KS. JACEK JEZIERSKI

Studia Warmińskie
XXII-XXIII (1985-1986)

NAUKA STANISŁAWA HOZJUSZA O SŁOWIE BOŻYM*

Treść: Wstęp, 1. Chrystologia Słowa Bożego, 2. Skrypturystyczny wymiar Słowa Bożego, 3. Tradycja a Słowo Boże.

WSTĘP

Kardynał Stanisław Hozjusz użył sformułowania: „Divini verbi doctrina" [1]; sformułowanie to jest niejako tytułem niniejszej rozprawy. Zagadnienie słowa Bożego stanowiło jeden z centralnych tematów teologicznych dyskutowanych w XVI w., tkwiących w centrum doktrynalnych polemik wyznaniowych katolików przyznających się do związku z Kościołem rzymskim z akatolikami tworzącymi nowe społeczności chrześcijańskie. *Dei verbum* było jednocześnie podstawowym pojęciem teologicznym posiadającym wiele znaczeń, a zarazem jedynym przedmiotem teologii. Stąd sformułowanie *Dei verbum* pojawia się niejednokrotnie w tytułach pism zarówno zwolenników Reformacji, jak i „starego" Kościoła.

Wielu znawców XVI w. zwraca uwagę na niedostateczny stopień zbadania dziejów polskiego chrześcijaństwa, religijności, teologii i idei tegoż okresu [2]. Podobnie wygląda sprawa z badaniami nad twórczością teologiczną Hozjusza. Pomimo wielu studiów historyczno–teologicznych, daleko jeszcze do pełnego obrazu teologii Kardynała.

Nie sposób przedstawić wyczerpująco genezę myśli Hozjusza. W ostatnim dwudziestopięcioleciu XV w. dokonano przeszczepienia na Uniwersytet Jagielloński tomizmu paryskiego i kolońskiego. Filozofowie krakowscy pozostawali wówczas pod wpływem pism Jana Wersora oraz Lamberta de

---

* Fragment pracy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Czesława S. Bartnika w Katedrze Historii Dogmatów KUL.

[1] LO 29,30; por. LO 5.

[2] Zdaniem S. Ciesielskiej–Borkowskiej: „Wiek XVI, ten najbujniejszy okres wszechstronnego rozkwitu polskiego życia kulturalnego, nie został jeszcze tak dokładnie zbadany, tak źródłowo poznany, by wszelkie wątpliwości mogły zniknąć. Zwłaszcza mało wyzyskane są dotychczas materiały dotyczące historii życia duchowego w owym czasie". Zob. S. Ciesielska–Borkowska: Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim, Rozprawy Wydziału Filozoficznego PAU, t. LXVI, nr 1, Kraków 1939, s. 89.

L. Szczucki zauważa, że: „Aczkolwiek polski wiek XVI od wielu lat znajduje się w centrum zainteresowań naszej nauki historycznej, to łatwo jednak zauważyć, że wśród nader licznych prac, jakie mu poświęcono, drobna tylko część zajmuje się dziejami myśli". Zob. L. Szczucki: Aspekty myśli polskiej XVI wieku, w: Filozofia i myśl społeczna XVI wieku, wyb., oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 9.

J. Czerkawski pisze: „Na tle badań nad wiekiem XV, stan badań nad wiekiem XVI przedstawia się więcej niż skromnie. Prace nad filozofią polską w czasach renesansu prowadzone były nadzwyczaj selektywnie". Zob. J. Czerkawski: Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce, *Znak*, 32 (1980) nr 1, s. 95.

Monte, chociaż nurt burydański był nadal znaczący w filozofii przyrody i psychologii. Poza tym myśl tomistyczna tego okresu znalazła się pod wpływem interpretacji ucznia św. Tomasza, Idziego Rzymianina († 1316), który zreizował istnienie w egzystencjalnej interpretacji tomizmu. W tej wersji realistycznej recypowano w Krakowie myśl filozoficzną Akwinaty[3]. W pierwszym ćwierćwieczu XVI w. na krakowskim Wydziale Sztuk wzmocnił się albertyzm, wersoryzm oraz szkotyzm na niekorzyść egidianizmu. Prądy te „nie pozwoliły wręcz rozwinąć się autentycznemu tomizmowi w Polsce"[4].

Jednocześnie w tym czasie filozofowie krakowscy wrócili do czytania i komentowania pism Arystotelesa, uczestnicząc tym samym w europejskim nurcie arystotelizmu chrześcijańskiego. Również w pierwszym dwudziestoleciu XVI w. zaznaczały się na Uniwersytecie Jagiellońskim idee i tendencje humanizmu, przejawiające się we wzmożonym zainteresowaniu gramatyką, retoryką, poezją. W takim to „krajobrazie" myśli filozoficznej rozpoczął swą uniwersytecką edukację Stanisław Hozjusz[5].

Związek przyszłego Biskupa Warmii z Uniwersytetem Jagiellońskim datuje się od 29 sierpnia 1519 r., kiedy to wpisał się na listę studentów Wydziału Artium. Studia w krakowskiej Wszechnicy ukończył w grudniu 1520 r. jako bacalaureatus. Poprzestał na pierwszym etapie studiów, nie podejmując starań o uzyskanie magisterium.

Rozpoczynając filozoficzną edukację, młody Hojusz znalazł się niejako automatycznie w kilku kręgach myśli filozoficznej, żywych wówczas w Krakowie. Jeden z nich tworzyli mistrzowie scholastyczni. Należał do nich Jan z Głogowa[6], zwolennik chrześcijańskiego arystotelizmu, a więc myśli Stagiryty, komentowanej w duchu *via antiqua*. Wiele poglądów Jana z Głogowa nosi na sobie piętno myśli Jana Wersora. Do tej grupy filozofów należy zaliczyć również Jakuba z Gostynina[7], albertystę i neoplatonika, a także szkotystów Michała z Bysrzykowa[8] oraz Jana ze Stobnicy[9], jak również zwolennika tomizmu kolońskiego Michała z Wrocławia[10]. Wchodząc w podwoje Uniwersytetu Hozjusz zetknął się z XV-wieczną tradycją filozofowania w Krakowie, tj. z eklektyzmem mistrzów, ewencjalizmem tomizmu i z usiłowaniem wiązania metafizyki z filozofią moralną[11]. Pierwsze dwudziestolecie

[3] M. Markowski: Tomizm w logice, teorii poznania, filozofii przyrody i psychologii w Polsce w latach 1400-1525, w: Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 260–261.

[4] Tamże.

[5] J. Czerkawski: Arystotelizm na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w., w: Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 48–52.

[6] J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 49–50; zob. J. Czerkawski: Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII w., w: Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu..., s. 267.

[7] M. Markowski, art. cyt., s. 198.

[8] Tamże: zob. J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 50–51.

[9] J. Czerkawski: Filozofia tomistyczna..., s. 268; zob. J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 51.

[10] M. Markowski, art. cyt., s. 198.

[11] Z. Włodek: Filozofia bytu. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. III, Wrocław 1977, s. 178–183.

XVI w. na krakowskim Wydziale Artium okazało się jednak nie tylko kontynuacją i rozwinięciem dorobku średniowiecznego, lecz także otwarciem na nowe prądy. Dlatego też profesorowie: Jan z Głogowa i Michał z Wrocławia cieszyli się w tym czasie uznaniem humanistów[12].

Następnym kręgiem filozofii, z którym Hozjusz zetknął się na Uniwersytecie Jagiellońskim, był renesansowy arystotelizm. W tym duchu napisane zostały komentarze do dzieł Arystotelesa pióra Jakuba Lèfévré'a d'Etaples (Jacobus Faber Stapulensis)[13]. Właśnie te objaśnienia pisma filozofa była podstawą dla wykładu na Wydziale Artium, które prowadził w 1519 r. Jakub z Sieradza, a w 1520 r. Bartłomiej Czystodębinensis[14]. Cechą komentarzy Lèfévré'a była próba dotarcia do autentycznej myśli Arystotelesa, opierając się na dziełach samego Filozofa, a także zerwanie z wykładem scholastycznym oraz traktowanie studium Arystotelesa jako wstępu do lektury Platona[15]. Spotkanie się w czasie uniwersyteckich studiów z arystotelizmem było ważnym momentem formacji intelektualnej przyszłego Kardynała, gdyż jak pisze Jan Czerkawski: „Uniwersytecki arystotelizm jest ważnym elementem kultury XVI w. z tego między innymi względu, że stanowił on elementarną szkołę myślenia filozoficznego; szkołę, przez którą przeszli niemal wszyscy twórcy kultury polskiej XVI wieku"[16].

Już w czasie swych studiów na krakowskim Wydziale Artium, a także po powrocie z Italii do podwawelskiego grodu, Hozjusz pozostawał w pewnym stopniu pod urokiem myśli Erazma z Rotterdamu. Recepcja erazmianizmu dokonała się przede wszystkim poza uniwersytetem, gdzie uprawiano bez większego powodzenia filozofię w sposób scholastyczny. Wydaje się, że krakowski humanizm, przynajmniej w pierwszej swej fazie, był przede wszystkim ruchem na rzecz odkrycia antycznej literatury greckiej i łacińskiej. Naturalnie posiadał on również wymiar chrześcijański, reformistyczny, z tendencją „odkrycia" Biblii i patrystyki. Przejawem tej tendencji była działalność edytorska i translacyjna tekstów Ojców Kościoła, a później także Biblii[17]. Trzeba tu wymienić wiele nazwisk protektorów, profesorów, czy rówieśników przyszłego Kardynała Warmińskiego, z którymi pozostawał on na płaszczyźnie intelektualnego dialogu. Należą do nich: biskup Piotr Tomicki, biskup Andrzej Krzycki, Leonard Cox (Anglik) — profesor retoryki, Jerzy Liban z Legnicy — grecysta, Andrzej Frycz Modrzewski, Jan Łaski Młodszy,

---

[12] Z. Kuksewicz: Filozofia człowieka, Teoria duszy, w: Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce, t. V, Wrocław 1975, s. 53–54.

[13] Recepcja myśli Jakuba Lèfévré'a d'Etaples oraz jego ucznia Jodoka Clichtoveà dokonała się za sprawą Jana Schillinga (Solidus) z Krakowa oraz Grzegorza ze Stawiszyna.

[14] Zob. Liber diligentiarum Facultatis Artisticae Universitatis Cracoviensis, t. I (1487–1563), wyd. W. Wisłocki, Cracoviae 1886.

[15] J. Czerkawski: Arystotelizm..., s. 48–49.

[16] J. Czerkawski: Uwagi o źródłach do dziejów kultury filozoficznej w Polsce, *Znak* 32 (1980), nr 1, s. 97.

[17] Charakterystykę założeń i idei „biblijnego humanizmu" czy też „północnego renesansu" lat 1518–1530 daje Cornelis Augustijn. Zob. C. Augustijn: Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung (1518–1530), w: Confessio Augustana und Confutatio, Hrsg. Erwin Iserloh, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118, Münster 1980, s. 39–43 n.

Stanisław Orzechowski, Marcin Kromer i Mateusz z Kościana, profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szukając wyjaśnienia źródeł myśli teologicznej Hozjusza, można się m.in. zastanowić nad wpływem, jaki wywarł nań jego profesor Leonard Cox, będący uczniem Henryka Estienne i Filipa Melanchtona w Tybindze. Czy poprzez Leonarda Coxa nie można uważać, przynajmniej w pewnym sensie, przyszłego Kardynała za ucznia Filipa Melanchtona? Wydaje się, że dotyczy to tylko sposobu uprawiania teologii, tzn. posługiwania się metodą pozytywną. Wszak pierwsze *Loci communes* wyszły spod pióra Melanchtona, zanim swą metodologię teologii o takimż tytule wydał Melchior Cano. Hozjusz znał *Loci communes* ewangelickiego teologa i cytował je kilkakrotnie.

Hozjusz wyjechał do Włoch w 1529 r. Po krótkim pobycie w Wenecji przybył do Bolonii, gdzie rozpoczął swe studia. Od października 1532 r. przeniósł się do Padwy, przede wszystkim dla kontaktu z profesorem Łazarzem Bonamico. Jesienią 1533 r. powrócił do Bolonii, a w połowie 1534 r. zdobył na tamtejszym uniwersytecie doktorat *utriusque iuris*[18].

W Padwie profesorem przyszłego Kardynała był wspomniany Łazarz Bonamico, który wykładał w tamtejszym uniwersytecie w latach 1530–1552. Do mistrzów Bonamica należeli Marek Musurus oraz Piotr Pomponazzi. Sam Bonamico „był raczej retorem, miłośnikiem i naśladowcą Cycerona i Demostenesa aniżeli filologiem w dzisiejszym słowa znaczeniu"[19]. Należy przypuszczać, że Hozjusz słuchał również wykładów Marca Antonia Passera (de Genua), profesora filozofii. Marco wykładał w Padwie w latach 1523–1563[20]. Był najwybitniejszym wówczas przedstawicielem awerroizmu padewskiego. Prąd ten dotarł tu w XV w., dzięki recepcji myśli Sigera z Brabantu. Pico della Mirandola przepoił go neoplatonizmem, a Passero wykładał pod wpływem komentarza Simplicjusza do *De Anima*[21].

W Bolonii Hozjusz zetknął się z latynistą i rektorem Romulem Amazeuszem, wykładającym tam m.in. w latach 1524–1544. Henryk Barycz daje wspólną charakterystykę osobowości naukowej Bonamica oraz Amazeusza, określając ich jako miłośników łacińskiej literatury antycznej oraz przeciwników upowszechniania języków narodowych. Dostrzega w ich umysłowości te same braki, tj. „ścisłe ograniczanie się do strony językowej, wirtuozostwa formy, niezrozumienie dla innych, nieraz bardziej istotnych stron antyku"[22]. Jest pewne, że Hozjusz awerroistą nie był[23]. W Padwie jednak, z przyczyny

[18] J. Umiński: Kardynał Stanisław Hozjusz, Opole 1948, s. 11–14.

[19] H. Barycz: Spojrzenia w przeszłość polsko–włoską, Wrocław 1965, s. 177.

[20] Tamże, s. 179.

[21] Tamże, s. 212–213.

[22] Tamże, s. 185–186.

[23] H. Barycz tak charakteryzuje padewską szkołę filozoficzną I poł. XVI w.: „awerroizm padewski wywoływał silny ferment myślowy, powodował niekończące się dyskuje i spory na temat jedności intelektu, nieśmiertelności duszy, wieczności świata i ruchu, przeciwstawiał się tendencjom konformistycznym i konkordystycznym, akcentował różnicę między wiarą i teologią a myślą arystotelesowską, wysuwał żądanie zapewnienia pełnej swobody dyskusji". Zob. H. Barycz, dz. cyt. s. 213.

jej klimatu intelektualnego mógł się pogłębić jego cyceronianizm, a także erazmianizm[24].

Biorąc pod uwagę formację intelektualną Stanisława Hozjusza, jego młodzieńczą działalność poetycką[25], translatorską oraz edytorską[26], a także formę jego późniejszej twórczości teologicznej nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z sympatykiem myśli Erazma z Rotterdamu[27] oraz przedstawicielem humanizmu chrześcijańskiego[28].

Teologiczna twórczość Kardynała z kolei nie minęła bez śladu. Wywarła wpływ na wielu teologów, współczesnych Biskupowi Warmii, oraz na pokolenia następne. Zasięgu jej oddziaływania nie można zamknąć w granicach Rzeczypospolitej. Edycje pism Hozjusza, jego działalność w czasie Soboru Trydenckiego oraz ożywiona działalność epistolarna docierały do wszystkich krajów chrześcijańskich Europy. Trudności sprawia jednak krytyczna weryfikacja i ocena tegoż intelektualnego oddziaływania Kardynała. Domaga się ona wielu studiów porównawczych, konfrontacji z pismami Hozjusza obszernych dzieł innych autorów, w celu ustalenia zapożyczeń, recepcji, wpływów nie tylko werbalnych i sygnalizowanych, ale często nie zaznaczanych, ukrytych czy też nieświadomych.

Biskup Marian Rechowicz mówi o katolickiej „polskiej szkole teologicznej" okresu renesansu, którą stworzyli: Stanisław Hozjusz, Stanisław Orzechowski oraz Marcin Kromer[29]. Oni to, a przede wszystkim Hozjusz, zaciążyli na stylu uprawiania teologii polemicznej wobec protestantyzmu i neoarianizmu. Do najwybitniejszych teologów tworzących pod wpływem Hozjusza, a w każdym razie znających jego myśl, należą: Marcin Białobrzeski, Jakub Górski, Andrzej Patrycy Nidecki, Hieronim Powodowski, Stanisław Sokołowski, Wojciech z Nowego Pola i inni. Nie ulega wątpliwości, że myśl teologiczna Hozjusza okazała się trwalsza niż okres historyczny, w którym powstała, tj. renesans. Dlatego też można odnaleźć jej refleksy jeszcze u teologów późniejszych, tzn. w teologii polskiego baroku[30].

---

[24] Cyceronianizm padewski określa Barycz jako płytki i zaraźliwy; zob. dz. cyt., s. 214.

[25] Zob. S. Hozjusz: Poezje, tł. A. Kamieńska, Olsztyn 1980.

[26] W 1523 r. Hozjusz był współwydawcą dzieła Erazma z Rotterdamu *De duplici copia verborum ac rerum* (O podwójnej składni słów i pojęć) oraz mowy Filipa Kallimacha do papieża Innocentego VIII, o konieczności wojny z Turkami; zob. W. Odyniec: Wstęp do: Stanisław Hozjusz, Poezje, Olsztyn 1980, s. XVI, XIX.

W 1528 r. wydano łaciński przekład greckiej homilii św. Jana Chryzostoma, będący dziełem Hozjusza: *Divi Johannis Chrysostomi libellus elegans in quo confert virum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus hujus mundi: Stanislai Hosio interprete.* Cracoviae 1528 — u Scharfenbergera; zob. J. M. Szymusiak: Zarys dziejów patrystyki, Dz TKP, t. III, s. 72.

[27] M. Rechowicz określa teologiczną twórczość Kardynała mianem „pisarstwa humanistycznego"; zob. M Rechowicz: Uwagi wstępne, DzTKP, t. II, 1, s. 25.

[28] Por. W. Odyniec, art. cyt., s. XVII. Barbara Otwinowska uważa, że: „Hozjusz był nie tylko jednym z pierwszych szermierzy kontrreformacji (a tym na ogół odbiera się prawa do intelektualnego pogłębienia), ale że był równocześnie znanym w Europie humanistą". Zob. B. Otwinowska: Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele, w: Andrzej Frycz Modrzewski..., *SST*, t. XLII, Wrocław 1974, s. 136.

[29] M. Rechowicz: Teologia pozytywno-kontrowersyjna, DzTKP, t. II, 1, s. 81.

[30] Tamże, s. 65–83.

Ambicją podejmowanego opracowania jest „wymierzenie sprawiedliwości" refleksji teologicznej Kardynała w teologii słowa Bożego. Tym samym praca może przyczynić się do likwidacji jednej z białych plam na mapie, prezentującej myśl teologiczną XVI w.

Problematyka niniejszej pracy wiąże się z zagadnieniem słowa Bożego. Dlatego pod tym kątem zostanie przebadana teologiczna spuścizna Kardynała. Chodzi o to, aby z *Wyznania wiary* oraz ze wszystkich dzieł tego Autora odczytać i zrekonstruować, a także syntetycznie przedstawić *Divini verbi doctrina* u Stanisława Hozjusza[31]. Jest to zasadniczy cel niniejszego opracowania. Ma ono przeto charakter referujący, porządkujący oraz systematyzujący całą wielowątkową twórczość teologiczną, ze względu na jej kluczową ideę. Troszcząc się o wierność źródłom oraz myśli Kardynała, założeniem rozprawy jest nie tylko jej odtworzenie, ale i szersza interpretacja. Niniejsza praca ma cel nie tyle historyczny, ile doktrynalny, jest próbą zrozumienia teologii Stanisława Hozjusza, a także usiłowaniem, w miarę możności, ustalenia jej genezy, uwarunkowań oraz znaczenia.

W związku z zamiarem dotarcia do „czystego" Hozjusza, trzeba było zwrócić się do źródeł, tj. do jego twórczości teologicznej, w której najpocześniejsze miejsce zajmuje *Wyznanie wiary*. Pierwsza wersja tej *Konfesji* powstała na życzenie ojców synodu prowincjalnego gnieźnieńskiego, który odbywał się w Piotrkowie[32]. Biskup Hozjusz uczestniczył w nim jako poseł króla polskiego na Sobór Trydencki. Także i Synod wyznaczył go do udziału w Soborze. Pierwsze opracowanie *Wyznania* sporządzano od 8–16 czerwca 1551 r. W 1553 r. ukazała się drukiem anonimowo pierwsza część *Konfesji*. Dzieło zostało zatytułowane *Confessio fidei catholicae christiana pars prior* i wydane w krakowskiej drukarni Scharfenbergów[33]. Po raz pierwszy wydano całość *Konfesji* w Moguncji w 1557 r. Autor modyfikował wielokrotnie jej tekst, stąd osiągnęła ona wiele wydań i tłumaczeń w różnych krajach Europy. Wersja ostateczna *Konfesji* znajduje się w kolońskiej kolekcji wydawniczej *Hosii opera* z 1584 r.

Brak w zasadzie informacji o fakcie istnienia i ewentualnym miejscu przechowywania polskich tłumaczeń *Konfesji*. Jedynym śladem jest adnotacja *Bibliografii historii polskiej* o przekładzie zatytułowanym *Wyznanie wiary katolickiej,* opublikowanym w Krakowie w 1562 r. przez Hieronima Krzyżanowskiego[34]. Wydaje się, że tłumaczenie takie w ogóle nie istniało. Ludwik Finkel popełnił błąd przypisując Krzyżanowskiemu przekład *Konfesji* Hozjusza na język polski. Tymczasem benedyktyn H. Krzyżanowski doko-

---

[31] LO 30, zob. LO 5.

[32] Acta historica res gestas Poloniae illustrantia, wyd. W. Wisłocki, t. I, Cracoviae 1878, s. 499–525.

[33] Egzemplarz tego wydania znajduje się w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie, a także w Bibliotece OO. Bernardynów w Leżajsku, sygn. B/91.

[34] Zob. L. Finkel: Bibliografia historii polskiej, cz. II, z. 2, Kraków 1895, poz. 15 221, s. 757.

nał tłumaczenia *Konfesji* Stanisława Orzechowskiego, które ukazało się drukiem w tymże 1562 r. co domniemane tłumaczenie *Konfesji* Hozjusza[35].

Innym ważnym pismem teologicznym Kardynała jest *Dialogus de eo, num calicem Laicis, et uxores Sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit;* zostało ono napisane w lutym 1556 r.[36]. Po raz pierwszy wydrukował je w Dylindze Sebaldus Mayer w 1558 r. Polskie tłumaczenie *Dialogu* wydano razem z *Księgami o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym* 1562 r., w Krakowie u Łazarza Andrysowicza, pod tytułem *Rozmowa o tym godzili się Laikom Kielicha, Ksyężey żon dopuścić: a w Kościelech służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować.*

Dialog był reakcją Hozjusza na pisma Andrzeja Frycza Modrzewskiego, dotyczące celibatu i Komunii *sub utraque specie* [37]. Autor *Konfesji* podjął w *Rozmowie* także kwestię języka narodowego w Kościele, która była bardzo aktualna ze względu na starania o sobór narodowy w Polsce. Modrzewski odpowiedział z kolei na Hozjuszowy *Dialog* swoim *Defensio coenae Domini integrae a populo sumendae et matrimonii a sacerdotibus libere contrahendi et sermonis vernaculi in publicis ecclesiae precibus usurpandi contra Dialogum Aratoris et Harpagi*[38].

Dla zrozumienia teologii Kardynała konieczna jest znajomość jego polemiki z Janem Brenzem, którą zaczął pisać po 18 kwietnia 1557 r. we Fromborku[39]. Traktat został wydrukowany po raz pierwszy w oficynie kolońskiej Materna Cholinusa w 1558 r., pod tytułem: *Verae christianae catholicaequae doctrinae colida propugnatio.* Tego samego roku polemikę, jako *Confutatio prolegomenon Brentii,* wydano także w Polsce. Oprócz samodzielnych edycji łacińskich *Confutatio* doczekała się też jednego przekładu na język niemiecki. Od 1560 r. *Confutatio* wydawano w wersji zmienionej przez autora.

