



Polonia Sacra



ks. Mariusz Szram Która religia jest najstarsza? Dyskusja nad początkami religii w „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii • **ks. Bogdan Czyżewski** Paralela Maryja–Kościół w egzegezie wczesnochrześcijańskiej • **Damian Mrugalski OP** Platońska koncepcja „homoiosis theo” i filozoficzna interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes • **Mateusz Switek** Entre la neoescolástica y el Vaticano II... • **Henryk Pietras SJ** La costituzione di Valentiniano II e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4)... • **ks. Marek Gilski** Wpływ ojców na synów-heretyków według „Panarionu” Epifaniusza z Salaminy • **Bogdan Kulik MSF** Znaczenie chrześcijańskiej świętości. Odpowiedź na współczesny pelagianizm • **ks. Jarosław Babiński, ks. Janusz Szulist** Dyktatura relatywizmu jako współczesna forma neopogaństwa • **Żaneta Kostyk-Szulc** Ekologia w nauczaniu papieża Franciszka

volume
30
2026
1 issue

Polonia Sacra

30 (2026) nr 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr Adrian Mętel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Emmanuel Agius (University of Malta), dr Pavel Frývaldský (Katolícká Teologická Fakulta, Univerzita Karlova, Praga, Republika Czeska), dr hab. Andrzej Jastrzębski (St. Paul University, Ottawa, Kanada), dr Adrian Mętel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch, Holandia), dr hab. Leon Siwecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. ThDr. Marian Šuráb (Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie, Słowacja), prof. dr Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani, Słowenia), dr Grzegorz Wąchoł (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Rada naukowa

Prof. Dr. Marco Benini (Theologischen Fakultät Trier, Niemcy), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), prof. dr hab. Krzysztof Góźdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani, Słowenia), Prof. Dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), Prof. Dr. habil. Josef Spindelboeck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria), Prof. ThDr. Peter Šturák (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Doc. ThDr. Peter Tirpak (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Anna Zellma (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Recenzenci

dr hab. Przemysław Artemiuk (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Antoni Bartoszek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), dr hab. Wiesław Block (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Janusz Kazimierz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Dr. Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Niemcy), dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Janusz Gręźlikowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Michaela Hastetter (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Niemcy), prof. dr hab. Marek Wiesław Jagodziński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Krystian Kałuża (profesor Uniwersytetu Opolskiego), prof. dr hab. Andrzej Kiciński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Tomasz Kopiczko (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie), dr hab. Rafał Mariusz Kowalski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Lech Król (Polskie Towarzystwo Teologiczne), dr hab. Dariusz Kwiatkowski (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Adam Kubiś (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Lipiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Jacek Mastej (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Jan Miczyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Niemcy), prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Jacek Przemysław Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Piotr Piasecki (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Tomasz Picur (Instytut Teologiczny w Przemyślu), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgia), dr hab. Andrzej Pryba (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr hab. Wiesław Przygoda (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Mariusz Rosik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr Maciej Raczyński-Rożek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Jarosław Różański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Sarnacki SJ (prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie), dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Ryszard Skrzyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Akademia Zamojska), dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski), dr hab. Piotr Stanisław (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruksela, Belgia), dr Bartosz Trojanowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Jerzy Tupikowski (prof. dr hab. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu), Prof. Dr. Janez Vodičar (University of Ljubljana, Słowenia), dr hab. Zbigniew Wanał (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Paweł Warchoł (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), dr Michał Wilkosz (Polska Misja Katolicka w Niemczech, Hanower), dr hab. Paweł Wygralak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Kamil Zadrozny (Akademia Katolicka w Warszawie), dr hab. Zbigniew Zaremski (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

Justyna Mroczkowska (język polski), Elizabeth Mazur, dr hab. Lech Wołowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

fot. H. Sławiński

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałkę, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesny Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.


Zasady wydawnicze


1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści


- 7 **ks. Mariusz Szram**
Która religia jest najstarsza? Dyskusja nad początkami religii
w „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii
- 29 **ks. Bogdan Czyżewski**
Paralela Maryja–Kościół w egzegezie wczesnochrześcijańskiej
- 49 **Damian Mrugalski OP**
Platońska koncepcja „homoiosis theo” i filozoficzna
interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes
- 77 **Mateusz Switek**
Entre la neoescolástica y el Vaticano II.
Joseph Ratzinger y la profecía en la apologética
- 99 **Henryk Pietras SJ**
La costituzione di Valentiniano II
e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4): legittimazione
dell’«arianesimo», oppure tentativo di conciliazione?
- 133 **ks. Marek Gilski**
Wpływ ojców na synów-herezjarchów według
„Panarionu” Epifaniusza z Salaminy
- 147 **Bogdan Kulik MSF**
Znaczenie chrześcijańskiej świętości.
Odpowiedź na współczesny pelagianizm
- 181 **ks. Jarosław Babiński, ks. Janusz Szulist**
Dyktatura relatywizmu jako współczesna forma neopogaństwa
- 201 **Żaneta Kostyk-Szulc**
Ekologia w nauczaniu papieża Franciszka

ks. Mariusz Szram

 <https://orcid.org/0000-0002-8646-6295>
mariusz.szram@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
 <https://ror.org/04qyefj88>

Która religia jest najstarsza? Dyskusja nad początkami religii w „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii

 <https://doi.org/10.15633/ps.30101>

Mariusz Szram – kapłan archidiecezji warmińskiej, profesor nauk teologicznych, patrolog, historyk Kościoła i filolog klasyczny, kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej na Wydziale Teologii KUL; autor m.in. monografii: *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010; *Wokół osoby i myśli Orygenesusa*, Lublin 2021.

Article history • Received: 25 Sep 2025 • Accepted: 21 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Która religia jest najstarsza? Dyskusja nad początkami religii w „*Diversarum hereseon liber*” Filastriusza z Brescii

Filastriusz z Brescii (330–387/388) w traktacie „*Diversarum hereseon liber*” włączył się w dyskusję na temat początków religii i chronologicznego pierwszeństwa różnych wyznań. Artykuł jest analizą rozdziałów 109–112 dzieła Filastriusza, podejmujących powyższą kwestię. Biskup Brescii skupił się w nich na krytyce poglądów przyznających kultom pogańskim status najstarszej formy religii oraz na zakwestionowaniu opinii, że chrześcijaństwo pojawiło się na świecie jako religia nowa najpóźniej. W jego przekonaniu obie te sugestie należało odrzucić jako heretyckie. Zgodnie z apologetyczną argumentacją Filastriusza pogaństwo jest religią wtórną, stworzoną przez grzesznych ludzi. Natomiast chrześcijaństwo jest nie tylko religią jakościowo najdoskonalszą, ale także chronologicznie pierwszą, rozpoznaną przez starotestamentalnych ludzi sprawiedliwych na długo przed pojawieniem się Chrystusa na ziemi. Oryginalność Biskupa Brescii polega na radykalizacji wcześniejszych poglądów Orygenesusa i Tertuliana, wyrażającej się w anachronicznym przekonaniu, że religia chrześcijańska była ukryta w judaizmie w pełni ukształtowanej, jeśli chodzi o doktrynę trynitarną, i jako taka istnieje od początku świata.

Słowa kluczowe: Filastriusz z Brescii, herezje, religia, pogaństwo, judaizm, chrześcijaństwo

Abstract

Which religion is the oldest? A discussion on the origins of religion in Philastrius of Brescia's "*Diversarum hereseon liber*"

In the treatise "*Diversarum hereseon liber*" Philastrius of Brescia (330–387/388) joined the discussion about the origins and chronological priority of different religions. This article is an analysis of chapters 109–112 of Philastrius' work, addressing the above issue. Bishop of Brescia focused in them on criticising the views granting pagan cults the status of the oldest form of religion and on challenging the view that Christianity appeared in the world as a new religion at the latest. In his view, both of these suggestions had to be rejected as heretical. According to Philastrius' apologetic argument, paganism is a secondary religion, created by sinful men. Christianity, on the other hand, is not only the qualitatively most perfect religion, but also the chronologically first, recognised by Old Testament righteous people long before Christ appeared on earth. The originality of the Bishop of Brescia lies in his radicalisation of earlier ideas of Origen and Tertullian, expressed in the anachronistic conviction that the Christian religion was hidden in Judaism in a fully developed form as far as the

Trinitarian doctrine is concerned, and as such has existed from the beginning of the world.

Keywords: Philastrius of Brescia, heresies, religion, paganism, Judaism, Christianity

W literaturze apologetycznej przełomu II i III wieku jednym z głównych tematów było przedstawianie chrześcijaństwa na tle wcześniejszych religii, głównie greckiej i żydowskiej¹. Z jednej strony próbowano wykazać, że religia Mojżeszowa, z której wyrosło chrześcijaństwo, była starsza od religii i filozofii greckiej, które „ukradły” od Żydów i zniekształciły monoteistyczne podejście do kultu Bożego oraz mądrość Bożą zawartą w Pięcioksięgu². Z drugiej strony akcentowano wyjątkowość religii chrześcijańskiej jako jedynej, objawionej i prawdziwej, stanowiącej doskonałe zwieńczenie procesu powstawania różnych religii w dziejach świata³. Powyższe wątki, zwłaszcza te związane z krytyką religii i filozofii greckiej, były kontynuowane w pismach apologetów łacińskich IV wieku – Arnobiusza i Laktancjusza⁴.

- 1 Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* III 30, 1–2; Tatianus Assyrius, *Oratio ad Graecos* 4, 3; Tertullianus, *Apologeticum* 17, 1–3. Zob. L. Misiarczyk, Wstęp, w: *Pierwsza apologetyka greccy*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 11, 47–48 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24); J. Słomka, *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 345–347; P. Szewczyk, *Postawa Ojców wobec pogan w świetle edyktów cesarskich IV w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 179–181.
- 2 Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 30, 8; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 2, 27. Zob. L. Misiarczyk, *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 398; F. Drączkowski, *Filozofia grecka jako „trzeci Testament”, czyli „praeparatio evangelica” w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 409.
- 3 Por. Iustinus Martyr, 1. *Apologia* 23, 1; Aristides, *Apologia* 15, 3; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 33, 3. Zob. M. Wysocki, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami* (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, „List do Diogneta”), w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 134–150; D. Zagórski, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 119.
- 4 Zob. Arnobius, *Adversus nationes* 1, 28–42 i 2, 4–11; Lactantius, *Divinae institutiones* I 3, 7, I 18, 7, II 1, 7. Por. M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 151–170. W V wieku polemikę z pogaństwem na różnych płaszczyznach podejmowali kolejni

Świadkiem i uczestnikiem dyskusji nad początkami religii był u schyłku IV stulecia także Filastriusz, biskup Brescii (330–387/388), autor jednego z najstarszych łacińskich katalogów herezji, zatytułowanego *Diversarum hereseon liber*⁵. Poświęcił tej problematyce cztery rozdziały (od 109 do 112) w drugiej części swojego traktatu, omawiającej nie konkretne i znane z nazwy ruchy heretyckie, ale wątpliwe idee doktrynalne i niewłaściwe interpretacje starotestamentalnych tekstów biblijnych, bez wskazywania autorstwa tych poglądów.

Zagadnienia przedstawione przez Filastriusza można ująć w trzy grupy tematyczne: (1) geneza pogaństwa, (2) wiek i status religii żydowskiej, (3) pierwszeństwo chrześcijaństwa wobec innych religii, nie tylko pod względem jakościowym, lecz także – co ciekawe i na pierwszy rzut oka zdumiewające – chronologicznym. W artykule zostaną kolejno poddane analizie powyższe kwestie z położeniem akcentu na oryginalność stanowiska biskupa Brescii, który – jak napisał słusznie jeden z badaczy, Joshua Papsdorf – był wprawdzie średnio utalentowanym teologiem, ale przewyższał wielu biskupów, którzy nie pozostawili po sobie żadnych śladów swojej myśli, i zasłużył się jako pasterz w swoisty sposób

autorzy łacińscy: Augustyn i Salwian z Marsylii. Por. D. Kasprzak, *Stosunek chrześcijan do pogan w późnym Cesarstwie Rzymskim. Augustyn („De civitate Dei”) a Salwian z Marsylii („De gubernatione Dei”)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 215–254.

- 5 Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, w: Eusebius Vercellensis, *Opera quae supersunt. Filastrius Brixienis, Diversorum hereseon liber [...]*, ed. V. Bulhart, F. Heylen i in., Turnhout 1957, s. 217–324 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 9). Traktat Filastriusza stanowił swoisty wzór i punkt odniesienia dla późniejszych łacińskich katalogów herezji, przede wszystkim dla dzieła *De haeresibus* Augustyna, biskupa Hippony. Por. Augustinus, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse, C. Beukers, w: Augustinus, *De fide rerum invisibilium; Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate [...]*, ed. M. P. J. van den Hout, E. Evans i in., Turnhout 1969, s. 266–345 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 46). Na temat życia i twórczości Filastriusza zob. G. Banterle, *Introduzione*, w: *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie*, w: *San Filastrio di Brescia, „Delle varie eresie”*. *San Gaudenzio di Brescia, „Trattati”*, a cura di G. Banterle, Milano–Roma 1991, s. 9–18 (*Scrittori dell’area Santambrosiana. Complementi all’edizione di tutte le Opere di Sant’Ambrogio*, 2); M. Szram, *Wstęp*, w: *Filastriusz z Brescii, Księga różnych herezji, wstęp, tłum. z j. łacińskiego i opr. M. Szram*, Kraków 2021, s. 8–17 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 87).

przekazujący wiernym idee wypracowane przez najwybitniejszych teologów epoki patrystycznej⁶.

1. Kiedy i w jaki sposób powstało pogaństwo?

Łaciński termin *paganus* w znaczeniu wyznawcy niechrześcijańskiej religii politeistycznej zaczął funkcjonować w środowisku chrześcijańskim w połowie IV wieku, chociaż sama idea politeizmu i idolatrii wśród ludów starożytnych była znana i krytykowana przez wczesnochrześcijańskich apologetów od połowy II stulecia⁷. Filastriusz za istotę pogaństwa uważał oddawanie czci bożkom uczynionym ręką człowieka i odnosił to pojęcie głównie do religii starożytnej Grecji⁸. Bodźcem do podjęcia refleksji nad genezą pogaństwa był krytykowany przez niego jako heretycki pogląd nieznanego bliżej pochodzenia, wywodzący się prawdopodobnie z kręgów gnostyckich, głoszący, że pogaństwo zostało

6 Por. J. Papsdorf, *Filastrius of Brescia's „Diversarum hereseon liber”*: A study in patristic mediocrity, w: *Tertullian to Tyconius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*, eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vincent, Leuven–Paris–Walpole (MA) 2010, s. 135 (*Studia Patristica*, 46).

7 Przyjmuje się, że najstarszym znanym chrześcijańskim tekstem literackim w języku łacińskim, w którym termin *paganus* pojawił się w znaczeniu etnicznym, jako synonim Greka, był *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów* Mariusza Wiktoryna, napisany ok. 360 roku. Zob. Marius Victorinus, *Commentarius ad Galatas* 2, 3. Por. A. Cameron, *The last pagans of Rome*, Oxford 2011, s. 17, 20, 30–32; C. Setien Garcia, *La transformación de la cultura en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, „*Studia Philologica Valentina*” 20 (2018), s. 203–204. Za pierwszy dokument o charakterze oficjalnym, w którym termin ten został użyty, uważa się reskrypt cesarza Walentyniana I z 370 roku. Zob. *Codex Theodosianus XVI* 2, 18. Por. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins: Making sense of Filastrius, „Diversarum hereseon liber”* 111, „*Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*” 67 (2021) n. 1, s. 86–87; M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009, s. 103–105; P. Szewczyk, *Postawa Ojców wobec pogan*, s. 176–179. Wśród współczesnych badaczy istnieje przekonanie, że mówienie o pogaństwie jako szczególnej formie religii, różnej od chrześcijaństwa i judaizmu, jest wytworem apologetyki wczesnochrześcijańskiej. Por. A. Cameron, *The last pagans*, s. 26–27.

8 Zob. Filastrius Brixianensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1–6. Krytyka bóstw uczynionych ludzkimi rękami była jednym z istotnych tematów chrześcijańskiej literatury apologetycznej końca II wieku. Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 15; Aristides, *Apologia* 13, 1; Tertullianus, *Ad nationes* 2, 13. Po. także T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 105–108.

ustanowione przez samego Boga („heresis quae dicit paganitatem a Deo institutam”) i w związku z tym stanowiło religię pierwotną w dziejach świata⁹. Według biskupa Brescii powyższe przekonanie jest przede wszystkim sprzeczne z logicznym myśleniem, ponieważ Bóg nie mógłby potępiać tego, co sam ustanowił. Nigdzie w Biblii nie ma przecież wzmianki o sprzyjaniu Boga Jahwe kultom pogańskim, wręcz przeciwnie – jak podkreśla Filastriusz – zabrania On oddawania czci aniołom, elementom świata, jakimukolwiek stworzeniu i bożkom uczynionym przez człowieka¹⁰.

Oprócz autorytetu Pisma biskup Brescii przywołał argument lingwistyczny. Zwrócił uwagę, że greckie słowo εἶδωλον oznacza „nierealny obraz” lub „fałszywe odbicie” i wyprowadzał jego etymologię od εἶδος (forma) – „forma”, „kształt”, „postać”, „norma”, i δόλος (dolus, praevanricatio) – „oszustwo”, „fałsz”, „odstępstwo”, „przeciwieństwo”, „zniekształcenie”. Pisał w swoim traktacie, że nazwa „idol” oznacza – zgodnie z greckim źródłosłowem – rodzaj oszustwa połączony ze zniekształceniem formy („nomen idoli species doli et formae praevanricatio”)¹¹.

Geneza pogaństwa nie ma więc – zdaniem autora *Diversarum hereseon liber* – nic wspólnego z Bogiem. Forma religii łącząca się z idolatrią i politeizmem została stworzona przez niemoralnie postępujących ludzi, pod wpływem diabła¹². Satanistyczny wymiar każdego błędu sprzeciwiającego się mądrości Bożej podkreślił Filastriusz we wstępie do swojego traktatu, określając Szatana mianem niespotykanej kłamiwego rodzica (*parens mendacissimus*), który na wzór kuropatwy (*perdix*) wykradła cudze dzieci i izoluje je od prawdy¹³. Biskup Brescii był przekonany

9 Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 1. Por. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 83–105.

10 Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 1.6.

11 Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 7. Zob. G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961, s. 407–409, 379.

12 Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 1: „ab hominum malignitate et suggestione inimici vitiorum causa et facinorum gignendorum”; 109, 5: „voluntas hominum prava, recedens a tanta scientia pietatis, idolorum mendaciac vanitatibus studiose cum properat inservire, turpissimaeque vitae se dare maluisset”.

13 Zob. Filastrius Brixiensis, *Praefatio* 1–3, w: *Diversarum hereseon liber*. Wcześniej Orygenes i Ambroży uznawali również kuropatwę za symbol diabła. Orygenes – podobnie jak Filastriusz – powoływał się w tej kwestii na źródło biblijne, mianowicie na tekst Jr 17, 11 w wersji Septuaginty: „Kuropatwa wysiaduje jajka, których nie zniosła; podob-

o przewrotności (*pravitas*) religii pogańskiej¹⁴. Uważał, że przypisywanie bogom niemoralnego postępowania, co często pojawia się w starożytnej mitologii greckiej, było celowe: ludzie wymyślili bóstwa, które zachowywały się po ludzku, a nawet dopuszczały się różnych niegodziwości, aby można było usprawiedliwiać ludzkie wady, a nawet zbrodnie¹⁵. Przytoczył także fragment biblijnej Księgi Mądrości (Mdr 14, 15), zgodnie z którym idolatria została ustanowiona przez jakiegoś człowieka, który jako ojciec długo opłakiwał swojego zmarłego syna, a potem uczynił jego podobiznę i patrząc na nią, znalazł w niej pocieszenie¹⁶.

nie czyni ten, kto zbiera w nieuczciwy sposób bogactwa”. Zob. Origenes, *Homiliae in Ieremiam* 4. Ambroży wskazywał także na etymologię słowa *perdix* od czasownika *perdere* – „zniszczyć”, „zgubić”. Por. Ambrosius, *Epistula* 40, 3; Ambrosius, *Hexaemeron* VI 3, 13. Por. S. Kobielius, *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 176–177; M. Szram, *Negative semantics of animals in Philastrius of Brescia’s „Diversarum hereseon liber”*, w: *Christians of the patristic period in relation to nature*, eds. M. Szram, M. Wysocki, Leuven–Paris–Bristol (CT) 2024, s. 294 (*Studia Patristica*, 131).

¹⁴ Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 3: „non a Deo idola, sed ab hominum pravissima inventa sunt voluntate, sicut et scriptura nostra et paganorum quam plurimae hoc nuntiarunt”.

¹⁵ Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 6: „idola, quae hominum voluntas pessima sui sceleris et turpitudinis perpetrandi causa maluit invenire, ut colentes ea effusam operandi mali possint habere licentiam”. Niemal identyczną wypowiedź znajdujemy w Apologii Arystydesa z Aten. Por. Aristides, *Apologia* 8, 2. Niemoralność bogów w mitologii greckiej była ustawicznie krytykowana przez apologetów II wieku. Zob. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 20; Aristides, *Apologia* 10, 2; Teophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* I 9–10. Por. T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu*, s. 106; D. Zagórski, *Krytyka pogańskiej moralności*, s. 120–124. W podobnym duchu wypowiadali się w IV wieku: Atanazy, stwierdzający, że nie godzi się uznawać za boga kogoś, kto popełnia czyny zakazane ludziom przez rzymskie prawo, oraz łaciński apologeta Laktancjusz, zwracający uwagę na podobieństwo greckich i rzymskich bogów do ludzi, przejawiające się przede wszystkim w popełnianiu przez nich występnych czynów (*obscenitas, adulteria*). Zob. Athanasius, *Oratio contra gentes* 11; Lactantius, *Divinae institutiones* I 17, 6–17. Por. P. Szewczyk, *Postawa Ojców wobec pogan*, s. 188; M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 158–159.

¹⁶ Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 8. Apologetci II wieku wspominali o popularnej wśród Greków teorii pochodzenia kultu bóstw, przypisywanej Euhemerowi, głoszącej, że bogowie byli niegdyś ludźmi, którzy zostali ubóstwieńni w nagrodę za swoje czyny. Zob. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 28; Iustinus Martyr, I. *Apologia* 29, 4; Tertullianus, *Ad nationes* 2, 7. Por. T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu*, s. 112–115. Również Laktancjusz opowiadał się za euhemerystycznym wy-

Wtórny charakter pogaństwa udowadniał Filastriusz, sięgając także do argumentów językowych, historycznych, mitologicznych i literackich. Nawiązał do rozpowszechnionej etymologii słowa *paganus* – „poganin” od łacińskiego *pagus* – „wioska”, wskazującej na główne miejsce szerzenia się pogańskich wierzeń¹⁷. Zwrócił uwagę, że nazwa „paganie” odnosi się do członków obcych narodów, oddających cześć posągom bożków („de idolis, quod ea colentes sculptilia ita nominabantur pagani, id est gentiles”)¹⁸. Podkreślił, że nazwa ta powstała, gdy istniała już religia żydowska (*post Iudaeos*)¹⁹. Poza tym w jego przekonaniu w początkowym okresie istnienia świata, i to przez długi czas, tj. od Adama aż do Judy w czwartym pokoleniu po Abrahamie, nie było podziału na pogan i Żydów, ale mówiono o różnych narodach, których nazwy pochodziły od zajmowanych przez nie prowincji („non pagani fuerint, neque Iudaei appellati, sed gentes a provinciarum nomine et diversitate nuncupati”)²⁰.

Za decydujący w kwestii genezy i nazwy pogaństwa biskup Brescii uznał zaczerpnięty z tradycji samych pogan argument z pogranicza historii, mitologii i literatury. Powołał się na opowiadanie o królu Paganusie, synu Deukaliona i Pyrrze²¹. Pamięć o nim i kult jego imienia miały dać początek bałwochwalczemu kultowi bożków. Filastriusz zaakcentował, że owego króla nazywano także imieniem Hellen, czyli Grek, co wskazuje na teren Grecji jako szczególne miejsce rozpowszechniania się pogaństwa²². Powyższa argumentacja Filastriusza jest nie do

jaśnieniem pochodzenia politeizmu. Zob. Lactantius, *Divinae institutiones* I 11, 17–23. Por. M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 167.

17 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 2.

18 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 2. Por. P. Chuvin, *Sur les origines de l'équation paganus = païen*, w: *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, sous la direction L. Mary, M. Sot, Paris 2002, s. 9.

19 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 2.

20 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1.

21 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 2.4. Por. *Fragmenta Hesioda* 10.

22 Zob. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 4–6. Filastriusz przypisał tej samej osobie trzy różne imiona – Paganus, Hellen i Grek. Powołał się w tej kwestii na pisma Hezjoda, ale według zachowanych tekstów tego poety Grek, w odróżnieniu od Hellena, miał być synem Zeusa i Pandory. Por. Hesiodus, *Fragmenta* 24. Biskup Brescii nawiązał do nomenklatury stosowanej kilkanaście lat wcześniej przez Mariusza Wiktoryna, utożsamiającej pogan z Grekami. Por. Marius Victorinus, *Commentarius*

końca ścisła. Biskup Brescii powołał się na Hezjoda jako źródło historii o Paganusie, podczas gdy grecki poeta pisał wprawdzie o Hellenie jako synu Deukaliona i Pyrre, ale nie mógł oczywiście przypisywać mu łacińskiego imienia Paganus²³. Amerykański badacz historii pogaństwa Mattias Gassman jest przekonany, że tę fantastyczną etymologię słowa „poganin” Filastriusz wprowadził ze względów apologetycznych, aby za wszelką cenę dowieść, że pogański kult bożków był zjawiskiem wtórnym w dziejach religii²⁴.

Filastriusz krytykował nie tylko pierwotny charakter kultów pogańskich jako religii pierwszej w dziejach świata, lecz także przekonanie o naturalnej, wrodzonej skłonności duszy ludzkiej ku oddawaniu czci pogańskim bożkom. Gassman uważa, że chodziło tu o idee szerzone przez gnostyków, przede wszystkim przez Faustusa z Milewe, który utrzymywał, że ludzie są z natury poganami²⁵. Filastriusz mógł zapoznać się z podobnymi teoriami podczas swojego pobytu w Rzymie w latach 70. IV stulecia, gdy toczyły się tam dysputy o tej tematyce²⁶. Takie poglądy nazywał próżnymi i kłamliwymi (*vanitas*)²⁷. W jego opinii, zakorzenionej w myśleniu biblijnym, to jedyny Bóg stwarza duszę i ciało każdego człowieka, co sprawia, że człowiek w naturalny sposób jest nastawiony na wyznawanie monoteizmu, w związku z czym ta forma religijności ma pierwszeństwo przed pogańskim politeizmem²⁸.

ad Galatas 2, 3: „Graecus erat, id est paganus”; 4, 3: „apud Graecos, id est apud paganos”.
Por. Cameron, *The last pagans*, s. 17.

²³ Zob. *Fragmenta Hesiodica* 4. Por. A. Cameron, *The last pagans*, s. 17–18.

²⁴ Por. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 93–98.

²⁵ Zob. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 87. Poglądy Faustusa relacjonowała Augustyn. Zob. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 9, 1: „Omnes quippe gentiles nascimur, non Iudaei, non denique christiani, sed alios ad se ex eadem gentilitate testamentum vetus adducit facitque Iudaeos, alios novum et initiat christianos”.

²⁶ Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* 21: *De Filastroio praedecessore*. Por. także M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 83, 87.

²⁷ Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1.

²⁸ Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1. Wpisanie monoteizmu w naturę ludzką dowodził wcześniej łaciński apologeta Laktancjusz. Według niego wyprostowana postawa człowieka i jego spoglądanie ku niebu świadczą o powołaniu do oddawania czci prawdziwemu jednemu duchowemu Bogu, a nie bożkom uczynionym ludzką ręką z ziemskiej materii. Takie fazy w rozwoju religii, jak: ateizm, kult elementów wszechświata i kult władców, uważał za aberracje pierwotnego monoteizmu. Zob. Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 14. Por. P. Monat, *Introduction*, w: Lactance, *In-*

2. Czy religia żydowska była najstarszą religią świata i jaka była jej rola?

Filastriusz uważał religię żydowską za zdecydowanie starszą od pogaństwa. Nie nazwał jej wprawdzie w dosłowny sposób najstarszą religią świata, ale takie stanowisko mogą sugerować dwa ważne sformułowania ze wstępnej partii jego traktatu dotyczące najstarszych herezji, wypowiedziane w kontekście judaizmu. Pierwsze zdanie wstępu do całości dzieła mówi o różnorodnych błędach, które powstały od początku świata i rozkrzewiły się u Żydów („varii errores qui ad origine mundi emeruerint et sub Iudaeis defluerint”)²⁹. Natomiast opis ugrupowania ofitów, czczącego węża z Księgi Rodzaju, od którego zaczyna się pierwsza część traktatu poświęcona błędnym doktrynom powstałym przez przyjściem Chrystusa, rozpoczyna stwierdzenie o istnieniu ogromnej liczby herezyków od samego początku świata, spośród których pierwsi są właśnie czciciele węża z Księgi Rodzaju zwani ofitami („hereticorum est numerus a mundi initio atque origine: primi sunt Ophitae”)³⁰. Z powyższych wypowiedzi można wnioskować, że skoro najstarsze herezje dotyczyły judaizmu, musiał on być najstarszą religią świata.

Sposób rozumowania biskupa Brescii był jednak bardziej wyrafinowany i skomplikowany. W *Diversarum hereseon liber* pojawiają się bowiem sformułowania, które zdają się przeczyć chronologicznemu pierwszeństwu religii żydowskiej. Na przykład zastanawiając się nad starożytnością religii przedchrześcijańskich, Filastriusz zdawał się łączyć właściwy początek judaizmu z osobą Mojżesza, sugerując, że

stitutions divines, Livre 1, ed. P. Monat, Paris 1986, s. 16–17 (Sources Chrétiennes, 326); M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 168.

²⁹ Zob. Filastrius Brixiensis, Praefatio 1. Por. M. Szram, „Varii errores qui ab origine mundi emeruerunt”. The semantic scope of the term „heresy” in Philastrius’ of Brescia „Diversarum hereseon liber”, „Vox Patrum” 68 (2017), s. 316–317.

³⁰ Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 1, 1. Por. C. Setien Garcia, *Herejes en el Antuquo Testamento segun Filastrio de Brescia*, w: (Re)-escribindo a Historia. Acheegas dos novos investigadores en Arqueoloxia e Ciencias da Antiguidade, Santiago de Compostela 2017, s. 161. Filastriusz, uznając tę herezję za pierwszą, mylił pierwszeństwo w zakresie przedmiotu doktryny herezyckiej ofitów, jakim był wąż z pierwszej księgi biblijnej, z porządkiem historycznym, w którym nie była ona z pewnością najstarsza. Por. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 85.

wcześniejszy okres wyprzedzał zarówno greckie pogaństwo, jak i religię Żydów³¹. Powstaje pytanie, jak należy rozumieć i określić religię istniejącą w środowisku żydowskim w tym najstarszym okresie poprzedzającym Prawo Mojżeszowe. Wydaje się, że Filastriuszowi nie chodziło o zaprzeczenie starożytności judaizmu, ale o wskazanie, że od początku świata, w najstarszej fazie istnienia tej religii były ukryte specyficzne elementy zapowiadające chrześcijaństwo, ukryte przed ogółem ludzi, ale dostępne dla tak zwanych „sprawiedliwych”³². Można więc powiedzieć, że uznawał on judaizm za najstarszą religię świata, ale pod warunkiem, że traktuje się ją jako swoiste „kryptochrześcijaństwo”, zrozumiałe dla wybranych, a w pełni odkryte przed światem wraz z przyjściem Chrystusa na ziemię. W tym kontekście Filastriusz ustosunkowywał się do całego starotestamentalnego judaizmu, chwając tych, którzy potrafili w nim dostrzec nie tylko zapowiedź, ale wręcz ukrytą obecność chrześcijaństwa, a na równi z heretykami traktując tych, którzy tej docelowej perspektywy, jaką było wypełnienie w chrześcijaństwie przepowiedni mesjańskich, nie dostrzegali³³. Całą inwektywę skierowaną przez Filastriusza przeciw Żydom, w jaką obfituje jego traktat, należy oceniać właśnie w tym kontekście³⁴. Podobnie jak Orygenes, uważał on, że na krytykę zasługują nie wszyscy Żydzi, ale tylko ci, którzy nie rozumieli, że religia Starego Testamentu była przygotowaniem do przyjęcia chrześcijaństwa³⁵.

Co ciekawe, tak jak w przypadku krytyki poglądu, wedle którego ludzie z natury rodzą się jako poganie, Filastriusz odrzucał przekonanie, że przyrodzony status człowieka łączy się z wyznawaniem judaizmu. Podkreślał, że o przynależności do religii żydowskiej decyduje dopiero obrzęd obżęcia³⁶. Przede wszystkim jednak był przekonany, że czło-

31 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 2.6; 111, 1.

32 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 2.

33 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 134, 7–9; 155, 3–4.

34 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 10; 116, 2; 150, 2. Por. M. Szram, *Wstęp*, s. 26–28.

35 Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* I 7, 37. Por. także N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976, s. 83–84, 105; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 211, 269–270.

36 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 6.

wiek z natury jest ukierunkowany na przyjęcie chrześcijaństwa, a nie religii Mojżeszowej, czyli – jak stwierdzał – od urodzenia jest nastawiony na życie polegające „na obrzezaniu serca, a nie na pysze ciała”³⁷.

3. Czy chrześcijaństwo pojawiło się dopiero niedawno?

W kontekście powyższych spostrzeżeń na temat judaizmu jako religii zawierającej od początku elementy prowadzące do chrześcijaństwa Filastriusz wyciągnął radykalne i oryginalne wnioski dotyczące momentu, od którego należy mówić o pojawieniu się religii chrześcijańskiej w dziejach świata. Problem ten biskup Brescii omówił szczegółowo, ustosunkowując się do poglądu dość oczywistego z historycznego punktu widzenia, że chrześcijaństwo pojawiło się dopiero po Żydach i poganach („Christianos nuperiores et posteriores Iudaeis et paganis fuisse creatos”), który uznał za heretycki³⁸. Tę krytykowaną krótkotrwałość chrześcijaństwa w dziejach świata określił terminem *temporalis* – „ograniczony w czasie”, „trwający przez pewien czas”, „istniejący od niedawna” („non est fidei causa temporalis Christianitas, sed ante Iudaeos et paganos in lege quidem studentibus et quaerentibus erat manifestata”)³⁹. W opozycji do tego stwierdzenia Filastriusz prezentował stanowisko, że chrześcijaństwo zostało ustanowione przed Żydami i poganami („Christiani] Iudaeis et paganis priores creati sunt”), jako część ludzkiej natury. Według biskupa Brescii ta naturalna skłonność do wyznawania chrześcijaństwa przejawiała się na różnych płaszczyznach: wiary, sposobu życia i składania ofiar („natura [...] et fide, vita et tempore, sacrificio et conversatione”), i była niejako ukryta w starotestamentalnym judaizmie⁴⁰. Pogląd ten

37 Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 112, 5.

38 Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 1.

39 Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 5. Por. *Oxford latin dictionary*, ed. P. G. W. Glare, Oxford 2012, s. 2111.

40 Zob. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 1. Gassman dopatruje się w podkreśleniu idei bycia chrześcijaninem z natury polemiki ze stanowiskiem współczesnego mu Ambrozjastra, który uważał, że chrześcijanie nie rodzą się jako wyznawcy chrześcijaństwa. Por. Pseudo-Augustinus [Ambrosiaster], *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXXVII 81. Zob. M. Gassman, *An ancient account of pagan origins*, s. 99–100. Wydawca powyższych *Quaestiones* Alexander Souter był przekonany, że to właśnie Ambrozjaster był autorem tego dzieła, którego autorstwo w średniowieczu przypisywano Augustynowi. Por. A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905.

wyrastał zapewne z nauczania Orygenes, który uważał, że Chrystus jako Słowo Boże przemawiał przez cały Stary Testament, chociaż nie był przez wszystkich rozpoznany, a różnica między starotestamentalnymi patriarchami, prorokami i mędrkami a apostołami polegała na tym, że ci ostatni zobaczyli oczyma ciała Tego, który w niewidoczny dla oczu sposób dał się poznać wybranym członkom narodu żydowskiego już w czasach Starego Przymierza⁴¹.

Filastriusz zradycyzował powyższy pogląd Aleksandryjczyka, nie tylko dostrzegając tę ukrytą obecność religii chrześcijańskiej już od początku świata, a więc w fazie poprzedzającej ogłoszenie Prawa Mojżeszowego, ale także nadając jej postać, którą osiągnie ona formalnie dopiero w czasach mu współczesnych, a więc u schyłku IV wieku, kiedy ukształtuje się doktryna trynitarna. Otóż biskup Brescii był przekonany, że wiara w Trójcę Świętą była dla ludzi sprawiedliwych czymś oczywistym już od początku świata („ipsam Trinitatem integram sine labore possis cognoscere ab illis beatis prioribus et antiquis”)⁴². Miały o tym świadczyć przywołane przez niego dane biblijne. Prorocy starotestamentalni, używając sformułowań: „zostało skierowane słowo Pana do mnie” (Iz 38, 4) czy „Duch Pana spoczął na mnie” (Iz 61, 1), głosili naukę o Synu Bożym i Duchu Świętym⁴³. Król Dawid, którego Filastriusz uznawał za autora całego Psalterza, w takich sformułowaniach jak: „Słowem Pana zostały ustanowione niebiosa, a tchnieniem ust Jego cała ich moc” (Ps 33, 6) oraz „Powiedział Pan do Pana mego” (Ps 110, 1) wyznawał doktrynę trynitarną⁴⁴. W przekonaniu biskupa Brescii, mającym cechy anachronizmu, a także wyraźne znamiona apologii doktryny ponicejskiej, Dawid znał naukę trynitarną w kształcie sformułowanym oficjalnie dopiero na soborze nicejskim i w pismach ojców kapadockich, czyli wierzył w Trójcę Boskich osób, a równocześnie w łączącą je moc jednej boskiej substancji („trinitatem quidem personarum, unius tamen

41 Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* I 7, 37; III 11, 10; XIII 46, 305; VI 5, 28–30; Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum* II 8, 10. Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 178–182, 268–270; M. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenes*, Lublin 2021, s. 317–320.

42 Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 2.

43 Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 4.

44 Zob. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 110, 4.

maiestatis et substantiae ac divinitatis aequalem potentiam nuntiabat”)⁴⁵. Biskup wyraził to przekonanie w formie jednoznacznej i zdecydowanej formuły: „Chrystus powiedział: «Idźcie i udzielajcie chrztu wszystkim narodom w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19), aby [...] ogłosić, że taka była pierwotna wiara od założenia świata («fidem pristinam ab origine mundi hanc esse»)⁴⁶.

O poznaniu istoty chrześcijaństwa zanim pojawiło się ono na ziemi wraz z wcieleniem Chrystusa świadczył – według Filastriusza – sposób życia wielu starotestamentalnych świętych zapowiadający duchowość i moralność chrześcijańską⁴⁷. Zdawali oni sobie sprawę, że dla Boga najważniejsza jest duchowa ofiara skruszonego serca. Dlatego ludzie sprawiedliwi podobali się Bogu nawet w okresie poprzedzającym zawarcie przymierza z Abrahamem, kiedy to nie praktykowano obrzezania i nie składano ofiar. Wielu proroków, takich jak Elizeusz, Daniel, Jeremiasz i Ezdrasz oraz trzech młodzieńców w piecu ognistym zachowywało czystość obyczajów wykraczającą poza ówczesne prawo, co stanowiło zapowiedź życia w dziewictwie w czasach chrześcijańskich⁴⁸. W najstarszym okresie judaizmu dostrzegał Filastriusz także zapowiedź ofiary Chrystusa (*mysterium christianum*) w postaci ofiary złożonej przez Melchizedeka⁴⁹.

Biskup Brescii opowiadał się za pierwszeństwem religii chrześcijańskiej nie tylko w aspekcie ogólnoludzkim, historiozbawczym, ale również indywidualnym, w odniesieniu do każdego człowieka⁵⁰. Zdawał się kontynuować pod tym względem myśl Tertuliana o *anima naturaliter christiana*, sugerującą, że możliwość poznania jednego Boga poprzedza powstanie chrześcijaństwa, a człowiek jest w sposób naturalny otwarty na przyjęcie Bożego objawienia⁵¹.

45 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 3.

46 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 112, 5

47 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 5–6.

48 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 9.

49 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 110, 6.

50 Zob. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 111, 1; 112, 6.

51 Zob. Tertullianus, *Apologeticum* 17, 6. Należy jednak pamiętać, że Tertulian nie uważał, że dusza rodzi się jako chrześcijańska z natury, o czym świadczy jego stwierdzenie: „Stają się, nie rodzą się chrześcijanie” („Fiunt, non nascuntur Christiani” – Tertullianus, *Apologeticum* 18, 4). Por. Tertullianus, *De testimonio animae* 1, 7. Kartagińczykowi

Istotę omówionego stanowiska Filastriusza wyraża następująca jego wypowiedź zawierająca przekonanie o starożytności chrześcijaństwa i jego pierwszeństwie, nie tylko jakościowym, lecz także chronologicznym, i stanowiąca podsumowanie przemyśleń w tej kwestii:

[Christiani] Iudaeis et paganis [...] priores creati sunt. [...] ipsam trinitatem integram sine labore possis cognoscere ab illis beatis prioribus et antiquis, nobis etiam postea hoc fuisse manifestatam a Domino. [...] Ergo non est fidei causa temporalis Christianitas, sed ante Iudaeos et paganos in lege quidem studentibus et quaerentibus erat manifestata. [...] in libro Geneseos pervides mysterium Christianitatis, ut omnia quae in Christianitate sunt, sive fides, sive vita, sive sacramentum, non temporalia, sed ab origine mundi statuta et nuntiata et potius celebrata cognoscas.

Chrześcijanie zostali ustanowieni przed Żydami i poganami. [...] można bez trudu poznać od tych błogosławionych dawnych ludzi, którzy żyli przed nami, tę samą nienaruszoną Trójcę, która później także nam została objawiona przez Pana. [...] Tak więc chrześcijaństwo pod względem wiary nie powstało niedawno, lecz przed Żydami i poganami było ujawnione w Prawie tym, którzy usilnie poszukiwali. [...] w Księdze Rodzaju dostrzegasz misterium chrześcijaństwa⁵², abyś poznał, że wszystko to, co jest w chrześcijaństwie, czy to wiara, czy życie, czy święta ofiara, nie są to rzeczy niedawne, lecz od początku świata ustanowione, oznajmione i – co więcej – uroczyście obchodzone⁵³.

chodziło więc nie o to, że dusza ma wrodzoną ideę chrześcijaństwa, ale że została wyposażona przez Boga w zdolności poznawcze, które prowadzą go do stania się chrześcijaninem. Paganie też otrzymali taką możliwość, ale z własnej winy jej nie wykorzystują. Por. G. Quispel, *Anima naturaliter christiana*, „Latomus” 10 (1951), s. 163–169; C. Tibiletti, *Tertulliano e la dottrina dell' „anima naturaliter christiana”*, „Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche” 88 (1953–54), s. 84–117; S. Szydelski, *Testimonium animae naturaliter christinae*, „Collectanea Theologica” 25 (1954) nr 1–2, s. 178–193; N. Brox, *Non ulla gens non christiana*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973), s. 46–49; A. F. Filipowicz, „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, s. 475–498.

⁵² Zapewne chodzi o prorocstwo mesjańskie: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów” (Rdz 49, 10).

⁵³ Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, 110, 1.2.5.7, s. 149–150.

Wnioski

Rozdziały 109–112 traktatu *Diversarum hereseon liber* Filastriusza z Breccii świadczą o toczącej się w starożytnym Kościele dyskusji dotyczącej genezy religii i chronologicznego pierwszeństwa konkretnych wyznań. Filastriusz poddał krytyce poglądy uznające kultury pogańskie za najstarszą formę religii oraz podważył wynikające z biegu historii przekonanie, że chrześcijaństwo było religią nową, która pojawiła się na świecie stosunkowo późno. W jego opinii oba te poglądy zasługiwały na miano herezji. Według niego pogaństwo było religią wtórną, stworzoną przez grzesznych ludzi. Natomiast chrześcijaństwo to nie tylko religia najdoskonalsza, ale również pierwsza w porządku chronologicznym, rozpoznana jako taka przez ludzi sprawiedliwych na długo przed wcieleniem Syna Bożego.

Stanowisko Filastriusza było interesującym głosem we wczesnochrześcijańskim sporze o pierwszeństwo religii. Nawiązywało ono do nauczania apologetów schyłku II wieku, a także Tertuliana i Orygenesa. Oryginalność biskupa Breccii polegała na radykalizacji wcześniejszych przekonań. Znalazło to wyraz w anachronicznym stwierdzeniu, że religia chrześcijańska nie tylko była ukryta w starotestamentalnym judaizmie, ale że istniała od początku świata w formie w pełni ukształtowanej, jeśli chodzi o doktrynę trynitarną, co wydaje się przejawem apologetyki ponicejskiej, broniącej współistotności Osób Boskich.

Bibliografia

- Ambrosius, *Exameron*, w: *Sancti Ambrosii opera*, pars 1, ed. C. Schenkl, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1896, s. 1–261 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 32).
- Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, tłum. P. Nowak, Kraków 2012.
- Aristide, *Apologie*, ed. B. Pouderon, Paris 2003 (*Sources Chrétiennes*, 470).
- Arnobius, *Adversus nationes*, ed. F. Oehler, Lipsiae 1846.
- Arystydes z Aten, *Apologia*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, tłum. L. Misiarczyk, opr. J. Numowicz, Kraków 2004, s. 135–146 (*Biblioteka Ojców Kościoła*, 24).

- Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 27–80.
- Athanasius, *Oratio contra gentes*, w: S. P. N. Athanasii opera omnia quae exstant [...], t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 1–95 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 25).
- Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, w: S. P. N. Justini [...] opera quae exstant omnia [...], ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 890–972 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 6).
- Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, w: *Sancti Aureli Augustini de vitilitate credendi, de duabus animabus contra Fortunatum, contra Adimantum, contra epistulam fundamenti, contra Fuastum*, recensuit J. Zycha, Vindobonae 1891, s. 247–797 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25/1).
- Augustinus, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse, C. Beukers, w: Augustinus, *De fide rerum invisibilium; Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate [...]*, ed. M. P. J. van den Hout, E. Evans i in., Turnhout 1969, s. 266–345 (Corpus Christianorum. Series Latina, 46).
- Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 55–56).
- Banterle G., *Introduzione*, w: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, w: San Filastrio di Brescia, „Delle varie eresie”. San Gaudenzio di Brescia, „Trattati”, a cura di G. Banterle, Milano–Roma 1991, s. 9–18 (Scrittori dell’area Santambrosiana. Complementi all’edizione di tutte le Opere di Sant’Ambrogio, 2).
- Brox N., *Non ulla gens non christiana*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973), s. 46–49.
- Cameron A., *The last pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Chuvin P., *Sur les origines de l’équation paganus = païen*, w: *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, sous la direction L. Mary, M. Sot, Paris 2002, s. 7–15.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, w: Clementis Alexandrini [...] opera quae exstant omnia [...], ed. J.-P. Migne, Parisiis 1957, kol. 685–1382 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 8).
- Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta, opr. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Kraków 2014 (Synody i Kolekcje Praw. Synodi et Collectiones Legum, 7).


- Drączkowski F., *Filozofia grecka jako „trzeci Testament”, czyli „praeparatio evangelica” w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 407–424.
- Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, w: Eusebius Vercellensis, *Opera quae supersunt. Filastrius Brixiensis, Diversorum hereseon liber [...]*, ed. V. Bulhart, F. Heylen i in., Turnhout 1957, s. 217–324 (Corpus Christianorum. Series Latina, 9).
- Filipowicz A. F., „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 475–498.
- Fragmenta Hesiodica*, ed. R. Merkelbach, M. L. West, Oxonii 1967.
- Gassman M., *An ancient account of pagan origins: Making sense of Filastrius, „Diversarum hereseon liber” 111*, „*Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques*” 67 (2021) n. 1, s. 83–105, <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.128425>.
- Gaudentius Brixiensis, *Tractatus*, ed. A. Glück, Vindobonae–Lipsiae 1936 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 68).
- Iustinus Martyr, *Apologia 1–2*, w: S. P. N. Justini [...] *opera quae exstant omnia [...]*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 327–470 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 6).
- Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Kasprzak D., *Stosunek chrześcijan do pogan w późnym Cesarstwie Rzymskim. Augustyn („De civitate Dei”) a Salwian z Marsylii („De gubernatione Dei”)*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 215–254.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Kołosowski T., *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 99–116.
- Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt, w: Lactantius, *Opera omnia*, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1890, s. 1–672 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 19/1).
- Lampe G. W. H., *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961.
- Lange N. R. M. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976.

- Lucjusz Ceciliusz Firmianus Laktancjusz *Podstawy nauki Bożej. Księgi I–III*, tłum. J. Wojtczak-Szyszkowski, Warszawa 2023 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 83).
- Marius Victorinus, *In epistolam Pauli ad Galatas*, ed. F. Gori, Vindobonae 1986 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 83/2).
- Mariusz Wiktoryn, *Komentarz do Listu do Galatów*, w: Mariusz Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, tłum. A. Baron, Kraków 1999 (Źródła Myśli Teologicznej, 13).
- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 11–91 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24).
- Misiarczyk L., *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 377–405.
- Monat P., *Introduction*, w: *Lactance, Institutions divines, Livre 1*, ed. P. Monat, Paris 1986, s. 9–20 (Sources Chrétiennes, 326).
- Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1: Livres 1–2, ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, Paris 1991 (Sources Chrétiennes, 375).
- Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 2: Livres 3–4, ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, Paris 1992.
- Origène, *Commentaire sur saint Jean*, t. 1: Livres 1–5, ed. C. Blanc, Paris 1996 (Sources Chrétiennes, 120 bis).
- Origène, *Homélie sur Jérémie*, t. 1: Homélie 1–11, ed. P. Husson, P. Nautin, Paris 1976 (Sources Chrétiennes, 232).
- Origène, *Homélie sur Jérémie*, t. 2: Homélie 12–20 et Homélie latines, ed. P. Husson, P. Nautin, Paris 1977 (Sources Chrétiennes, 238).
- Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003 (Źródła Myśli Teologicznej, 27).
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 7–189.
- Oxford latin dictionary, ed. P. G. W. Glare, Oxford 2012.
- Ożóg M., *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009.

- Papsdorf J., *Filastrius of Brescia's „Diversarum Hereseon Liber”: A study in patristic mediocrity*, w: *Tertullian to Tyconius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*, eds. J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, M. Vincent, Leuven–Paris–Walpole (MA) 2010, s. 131–135 (*Studia Patristica*, 46).
- Pseudo-Augustinus [Ambrosiaster], *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, ed. A. Souter, Vindobonae–Lipsiae 1908 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 50).
- Quispel G., *Anima naturaliter christiana*, „*Latomus*” 10 (1951), s. 163–169.
- Sancti Ambrosii opera*, pars 10: *Epistolae et acta*, t. 1: *Epistularum libri 1–6*, ed. O. Faller, Vindobonae 1968 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82).
- Setien Garcia C., *Herejes en el Antuguo Testamento segun Filastrio de Brescia*, w: *(Re)-escribindo a Historia. Achegas dos novos investigadores en Arqueoloxia e Ciencias da Antiguidade*, Santiago de Compostela 2017, s. 155–170.
- Setien Garcia C., *La transformación de la cultura en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, „*Studia Philologica Valentina*” 20 (2018), s. 195–216.
- Słomka J., *Poznanie Boga przez pogan według apologetów wczesnochrześcijańskich*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 329–375.
- Souter A., *A study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905.
- Szewczyk P., *Postawa Ojców wobec pogan w świetle edyktów cesarskich IV w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 171–200.
- Szram M., „*Varii errores qui ab origine mundi emeruerunt*”. *The semantic scope of the term „heresy” in Philastrius’ of Brescia „Diversarum hereseon liber”*, „*Vox Patrum*” 68 (2017), s. 315–325, <https://doi.org/10.31743/vp.3358>.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesy*, Lublin 1997.
- Szram M., *Negative semantics of animals in Philastrius of Brescia’s „Diversarum hereseon liber”*, w: *Christians of the patristic period in relation to nature*, eds. M. Szram, M. Wysocki, Leuven–Paris–Bristol (CT) 2024, s. 289–296 (*Studia Patristica*, 131).
- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskie-go apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 151–170.
- Szram M., *Wokół osoby i myśli Orygenesy*, Lublin 2021.

- Szram M., Wstęp, w: Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, Kraków 2021, s. 7–52 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 87).
- Szydelski S., *Testimonium animae naturaliter christianae*, „*Collectanea Theologica*” 25 (1954) nr 1–2, s. 178–193.
- Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków 2004, s. 311–366 (*Biblioteka Ojców Kościoła*, 24).
- Tatianus Assyrius, *Oratio ad Graecos*, ed. J. C. Th. Otto, Wiesbaden 1969, s. 2–162 (*Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, 6).
- Tertulian, *Apologetyk*, Poznań 1947 (*Pisma Ojców Kościoła*, 20).
- Tertulian, *Do pogan*, tłum. E. Stanula, w: *Tertulian, Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1983, s. 43–99 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 29).
- Tertulian, *Świadectwo duszy*, tłum. A. C. Guryn, Warszawa 1983, s. 100–108 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 29).
- Tertullianus, *Ad nationes*, ed. J. G. P. Borleffs, w: *Tertullianus, Opera*, 1, ed. E. Dekkers, J. G. P. Borleffs i in., Turnhout 1954, s. 9–75 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 1).
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, w: *Tertullianus, Opera*, 1, ed. E. Dekkers, J. G. P. Borleffs i in., Turnhout 1954, s. 78–171 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 1).
- Tertullianus, *De testimonio animae*, ed. R. Willelms, w: *Tertullianus, Opera*, 1, ed. E. Dekkers, J. G. P. Borleffs i in., Turnhout 1954, s. 173–183 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 1).
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, w: *S. P. N. Justini [...] opera quae exstant omnia [...]*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 1023–1168 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 6).
- Tibiletti C., *Tertulliano e la dottrina dell' „anima naturaliter christiana”*, „*Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*” 88 (1953–1954), s. 84–117.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami* (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, „*List do Diogneta*”, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 134–150).
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 117–131.


ks. Bogdan Czyżewski

 <https://orcid.org/0000-0002-6040-5523>
czybo@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://ror.org/04g6bbq64>

Paralela Maryja–Kościół w egzegezie wczesnochrześcijańskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.30102>

Bogdan Czyżewski – kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, profesor nauk teologicznych, pracownik Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Teologii Historycznej, prezes Sekcji Patrystycznej. Specjalizuje się w patrologii i historii Kościoła starożytnego. Członek Rady Programowej ds. „Pro memoria” prymasa Stefana Wyszyńskiego.

Article history • Received: 28 Aug 2025 • Accepted: 13 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstrakt

Paralela Maryja–Kościół w egzegezie wczesnochrześcijańskiej

Ogłoszony przez papieża Pawła VI w czasie soboru watykańskiego II tytuł „Matka Kościoła” odnosił się do Maryi. Nie był on nowy i nieznan, ponieważ uzasadniali go pisarze wczesnochrześcijańscy, zwracając uwagę na paralelę Maryja–Kościół. Była ona przedłużeniem innego porównania, znanego już św. Justynowi, Maryja–Ewa. W używaniu paraleli Maryja–Kościół na czoło wysuwa się św. Ambroży z Mediolanu, który wskazuje na dziewictwo i macierzyństwo łączące Maryję i Kościół. Te dwa przymioty, zdaniem biskupa, świadczą o relacji Maryi do Kościoła i w pełni uzasadniają nadany jej tytuł Matki Kościoła. Spełnia Ona bowiem rolę duchowej Matki w odniesieniu do członków Kościoła. Biskup Mediolanu, nazywając Maryję „figurą Kościoła”, podkreśla też wymiar pastoralny tego określenia. Członkowie Ciała Mistycznego, którym jest Kościół, powołani bowiem zostali przez chrzest do naśladowania Maryi w dwóch wymiarach: trosce o osobistą świętość i w podejmowaniu dzieła ewangelizacji.

Słowa kluczowe: Maryja, Kościół, Ambroży, dziewictwo

Abstract

The Mary–Church Parallel in Early Christian exegesis

The title “Mother of the Church,” declared by Pope Paul VI during the Second Vatican Council, referred to Mary. It was not new and unknown since early Christian writers had justified it by drawing attention to the Mary–Church parallel. This parallel was an extension of another comparison: Mary–Eve, already used by St. Justin. It was Ambrose of Milan who focused on the Mary–Church parallel, indicating Mary’s virginity and motherhood that unite her and the Church. According to the bishop, these two attributes testify to Mary’s relationship with the Church and fully justify the title given to her—Mother of the Church. Mary fulfils her maternal role with regard to members of the Church. Calling Mary “the figure of the Church,” the Bishop of Milan also emphasizes the pastoral dimension of this term. The members of the Mystical Body, which is the Church, were called by Baptism to imitate Mary in two dimensions: pursuing personal holiness and undertaking the work of evangelization.

Keywords: Mary, Church, Ambrose, virginity

Biskupom polskim uczestniczącym w soborze watykańskim II, zwłaszcza zaś kard. Stefanowi Wyszyńskiemu, bardzo zależało na tym, by Maryję ogłosić Matką Kościoła. Prymas w swoich codziennych notatkach (*Pro memoria*), zwłaszcza z roku 1964 szczegółowo opisywał same starania, przebieg dyskusji oraz ogłoszenie wspomnianego tytułu. Uczynił to również w prymasowskiej bazylice w Gnieźnie 9 grudnia 1964 roku, gdzie po powrocie z Rzymu dzielił się wrażeniami z trzeciej sesji soborowej. Biskupi nie kryli zadowolenia z tego, że jeden z rozdziałów Konstytucji dogmatycznej o Kościele (VIII) nosi tytuł: „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w misterium Chrystusa i Kościoła” (zob. podrozdziały 53, 61 i 62). Stefan Wyszyński wspominał też w przywołanym przemówieniu audiencję u papieża Pawła VI, tuż po ogłoszeniu Maryi Matką Kościoła. Prymas powiedział:

mówiłem Ojcu świętemu, że prasa różnych odcieni usiłuje podzielić ojców soborowych na postępowych i konserwatywnych. Ojciec święty uśmiechnął się i odpowiedział: Przecież Eminencja widzi, co działo się w auli soborowej w Bazylice Świętego Piotra, gdy ogłosiłem Maryję Matką Kościoła! Wszyscy zerwali się ze swoich miejsc i podniesieni entuzjazmem, oklaskiwali naszą decyzję. Cała Bazylika napełniła się śpiewem maryjnych pieśni: *Salve Regina*, *Magnificat* i *Ave maris Stella*. To był obraz najwspanialszej jedności. Czy można więc mówić o podziałach?¹

Sam prymas i polscy biskupi z nieukrywaną radością przyjęli słowa Pawła VI, który ogłosił Maryję Matką Kościoła. Do ojców soborowych 21 listopada 1964 roku papież powiedział m.in.:

Ku chwale więc Najświętszej Maryi Panny oraz ku naszej radości ogłaszamy Najświętszą Maryję Matką Kościoła, czyli całego ludu chrześcijańskiego, zarówno wiernych, jak pasterzy, którzy wszyscy zwą Ją swą matką najmilszą. [...] Idzie tu, czcigodni bracia, o nazwę, która nie jest obca chrześcijańskiej pobożności. W rzeczywistości wierni i Kościół powszechny najchętniej nazywają Maryję najważniejszym dla Niej imieniem Matki. To imię należy bowiem do istoty poboż-

1 S. Wyszyński, *Ze stolicy prymasów*, Poznań 1988, s. 221.

ności maryjnej, ponieważ jest mocno zakorzenione w tej właśnie godności, jaką Maryja otrzymała, stając się Matką Wcielonego Słowa².

Z wypowiedzi papieża Pawła VI wynika, że wiara w prawdę o Maryi jako Matce Kościoła istniała od pierwszych wieków chrześcijaństwa³. Ojcowie Kościoła wyrażali ją na różny sposób, zwłaszcza zaś w ciekawej paraleli Maryja–Kościół. Nie był to nowy motyw, ponieważ istniało porównanie Maryi z Ewą⁴, które można uznać za pewnego rodzaju wstęp

2 Paweł VI, Przemówienie na III Sesji Soboru, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. z 22.11.1964, s. XVII.

3 Bibliografia mariologiczna jest niezwykle bogata, zarówno polska, jak i zagraniczna. Wymienię jedynie kilka opracowań, które przybliżają szeroko rozumianą naukę o Maryi w pismach patrystycznych: H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 131–187; A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva (En torno a s. Ireneo, adv. haer. V,19,1)*, „Gregorianum” 63 (1982), s. 453–506; A. Orbe, *La „recirculación” de la Virgen María en San Ireneo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, s. 101–120 (Biblioteca di Scienze Religiose, 88); M. Maritano, *La Vergine Madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, s. 79–99 (Biblioteca di Scienze Religiose, 88); M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. Gajek, K. Pęk, Warszawa 1993, s. 77–106 (Theotokos, Seria Mariologiczna 4); D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 137–167; E. Peretto, *Maria nell'area culturale greca: da san Giustino (†165 ca) a san Giovanni Damasceno (†749 ca)*, w: *Storia della mariologia*, vol. 1: *Dal modello biblico al modello letterario*, a cura di E. Dal Covolo, A. Serra, Roma 2009, s. 263–305; B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa–Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009), s. 89–102; P. Szczur, *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 50–68; W. Turek, *Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu)*, „Vox Patrum” 80 (2021), s. 68–86; M. Wysocki, *Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 80 (2021), s. 25–36.