Confutatio odpiera zarzuty oraz broni stanowiska katolickiego wobec *Prolegomenów* teologa ewangelickiego Jana Brenza[40]. Pismo to stanowiło wstęp do *Confessio wirtembergica,* również pióra Brenza, którą przedstawił on w 1552 r. na Soborze Trydenckim polemizując z Piotrem Soto. Hozjusz zapoznał się z *Prolegomenami* wydrukowanymi w Królewcu przez Jana Daubmanna[41] w roku 1556 lub 1557[42]. Tekst Brenza poprzedza list innego

---

[35] Wyznanie wiary Stanisława Orzechowskiego, które czynił w Piotrkowie na Synodzie [...] roku Pańskiego 1552 [...], przełożone przez Hieronima Krzyżanowskiego, Kraków 1562; zob. Estr. 1910, t. XXIII, s. 458.

[36] HO, t. I, 644–668; zob. HE 2, t. LXI.

[37] W r. 1550 A. F. Modrzewski wydał napisane w 1549 r. *Dialogi de utraque specie Coene Domini* oraz *Disputatio de verbis divi Pauli* (I Corinth. 7): Bonum est homini uxorem non tangere. Znajdują się one w drugiej księdze *De ecclesia,* której traktat XIII również dotyczy Komunii św.; zob. A. F. Modrzewski: O Kościele księga druga, w: Dzieła wszystkie, tłum. Ł. Kurdybacha, t. III, Warszawa 1957, s.187–218, 223–230.

[38] A. F. Modrzewski: Opera, t. II, Basileae 1559, s. 615–630. Zob. również P. Vergeriusz: Dialogi quattuor 6, nr V, 1559, s. 60 n.

[39] HO I, 417–609; zob. HE 2, LXIII.

[40] EK 2, 1061–1062.

[41] Joannis Brentii Libellus Aureus; zob. Estr., t. 13, s. 332–333.

[42] Por. Estr., t. XIII, s. 332–333 oraz t. XXXII, s. 364.

zwolennika reformacji, Piotra Pawła Vergeriusza do króla polskiego Zygmunta Augusta. Vergeriusz postuluje w nim między innymi zwołanie soboru narodowego i dysputę dotyczącą kwestii biblijnych oraz Tradycji[43]. Hozjuszowa *Confutatio* jest polemiką zarówno z tezami Brenza, jak i Vergeriusza. Bibliografia polska Karola Estreichera nie notuje istnienia królewieckiego wydania *Prolegomenów* Brenza wraz z listem Vergeriusza w żadnym ze zbiorów polskich. Nie przesądzając sprawy istnienia tej decyzji, trzeba będzie odwołać się do tekstu *Prolegomenów* wydanych później, umieszczonych w ostatnim, VIII, tomie dzieł Brenza[44]. Ukazanie się *Confutatio* spowodowało reakcję Vergeriusza w postaci *Dialogi quatuor de libro, quam Stanislaus Osius, Germano Polonus, Episcopus Varmiensis, proximo superiore anno, contra Brentium et Vergerium Coloniae edidit. Deque aliis duobus eiusdem Osii libellis Dillingae impressis, quorum alteri est titulos de expresso verbo Dei, alteri vero, num calicem laicis, etc.* Pismo to wydano w marcu 1559 r.[45]

Opus elegantissimum varias nostri temporis sectas et haereses ab origine recensens albo *De origine haeresum nostri temporis* stanowią pierwszą księgę traktatu Hozjusza *Verae christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio.*

Do tematu niniejszej pracy najwięcej wnoszą dwa dzieła Hozjusza, a mianowicie: *De expresso* oraz *De oppresso Dei verbo.* Pierwsze z nich ukazało się drukiem w 1558 r. u Sebalda Mayera w Dylindze, pod tytułem *De expresso Dei verbo, ad [...] Sigismundum Dei gratia Regem Poloniae [...] Stanislai Hosii, episcopi Varmiensis. Libellus valde utilis, ac his temporibus necessarius.* Wydanie tego pisma poprzedziła edycja *Confessio* oraz *Contra Brentium*[46]. *De expresso* doczekała się wielu samodzielnych wydań łacińskich. Istnieje również w przekładzie na pięć języków nowożytnych: angielski, czeski, francuski, niemiecki i polski[47]. Tłumaczenie polskie ukazało się w krakowskiej oficynie Łazarza Andrysowicza 1562 r., otrzymując tytuł *Księgi o jasnym a szczerym Słowie Bożym*[48].

Dzieło *De oppresso Dei Verbo liber* zostało napisane przez Hozjusza w 1559 r., a więc rok po ukończeniu *De expresso,* co Autor sam zaznacza w tekście[49]. Było odpowiedzią na pismo Jana Łaskiego *Brevis ac compendiosa responsio*[50]. W związku ze śmiercią Jana Łaskiego 8 stycznia 1560 r., Hozjusz nie wydrukował *De oppresso.* Uczynił to sekretarz Kardynała, ks. Stanisław Reszka w 1584 r. Pismo, o którym mowa, rozpoczyna drugi tom *Ho-*

[43] Estr., t. XXXII, s. 364.

[44] J. Brenz: Opera, t. VIII, Tübingen 1576, s. 169–237.

[45] Estr., t. XXXII, s.359–360. Dialogi znajdują się również w Dziełach P. P. Vergeriusza.

[46] Zob. H. Cichowski: O polemice kard. Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim, *Przegląd Teologiczny,* 9 (1928), z. 2, s. 102–103.

[47] Estr., t. XVIII, s. 284–285.

[48] Egzemplarz polskiego przekładu *De expresso* znajduje się w Bibliotece KUL w Lublinie, sygn. XVI, 423.

[49] LO I.

[50] *Brevis ac compendiosa responsio* została wydana u Daniela w Pińczowie w 1559 r. Polemika ta jest dostępna dzięki umieszczeniu jej w kolekcji A. Kuypera: Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita, t. I, Amsterdam — Haga 1866, s. 392–462.

sii opera omnia[51]. Nie posiadamy żadnego przekładu tego traktatu poza jego łacińskim oryginałem.

Należy wspomnieć jeszcze o jednym z pism teologicznych Kardynała, a mianowicie *Catholici cuiusdam et ortodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum tygurinorum (Zurych) et heidelbergensium*, które zostało wydane po raz pierwszy w Kolonii 1565 r. Istnieje przekład francuski tegoż dzieła drukowany w Paryżu 1573 r. Tłumaczenie polskie, noszące tytuł *Censura albo rozsądek jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego*, zostało wydane w 1569 r.[52]. Iudicium wyraża katolickie stanowisko wobec polemiki zborów luterańskich i kalwińskich przeciw antytrynitarzom polskim (nowym arianom). Pismo zawiera ostrą krytykę środowiska pińczowskiego.

Prezentowane powyżej główne publikacje teologiczne Hozjusza stanowią bazę źródłową dla podjętej rozprawy. Prócz nich uwzględnione zostaną jeszcze inne pozycje, a wśród nich przede wszystkim bogata spuścizna epistolarna Kardynała, w znacznej części już opublikowana. Jest ona jednak traktowana jako źródło uzupełniające, pomocnicze, drugorzędne. Zresztą korespondencja Kardynała nie dotyczy teologii wprost. Publikacja listów nie została zakończona.

Podstawowe pisma teologiczne Kardynała wydano w kolońskiej posthumalnej edycji zbiorowej *Hosii opera omnia* z 1584 r. Być może, prezentuje ona nie zawsze najlepsze wersje poszczególnych dzieł czy ich fragmentów, które w ciągu swego życia Autor poprawiał, uzupełniał i zmieniał wielokrotnie[53]. Niemniej jednak *Hosii opera* nadało myśli Hozjusza kształt ostateczny. Ta właśnie edycja stanowi podstawy przedkładanego studium.

Lektura obszernej spuścizny teologicznej przywódcy polskiej Kontrreformacji sprawia tyleż udręki co satysfakcji. Piętno renesansowej łaciny, odejście od formy traktatu scholastycznego, przyjęcie humanistycznej maniery, a jednocześnie „przekleństwo erudycji", wyrażające się w przytaczaniu nieskończonej wprost ilości cytatów z pism Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, według stanu dzisiejszego wiedzy często nieaktualnych, tyleż fascynują, co przytłaczają. Ustaleniu myśli Kardynała sprzyjają liczne powtórzenia, nieraz wprost identyczne sformułowania całych fraz, ponawiane w jego pismach. Ale lektura wszystkich pism opłaca się bardzo. Sprzyja modyfikacji sądów o tej twórczości, spotykającej się często z pełną uproszczeń, a więc i nieprawdziwą oceną.

Pomimo wzrastania przedziału czasowego od chwili zamknięcia działalności teologicznej Hozjusza nie maleje wcale zainteresowanie tą twórczością. Opracowujących teologiczną myśl Kardynała cechował często zachwyt

---

[51] HO, t. II, s. 61.

[52] Egzemplarz *Iudicium* posiada Pracownia Hozjańska w Olsztynie oraz Biblioteka Seminarium Duchownego w Warszawie.

[53] O zjawisku „starzenia się" tekstów Hozjusza pisze na przykładzie *Konfesji* P. Sczaniecki; zob. P. Szczaniecki: Liturgia (mszalna) w *Confessio Fidei Catholicae Christiana* Stanisława Hozjusza, *SW* 7 (1970), s. 155.

lub niechęć do niej. Ujawniali oni swoje przesądy wynikające z racji pozamerytorycznych, najczęściej konfesyjnych, klasowych itp. W związku z tym Hozjusza kreowano bądź na jednego z największych teologów swoich czasów lub pomawiano go o ignorancję teologiczną. Wydaje się, że nowsze prace dotyczące teologii oraz osobowości intelektualnej Hozjusza cechuje większy umiar i precyzja w tym względzie.

Wymagania metodologii teologicznej oraz postulat ekumenizmu teologicznego sprawiają, że polemiczna myśl Kardynała zostanie zaprezentowana w sposób niepolemiczny i syntetyczny. Poddając ocenie reflekcję Biskupa Warmii, należy ją widzieć w jej własnym świetle i kontekście historycznym, na tle jej epoki, uwarunkowaną dziejowo i kulturowo, unikając przy tym błędu interpretacji, tzn. interpretacji systemowej czy konfesyjnej, a także relatywizmu polegającego na tłumaczeniu wszystkich słabości myśli Hozjusza „duchem epoki" oraz drugiej skrajności, tj. „prezentyzmu" uznającego współczesne poglądy, oceny, normy i wartości jako normatywne dla XVI w.

Zasadniczym instrumentem badawczym, którym posługuje się autor niniejszego studium, są metody stosowane w historii teologii[54]. Będzie to więc selekcja źródeł, ich lektura i krytyczna analiza, porównanie miejsc analogicznych i ich synteza, a następnie próba rekonstrukcji zrębów systemu Hozjusza — opierając się na kategorii słowa Bożego i wewnętrznej logice tego systemu przy wierności założeniom i pryncypiom teologicznym Kardynała.

Nie ulega wątpliwości, że owa rekonstrukcja będzie zarazem interpretacją[55]. Celem niniejszego opracowania jest próba porozumienia teologii Hozjusza oraz usiłowanie głębszego zrozumienia jego myśli od tego, które posiadał On sam[56]. Tekstom Kardynała Warmińskiego i jego teologii będą postawione pytania o ich genezę i cel, o naturę, rozwój, zapożyczenia i wpływy, o ortodoksyjność i oryginalność[57]. Stąd główny akcent spoczywa na metodzie doktrynalnej, a nie na historii ogólnej.

Rozprawa chce włączyć się w nurt poszukiwania teologicznych „korzeni" katolicyzmu polskiego, a jednocześnie służyć zrozumieniu wielu nieraz nieuświadomionych postaw, resentymentów, sądów „wobec" i „o" chrześcijaństwie ewangelickim[58].

---

[54] Historia teologii korzysta z metod nauk historycznych; zob. E. Ozorowski: Uwagi o historii teologii, *STV* 17 (1979), nr 2, s. 84.

[55] Tamże, s. 86.

[56] Tamże, s. 88; zob. P. Ricoeur: Egzystencja i hermeneutyka, Warszawa 1975, s. 247. W ten sposób chce odczytywać C. K. Norwid twórczość Juliusza Słowackiego: „Ale ja odpowiem, że czytanie autora zależy na wyczytaniu zeń tego, co on tworzył, więcej, tym, co pracą wieków na tym urosło". (C. Norwid: O Juliuszu Słowackim w sześciu publicznych posiedzeniach, w: C. Norwid: Pisma wybrane, t. IV, wyb. J. W. Gomulicki, Warszawa 1980, s. 260).

[57] E. Ozorowski: Uwagi o historii teologii, *Studia Theologica Varsoviensia,* 17 (1979) 2, s. 86, 89.

[58] Ozorowski tak charakteryzuje zadania studium historyczno-teologicznego: „dobra synteza z historii teologii powinna zawierać taką informację o przeszłości, która pozwala lepiej rozumieć teraźniejszość i wyraźniej dostrzegać przyszłość". Zob. E. Ozorowski, art. cyt., s. 90.

Ze względu na swą źródłowość praca jest obciążona balastem przypisów. Jednakże przytoczenia tekstów Kardynała w oryginale, a także wskazanie miejsc paralelnych mają przybliżyć i ułatwić kontakt z twórczością obszerną i mało znaną. Ponieważ studium ma charakter historyczno–teologiczny, dlatego odwoływanie się do opracowań historycznych, dotyczących spuścizny i myśli Kardynała, będzie tylko wyjątkowe i drugorzędne.

Hozjuszowa teologia słowa Bożego zostanie przedstawiona najpierw w kontekście chrystologii (rozdział I), następnie skrypturystycznym (rozdział II), Tradycji (rozdział III), eklezjalnym (rozdział IV) oraz w relacji do gnozeologii teologicznej, a także problematyki języka w Kościele (rozdział V).

I. CHRYSTOLOGIA SŁOWA BOŻEGO

WSTĘP: IMIĘ SŁOWA

Stanisław Hozjusz nazywa wieloma imionami Osobę Słowa Bożego, które określają różne aspekty jej bytu, natury, dziejów ludzkich. Wskazują na genetyczne oraz funkcyjne wymiary Słowa. Refleksja nad katalogiem imion jest punktem wyjścia teologii Imienia Słowa Bożego (1 Kor 6, 11)[1]. Imię Zbawiciela należy do podstawowych kategorii i struktur teologicznych (Flp 2,9)[2]. Teologia Imienia czy też imion Słowa stanowi próbę dotarcia do Imienia, które jest Tajemnicą (Ap 17,5)[3].

Jezus jest Jezusem Chrystusem[4], Chrystusem Jezusem (por. 1 Tm 2)[5], Chrystusem (2 Kor 5,18)[6], Synem Bożym[7], Jednorodzonym[8], Człowiekiem[9], Słowem współwiecznym (Verbum coaeternum)[10], Światłem niedostępnym[11], Światłością prawdziwą[12], Słońcem Sprawiedliwości (Mt 3,20)[13], Mądrością (por. 1 Kor 1,30)[14], Prawodawcą[15], Autorem i Panem Prawa i Proroków[16],

---

[1] C 3,233; por. J 1,12; Dz. 4,12; zob. A. Nossol: Chrystologia Karla Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką, Lublin 1979, s.53–55.

[2] „haeretici [...] non tamen docent nisi sub Christi nomine: aliter enim commenta erroris commendare non possent, nisi interposito salvatoris nomine praedicent, ut res contrarias et absurdas nominis dignitas faciat acceptabiles" (LO 8).

[3] Zob. Cz. Bartnik: Imię chrześcijanina, *CT* 46 (1976), f. II, s.48–51.

[4] C 242.

[5] C 221.

[6] C 221.

[7] LE 616; C 4, 6; CB 475.

[8] C 129, 134.

[9] C 5, 7, 9, 128.

[10] LO 56; C 281.

[11] C 53.

[12] C 54.

[13] C 5, 237–238.

[14] C 130.

[15] C 247.

[16] LE 616, C 239.

Autorem zbawienia[17], Sprawcą wiary (Auctor et consummator fidei; por. Hbr 12,2)[18], Sprawcą sprawiedliwości (Auctor et consummator nostrae iustitiae)[19], Największym Dobroczyńcą (summus benefactor)[20], Źródłem wszelkiego Dobra (fons totius beneficentiae)[21], Świętym[22], Niepokalanym Barankiem gładzącym grzechy świata (1 P 1, 19–20; Ap 13,8)[23], Wysłannikiem (Legatus)[24], Pokojem (Ef 2,14)[25], Drogą (J 14,6)[26], Prawdą (J 14,6)[27], Życiem (J 14,6)[28], Bramą (J 10,8)[29], Odźwiernym[30], Odkupicielem[31], Ofiarą (sacrificium)[32], Przebłaganiem (propitiator, propitiatio; por. 1 J 2,2)[33], Pośrednikiem (1 Tm 2,5)[34], Pojednawcą (2 Kor 5,18)[35], Zmartwychwstaniem (J 14)[36], Zbawicielem[37], Pomocnikiem (adiutor)[38], Obrońcą (Advocatus)[39], Wstawiennikiem (Intercessor)[40], Panem (Dz 2,36)[41], Zasadą jedności (Principium: por. Kol 1,18)[42], Nauczycielem (Mt 23,11)[43], Kapłanem[44], Pasterzem[45], Królem[46], Rządcą Kościoła[47], Głową Kościoła (Ef 5,23)[48], Oblubieńcem[49], Skałą (Ps 118)[50], Dniem (M 3,19)[51], Chlebem (J 6)[52], Ojcem[53], Świadkiem wiernym (Ap)[54], Nadzieją świata (spes totius mundi)[55], Sędzią[56], Pełnią[57], Miłością[58].

Wymienione powyżej tytuły chrystologiczne nie wyczerpują wszystkich określeń, którymi posługiwał się Hozjusz próbując opisać Słowo Wcielone. Niemniej jednak już one szkicują chrystologię Kardynała i być może wyjaśnią pewien „chrystonomizm" jego teologii.

---

[17] C 5.
[18] C 218, 266, 411.
[19] C 292.
[20] CB 454.
[21] CB 454.
[22] C 54.
[23] LE 614; CB 462.
[24] CB 475.
[25] HE 2, 4; C 411.
[26] C 16, 218–219, 265.
[27] HE 2, 4; C 16, 231, 265.
[28] C 16, 216, 218, 265.
[29] C 218, 219.
[30] C 218.
[31] C 4.
[32] C 6.
[33] C 7.
[34] C 170, 221; LO 59.
[35] C 221; LO 59.
[36] C 268.
[37] LE 611; C 4, 122, 174–175.
[38] C 255.
[39] C 170, 220–221.
[40] C 221, 285.
[41] LE 632; C 5–6, 216.
[42] C 53.
[43] C 135, 216, 231, 413.
[44] C 54, 116, 220; LO 53, 58–59.
[45] C 53–54.
[46] C 4, 216.
[47] C 53–54.
[48] LE 630; C 53.
[49] LE 630; C 4.
[50] C 54, 237.
[51] C 237, 238.
[52] C 234.
[53] C 287 (Jan Gerson).
[54] C 260.
[55] C 240 (Epifaniusz).
[56] C 7, 10, 233.
[57] C 268.
[58] LO 30.

1. „SŁOWO WIECZNE"

SŁOWO TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Chrystus–Słowo jest Bytem osobowym i to odróżnia Go od Ojca i Ducha Świętego[59]. Posiadanie natomiast wspólnej substancji łączy Jezusa Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym we wspólnotę Trójcy Świętej[60]. Jezus Chrystus — cytuje Hozjusz Cyryla Aleksandryjskiego — „naturaliter et substantialiter et Deus et homo in una substantia est"[61]. Będąc Bogiem z natury[62], a przez to równy Ojcu[63] *Verbum Patris* pozostaje w relacji synowskiej do Ojca[64]. Związku z Ojcem i Duchem Świętym nie wyczerpuje pojęcie współsubstancjalności, czy też współistotności (coessentialitas)[65].

Opisując trynitarne rysy Logosu, Kardynał podporządkowuje się — jako zasadzie metodologicznej swej teologii — prawdzie o wspólnym działaniu Osób Bożych ad extra: „inseparabilia sunt opera Trinitatis"[66]. Niemniej jednak przyznaje, że istnieje pewne zróżnicowanie działania („quasi proprium") poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Każda działa inaczej („aliter")[67]. Bóg Ojciec, jako główna przyczyna sprawcza, Syn, jako zasługująca, Duch Święty, jako przyczyna odrodzenia i odnowienia[68]. Jest charakterystyczne, że identyczne określenie zawiera *Dekret o usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego (13 I 1547)[69].

Rysem szczególnym chrystologii Kardynała była jej soborowość. Wychodziła bowiem z nauki Kościoła o Chrystusie i Trójcy Świętej, ustalonej na wielkich soborach starożytności chrześcijańskiej. Przypominała naukę o jednej Osobie Słowa (przeciw Nestoriuszowi)[70], o dwóch naturach ludzkiej i Bożej (przeciw monofizytom)[71], o współsubstancjalności Syna Bożego

---

[59] „persona Redemptoris"; C 4.

[60] (Deus) „trinus in personis, unus tamen est in substantia, (C 10). Por. C 56, 97, 98.

[61] Cyryl Aleksandryjski: Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate 10, 10, PG 74; zob. C 221; CB 550.

[62] „Deus apud Deum" (C 213); por. św. Augustyn: In epistolam Joannis, PL 35, 1998.

[63] „aequalis est Patri" (C 220).

[64] C 6, 53–54, 213.

[65] C 56.

[66] C 10. Zob. C 75; CB 564. Por. DS 3814. Myśl Kardynała jest zgodna także z inną tradycyjną prawdą teologii trynitarnej: „tres personae sunt unus Deus [...] omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" (DS 1330).

[67] Wydaje się, że Hozjuszowe „quasi proprium" oznacza apriopriację, czyli przypisanie w szczególny sposób pewnych przymiotów lub działań Osobom Bożym, które w rzeczywistości są im wspólne. Zob. T. Wilski: Zagadnienie „osobowego zróżnicowania" w jedności działania Trójcy Świętej ad extra przez posłannictwo. Nauka M. Schmausa, *CT*, 47 (1977), f. IV, s. 71–72.

[68] C 75. Wg M. Schmausa, Synowi Bożemu zwykło przypisywać się: mądrość, prawdę, piękno, przyczynowość wzorczą, wykonanie dzieła zbawienia. Zob. T. Wilski, art. cyt., s. 72–73.

[69] DS 1529.

[70] CB 549.

[71] CB 550.

z Bogiem Ojcem (przeciw Ariuszowi)[72] o podwójnej woli i działaniach (duae voluntates et operationes) Chrystusa (przeciw monoteletom)[73].

Herezją trynitarną oraz chrystologiczną zarazem były w czasach Kardynała poglądy zwolenników Serweta, a wśród nich arian polskich[74]. Problem neoarianizmu stanowił w rozumieniu Kardynała pochodną Reformacji. W jego ocenie nie był to poważny przeciwnik teologiczny. Jest jednak pewne, że na chrystologii Kardynała ciąży nastawienie antyariańskie[75]. Byłaby to jedna z przyczyn tłumaczących akcentowanie Bóstwa Chrystusa, Jego Synostwa Bożego z natury oraz równości osób Trójcy Świętej przy pozostawieniu na dalszym planie refleksji nad człowieczeństwem Jezusa Chrystusa.

MOC SŁOWA BOŻEGO

Istnieje ontologiczna przyczyna udzielania się Syna Bożego światu. Tkwi ona w naturze Bożej Chrystusa, będącej Najwyższym Dobrem. Dobro to charakteryzuje się niepowstrzymaną siłą dyfuzji, kreacji i komunikacji (bonum est diffusivum sui). Tak więc tendencja ku stwarzaniu, objawianiu, zbawianiu, ogólnie mówiąc moc „autodyfuzji Słowa", bierze swój początek w życiu wewnątrztrynitarnym. Również z wnętrza Trójcy Świętej wywodzi się tropizm Słowa ku stworzonemu światu i człowiekowi, ku Wcieleniu i Odkupieniu. W tym dążeniu i działaniu Słowo Wcielone stało się automanifestacją Boga[76].

Kierując się swą Boską naturą Słowo dopuszcza ludzi do udziału (participatio)[77] w swej Boskiej naturze, na mocy adopcji przez łaskę, a także do uczestnictwa w swej władzy, np. kierowania Kościołem[78].

Partycypacja człowieka w Słowie nie prowadzi do uszczuplenia czy pomniejszenia pełni Chrystusa. Słowo jest bowiem wieczystym, niewyczerpalnym, intensywnie bijącym źródłem[79].