4 Temat wspomnianej paraleli Ewy i Maryi został opracowany m.in. w następujących publikacjach: E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studium teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965, s. 59–77; M. Starowieyski, *Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, „W Drodze” (1988) nr 7 (179), s. 3–13; Ł. Gładyszewski, *Dwie najstarsze paralele Ewa–Maryja i ich znaczenie w mariologii wczesnych Ojców*, w: *Ad veritatem noscendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. T. Hanelt, W. Szczerbiń-

do interesującej nas paraleli. Dlatego też w niniejszym opracowaniu krótko przypomnimy paralelę Maryja–Ewa stosowaną przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, by potem przedstawić najważniejsze ich wypowiedzi, w których posługują się porównaniem Maryja–Kościół, ze szczególnym wskazaniem na św. Ambrożego z Mediolanu. On bowiem wyraźnie się nim posługuje w kilku miejscach swoich dzieł.

1. Paralela Maryja–Ewa

Przykład najstarszej paraleli Maryja–Ewa znajduje się w *Dialogu z Żydem Tryfonem* autorstwa św. Justyna, męczennika. Píše on:

Ewa bowiem będąc dziewicą nienaruszoną, przyjmując słowo węża, zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć, natomiast Dziewica Maryja poczęła wiarę i radość [...]. Z Niej narodził się Ten [...], przez którego Bóg [...] oddali śmierć od tych, którzy żałując, odwracają się od złych czynów i wierzą w Niego⁵.

Podobnym tropem podąża św. Ireneusz z Lyonu, który rozwija myśl św. Justyna, czyni to jednak w o wiele bogatszej perspektywie, mianowicie chrystologicznej i mariologicznej⁶. Zestawia bowiem Adama i Chrystusa, Maryję zaś przeciwstawia Ewie. Według biskupa Lyonu Ewa jest dziewicą nieposłuszną, zaślubioną Adamowi, która przez niewiarę zawiązała węzeł nieposłuszeństwa i stała się „dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci”. Maryja, przeciwnie do Ewy, jest dziewicą posłuszną, zaślubioną Józefowi, która przez wiarę rozwiązała węzeł nieposłuszeństwa i jest „dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia (*causa salutis*)”⁷. W celu wyjaśnienia paraleli

ski, Gniezno 2001, s. 65–83; S. Pieszczoł, *Patrystyczne podłoże rozwoju wiary w macierzyńskie działanie Maryi dla Kościoła i ludzkości*, „*Studia Gnesnensia*” 16 (2002), zwłaszcza s. 107–109; B. Czyżewski, *Maryja jako Ucieczka grzeszników w nauczaniu Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 14 (2012) nr 1–4, s. 58–69.

5 Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 100, 5–6, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologetyka*. *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 273.

6 Antytezę Maryja–Ewa u św. Ireneusza zob. w: B. Częsz, *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 11 (2009) nr 2, zwłaszcza s. 79–83.

7 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 22, 4, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 48.

Ewa–Maryja Ireneusz stosuje ciekawą „zasadę recyrkulacji” (*principium recircumlationis*)⁸. Jest ona analogiczna do teorii rekapitulacji, z zastrzeżeniem, że w przypadku zasady recyrkulacji biskupowi Lyonu chodzi o odwrócenie biegu historii ludzkości od Maryi do Ewy i tego, co dotyczy skutków grzechu Adama i Ewy⁹. Wyjaśnia to obrazowo:

Nie inaczej przecież rozplątuje się zawiązany kłębek, jak tylko w ten sposób, że rozplątuje się sploty powiązań od końca do początku. A więc pierwsze węzły rozwijają się przez drugie, a drugie znowu uwolnią pierwsze [...]. Tak więc i węzeł nieposłuszeństwa został rozsupłany przez posłuszeństwo Maryi. Co bowiem Ewa dziewica przez niewiarę zawiązała („*Quod enim adligavit virgo Eva per incredulitatem*”), to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę („*hoc Virgo Maria solvit per fidem*”)¹⁰.

Warto przywołać również Tertuliana, który w traktacie *O ciele Chrystusa* stwierdza: „Ewa uwierzyła wężowi, Maryja uwierzyła Gabrielowi. Grzech Ewy, polegający na wierze okazanej diabłu, Maryja naprawiła, wierząc aniołowi”¹¹. W tych słowach można dopatrzeć się teorii rekapitulacji Ireneusza zastosowanej w odniesieniu do Chrystusa, który naprawił grzech Adama. U Tertuliana analogia Chrystus–Adam i Maryja–Ewa jest wyraźna. W przypadku Chrystusa naprawienie grzechu Adama dokonało się przez dzieło zbawienia, natomiast Maryja naprawiła błąd Ewy przez wiarę, że Jezus, którego narodzenie zapowiedział Gabriel, jest Synem Bożym i Zbawicielem.

Paralełę Ewa–Maryja przedstawia też Epifaniusz z Salaminy, według którego Ewa była przyczyną śmierci, natomiast Maryja jest „nową Matką

8 Łaciński termin *recircumlatio* oznacza powrót do punktu wyjścia drogą okrężną. Por. *Recircumlatio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1974, s. 463.

9 Por. A. Orbe, *La recirculación e la Virgen Maria en San Ireneo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, s. 101–122.

10 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 22, 4, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, s. 48.

11 Tertulianus, *De carne Christi* XVII, 5, ed. A. Kroymann, w: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, pars II: *Opera montanistica*, ed. A. Gerlo, A. Kroymann i in., Turnholt 1954, s. 905 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 2), tłum. własne.

żyjących”, ponieważ przez nią zrodziło się życie¹². W podobnym duchu wypowiada się św. Jan Chryzostom, pisząc: „Zamiast Ewy – Maryja, zamiast drzewa wiadomości dobrego i złego – drzewo krzyża, zamiast śmierci Adama – śmierć Pana. [...] Przez śmierć – staliśmy się nieśmiertelni, przez upadek – powstaliśmy, przez klęskę – odnieśliśmy zwycięstwo”¹³. Chryzostom nie określa jednak roli Maryi w dziele odkupienia.

Ciekawy kontekst paraleli Ewa–Maryja pokazuje św. Ambroży z Mediolanu, przedstawia ją mianowicie jako ucieczkę grzeszników, w odróżnieniu od Ewy, która przyniosła światu grzech:

Upadliśmy przez Ewę, stoimy zaś przez Maryję; przez Ewę zostaliśmy do ziemi przygnieceni, a przez Maryję wyprostowani; przez Ewę skazani na niewolę, przez Maryję uczynieni wolnymi. Ewa odebrała nam życie, Maryja przywróciła nam je. Ewa sprowadziła na nas przez owoc drzewa potępienie, Maryja przyniosła nam wyzwolenie przez dar drzewa, ponieważ Chrystus zawisnął na krzyżu, jak owoc¹⁴.

Do podobnych wniosków dochodzi św. Augustyn, u którego czytamy: „per feminam mors, per feminam vita” (przez kobietę śmierć, przez kobietę życie)¹⁵.

2. Interpretacja słów Jezusa: „Oto Matka twoja” (J 19, 26)

Przejdźmy teraz do interesującej nas paraleli Maryja–Kościół rozumianej jako duchowe macierzyństwo Maryi względem Kościoła, czyli tych, którzy są jego żywymi członkami. Najbardziej reprezentatywnym tekstem biblijnym, w którym można by się tego spodziewać, jest Janowy

¹² Zob. Epiphanius, *Adversus octoginta haereses, opus quod inscribitur Panarium sive arcula* [c.d.] 78, 11; 78, 23, w: S. P. N. Epiphanius [...] *opera quae reperiri potuerunt omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 2, Parisiis 1863, kol. 715–716 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 42).

¹³ Św. Jan Złotousty, *Ewa – Maryja*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 80 (*Beatam Me Dicent...*, 1).

¹⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Sermo* 45, 2–5, w: *Sancti Ambrosii [...] opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1845, kol. 692 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 17).

¹⁵ Augustinus, *Sermo* 12, 12, w: *Sancti Aurelii Augustini [...] opera omnia*, t. 5, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 105 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38).

fragment zwany testamentem z krzyża, zwłaszcza zaś słowa skierowane przez Jezusa do umiłowanego ucznia: „Oto Matka twoja” (J 19, 26). Celowo użyłem formy przypuszczającej (można by się spodziewać), ponieważ pisarze wczesnochrześcijańscy dosyć skromnie komentują ten urywek i wcale nie w duchu Maryja–Kościoł. Tertulian w *Preskrypcji przeciw heretykom* pisze o apostołe Janie, „który stał się” w miejsce Chrystusa „Synem Maryi”¹⁶. Z kolei Orygenes, w obszernym *Komentarzu do Ewangelii Jana* krótko objaśnia intersujący nas tekst. Przy jego okazji wspomina o macierzyństwie Maryi względem ludzi. Aleksandryjczyk mówi, że sensu Ewangelii Jana „nie potrafi pojąć nikt, kto nie spocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako swojej matki”¹⁷. W dalszej zaś części swojego wywodu Orygenes skupia się nie na duchowym macierzyństwie Maryi względem tych, którzy związani są mistycznie z Jezusem jak Jan, ale na jedności z Chrystusem ludzi doskonałych, których Jan reprezentuje: „Každy bowiem, kto się stał doskonały, już nie żyje, lecz żyje w nim Chrystus (por. Ga 2, 20); a skoro Chrystus w nim żyje, to powiedziano o nim do Maryi: Oto twój syn – Chrystus”¹⁸. Chociaż w tej wypowiedzi na pierwszy plan wysuwa się jedność chrześcijanina z Chrystusem, mamy jednak do czynienia w przypadku pierwszego jak i drugiego tekstu z jeszcze niewyraźnym, ale już pewnym początkiem wyjaśnień zmierzających w kierunku duchowego macierzyństwa Maryi względem ochrzczonych, czyli Kościoła¹⁹.

Swoiste echo powiązania Maryi z Kościołem, chociaż niewyraźne, można odnaleźć u św. Ambrożego w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*. Nawigując do wydarzenia pod krzyżem i obecnego tam Jana Apostoła (J 19, 26–27), który okazał się wierny Chrystusowi aż do Jego śmierci, biskup Mediolanu stwierdza:

Będziesz synem gromu, jeśli będziesz synem Kościoła (*filius ecclesiae*). Niechaj i do ciebie powie Chrystus z drzewa krzyża: „Oto twoja Matka”. Niech powie i Ko-

16 Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 22, w: Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stagnula Warszawa 1970, s. 58 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 5).

17 Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003, I IV, 23, s. 31 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 27).

18 Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, I IV, 23, s. 31.

19 Por. S. Pieszczocho, *Patrystyczne podłoże rozwoju wiary*, s. 119.

ściołowi: „Oto twój syn”. Wtedy bowiem rozpocznieś być synem Kościoła, gdy patrzysz na Chrystusa na krzyżu jako na zwycięzcę [...]. Ten zaś jest synem Kościoła, kto w krzyżu widzi zwycięstwo, kto uznaje krzyż zwycięskiego Chrystusa (in cruce victorem videris Christum)²⁰.

Po lekturze tego tekstu pojawia się pytanie, czy można dopatrywać się w tej wypowiedzi wyraźnego określenia duchowego macierzyństwa Maryi wobec Kościoła, czy też mamy do czynienia, jak stwierdza to ks. Santorski, wyłącznie z łączeniem „obrazów i tekstów biblijnych na zasadzie skojarzeń, tylko ze względu na podobnie brzmiące określenia, niezależnie od ich właściwego sensu”²¹. Częściowo można zgodzić się z postawioną tezą, nie należy jednak wykluczać, że św. Ambroży nie dostrzegął wspomnianego duchowego macierzyństwa Maryi wobec Kościoła. Powinno się bowiem wziąć pod uwagę fakt, że biskup Mediolanu dostrzegł w wydarzeniu pod krzyżem przesłanie dla chrześcijanina, by ten uwierzył w Chrystusa ukrzyżowanego, dzięki czemu staje się członkiem Kościoła i w ten sposób obiera go sobie za matkę. Chociaż w przytoczonym fragmencie jego autor nie wymienia Maryi, mówi tylko o matce, można jednak pośrednio uznać, że to właśnie wiara i macierzyńska miłość zaprowadziła ją pod krzyż i w ten sposób Maryja spełniła życzenie Chrystusa wyrażone wobec umiłowanego ucznia i każdego, kto uwierzy w Jego krzyż.

W kolejnym tekście, pochodzącym także z *Wykładu Ewangelii według św. Łukasza*, Ambroży ponownie skupia się na wydarzeniu pod krzyżem. Zajmuje się on kwestią powierzenia Maryi Janowi, co odczytuje w znaczeniu mistycznym. Odwołując się do wieku Maryi i Jana przestrzega, że nie należy się tym gorszyć, ponieważ „idzie tu o tajemnicę Kościoła. Ten ze starym ludem pozornie, a nie rzeczywiście jest złączony, zrodziwszy słowo, posiał Je w ciałach i duszach ludzi przez wiarę w krzyż i w pogrzeb Pana; z nakazu Boga wybrał łączność z młodszym ludem”²². Godny odnotowania jest fakt, że św. Ambroży słów testamentu z krzyża nie

20 Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1977, VII, I 5, s. 256 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 16).

21 A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 34–35 (1998), s. 125.

22 Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* X, IX, 134, s. 452.

interpretuje wprost w duchu macierzyństwa Maryi względem Kościoła. Przy okazji wyjaśnienia tego tekstu raczej broni, podobnie jak wielu innych wschodnich i zachodnich pisarzy wczesnochrześcijańskich, dziewictwa Maryi, podziwia także synowską miłość Jezusa względem Maryi²³.

3. Dziewictwo i macierzyństwo Maryi i Kościoła

Powyższe refleksje związane z brakiem wyraźnych odniesień do paraleli Maryja–Kościół w interpretacji J 19, 26–27 nie oznaczają, że pisarze wczesnochrześcijańscy pomijali ją, przeciwnie, poświęcają temu tematu dużo uwagi. W niektórych opracowaniach można odnaleźć stwierdzenie, że św. Ambroży z Mediolanu był prekursorem użycia paraleli Maryja–Kościół. Okazuje się, że pogląd ten nie jest to do końca prawdziwy. Niektórzy badacze zagadnień mariologicznych, jak np. Alois Müller, uważają bowiem, że fragment zawarty w *Adversus haereses* św. Ireneusza z Lyonu odnosi się nie tylko do dziewictwa Maryi, lecz także do dziewiczego Kościoła, który „rodzi ludzi dla Boga”. Ireneusz pisze: „Syn Boży miał się stać Synem Człowieczym, on jako Czysty (*purus*), miał na czystej (*pure*) drodze otworzyć czyste łono matki (*puram*) (Wj 13, 2), to łono, które ludzi odrodziło ku Bogu i które on sam czystym uczynił (*puram fecit*)”²⁴. Przyjmując tego typu sugestię należałoby powiedzieć, że to nie Ambroży z Mediolanu, ale Ireneusz jako pierwszy zestawia Maryję i Kościół w odniesieniu do dziewictwa i duchowego macierzyństwa.

Echo wywodów biskupa Lyonu można odnaleźć u Klemensa Aleksandryjskiego zestawiającego Maryję z Kościołem w dziele *Wychowawca*. Mówiąc o jednym Ojcu wszystkich, jednym Logosie wszystkich i jednym Duchu Świętym wszystkich, stwierdza, że jest „tylko jedna Dziewica, która została Matką. Uważam za słuszne nazwać Ją Kościołem”²⁵. W innym fragmencie pochodzącym z tego samego pisma, Klemens postrzega

²³ Krótką panoramę pisarzy wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych wypowiadających się na temat J 19, 26–27 zob. w: S. Pieszczoch, *Patrystyczne podłoże rozwoju wiary*, s. 119–122.

²⁴ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV 33, 11, w: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi, wybór i wprowadzenie H. U. von Balthasar*, tłum. W. Myszor, Kraków 2001, s. 77 (Biblioteka Ojców Kościoła, 16).

²⁵ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012, I VI, 42, s. 43.

nie tylko Maryję jako Dziewicę i Matkę. Także Kościół jest według niego Dziewicą i Matką:

Ta jedyna matka nie miała mleka, ponieważ nie stała się kobietą. Jest równocześnie Dziewicą i Matką, czysta jak dziewica i kochająca jak matka. Przywołując swoje dzieci, karmi je świętym mlekiem, którym jest Logos–Niemowlę. Nie miała mleka, gdyż było nim piękne i miłe Dziecię–Ciało Chrystusa karmiące Logosem nowy lud zrodzony przez Pana w cielesnych bólach i owinięty w pieluszki swojej drogocennej Krwi²⁶.

W zacytowanym tekście Klemensa Aleksandryjskiego mamy do czynienia z piękną paralełą Maryja–Kościół w odniesieniu do dziewictwa i macierzyństwa. Z macierzyństwem związane jest karmienie swojego dziecka. W przypadku Maryi polega ono na tym, że dała światu Chrystusa i ciągle Go przekazuje dzieciom Kościoła. Kościół natomiast, zrodzony przez Chrystusa na drzewie krzyża, karmiony jest ustawicznie słowem Bożym.

Temat zanoszenia Chrystusa ludziom i karmienia ich słowem Bożym był podejmowany także przez św. Ambrożego. W piśmie ascetycznym *De institutione virginis* rozważał m.in. zdanie z Księgi Pieśni nad Pieśniami: „Piękne są twe stopy w sandałach, córko Aminadab” (Pnp 7, 2). Wspomniane w tym zdaniu sandały to, zdaniem biskupa Mediolanu, alegoria odnosząca się do Maryi i do tych, którzy przepowiadają Boże słowo w Kościele. Stwierdza on, że

pięknie wyszedł Kościół dzięki głoszeniu Ewangelii (*Ecclesia Evangelii praedicatione processit*). Wspaniale wychodzi dusza, która posługuje się ciałem jak sandałami, gdy, gdziekolwiek zechce, może działać bez żadnej przeszkody. W takich sandałach wspaniale stąpała Maryja, która bez cielesnego pożycia zrodziła Dawcę zbawienia [...] Wspaniale są stopy Maryi i Kościoła (*gressus vel Mariae vel Ecclesiae*) – bo wspaniałe są stopy głoszących Ewangelię (*pedes evangelizantium*). A jak piękne jest to, co przepowiedziane zostało w figurze Kościoła o Maryi! (*figura Ecclesiae de Maria*). Ale weź pod uwagę nie członki ciała, lecz tajemnice jego narodzenia! [...] czyste jest pod każdym względem narodzenie Chrystusa z Dzie-

²⁶ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, I VI, 42, s. 43.

wicy i jak zwycięzcy w światowych wojnach zdobią darowanymi naszymi naszyjnikami szyje mężów, tak uczynił nasze jarzmo lekkim, aby szyje wiernych uwieńczyć oznakami cnoty²⁷.

Wspomniane zatem stopy w sandałach z Księgi Pieśni nad Pieśniami stają się dla Ambrożego alegorią Maryi, która Chrystusa zrodziła, pozostając nadal dziewicą, i niesie Go innym ludziom. Wymienione stopy w sandałach to również alegoria Kościoła, który idzie do świata i głosi Chrystusową Ewangelię²⁸.

Kolejny tekst św. Ambrożego, w którym pojawia się paralela Maryja–Kościół, również wiąże się z dziewictwem. Biskup Mediolanu przywołuje biblijne postacie kobiet – dziewic, które odegrały znaczącą rolę w historii zbawienia. Wśród nich wymienia Miriam, siostrę Mojżesza, która podczas przejścia narodu wybranego przez Morze Czerwone przygrywała na bębenku i w ten sposób dodawała odwagi kobietom (por. Wj 15, 20–21). Ambroży odwołuje się też do proroctwa Izajasza, w którym ten nazywa dziewicą Jerozolimę – córę Syjonu (por. Iz 37, 22), a także do Apokalipsy, gdzie św. Jan również mówi o dziewicy – mieście Jeruzalem, będącym w niebie, do którego nic powszechnego i nieczystego nie wchodzi (por. Ap 21, 27). W ten sposób biskup Mediolanu dochodzi do stwierdzenia, że „w Ewangelii (por. Łk 1, 27) Stwórcę świata i Zbawiciela dziewica zrodziła (*auctorem mundi et redemptorem virgo generavit*). Dziewicą jest Kościół (*virgo est ecclesia*), o którym poucza Apostoł (por. 2 Kor 11, 2), że jest dziewicą czystą przeznaczoną Chrystusowi²⁹. Ukazana tutaj paralela dziewictwa Maryi i Kościoła związana jest z osobą Chrystusa. Na ziemską matkę wybrano dla Niego Maryję, która była i pozostała dziewicą, podobnie też Kościół zaślubiony Chrystusowi rodzi przez chrzest i wiarę czystych dla Niego wyznawców.

Ambroży używa również bezpośredniej paraleli Maryja–Kościół. Czyni to w Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza. Wyjaśniając opis

27 Ambroży z Mediolanu, *Na obłóczyny dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi XIV* 87–89, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty z Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 62 (*Beatam Me Dicent...*, 2).

28 Por. W. Kamczyk, *Virgo et Mater. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony*, „*Vox Patrum*” 80 (2021), s. 122.

29 Św. Ambroży z Mediolanu, *Zachęta do dziewic V* 28, w: W. Kamczyk, *Virgo et Mater*, s. 116.

zwiastowania (por. Łk 1, 26nn), w którym mowa jest o cudownym poczęciu Syna Bożego bez udziału mężczyzny, biskup Mediolanu stwierdza:

Poznaliśmy prawdę, poznaliśmy jaki był jej cel, poznamy ukrytą w tym tajemnicę. Prawdziwie Matka jest zaślubioną, a jednak pozostaje dziewicą; jest Ona figurą Kościoła (*ecclesiae typus*), który jest nieskalany (*est immaculata*), choć poślubiony (*sed nupta*). Będąc dziewicą (*virgo*), w Duchu nas poczęła; będąc dziewiczym (*virgo*), bez bólu nas rodzi³⁰.

W zacytowanym tekście po raz pierwszy w historii literatury chrześcijańskiej pojawia się wyraźne powiązanie Maryi z Kościołem: zostaje ona uznana za jego figurę (*ecclesiae typus*). Ciekawy jest biblijny kontekst tej wypowiedzi. Jak już wspomniano, Ambroży omawiając wydarzenie zwiastowania, zwraca uwagę na brak pożycia małżeńskiego między Maryją i Józefem. Przedstawiony obraz jest czytelny: Maryja została zaślubiona Józefowi, mimo to zachowuje w małżeństwie czystość, dziewiczość; tak samo Kościół – zaślubiony Chrystusowi – pozostaje dziewiczy, nieskalany. Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden kontekst paraleli Maryja–Kościół. Ambroży mówi mianowicie o macierzyństwie Kościoła. Chociaż jest dziewiczy, rodzi ciągle przez chrzest święty wyznawców Chrystusa, i dokonuje się to, podobnie jak w przypadku Maryi, poprzez rodzenie bez bólu (*parit nos virgo sine gemitu*)³¹.

Biskup Mediolanu kontynuuje motyw Maryja–Kościół w dalszych wyjaśnieniach związanych z tajemnicą zwiastowania. Podejmuje mianowicie temat macierzyństwa Maryi i Kościoła w odniesieniu do Ducha Świętego. To Duch jest tym, który sprawił, iż Maryja stała się Matką Jezusa, a Kościół przestrzenią Jego działania. Pisze:

Może dlatego święta Maria komu innemu była zaślubioną (*sancta Maria alii nupta*), a od kogo innego została napełniona (*ab alio repleta*), że i pojedyncze

³⁰ Św. Ambroży, Wykład Ewangelii według św. Łukasza II, I 7, s. 51.

³¹ Tekst ten doczekał się licznych teologicznych analiz. Por. np. J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau – Mutter Maria nach dem Kirschenvater Ambrosius*, Würzburg 1954; G. Toscani, *Teologia della Chiesa in sant’Ambrogio*, Milano 1974 (*Studia Patristica Mediolanensia*, 3); A. Müller, *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias and der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1955 (*Paradosis*, 5); A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii*, s. 119–127; W. Kameczyk, *Virgo et Mater*, s. 111–138.

Kościół choć Duch Święty przepenia i łaską obdarza (*singulae ecclesiae spiritu quidem replentur et gratia*), jednak powierzone są kapłanowi, którego życie jest tymczasowe³².

W zacytowanym tekście dostrzegalne jest wyraźne podobieństwo między Maryją i Kościołem. Jak Maryja została napełniona Duchem Świętym, tak i Kościół na całej ziemi otrzymują od Niego światło i łaskę. Także motyw zaślubin Maryi z Józefem, rozumiany jako oddanie jej pod jego opiekę, znajduje analogię: w relacji między wspólnotą kościelną a kapłanem, który – choć czasowo – ponosi za nią odpowiedzialność. Chociaż drugie zestawienie należy uznać za charakterystyczną dla Ambrożego alegorię literacką, nie zmienia to zasadniczej intuicji biskupa, zgodnie z którą między tajemnicą dziewictwa i macierzyństwa Maryi a dziewictwem i macierzyństwem Kościoła istnieje podobieństwo. A nawet jeśli przyjąć, że mamy tutaj do czynienia z samą grą słów, z retorycznym porównaniem, to należy pamiętać, że tego typu stwierdzenia stały się natchnieniem dla kolejnych autorów dostrzegających związek Maryi z Kościołem, zwłaszcza zaś dla św. Augustyna³³.

Podsumowując rozważania pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat paraleli Maryja–Kościół, należy stwierdzić, że odczytywali ją w podwójnej perspektywie. Wskazywali mianowicie na dziewictwo i macierzyństwo Maryi oraz Kościoła. Matka Boża nie straciła dziewictwa wskutek porodzenia Syna Bożego. Nieskalany jest też Kościół będący oblubienicą Chrystusa i jednocześnie matką, ponieważ ciągle rodzi nowe dzieci przez chrzest św. i głoszone w nim słowo Boże. Maryja, nazywana przez św. Ambrożego „figurą Kościoła” (*ecclesiae typus*), roztacza nad nim macierzyńską duchową opiekę, dlatego zasadne jest nazywanie jej Matką Kościoła. W związku z tym maryjnym tytułem, zwłaszcza

32 Św. Ambroży, Wykład Ewangelii według św. Łukasza II, 17, s. 51–52.

33 Por. A. Santorski, Eklezjologiczne elementy mariologii, s. 123. Pomijam temat związku Maryi z Kościołem w pismach św. Augustyna, ponieważ został już szczegółowo opracowany. Zob. m.in. A. Müller, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères de IV^e et V^e siècles*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 9 (1951), s. 27–38; A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 183–199; M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006, zwłaszcza s. 98–144; R. Dodaro, *Maria uirgo et mater*, w: *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, vol. 3/7–8, Basel 2010, s. 1171–1179; W. Kamczyk, *Virgo et Mater*, zwłaszcza s. 118–133.

w wypowiedziach biskupa Mediolanu, można dostrzec wyraźny rys pastoralny. Wierni zrodzeni przez chrzest św., otoczeni duchowym macierzyństwem Maryi i Kościoła, posyłani są, by głosić Ewangelię, ale też mają ustawicznie doskonalić swoje życie, którego ideał reprezentuje Matka Boża.

Bibliografia

- Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis*, w: *Sancti Ambrosii [...] opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1845, kol. 305–334 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 16).
- Ambroży z Mediolanu, *Na obłóczyny dziewicy – wykład o wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi*, tłum. W. Kania, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 43–68 (*Beatam Me Dicent...*, 2).
- Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis*, w: *Sancti Ambrosii [...] opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1845, kol. 335–364 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 16).
- Ambroży z Mediolanu, *Zachęta do dziewic*, w: W. Kamczyk, *Virgo et Mater. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony*, „*Vox Patrum*” 80 (2021), s. 111–138, <https://doi.org/10.31743/vp.12696>.
- Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, t. 1: *Livres 1–6*, ed. G. Tissot, Paris 1956 (*Sources Chrétiennes*, 45).
- Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, t. 2: *Livres 7–10*, ed. G. Tissot, Paris 1958 (*Sources Chrétiennes*, 52).
- Ambroży św., *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szołdrski, Warszawa 1977 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 16).
- Ambrosius Mediolanensis, *Sermones*, w: *Sancti Ambrosii [...] opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1845, kol. 603–734 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 17).
- Augustinus, *Sermones*, w: *Sancti Aurelii Augustinii [...] opera omnia*, t. 5, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, kol. 24–1484 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38).

- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, w: *Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 247–684 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 8).
- Częsz B., *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 11 (2009) nr 2, s. 70–85.
- Czyżewski B., *Maryja jako Ucieczka grzeszników w nauczaniu Ojców Kościoła*, „*Salvatoris Mater*” 14 (2012) nr 1–4, s. 58–69.
- Dodaro R., *Maria uirgo et mater*, w: *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, vol. 3/7–8, Basel 2010, s. 1171–1179.
- Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.
- Epiphanius, *Adversus octoginta haereses, opus quod inscribitur Panarium sive arcula*, w: *S. P. N. Epiphanii [...] opera quae reperiri potuerunt omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1963, kol. 173–1199 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 41).
- Epiphanius, *Adversus octoginta haereses, opus quod inscribitur Panarium sive arcula*, [c.d.], w: *S. P. N. Epiphanii [...] opera quae reperiri potuerunt omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 2, Parisiis 1863, kol. 9–774 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 42).
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33, tekst grecki i polski, przedkład i wstęp M. Gilski, opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski* A. Baron, Kraków 2015.
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studium teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965, s. 59–77.
- Gilski M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
- Gładyszewski L., *Dwie najstarsze paralele Ewa–Maryja i ich znaczenie w mariologii wczesnych Ojców*, w: *Ad veritatem noscendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Siemianowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. T. Hanelt, W. Szczerbiński, Gniezno 2001, s. 65–83.
- Huhn J., *Das Geheimnis der Jungfrau – Mutter Maria nach dem Kirschenvater Ambrosius*, Würzburg 1954.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, w: *Sancti Irenaei [...] contra haereses libri quinque*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 437–1224 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 7).

- Ireneusz, *Adversus haereses*, tłum. fragm., w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 30–56.
- Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, wybór i wprowadzenie H. U. von Balthasar, tłum. W. Myszor, Kraków 2001 (Biblioteka Ojców Kościoła, 16).
- Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, w: S. P. N. Justini [...] *opera quae exstant omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 472–800 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 6).
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 159–318.
- Johannes Chrysostomus, *Homilia in Sanctum Pascha*, w: Joannis Chrysostomi [...] *opera omnia quae exstant*, t. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1862, kol. 765–772 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 52).
- Jan Złotousty, *Ewa–Maryja*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 80 (*Beatam Me Dicent...*, 1).
- Kameczyk W., *Virgo et Mater. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony*, „*Vox Patrum*” 80 (2021), s. 111–138, <https://doi.org/10.31743/vp.12696>.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 137–167.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 23 (2009), s. 89–102.
- Maritano M., *La Vergine Madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età pre-nicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, s. 79–99 (*Biblioteca di Scienze Religiose*, 88).
- Müller A., *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias and der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1955 (*Paradosis*, 5).
- Müller A., *L’unité de l’Église et de la Sainte Vierge chez les Pères de IV^e et V^e siècles*, „*Bulletin de la Société Française d’Études Mariales*” 9 (1951), s. 27–38.

- Orbe A., *La „recirculación” de la Virgen María en San Ireneo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1989, s. 101–120 (Biblioteca di Scienze Religiose, 88).
- Orbe A., *La Virgen María abogada de la virgen Eva (En torno a s. Ireneo, adv. haer. V,19,1)*, „Gregorianum” 63 (1982), s. 453–506.
- Origène, *Commentaire sur saint Jean*, t. 1: Livres 1–5, ed. C. Blanc, Paris 1996 (Sources Chrétiennes, 120 bis).
- Origène, *Commentaire sur saint Jean*, t. 2: Livres 6–10, ed. C. Blanc, Paris 1970.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003 (Źródła Myśli Teologicznej, 27).
- Paweł VI, *Przemówienie na III Sesji Soboru*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22.11.1964, s. XVII.
- Peretto E., *Maria nell’area culturale greca: da san Giustino († 165 ca) a san Giovanni Damasceno († 749 ca)*, w: *Storia della mariologia*, vol. 1: *Dal modello biblico al modello letterario*, a cura di E. Dal Covolo, A. Serra, Roma 2009, s. 263–305.
- Pieszczoch S., *Patrystyczne podłoże rozwoju wiary w macierzyńskie działanie Maryi dla Kościoła i ludzkości*, „Studia Gnesnensia” 16 (2002), s. 104–125.
- Rahner H., *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 131–187.
- Słownik łacińsko-polski, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1974.
- Santorski A., *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 34–35 (1998), s. 119–127, <https://doi.org/10.31743/vp.7370>.
- Starowieyski M., *Maryja w Kościele starożytnym*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. Gajek, K. Pęk, Warszawa 1993, s. 77–106 (Theotokos, Seria Mariologiczna 4).
- Starowieyski M., *Maryja w pierwszych wiekach Kościoła*, „W Drodze” (1988) nr 7 (179), s. 3–13.
- Szczur P., *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 50–68.
- Tertulianus, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, w: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, pars II: *Opera montanistica*, ed. A. Gerlo, A. Kroymann i in., Turnholti 1954, s. 873–917 (Corpus Christianorum. Series Latina, 2).


- Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula Warszawa 1970, s. 40–78 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 5).
- Toscani G., *Teologia della Chiesa in sant’Ambrogio*, Milano 1974 (*Studia Patristica Mediolanensia*, 3).
- Turek W., *Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu)*, „*Vox Patrum*” 80 (2021), s. 68–86, <https://doi.org/10.31743/vp.13123>.
- Wysocki M., *Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła*, „*Vox Patrum*” 80 (2021), s. 25–36, <https://doi.org/10.31743/vp.13188>.
- Wyszyński S., *Ze stolicy prymasów*, Poznań 1988.

Damian Mrugalski OP

 <https://orcid.org/0000-0002-8689-9832>
mnichop@gmail.com

Akademia Katolicka w Warszawie Collegium Bobolanum

Platońska koncepcja „homoiosis theo” i filozoficzna interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes

 <https://doi.org/10.15633/ps.30103>

Damian Mrugalski OP – doktor teologii i nauk patrystycznych „Augustinianum” w Rzymie, adiunkt w Akademii Katolickiej w Warszawie – Collegium Bobolanum, wykładowca patrologii, filozofii starożytnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów, wykładowca dogmatyki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej.

Article history • Received: 19 Aug 2025 • Accepted: 3 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Platońska koncepcja „homoiosis theoi” i filozoficzna interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, w jaki sposób platońska koncepcja „homoiosis theoi” została wykorzystana w filozoficznej interpretacji Biblii dokonywanej przez teologów żydowskich i chrześcijańskich w pierwszych wiekach po Chrystusie. Jako przykłady tego typu egzegezy wybrano pisma Filona z Aleksandrii (I wiek po Chr.) i Orygenes (III wiek po Chr.). W artykule zastosowano metodę analizy porównawczej idei zawartych w tekstach źródłowych. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej omówiono platońską koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga, która po raz pierwszy pojawiła się w dialogach Platona, a następnie znalazła rozwinięcie w doktrynach medioplatoników (wieki I–III po Chr.). W części drugiej i trzeciej omówiono tę samą koncepcję w pismach Filona z Aleksandrii i Orygenes. Po przeprowadzonych analizach autor dochodzi do wniosku, że myśliciele żydowscy i chrześcijańscy twórczo wykorzystali modne w tamtym czasie idee filozofii platońskiej, a nawet, w wyniku filozoficznej interpretacji Biblii, doszli do nowej i ważnej idei, która nie była obecna w pogańskim platonizmie przed Plotynem, a mianowicie do pozytywnie rozumianej koncepcji nieskończoności transcendentnego Boga. Idea ta znacząco zmodyfikowała platońską koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga.

Słowa kluczowe: platonizm, upodobnienie się do Boga, Filon z Aleksandrii, Orygenes

Abstract

The Platonic concept of “homoiosis theoi” and the philosophical interpretation of the Bible: Philo of Alexandria and Origen

The aim of this article is to examine how the Platonic concept of “homoiosis theoi” was used in the philosophical interpretation of the Bible by Jewish and Christian theologians in the first centuries after Christ. The writings of Philo of Alexandria (1st century AD) and Origen (3rd century AD) were selected as examples of this type of exegesis. The article uses a comparative method of analysing the ideas contained in the source texts. The article consists of three parts. The first part discusses the Platonic concept of the human assimilation to God, which first appeared in Plato’s dialogues and was then developed in the doctrines of the Middle Platonists of the 1st–3rd centuries AD. The second and third parts discuss the same concept in the writings of Philo of Alexandria and Origen. After the analyses, the author concludes that Jewish and Christian thinkers creatively used the ideas of Platonic philosophy, which were in vogue at the time, and even, as a result of their philosophical interpretation of the Bible, arrived at a new and important idea that was not present in pagan Platonism before Plotinus, namely,

the positively understood concept of the infinity of the transcendent God. This idea significantly modified the Platonic concept of human assimilation to God.

Keywords: Platonism, assimilation to God, Philo of Alexandria, Origen

Wpływ platonizmu na doktrynę chrześcijańską, jego zakres, jak i ocena jest kwestią złożoną, budzącą również dzisiaj żywe dyskusje. Krytyczne badania nad relacją między platonizmem a chrześcijaństwem sięgają czasów Lutra, który pojmował filozofię jako owoc ludzkiej pychy i odmówił rozumowi ludzkiemu funkcji zbawczej¹. W tym duchu niektórzy spośród nowożytnych badaczy starali się dowieść, że platonizm wraz ze swoimi dogmatami był w pierwszych wiekach po Chrystusie religią nie do pogodzenia z religią chrześcijańską. Tak zwany „chrześcijański platonizm” oznacza w rzeczywistości odejście od chrześcijaństwa, a tym samym można go znaleźć jedynie u heretyków. Taki pogląd przewija się w różnych pracach niemieckiego filologa klasycznego Heinricha Dörrie². Inni badacze z kolei postawili tezę zgoła przeciwną, a mianowicie, że platonizm, i w ogóle filozofia grecka, zostały przejęte przez chrześcijaństwo do tego stopnia, że przysłoniły pierwotny przekaz Mistrza z Nazaretu. Fenomen ten zostaje określony przez Adolfa von Harnacka jako hellenizacja chrześcijaństwa. W wyniku tejże hellenizacji powstały dogmaty Kościoła, które według protestanckiego teologa mają więcej wspólnego z platonizmem i neoplatonizmem epoki cesarstwa, aniżeli z osobą i nauczaniem Jezusa Chrystusa³. Obie tezy, choć przeciwstawne, łączą negatywny stosunek do platonizmu, który można określić

- 1 Por. G. Reale, *Introduzione*, w: C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993, s. 11.
- 2 Zob. H. Dörrie, *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, w: Gregor von Nyssa und die Philosophie, Hrsg. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 27: „Wer christlichen Platonismus sucht, kann ihn nur bei Häretikern finden” („Ten, kto szuka chrześcijańskiego platonizmu, może go znaleźć tylko u heretyków”). Zob. także H. Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus?” *Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „Theologische Rundschau” 36 (1971), s. 285–302; H. Dörrie, *Die Andere Theologie*, „Theologie und Philosophie” 56 (1981), s. 1–46.
- 3 Zob. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1888, s. 18; 248–251; 273–286; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorle-*

jako dziedzictwo luterańskie. Współcześnie tak radykalnie postawione tezy są kwestionowane⁴. Wpływ platonizmu na teologię jest faktem historycznym. Natomiast wiara w istnienie jakiegoś czystego przekazu chrześcijańskiego, wolnego od uwarunkowań kulturowych, które postulowali wyżej wspomniani autorzy, jest uważana przez współczesnych badaczy za idealizm, może już nie tyle „platoński”, ile „romantyczny”⁵. Otwarte pozostaje jednak pytanie o zakres wpływu myśli platońskiej na teologię chrześcijańską. W przypadku niektórych autorów mamy do czynienia z przejściem jedynie terminologii, przy równoczesnej krytyce dogmatów platonizmu, w przypadku innych z adaptacją pewnych metafor oraz idei, a w jeszcze w innych przypadkach z twórczym wykorzystaniem koncepcji filozoficznych w celu opracowania chrześcijańskiej etyki i teologii opartej na aksjomatach biblijnych.

W niniejszym artykule skupiono się jedynie na jednym z „dogmatów” platonizmu pierwszych wieków po Chrystusie, jakim była koncepcja upodobnienia się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῶ), aby na przykładzie dwóch autorów, Filona z Aleksandrii i Orygenesesa, pokazać w jaki sposób została ona zaadaptowana w teologii, najpierw żydowskiej, a następnie chrześcijańskiej. Autorzy ci, nie tylko cytowali Platona, co było „modą” ich epoki, lecz wykorzystali platoński koncept w sposób twórczy, włączając go do swej filozoficznej egzegezy Biblii, polemizując niekiedy z platonikami swojej epoki. Wzorami upodobnienia się człowieka do Boga stają się bowiem dla nich poszczególne postaci Starego i Nowego Testamentu, które weszły w swym życiu w intelektualno-etyczny proces stawania się jak Bóg. Proces ten, według myślicieli aleksandryjskich, nie może mieć końca ze względu na nieskończoność przedmiotu

sungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack, Leipzig 1913, s. 119–152.

- 4 Na temat krytyki wspomnianych tu autorów, zwłaszcza Dörriego i Harnacka, oraz bibliografii dotyczącej współczesnych badań nad relacją między platonizmem a chrześcijaństwem zob. C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo*; S. Lilla, *Platonismo e i padri*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 4: P-Z, a cura di A. Di Berardino, Milano 2008, s. 4117–4171; D. Mrugalski, *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) nr 3, s. 639–657.
- 5 Por. W. E. Helleman, *Epilogue*, w: *Hellenization revisited: Shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. W. E. Helleman, Lanham–New York–London 1994, s. 436–437; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, s. 7–8.

upodobnienia, którym jest Bóg. Ta ostatnia teza wydaje się oryginalnym wkładem Filona i Orygenesesa do historii idei, gdyż w filozofii pogańskiej przed Plotynem nieskończoność była uważana za coś niedoskonałego, a nawet negatywnego. Nieskończoną jawiła się materia, lecz nie Bóg.

1. Ὁμοίωσις Θεῶ: Platon i medioplatonizm

W dialogu *Teajtet* Platon stwierdza:

U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej płatać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν). Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku⁶.

Passus ten odbił się szerokim echem w całej filozofii starożytnej⁷. Diogenes Laertios (III wiek po Chr.), w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, omawiając etykę Platona, stwierdza, że według ateńskiego filozofa celem człowieka jest właśnie upodobnienie się do Boga (τέλος μὲν εἶναι τὴν ἑξομοίωσιν τῷ θεῷ)⁸. W wypowiedzi tej streszcza on to, nad czym między I wiekiem przed Chrystusem a III wiekiem po Chrystusie debatowali komentatorzy Platona zwani medioplatonikami. W rzeczywistości, w medioplatonizmie upodobnienie się do Boga zostaje uznane wręcz za pierwszorzędny dogmat filozofii platońskiej⁹.

6 Plato, *Theaetetus* 176a-b.

7 Należy zaznaczyć, że *Theaetetus* 176b nie jest jedynym miejscem, w których Platon pojawia się formuła ὁμοίωσις θεῶ. Na temat tego konceptu oraz na temat możliwej jego ewolucji w myśli samego Platona zob. D. Sedley, *The ideal of godlikeness*, w: Plato, t. 2: *Ethics, politics, religion, and the soul*, ed. G. Fine, Oxford 1999, 309–328; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La “homoiosis theoi” nella filosofia di Platone*, Milano 2006; M. Jenkins, *Plato’s godlike philosopher*, „*Classical Philology*” 111 (2016) no. 4, s. 330–352.

8 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* III, 78.

9 Na temat konceptu ὁμοίωσις θεῶ w medioplatonizmie zob. P. Torri, *The telos of assimilation to God and the conflict between theoria and praxis in Plato and the middle Platonists*, w: *Thinking, knowing, acting: Epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism*, eds. M. Bonazzi, A. Ulacco, F. Forcignanò, Leiden–Boston 2019, s. 228–250; G. R. Giardina, *Homoiosis Theoi (Plato, Theaetetus 176b1) in late Neoplatonism*, w: *New explorations in*

Według Eudorosa z Aleksandrii (I wiek przed Chr.–I wiek po Chr.) Platon zaczerpnął ten koncept od Pitagorasa, choć wyraził go w sposób bardziej precyzyjny, dodając słowa: „wedle możliwości (κατὰ τὸ δυνατόν)”, a możliwość ta, dodaje Eudoros, odnosi się tylko do rozumu (φρόνησις)¹⁰. To dzięki rozumowi człowiek prowadzi życie zgodne z cnotą¹¹. Wydaje się, że Platon, kiedy mówił o „upodobnieniu się do Boga wedle możliwości”, miał na myśli ograniczoność śmiertelnej natury w ogóle, tymczasem dla medioplatoników κατὰ τὸ δυνατόν odnosi się do pewnej części człowieka – mianowicie tej, która jest w stanie upodabniać się do Boga – czyli do ludzkiego rozumu. Podobną interpretację znajdujemy u Alkinoosa (II wiek po Chr.), który w swoim *Didaskalikos*, czyli *Wykładzie nauk Platona*, stwierdza:

Z tego, co jest w nas, tylko umysł i rozum (νοῦν καὶ λόγον) mogą osiągnąć podobieństwo do Pierwszego Dobra. Dlatego też i nasze dobro jest piękne, szlachetne, boskie, godne miłości, proporcjonalne i w ogóle przedziwnie nazywane imionami stosowanymi dla czegoś boskiego¹².

Chociaż upodobnienie się do Boga dotyczy jedynie umysłu, a odpowiadającą mu cnotą według Platona jest mądrość, to jednak Alkinoos zwraca uwagę również na rolę cnót praktycznych w procesie upodobnienia się

Plato's „*Theaetetus*”: Belief, knowledge, ontology, reception, ed. D. Zucca, Leiden–Boston 2022, s. 325–352; P. Torri, *Assimilation to God and practical life from Plato to Plotinus*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 19–57. W polskim środowisku naukowym tematem medioplatonizmu zajmowali się głównie Kazimierz Pawłowski oraz Arkadiusz Baron. Zob. np. K. Pawłowski, *Wstęp*, w: *Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII–CXLVII; K. Pawłowski, *Alkinoos i średni platonizm. Pragmatyzm wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019; A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005; A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes)*. Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Kraków 2013. We wszystkich wyliczonych tu pracach znajdują się również rozdziały poświęcone koncepcji upodobnienia się człowieka do Boga.

¹⁰ Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta 25*, w: *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze*. Testi greci e latini a fronte, a cura di E. Vimercati, Milano 2015, s. 100.

¹¹ Zob. Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta 25*, s. 100.

¹² Alkinoos, *Didaskalikos XXVII*, 180, 5–9.

do Boga. Są nimi męstwo i umiarkowanie, które są cnotami właściwymi dla dwóch niższych części duszy, gniewliwej i pożądlivej¹³. Sprawiedliwość natomiast to harmonia tych trzech części duszy, „która sprawia, że każda z nich wypełnia właściwą sobie powinność”¹⁴. Upodobnienie się do Boga jest więc procesem intelektualno-etycznym, w którym ważną rolę odgrywają zarówno cnoty intelektualne, jak i praktyczne. Człowiek nie może stać się sprawiedliwym jak Bóg, zgodnie ze słowami Platona, jeśli nie posiada innych cnót, które wzajemnie się warunkują. Podobne tezy dotyczące konceptu upodobnienia się człowieka do Boga pojawiają się również u innych medioplatoników, tworzących między I a III wiekiem po Chrystusie, do których można zaliczyć między innymi Plutarcha i Apulejusza¹⁵. Należy przy tej okazji zauważyć, że medioplatonicy, oprócz licznych tekstów Platona, które wprost cytowali przy omawianiu koncepcji upodobnienia się do Boga, odwoływali się również do filozofii stoickiej czy mediostoickiej, a w szczególności do koncepcji *apatheii*. Doskonały filozof powinien więc dążyć nie tylko do osiągnięcia cnót kardynalnych, o których mówili Platon i Arystoteles, ale także do ideału niewzruszoności (*ἀπάθεια*), o którym mówili myśliciele z kręgów filozofii stoickiej, a przynajmniej do wygaszenia irracjonalnych namiętności (*μετριοπάθεια*)¹⁶.

Powyzsze tezy zostały pokrótce omówione najpierw przez Humbertusa Merkiego, w monografii z lat 50. XX wieku, zatytułowanej właśnie ‘*Ὁμοίωσις Θεῶν*’¹⁷, a następnie rozwinięte przez innych badaczy, o których już wyżej wspominałem¹⁸. Jeśli chodzi o pracę Merkiego, to jest ona istotna dla naszego tematu, gdyż jej celem było wskazanie, w jakim stopniu platoński koncept upodobnienia się do Boga wpłynął na

¹³ Zob. Alkinoos, *Didaskalikos* XXIX, 182, 15–37.

¹⁴ Alkinoos, *Didaskalikos* XXIX, 182, 38–42.

¹⁵ Por. J. Dillon, *The middle platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) 1996, s. 192–194; 328–336.

¹⁶ Zob. np. Plutarchus, *De virtute morali* 451b-f; Apuleius, *De Platone et eius dogmate* II, 228. Także G. Reydam-Schils, “Becoming like God” in *Platonism and stoicism, w: From stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. T. Engberg-Pedersen, Cambridge 2017, s. 142–158, gdzie autor ukazuje także inne (oprócz koncepcji *apathei*) elementy stoicyzmu, które zaadaptował medioplatonizm.

¹⁷ H. Merki, ‘*Ὁμοίωσις Θεῶν: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952, s. 1–17.

¹⁸ Por. wyżej przypis 9.

teologię chrześcijańską, a dokładnie na doktrynę Grzegorza z Nyssy. Przy tej okazji Merki omawia myśl poprzedników Grzegorza, a więc Filona, Klemensa z Aleksandrii oraz Orygenesesa. W swych badaniach autor ogranicza się jednak głównie do wskazania miejsc, w których pojawiają się bezpośrednio lub pośrednio odwołania do tekstów filozofów starożytnych zawierających koncepcję *homoiosis theoi*. W przypadku Filona stwierdza on, że jego koncepcja nie jest pochodzenia biblijnego, gdyż myśliciel nie odwołuje się do wypowiedzi z Kpł 19, 2: „Świętymi bądźcie, gdyż ja jestem święty”, lecz posługuje się pojęciami zaczerpniętymi od różnych filozofów greckich¹⁹. Mało tego, przypisuje on żydowskiemu myślicielowi bezkrytyczny eklektyzm²⁰. Przyjęta przez Merkiego metoda filologiczna sprawia, że oryginalność myślicieli żydowskich i chrześcijańskich nie zostaje dostrzeżona. Jest prawdą, że posługiwali się oni pojęciami pochodzącymi z filozofii swojej epoki, lecz brak danego cytatu biblijnego w ich dziełach nie oznacza, iż ta sama koncepcja nie mogła być inspirowana Biblią. Stary Testament wszakże wskazuje jako wzorce pewne postaci, które w swoim życiu dążyły do ideału świętości, to znaczy w jakiś sposób upodabniały się do Boga, który jest święty. Byli nimi patriarchowie, sędziowie, prawodawcy i prorocy²¹. Mało tego, w księgach biblijnych napisanych w epoce hellenistycznej i przetłumaczonych na język grecki, albo nawet napisanych już w języku greckim, pojawiają się pojęcia filozoficzne, takie jak ἀρετή („cnota”), δικαιοσύνη („sprawiedliwość”), φρόνησις („mądrość”), ἀνδρεία („męstwo”), czy σωφροσύνη („umiarkowanie”)²², za które wychwalani są święci mężowie Starego Testamentu. Pojęcia te, jak już wyżej zostało zauważone, wykorzystywane były przez medioplantoników przy okazji omawiania procesu upodabniania się człowieka do Boga. Można więc powiedzieć, że grecka wersja Starego Testamentu, a tą właśnie posługiwali się Filon i Orygenes, zachęcała wręcz do filozoficznego komentarza, wyjaśniającego jego czytelnikom, czym są owe cnoty, które cechowały poszczególnych bohaterów Starego Testamentu oraz w jaki sposób mogą się one uobecniać także w życiu wyznawców judaizmu czy uczniów Chrystusa.

19 Zob. H. Merki, 'Ὁμοίωσις Θεῶν, s. 43–44.

20 Zob. H. Merki, 'Ὁμοίωσις Θεῶν, s. 80.

21 Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, s. 52–66.

22 Zob. np. Syr 44, 10 [LXX]; 2 Mch 6, 31; Mdr 8, 7.

Wykorzystanie platońskiego konceptu ὁμοίωσις θεῶν w komentarzach biblijnych jest więc pewnego rodzaju konceptualizacją tego, co już i tak istniało na gruncie Biblii, i niekoniecznie musi wskazywać na bezrefleksyjny eklektyzm autorów żydowskich czy chrześcijańskich. Stanowi natomiast filozoficzną refleksję nad wzorcami świętości, na które wskazuje księgi biblijne.

2. Filon z Aleksandrii

Najnowsze badania wykazały, że alegoryczna egzegeza Filona ma dwa cele jednocześnie. Z jednej strony jest to cel *ad extra*, który polega na uczynieniu Prawa Mojżeszowego intelektualnie zrozumiałym dla jego nieżydowskich współobywateli; z drugiej strony – cel *ad intra*, który ma nakłonić aleksandryjskich Żydów do filozoficznego spojrzenia na tekst biblijny, a przez to ukazać, że nie stoi on w sprzeczności z filozofią współczesnego im świata. W epoce cesarskiej był nią przede wszystkim platonizm, a dokładniej medioplatonizm, który łączył koncepcje Platona z koncepcjami arystotelizmu i stoicyzmu²³. Komentując w sposób filozoficzny Pięcioksiąg, Filon nie odcina się od prawd teologicznych zawartych w przekazie biblijnym, lecz łączy je w sposób eklektyczny z tezami filozoficznymi. W istocie biblijna wizja Boga i człowieka zostaje przez niego opisana w języku filozoficznym, a niektóre tezy filozofów greckich zostają poddane przez niego krytyce. Jedną z nich jest arystotelesowska teza o „bezczywności” nieruchomego Poruszyciela²⁴. Jeśli chodzi o koncepcję upodobnienia się do Boga, to dla Filona nie było trudnością zintegrowanie jej z tekstem biblijnym. W rzeczywistości termin ὁμοίωσις pojawia się w Rdz 1, 26 [LXX]: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo (κατ’εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ὁμοίωσιν)”. Komentując ten *passus*, Filon stwierdza:

Mojżesz oznajmia, że po wszystkich innych rzeczach stworzył Bóg na końcu człowieka na obraz i podobieństwo Boga, i to powiedzenie jest słuszne, gdyż rzeczywiście żadna istota stworzona na ziemi nie jest bardziej podobna do Boga

²³ Por. M. Rizzi, *The reader, the Bible, and the path to perfection: Philo, Clement & Origen, w: Longing for perfection in late antiquity*, s. 168.

²⁴ Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 7–12.

niż człowiek. Ale niech nikt nie wyobraża sobie, że to podobieństwo polega na kształtach ciała, ponieważ ani Bóg nie ma ludzkiej postaci, ani ciało ludzkie nie jest podobne do Boga. To podobieństwo rozciąga się tylko na umysł (*νοῦς*), który jest przewodnikiem jego duszy. Według jedynego, a kierującego wszechświatem Logosu, jak według prawzoru odmodelował Bóg umysł (*νοῦς*) w każdym poszczególnym człowieku, i jest on w pewnym stopniu bogiem ciała, które jako boski obraz nosi go w sobie²⁵.

Podobieństwo człowieka do Boga, podobnie jak to głosili platonicy epoki Filona, istnieje więc w intelekcie ludzkim, a nie w ciele człowieka²⁶. Ponadto, również podobnie jak platonicy swojego czasu, Filon uważa, że upodobnienie się człowieka do Boga jest procesem, który „zmierza do tego, co naśladuje”²⁷, poprzez praktykę cnót intelektualnych, jak i praktycznych²⁸. Przy tej okazji należy zaznaczyć, że Filon cytuje wprost słynny *passus* z *Teajteta* 176b w swoim dziele *De fuga et inventione* 63, i podobnie jak inni medioplatonicy łączy platońską doktrynę o upodobnieniu się człowieka do Boga ze stoicką koncepcją *apatheii*. Dokończył mędrzec żydowski staje się niewzruszonym (*ἀπαθής*), to znaczy

25 Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 69.

26 Por. także Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 25; *Legum allegoriae* III, 95–96; *Quis rerum divinarum heres sit* 230–232. Na temat umysłu jako obrazu Boga oraz koncepcji umysłu niebiańskiego i umysłu ziemskiego u Filona zob. M. Osmański, *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*, Lublin 2007, s. 55–131.

27 Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II, 4.

28 Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 144; *Legum allegoriae* I, 57; I, 63–65; I, 70; *De virtutibus* 167–168; *De decalogo* 97–101; *De praemiis et poenis* 11. Na temat pojęcia cnoty oraz roli cnót praktycznych i teoretycznych w procesie upodobnienia się do Boga u Filona zob. J. Dillon, *The middle platonists*, s. 149–153; W. E. Helleman, *Philo of Alexandria on deification and assimilation to God*, „*The Studia Philonica Annual*” 2 (1990), s. 51–71; M. Osmański, *Filona z Aleksandrii etyka*, s. 201–333; F. Calabi, *God’s acting, man’s acting: Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008, s. 155–184; G. H. van Kooten, *Paul’s anthropology in context: The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity*, Tübingen 2008, s. 186–199; C. Lévy, *Philo’s ethics*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge–New York 2009, s. 146–167; P. Torri, *Assimilation to God and practical life*, s. 38–42.

wolnym od irracjonalnych poruszeń, tak jak niewzruszonym (ἀπαθής) jest Bóg²⁹.

Tym jednak, co oryginalne w doktrynie Filona, jest aplikacja intelektualno-etycznego procesu upodobnienia się do Boga do poszczególnych postaci biblijnych, które stają się symbolami pewnego etapu takiego procesu. Najpierw jednak należy zaznaczyć, że Filon rozróżnia kilka typów, czy też grup ludzi, będących w procesie poznawania i upodabniania się do Boga. Najogólniejszy podział, którego dokonuje jest binarny, to znaczy dzieli on ludzi na „przyjaciół ciała i przyjaciół duszy”³⁰. Ci pierwsi pojmują Boga w sposób cielesny, ci drudzy nie przypisują Bogu żadnych cech cielesnych i poznają go jedynie intelektem. Ci pierwsi, interpretując Pismo Święte w sposób dosłowny, lękają się Boga i z lęku przestrzegają jego przykazań, ci drudzy, interpretując biblijne antropomorfizmy w sposób alegoryczny, przestrzegają jego przykazań z miłości. Wyzbywszy się irracjonalnych lęków, zmierzają do *apatheii*, a tym samym upodabniają się do Boga, który jest ἀπαθής³¹. W innym miejscu Filon dokonuje trójpodziału grup ludzi ze względu na właściwe im poznanie Boga. Rozróżnia więc prostych, postępujących i doskonałych³². Podział ten pokrywa się z wcześniej wspomnianym podziałem binarnym, z tym że wśród „przyjaciół duszy” rozróżnia on tych, którzy nie osiągnęli jeszcze doskonałości, jak i tych, którzy tę doskonałość osiągnęli, albo raczej w najwyższym możliwym stopniu upodobnili się do Boga, gdyż stanie się jak Bóg jest niemożliwe, o czym będzie mowa niżej. Dla przykładu niewolnica Abrahama, Hagar, staje się dla Filona symbolem edukacji propedeutycznej. Należy ona do grupy ludzi prostych. Dlatego też w teofanii na pustyni opisanej w Rdz 16, 7–14 postrzega ona Boga w sposób cielesny, to znaczy w postaci cielesnego anioła. „Ci bowiem – wyjaśnia Filon – którzy nie są w stanie patrzeć na samo słońce, patrzą na odbite promienie słońca jak na samo słońce”³³. Ponadto ludzie pozostający na

29 Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II, 100–102; *Quod Deus sit immutabilis* 52; *De Abrahamo* 202; *Quaestiones in Genesim* I, 95.

30 Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 55–70.

31 Na ten temat, oprócz wskazanych wyżej tekstów Filona, zob. także D. Mrugalski, *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheii Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 282–290.

32 Zob. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 19–24.

33 Zob. Philo Alexandrinus, *De somniis* I, 239.

etapie edukacji podstawowej, nie tylko badają całą rzeczywistość, wychodząc od zmysłów, ale nie posiadają doskonałej cnoty, która przynależy do świata bytów inteligibilnych³⁴.

Przedstawicielem postępujących na drodze upodobnienia się do Boga jest dla Filona patriarcha Jakub, którego walka z aniołem staje się symbolem ćwiczenia się w cnocie i poznawaniu bytu inteligibilnego, jakim jest Logos³⁵. W rzeczywistości bowiem, jak wyjaśnia w innym miejscu Filon, Logos „jest Bogiem dla nas, niedoskonałych ludzi, natomiast Bogiem mędrców i doskonałych jest ten, który istnieje jeszcze ponad Nim”³⁶. Do grupy postępujących zalicza Filon również Abrahama, któremu poświęca traktat *De migratione Abrahami*. Jego wyjście z ziemi ojców symbolizuje wyjście człowieka poza sferę cielesną i zmysłową oraz początek doskonalenia się moralnego. Na tym etapie dusza uczy się obcowania z rzeczywistościami inteligibilnymi i rozpoczyna życie kontemplacyjne³⁷. Pomimo wysiłków intelektualnych i etycznych żaden człowiek nie jest w stanie w zupełności poznać i upodobnić się do Boga, ze względu na nieskończoność Bożej istoty. Koncepcja ta jest wyraźnie obecna w Filonowej interpretacji biblijnych teofanii³⁸. W ten sposób, komentując słynną teofanię pod dębami Mamre, w której Abraham ujrzał trzech mężów bożych³⁹, Filon stwierdza, że Bóg „wytworzył trzy obrazy w duszy, która potrafi widzieć. Żaden z nich nie otrzymał w żaden sposób określonych wymiarów – ponieważ Bóg jest nieskończony, a Jego Moce są również nieskończone – choć każda z nich nadała miary wszystkimu, co istnieje”⁴⁰. Skończony ludzki umysł nigdy nie będzie więc w stanie w zupełności objąć nieskończonego Boga ani jego Mocy. Przy tej okazji należy zaznaczyć, że Filon odchodzi od tez filozofów

34 Zob. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 130–131; *De congressu eruditionis gratia* 20–22.

35 Zob. Philo Alexandrinus, *De ebrietate* 82–83.

36 Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* III, 207.

37 Zob. Philo Alexandrinus, *De migratione Abrahami* 1–12.

38 Por. D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins of apophatic theology: Philo of Alexandria's philosophical interpretation of the Pentateuchal theophanies*, „*Verbum Vitae*” 41 (2023) nr 3, s. 499–528; także D. Mrugalski, *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplantoników*, „*Roczniki Filozoficzne*” 67 (2019) nr 3, s. 38–41.

39 Zob. Rdz 18, 1nn.

40 Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini* 59.

starożytnych, a w szczególności od Arystotelesa, którzy uważali, iż nieskończoność w akcie nie istnieje. To, co jest nieskończone, jest niedokończone, a więc niedoskonałe⁴¹. Nieskończona może być bezkształtna materia, nie Bóg. Dla Filona Bóg jest nieskończony nie w sensie jakiegoś braku, lecz z powodu nadmiaru łask i mocy, które przewyższają zdolności przyjmujących je stworzeń⁴². Stwierdzenie to jest nowością nie tylko na gruncie arystotelizmu, ale i platonizmu. W filozofii pogańskiej pojawi się ono dopiero u Plotyna, dwa wieki później⁴³. Skoro Bóg jest nieskończony, to nieskończony musi być także proces upodabniania się człowieka do Boga. Teza ta pojawia się w Filonowym komentarzu do Rdz 22, 1–18, opowiadającym o podróży Abrahama do miejsca, w którym miał złożyć Bogu ofiarę ze swojego syna Izaaka. Przy tej okazji w wersji Septuaginty czytamy następującą wypowiedź: „Abraham przyszedł na miejsce, o którym mu mówił Bóg, trzeciego dnia; a podniósłszy oczy swe, ujrzał to miejsce z daleka” (22, 3–4). Komentując tę niespójność tekstu biblijnego, Filon stwierdza: „Abraham, otworzywszy oczy umysłu, dostrzega z większą wyrazistością, że wyruszył na poszukiwanie trudnego do uchwycenia przedmiotu, który nieustannie się oddala, pozostaje daleko i wyprzedza tych, którzy za nim podążają, tworząc między sobą a nimi nieskończony dystans (ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι)”⁴⁴. Tak więc, według Filona, niezależnie od tego, jak bardzo człowiek będzie wzrastał w cnotach i poznaniu Boga, ze względu na nieskończoność przedmiotu upodobnienia zawsze będzie miał do przebycia nieskończony dystans (διάστημα)⁴⁵.

41 Por. Arystoteles, *Physica* 204a-b; 207a-b; *Metaphysica* 1066a-b.

42 Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 23; *Quod Deus sit immutabilis* 79–80; *De posteritate Caini* 151–152; 174; *De somniis* I, 12.

43 Szerzej na ten temat zob. D. Mrugalski, *The notion of Divine infinity and unknowability: Philo, Clement and Origen of Alexandria in a polemic with Greek philosophy*, w: *Hellenism, early Judaism and early Christianity: Transmission and transformation of ideas*, eds. R. Fialová, J. Hoblík, P. Kitzler, Berlin–Boston 2023, s. 69–84.

44 Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 16.

45 Dodajmy, że myśl tę wykorzysta później Grzegorz z Nyssy, który rozwinie koncepcję διάστημα i w swoich pismach egzegetycznych będzie ukazywał nieskończoną drogę duszy do poznania i zjednoczenia się z Bogiem. Por. S. Douglass, *Diastēma*, w: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston (MA) 2010, s. 227–228.

Symbolem człowieka doskonałego jest w przekonaniu Filona Mojżesz. Mogłoby się wydawać, że doskonali, to ci, którzy doszli do kresu upodobnienia się do Boga. Nie znajdujemy jednak takiej tezy w pismach Filona. Mojżesz w najwyższy sposób spośród wszystkich patriarchów zbliżył się do Boga, lecz nie był w stanie poznać jego istoty w sposób kompletny. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest w dalszym ciągu koncepcja radykalnej transcendencji i nieskończoności Boga. Widać to w Filonowym komentarzu do teofanii, w której uczestniczył Mojżesz. Przy okazji teofanii z Wj 3, 14, gdzie Bóg w krzewie gorejącym wypowiada swe imię, Aleksandryczyk stwierdza, że Bóg tak naprawdę nie objawił Mojżeszowi swojego imienia, lecz wypowiadając słowa: „Jestem, który Jestem”, chciał powiedzieć: „Moją naturą jest być, a nie być opisanym imieniem”⁴⁶. Kiedy zaś według Wj 20, 21 Mojżesz wszedł w ciemną chmurę, w której był Bóg, Filon stwierdza, że Bóg jest w rzeczywistości światłością, lecz człowiek nie posiada żadnego organu, ani zmysłów, ani umysłu, za pomocą którego moglibyśmy wyobrazić sobie tego, który prawdziwie istnieje i który jest prawdziwym Dobrem⁴⁷. Światłość, którą jest Bóg, jest oślepiająca⁴⁸. W tym miejscu należy zaznaczyć, że Filon polemizuje nie tylko z Arystotelesem, dla którego nieskończoność nie istnieje aktualnie, ale i z Platonem. Choć także Platon porównuje najwyższy byt – a więc ideę dobra do słońca, to jednak uważa, że jest ona poznawalna⁴⁹. Poznanie dobra jest celem życia filozofa. Wprawdzie początkowo trudno jest patrzeć na słońce i pojawiają się zaburzenia wzroku, to jednak z czasem – stwierdza Platon – wzrok przyzwyczaja się do patrzenia na nie⁵⁰. Według Filona Bóg, ze względu na swą nieskończoność, zawsze pozostanie światłością, która oślepia. „Żaden byt stworzony nie jest w stanie poznać natury Boga w jego istocie”⁵¹ – stwierdza *explicit*e Filon przy okazji komentarza do

46 Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 11.

47 Zob. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 6–7.

48 Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 71; *Quod Deus sit immutabilis* 78; *De mutatione nominum* 6–7. Szerzej na ten temat wraz z odniesieniami do konkretnych tekstów Filona zob. F. Calabi, *The Dazzling Light: A metaphor on the unknowability of God*, w: F. Calabi, *God's acting, man's acting*, s. 57–69; D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins*, s. 511–522.

49 Zob. Plato, *Respublica* 508e.

50 Zob. Plato, *Respublica* 516b; 517b-c; 518c; 532a-b.

51 Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 16.

kolejnej teofanii z Wj 33, 12, w której Mojżesz usilnie prosi Boga, aby ukazał mu swoją twarz. Z przytoczonych tu przykładów wynika, że Filon nie jest bezkrytycznym eklektykiem, lecz wykorzystuje filozoficzny język do opisania prawd pochodzenia biblijnego, a przez to dochodzi do nowych rozwiązań teoretycznych. Wierząc w transcendencję, wszechmoc, nieskończoną dobroć i mądrość Boga, postuluje nieskończony proces upodabniania się. Proces ten nie jest jednak czymś niedoskonałym. Szczęściem bowiem jest nieustanny wzrost w cnotach i poznaniu oraz nieskończone łaski, których udziela Bóg, tym, którzy za nim podążają⁵².

3. Orygenes

Orygenes był doskonale zaznajomiony z egzegezą Filona. Co więcej, przenosząc bibliotekę Filona z Aleksandrii do Cezarei, ocalił jego dzieła od zapomnienia⁵³. Orygenes znał też doktryny medioplatoników swojej epoki⁵⁴, a wśród nich koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga. W swoim *De principiis*, cytując słynny *passus* z Teajteta 176b, uważa, w duchu apologetycznym, że doktryna ta jest pochodzenia biblijnego. W rzeczywistości stwierdza:

Jeśli więc chodzi o najwyższe dobro, do którego zmierza cała rozumna natura, a które określa się również jako cel wszechrzeczy, to przeważająca większość filozofów definiuje je następująco: Najwyższym dobrem jest, jeśli to możliwe, stać się podobnym Bogu. Jestem przekonany, że nie jest to ich własny pomysł, lecz że definicję tę zapożyczyli z Pism Bożych⁵⁵.

W dalszym ciągu swojej wypowiedzi Aleksandryjczyk odwołuje się do Rdz 1, 26, gdzie w zdaniu: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo” pojawia się termin *ὁμοίωσις*. Obraz według Orygenesusa tkwi w ludzkim umyśle, natomiast podobieństwo (*ὁμοίωσις*) jest procesem, w którym człowiek poprzez naśladowanie Boga i dobre czyny

⁵² Zob. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I, 39–41; *Quod Deus sit immutabilis* 55.

⁵³ Por. D. T. Runia, *Philo in early Christian literature: A survey*, Assen 1993, s. 16–31, 157–183.

⁵⁴ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 8–14.

⁵⁵ Orygenes, *De principiis* III, 6, 1.

staje się jak Bóg⁵⁶. Tę samą kwestię wyjaśnia Orygenes w swych *Homiliach do Księgi Rodzaju*, doprecyzowując, że Obrazem Boga jest Syn Boży, Logos. To na Jego obraz został stworzony człowiek. Wpatrując się w ten Obraz i naśladowując Go człowiek odnawia w sobie podobieństwo Boże⁵⁷. Przy tej okazji należy już zauważyć, że choć Orygenes obficie czerpie z alegorycznej egzegezy Filona⁵⁸, to interpretuje Stary Testament w kluczu chrystologicznym. Nie chodzi tu jednak tylko o to, że dostrzega on w księgach Starego Testamentu zapowiedzi dotyczące Mesjasza, które spełniły się w osobie Jezusa Chrystusa. Według niego całe księgi, nawet jeśli nie ma w nich zapowiedzi mesjańskich, opowiadają w sposób symboliczny o Chrystusie, który przecież jest Słowem Boga⁵⁹. Z tego powodu nie podoba mu się nawet samo wyrażenie „Stary Testament”:

Jeśli zatem rozumiem Prawo w sposób duchowy, to nie nazywam go „Starym” Testamentem. Prawo jest Starym Testamentem jedynie dla tych, którzy chcą je rozumieć cieleśnie. Z konieczności Prawo stało się dla nich „stare” i zestarzało się, ponieważ nie może zachować swych sił. Dla nas zaś, którzy rozumiemy je i wyjaśniamy duchowo, według sensu ewangelicznego, Prawo zawsze jest „nowe”. Obydwa Testamenty są dla nas nowe, nie ze względu na swój wiek, lecz z uwagi na nowy sposób ich pojmowania [...]. Natomiast dla grzesznika i dla tego, kto nie dotrzymuje układów miłości, nawet Ewangelie się starzeją. Nie może też mieć

56 Zob. Origenes, *De principiis* III, 6, 1.

57 Zob. Origenes, *Homiliae in Genesis* 1, 13. Por. także M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku* (stanowisko Ireneusza i Orygenesa), „*Vox Patrum*” 42 (2002), s. 368–374.

58 Dla przykładu, również przy okazji komentarza do Rdz 1, 26, Orygenes, podobnie jak Filon (por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 69, cytowany wyżej), zauważa, że obrazu Bożego w człowieku nie należy szukać w tym, co cielesne. Zob. Origenes, *Homiliae in Genesis* 1, 13: „Ten, który został stworzony „na obraz Boga”, to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny: w takich bowiem przymiotach słuszniej można rozpoznać obraz Boga. Kto zaś sądzi, że cielesną istotą jest człowiek, który został stworzony «na obraz podobieństwo Boże», ten, jak się zdaje, samego Boga przedstawia jako byt cielesny i mający ludzką postać, a taka myśl o Bogu jest oczywistą bezbożnością”.

59 Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 76–82; M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, „*Verbum Vitae*” 7 (2005), s. 187–200.

„Nowego” Testamentu ten, kto nie „porzuca dawnego człowieka i nie przyobleka się w nowego, stworzonego według Boga” (Ef 4, 22. 24)⁶⁰.

Według Orygenesa zachęty do porzucenia „dawnego człowieka”, a przyobleczenia się w nowego, stworzonego na obraz Boga, znajdują się więc w całym Piśmie Świętym. Zgodnie z tą metodologią Księga Wyjścia, która na poziomie dosłownej interpretacji tekstu opisuje wyjście Izraelitów z Egiptu, czemu Orygenes oczywiście nie zaprzecza, w alegorycznej egzegezie Aleksandryjczyka opowiada o duchowej drodze każdego człowieka z niewoli grzechu ku wolności, którą daje dopiero Chrystus. Księga Liczb z kolei w symboliczny sposób opowiada o drodze doskonalenia się ucznia Chrystusa po chrzcie. Orygenes był świadom, że chrzest, choć jest bramą do zbawienia, nie czyni ucznia Chrystusa doskonałym. Dlatego po chrzcie chrześcijanin powinien kontynuować drogę upodabniania się do Chrystusa, która polega na wzroście w cnotach moralnych i intelektualnych⁶¹. Przy tej okazji Orygenes, podobnie jak Filon, a w odróżnieniu od medioplatoników swojej epoki, mówi o drodze, która nie ma końca⁶²:

Jeśli zaś chodzi o tych, którzy zabiegają o mądrość i wiedzę, to ponieważ nie mają one żadnego kresu – bo jaki może być kres Mądrości Bożej? – zatem im dalej ktoś zajdzie, tym większe napotyka głębinę, im bardziej będzie dociekał, tym lepiej zrozumie, że sprawy te są niewysłowione i niepojęte. Mądrość Boża jest niepojęta i niezgłębiona⁶³.

⁶⁰ Orygenes, *Homiliae in Numeros* 9, 4.

⁶¹ Por. E. Stanula, *Życie duchowe w ujęciu Orygenesa*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków, 2016, s. 13–26; J. Romanek, *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenesa do Pentateuchu*, Lublin 2016, s. 92–116.

⁶² Na temat koncepcji nieskończoności Boga, która różni doktrynę Orygenesa od doktryny medioplatoników jego epoki, zob. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „*Vox Patrum*” 67 (2017), s. 437–475; D. Mrugalski, *Potentia dei absoluta et potentia dei ordinata u Orygenesa? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De principiis”*, „*Vox Patrum*” 69 (2018), s. 493–526; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 44–47.

⁶³ Orygenes, *Homiliae in Numeros* 17, 4.

Podobnie jak to było w przypadku Filona, również u Orygenesesa poszczególne patriarchowie Starego Testamentu stają się symbolami poszczególnych etapów procesu upodobniania się do Boga, albo też symbolizują kolejne etapy edukacji, prowadzącej do poznania i zjednoczenia się człowieka z Bogiem:

Abraham z uwagi na swoje posłuszeństwo symbolizuje filozofię moralną; tak bardzo bowiem był posłuszny i tak dalece przestrzegał przykazań [...]. Izaak symbolizuje filozofię naturalną, gdy kopie studnie i zagłębia się w przyrodę. Jakub wreszcie jest symbolem filozofii kontemplacyjnej, gdyż dzięki temu, że oglądał rzeczywistość Bożą, nazwany został Izraelem: widział obóz niebieski, dom Boży, ścieżki aniołów oraz szczeble drabiny wiodącej z ziemi do nieba⁶⁴.

W tym miejscu należy dodać, że trzy wielkie działy filozofii greckiej, którymi są „etyka, fizyka i enoptyka”⁶⁵, a których symbolami są kolejni patriarchowie, odpowiadają według Orygenesesa trzem kolejnym księgom Starego Testamentu, zaliczanym do ksiąg mądrościowych. Są nimi Księga Przysłów, Księga Eklezjastesa i Księga Pieśni nad Pieśniami. Księgi te, w alegorycznej interpretacji Aleksandryjczyka, opowiadają kolejno o „teologii moralnej, naturalnej i kontemplacyjnej”⁶⁶. Jeśli chodzi o tę ostatnią, to Księga Pieśni nad Pieśniami staje się dla Orygenesesa alegorią dialogu duszy ludzkiej z Logosem, który prowadzi do ostatecznego zjednoczenia duszy z Bogiem. Pojawia się jednak pytanie, czy owo zjednoczenie oznacza całkowite i totalne upodobnienie się człowieka do Boga. Wprawdzie, komentując słowa Pieśni nad Pieśniami: „Wprowadził mnie król do komnaty swojej” (Pnp 1, 4), Orygenes stwierdza, że dusza wchodzi do komnaty, gdzie są złożone skarby mądrości i wiedzy Boga, to jednak zauważa, że oprócz tej komnaty, Pismo mówi jeszcze o uczcie w domu wina. Przy tej okazji Orygenes stwierdza, że „wino pochodzące z prawdziwego krzewu winnego jest zawsze nowe”⁶⁷. Dusza więc będzie się upajać coraz to nowym winem mądrości i wiedzy Boga. Natomiast na zakończenie drugiej Homilii do Pieśni nad Pieśniami,

64 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Prolog 4.

65 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Prolog 4.

66 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, Prolog 4.

67 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum* 3, 6.

kończącej cykl, Orygenes nawiązuje do teofanii ze Starego Testamentu, w której uczestniczył Mojżesz (por. Wj 33, 12–23), a którą komentował również Filon z Aleksandrii⁶⁸. W teofanii tej Mojżesz prosi Boga, aby Ten ukazał mu swoją twarz, po czym zostaje mu wskazane miejsce przy skale, gdzie słyszy słowa Boga: „ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę” (Wj 33, 23). Słowa te oznaczają według Filona, że żaden człowiek nie jest w stanie poznać istoty Boga, a jedynie jego moc, która za nim podąża⁶⁹. Orygenes, nawiązując do tej Filonowej interpretacji, zauważa, że dusza ludzka, według Pieśni nad Pieśniami, podobnie jak Mojżesz stoi przed murem, pragnąc ujrzeć twarz Oblubieńca. Pragnienie to powinno zostać zrealizowane, co sugeruje przytaczany przez Orygenes passus Listu św. Pawła do Koryntian: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). W tym jednak miejscu kończy się homilia Orygenes a nie otrzymujemy, żadnej informacji na temat tego, czy oblubienica-dusza jest w stanie w zupełności upodobnić się do swego obrazu i poznać go w pełni. Pozostaje jednak nadzieja i wiara, którą wyrażają następujące słowa kończące homilię: „Powstawszy więc prosimy Boga, abyśmy stali się godni Oblubieńca – Słowa, Mądrości, Chrystusa Jezusa; «Jemu chwala i władza na wieki wieków, amen» (1 P 4, 11)”⁷⁰.

Należy jednak dodać, że Orygenes, choć podążając za Filonem, uznaje poszczególnych patriarchów Starego Testamentu za symbole etapów upodabniania się człowieka do Boga, to za doskonałych uznaje nie Jakuba, Abrahama czy Mojżesza, lecz uczniów Chrystusa, a zwłaszcza apostołów Pawła i Jana. Ten ostatni podczas ostatniej wieczerzy spoczywał na piersi Chrystusa, co w alegorycznej egzegezie Orygenes a oznacza, iż Jan był w łonie (κόλπος) Logosu, tak jak Logos jest w łonie (κόλπος) Ojca. Użyte tylko w dwóch miejscach Ewangelii Jana greckie słowo κόλπος nie umyka uwagi Orygenes a. Pojawia się ono zarówno na początku Ewangelii, czyli w Prologu (J 1,18), jak i na końcu, czyli w narracji o ostatniej wieczerzy (J 13,23). Umiłowany uczeń, wsłuchując się

68 Zob. Origenes, *Homiliae in Canticum Canticozum* 2, 13.

69 Zob. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 168–169; *De specialibus legibus* I, 39–41; także D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins*, s. 517–522.

70 Origenes, *Homiliae in Canticum canticozum* 2, 13.

w Logos, upodobnił się do Jezusa⁷¹. Stał się on według Orygenes, jak gdyby „drugim Jezusem”, dlatego pod krzyżem otrzymał Maryję za swoją Matkę⁷². Jeśli chodzi o Apostoła Pawła, to Orygenes, komentując jego okrzyk z Listu do Rzymian: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłedzenia Jego drogi!” (Rz 11, 33), stwierdza:

Paweł nie powiedział przecież, że z trudnością można zbadać wyroki Boże, lecz że wcale nie można ich zbadać; nie powiedział, że z trudnością można ogarnąć Jego drogi, lecz że nie można ich ogarnąć. Choćby bowiem nie wiadomo jak bardzo się ktoś przykładał do badań i w usilnym staraniu czynił postępy, nawet wspomagany łaską Bożą i oświecony w umyśle, nie zdoła dotrzeć do doskonałego celu badanych spraw. I żaden stworzony umysł nie może pojąć w żaden sposób, lecz gdy znajdzie cokolwiek z tego, czego szuka, widzi dalsze problemy, które trzeba zbadać; a jeśli i te rozstrzygnie, ujrzy znowu jeszcze więcej zagadnień, które powinny zostać zbadane⁷³.

Całkowite poznawanie Boga, podobnie jak zupełne upodobnienie się do Niego, nigdy nie będzie mieć końca ze względu na nieskończoność istoty, mocy i mądrości Boga. Stworzony, a więc skończony ludzki umysł, wspomagany łaską Boga, może się poszerzać w nieskończoność w poznawaniu i przyjmowaniu Dobra, jakim jest Bóg. Nigdy jednak skończoność

71 Zob. Origenes, *Commentarii in Iohannem* XXXII, 20, 263–264: „Skoro naśladowający Jezusa uczeń, którego Jezus miłował, spisuje ducha i życie, to zdanie: «Jeden z uczniów spoczywał na łonie Jezusa» (J 13, 23), należy rozumieć zgodnie z czcią, której może udzielić Syn Boży i którą może przyjąć ten, kogo Syn Boży miłuje. Sądzę, że chociaż Jan symbolicznie spoczywał wówczas na łonie Jezusa, obdarzony tym zaszczytem jako ten, kogo Nauczyciel uznał za godnego szczególnej miłości, to jednak symbol ten wskazuje, że Jan opierając się na Słowie i dotykając pełnych znaczenia tajemnic, spoczywał na łonie Słowa tak, jak Słowo znajduje się w łonie Ojca, zgodnie ze zdaniem: «Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, pouczył o nim (J 1, 18)»”.

72 Zob. Origenes, *Commentarii in Iohannem* I, 4, 23: „Możemy więc śmiało powiedzieć, że pierwocinami wszystkich Pism są Ewangelie, natomiast pierwocinami Ewangelii jest Ewangelia według Jana. Jej sensu nie potrafi pojąć nikt, kto nie spocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako swojej Matki. Ten zatem, kto ma być drugim Janem, powinien stać się takim, aby Jezus mógł go nazwać, jak Jana, «drugim Jezusem»”.

73 Origenes, *De principiis* IV, 3, 14.

nie obejmie nieskończoności⁷⁴. Nawet w przyszłym życiu dusze zbawionych będą syciły się coraz to nowym pokarmem, a więc będą coraz bardziej kochały i poznawały Boga. Ów pokarm jednak będzie im udzielany według miary, którą jest w stanie przyjąć skończone stworzenie, o czym opowiada Orygenes w całym 11 rozdziale drugiej księgi *De principiis*⁷⁵. Jego doktryna apokatastazy nie dotyczy więc rzeczywistości statycznej, lecz dynamicznej. Jak zauważa Ilaaria L. E. Ramelli, jest ona próbą stworzenia „ortodoksyjnego chrześcijańskiego platonizmu”, która stanowi polemikę i odpowiedź na gnostycki determinizm jego czasów⁷⁶. Istota rozumna zawsze, nawet po śmierci, będzie miała wolną wolę, a tym samym możliwość odwrócenia się od Boga lub stawania się jak Bóg⁷⁷. Orygenes wierzy jednak, że w apokatastazie, to znaczy, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15, 28), poznawanie i kochanie Boga przez istoty rozumne będzie się rozwijać w nieskończoność. Wszakże, zgodnie ze słowami apostoła Pawła, „Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). A skoro to właśnie miłość, która jest większa od wiary i nadziei (por. 1 Kor 13, 13), będzie jedyną rzeczą, która pozostanie po śmierci, nie będzie już możliwe grzeszenie, a więc odwrócenie się woli istot

74 Tylko nieskończony Bóg jest w stanie pojąć swoje nieskończone idee. Choć teza ta jest trudna do udowodnienia na drodze logicznego rozumowania – gdyż z logicznego punktu widzenia nic nie jest w stanie objąć nieskończoności – to Orygenes postuluje, że tak właśnie należy myśleć „o niestworzonym i wszelką naturę przewyższającym Umyśle”. Zob. Origenes, *Philocalia* XXIII, 20. Zob. także Origenes, *De principiis* IV, 4, 8, gdzie jest mowa o tym, iż żadne stworzenie nie jest w stanie pojąć Boga, choć jest to możliwe dla Niego samego, a właściwie dla całej Trójcy: „Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, i tylko Duch Święty przenika nawet głębokości Boże”. Por. D. Mrugałski, *Nieskończoność Boga u Orygenesesa*, s. 458–470.

75 Zob. w szczególności: Origenes, *De principiis* II, 11, 7: „W naszym cielesnym życiu najpierw cielesnie rośniemy, aby stać się tym, czym jesteśmy: w dzieciństwie odpowiednia ilość pożywienia udziela nam wzrostu; później, gdy nasze ciało rosnąc osiągnie już swe ostateczne rozmiary, spożywamy pokarmy, nie po to jednak, aby rosnąć, lecz po to, żeby żyć i dzięki jedzeniu zachować swe życie; podobnie też, jak sądzę, rozum, gdy dojdzie już do doskonałości, karmi się przecież i przyjmuje odpowiednie i stosowne pokarmy w takiej mierze, której nic nie powinno ani zabraknąć, ani zbywać. We wszystkich zaś umysłach za pokarm ten trzeba uznać oglądanie i rozumienie Boga; pokarm ten ma własną miarę, odpowiednią dla stworzonej natury”.

76 I. L. E. Ramelli, *Origen, the philosophical theologian: Trinity, Christology, and philosophy-theology relation. Selected studies*, Berlin–Boston 2025, s. 96.

77 Zob. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* V, 10.

rozumnych od Boga⁷⁸. Tym zatem, co pozostanie, będzie nieustanny wzrost w miłości i poznawaniu Nieskończonego.

Konkluzja

Konkludując, można powiedzieć, że koncepcja upodobnienia się człowieka do Boga, którą znajdujemy w egzegezie Filona i Orygenes, nie jest wynikiem irracjonalnego eklektyzmu, jak to stwierdził Merki. Przenika ona wszystkie dzieła egzegetyczne obu autorów. Przy tej okazji dochodzą oni do nowych koncepcji filozoficznych, które nie były znane filozofom platońskim ich epoki, a mianowicie do koncepcji pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga i wynikającej z niej radykalnej niepoznawalności Jego istoty. Poznawanie i upodabnianie się do Boga, choć nieskończone, nie jest uważane przez nich za rzeczywistość negatywną, gdyż prowadzi do nieustannie rosnącego szczęścia; szczęścia, które będzie się rozwijało w nieskończoność.

Bibliografia

- Alcinoos, Didaskalikos, w: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté*, éd. J. Whittaker, Paris 1990.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, w: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, t. 3: *De philosophia libri*, ed. C. Moreschini, Stuttgartiae-Lipsiae 1991.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków 2005.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013.

⁷⁸ Zob. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos V*, 10. Szerzej na ten temat: I. L. E. Ramelli, *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013, s. 137–221.

- Calabi F., *God's acting, man's acting: Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008.
- Calabi F., *The Dazzling Light: A metaphor on the unknowability of God*, w: F. Calabi, *God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008, s. 57–69.
- Dillon J., *The middle platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) 1996.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, w: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, vol. 1: *Libri I–X*, eds. M. Marcovich, H. Gärtner, Berlin–New York 2008.
- Douglass S., *Diastêma*, w: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston (MA) 2010, s. 227–228.
- Dörrie H., *Die Andere Theologie*, „*Theologie und Philosophie*” 56 (1981), s. 1–46.
- Dörrie H., *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Hrsg. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 21–42.
- Dörrie H., *Was ist „spätantiker Platonismus?” Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „*Theologische Rundschau*” 36 (1971), s. 285–302.
- Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta*, w: *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*, a cura di E. Vimercati, Milano 2015, s. 74–139.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna. Tekst grecki i polski, tłum. A. Caba*, opr. H. Pietras, Kraków 2013.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Giardina G. R., *Homoiôsis Theôti (Plato, Theaetetus 176b1) in late Neoplatonism*, w: *New explorations in Plato's „Theaetetus”: Belief, knowledge, ontology, reception*, ed. D. Zucca, Leiden–Boston 2022, s. 325–352.
- Harnack von A., *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack*, Leipzig 1913.
- Harnack von A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1888.


- Helleman W. E., *Epilogue*, w: *Hellenization revisited: Shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. W. E. Helleman, Lanham–New York–London 1994, s. 429–511.
- Helleman W. E., *Philo of Alexandria on deification and assimilation to God*, „*The Studia Philonica Annual*” 2 (1990), s. 51–71.
- Jenkins M., *Plato’s godlike philosopher*, „*Classical Philology*” 111 (2016) no. 4, s. 330–352, <https://doi.org/10.1086/688645>.
- Kooten van G. H., *Paul’s anthropology in context: The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity*, Tübingen 2008.
- Lavecchia S., *Una via che conduce al divino. La “homoiosis theo” nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
- Lilla S., *Platonismo e i padri*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 4: P-Z, a cura di A. Di Berardino, Milano 2008, s. 4117–4171.
- Lévy C., *Philo’s ethics*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge–New York 2009, s. 146–171.
- Merki H., *Ὁμοίωσις Θεῷ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gotähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952.
- Mrugalski D., *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „*Roczniki Filozoficzne*” 67 (2019) nr 3, s. 25–51.
- Mrugalski D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheii Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 279–314, <https://doi.org/10.31743/vv.2018.33.11>.
- Mrugalski D., *Nieskończoność Boga u Orygenesesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „*Vox Patrum*” 67 (2017), s. 437–475, <https://doi.org/10.31743/vp.3409>.
- Mrugalski D., *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) nr 3, s. 639–657, <https://doi.org/10.31743/vv.13032>.
- Mrugalski D., *The notion of Divine infinity and unknowability: Philo, Clement and Origen of Alexandria in a polemic with Greek philosophy*, w: *Hellenism, early Judaism and early Christianity: Transmission and transformation of ideas*, eds. R. Fialová, J. Hoblík, P. Kitzler, Berlin–Boston 2023, s. 69–84.
- Mrugalski D., *The Platonic-biblical origins of apophatic theology: Philo of Alexandria’s philosophical interpretation of the Pentateuchal theophany*

- nies, „*Verbum Vitae*” 41 (2023) nr 3, s. 499–528, <https://doi.org/10.31743/vv.16300>.
- Mrugalski D., „*Potentia dei absoluta et potentia dei ordinata*” u Orygenesy? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „*De principiis*”, „*Vox Patrum*” 69 (2018), s. 493–526, <https://doi.org/10.31743/vp.3272>.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, t. 2: Livres III-V, ed. L. Brésard, M. Fédou, Paris 2010 (Sources Chrétiennes, 539).
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean*, ed. C. Blanc, Paris 1966–1992 (Sources Chrétiennes, 120, 157, 222, 290, 385).
- Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, w: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* t. 1–2, ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, Paris 1991–1992 (Sources Chrétiennes, 375, 376).
- Origenes, *De principiis*, w: Origène, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris 1978–1980 (Sources Chrétiennes, 252, 268).
- Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, w: Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, ed. O. Rousseau, Paris 2007 (Sources Chrétiennes, 37bis).
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, w: Origène, *Homélie sur la Genèse*, Paris 1976 (Sources Chrétiennes, 7bis).
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, w: Origène, *Homélie sur les Nombres*, t. 1–3, ed. L. Doutreleau, Paris 1996–1999–2001 (Sources Chrétiennes, 415, 442, 461).
- Origenes, *Philocalia*, w: Origène, *Philocalie* 21–27, ed. É. Junod, Paris 1976 (Sources Chrétiennes, 226).
- Origenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- Origenes, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2016.
- Origenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012.
- Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003.
- Origenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Origenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*. Homilie o Pieśni nad pieśniami, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Osmański M., *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*, Lublin 2007.
- Pawłowski K., *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019.
- Pawłowski K., *Wstęp*, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII–CXLVII.
- Philo Alexandrinus, *Opera*, w: *Philo in ten volumes*, ed. G. P. Goold, tłum. F. H. Colson, G. H. Whitaker, t. 1–10, Cambridge–London 1981–1999.
- Plato, *Respublica*, w: *Platon, Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2, ed. E. Chambry, Paris 1931–1934.
- Plato, *Theaetetus*, w: *Platon, Oeuvres Complètes*, t. VIII, 2e, ed. A. Diès, Paris 1923.
- Plutarchus, *De virtute morali*, w: *Plutarco, Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte*, coord. E. Lelli, G. Pisani, Milano 2017, s. 828–851.
- Ramelli I. L. E., *Origen, the philosophical theologian: Trinity, Christology, and philosophy-theology relation. Selected studies*, Berlin–Boston 2025.
- Ramelli I. L. E., *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013.
- Reale G., *Introduzione*, w: C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993, s. 9–23.
- Reydams-Schils G., “Becoming like God” in *Platonism and stoicism*, w: *From stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. T. Engberg-Pedersen, Cambridge 2017, s. 142–158.
- Rizzi M., *The reader, the Bible, and the path to perfection: Philo, Clement & Origen*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 166–182.
- Romanek J., *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenes do Pentateuchu*, Lublin 2016.
- Runia D. T., *Philo in early Christian literature: A survey*, Assen 1993.


- Sedley D., *The ideal of godlikeness*, w: *Plato, t. 2: Ethics, politics, religion, and the soul*, ed. G. Fine, Oxford 1999, s. 309–328.
- Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stanula E., *Życie duchowe w ujęciu Orygenesusa*, w: *Orygenes, Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2016, s. 9–32.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku (stanowisko Ireneusza i Orygenesusa)*, „*Vox Patrum*” 42 (2002), s. 357–376, <https://doi.org/10.31743/vp.7165>.
- Szram M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesusa*, „*Verbum Vitae*” 7 (2005), s. 187–200, <https://doi.org/10.31743/vv.1380>.
- Torri P., *Assimilation to God and practical life from Plato to Plotinus*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 19–57.
- Torri P., *The telos of assimilation to God and the conflict between theoria and praxis in Plato and the middle Platonists*, w: *Thinking, knowing, acting: Epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism*, eds. M. Bonazzi, A. Ulacco, F. Forcignanò, Leiden–Boston 2019, s. 228–250.
- Vogel de C., *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993.

Mateusz Switek

 <https://orcid.org/0000-0003-4732-1920>
mswitek@unav.es

Universidad de Navarra
 <https://ror.org/02rxc7m23>

Entre la neoescolástica y el Vaticano II. Joseph Ratzinger y la profecía en la apologética

 <https://doi.org/10.15633/ps.30104>

Mateusz Switek - sacerdote de la diócesis de Tarnów, profesor ayudante doctor en la Facultad de Teología, Universidad de Navarra.

Article history • Received: 9 Oct 2025 • Accepted: 17 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstracto

Entre la neoescolástica y el Vaticano II. Joseph Ratzinger y la profecía en la apologética

El artículo ofrece un análisis de las diferencias y continuidades entre la apologética neotomista y la teología de Joseph Ratzinger. La cuestión se examina a partir de la dimensión evangelizadora de las profecías mesiánicas. Este tema permite resaltar la originalidad del autor, capaz de componer en su pensamiento unas nuevas tendencias teológicas, pero sin rechazar totalmente la herencia del pasado. A su vez, el estudio de las profecías en la obra de Ratzinger establece un vínculo entre algunos de los temas más significativos de su pensamiento: la revelación, la cristología, la hermenéutica bíblica y la defensa racional de la fe.

Palabras claves: Joseph Ratzinger, profecía, neoescolástica, apologética

Abstrakt

Between neo-scholasticism and Vatican II: Joseph Ratzinger and prophecy in apologetics

The article presents an examination of the differences and continuities between Neo-Thomistic apologetics and the theology of Joseph Ratzinger. The issue is examined through the evangelizing dimension of the messianic prophecies. It is a theme that serves to underscore the author's originality—demonstrating his capacity to integrate emerging theological trends into his thought while maintaining continuity with the inherited tradition. At the same time, the study of prophecies in Ratzinger's work establishes a link between some of the most significant themes of his thought: Revelation, Christology, biblical hermeneutics, and the rational defense of the faith.

Keywords: Joseph Ratzinger, prophecy, neo-scholastics, apologetics

La idea de un cambio radical en el pensamiento de Joseph Ratzinger, así como los intentos de situarlo dentro de un esquema de conservadurismo o progresismo teológico, acompañaban toda su trayectoria intelectual. No obstante, un estudio más riguroso de diversos temas concretos revela que el teólogo alemán no se ajusta fácilmente a esta visión dialéctica del pensamiento católico del siglo XX. Probablemente resulta más acertada la interpretación que reconoce en Ratzinger una notable capacidad para sintetizar armónicamente la tradición teológica con las aportaciones contemporáneas¹.

Un ejemplo revelador de esta síntesis se encuentra en un asunto que ha recibido escasa atención en los estudios sobre Ratzinger²: el cumplimiento de las profecías mesiánicas en Jesucristo, desde un punto de vista apologético. Es un tema relacionado con el contexto de la evangelización y la interpretación bíblica, cuestiones centrales en el pensamiento del autor. En este artículo se propone considerar al teólogo como un interlocutor de la tradición apologética del llamado argumento profético, entendido de manera clásica: como la comparación de las profecías veterotestamentarias con la persona de Jesús para evidenciar el cumplimiento de las promesas. En este marco y a través del ejemplo de las profecías parece posible identificar en Ratzinger una relación más articulada con las tendencias teológicas anteriores al concilio, su vínculo con los planteamientos posconciliares y, finalmente, la originalidad de su propia propuesta para la apologética, la teología del profetismo y la exégesis³.

1 Para algunos ejemplos de estas discusiones cf. J. L. Allen, *Cardinal Ratzinger: The Vatican's enforcer of the faith*, New York–London 2000, p. 45–88; M. Ellingsen, *Joseph Ratzinger (1927–): How conservative is Benedict XVI?*, «Theology Today» 62 (2005), p. 388–398; T. Rowland, *Ratzinger's faith: The theology of Pope Benedict XVI*, Oxford–New York 2008, p. 19–29; L. De Chirico, *Progressive, conservative or Roman-Catholic?: On the theology of Joseph Ratzinger in evangelical perspective*, «Perichoresis» 6 (2008), p. 201–218; C. S. Ferrán, *La hipótesis de los dos Ratzinger*, «Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas» 19 (2024), p. 397–419.

2 Cf. el único ejemplo encontrado en K. Kaucha, *Ratzinger: Apologetics for (not only) our time*, Göttingen 2024, p. 69–90, 179–180.

3 Algunas ideas preliminares han sido presentadas durante la conferencia internacional *Believing, thinking, and celebrating according to J. Ratzinger/Benedict XVI*, Pamplona, 28–30.04.2025.

El uso apologético de las profecías empieza ya en el Nuevo Testamento y puede legitimarse con una larga tradición, hasta su culmen en la neoescolástica dominante en la teología católica desde finales del siglo XIX hasta el Vaticano II. Esta modalidad del argumento profético se caracterizaba por su fuerte intelectualismo, su vínculo con la doctrina de *Dei Filius*, el neotomismo y el concepto del milagro intelectual, es decir, de la profecía vista como un conocimiento prodigioso del futuro. Sin embargo, a partir del Vaticano II, el argumento profético, identificado principalmente con su versión neoescolástica, fue sometido a críticas, quedando en un segundo plano, sin mayor interés entre los teólogos⁴.

No cabe duda de que tanto el tema de profetismo como la relación entre los dos Testamentos ocupaban un lugar importante en el pensamiento de Ratzinger. No obstante, la combinación de estos dos asuntos, es decir, el cumplimiento de las profecías mesiánicas en Cristo no recibe mucha atención entre los comentaristas de la obra de este autor. Lo más habitual es poner de relieve su lectura tipológica o alegórica y las realizaciones más generales de ideas teológicas veterotestamentarias⁵. El cumplimiento de las profecías en el sentido estricto no suele comentarse en este contexto⁶.

4 Cf. una perspectiva general en R. Fisichella, *Profecía*, en: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié-Ninot, Madrid 1992, p. 1068–1081; R. Fisichella, *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000; M. Switek, *Filosofía, ciencias, teología. El caso de la profecía en la apologética neoescolástica*, «Gregorianum» 106 (2025), p. 605–628.

5 Cf. S. Hahn, *Covenant and communion: The biblical theology of pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009, p. 91–189; J. Mastej, *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła według Ratzingera/Benedykta XVI*, en: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, p. 135–151; E. de Gaál, *Jesus Christ*, en: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, eds. D. Cardó, U. M. Lang, Cambridge 2024, p. 164–167.

6 Es llamativo que en el capítulo titulado *Jesucristo, cumplimiento de la historia de Israel*, en: J. Ratzinger, *Carbajosa se refiere casi únicamente al cumplimiento de la Torá o de la Alianza, prácticamente sin mencionar las profecías*. Cf. I. Carbajosa, *Un escriba en la corte del Rey: leer el Antiguo Testamento desde Cristo*, Madrid 2012, p. 255–77. Las mismas tendencias se ven en las observaciones de fondo de N'Semi acerca de «Jesus, Logos profético de Dios» y la «cristología pneumatológica». Cf. F. N'Semi, *La théologie prophétique de Joseph Ratzinger/Benoît XVI: Fondements, historique et actualité*, Paris 2021, p. 155–158, 163–164. En la interpretación de Ratzinger propuesta por N'Semi, la conexión entre la cristología, la pneumatología y la teología de los carismas resulta cercana a la «cristología profética» y el concepto de Jesucristo como «profecía del Padre»,

La vinculación del teólogo con planteamientos del neotomismo puede resultar infundada, ya que habitualmente se destaca su posición crítica hacia este modelo teológico. De hecho, al comienzo, se presentarán las razones que se oponen a esta interpretación y evidencian que el teólogo no se sitúa en la línea de la apologética neoescolástica. En la segunda parte del artículo, propondremos los argumentos que respaldan la tesis de que Ratzinger sí compartía cierta preocupación por un uso argumentativo de las profecías mesiánicas, y sus textos reflejan algunos elementos de continuidad con la tradición apologética y teológica. En la parte final se presentarán algunas conclusiones acerca de la teología de la profecía del teólogo alemán.

1. Las rupturas

Parece que hay motivos para situar a Ratzinger entre los críticos del argumento profético neoescolástico, y destacar su discontinuidad con la teología de profetismo en la teología preconciliar y, en consecuencia, con la antigua apologética como tal. Comentaremos particularmente dos manifestaciones de estas diferencias: la teología de la revelación y del profetismo.

1.1. Teología de la revelación

En primer lugar, es obvio que el autor no presenta ningún tratado de Cristo *legato divino* en sentido estricto ni tampoco propone un texto puramente apologético. Además, su distanciamiento respecto a la neoescolástica dominante en la época de su formación sacerdotal queda patente y se expresaba a lo largo de toda su vida en su preferencia por san Agustín y san Buenaventura, particularmente en el tema de la revelación. Incluso si es posible matizar esta opinión, no es posible ver en Ratzinger un

presentes en Fisichella. Cf. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret*, p. 138-145. Cf. otras observaciones sobre la teología ratzingeriana de profecía en F. Milán, «Un profeta como yo» (Dt 18,15). Contribución de Joseph Ratzinger al concepto de profeta veterotestamentario, en: *Evangelización. Biblia, liturgia y razón según J. Ratzinger/Benedicto XVI*, eds. P. Azarro, P. Blanco, J.J. Silvestre, Pamplona 2025, ss. 224-231.

continuador del neotomismo que formaba el modelo apologético y teológico de la época preconciliar y determinaba el concepto de profecía⁷.

Del mismo modo, la teología de la revelación desarrollada por Ratzinger parece polémica frente al modelo de *Dei Filius* que aportaba el fundamento magisterial para la apologética neoescolástica y, además, indicaba directamente a las profecías como motivos de credibilidad⁸. El pensador alemán compartió la dura crítica de otros teólogos hacia los esquemas de la revelación preparados antes del Vaticano II, en los cuales se mantenía el modelo intelectual de la revelación, dominante después de *Dei Filius*, y en el que predominaba el enfoque sobre el contenido del mensaje divino⁹. En cambio, Ratzinger postulaba en sus textos un modelo mucho más personal y dialógico de la revelación¹⁰.

Cabe añadir que el primer esquema de lo que sería la constitución dogmática *Dei Verbum* mencionaba la profecía como argumento apologético. Incluso si el mismo Ratzinger no se fijó directamente en este problema, finalmente en *Dei Verbum* no se trata de profecía en el contexto de signos de la revelación¹¹. Según la perspectiva dominante en la teología fundamental, el paso desde el modelo teológico de *Dei Filius* hacia el fundado en

7 Cf. P. Blanco, Tomás de Aquino, el desconocido maestro de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI Temas tomistas en la teología ratzingeriana, «Studium. Filosofía y Teología» 25 (2022), p. 218–223; P. Blanco, Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios, en: Ratzinger y los filósofos: de Platón a Vattimo, coord. A. Sada, R. A. de Assunção, T. Rowland, Madrid 2023, p. 97–113; R. Voderholzer, Revelation, en: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, eds. D. Cardó, U. M. Lang, Cambridge 2024, p. 77–80; K. Kaucha, Ratzinger: Apologetics, p. 49–53; C. S. Ferrán, La hipótesis, p. 400–407.

8 Cf. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, P. Hünermann, Freiburg im Breisgau 2010, 3009, 3033.

9 Cf. R. Latourelle, Teología de la revelación, Salamanca 1982, p. 235–244, 274–278.

10 Sobre el concepto de la revelación cf. J. Ratzinger, *Zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, en: J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung, Vermittlung, Deutung*, Freiburg 2012, p. 715–750 (Gesammelte Schriften, 7/2); J. Ratzinger, *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016, p. 391–429 (Gesammelte Schriften, 9/2); R. Voderholzer, Revelation, p. 75–91; N. S. Heereman, Joseph Ratzinger's Christological-pneumatological exegesis of the Old Testament, «*Verbum Vitae*» 42 (2024), p. 103–110.

11 Cf. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Vaticanii 1962, p. 38–39; J. Ratzinger, *Zur dogmatischen Konstitution*, p. 721ss; P. Blanco, Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962–1965), «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006), p. 48–50; T. Rowland, Ratzinger's faith, p. 48–65.

el Vaticano II resultó en una presentación radicalmente menos apologética de la revelación¹². Si se comparte esta interpretación, Ratzinger puede ser considerado uno de los que contribuyeron a esta transformación.

El cambio de acentos de la teología de la revelación tiene sus repercusiones en la presentación de la credibilidad. Si se reduce la profecía a un sello divino que confirma desde fuera la autenticidad de una revelación entendida principalmente como enseñanza, tal como a veces la comprendía la neoescolástica, efectivamente, Ratzinger no se ajusta a este planteamiento. No cabe duda de que la profecía interpretada como un motivo externo de credibilidad, desvinculado del contenido de la revelación¹³, se aleja de la sensibilidad del autor, consciente de las insuficiencias de la apologética preconiliar. En efecto, en su reflexión sobre la credibilidad del cristianismo el teólogo no sigue los planteamientos anteriores y no presta atención a la teoría de credibilidad en sí misma, que servía como punto de partida y marco conceptual para el argumento profético hasta el Vaticano II¹⁴.

Lo anterior se confirma con toda claridad en los comentarios del teólogo acerca del magisterio de la Iglesia. Es posible indicar algunas reflexiones de Ratzinger que señalan las limitaciones de unos textos decisivos para la apologética neotomista y para el argumento profético preconiliar. Se trata particularmente del decreto *Lamentabili* y de las respuestas de la Comisión Bíblica publicadas en la primera mitad del siglo XX¹⁵.

En este caso no se trata únicamente de unos documentos determinados. Cabe señalar que Ratzinger compartía con muchos teólogos de su

12 Cf. C. Theobald y B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, t. 4: *La Palabra de la Salvación*, Salamanca 1997, p. 413; V. di Pilato, *Capitolo I: La rivelazione*, en: *Dei Verbum*, a cura di S. Noceti, R. Repole, Bologna 2018, p. 127–128 (Comentario ai documenti del Vaticano II, 5).

13 Cf. G. de Broglie, *Los signos de credibilidad de la revelación cristiana*, Andorra 1965, p. 13–44; F. N'Semi, *La théologie prophétique*, p. 157–158.

14 Cf. A. Michalik, *Wiarygodność chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, en: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, p. 121–134.

15 Cf. J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, en: *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016, p. 554 (Gesammelte Schriften, 9/1); J. Ratzinger, *Kirchliches Lehramt und Exegese Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission*, en: *Glaube in Schrift und Tradition*, p. 830–840.

generación una evaluación crítica de los excesos de la reacción antimodernista llevada a cabo por el magisterio y por la teología católica de la época. El teólogo reconocía la necesidad de repensar la relación entre la teología y la Escritura, y de ofrecer más libertad al pensamiento teológico¹⁶. No obstante, la defensa contra el modernismo constituyó un factor eclesial decisivo para el predominio de la neoescolástica en la primera mitad del siglo XX y determinó también la reflexión sobre las profecías. En este contexto, matizar estas posturas defensivas pudo parecer dejar la apologética y el dogma expuestos ante la crítica bíblica, ya que, durante mucho tiempo, el magisterio había intentado frenar las amenazas a la fe derivadas de las ciencias bíblicas.

1.2. La noción de profecía

Las consideraciones generales acerca de la revelación tienen consecuencias con el tema que nos ocupa, el de la profecía.

Ratzinger apoyaba la tendencia contemporánea en la teología del profetismo, que intentaba responder a las interpretaciones reduccionistas de este fenómeno en la neoescolástica. A pesar de las polémicas y tendencias a establecer una tensión entre el elemento jerárquico y carismático en la Iglesia presentes en la teología de la posguerra, al teólogo le atraía la idea de renovar en cierto modo el tema de carisma profético para no reducir el profetismo al Antiguo Testamento¹⁷. En este punto se observa la primera diferencia con los neoescolásticos que compartían la

16 Cf. C. S. Ferrán, *La hipótesis*, p. 400–407; E. Prato, *La parola di Dio è il fondamento di tutto. Egesi storico-critica ed ermeneutica teologica secondo Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*, «*Verbum Vitae*» 42 (2024), p. 143–145.

17 Cf. J. Ratzinger, *El problema de la profecía cristiana*. Entrevista por Niels Christian Hvidt, en: *Resurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2017, p. 447–464 (Obras Completas, 10); F. N'Semi, *La théologie prophétique*, p. 158–162, 165–172; M. C. Hastteter, *Das Prophetische im Predigtwerk von Joseph Ratzinger*, en: Ambo 2024: *Das Prophetische in der Theologie: zum Gedenken an Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Hrsg. W. Buchmüller, H.-B. Gerl-Falkovitz, *Heiligenkreuz im Wienerwald* 2024, p. 125–144. Para el tema de carisma e institución cf. J. Ratzinger, *Los movimientos eclesiales y su lugar teológico*, en: J. Ratzinger, *Iglesia: Signo entre los pueblos*, Madrid 2015, p. 328–355 (Obras Completas, 8/1).

desconfianza medieval hacia los movimientos carismáticos y las falsas profecías de otras religiones¹⁸.

Por otro lado, algunas de las expresiones del teólogo alemán reflejan fielmente el planteamiento posconciliar que casi totalmente rechaza la dimensión predictiva del profetismo:

El profeta no es un adivino. El elemento esencial del profeta no es predecir acontecimientos futuros; el profeta es aquel que dice la verdad en virtud de su contacto con Dios; la verdad para el presente que naturalmente ilumina también el futuro. No se trata de predecir acontecimientos con sus detalles, sino de hacer presente en este momento la verdad de Dios e indicar el camino que hay que tomar¹⁹.

Las mismas perspectivas reaparecen en *Jesús de Nazaret* incluso con un tono más polémico. El autor desarrolla la teología de Jesucristo como el profeta verdadero que cumple la promesa de Deuteronomio 18,15. Con este motivo, contraponen de manera radical las formas paganas de adivinación y el profetismo hebreo. El sentido común de las predicciones necesita una purificación. Mientras que la fascinación por conocer el porvenir es un elemento muy humano, el profeta tiene otra misión ya que:

no es la variante israelita del adivino, como de hecho se siguió pensando o como se entendían a sí mismos muchos presuntos profetas, sino que el profeta significa algo muy distinto: no está ahí para informar de acontecimiento de mañana o pasado mañana y de este modo satisfacer la curiosidad humana o la necesidad de seguridad. Nos muestra el rostro de Dios y con ello nos muestra el camino que hemos de tomar. El futuro a que se refieren sus indicaciones va más allá de los que se pretende indagar por medio de los adivinos²⁰.

No es este el lugar para discutir con estas posturas, seguramente representativas para gran parte de la teología católica posconciliar²¹.

¹⁸ Cf. N. C. Hvidt, *Christian prophecy: The post-biblical tradition*, New York–Oxford 2007, p. 168, 180–181.

¹⁹ J. Ratzinger, *El problema de la profecía cristiana*, p. 449. Cf. F. N'Semi, *La théologie prophétique*, p. 149–153.

²⁰ Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, en: J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid 2015, p. 107–110 (Obras Completas, 6/1).

²¹ Cf. R. Fisichella, *Gesù di Nazaret*, p. 82–84.

No obstante, resulta innegable que la firme insistencia en el elemento predictivo como un rasgo esencial del profetismo constituía un fundamento de la antigua apologética. Este concepto de profecía puede encontrar sus raíces ya en los primeros siglos del cristianismo²², pero fue fortalecido en la época medieval, especialmente con la formulación más sistemática que llevó a cabo Santo Tomás.

Así, se relacionó la profecía en sentido estricto con las afirmaciones sobre los *futura contingentia*, ya que este tipo de saber se considera accesible únicamente a Dios. De esta manera, siendo un conocimiento sobrenatural y no disponible para los seres humanos, la profecía adquirió su dimensión probativa o apologética. Si solo Dios conoce el futuro, únicamente sus elegidos pueden predecirlo auténticamente. Todo este planteamiento se basaba en el modelo metafísico de Dios como un ser inmutable, eterno, que sabe todo, también el porvenir. Por consiguiente, en este marco la profecía servía como signo de la presciencia divina²³.

Ratzinger, sin embargo, aborda con seriedad la posible tensión entre la inmutabilidad de un Dios eterno y su relación con el mundo, sin pasar por alto la cuestión de los fundamentos bíblicos de estos conceptos. No niega, naturalmente, la inmutabilidad, la eternidad ni la omnisciencia, pero en cambio se muestra cauteloso al evaluar el modelo aristotélico-tomista de Dios²⁴.

Otra tendencia visible en la teología posconciliar, derivada de las cuestiones ya mencionadas, es un distanciamiento respecto a términos como «profecía», «predicción» o «vaticinio», dominantes en la neoescolástica. Muchos autores contemporáneos, tanto biblistas como teólogos fundamentales, prefieren hablar de «promesas», particularmente para minimizar el elemento predictivo, evitar entrar en el tema de la presciencia divina y poner de relieve la relación personal entre Dios y su pueblo. Al menos en el nivel terminológico, Ratzinger parece adherirse a esta tendencia. Además de la preferencia por la palabra «promesa», visible en

²² Cf. R. Polanco, *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo*, Madrid 1999, p. 25–32.

²³ Cf. un ejemplo clásico en R: Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Parisiis 1926, p. 375–399, 533–567. Un estudio más amplio ofrecemos en M. Switek, *Filosofía, ciencias, teología*, p. 605–628.

²⁴ Cf. J. Ratzinger, *Eternidad. II. Perspectiva teológica*, en: *Resurrección y vida eterna*, p. 302–304; J. Ratzinger, *El fin del tiempo*, en: *Resurrección y vida eterna*, p. 582–600.

muchos de sus escritos, el teólogo tiende a alejarse de una visión excesivamente intelectualista del profetismo. Los profetas no son meros vehículos de informaciones emitidas por el Omnipotente, sino auténticos «amigos» de Dios²⁵.

Parece claro, en consecuencia, que Ratzinger no comparte la noción neoescolástica de profetismo. En particular, no se fija en la previsión sobrenatural del futuro y con la comprensión de la revelación relacionada con ella.

2. Elementos de continuidad

Con todo lo expuesto, a primera vista, es difícil establecer cualquier continuidad entre el pensamiento del teólogo alemán y el de los neoescolásticos. Dado el rechazo de muchas de las premisas fundamentales de la apologética de los manuales y del antiguo argumento profético, parecería inviable conservar el protagonismo de la profecía como motivo de credibilidad. No obstante, existen motivos para pensar que Ratzinger compartía en algún grado la convicción de que las profecías tenían fuerza de cara a la evangelización, incluso si esta idea no es puesta de relieve por los comentaristas²⁶. Las posibles convergencias entre el teólogo y los apologetas se presentarán en dos puntos: desde la perspectiva bíblica y a través de otras cuestiones apologéticas.

2.1. Cuestiones bíblicas

Desde la perspectiva biográfica, Ratzinger pertenece a la generación de los teólogos católicos que incorporó al pensamiento teológico los aportes de las ciencias bíblicas modernas. No obstante, al mismo tiempo debe clasificarse como uno de los grandes críticos del impacto destructivo que la exégesis histórico-crítica ejerció en la teología católica de la segunda mitad del siglo XX. No cabe duda de que el argumento profético fue una de las víctimas de aquel debate.

Ratzinger reprocha a la exégesis moderna la ruptura entre la investigación científica y la teología, catequesis y evangelización. Es un tema

²⁵ Cf. F. N'Semi, *La théologie prophétique*, p. 154-155.

²⁶ Cf. K. Kaucha, *Ratzinger: Apologetics*, p. 75-76.

que pertenece a sus preocupaciones. Al mismo tiempo, critica otra ruptura, la de la relación con las interpretaciones tradicionales, así como la desintegración de la Escritura que no toma en cuenta la unidad de los dos Testamentos. El teólogo alemán no acepta las consecuencias de las lecturas puramente críticas y reduccionistas. Indica la necesidad de ver la Biblia en su profunda unidad y de seguir las interpretaciones mantenidas por la Iglesia en el pasado. También advierte del peligro de trocear la Escritura en pasajes cortos analizados desde el punto de vista de la historia de la redacción o de cuestiones filológicas, pero sin preguntarse por el sentido teológico y por la interpretación elaborada en la Iglesia²⁷.

La bien conocida y frecuentemente comentada cuestión de la «exégesis canónica» indudablemente debe jugar un papel importante en la comparación que aquí proponemos. En principio, tanto históricamente, como en la óptica de los polemistas católicos antes del Vaticano II, fueron los protestantes quienes tenían toda la culpabilidad por el impacto destructivo de la exégesis histórico-crítica para el dogma. Desde esta perspectiva, la propuesta ratzingeriana podría interpretarse como un retorno a una lectura precrítica y, en cierto modo, antiprotestante de la Escritura. Sin embargo, queda claro que Ratzinger valoraba y asumía las modernas herramientas exegéticas²⁸. Además, no faltan autores que ponen de relieve algunos paralelismos entre la «exégesis canónica» y las propuestas protestantes, mencionando por ejemplo a Childs²⁹. En efecto, parece que el teólogo alemán se sitúa más allá de un esquema simplificado de los problemas bíblicos del siglo XX.

La consecuencia es significativa. En sus reflexiones cristológicas, Ratzinger no se limita a señalar el cumplimiento de ideas generales o de

²⁷ Cf. J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, en: *Glaube in Schrift und Tradition*, p. 790–819; J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, p. 95–105; V. Balaguer, *La Biblia, libro de la Iglesia*, en: *Perspectivas del pensamiento de Benedicto XVI*, coord. J. Palos, C. Cremades, Valencia 2006, p. 85–104; S. Hahn, *Covenant and communion*, p. 41–90; I. Carbajosa, *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Pamplona 2011, p. 18–25, 139–231; E. Prato, *La parola di Dio*, p. 152–157; M. Reiser, *Joseph Ratzinger und die Gestalt Jesu*, en: *Ambo* 2024, p. 94–97, 108–109.

²⁸ Cf. S. Hahn, *Covenant and communion*, p. 25–40; E. Prato, *La parola di Dio*, 151–152.