---

[72] CB 465. Semiarianie (Macedoniusz) występowali przeciw Bóstwu Ducha Świętego; zob. np. LO 11.

[73] CB 531.

[74] D 667; LE 632; CB 439–440.

[75] O antyariańskim nastawieniu teologii katolickiej pisze bp J. Wojtkowski: Maryja we wierze i pobożności Stanisława Hozjusza, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. XII, Warszawa 1980, s. 180; por. W. Kasper: Jezus Chrystus, Warszawa 1983, s. 215.

[76] W świetle kontekstu nie ulega wątpliwości, że Hozjusz interpretuje chrystologicznie tekst Pseudo–Dionizego o partycypacji człowieka w Bogu. Zob. Pseudo–Dionizy Areopagita: De divinis nominibus cap., t. IV: „Bonum esse sui ipsius maxime diffusivum et communicativum, quid magis facere potuit ad gloriam illustrandam, ad incredibilem sui bonitatem toti mundo manifestandam, quam si quod ipsi potestate proprium est, id participacione quadam esse sibi cum homine commune voluisse diceretur?" (C 53).

[77] Na temat poglądów Hozjusza o partycypacji człowieka w dziele stworzenia i zbawienia pisze Marian Borzyszkowski. Zob. M. Borzyszkowski: Ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka, *SW* VII (1970), s. 143 n.

[78] C 53–54.

[79] Św. Bazyli Wielki: De Poenitentia; C 54.

SŁOWO WSPÓŁWIECZNE

W pismach Stanisława Hozjusza można odnaleźć myśli pozwalające nakreślić zarys nauki o preegzystencji Słowa Bożego. Nauka ta ma wyraźnie trynitarne i chrystologiczne odniesienia.

Chrystus jest nie tylko „współwiecznym Słowem Boga" (verbo suo coaeterno)[80], ale jest Bogiem zrodzonym z Ojca, z Jego substancji, we wspólnej Obu wieczności[81]. „An ignoras tu — zwracał się Hozjusz do Jana Łaskiego — non secundum id quod natus est de patre Deus, apud Deum coaeternus gignenti, sacerdotem esse Christum"[82].

Jezus jest także „Słowem wiecznym", „Logosem" (J 1)[83]. Słowo to napełniało[84] świat swą obecnością od początku (in principio erat Verbum). Od stworzenia Adama aż po Mojżesza, w czasie gdy nie istniało słowo Boże jako księgi ST, Słowo wieczne było wypisane we wnętrzu i sercach ludzi, przedostając się drogą „transfuzji" (transfusum) z duszy do duszy ludzkiej[85].

2. SŁOWO EPIFANIJNE

SŁOWO DZIAŁAJĄCE

Za pośrednictwem Słowa Boga dokonało się stworzenie świata[86]. Słowo wypowiedziane przez Ojca sprawiło zaistnienie kosmosu. Stworzenie ma przeto swoją od–Słowną genezę i swoje „logiczne", tzn. wywodzące się od

---

[80] LO 56; C 281.

[81] „Deus est, ex substantia patris ante saecula genitus" (LO 58). Jesus Christus, ante Luciferum genitus (C 239). Por. Ps 110,3.

[82] LO 58.

[83] „Verbum enim aeternum Christus est, de quo dicit Evangelista, quod in principio erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum" (LO 4).

[84] Św. Augustyn: „de tempore" (45 lub 145): „Implet Angelos, implet mundum, implet Virginis uterum" (LO 56).

[85] LO 4. Por. także Pseudo-Dionizy Areopagita: De ecclesiast, hierarchia. Na temat preegzystencji Kościoła oraz jego istnienia przed narodzeniem Chrystusa pisze Czesław Bartnik. Zob. Cz. Bartnik: Kościół uniwersalny, *RTK*, t. XXVI (1979), nr 2, s.43–48.

[86] Pośrednictwa Słowa Ojca w stworzeniu nie można już dziś rozumieć w sensie platońskim czy stoickim, przyjętym przez Apologetów chrześcijańskich w II w. Myślenie ich było obciążone zarzuconą obecnie wizją kosmosu, praw fizyki itp. Zob. W. Pannenberg: Cristologia, Lineamenti fondamentali (tyt. oryg. Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964), tłum. włoskie G. Poletti, Brescia 1974, s. 207–212. Wg Pannenberga Słowo, w którym Ojciec stwarza świat, jest nie tylko słowem egzystującym odwiecznie, ale jednocześnie Słowem eschatologicznym, nadającym stworzeniu ostateczny sens. Dzieło stworzenia kończy się dopiero w eschatonie. Logos jest identyczny z Eschatonem. Przy uwzględnieniu eschatycznego wymiaru Logosu pośrednictwo Słowa Ojca w stwarzaniu daje się uzgodnić ze współczesnym ewolucyjnym i immanentnym widzeniem świata. Pannenberg pisze: „Rispetuo a Gesù Cristo, l'affermazione significa che ogni cosa ed essere sono creati in vista di lui, a che l'éschaton, che é anticipamente apparso in Gesú rappresenta il tempo ei luogo, dal quale derivó la creazione" (s. 212). „Quando si parla di questa dediazione di Cristo nella creazione, non si deve pensare, in primo luogo, all'inizio temporale del mondo, ma alla totalitá del processo cosmico, il quale riceve alla sua fine — apparsa ancicipamente nella storia di Gesù — la sua unità ed il suo senso; in tal modo, è solo a partire dalla fine che si decide la natura di ogni signolo evento, il cui senso si rapporta alla totalità in cui si trova inserito" (W. Pannenberg, dz. cyt., s. 550). Zob. KO 3.

Logosu, wytłumaczenie[87]. Słowo Boga ujawniło swą moc kreacji i operatywność (J 1,3; Hbr 4,2). Stwórczość, dynamiczność oraz skuteczność tego Słowa wyraziły się najpełniej w fakcie powołania do istnienia człowieka wieńczącego dzieło stworzenia: „verbum patris, per quod facta sunt omnia"[88]. Nie można ograniczać znaczenia *Verbum Patris* w stwarzaniu poprzez sprowadzanie go do nieosobowej myśli, mądrości, prawa czy mocy Boga. Słowo to, jakkolwiek może mieć funkcję instrumentalną, nosi przecież charakter osobowy.

Osobowe Słowo Ojca, podporządkowane Mu jako źródłu wypowiedzi, jest jednak „równouprawnione" z Ojcem tak bardzo, iż można ulegać złudzeniu, jakoby stwarzanie było wyłączną właściwością Logosu. Niektórzy z Ojców Kościoła nie wahają się przypisywać stwarzanie słowu Chrystusa (sermo Christi) — w miejsce „Słowa Ojca". Dlatego też i Hozjusz powtarza za św. Ambrożym: „Quis sermo Christi? Nempe is, quo facta sunt omnia. Jussit Dominus et factum est coelum. Jussit Dominus, et facta est terra. Jussit Dominus, et facta sunt maria. Jussit Dominus et omnis creatura generata est"[89]. Właśnie to słowo Chrystusa dokonało *creatio ex nihilo*[90] oraz powołało do istnienia gatunek *homo sapiens* uformowany wg obrazu Bożego[91].

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z ujęciem Bożego dzieła stworzenia w sposób radykalnie chrystologiczny[92]. Ten punkt widzenia łagodzi przyjmowana przez Kardynała prawda o wspólnym działaniu Osób Bożych *ad extra*[93].

Słowo Ojca, Logos, Chrystus okazało się Stwórcą. W *Sermo Christi* natomiast ujawniło się stwarzanie, działanie, czyn. Jest ono dynamiczne, naładowane energią, kształtujące rzeczywistość. Odpowiada hebrajskiemu pojęciu *dabar*[94].

SŁOWO OBJAWIAJĄCE

Zgodnie z nauczaniem św. Pawła i autora Listu do Hebrajczyków Syn Boży jest „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1,15), a także „odblaskiem

---

[87] Na temat „słowności" stworzenia zob. N. Viallaneix: Kierkegaard et la Parole de Dieu, t. II, Lille 1977, s. 11.

Wg R. Guardiniego: „Od Słowa w Bogu pochodzą wszystkie rzeczy i dlatego same noszą charakter słowa", „świat jest słowokształtny; z mowy się rodzi i istnieje jako wypowiedziany". Zob. R. Guardini: Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los, Kraków 1969, s.193. Cytaty pochodzą z części „Świat i osoba", którą spolszczyła Maria Turowicz.

[88] C 213, 259.

[89] Św. Ambroży: De sacramentis, liber 4, cap. 4; C 94,zob. C 213, LO 55; por. PL 16, 460.

[90] Św. Ambroży, dz. cyt.: „tanta vis est in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse, quae non erant [...] Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat" (C 94).

[91] „cui (voluntatis imperio) facile fuit hominem de limi materia figuratum, imaginem etiam suae divinitatis induere" (C 94).

[92] Św. Ambroży, dz. cyt., C 94.

[93] Karl Barth nazywa Jezusa Chrystusa Bogiem Stwórcą (der Schöpfergott). Zob. A. Nossol: Znaczenie trynitarnej podstawy chrystologii, *RTK*, t. XXIII (1976), nr 2, s. 66.

[94] Zob. S. Moysa: Z problematyki słowa Bożego, w: Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 495–496.

Jego chwały i odbiciem Jego istoty", (Hbr 1,3), czyli wierną ikoną Ojca[95]. Zastosowane do osoby Jezusa Chrystusa określenia, z racji dyskusji na temat Eucharystii, doskonale opisują rewelacyjną funkcję Syna Bożego. Wcielone Słowo Boże jest przecież: obrazem (imago), odbiciem (figura), a także symbolem, znakiem, podobieństwem, kopią (exemplar), archetypem (archetypos) Ojca[96]. Mimo osobowej odrębności, Syn Boży jest doskonałym Objawicielem Boga, Jego epifanią, po prostu Objawieniem (Revelator J 17,6), *locus cognitionis Dei,* „poznawalnością Boga"[97].

Przyjęcie przez ludzi objawienia Boga w Słowie staje się możliwe tylko dzięki pośrednictwu człowieczeństwa Chrystusa, będącego znakiem i sakramentem Słowa Ojca. Jest to więc objawienie pośrednie „nie w swej istocie, lecz w znaku", w sakramencie człowieczeństwa przyjętego przez Słowo. Niemniej jednak istnieje „rzeczowa tożsamość zachodząca między ukrytym Bogiem a Bogiem objawionym"[98].

Konstruując teologię Słowa trzeba pamiętać o tym, że pojęcie Logosu zastosowane do wydarzenia objawienia się Boga w Chrystusie ma dla nas tylko znakowy charakter. Chrystologia słowa jest znakiem, który bazuje na zakorzenionej w wydarzeniu historycznym teologii objawienia[99].

Niewątpliwie wszystkie sakramentalne, znakowe, a przez to zjawiskowe, wizualne, i „obrazowe" określenia Syna Bożego mają też swoje „słowne" i „językowe" znaczenie. Dlatego można twierdzić, że Bóg wypowiedział najpełniej i najpiękniej swą istotę w Synu–Słowie. Bóg „przemówił do nas" (Hbr 1,2). Objawiciel jest nie tylko obrazem Boga, Jego ikoną, genialnym autoportretem. Stanowi równocześnie Słowo będące kunsztem stylistyki, retoryki oraz poezji Boga. Jest najdoskonalszym wyrazem Boga. Jego najpełniejszym, ostatecznym Słowem[100].

Jezus Chrystus jest więc zarówno Obrazem–Słowem, jak i Słowem––Obrazem i tak najpełniej opisuje i wyraża Boga[101]. W odniesieniu do Syna Bożego mają sens określenia: Słowo–Symbol, Słowo–Znak, Słowo–Sakrament. W Słowie zawiera się Obraz, Symbol, Znak, Sakrament Ojca. Słowo wyobraża Boga, symbolizuje i wskazuje na Niego.

---

[95] „Vocat idem (Paulus) Christum imaginem invisibilem Dei, et Figuram substantiae patris" (C 97).

[96] C 97, 261.

[97] Dla K. Bartha Jezus Christus jest „die Erkennbarkeit Gottes". Zob. A. Nossol: Znaczenie trynitarnej podstawy chrystologii, *RTK,* XXIII (1976), nr 2, s. 68.

[98] Zob. A. Nossol, art. cyt., s. 69–70.

[99] W. Pannenberg zarzuca „teologii Słowa" Apologetów chrześcijańskich, a także E. Brunnera oraz K. Bartha brak ontologicznych podstaw. Wg niego: „Al posto del concetto di Logos deve oggi subentrare, come punto di partenza della cristologia, l'idea di rivelazione, e questo è il anche di una cristologia della parola, in quanto il concetto di parola qui di fatto viene usato come espressione metaforica per indicare l'evento della rivelazione" (Zob. dz. cyt., s. 210).

[100] Św. Augustyn: De unitate cap. 4: „incommutabile verbum Patris" (C 213).

[101] Zob. Cz. Bartnik: Chrystus kerygmatyczny, *CT,* 52 (1982), f. 1, s. 69. Autor widzi w Chrystusie ikonę słowną Boga, którą Kościół w swej świadomości rozpoznaje i jednocześnie tworzy.

Należałoby tu podkreślić: wierność obrazu Boga zawierającego się w Chrystusie–Słowie, realizm symbolu Słowa, a także prawdziwość Znaku–Słowa, a więc prawdę tego Misterium.

Z drugiej strony jednak nie sposób zapomnieć o figuratywności i symboliczności tej Tajemnicy. Słowo będąc obrazem Ojca, nie jest Ojcem. Posiadając naturę Bożą, w symbolizowaniu Ojca nie zatraca swej inności. Oznaczając Ojca, Słowo nie pozbywa się własnych cech osobowych[102].

SŁOWO WCIELONE

Wcielenie Słowa (J 1,14)[103] dokonało się poprzez przyjęcie przez Słowo zrodzone z Boga natury ludzkiej[104]. W Chrystusie — człowieku zamieszkało substancjalnie[105] Słowo Boże[106]. Relacja boskiej i ludzkiej natury Słowa ma się analogicznie do relacji duszy ludzkiej i ludzkiego ciała[107]. Wcielenie nie naruszyło w niczym transcendencji ani immanencji Osoby Słowa[108].

Opisując Tajemnicę Inkarnacji Kardynał posługiwał się dwoma schematami myślowymi. Pod wpływem neoplatonizmu oraz Ojców Wschodu przedstawił ją opierając się na modelu *logos–sarx*, a więc chrystonomicznie, jako descendencję Logosu oraz namaszczenie Jezusa Logosem[109]. Korzystał również z bardziej bliskiego Biblii modelu pneumatologicznego, akcentującego rolę Ducha Świętego w wydarzeniu Inkarnacji Osoby Słowa Bożego w ludzką naturę Jezusa[110]. Tak więc Jezus Chrystus zawdzięcza swoje bóstwo odwiecznemu zrodzeniu przez Boga; człowieczeństwo natomiast zrodzeniu z Niewiasty (Ga 4)[111]. Zgodnie z opisami ewangelicznymi, Jezus począł się z Ducha Świętego i został urodzony przez Maryję Dziewicę[112].

Tajemnica inkarnacji domaga się wiary w obydwie natury Chrystusa, złączone w jednej Osobie Słowa[113]. Negacja tego Misterium lub jego częściowa

---

[102] (prawdopodobnie) Rupert (abbas Tuitiensis), In Joann, cap. 6: „idem mysterium et fit veritas et figura dicatur" (C 98). Zdanie to może się odnosić zarówno do Eucharystii, jak i Misterium Słowa.

[103] „Verbum incarnatum", C 4; LO 4; zob. KO 4.

[104] „quem (Christum) ex Deo Patre genitum in nostram naturam suscepit [...] clamat (Ecclesia)" (C 7).

[105] C 259–260; por. Kol 2,9.

[106] Św. Atanazy: De incarnatione Dei: „si adoras hominem Christum, eo quod ibi inhabitet Dei verbum, una opera adora quoque sanctos" (C 224).

[107] Cyryl..., In Joan. liber 10, caput 14: „in Christo istam factam esse habitationem definimus [...] quale et hominis anima cum proprio habere dicitur corpore" (C 259).

[108] C 260.

[109] C 259–260.

[110] C 239. Na temat znaczenia modeli *pneuma–sarx* oraz *logos–sarx*, zob. A. Nossol: Teologia na usługach wiary, Opole 1978, s. 196–199; por. W. Kasper: Jezus Chrystus, Warszawa, 1983, s. 214–216. Duch Święty namaścił Słowo Ojca jako Mesjasza, Króla i Kapłana (Iz 61); zob. CB 500.

[111] C 5, 239.

[112] C 16.

[113] „Nam cum et illud credere necessarium sit ad salutem, Christum et verum hominem et verum Deum fuisse: verum hominem declarat passio et mors, neque enim potuit pati et mori: nisi homo, verum Deum declarat resurrectio" (C 9); zob. C 15, 212–213.

akceptacja są odejściem od faktu Wcielenia oraz prawdy o osobie Wcielonego[114].

Trzeba tu zauważyć, że objawienie nieznanej Osoby Słowa — pośrednika zbawienia — oraz okoliczności i sposobu Jego przyjścia dokonywało się stopniowo. Następowało ono w działalności patriarchów, proroków, kapłanów oraz dokonywało się za pośrednictwem instytucji Prawa Mojżeszowego. Wiara w mającego nadejść pośrednika posiadała walor zbawczy. Moc bowiem Chrystusa rozciąga się na wszystkie pokolenia. Jego historyczne przyjście stanowi centrum dziejów „ipse Rex medius est in exercitu suo"[115].

Zasadniczym powodem inkarnacji Słowa Ojca było obiektywne dobro człowieka, zagrożone, a właściwie unicestwione wobec zakłócenia relacji historiozbawczej z Bogiem[116]. Wcielenie okazało się interwencją Syna Bożego podyktowaną miłością wobec każdej osoby ludzkiej i całego rodzaju ludzkiego. Zresztą przyjęcie przez Chrystusa natury ludzkiej, zdaje się per se wskazywać na swój antropocentryczny charakter. Jezus Chrystus „descenderat enim propter nos homines"[117], „nostra causa nostram carnem indutus"[118].

Chrystus stał się człowiekiem nie tylko dla jednostki czy zbioru odrębnych jednostek. Wcielił się ze względu na wspólnotę, Kościół, dla „Chrystusa kolektywnego", by „zgromadzić rozproszonych synów Bożych"[119].

„Poruszenie zbawcze" (Heilsbewegung) we wnętrzu Trójcy Świętej ma charakter ruchu na zewnątrz ku człowiekowi[120]. Dlatego Syn Boży egzystując *in forma Dei* uczłowieczył się „formam servi accipiens" (Flp 2,6–7)[121]. Wcielenie Słowa Bożego miało na celu proegzystencję. Najgłębszym jego motywem była miłość Boga (nimia charitas)[122].

Wcielenie dokonało się ze względu na zbawienie. Jest pierwszym etapem, początkiem realizowania się tej tajemnicy. Nosi na sobie jej znamię jako jej *pars integralis*[123]. Chrystus „descenderat enim [...] propter nostram salutem"[124]. Zamierzonym kresem inkarnacji Słowa Bożego była definityw-

[114] „Negat autem Christum, non is modo, qui Deum esse illum non confitetur, et pro procuratore tantum cognoscendum esse putat, aut qui non credit eorum aliquid, quem nobis aut de divinitate, aut de humanitate illius canonicarum scripturarum auctoritas credenda praescripsit" (LE 630); zob. LE 636.

[115] Hugo od św. Wiktora: In prolog. librorum de sacram, cap. 2; zob. C 4.

[116] „Neque enim alia causa fuit quamobrem veniret in mundum Jesus Christus, quam ut peccatores salvos faceret" (C 3; zob. CB 561).

[117] C 9.

[118] C 16.

[119] C 9; HE 2,5.

[120] T. Wilski tak streszcza pogląd M. Schmausa: „Syn Boży już w łonie odwiecznego życia trynitarnego ma „ukierunkowanie" do Wcielenia, odwieczne Boże Ojcostwo i Boże Synostwo jest „naznaczone" „poruszeniem" Boga do samoudzielania się we Wcieleniu i poprzez Wcielenie ludzkości człowiek (stworzenie) doznaje powiązania z głębokościami życia Boga". Zob. T. Wilski, art. cyt., s. 61.

[121] C 16.

[122] C 389, 402, CB 534; LO 30.

[123] Zob. W. Hryniewicz: Wcielenie a Misterium Paschalne, *RTK*, 26 (1979), nr 2, s. 53–54.

[124] C 9, 16; por. Symbolum Nicaenum, DS 125; zob. także: Cyryl Aleksandryjski: Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate 10, 10 PG 74; C 221.

na przemiana rodzaju ludzkiego, tzn. możliwość udziału człowieka w naturze Bożej. Mówiąc paradoskalnie, uczłowieczenie Boga dokonało się dla ubóstwienia człowieka[125].

Jest charakterystyczne, że Hozjusz często zestawia razem wydarzenie wcielenia z wydarzeniem paschy, traktując je integralnie. „Non ignoratis — pisze — quamobrem incarnari, pati, mori pro nobis Dominus Jesus Christus dignatus sit"[126]. Można twierdzić, że dostrzega paschalne nachylenie wcielenia Słowa Bożego, tzn. w śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu Chrystusa widzi dopełnienie i uwieńczenie Jego wcielenia, narodzenia, całej życiowej działalności. Zdaje sobie również sprawę z jedności zbawczego dzieła Chrystusa, które tworzą poszczególne wydarzenia Jego życia[127].

Można także znaleźć u Kardynała teksty, często wyjęte z Ojców Kościoła, wskazujące na zbawczą moc wcielenia Syna Bożego bez odwoływania się do dzieła odkupienia. Tak np. przy wykładzie nauki o chrzcie Hozjusz odwołuje się do wydarzenia chrztu Jezusa w Jordanie[128] mającego charakter zbawczy, bezpośrednio skierowanego ku temu sakramentowi. Nie znaczy to jednak, że Autor *Konfesji* opowiadał się wyłącznie za poglądem o dokonaniu się dzieła odkupienia w akcie wcielenia[129], czyli za tzw. stanowiskiem ontycznym[130].

Naszemu Teologowi nie było obce rozumienie inkarnacji Słowa Bożego jako kenozy, uniżenia i descendencji[131], posłuszeństwa[132], zgodnie z Flp 2,5–11[133].

Jest pewne, że Kardynał, w odróżnieniu od współczesnych teologów, posługiwał się statyczną koncepcją osoby ludzkiej. Stąd też nawet w przedpaschalnym okresie ludzkiej działalności Słowa Wcielonego wykluczał jakąkolwiek Jego irracjonalność w działaniu czy niepełność poznania lub mądrości. Nie dopuszczał możliwości rozwoju świadomości ludzkiej i religijnej Słowa, Jego wiedzy czy ludzkiego dojrzewania[134]. Akcentował natomiast pełnię świętości i wszelkiej doskonałości człowieczeństwa Chrystusa[135].

---

[125] Św. Leon Wielki: De nativitate Domini Sermo 4; C 76. Euzebiusz z Emessy: „Ad hoc ad nos e coelo descendit, ut non solum nos redimeret mortis pretio, sed etiam ut vitae aedificaret exemplo" (C 265); zob. C 281, 305.

[126] HE 2,5; a także: Hugo od św. Wiktora: De sacramentis liber I, cap. 6: „Semper tamen ab initio in Ecclesia fidem, et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi" (C 4).

[127] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 58–61.

[128] C 75–76.

[129] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 59.

[130] Zob. Cz. Bartnik: Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie, w: Teologiczne rozumienie zbawienia, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 15–16.

[131] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 60–61; Tenże: Bóg cierpiący? *CT* 51 (1981), f. II, s. 14–15.

[132] C 233–234.

[133] C 16.

[134] „(Christus) quae sapientia quia summae rationabilis, imo totius rationis fons et perfectio est, nihil agere, nihil iubere irrationabiliter potuit" (C 130).

[135] „Christus quatenus homo, plenitudo est iustitiae" (C 295).

Mówiąc o działalności nauczycielskiej Wcielonego Słowa, Hozjusz dostrzegał identyczność słowa Bożego ze słowem ludzkim, w postaci ipsissima verba Christi. Nie był to „werbalizm", lecz nauka słowa i przykładu, słowa i czynu[136]. Budziło ono wiarę w słuchaczach, obdarowując ich oświecającą i oczyszczającą mocą[137].