²⁹ Cf. M. Ellingsen, *Joseph Ratzinger*, p. 389–391; I. Carbajosa, *De la fe nace la exégesis*, p. 119–125, 185–221.

motivos teológicos, ni a una lectura tipológica. Aunque su concepto de la exégesis canónica conduce a leer la Escritura en su conjunto, como un todo, cabe señalar que en Jesús de Nazaret hay numerosos fragmentos en los cuales el autor fija su atención en detalles concretos y citas exactas de los profetas. Ratzinger pone de relieve la coherencia entre un pasaje concreto y un acontecimiento determinado de la vida del Señor. Así, este método no solo sigue a los antiguos apologetas, sino que también desafía a la crítica posconciliar contra el método neoescolástico de «citas-pruebas» y contra la «atomización» o «instrumentalización» de la Escritura³⁰. En efecto, aunque el autor no descuida el análisis del contexto histórico ni de las cuestiones filológicas propias de los textos proféticos, apoya de manera prioritaria sus reflexiones en la confrontación directa entre una cita del Antiguo Testamento y un acontecimiento narrado en el Evangelio.

En este sentido, la práctica del autor es original. Ratzinger evita las discusiones interminables sobre la exégesis y no le parece necesario realizar juicios sobre el alcance del conocimiento profético, ni discutir todas las corrientes del mesianismo judío en una época determinada. No se pregunta si los profetas «sabían» o «veían» a Jesucristo, ni discute el sentido literal de las profecías. Simplemente apunta a una coherencia o relación entre los textos. Así, logra un efecto argumentativo sin implicarse en las dificultades exegéticas.

Además, la lectura del Antiguo Testamento en Ratzinger no se produce a priori, sino con la fe en el cumplimiento. Las profecías se leen a partir de Jesucristo, no desde un paradigma científico indiferente a la fe. El cristocentrismo y el presupuesto fundamental acerca de la unidad de la Escritura constituyen el fundamento de la reflexión ratzingeriana³¹. En este sentido, es una lectura que resulta mucho más parecida a la practicada por los antiguos apologetas que a la de la exégesis histórico-crítica.

³⁰ Cf. P. Grelot, *L'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ*, «Bulletin du comité des études» 5 (1961), p. 368–369, 371; R. Fisichella, *Profecía*, p. 1069–1072.

³¹ Cf. S. Hahn, *Covenant and communion*, p. 48–59, 78–82, 91, 100–102, 122–125; N. S. Heereman, *Joseph Ratzinger's Christological-pneumatological exegesis*, p. 112–115.

2.2. Otras cuestiones relacionadas

La mencionada ruptura entre dos Testamentos visible en algunas corrientes exegéticas y tan fuertemente criticada por Ratzinger puede asociarse con sus advertencias contra el retorno del marcionismo en el cristianismo contemporáneo³². De hecho, el argumento profético desde sus principios servía contra los marcionistas³³. Siempre que el cumplimiento de profecías perdía importancia, se promovía el desprecio por el Antiguo Testamento, la ruptura con el judaísmo y cierta deshistorización de la revelación.

Por otro lado, la larga historia del argumento profético también incluía una variante particular. Los apologetas no se limitaban a aprovechar las profecías bíblicas, sino que también se apoyaban en algunas intuiciones paganas. Así, Jesucristo se presentaba como cumplimiento de los textos de Platón o Virgilio³⁴. Aunque la teología contemporánea trata el asunto como una mera curiosidad del pasado, Ratzinger lo retoma con seriedad, como apoyo para su interpretación bíblica³⁵. Si bien los neoescolásticos no expresaban mucha confianza en esta argumentación, el concepto de profetas paganos o malos tiene su fundamento en la reflexión tomista acerca del profetismo³⁶.

Finalmente, y esto parece significativo, particularmente el empleo de las profecías mesiánicas en *Jesús de Nazaret* tiene como objetivo defender la fe, ya que sirve para justificar la mesianidad y divinidad de Jesucristo y situar los acontecimientos de su vida dentro de un plan divino. El autor

32 Cf. J. Ratzinger, *Das Erbe Abraham*, en: J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg–Basel–Wien 2010, p. 1137–1140 (*Gesammelte Schriften*, 8/2); J. Ratzinger, *Die Vielfalt der Religion und der Eine Bund*, en: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, p. 1079; Benedicto XVI, *Gracia y llamada sin arrepentimiento. Observaciones sobre el tratado de Iudeis*, en: Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo: un testamento espiritual*, ed. E. Guerriero, G. Gänswein, Madrid 2023, p. 74–75; N. S. Heereman, *Joseph Ratzinger's Christological-pneumatological exegesis*, p. 101–102.

33 Cf. M. Switek, «Argumentum ex propheta» u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. *Justyn Męczennik*, «Tarnowskie Studia Teologiczne» 41 (2022), p. 140–141, 145.

34 Cf. F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck–Wien 1983, p. 121–123, 154, 164–617, 186, 238, 282.

35 Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, p. 41–46, 231–235, 312–317.

36 Cf. *STh* IIa IIae, q. 172, a. 6.

recurre a las profecías para conmover a los destinatarios. La coherencia entre la predicción y el cumplimiento pretende convencer a los lectores y fortalecer los argumentos en favor de la fe cristiana. En algunos casos habla directamente de un argumento o una «prueba»³⁷ y queda claro un fin demostrativo o apelativo. En este sentido, Ratzinger guarda relación con la antigua apologética incluso si el método no es exactamente el mismo.

Esta perspectiva no está presente solo en la trilogía sobre Jesucristo, sino que se encuentra presente en otras obras del autor. Citemos un texto relativamente secundario, pero con unas frases que podrían encontrarse en los apologetas de otras épocas:

Mateo escribe su evangelio dentro del ámbito judío y judeocristiano. Así, su objetivo es poner de relieve la continuidad entre la Antigua y la Nueva Alianza. El Antiguo Testamento apunta a Jesús, en Él se cumplen las promesas. La conexión íntima de espera y cumplimiento se convierte a la vez en la prueba de que allí actúa realmente Dios, y de que Jesús es el salvador del mundo enviado por Dios³⁸.

Esta observación no se limita a comentar el método del evangelio, sino parece decir algo sobre la perspectiva del propio Ratzinger. De alguna forma, en sus textos la «conexión íntima» sustituye la «exactitud» de la previsión empleada por los neoescolásticos. No obstante, la importancia del cumplimiento queda clara. El teólogo habla de la «esperanza que señalaba hacia el futuro»³⁹. El cumplimiento indica la acción «real» de Dios, cuando la antigua apologética podría decir «sobrenatural» o «directa». Finalmente, según Ratzinger «el profeta –leído ahora con todos los medios modernos del análisis crítico del texto– habla como si fuera un evangelista»⁴⁰ y esta es otra expresión que recuerda mucho al lenguaje de la antigua apologética.

37 Cf. J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, p. 121–123, 154, 164–167, 186, 238, 282.

38 J. Ratzinger, *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine... En el 700. aniversario de la Santa Casa de Loreto en marzo 1995*, en: J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid 2021, p. 849 (Obras Completas, 6/2).

39 Cf. J. Ratzinger, *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*, p. 850.

40 J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, p. 541–542.

Conclusiones

Esta breve reflexión confirma la originalidad de Ratzinger, un autor capaz de asumir los temas clásicos con mucha libertad y creatividad. Su enfoque en las profecías mesiánicas se distingue notablemente de la neoescolástica, pero, al mismo tiempo, supera la tendencia dominante en la teología posconciliar que no da apenas valor a la profecía como argumento en favor de la fe. Así, parece justificable hablar de una aportación del teólogo a la historia de la profecía como signo de credibilidad.

Únicamente a partir de los presupuestos teológicos y sin detenernos en las interpretaciones ratzingerianas de las profecías concretas, podemos ver la capacidad del teólogo para distinguir, por una parte, las debilidades del modelo neoescolástico y, por otra, el valor permanente de la misma idea de promover la fe con el apoyo de las profecías.

Esta perspectiva es interesante para la relación entre la apologética y las ciencias bíblicas. Después de tantas décadas de discusiones enfocadas en la historicidad de los eventos neotestamentarios, Ratzinger vuelve a la importancia del cumplimiento de las profecías en la evangelización y en la teología bíblica.

Este retorno es interesante, ya que el teólogo alemán busca integrar lo mejor de las dos tradiciones comparadas. No tiene dificultad en utilizar las citas exactas y asombrarse de la exactitud del cumplimiento como lo hacían los antiguos apologetas. Al mismo tiempo, no entra en las dificultades relacionadas con la predicción del futuro o con la consciencia de los profetas y evita las minuciosas discusiones exegéticas. En lugar de presentar un milagro intelectual del conocimiento del futuro, destaca la coherencia de la actividad divina en la historia. Esta lectura tiene algo de una noble simplicidad o incluso ingenuidad de la lectura bíblica de los padres de la Iglesia⁴¹, aunque el autor es consciente de los efectos de la exegesis histórico-crítica. No obstante, esta consciencia no le impide sacar un provecho teológico y apologético de las citas bíblicas empleadas por las generaciones anteriores.

41 Cf. M. Crimella, *Hermeneutical and exegetical assumptions in the work «Jesus of Nazareth» by Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Some examples*, «*Verbum Vitae*» 42 (2024), p. 125–126; M. Reiser, *Joseph Ratzinger*, p. 94–109.

Finalmente, es posible observar una cierta oscilación vinculada con la noción de profecía. La crítica de Ratzinger sobre el carácter predictivo de las profecías se ve debilitada cuando llega el momento de defender el cumplimiento. Finalmente, la apertura al futuro está presente en los profetas y sin tenerla en cuenta, la teología cristiana del Antiguo Testamento entra en muchas dificultades, hasta una posible tentación marcionista. La pregunta sobre hasta qué punto se puede desestimar el conocimiento del futuro por los profetas y, al mismo tiempo, afirmar el cumplimiento de anuncios mesiánicos concretos, se presenta como un desafío para la teología contemporánea de la profecía. El propio Ratzinger es un interesante ejemplo de esta tensión, expresada de manera paradójica por Lohfink: los profetas «no se dedicaban a predecir el futuro», no obstante «predijeron a Cristo»⁴². Este tema sigue siendo el más interesante y requiere un análisis más profundo.

Así, en teoría, Ratzinger estaba de acuerdo con algunas tendencias teológicas destructivas para la forma clásica de la prueba profética. Se puede mencionar su crítica hacia la reducción del profetismo al conocimiento del futuro o toda la discusión crítica con la teología neoescolástica de la revelación, realizada en la época del Vaticano II. Siendo uno de los renovadores de este concepto teológico, el autor participó, al menos indirectamente, en la deconstrucción del fundamento teológico de la apologética neoescolástica. Sin embargo, a pesar de otros presupuestos teológicos, el uso de las profecías mesiánicas en este autor merece ser comentado en la perspectiva de una apologética renovada, una defensa de la fe en el contexto cultural actual.

Bibliografía

- Allen J. L., *Cardinal Ratzinger: The Vatican's enforcer of the faith*, New York-London 2000.
- Balaguer Beltrán V., *La Biblia, libro de la Iglesia*, en: *Perspectivas del pensamiento de Benedicto XVI*, coord. J. Palos, C. Cremades, Valencia 2006, p. 85-104.

⁴² N. Lohfink, *Los profetas ayer y hoy*, en: Á. Gonzales, N. Lohfink, G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Salamanca 1976, p. 134.

- Benedicto XVI, *Gracia y llamada sin arrepentimiento. Observaciones sobre el tratado de Iudeis*, en: Benedicto XVI, *Qué es el cristianismo: un testamento espiritual*, ed. E. Guerriero, G. Gänswein, Madrid 2023, p. 71–105.
- Blanco P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962–1965)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006), p. 43–66, <https://doi.org/10.15581/007.15.10252>.
- Blanco P., *Tomás de Aquino, el desconocido maestro de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* Temas tomistas en la teología ratzingeriana, «Studium. Filosofía y Teología» 25 (2022), p. 217–243, <https://doi.org/10.53439/std-fyt50.25.2022.217-243>.
- Blanco P., *Tomás de Aquino: Sobre cómo conocemos a Dios*, en: Ratzinger y los filósofos: de Platón a Vattimo, coord. A. Sada, R. A. de Assunção, T. Rowland, Madrid 2023, p. 97–113.
- Brogie G. de, *Los signos de credibilidad de la revelación cristiana*, Andorra 1965.
- Carbajosa I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Pamplona 2011.
- Carbajosa I., *Un escriba en la corte del Rey: leer el Antiguo Testamento desde Cristo*, Madrid 2012.
- Crimella M., *Hermeneutical and exegetical assumptions in the work «Jesus of Nazareth» by Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Some examples*, «Verbum Vitae» 42 (2024), p. 125–140, <https://doi.org/10.31743/vv.17194>.
- De Chirico L., *Progressive, conservative or Roman-Catholic?: On the theology of Joseph Ratzinger in evangelical perspective*, «Perichoresis» 6 (2008), p. 201–218.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, P. Hünermann, Freiburg im Breisgau 2010.
- Ellingsen M., *Joseph Ratzinger (1927–): How conservative is Benedict XVI?*, «Theology Today» 62 (2005), p. 388–398, <https://doi.org/10.1177/004057360506200309>.
- Ferrán C.S., *La hipótesis de los dos Ratzinger*, «Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas» 19 (2024), p. 397–419, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.397>.
- Fisichella R., *Gesù di Nazaret: profezia del Padre*, Milano 2000.

- Fisichella R., *Profecía*, en: *Diccionario de teología fundamental*, dir. R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié-Ninot, Madrid 1992, p. 1068–1081.
- Gaál E. de, *Jesus Christ*, en: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, eds. D. Cardó, U. M. Lang, Cambridge 2024, p. 161–176.
- Garrigou-Lagrange R., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, Parisiis 1926.
- Grelot P., *L'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ*, «Bulletin du comité des études» 5 (1961), p. 365–386.
- Hahn S., *Covenant and communion: The biblical theology of pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009.
- Hastteter M. C., *Das Prophetische im Predigtwerk von Joseph Ratzinger*, en: *Ambo 2024: Das Prophetische in der Theologie: zum Gedenken an Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Hrsg. W. Buchmüller, H.-B. Gerl-Falkowitz, Heiligenkreuz im Wienerwald 2024, p. 125–144.
- Heereman N. S., *Joseph Ratzinger's Christological-pneumatological exegesis of the Old Testament*, «*Verbum Vitae*» 42 (2024), p. 101–124, <https://doi.org/10.31743/vv.17184>.
- Hvidt N. C., *Christian prophecy: The post-biblical tradition*, New York–Oxford 2007.
- Kaucha K., *Ratzinger: Apologetics for (not only) our time*, Göttingen 2024.
- Latourelle R., *Teología de la revelación*, Salamanca 1982.
- Lohfink N., *Los profetas ayer y hoy*, en: Á. Gonzales, N. Lohfink, G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Salamanca 1976.
- Mastej J., *Paschalna wiarygodność chrześcijaństwa i Kościoła według Ratzingera/Benedykta XVI*, en: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, p. 135–151.
- Michalik A., *Wiarygodność chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, en: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, p. 121–134.
- Milán F., „«Un profeta como yo» (Dt 18,15). Contribución de Joseph Ratzinger al concepto de profeta veterotestamentario, en: *Evangelización. Biblia, liturgia y razón según J. Ratzinger/Benedicto XVI*, eds. P. Azarro, P. Blanco, J.J. Silvestre, Pamplona 2025, pp. 223–232.
- N'Semi F., *La théologie prophétique de Joseph Ratzinger/Benoît XVI: Fondements, historique et actualité*, Paris 2021.

- Niemann F.-J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit: zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck–Wien 1983.
- Pilato V. di, *Capitolo I: La rivelazione*, en: *Dei Verbum*, a cura di S. Noceti, R. Repole, Bologna 2018, p. 101–149 (Commentario ai documenti del Vaticano II, 5).
- Polanco R., *El concepto de profecía en la teología de San Ireneo*, Madrid 1999.
- Prato E., *La parola di Dio è il fondamento di tutto». Egesesi storico-critica ed ermeneutica teologica secondo Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, «Verbum Vitae» 42 (2024)*, p. 141–159, <https://doi.org/10.31743/vv.17370>.
- Ratzinger J., *Das Erbe Abraham*, en: J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg–Basel–Wien 2010, p. 1137–1140 (Gesammelte Schriften, 8/2).
- Ratzinger J., *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, en: J. Ratzinger, *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016, p. 553–594 (Gesammelte Schriften, 9/1).
- Ratzinger J., *Die Vielfalt der Religion und der Eine Bund*, en: J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg–Basel–Wien 2010, p. 1078–1080 (Gesammelte Schriften, 8/2).
- Ratzinger J., *El fin del tiempo*, en: J. Ratzinger, *Resurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2017, p. 582–600 (Obras Completas, 10).
- Ratzinger J., *El problema de la profecía cristiana. Entrevista por Niels Christian Hvidt*, en: J. Ratzinger, *Resurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2017, p. 447–464 (Obras Completas, 10).
- Ratzinger J., *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine... En el 700. aniversario de la Santa Casa de Loreto en marzo 1995*, en: J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid 2021, p. 846–858 (Obras Completas, 6/2).
- Ratzinger J., *Eternidad. II. Perspectiva teológica*, en: J. Ratzinger, *Resurrección y vida eterna: contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2017, p. 302–304 (Obras Completas, 10).
- Ratzinger J., *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016 (Gesammelte Schriften, 9/2).
- Ratzinger J., *Jesús de Nazaret*, en: J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid 2015, p. 5–607 (Obras Completas, 6/1).

- Ratzinger J., *Kirchliches Lehramt und Exegese Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission*, en: J. Ratzinger, *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016, p. 830–840 (Gesammelte Schriften, 9/2).
- Ratzinger J., *Los movimientos eclesiales y su lugar teológico*, en: J. Ratzinger, *Iglesia: Signo entre los pueblos*, Madrid 2015, p. 328–355 (Obras Completas, 8/1).
- Ratzinger J., *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, en: J. Ratzinger, *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2016, p. 790–819 (Gesammelte Schriften, 9/2).
- Ratzinger J., *Zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, en: J. Ratzinger, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung, Vermittlung, Deutung*, Freiburg 2012, p. 714–791 (Gesammelte Schriften, 7/2).
- Reiser M., *Joseph Ratzinger und die Gestalt Jesu*, en: Ambo 2024: *Das Prophetische in der Theologie: zum Gedenken an Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Hrsg. W. Buchmüller, H.-B. Gerl-Falkovitz, Heiligenkreuz im Wienerwald 2024, p. 94–109.
- Rowland T., *Ratzinger's faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford–New York 2008.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Vaticani 1962.
- Switek M., «Argumentum ex prophetia» u ojców Kościoła a współczesna krytyka funkcji prorocstwa w apologetyce. Justyn Męczennik, «Tarnowskie Studia Teologiczne» 41 (2022), p. 129–150, <https://doi.org/10.15633/tst.41107>.
- Switek M., *Filosofía, ciencias, teología. El caso de la profecía en la apologética neoescolástica*, «Gregorianum» 106 (2025), p. 605–628, <https://doi.org/10.69080/Gregorianum.106/3.2025.605-628>.
- Theobald C., Sesboué B., *Historia de los dogmas*, t. 4: *La Palabra de la Salvación*, Salamanca 1997.
- Voderholzer R., *Revelation*, en: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, eds. D. Cardó, U. M. Lang, Cambridge 2024, p. 75–91.


Henryk Pietras SJ

 <https://orcid.org/0000-0002-9844-6822>

Pontificia Università Gregoriana

 <https://ror.org/02th47404>

La costituzione di Valentiniano II e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4): legittimazione dell'«arianesimo», oppure tentativo di conciliazione?

 <https://doi.org/10.15633/ps.30105>

Article history • Received: 17 Sep 2025 • Accepted: 30 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

La costituzione di Valentiniano II e Teodosio I del Codice Teodosiano (XVI, 1, 4): legittimazione dell'«arianesimo», oppure tentativo di conciliazione?

Questa costituzione concedeva il diritto di assemblea agli omei, i quali professavano la piena somiglianza del Figlio al Padre rifiutando la consustanzialità nicena, ponendosi così in contraddizione con il precedente sostegno di Teodosio ai cristiani niceni. L'articolo cerca di rispondere al perché l'imperatore abbia mutato il proprio atteggiamento e analizza le sue altre azioni volte a placare le dispute tra i diversi gruppi cristiani.

Parole chiave: arianesimo, omeismo, Milano, Ambrogio

Abstract

Constitution of Valentinian II and Theodosius I from the Theodosian Code (XVI, 1, 4): legitimisation of 'Arianism' or an attempt at reconciliation?

This constitution gave the right to assemble to the Homoeans, who professed the full similarity of the Son to the Father, rejecting the Nicene consubstantiality, which contradicted Theodosius' earlier support for the Nicene Christians. The article seeks to answer the question of why the emperor changed his attitude and analyses his other actions aimed at extinguishing disputes between different Christian groups.

Keywords: Arianism, Homoeism, Milan, Ambrose

Nel Codice di Teodosio, al capitolo primo del libro sedicesimo *De fide catholica*, si trova la costituzione del 23 gennaio 386 che stupisce i commentatori perché legalizza le riunioni dei cristiani che professano un credo diverso da quello niceno. Un dato sorprendente, dato che la legislazione imperiale dell'epoca sembra essere decisamente favorevole alla «fede nicena», almeno dal punto di vista dei commentatori cattolici.

La costituzione si presenta nei termini seguenti:

1. 4¹. Mediolanum (23 Ianuarii 386)

Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA.² ad Eusignium praefectum praetorio³.

Damuscopiam colligendi his, quisecondumeasentiunt, quae temporibus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi⁴ concilio, Constantinopolitano⁵ etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri⁶,

1 Cf. J. Gaudemet, *Orthodoxie et interpolations. A propos de CTh XVI, 1, 4 et XVI, 4, 1*, «Revue de Droit Canonique» 11 (1961), pp. 157–165.

2 Arcadius (377/378–408), Augusto A. D. 395.

3 Eusignus, praefectus praetorio Italiae et Illirici A. D. 386–387. Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1: A. D. 260–395, eds. A. H. M. Jones, J. R. Cambridge 1971, pp. 309–310.

4 Ariminum (359): I. *Definitio homoousianorum*, in: *Acta synodalia, ann. 50–381*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, pp. 226–235 (*Synodi et Collectiones Legum*, 1); L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, Napoli 1985, pp. 35–39.

5 Constantynopolis (360): I. *Formula fidei*, in: *Acta synodalia, ann. 50–381*, pp. 243–245.

6 Cf. R. A. Bauman, *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustan Principate*, Johannesburg 1967; M. Dyjakowska, *Crimen laesae maiestatis: studium nad wpływami prawa rzymskiego w dawnej Polsce*, Lublin 2010.

manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint⁷.

Dat. X kal. feb. Mediolano Honorio⁸ nob[ili]. p[uer]o. et Evodio⁹ cons.¹⁰

1, 4. Milano (23 gennaio 386)

Gli Imperatori Valentiniano, Teodosio e Arcadio, Augusti, a Eusinio, prefetto del pretorio.

Diamo il permesso di radunarsi a coloro che hanno opinioni conformi a quanto stabilito al tempo di Costanzo di sacra memoria nel sinodo di Rimini e confermato a Costantinopoli, in modo che rimanga per sempre, dopo che sono stati convocati sacerdoti da tutto il mondo romano e coloro che sono noti per avere opinioni contrarie hanno fatto una confessione di fede. Abbiamo anche ordinato che siano liberi di decidere in merito al loro raduno, e che coloro che pensano che solo a loro sia stato concesso il diritto di radunarsi sappiano che se tenteranno di fare qualsiasi disordine contrario al comando di Nostra Grazia, come autori di disordine e di disturbo della pace della Chiesa pagheranno persino con la loro testa e il loro sangue come per un'offesa alla maestà. La stessa pena di morte attende coloro che, contrariamente a questa Nostra istruzione, cercheranno con l'inganno e in segreto di supplicare.

Dato 10 giorni prima delle Calende di febbraio a Milano, durante il consolato del nobile giovane Onorio e di Evodio.

Consideriamo innanzitutto gli autori: Valentiniano II aveva all'epoca 15 anni (era nato a Treviri nell'anno 371) e governava in suo nome la madre, Giustina, contraria al credo niceno e definita «ariana» dai suoi

7 *Adversus capitis poenam*—cf. Johannes Chrysostomus, MtHom XLVI, 2; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, Kraków 2008 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 23), pp. 61–62; Augustinus, *Epistula* 185; cf. L. De Giovanni, *Il libro XVI*, pp. 79–80; T. Pawluk, *Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci*, «*Prawo Kanoniczne*» 20 (1977) 3–4, pp. 209–223.

8 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, p. 442.

9 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, p. 297.

10 Il testo con le note parzialmente modificate da: *Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. *Kodeks Teodozjusza*. Księga szesnasta, opr. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Kraków 2014 (*Synody i Kolekcje Praw. Synodi et Collectiones Legum*, 7), pp. 4–5 [di seguito: CTh].

avversari ideologici. Il suo (loro) dominio comprendeva l'Italia, l'Illiria e l'Africa. Teodosio regnava in Oriente dal 379. Arcadio, figlio di Teodosio, aveva solo nove anni (nato intorno al 377). Gli autori effettivi della costituzione potrebbero quindi essere Giustina e Teodosio, e poiché il luogo di pubblicazione è Milano, dovremmo pensare piuttosto a Giustina, il che solleva la questione della legittimità dell'aggiunta del nome di Teodosio. A quei tempi a Milano era presente un gruppo di «ariani», cioè di seguaci del sinodo di Rimini (359) e di Costantinopoli (360), che rifiutavano il credo niceno, preferendo ad esso la credenza nella «somiglianza in tutto» del Figlio al Padre e che, perciò, venivano chiamati omei. Nel 385/386 essi cercarono di ottenere una chiesa a loro uso, per poter celebrare la Pasqua ed amministrare il battesimo ma ciò si risolse in una forte opposizione da parte del vescovo Ambrogio (vedi sotto). È questo il contesto in cui sarebbe apparsa la nostra costituzione la quale concedeva il diritto di riunione e quindi anche quello di possedere le chiese. Ambrogio protestò contro questo, sostenendo che la legge umana non poteva cambiare la legge di Dio; egli approvava solo gli ordinamenti di Nicea e—scrive—non poteva essere dissuaso da questo né con la spada né con la morte¹¹.

Osserviamo che la costituzione apprezza il fatto che coloro che prima erano stati di opinioni differenti, a Rimini erano giunti a una formula di fede e all'unione, il che infatti era l'obiettivo di Costanzo II¹². Egli teneva all'unità della Chiesa non meno di Costantino e, visto che il credo di Nicea aveva allora relativamente pochi sostenitori, appoggiò quelli che erano in maggioranza.

Purtroppo decise di difendere con la forza l'accordo ottenuto e si mise a esiliare coloro che gli si opponevano, rendendoli martiri.

Jean Gaudemet riteneva che, data la contraddizione tra questa costituzione e la famosa *Cunctos populos* (XVI, 1, 2, Salonico 27 febbraio 380)—interpretata come appoggio al credo di Nicea—l'inserimento della costituzione in questo luogo del Codice Teodosiano dovesse essere considerato un errore del compilatore che, inoltre, avrebbe confuso il sinodo

¹¹ Ambrogio, *Epist.* 21, 10–14.

¹² Cf. P. Maraval, *Le devoir religieux des empereurs: de la tolérance à la répression*, in: *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, dir. de M.-F. Baslez, Paris 2014, p. 53.

costantinopolitano del 360 con quello del 381¹³. Lucio De Giovanni è più cauto ed esclude piuttosto l'errore¹⁴. Fa notare (ma non solo lui) che un passo della stessa costituzione è incluso anche in CTh XVI, 4, 1, dove però il testo è stato manipolato in modo che non risulti del tutto chiaro a chi fosse concesso il diritto di assemblea e che si potesse interpretare la prescrizione come riguardante i niceni, anche se questo non è affatto chiaro. Tuttavia, è anche un fatto che, sotto il nome di Valentiniano II e Teodosio, fu emanata la Costituzione CTh XVI, 5, 15, del 14 giugno 388, indirizzata a Trifoli, prefetto del pretorio dell'Italia e dell'Illiria, in cui qualsiasi assemblea dei dissidenti («omnes diversarum perfidarumque sectarum») viene decisamente proibita; non si precisa chi sarebbero questi dissidenti. Anche la costituzione seguente (CTh XVI, 5, 16), emanata questa volta a Costantinopoli nel 388 o nel 387, ribadisce che non è stato mai permesso agli ariani di usurpare quello che vogliono: «quae his videantur utilitatibus convenire». Significherebbe che non possono pretendere proprio niente, o solo che non possono pretendere qualcosa che va al di là di ciò che è già stato loro permesso?

Dobbiamo notare, per la cronaca, che alla corte di Milano si trovava un certo Benevolo, un funzionario fedele a Nicea, o piuttosto ad Ambrogio, il quale avrebbe preferito perdere il posto di lavoro piuttosto che mettere mano alla stesura di un documento tanto blasfemo. Questi lavorava nell'ufficio legislativo, come si direbbe oggi¹⁵.

Costituzioni imperiali «Cunctos populos» e «Episcopis tradi»

Vista la contraddizione tra questa legge e le altre precedenti, torniamo alla costituzione imperiale del 380, la prima di Teodosio, per seguire, per quanto è possibile, lo sviluppo della sua politica nei confronti dei cristiani.

La costituzione, emanata il 27 febbraio 380¹⁶, ordina a tutti i popoli dell'impero di attenersi alla stessa religione («tali religione versari») di

¹³ J. Gaudemet, *Orthodoxie et interpolations*, pp. 160–161.

¹⁴ L. De Giovanni, *Il libro XVI*, pp. 38–39.

¹⁵ Rufino, *HE XI*, 16.

¹⁶ CTh XVI, 1, 2.

Damaso di Roma e di Pietro d'Alessandria. Sarebbe la fede apostolica in «*Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate*». Chi si comperterà diversamente non meriterebbe di essere chiamato cristiano cattolico e andrebbe incontro alla punizione divina e, inoltre, a quella inflitta dall'imperatore. Emmanuel Soler scrive che si tratta di un intervento brutale a favore dei niceni¹⁷ e ipotizza che ciò possa essere dovuto all'invasione dei Goti e alla battaglia di Adrianopoli persa dai Romani sotto Valente contro i Goti «ariani». Comunque sia, non c'è dubbio che questa costituzione riconosca i fedeli al Dio Uno e Trino come gli unici degni di chiamarsi cattolici. Allora Teodosio considerò Damaso e Pietro come testimoni fedeli della tradizione apostolica e riportò solo i loro nomi. Notiamo che si parla dell'unità di Dio, ma senza alcun richiamo a nessun credo.

Nel luglio del 381 si svolse il concilio di Costantinopoli, che confermò il credo niceno e dichiarò nel canone che la sede di questa città dovesse essere considerata seconda dopo quella di Roma, a scapito di Alessandria. Si potrebbe pensare che la posizione dei niceni fosse divenuta più forte, con l'appoggio imperiale. Poco dopo appare la costituzione *Episcopis tradi*, del 30 luglio 381¹⁸. Come nella precedente, anche qui non si menziona Nicea, ma si proclama «*Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem*» e la comunione con Damaso di Roma e con Pietro d'Alessandria, Anche adesso si omette, però, la citazione del credo. I cattolici sarebbero allora coloro che credono nell'unica maestà e potenza del Padre Figlio e Spirito Santo e rimangono in comunione con Nettario, Timoteo di Alessandria, Pelagio di Laodicea, Diodoro di Tarso, Amfilochio di Iconio, Optimus di Antiochia di Pisidia, Elladio di Cesarea Cap., Otreio di Melitene, Gregorio di Nissa, Terennio di Scitia, Marmario di Marcianopoli.

Ricordiamo le informazioni principali su queste persone. Nettario, pur essendo solo un catecumeno, era stato appena eletto vescovo della capitale per volontà imperiale. Timoteo era vescovo di Alessandria dall'anno precedente, il 380, quando era succeduto a suo fratello Pietro, oppositore di Gregorio Nazianzeno come candidato alla sede

17 E. Soler, *L'Église catholique sous la dynastie Théodosienne: La genèse d'une Église d'État*, en CTh XVI, in: *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou „concordat“ ? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 115.

18 CTh XVI 1, 2 e 3.

costantinopolitana; gli alessandrini preferivano Massimo il Cinico che fu clamorosamente rimandato a casa¹⁹. Pelagio fu ordinato vescovo da Acacio di Cesarea, uno degli omeousiani (omoiousiani) moderati (passato sotto Valente agli omoousiani)²⁰, alleato di Melezio d'Antiochia che in passato era stato uno dei capi ante niceni²¹. Diodoro rimaneva pure sostenitore di Melezio. Amfilochio apparteneva alla cerchia dei Padri Cappadoci. Ottimo è attestato come vescovo di Antiochia di Pisidia, anche lui della cerchia dei Cappadoci. Elladio era successore di Basilio di Cesarea. Otreio sembra sconosciuto. Gregorio non richiede spiegazioni. Terenio di Scitia rimane sconosciuto, come pure Marmario. Tutti essi ricevettero durante il sinodo del 381 la responsabilità (πατριαρχίαν) di varie eparchie dell'Oriente²².

Ai nomi si aggiunge: «Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti». E subito dopo viene evidenziata l'intenzione dell'imperatore: «ut verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praeccepti nostri formam malignae locus detur astutiae». La «fede nicena» si concentra sull'unità delle Persone Divine, ma senza richiamo alla terminologia propria del credo niceno, non appare l'*homoousios*, ma neanche l'*ousia*. Una omissione del tutto casuale ed involontaria? Difficile crederlo, soprattutto perché il concilio appena concluso stabilisce nel canone primo che proprio il credo niceno dovrebbe essere considerato valido e mai messo in discussione. Potremmo domandarci, se la costituzione imperiale vada compresa, quindi, come la conferma del canone stabilito, oppure come un suo ammorbidimento.

In ogni caso la comunione con i vescovi elencati divenne criterio di cattolicità:

Tutti coloro che non condividono le opinioni conformi alla comunità di fede di coloro che sono stati specificamente elencati devono essere allontanati dalle chie-

¹⁹ Costantinopoli (381), can. 4. Cf. M. Simonetti, *Timoteo I di Alessandria*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 3, a cura di A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, p. 5357s.

²⁰ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, Roma 1975, p. 341 (*Studia Ephemerides Augustinianum*, 11).

²¹ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 375-377.

²² Cf. Socrate, *HE V*, 8.

se come eretici palesi e non devono ricevere in seguito l'autorità episcopale e il diritto di prendere possesso delle chiese, affinché il sacerdozio della fede vera e nicena rimanga puro e, avendo formulato chiaramente la nostra ingiunzione, non ci sia spazio per astuzie perniciose.

Tutti i vescovi nominati nella costituzione erano niceni e parteciparono al concilio di Costantinopoli. Ciò voleva forse dire che Teodosio si fosse schierato dalla loro parte in modo decisivo? Sembra piuttosto che egli dovesse nutrire dei dubbi, visto che, già due anni più tardi, nel giugno del 383, convocò i vescovi delle varie fazioni per riesaminare la questione di fede. Ne parla Socrate Scolastico²³, mostrando una buona conoscenza dei fatti, anche se scrive negli anni quaranta del V secolo, cioè sessanta anni più tardi. Rimane oscuro quali circostanze abbiano potuto spingere l'imperatore ad assumere questa iniziativa. Si può sospettare che i motivi potessero essere politici, specialmente le relazioni con i Goti. Infatti il 3 di ottobre del 382 Teodosio firmò la pace con i Goti di Fritigerno che divennero così *foederati* dell'impero²⁴. I Goti, precisa Teodoreto, consideravano il Figlio inferiore al Padre, ma non ammettevano la sua creazione²⁵, allora il loro «arianesimo» è molto sui *generis*. La loro forza militare era sufficientemente consistente per impedire che con loro potessero sorgere dei conflitti di qualsiasi tipo. Dichiararli eretici, punibili con la legge, poteva essere «politicamente scorretto». D'altronde, il canone secondo del concilio di Costantinopoli prescriveva che «le Chiese di Dio tra i popoli barbari devono essere rette così come lo erano già sotto i padri». L'omeismo dei Goti allora poteva essere tollerato. Ma spiegare tutto con ragioni esclusivamente politiche risulterebbe, tuttavia, eccessivamente riduttivo.

²³ Socrate, HE V, 10. Cf. M. Wallraff, Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383), in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996*. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana - Roma, 8-11 maggio 1996, a cura di E. Cavalcanti [et al.], pp. 271-279.

²⁴ *Consularia Constantinopolitana a. 382*, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1892, p. 243 (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 9). Cf. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, a cura di A. Cesa, Roma 1985, p. 232.

²⁵ Teodoreto, HE IV, 37. L'informazione rimane in contrasto con la professione di fede che Wulfila avrebbe pronunciato prima di morire, dove chiaramente si parla della creazione del Figlio e dello Spirito. Cf. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, p. 155.

Sinodo «interconfessionale» del 383

Secondo Socrate, l'imperatore in accordo con il vescovo Nettario di Costantinopoli, invitò i vescovi di varie «confessioni» (θηρησκείας) nel giugno 383. Scrive lo storico:

- (7) L'imperatore, dunque, invitato il vescovo Nettario, si interrogò insieme con lui quale fosse lo stratagemma perché il cristianesimo non risultasse un coro di voci discordi (διαφωνία), al contrario, come favorire l'unità della Chiesa. Sosteneva l'opportunità di analizzare la questione che separava tra loro le chiese e di ristabilire in esse unità di pensiero (ὁμοφωνίαν), allontanando il dissenso.
- (8) Nettario, uditi tali discorsi, si preoccupò e mandò a cercare il vescovo dei novaziani di allora, Agelio, in quanto suo correligionario, per rendergli nota la decisione dell'imperatore²⁶.

Il greco ὁμοφωνία non deve essere necessariamente tradotto con «l'unità del pensiero» perché si tratta dell'armonia dei suoni, o del linguaggio, insomma, di ciò che si vede o che si sente, e non di ciò che si pensa. Abbiamo la contrapposizione ὁμοφωνία – διαφωνία, una doppia espressione e non un doppio intendimento. Può sembrare una sottigliezza, ma forse è importante. Fa venire in mente la lettera di Costantino ad Alessandro e Ario²⁷, dove leggiamo, tra l'altro:

69, 3. Infatti chi potrebbe mai essere in grado di comprendere con esattezza o di interpretare adeguatamente la potenza di dogmi così grandi e difficili? E se anche qualcuno fosse ritenuto capace di fare ciò con facilità, quanti potrebbe convincere? E chi potrebbe mai affrontare le sottigliezze di tali investigazioni senza correre il rischio di commettere qualche pericoloso errore?

Costantino riteneva che ogni pensiero su Dio non potesse essere che inesatto, più o meno errato. Non ha, quindi, senso litigare su questo. Bisogna passare oltre ciò che si pensa e cercare la pace nonostante tutto:

²⁶ Socrate, HE V, 10; Socrate di Costantinopoli, *Storia della Chiesa*, trad. it. G. Martino Piccolino, Roma 2021.

²⁷ Cf. Costantino, *Lettera ad Alessandro e Ario*, in: Eusebio, VC, II, 64–72; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021, cap. 3.

70. Pertanto, sia chi ha incautamente posto la domanda sia chi ha risposto sconsideratamente, entrambi si concedano, su un piano di parità, reciproco perdono. Infatti la vostra contesa non entra nel merito dei principali precetti della Legge, né una nuova eresia si è introdotta nel culto divino, ma continuate a nutrire un'unica e identica convinzione, ed è quindi possibile che vi ricongiuniate nell'unità della concordia.

Per l'imperatore l'unità si basa sulla comunione e sulla concordia che dovrebbe prevalere sulle opinioni personali, che per forza sono discordanti. Una tale discordia, agli occhi di Costantino, non sarebbe sufficiente a rompere l'unione.

Teodosio sembra pensarla allo stesso modo: conosce bene le fazioni facenti capo alle diverse professioni di fede, ma continua a sperare che, nonostante tutto, un'ὁμοφωνία sia possibile. Evidentemente il canone costantinopolitano che vieta qualsiasi cambiamento del credo niceno, non deve avergli provocato grande effetto; quasi che lo intendesse come l'affare interno di una fazione, quella nicena. Egli non vi si sentiva affatto vincolato.

Torniamo al nostro «sinodo interconfessionale». Socrate simpatizza per i novaziani e forse apparteneva a questo partito radicale, «cristiano puro», come dimostra il ruolo fondamentale che attribuiva al suo vescovo. Tuttavia, è impossibile stabilire fino a che punto questo suo ruolo fosse rilevante. Lo sconcerto di Nettario è più comprensibile. Forse pensava che le già citate costituzioni del 380 e del 381, nonché il canone del sinodo del 381, avessero risolto la questione e che le opinioni identificate come eretiche rimanessero definitivamente al di fuori della Chiesa. Per quale motivo, dunque, l'imperatore vuole ora parlare con loro come se quelle leggi non esistessero? È interessante notare anche il fatto che il riferimento fosse a un culto o a un gruppo religioso (θρησκεία) e non all'eresia, come nelle leggi precedenti. Fornirebbe una prova ulteriore che, come per Costantino, anche per Teodosio l'unità della Chiesa non dovesse basarsi sull'uniformità del credo, ma sulla conformità nel culto di Dio e sulla comunione.

(9) Costui era timorato di Dio in ogni comportamento, ma non era all'altezza di sostenere dibattiti teologici (περὶ τοῦ δόγματος), pertanto diede l'incarico di con-

frontarsi a uno dei lettori presso di lui, di nome Sisinnio. (10) Quest'ultimo era uomo colto ed esperto in affari; conosceva con acribia le interpretazioni delle Sacre Scritture e le dottrine filosofiche (φιλόσοφα δόγματα). Costui capi che le discussioni non solo non sanavano le fratture, ma rendevano le fazioni (σχίσματα) ancora più litigiose, pertanto propose a Nettario un suggerimento di tal genere: (11) Ben sapendo che gli antichi avevano evitato di attribuire al Figlio di Dio un principio di esistenza (in quanto lo avevano concepito coeterno al Padre), gli consigliò di evitare diatribe dialettiche e di ricorrere invece, quale testimonianza, alle tradizioni degli antichi esegeti e maestri (τῶν παλαιῶν). Quindi l'imperatore pose²⁸ un interrogativo ai capi delle fazioni (τοῖς αἰρεσιάρχαις): se essi tenevano in considerazione gli antichi dottori, fioriti prima degli scismi (τῶν πρὸ τῆς διαιρέσεως ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προακμασάντων διδασκάλων), o li riprovavano come estranei al cristianesimo. (12) Poi aggiunse: «Se essi, dunque, li rifiutano e osano anatemizzarli, prendendo l'ardire di agire così, saranno rifiutati dal popolo e, dopo questo fatto, il trionfo della verità diverrà palese. (13) Se essi, invece, non escludono gli antichi maestri—proseguì—sarà nostro compito addurre le opere degli antichi, sul fondamento delle quali la nostra visione apparirà solida e verace».

Forse Nettario non si sentiva all'altezza di affrontare una discussione teologica, essendo egli stato battezzato e ordinato solo all'epoca del sinodo del 381, quindi è poco probabile che fosse un esperto. Socrate introduce nell'arena Sisinnio, che avrebbe descritto vividamente nel libro successivo²⁹. Lo elogerà per la sua eloquenza, l'educazione, il senso dell'umorismo e la capacità di rispondere rapidamente. Tra l'altro, scrive anche che era solito tenere all'eleganza e fare il bagno due volte al giorno, e solo perché—avrebbe spiegato—non aveva tempo di farlo per tre volte. Molto probabilmente Socrate avrebbe criticato gli altri per questo lusso, ma Sisinnio era uno dei "suoi", cioè un novaziano, quindi lo asseconda e lo giustifica.

È interessante la cesura «prima del periodo dello scisma», per indicare il periodo a partire dal quale avrebbero dovuto essere presentate le testimonianze degli anziani. Wallraff ritiene che la proposta di Sisinnio

²⁸ Nonostante la traduzione citata, ricordiamo che si tratti di un suggerimento da fare all'imperatore e non di una azione già avvenuta.

²⁹ Socrate, HEVI, 22.

apparisse abbastanza ingenua³⁰, ma osserva anche che è improbabile che il giovane lettore avesse avuto un'influenza tale da far accettare immediatamente il suo suggerimento sia al vescovo Nettario che all'imperatore. Non vuole accusare Socrate di aver inventato la storia, ma lo attribuisce ad un eccessivo affidamento dello storico alle fonti novaziane.

C'è qualcosa di strano nell'informazione stessa, da qualunque parte essa provenga. La data da cui partire per datare lo scisma non poteva essere il tempo del concilio di Nicea, poiché prima della promulgazione del suo credo nessuno avrebbe potuto portare alcun testo dei vecchi maestri a sostegno della consostanzialità, dal momento che semplicemente non ce n'erano: il termine *homoousios* appare per la prima volta in quel concilio, almeno negli scritti dei padri considerati ortodossi. Quindi, secondo Sisinnio e Nettario, lo scisma avrebbe dovuto essere calcolato a partire da un'altra data. Sospetto che potessero pensare agli anni intorno al 360, poiché allora si svolsero i grandi sinodi di Sirmium (358 e 359), di Rimini (359), di Nike (359), di Seleucia (359), di Costantinopoli (360) e di Parigi (360). Le ultime due assemblee possono essere considerate rappresentative: a Costantinopoli prevale l'omeismo e viene respinto l'*homoousios*, a Parigi il contrario. Da quel momento in poi, i due schieramenti si combattono realmente, come raccontano, ad esempio, Socrate e Sozomeno. Ricordiamo che all'inizio degli anni cinquanta, Atanasio scrisse *De decretis Nicaenae synodi* e iniziò una campagna per promuovere questo concilio, e dopo dieci anni lo stesso Atanasio scrive *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, citando molti testi anche di altri sinodi, definendoli tutti «ariani».

(14) Dopo che Nettario ebbe udito questi argomenti da Sisinnio, ritornò di corsa al palazzo, notificando all'imperatore quanto gli era stato consigliato. (15) Quest'ultimo si appropriò di questa prospettiva e intervenne in maniera egregia sulla questione. Senza affatto anticipare il suo intento, chiarì solo con i capi delle fazioni se avevano qualcosa da aggiungere, se rispettavano le esegesi dei maestri antecedenti alla divisione della Chiesa e se le recepivano. (16) Dal momento che quelli non negarono, bensì affermarono di tenerli in grande considerazione, quali maestri, l'imperatore definì nuovamente con loro, laddove essi seguissero

30 M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, p. 275.

quelli come fededegni testimoni della dottrina cristiana. (17) All'udire queste affermazioni, i capi delle religioni e i loro rispettivi oratori (ne erano in tanti presso di loro, ben istruiti nella contesa dialettica) con capirono che cosa fare. (18) Sorse un dissidio tra di loro: alcuni affermavano che la tesi dell'imperatore fosse valida, altri che la stessa non si attagliava allo scopo da loro perseguito. (19) Questi, infatti, avevano opinioni diverse riguardo le opere degli antichi e non erano più in sintonia tra di loro, ma si attestavano su posizioni divergenti non solo in relazione ai componenti di altre confessioni, bensì addirittura rispetto ai medesimi componenti una sola fazione. (20) La loro malvagità, che aveva una voce univoca, si disperse come la lingua degli antichi giganti, e la torre dalla loro nequizia fu abbattuta (Gn 11,7–8).

Sarebbe bello sapere quali autori antichi siano stati invocati, e quanto antichi. Wallraff ha notato – probabilmente a ragione – che invocare l'autorità dei padri antichi a quel tempo sarebbe stata una novità³¹. Una tale pratica si diffuse solo a partire dal concilio di Efeso (431), quando Cirillo offrì un dossier dei testi dei padri a sostegno delle sue affermazioni, e fu presentata una raccolta di documenti a sostegno del credo niceno. Lo studioso tedesco ammette quindi la possibilità di una manipolazione nel racconto di Socrate per promuovere il suo correligionario Sisinnio e perciò gli attribuisce un procedimento che era noto all'epoca della stesura della *Storia*, ma non necessariamente prima. Per questo motivo non fornisce alcun dettaglio su questi «antichi maestri», perché semplicemente non li conosceva.

Le conoscenze di Socrate non dipendevano solo dalle fonti novaziane. Aveva a sua disposizione vari dossier di documenti, tra cui particolarmente importante era la raccolta di documenti fatta da Sabino di Eraclea³². Sembra che quel macedoniano e omoiusiano si fosse fatto una raccolta di testi sinodali con i propri commenti. Socrate se ne serve, ma accusa Sabino di aver omesso tendenziosamente i testi in favore dell'homooisios, il che si spiega con la sua avversione a Nicea³³. Questo non poteva essere vero anche perché lo stesso Socrate confessa di aver copiato

³¹ M. Wallraff, *Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383)*, pp. 278–279.

³² Cf. H. Pietras, *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, «Gregorianum» 104 (2023) n. 3, pp. 500–501.

³³ Cf. Socrate, *HE I*, 8, 24–28.

da lui i documenti del sinodo di Antiochia del 363, dove si approva il credo niceno³⁴. La collezione di Sabino non conteneva, però, i documenti che circolavano già da qualche decennio come le lettere post sinodali di Nicea, cioè la lettera di Costantino alla chiesa di Alessandria e la lettera del concilio alla stessa chiesa³⁵, ritenute false a causa di numerosi anacronismi di vario tipo. Da esse risultava che il concilio di Nicea fosse sostanzialmente antiariano e che unico credo ortodosso fosse quello sinodale. Socrate credeva alla loro genuinità e perciò nella sua relazione dell'operare di Teodosio si vede il suo stupore. L'ortodossia, secondo lui, non si limitava alla fede in un solo Dio in tre Persone uguali, ma era legata alla formulazione del credo. L'imperatore, pronto a ritenere ortodosse anche altre formule, gli sembrava poco sensato.

Secondo Socrate la proposta di Teodosio di presentare i maestri antichi sui quali i vescovi di varie fazioni basavano le loro opinioni, avrebbe suscitato sgomento e discussioni assai aspre. Per Socrate, lettore dei falsi post sinodali, la situazione era chiara: solo i niceni avevano la tradizione dalla loro parte, invece gli altri la avevano contraria. Poteva essere, però, perfettamente il contrario, perché proprio il credo di Nicea rappresentava una novità nella Chiesa rispetto ai credo precedenti.

In ogni caso, queste discussioni non servirono a nulla, come scrive Socrate, e l'imperatore dovette attuare il piano "B":

(21) L'imperatore, considerata la confusione di costoro, nonché la dispersione, constatò che essi confidavano nella dialettica e non sulla tesi degli antichi, pertanto approdò a una seconda decisione: (22) notificò di comunicare per iscritto a lui la definizione di fede (ὄρον) di appartenenza (ἐκάστην θρησκείαν). (23) Allora, presso ciascuna confessione, coloro che erano in grado di redigere degli scritti, stilavano la propria dottrina (τὸ οἰκεῖον δόγμα ἐνέγραψον). Fu stabilito un giorno in cui dovessero convenire i vescovi di ciascuna fazione, convocati al palazzo imperiale. (24) Erano, dunque, presenti: Nettario e Agelio, capi della fede consostanziale; degli ariani, Demofilo; per gli eunomiani, Eunomio in persona; Eleusio di Cizico per gli adepti di Macedonio. (25) Così l'imperatore, dopo aver accolto

³⁴ Socrate HE III, 17, 11.

³⁵ Cf. H. Pietras, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, «Gregorianum» 89 (2008) n. 3, pp. 727–739; H. Pietras, *Concilio di Nicea (325)*, cap. 8.

i convenuti, ritirò da ciascuno il testo dell'esposizione di fede e, separatosi nelle sue stanze, chiese a Dio con vigore il suo soccorso nella scelta della verità.

Dalla relazione di Socrate risulta, quindi, che non si trattava di proporre il credo formale dell'uno o dell'altro sinodo, ma di spiegare per iscritto il contenuto del credo professato, con un'argomentazione adeguata; i testi sinodali, infatti, l'imperatore poteva farseli portare dai propri archivisti. Ciò significherebbe che Teodosio si rendeva ben conto che, senza un'interpretazione autentica, i testi sinodali da soli non erano sufficienti. In altre parole, egli non voleva i testi dei «simboli» ma il significato di essi.

Ci è pervenuto uno di quei testi esplicativi, scritto da Eunomio³⁶. L'autore non vi usa termini criticabili, quali «dissimile» (ἀνόμοιος) detto dal Figlio rispetto al Padre, ma cita abbondantemente le Scritture. Cerca di presentarsi in modo moderato, ma senza abbandonare il suo rigido monoteismo e confermando il rifiuto delle tre ipostasi (οὐδὲ ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑπόστασιν τρισσὴν σχιζόμενον)³⁷, il che sarebbe secondo lui contrario all'unità di Dio. Evidentemente non si è lasciato convincere dai Padri Cappadoci e dalle loro critiche³⁸. Possiamo supporre che anche altre presentazioni non si siano limitate al testo del credo, ma non lo possiamo verificare.

Sarebbe interessante sapere cosa l'imperatore si aspettasse dai vescovi invitati. Poteva attendere da un Nettario qualcosa di diverso dalla spiegazione del credo di Nicea? Demofilo avrebbe potuto dargli altro che la spiegazione del credo di Rimini o di Costantinopoli del 360, ed Eusoio avrebbe potuto abbandonare l'omoiusianismo? Su che cosa, allora, voleva riflettere Teodosio?

(26) Letta ciascuna delle esposizioni scritte, biasimò e distrusse tutte quelle che intendevano introdurre una sorta di divisione (χωρισμός) nella Trinità, mentre accolse, con lode, solo quella del «consustanziale». (27) Fu questo il motivo per cui i novaziani, i quali correttamente si erano comportati, poterono organizzare

36 Eunomio, *The extant works, text and translation* by R.P. Vaggione, Oxford 1987, pp. 150–159. Testo conservato in *Refutatio Confessionis Eunomii* di Gregorio di Nissa.

37 Eunomio, *Esposizione della fede*, 2, 6–7, in: *The extant works*, p. 150.

38 Cf. Basilio di Cesarea, *Adversus Eunomium*; Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*.

le loro assemblee all'interno delle città. (28) L'imperatore, che insieme con i suoi aveva ammirato la loro concordia nella fede, stabilì con una legge che essi entrassero in aperto possesso dei loro luoghi di culto e che le loro chiese godessero di quei privilegi, di cui godevano i suoi correligionari.

Socrate ci tiene a sottolineare di nuovo l'ortodossia dei novaziani. Non conosciamo la legge, alla quale si fa riferimento nell'ultima frase, che avrebbe garantito ad essi qualche privilegio. Infatti, la costituzione del 3 dicembre 383³⁹, successiva di mezzo anno al nostro sinodo, menziona come condannati gli eunomiani, gli ariani, i macedoniani e gli apollinariani, ma tace sui novaziani. Dato che la *Storia* di Socrate è stata composta negli anni quaranta del quinto secolo, successivamente alla costituzione di Teodosio II del 30 maggio 428⁴⁰, dove l'imperatore vietò ai novaziani la rinnovazione dei loro edifici di culto, potrebbe darsi, quindi, che Socrate volesse ricordare che essi ne erano già in possesso con il permesso di un imperatore precedente, quindi del tutto legalmente.

Osserviamo che nel verso (26) sta scritto che tutte le esposizioni della fede, diverse da quella nicena, proclamerebbero una «divisione» nella Trinità e che per tale motivo furono respinte. Sembra che la distinzione in tre Persone non fosse trattata come χωρισμός, ma giustificata in un altro modo. Altro problema è chi fosse il consigliere di Teodosio, perché è difficile credere che fosse egli stesso esperto in teologia.

Socrate prosegue la sua relazione:

(29) Quanto ai capi delle altre fazioni, in seguito a divergenze sorte tra loro, finirono disprezzati presso i loro stessi popoli; impotenti ed addolorati, si ritirarono. (30) Per mezzo di lettere confortavano i loro fedeli, esortandoli a non affliggersi del fatto che molti abiuravano per aderire al «consostanziale»: molti, infatti, erano i chiamati, ma pochi gli eletti; cosa che tacevano, però, quando la maggioranza del popolo li seguiva per il loro potere. (31) Tuttavia, anche quelli di fede consostanziale non erano completamente esenti dalla sofferenza, perché la situazione antiochena divideva i partecipanti al concilio. (32) Gli Egiziani, quelli provenienti dall'Arabia e da Cipro si associarono a Paolino e proposero la cacciata

³⁹ CTh XVI, 5, 12.

⁴⁰ CTh XVI, 5, 65.

di Flaviano da Antiochia, mentre quelli provenienti dalla Palestina, dalla Fenicia e dalla Siria si schierarono in difesa di Flaviano.

Sono almeno due i particolari da notare: il fenomeno di passare in massa da una fazione all'altra, a seconda delle preferenze dottrinali dell'imperatore, e le divisioni tra gli omousiani legate alla sede di Antiochia. Paolino stava a capo della chiesa nicena intransigente, essendo stato lui stesso ordinato da Lucifero di Cagliari. Flaviano di Antiochia non era meno ortodosso, ma le simpatie personali risultarono più importanti della fede. Socrate non lo dice, ma Paolino era appoggiato anche da Damaso. Vedremo più avanti un documento dei luciferiani che dimostra la complessità della situazione.

Sembra, quindi, che negli anni successivi al 382 i capi delle fazioni litigassero tra di loro, ma che i singoli vescovi si lasciassero piuttosto manipolare e che spesso vincessero un semplice opportunismo. Teodosio sembra essere mosso da una grande buona volontà, ma agli occhi dei «veri cattolici» sembrava lassista. La posizione degli scontenti e inclini ad una soluzione di forza è rappresentata da Gregorio di Nazianzo, come risulta dalla sua lettera al prefetto del pretorio Postumiano, del 383⁴¹. Gli raccomanda di usare il suo potere e di punire i dissidenti (τοις στασιάζουσιν) e di non discutere con loro⁴², soprattutto perché si sta radunando un sinodo di cui scrive «non so perché né come». Teodosio era visibilmente più mite e conciliante e, nonostante le proprie leggi anti eretiche, fece un nuovo tentativo di riconciliazione. Ben a ragione, Socrate loda la sua mansuetudine:

(4) Bisogna sapere che l'imperatore Teodosio non perseguitava nessuno di costoro: eccetto il caso di Eunomio, per il quale dispose che fosse esiliato perché teneva delle riunioni private a Costantinopoli e leggeva pubblicamente i suoi scritti, corrompendo molti con i suoi insegnamenti. (5) Tuttavia egli non tormentava nessuno delle altre confessioni, né costringeva alcuno a entrare in comunione con lui, consentendo a tutti di riunirsi nei propri oratori e di professare il cristianesimo, secondo la concezione che ciascuno poteva avere. (6) Permise anche

⁴¹ Gregorio di Nazianzo, Epist. 173, 6.

⁴² V. Escribano Paño, *La construction de l'image de l'érétique dans le «Code Théodosien» XVI, Empire Chrétien et Église aux IVE et Ve siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 390–391.

a coloro che professavano un'altra fede di allestire case di preghiera all'esterno delle città; tuttavia dispose che i novaziani possedessero, senza alcun timore, le loro chiese intorno delle città, perché essi erano della sua stessa fede, come ho già detto in precedenza⁴³.

Come di consueto, Socrate sottolinea la posizione privilegiata dei novaziani i quali potevano avere le loro chiese in città, a differenza degli altri scismatici, che potevano radunarsi soltanto fuori le mura. Questa non la si poteva affatto chiamare una persecuzione. Teodosio si presenta estremamente tollerante. Le costituzioni del 380 e del 381 non sarebbero state osservate neanche dallo stesso imperatore. La costituzione del 386, della quale ci stiamo occupando, non risulta, quindi, tanto estranea alla politica generale di Teodosio.

Situazione a Milano negli anni '80 del IV sec.

Importante a questo punto è considerare la situazione a Milano, dove governa Giustina, reggente al posto di Valentiniano II. A causa delle sue simpatie verso gli omei⁴⁴ costei era in conflitto con il vescovo Ambrogio, impegnato nella lotta contro di essi. Il 25 settembre 383 l'imperatore Graziano era stato ucciso in un agguato tesogli dagli uomini dell'usurpatore Massimo⁴⁵. Valentiniano II e Giustina dovettero accettare il suo dominio, anche perché non potevano contare sull'aiuto di Teodosio, impegnato con i Persiani. Soltanto un anno più tardi, dopo la pace con questi, Teodosio poté occuparsi tranquillamente del problema. Dal punto di vista religioso la situazione era lontana dalla pace, perché vi erano conflitti anche tra i niceni, divisi in varie fazioni. A Roma, dall'anno 366 sulla cattedra vescovile sedeva Damaso, eletto insieme a Ursino ed arrivato al potere episcopale dopo varie turbolenze con l'aiuto dell'imperatore Valentiniano I⁴⁶. Fu vescovo fino all'11 dicembre 384 e poco prima

⁴³ Socrate, HE V, 20, 4–6.

⁴⁴ Cf. Socrate, HE V, 11; Sozomeno, HE VII, 13.

⁴⁵ Marcellini comitis Chronicon ad. an. 383, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 2, ed. Th. Mommsen, Berolini 1894, p. 61 (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 11).

⁴⁶ Cf. *Collectio Avellana. Listy cesarzy i papieży od 367 do 553 roku, rewizja przekładu i oprac.* M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, 1 (*Synody i Kolekcje Praw*, 14).

della sua morte due chierici luciferiani, Marcellino e Faustino scrissero una lunga lettera agli imperatori Valentiniano II, Arcadio e Teodosio, l'ultimo solo dei quali era maggiorenne, lamentandosi di varie persecuzioni subite da parte di altri niceni⁴⁷. Si sospetta che l'autore primario del testo fosse Faustino⁴⁸. Vale la pena di leggere questo testo, ampiamente illustrativo di quali fossero i conflitti tra i niceni.

«Libellus precum» dei luciferiani

Siamo alla fine dell'anno 384. Dopo i soliti convenevoli, indirizzati a catturare la benevolenza dei destinatari, gli autori passano alla descrizione di varie ingiustizie, almeno dal loro punto di vista. Scrivono sull'eresia di Ario e sul credo formulato a Nicea contro gli ariani (5), sui tentativi di Costantino miranti alla riabilitazione di Ario (6) e sulla sua tragica e vergognosa morte (7–8). Tutto ciò sembra essere preso da Atanasio, dal *De decretis* e dalla sua *Lettera ai vescovi della Libia e dell'Egitto*⁴⁹, riportata con enfasi. Comprensibile, quindi, che anche i seguaci di Ario dovrebbero essere condannati. Ma perché in seguito sono puniti anche gli ortodossi? Gli autori passano in rassegna gli eventi successivi, a partire dalla fine degli anni cinquanta:

Ma perché coloro che la dottrina empia non separa sono separati con una punizione permanente? Eppure, secondo il potere della vostra legge, sono puniti allo stesso modo, rinchiusi nella stessa prigione e colpiti dalla stessa sentenza. Non c'è dubbio che siano veramente cattolici coloro che, con l'esilio, con pene di vario genere e con una morte crudele, lottano onestamente per difendere quella fede che è stata scritta a Nicea come evangelica e apostolica e che Dio ha apertamente confermato infliggendo il castigo a Ario che le era contrario? (10).

47 *Collectio Avellana*, 2.

48 Cf. C. M. Whiting, *Documents from the Luciferians. In defense of the Nicene Creed*, Atlanta 2019, p. 25.

49 *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae*, w: S. P. N. Athanasii [...] *opera omnia*, tomus primus, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1857, coll. 581–584, paragrafo 19 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 25). Cf. H. Pietras, *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, p. 509.

Quei cattolici puniti dalle leggi imperiali sarebbero coloro che a Rimini si opponevano all'abrogazione del credo niceno (13–14). Erano pochi, perché gli altri, soprattutto quei dieci che da Rimini erano andati in delegazione da Costanzo per difendere la vera fede nicena, si sarebbero lasciati corrompere:

Alla fine, abatterono ciò che in precedenza avevano difeso con tanto zelo e accettarono ciò che in precedenza avevano condannato come empio, perché temevano l'ira del re. Non ritennero giusto andare in esilio per amore di Cristo, il Figlio di Dio, perché si rallegravano troppo delle loro capitali e dei dannosi possedimenti ecclesiastici. Abatterono ciò per cui prima avevano piamente combattuto e accettarono ciò che prima avevano condannato come empio (16).

Lo stesso sarebbe successo a Seleucia, e per gli stessi motivi, secondo gli autori: «quando si spaventarono per l'esilio, quando si rallegrarono troppo dei loro possedimenti e delle loro capitali, cambiarono idea, condannando nel segno dell'imperatore eretico la fede apostolica che avevano difeso, e accettando l'empietà di Ario che avevano precedentemente respinto» (19). Per Marcellino e Faustino l'omeismo, professato a Rimini e a Seleucia, sarebbe uguale all'arianesimo radicale. Uno dei loro eroi era Paolino di Treviri (21), esiliato dopo il sinodo del 353, perché contrario alla condanna di Atanasio. Gli altri: Lucifero di Cagliari (22), Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano (23), Ilario di Poitiers (24) e Massimo di Napoli (25), tutti esiliati da Costanzo II a causa della difesa incondizionata del simbolo Niceno e di Atanasio considerato perseguitato per la fede, si rendono conto di essere in stretta minoranza: «Pochi vescovi hanno dimostrato il loro valore professando una fede integra, mentre molti l'hanno persa cadendo nell'eresia e nella deviazione» (30–31). Sono caduti Potamio di Lisboa e persino Ossio di Cordoba, tutti e due a causa delle ricchezze che temevano di perdere (32). Anche Atanasio rimproverava ad Ossio la sua caduta in eresia, cioè l'approvazione della seconda formula di Sirmio⁵⁰, ma con comprensione: sarebbe stato costretto e all'età di più di cento anni non ebbe forze di resistere. Tuttavia prima di morire poco dopo avrebbe scritto a tutti revocando la propria firma. Di tutto ciò i nostri autori tacciono,

50 Atanasio, *Historia arianorum* 45. Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana*, pp. 234–235.

preoccupati di elogiare soltanto i martiri. Osserviamo che per gli autori del nostro testo tutte le professioni di fede differenti da quella nicena erano ugualmente ariane ed inaccettabili. Secondo il racconto, Ossio sarebbe stato punito da Dio, similmente Potamiano e altri rimasti in comunione con loro (32–47), come ammonimento per tutti altri.

Seguono le riflessioni sull'obbligo di punire gli eretici ed altri collaboranti (48–60). Si raccontano anche le punizioni miracolose, come la paralisi della lingua al tempo della preghiera eucaristica del vescovo «traditore» Zosimo a Napoli (62–65).

La tesi degli autori sembra essere la seguente: sono pochissimi i fedeli alla vera fede, perché la maggioranza dei vescovi per motivi di carriera o di ricchezza passa da una confessione all'altra, a seconda delle preferenze degli imperatori. Quei pochi, contrari a ogni discussione e compromesso, si presentavano come perseguitati per la fede e si consideravano martiri. Tutti gli altri sarebbero servi del diavolo, paragonabili ai pagani, persecutori dei cristiani. Sotto accusa cade anche il vescovo di Roma Damaso (78–85) che avrebbe perseguitato i «veri» cristiani; sono menzionati vari vescovi (molti d'altronde neppure conosciuti), tra cui anche un Efesio, consacrato vescovo «per l'integerrimo popolo romano dall'impassibile vescovo Taorgio, lui stesso uomo di fede incrollabile» (84). Evidentemente non disturba gli autori che l'ordinazione da parte di un solo vescovo fosse contraria ai canoni niceni, e che non fosse ammissibile che vi fossero due vescovi per la stessa città; valeva solo la fedeltà ferrea al credo.

Per essi, l'eroe più grande è Lucifero «che supera ogni arte umana dell'eloquenza» (89), più grande di tutto ciò che si potrebbe lodare in lui, perciò viene perseguitato da tutti. Possiamo risparmiarci vari altri esempi e riprendere una descrizione più sintetica:

(114) [...] Insomma c'è chi è origenista e chi è antropomorfista, chi sostiene il partito di Apollinare senza Dio, chi bestemmia contro lo Spirito Santo con i refusi stessi di vari scritti e chi pensa di credere di difendere e di essere d'accordo con l'affermazione che ci sono tre sostanze: Padre, Figlio e Spirito Santo. Tuttavia, tutti costoro si vantano dei vostri editti e difendono le Chiese per se stessi, sebbene i nostri padri, con l'autorità apostolica ed evangelica, abbiano sempre condannato queste empie parzialità. (115) Questo scritto non ha però lo scopo di discuterle, ma di cogliere con ansia il vostro animo rivolto alla vera fede: secondo

il nostro parere, un'eresia fu adottata a Rimini sotto l'influenza di un re eretico e ora, sotto il vostro regno vengono difese molte eresie, che non sono affatto meno empie dell'empietà di Ario.

Gli autori ce l'hanno un po' con tutti. Le tre sostanze sarebbero per loro tre ipostasi. Abbiamo sentito parlare dei Padri Cappadoci e delle loro distinzioni tra *ousia* e *hipostasis*? Probabilmente no, ma sembrano ostinati nella difesa dell'unità di Dio e probabilmente intendono il credo niceno in un senso monarchiano, o quasi monarchiano. Il credo firmato a Rimini ai tempi di Costanzo II, era omeo, per loro inammissibile, come altre formulazioni. Se parlano dell'appoggio imperiale a varie «eresie», potrebbero forse aver sentito delle varie fazioni del sinodo dei vescovi indetto da Teodosio nel giugno del 383, il che era per loro un grande scandalo.

Non possiamo essere certi che Teodosio avesse letto la lunga lettera personalmente, oppure che qualcuno gliene avesse riassunto il contenuto. In ogni caso l'imperatore aveva l'occasione di apprendere di prima mano che il fronte niceno non era poi così compatto come poteva sospettare e che il suo riferimento a Damaso di Roma nella costituzione *Cunctos populos* non aveva entusiasmato tutti i difensori di Nicea. Tuttavia decise di reagire alla richiesta di Marcellino e Faustino e lo fa con la lettera⁵¹ indirizzata a Cinegio Materno, prefetto del pretorio d'Oriente⁵². Ritiene la richiesta valida ed importante, vuole assicurare la propria fedeltà alla fede cattolica, non intende, però, entrare in precisazioni ulteriori:

Onoreremo la richiesta fatta, ma non vogliamo né comandiamo di aggiungere nulla alla fede secondo il nostro giudizio. Infatti, nessuno è mai stato un uomo di mente così empia che, avendo il dovere di seguire i maestri cattolici, abbia comandato a questi maestri cosa devono seguire (2).

*petitionem, quae est oblata ueneremur, fidei autem nihil ex nostro arbitrio optemus uel iubeamus adiungi. Nemo enim umquam tam profanae mentis fuit qui cum sequi catholicos doctores debeat quid sequendum sit, doctoribus ipse constituat (2)*⁵³.

⁵¹ *Collectio Avellana*, 2a.

⁵² Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, pp. 235–236.

⁵³ *Collectio Avellana*, 2a, 2; *Collectio Avellana. Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio, pars I:*

L'imperatore ordina, quindi, di garantire la sicurezza a Gregorio di Elvira ed a Eraclide di Ossirinco, nonché ai sacerdoti in comunione con loro, ma non si dichiara competente nello stabilire cosa e come i maestri cattolici dovrebbero credere. Sembra, quindi, che si rendesse conto della complessità della questione. Vorrebbe dire che l'idea della pace religiosa e dell'unità della Chiesa rimanevano per lui le stesse che professava Costantino: per entrambi sarebbe una questione di concordia nel culto, prescindendo dalle sottigliezze terminologiche. Cattolico, quindi, sarebbe per lui colui che rimane in comunione con altri cattolici e non chi confessa un determinato credo. La comunione, non le formule, rivestirebbe l'aspetto più importante

Il *Libellus precum* di Faustino e Marcellino dimostra così, che neanche la fedeltà a un credo garantiva la pace e che vi erano persecuzioni anche tra i niceni. Quale poteva essere l'opinione di Teodosio in proposito? Ricordiamo che era stato nominato imperatore d'Oriente il 19 gennaio 379⁵⁴ e che era stato battezzato *in articulo mortis* nel 380, probabilmente in autunno⁵⁵, senza una preparazione approfondita, di poco dopo la costituzione *Cunctos populos*. Essa andrebbe letta quindi in chiave politica piuttosto che religiosa. Teodosio cercava la pace interna e credeva che questo poteva giovare al suo stabilimento. Si può piamente supporre che egli fosse un convinto niceno⁵⁶, ma non si sa in che cosa consistesse questa convinzione.

Costituzioni anti eretiche del 383/384

Per completare il quadro, annotiamo le leggi imperiali degli anni che c'interessano, conservate nel *Codice Teodosiano* e riguardanti le questioni religiose.

ep. 1-104, ed. O. Guenther, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895, 45 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 35/1).

54 Cf. *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1, pp. 904-905; *Consularia Constantinopolitana* a. 379, p. 243.

55 Cf. Socrate, HE V, 6.

56 Cf. M. G. Mara, *Teodosio I imperatore*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. 3, col. 5266.

CTh XVI, 5, 10, Costantinopoli, 20 giugno 383

Contemporaneamente al sinodo «interconfessionale» è stata emanata la costituzione contro i tascodrogiti, cioè uno gruppo di montanisti, contrari ai sacramenti in quanto vincolati alla materia, evidentemente fuori della Chiesa. Sono nominati anche nella costituzione 5, 65 di Teodosio II. Viene proibito loro di svolgere le funzioni religiose chiamate «superstizioni eretiche», ma dovrebbero essere lasciati in pace nelle loro dimore. Quindi si proscrivono i riti, non le persone.

CTh XVI, 5, 11, Costantinopoli, 25 luglio 383

Contiene il divieto di praticare il culto separato dovunque, anche privatamente o nelle case trasformate in chiese: «nihil vel publice vel privatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerceant». Ritorna il problema dell'unità del culto, più importante che non le credenze delle persone. Vengono elencati svariati eretici: eunomiani, ariani, macedoniani, pneumatomachi (in che differivano dai precedenti? Vi erano pneumatomachi non macedoniani?), manichei, encratiti, apotactitae (chiamati anche «apostolici», vicini agli encratiti, legati a Taziano)⁵⁷, saccofori (vestiti di sacco in segno di estrema povertà), idroparastati. Vengono mescolati gli eretici e gli scismatici senza distinzione, perché infatti non si tratta del contenuto della fede, ma della prassi del culto: è questa, secondo l'imperatore, che dovrebbe essere unificata.

CTh XVI, 5, 12, Costantinopoli, 3 dicembre 383

La costituzione prende di mira «vitiorem institutio Deo atque hominibus exosa [...] quas verae religionis venerabili cultu catholicae observantiae fides sincera condemnat». Si tratta dell'institutio degli eunomiani, ariani, macedoniani ed apollinaristi. Si è tentati di tradurlo con «dottrine»⁵⁸,

⁵⁷ Cf. Epifanio, *Panarion* 46–47.

⁵⁸ *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*, vol. 1: *Code théodosien* – Livre XVI, texte latin Th. Mommsen, trad. J. Rougé, introd et notes R. Delmaire, collaboration F. Richard, Paris 2005, p. 248 (*Sources Chrétiennes*, 497); *Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta, p. 49.

ma questo sembra riduttivo. Si tratterebbe piuttosto dell'insieme delle credenze, pratiche, riti, culti ecc. Si vieta loro di assembrarsi, celebrare insieme (ma separati dagli altri), radunarsi, festeggiare la Pasqua, «doctrinam vel mysteria exercere» in qualsiasi luogo, si commina la confisca dei beni e il forzato ritorno dei colpevoli ai propri paesi.

CTh XVI, 5, 13, Costantinopoli, 21 gennaio 384

Legge ugualmente severa, contro i vescovi o altri ministri delle stesse fazioni: dovrebbero essere espulsi dalla città, dopo una accurata perlostrazione di questa.

Le ultime due costituzioni sembrano indicare che a Costantinopoli ci fossero disordini seri, ma ci sfuggono i particolari. Potrebbe anche essere vero che le ultime tre costituzioni siano l'effetto del sinodo «interconfessionale», come credeva Charles Pietri⁵⁹.

Il Codex contiene anche numerose altre leggi pubblicate fino alla sua promulgazione, e i gruppi degli eretici vi sono trattati con crescente severità. Niente di strano, perché Teodosio II ordinò di conservare solo quelle leggi che erano ancora attuali e dovrebbero servire per il futuro come voleva lui, cioè per un futuro senza eresie. Non conosciamo le circostanze che avrebbero provocato gli interventi imperiali, ma possiamo supporre, forse, che una certa importanza l'avesse la crescente discordia tra i cristiani, non soltanto tra i niceni e gli altri, ma entro tutte le fazioni. Abbiamo appena visto i lamenti del *Libellus precum* contro i persecutori tra i niceni, ma Socrate ci ricorda numerosi conflitti in aggiunta.

I suoi novaziani si sono divisi intorno all'elezione del vescovo e alla celebrazione della Pasqua⁶⁰; si vede che la disposizione di Costantino dopo il concilio di Nicea sull'unica data della Pasqua non era presa in considerazione da tutti. Socrate ne parla apertamente:

Anche quanti hanno bofonchiato che i membri del concilio di Nicea hanno modificato la festa della Pasqua emettono giudizi insensati, perché i convenuti là si

59 *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. J.-M. Mayer, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1995, p. 395 (*Histoire du christianisme*, 2).

60 Socrate, HEV, 21-22.

sforzano di accordare un piccolo numero con quelli, molto più numerosi, i quali in precedenza erano in disaccordo⁶¹.

Anche tra gli ariani si moltiplicarono le divisioni, circa la questione «accademica» se si possa chiamare Dio il Padre, prima della generazione del Figlio, e anche per le nomine episcopali e per il modo di battezzare⁶², anche gli eunomiani si divisero in vari gruppi. Stanco di questi racconti Socrate sembra dirsi vinto e rimanda il lettore a Epifanio e al suo *Anco-ratus*, dove su tutte le eresie ce n'è abbastanza⁶³. In queste circostanze, con i cristiani sempre più divisi tra di loro, si spiega meglio l'intenzione di Teodosio II di dare una nuova vita alle leggi contrarie alle divisioni.

Tornando alle leggi di Teodosio I, come possiamo valutarle, mettendole a confronto con quel frammento di Socrate, citato sopra⁶⁴, dove si attesta che Teodosio non avrebbe perseguitato nessuno? Osserviamo in aggiunta che nella stessa Costantinopoli gli «ariani» avevano conservato una chiesa nel quartiere Exakionon, fuori delle mura costantiniane, ma entro quelle teodosiane⁶⁵. Secondo Procopio⁶⁶, pare che essa fosse particolarmente ricca e che solo Giustiniano l'avrebbe poi sequestrata.

Altra domanda: se le leggi condannano tanti eretici/scismatici al punto da far impressione che l'unico gruppo che si salvi sia quello dei niceni, perché nessuna di quelle leggi ha fatto riferimento al credo niceno?

Guardiamo adesso alla situazione, a quell'epoca, di Milano.

Milano 385/386

Gli eventi di questi anni li racconta attentamente Marco Navoni in una lunga nota⁶⁷: all'inizio del 385 gli omei di Milano avevano chiesto una basilica, probabilmente la *basilica Porziana* fuori delle mura, per poter

61 Socrate, HE V, 22, 64.

62 Socrate, HE V, 23

63 Socrate, HE V, 24.

64 Socrate, HE V, 20, 4-6.

65 Cf. P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2006, p. 348.

66 Procopio di Gasa, *Storia secreta*, XI.

67 Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 14, 1; Paolino di Milano, *Vita di Sant' Ambrogio*, ed. bilingue a cura di M. Navoni, Edizione San Paolo, 2016, pp. 92-95. Cf. M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in: *Nec timeo mori. Atti del Congresso*

celebrare là la Pasqua. Lo stesso imperatore Valentiniano II si sarebbe mostrato favorevole e invitò Ambrogio a un concistoro. Questi non volle acconsentire, anzi si svolsero addirittura manifestazioni di piazza in suo favore. L'imperatore non insistette e tutto si concluse con un nulla di fatto. All'inizio del 386 venne pubblicata la nostra costituzione e subito dopo venne ripetuta la richiesta. Abbiamo già riportato l'opinione di Socrate su Teodosio⁶⁸ che cioè questi permetteva ai cristiani di varie fazioni di tenere gli oratori fuori delle mura. La richiesta degli omei milanesi non andava, quindi, al di là di ciò che era permesso altrove. In questo caso, però, si trattava di cedere una basilica finora cattolica, anche se teoricamente solo per le celebrazioni pasquali. Ambrogio era contrario per una questione di principio, ma anche— forse— per precauzione: poteva temere che una volta messi i piedi nella basilica per la Pasqua, gli omei non avrebbero mai più voluto ritirarsi. Al rifiuto di Ambrogio gli omei avrebbero reagito allargando la richiesta e chiedendo anche la basilica Nova⁶⁹. La Domenica della Palme, 29 marzo 386, il vescovo venne informato che certi funzionari della corte avevano occupato la Porziana e si preparavano alla celebrazione, Valentiniano presente, forse accompagnato da sua madre. Le prove di forza durarono tutta la Settimana Santa, ma alla fine vinse Ambrogio, con gran concorso del popolo fedele. Si ripeteva la situazione dall'anno 379, quando gli omei avevano occupato una Chiesa⁷⁰, approfittando dell'allora tolleranza di Graziano⁷¹.

La ricostruzione dei fatti è certamente fedele alle fonti, ma queste provengono tutte dal solo Ambrogio e da nessuna altra parte. Si tratta, in primo luogo, del *Discorso contro Ausenzio sulla consegna delle basiliche*⁷². Ausenzio era discepolo di Wulfila, forse Goto di provenienza anche lui. Vescovo di Durostorum in Scizia stava di fatto a capo degli omei di

internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, p. 112-114.

68 Socrate, HE V, 20, 4-6.

69 Cf. C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizione San Paolo, 1996, pp. 103-117.

70 Ambrogio, *De Spiritu Sancto* I, 1, 19-21, in: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 16, 70-71.

71 C. Pasini, *Ambrogio di Milano*, 46-47.

72 Ambrogio, *Contra Ausenezio*, in: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21, 114-137 = *Epist.* 75a.

Milano, dove appare intorno al 382, deposto dalla sua sede⁷³. Ambrogio suggerirà che proprio lui fosse il vero autore della legge del 23 gennaio 386⁷⁴. Dello stesso anno 386 si sono conservate ancora la lettera di Ambrogio alla sorella Marcellina⁷⁵, un'altra all'imperatore⁷⁶ e una dell'usurpatore Massimo a Valentiniano II⁷⁷ in favore dei niceni⁷⁸. Alla sorella, Ambrogio scrive pure che la Domenica delle Palme i fedeli cattolici minacciarono di linciaggio un prete omeo Castullo⁷⁹, ma che il vescovo sarebbe intervenuto personalmente in sua difesa.

Qualche mese dopo la pubblicazione della costituzione, il 17 giugno del 386, si celebra solennemente il ritrovamento delle reliquie di Protasio e Gervasio, con tanto di guarigioni miracolose e di conversioni al nicenismo ugualmente miracolose. L'occasione servì bene allo scopo di mostrare la vittoria dell'ortodossia sugli «ariani». Risulta difficile difendersi dal sospetto di una manipolazione dei sentimenti religiosi dei fedeli in funzione della vittoria politica⁸⁰. Allo stesso scopo serviva ripetere che il concilio di Rimini avesse dichiarato Cristo una creatura, il che non risulta minimamente dal suo credo⁸¹.

Tentativo di concludere

Sembra che la posizione degli imperatori rispetto ai problemi di comunione tra i cristiani variasse a seconda di circostanze che ci sfuggono nella loro complessità. Valentiniano I sarebbe stato tollerante rispetto a tutte le religioni e fazioni. Scrive Ammiano Marcellino: «né disturbo alcuno, né comandò che si adorasse questa o quella divinità, né con editi minacciosi piegò i sudditi alla religione che egli praticava, ma lasciò

73 Cf. M. Meslin, *Les ariens d'Occident 335-430*, Paris 1967, pp. 45-48.

74 Ambrogio, *Epist.* 75a, 16.

75 Ambrogio, *Epist.* 76.

76 Ambrogio, *Epist.* 75.

77 *Collectio Avellana*, 39.

78 La cronologia così è proposta da H. Savon, *Ambroise de Milan (340-397)*, Paris 1997, p. 200.

79 Ambrogio, *Epis.* 76, 5.

80 Cf. M. Meslin, *Les ariens d'Occident 335-430*, pp. 54-55.

81 Ambrogio, *Contro Aussenzio* 25.

intatte simili questioni come le aveva trovate»⁸², Perseguitò solo i manichei⁸³ e i donatisti⁸⁴ a causa della pratica di ribattezzare. Graziano, dopo la morte di Valente (nel 378) e dopo la sua decisa politica anti nicena in conformità alle leggi di Costanzo II, voleva manifestarsi pacifico e tollerante. Socrate scrive che «stabili con una legge che ogni gruppo religioso, quale che fosse, potesse riunirsi in tutta libertà nelle case di preghiera, mentre esclusi dalle chiese dovevano rimanere gli eunomiani, i fotiniani e i manichei; tutte le altre confessioni avevano libertà di culto»⁸⁵. Un anno dopo, però, già con Teodosio appena nominato imperatore d'Oriente e il giovanissimo Valentiniano II, pubblicò la costituzione che esclude tutti gli eretici dalla vita pubblica⁸⁶.

Abbiamo visto certe oscillazioni di Teodosio che nelle costituzioni del 380 e 381 professa una divinità del Padre, Figlio e Spirito e ordina la comunione con i vescovi della fazione nicena, senza tuttavia menzionare un credo specifico. Ciononostante, nel 383 fece un tentativo di pacificare tutti i cristiani al «sinodo interconfessionale», ma – fallito il tentativo – appoggia di nuovo i niceni. Il che non proibisce a Socrate di scrivere che sarebbe stato tollerante per tutti, tranne che per gli eunomiani. Potrebbe anche darsi che abbia acconsentito nel 386, dietro le insistenze di Giustina, e abbia promulgato il permesso per gli omei di radunarsi a Milano, anche se a Costantinopoli nel 388, in reazione alla divulgazione di quella legge per mano degli ariani, assicurò che «nessun ordine di questo tipo è uscito dal nostro *sacrario*»⁸⁷. Evidentemente questo non bastò e leggi contraddittorie continuarono a girare anche dopo la morte di Teodosio, perché già il 13 marzo 395 Arcadio e Onorio ordinano: «quidquid etiam his est contra meritum delinquentum spe correctionis speciali quadam sanctione concessum, id irritum esse»⁸⁸. Ritengono giusto sottolineare che gli eunomiani meritano una condanna particolare il che

82 Ammiano Marcellino, *Le storie* XXX, 9, 5.

83 *CTh* XVI, 5, 3.

84 *CTh* XVI, 6, 1.

85 Socrate, *HE* V, 2.

86 *CTh* XVI, 5, 5. Cf. M. Fiorentini, *Il giurista e l'eretico. Critica delle fonti e irenismo religioso nella prima età moderna*, Roma 2016, pp. 88–89.

87 *CTh* XVI, 5, 16.

88 *CTh* XVI, 5, 25.

può far da eco alla posizione decisiva di Teodosio nei loro confronti⁸⁹. Anche per questi imperatori la comunione ecclesiale sembra essere più importante del credo, perché condannano come eretico un Euresio, vescovo Luciferiano, quindi senza dubbio fedele al credo di Nicea⁹⁰.

Il Codice di Teodosio contiene quelle costituzioni che negli anni trenta del quinto secolo servirono allo stato e, certo, non sappiamo quante ne sono state omesse. Sono sempre i vincitori a scrivere la storia, come si ripete spesso, ed allora erano i niceni che non vedevano nessun motivo di copiare leggi ad essi contrarie. Anzi, ci tenevano a dimostrare che tutti e dovunque fossero dello stesso parere. In un periodo tanto movimentato come quello che abbraccia gli anni dell'impero di Costanzo II, Valente e Teodosio I, per elencare solo gli Augusti più importanti, le leggi in favore di una fazione contro l'altra dovevano succedersi e contraddirsi a vicenda. La nostra, quella del 23 gennaio 386, è solo una delle testimonianze, felicemente conservata, senza la quale sarebbe più difficile immaginare perché la resistenza degli anti niceni sia stata così lunga, e perché soltanto a Efeso nel 431 ed a Calcedonia nel 451 il credo niceno avesse ufficialmente trionfato nella Chiesa e nello stato.

Bibliografia

- Bauman R. A., *The crimen maiestatis in the Roman Republic and the Augustan Principate*, Johannesburg 1967.
- Collectio Avellana. *Listy cesarzy i papieży od 367 do 553 roku*, tłum. A. Caba, P. Szewczyk, rewizja przekładu i opracowanie M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021 (Synody i Kolekcje Praw, 14).
- Consularia Constantinopolitana*, in: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, vol. 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi, 9).
- De Giovanni L., *Il libro XVI del Codice Teodosiano alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa–Stato*, Napoli 1985.
- Dyjakowska M., *Crimen laesae maiestatis. Studium nad wpływami prawa rzymskiego w dawnej Polsce*, Lublin 2010.

⁸⁹ CTh XVI, 5, 25. 1.


⁹⁰ CTh XVI, 5, 28.


- Escribano Paño V., *La construction de l'image de l'érétique dans le «Code Théodosien» XVI, Empire Chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 389–412.
- Eunomius, *The extant works*, text and transl. by R. P. Vaggione, Oxford 1987.
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, texte critique F. Winkelmann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), introd. et notes L. Pietri, trad. M.-J. Rondeau, Paris 2013 (Sources Chrétiennes, 559).
- Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, introd., trad. e note di L. Franco, Milano 2009.
- Florentini M., *Il giurista e l'eretico. Critica delle fonti e irenismo religioso nella prima età moderna*, Roma 2016.
- Gaudemet J., *Orthodoxie et interpolations. A propos de CTh XVI, 1, 4 et XVI, 4, 1*, «Revue de Droit Canonique» 11 (1961), p. 157–165.
- Codicis Theodosiani liber sextus decimus*. Kodeks Teodozjusza. Księga szesnasta, opr. M. Ożóg, M. Wójcik, tłum. A. Caba, Kraków 2014 (Synody i Kolekcje Praw. Synodi et Collectiones Legum, 7).
- Mara M. G., *Teodosio I imperatore*, in: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, dir. A. Di Bernardino, vol. 3, col. 5266.
- Maraval P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2006.
- Maraval P., *Le devoir religieux des empereurs: de la tolérance à la répression*, in: *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, dir. M.-F. Baslez, Paris 2014, p. 37–62.
- Meslin M., *Les ariens d'Occident 335–430*, Paris 1967.
- Naissance d'une chrétienté (250–430)*, dir. J.-M. Mayer, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, Paris 1995 (Histoire du christianisme, 2).
- Paolino di Milano, *Vita di Sant'Ambrogio*, ed. bilingue a cura di M. Navoni, Edizione San Paolo 2016.
- Pasini C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizione San Paolo 1996.
- Pawluk T., *Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci*, «Prawo Kanoniczne» 20 (1977) nr 3–4, p. 209–223, <https://doi.org/10.21697/pk.1977.20.3-4.14>.
- Pietras H., *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma 2021.

- Pietras H., *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, «Gregorianum» 104 (2023) n. 3, p. 500–501.
- Pietras H., *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, «Gregorianum» 89 (2008) n. 3, p. 727–739.
- Ruphinus, *Historia ecclesiastica*, in: Eusebius Werke, Bd. 2: Die Kirchengeschichte, Hrsg. E. Schwartz, Bearb. Th. Mommsen, Leipzig 1903 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).
- Savon H., *Ambroise de Milan (340–397)*, Paris 1997.
- Simonetti M., *La crisi ariana*, Roma 1975 (Studia Ephemerides Augustinianum, 11).
- Simonetti M., *Timoteo I di Alessandria*, in: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, vol. 3, a cura di A. Di Berardino, Genova–Milano 2008, p. 5358–5359
- Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, Livre I, texte grec de l'édition G. C. Hansen (GCS), traduction par P. Périchon, P. Maraval, introduction et notes par P. Maraval, Paris 2004 (Sources Chrétiennes, 477).
- Socrate di Constantinopoli, *Storia della Chiesa*, trad. it. G. Martino Piccolino, Roma 2021.
- Soler E., *L'Église catholique sous la dynastie Théodosienne: La genèse d'une Église d'État, en CTH XVI*, in: *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou „concordat”? Le témoignage du Code Théodosien*, ed. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, p. 83–130.
- Sordi M., *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in: *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, 4–11 aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, p. 112–114.
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, t. 1: Livres I-II, texte grec de l'édition J. Bidez, G. C. Hansen (GCS), introd. G. Grillet, G. Sabbah, trad. A.-J. Festugiere, Paris 1993 (Sources Chrétiennes, 306).
- Sozomeno di Gaza, *Storia ecclesiastica*, trad. it. S. Borzì, Roma 2024 (Testi Patristici).
- Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica*, trad. it. A. Gallico, Roma 2000 (Testi Patristici).
- The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 1: A.D. 260–395, eds. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, Cambridge 1971.


- Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, t. 1: Livres I–II, texte grec (GCS, NF 5, 19983) de L. Parmentier, G. C. Hansen, avec annotation par J. Bouffartigue, introd. A. Martin, trad. Pierre Canivet, revue et annotée par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri, F. Thelamon, Paris 2006 (*Sources Chrétiennes*, 501).
- Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. T. Mommsen, P. M. Meyer, Berlin 1905.
- Wallraff M., Il «sinodo di tutte le eresie» a Costantinopoli (383), in: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396–1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* – Roma, 8–11 maggio 1996, a cura di E. Cavalcanti [et al.], p. 271–279.
- Whiting C. M., *Documents from the Luciferians. In defense of the Nicene Creed*, Atlanta 2019.
- Wolfram H., *Storia dei Goti*, a cura di A. Cesa, Roma 1985.

ks. Marek Gilski

 <https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>
marek.gilski@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/058399182>

Wpływ ojców na synów-herezjarchów według „Panarionu” Epifaniasza z Salaminy

 <https://doi.org/10.15633/ps.30106>

Marek Gilski – kapłan archidiecezji krakowskiej, dr hab., adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Article history • Received: 3 Nov 2025 • Accepted: 12 Dec 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Wpływ ojców na synów-hereszjarchów według „Panarionu” Epifaniasza z Salaminy

Artykuł odpowiada na pytanie, kim byli ojcowie inicjatorów herezji i jaki wpływ wywarli na swoich synów. Źródłem dla analiz jest „Panarion”, największy patrystyczny katalog herezji autorstwa Epifaniasza z Salaminy. Choć nie wspomina się w nim zbyt często o ojcach, to jednak z informacji rozsianych w różnych miejscach wyłania się obraz ich zróżnicowanych zachowań i działań: jedni są rygorystami, podczas gdy inni są liberalni; jedni zapisali chlubną kartę w historii Kościoła, stając się nawet męczennikami, podczas gdy inni odłączyli się od wspólnoty kościelnej, przyłączając się do sekt; jedni piastowali wysokie stanowiska w Kościele (biskupi), podczas gdy inni od dzieciństwa wychowywali się poza Kościołem. Analiza „Panarionu” pokazuje relacje między ojcami a synami: siłę więzi oraz wpływ na ważne decyzje życiowe.

Słowa kluczowe: Panarion, Epifaniasz z Salaminy, ojcostwo fizyczne

Abstract

Father's influence on heresiarch-sons according to "Panarion" of Epiphanius of Salamis

The purpose of the article is to answer the question of who the fathers of the creators of heresies were and what influence they had on their sons. This question is examined based on the Panarion of Epiphanius of Salamis. Although it does not mention fathers very often, a certain panorama of their various behaviors and actions appears from the information scattered in various places: some are rigorists, while others are laxists; some wrote a glorious page in the Church, even becoming martyrs, while others separated from the community of the Church, associating themselves with sects; some held high offices in the Church (bishops), while others were raised outside the Church from childhood. The analysis of "Panarion" shows the relationship between fathers and sons: the strength of the bond, the influence on important life decisions.

Keywords: Panarion, Epiphanius of Salamis, physical fatherhood

Ostatnie kilka lat cechuje znaczący wzrost zainteresowania w badaniach patrystycznych tematyką ojcostwa fizycznego. Zorganizowane przez Institutum Altioris Latinitatis sympozjum pt. *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica* (Rzym, 23 października 2020), konferencje patrystyczne w Oxfordzie (5–9 sierpnia 2024), Sydney (25–27 września 2025) czy zaplanowana na 21–23 maja 2026 doroczna konferencja *The North American Patristics Society* w Chicago są tego dowodem. W każdym z tych naukowych wydarzeń tematyka ojcostwa zajmuje sporo miejsca. Jak dotąd jedynie wystąpienia z sympozjum z Rzymu doczekały się publikacji¹.

W dotychczasowych badaniach analizowane są bądź to prawodawstwo, bądź to myśl poszczególnych pisarzy wczesnochrześcijańskich². Pomijane są natomiast katalogi herezji jako źródło badań nad ojcostwem fizycznym. Niniejsza publikacja stara się wypełnić tę lukę.

Bardzo trudno znaleźć w patrystycznych katalogach herezji jakiegokolwiek wzmianki o ojcach herezjarchów i ich wpływie na dzieci. Autorzy katalogów herezji koncentrują się raczej na duchowych ojcach, nauczycielach, czy osobach, które innych doprowadziły do herezji³.

W okresie patrystycznym powstało wiele katalogów herezji. Począwszy od zaginionej syntagmy Justyna, aż po dzieło Jana Damasceńskiego. Najbardziej znanym, największym katalogiem herezji jest *Panarion* Epifaniasza z Salaminy. Liczy ponad 1300 stron. Został napisany w latach 374–377 przez biskupa Salaminy na Cyprze. Ten właśnie katalog zawiera

1 *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, a cura di C. Cheung, P. Mbote Mbote, Roma 2021 (Flumina ex Fontibus, 22).

2 Por. np. P. Szczur, Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze chrześcijańskiej, „*Vox Patrum*” 60 (2013), s. 385–404; M. Wysocki, To be a father is it only „looking after possessions and sons” (cfr. *Epist.* 39,2)? Paulinus of Nola's view on the figure and the role of the father, w: *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, s. 293–304; D. Piasecki, Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła, „*Vox Patrum*” 89 (2024), s. 47–68; D. Piasecki, Obraz chrześcijańskiego ojca w „*Vita Constantini*” Euzebiusza z Cezarei, „*Vox Patrum*” 93 (2025), s. 85–98.

3 W takich katalogach, jak: Ireneusza z Lyonu (*Adversus haereses*), Filastriusza z Brescii (*Diversarum haeresion liber*), św. Augustyna (*De haeresibus*), Teodoreta z Cyru (*Haereticarum fabularum compendium*) czy Jana z Damaszku (*Peri haireseon*) nie znajdujemy żadnych wzmianek o ojcach herezjarchów. Jedynie Jan z Damaszku powtarza obecną już u Epifaniasza informację o Marcjonie jako synu biskupa (*haer.* 42). Teodoret z Cyru wspomina o matce Manesa jako kobiecie z Persji (*haer.* 26).

najwięcej informacji na temat ojców herezjarchów. On też stanowi źródło dla poniższych analiz. Choć badania nad *Panarionem* nabrały w ostatnim czasie rozmachu z powodu tłumaczeń tego dzieła na języki nowożytne, w tym także na język polski⁴, to jednak tematyka ojcostwa fizycznego nie była przedmiotem analiz.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, kim byli ojcowie inicjatorów herezji i jaki był ich wpływ na ich dzieci. Epifaniusz czterokrotnie wspomina o ojcach w kontekście powstawania nowych sekt.

Warto na wstępie poczynić pewne zastrzeżenie. Pedagogiczny zamysł *Panarionu*, którego celem było ratowanie osób uwikłanych w sekty i ostrzeganie innych, aby nie poddały się ich zgubnemu wpływowi, każe z ostrożnością podchodzić do zawartych w katalogu informacji. Nie wszystko bowiem, co napisał Epifaniusz, zyskało historyczne potwierdzenie. Biografie herezjarchów są niejednokrotnie odbiciem życiorysów świętych, tyle że w ujęciu całkowicie negatywnym⁵. W pewnych kwestiach (np. niektóre informacje o Marcjonie czy Orygenesie) *Panarion* jawi się jako źródło trudne do weryfikacji. Niezależnie od tego z kart katalogu herezji autorstwa Epifaniasza z Salamin wyłaniają się pewne szczegóły na temat ojców postaci, które stały się herezjarchami.

Autor *Panarionu* nie tylko charakteryzuje niektórych ojców herezjarchów, ale także czyni ogólne rozważania na temat wychowania. Chodzi o metodę polegającą na dostosowaniu treści i sposobu przekazu do poziomu odbiorcy. Epifaniusz rozumie wychowanie przede wszystkim w perspektywie kary⁶. Wzorem wychowawcy jest Bóg. Autor *Panarionu* pisze tak:

33.11.1. Ως γὰρ ὁ πατήρ βούλεται παιδεύειν τὰ τέκνα καὶ ἐκάστη ἡλικία ἀρμόζομενος προβαίνει τῇ παιδείᾳ, καὶ οὐκ ἴσως τὸ μικρὸν βρέφος παιδεύει τῷ

4 Epifaniusz z Salamin, *Panarion. Herezje 1–33*, tekst grecki i polski, przekład i wstęp M. Gilski, opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski A. Baron, Kraków 2015; Epifaniusz z Salamin, *Panarion. Herezje 34–46*, tekst grecki i polski, przekład i wstęp M. Gilski, M. Piątek, opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski A. Baron, Kraków 2021.

5 Por. Y. R. Kim, *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, „*Vigiliae Christianae*” 64 (2010), s. 382–413.

6 Por. M. Gilski, M. Wysocki, *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie” Epifaniasza z Salamin*, „*Vox Patrum*” 83 (2022), s. 210.

μειρακίω οὐδὲ τὸ μειράκιον ὡσαύτως τῷ νεανίσκῳ οὐδὲ τὸν νεανίαν τῷ τελείῳ ἀνδρὶ, 33.11.2. ἀλλὰ τῷ μὲν ὑποτιτθίῳ διὰ δακτύλου παιδεία γίνεται, παιδίῳ δὲ μείζονι διὰ χειρὸς ράπισματος, μειρακίῳ δὲ διὰ ἱμάντος, νεανίσκῳ διὰ ράβδου, ἀνδρὶ δὲ ἐκδίκησις τῶν μειζόνων παραπτωμάτων μαχαίρα διὰ νόμου, οὕτως καὶ ὁ κύριος ἐξῆς ἐνομοθετεῖ ἐκάστην γενεᾶ τὰ ἀρμόζοντα. 33.11.3. ἐκείνους μὲν γὰρ φόβῳ ἐσωφρόνιζεν, ὡς παιδίῳις μικροῖς διαλεγόμενος καὶ ἀγνοοῦσι τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος, τοὺς δὲ τελείων τελείων ἤξιον μυστηρίων.

33.11.1. Ojciec, który chce wychować dzieci, stosuje w wychowaniu metody odpowiednie do każdego wieku. I nie w ten sam sposób wychowuje małe dziecko co chłopca ani chłopca nie tak samo jak młodzieniaszka, ani młodzieńca nie tak samo jak dorosłego mężczyznę. 33.11.2. Lecz niemowlę wychowuje za pomocą palca, większe dziecko uderzeniem ręki, chłopca batem, młodzieniaszka kijem. Za poważniejsze zaś przewinienia Prawo karze mężczyznę mieczem. Tak samo Pan konsekwentnie ustanawiał prawa dostosowane do każdego pokolenia. 33.11.3. Tych uczył rozumu strachem, rozmawiając z nimi jak z małymi dziećmi i jak z tymi, którzy nie znają mocy Ducha Świętego, podczas gdy ludzi dorosłych uznał za godnych wszelkich tajemnic⁷.

Na kanwie tego fragmentu warto odnotować, że w *Panarionie* nie wspomina się o wychowaniu i karceniu dziecka, które później stało się herezjarchą. Chociaż Epifaniasz nigdzie wyraźnie nie obwinia ojców za decyzje ich synów, to jednak nie stwierdza również, że zostali właściwie uformowani.

1. Marcjon

Panarion Epifaniasza z Salaminy to najbogatsze starożytne źródło na temat Marcjona i jego zwolenników. Cypryjski biskup przywołuje szereg informacji nieznanych skądinąd. Stąd istnieje pewna trudność w weryfikacji przytoczonych w *Panarionie* szczegółów⁸.

Ojciec Marcjona, założyciela marcjonitów, był – według Epifaniasza z Salaminy – biskupem, człowiekiem o wyjątkowej pobożności, zatroskanym o sprawy Kościoła, wyróżniającym się sposobem sprawowania

⁷ Epifaniasz z Salaminy, *Panarion*. Herezje 1–33, s. 557–559.

⁸ Por. S. Moll, *Marción. El primer hereje*, Salamanca 2014, s. 57.

posługi biskupiej (ἦν γὰρ αὐτοῦ ὁ πατήρ δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας τῶν διαφανῶν καὶ σφόδρα [τὰ] τῆς ἐκκλησίας ἐπιμελομένων, διαπρέπων ἐν τῇ τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίᾳ)⁹. Zaangażowanie ojca cechowały: pobożność (εὐλαβεία), troska (ἐπιμέλομαι) i sprawowana posługa (λειτουργία). To wszystko w stopniu nadzwyczajnym. Epifaniusz określa tę wyjątkowość zarówno rzeczownikiem ὑπερβολή, oznaczającym wyrastanie ponad, wybitność, a nawet doskonałość¹⁰, przysłówkiem σφόδρα (bardzo, mocno)¹¹, imiesłowem διαπρέπων, podkreślającym, że chodzi o kogoś wyróżniającego się, rzucającego się w oczy¹², jak i przymiotnikiem διαφανής, który akcentuje transparentność, wyróżnianie się, a może wskazywać na intensywność, ponieważ oznacza także rozgrzanie do czerwoności¹³. Ojciec Marcjona jest zatem ukazany w *Panarionie* jako osoba nieprzeciętna i całkowicie pozytywna. Epifaniusz nie wspomina o jakichkolwiek jego wadach. Jest to obraz idealnego ojca.

Syn początkowo wszedł w świat ascezy i życia w czystości (παρθενίαν ἥσκει), stając się eremitą (μονάζων γὰρ ὑπήρχεν). Nie wiadomo, jak długo wiódł takie życie. Po pewnym czasie uwiódł kobietę i za to został przez swojego ojca wyłączony z Kościoła. Marcjon wielokrotnie prosił swojego ojca o przebaczenie, ale go nie otrzymał.

Epifaniusz opisuje sytuację ojca dwoma określeniami: πόνοσ (cierpienie, udręka, nieszczęście, kłopot)¹⁴ oraz αἴσχος (wstyd, hańba)¹⁵. Brak dodatkowych informacji na jego temat. Również Marcjona spotkały kpiny ze strony wielu ludzi, których nie był w stanie znieść (μὴ φέρων τὴν ἀπὸ τῶν πολλῶν χλεύην). Z tego powodu opuścił Synopę i wyjechał do Rzymu. Tam poprosił o przyjęcie go do Kościoła, jednak spotkał się z odmową. Nie chciano go przyjąć do wspólnoty Kościoła bez zgody jego ojca, uzasadniając decyzję faktem, że w Kościele istnieje jedna wiara. Przedstawiciele duchowieństwa rzymskiego podkreślili przy tej

9 Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 5.

10 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 415–416.

11 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, s. 257.

12 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 549.

13 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 561.

14 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 599.

15 Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, s. 57.

okazji, że nie mogą się sprzeciwić ojcu Marcjona, określając go mianem szlachetnego¹⁶.

Marcjon – jak zaznacza Epifaniasz – pełen zawiści, ogarnięty pychą i gniewem, założył sektę. Był to czas, gdy po chrzcie nie było możliwości pokuty za grzechy. Ta sytuacja sprawiła, że ani nie został przyjęty przez swojego ojca, ani przez Kościół w Rzymie. Stał się herezjarchą. Wymagał od swoich uczniów wstrzemięźliwości seksualnej, w której kiedyś sam nie wytrzymał. Mając świadomość własnego grzechu, głosił możliwość trzech chrztów na odpuszczenie grzechów¹⁷. Jeśliby ktoś upadł po pierwszym chrzcie, może przyjąć drugi, a nawet i trzeci. Tym samym Marcjon głosił możliwość dwóch upadków po chrzcie.

Jaki był wpływ ojca na Marcjona? Epifaniasz wyraźnie wiąże początkowe praktykowanie czystości przez Marcjona z faktem, że był pustelnikiem i synem biskupa (τὸν δὲ πρῶτον αὐτοῦ βίον παρθενίαν διήθεν ἡσκει μονάζων γὰρ ὑπῆρχεν καὶ υἱὸς ἐπισκόπου τῆς ἡμετέρας ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας)¹⁸. Brak informacji, w jakiej mierze była to decyzja ojca odnośnie do życia syna, a w jakiej mierze samego Marcjona. Prawdopodobnie wyjątkowość i wyróżnianie się ojca w pobożności skłoniło Marcjona do praktykowania ascezy, do której nie był zobowiązany. *Panarion* opisuje takie przypadki (np. Mikołaj, założyciel nikolaitów, który miał piękną żonę, chciał na wzór innych praktykować seksualną wstrzemięźliwość, ale nie był w stanie tak żyć)¹⁹.

Podobieństwo może dotyczyć pewnych ambicji Marcjona. Gdy przybył do Rzymu, chciał nie tylko zostać przyjęty do tamtejszej wspólnoty, ale i chciał w niej spełniać wysoką funkcję²⁰. Termin προεδρία oznacza bowiem „pierwszeństwo”, „miejsce honorowe”, „autorytet”, „siedzenie w pierwszym rzędzie”²¹. Być może chciał mieć taką pozycję w Kościele jak jego ojciec.

Nie ma wątpliwości, że decydujący wpływ na Marcjona miała decyzja jego ojca o wyłączeniu go z Kościoła. Była ona podyktowana ówczesną

¹⁶ Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 2, 7.

¹⁷ Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 3, 8.

¹⁸ Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 4.

¹⁹ Zob. Epiphanius, *Panarion* 25, 1, 1–5; M. Gilski, *Przyczyny odejścia z Kościoła. Diagnoza Epifaniasza z Salaminy*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) nr 1, s. 12–13.

²⁰ Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 8.

²¹ Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 641–642.

praktyką Kościoła. To spowodowało, że Marcjon założył nową sektę i stworzył nową doktrynę.

Epifaniusz akcentuje rolę kpin (χλεύη) w biografii Marcjona. To one sprawiły, że wyjechał do Rzymu²². Pamięć o kpinach skłoniła go do stworzenia doktryny o trzech chrztach²³, a zatem do możliwości pokuty po chrzcie. Autor *Panarionu* nazywa doktrynę Marcjona „kpiną”²⁴. Mamy więc do czynienia w opisie Epifaniusza z grą słów. To, co spotkało herezjarchę po jego grzechu, posłużyło autorowi katalogu herezji do charakterystyki całej doktryny Marcjona. Wpisuje się to w metodę Epifaniusza, który często posługiwał się inwektywą.

2. Epifanes

Epifanes był synem Karpokratesa i kobiety o imieniu Aleksandra²⁵. Zmarł w wieku 17 lat. Inspiracje do swoich poglądów zaczerpnął od własnego ojca – herezjarchy, ale opuścił jego sektę. Epifaniusz wyraźnie wskazuje na Karpokratesa jako ojca według ciała (Καρποκράτους τοῦ ἰδίου πατρὸς κατὰ σάρκα)²⁶. Epifanes otrzymał dobre wykształcenie zarówno ogólne, jak i w doktrynie platońskiej (δι' ὑπερβολὴν δὲ τῆς ἐκείνου παιδείας, ἐγκυκλίου τε καὶ Πλατωνικῆς). Przez to zyskał wpływ na ludzi²⁷.

Z postacią Epifanesa wiąże się w *Panarionie* niejasność. Informacje podawane przez Epifaniusza są niespójne:

- a) Epifanes określanany jest jako jeden z założycieli herezji (25, 2, 1);
- b) Epifanes przyłączył się do już istniejącej herezji sekundian (32, 3, 2–4);
- c) herezja pochodzi od Epifanesa, do którego przyłączył się Sedundus (32, 5, 1);
- d) Epifanes i Sekundus to dwaj założyciele herezji (33, 1, 1).

²² Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 7.

²³ Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 3, 7; 42, 3, 9.

²⁴ Zob. Epiphanius, *Panarion* 42, 4, 5; 42, 7, 1.

²⁵ Zob. Epiphanius, *Panarion* 32, 3, 4.

²⁶ Zob. Epiphanius, *Panarion* 32, 3, 2.

²⁷ Zob. Epiphanius, *Panarion* 32, 3, 8.

Gdy Epifanes przebywał jeszcze w sekcie swojego ojca, idąc za tezami Platona zawartymi w dziele Państwo, ustalili oni obaj prawo, że kobiety są wspólne. Epifaniasz wspomina o wspólnej decyzji, zaznaczając jednak, że to ojciec był przywódcą (αὐτοῦ πατρί τε καὶ προστάτη) sekty²⁸.

Autor *Panarionu* zdaje się sugerować jakiś współdziałanie syna w wypracowaniu idei wspólnych kobiet. Być może była to inspiracja syna związana z jego wykształceniem i znajomością Platona. Epifaniasz nie wspomina nic na temat wykształcenia ojca ani jego znajomości filozofii platońskiej. Karpokracjanie czcili także obraz Platona i Pitagorasa. Być może był to kolejny element wpływu na ojca.

W przypadku Epifanesa mielibyśmy do czynienia z wpływem syna na ojca. Prawdopodobnie to właśnie wykształcenie syna zainspirowało ojca. Czy jednak i ojciec nie miał wpływu na syna? Warto porównać biografie obu postaci – tak jak je przedstawia Epifaniasz. Syn wziął wskazówki od własnego ojca. Greckie słowo πρόφασις może oznaczać: „motyw”, „pretekst”, „usprawiedliwienie”²⁹. Epifanes mógł zatem zaczerpnąć z sekty ojca zarówno pewne motywy, idee, jak i po prostu pretekst do założenia własnej sekty, do stworzenia oryginalnej doktryny.

Analiza głoszonych przez Epifanesa i Sekundusa treści pokazuje, że mamy do czynienia z zupełnie nowym systemem w stosunku do karpokracjan. Karpokrates i jego syn, twórcy nowych herezji, prezentowali całkowicie odmienne doktryny. Chociaż początkowo współtworzyli jedną wspólną sektę, to jednak na pewnym etapie ich drogi się rozeszły.

3. Orygenes

Ojciec Orygenesusa określany jest przez Epifaniasza mianem świętego i błogosławionego męczennika oraz wymieniony jest z imienia: Leonidas. Orygenes był synem męczennika. Sam także był prześladowany i torturowany. I początkowo znosił te wszystkie próby zwycięsko. Nie wytrzymał jednak zadawanych mu cierpień, złożył ofiarę z kadzidła i został wyłączony z Kościoła³⁰. Epifaniasz wyraźnie stwierdza, że Orygenes nie uczynił tego dobrowolnie. Prezentuje go jednak jako apostatę,

²⁸ Zob. Epiphanius, *Panarion* 32, 4, 2.

²⁹ Zob. Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, s. 746.

³⁰ Zob. Epiphanius, *Panarion* 64, 2, 4–5.

który – podobnie jak Marcjon – nie mógł znieść kpin (χλευή) i dlatego wyjechał do Palestyny³¹.

Przed przytoczeniem historii o apostazji Orygenesza autor *Panarionu* zwraca uwagę, że był on człowiekiem wielkiej inteligencji i erudycji, co rodziło u wielu zazdrość i narażało go na różnego rodzaju kalumnie. Wydaje się, że opisane przez Epifaniasza zdarzenie było właśnie wyrazem pomówień pod adresem Orygenesza. Trzeba jednak przyznać, że biskup Salaminy nie jest jedynym autorem, który wspomina o apostazji Orygenesza. Informacje na ten temat przytacza także Nemezjusz z Emesy³².

Istniałoby zatem jakieś początkowe podobieństwo między Leonidasem, a Orygenesem. Obaj prześladowani za wiarę, doświadczający cierpień. Ojciec wytrwał i umarł jako męczennik. Syn się załamał i został usunięty z Kościoła.

4. Herod

W przypadku Heroda nie mamy do czynienia z postacią, która sama założyła sektę, ale z osobą, która została uznana za Mesjasza³³. Inspirując się proroctwem z Księgi Rodzaju – „nie ustanie władca z Judy ani panujący z jego bioder, aż przyjdzie ten, dla którego jest to zarezerwowane” (Rdz 49, 10) – niektórzy Żydzi uznali go za Mesjasza. Był bowiem – jak wielu sądziło – Idumejczykiem, a zatem władza dostała się w ręce osoby, który nie pochodził z pokolenia Judy. Ta dosłowna interpretacja doprowadziła do powstania grupy zwanej herodianami.

Epifaniasz nie podaje wiele informacji na temat ojca Heroda. Wspomina jedynie, że miał na imię Antypater i że został wzięty do niewoli przez Idumejczyków. Tam urodził mu się syn. Ojciec nie był w stanie wykupić syna, ponieważ był biedny. Dzięki pomocy rodaków zostali obaj wykupieni i wrócili do ojczyzny: zarówno ojciec, jak i syn³⁴.

Epifaniasz wskazuje na podobieństwo losów ojca i syna. Chodzi zarówno o przebywanie w niewoli, jak i o panowanie.

³¹ Por. Epiphanius, *Panarion* 64, 2, 6.

³² Zob. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 30.

³³ Szczegółowa analiza doktryny herodian: E. Ibkowska, *Epifaniasza z Salaminy krytyka doktryny herodian*, „Polonia Sacra” 19 (2015) nr 3, s. 49–62.

³⁴ Zob. Epiphanius, *Panarion* 20, 1, 1–5.

Podsumowanie

1. Analiza *Panarionu* skłania raczej do wyciągnięcia prawdopodobnych hipotez aniżeli ostatecznych wniosków odnośnie do wpływu ojca na założycieli sekt i twórców herezji.
2. Katalog herezji zawiera zbyt mało informacji na temat ojców herezjarchów, aby można było wyciągnąć jakies ogólne wnioski. Nie zawsze podawane są nawet ich imiona (imię ojca Marcjona nie jest znane).
3. Istnieje pewne podobieństwo między ojcami a synami, którzy założyli sekty. Chodzi o początkowy etap życia. Herezjarchowie, w przypadku gdy ich ojcowie byli ludźmi świętymi (męczennikami jak Leonidas, czy świętymi biskupami jako ojciec Marcjona), stawiali sobie wysokie wymagania (Marcjon był pustelnikiem, a Orygenes mężnie znosił tortury i prześladowania), a w przypadku gdy byli herezjarchami (Karpokrates), trwali w herezji ojca, a nawet ją w jakiś sposób współtworzyli (Epifanes).
4. Najwięcej informacji posiadamy na temat ojca Marcjona i ojca Epifanesa. Ojciec pierwszego jest biskupem, podczas gdy ojciec drugiego jest herezjarchą. Marcjon zakłada sektę, bo został usunięty z Kościoła, Epifanes sam odchodzi z sekty swojego ojca i staje na czele nowej sekty. Założone przez nich systemy całkowicie różnią się od doktryny i systemu prezentowanego przez ojca. Jeśli Epifaniasz wspomina o ojcu herezjarchy, to po to, aby uwydatnić diametralną różnicę między nim a synem.
5. Biskup Salaminy prezentuje ogólne rozważania na temat natury ojcostwa. Wzór ojca widzi w Bogu. On jako dobry Ojciec potrafi dostosować metody wychowawcze do wieku dziecka.

Bibliografia

- Epiphanius, *Panarion*, w: K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer.* 1–33, Bd. 1, Leipzig 1915 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 25).
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1–33*, tekst grecki i polski, przekład i wstęp M. Gilski, opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski A. Baron, Kraków 2015.
- Epiphanius, *Panarion*, w: K. Holl, *Epiphanius, Panarion haer.* 34–64, Bd. 2, Leipzig 1922 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 31).
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 34–46*, tekst grecki i polski, przekład i wstęp M. Gilski, M. Piątek, opracowanie tekstu greckiego i komentarz polski A. Baron, Kraków 2021.
- Gilski M., Przyczyny odejścia z Kościoła. Diagnoza Epifaniusza z Salaminy, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 32 (2023) nr 1, s. 11–19, <https://doi.org/10.52097/lst.2023.1.11-19>.
- Gilski M., Wysocki M., Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „*Panarionie*” Epifaniusza z Salaminy, „*Vox Patrum*” 83 (2022), s. 205–220, <https://doi.org/10.31743/vp.14203>.
- Ibkowska E., Epifaniusza z Salaminy krytyka doktryny herodian, „*Polonia Sacra*” 19 (2015) nr 3, s. 49–62, <https://doi.org/10.15633/ps.943>.
- Kim Y. R., Reading the „*Panarion*” as collective biography. The heresiarch as unholy man, „*Vigiliae Christianae*” 64 (2010), s. 382–413, <https://doi.org/10.1163/004260309X12482628566565>.
- La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, a cura di C. Cheung, P. Mbote Mbote, Roma 2021 (*Flumina ex Fontibus*, 22).
- Moll S., Marción. El primer hereje, Salamanca 2014.
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, w: *SS. Patrum aegyptiorum opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, kol. 483–818 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 40).
- Piasecki D., Obraz chrześcijańskiego ojca w „*Vita Constantini*” Euzebiusza z Cezarei, „*Vox Patrum*” 93 (2025), s. 85–98, <https://doi.org/10.31743/vp.17739>.
- Piasecki D., Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła, „*Vox Patrum*” 89 (2024), s. 47–68, <https://doi.org/10.31743/vp.16629>.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1–4, Warszawa 1958–1965.


Szczur P., Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze chrześcijańskiej, „Vox Patrum” 60 (2013), s. 385–404, <https://doi.org/10.31743/vp.3997>.

Wysocki M., To be a father is it only „looking after possessions and sons” (cfr. Epist. 39,2)? Paulinus of Nola’s view on the figure and the role of the father, w: *La figura e il ruolo del padre nell’antichità classica e cristiana*, a cura di C. Cheung, P. Mbote Mbote, Roma 2021, s. 293–304 (Flumina ex Fontibus, 22).


* * *

Artykuł jest zmodyfikowaną formą wystąpienia w ramach Workshops at the XIX International Conference on Patristic Studies at Oxford (August 5–9, 2024), pt. *The Influence of their Fathers on the Heresiarchs according to the Patristic Catalogues of Heresies*. Badania do niego zostały sfinansowane ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”; nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12; kwota dofinansowania 446 868,00 PLN; całkowita wartość projektu 446 868,00 PLN”.