3.SŁOWO ZBAWCZE

SŁOWO PASCHY

Dzieje Słowa Wcielonego dają się ująć i wyrazić za pomocą biblijnej kategorii paschy. Są bowiem przejściem, przejściem wyzwalającym, wydarzeniem zbawczym w pełnym tego słowa znaczeniu[138].

Jest charakterystyczne, że Kardynał przystępując do omawiania decydującej, jego zdaniem, roli śmierci krzyżowej Chrystusa w dziele odkupienia, stara się osadzić to wydarzenie w szerszym kontekście. Dlatego przytacza łącznie kilka prawd symbolu wiary, a mianowicie: mękę, ukrzyżowanie, śmierć, pogrzeb, zstąpienie do otchłani oraz zmartwychwstanie Chrystusa[139], czyli całość wydarzeń paschalnych. „Quo magis autem absolutum sit gaudium nostrum — pisze nasz Biskup w *Konfesji* —passioni, et morti Christi resurrectionem quoque semper adiungimus"[140]. Motywem ujmowania w jedną całość męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest niewątpliwie rozumienie soteryczne wszystkich etapów paschy, a także traktowanie ich jako jednego wydarzenia zbawienia.

Mimo zasadniczej jedności wydarzenia paschy, posiada ono swoiste fazy. Tak więc śmierć Chrystusa poprzedziła zmartwychwstanie, cierpienie–chwałę, uniżenie–wywyższenie. „Christum pati prius oportuit — pisze Hozjusz — atque ita demum intrare in gloriam suam"[141].

SŁOWO UKRZYŻOWANE[142]

Spomiędzy wydarzeń i czynów ziemskich życia Jezusa Chrystusa najistotniejsza była Jego śmierć krzyżowa[143]. Przez nią dokonało się odkupienie,

---

[136] C 311.

[137] „Venit igitur a patre Dei filius verbum caro factum, et fidem dedit purificantem corda [...] Fides illuminat rationem, sive intellectum" (C 262).

[138] C 8.

[139] C 5. Zstąpienie do otchłani było wyzwoleniem więzionych w niej ludzi. Swą kontynuację misteryjną znalazło w sakramencie pojednania; zob. C 7.

[140] C 8.

[141] C 5–6; LE 614.

[142] Zostało wprowadzone określenie *Verbum Crucifixum* dla osoby Jezusa Chrystusa w czasie Jego męki. W pracy odwołano się do formuły Soboru Konstantynopolskiego II o Boskim Logosie, który cierpiał „według ciała". Zob. W. Hryniewicz: Bóg cierpiący? *CT* 51 (1981), f. II, s. 11–12.

[143] „quoniam inter omnia Christi beneficia, crucis hoc et mortis eius, unum omnium prae caeteris est insigne maxime" (C 5). Zob. C 12. Krzyż jest „totius fidei nostrae compendium" (C 14). Krzyż „est fidei nostrae summa" (C 3).

usprawiedliwienie i zbawienie rodzaju ludzkiego[144]. Skutkiem tegoż Wydarzenia–Misterium było: zadośćuczynienie (satisfactio) i wynagrodzenie (expiatio) Bogu za grzechy ludzkie, pojednanie z Ojcem (reconciliatio), a także oczyszczenie z grzechów (ablutio), uświęcenie (sanctificatio), łaska przybrania ludzi za synów Bożych (adoptio). Śmierć krzyżowa przyniosła dar życia wiecznego, udział w Królestwie wiecznym oraz chwałę nieśmiertelności[145].

Wydarzenie śmierci krzyżowej Syna Bożego winno być rozumiane jako dzieło pojednania. Bóg jest sprawcą pojednania rodzaju ludzkiego, a także każdej osoby ludzkiej ze sobą przez Chrystusa (Rz 5,10; 2 Kor 5,18), jedynego Pośrednika (1 Tm 2,5). Dzieło to spełniło się w człowieczeństwie przyjętym przez Osobę Słowa, przez Jego krew, mękę krzyża, śmierć (1 Kol 1,20 i 22). Pojednanie dokonane w ten sposób ma charaketr definitywny, uniwersalny, kosmiczny (1 Kol 1,20–22)[146].

Tajemnicą Słowa Wcielonego w Jego męce jest zarówno misterium odkupującego cierpienia przez śmierć, jak i jawiącej się w tej śmierci chwały[147].

Krzyż Jezusa Chrystusa jest znakiem śmierci, ukazującym konsekwencje i rzeczywiste wymiary zła oraz grzechu. Niemniej pozostaje również znakiem życia, zmartwychwstania, mocy Słowa. „Crux est — przytacza słowa Jana Chryzostoma Hozjusz — refugium nostrum, crux est vita, salus, et resurrectio nostra"[148].

Wydarzenie krzyża Jezusa Chrystusa, dzięki bogactwu swej soterycznej treści posiada walor symbolu, świętego znaku dla świata, sakramentu, który oznacza i przynosi zbawienie[149].

O ile realizm soteriologiczny każe mówić o jednorazowości i historyczności zbawczej męki Chrystusa, o tyle mistyka chrześcijańska widzi mękę Pana trwającą w każdym cierpiącym członku społeczności kościelnej: „Passio Domini — Kardynał przytacza tu słowa św. Leona Wielkiego — usque ad finem produeitur mundi, et sicut in sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur, et in pauperibus ipse pascitur, ipse vestitur: ita in omnibus qui pro iustitia adversa tollerant, ipse compatitur"[150]. Nauka Hozjusza nie odbiega od Lutrowej *theologia crucis* — mimo polemiczności.

---

[144] „neque enim nascendo, sed moriendo pro nobis, nos a morte redemit: non in cunis iacendo, sed in cruce spiritum patri suo reconciliavit" (C 5).

[145] C 5–7, 11.

[146] C 221, 222; CB 475.

[147] „Quoniam itaque salus haec est, et redemptio nostra, quoniam gloria nostra crux Christi est, triumphus noster crux Christi est" (C 5).

[148] Św. Jan Chryzostom: Homilia adversus gentes, quod Christus est Deus (C 16).

[149] Św. Leon Wielki: Laetam. sermo 2 De resur. Domini: „Crux Christi [...] et sacramentum est, et exemplum" (C 265).

[150] Św. Leon Wielki: De passione Domini Sermo 19, PL 54, 383. Tę samą myśl wyraża Szymon z Cassia: „Quod omnis passio, quam propter Christum: tollerat Ecclesia Christi, Christi est" (C 162).

SŁOWO ŻYCIA[151]

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi jedno wydarzenie wraz z Jego męką oraz zbawczą śmiercią[152]. Boża interwencja polegająca na wzbudzeniu Chrystusa z martwych powoduje nasze usprawiedliwienie[153]. Bóg przyjął odkupujący nas czyn Chrystusa, którym było danie życia za nasze grzechy. Dzięki Jego zmartwychwstaniu mamy pewność skuteczności działania Odkupiciela[154].

Przypisując — łącznie — zbawczy charakter wydarzeniom paschalnym Jezusa Chrystusa należy, zgodnie z nauczaniem Pawłowym, uwypuklić soteryczne znaczenie zmartwychwstania[155]. Spowodowało ono nasze uniewinnienie wobec Boga, podniosło z grzechowego upadku, uświęciło, tzn. zgodnie z językiem NT usprawiedliwiło nas (Rz 4,25)[156].

Usprawiedliwienia natomiast nie można zacieśniać jedynie do wydarzenia krzyża Chrystusa i rozpatrywać go tylko w tym kontekście jako pojednania z Ojcem i odpuszczenia grzechów[157]. Teologiczne pojęcie usprawiedliwienia dotyczy również zmartwychwstania Chrystusa, które ma moc animacji i kreacji nowego człowieka (Ef 4,24) oraz nowego życia — *in Christo Jesu* (Rz 6,4).

Usprawiedliwienie daje uczestnictwo w życiu Zmartwychwstałego, który „swoje życie wprowadza w nasze życie"[158]. Stąd też pisał nasz Kardynał: „(Christus) Resurexit autem, ut in vita sua vitae nostrae novitatem demonstraret"[159].

Powstanie przez Chrystusa z martwych jest znakiem Jego Bóstwa oraz spełnienia się dzieła zbawienia[160]. Kontakt z osobą Zmartwychwstałego przez wiarę daje udział w Jego życiu i zbawieniu[161].

SŁOWO ZBAWIENIA

Bóg sam pojednał człowieka i świat ze sobą. Wykonał to za pośrednictwem człowieczeństwa Jezusa złączonego nieodwracalnie z osobą Słowa Bożego poprzez wydarzenie Wcielenia i Paschy (2 Kor 5,18)[162]. Chrystus jest

---

[151] Por. Flp 2, 16; 1 J 1,1.

[152] Zob. W. Hryniewicz: Soteriologia Paschalis; *AK*, 73 (1981), z. 2, s. 169.

[153] „passioni", et morti Christi resurrectionem quoque semper adiungimus, quae nostrae causa est iustificationis [...] (Christus) resurrexit propter iustificationem nostram" (C 8). Zob. CB 561.

[154] C 8; por. Rz 4, 25.

[155] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 172–175.

[156] Zob. Cz. Bartnik: Odkupienie..., s. 23.

[157] C 8.

[158] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 171.

[159] C 9.

[160] „neque enim potuit sua ipsius virtute a mortuis resurgere, nisi Deus [...] Dominus a mortuis resurgens, vere se Deum et Dominum esse declaravit" (C 9); zob. CB 561.

[161] Por. Dz. 13, 26. Można mówić o personalizmie soteriologicznym w teologii Hozjusza; zob. CB 526, 531.

[162] „in Christo homine" (C 149); „quasi homo" (C 170).

więc przyczyną zasługującą (causa meritoria) ludzkiego zbawienia[163]. W tym sensie należy według Hozjusza, zaakceptować zasadę *solus Christus*[164].

Bez zasługi, sprawiedliwości, świętości Wcielonego Słowa byłaby niemożliwa jakakolwiek ludzka świętość, sprawiedliwość czy zasługa wobec Boga[165]. Z drugiej strony jednak zbawiający czyn Chrystusa nie odbiega ani nie pomniejsza etycznej wartości czynów ludzkich[166].

Moc zbawienia dokonanego przez Osobę Słowa rozciąga się na wszystkie osoby i całe dzieje[167]. Wymaga ono jak *conditio sine qua non* swego spełnienia akceptacji wiary przez poszczególne osoby ludzkie. W epoce rozpoczętej narodzeniem Jezusa Chrystusa wiara ta winna być pełna, ukształtowana, właściwie wyrażona (fides expressa). W epokach poprzednich, tzn. Przymierza i Patriarchów ST, wystarczała wiara w bliżej nie określoną osobę oczekiwanego Pośrednika zbawienia (fides implicata)[168]. Stąd też odwołując się do Piotra Lombarda, Hozjusz twierdził: „sine fide mediatoris Christi nullus mortalium, vel ante legem, vel sub lege, vel sub tempore gratiae salvus factus sit, aut salvus aliquando–fieri possit"[169].

Akcentując potrzebę wiary w procesie zbawczym Hozjusz sprzeciwiał się zasadzie *sola fides* oraz *sola gratia*. Korzystał z Pawłowego sformułowania: „valet [...] fides quae per caritatem operatur (Ga 5,6)[170] oraz Augustynowego określenia *fidelis charitas*[171]. Stanowisko Hozjusza jest tu bliskie wschodniej koncepcji synergii. Nie ulega wątpliwości, Kardynał rozumiał usprawiedliwienie jako dobrowolny, niczym nie zasłużony (poza zbawczą zasługą Chrystusa) dar Boga dla człowieka. Dar ten winien zostać przyjęty z wiarą, ale wyrażającą się w czynach miłości. Zbawienie człowieka przez Chrystusa dotyka natury człowieka, uwalnia go od grzechów i oczyszcza jego sumienie.

---

[163] C 71, 75.

[164] „solus Christus per illud in ara crucis oblatum sacrificium Deo patri suo cumulate satisfecit: peccatorum nostrorum remissionem, cum Deo patre reconciliationem, filiorum eius adoptionem, regni coelestis haereditatem nobis sufficienter promeruit [...] Addimus et hoc, quod ad haec omnia denuo promerenda, nullis sacramentis, nullis sacrificiis, nullis operibus nostris opus nobis est: quod haec omnia, tradens semetipsum pro nobis hostiam et oblationem Deo in odorem suavitatis, abunde nobis Christus promeruit. Haec est clara et aperta confessio nostra" (C 123); por. C 241; por. S. Frankl: Doctrina Hosii de Sacrificio Missae..., CT, 16 (1935), s. 309.

[165] „Hanc si sustuleris (mortem crucis), quid erunt aliud universae iustitiae nostrae, nisi pannus menstruatae? Quae erunt alia merita nostra, nisi ignis gehennae?" (C 71); por. Iz 64; zob. CB 477.

[166] Hozjusz następująco rozumiał stanowisko obozu reformacyjnego: „negant Deum opera nostra respicere, negat de illis ei cura quisquam esse" (LE 613); zob. LE 614; por. CB 524. W związku z dyskusją ekumeniczną z racji 400-lecia Konfesji Augsburskiej odróżnia się dziś wyraźniej warstwę teologiczną od problematyki etycznej, wiążącej się z soteriologią.

[167] Zob. W. Hryniewicz, art. cyt., s. 175–177.

[168] C 18; zob. również: „fines explicata" (C 20).

[169] C 18; por. Piotr Lombard: liber 3, Sentent. dist 25; zob. także C 119 (1 Tm 2,5); C 79; CB 588.

[170] Św. Augustyn: De fide et operibus, cap. 14: „Paulus non qualem libet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem, planeque Evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt"; zob. LE 617; C 242–243.

[171] LE 617.

Zapoczątkowuje także udział w chwale świętych. Ma więc charakter rzeczywistej przemiany. Teza *Konfesji Kościołów Saksonii* o okryciu przez Chrystusa grzeszników Bożą sprawiedliwością — zdaniem Hozjusza — głosi zbawienie pozorne i dlatego jest błędna[172].

Współcześni znawcy Reformacji (np. G. Ebeling) zdecydowanie akcentują związanie teologii Lutra wiary i miłości: zdaniem ojca Reformacji ma istnieć prymat wiary przed miłością[173], wiara nie usprawiedliwia za pośrednictwem miłości[174], lecz działa przez miłość[175]. Ale nie można zapominać, że tę naukę Lutra uchwycono w Reformacji dopiero dziś. Wówczas poglądy soteriologiczne Hozjusza oraz Lutra były wyrażane w dwóch obcych sobie językach teologicznych. Kardynał jest w dużej mierze kontynuatorem tradycji scholastycznej (i jej interpretacji 1 Kor 13,13). Reformator natomiast jest jej zagorzałym przeciwnikiem i operuje językiem nominalizmu. W problemach jednak prakseologicznych obydwaj rozumieją podobnie pojęcie „miłość", odnosząc je przede wszystkim do przykazania miłości bliźniego, odkupienie zaś, usprawiedliwienie i zbawienie widzą wspólnie jako darmowy i niezasłużony dar Boga w Chrystusie.

W doktrynie, według Lutra, dar wiary rozstrzyga o ludzkim zbawieniu. Dar ten prowokuje jako swoją nieodzowną konsekwencję postawy miłości ludzkiej. Dla Hozjusza natomiast wiara w zbawienie i Zbawiciela, posiadająca charakter daru Boga, pozostaje nie przyjęta przez człowieka i bezskuteczna, o ile nie spełnia się w czynach ludzkiej miłości.

Oceniając myśli Kardynała trzeba zauważyć, że często dyskutował on nie tylko z subtelnymi tezami twórców Reformacji, ale i z rozpowszechnionymi poglądami jej wyznawców. Tym zaś brakło nieraz znajomości nauki reformatorów lub precyzji teologicznej[176]. Zresztą obecnie protestanci w wielu punktach również wyzwalają się z polemizmu. Zajmują stanowiska skorygowane i wypośrodkowane.

4. SŁOWO ESCHATOLOGICZNE

SŁOWO OSTATNIE

Jezus Chrystus, dzięki swojej męce, śmierci krzyżowej oraz zmartwychwstaniu „wszedł do miejsca świętego" (Hbr 9,12), do nieba (Hbr 9,24). Siedzi po prawicy Boga (Hbr 10,13). Stał się Chrystusem Jezusem[177], Panem[178]. Pełni pomiędzy Bogiem a ludźmi funkcję jedynego pośrednika[179]

---

[172] CB 434–435.

[173] Zob. M. Luter, WA 7; 26, 16–21, WA 6; 216, 8–10, WA DB 7; 10, 16–19, WA 7; 21,1 n. WA 39,1; 23, 12. WA 40,1; 200, 10–201,2. WA 40,1; 181, 8–182,1. WA 40,1; 7; 69,9 n.

[174] Zob. M. Luter, WA 17,2; 98, 25, WA DB 7; 10,6–12.

[175] Zob. M. Luter, WA 10,1,1; 100, 8–10 oraz 7; 38, 6–10, a także 10,1,1; 90, 6–10.

[176] „falsum esse, quod vulgo nonnulli persuadere conantur hoc tempore: solam fidem iustificare, quam aeque malis atque bonis inesse posse constat" (C 258).

[177] C 221.

[178] C 170, 213.

[179] C 221; por. 1 Tm 2,5–6.

i jakby „adwokata”[180], wstawiając się za nami[181]. Z nieba przyjdzie w Ciele uwielbionym sądzić żywych i umarłych[182]. Kryterium sądu będzie słowo Chrystusa i Kościoła (J 12,48)[183].

Uwielbione człowieczeństwo Słowa pozostaje dla chrześcijan pierwszym wzorem osobowym[184]. Życie chrześcijańskie jest partycypacją w Chrystusie[185] oraz Jego obecnością w tych, którzy pozostają wierni Jego słowu (por. J 14,23)[186].

Odniesione do Chrystusa tytuły, takie jak: *Mediator, Reconciliator, Intercessor* oraz odpowiadające im posłannictwa pomimo swej specyfiki oraz treściowej odrębności zbiegają się i dopełniają w Osobie Słowa i Jego zbawczym dziele[187]. Zbawcza mediacja i wstawiennictwo Chrystusa na rzecz człowieka i dziejów służą pojednaniu z Bogiem. W sumie, istnieje jedno działanie zbawcze Słowa Wcielonego, czyli historyczna Inkarnacja i Pasja oraz eschatologiczne wstawiennictwo Zmartwychwstałego. Trzeba tu zaznaczyć, że dzieło zbawczego wstawiennictwa ma charakter nie tylko chrystyczny, ale i pneumatyczny[188].

SŁOWO ZGROMADZAJĄCE

Wokół Osoby Słowa uformowało się *congregatio credentium,* Kościół zwołany Jego Słowem[189]. Chrystus jest „Głową Kościoła” (Ef 5,23)[190], Głową wspólnoty uczniów, „naszą Głową”[191]. Jednocześnie wobec Eklezji jest Oblubieńcem[192]. Stanowi dla Kościoła fundament, bazę, kamień węgielny, skałę niezniszczalną[193] oraz jego zwornik i zwieńczenie[194]. Dzięki Chrystu-

---

[180] Św. Ambroży: De officiis liber 1, cap. 48, zob. C 170; por. 1 J 2,1: „advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum”.

[181] „Apud patrem pro nobis quasi advocatus intervenit” (C 170); por. św. Ambroży: De officiis liber 1, cap. 48: „qui est (Christus Jesus) in dextera Dei, qui etiam interpellat pro nobis” (C 170); zob. Hbr 7,25; por Św. Leon Wielki: Epistula 40 ad Anatolium caput 1; zob. także C 220.

[182] C 9; por. 1 Kor 15,52; Mt 25,31–46; zob. także C 7,10.

[183] LO 12–13.

[184] „in illo homine facto, quemadmodum nos imitari Deum oporteret, disceremus [...] seipsum viam nobis et exemplum vivendi proponeret” (C 218); zob. C 9, a także Św. Cyprian, Expositio Dominicae orationis: „Voluntas autem Dei est, quam Christus et docuit et fecit” (C 234); zob. C 265.

[185] C 256, 268 (Orygenes).

[186] C 260, CB 588, C 253, C 134.

[187] C 221.

[188] Św. Grzegorz z Nazjanzu: Oratio 30 Theologica 4: „Sed ex his quae humanitas perpessus est, ad tollerantiam me, ut verbum et exhortator (w *Konfesji* Hozjusza jest *consultor*) inducit”; PG 36, 123; por. C 221.

[189] „Ecclesia [...] voce Domini fundata est” (C 55).

[190] C 53.

[191] C 10.

[192] C 4.

[193] C 53.

[194] C 54; zob. Św. Augustyn: In Psalmum 86.

sowi gwarantującemu ład, budowany jest duchowy dom — Kościół, wznoszony przez ludzi związanych ze sobą mocą Ducha świętego[195].

Kościół jest „Ciałem" swego Twórcy (Ef 5,29)[196]. Wspólnie „due in carne una", jednorodzony Syn Boży wraz z Kościołem tworzą „całego Chrystusa", „Chrystusa totalnego"[197]. Kościół, dla którego Chrystus cierpiał[198], tworzy ze swym Zbawicielem, jedną „Mistyczną Osobę"[199].

Jezus Chrystus jest zasadą jedności eklezjalnej[200]. W nim stanowi ona nie tylko proste odwzorowanie naturalnego porządku obserwowanego w świecie przyrody czy też idealnie wyobrażonego ładu społecznego, ale jest ich doskonałą sublimacją i przekroczeniem[201].

Sam Chrystus (solus Christus) wystarcza Kościołowi, by go podtrzymać i pokierować jego życiem[202]. Jest bowiem Kapłanem (verus sacerdos), Pasterzem (unus et bonus pastor), Rządcą (gubernator) Kościoła Bożego[203], a równocześnie uniwersalnym nauczycielem (universorum praeceptor)[204]. Sam przecież jest sprawcą skutecznego działania sakramentów i sprawowania Eucharystii[205]. On też żywi Eklezję „Swoim słowem"[206].

Zasada *solus Christus* nie koliduje z nauką o ministerium eklezjalnym: Piotra i Apostołów, papieża i biskupów oraz ich hierarchicznych współpracowników. Oni to partycypują we Władzy Chrystusa — Boga. Chociaż Kościół jest zbudowany na skale — Piotrze (Ecclesia super Petrum aedificata)[207], to i tak Chrystus jest „fundamentem fundamentów", „świętym świętych", „pasterzem pasterzy"[208].

---

[195] „Sic etiam fundamentum et basis inconcussa Christus est, qui omnia coërcet ac continet, ut bene firma sint. In ipso aedificamur omnes domus spiritualis compacti per Spiritum" (C 54); por. Klemens Aleksandryjski: Oratio 2.

[196] „Christus non est caput, et corpus; Caput est unigenitus Dei Filius, corpus Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una" (LE 630).

[197] Św. Augustyn: Epistula ad Catholicos de secta Donatisttarum seu De unitate Ecclesiae: „Totus Christus caput et corpus est. Caput unigenitus Dei Filius et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una" (PL 43). Zob. PL 395.

[198] Św. Ambroży: In oratione de obitu fratris: „propter Ecclesiam Christus passus fit" (C 213).

[199] Św. Tomasz z Akwinu: „Christus et Ecclesia est una persona mystica" (C 160).

[200] „Unitatis itaque constituendae principium Christus, et retinendae per eundem Christum Petrus, et eius successor statuitur" (C 53); por. Kol. 1,18: „Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium (arche), primogenitus ex mortuis".

[201] „Quod si in naturis rerum, multo magis idem fieri necesse est in humana societate, quae nisi ab uno aliquo gubernetur, stare non potest" (C 53); por. H. D. Wojtyska: Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza, *SW* 7 (1970), s. 192.

[202] „solus ille sufficiat ad Ecclesiam suam regendam, gubernandam, et in unitate conservandam" (C 53); zob. CB 595.

[203] C 53.

[204] C 54.

[205] „Caeterum sicut ipse est, qui sacramenta perficit omnia, ipse est, qui baptizat, ipse est, qui peccata dimittit (C 53).

[206] IC 670.

[207] C 53. Dla Kardynała skałą jest Chrystus oraz wiara Piotra i osoba Piotra; zob. CB 595.

[208] C 54.

Kardynał nawiązywał wielokrotnie do szeroko komentowanego w średniowieczu, biblijnego opowiadania o wieży Babel (Rdz 11). Tekst biblijny poddawał interpretacji chrystologicznej. Według Hozjusza, Jezus Chrystus odmienił kierunek dziejów odwracając sytuację, zaistniałą w czasie nieudanej budowy wieży, mającej sięgać nieba. Chrystus stał się twórcą udanej budowy, budowniczym eschatologicznego miasta, Jerozolimy — Kościoła. Dzięki Jego zbawczej męce mieszkańcy tego miasta mogą się ze sobą porozumieć. Zostali wzajemnie pojednani i uwolnieni „ex linguarum confusione"[209].

Właściwą sobie funkcję w dziele budowy Nowej Jerozolimy ma także Duch Święty, przynoszący pokój przez zjednoczenie rozmaitości języków[210].

Chrystus pełni wobec ludzkości funkcję nauczyciela nowego języka, jednej mowy wszystkich. Umożliwia ona pełną komunikację o wymiarze zbawczym. Łączy bowiem osobę ludzką z innymi osobami, a przede wszystkim z osobowym Bogiem. Dziełu Chrystusa usiłują zaprzeczyć tendencje odśrodkowe, ujawniające się w Kościele. Chodzi tu o siły powodujące rozłam i niezgodę. Prowadzą one do ponownego zmieszania języków i wznoszenia apokaliptycznego Babilonu[211].

Kościół katolicki (sola Ecclesia) był zawsze i pozostaje nadal ziemią jednego języka, jednej mowy oraz jednych warg wspólnie wielbiących Boga (terra unius labii)[212]. Zawdzięcza to trwaniu w prawdzie wiary (reguła veritatis), egzystencji zgodnej z wiarą (secundum naturam fidei) oraz bezkompromisowemu szukaniu prawdy religijnej (non concordia et voluntate).

Chrystologia Kardynała została zdeterminowana kościelnym dogmatem, a więc oficjalnym słowem wiary Kościoła. Charakterystyczną cechą Hozjuszowej nauki w tej kwestii jest jej patrystyczność. Jest ona biblijna na tyle, na ile biblijna jest myśl Ojców Kościoła, z których korzysta. Szczególnym przedmiotem refleksji Kardynała były przede wszystkim prawdy teologiczne zakwestionowane przez Reformację, a więc eklezjologia, soteriologia, doktryna o ofierze Mszy św., stąd też chrystologia Hozjusza nie stanowi zwartego traktatu czy systemu. Używając dwudziestowiecznego określenia, myśl chrystologiczna Hozjusza jest bardzo „odgórna". Jest to chrystologia bardziej aleksandryjska niż antiocheńska. Nasz Teolog uważa bowiem za swych mistrzów i nauczycieli ortodoksji Atanazego i Cyryla z Aleksandrii. Jest to także chrystologia teologiczna, broniąca bóstwa Jezusa Chrystusa wobec poglądów polskich arian. W tym sensie jest to chrystologia Słowa Ojca, chrystologia Logosu. Paradoksalnie, od strony źródeł i argumentów jest to chrystologia pozytywna, natomiast od strony treści tych argumentów jest metafizyczna, chalcedońska.

---

[209] HE 2,5; CB 424.

[210] „in Hierosolyma est per gratiam sancti Spiritus linguarum varietas adunata" (C 51); zob. C 396, IC 699.

[211] LE 632; C 177, 212.

[212] C 19; CB 598.

Jezus Chrystus jest dla Kardynała z Warmii miejscem (locus) epifanii jako *sola lex, Dei verbum, sola charitas* oraz miejscem soteryjnym jako *sola charitas,* oraz *gratia* w dziejach zbawienia. Koncepcja ta koresponduje z propozycjami reformacyjnymi, a więc z akcentowaniem zasady *solus Christus* i *sola gratia.* Pogląd Hozjusza posiada jednakże w stosunku do Reformacji rys polemiczny. Zasada *sola charitas* modyfikuje reformacyjną *sola fides.* Rozumienie *Dei verbum* jest w opozycji do ewangelickiego *sola scriptura.* Hozjuszowa *sola Ecclesia* uzupełnia protestancką zasadę *solus Christus,* a także zasadę *szwenkfeldian solus Spiritus.*

II. SKRYPTURYSTYCZNY WYMIAR SŁOWA BOŻEGO

Rozdział poprzedni traktował o słowie Bożym w ramach chrystologii, a więc o Osobie Słowa, posiadającego naturę i byt Boży, będącego Słowem Ojca, Wyrazem, Obrazem. Dotyczył Słowa, które uhistoryczniło się, stając się człowiekiem, Słowem Wcielonym. W ramach rozdziału II będzie mowa o słowie Słowa, czyli słowie kerygmatu Jezusa Chrystusa, a więc Ewangelii. Jest bowiem problemem, na ile słowo Boże wcieliło się w słowo Biblii? W jaki sposób dokonała się „osmoza", „interferencja" czy utożsamienie Bożej mowy w ludzkiej mowie? W jaki sposób przebiegał proces „materializacji" słowa Bożego w postaci zapisu graficznego, w pisemnych przekazach biblijnych hagiografów? Reasumując, zostaną tu zarysowane poglądy Kardynała dotyczące *verbum inspiratum.*

1. NATURA I STATUS BIBLII

SŁOWNY CHARAKTER OBJAWIENIA

Zgodnie z ustaleniem Kasjodora, należy odróżnić proroctwo od natchnienia i objawienia[1]. Istnieje przecież wyraźna różnica:
— pomiędzy wydarzeniem Objawienia a procesem przekazu objawionej rzeczywistości,
— między natchnieniem a charyzmatem bezbłędnego odczytania i interpretacji ksiąg natchnionych,
— między charyzmatem proroków a nauczaniem Kościoła.

Kardynał chcąc uwypuklić ciągłą aktualność słowa Bożego, które dla każdej generacji jest nowe i winno być niejako „objawiane", nie akcentuje wspomnianych już różnic. W jego rozumieniu Boże Objawienie jest nie tylko wydarzeniem przeszłości, ale i teraźniejszości. Bóg objawia się stale w historii. „Mówił" i „mówi" dziś[2].

---

[1] C 228.

[2] „Deus multifariam, multisque modis locutus est olim patribus, ac nunc etiam loquitur filiis" (C 23); zob. C 384; por. Hbr 1,1–2.

Dzięki pośrednikom Objawienia: patriarchom, prorokom (Ps 45,2), aniołom (Rdz 18; Za 2; Łk 2), Jezusowi Chrystusowi (Hbr 1,1–2), apostołom (Mt 10,7), Kościołowi (Mt 10,19–20) transcendentna mowa Boga obecna jest w całych dziejach ludzkich[3]. Istniało bowiem historyczne objawienie pierwotne Słowa Bożego, a właściwie cały szereg objawiających interwencji Bożych skierowanych do konkretnych osób, który przetrwał do czasów Mojżesza bez przekazów literackich (sola traditione). Zdaniem Kardynała, objawienie pierwotne mogło mieć naturę bezpośredniej mowy Bożej do Adama, Noego czy Abrahama, bądź charakter wewnętrznego natchnienia, bądź charakter stałej, oficjalnej ingerencji Boga na podobieństwo instytucji[4]. Hozjusz opowiada się za koncepcją *revelatio permanens* na wzór znanej w teologii koncepcji *conservatio mundi* czy też *continua rerum creatio*[5].

Revelatio ma charakter bezpośredni, gdyż Bóg objawia się sam. Inicjatywa objawienia pochodzi od Niego. Objawienie jest jednakże zapośredniczone. Dokonuje się w zasadzie za pośrednictwem osób stworzonych[6].

Objawienie jest wydarzeniem, czynem, gestem , symbolem, znakiem, mową oraz słowem Boga. Jest epifanią Bożej transcendencji, osoby, dynamizmu i intelektu. „Słowność" Bożego Objawienia jest jego rysem charakterystycznym, choć nie jedynym i nie wyłącznym.

Dzieje Objawienia Bożego osiągnęły swój moment kulminacyjny w osobie Słowa Jezusa Chrystusa. On to syntetyzuje w sobie czyn i słowo Boga. W Nim Objawienie Boże jest słowem – czynem, czynem – słowem, Słowem – Ciałem, Słowem – Człowiekiem, słowem – zdarzeniem. Bóg objawił się najpełniej w osobie Słowa, tzn. w historycznym słowie i zdarzeniu Jezusa Chrystusa[7]. Wola Boża zamanifestowała się w tym, czego Chrystus uczył i co czynił; w całej Jego postawie wobec Ojca[8]. Objawienie Boga w słowie (nauczania) Syna Bożego osiągnęło swą pełnię, przewyższając głoszenie słowa Bożego przez proroków[9].

Ze słownym aspektem Objawienia wiąże się jego charakter inkarnacyjny. Najdojrzalszą, a przez to modelową fazę Bożego Objawienia stanowi

---

[3] C 23; zob. C 384.

[4] CB 552; zob. CB 528; LO 4.

[5] Współczesna teologia dostrzega aktualizm Bożego Objawienia. E. Kopeć pisze: „Działanie Boże jako forma objawienia w pewnym sensie trwa w Kościele Chrystusowym, który przekazuje i realizuje zbawienie. Wprawdzie to działanie Boże w Kościele nie objawia czegoś „nowego" pod względem treści, objawia jednak i uobecnia to, co w Chrystusie zostało objawione i urzeczywistnione". Zob. E. Kopeć: Pojęcie Objawienia Bożego, w: W. Granat, Dogmatyka katolicka, t. wstępny, Lublin 1965, s. 110.

[6] Wyjątkiem od tej zasady jest otrzymanie przez św. Pawła Apostoła objawienia wprost od Chrystusa Uwielbionego (Ga 1); zob. C 23.

[7] „Fundamentum igitur tam scripturae, quam traditionis, Christus est" (CB 553). Zob. Cz. Bartnik: Słowo i zdarzenie w Objawieniu, *W Drodze,* 12 (1978), s. 57–58.

[8] Św. Cyprian: Expositio Dominicae orationis: „Voluntas autem Dei est, quam Christus et docuit et fecit" (C 234; por. CCL, III A, s. 90–113).

[9] Św. Cyprian: Expositio Dominicae orationis: „Multa et per Prophetas servos suos dici Deus voluit et audiri, sed quanto maiora sunt, quae filius loquitur, quae Dei sermo,qui in Prophetis fuit, propria voce testatur?" (C 231). Zob. także: „Quis autem negat omnia per Christum esse praedicata, quae sunt ad salutem necessaria?" (C 387).

Wcielenie Syna Bożego (J 1). Bóg bowiem wysłowił się, tzn. objawił się w swoim Słowie. Pełnia Objawienia zawiera się we wcieleniu Osoby Słowa. Bóg nie tylko się wcielił, ale tym samym i wpisał — „wsłowił" w historię ludzką[10].

Analogiczność roli Słowa Bożego we wcieleniu do roli Słowa Bożego w objawieniu dostrzegał nasz Kardynał za św. Atanazym: „Quemadmodum verbum caro factum est, sic et homo, quae Dei sunt per verbum accepit"[11]. Słowo Boże ma istotną rolę zarówno dla Wcielenia jak i Objawienia Bożego. Oczywiście należy tu rozgraniczyć między Osobą Słowa Bożego we wcieleniu, tymże Słowem jako Depozytem Bożego Objawienia i Rewelatorem Ojca, a werbalnym charakterem, sposobem i treściami Objawienia Bożego.

Objawionemu Słowu Bożemu (soli et omni Dei verbo) winna odpowiadać ludzka wiara. Słowo to powinno zostać zaakceptowane powszechnie, przyjęte jedną tą samą wiarą (fides catholoca)[12].

ROZWÓJ OBJAWIENIA

Aczkolwiek Objawienie Boże posiada trwały charakter (tzw. aktualizm Objawienia), to jednak nie ma ono charakteru jednorazowego (momentalnego). Objawienie Boże ma swoje dzieje, czas i miejsce, choć zarazem znaczenie uniwersalistyczne i transhistoryczne. Stąd też trzeba mówić o jego początku, rozwoju, narastaniu, kulminacji, zakończeniu. O ile ST był przede wszystkim objawieniem Boga Ojca, o tyle centrum NT stanowi objawienie Syna Bożego oraz Ducha Świętego. Prawda o Duchu Świętym została jednak zasymilowana odpowiednio po wydarzeniach Pentekostalnych[13]. Należy wyróżnić dwa zasadnicze okresy dziejów objawienia słowa Bożego: epokę Prawa Mojżeszowego oraz czas Łaski Chrystusa[14].

Objawione słowo Boże posiada dwie fazy: przedliteracką, tzn. transmisji dziejowej w postaci przekazów ustnych oraz literacką, zapoczątkowaną powstaniem ksiąg Mojżeszowych[15].

Mówiąc o wzroście Objawienia, Kardynał widział zakończenie tego procesu w czasach apostolskich. Okres poapostolski i następne są w jego mniemaniu „objawieniem" posiadanego już Objawienia, jego — jak Kościół dziś mówi — inkulturacją oraz indygenizacją.

---

[10] Cz. Bartnik utworzył teologiczne pojęcie „wsławienia się Boga" — „Wiara (Wiara bowiem jest oddaniem się świata osoby osobie, Osobie Niestworzonej, s. 430), jest więc sposobem „wsławienia się" Boga w historię, nadania światu Słowa jako formy, a tym samym nadania mu Sensu w Słowie Bożym". Zob. Cz. Bartnik: Chrystus jako kamień węgielny człowieczeństwa według Jana Pawła II, *AK* 9 (1981), z. 3, s. 431. Wydaje się, że nie tylko wiara, ale już Objawienie oraz Wcielenie są wsławieniem się Boga w historię.

[11] Św. Atanazy: Contra Arianos, l. V; C 297.

[12] CB 552.

[13] C 117. Rozwój Bożego Objawienia nacechowany jest jednością i ciągłością: „veteri (testamento) novum lateat, et in novo vetus pateat" (św. Augustyn). Zob. LO 30.

[14] CB 552.

[15] CB 552.

NATCHNIENIE

Księgi Pisma Św. ST i NT są dziełem literackim, produktem twórczości wielu autorów i jako takie słowem ludzkim. Równocześnie są także słowem Bożym, z powodu boskiej inspiracji, boskiego natchnienia (2 Tm 3,16)[16]. Problemem pozostaje, w jaki sposób Biblia została natchniona? Czy natchnienie redukuje się do charyzmatu pisarza, w momencie powstania dzieła? Czy też „Duch Św. mieszka w Piśmie Św.?" Jeśli tak, to byłby to jeden ze sposobów odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób czytelnik lub słuchacz Biblii zostaje „natchniony", zainspirowany słowem Bożym?[17]

Inspiracja ksiąg Pisma Św. nie jest uzależniona od przyjęcia danej Księgi do kościelnego kanonu Ksiąg. Ustalenie kanoniczności jest bowiem rozpoznawaniem istniejącego już natchnienia. Sąd w tej sprawie należy wyłącznie do Kościoła[18]. „Scripturam hanc esse revelatam a Deo, nos adductos Ecclesiae auctoritate credere profitemur [...] quatenus ab illa (Ecclesia) planum fit omnibus, hanc et non aliam esse scripturam canonicam" — stwierdza Hozjusz[19].

Natchnione słowo Boże znajduje się „we wnętrzu" Pisma Św. (intus). Pod warstwą lub też w warstwie ludzkich słów Bóg przemawia, objawia, uczy. „Nos vero libenter concedimu — pisał Hozjusz — accipienda esse Evangelia, ut verba Dei intus docentis et revelantis, neque credendum illis esse, nisi propter Dei vocem intus loquentis"[20].

AUTORZY NATCHNIENI

Ludzcy autorzy Pisma Św. posiadali charyzmat natchnienia (2 P 1,21)[21]. Odnosi się to do proroków[22], apostołów, diakona Szczepana. Dar inspiracji był dziełem Ducha Świętego, Ducha Chrystusa, Chrystusa[23]. Natchnienie posiadało różne formy: angelofanii (Rdz 18; Za 2; Łk 2), illuminacji (Ps 45,2), wewnętrznej illuminacji (Mt 10,19–20)[24]. Darowi natchnienia odpowiadało posłuszeństwo jego adresatów[25]. Prorocy byli notariuszami Ducha

---

[16] C 23. Biblia jest „verbum inspiratum", zob. LO 4.

[17] Dziś H. Küng stawia zagadnienie egzystecjalnie: „Und sehr viel wichtiger als die Frage, ob und wie die Bibel selber inspiriertes Wort ist, ist — auch für jene singuläre Stelle von der Inspiration in den Pastoralbriefen die Frage, ob und wie sich der Mensch selbst von ihren Wort inspirieren läst. Denu dieses vom Geist inspirierte Wort will durch denselben Geist inspiriende, Wort sein". Zob. J. Küng, Christ sein, 1980[5], München, s. 570.

[18] K. Rahner pisze: „Die Kanonizität und Inspiration der einzelnen Teile des faktischen Neuen (und Alten) Testaments soll nicht konstituiert sein durch die Anerkennung von seiten der Kirche" (por. DS 3006); der der Umfang des Kanons und damit die Inspiriertheit der einzelnen Schriften im streng theologischen Sinn ist uns faktisch doch nur bekannt durch die Lehre der Kirche". Zob. K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976[4], s. 360–361.

[19] C 23.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

[22] C 236.

[23] C 281, 381.

[24] C 23.

[25] C 281.

Świętego[26], apostołowie pisali pod jego dyktando[27]. Charyzmat inspiracji nie przekreśla ludzkiej twórczości. Wprawdzie to Bóg jest głównym Objawicielem, Inspiratorem oraz Autorem Biblii, to jednak istnieją jej ludzcy autorzy[28], posiadający swe własne oblicze literackie oraz teologiczne[29]. Byli czymś więcej niż tylko sekretarzami czy kopistami. Dlatego też pozostają — naturalnie w nieporównywalnym stopniu z Bogiem — współautorami Biblii. Z tego powodu Pismo Św. posiada swoje ludzkie piętno. Jest też owocem geniuszu, ale i niedoskonałości ludzkiej, czego przykładem — nieklarowność niektórych miejsc w listach św. Pawła Apostoła[30]. Trzeba tu zaznaczyć, że całą swą skuteczność (efficacitas) zawdzięcza natchniony kerygmat oraz jego skrypturystyczna forma Boskiemu Autorowi[31].

Będąc dziełem ludzkim, Biblia ma swoją historię. Zdaniem Biskupa Warmii, pierwsze pismo NT powstało w osiem lat po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Autorami Ewangelii byli chronologicznie: Mateusz, Marek, Łukasz, Jan. Marek był zależny treściowo od Piotra Apostoła, Łukasz zaś od św. Pawła[32]. List do Galatów jest starszy od Ewangelii św. Jana[33].

Nasz Kardynał nie zajmował się bliżej naturą natchnienia biblijnego. Nie akcentował różnicy między charyzmatem natchnienia a charyzmatem interpretacji i wykładu Pisma Św.

KANON

Kult dla Biblii, uznanie jej autorytetu, winien wyrażać się w przyjęciu i uznaniu za kanoniczne jej poszczególnych Ksiąg, zgodnie z ustaleniami Kościoła[34]: „Scripturam sacram illam Catholica fides agnoscit, quae continet novi et veteris instrumenti libros, quos a Spiritu sancto editos Ecclesia agnoscit et reveratur"[35].

Hozjusz cytując Tertuliana charakteryzował i oceniał protestanckie stanowisko w kwestii kanonu Biblii[36]. Za nie do przyjęcia uważał kwestionowanie kanoniczności niektórych Ksiąg lub ich części oraz ich nową, odbiegającą od Tradycji interpretację. Dlatego też doszukiwał się analogii między ru-

---

[26] (Grzegorz W.) C 389.

[27] (Cyprian) C 392.

[28] (Apostoli) „non fuerint principales sermonis auctores", C 281.

[29] Np. Teologia św. Pawła. Zob. LE 617, 636.

[30] „Scribit autem et hoc Petrus Apostolus de Pauli epistolis, quod quaedam in eis sunt difficilis intellectu" (LE 617):, zob. 2 P 3, 16.

[31] C 281.

[32] C 22. Hozjusz czerpie swą wiedzę na temat powstania NT od Euzebiusza, św. Ireneusza, św. Augustyna.

[33] C 386.

[34] Św. Augustyn: „Contra Epist. fundamenti Cap. 5, t. VI; Evangelio non crederem, nisi me commoveret auctoritas Ecclesiae" (C 22); por. Sobór Trydencki, Dekret o Pismach kanonicznych. 8 IV 1546 (IV sesja) DS 1501–1505; BF, s. 148–150.

[35] CB 514.

[36] Tertulian: Liber de praescriptionibus adversus haereticos cap. 4: „Ista haeresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras; Et si aliquatenus integras prestat, nihilominus diversas expositiones, commentata, convertit" (LE 618); zob. także LE 618 niżej.

chem reformacyjnym a gnostycyzmem; pomiędzy Marcinem Lutrem a Marcjonem[37].

Przywódca reformatorów XVI–wiecznych, broniąc swojej zasady *sola fides,* nie uznał kanoniczności listu św. Jakuba[38]. Ten sam los spotkał Drugą Księgę Machabejską uzasadniającą sens modlitwy i ofiar za zmarłych, co zanegował Luter[39]. Z tezą *sola gratia* nie dały się uzgodnić Księga Mądrości i Syracha, dlatego też zostały usunięte z kanonu Pisma Św.[40]. Podobnie uczynił Luter jeszcze z innymi Księgami Pisma Św. Hozjusz nie podaje ich tytułów, określając je ogólnie jako „kanoniczne"[41]. Zapewne chodzi mu o księgi tzw. deuterokanoniczne[42], to jest te, których natchnienie było przez niektórych Ojców dyskutowane i których kanoniczność rozpoznano później[43].

Naszego Kardynała nie interesował problem tworzenia się kanonu ksiąg biblijnych. Za istotne bowiem uważał uznanie kanoniczności Ksiąg według orzeczeń Kościoła[44]. Kościół uważał za twór Chrystusa i za żywe zapodmiotowanie Biblii. Dlatego też badał stopień zgodności lub też niezgodności doktryny reformacyjnej w tym względzie z orzeczeniami Soboru Trydenckiego czy też Tradycji.

AUTORYTET PISMA ŚW. A AUTORYTET KOŚCIOŁA

Hozjusz mimo odrzucenia aksjomatu *sola scriptura,* odwoływał się stale do „świadectw Pism"[45]. Był bowiem przekonany o fundamentalnym znaczeniu i powadze Biblii[46]. Rozumiał ją jako normę wiary i życia dla jednostek

---

[37] LE 618. Marcjon ustalił swój kanon ksiąg Pisma Św., w którym znalazły się: Ewangelia św. Łukasza i listy św. Pawła bez listów pasterskich i listu do Hebrajczyków. Przeprowadził on także korektę tekstu swego kanonu oczyszczając go od powiązań ze Starym Testamentem. Zob. Wstęp ogólny do Pisma Św., red. J. Homerski, Poznań 1973, s. 172.

[38] LE 618.

[39] Tamże.

[40] Tamże.

[41] „Idem fecit (Lutherus) de nonnuliis aliis libris canonicis, et quibus dogmata sua confutari cernebat" (LE 618); CB 464.

[42] Rozróżnienie na księgi proto- i deuterokanoniczne wprowadził Sykstus ze Sieny — dominikanin († 1569), autor pierwszego potrydenckiego wprowadzenia do Pisma Św. „Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta et in octo libros duobus tomis complexos digesta", wydanego w Wenecji 1566 r.

[43] Współcześnie zalicza się do nich księgi: Tobiasza, Judyty, Barucha, List Jeremiasza (Ba 6), 1–2 Machabejską, Syracha i Mądrości oraz perykopy: Est 10,4–16, 24 (wg Wulgaty), Dn 3,24–90; 13–14 (wg Wulgaty), a także listy: do Hebrajczyków, św. Jakuba, drugi św. Piotra, drugi–trzeci św. Jana, św. Judy i Księgę Objawienia, czyli Apokalipsę św. Jana. Niektórzy za deuterokanoniczne uważają: Mk 16,9–20; Łk 22,43–44; J 5,3–4 i 7,53–8, 11. Zob. Wstęp ogólny do Pisma Św., s. 159.

[44] „Spiritus sanctus, qui docet Ecclesiam, qui loquitur per os eius, docet nos, quod scriptum est a Matthaeo, non esse vocem hominis, verum intus loquentis Dei: contra, quod scriptum est a Nicodemo, non Dei, sed hominis vocem esse" (C 23); zob. CB 514.

[45] „testimoniae scripturarum" (LE 611, 615); „solus scripturae locus docere nos potest" (D 663).