Bogdan Kulik MSF

 <https://orcid.org/0000-0002-8627-3821>
kulikbogdan@op.pl

Znaczenie chrześcijańskiej świętości. Odpowiedź na współczesny pelagianizm

 <https://doi.org/10.15633/ps.30107>

Bogdan Kulik - dr, Misjonarz Świętej Rodziny, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, były wieloletni duszpasterz krajowy Apostolstwa Dobrej Śmierci (apostolstwo.pl), były redaktor naczelny kwartalnika „Nadzieja i Życie”. Sekretarz Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Article history • Received: 3 Jun 2025 • Accepted: 6 Aug 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

Abstrakt

Znaczenie chrześcijańskiej świętości. Odpowiedź na współczesny pelagianizm

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na błąd współczesnego pelagianizmu w oparciu o przypomnienie istotnych elementów nauczania Kościoła katolickiego na temat świętości chrześcijańskiej. Mentalność określona przez papieża Franciszka jako współczesny pelagianizm stoi na przeszkodzie realizowaniu powołania do świętości, która jest pełnią realizacji natury ludzkiej. Autor przedstawia syntetyczną refleksję nad przyczynami błędnego podejścia do świętości w świecie współczesnym. Podejmuje analizę rozumienia roli heroicznego, męczeństwa i cudów w historii chrześcijaństwa oraz przywołuje oficjalne wypowiedzi Kościoła, nauczanie papieży i wybranych teologów na temat świętości. Na podstawie teologicznej analizy natury świętości autor proponuje sposób przeciwdziałania mentalności neopelagianańskiej poprzez odnowę wiary w to, że świętość jest bardziej owocem Bożego działania w człowieku niż ludzkiego wysiłku.

Słowa kluczowe: świętość, współczesny pelagianizm, heroicność, cuda

Abstract

The meaning of Christian holiness. A response to contemporary Pelagianism

The purpose of this paper is to attempt to respond to the error of contemporary Pelagianism by recalling the essential elements of the teaching of the Catholic Church on Christian holiness. The mentality which Pope Francis defined as contemporary Pelagianism stands in the way of man's vocation to holiness, which is the complete fulfillment of human nature. The paper presents a synthetic reflection on the causes of the erroneous approach to holiness in the contemporary world. It aims to study the incorrect understanding of the role of heroism, martyrdom and miracles in the history of Christianity. Official statements of the Church, the teachings of popes and selected theologians on holiness have been cited. Based on a theological analysis of the nature of holiness, the author proposes a response to the neo-Pelagian mentality, which can be counteracted by renewing the belief that holiness is the fruit of God's action in man rather than of his effort.

Keywords: holiness, contemporary Pelagianism, heroism, miracles

Błogosławiony kard. Ildefons Schuster (1880–1954), nieżyjący arcybiskup Mediolanu, zwracając się do kleryków powiedział:

Oczekujecie pouczenia ode mnie. Nie mam wam nic innego do dania niż zaproszenie do świętości. Wydaje się, że ludzie nie dają się już przekonać naszym kazaniom, ale w obliczu świętości nadal wierzą, nadal klękają i modlą się. Wydaje się, że ludzie żyją w całkowitej niewiedzy na temat spraw nadprzyrodzonych, objętni na sprawy zbawienia. Ale jeśli przechodzi jakiś autentyczny Święty – czy to żywy, czy zmarły – wtedy wszyscy przybiegają. Nie zapominajcie, że diabeł nie boi się naszych boisk i sal kinowych – ale boi się naszej świętości¹.

Jak zatem stać się „autentycznym świętym”? Często można usłyszeć komentarze w stylu: „świętość nie jest dla mnie”; „nie jestem taka pyszna i silna, żeby zostać świętą”; „w moim życiu jest zbyt wiele grzechów i słabości, żebym mógł myśleć o świętości”; „dla świętych są obłoki, ja nie mogę w nich bujać, muszę być realistą”. Te i tym podobne wypowiedzi w ustach osób ochrzczonych świadczą o tym, że nawet ludzie wierzący mają „problem ze świętością”. Kojarzy się im ona z bohaterstwem, które z nimi nie ma wiele wspólnego.

Skąd wzięło się to błędne przekonanie w uczniach Chrystusa, że świętość jest tylko dla nielicznych wybranych, a nie dla tzw. zwykłych ludzi? Jak pomóc skorygować to nieodpowiadające rzeczywistości myślenie, aby nie tylko ochrzczeni zrozumieli i doświadczyli, że wszyscy ludzie, bez wyjątku, są powołani do świętości? Jak pomóc ludziom uwierzyć, że dla każdego jest przygotowane mieszkanie w niebie (J 14, 2) i że są tam oczekiwani z niecierpliwością przez kochającego Boga, Maryję i bliskich?²

Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na postawione pytania poprzez przypomnienie istotnych elementów nauczania Kościoła katolickiego na temat świętości chrześcijańskiej w odpowiedzi na współczesny

1 D. Tettamanzi, *Dalla tua mano. San Carlo, un riformatore inattuale*, Milano 2009, s. 13–14.

2 Zob. Benedykt XVI, *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie. Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, 15.08.2012, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082012.html (19.07.2025).

pelagianizm. Metodą wykorzystaną w opracowaniu jest analiza tekstów i możliwie syntetyczne przedstawienie jej wyników. Na podstawowy materiał badawczy składają się wybrane teksty prezentujące: nauczanie Kościoła katolickiego na temat świętości – *Katechizm Kościoła katolickiego*³ i dokumenty Soboru Watykańskiego II⁴; wypowiedzi papieża Franciszka o współczesnym pelagianizmie i o świętości. Przedmiotem analiz są także materiały do studium dla przyszłych postulatorów spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, przygotowane przez ówczesną Kongregację Spraw Kanonizacyjnych (dziś: dykasterię), zawierające teksty kompetentnych specjalistów⁵. W artykule często przywołuje się wypowiedzi kard. Angelo Amato, ze względu na jego wieloletnie doświadczenie jako prefekta wspomnianej dykasterii. Ponadto w tekście znajdują się odniesienia do wypowiedzi innych teologów, których nauczanie jest pomocne w wyjaśnieniu opracowywanego zagadnienia.

Mimo istnienia licznych opracowań na temat świętości, w literaturze polskojęzycznej trudno odnaleźć szczegółowe studium prezentujące jednocześnie: znaczenie chrześcijańskiej świętości, historyczne przyczyny jej błędnego pojmowania oraz ich związek z mentalnością neopelagiańską. Powiązanie tych zagadnień oraz zaproponowanie metafor dotyczących struktury ontycznej człowieka, które odwołując się do współczesnego języka, mogą być użyteczne dla celów duszpasterskich i katechetycznych, stanowi o nowości niniejszego opracowania.

3 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.

4 Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst polski, Poznań 1986.

5 *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018. W 2022 roku, na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*, papież Franciszek zmienił nazwę na „Dykasteria Spraw Kanonizacyjnych”. Zob. Franciszek, *Konstytucja apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie* 19.03.2022, 98–102, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html (02.08.2025). W artykule będzie nadal używana nazwa „Kongregacja”, zgodnie z zapisem w przywoływanym dokumencie.

1. Współczesny pelagianizm jako kontekst rozumienia świętości

Pogłębiający się sceptycyzm wobec świętości jest skutkiem głębokich przemian kulturowych kształtujących u współczesnych ludzi mentalność neopelagiańską. Papież Franciszek określił ją – wraz z gnostycyzmem – jako „wypaczone formy chrześcijaństwa”⁶, „dwóch subtelnych nieprzyjaciół świętości” i „dwa zafałszowania świętości”. Stanowią one „zwodnicze propozycje”, ponieważ polegają na tym, że „antropocentryczny immanentyzm” zostaje „przebrany za prawdę katolicką”, sprawiając, że w sercach wielu chrześcijan „nie ma prawdziwego zainteresowania ani Jezusem Chrystusem, ani też innymi ludźmi”⁷.

1.1. Pelagianizm i semipelagianizm

Chociaż papież Franciszek przestrzega przed współczesnymi formami obu starożytnych herezji, w niniejszym artykule zostanie podjęta refleksja nad świętością jedynie w relacji do pelagianizmu⁸.

6 Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi* o formacji liturgicznej Ludu Bożego, 29.06.2022, 17, https://liturgia.wiara.pl/files/22/11/14/445978_orYs_List_desiderio-desideravi.pdf (01.08.2025).

7 Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym, 19.03.2018, 35, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/gaudete_19032018 (08.06.2025); Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, 24.11.2013, 94, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (31.07.2025); Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 17, 28. Na temat skutków ulegania pokusie pelagianizmu w Kościele zob. Francesco, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Firenze, 10.11.2015, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html (31.07.2025).

8 Na temat ostrzeżeń papieża Franciszka przed współczesnym pelagianizmem zob. np. P. Olszanowski, *Realizacja powołania do świętości jako wyraz moralnej doskonałości człowieka w adhortacji apostolskiej „Gaudete et exsultate”*, „Teologia i Człowiek” 49 (2020) nr 1, s. 43–63, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.003>; J. S. Grabowski, *Anthropological errors as a threat to marriage according to pope Francis*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) nr 3, s. 59–69, <https://doi.org/10.18290/rt22693.5>.

Na temat nauczania papieża Franciszka o zagrożeniu neognozą zob. np. S. Zatwardnicki, *Antygnostycka krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach pa-*

Papież tłumaczy, że „stara herezja” u swych początków przypisywała władzę osobistemu wysiłkowi ludzkiej woli, która w ten sposób zajęła miejsce łaski i tajemnicy Bożego zmiłowania oraz Jego uprzedzającej miłości (por. Rz 9, 16; 1 J 4, 19). W konsekwencji powstały dwie odmiany błędnej nauki: pelagianizm i semipelagianizm⁹. Dokładniejsze przypomnienie początków herezji papież pozostawia Kongregacji Nauki Wiary¹⁰, która czyni to w liście *Placuit Deo*¹¹.

Według herezji pelagiańskiej, która rozwinęła się w V wieku wokół Pelagiusza, człowiek, aby wypełniać przykazania Boże i zostać zbawionym, potrzebuje łaski jedynie jako zewnętrznej pomocy dla swojej wolności (na sposób światła, przykładu, siły), ale nie jako radykalnego uzdrowienia i odrodzenia wolności, bez uprzednich zasług, aby mógł czynić dobro i osiągnąć życie wieczne¹².

Ze względu na bardzo zwięzłą wypowiedź kongregacji warto dodać, że zbyt optymistyczna wizja Pelagiusza stała się powodem polemiki ze św. Augustynem i została potępiona na synodzie w Kartaginie (418). Także semipelagianizm – reakcja na naukę św. Augustyna o całkowitej konieczności łaski powstała w Afryce i południowej Galii – głoszący, że pierwsze poruszenie ku Bogu i ku wierze jest wolnym aktem woli człowieka niezależnym od łaski, został potępiony na II synodzie w Orange (529)¹³.

pieża, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 26 (2018) nr 2, s. 215–242, DOI: 10.34839/wpt.2018.26.2.215-242, <https://ojs.academicon.pl/wpt/article/view/1940> (31.07.2025); S. Zatwardnicki, Gnostycyzm w Kościele. Dać się napomnieć papieżowi Franciszkowi, „Homo Dei” (2019) nr 2, s. 18–31; K. Porosło, Neognoza jako wróg świętości według papieża Franciszka, w: *Święci na nasze czasy*, red. K. Porosło, Kraków 2024, s. 22–45.

9 Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 47–48.

10 Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 35, przypis 33; Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, 69–78.

11 Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera *Placuit Deo* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana, 22.02.2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html (01.08.2025).

12 Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera *Placuit Deo*, 3, przypis 9.

13 Zob. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997, s. 107–110 (*Myśl Teologiczna*, 16); G. Greshake, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*. Nuova edizione italiana aumentata a cura di A. Maffeis, Brescia 2002, s. 45–57 (*Introduzioni e Trattati*, 17); R. Toczko, *Pelagiusz widziany oczami*

1.2. Neopelagiańska mentalność

Franciszek i Kongregacja Nauki Wiary nie skupiają się na szczegółowej prezentacji ani na ocenie pelagianizmu jako doktrynie¹⁴. Nie odnoszą się także do prób powrotu do pelagianizmu we współczesnej teologii¹⁵. Dla refleksji podjętej w niniejszym artykule istotne jest, że papież i watykańska kongregacja przestrzegają przed mentalnością i postawą neopelagiańską, którym ulega wielu współczesnych chrześcijan, a które jawią się jako „współczesne pochodne” starych herezji¹⁶. Papież nazywa taki neopelagianizm „prometejskim”¹⁷, a chrześcijan „nowymi pelagianami”, ponieważ cechuje ich nie prawdziwa miłość poszukująca zagubionych, lecz brak pokory, próżność, samozadowolenie i legalizm w podejmowaniu działań w Kościele. Mimo że mówią o Bożej łasce, w rzeczywistości

św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 699–712, <https://doi.org/10.31743/vp.4161>; G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2015, s. 794–801.

- 14 Zob. Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera Placuit Deo, 3; W. Surówka, *Pelagianizm w naszych czasach*, „Verbum” 26.05.2025, <https://magazynverbum.pl/formacja/nauczanie-kosciola/pelagianizm-w-naszycz-czasach/> (01.08.2025).
- 15 Na temat prezentacji i oceny prób rehabilitacji pelagianizmu w środowiskach akademickich zob. np. S. Squires, *The reception of Pelagianism in contemporary scholarship*, „Annales Theologici” 35 (2021) n. 1, s. 135–152. Autor m.in. podaje listę uczonych promujących myśl Pelagiusza i jego następców – zob. s. 136.
- 16 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 35, przypis 33; Francesco, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio del la diocesi Brescia*, 22.06.2013, 3, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/06/22/0410/00942.html> (31.07.2025). Na współczesną mentalność pelagiańską wskazują także np. Henryk Pietras SJ i Dariusz Kowalczyk SJ. „W naszych czasach aż roi się od postaw pelagiańskich. Zastaniają się niewinnymi skądinąd i ładnie brzmiącymi sloganami o humanizmie, liberalizmie, tolerancji, wolności (oczywiście), a nawet prawami człowieka. Wszystko to są wartości, nie ma co do tego wątpliwości. Pachną jednak pelagianizmem, kiedy bywają absolutyzowane” (H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019, s. 114). Kowalczyk zauważa tendencje neopelagiańskie w moralizatorskim stylu kaznodziejskim, opartym na nawoływaniu do osobistego wysiłku w zachowywaniu przykazań Bożych. „Postrzeganie katolicyzmu jako współczesnego faryzeizmu nie tylko jest wynikiem ukrytych niechęci i osobistych zranień, lecz obiektywnie znajduje też pożywkę właśnie w pelagiańskich nawoływaniach kaznodziejów” (D. Kowalczyk, *Księża mówią kazania, czyli triumf heretyka Pelagiusza*, „Życie Duchowe” (2000) nr 21, <https://mateusz.pl/goscie/zd/21/zd21-07.htm> [31.07.2025]).
- 17 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 94.

liczą tylko na własne siły. Są przekonani, że wszystkiego można dokonać za pomocą ludzkiej woli, którą uważają za niezawodną. Łaska staje się do niej tylko dodatkiem. Nie uznają potrzeby nieustannej pomocy łaski, koniecznej w życiu doczesnym, które nigdy nie jest w pełni wolne od niedoskonałości¹⁸.

Przejawem troski papieża Franciszka o odkrycie prawdziwego znaczenia świętości chrześcijan jest jego następujące wezwanie:

Niech Pan uwolni Kościół od nowych form gnostycyzmu i pelagianizmu, które utrudniają drogę do świętości i zatrzymują na niej! Odchylenia te wyrażane są na różne sposoby, według własnego temperamentu i własnych cech. Dlatego zachęcam każdego do stawiania sobie pytań i rozeznawania przed Bogiem, w jaki sposób mogą się one przejawiać w jego życiu¹⁹.

Niniejszy artykuł jest próbą zaferowania pomocy w owym rozeznawaniu.

2. Dlaczego święty został „bohaterem nie z tej ziemi”?

Niewiara w możliwość ociągnięcia świętości dzisiaj ma swoje przyczyny w historii, ponieważ niejednokrotnie akcent został przesunięty z działania łaski Bożej w człowieku na jego osobisty wysiłek. Aby odpowiedzieć na postawione w tytule paragrafu pytanie, należy wskazać trzy przyczyny niezgodnego z rzeczywistością rozumienia świętości: błędne pojęcie heroicznego cnót, błędne pojęcie męczeństwa, błędne pojęcie roli cudów.

2.1. Błędne pojęcie heroicznego cnót

Pojęcie heroizmu wywodzi się z filozofii starożytnej. Po raz pierwszy użył go Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, cytując fragment *Iliady* opowiadający o żalobie Priama po śmierci jego syna Hektora. Zbolały ojciec widział w swoim zmarłym dziecku człowieka tak pełnego cnót, że nie mógł wręcz uwierzyć, iż został on spłodzony przez śmiertelnego

¹⁸ Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 49, 57–58.

¹⁹ Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 62.

ojca, a nie przez bogów²⁰. Następnie, za pośrednictwem św. Augustyna, pojęcie heroicznego weszło do tradycji chrześcijaństwa. Biskup Hippony uważał bowiem męczenników za herosów, ponieważ pokonali potęgę diabła. Było to w pewnym sensie porównanie pogańskiej siły ducha do chrześcijańskiej odwagi²¹.

W świecie grecko-rzymskim istniała także pewna forma szacunku i czci, którą można uznać za ówczesną „kanonizację” niektórych osób. Należała się tym, którzy charakteryzowali się takimi cechami, jak: szlachetne pochodzenie, doskonałe wykształcenie, wysokie walory intelektualne i fizyczne, spektakularne dokonania polityczne lub militarne²².

Konsekwencją opisanej mentalności panującej w świecie starożytnym było przejście przez chrześcijaństwo tendencji do mitologizowania osób uznanych za świętych. Wiązało się z nią stopniowe oddalanie się w świadomości wierzących bohaterskiego świętego od prostego człowieka i jego codziennego życia.

Przykładami tego, jak mocno ten sposób myślenia naznaczył chrześcijańskie umysły na wiele wieków, mogą być dwa fragmenty z dwudziestowiecznej biografii św. Roberta Bellarmina. Jej autor tak oto przedstawia cechy świętego kardynała:

Gotów na każde zawołanie do usług dla każdego; w obejściu miły, serdeczny jak ojciec, nie jak przełożony; miał zwyczaj wstawać na przyjęcie kogokolwiek, kto przestąpił próg jego celi, choćby to był człowiek niskiego stanu lub jego podwładny i nie usiadł, dopóki tamten tego nie uczynił. Tę przystępność i uprzejmość dla wszystkich zachował przez całe życie. Jego dobroć była jakby promieniowaniem duszy z natury szczodrej i wszystkim przychylniej, a ozdobionej w najwyższym

20 Zob. A. Amato, *I santi e la Madre di Dio*, Città del Vaticano 2018, s. 331–332; zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007, VII, 1145 a.

21 C. Pellegrino, *L'eroicità cristiana dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 16; zob. Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, X, 21; *Sanctus Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV, de vita et miraculis patrum Italicorum, et de aeternitate animarum. Liber tertius*, w: *Sancti Gregorii Papae I [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 3, Parisiis 1862, kol. 280–285 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 77).

22 C. Pellegrino, *L'eroicità cristiana dei santi*, s. 25.

stopniu tą nadprzyrodzoną miłością z wiary płynącą, która wielbi i kocha Boga w bliźnich²³.

Także przedstawienie Bellarmina jako prowincjała jezuitów nosi wyraźne ślady idealizowania jego osoby:

Bellarmin był niezrównanym prowincjałem, gdyż łączył z roztropnością rządów przykład swojego życia, i Neapol przechowywał wiernie jego pamięć. Jego następcy wzorowali się na nim, korzystając z jego rad, przejmując się jego duchem. Jedyne zarzut, jaki go spotkał ze strony o. generała, to ten, że był czasem zbyt dobry. [...] [O. Generał] upomniął go też za to, że pozwolił wydać zbyt wystawną ucztę z okazji jakiejś uroczystej profesji. Bellarmin przyznał się do winy, a o. generał z pewnością nie byłby się gniewał, gdyby był znał wszystkie okoliczności tego zarządzenia²⁴.

Przykład ten ukazuje, jak z biegiem czasu dochodziło niekiedy do zaciemnienia istoty świętości chrześcijańskiej, która zamiast być rozumiana jako stała otwartość na działanie Bożej łaski w życiu kandydata na ołtarze, do naszych czasów przetrwała w świadomości niektórych ludzi jako nadzwyczajny wyczyn człowieka²⁵. Zdzisław J. Kijas zauważa, że Sobór Watykański II nie używa słowa „heroiczność” w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, chociaż występowało ono w jej schemacie oryginalnym. Świadczy to jego zdaniem o chęci uniknięcia pomieszania pojęcia świętości chrześcijańskiej z potocznym rozumieniem takich terminów, jak: „heros”, „heroizm”, „bohater”²⁶.

Wyrażoną w sposób sugestywny korektę błędnego pojęcia heroiczności cnót można odnaleźć w wypowiedzi kard. Josepha Ratzingera o św. Josemarii Escrivie (1902–1975), kanonizowanym przez papieża Jana Pawła II w 2002 roku, i o powstałym z jego inicjatyw ruchu Opus Dei.

23 Święty Robert Bellarmin T. J. (1542–1621) według najnowszych i najpoważniejszych autorów, Kraków 1930, s. 75, <https://polona.pl/item-view/22914b29-6b7f-428a-84ef-2c807d37ccde?page=4> (20.07.2025).

24 Święty Robert Bellarmin T. J., s. 80–81.

25 Zob. C. Pellegrino, *L'eroicità cristiana dei santi*, s. 28; Z. J. Kijas, *La santità*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 38.

26 Z. J. Kijas, *Le virtù*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 51–51.

Jeśli choć trochę znamy historię świętych i wiemy, że w procesach kanonizacyjnych poszukuje się „heroicznej” cnoty, to niemal nieuchronnie uzyskujemy fałszywe wyobrażenie świętości: „To nie jest dla mnie – myślimy mimowolnie – ponieważ czuję się niezdolny do heroicznych cnót; jest to zbyt wysoki ideał dla mnie”. W takim ujęciu świętość jest zarezerwowana dla kilku „wielkich”, których obrazy znajdują się na ołtarzach i którzy bardzo różnią się od nas, zwykłych grzeszników. Jest to jednak błędne wyobrażenie o świętości, fałszywe przekonanie, które – i to wydaje mi się centralny punkt – właśnie zostało skorygowane przez Josemarię Escrivę.

Heroiczna cnota wcale nie oznacza, że święty uprawia pewien rodzaj „gimnastyki świętości”, robi coś, czego zwykli ludzie nie są w stanie zrobić. Oznacza to raczej, że w życiu człowieka objawia się obecność Boga, a tym samym wszystko, czego człowiek nie mógł zrobić sam z siebie i dzięki sobie. Być może jest to ostatecznie tylko kwestia terminologii, a mianowicie błędna interpretacja przymiotnika «heroiczny». W rzeczywistości heroiczna cnota nie oznacza, że ktoś sam dokonał wielkich rzeczy, ale że w jego życiu pojawiają się rzeczywistości, których nie dokonał sam, ale dzięki temu, że był otwarty i dyspozycyjny na dzieło Boga. Albo też, innymi słowy, być świętym to nic innego, jak rozmawiać z Bogiem jak rozmawia przyjaciel z przyjacielem. To właśnie jest świętość.

Bycie świętym nie oznacza wywyższania się ponad innych. Tak, święty może być bardzo słabym człowiekiem, naznaczonym wieloma błędami w życiu. Świętość to głęboki, bliski kontakt z Bogiem, przyjaźń z Nim: polega na tym, że pozwala się działać drugiemu, Jedynemu, który może uczynić świat naprawdę dobrym i szczęśliwym. I jeśli Josemaría Escrivá mówi o powołaniu wszystkich do świętości, to wydaje mi się, że czerpie z własnego doświadczenia, z faktu, że nie dokonał dzięki sobie niewiarygodnych rzeczy, ale pozwolił Bogu działać. [...] Wszyscy jesteśmy naprawdę zdolni i powołani do otwarcia się na tę przyjaźń z Bogiem, aby nie wypuszczać Jego rąk, stale powracać do Pana i rozmawiać z Nim jak z przyjacielem, wiedząc dobrze o tym, że Pan jest rzeczywiście prawdziwym przyjacielem wszystkich, nawet tych, którzy nie potrafią własną siłą dokonywać wielkich rzeczy²⁷.

²⁷ J. Ratzinger, *Kazania. Homilie – przemówienia – medytacje*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020, s. 1305–1306 (*Opera Omnia*, 14/3); por. także s. 1266.

Zatem Ratzinger przypomina, że w świętym na pierwszym miejscu nie ma być widoczny on sam, jego osiągnięcia czy ascetyczne zwycięstwa. Nie musi być „moralnym herosem”. Chodzi o coś innego. Ma być w nim widoczne działanie Boga, ma być człowiekiem „transparentnym na Boga”, a nie bohaterem wyzywającym nas na moralny pojedynek. Święty uczy wiary w to, że Bóg pełen miłosierdzia zatrzymuje się przy człowieku. W tej perspektywie cuda fizyczne spełniają tylko rolę służebną, a mianowicie funkcję znaków kierujących uwagę na „właściwy cud”, a więc na nadzwyczajną dobroć człowieka, której nie mógłby osiągnąć własnymi siłami, a jedynie otrzymać w darze od Boga²⁸.

2.2. Błędne pojęcie męczeństwa

Drugim powodem zdeformowania poprawnego rozumienia świętości jest niewłaściwe pojmowanie męczeństwa – jako wyrazu nadzwyczajnej siły samego człowieka. Kijas przypomina, że jest dokładnie odwrotnie. Poświęcenie swojego życia to nie fanatyzm, przejaw braku rozsądku czy samobójstwo, lecz przyjęcie czystego daru Boga w Jezusie Chrystusie. Męczennik bowiem nie wybiera śmierci samej w sobie, lecz wybiera sposób życia Chrystusa, które zakończyło się ukrzyżowaniem. Siła do dokonania i realizacji tego wyboru pochodzi z jego komunii z Bogiem Wcielonym. W męczenniku poświęcającym własne życie sam Chrystus działa i ofiarowuje swoje życie²⁹. Kościół potwierdza to przekonanie w liturgii słowami Prefacji o św. męczennikach (nr 72): „Ty w męczeństwie świętego N ukazałeś cuda swojej łaski. [...] Ty sprawiasz, że moc w słabości się doskonali, i umacniasz słabych ludzi do złożenia świadectwa wierze, przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”³⁰.

Bardzo wymowną ilustracją tej prawdy jest świadectwo męczeństwa Felicyty (zm. 203) przekazane przez św. Euzebiusza. Ta odważna kobieta, oczekując na męczeńską śmierć, doświadczyła w więzieniu niezwykle

²⁸ Zob. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2018, s. 688 (Opera Omnia, 9/2).

²⁹ Por. Z. J. Kijas, *Il martirio*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 59–64.

³⁰ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2012, wyd. 2 poszerzone i uzupełnione, s. 103*.

bolesnego porodu, co spotykało się z szyderstwem ze strony strażnika. Wyśmiewał on cierpiącą kobietę, szydząc, że jeśli tyle kosztuje ją wydanie na świat dziecka, to jak chce wytrzymać ból męczeństwa. Na jego zarzuty Felicjta odpowiedziała, że rodząc, to ona cierpi, natomiast podczas jej męczeńskiej śmierci będzie cierpiał w niej dla niej Ktoś inny, ponieważ ona przyjmuje mękę dla Niego³¹.

Źródło męstwa męczenników pięknie ilustrują freski w starożytnej rzymskiej bazylice San Stefano Rotondo z V wieku. Wnętrze okalają bardzo naturalistyczne i dramatyczne przedstawienia scen męczeństwa, które w oglądającym je spontanicznie wzbudzają pytanie, o to, co owi chrześcijanie – kobiety, mężczyźni i dzieci – zrozumieli, kogo spotkali, że byli w stanie znieść takie tortury. Odpowiedzi staje się oczywista po obejrzeniu fresku rozpoczynającego cały cykl: przedstawienia Chrystusa Ukrzyżowanego – Króla Męczenników³².

2.3. Błędne pojęcie roli cudów

Także niewłaściwe tłumaczenie roli cudów stało się jednym z powodów niepoprawnego rozumienia świętości chrześcijańskiej. Kult męczenników zaowocował powstawaniem dzieł, które opisywały wierność uczniów Chrystusa aż po dobrowolne oddanie swojego życia. Były to przede wszystkim dwa rodzaje tekstów: *passiones* i *acta martyrum*. Jednak obok nich spisywano tzw. *libelli miraculorum*, czyli księgi cudów. Ich cechą charakterystyczną były drobiazgowo opisy nadzwyczajnych znaków zdziałanych przez męczenników. Niestety informacje na ich temat bardzo często były niezweryfikowane, a ponadto ubarwiane wyimaginowanymi detalami³³.

Z biegiem czasu również rozwijający się kult świętych wyznawców zaowocował powstawaniem ich biografii, zawierających liczne i przesadne

31 Por. M. Starowieyski, *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, Kraków 2020, s. 160–161 (Ojcowie Żywi, 24); Z. J. Kijas, *Il martirio*, s. 72.

32 Por. K. Parzych-Blakiewicz, „Hagiologiczny kerygmat”. Teologiczna „lektura” bazyliki San Stefano Rotondo w Rzymie, „*Studia Elbląskie*” 22 (2021), s. 352–357, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1507-9058-year-2021-volume-22-article-f8dc4b98-f20e-3fcf-9a88-3a588cdadf80/c/articles-2146998.pdf.pdf>.

33 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 173.

opisy cudów, najczęściej zaczerpnięte z pobożnych przekazów ludowych. W ten sposób miejsce biografii zaczął zajmować nowy gatunek literatury chrześcijańskiej – hagiografie. Cechą konstytutywną tekstów tego typu było umiłowanie cudów, co można streścić krótkim zdaniem: nie może być świętości bez cudowności³⁴. W ten sposób uitorowała sobie drogę do chrześcijańskich umysłów tzw. nowa mentalność, powszechna szczególnie w wiekach od IV do VI, a widoczna np. w dziełach św. Grzegorza Wielkiego (540–604) i św. Grzegorza z Tours (538–594)³⁵.

Warto w tym miejscu nadmienić, że obecnie, aby zapobiec znanemu z historii przeakcentowaniu roli cudów w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, podkreśla się, że nie wystarczy *fama miraculorum*, czyli przekonanie o istnieniu cudów dokonanych za przyczyną danego kandydata na ołtarze. Konieczne jest bowiem stwierdzenie realnego zaistnienia takiej nadzwyczajnej interwencji z nieba. Wszystko po to, aby nie było żadnych wątpliwości, że cud jest znakiem działania Boga³⁶. Nie chodzi bowiem o to, aby ktoś został tylko *santo subito* – „świętym natychmiast”, ale by był *santo sicuro* – „świętym pewnym”³⁷.

3. Dlaczego święty jest świętym?

Aby oczyścić termin „święty” z przypisywanego mu niewłaściwego rozumienia, należy ponadto krótko przypomnieć jego znaczenie, następnie przedstawić metafory, których używa się, mówiąc o świętym, a także wyjaśnić istotę świętości chrześcijańskiej.

³⁴ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 178.

³⁵ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 178. Zob. np. *Sanctus Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV, de vita et miraculis patrum Italicorum, et de aeternitate animarum. Liber tertius*, kol. 277–280 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 77); *Sanctus Gregorius episcopus Turonensis, De miraculis sancti Martini episcopi libri quatuor*, w: S. Georgii Florentini *Gregorii Turonensis episcopi opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1849, kol. 913–1008 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 71).

³⁶ Por. A. Royo, *I miracoli nelle cause dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 115–116; zob. *Congregazione delle Cause dei Santi, Sanctorum Mater. Istruzione per lo svolgimento delle inchieste diocesane o eparchiali nelle cause dei santi*, 17.05.2007, 4–5, [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_it.html#Fama_di_santit%C3%AO_o_di_martirio_e_fama_di_segna\(20.07.2025\)](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_it.html#Fama_di_santit%C3%AO_o_di_martirio_e_fama_di_segna(20.07.2025)).

³⁷ A. Amato, *I santi testimoni della fede*, Città del Vaticano 2012, s. 78.

3.1. Terminologia

Zgodnie z biblijnym rozumieniem termin „święty” (hebr. *qadosz*, gr. *hagios*, łac. *sanctus*) odnosi się w pierwszym rzędzie nie do człowieka, lecz do Boga. Świętość jest bowiem naturą Boga, oznacza Jego oddzielenie od tego, co ziemskie i doczesne: „Pośrodku Ciebie jestem Ja-Święty” (Oz 11, 9b). Dopiero wolna decyzja Stwórcy, na mocy której pragnie się On udzielać człowiekowi, czyli chce go uświęcić, sprawia, że i ten staje się święty: „Ja jestem Pan, który was uświęca” (Kpł 20, 7); „Będziecie dla mnie święci, bo ja jestem święty [...] i oddzieliłem Was od innych narodów, abyście byli moimi” (Kpł 20, 26). Zatem w ujęciu biblijnym świętość to stały proces tworzenia wspólnoty ze Świętym Bogiem, który dokonuje się poprzez porzucanie grzechu i posłuszeństwo Bożemu słowu. W Starym Testamencie za świętych uważano przede wszystkim proroków, kapłanów i personel świątynny, czyli sługi Trzykroć Świętego Boga. W Nowym Testamencie świętymi byli ci, którzy uwierzyli w Chrystusa (zob. np. 2 Kor 13, 12; Flp 4, 21–22)³⁸.

Wyjaśniając dalej pole semantyczne pojęcia „święty”, należy zauważyć, że jego znaczenie zmienia się w zależności od kontekstu, nie tracąc jednakże swej istotnej, biblijnej treści potwierdzonej w teologii, a mianowicie, że świętymi są wszyscy złączeni z Chrystusem poprzez chrzest, czyli członkowie Kościoła, który jako Mistyczne Ciało Chrystusa i Jego Oblubienica jest święty obiektywnie³⁹. W kontekście eschatologicznym „święty” i „błogosławiony” to synonimy określające tych, którzy osiągnęli pełną komunię z Bogiem w niebie i cieszą się wizją uszczęśliwiającą. Świadczy o tym chociażby zamienne stosowanie obu terminów w wypowiedziach o wiecznym losie zbawionych tak w Nowym Testamencie⁴⁰, jak i w konstytucji *Lumen gentium*⁴¹. Natomiast w ujęciu kanonicznym

38 Por. M. S. Wróbel, *Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni*, w: *Kościół i świat*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2023, s. 13–15.

39 Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 823.

40 „Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: «Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata!»” (Mt 25, 34).

41 „Błogosławiona Maryja Dziewica, święci Aniołowie, wszyscy Święci” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21.11.1964, 49).

odróżnia się pojęcia „błogosławiony” i „święty”⁴². Święty kanonizowany to osoba uroczyście ogłoszona w Kościele jako wzór życia i wstawiennik u Boga, ponieważ doznała śmierci męczeńskiej za wiarę (męczennicy) lub praktykowała w sposób heroiczny cnoty chrześcijańskie (wyznawcy) albo złożyła dar ze swego życia. W tym wypadku mówi się o świętości kanonizowanej, czyli udowodnionej w oficjalnym procesie kanonizacyjnym⁴³. W ujęciu kanonicznym błogosławiony nie jest synonimem świętego, lecz oznacza osobę znajdującą się na etapie pośrednim w drodze do kanonizacji⁴⁴.

3.2. Metafory świętości

Lepszemu zrozumieniu znaczenia chrześcijańskiej świętości służą liczne metafory, obrazy i określenia stosowane nie tylko przez teologów, lecz także w oficjalnych dokumentach Kościoła. Warto wymienić przynajmniej niektóre z nich. Święty to: „potwierdzenie prawdy Ewangelii”⁴⁵, witraż – widoczne jest poprzez niego działanie Boga⁴⁶; „unaocznienie Bożej obecności i Bożego oblicza”⁴⁷; „dar łaski Chrystusa”⁴⁸, „zwierciadło Chrystusa”⁴⁹, „vademezum duchowości chrześcijańskiej”⁵⁰, „specjalista od wieczności”⁵¹, „prawdziwy nauczyciel człowieczeństwa”⁵², ten, który zdał egzamin z nadziei⁵³, ponieważ ona jest kryterium świętości⁵⁴; dowód na to, że chrześcijaństwo jest możliwe⁵⁵; dobroczyńca ludzkości⁵⁶;

42 Zob. Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1187.

43 Por. A. Amato, *I santi ministri della carità*, Città del Vaticano 2017, s. 85–86.

44 Por. Angelo Amato, *I santi testimoni*, s. 88.

45 Sobór Watykański II, *Konstytucja Lumen gentium*, 50.

46 Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja Lumen gentium*, 50.

47 Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja Lumen gentium*, 50.

48 A. Amato, *I santi e la Madre di Dio*, s. 331.

49 A. Amato, *I santi e la Madre di Dio*, s. 335.

50 A. Amato, *I santi ministri*, s. 70.

51 A. Amato, *I santi ministri*, s. 121–123.

52 Zob. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. W. Szymona OP, Lublin 2013, s. 1138 (*Opera Omnia*, 8/2).

53 Zob. A. Amato, *I santi profeti di speranza*, Città del Vaticano 2014, s. 17.

54 Zob. A. Amato, *I santi ministri*, s. 122.

55 Zob. A. von Speyer, *Mistica oggettiva*, Milano 1989, s. 252.

56 Zob. A. Amato, *I santi ministri*, s. 91.

wzór do naśladowania i nasz orędownik⁵⁷; „opus Dei”, czyli „świadek tego, co Bóg jest w stanie zrobić z naszym biednym człowieczeństwem (Luca Doninelli)”⁵⁸. Obecność świętych w historii na całej ziemi pozwala mówić o prawdziwej „geografii świętości”⁵⁹.

Wielość metafor wskazuje na bogactwo, jakie kryje się pod pojęciem „chrześcijańska świętość”. Jednocześnie należy zauważyć, że ukazują one, iż pełnia realizacji człowieczeństwa polega na osiągnięciu świętości, a istotną rolę w tym procesie odgrywa działanie Boga w człowieku.

3.3. Istota świętości

Syntetyczne wyjaśnienie istoty świętości znajduje się w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i brzmi następująco:

Przyglądając się życiu tych, którzy wiernie naśladowali Chrystusa, mamy z nowego tytułu pobudkę do szukania Miasta przyszłego (por. Hbr 13, 14 i 11, 10) i równocześnie poznajemy najpewniejszą drogę, po której wśród zmienności świata stosownie do właściwego każdemu stanu i warunków będziemy mogli dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości⁶⁰.

Świętość to zatem komunია z Chrystusem, która oznacza zjednoczenie z Ojcem i Duchem Świętym, czyli z całą Trójcą Świętą. Jest tak, ponieważ Syn Boży chce wszystkich przyjąć do swego synostwa, aby wszyscy stali się dziećmi jednego Ojca. Dzieciństwo Boże na ziemi ma charakter dynamiczny, to znaczy, że w życiu doczesnym pogłębia się przez coraz ściślejszą wspólnotę z Bogiem, polegającą m.in. na naśladowaniu relacji Syna Bożego do Ojca. Dlatego określenie „Bóg Ojciec” jest skierowanym do każdego człowieka wezwaniem: mamy żyć jak dzieci – jak synowie i córki Stworzyciela⁶¹. Jednocześnie tam, gdzie człowiek żyje w komunii z Chrystusem, przemożnie działa Duch Święty, dokonując jego

57 Zob. A. Amato, *I santi ministri*, s. 64.

58 A. Amato, *I santi profeti*, s. 31.

59 A. Amato, *I santi ministri*, s. 64.

60 Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 50.

61 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, Lublin 2015, s. 225 (Opera Omnia, 6/1).

stopniowej transformacji, która w świętym osiąga swoje apogeum⁶². Działanie Ducha Świętego tak bardzo przekracza naturalne możliwości człowieka, że można użyć następującej metafory, aby przybliżyć działanie trzeciej Osoby Boskiej w życiu świętego: dary Ducha Świętego mają się tak do wysiłku człowieka, jak żagle do wioseł. Dzięki żaglom płynie się szybciej i łatwiej niż przy pomocy samych wioseł⁶³.

Zatem istotą świętości jest zjednoczenie z Trójcą Świętą, którego skutkiem jest pełnia rozwoju osoby ludzkiej. Osiąga się ją dzięki wolnej współpracy człowieka z działającym w nim Bogiem⁶⁴.

4. Dlaczego święty jest jednym z nas?

W końcu należy wyjaśnić, dlaczego każdy święty jest jednym z nas, a nie człowiekiem jakby „z innej gliny ulepionym”. Świadczy o tym powszechne powołanie do świętości każdego człowieka wynikające z jednej, wspólnej wszystkim ludziom natury, czyli ontycznej struktury człowieka.

4.1. Powszechne powołanie do świętości

O powszechnym powołaniu do świętości uczy św. Paweł: „Wola Bożą jest wasze uświęcenie [...]. Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości” (1 Tes 4, 3. 7). „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: [...] Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 1. 3–4). Konstytucja *Lumen gentium* poświęca temu zagadnieniu cały rozdział piąty, tytułując go: Powszechne powołanie do świętości w Kościele⁶⁵. W sakramencie chrztu św. ludzie stają się uczestnikami natury Boskiej, czyli rzeczywiście świętymi⁶⁶. Jednak owa powszechność powołania jest do odczytania już w jednej naturze

62 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 215.

63 Por. A. Amato, *I santi ministri*, s. 30.

64 Por. A. Amato, *I santi testimoni*, s. 53, 61.

65 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 39–42.

66 Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 40.

wspólnej wszystkim ludziom, a święci będąc „współuczestnikami naszego człowieczeństwa, w sposób jednak doskonalszy przemieniają się według wzoru Chrystusowego (por. 2 Kor 3, 18)”⁶⁷.

4.2. Jedna natura wszystkich ludzi

Natura ludzka, czyli człowieczeństwo wspólne tak świętym, jak i tym, którzy jeszcze są na drodze do niej, może zostać opisana trzema terminami: stworzoność, grzeszność, dziecięstwo Boże. Pierwsi rodzice, Adam i Ewa, zostali stworzeni w stanie „świętości i sprawiedliwości pierwotnej”, czyli uczestniczyli od początku w życiu Boga⁶⁸. Jednak owa pierwotna świętość była tylko początkiem drogi zamierzonej dla człowieka przez Stwórcę, ponieważ Bóg przeznaczył go do pełnego przeobstwienia. Jednak przez brak zaufania do Boga powodujący nieposłuszeństwo pierwsi rodzice, zwiedzeni przez diabła, stracili łaskę pierwotnej świętości, popełniając tzw. grzech pierworodny⁶⁹. Ponieważ straconą łaskę otrzymali nie tylko dla siebie, lecz dla wszystkich ludzi, zatem chociaż popełnili grzech osobisty, jego skutki dotknęły natury ludzkiej i są przekazywane całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości⁷⁰.

Jednakże natura ludzka nie została całkowicie zepsuta, lecz zraniona, co skutkuje słabością woli, sił poznawczych, niestałością emocjonalną, skłonnością do grzechu (pożądliwością) i śmiercią. Bóg wierny swemu pierwotnemu planowi, posyłając swojego Syna, daje możliwość każdemu człowiekowi ponownego włączenia się w komuniję z Nim i odzyskania pierwotnej świętości. Dzieje się to poprzez sakrament chrztu świętego⁷¹. Dzięki niemu następuje przywrócenie świętości na poziomie ontycznym (świętość obiektywna), która poprzez świadomą współpracę człowieka z łaską ma stopniowo uwidaczniać się w coraz większej doskonałości moralnej i duchowej (świętość subiektywna)⁷². Nauczanie

67 Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 50.

68 Zob. Katechizm Kościoła katolickiego, 375.

69 Zob. Katechizm Kościoła katolickiego, 399, 417.

70 Zob. Katechizm Kościoła katolickiego, 404.

71 Zob. Katechizm Kościoła katolickiego, 405.

72 Por. W. Słomka, Świętość, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 866–868, https://www.kul.pl/files/777/Leksykon_ducho

Katechizmu Kościoła katolickiego na temat natury człowieka streszcza się w stwierdzeniu, że człowiek jest *Capax Dei*, czyli z natury „otwarty” na Boga i uzdolniony do przyjęcia Go⁷³.

4.3. Ontyczna struktura człowieka

Przedstawioną naukę Katechizmu Kościoła katolickiego o naturze człowieka warto uzupełnić refleksją teologów⁷⁴. Yves Congar stwierdza zwięźle: „Tak, jesteśmy zamieszkani”⁷⁵. Obszerniejszego wyjaśnienia udziela Joseph Ratzinger. Jego zdaniem człowiek jest istotą, „której bios zawiera w sobie duchowe centrum domagające się wiecznego trwania”⁷⁶. Oznacza to, że w człowieku jest pewna duchowa wewnętrzna przestrzeń, obecna od momentu jego poczęcia, która zgodnie z zamysłem stwórczym Boga musi być wypełniona Kimś innym – samym Bogiem⁷⁷. Św. Paweł określa istnienie owej przestrzeni w następujący sposób: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 20, 20). Jest to nazwanie sytuacji ontycznej, stwierdzenie realnej obecności Boga w człowieku. Człowiek staje się rzeczywiście świątynią Ducha Świętego (zob. 1 Kor 6, 19) i „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1, 4), a przez to – „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17).

Karl Rahner używa pojęcia *potentia oboedientialis*, aby opisać „zdolność natury ludzkiej do bycia przyjętą przez Osobę Słowa Bożego [...]

wosci_katolickiej.pdf (11.10.2023).

73 Człowiek jest „otwarty” na Boga (*Capax Dei*) – to tytuł pierwszego rozdziału części pierwszej Katechizmu Kościoła katolickiego.

74 Niniejszy oraz kolejny paragraf zostały zainspirowane fragmentem tekstu: B. Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię o życiu wiecznym*, Pelplin 2021, s. 88–103.

75 Y. Congar, *Esprit de l’homme, Esprit de Dieu*, Paris 1998, s. 39; cyt. za: P. Pielka, *Niektóre aspekty protestantyzmu według Yves’a Congara*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2017, s. 250 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, 8).

76 J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 83 (*Teologia Żywa*).

77 W teologii łaski (charytologii) jest to zagadnienie tzw. zamieszkiwania Boga w człowieku (łac. *inhabitatio*). Zob. np. K. J. Becker, *De gratia*, Roma 2005, s. 21–48.

[która to zdolność] jest obiektywnie identyczna z istotą człowieka”⁷⁸. Człowiek jest według niemieckiego teologa stworzony jako „gramatyka Boga”, to znaczy, że „w samym stworzeniu [...] jest otwarta możliwość bycia przyjętym, bycia materiałem możliwej historii Boga. Bóg, stwarzając stworzenie, szkicuje je zawsze jako gramatykę możliwej autodeklaracji”⁷⁹. Zatem Bóg, który na mocy aktu twórczego jest obecny w każdym stworzeniu, w człowieku pragnie ponadto zamieszkiwać, chce działać w nim i poprzez niego się objawiać⁸⁰.

Także polscy teologowie odnoszą się do ontycznej struktury człowieka. Przykładowo Jacek Hadryś przypomina, że „skutkiem [przyjęcia sakramentu chrztu] jest przywrócenie godności dziecka Bożego i umożliwienie uczestnictwa w życiu Osób Trójcy Przenajświętszej, która odąd mieszka w człowieku. Ochrzczony otrzymuje w ten sposób pełne, nadprzyrodzone wyposażenie, tzw. duchowy organizm”⁸¹. Podobnie wypowiada się Tadeusz Dajczer w swoich *Rozważaniach o wierze*. Używając metafory „organizmu”, tłumaczy:

Przez chrzest w naturę ludzką zostaje wszczepiony jakby nowy, nadprzyrodzony organizm. W dotychczasowe życie wszczepione zostaje życie nowe. Gdyby jakimś uczonemu udało się dokonać przeszczepu życia zwierzęcego w coś, co przedtem miało tylko życie wegetatywne, np. w jakąś roślinę, świat przyjąłby to z najwyższym zdumieniem. Obserwujący takie doświadczenie doznałoby szoku, widząc, jak roślina zaczyna widzieć, słyszeć, odczuwać, reagować na głos. Nazwano by to z pewnością największym cudem ludzkiego geniuszu. Tymczasem to wszczepienie, jakie dokonuje się przez sakrament chrztu, przewyższa w sposób niewyobrażalnie wielki takie fikcyjne wszczepienie nowego rodzaju życia⁸².

78 K. Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, s. 102.

79 K. Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, s. 111.

80 „Są zatem dwa sposoby obecności Boga: obecność «ex creatione», która istnieje we wszystkich stworzeniach proporcjonalnie do stopnia ich bytu (świat materialny, roślinny, zwierzęcy, ludzki) oraz obecności «ex gratia», dzięki której Bóg zamieszkuje w duszy sprawiedliwego jak w świątyni. W wyniku tego zamieszkania powstaje ścisła więź miłości między Bogiem a człowiekiem” (K. J. Becker, *De gratia*, s. 40).

81 J. Hadryś, *Udział ochrzczonych w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa*, „*Teologia i Moralność*” 10 (2015) nr 1 (17), s. 27–28.

82 T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1997, s. 149.

4.4. Metafory struktury ontycznej człowieka

Mimo że porównania i obrazy odnoszące się do rzeczywistości duchowej są zawsze niedoskonałe, to dla celów duszpasterskich i katechetycznych warto szukać kolejnych metafor, umożliwiających słuchaczom słowa Bożego lepsze zrozumienie natury człowieka. Osoba ludzka nie jest mutacją ani hybrydą, mimo że została przez Boga pomyślana tak, że aby doświadczyć pełni swojej istoty, musi „zawierać” w sobie Boga. Bóg jest zatem niejako „osią”, „rdzeniem”, „kręgosłupem” utrzymującym ludzki byt w pionie, bez którego nie może on żyć pełnią przeznaczonego dla niego życia. Kardynał Gerhard Ludwig Müller ujmuje to tak: „Bóg w swej niezłomnej wierności stał się wewnętrzną zasadą, przez którą człowiek istnieje”⁸³.

Strukturę ontyczną człowieka można spróbować przybliżyć, używając np. metafory żelazka z tzw. duszą, które niegdyś stanowiło wyposażenie gospodarstw domowych. Takie żelazko spełniało swoją funkcję tylko wtedy, gdy jego puste wnętrze zostało wypełnione rozgrzanym kawałkiem metalu, właśnie ową „duszą”, umożliwiającą prasowanie.

Współczesnemu człowiekowi będzie chyba jednak łatwiej przyjąć metaforę telefonu komórkowego. To wszystkim dziś znane urządzenie jest tak skonstruowane, że aby mogło wypełniać funkcję telefonu (pomijamy w tym wypadku wszelkie rodzaje komunikatorów, w jakie są wyposażone dzisiejsze smartfony, np. Messenger, Snapchat, Twitter, WhatsApp czy Skype), musi w fabrycznie przygotowanym w nim pustym miejscu mieć zainstalowaną kartę SIM. Bez niej urządzenie może być wszystkim (komunikatorem, kalkulatorem, notesem, radiem, aparatem fotograficznym itd.), ale telefonem nie będzie.

Benedykt XVI, mówiąc o człowieku, użył natomiast metafory „wewnętrznych drzwi”, tłumacząc ją w następujący sposób:

W wierze otwieramy drzwi naszej egzystencji, aby Bóg wszedł w nas, tak aby Bóg mógł być mocą dającą życie i wskazującą drogę naszej egzystencji. [...] W nas jest miejsce, otworzmy się, tak jak otworzyła się Maryja, mówiąc: „Oto ja służebnica

83 G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 822.

Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”. Otwierając się na Boga, niczego nie tracimy. Przeciwnie – nasze życie staje się bogate i wielkie⁸⁴.

Wymownym obrazem dla osób wierzących może być metafora monstrancji,

wykonanej z najcenniejszych materiałów przez światowej klasy artystę. Ze swej natury, zgodnie z zamysłem twórcy, ma ona w swoim centrum przestrzeń, puste miejsce, przeznaczone do tego, aby przyjąć w siebie Najświętszy Sakrament – Boga pod postacią chleba. Każdy, kto wie, czym naprawdę jest monstrancja, nawet jeśli będzie podziwiał jej piękne kształty i mistrzowskie wykonanie, odczuje wielki niedosyt, jeśli nie zobaczy w jej wnętrzu Ciała Chrystusa w konsekrowanej hostii. Celem monstrancji nie jest bowiem bycie pięknym, cennym eksponatem muzealnym, ale przestrzenią Boga. Monstrancja jest naprawdę monstrancją dopiero wtedy, gdy ma Go w sobie. Jej celem jest bycie „nosicielką Boga”⁸⁵.

Używając tej metafory, można w następujący sposób objaśnić także naturę grzechu pierworodnego, chrztu św. oraz sakramentu pokuty i pojednania. Pierwsi rodzice zostali obdarowani obecnością Boga, czyli łaską pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Mieli ją jedynie przyjąć i potwierdzić. Byli niejako monstrancją z Bogiem w swoim wnętrzu. Jednak nie zaakceptowali tego stanu i popełniając grzech pierworodny, sprawili, że z własnej winy stali się monstrancjami „pustymi w środku”. Dlatego wszyscy ludzie rodzący się po grzechu Adama i Ewy mogą być porównani do monstrancji, która nie jest pozbawiona możliwości przyjęcia w siebie Boga, jednak w momencie poczęcia nie ma Go w nich w ten szczególny, zamierzony przez Niego sposób, określony w teologii jako „zamieszkiwanie”⁸⁶. Jednak Bóg wierny swojemu pierwotnemu planowi, nie pozostawił ludzi w tej nienaturalnej dla nich sytuacji, lecz ofiarował im ponownie możliwość przyjęcia Go w strukturę ich bytu. Człowiek na nowo może „stać się monstrancją” z Bogiem w swoim wnętrzu. Dokonuje się to w sakramencie chrztu świętego. Każdy grzech ciężki jest

84 Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

85 B. Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię*, s. 97.

86 Zob. przypisy nr 77 i 80 niniejszego artykułu.

ponownym wyrzuceniem Boga z własnego wnętrza, a łaska sakramentu pokuty sprawia Jego ponowne przyjęcie⁸⁷.

4.5. Wypowiedzi papieskie o powszechnym powołaniu do świętości

Prawda o powszechnym powołaniu do świętości była i jest nadal obecna w nauczaniu papieży. Benedykt XV przypominał na przykład, że heroicność cnót polega na stałym, wiernym i wytrwałym wykonywaniu obowiązków własnego stanu życia⁸⁸.

Szczególnie wyraźnie zagadnienie to podejmował w swoim nauczaniu papież Franciszek. Na przykład zwracając się do dzieci podczas audjencji, mówił: „Jest tyle osób dobrych, tak, które zbliżają się do Pana, święci! Wielu świętych ukrytych w życiu codziennym, w naszym życiu, tyle osób, które ciepłą i ofiarują cierpienia za nawrócenie grzeszników. [...] Istnieją święci ukryci. Tego słowa nie zapominajmy: święci ukryci, ci, których my nie widzimy”⁸⁹.

Wiele miejsca świętości w codzienności Franciszek poświęcił w swojej adhortacji *Gaudete et exsultate*. W części zatytułowanej *Święci z sąsiedztwa* pisze, że dostrzega świętość w osobach, które z miłości do Boga i ludzi spełniają swoje obowiązki – w rodzicach, w chorych, w osobach zakonnych. Za oznakę świętości uznaje ich wytrwałość w pracy i uśmiech pośród zmagania życiowych. Zachęca, aby zauważyć tę „świętość z sąsiedztwa”, świętość osób żyjących między nami⁹⁰.

W innym miejscu, w części pt. *Także dla ciebie*, papież Franciszek zachęca:

87 Por. B. Kulik, *Głosić rodzinie Ewangelię*, s. 101.

88 Zob. S. Congregatio Rituum, *Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Ioannis Nepomuceni Neumann, episcopi Philadelphiensis, e Congregatione Sanctissimi Redemptoris*, „Acta Apostolicae Sedis” 14 (1922), s. 23.

89 *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al 40° congresso internazionale dei „Pueri Cantores”*, Rzym, 31.12.2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2015/12/31/puericantores.html> (04.08.2025).

90 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, 19.03.2018, 7.

Jesteś osobą konsekrowaną? Bądź świętym, żyjąc radośnie swoim darem. Jesteś żonaty albo jesteś mężatką? Bądź świętym, kochając i troszcząc się o męża lub żonę, jak Chrystus o Kościół. Jesteś pracownikiem? Bądź świętym, wypełniając uczciwie i kompetentnie swoją pracę w służbie braciom. Jesteś rodzicem, babcią lub dziadkiem? Bądź świętym, cierpliwie ucząc dzieci naśladowania Jezusa. Sprawujesz władzę? Bądź świętym, walcząc o dobro wspólne i wyrzekając się swoich interesów osobistych⁹¹.

W końcu Franciszek tłumaczy, że świętość wzrasta przez małe gesty w codzienności. Wystarczy nie ulec pokusie obmowy podczas rozmowy z sąsiadką albo poświęcić chwilę na rozmowę z dzieckiem, mimo własnego zmęczenia. Wystarczy zatrzymanie się przy ubogim lub, w chwilach własnej udręki, wzięcie do ręki z wiarą różańca i przypomnienie sobie o miłości Niepokalanej. To wszystko są konkretne kroki na ścieżkach życia ku świętości⁹².

Można zatem dzięki papieżowi Franciszkowi stworzyć listę „pewnych cech świętości w świecie współczesnym”, jak ją nazywa sam ojciec święty⁹³. Wymienia on m.in. następujące oznaki bycia świętym: znoszenie, cierpliwość i łagodność⁹⁴, radość i poczucie humoru⁹⁵, śmiałość i zapat⁹⁶, bycie we wspólnocie⁹⁷, nieustanna modlitwa⁹⁸, czujność i walka z mentalnością światową, własną słabością i z diabłem⁹⁹, duchowe rozeznanie¹⁰⁰.

Ważnym krokiem w uświadomieniu wiernym powszechnego powołania do świętości stało się wskazanie przez papieża Franciszka w oparciu o motu proprio *Maiorem hac dilectionem* trzeciej drogi do kanonicznego uznania świętości na podstawie tzw. ofiarowania życia¹⁰¹. Papież

91 Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 14.

92 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 16.

93 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 110–111.

94 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 112–121.

95 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 122–128.

96 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 129–139.

97 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 140–146.

98 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 147–157.

99 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 158–165.

100 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 166–175.

101 Franciszek, *Motu proprio Maiorem hac dilectionem*, 11.07.2017.

postanowił, że nowym powodem do beatyfikacji i kanonizacji będzie heroiczne ofiarowanie życia, obok tradycyjnych form: męczeństwa (dobrowolne, z miłości do Chrystusa, przyjęcie śmierci zadanej z nienawiści do wiary lub do innej cnoty chrześcijańskiej) i heroiczności cnót (praktykowanie cnót: prędko, ochoczo, z radością, ponad zwykłą miarę, ze względu na cel ostateczny)¹⁰². Papież wskazał następujące zasady:

Aby ofiarowanie życia było ważnym i skutecznym powodem do beatyfikacji sługi Bożego, winno spełniać następujące kryteria: a) ofiarowanie życia w sposób wolny i dobrowolnie oraz heroiczne zaakceptowanie *propter caritatem* śmierci pewnej i w krótkim czasie; b) musi istnieć związek między ofiarowaniem życia a przedwczesną śmiercią; c) praktykowanie, przynajmniej w stopniu zwyczajnym, cnót chrześcijańskich przed ofiarowaniem życia, a potem aż do śmierci; d) istnienie opinii świętości i znaków, przynajmniej po śmierci; e) do beatyfikacji potrzebny jest cud, który wydarzył się po śmierci sługi Bożego i za jego wstawieniem¹⁰³.

Warto wyjaśnić, że wskazanie dotyczące praktykowania przynajmniej w stopniu zwyczajnym cnót chrześcijańskich (punkt c) oznacza taki sposób postępowania, który „umożliwi i uczyni zrozumiałą wolną i ochotną decyzję o poświęceniu swojego życia jako najwyższego aktu miłości chrześcijańskiej, które to poświęcenie przewyższy naturalny instynkt zachowania własnej egzystencji”¹⁰⁴. Takie zachowanie jest naśladowaniem krzyżowej ofiary Zbawiciela.

¹⁰² M. Bartolucci, *L'offerta della vita nelle cause dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi*, s. 92. Należy wspomnieć, że według ustalenia Urbana VIII (1623–1644) istnieje w Kościele także szczególna forma stwierdzenia heroiczności cnót kandydata na ołtarze (*casus excepti*), a mianowicie tzw. kanonizacja równoważna (wł. *canonizzazione equipollente*). Polega na potwierdzeniu kultu starożytnego, tzn. datowanego na okres przypadający od zakończenia pontyfikatu Aleksandra III (zm. 1181) aż do roku 1534. Zob. M. Bartolucci, *L'offerta della vita nelle cause dei santi*, s. 91–92. Jednym z przykładów takiej kanonizacji jest wyniesienie na ołtarze przez Benedykta XVI św. Hildegardy z Bingen, do czego doszło 10 maja 2012 roku. Zob. *Co to znaczy kanonizacja równoważna?*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or-201206-rownowazna> (03.08.2025).

¹⁰³ Franciszek, *Motu proprio Maiorem hac dilectionem*.

¹⁰⁴ M. Bartolucci, *L'offerta della vita nelle cause dei santi*, s. 92.

Zakończenie

Przedstawiona w artykule synteza będąca wynikiem analizy materiału badawczego, na który składały się przede wszystkim wypowiedzi Magisterium Kościoła oraz wybranych teologów dotyczące świętości, pozwala na następujące podsumowanie. Na osłabienie pragnienia świętości u współczesnych chrześcijan wpływają przede wszystkim dwa czynniki. Po pierwsze – błędne rozumienie w przeszłości znaczenia heroicznego cnót, męczeństwa i cudów, które utrzymało się w powszechnej świadomości na podstawie lektury niektórych tekstów hagiograficznych i teologicznych. Po drugie – mentalność neopelagiańska, charakteryzująca się akcentowaniem indywidualizmu i samozbawienia, osiąganego na drodze własnych wysiłków, a zatem poza łaską Boga i w izolacji od innych ludzi¹⁰⁵.

W odpowiedzi na ten błędny sposób myślenia zaproponowano przypomnienie poprawnego rozumienia chrześcijańskiej świętości. Nie jest ona „nieziemskim bohaterstwem”, owocem prometejskiego wysiłku, lecz wyrazem pełni rozwoju natury ludzkiej dzięki współpracy człowieka z działającą w nim Bożą łaską.

Kongregacja Doktryny Wiary, aby przeciwstawić się neopelagianizmowi, w liście *Placuit Deo* przypominała, że Chrystus nie ustanowił siebie wzorem do naśladowania mocą ludzkiej woli. Zbawienie, czyli realne uzdolnienie do osiągnięcia świętości, to włączenie w życie Jezusa Chrystusa i we wspólnotę Kościoła mocą Ducha Świętego¹⁰⁶. Zbawienie polega „na naszym zjednoczeniu z Chrystusem, który poprzez swoje Wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie zapoczątkował nowy porządek relacji z Ojcem i między ludźmi, i wprowadził nas w ten porządek dzięki darowi swego Ducha, abyśmy mogli zjednoczyć się z Ojcem jako dzieci w Synu i stać się jednym ciałem w „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29)”¹⁰⁷. W ten sposób odrzucona zostaje neopelagiańska idea zbawienia jako autonomicznej samorealizacji.

Papież Franciszek jako lekarstwo na błąd mentalności neopelagiańskiej wskazuje celebrację liturgiczną. Jest ona owocem i znakiem

105 Zob. *Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera Placuit Deo*, 4, 11–12.

106 Zob. *Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera Placuit Deo*, 4, 11–12.

107 *Congregazione per la Dottrina Della Fede, Lettera Placuit Deo*, 4.

darmowości zbawienia. Uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, uznajemy naszą grzeszność. Zwracając się o wstawiennictwo nie tylko do Najświętszej Maryi zawsze Dziewicy, aniołów i wszystkich braci i sióstr, ale także do świętych, uznajemy naszą niezdolność do samowystarczalności¹⁰⁸. Przyznajemy zatem, że nasze życie nie zależy jedynie od nas.

Aby wykorzystać jeszcze bardziej wskazówkę ojca świętego, warto również sięgać do osobistej lektury Biblii, szczególnie do tych fragmentów, które przypominają o Bożej mocy działającej pośród naszej słabości, np. „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5); „[Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali»” (2 Kor 12, 9). Reakcją na neopelagiańskie postawy może być również lektura opracowań biografii świętych, które nie idealizują ludzi, lecz ukazują ich słabości, choroby i wady, które stały się przestrzenią przemożnego działania Boga¹⁰⁹.

Jak zatem stać się „autentycznym świętym”? Każdego, kto zadaje sobie to pytanie, papież Franciszek zapewnia i uspokaja:

Nie lękaj się dążyć wyżej, dać się miłować i wyzwolić przez Boga. Nie bój się pozwolić, aby cię prowadził Duch Święty. Świętość nie czyni cię mniej ludzkim, ponieważ jest spotkaniem Twojej słabości z siłą łaski. W głębi, jak powiedział Leon Bloy, w życiu „istnieje tylko jeden smutek, nie być świętym”¹¹⁰.

Do osiągnięcia świętości przeznaczony i powołany jest każdy człowiek już na mocy stwórczego aktu Boga, natomiast sakrament chrztu świętego potwierdza i pogłębia to pierwotne powołanie. Każdy zatem jest potencjalnie jednym ze świętych.

108 Zob. Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi*, 20.

109 Por. np. K. Matuszewski, *W zderzeniu z naturą – świętość Brata Alberta. Naturalne uwarunkowania życia duchowego świętego Alberta Chmielowskiego*, Katowice 2019 (Prace Wydziału Teologicznego).

110 Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, 34.

Bibliografia

- Amato A., *I santi e la Madre di Dio*, Città del Vaticano 2018.
- Amato A., *I santi ministri della carità*, Città del Vaticano 2017.
- Amato A., *I santi profeti di speranza*, Città del Vaticano 2014.
- Amato A., *I santi testimoni della fede*, Città del Vaticano 2012.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007.
- Bartolucci M., *L'offerta della vita nelle cause dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 91–96.
- Becker K. J., *De gratia*, Roma 2005.
- Benedykt XVI, *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie. Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, 15.08.2012, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wniebowzecie_15082012.html (19.07.2025).
- Co to znaczy kanonizacja równoważna?*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201206-rownowazna> (03.08.2025).
- Congar Y., *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1998.
- Congregatio De Causis Sanctorum, *Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018.
- Congregazione delle Cause dei Santi, *Sanctorum Mater. Istruzione per lo svolgimento delle inchieste diocesane o eparchiali nelle cause dei santi*, 17.05.2007, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_it.html#Fama_di_santit%C3%A0_o_di_martirio_e_fama_di_segni (20.07.2025).
- Congregazione per la Dottrina Della Fede, *Lettera Placuit Deo ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana*, 22.02.2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_it.html (01.08.2025).
- Criscuolo V., *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 165–224.


- Dajczer T., *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1997, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/rozwaz_wiara_08.html#2 (11.10.2023).
- Francesco, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al pellegrinaggio del la diocesi Brescia* (22.06.2013), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/06/22/0410/00942.html> (31.07.2025).
- Francesco, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al 40° congresso internazionale dei „Pueri Cantores”*, 31.12.2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2015/12/31/puericantores.html> (04.08.2025).
- Francesco, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Firenze, 10.11. 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html (31.07.2025).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, 24.11.2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate o powołaniu do świętości w świecie współczesnym* 19.03.2018.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie* 19.03.2022.
- Franciszek, *List apostolski Desiderio desideravi o formacji liturgicznej Ludu Bożego*, 29.06.2022.
- Franciszek, *Motu proprio Maiorem hac dilectionem*, 11.07.2017.
- Grabowski J. S., *Anthropological errors as a threat to marriage according to pope Francis*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) nr 3, s. 59–69, <https://doi.org/10.18290/rt22693.5>.
- Greshake G., *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*. Nuova edizione italiana aumentata a cura di A. Maffei, Brescia 2002 (Introduzioni e Trattati, 17).
- Hadrys J., *Udział ochrzczonych w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa*, „Teologia i Moralność” 10 (2015) nr 1 (17), s. 27–43.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kijas Z. J., *Il martirio*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 55–89.

- Kijas Z. J., *La santità*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 29–38.
- Kijas Z. J., *Le virtù*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 39–53.
- Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Kowalczyk D., *Księża mówią kazania, czyli triumf heretyka Pelagiusza*, „Żyćcie Duchowe” (2000) nr 21, <https://mateusz.pl/goscie/zd/21/zd21-07.htm> (31.07.2025).
- Kulik B., *Głosić rodzinie Ewangelię o życiu wiecznym*, Pelplin 2021.
- Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997 (*Myśl Teologiczna*, 16).
- Matuszewski K., *W zderzeniu z naturą – świętość Brata Alberta. Naturalne uwarunkowania życia duchowego świętego Alberta Chmielowskiego*, Katowice 2019 (*Prace Wydziału Teologicznego*).
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2015.
- Olszanowski P., *Realizacja powołania do świętości jako wyraz moralnej doskonałości człowieka w adhortacji apostolskiej „Gaudete et exsultate”*, „Teologia i Człowiek” 49 (2020) nr 1, s. 43–63, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.003>.
- Parzych-Blakiewicz K., „Hagiologiczny kerygmat”. *Teologiczna „lektura” bazyliki San Stefano Rotondo w Rzymie*, „Studia Elbląskie” 22 (2021), s. 352–357, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1507-9058-year-2021-volume-22-article-f8dc4b98-f20e-3fcf-9a-88-3a588cdadf80/c/articles-2146998.pdf.pdf> (11.10.2023).
- Pellegrino C., *L'eroicità cristiana dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 15–28.
- Pielka P., *Niektóre aspekty protestantyzmu według Yves'a Congara*, w: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2017, s. 237–257 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, 8).
- Pietras H., *Herezje*, Kraków 2019.

- Porosło K., *Neognoza jako wróg świętości według papieża Franciszka*, w: *Święci na nasze czasy*, red. K. Porosło, Kraków 2024, s. 22–45.
- Rahner K., *Teologia dell'incarnazione*, w: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, s. 93–121.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995 (Teologia Żywa).
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona OP, Lublin 2015 (Opera Omnia, 6/1).
- Ratzinger J., *Kazania. Homilie – przemówienia – medytacje*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020 (Opera Omnia, 14/3).
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. W. Szymona OP, Lublin 2013 (Opera Omnia, 8/2).
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2018 (Opera Omnia, 9/2).
- Royo A., *I miracoli nelle cause dei santi*, w: *Congregatio De Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo Studium*, a cura di V. Criscuolo, C. Pellegrino, R. J. Sarno, prefazione di A. Amato, Città del Vaticano 2018, s. 106–122.
- S. *Congregatio Rituum, Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Iohannis Nepomuceni Neumann, Episcopi Philadelphiensis, e Congregatione Sanctissimi Redemptoris*, „Acta Apostolicae Sedis” 14 (1922), s. 23–26.
- Sanctus Gregorius episcopus Turonensis, De miraculis sancti Martini episcopi libri quatuor*, w: *S. Georgii Florentini Gregorii Turonensis episcopi opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1849, kol. 913–1008 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 71).
- Sanctus Gregorius Magnus, Dialogorum libri IV, de vita et miraculis patrum Italicorum, et de aeternitate animarum. Liber tertius*, w: *Sancti Gregorii Papae I [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 3, Parisiis 1862, kol. 150–430 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 77).
- Słomka W., *Świętość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 866–868, https://www.kul.pl/files/777/Leksykon_duchowosci_katolickiej.pdf (11.10.2023).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, 21.11.1964.
- Speyer A. von, *Mistica oggettiva*, Milano 1989.

- Squires S., *The reception of Pelagianism in contemporary scholarship*, „*Annales Theologici*” 35 (2021) n. 1, s. 135–152, <https://www.annalstheologici.it/article/view/3506/1800> (01.08.2025).
- Starowieyski M., *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, Kraków 2020 (Ojcowie Żywi, 24).
- Surówka W., *Pelagianizm w naszych czasach*, „*Verbum*” 26.05.2025, <https://magazynverbum.pl/formacja/nauczanie-kosciola/pelagianizm-w-naszycz-czasach/> (01.08.2025).
- Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- Święty Robert Bellarmin T. J. (1542–1621) według najnowszych i najpoważniejszych autorów, Kraków 1930, <https://polona.pl/item-view/22914b29-6b7f-428a-84ef-2c807d37ccde?page=4> (20.07.2025).
- Tettamanzi D., *Dalla tua mano. San Carlo, un riformatore inattuale*, Milano 2009.
- Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora*, „*Vox Patrum*” 57 (2012), s. 699–712, <https://doi.org/10.31743/vp.4161>.
- Wróbel M. S., *Wizja świata w judaizmie Drugiej Świątyni*, w: *Kościół świat*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2023, s. 11–30.
- Zatwardnicki S., *Antygnostyczna krucjata Franciszka. Teologiczne wątki w napomnieniach papieża*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 26 (2018) nr 2, 215–242, <https://doi.org/10.34839/wpt.2018.26.2.215-242>.
- Zatwardnicki S., *Gnostycyzm w Kościele. Dać się napomnieć papieżowi Franciszkowi*, „*Homo Dei*” (2019) nr 2, s. 18–31, https://www.academia.edu/39041461/Gnostycyzm_w_Ko%C5%9Bciele_Da%C4%87_si%C4%99_napomnie%C4%87_papie%C5%BCowi_Franciszkowi (31.07.2025).


ks. Jarosław Babiński

 <https://orcid.org/0000-0002-1358-1516>
jbabinski@wp.pl; j.babinski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>


ks. Janusz Szulist

 <https://orcid.org/0000-0002-0410-0565>
szulist@umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://ror.org/0102mm775>

Dyktatura relatywizmu jako współczesna forma neopogaństwa

 <https://doi.org/10.15633/ps.30108>

Jarosław Babiński — kapłan diecezji pelplińskiej, pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie i wykładowca WSD w Pelplinie; profesor nauk teologicznych, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii.

Janusz Szulist — kapłan diecezji pelplińskiej, pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu i wykładowca WSD w Pelplinie oraz Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej w Gdyni; profesor nauk teologicznych.

Article history • Received: 30 Sep 2025 • Accepted: 25 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Dyktatura relatywizmu jako współczesna forma neopogaństwa

Artykuł prezentuje zagadnienie dyktatury relatywizmu jako formy współczesnego pogaństwa w interpretacji Josepha Ratzingera (Benedykta XVI). Postawy neopogańskie związane z relatywizmem dotyczą dwóch kluczowych kwestii w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw. Po pierwsze, pluralizm – funkcjonujący poza obiektywnym porządkiem etyczno-moralnym, negujący odniesienie do Boga – generuje w pierwszej kolejności fałsz, ułatwiający manipulację ludźmi. Z kolei zakwestionowanie stałego punktu odniesienia, takiego jak tradycja chrześcijańska, sprzyja narastaniu antagonizmów, m.in. między państwem a Kościołem. Po drugie, postęp techniczny, który jest wyabstrahowany z koncepcji integralnego rozwoju podporządkowanego Dobru Najwyższemu, prowadzi do dominacji ideologii materialistycznej, a także intensyfikuje poczucie „lęku i niepewności” sygnalizowane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. Refleksja Josepha Ratzingera znajduje potwierdzenie we współczesnych teoriach Patrica J. Deneena, Ulricha Becka, a wcześniej Johna Hicka.

Słowa kluczowe: dyktatura, relatywizm, pluralizm, postęp techniczny, materializm, liberalizm

Abstract

The dictatorship of relativism as a contemporary form of neo-paganism

This article presents the issue of the dictatorship of relativism as a form of contemporary paganism in the teaching of Joseph Ratzinger (Benedict XVI). The neo-pagan attitudes associated with relativism concern two key issues in the functioning of contemporary societies. Firstly, pluralism operating outside the objective ethical and moral order with the questioning of reference to God generates, in the first instance, falsehood, facilitating the manipulation of people. In turn, the questioning of a fixed point of reference, such as the Christian tradition, fosters antagonisms, for example between state and church. Secondly, technological progress, which is alienated from the concept of integral development ascribed to the Supreme Good, implies the domination of a materialist ideology and intensifies the sense of “fear and uncertainty” signalled in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World “Gaudium et spes”. The reflection of Joseph Ratzinger finds confirmation in the contemporary theories of Patric J. Deneen, Ulrich Beck and earlier John Hick.

Keywords: dictatorship, relativism, pluralism, technological progress, materialism, liberalizm

W Kościele kluczowe jest istnienie podmiotów dwojakiego rodzaju. Z jednej strony wskazuje się na Boga, w sposób nadprzyrodzony determinującego genezę, jak też podtrzymującego trwanie w czasie eklezjalnej wspólnoty. Z drugiej strony konieczne jest uwzględnienie członków Kościoła, czyniących ze wspólnoty uczniów Chrystusa byt kształtowany przez uwarunkowania świata, co jest jedną z fundamentalnych kwestii filozofii społecznej o profilu personalistycznym. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, interpretując tzw. statystyki religijne w starej Europie, stwierdził wyodrębnienie się w łonie Kościoła neopogaństwa, w którym współdziałanie tychże podmiotów zostało przerwane na skutek wykluczenia Boskości. „Dzieje się nie tak jak dawniej, kiedy to doszło do powstania Kościoła z pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościoła pogan, którzy zwą się chrześcijanami, lecz w rzeczywistości są poganami. Obecnie pogaństwo osiadło w samym Kościele”¹. Ratzingerowi chodzi więc o bardzo specyficzne pojęcie neopogaństwa – odległe od potocznego ujęcia tego terminu jako „wyjścia z grobu starych bogów”², czyli renesansu dawnych religii.

Przedmiotem analiz niniejszego artykułu będzie ukazanie, w jakim stopniu umacniająca się dyktatura relatywizmu przybiera postać współczesnych form neopogaństwa, wykluczających czynnik boski, a jednocześnie zachowujących nazewnictwo oraz ortopraksję, funkcjonujące poza obiektywnym fundamentem etyczno-moralnym zakorzenionym w Objawieniu. Joseph Ratzinger określa relatywizm mianem „panującej filozofii”, która stała się „problemem dla wiary naszych czasów”³, deprecjonując wszelką transcendencję.

-
- 1 J. Ratzinger, *Neopaganie i Kościół*, w: Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy, rozmawia P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 297.
 - 2 Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, s. 605. O neopogaństwie w sensie rozumianym przez Webera zob.: J. Królikowski, *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, Poznań 2001; A. Z. Garza Urriaga, *Las raíces e implicaciones del neopaganismo en la cultura occidental*, „Bloch. Revista Estudiantil de Historia” 1 (2021) nr 1, s. 83–98.
 - 3 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 94.

Teksty źródłowe w artykule obejmują nauczanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI poświęcone w głównej mierze zagadnieniu relatywizmu oraz neopogaństwa⁴.

Pluralizm relatywizujący

Pluralizm określa wielość, różnorodność przejawów, przedmiotów, opinii itd. Ten stan jest właściwy zarówno samemu człowiekowi, jak i środowisku życia ludzkiego, sam w sobie natomiast jest neutralny. Jest wyznacznikiem realizmu, w przeciwieństwie do różnorodnych stanowisk monistycznych w filozofii⁵, skutkujących m.in. redukcjonizmem metodologicznym w dziedzinie nauk społecznych, humanistycznych i innych⁶. Wielość bytów, rzeczy, instytucji itd. w świecie traci jednak swoją neutralność w momencie, kiedy pluralizm jest sytuowany w określonych systemach myślowych, w ramach których funkcjonują tradycje będące elementem tożsamościowym kultury. Na kanwie tekstów źródłowych niniejszego artykułu można mówić o pozytywnych albo negatywnych interpretacjach pluralizmu. Koncepcja pluralizmu właściwa nauczaniu Kościoła katolickiego należy bez wątpienia do pozytywnych. Katechizm Kościoła katolickiego podkreśla akt stwórczy Boga, który stworzył wszystko, zgodnie ze swoim odwiecznym zamiarem⁷. W określeniu „wszystko” mieści się mnogość bytów, co znalazło odzwierciedlenie w Piśmie Świętym: „aleś Ty wszystko urządził według miary

4 Zob. J. Ratzinger, Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa. Homilia podczas Mszy św. „Pro eligendo Romano Pontifice”, 18.04.2025, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005) nr 6, s. 29–31; Benedykt XVI, Zachowujcie i pogłębiajcie waszą wiarę. Homilia podczas Mszy św. na placu Piłsudskiego, 26 maja – Warszawa, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27 (2006) nr 6–7, s. 22–24; J. Ratzinger, Neopoganie i Kościół, s. 297–307; Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 61–70.

5 Por. K. Gózdź, Monizm czy dualizm antropologiczny?, „Studia Theologica Varsaviensia” 48 (2010) nr 2, s. 45.

6 Por. J. Boczar, Status metodologiczny redukcji filozoficznych, „Folia Philosophica” 17 (1999), s. 45–46, https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/fovia-philosophica/1999-tom-17/fovia_philosophica-r1999-t17-s45-51.pdf; R. Czada, Pluralism, w: *The SAGE handbook of political science*, vol. 2, eds. D. Berg-Schlosser, B. Badie, L. Morlino, London 2020, s. 568.

7 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1992, 295.

i liczby, i wagi!” (Mdr 11, 20); „boś Ty stworzył wszystko, a dzięki Twej woli istniało i zostało stworzone” (Ap 4, 11). Stworzenie wszystkiego jest dziełem Boga, będącego Najwyższym Dobrem. Od Niego pochodzi naturalna dobroć porządku stworzenia, utrwalającego w sobie porządek ontyczny⁸. Joseph Ratzinger stwierdza wręcz, iż w Logosie odkrywanym na drodze wiary znajdują się we wzorczej formie wszelkie przymioty natury stworzonej, wyrażające w efekcie pozytywny charakter pluralizmu. Jednocząca doskonałość Boga, jak wskazuje Gerhard Müller, nie koliduje z wielością stworzonych istnień⁹. „Powiedzenie: «Wierzę, że Bóg jest», mieści w sobie opowiedzenie [się] za tym, że Logos, to znaczy myśl, wolność, miłość, nie jest na końcu, tylko na początku, że Logos jest prazródłem i mocą obejmującą wszelki byt”¹⁰. Autorzy *Katechizmu* poza zgodnością stworzenia z Bożą opatrnością zwracają uwagę na relację do człowieka, który egzystuje przecież w świecie cechującym się pluralizmem. Różnorodny świat pełni rolę narzędziową wobec osoby¹¹. Odpowiedzialne (tzn. moralne) użytkowanie doczesności prowadzi do coraz głębszej partycypacji w Boskim rozumie lub też – jak zaznacza Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* – do urzeczywistniania porządku Logosu¹², w którym wiedza ludzka ukierunkowuje myśl w stronę Boga wiary, transcendującego wszelkie doczesne kategorie¹³. W poznawaniu i używaniu świata przez człowieka należy zawsze

8 Por. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 104–105.

9 J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów*. Rozum filozoficzny – kultura – Europa – społeczeństwo, tłum. J. Merecki, Lublin 2021, s. 28 (*Opera Omnia*, 3/1); G. Müller, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, transl. J. Kobienia, Lublin 2020, s. 61.

10 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 140.

11 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 299.

12 Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 140. Doczesność pełni w ramach Logosu rolę narzędziową w stosunku do człowieka. Odpowiedzialne odniesienie do świata (spełniające postulat moralności) kwestionuje wszelkie sprzeczności pomiędzy Bogiem filozofów a Bogiem wiary, zapewnia również realność i obiektywność dzieła stwórczego i odkupieńczego. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 141–142.

13 Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 145. Joseph Ratzinger, oparłszy się na przeżyciach Blaise’a Pascala, wskazuje na Boga wiary jako zupełnie nową jakość w odniesieniu do doświadczenia doskonałości nauk matematycznych. Należy zauważyć, że nie istnieje relacja wykluczającą pomiędzy nauką a wiarą: „[...] Bóg filozofów

uwzględniać element pietyzmu wobec Stwórcy i Jego dzieła, a także perspektywę przyszłości¹⁴. W tym miejscu jawi się wyraźnie zależność pomiędzy teologicznie interpretowanym pluralizmem a ekologią jako opcją zapewnienia optymalnych warunków bytowania kolejnym pokoleniom. Owa troska o pluralistyczny świat, wolny od destrukcyjnego działania człowieka, została ukazana w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka¹⁵, najduje również wyraz w dynamicznie rozwijającej się dzisiaj ekoteologii¹⁶.

Niestety, pluralizm stwarza zarazem korzystne warunki dla pojawienia się, a w efekcie utrwalania relatywizmu. Barbara Szacka relatywizm kulturowy sytuuje w społecznościach, w których koegzystuje wiele kultur¹⁷. Bazując na Międzynarodowej encyklopedii nauk społecznych (*International Encyclopedia of the Social Sciences*), wyróżnia się cztery rodzaje relatywizmu: relatywizm kulturowy jako zasadę metodologiczną, relatywizm kulturowy jako element światopoglądu, relatywizm kulturowy jako filozofię człowieka, relatywizm kulturowy jako relatywizm wartości¹⁸. Z perspektywy nauczania Kościoła krytykowane, a nawet odrzucane są wszelkie formy relatywizmu, które podważają obiektywne porządek społeczny w imię indywidualistycznych form interpretacji¹⁹. W wyniku relatywizmu powstaje wielość opcji, często wzajemnie się wykluczających, podważających elementarne zasady etyczne i ontyczne. Lansowane jest totalne wymieszanie i łączenie najróżniejszych,

jest zupełnie inny, niż wymyślił Go filozofowie, chociaż nie przestaje być Tym, do czego oni doszli; że poznaje się go rzeczywiście dopiero wtedy, gdy się pojmie, iż będąc istotną Prawdą i podstawą wszelkiego bytu, jest On zarazem także Bogiem wiary, Bogiem ludzi” (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 132–133).

14 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 299.

15 Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 143–144.

16 Por. A. Murad, *Janelas Aberta: fé Cristã e ecologia integral*, São Paulo 2022; V. Pérez Prieto, *Hacia una ecoteología*, Barcelona 2023; J. Babiński, *Ecotheology. A new approach*, Berlin 2024.

17 Kulturowość jest przypisywana w socjologii ogółowi działań człowieka. Relatywizm kulturowy dotyczy przestrzeni wielokulturowej, jak też jest związany w ogóle z funkcjonowaniem ludzkości. Zob. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 85–88.

18 Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, s. 89.

19 Por. J. Maj, *Relatywizm aksjologiczny a edukacja w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Podstawy Edukacji” 6 (2013), s. 45, <https://czasopisma.ujd.edu.pl/index.php/PE/article/view/8052013>.

wydawałoby się niepasujących do siebie, elementów, co trafnie oddaje stwierdzenie: „Żyjemy w epoce komputera z horoskopem i astronauty z amuletami”²⁰.

Joseph Ratzinger opisuje ów stan wielości poglądów w relacji do jednostki, odwołując się do obrazu chrześcijan znajdujących się na „rozhuśtanej łądce” na morzu świata:

Łódeczka myśli wielu chrześcijan była nierzadko huśtana przez te fale – miotana z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu aż po libertynizm; od kolektywizmu do radykalnego indywidualizmu; od ateizmu do niejasnego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu po synkretyzm i tak dalej. Każdego dnia rodzą się nowe sekty i urzeczywistnia się to, co święty Paweł nazywa „oszustwem ze strony ludzi i przebiegłością w sprowadzaniu na manowce fałszu” (por. Ef 4, 14)²¹.

Przyjęcie pluralistycznego modelu rzeczywistości, hołdującego jedynie indywidualizmowi, ma znaczące konsekwencje filozoficzne i społeczne. Ratzinger w dyktaturze relatywizmu widzi jedno z największych zagrożeń dla świata²². Pierwszą konsekwencją opisaną w cytowanym powyżej tekście jest tworzenie i upowszechnianie fałszu, podporządkowane aktualnie dominującym interesom²³. Kształtowanie systemu nieprawdy dokonuje się przy użyciu narzędzi propagandy, konkretnie rzecz ujmując – w postaci propagandy sukcesu, propagandy niewiści oraz celowego pomijania pewnych informacji w komunikacji

20 P. Cappana, *De la secularización al neopaganismo*, „Medellín: teología y pastoral para América Latina” 7 (1981) nr 28, s. 459, <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1404>.

21 J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*.

22 Zob. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, s. 62–63. Por. J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) nr 1, s. 318–319.

23 Por. J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*; Benedykt XVI, *Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym. Do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28 (2007) nr 12, s. 15; Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat. Spotkanie z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29 (2008) nr 2, s. 15.

społecznej²⁴. W szerokim kontekście fałsz upowszechniany w przestrzeni społecznej—będący efektem zrelatywizowania percepcji rzeczywistości—przyjmuje postać populizmu.

Papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* opisał swoistą genezę współczesnych tendencji populistycznych w polityce, ale obejmujących swym działaniem również sfery gospodarki i kultury. W ocenie papieskiej populizm bierze się więc ze współdziałania trzech czynników: pogardy dla słabych, demagogicznych celów, interesów gospodarczych ludzi możnych²⁵. Inicjowanie, a później kształtowanie opcji populistycznych dokonuje się przy pełnej świadomości wolności w wyrażaniu swoich poglądów, szczególnie przez silniejszych w społeczeństwie. W tym miejscu jawi się w całej pełni absurdalność populizmu, który powstaje jako wyraz postawy liberalnej, zmierza zaś do uprzedmiotawienia całej społeczności lub poszczególnych grup, co jest przeciwieństwem formą etatyzmu²⁶. Populizm, poza uprzedmiotawiającym odniesieniem do społeczeństwa, przeczy tak fundamentalnym pojęciom, jak prawda. W encyklice *Fratelli tutti* wskazuje się wprost na stosowane w populistycznych hasłach pojęcie ludu, które jest w istocie logicznym i wyidealizowanym konstruktem, skorelowanym z aktualnymi (często najniższymi) instynktami i emocjami obecnymi w odpowiednio zmanipulowanym społeczeństwie, co podnosi poziom uprzedmiotowienia. Brak tutaj całościowej relacji z członkami danej społeczności, uwzględniającej również aspekt podmiotowości²⁷. Populizm—przy użyciu narzędzi współczesnej socjotechniki—upowszechnia półprawdy, czyli fałsz, multiplikując w efekcie poczucie płynności właściwe relatywizmowi jako neopogaństwu systemowo abstrahującemu od czynnika Boskiego. Drugą konsekwencją dyktatury relatywizmu, realizowanej

24 Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 50–51.

25 Por. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 03.10.2020, 155.

26 Patrick J. Deneen wskazuje, że współczesne systemy gospodarcze—wyrażające idee liberalizmu—stanowią arenę starcia dwóch przeciwnych sobie, niegasnących tendencji: „nowożytny liberalizm sprawia, że jesteśmy zarówno większymi indywidualistami, jak i większymi etatystami”. Oddziaływanie indywidualizmu i etatyzmu intensyfikuje się, przyjąwszy za jedyny sposób interpretacji materializm, kształtujący tzw. błędną antropologię. Zob. P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021, s. 52–54; Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 106.

27 Zob. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 158.

w obrębie społeczeństwa pluralistycznego, jest podtrzymywanie antagonistycznych relacji w społeczeństwie przy odcięciu od obiektywnych systemów aksjonormatywnych. Joseph Ratzinger stwierdza wprost, iż niezmiennie zachowywanie przez Kościół wskazań ewangelicznych staje się współcześnie przesłanką do oskarżeń o fundamentalizm religijny²⁸. Na dzisiejszych areopagach Kościół jawi się jako niereformowalna struktura, niezdolna do jakiegokolwiek dialogu ze współczesnym światem, a przez to domagająca się unicestwienia²⁹. Prezentowanie Kościoła jako wspólnoty fundamentalistycznej deprecjonuje samą instytucję, jej członków oraz elementy doktryny we właściwy dla sekularyzacji sposób. Gerhard Müller stwierdza wręcz, że wszelkie procesy sekularyzacji – współcześnie zyskujące na sile szczególnie w obrębie cywilizacji zachodniej – „zgadzają się co do relatywizmu w kwestii pytania o prawdę”. Filozoficznym uzasadnieniem dla pomniejszania roli Kościoła (pomniejszania będącego składową relatywizmu), a także innych religii, jest stanowisko Johna Hicka przywołane przez Josepha Ratzingera:

niгда nie będziemy w stanie dostrzec rzeczywistości samej w sobie, lecz tylko wejrzeć w jej przejawy dzięki różnego rodzaju „soczewkom” w naszym sposobie percepcji. Wszystko, co postrzegamy nie jest prawdziwą rzeczywistością, tak jak istnieje ona sama w sobie, lecz tylko odzwierciedleniem naszych kategorii³⁰.

Postępując konsekwentnie za wskazówkami Hicka, należy przyjąć, że „boskość zawsze objawia się w relatywnych odzwierciedleniach”³¹. Zakwestionowanie w dialogu dogmatycznego osadzenia w obiektywnej

²⁸ Zob. J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*; Z. Kunicki, *Religia, fundamentalizm religijny i liberalne wyzwania: od doktryny do postawy*, „Forum Politologiczne” 2 (2005), s. 140.

²⁹ Por. Benedykt XVI, *Wiara nie może być zepchnięta do sfery czysto prywatnej. List do biskupów hiszpańskich*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005) nr 7–8, s. 5; Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32 (2011) nr 2, s. 40; E. Kozerska, T. Szeffler, *Etyczne państwo prawa w ujęciu Benedykta XVI*, „Roczniki Nauk Prawnych” 22 (2012) nr 4, s. 36–37.

³⁰ Stanowisko Johna Hicka bazuje na kantowskim rozróżnieniu pomiędzy fenomenami a noumenami. Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 96.

³¹ J. Hick, *An interpretation of religion. Human responses to transcendent*, London 1989, s. 234; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 98.

prawdzie o Bogu prowadzi do rozwiązań ograniczonych do płaszczyzny działania, gdzie ewentualny skutek dialogu jest nieprzewidywalny i wynika w istocie z aktualnego momentu dziejowego, a nie z odniesienia do obiektywnej tradycji. Owa niepewność relatywistycznej komunikacji—obecna nie tylko w religii, lecz także w polityce i gospodarce—oznacza zakwestionowanie obiektywnego porządku dobra i zła³². Panowanie dyktatury relatywizmu koliduje zatem z rozwojem rozumianym jako wzrastanie w dobro. Negowanie boskości jest w efekcie dziełem człowieka podkreślającym wzajemne warunkowanie się relatywizmu i nihilizmu, stanowiących formę neopogaństwa³³.

Postęp techniczny

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* określa trojaki cel postępu technicznego: „1. wzrost produkcji dóbr w zakresie rolnictwa i przemysłu oraz świadczonych usług; 2. zaradzanie potrzebom wzrastającej liczby ludzkości; 3. sprostanie rosnącym oczekiwaniom rodzaju ludzkiego”³⁴. Wskazane powyżej cele są skorelowane ze sobą w tym znaczeniu, że wszelkie nowe technologie są przyporządkowane podnoszeniu jakości życia człowieka. Postęp wpisany w integralny rozwój człowieka, oznaczający czynienie świata coraz bardziej ludzkim, służy afirmacji świata aż do wyrażenia chwały Bożej.

Współcześnie jednak postęp interpretuje się bez czynnika ludzkiego lub też w opozycji do wszelkiej podmiotowości, przypisując decyzyjność tylko jednostce, i to egzystującej wyłącznie w doczesności. Soborowe określenie postępu zawiera jednak w sobie ryzyko dwóch interpretacji sprzyjających dyktaturze relatywizmu jako współczesnej formie neopogaństwa. Po pierwsze, istnieje niebezpieczeństwo podtrzymywania przez kolejne pokolenia materialistycznej ideologii, w której kluczową

32 Por. J. Ratzinger, *Wiarą—prawdą—tolerancją*, s. 100; Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27 (2006) nr 8, s. 19–20; Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMCE)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28 (2007) nr 6, s. 35.

33 Por. G. Müller, *Wiarą w Boga we współczesnym świecie*, s. 121.

34 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*, 64.

rolę odgrywają przyrost dóbr i zmiany w materialnym poziomie życia jednostek i grup³⁵. Złożoność współczesnej sytuacji społecznej sugeruje ukierunkowanie refleksji na materializm – zarówno w ujęciu fizykalizmu, gdzie wszystkie elementy rzeczywistości mają własności ciał fizycznych badanych przy zastosowaniu właściwej im metodologii³⁶, jak i z perspektywy nowego materializmu, który został opisany przez Arkadiusza Baruta w następujący sposób: „idea materii jako samostannego czynnika sprawczego oraz postulat politycznego i prawnego «upodmiotowienia» bytów pozaludzkich – zwierząt, roślin, części przyrody nieożywionej, a także relacji, idei i działań”³⁷. Współczesne koncepcje materialistyczne przyjmują zatem postać ideologii³⁸, wpisując się w szeroki nurt neomarksizmu. W opinii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest on jawnym zagrożeniem dla personalizmu. Druga ryzykowna interpretacja postępu w świecie może wywoływać „lęki i smutek” co do przyszłości, wynikające z dynamicznego rozwoju współczesności, którego następstwa trudno przewidzieć³⁹. Nie brak dzisiaj autorów, którzy oceniając bieżącą sytuację społeczną (w tym gospodarkę i politykę), snują pesymistyczne, alarmistyczne wizje przyszłości. Klasycznym opracowaniem w tym aspekcie jest książka Ulricha Becka pt. *Spółczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Jednym z zasadniczych założeń koncepcji społeczeństwa ryzyka jest masowe generowanie przyszłych niebezpieczeństw⁴⁰. Analizowany w tym miejscu postęp techniczny, a szerzej – rozwój powszechnie stosowanych technologii – nie tylko zmienia procesy produkcji, wymiany itd., ale także wpływa na funkcjonowanie społeczeństwa, utrwalane następnie w decyzjach politycznych. Podejmowane przez rządzących mimo wszystko próby przewyżczenia

35 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 64; Benedykt XVI, *Walka z głodem – rozwój oparty na braterstwie. Przesłanie na Światowy Dzień Wyżywienia*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 31 (2010) nr 12, s. 7.

36 Por. S. Judycki, *Współczesne odmiany materializmu. Identyfikacja psychofizyczna, superwencji, eliminacjonizm*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 38 (1995) nr 3–4, s. 50.

37 A. Barut, *Nowy materializm jako ideologia postnowoczesności. Spojrzenie krytyczne*, „Studia Polityczne” 47 (2019) nr 3, s. 86.

38 Por. A. Barut, *Nowy materializm jako ideologia postnowoczesności*, s. 86.

39 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 1.

40 Zob. U. Beck, *Spółczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 21–22.

ryzyka wpisują się w proces relatywizowania rzeczywistości. Maleje poczucie bezpieczeństwa, co prowadzi do modyfikacji hierarchii wartości, które dotąd wydawały się niepodważalne. Jednocześnie redefiniuje się pojęcia, przekształcając negatywy w pozytywne lub odwrotnie⁴¹.

Relatywność wartości granicznych i polityczna niedostępność zmiennych stają się oczywiste. Miary i granice tego, co polityczne i niepolityczne, tego, co konieczne i możliwe, co dane i podatne na kształtowanie, są wyznaczane na nowo. Sztuczne techniczno-ekonomiczne „stałe” – jak np. emisja szkodliwych substancji, konieczność wykorzystania energii atomowej – zostają przetopione w poddające się politycznej obróbce zmienne⁴².

Przemianowywanie niebezpieczeństw na korzystne czynniki – lub odwrotnie – zachodzi nie tylko na poziomie procesów wytwórczych, lecz także decyzji politycznych. Wspomniane już zmiany w aksjologii pociągają za sobą modyfikacje w zakresie odpowiedzialności, przebiegając często w niedostrzegalny sposób. Beck używa w tym miejscu określenia „cicha rewolucja”⁴³. Docelowa dominacja relatywizmu wzbudza w jednostce poczucie bezsilności. Krzewiona w tym kontekście postawa neopogańska, z założeniem wykluczenia wszelkich relacji z Transcendencją, pogłębia stan beznadziei, modyfikując wszelkie relacje według klucza materialistycznego lub zupełnie izolując jednostki. W opinii Josepha Ratzingera życie, „jakby Boga nie było”, czyni z relatywizmu skuteczne narzędzie w krzewieniu redukcjonistycznych koncepcji człowieka czy wręcz kwestionowaniu wspólnotowości, pozbawiając jednostkę jakiegokolwiek wsparcia⁴⁴.

Wpływ postępu na zmiany społeczne, uwzględniający również pewne niebezpieczeństwa, jest przedmiotem refleksji Patricka J. Deneena podjętej w książce *Dlaczego liberalizm zawiodł?* Wyrugowanie czynnika Boskiego jest tutaj przyjmowane jako pewna oczywistość. Styl myślenia,

41 Por. M. Hirszowicz, *Stąd, ale dokąd? Społeczeństwo u progu nowej ery*, Warszawa 2007, s. 26–27.

42 U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, s. 100.

43 U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, s. 101.

44 Por. P. Śniegowski, *Zjawisko neopogaństwa wyzwaniem dla Kościoła XXI wieku w ujęciu Benedykta XVI*, „*Studia Pelplińskie*” 53 (2019), s. 510–511.

argumenty przywoływane przez autora (profesor nauk politycznych Uniwersytetu Notre Dame, krytyk kultury) umożliwiają zrozumienie obecnej polityki prowadzonej przez Donalda Trumpa w Stanach Zjednoczonych⁴⁵. Zasadnicza teza w refleksji Deneena dotyczy stwierdzenia, że liberalizm klasyczny (a obecnie progresywny) doprowadził do zakwestionowania swoich własnych postaw ideowych (np. wolności, koncepcji indywidualizmu itd.). W analizach amerykańskiego politologa uwzględniono bezsprzeczną rolę indywidualizmu skorelowaną m.in. nauką i technologią. Zwiększając omnipotencję jednostki, dzisiejsze koncepcje edukacyjne, podporządkowane – zgodnie z założeniami liberalizmu – wyzwoleniu jednostek, są skoncentrowane na naukach/kierunkach użytkowych: naukach ścisłych, technologii, inżynierii i matematyce (ang. STEM)⁴⁶. Deneen opisuje ów stan w następujący sposób:

Narzędzia liberalizmu służące wyzwoleniu ludzkości od różnych postaci zniewolenia znalazły się w zasięgu ręki głównie dzięki zmianom w obszarze polityki, a mianowicie systemu reprezentacyjnego, który dzisiaj wydaje się wymykać spod kontroli; ekonomii, zwłaszcza zaś gospodarki rynkowej, której globalizująca się logice nie sposób się oprzeć; oraz nauki i technologii, prawdopodobnie największego źródła naszego wyzwolenia, a jednocześnie przyczyny zniszczenia przez nas przyrody, dokonanych przez nasze technologie deformacji naszej osobowości oraz głębokiego niepokoju wynikającego z tego, że nie potrafimy kontrolować naszych innowacji⁴⁷.

Postęp technologiczny w powiązaniu z polityką i antropologią niesie ze sobą różnego rodzaju ryzyka, co zauważył już Beck. W pierwszej kolejności dotyczą one dziedziny ekologii. Postęp doprowadził bowiem do szkód w środowisku naturalnym – często o nieodwracalnym charakterze. Eksploatowanie środowiska naturalnego, pozbawione jakichkolwiek

45 Zob. P. J. Deneen, *An insightful look into the 2024 US presidential election with political science professor Patrick Deneen*, wywiad dla „Hungarian Conservative” 19.03.2024, https://www.hungarianconservative.com/articles/interview/patrick_deneen_interview_us_presidential_election_2024/

46 Por. P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, s. 47.

47 P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, s. 47–48.

reguł, jest wyrazem dążenia do dominacji nad światem⁴⁸. Papież Franciszek określił tę tendencję w lapidarny sposób: „chodzi tylko o władzę, o skrajnie pojęte panowanie w nowej strukturze świata”⁴⁹. Ta tendencja, zachodząca w ramach „globalizacji paradygmatu technokratycznego”, doczekała się odpowiedzi ze strony natury, która nie poddała się, na co wskazują chociażby katastrofy klimatyczne, powodujące ogromne zniszczenia⁵⁰. Natura reaguje na działania człowieka podejmowane bez poczucia odpowiedzialności czy elementarnej sprawiedliwości.

Oprócz kwestii ekologicznej postęp technologiczny wykształcił nowe formy dominacji oraz uzależnienia. Coraz nowocześniejsza technika jest obecna niemalże w każdej sferze życia człowieka i społeczeństwa. Trudno się dzisiaj obyć bez technologii. Zaawansowana technika ułatwiła znacząco funkcjonowanie jednostek. Poszerzyła jednak niewspółmiernie zakres i intensywność manipulacji, a więc upowszechniania fałszu. Jednakże samowystarczalność (na gruncie posiadanych technologii) uzyskuje się kosztem relacji z drugim człowiekiem, wskutek czego przyszłość staje coraz bardziej „niepewna, bezsilna, przestraszona i samotna”⁵¹. Neopogaństwo bazujące na zakwestionowaniu klasycznego pojęcia prawdy, kształtuje tym samym przestrzeń dla pluralizmu jedynie w materialistycznym świecie.

Ostatnim skutkiem postępu technologicznego w relacji do polityki i antropologii jest upadek liberalizmu, co jako proces zachodzący współcześnie, rodzi ważne konsekwencje dla ludzkiej kondycji. Czyni bowiem człowieka wyzutym ze swojej wolności, wydanym zupełnie na bezgraniczne oddziaływanie wielorakich czynników, takich jak „polityka, ekonomia, edukacja, nauka i technologia”⁵². W świecie „płynnej rzeczywistości” pluralizm poglądów, a także różnego rodzaju ich interpretacje są narzucane z zewnątrz, umacniając tym samym dyktaturę relatywizmu przy wykluczeniu naturalnej tożsamości i odniesienia

48 Por. E. Gómez García, „Comunidad de la creación”. *Una interpretación teocéntrica de Gn 1–2 con sensibilidad ecológica*, w: *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en el mundo herido*, eds. C. Yebra Rovira, E. Aldave Medrano, Pamplona 2024, s. 117.

49 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 108.

50 Por. P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiodł?*, s. 48–49.

51 P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiodł?*, s. 50–51.

52 P. J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiodł?*, s. 51.

do obiektywnej moralności⁵³. Ratzinger w *Raporcie o stanie wiary* wskazuje jednoznacznie na permisywizm towarzyszący liberalizmowi ekonomicznemu. Normy przestają najzwyczajniej chronić wolność jednostkową.

Liberalizm w dziedzinie ekonomicznej odpowiada na płaszczyźnie moralnej permisywizmowi. Zatem staje się trudne, jeżeli nie niemożliwe, ukazywanie moralności wykładanej przez Kościół jako rozsądnej, bowiem jest ona zbyt odległa od tego, co zostało przez większość ludzi uznane za oczywiste i moralne⁵⁴.

Całkowita koncentracja na sferze materialnej (w liberalizmie na bogactwie pochodzącym z zysku) staje się podstawą do nieograniczonego wyrażania przez jednostkę swojej wolności⁵⁵. W takim podejściu nakazy i zasady moralne przestają mieć znaczenie. Jedynym wymogiem jest istnienie pewnych form organizacyjnych, zapewnianych przez państwo, kulturę, edukację itd., dzięki którym kierujący się własnym interesem ludzie mogą funkcjonować w społeczeństwie.

Podsumowanie

Relatywizm stanowiący jedno z fundamentalnych założeń ponowoczesności jawi się jako forma współczesnego neopogaństwa, które Joseph Ratzinger/Benedykt XVI dostrzegął nie tylko wewnątrz Kościoła, ale także w społecznościach o bogatej tradycji cywilizacji zachodniej. Zakwestionowanie relacji z Bogiem oraz podważenie obiektywnego porządku aksjonormatywnego, prezentują zarówno negatywną interpretację pluralizmu, jak też ukazują w całej pełni tendencję do absolutyzacji materialnego charakteru postępu w dziedzinie technologii.

⁵³ Por. E. Kozerska, T. Szeffler, *Etyczne państwo prawa*, s. 35–38.

⁵⁴ Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messoriego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI, transl. Z. Oryszyn, tłum. J. Chrapek, Marki 2013, s. 73.

⁵⁵ Por. Raport o stanie wiary, s. 73; Benedykt XVI, *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych. Przesłanie Ojca Świętego z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28 (2007) nr 7–8, s. 6.

Tak rozumiany pluralizm prowadzi w pierwszej kolejności do relatywizmu, który z uwagi na jednoaspektowość indywidualnych lub grupowych interpretacji generuje fałsz w odniesieniu do kluczowych zagadnień społecznych. Klasycznym przykładem jest tutaj populizm odwołujący się do najniższych instynktów ludzkich oraz operujący pojęciem ludu jako logicznym i wyidealizowanym konstruktem, pozbawionym realnego odniesienia. Propagowanie dyktatury relatywizmu skutkuje nasileniem antagonizmów między instytucjami społecznymi, takimi jak Kościół i państwo, co uwidacznia się w procesach agresywnej laicyzacji.

Filozoficzne uzasadnienie dla fałszu związanego z relatywizmem Joseph Ratzinger odnajduje w filozofii Johna Hicka. Fasadowość stosowania terminów właściwych nauce chrześcijańskiej, wyrażająca neopogaństwo, ujawnia się również w kontekście rozumienia postępu wyłącznie w aspekcie materialnym, co prowadzi do kształtowania tzw. dyktatury relatywizmu. Ratzinger wskazuje na obecność materializmu nie tylko w formie fizycznej, ale także w postaci tzw. nowego materializmu, ideologicznie powiązanego z neomarksizmem. Postęp pozbawiony odniesienia do Boga rodzi lęk przed przyszłością, generuje coraz nowsze ryzyka, a ponadto pogłębia mechanizmy manipulacji, zwłaszcza poprzez instrumentalne wykorzystanie nowoczesnych technologii przez aparat państwowy, co skutkuje ograniczeniem ludzkiej podmiotowości.

Bibliografia


- Babiński J., *Ecotheology. A new approach*, Berlin–Bruxelles–Chennai 2024.
- Barut A., Nowy materializm jako ideologia postnowoczesności. Spojrzenie krytyczne, „*Studia Polityczne*” 47 (2019) nr 3, s. 85–108, <https://doi.org/10.35757/STP.2019.473.04>.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka*. W drodze do innej nowoczesności, tłum. S. Cieśla, Warszawa 2002.
- Benedykt XVI, Kościół liczy na świadectwo chrześcijan w życiu politycznym. Do przywódców Międzynarodówki Centrowych Demokratów, „*L’Osservatore Romano*” wyd. pol. 28 (2007) nr 12, s. 15–16.
- Benedykt XVI, Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych. Przesłanie Ojca Świętego z okazji XIII Sesji


- Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28 (2007) nr 7–8, s. 5–7.
- Benedykt XVI, Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat. Spotkanie z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29 (2008) nr 2, s. 12–15.
- Benedykt XVI, Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32 (2011) nr 2, s. 39–43.
- Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu., tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27 (2006) nr 8, s. 19–20.
- Benedykt XVI, Walka z głodem – rozwój oparty na braterstwie. Przesłanie na Światowy dzień Wyżywienia, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 31 (2010) nr 12, s. 6–7.
- Benedykt XVI, Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMCE), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28 (2007) nr 6, s. 34–35.
- Benedykt XVI, Wiara nie może być zepchnięta do sfery czysto prywatnej. List do biskupów hiszpańskich, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005) nr 7–8, s. 4–5.
- Benedykt XVI, Zachowujcie i pogłębiajcie waszą wiarę. Homilia podczas Mszy św. na placu Piłsudskiego, 26 maja – Warszawa, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27 (2006) nr 6–7, s. 22–24.
- Boczar J., Status metodologiczny redukcji filozoficznych, „Folia Philosophica” 17 (1999), s. 45–51, https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/foolia-philosophica/1999-tom-17/foolia_philosophica-r1999-t17-s45-51.pdf.
- Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Cappana P., De la secularización al neopaganismo, „Medellín: teología y pastoral para América Latina” 7 (1981) nr 28, s. 457–479, <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1404>.
- Czada R., Pluralism, w: *The SAGE handbook of political science*, vol. 2, eds. D. Berg-Schlosser, B. Badie, L. Morlino, London 2020, s. 567–583.

- Deneen P. J., *An insightful look into the 2024 US presidential election with political science professor Patrick Deneen*, „Hungarian Conservative” 19.03.2024, https://www.hungarianconservative.com/articles/interview/patrick_deneen_interview_us_presidential_election_2024/.
- Deneen P. J., *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. M. J. Czarnecki, Warszawa 2021.
- Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 03.10.2020.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 24.05.2015.
- Garza Urriaga A. Z., *Las raíces e implicaciones del neopaganismo en la cultura occidental*, „Bloch. Revista Estudiantil de Historia” 1 (2021) nr 1, s. 83–98.
- Gómez García E., *„Comunidad de la creación”. Una interpretación teocéntrica de Gn 1–2 con sensibilidad ecológica*, w: *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en el mundo herido*, eds. C. Yebra Rovira, E. Aldave Medrano, Pamplona 2024, s. 113–130.
- Gózdź K., *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsoviensia” 48 (2010) nr 2, s. 45–62.
- Hick J., *An interpretation of religion. Human responses to transcendent*, London 1989.
- Hirszowicz M., *Stąd, ale dokąd? Społeczeństwo u progu nowej ery*, Warszawa 2007.
- Judycki S., *Współczesne odmiany materializmu. Identyczność psychofizyczna, superweniencja, eliminacjonizm*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 38 (1995) nr 3–4, s. 49–61.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1992.
- Kozerska E., Szeffler T., *Etyczne państwo prawa w ujęciu Benedykta XVI*, „Roczniki Nauk Prawnych” 22 (2012) nr 4, s. 33–55, <https://ojs.tnkul.pl/index.php/rnp/article/view/7902/7854>.
- Królikowski J., *Neopogaństwo. Nowe czasy—stare idee*, Poznań 2001.
- Kunicki Z., *Religia, fundamentalizm religijny i liberalne wyzwania. O doktryny do postawy*, „Forum Politologiczne” 2 (2005), s. 137–153.
- Maj J., *Relatywizm aksjologiczny a edukacja w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Podstawy Edukacji” 6 (2013), s. 39–61, <https://czasopisma.ujd.edu.pl/index.php/PE/article/view/805>.
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.


- Murad A., *Janelas Abertas. Fé Cristã e ecologia integral*, São Paulo 2022.
- Müller G., *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2020.
- Pérez Prieto V., *Hacia una ecoteología*, Barcelona 2023.
- Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messoriego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI, tłum. Z. Oryszyn, Marki 2013.
- Ratzinger J., *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – kultura – Europa – społeczeństwo*, tłum. J. Merecki, Lublin 2021 (Opera Omnia, 3/1).
- Ratzinger J., Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa. Homilia podczas Mszy św. „Pro eligendo Romano Pontifice”, 18.04.2025, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 26 (2005) nr 6, s. 29–31.
- Ratzinger J., *Neopoganie i Kościół*, w: Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy, rozmawia P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 297–307.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajczkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.
- Śniegowski P., *Zjawisko neopogaństwa wyzwaniem dla Kościoła XXI wieku w ujęciu Benedykta XVI*, „Studia Pelplińskie” 53 (2019), s. 501–516, <https://doi.org/10.12775/SPLP.2019.030>.
- Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) nr 1, s. 291–322.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968.

Żaneta Kostyk-Szulc

 <https://orcid.org/0009-0002-9703-2721>
zaneta.kostyk@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
 <https://ror.org/05s4feg49>

Ekologia w nauczaniu papieża Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.30109>

Żaneta Kostyk-Szulc – doktor nauk prawnych i magister licencjat prawa kanonicznego, adwokat przy Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie.

Article history • Received: 16 Apr 2025 • Accepted: 15 Jul 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ekologia w nauczaniu papieża Franciszka

Ludzie wierzący, w tym chrześcijanie stanowią większość mieszkańców Ziemi. Ich codzienne wybory, działania społeczne, ekonomiczne i polityczne mają znaczenie dla kondycji planety. W ostatnich latach zwierzchnicy Kościołów coraz częściej zabierają głos w sprawach związanych z ochroną środowiska i klimatu. Temat ekologii w Kościele katolickim wybrzmiewa od soboru watykańskiego II, jednak pontyfikat papieża Franciszka był szczególnie w bogaty w działania na rzecz walki z nierównościami oraz z zanieczyszczeniem planety. Kryzys ekologiczny ma swoje korzenie w kryzysie duchowości. Papież Franciszek w licznych dokumentach, homiliach i wypowiedziach nawoływał do troski o „nasz wspólny dom”. Jego encyklika „Laudato si” poświęcona w całości tematyce ekologicznej stanowi kompendium wiedzy o ekologii integralnej oraz drogowskazy postępowania w celu nawrócenia ekologicznego i podjęcia odpowiedzialnych działań na rzecz całego dzieła stworzenia.

Słowa kluczowe: nauczanie papieża, papież Franciszek, ochrona środowiska, encyklika „Laudato si”

Abstract

Ecology in the teaching of Pope Francis

Believers, including Christians, constitute the majority of the Earth's inhabitants. Their daily choices, social, economic and political activities are significant for the condition of the planet. In recent years, the heads of the Churches have increasingly spoken out on issues related to environmental and climate protection. The topic of ecology in the Catholic Church has been resonant since the Second Vatican Council, but the pontificate of Pope Francis is particularly rich in actions to combat inequality and pollution of the planet. The ecological crisis has its roots in the crisis of spirituality. In numerous documents, homilies and statements, Pope Francis calls for care for “our common home”. His encyclical “Laudato si”, devoted entirely to ecological issues, is a compendium of knowledge on integral ecology and signposts for action in order to achieve ecological conversion and take responsible actions for the benefit of the entire work of creation.

Keywords: teaching of the popes, Pope Francis, environmental protection, encyclical “Laudato si”

Trudno zaprzeczyć teorii, że stabilność naszej planety i jej ekosystemów jest zagrożona na skutek ogromnej ekspansji człowieka. Antropogeniczne skażenia środowiska naturalnego są dowodem na to, że jest on zarówno sprawcą, jak i ofiarą swoich autodestrukcyjnych działań. Zanieczyszczona natura oznacza brak możliwości egzystencji w zdrowym otoczeniu. Człowiek współczesny boryka się z problemami zdrowotnymi natury fizycznej, psychicznej i duchowej, które wynikają z życia w zniszczonym przez niego świecie¹.

Al Gore twierdzi, że Ziemia znajduje się na krawędzi, tuż przed katastrofą ekologiczną, a kryzys ekologiczny jest powiązany z kryzysem duchowym². Zbigniew Wróblewski uważa, że mamy do czynienia z „kryzysem podstaw myślenia o naturze, jej relacji do Boga i miejscu człowieka w przyrodzie”³. Nawet reprezentując inne spojrzenie na rzeczywistość, nie sposób nie zauważyć, że sytuacja człowieka i środowiska, w którym żyje, nie napawa optymizmem. Według *Living Planet Report 2024* średnia liczba monitorowanych dzikich gatunków spadła o 73% w ciągu ostatnich 50 lat (1970–2020). Masowe wymieranie raf koralowych, groźba zaniku wiru północnoatlantyckiego, topnienie lodowców, zmiany klimatu to tylko nieliczne zjawiska, jakie można zaobserwować na naszej planecie⁴. Potrzeba podejmowania działań na rzecz ochrony środowiska jest wskazywana nie tylko przez ekologów i organizacje ekologiczne, ale także coraz częściej przez hierarchów Kościoła katolickiego. W związku z tym, że wyznawcy chrześcijaństwa stanowią najbardziej liczącą grupę religijną – ok. 2,6 miliardów (według rocznych statystyk tworzonych przez *Center of Global Christianity*⁵), działania podejmowane przez wyznawców Chrystusa w kontekście globalnym mają znaczenie. Poprzedni zwierzchnik Kościoła katolickiego – papież Franciszek – zwracał uwagę, że większość mieszkańców Ziemi deklaruje się jako osoby wierzące. Skłania to do twierdzenia, że ich codzienne wybory

1 Por. J. Babiński, *Ekoteologia*, Warszawa 2020, s. 166–168.

2 Zob. A. Gore, *Ziemia na krawędzi*, Warszawa 1996, s. 11.

3 Z. Wróblewski, Cóż nam po naturze w XXI wieku? Uwagi chrześcijańskiej teologii i filozofii natury, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki „Laudato si”*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016, s. 189–190.

4 Zob. WWF, *Living Planet Report 2024. A system in peril*, Gland, Switzerland 2024, s. 7.

5 Annual statistics. Status of Global Christianity 2025, <https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/resources/status-of-global-christianity/> (11.07.2025).

i zachowania nie pozostają bez znaczenia dla losów planety. W związku z powyższym ukierunkowanie dialogu ekumenicznego na zagadnienia takie jak opieka nad naturą, ochrona ubogich, budowanie braterstwa i szacunku do siebie i wszystkich dzieł stworzenia może przynieść globalne rezultaty⁶.

Dwunastoletni pontyfikat papieża Franciszka był bogaty w działalność na rzecz rozwoju ekologii integralnej – nurtu, który reprezentuje szerokie i zintegrowane podejście do problemów środowiska. Analiza kazań i działań niedawno zmarłego biskupa Rzymu ma na celu ukazanie, jak w ostatnich latach kształtowało się nauczanie Kościoła katolickiego w zakresie działań na rzecz ochrony środowiska. W obliczu kryzysu ekologicznego nauczanie Franciszka miało istotny wpływ na działanie chrześcijan w tym obszarze. W artykule posłużono się metodą historyczno-teologiczną polegającą na badaniu historycznego rozwoju Kościoła i nauczania jego zwierzchników oraz metodą analizy i krytyki piśmiennictwa w zakresie interpretacji homilii i dokumentów papieskich oraz literatury przedmiotu w dziedzinie ekologii i ochrony środowiska.

1. Ekologia – rozwój terminologii

Ekologia to termin, który w ostatnich latach jest coraz częściej używany. Jednak niekoniecznie w kontekście swojego pierwotnego i podstawowego znaczenia. Niestety ekologiczne slogany nie zawsze promują dobre produkty i rozwiązania dla człowieka oraz innych stworzeń zamieszkujących Ziemię. Od lat 70. termin ten nie odnosi się wyłącznie do dyscypliny naukowej, lecz określa postawę człowieka względem środowiska, określa światopogląd oraz pewną filozofię życia⁷. Pojęcie to ewaluowało na przestrzeni lat dzięki przedstawicielom różnych nauk i nurtów, którzy prowadzili rozważania na jego temat.

Wyodrębnienie ekologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej to zasługa niemieckiego biologa Ernsta Haeckela, który zdefiniował jej zakres i jako pierwszy użył pojęcia „ekologia”. Nowy termin składał się z dwóch członów pochodzących z języka greckiego: oikos – oznaczającego miejsce życia, dom, domostwo, oraz logos, czyli nauki. Skład ten

6 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 201.

7 Por. J. Babiński, *Ekoteologia*, s. 25–26.

wskazuje, że ekologię możemy uznać za naukę o życiu organizmów w ich rodzinnym domu/środowisku⁸. Ziemia jest domem nie tylko ludzi, ale wszystkich żyjących na niej stworzeń. Jednak bez wątpienia istota ludzka wpływa najbardziej na jej obecny stan. Rozwiązywanie problemów ochrony środowiska, jak słusznie zauważył Luigi De Carolini, staje się coraz trudniejsze, jeśli nadal jest kontynuowany wyniszczający planetę rozwój, który do tych problemów do prowadził⁹.