[46] Św. Hilary: De Trinitate liber 2: „Nihil scriptura sanctius, nihil augustius, nihil secundum Deum omni veneratione dignius" (LE 622); zob. CB 513.

oraz całego Kościoła[47]. Pismo Św. pojmował jako literackie ujęcie Bożego Objawienia, księgę natchnioną i dzięki temu prawdziwą, bezbłędną[48]. Stąd też za nieuprawnione uważał jakiekolwiek próby ingerencji w jej sferę literacką czy też usiłowania manipulacji jej religijną treścią[49]. Sprzeciwiając się Schwenkfeldowi, negatywnie oceniał lekceważenie Biblii, zarówno jej teologicznego jak i eklezjalnego znaczenia[50]. Akcentując autorytet Pisma Św. Hozjusz był dalekim od „ubóstwienia" tej Księgi. Przeciwnie, akcentował jej historyczny, literacki, a przez to i w pewnym sensie relatywny charakter[51].

Konflikt między autorytetem Pisma Św. a Kościoła jest pozorny. Pismo Św. powstało z inspiracji Ducha Świętego. Kościół jest filarem i firmamentem prawdy dzięki działaniu Parakleta. Stąd też ten sam nauczyciel prawdy — Duch Święty — gwarantuje i niejako uzgadnia prawdę Biblii i nauczającego Kościoła[52]. Przeto nie można mówić o jakimś bezwzględnym podporządkowaniu Biblii Kościołowi lub Kościoła Biblii[53]. Autorytet ich jest jednak: „par ut sit auctoritas utriusque"[54]. Słowo Boże zawarte w Biblii jest tożsame ze słowem Bożym głoszonym przez Kościół. Między autorytetami Biblii a Kościoła istnieje sprzężenie zwrotne: „Scriptura fortitur auctoritatem ab Ecclesia", „Ecclesia accipit auctoritatem a scriptura"[55]. Kościół rozpoznaje natchniony charakter Pisma Św.[56], ustalił kanon jego ksiąg. Jest jednocześnie stróżem prawidłowego wykładu zawartego w nim słowa Bożego,

---

[47] Pseudo Dionizy: Eccl. Hier. c 1: „Substantia Sacerdotii nostrii scriptura sacra est" (CB 530).

[48] „nihil scriptura neque verius esse, neque certius" (C 23). Orygenes: Homilia 3 in Exodum: „In scripturis quidem ipsis, quas divinitus inspiratas esse scimus, nullum esse potest mendacium, caeterum in sensu, quem adfert homo" (LE 622); zob. także C 26.

[49] Św. Augustyn: Contra faustum caput 10 (19!): „omnis de medio scripturarum auferatur auctoritas, quando non auctoritati scripturarum subicii vult aliquis ad fidem, sed sibi subicere scripturas" (LE 623, 624).

[50] „Suenckfeldius, [...] et scripturas omnes, et externum omne verbi ministerium sustulit" (LE 631). „Non oportet legis aut scripturae esse peritum, sed a Deo doctum, vanus est labor, qui scripturae impoenditur, scriptura enim creatura est, et egenum quoddam elementum. Non convenit Christiano, nimium creaturae addictum esse, Deum audire oportet, huius voces de coelo expectandae sunt, ut nos erudiant". Aeque nos docet hodie, atque olim Patriarchas et Prophetas. Prohibuit Christus, ne plures magistri fiant, quod unus est magister noster in coelis" (LE 624); zob. CB 438.

[51] C 321.

[52] „Cum autem Ecclesia sit columna, et firmamentum veritatis, aeque a Spiritu sancto illius, atque scripturarum est veritas: cum praesertim, qui docet illam omnem veritatem, vel ipsa attestante, sit Spiritus Sanctus" (C 22); zob. C 23, 387.

[53] Hozjusz w tym względzie uczył podobnie, jak dziś K. Rahner: „steht das Lehramt nicht über der Schrift, sondern hat nur die Aufgabe, die Warheit der Schriften zu bezeugen, lebendig zu halten und immer neu unter geschichtlich sich wandelnden Verstehenshorizonten als die selbe und bleibende Warheit auszulegen". Grundkurs des Glaubens, 4 Aufl., Freiburg 1976, s. 365. Ale Hozjusz jest bardziej wyważony; przyjmuje ciekawą diadyczność.

[54] C 23.

[55] C 23; zob. LO 10 n.

[56] „Illa (Ecclesia) enim nos docuit, vera esse quatuor haec Evangelia: Nam hoc scriptura nulla probatur, sed sola Ecclesiae traditione" (C 22); zob. LO 5.

„iuxta Catholici dogmatis regulas scripturas interpreteris"[57]. Pismo Św. uczy natomiast o apostolskim charakterze, zadaniach oraz autorytecie Kościoła.

PROBLEM PISMA ŚW. JAKO ŹRÓDŁA TEOLOGII

Posługiwanie się Pismem Św. w myśl zasady *sola scriptura* bez uwzględnienia reguł hermeneutycznych, tzn. Tradycji i Kościoła, a więc poprzestanie na analizie tekstów i ich porównywaniu samo z siebie — zdaniem Hozjusza — nie przybliża do prawdy Słowa Bożego. Jest to bowiem metoda nie tylko niewystarczająca, ale przez swą ograniczoność błędna. Rezygnacja z klasycznych eklezjalnych reguł interpretacji Pisma Św. tworzy *vacuum*, który każdy teolog wypełnia własnymi, subiektywnymi założeniami teologicznymi, socjologicznymi czy filozoficznymi[58].

Problem sięga swymi korzeniami starożytności chrześcijańskiej. Już św. Augustyn musiał polemizować z Maksyminem, który głosił zasadę *sola scriptura*. „Eae vero voces, inquit (Maximinus), quae extra scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur"[59]. Zwolennikami tej zasady byli również Nestoriusz i Eutyches. Ten drugi stwierdzał wyższość argumentu biblijnego nad głosem Tradycji[60].

Dla XVI-wiecznych reformatorów zasada *sola scriptura* oznaczała zaakcentowanie boskiego elementu Biblii, aż do „ubóstwienia" Księgi, widzenia w niej jakby „wcielenia Słowa", uznania jej najwyższego i wyłącznego autorytetu[61]. Hozjusz streszczał bardzo lapidarnie stanowisko M. Lutra w tej kwestii: „Nihil recipimus nisi scripturas"[62].

Dialog teologiczny jest możliwy tylko wewnątrz wspólnoty eklezjalnej. Wówczas stanowi przejaw życia tej wspólnoty. Taki zaś dialog domaga się wierności wierze apostolskiej. Sposobem kontaktu Kościoła z osobami czy grupami heterodoksyjnymi pozostaje owo biblijne (Mt 18,17) upominanie[63], wskazujące na apostolski charakter Kościoła oraz jego prerogatywy w kwestii interpretacji Biblii[64].

Dialog zakłada otwartość na prawdę, a więc uczciwość i bezinteresowność wobec niej. W sytuacji przeciwnej okazuje się niemożliwy, gdyż „disputatio disputationem pariat", a także „nimium altercando veritas amittitur"[65].

[57] CB 461. Hozjusz powołuje się na zdanie J. Kalwina (Epistola ad Hebr.): „non est extra Ecclesiam sanae intelligentiae scripturarum lux". Zob. CB 482.

[58] Św. Hieronim: Ad Mat. cap. 10 (Ad Gal. cap. 1): „quod non sensui nostro scripturas attemperare, sed scripturis iungere sensum nostrum debemus" (C 24).

[59] Św. Augustyn: Contra Maximinum, lib. 1; LE 621.

[60] (Eutyches) „se solas inquirere scripturas vociferabatur, tanquam sanctorum Patrum doctrinis et expositionibus firmiores" (LE 621).

[61] Zob. Cz. Bartnik: Z refleksji nad protestantyzmem, *Znak* 11 (1959) nr 10, s. 1307–1308.

[62] M. Luter: De servo arbitrio (C 321, 409).

[63] Tertulian: De praescriptionibus adversus haereticos cap. 4 (?): „Haereticum post unam coreptionem convenire non post disputationem" (LE 618).

[64] Tertulian, dz. cyt.: „illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est, quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani" (LE 618).

[65] Tertulian, dz. cyt.; LE 618.

2. LITERACKIE PROBLEMY ROZUMIENIA BIBLII

ROZUMIENIE

Do zagadnień dyskutowanych w wieku XVI należała między innymi sprawa interpretacji Biblii. Chodziło o ustalenie kryteriów umożliwiających odczytanie z niej słowa Bożego. Specyficzny charakter Pisma Św., będącego dziełem literackim oraz Księgą Bożego Objawienia, domaga się także rozumienia zgodnie z intencją ich ludzkiego i boskiego autora[66]. „Vides igitur non de verbo Dei, non de scriptura controverti inter nos, sed de eo, quemadmodum quod Dei digito scriptum est, intelligi oporteat" — pisał Hozjusz[67]. Mówiąc o interpretacji Biblii, Biskup Warmii używał takich określeń, jak: intelligere, intelligentia, interpretare[68], scripturarum sensus, scriptures exponere, scripturas interpretare itp.[69].

MYŚL I INTENCJA HAGIOGRAFA

„Elaborandum est omnibus ut scripturas eodem spiritu, quo scriptae sunt, intelligere queant"[70]. Odejście od intencji autora natchnionego prowadzi do wypaczenia sensu Pisma Św., np. na tym między innymi polegała herezja czasów apostolskich, wypaczająca tekst listu św. Pawła (1 Tes 4). „Istis eius verbis — pisał Hozjusz — alienum sensum affingebant, cum ea Pauli meus fuisset nunquam"[71].

ZNACZENIE KONTEKSTU BIBLIJNEGO

Poszczególne zdania Biblii stają się bardzo często zrozumiałe dopiero wówczas, gdy odczytuje się je w powiązaniu z grupą innych zdań, które je poprzedzają albo po nich następują. Pojedyncze zdania bardzo często zyskują swój prawdziwy sens, gdy uwzględni się je w ramach większej całości, w kontekście logicznym, psychologicznym, historycznym, czy literackim[72]. Wyrwane z kontekstu pojedyncze zdania Biblii, wyizolowane, uniemożliwiają najczęściej dotarcie do prawdziwego sensu wypowiedzi autora biblijnego.

Stanisław Hozjusz, świadom podstawowych wymogów metodologii biblijnej, przypominał, że lekceważenie kontekstu prowadzi do zniekształcenia myśli autora biblijnego w odczytywanych zdaniach[73]. Dostrzegał także konieczność uwzględniania kontekstów poszczególnych fragmentów Biblii.

---

[66] Św. Augustyn: „Non posset error oboriri palliatus nomine christiano, nisi de scripturis non intellectis" (LE 621).

[67] C 217.

[68] LE 611.

[69] C 24.

[70] C 25; LO 10–11.

[71] LE 617; zob. 614–615.

[72] Zdanie pojedyncze występuje tu w znaczeniu zdania jako całości, wyodrębnionej z zespołu innych zdań; zob. C 516.

[73] „Sed excutiamus adhuc verba Christi, quae si recte volumus intelligere, necesse est, ut quae praecesserunt, videamus, quo sic, quibus ea dicta sint, cognoscere queamus" (LE 626).

Liczenie się bowiem z kontekstem całej Biblii[74], a także z kontekstami poszczególnych ksiąg, czy też kontekstem perykop oraz zdań Biblii jest jednym z warunków dotarcia do religijnej prawdy Pisma Św.

Wrażliwość metodologiczną odkrywał Kardynał u Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych i dlatego korzystał z ich dorobku; „qui sectantur haereses — pisał Klemens Aleksandryjski w *Contra haereticos* — [...] primum quidem non omnibus, deinde nec integris (scripturis) utuntur, neque ut dictat corpus et contextus prophetiae, sed quae ambigue dicta sunt eligentes"[75].

Dla przykładu, ewangeliczne zdanie „Bibite ex eo omnes" (Mt 26,27) należy rozumieć w jego kontekście. Zdaniem Hozjusza, z tego tekstu nie wynika, że laikom należy się z konieczności Komunia św. „sub utraque specie". Zresztą z taką interpretacją godził się, w pewnym okresie życia, Marcin Luter[76].

Kardynał stawiał także jako postulat metodologiczny zasadę, aby trudniejsze miejsca Pisma Św. wyjaśniać łatwiejszymi[77]. Domagali się tego również protestanci (np. J. Brenz)[78]. Tak więc fragment Biblii należy interpretować w świetle innych fragmentów, księgę w świetle innych ksiąg, część w świetle całości. Teksty bowiem uzupełniają się, wyjaśniają nawzajem, precyzują swój sens[79].

3. TEOLOGICZNE PROBLEMY ROZUMIENIA BIBLII

BIBLIA SŁOWEM BOŻYM

Zinterpretowany chrystologicznie Stary Testament[80], a także apostolska interpretacja i przekaz słów i czynów Chrystusa, wyrażone przez Apostołów, Ewangelistów oraz ich współpracowników w formie ksiąg Nowego Testamentu są słowem Bożym[81]. Tak pojęte Pismo Św. stanowi dla następnych pokoleń chrześcijan normatywną obiektywizację Kościoła czasów apostolskich, jego własnej teologicznej istoty oraz jego wiary[82]. Lektura Pisma Św. zakładająca eklezjalne przed–rozumienie oraz interpretację w duchu Kościo-

---

[74] Np. Zdanie św. Pawła o „sola fides" (Rz 3,28) trzeba brać w kontekście innych ksiąg Nowego Testamentu; zob. LE 617.

[75] LE 618.

[76] LE 625.

[77] „sed suggerit (Spiritus Sanctus), ut intellectum scripturarum, et e scripturis apertioribus [...] addiscere studeamus" (C 25).

[78] CB 464, 545.

[79] „Qui cum dixerit uno loco, Soli Deo honor et gloria: dixit alio, Gloria et honor omni operanti bonum" (C 217): por. 1 Tm 1, 17, Rz 2, 10. A także: Flp 2 wyjaśnia J 14, 28 „Pater maior est me"; C 23–24.

[80] J. Ratzinger: Tradition. III. Systematisch, LThK 10, 294.

[81] „scriptura, quae Dei verbum est" (LO 10).

[82] Tak samo rozumie dziś K. Rahner, który pisze: „In der apostolischen Zeit, konstituiert sich das eigentlich theologische Wesen der Kirche, in einem geschichtlichen Prozess, in dem die Kirche zu ihren vollen Wesen und zum glaubenden Besitz dieses Wesens kommt. Diese Selbstkonstituierung des Wesens der Kirche [...] impliziert auch schriftliche Objektivationen". Zob. K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, s. 361.

ła, którego wyraz świadomości stanowi, jest słowem Bożym[83]. „Ego vero — pisze Hozjusz — didici in Ecclesia, verbum divinum, hoc est, eam de qua nunc loquimur scripturam Canonicam, lege veteri et nova circumscriptam esse, extra quam, legem, nullum verbum divinum, hoc est, nullam esse scripturam Canonicam"[84]. „Stare i Nowe Prawo", tzn. Stary i Nowy Testament przekazują wiernie treść Objawienia i dlatego tylko pisma Starego i Nowego Testamentu są księgami Bożego Objawienia. Stąd też Hozjusz żądał od Jana Łaskiego następującego wyznania: „Quod si tu nosti verbum ullum divinum, scripturam ullam Canonicam, extra legem veterem et novam, vel ut clarius dicam, extra vetus et novum testamentum, profer"[85].

Biblia jest słowem Bożym ze względu na swe natchnienie oraz treść, tzn. prawdę zbawczą[86]. Stąd też Hozjusz z uznaniem cytował zdanie Filipa Melanchtona: „Nec Evangelium est vestrum, nec opus vestrum est salvos facere auditores, sed Dei opus est"[87]. Duch Święty jest sprawcą Biblii jako Słowa Bożego[88]. Dlatego też Pismo Św. jest normą wiary i życia. To co jest sprzeczne z treścią tej Księgi lub jej duchem, jest niekatolickie[89].

SŁOWO BOŻE W BIBLII

W Biblii trzeba odróżnić *res fidei*, tzn. słowo Boże od *literae fidei*, czyli literackich sformułowań słowa Bożego[90]. Należy odróżnić także Ewangelię, rozumianą jako orędzie Boga, od Pisma Św., czyli jego literackiego ujęcia[91]. Między ludzkim a Bożym słowem w Biblii istnieje różnica i pewnego rodzaju napięcie[92]. Ludzkie słowo Pisma Św. jest historyczną manifestacją Objawie-

[83] „Scriptura in seipsa non est expressum Dei verbum, nisi iuxta sensum et consensum Catholicae Ecclesiae exponatur" (LO 4).

[84] LO 30.

[85] Tamże.

[86] „Quod scriptura Dei verbum sit, controversum non est" (LO 3). Zdaniem Pawła Sochy: „ze względu na fakt, że jest ono (Pismo Św.) słowem Bożym i że natchnienie Ducha Świętego zagwarantowało prawdę zbawczą tego słowa, słowo pisane przewyższa ustną formę przekazu godnością i powszechnym charakterem, stałością i niezmiennością oraz przez to, że dla następców apostołów jest elementem weryfikującym apostolskość ich ustnego nauczania". Zob. P. Socha: Istota Tradycji wg Konstytucji Dogmatycznej *Dei verbum* na tle współczesnej teologii, w: Studia Teologiczne, t. II, red. E. Kopeć, M. Rusecki, Lublin 1979, s. 92.

[87] Filip Melanchton: Loci communes (CB 491).

[88] Piotr Soto: „Hanc sacram scripturam non dubitamus Spiritus sancti esse revelationem" (CB 514).

[89] „Nam et Catholici detestantur omnem doctrinam, cultum et religionem pugnans cum scriptura" (CB 514).

[90] Tertulian: De praescriptionibus adversus haereticos cap. 4: „De scripturis agunt haeretici, de scripturis suadent: aliunde scilicet suadere possent de rebus fidei, nisi ex literis fidei?" (LE 617).

[91] C 387; CB 521, 530.

[92] „Sunt quidem in divinis scripturis multa verba Dei" (LE 639); zob. inne określenia: „verba Dei" (LE 622); „Dei Verbum" (LE 611); „verbum Domini (LE 611); „verbum Salvatoris" (LE 611); „verba Christi" (LE 626); „verbum salvificans" (LE 627); „vox Dei" (LE 622–623; D 665); „divinae voces" (LE 614–615); „voces de coelo" (LE 624); „quicquid ex sacro Domini ore prodit" (LE 621); „divina eloquia" (LE 621); „coelestis eloquium" (LE 614); „divinae legis oraculum" (LE 613, 620, 622); „divina oracula" (LE 614, D 664); „divinae legis sententiae" (LE 614–615); „divinae legis exempla" (LE 615).

nia, a jednocześnie jest niedoskonałą artykulacją oraz interpretacją[93]. Między wydarzeniem Słowa Bożego a tekstem Pisma Św. istnieje *distance,* który stanowi problem hermeneutyczny[94].

Biblia jest równocześnie i w całości słowem Bożym i ludzkim, i dlatego nie wolno w niej mechanicznie oddzielać warstwy ludzkiej od Bożej[95]. Wartość Biblii wiąże się bowiem nie tyle z jej literą, słowem, czy zdaniem, lecz z kryjącymi się w nich treściami, znaczeniami; z jej sensem i rozumieniem, a więc słowem Bożym[96]. Hozjusz powoływał się na św. Hieronima: „non in scripturarum verbis Evangelium est, sed in sensu: non in supersticie, sed in medulla, non in sermonum soliis, sed in radice rationis"[97]. Słowo Boże znajduje się nie na powierzchni zjawiskowej, znakowo-brzmieniowej słów Biblii, lecz pod tą powierzchnią, stanowiąc rdzeń, jądro w otoczce ludzkich słów.

Kardynał stwierdził wprost: „Sacrosanctae sunt scripturae, nec dubium est, in illis verbum Dei contineri, si sanus earum adsit intellectus"[98]. Tak więc słowo Boże bytuje w Biblii. Księgi proroków, apostołów, ewangelistów czy ich uczniów przekazały to słowo swemu i następnym pokoleniom. Stały się przekaźnikiem słowa, jego transparentem czy — jak się to dziś mówi — ekranem.

Już Hozjusz akcentował prawdę, że księgi Pisma Św. zostały poprzedzone okresem nauczania ustnego, które utrwalają w sobie. Wówczas to słowo Boże zawierało się w mówionym słowie ludzkim. Ewangelia (kerygmat) poprzedziła Pismo Św.[99]. Prawdę tę rozwinięto szerzej dopiero współcześnie. Biblia jest miejscem manifestacji, rewelacji czy też epifanii Boga, który w słowie i przez słowo staje się dla człowieka obecny, dostępny i do pewnych granic zrozumiały. W tym sensie Pismo Św. stanowi normatywną obiektywizację nauczania i wiary nie tylko pierwotnego Kościoła, ale i Kościoła we wszystkich epokach jego dziejów[100].

Mając świadomość pewnego uproszczenia, ale i jednocześnie głębokiej prawdy, Hozjusz wskazywał na wzajemny związek słowa Bożego i Biblii. Biblia jest słowem Bożym, a jednocześnie słowo to zawiera w sobie, choć nie wyłącznie, „et scripturam Dei verbum, et Dei verbum, quod in libris Canonicis continetur, scripturam esse non diffitemur"[101].

---

[93] P. Ricoeur: Préface a R. Bultmann: Jesus, Paris 1968, s. 14–15.

[94] Por. A. Zuberbier: Hermeneutyka antropologii teologicznej, *STV* 12 (1974) nr 1, s. 160.

[95] Zob. H. Muszyński: Słowo Boga — słowem zbawienia, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej,* 27 (1976), s. 48.

[96] Św. Hilary: De Trinitate, liber 2: „Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo: non in praevaricatione, sed in charitate" (LE 622); zob. LO 3; C 105; LE 624; CB 461. A także: św. Hieronim: Contra Luciferianos: „scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo" (LE 620); zob. LO 3.

[97] Św. Hieronim: Ad Gal. cap. 1; zob. LE 636; C 21.

[98] LE 624.

[99] C 22.

[100] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 361.

[101] LO 15.

SOLA LEX

Wbrew Janowi Łaskiemu Hozjusz nie oddzielał „Prawa Starego Testamentu i Nowego Testamentu" od słowa Bożego, ale je utożsamiał. Szedł w tym za starą tradycją patrystyczną, dla której słowo było zarazem prawem. Zdaniem Hozjusza, można opierając się na biblijnej kategorii „prawa" (sola lex) stworzyć teologię wierną słowu Bożemu (verbi divini doctrina). Byłaby to teologia słowa Bożego w sensie szerszym: „Sola lege omnem verbi divini doctrinam ita circumscribi, ut extra illius praecepta, nulla usquam extet verbi divini doctrina"[102]. Cechą charakterystyczną tej teologii, punktem jej odniesienia jest najbardziej podstawowe i potężne słowo Boże, streszczające i rodzące inne słowa, mianowicie słowo Bożej miłości. Słowo Bożej miłości *Dilige* jest niewątpliwie rozkazem, kategorycznym wezwaniem, rozporządzeniem, a więc prawem. W tym właśnie słowie kryje się, lub z tym słowem wiąże się, największy dar łaski. Wyraża ono bowiem najpełniej istotę i wolę Boga oraz Jego relację do stworzenia.

Pojęcie *prawo* (lex) nie wyczerpuje się tu w znaczeniu czysto jurydycznym czy kanonicznym. Hozjusz posłużył się bowiem biblijnym rozumieniem prawa. Stąd też *lex* Starego Testamentu rozumiał jako objawienie historyczne dla Izraela (Pwt 5,2–28; 6,4–9), a *lex* Nowego Testamentu jako fundamentalne prawo miłości (Mk 12,28–33) oraz jako łaskę i prawdę Jezusa Chrystusa (J 1,17)[103].

Według Kardynała, *lex* utożsamia się z *verbum*, tj. ze słowem pośrednika Bożego objawienia, niosącym słowo Boże (1 J 2,7). Spełnienie zaś przykazania miłości jest identyczne z wiernością słowu Bożemu (J 14,23)[104]. Nie ulega zatem wątpliwości, że Hozjuszowa zasada *sola lex* jest identyczna z zasadą *solum Dei verbum*.