Kolejnym pojęciem wymagającym wyjaśnienia na potrzeby tej pracy jest ekologia człowieka. Stanisław Jaromi odwołuje się do jednej z najczęstszych definicji, zgodnie z którą jest to „nauka o wzajemnym oddziaływaniu środowiska i populacji ludzkiej”¹⁰. W ślad za Napoleonem Wolańskim uważa, że składają się na nią: „filozoficzne problemy środowiska człowieka, prawa i siły przyrody i związane z nimi kwestie teoretyczne; biospołeczne problemy środowiska, w jakim człowiek żyje; [...] problemy ekologiczne biologii człowieka; wychowanie do właściwego życia w środowisku i związana z tym ekologiczna strategia przeżycia i rozwoju ludzkości jako gatunku i społeczeństwa”¹¹.

Autorem następnego istotnego terminu – *ecologia humana* – jest Jan Paweł II. W węższym znaczeniu odnosi się on do rodziny, relacji międzyludzkich, poszanowania natury człowieka i jego rozwoju, w szerszym ujęciu to także odpowiedzialność ludzi za ziemię, przyrodę, kosmiczny porządek i równowagę ekologiczną¹². *Ecologia humana* jest „harmijnym zespoleniem teorii przyrodniczych i społecznych z problemami szeroko pojętej humanistyki i kultury oraz chrześcijańskiej wiary w Stwórcę kierującego procesami ewolucji świata”. Jest homocentryczna i podkreśla zobowiązania człowieka wobec osoby ludzkiej, rodziny,

8 Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007, s. 23–24 za E. Salomon, L. Berg, D. Martin, C. A. Ville, *Biologia*, Warszawa 1996, s. 823.

9 Zob. L. De Carolini, *Lasy – stan krytyczny*, w: *Bioetyka. Naglące pytania*, red. P. Aszyk SJ, Warszawa 2005, s. 185.

10 S. Jaromi, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004, s. 21.

11 S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 21. Zob. N. Wolański, *Czynniki rozwoju człowieka*. Warszawa 1972; N. Wolański, *Środowiskowe i cywilizacyjne zagrożenia współczesnego człowieka*, w: *Ekologia człowieka. Historia i współczesność*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1995, s. 173–181.

12 Por. S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 34–36.

społeczeństwa i środowiska¹³. To chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny¹⁴.

Kolejne pojęcie, które pojawiło się w chrześcijańskim nauczaniu ekologicznym, to ekologia integralna. Polega ona na ścisłym powiązaniu działań ekologicznych ze skutecznymi działaniami ekonomicznymi i politycznymi. Jest to ekologia skupiająca się na sprawiedliwości społecznej i akcentowaniu potrzeb najbardziej ubogich. Nie sposób nie zauważyć, że wojny nie tylko niszczą środowisko naturalne, ale także powodują wzrost liczby uchodźców. Migracje wywołane są także pustynnieniem powodowanym przez zmiany klimatyczne. A przybysze zmierzający do miast czy innych krajów często są w trudnej sytuacji życiowej i finansowej¹⁵. Ekologia integralna, do której często nawiązywał papież Franciszek, to

odpowiedź Kościoła katolickiego na światowy kryzys ekologiczny i społeczny. Odnosi się ona nie tylko do wzajemnych relacji między organizmami żywymi i środowiskiem nieożywionym, ale także do warunków życia ludzi i szans przetrwania społeczeństw¹⁶.

2. Wpływ chrześcijaństwa na relację człowiek–środowisko

Mimo iż nie brakuje krytycznych głosów co do roli, jaką odegrała religia chrześcijańska w doprowadzeniu do obserwowanego kryzysu ekologicznego na świecie, warto zauważyć, że od soboru watykańskiego II obserwujemy wzrost zainteresowania problemami ochrony środowiska w nauczaniu Kościoła. Hierarchowie chrześcijańscy popierają rozwój legislacji oraz działań politycznych w tym aspekcie, ale jednocześnie nawołują, by nie pomijać wartości moralnych i perspektywy filozoficzno-teologicznej tego zagadnienia. Takie wykluczenie rodzi ryzyko dehumanizacji zwłaszcza w kwestii demograficznej¹⁷. Kościół stanowi

¹³ Por. S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 36–37.

¹⁴ Por. S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 38.

¹⁵ Por. J. Bremer, Encyklika „*Laudato si'*” – ekologia integralna podstawowym elementem katolickiej nauki społecznej, w: *Kościół i nauka*, s. 37–39.

¹⁶ Ekologia integralna, <https://laudatosi.caritas.pl/ekologia-integralna/> (14.02.2025).

¹⁷ Por. J. Babiński, *Ekoteologia*, s. 180–181.

czo sprzeciwia się działaniom, które są wymierzone w godność osoby ludzkiej od poczęcia do jej naturalnej śmierci. Działania na rzecz ochrony planety powinny iść w parze z ochroną wszystkich istnień ludzkich, zwłaszcza tych najbardziej potrzebujących i bezbronych.

2.1. Źródła antropocentryzmu w chrześcijaństwie

Biblijny obraz stworzenia świata według Księgi Rodzaju to 7 dni powstawania całego uniwersum – nieba, ziemi i istot żywych. Ostatnim elementem tego dzieła był człowiek stworzony na boży obraz i podobieństwo. W raju panował porządek, na straży którego zostali postawieni pierwsi ludzie. Bóg był dumny ze swojego dzieła i wiedział, że było dobre¹⁸. Niestety grzech pierwszych ludzi zaburzył pierwotną harmonię, a także spojrzenie na rolę, która została przydzielona człowiekowi w świecie stworzonym przez Boga.

„Religia chrześcijańska przez niektórych radykalnych ekologów jest obwiniana o przyczynienie się do kryzysu ekologicznego, jaki co najmniej od kilkudziesięciu lat nęka naszą planetę”¹⁹. Według Lynna White’a obecny kryzys ekologiczny jest skutkiem antropocentryzmu głęboko zakorzenionego w doktrynie judeochrześcijańskiej. W wierzeniach antycznych Greków czy religii wschodnich dominowało wielobóstwo i wszechobecny animizm. Wszystko – każde wzgórze, strumyk czy drzewo – posiadało własne *genius loci*. Wyparcie animizmu przez wiarę chrześcijańską, zdaniem White’a, umożliwiło bezwzględną, bezrefleksyjną eksploatację zasobów natury. Bóg nie tylko uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo jako zwieńczenie całego dzieła, ale również pozwolił Adamowi nazwać te byty, co potwierdziło jego dominację nad nimi²⁰. Biblijny obraz stworzenia świata stawia zatem w centrum człowieka. Bóg „powoływał do istnienia byty coraz doskonalsze – człowiek, jako ostatni w serii powstających bytów, jest z tej racji «koroną

¹⁸ Zob. Rdz 1, 1–31.

¹⁹ S. Konstańczak, Religia a ekologia, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 16 (2016), s. 375.

²⁰ Por. L. White, The historical roots of our ecological crisis, „Science” 155 (1967) no. 3767, s. 1205.

stworzenia»²¹. W obrazie stworzenia z Księgi Rodzaju Bóg błogosławił pierwszym ludziom: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zdobywali ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzęciem naziemnym” (Rdz 2, 7). Jak zauważa ks. Roman Krawczyk, panowanie może być różne: opiekuńcze i troskliwe lub władcze i egoistyczne. Krawczyk zakłada, że autor słów z Biblii miał na myśli opiekuńcze panowanie nad ziemią. Na poparcie tej tezy przywołuje słowa zawarte w Księdze Rodzaju 2, 15, które w oryginale – w języku hebrajskim – oznaczają „aby jej [tj. ziemi – przyp. Ż. K. -S.] służył i jej strzegł”, co w Biblii Tysiąclecia oddano przy użyciu innych czasowników – „uprawiał” i „doglądał”. Jak widać, tłumaczenie może wpłynąć na inne podejście do roli człowieka wobec ziemi – z jej pana i władcy zamienia się wręcz w jej niewolnika. Rolą człowieka jest więc służba ziemi, którą ma uczynić godnym miejscem dla ludzkości. Człowiek może korzystać z owoców ziemi i swojej pracy (służby)²². Niestety przez wieki mylnie odczytywano przesłanie płynące z biblijnego obrazu stworzenia. Jan Paweł II nazwał tę sytuację błędem antropologicznym²³ – w błędzie tym upatruje się źródła „bezmysłnego niszczenia środowiska naturalnego”²⁴. Człowiek dominował, stawiał się w pozycji nadrzędnej do pozostałych stworzeń i zachowywał się jak pan i władca z boskiego nadania. I tak *homo sapiens* stał się „najbardziej agresywnym i ekspansywnym gatunkiem, jaki pojawił się na ziemi w wyniku ewolucji życia”²⁵.

Teoria White’a znalazła zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Poparli ją m.in. Arnold Toynbee, Max Nicholson, Ian McHarg, Donald Worster, John Passmore, a zanegowali Robin Attifield, James Nash, John Bairda Callicot, Keith Thomas²⁶. Spór ten nie wpłynął pozytywnie

21 R. Krawczyk, *Prawa człowieka w Biblii*, „Historia i Świat” 1 (2012), s. 154.

22 Zob. R. Krawczyk, *Prawa człowieka w Biblii*, s. 155.

23 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1.05.1991, nr 37; por. J. Babiński, „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II, „Studia Gdańskie” 30 (2012), s. 253.

24 J. Babiński, *Ekoteologia*, s. 165.

25 R. Krawczyk, *Prawa człowieka w Biblii*, s. 155–156; Z. Szawarski, *Najgroźniejsze zwierzę*, „Polityka” 1.04.2000, nr 14, <https://www.polityka.pl/archiwumpolityki/1849502,1,najgrozniejsze-zwierze.read> (11.12.2024).

26 Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2025, s. 11–12.

na wizerunek chrześcijaństwa. Ten sam fragment dotyczący stworzenia posiada liczne, także sprzeczne interpretacje. Według Jarosława Babińskiego teksty biblijne przedstawiają prawdę o solidarności człowieka ze światem stworzonym. Człowiek został powołany do życia w otoczeniu niejako stworzonym dla niego. Jako ten, który nosi w sobie obraz i podobieństwo Boga, został „ulepiony z gliny”, czyli z materii już istniejącej. Człowiek jest więc integralnym elementem świata, w którym wzrasta, z którego dóbr korzysta i o który ma się troszczyć²⁷.

Zdaniem Ryszarda F. Sadowskiego wskazanie, iż u podstaw idei zrównoważonego rozwoju znajduje się tradycja chrześcijańska, pomogłoby w społecznej akceptacji chrześcijaństwa w kontekście ekologicznym. Wpływ na kulturę europejską poprzez propagowanie powściągliwego stylu życia, szacunek dla ludzkiego życia i odpowiedzialność za przyrodę, to według niektórych badaczy źródła zrównoważonego rozwoju towarzyszące chrześcijaństwu od początków istnienia²⁸. Związek chrześcijaństwa z zasadą zrównoważonego rozwoju został potwierdzony poprzez zapoczątkowany przez Światową Radę Kościołów (ang. World Council of Churches, WCC) ekumeniczny program pt.: *Just, participatory and sustainable society*²⁹.

2.2. Ekologia w nauce Kościoła

Biblijne wezwanie do „czynienia sobie ziemi poddaną” (Rdz 1, 28) niesie w sobie odpowiedzialność człowieka za świat natury. Kościół podejmuje starania, by kształtować w swoich wiernych odpowiednią postawę wobec świata stworzonego³⁰. Zaangażowanie w tym zakresie możemy zaobserwować w wielu obszarach nauczania i działalności Kościoła, jednak na szczególną uwagę zasługują dokumenty soborowe oraz dzieła wybranych papieży.

Temat szacunku do natury w nauce Kościoła po raz pierwszy pojawił się w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII³¹, jednak od II soboru wa-

27 Por. J. Babiński, *Ekoteologia*, s. 113–115.

28 Zob. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa*, s. 288–289.

29 Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa*, s. 291–292.

30 Por. J. Babiński, *Ekoteologia*, s. 53.

31 Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, 15.05.1891, 7, 19.

tykańskiego obserwujemy w Kościele znaczny wzrost zainteresowania ekologią, zwłaszcza w nauczaniu papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka³².

Zwołany z inicjatywy Jana XXIII Sobór Watykański II nakreślił główne zasady, na których powinna opierać się relacja między ludźmi a środowiskiem naturalnym³³. Papież Jan XXIII dostrzegał dysproporcje rozwoju gospodarczego na świecie. W encyklice *Pacem in terris* postulował harmonizację edukacji religijnej z przyrodniczą, humanistyczną i techniczną. Pisał, że chaos spowodowany przez człowieka w środowisku naturalnym sprzeciwia się pokojowi na świecie³⁴. Sobór w konstytucji *Gaudium et spes* podkreślał, że dobra z których korzysta człowiek, powinny być dzielone sprawiedliwie pomiędzy wszystkich³⁵.

Jan Paweł II często nawiązywał w wypowiedziach do problemów ochrony środowiska. W encyklice *Centesimus annus* zwrócił uwagę na zagrażające ludzkości nadmierne wykorzystywanie zasobów³⁶ oraz na istnienie dóbr, których nie można traktować jak zwykłych towarów³⁷. Papież ogłosił św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów³⁸ i nawoływał do życia w cywilizacji miłości, w której ważniejsze jest „być” niż „mieć”³⁹. Działając w duchu ekumenicznym, podpisał deklarację o ochronie dzieł

32 Por. S. Jaromi, *Eko-zadania dla papieża Franciszka*, „Dziki Życie” (2013) nr 5, s. 23.

33 Por. S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 63

34 Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, 11.04.1963, 153. Por. S. Jaromi, *Ecologia humana*, s. 62.

35 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele we współczesnym świecie Gaudium et spes*, 7.12.1965, 69.

36 „Obok problemu konsumizmu budzi niepokój ściśle z nią związana kwestia ekologiczna. Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nie uporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie” (Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 37). Por. L. Łukaszyk, *Wybrane zagadnienia międzynarodowego prawa ochrony środowiska*, w: *Problemy XXI wieku: prawo ochrony środowiska, edukacja środowiskowa i agrobiznes*, red. J. W. Czartoszewski, E. Grzegorzewicz, A. W. Świdorski, Warszawa 2005, s. 23.

37 Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 40.

38 40-lecie ogłoszenia św. Franciszka patronem ekologów, <https://www.malopolska.pl/aktualnosci/srodowisko/40lecie-ogloszenia-sw-franciszka-patronem-ekologow> (12.12.2024).

39 Por. Ż. Kostyk, *Zasada przezroczności w prawie ochrony środowiska*, rozprawa doktorska, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020, s. 28.

stworzenia z patriarchą Konstantynopola Bartłomiejem I. Jest to tekst dotyczący etyki postępowania wobec środowiska naturalnego⁴⁰. Warto przywołać reakcję patriarchy na katastrofę ekologiczną spowodowaną wyciekami ropy w Zatoce Meksykańskiej. Bartłomiej I „stwierdził, że zrzucanie winy na sprzęt czy metody wydobycia jest omijaniem istoty problemu, ponieważ w Zatoce człowiek zgrzeszył przeciwko Bogu swoją zachłannością”⁴¹.

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* zwracał uwagę na współistnienie powinności wobec drugiego człowieka i środowiska:

Obowiązki, jakie mamy względem środowiska, łączą się z obowiązkami, jakie mamy względem osoby jako takiej, i w jej relacjach z innymi. Nie można wymagać przestrzegania jednych, a naruszać drugich. Jest to poważna sprzeczność dzisiejszej mentalności i praktyki, która poniża osobę, burzy ład środowiska i szkodzi społeczeństwu⁴².

Wzrastanie w Chrystusie oznaczało zdaniem Benedykta XVI wzmocnienie więzi z potrzebującymi, Ziemią i całym stworzeniem⁴³.

Pontyfikat papieża Franciszka był bardzo bogaty w nauczanie i działania na rzecz ochrony środowiska i klimatu. Wkład czterech poprzedników oraz patriarchy Bartłomieja I w dziedzinę nauczania ekologicznego został doceniony i podkreślony przez papieża Franciszka na pierwszych stronach najbardziej ekologicznej encykliki w dziejach Kościoła – *Laudato si'*⁴⁴.

⁴⁰ Zob. Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I, <https://papiez.wiara.pl/doc/377299.Wspolna-deklaracja-Papieza-Jana-Pawla-II-i-Patriarchy> (12.12.2024).

⁴¹ S. Jaromi, M. Olszewski, *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010, s. 18.

⁴² Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29.06.2009, 51.

⁴³ Por. M. C. Núñez, *Wszystko jest połączone. Integralna ekologia i komunikacja w erze cyfrowej*, Olsztyn 2020, s. 106–107.

⁴⁴ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 3–8; K. Leśniewski, *Inspirujący wpływ Patriarchy Bartłomieja I na encyklikę „Laudato si'”*, w: *Kościół i nauka*, s. 82–83; A. Siemianiewski, *Ekologia w duchu św. Franciszka*, w: *Kościół i nauka*, s. 97.

3. Pontyfikat papieża Franciszka

Pontyfikat papieża Franciszka był czasem bogatym w liczne przemówienia i orędzia o tematyce ochrony środowiska. Budzenie świadomości ekologicznej i postawy odpowiedzialności wobec świata stworzonego przez Boga wśród swoich wiernych było bez wątpienia jedną z misji tego biskupa Rzymu. Wybór imienia, inspiracja św. Franciszkiem z Asyżu i duży nacisk na ekologię w nauczaniu sprawiły, że był to bez wątpienia czas renesansu filozofii franciszkańskiej w Kościele katolickim.

3.1. Św. Franciszek z Asyżu jako patron pontyfikatu

Święty Franciszek (Giovanni di Bernardone), zwany biedaczyną z Asyżu, był synem bogatego kupca. Z własnej woli zdecydował się na życie ubogiego mnicha. Otaczał się prostymi ludźmi, unikał rozgłosu, głosił kazania do ludzi i zwierząt. Jego ascetyzmowi towarzyszyła radosna wiara i zachwyt nad światem stworzonym. Postać tego średniowiecznego, skromnego świętego inspirowała do dziś⁴⁵. Jan Paweł II w 1979 roku ogłosił go patronem ekologów⁴⁶.

Argentyński kardynał Jorge Mario Bergoglio, przybierając imię Franciszek podczas obejmowania posługi na stolicy Piotrowej 13 marca 2013 roku, wysłał jasny przekaz, że ekologia będzie ważnym elementem jego pontyfikatu. Wybór imienia noszonego przez patrona ekologów sprawiło, że wzrosły oczekiwania organizacji ekologicznych wobec nowego biskupa Rzymu. W swojej pierwszej homilii Franciszek zaznaczył, że zarówno jego obowiązkiem, jak i wszystkich ludzi (w tym chrześcijan) jest troska o wszelkie stworzenia i środowisko, w którym żyjemy. Apelowił, by troszczyć się o wszystkie dzieła Boga. Zaznaczył, że człowiek ponosi odpowiedzialność za wszelkie Boże dary, które zostały oddane mu w opiekę⁴⁷. Wybór imienia przez nowego papieża pozwolił na wysnucie

45 Por. Święty Franciszek z Asyżu – wielki naśladowca Chrystusa, <https://bernardynki.diecezja.tarnow.pl/swiety-franciszek-z-asyzu-wielki-naśladowca-chrystusa/> (10.07.2025).

46 Por. I. A. Kiełbasiewicz OFM, „Ekologia” św. Franciszka z Asyżu, <http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/ecology1.html> (10.07.2025).

47 Zob. Inauguracyjna homilia papieża, <https://papiez.wiara.pl/doc/1491011.Inauguracyjna-homilia-papieza>, (11.12.2024).

wniosku, że będzie reprezentował on postawę przeciwną do władczego panowania nad ziemią, a bliższą służbie naturze i wszelkiemu stworzeniu. Papież Franciszek podkreślał, że zniszczenie środowiska naturalnego to brak przyszłości dla wszystkich – wierzących i niewierzących. Wszyscy bez wyjątku są powołani do życia w harmonii z naturą i innymi ludźmi⁴⁸.

Szczególna wrażliwość papieża Franciszka na tematy związane z ochroną środowiska wynika zdaniem Kaspra Kapronia z faktu, że pochodził on z Ameryki Południowej. Jej mieszkańcy nie tylko są silnie związani z otaczającą przyrodą, ale także są świadkami jej degradacji. Wycinanie dżungli amazońskiej – to nie tylko zagrożenie dla wielu gatunków, ale także utrata domostw ludów zbieraczach, wymieranie kultury i tradycji rdzennych plemion, zachwianie bilansu tlenowego, susze i inne katastrofalne skutki dla całego świata⁴⁹. W Ameryce Południowej doskonale widać, jak cierpi Ziemia i jej mieszkańcy na skutek działalności koncernów niszczących środowisko naturalne⁵⁰.

Papież Franciszek w swojej pierwszej encyklice *Lumen fidei* zwrócił uwagę, że chrześcijanom już w II wieku zarzucano władcze podejście do ziemi. Celsus nie zgadzał się, że z teorią, że Bóg ustanowił człowieka „na szczycie” i „pytał: «Dlaczego twierdzisz, że [...] trawy [...] rosną w większym stopniu dla ludzi niż dla dzikich zwierząt pozbawionych rozumu?» oraz «Jeśliby kto patrzył z nieba na ziemię, czy mógłby zauważyć, że nasze czyny różnią się w czymkolwiek od czynności mrówek i pszczoł?»»⁵¹. Papież tłumaczy, że w centrum biblijnej wiary jest miłość Boga i Jego troska oraz plan zbawienia obejmujący zarówno ludzkość, jak i całe stworzenie. Zaciemnianie tej prawdy sprawia⁵², że człowiek może pogubić się, stracić swoje miejsce we wszechświecie i zacząć rościć sobie prawo do bycia władcą absolutnym⁵³. Papież kontynuował dalsze wyjaśnienia tego aspektu w swojej kolejnej encyklice *Laudato si'*.

48 Por. D. Agnasso, *Papież Franciszek. Świat jutra*, Kraków 2021, s. 81.

49 Zob. K. Kaproń, *Południowoamerykańskie prazródła encykliki Laudato si'*, w: *Kościół i nauka*, s. 19–22.

50 K. Kaproń, *Południowoamerykańskie prazródła*, s. 20–23.

51 Franciszek, *Encyklika Lumen fidei* 29.06.2013, 54.

52 Zob. Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 116.

53 Zob. Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 116.

3.2. Encyklika *Laudato si'*

Nazwa encykliki pochodzi od słów pieśni śpiewanej przez św. Franciszka z Asyżu: „Laudato si', mi Signore” oznaczających „Pochwalony bądź, mój Panie”. Tymi słowami zaczyna się przełomowa encyklika dotycząca odpowiedzialności za środowisko (zwana zieloną)⁵⁴.

Franciszek zwrócił w niej uwagę na problem nadmiernego antropocentryzmu i na nieprawidłową interpretację tekstów biblijnych, które doprowadziły do błędnego przekonania o roli człowieka w relacji ze światem. Zauważył, że rolą człowieka nie ma być panowanie, ale bycie odpowiedzialnym zarządcą. Odwołując się do Księgi Rodzaju, tłumaczył, że zadaniem tego zarządcy jest „uprawianie i dogłądanie» ogrodu świata”. A dogłądanie to „chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie”⁵⁵. Zdaniem papieża każda wspólnota może korzystać z darów natury w stopniu, który pozwala zaspokoić potrzeby, ale jednocześnie tak, by zabezpieczyć tę możliwość dla przyszłych pokoleń. Podejście to można uznać za zawarcie w tekście encykliki jednej z zasad ochrony środowiska – zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej⁵⁶. W tym kontekście przypomniał, że to nie do człowieka, ale „do Pana należy ziemia” (Ps 24, 1) oraz „wszystko, co jest na niej” (Pwt 10, 14). Podsumował, że „Biblia nie daje podstaw do despotycznego antropocentryzmu, nieinteresującego się innymi stworzeniami”⁵⁷.

Franciszek odwołał się w encyklice nie tylko do zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej, ale także do innych zasad dotyczących ochrony środowiska przyjętych w Deklaracji z Rio de Janeiro w 1992 roku podczas „Szczytu Ziemi”. Cytuje definicję zasady przezorności z tego

54 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 1; Encyklika *Laudato si'*, <https://laudatosi.caritas.pl/encyklika-laudatosi/> (10.07.2025).

55 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 67.

56 Zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej zwanej również sprawiedliwością międzygeneracyjną zakłada zaspokajanie potrzeb przez obecnie żyjących na ziemi ludzi, bez umniejszania szans na rozwój i zaspokajanie tych potrzeb przez przyszłe pokolenia. Por. M. Nyka, *Sprawiedliwość międzypokoleniowa w międzynarodowym prawie środowiska*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 35 (2016), s. 357; Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 67.

57 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 68.

dokumentu⁵⁸, odwołuje się ponadto do zasad zrównoważonego rozwoju, prewencji, przezorności i roli naukowców w pracy nad podjęciem działań na rzecz ochrony środowiska. Lektura jej treści utwierdza w przekonaniu, że papież znał nie tylko teksty świętych i teologów Kościoła, lecz także deklaracji prawa międzynarodowego w omawianym zakresie. *Laudato si'* to prawdziwe kompendium ekologii nie tylko dla chrześcijan. Należy jednak pamiętać, że to nie tylko „dokument o tematyce ekologicznej”, ale encyklika społeczna przepełniona duchem ekologii integralnej⁵⁹. Jej autor dostrzegał więc pomiędzy kruchością planety a ubogimi, władzą i technologią a rozumieniem ekonomii i postępu, odpowiedzialną polityką międzynarodową a propozycją nowego stylu życia⁶⁰. Papież poświęcił jeden rozdział encykliki na przedstawienie ludzkiego wpływu na kryzys ekologiczny. Odkrycia naukowe i techniczne dają człowiekowi ogromną moc, lecz ten nie zawsze dobrze ją wykorzystuje. Papież Franciszek za Romano Guardinim zwracał uwagę, że „człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, by umiał się posługiwać swą mocą właściwie”⁶¹. Każda epoka niosła ze sobą niepokój o niewłaściwe wykorzystanie władzy przez człowieka. Franciszek uważał, że solidna etyka, kultura i duchowość mogą utrzymać ją w ryzach⁶².

Papież chwalił korzystanie z transportu publicznego, car-pooling⁶³, sadzenie drzew, unikanie korzystania z tworzyw sztucznych i papieru, segregację odpadów, ograniczanie zużycia wody i prądu, niemarnowanie jedzenia. Codzienne nawyki wynikające z poczucia obowiązku za środowisko to akt miłości, pokazujący to, co najlepsze w świadomej istocie ludzkiej⁶⁴. Politycy, stowarzyszenia i Kościół są odpowiedzialni za kształtowanie sumień. Ataki na środowisko powinny podlegać

58 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 186.

59 Por. J. Bremer, Encyklika „*Laudato si'*”, s. 50.

60 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 16.

61 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolno, łaska, los*, Kraków 1969, s. 68; Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 105.

62 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 105.

63 Car-pooling to system współdzielenia samochodu poprzez kojarzenie osób jadących do tego samego miejsca docelowego, np. pracy, szkoły lub pokonujących tą samą trasę. Zob. Słownik pojęć strategii rozwoju transportu do 2020 roku (z perspektywą do 2030 roku), s. 3. Popularny serwis car-poolingowy w Polsce to BlaBlaCar.

64 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 211.

sankcjom wymierzonym przez odpowiednie instytucje⁶⁵. W obliczu kryzysu ekologicznego ubolewał nad faktem, że praktykujący chrześcijaństwo „drwią z troski o środowisko naturalne”. Wzywał do nawrócenia ekologicznego, które polega na rozwijaniu konsekwencji spotkania z Jezusem w relacjach z otaczającym światem. Papież podkreślał, że bycie obrońcą dzieła Bożego – natury – jest istotą chrześcijańskiej duchowości, a nie drugorzędym celem wyznawców Jezusa⁶⁶. Świadomość obecności Boga we wszelkich istotach żywych wzywa do rozwoju cnót ekologicznych⁶⁷. „Troska o stworzenie jest «cnotą samą w sobie»”⁶⁸.

Św. Franciszek z Asyżu jest w encyklice przedstawiony jako wzór „troski o to, co słabe” oraz patron ekologii integralnej – radosnej i autentycznej⁶⁹. „Troska o człowieka jest podstawowym warunkiem ekologii”⁷⁰. Cała encyklika jest przepełniona franciszkańską duchowością i zachętą do życia w prostocie, w zgodzie z naturą, Bogiem, innymi ludźmi i samym sobą. Ojciec święty nie tylko powoływał się na franciszkańskie źródła, lecz także interpretował je i uaktualniał. Stawiał ambitne cele i wskazywał narzędzia do ich osiągnięcia⁷¹.

4 października 2023 roku Franciszek podpisał adhortację *Laudate Deum* na temat kryzysu klimatycznego. Było to dopełnienie encykliki *Laudato si'*, w której wyrażał swój niepokój o „nasz wspólny dom”. Wypunktował konferencje klimatyczne i zobowiązania, które zostały przyjęte przez strony na nich obecne. Wskazał nieudolność polityki międzynarodowej w dziedzinie ochrony klimatu. Wyraził smutek, że globalne emisje wciąż rosną i zakończył słowami: „człowiek, który chce zastąpić Boga, staje się najgorszym zagrożeniem dla samego siebie”⁷².

65 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 214.

66 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 216–217.

67 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 88.

68 H. Schudy, Nadchodzi zmiana klimatu w Kościele? Papież Franciszek – ekolog, „Dziki Życie” (2015) nr 7–8, s. 12–15; E. King, Ekolog – strażnik boskiego stworzenia?, http://eko.org.pl/index_trendy.php?dzial=2&kat=17&art=1680 (12.02.2025).

69 Zob. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 10.

70 J. Orzeszna, Znaczenie motywacji religijnej w działaniach na rzecz ochrony naturalnego środowiska człowieka w świetle encykliki „*Laudato si'*”, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 86.

71 Por. S. Jaromi, *Boska ziemia*, Kraków 2019, s. 134–135.

72 Franciszek, *Adhortacja apostolska Laudate Deum*, 4.10.2013, 73.

3.3. Apel o odpowiedzialność i modlitwę w intencji ochrony świata stworzonego

Przetrwanie przyrody jest niezbędne do przetrwania rodzaju ludzkiego. Dzisiejsze działania człowieka mają wpływ na losy obecnie zamieszkujących Ziemię i na życie przyszłych pokoleń. Postawa papieża Franciszka wobec tematyki ekologii, ochrony zasobów przyrody i najbardziej potrzebujących świadczyła o ogromnym poczuciu odpowiedzialności i chęci podejmowania inicjatyw w tym obszarze. Dzięki jego inicjatywie co roku obchodzimy Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Świata Stworzonego.

Franciszek jako głowa Kościoła katolickiego czuł odpowiedzialność za losy świata. Mówił:

W tym czasie [...] decydującym o przyszłości ludzkości, nie chcemy uchylać się od odpowiedzialności stawania u boku ludzi próbujących przezwyciężyć kryzys zarówno zdrowotny i ekonomiczny, jak i duchowy i moralny. Ich powodzenie będzie zależę od świadomości i poczucia obowiązku każdego człowieka⁷³.

Role Kościoła jest nie tylko współpraca w zakresie działań na rzecz lepszej przyszłości, ale także odwoływanie się do sumień swoich wiernych: „My, ludzie Kościoła, jesteśmy wezwani, by zadać sobie pytanie, w jaki sposób możemy pomóc w uzdrowieniu naszego świata, także z chorób społecznych”⁷⁴. Papież wymieniał zasady, na których mogłyby się opierać działania przywódców politycznych i społecznych. Są to: „godność osoby, dobro wspólne, preferencyjna opcja na rzecz ubogich, powszechne przeznaczenie dóbr, solidarność, pomocniczość, troska o nasz wspólny dom”⁷⁵.

Franciszek apelował, by przestać beczynnie akceptować zniszczenia w naturalnym środowisku i nierówności społeczne. Wskazywał, że nowy model rozwoju dla ludzkości mogą stanowić: obniżenie tempa produkcji i konsumpcji, praktyka powściągliwości i kontemplacja przyrody, przy jednoczesnym współistnieniu ludów w harmonii ze stworzeniem.

⁷³ D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 54.

⁷⁴ D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 63.

⁷⁵ D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 64.

Nie możemy dłużej wierzyć, że zawsze pozostaniemy zdrowi w świecie chorym z naszej winy. Stajemy się ofiarami naszej własnej przemocy wobec planety, którą traktujemy jako zbiór elementów do naszej niczym nieograniczonej dyspozycji. Zapaliliśmy lont i podaliśmy go benzyną; nie możemy się łudzić, że ma nieskończoną długość – jeśli go nie zgasimy, prędzej czy później bomba ekologiczna wybuchnie. [...] Zatkaliśmy uszy na krzyk naszej ciężko chorej planety. Nie zatrzymaliśmy się pomimo wezwań natury. Z chciwości i pragnienia zysku daliśmy się pochłonać sprawom daremnym i otepścić szaleńczemu pośpiechowi⁷⁶.

Świadome przeżywanie 1 września każdego roku ustanowionego w 2015 roku⁷⁷ przez papieża Franciszka Światowego Dnia Modlitw o Ochronę Świata Stworzonego może pomóc w obudzeniu „uśpionych i nieuważnych sumień” i dodać odwagi do ekologicznego nawrócenia⁷⁸. Wybór tej daty nie był przypadkowy, ale miał za zadanie podkreślenie ekumenicznej troski o środowisko naturalne. Od 1989 roku 1 września jest dniem modlitw o ochronę stworzenia w Kościele bizantyjskim. W tym dniu w tym obrzędzie wspomniany jest też biblijny opis stworzenia świata. W orędziu na pierwszy Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia papież wyraził nadzieję, że ten dzień będzie okazją dla wiernych do przypominania sobie o byciu powołanym do roli stróżów stworzenia. Treść orędzia nawiązywała także do trwającego wtedy roku Miłosierdzia Bożego w Kościele katolickim. Do uczynków miłosierdzia zaliczona została troska o wspólny dom, jakim jest nasza planeta. Papież wezwał do wyrównania „długu ekologicznego”, a także dotrzymywania zobowiązań wynikających z umów międzynarodowych przeciwdziałających zmianom klimatycznym⁷⁹.

76 D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 77–78.

77 1 września Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia, <https://www.niedziela.pl/arttykul/17686/1-wrzesnia-Swiatowy-Dzien-Modlitw-o> (16.02.2025).

78 Por. D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 82–83.

79 Zob. Orędzie Papieża na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/09/01/or%C4%99dzie_papie%C5%B-Ca_na_%C5%9Bwiatowy_dzie%C5%84_modlitw_o_ochron%C4%99_stworzenia/pl-1255110 (16.02.2025).

3.4. Działania na rzecz ochrony środowiska

W parze z nauczaniem o ochronie środowiska i postawach ekologicznych w tekstach papieża Franciszka i innych duchownych następował rozwój różnych inicjatyw mających na celu zwiększenie świadomości na temat zanieczyszczeń środowiska, kryzysu ekologicznego i propagowania działań, które mają pomóc planecie.

Pontyfikat Franciszka to czas bogaty w liczne konferencje organizowane przez środowiska katolickie zarówno na terenie Watykanu, jak i w innych miejscach oraz przy okazji ważnych wydarzeń, np. podczas Światowych Dni Młodzieży⁸⁰. Ojciec Stanisław Jaromi zwraca uwagę, że Kościół jest zainteresowany problemami współczesnego świata, w tym ochrony środowiska. Z szacunkiem odnosi się do poglądów – zarówno wierzących, jak i niewierzących i podejmuje dialog w celu znalezienia wspólnych rozwiązań. Zgadza się z planem wdrożenia celów zrównoważonego rozwoju do 2030 roku, który obejmuje 5 obszarów – tzw. 5 × P – *people* (ludzie), *planet* (planeta), *prosperity* (dobrobyt), *peace* (pokój), *partnership* (partnerstwo)⁸¹ oraz 17 celów opracowanych przez OZN⁸². Ojciec Jaromi podsumowuje obecny trend w Kościele słowami: „Wybieramy realizację projektu, jaki osiemset lat temu zapoczątkował Franciszek z Asyżu: Bóg jest Ojcem wszystkich i całego stworzenia, a my braćmi

⁸⁰ Podczas Światowych Dni Młodzieży odbywających się w Krakowie w 2016 roku została zorganizowana konferencja „Ekologia integralna. *Laudato si'*. Młodzi bohaterami zmian”, ekowioska *Laudato si'* w Parku Krowoderskim oraz modlitwa w intencji zatrzymania zmian klimatu na krakowskim Kazimierzu. Kraków – konferencja z udziałem młodych ekologów, <https://idziemy.pl/spoleczenstwo/krakow-konferencja-z-udzialem-mlodych-ekologow> (24.03.2026); Światowe Dni Młodzieży – ekoczuwanie na Kazimierzu, <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,20475313,swiatowe-dni-mlodziezy-ekoczuwanie-na-kazimierzu.html> (24.03.2026); Wioska ekologiczna *Laudato si'*, <https://www.krakow2016.com/www.krakow2016.com/wioska-ekologiczna-laudato-si.html> (24.03.2026).

⁸¹ Por. S. Jaromi, *Boska ziemia*, s. 32–34.

⁸² 17 celów zrównoważonego rozwoju to: koniec z ubóstwem; zero głodu; dobre zdrowie i jakość życia; dobra jakość edukacji; równość płci; czysta woda i warunki sanitarne; czysta i dostępna energia; wzrost gospodarczy i godna płaca; innowacyjność, przemysł, infrastruktura; mniej nierówności; zrównoważone miasta i społeczności; odpowiedzialna konsumpcja i produkcja; działania w dziedzinie klimatu; życie pod wodą; życie na lądzie; pokój, sprawiedliwość, silne instytucje; partnerstwa na rzecz celów. Zob. *Cele zrównoważonego rozwoju*, <https://www.un.org/pl/> (9.01.2025).

i siostrami”⁸³. Taki był właśnie Kościół w oczach papieża Franciszka: pełen ekologii, szacunku i równości. Jest to świat „oparty o braterską komunikację we wspólnym domu”, w którym człowiek dba o siebie, środowisko i relacje w nim panujące⁸⁴.

Papież Franciszek podczas przemówienia z okazji 70-lecia Organizacji Narodów Zjednoczonych podziękował za działania i prace wszystkich członków oraz zwrócił uwagę na potrzebę powszechnego braterstwa i zajęcie się sprawami sektorów, które zostały pozbawione faktycznej ochrony przez stosowanie fałszywych praw. Miał na myśli ochronę środowiska oraz wykluczenie kobiet i mężczyzn. Stwierdził, że te dwa zmarginalizowane obszary są bardzo ze sobą powiązane i cierpią z powodu niewłaściwego sprawowania władzy. W stosunkach politycznych i gospodarczych należy potwierdzić ich wartości i przywrócić prawidłową ochronę. Wprowadzenie prawdziwego prawa ochrony środowiska jest niezbędne do naszej własnej ochrony. To środowisko życia człowieka, a wszystkie szkody, jakie wyrządzane są przyrodzie, tak naprawdę uderzają w ludzkość. Chrześcijanie oraz inni wyznawcy religii monoteistycznych wierzą w stworzenie świata wynikające z wypełnionej miłością decyzji Stwórcy. Środowisko naturalne jest ważne dla wyznawców każdej religii. Natomiast niszczenie go, nadmierna eksploatacja prowadzi do wyczerpania – środowiska i ludzi zamieszkujących. Słabi, bezbronni, biedni są wykluczeni z podejmowania decyzji politycznych mających wpływ na gospodarkę, ekonomię, społeczeństwo. Ponoszą konsekwencje wyczerpania środowiska, na który nie mają wpływu. Jest to zamach na prawa człowieka, na ideę braterstwa, na środowisko. Ojciec święty wyraził nadzieję, że przyjęcie Agendy na rzecz Zrównoważonego Rozwoju do 2030 roku wdroży sprawiedliwe rozwiązania na rzecz ochrony środowiska i najbardziej wykluczonych. Papież przedstawił też właściwy obraz ekologii integralnej, która chce chronić człowieka w otaczającym go świecie. Zwracał uwagę, że kryzys ekologiczny jest kryzysem ludzkości. Nie można marnotrawić tego, co ma do zaoferowania nam nasza planeta. Podkreślał, że postęp i nauka nie są zagrożeniem dla środowiska i ludzkości, zagrożeniem jest złe ich wykorzystanie. Dlatego tak ważne

83 S. Jaromi, *Boska ziemia*, s. 33.

84 Por. M. C. Núñez, *Wszystko jest połączone*, s. 100.

jest ciągle odwoływania się do moralności i do sumień ludzi mających wpływ na kształtowanie się prawa i polityki⁸⁵.

W przemówieniu do dyplomatów podczas jednej z audiencji w Stolicy Apostolskiej papież odniósł się do tego, że Ziemia nie jest szanowana, a chciwa jej eksploatacja uderza w pokój na świecie. Przypomniał, że „Bóg przebacza zawsze, my przebaczymy niekiedy, a przyroda – stworzenie – nigdy nie wybacza, gdy doznaje krzywdy”. Jako skutki braku troski o środowisko przedstawił ofiary klęsk żywiołowych m.in. tajfunu Haiyan na Filipinach i w Azji Południowo-Wschodniej⁸⁶.

Pochodzący z Argentyny papież dostrzegał zależności pomiędzy kopalniami zanieczyszczającymi wodę, zużytymi bateriami, odpadami atomowymi, falami elektromagnetycznymi a dziećmi chorującymi na rzadkie choroby⁸⁷. Poczucie globalizacji sprawia, że ludzie tracą odpowiedzialność za ziemię, za swoją ojczyznę i lud, z którego pochodzą. Nie mają siły walczyć z koncernami rolniczymi, których działalność prowadzi do wyjąłowania gleb⁸⁸. Propagował „zieloną ekonomię” – nowy model ekonomiczny uwzględniający przede wszystkim aspekty ekologiczne, tworzony z myślą, by świat był lepszym miejscem dla wszystkich. Zakłada on, że ludzie są warci więcej niż posiadane rzeczy i dobra, zasoby nie są nadmiernie eksploatowane, produkty i materiały są jak najdłużej funkcjonalne, a dzięki recyklingowi zyskują nowe życie. To ekonomia cyrkularna, która ucieleśnia nowe podejście do rynków, konsumentów i zasobów naturalnych i znacznie ograniczająca ilość odpadów⁸⁹. Postęp ekonomiczny nie może być podstawowym kryterium odniesienia do środowiska. Rozwój cywilizacyjny nie powinien odbywać się kosztem przyszłych pokoleń, którym pozostawimy po nas śmieci i zdegradowane środowisko. Zaspokajanie zachcianek i przyjemności

85 Zob. Nikt nie może być wykluczony. Przemówienie podczas wizyty w nowojorskiej siedzibie ONZ – Podróż Papieża Franciszka na Kubę i do USA (19–28.09.2015), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/usa-onz_25092015 (17.02.2025).

86 Zob. Papież do dyplomatów: trzeba chronić rodzinę, ubogich i budować kulturę spotkania, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-do-dyplomatow-trzeba-chronic-rodzine-ubogich-i-budowac-kulture-spotkania,217449> (16.02.2025).

87 Zob. Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018, s. 49–50.

88 Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi*, s. 50.

89 Por. D. Agnasso, *Papież Franciszek*, s. 94–95.

obecnie żyjących nie może odbywać się kosztem zanieczyszczenia Ziemi. Ekologiczna miłość powinna przyświecać działaniom obecnie żyjących dla dobra wspólnego – wszystkich żyjących stworzeń, przyszłych pokoleń, najbardziej potrzebujących⁹⁰. „Zielona ekonomia” to odpowiedź na obecny kryzys ekologiczny, który jest jednocześnie kryzysem etycznym i rodzinnym, wynikającym z nieodpowiedzialnego i samolubnego zachowania człowieka⁹¹.

3.5. Apel do rolników i ekologów

Papież Franciszek podczas swojego pontyfikatu zwracał się z apelem o troskę i działania na rzecz ochrony środowiska do przedstawicieli wielu zawodów i grup społecznych. Na szczególną uwagę zasługują słowa, które kierował do rolników i ekologów. Życie rolników jest w szczególności związane z uprawą ziemi i hodowlą zwierząt. Kondycja środowiska naturalnego ma ogromny wpływ na efekty ich pracy. Natomiast ekolodzy odgrywają ogromną rolę w działaniach na rzecz podnoszenia wiedzy o stanie środowiska oraz są realną grupą nacisku na rządzących, by tworzyli warunki legislacyjne sprzyjające podejmowaniu działań na rzecz ochrony planety i jej mieszkańców.

Rolnictwo jest ważną gałęzią gospodarczą mającą wpływ na środowisko. Wokół produkcji roślinnej i zwierzęcej narosło wiele środowiskowych mitów, takich jak informacja, że bydło emituje więcej gazów cieplarnianych niż transport⁹². Uprawy rolne mogą być prowadzone w sposób intensywny, ekstensywny, zrównoważony i ekologiczny. Na producentach płodów rolnych spoczywa duża odpowiedzialność. Papież Franciszek podczas 70-lecia włoskiej Krajowej Konfederacji Rolników Indywidualnych Coldiretti zwrócił się do ich przedstawicieli z apelem, aby pamiętali o więziach człowieka z ziemią: „Ziemia daje nam owoce, ale ma też dla nas wartość: ziemia chroni nasze zdrowie, jest

90 Por. A. F. Dziuba, *W trosce o wspólny dom w blasku „Laudato si’”*, w: *Dlaczego ekologia?*, s. 111–113.

91 Por. M. C. Núñez, *Wszystko jest połączone*, s. 92.

92 Por. A. Kardaś, *Mit: Krowy emitują więcej gazów cieplarnianych niż transport*, <https://naukaoklimacie.pl/fakty-i-mity/mit-krowy-emituja-wiecej-gazow-cieplarnianych-niz-transport-117> (16.02.2025).

siostrą i matką, która nas leczy i uzdrawia”. Ostrzegął przed sprzedażą gruntów, które zostaną przeznaczone na inne cele niż uprawne po transakcji. Zwracał uwagę, że rolnicy powinni być stróżami ziemi im powierzonej. Odwoływał się do korzystania z ziemi z troską, w zrównoważony sposób, tak by przynosiła owoce, a nie była porzucana po pewnym czasie jako bezużyteczna⁹³. Apel obrony Matki Ziemi papież powtórzył podczas II Kongresu Ruchów Ludowych w Boliwii:

Wspólny dom nas wszystkich jest płądrowany, dewastowany, bezkarnie upokarzany. Tchórzostwo w jego obronie to grzech ciężki. Widzimy z rosnącym rozczarowaniem, że szczyty międzynarodowe jeden za drugim nie przynoszą żadnych poważniejszych rezultatów. Istnieje jasny, zdecydowany i nieodraczalny imperatyw etyczny, aby działać, i nie jest on realizowany. Nie można pozwolić, aby pewne interesy o charakterze globalnym, choć nie powszechnym, narzucały swoje wymagania, podporządkowywały sobie państwa i organizacje międzynarodowe, nadal niszcząc stworzenie. Ludy i ich ruchy są powołane, by podnosić głos, mobilizować, żądać – pokojowo, lecz stanowczo – natychmiastowego podjęcia odpowiednich kroków. Proszę was, w imię Boga, abyście bronili Matki Ziemi⁹⁴.

Szczególną rolę w ochronie dzieła stworzenia odgrywają ekolodzy i organizacje ekologiczne. Papież Franciszek bardzo wspierał ich działalność. W przemówieniu z okazji III rocznicy encykliki *Laudato si'* skierował do katolickich ekologów apel. Stwierdził, że oprócz władz, to grupy społeczne, religijne i instytucje ekonomiczne wspierają rozwój ekologii integralnej. Wyraził nadzieję, że „wydarzenia, takie jak *Global Climate Action Summit* [...] w San Francisco, dostarczą właściwych odpowiedzi, przy wsparciu obywatelskich społecznych grup nacisku w różnych częściach świata”. Wskazał, że ważną rolę do odegrania w promocji ekologii integralnej mają instytucje finansowe, takie jak Bank Światowy czy

93 Zob. Przemówienie papieża Franciszka do rolników, 31.01.2015, <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/przemowienie-papieza-franciszka-do-rolnikow-31-01-2015-r> (16.02.2025).

94 Boliwia: Papież na Kongresie Ruchów Ludowych, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/07/10/bolivia_papie%C5%BC_na_kongresie_ruch%C3%B3w_ludowh/pl-1157326 (16.02.2025).

Międzynarodowy Fundusz Walutowy, ponieważ trwały i zrównoważony rozwój wymaga wsparcia finansowego. Jednak by zaangażowanie społeczne i nowa polityka ekonomiczna okazały się skuteczne, musi poprzedzić je nawrócenie ekologiczne. Ekumenizm, dialog, wspólne inicjatywy i modlitwa o ochronę stworzenia to dobry początek współpracy i transformacji, a na głębszym poziomie zmiany serc i umysłów. Wyzwań nie brakuje. Ojciec święty wyraził wdzięczność za wysiłki ekologów „w służbie troski o stworzenie i lepszą przyszłość dla naszych dzieci i wnuków⁹⁵.

Ruchy katolickie w Polsce już w latach 80. zajmowały się aspektami związanymi z ochroną środowiska. Była to odpowiedź na rabunkową gospodarkę okresu PRL⁹⁶. Obecnie przybywa osób zaangażowanych społecznie, zainteresowanych ekologią. W Polsce w 2021 roku 16% organizacji pozarządowych zajmowało się tematyką ekologiczną. Natomiast co czwarta organizacja deklarowała, że kwestie związane ze zmianami klimatycznymi są uwzględniane w planach działań ich pracy⁹⁷. Słowa papieża Franciszka padały na podatny grunt organizacji chętnych do działania na rzecz ochrony środowiska⁹⁸. Podejmowane są liczne inicjatywy promujące jego nauczanie⁹⁹ i tematykę ekologii integralnej¹⁰⁰.

Podsumowanie

Franciszek od pierwszych chwil swojego pontyfikatu wykazywał szczególne zaangażowanie w działaniach na rzecz ekologii integralnej. Mimo że nie był pierwszym papieżem, który w swoich homiliach

95 Zob. Przemówienie papieża Franciszka z okazji III rocznicy encykliki „*Laudato si'*”, 6.07.2018, <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/przemowienie-papieza-franciszka-z-okazji-iii-rocznicy-encykliki-laudato-si-6-07-2018-r> (18.02.2025).

96 Por. S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia w Kościele w służbie ekologii*, „*Paedagogia Christiana*” (2011) nr 2, s. 201.

97 Por. B. Charycka, M. Gumkowska, J. Bednarek, *Kondycja organizacji pozarządowych 2021*, Warszawa 2022, s. 10.

98 Por. *W trosce o wspólny dom*, <https://katolicydlasrodowiska.pl/> (22.02.2025).

99 Por. Córdian Szwarz OFM, *Święty Franciszek i ekologia* [wywiad], rozmawiały J. Składowska, D. Chylewska, <https://laudatosi.caritas.pl/artykuly/franciszkanskie-podejscie-do-ekologii/> (22.02.2025).

100 Por. *Szkoła Liderów Ekologii Integralnej REFA*, <https://www.swietostworzenia.pl/dzialania> (22.02.2025).

i dokumentach podejmował temat ekologii, to bez wątpienia jego pontyfikat był w tej dziedzinie przełomowy. Działalność papieża na rzecz walki z nierównościami społecznymi i ekonomicznymi, starania o poprawę losu ubogich i potrzebujących były ściśle związane z troską o środowisko naturalne. Franciszek wykazywał duże zainteresowanie i wiedzę na temat problemów, z którymi borykają się przedstawiciele różnych grup społecznych i lokalnych. Można domniemywać, że choćby w pewnym stopniu znał się na zależnościach zachodzących w uprawach czy przyrodzie, śledził polityczne i społeczne działania dotyczące planów poprawy sytuacji najuboższych, nierówności i ochrony przyrody. W swoich wypowiedziach powoływał się na treści zobowiązań międzynarodowych i zasady ochrony środowiska. Nawoływał wszystkich ludzi, bez względu na wyznanie, oraz instytucje, które mają możliwości finansowe bądź decyzyjne w tym obszarze, do nawrócenia ekologicznego, do wzięcia odpowiedzialności „za nasz wspólny dom”. Zwracał uwagę, że zła kondycja środowiska naturalnego wynika z grzechu nieumiarkowania, że kryzys ekologiczny jest kryzysem sumienia człowieka. Papieskie działania na rzecz ochrony środowiska były przepełnione troską o wszystkich przedstawicieli obecnych i przyszłych pokoleń. Kontynuował politykę ekumeniczną, którą rozwinął Jan Paweł II. Nie ukrywał, że w swoich działaniach inspirował się nauczaniem poprzedników oraz patriarchy Bartłomieja I.

Encyklika *Laudato si'* to nie tylko dokument o charakterze społecznym, lecz kompendium ekologii integralnej i nauczania papieża. Jest to obowiązkowa lektura dla katolickich ekologów, ale nie tylko. To pozycja, z którą powinien zapoznać się każdy, komu losy planety leżą na sercu. Człowiek powinien działać na rzecz ochrony wszystkich dzieł stworzenia. Apel papieża dotyczy przemiany serc, sumień, codziennych nawyków i zaprzestania bycia obojętnym na krzywdę potrzebujących, w tym potrzebującej planety. Pontyfikat papieża Franciszka, przepojony duchowością franciszkańską, zaowocował nie tylko bogatą literaturą ekologiczno-społeczną, ale także licznymi inicjatywami i rozwojem organizacji pozarządowych realizujących działania o tematyce ekologicznej. Był to czas wzywania do nawrócenia ekologicznego i wzięcia odpowiedzialności za otaczający nas świat. Tylko globalna przemiana serc

może umożliwić skuteczne przeciwdziałanie kryzysowi ekologicznemu i zmianom klimatu.

Papież Franciszek zmarł 21 marca 2025 roku. Tuż przed śmiercią przekazał z własnych oszczędności darowiznę na zadłużoną fabrykę makaronu, w której pracują młodociani więźniowie z Casal de Marmo. Wsparcie miało na celu obniżenie ceny makaronu i możliwość zatrudnienia większej liczby młodych osadzonych. To jeden z lokalnych projektów duszpasterstwa więziennego w diecezji rzymskiej. Jorge Mario Bergoglio o końca był blisko ludzkich spraw i tych, którzy potrzebują pomocy¹⁰¹.

Bibliografia

- Agnasso D., *Papież Franciszek. Świat jutra*, Kraków 2021.
- Babiński J., „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II, „Studia Gdańskie” 30 (2012), s. 249–264.
- Babiński J., *Ekoteologia*, Warszawa 2020.
- Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, 29.06.2009.
- Boliwia: Papież na Kongresie Ruchów Ludowych, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/07/10/boliwia_papie%C5%BC_na_kongresie_ruch%C3%B3w_ludowh/pl-1157326 (16.02.2025).
- Charycka B., Gumkowska M., Bednarek J., *Kondycja organizacji pozarządowych 2021*, Warszawa 2022.
- De Carlini L., *Lasy—stan krytyczny*, w: *Bioetyka. Naglące pytania*, red. P. Aszyk SJ, Warszawa 2005, s. 185–210.
- Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si’”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Laudate Deum*, 4.10.2013.
- Franciszek, *Encyklika Laudato si’*, 24.05.2015.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, 29.06.2013.
- Gore A., *Ziemia na krawędzi*, Warszawa 1996.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.

¹⁰¹ Por. Ostatni dar Franciszka: 200 tys. euro na pomoc dla młodocianych więźniów, <https://www.onet.pl/informacje/kai/ostatni-dar-franciszka-200-tys-euro-na-pomoc-dla-mlodocianych-wiezniow/ym97046,30bc1058> (27.05.2025).

- Inauguracyjna homilia papieża, <https://papiez.wiara.pl/doc/1491011.Inauguracyjna-homilia-papieza>, (11.12.2024).
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11.04.1963.
- Jaromi S., *Boska ziemia*, Kraków 2019.
- Jaromi S., *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004.
- Jaromi S., *Eko-zadania dla papieża Franciszka*, „*Dziki Życie*” (2013) nr 5, s. 23-24.
- Jaromi S., Olszewski M., *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010.
- Jaromi S., *Ruchy i stowarzyszenia w Kościele w służbie ekologii*, „*Paedagogia Christiana*” (2011) nr 2, s. 195–210.
- Kiełbasiewicz I. A., OFM, „*Ekologia*” św. Franciszka z Asyżu, <http://www.francesco.katowice.opoka.org.pl/ecology1.html> (10.07.2025).
- Konstańczak S., *Religia a ekologia*, „*ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*” 16 (2016), s. 375–379.
- Kostyk Ż., *Zasada przezorności w prawie ochrony środowiska*, rozprawa doktorska, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2020.
- Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki „*Laudato si*”, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016.
- Krawczyk R., *Prawa człowieka w Biblii*, „*Historia i Świat*” 1 (2012), s. 149–162.
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 15.05.1891.
- Łukaszuk L., *Wybrane zagadnienia międzynarodowego prawa ochrony środowiska*, w: *Problemy XXI wieku: prawo ochrony środowiska, edukacja środowiskowa i agrobiznes*, red. J. W. Czartoszewski, E. Grzegorzewicz, A. W. Świdorski, Warszawa 2005, s. 11-39.
- Ministerstwo Transportu, Budownictwa i Gospodarki Morskiej, *Słownik pojęć strategii rozwoju transportu do 2020 roku (z perspektywą do 2030 roku)*, https://wartowiedziec.pl/attachments/article/23449/Słownik_pojec_SRT.pdf
- Nikt nie może być wykluczony. Przemówienie podczas wizyty w nowojorskiej siedzibie ONZ – *Podróż Papieża Franciszka na Kubę i do USA* (19-28.09.2015), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/usa-onz_25092015 (17.02.2025).
- Núñez M. C., *Wszystko jest połączone. Integralna ekologia i komunikacja w erze cyfrowej*, Olsztyn 2020.

- Nyka M., *Sprawiedliwość międzypokoleniowa w międzynarodowym prawie środowiska*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 35 (2016), s. 355–372.
- Orędzie Papieża na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia, https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/09/01/or%C4%99dzie_papie%C5%BCa_na_%C5%9Bwiatowy_dzie%C5%84_modlitw_o_ochron%C4%99_stworzenia/pl-1255110 (15.02.2025).
- Ostatni dar Franciszka: 200 tys. euro na pomoc dla młodocianych więźniów, <https://www.onet.pl/informacje/kai/ostatni-dar-franciszka-200-tys-euro-na-pomoc-dla-mlodocianych-wiezniow/ym97046,30bc1058> (27.05.2025).
- Papież do dyplomatów: trzeba chronić rodzinę, ubogich i budować kulturę spotkania, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-do-dyplomatow-trzeba-chronic-rodzine-ubogich-i-budowac-kulture-spotkania,217449> (16.02.2025).
- Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, przekład z języków oryginalnych, opracowany przez zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich (Biblia Tysiąclecia), Poznań–Warszawa 1980.
- Przemówienie papieża Franciszka do rolników, 31.01.2015, <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/przemowienie-papieza-franciszka-do-rolnikow-31-01-2015-r> (16.02.2025).
- Przemówienie papieża Franciszka z okazji III rocznicy encykliki „Laudato si’”, 6.07.2018, <https://swietostworzenia.pl/biblioteka-laudato-si/przemowienie-papieza-franciszka-z-okazji-iii-rocznicy-encykliki-laudato-si-6-07-2018-r> (18.02.2025).
- Sadowski R. F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2025.
- Schudy H., *Nadchodzi zmiana klimatu w Kościele? Papież Franciszek – ekolog*, „Dziki Życie” (2015) nr 7–8, s. 12–15.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele we współczesnym świecie Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Szawarski Z., *Najgroźniejsze zwierzę*, „Polityka” 1.04.2000, nr 14, <https://www.polityka.pl/archiwumpolityki/1849502,1,najgrozniejsze-zwierze.read> (11.12.2024).

- White L., *The historical roots of our ecological crisis*, „Science” 155 (1967) no. 376, s. 1203–1207.
- Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I, <https://papiez.wiara.pl/doc/377299.Wspolna-deklaracja-Papieza-Jana-Pawla-II-i-Patriarchy> (12.12.2024).
- WWF, *Living Planet Report 2024. A system in peril*, Gland, Switzerland 2024.
- Wyrostkiewicz M., *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*, Lublin 2007.

Polonia Sacra

- 7 **Rev. Mariusz Szram**
Which religion is the oldest? A discussion on the origins of religion in Philastrius of Brescia's "Diversarum hereseon liber"
- 29 **Rev. Bogdan Czyżewski**
The Mary–Church Parallel in Early Christian exegesis
- 49 **Damian Mrugalski OP**
The Platonic concept of "homoiosis theo" and the philosophical interpretation of the Bible: Philo of Alexandria and Origen
- 77 **Mateusz Switek**
Between neo-scholasticism and Vatican II: Joseph Ratzinger and prophecy in apologetics
- 99 **Henryk Pietras SJ**
Constitution of Valentinian II and Theodosius I from the Theodosian Code (XVI, 1, 4): legitimisation of 'Arianism' or an attempt at reconciliation?
- 133 **Rev. Marek Gilski**
Father's influence on heresiarch-sons according to "Panarion" of Epiphanius of Salamis
- 147 **Bogdan Kulik MSF**
The meaning of Christian holiness. A response to contemporary Pelagianism
- 181 **Rev. Jarosław Babiński, Rev. Janusz Szulist**
The dictatorship of relativism as a contemporary form of neo-paganism
- 201 **Żaneta Kostyk-Szulc**
Ecology in the teaching of Pope Francis