INTERPRETACJE SUBIEKTYWNE

Subiektywizm, a więc i heterodoksyjność interpretacji Biblii polega na niedostrzeganiu w niej warstwy teologicznej. Nieobiektywność interpretacji Pisma Św. płynie także ze świadomego zafałszowania sensu Biblii[105]. Wówczas to „imitatur mendacium veritatem"[106]. Według Hozjusza jest to klasyczna metoda heretyków[107]; inspiratorem takiego postępowania staje się szatan[108].

---

[102] LO 30.

[103] Przekazanie miłości jest słowem, z którym związana jest łaska „in se vim faciendi omnia mandata contineret" (LO 30).

[104] LO 30.

[105] „illos (haeretici) contra quandoquidem non auctoritati scripturarum subicii volunt ad fidem, sed sibi subicere scripturas conantur" (LE 636).

[106] LE 611. Jest to sformułowanie św. Hieronima.

[107] „Haeretici assumunt testimonia scripturarum de veteri et novo testamento, et furantur verba Salvatoris, unusquisque a proximo suo Prophetis, et Apostolis, et assumunt linguas suas, ut cordis venena ore pronuncient" (LE 611); zob. LE 614, 616, 622, 624, 643.

[108] LE 615, 617, 620, 622. Kardynał powołuje się tu na zdanie Ojców Kościoła.

Istnieją także fałszywe interpretacje Pisma Św., być może nie w pełni uświadomione, lecz zawinione, płynące z grzechu pychy[109], z niechęci do konkretnego — historycznego Kościoła. Podstawę dla wielu fałszywych interpretacji Biblii stanowi przekonanie o indywidualnym oświeceniu przez Ducha Świętego, który gwarantuje nieomylność odczytania słowa Bożego[110]. Pogląd ten jest jednak tylko złudzeniem, polegającym na przypisywaniu wizjom serca rangi słowa Bożego (cordis visiones pro Dei verbo)[111]. Tymczasem poza Kościołem, tj. publicznym Objawieniem, którego Interpretatorem jest Kościół, nie istnieje jakiekolwiek oświecenie pozwalające poprawnie interpretować Biblię. „Non est enim — pisał Hozjusz — extra illam (Ecclesiam) sanae intelligentiae scripturarum lux"[112]. Kardynał nie wykluczał oczywiście indywidualnych darów Ducha Świętego, w tym daru interpretacji Biblii, który otrzymują poszczególni członkowie Kościoła. Uważał jednak, że zasadniczym podmiotem charyzmatów jest Kościół jako całość: „certiorem habet Ecclesia tota perpetuae praesentiae Christi et gubernationis Spiritus Sancti promissionem, quam singula eius membra"[113].

Niewątpliwie Biskup Warmii ma rację twierdząc, że nie jest możliwe takie oświecenie przez Ducha Świętego, którego skutkiem byłaby interpretacja Pisma Św., sprzeczna z intencjami Jezusa Chrystusa, i kierowanego przez tegoż Ducha Świętego Kościoła. W przeciwnym wypadku Duch Święty byłby autorem sprzecznych działań, Nauczycielem Prawdy i jej negacji.

Otwartym problemem pozostaje ocena tezy Hozjusza, negującej działanie Ducha Świętego w łonie społeczności powstałych w wyniku Reformacji czy za pośrednictwem jej zwolenników, a więc formalnie poza Kościołem rzymskokatolickim[114]. Stanowisko Kardynała w tej kwestii nie jest całkiem klarowne. O ile jest ono całkiem jasne i rygorystyczne w jego eklezjologii, o tyle w perspektywie pneumatologicznej zdaje się modyfikować, przynajmniej co do zasady, gdyż Hozjusz zgadza się z twierdzeniem, że Duch Święty nie jest w swym działaniu niczym skrępowany[115] i nie ogranicza się do ram widzialnego Kościoła rzymskokatolickiego.

SENS BIBLII

Pismo Św. można odczytywać na wiele sposobów. Można zatrzymać się na jego warstwie literackiej, odnajdując sens literalny lub przenośny, związany z gatunkami czy rodzajami literackimi poszczególnych tekstów lub ca-

[109] LE 611, 640.

[110] LE 615, 623; C 112, 132, 321, 409.

[111] LE 624; C 23.

[112] C 132. Hozjusz określa poglądy zwolenników reformacji jako chorobliwe imaginacje (phantasmata); zob. LE 622, 638; LO 3; C 34. „Nam quomodo profertur a Catholicis, verbum est Dei" (CB 551).

[113] LO 11.

[114] Zob. Cz. Bartnik: Z refleksji nad protestantyzmem, *Znak* 11 (1959), nr 10, s. 1309. A także: H. Küng: Konzil Wiedervereinigung Herder 1960 (tłum. polskie C. Żółtowskiej) Sobór i Zjednoczenie, Kraków 1964, s. 88.

[115] „Petrus a Soto concedit hoc, nulli generi hominum alligatum esse Spiritum sanctum, a quo recta interpretatio scripturae proficiscitur" (CB 531).

łych ksiąg[116]. Interpretacja teologiczna zmusza do ustalenia sensu duchowego Pisma Św. w całej jego złożoności.

Wielość znaczeń odnajdywanych w Biblii nie może jednak zaciemnić jej podstawowego i jedynego sensu. Zasadniczą rzeczywistością Pisma Św. jest Tajemnica Chrystusa[117]. Jezus Chrystus — Słowo jest podstawowym sensem wszystkich słów Biblii. Odnalezienie właściwego sensu Biblii jest darem Bożym, łaską, charyzmatem. Tylko sam Chrystus może dać to zrozumienie. On „otworzył sens" Pisma Św. przed idącymi do Emaus (Łk 24,27). On jest Dawcą Sensu, kompetentnym Egzegetą i Interpretatorem Biblii, słowa o Słowie[118].

Sens wyrazowy. Wiele tekstów Biblii należy odczytać w sensie wyrazowym. Ich znaczenie narzuca się z całą oczywistością przy pierwszej lekturze. Są to tzw. „aperta [...] scripturae verba"[119]. Literalne rozumienie tych tekstów jest naturalną reakcją nieuprzedzonego słuchacza czy też czytelnika Biblii. Spontaniczność recepcji treści Biblii zdaje się tu gwarantować prawidłowość rozumienia, tzn. rozumienie obiektywne.

Do słów i zdań Biblii, które należy odczytywać w sensie wyrazowym, należą — zdaniem Biskupa Warmii — *ipsissima verba Dei* w Starym Testamencie oraz *ipsissima verba Christi,* a także słowa kerygmatu apostolskiego w Nowym Przymierzu[120]. Są nimi:

„Honora Patrem tuum et Matrem tuam (Pwt 5,16)[121],
„Dilige" (Pwt 6,4–6)[122],
„Dilige (Mt 7,12; 22,36–40; Rz 13,9–10; Ga 5,14; Jk 2,8)[123],
„Oboedite praepositos vestris" (Hbr 13,17)[124],
„Qui non credit, iam iudicatus est" (J 3,18)[125],
„Hoc est corpus meum" (Mt 26,26)[126],
„Justus ex fide vivit" (Rz 1,17)[127] i inne.

---

[116] Np. „Christus in parabolis loquutus esse turbis" (D 663). Zob. C 303.

[117] „non devono però indurre a pensare ad una pluralità di sensi biblici. Il senso della Biblia é unico, perchè asprime una sola realtà: il mistero di Cristo". I. de la Potterie, G. Zevini: Láscolto nello Spirito: per una rinnovata compresione „spirituale" della L'ascolto Scrittura, w: Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica. 1 ascolta...! Bologna 1980, s. 14.

[118] „Domini discipuli, post tot sermones auditos, [...] non prius intellexere Scripturas, quam Christus illis aperiret sensum, ut illas intelligerent" (CB 521).

[119] LE 613; por. C 23, 217, 229, 254, 270; zob. „Quid potest esse hisce scripturae locis evidentius" (C 390).

[120] Wprowadzonego w niniejszej pracy określenia *ipsissima verba* nie można brać w sensie współczesnej egzegezy. Chodzi tu o niektóre zdania ST poprzedzone zapowiedzią, np. „rzekł Pan" lub zdania NT z formułą wprowadzającą, np. „rzekł Jezus".

[121] LE 627.

[122] C 311.

[123] LE 639.

[124] D 665.

[125] C 244.

[126] C 23.

[127] „digito Dei scriptum est: Justus ex fide vivit" (C 281); zob. CB 454; por. Pwt 9,10. Powyższa formuła wprowadzająca wskazuje na objawione słowo Boże. Zob. H. Muszyński: Słowo Boga — słowem zbawienia, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej,* 27 (1976), s. 50; zob. C 291.

Na tej samej zasadzie należy rozumieć jako historyczną narrację o wydarzeniach Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Syna Bożego[128]. Zdaniem Kardynała, niektóre teksty Pisma Św. dopuszczają kilka interpretacji równocześnie, a więc wyrazową oraz duchową, np. J 6,53 o Ciele i Krwi Chrystusa[129], Mt 16,18 o Piotrze jako Opoce[130] i inne.

Wydaje się, że rozumienie Pisma Św. w sensie dosłownym stanowi fundament teologii Hozjusza, przez co zyskuje ona realistyczną podstawę. Jest to stanowisko typowo Tomaszowe[131].

Sens duchowy. Biblia posiada nie tylko swój literacko–historyczny, ale i teologiczny wymiar, obok sensu literackiego — sens duchowy. Ten ostatni, akcentujący aspekt dogmatyczny (alegoryczny), moralny (tropologiczny) oraz eschatyczno–kontemplacyjny (anagogiczny) rys orędzia biblijnego stanowi pogłębienie sensu literackiego[132].

Interpretacja Pisma Św. w sensie duchowym prowadzi do odnalezienia Chrystusa — Słowa[133]. Rozumienie Biblii w tym aspekcie podlega historycznemu rozwojowi, wzrasta, stale się aktualizuje; jest odkrywaniem nowych treści[134]. Czytanie Biblii w sensie duchowym domaga się często odejścia od jej sensu wyrazowego. Sens duchowy zawiera się bowiem w takich gatunkach literackich, jak metafora, przypowieść itp.[135]. Nie ulega wątpliwości, że Hozjusz dostrzegał metafory w Piśmie Św., a także metaforyczność całej Biblii. Dlatego też — jak już wspomniano — twierdził, że istotna treść Pisma Św. znajduje się w jego wnętrzu (intus)[136]. Widział też niedoskonałość, a przez to i paradoksalność biblijnego języka, np. w formule „Pater maior est me" (J 14,28)[137]. Niewątpliwie uświadamiał sobie również antropomorficzność oraz analogiczność takich sformułowań Pisma Św., jak np. „usta Pańskie to wyrzekły" lub „Bóg powiedział"[138].

Alegoria. Wiele tekstów Pisma Św. należy interpretować alegorycznie[139]. Dotyczy to szczególnie ST, który winien być odczytany chrystologicznie oraz

[128] C 212–213.

[129] CB 542–543.

[130] CB 543.

[131] M. D. Chenu pisze w następujący sposób o egzegezie teologicznej św. Tomasza z Akwinu: „Wiemy, że dla Tomasza, który odrzuca jakiś przyjęty z góry sens typologiczny Pisma, liczy się tylko sens dosłowny jako jedyny, którym się posłużyć można w wywodzie teologicznym". Nie przekreślając symbolizmu Ojców Kościoła w interpretacji Biblii, stanowisko Hozjusza zdaje się być tu bliskie św. Tomaszowi. Por. M. D. Chenu: Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 282–283.

[132] I. de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 13.

[133] Tamże, s. 23–24.

[134] Tamże, s. 20.

[135] Por. J. Frankowski: Metafora w Biblii, *Znak* 36 (1981), nr 3, s. 261.

[136] C 23.

[137] Tamże.

[138] LE 611; zob. CB 549; por. św. Grzegorz z Nazjanzu: De Theologia liber 5; „quod scriptura dicit Deum dormire et vigilare, et irasci, etc, cum tamen nihil eorum sit in Deo, sed pro nostro captu nomina ad res divinas traducimus".

[139] Hozjusz akceptował alegoryczną wykładnię psalmu 77, dokonaną przez św. Augustyna; zob. LE 631.

eklezjologicznie[140]. Zresztą alegoria należy do literackich struktur ksiąg ST. Natchnieni autorzy korzystali z niej w celu uplastycznienia języka i łatwiejszego przekazu treści teologicznych[141].

Sens anagogiczny. Tylko Kościół jest „miejscem" jakby „obserwatorium", z którego i w którym można obserwować i kontemplować prawdę Bożych misteriów[142]. Odnosi się to również do studium Pisma Św., które pozwala zaczątkowo, niemniej prawdziwie, widzieć misterium Chrystusa w jego stadium ostatecznym[143].

TYPOLOGIA

Teskty Starego Testamentu nabierają pełnego znaczenia w Nowym Testamencie, którego były zapowiedzią i przygotowaniem[144]. Typologiczna interpretacja Starego Testamentu jest refleksją teologiczną o charakterze retrospekcyjnym[145]. W jej świetle *manna* i *baranek paschalny* jawią się jako figury Eucharystii[146], a Synagoga jest cieniem Kościoła[147]. Tekst Ewangelii (Łk 24,25–27) stanowi typowy przykład interpretacji, która ustala spełnienie się proroctw mesjańskich, dotyczących cierpień Mesjasza[148].

Innym przykładem typologii jest rozerwanie się zasłony świątynnej w chwili śmierci Chrystusa, oznaczające symboliczne ustanie Starego Przymierza, z jego kapłaństwem oraz kultem. Zostało ono przeobrażone w słowach Chrystusa: „Oto wasz dom zostanie wam pusty" (Mt 23,38)[149].

Stare Przymierze okazało się cieniem i figurą Nowego. Nowy Testament stał się ukazaniem i objawieniem tego, co w Starym było przeobrażeniem i typem[150].

Podstawową tezą Hozjusza w kwestii relacji słowo Boże–Biblia jest negacją zasady *sola scriptura,* czyli zakwestionowanie poglądu o totalnej tożsamości i całkowitej identyczności objawionego słowa Bożego oraz litery Pisma Św. Była to reakcja na tzw. ubóstwienie Pisma Św., czyli skrajny bibli-

---

[140] L'allegoria patristica [...] cioé la lettura cristologica ed ecclesiologica della sacra Scrittura" J.de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 13.

[141] Hozjusz przytacza zdanie Wincentego z Lerynu: „Vetus Testamentum allegorico sermone deos alienos appelare consuevit nova dogmata" (CB 469).

[142] C 24.

[143] Por. „Questo senso (l'anagogia) fa vedere le realtá della Gerusalemme celeste il senso di un testo in riferimento all ultimo stadio del mistero di Cristo". Zob. I. de la Potterie, G. Zevini, art. cyt., s. 14.

[144] „Nam quod Apostoli factum esse praedicaverunt, id Prophetae futurum praedixerunt" (C 55); zob CB 521.

[145] „Nos vero, sive spectare velis umbram et figuram, sive rem ipsam et veritatem, contrarium e scripturis ostendere tibi possumus" (LE 626), zob. C 364.

[146] LE 626. Syn człowieczy „stróż nad pokoleniami izraelskimi" (Ez 3,17–18) jest dla Hozjusza typem biskupa; zob. D 665. Kardynał zestawia Ez 3,17 oraz Hbr 13,17.

[147] CB 464.

[148] CB 462.

[149] CB 462.

[150] LO 30.

cyzm. Pismo Św., zawierające objawioną Bożą prawdę przekazaną przez ludzkich, aczkolwiek natchnionych autorów, domaga się właściwego zrozumienia i poprawnej interpretacji. Nie może być ona dowolna, subiektywna, prywatna, lecz eklezjalna, gdyż Kościół jest z ustanowienia Słowa Wcielonego stróżem, nauczycielem i hermeneutą nauki Bożej. Pismo Św. pozostaje własnością Kościoła, powstało bowiem w jego „siedlisku życiowym", na jego zlecenie, a także wyraziło i utrwaliło jego wiarę. Wobec słowa Bożego, zawartego w Piśmie Św., Kościół pozostaje wiernym sługą oraz słuchaczem.

III. TRADYCJA A SŁOWO BOŻE

W rozdziale trzecim niniejszej pracy zostanie dokonana analiza Hozjuszowej doktryny *o słowie,* w jej relacji do zagadnienia o Tradycji apostolskiej. Ujmując za Johannem Adamem Möhlerem Tradycję w znaczeniu podmiotowym, można ją określić jako „nieustannie żyjące w sercach wierzących Słowo"[1]. Jednocześnie nie sposób odejść od przedmiotowego ujęcia Tradycji apostolskiej jako *depozytu,* który Kościół przechowuje, przekazuje, przepowiada. *Depozyt Objawienia* posiada również naturę i strukturę słowa. Jest słowem. Stąd też słowny charakter Tradycji apostolskiej.

Opierając się na pismach teologicznych Kardynała, podkreślona zostanie „tradycyjność"Biblii, zwrócona uwaga na jego pogląd o ustnej Tradycji apostolskiej, pokazana relacja Biblia–Tradycja, a także zagadnienie rozwoju i niezmienności Tradycji oraz problem jej hermeneutyki.

1. LOGOS ŹRÓDŁEM I PRZEDMIOTEM TRADYCJI

Źródłem Tradycji apostolskiej oraz jej przedmiotem jest Jezus Chrystus, ponieważ stanowi On jedyne Słowo oraz Ewangelię Bożą. Słowo Boże posiada osobowy, a dzięki Wcieleniu — bosko–ludzki charakter. Taki też kształt jak *Słowo* ma i *Depozyt Bożego Objawienia,* które w Chrystusie — Słowie osiągnęło swą pełnię, kres oraz najpełniejsze historiozbawcze wymiary[2]. Tak więc Tradycja apostolska jest przede wszystkim tradycją — przekazem Jezusa Chrystusa Osoby Słowa, a także jego posłania do świata wyrażonego w słowach i czynach, tj. Ewangelii.

Zgodnie z nauczaniem Ojców Kościoła można twierdzić, że istnieje Tradycja Chrystusowa, która poprzedza Tradycję apostolską albo inaczej mó-

---

[1] J. A. Möhler. Symbolik, Hrsg. von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, s. 415.

[2] Dzieje świata i człowieka są miejscem objawienia słowa Bożego. Czas między stworzeniem człowieka a wcieleniem Syna Bożego to okres ilościowego wzrostu Objawienia. Słowo tego Objawienia docierało do jego ludzkich pośredników i świadków na różny sposób (np. w formie natchnienia proroków). Historyczni pośrednicy Objawienia komunikowali i upowszechniali słowo Boże przede wszystkim drogą ustnego przekazu (traditio). Wg Hozjusza dopiero od czasów Mojżesza można mówić o literackim przekazie słowa Bożego. Zob. CB 528, 552; LO 4; por. J. Tatarczak: Stanisława Hozjusza nauka o Tradycji, *Roczniki Teologiczno–Kanoniczne,* 5 (1958), z.4, s. 27.

wiąc, że Słowo Boże głosi słowo Boże. Św. Grzegorz z Nyssy przytaczany przez Hozjusza, pisze: „Jesus Christus legem et doctrinam Evangelicam tradidit"[3]. Ten chrystocentryczny charakter Tradycji słowa Bożego oraz jej koncentracja chrystologiczna wyraźnie ujawnia się w myśli Hozjusza. Nie neguje on wszakże pneumatologicznego czy też pneumatycznego charakteru tejże Tradycji[4].

Współcześnie podkreśla się bardzo dobitnie fakt, że już Sobór Trydencki odróżniał źródło Objawienia od jego przekazów i świadectw, a Jezusa Chrystusa, Słowo Boże i Ewangelię od Pisma Św. i Tradycji[5]. Kardynał był świadom tego rozróżnienia[6].

Tak więc w rozumieniu Hozjusza Tradycja apostolska ma przede wszystkim chrystyczną genezę, naturę oraz przedmiot. Jej istotną treść stanowi Logos — Wcielony, Jezus Chrystus Słowo Ojca. „Fundamentum igitur tam scripturae, quam traditionis, Christus est"[7].

2. TRADYCJA JAKO SŁOWO BOŻE SPISANE

Hozjusz widział w Piśmie Św. świadectwo Tradycji apostolskiej wywodzącej się z Tradycji Chrystusowej, zawierającej depozyt słowa Bożego. Miał świadomość, że literackie przekazy biblijne są utrwaleniem tradycji ustnych. Nasz Kardynał przyznawał także za Piotrem Soto, że Pismo Św. jest w pewnym sensie zarysem i streszczeniem Objawienia (in genere), jego dokumentem fundamentalnym, w którym zawiera się ono tak jak roślina w ziarnie „in semine". Jednakże Biblia — w jego mniemaniu — nie stanowiła wyłącznego „miejsca" słowa Bożego; „in hac scriptura iacta sunt fundamenta omnium, quae ad salutem sunt necessaria, ut tamen multa extra eam credenda tradita sint Ecclesiae"[8]. Poglądu Biskupa Warmii nie da się przeto uzgodnić ze stanowiskiem XX–wiecznego teologa katolickiego Josepha Ruperta Geiselmanna o *sufficientia materialis* Pisma Św., a więc o Piśmie Św. jako jedynym „źródle" Objawienia oraz ustnej Tradycji apostolskiej jako regule

---

[3] Św. Grzegorz z Nyssy: De cognitione Dei; C 247, a także: św. Cyprian: De absolutione pedum: „Apostoli tradiderunt, quam quod ipse Christus tradidit" (C 392).

[4] Dziś Y. Congar mocniej akcentuje pneumatyczny wymiar tradycji. Jest nią Duch Święty aktualizujący Objawienie; zob. P. Socha: Istota Tradycji wg Konstytucji *Dei verbum* na tle współczesnej teologii, w: Studia Teologiczne, t. II, red. E. Kopeć i M. Rusecki, Lublin 1979, s. 84; J. Ratzinger: Ein Versuch zur Frage de Traditionsbegriffs, w: K. Rahner, J. Ratzinger: Offenbarung und Überlieferung, Questiones Disputatae 25, Freiburg im Breisgau 1965, s. 50–55.

[5] Por. DS 1501–1505; zob. także: W. Kasper: Kirchenverständnis und Kirchen Einheit nach der Confessio Augustana, w: Evangelium — Sakramente — Amt und die Einge it der Kirche, Hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink, Freiburg im Breisgau 1982, s. 51–51.

[6] „veritas Evangelii non tantum in scriptura sacra, verum etiam in traditionibus sine scripto continetur" (CB 584).

[7] CB 553.

[8] CB 515; Św. Ignacy Antiocheński: Ad Trallianos: „Continentur in Evangelio quaecumquae sunt ad salutem necessaria praecepta omnia, sed tanquam in semine, multoque maxima pars Evangelii pervenit ad nos traditione, perexigua litteris est mandata" (C 387); zob. CB 496, 521–522, 531.

hermeneutycznej zawartego w Piśmie Św. słowa Bożego[9]. Nie znaczy to, żeby Hozjusz propagował *expressis verbis* naukę o dwóch „źródłach" Objawienia; uważał jednak, że wiele istotnych prawd, „wiele słów Bożych", jakaś „część Objawienia" zawarta jest i przekazywana wyłącznie dzięki ustnej Tradycji apostolskiej poza Pismem Św.

Według Kardynała, spisane słowo Boże stanowi niewątpliwie centrum Tradycji apostolskiej i jej syntezę. Niemniej jednak jest to synteza niepełna „ilościowo", czyli materialnie, częściowa. Stąd też spisane słowo Boże domaga się kontaktu ze środowiskiem, z którego wyrosło i bez którego nie jest sobą, tzn. dopełnienia przez ustną Tradycję apostolską żywą w Kościele. Zasada *sola scriptura* jest zakresowo zbyt wąska i mało pojemna, by zawrzeć w sobie objawione i obecne w Kościele słowo Boże. Tradycja pozaskrypturystyczna wiązała się ściśle z żywym Kościołem.

3. TRADYCJA APOSTOLSKA USTNA

Myśl Hozjusza o Tradycji apostolskiej ustnej jest reakcją na metodologiczne założenie teologii luterańskiej *sola scriptura.* Reformatorzy posługiwali się bowiem tym aksjomatem w celu redukcji doktryny „starego Kościoła" przede wszystkim w eklezjologii, sakramentologii i eschatologii. W sytuacji kontrowersji Kardynał akcentował mocno naukę o Tradycji apostolskiej ustnej jako przekaźniku słowa Bożego.

Ujmując rzecz historycznie, Hozjusz widział, że pierwotnym, a jednocześnie naturalnym sposobem przekazu słowa Bożego przez Kościół był kerygmat, a więc preskrypturystyczna tradycja, czy też wiele tradycji ustnych (2 Tes 2,15). Chronologicznie biorąc, kościelna instytucja przepowiadania słowa Bożego (Evangelium) poprzedza pisma Nowego Testamentu[10].

Chociaż księgi Nowego Testamentu utrwaliły Tradycję Kościoła czasów apostolskich, to jednak nie zawierają one całego depozytu Objawienia. Nie są więc wyłącznym świadectwem słowa Bożego (J 20,30): „Cuius (Christi) multo maxima dictorum et factorum pars mandata scripturis non est"[11]. Objawione słowo Boże jest zawarte częściowo (partim) w Piśmie Św., częściowo (partim) w Tradycji (traditionibus)[12]. Pogląd Kardynała jest identyczny ze sformułowaniem schematu przygotowującego dekret Soboru Trydenckiego na temat Pisma Św. i Tradycji[13]. Odrzucona przez Ojców soboru wersja

---

[9] Zob. W. Hryniewicz: Rola Tradycji w interpretacji teologicznej, Lublin 1976, s. 90–92.

[10] „prior est Ecclesia, prior est illius traditio, prius est Evangelium, quam scriptura" (C 22), CB 554. Podobnie w Starym Testamencie ustne tradycje słowa Bożego poprzedzają księgi Pisma Św., zob. CB 552.

[11] C 148.

[12] „Nos enim [...] in patrum [...] praeceptis incedimus: qui [...] eadem qua nos ratione Christum coluerunt, eiusquam colendi rationem partim scripto, partim traditionibus, ad nos transmiserunt" (C 385). Zob. C 384, a także: „Verbum igitur Dei non sola scriptura, verum etiam traditione continetur" (CB 552). Zob. CB 584.

[13] Schemat dekretu posiada brzmienie: „partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus" (Conc. Tr. 5,31/n). Dekret soborowy ma: „in libris scriptis et sine scripto traditioni-

dekretu wyraźnie sugerowała, że słowo Boże naznaczone jest pewną „dwupostaciowością"[14]. Kardynał nie utożsamiał poszczególnych dokumentów literackich apostolskiej Tradycji pozabiblijnej ze słowem Bożym. Był jednak przekonany, że przekazują one i zawierają w sobie coś ze słowa Bożego.

Zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego, oddzielał apostolskie tradycje od kościelnych[15]. Dostrzegał też istotne zróżnicowanie w ramach tradycji apostolskich[16]: na bosko–ludzką niezmienną Tradycję słowa Bożego oraz zmienne historycznie uwarunkowane tradycje oraz instytucje i zwyczaje apostolskiego ustanowienia[17]. Trudno jest precyzyjnie ustalić, jakim kryterium posługiwał się Hozjusz dla odróżnienia w pozabiblijnych świadectwach Tradycji apostolskiej niezmiennego słowa Bożego od *traditiones extra verbum Dei*. Do Tradycji bosko–apostolskiej, czyli słowa Bożego, zaliczał Hozjusz naukę o ofierze Mszy św., o rzeczywistej obecności Chrystusa w obu postaciach eucharystycznych, o chrzcie niemowląt, wzywaniu świętych, czyśćcu, modlitwie w intencji zmarłych, postach[18], celibacie i ślubach zakonnych[19], namaszczeniu olejem przy udzielaniu prezbiteratu[20], współistotności oraz równości Boga Ojca wraz z Synem i Duchem Świętym, o Bogurodzicy, o dwóch naturach, wolach i działaniach Chrystusa[21].

Katalog prawd, rytów i praktyk znanych — zdaniem Hozjusza — wyłącznie z apostolskiej Tradycji pozabiblijnej, będących — jego zdaniem — niezmiennym słowem Bożym, budzi szereg zastrzeżeń i sprzeciwów. Wprawdzie należy zgodzić się z Kardynałem, że w zasadzie uznane przez niego za wyłącznie „tradycyjne" doktryny i zwyczaje nie mieszczą się w sposób wykształcony w Piśmie Św. lub mieszczą się tam tylko zalążkowo, jak np. zwyczaj chrztu niemowląt. Trudno jednak zgodzić się z tym, że nauka o współsubstancjonalności Ojca i Syna oraz równości osób Trójcy Świętej nie wyrasta z Pisma Św., nie ma w nim swoich, przynajmniej częściowych, świadectw, choć prawdą jest, że pojęcie *homoousios* nie jest biblijne. Idea „katalogu Hozjusza", szukającego wyłącznie apostolskiej Tradycji pozabiblijnej, jako nośnika słowa Bożego, jest ciągle do dyskusji w świetle XX–wiecznego poglądu o organicznej jedności Tradycji i Pisma Św.

Konstrukcja teologiczna zastosowana przez Kardynała jest dziś bardzo krytykowana. Pogląd o dwóch źródłach Objawienia, który trzeba przypisać

---

bus" (DS 1501). Przekonywającą egzegezę odrzuconego schematu daje A. Trape: voces „partim–partim" suggerere videntur alias veritates revelatas esse tantum in sacra scriptura, alias vero tantum in Traditione. E contra, non immerito quis defendere poterit, quod ceteroquin multi theologi defendunt, doctrinam revelatam esse in Traditione, partim vero, licet magna ex parte, in sacra Scriptura. Zob. A. Trape: De traditionis relatione ad S. Scripturam iuxta Concilium Tridentinum, Augustinianum A. 3 (1963), f. 2, s. 274.

[14] C 55; zob. C 56, 90, 391.

[15] LE 629; D 667. Z kościelnego ustanowienia wywodzi się chrzest przez jedno zanurzenie.

[16] Por. A. Trape, dz. cyt., s. 257–258.

[17] C 37, 388; CB 558–560; Por. J. Tatarczak, art. cyt., s. 25–27.

[18] CB 580.

[19] C 27, 159; CB 572, 579.

[20] CB 501.

[21] CB 531–532.

Hozjuszowi (chociaż nie posługuje się on tym sformułowaniem), został zakwestionowany[22]. Po Soborze Watykańskim II, w związku z dialogiem ekumenicznym szuka się innych odpowiedniejszych rozwiązań. To, co okazało się trwałe w Hozjuszowym myśleniu, to katolicka obrona wielu prawd wiary „mało biblijnych", takich jak np. nauka o czyśćcu, modlitwie wstawienniczej, świętych obcowaniu czy ofierze Mszy św. i innych przed reformacyjnym „wyburzaniem".

Sobór Watykański II położył silny akcent na Piśmie Św., ale bynajmniej nie przekreślił nauki o „dwóch źródłach" słowa Bożego, lecz starał się je związać w organiczną całość. Sobór nie poszedł za projektami niektórych teologów. Na sposób uzupełnienia podał, że pozabiblijne świadectwa Tradycji apostolskiej pełnią funkcję „zachowania", „wyjaśniania" i „rozpowszechniania" słowa Bożego. Również według Hozjusza, Pismo Św. posiada swój wyjątkowy charakter i rangę dzięki natchnieniu[23]. Ale pogląd Hozjusza rozszerza zakres inspiracji także i na świadectwa Tradycji, odwołując się do 2 P 1,21. W ujęciu Kardynała, słowo Tradycji jest *verbum inspiratum*. Słowo Biblii jest spisaną Ewangelią. Słowo Tradycji jest Ewangelią głoszoną, ujętą później w literacką formę homilii, katechezy, listu, wyznania wiary czy też dekretu soborowego. Zarówno słowo Biblii, jak i słowo Tradycji są natchnione i są słowem Bożym[24].

Trudno jest precyzyjnie ustalić Hozjuszowe pojęcie Tradycji. Posługiwał się on bowiem raczej jej opisem niż definicją. W ślad za św. Augustynem oraz paralelnie do dekretu Soboru Trydenckiego *Sacrosancta*, Warmiński Kardynał mówił o tradycjach (traditiones)[25]. Rozumiał przez nie doktrynę Chrystusa, Apostołów, Soborów, instytucje pochodzenia apostolskiego (sakramenty, liturgie) oraz zwyczaje kościelne powszechne i trwałe, z których Kościół nie zwykł rezygnować[26]. Hozjusz szedł tu za poglądami Ojców Kościoła, poczynając od IV w. Dlatego też nie można Hozjuszowi postawić zarzutu, że Tradycję rozumiał wąsko, zbyt intelektualistycznie. Pojmował ją bowiem nie tylko jako przekaz prawdy, czy prawd, ale i życia, zrębów pewnych instytucji itp.[27]. Tradycja Boża, Tradycja apostolska przekazywana

[22] Należy jednak przyznać, że kwestia czy Tradycja przekazuje jakieś prawdy objawione, które nie są zawarte w Piśmie Św., czy też należy przyjąć materialną zupełność Pisma Św., nie została na Soborze Watykańskim II roztrzygnięta. Zob. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 102–104.

[23] KO 9.

[24] „Est (enim Dei verbum) inspiratum, de quo Petrus: Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines, eius duo sunt genera, unum noe scriptum, scriptum alterum" (LO 4).

[25] Tradycja u Hozjusza obejmuje w szerszym znaczeniu całość nauki chrześcijańskiej czy to podaną w Piśmie Świętym czy też poza nim. Tradycję braną w tym znaczeniu nazywa On *Evangelium* albo *Verbum Dei*. Zob. J. Tatarczak, art. cyt., s. 24.

[26] CB 532, 584; C 55.

[27] Rangę słowa Bożego posiadają również niektóre instytucje ustanowienia apostolskiego, np. sakrament bierzmowania. Apostołowie posiadali bowiem szczególny mandat Chrystusa oraz charyzmat Ducha Świętego dla formowania struktur Kościoła. „Nam non minus ratum est, dicit Cyprianus, quod dictante Spiritu sancto Apostoli tradiderunt, quod ipse Christus tradidit, et in sui commemorationem fieri praecepit" (C 90). Por. Św. Cyprian: Sermo de ablutione pedum; zob. CB 563.

przez Kościół i w Kościele jest — według Hozjusza — pozaskrypturystyczną „częścią Objawienia". Jest także sposobem kościelnej recepcji i interpretacji Objawienia. Tradycja jest przeto słowem Bożym oraz sposobem dotarcia, przyjęcia, zachowania, transmisji i proklamacji Słowa Bożego przez Kościół.

Autorytet słowa Biblii oraz słowa Tradycji jest według Hozjusza jednaki. Stąd też powtarza on za św. Janem Chryzostomem: „Hinc patet quod non omnis per epistolam tradiderit, set multa etiam sine literis: eadem vero fide digna sunt, tam illa, quam ista"[28]. Tradycja zbiega się tu jakoś z Eklezją. Jest to problem do rozważania.

4. TRADYCJA JAKO INTERPRETACJA BIBLII

Nie ma wątpliwości, że tradycja apostolska zawiera w sobie nie tylko słowo Boże, ale również stanowi normę, regułę hermeneutyczną dla wykładu słowa Bożego, zawartego w Piśmie Św.[29].

Tak sądził już św. Klemens Rzymski: „scripturarum intelligentiam oportet ab eo discere, qui eam a maioribus, secundum veritatem sibi traditam servat"[30]. Stąd też konieczne jest odwoływanie się do świadków i świadectw tej Tradycji najbardziej wiarygodnych i ich rozumienia słowa Bożego[31]. Wykład Pisma Św. w duchu Tradycji apostolskiej znalazł wyraz w symbolach wiary oraz rozstrzygnięciach pierwszych soborów[32]. Zresztą sam NT przekazuje reguły Tradycji apostolskiej, np. wiążące decyzje Soboru Jerozolimskiego (Dz 15,41)[33].

Dla poprawnej hermeneutyki słowa Bożego konieczne jest odczytywanie Pisma Św. wg Tradycji apostolskiej, stanowiącej Tradycję Kościoła[34]. Z drugiej strony jednak ustalenia soborów, wyznania i symbole wiary są zrozumiałe tylko w świetle Biblii, której są obiektywną interpretacją. Tak więc Pismo Św. winno być rozumiane wg dogmatu „traditiones istae nihil aliud sint, quam quaedam scripturarum explicatio"[35]. Nasz Kardynał nie kwestio-

---

[28] Św. Jan Chryzostom: Homilia 4 in epist. 2 ad Thess; C 392.

[29] „Cuius enim, nisi patruum nostrorum traditio est Evangelicum?" (C 398). A także: św. Jan Chryzostom: Homilia 4 in epist. 2 ad Thess: „Traditio est, nihil quaeras amplius"; C 392; CB 558; zob. Z. Skowroński: Hozjusza nauka o usprawiedliwieniu, *Warszawskie Studia Teologiczne,* 15 (1937), s. 19. Zob. PG 62, 488.

[30] Św. Klemens Rzymski: liber 10, Recognitionum epist. 5; LE 623; zob. LE 615; C 25.

[31] Św. Ireneusz: liber 5: „Verum audite quemadmodum tractet locum hunc scripturae, qui fuit proximus Apostolorum temporibus, Irenaeus Policarpi discipulus" (IC 690).

[32] Św. Atanazy: De incarnatione Christi liber 5, epist. 32; C 386, 391.

[33] C 391.

[34] Św. Ireneusz: liber 5: „Ecclesia firmam habit ab Apostolis traditionem" (IC 690). „ideo necesse fuit semper existimatum, ut ad unam Ecclesiastici sensus regulam scripturae coelestis intelligentia dirigeretur, ut divinum Canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones interpretarentur" (CB 496). Por. CB 497.

[35] CB 564.

nował jednak zdania św. Bazylego Wielkiego: „omne verbum testimonio sacrae scripturae confirmandum esse"[36]. Wydawał się nie odrzucać komentarza Jana Brenza, do zdania cytowanego Ojca Kościoła, który przytoczył: „Vult igitur (Bazyli), ut etiam traditiones, quae nomine Apostolorum circumferuntur, ad sacram scripturam exigantur"[37].

W świetle powyższej dyskusji należy przypuszczać, że Hozjusz kwestionując zasadę *sola scriptura,* widział jednak konieczność odnoszenia Tradycji oraz dogmatu do Pisma Św. dla wzajemnej konfrontacji[38]. „Non abducit a scriptura qui cum scriptura teneri vult traditiones, per quas scripturis permultum et lucis et roboris accedit. Nam sicut scripturae traditionibus, ita scripturis traditiones illustrantur, et esse firmiora consueverunt"[39].

Hermeneutyka słowa Bożego domaga się kompleksowych działań. Winna uwzględniać zarówno świadectwa Pisma Św., jak i Tradycji, a także liczyć się z autorytetem nauczycielskim Kościoła. Hozjusz przytacza tu zdanie Epifaniusza, ujmujące rzecz bardzo syntetycznie: „Termini nobis poiti sunt, et fundamenta et aedificatio fidei, et Apostolorum traditiones, et scripturae sanctae et successiones doctrinae et undequaquae veritas Dei munita est"[40].

Tak więc słowem Bożym jest rozumienie Pisma Św. zgodnie z jego interpretacją przez Ojców Kościoła i Sobory Powszechne[41]. Zdaniem reformatora Jana Brenza, hermeneutyka słowa Bożego polega na podporządkowaniu interpretacji Ojców i Soborów Pismu Św. Wewnątrz Biblii jedne jej fragmenty należy interpretować w świetle innych. W ten sposób dociera się do sensu, który nadał Pismu Świętemu Duch Święty. Zdaniem cytowanego myśliciela, błędna, tzn. rzymskokatolicka hermeneutyka słowa Bożego, polega na podporządkowaniu interpretacji Pisma Św. Ojcom Kościoła i Soborom[42].

Oczywiście, Kardynał odrzucał ten pogląd Brenza, głosząc podporządkowanie Kościoła słowu Bożemu, zawartemu w Piśmie Św. Stwierdzał równocześnie, że poprawna interpretacja Pisma Św., odkrywająca w nim słowo Boże, jest dziełem Kościoła, szczególnie Soborów, kierowanego przez Ducha Świętego.

---

[36] Św. Bazyli Wielki: In Ethicis praef. in ps. 1; zob. CB 564.

[37] CB 564.

[38] Obecnie wyraża to J. Ratzinger: Tradition. III. Systematisch, LThK, 10, 295–296. Na temat: Pismo Św. kryterium Tradycji, zob. P. Socha, art. cyt., s. 95–96.

[39] CB 585.

[40] Epifaniusz: Haeresi 55. Contra Melchisedechianos, C 392, por. C 384; zob. także świadectwa Orygenesa oraz św. Ignacego z Antiochii, C 392; por. C 393.

[41] „Nam qui recipit scripturas eo sensu, quo Patres interpretati sunt et Concilia, is demum est, qui syncerum Dei verbum recipit" (CB 593). „doctrina Prophetarum et Apostolorum, quae scripturis continetur. Dei quidem verbum est, sed non iuxta sensum Arii, Macedonii, Nestorii, Eutychetis, non iuxta sensum Lutheri, Zvinglii, Lasci, Pacimontani, Serveti: sed iuxta sensum et consensum patrum, qui in Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino, Chalcedon et posterioribus aliis Oecumenicis conciliis Ecclesiam catholicam repraesentarunt" (LO 11).

[42] CB 594.

5. ROZWÓJ TRADYCJI A NIEZMIENNOŚĆ DOKTRYNY

Boże Objawienie dokonywało się stopniowo w dziejach. Jego rozwój posiadał intensywny i ekstensywny charakter. Rozpościerał się w czasoprzestrzeni Starego i Nowego Przymierza. Zmierzając ku pełni w Jezusie Chrystusie proces ów był nacechowany jednością i ciągłością[43].

Zasadniczą cechą nauki katolickiej jest jej trwałość. Będąc objawionym Kościołowi słowem Bożym, doktryna ta nie może podlegać heterogenicznym mutacjom, tak jak ma to miejsce w przypadku ludzkich poglądów teologicznych. One to często są naznaczone błędem, relatywizmem, jednostronnością, fałszem[44]. Stąd należy wykluczyć taki rozwój, który zrywałby ciągłość ze źródłem Tradycji. Także radykalna nowość w dziedzinie refleksji nad Tradycją, nie respektująca klasycznych ustaleń i reguł, przekreśla możliwość nowych poprawnych interpretacji, uniemożliwiając proces ewoluowania, tj. dojrzewania, a przez to i rozwoju poznania słowa Bożego[45]. Trwałości doktryny Kościoła, której istotę stanowi objawione słowo Boże, odpowiada niezmienność wiary Kościoła, pomimo zmienności epok i upływu czasu: „Tempora tantum variata sunt, ait Augustinus, non fides, fides enim erat, et est eadem"[46].

Hellenizacja chrześcijaństwa, jego wyjście z kręgu judaizmu oraz konfrontacja z wielkimi systemami filozoficznymi spowodowały podjęcie prób wyrażenia słowa Bożego nowymi językami, tzn. przede wszystkim językiem filozofii arystotelesowskiej, platońskiej, stoickiej. Domagała się tego również *praxis* eklezjalnego przepowiadania w zmienionych warunkach kulturowych. Dlatego też Kościół dokonał recepcji wielu pojęć filozoficznych nie znanych Biblii. Należy do nich greckie pojęcie: osoby (*prosopon* w Biblii ma inne znaczenie), natury, istoty, substancji, współsubstancjalności, współistotności[47]. Na gruncie myślenia filozoficznego powstało pojęcie Trójcy Świętej, przeistoczenia[48] oraz Bożej Rodzicielki[49], jeśli nie utożsamiać jej z „Matką Pana" (Łk 1,43).

---

[43] Św. Augustyn: „in veteri (testamento) novum lateat, et in novo vetus pateat" (LO 30). Zob. C 117.

[44] „Nam catholica doctrina, quae per omnia loca, per omnia tempora, per nationes omnes diffusa est, semper est eadem et invariabilis. Vestra vero, hoc est, haeretica, mutatur in annos fere singulos, quod commentarii vestri, et loci communes, quos novos quotannis editis, cum prioribus magna ex parte pugnantes non obscure indicant" (CB 457).

[45] Św. Damazy, epis. 3: „Quae Apostolorum praedicatione, et Patrum instructione percepimus, semper tenere debemus, ne aliqua nova semper cudere videamur" (CB 504). „W języku patrystycznym innowacja utożsamia się prawie z herezją". Przytoczone zdanie pochodzi z tzw. Dokumentu z Cypru, tj. ustalenia *Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym,* który obradował w Nikozji 12–17 VI 1983 r.; zob. W. Hryniewicz: Dialog katolicko-prawosławny, *Tygodnik Powszechny* (1983), nr 30, s. 1.

[46] LO 7; zob. św. Augustyn: In Joan, tract. 45. „Haec est Ecclesiae Catholicae praedicatio cum Esaiae, Hieremiae, Ezechielis, Danielis, Ioelis, Jonae: quin et Petri Apostoli praedicatione pulchre congruens" (LE 612).

[47] C 56.

[48] HE 5, 352.

[49] LE 629; D 667; C 317.

Zasadą recepcji pojęć filozoficznych, zastosowanych dla wyrażenia *misterium słowa Bożego,* stała się ich treściowa niesprzeczność z Pismem Św., rozumianym wg Tradycji. Sprzeczność z depozytem słowa Bożego była zasadniczą przyczyną ich odrzucenia[50].

Kościół stale posiadał świadomość obowiązku trwania w „wierze Ojców", w „wierze przodków" (fides maiorum), to znaczy świadomość ciągłości, stałości oraz tożsamości prawdy słowa Bożego[51]. Stąd też za nieuprawniony uważał rozwój rozumienia i poznania słowa Bożego, który prowadzi do zmiany jego sensu. Pożyteczny czy wręcz nieodzowny jest „profectus religionis et fidei", ale bez jej „permutatio" czy „transvertatio"[52], czy też „amentia progressi"[53].

Rozwój rozumienia słowa Bożego ma charakter organiczny. Jest wzrostem przy zachowaniu tożsamości[54]. Jednym z warunków zjednoczenia chrześcijan jest jedność wiary w słowo Boże „in eodem sensu et sententia" (1 Kor 1,10)[55], tzn. między innymi: operowanie pojęciem rozwoju organicznego.

Rozwój refleksji nad słowem Bożym, rozwój teologii oraz nauki Kościoła, stosowanie nowych określeń i sformułowań pojęć teologicznych, a także nowych interpretacji doktryny, to procesy konieczne wobec tego co „nowe", a więc czasów, poglądów, błędów[56]. Rozwój refleksji nad słowem Bożym oraz nowa artykulacja tej refleksji — to procesy nieodzowne w imię wierności objawionemu słowu. Wydaje się, że Kardynał broniąc istotnych treści wiary nie absolutyzował sposobów wyrażania się Tradycji, która winna znajdować interpretację w konkretnym „dziś" Kościoła[57]. Była to opcja na rzecz Tradycji wiernej, a jednocześnie żywej.

---

[50] LE 629; C 21. Św. Augustyn: De Trinitate liber 7, cap. 4: „nos tamen tres personas dicimus, non quia scriptura dicit, sed quia scriptura non contradicit" (C 56); zob. CB 532.

[51] LE 619.

[52] C 386.

[53] IC 685.

[54] Wincenty z Lerynu: Commonitorium, cap. 28–29: „Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat, [...] totius Ecclesiae aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere: in eodem scilicet dogmate: eodem sensu, eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant permanent". C 386; por. 1 Kor 1,10; zob. Cz. Bartnik: Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 336–337.

[55] C 406, 354; D 667–668, CB 561. Por. Św. Damazy. epist. 4. De coepiscopis; św. Leon Wielki, epist. 4, cap. 2. Św. Leon papież domagał się nie tylko jedności myśli i formuł dogmatycznych, ale również jednolitości dyscyplinarnej (unus ritus). W sporze o ustalenie dnia Wielkanocy występował ostro przeciw Kwartodecymianom. Zob. CB 562; por. W. Hryniewicz: Chrystus nasza Pascha, w: Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. I, Lublin 1982, s. 148. Hozjusz przytacza również w tej kwestii wypowiedź przeciwną. Pochodzi ona od św. Grzegorza papieża: „in una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa" (CB 570).

[56] Św. Hilary: Adversus Constantium liber 1: „Nolo adversus nova venena, novas medicamentorum comparationes: nolo adversus novas insidias consilia recentia?" (CB 523).

[57] Por. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 59.

6. POTRZEBA HERMENEUTYKI TRADYCJI

Zagadnienie Tradycji eklezjalnej jest obciążone problemami hermeneutycznymi. Akcentuje się dziś bowiem istotną polaryzację w ramach procesu Tradycji chrześcijańskiej. Do zasadniczych cech tego procesu zdają się należeć: zmiana i ciągłość, rozwój i tożsamość[58]. Co więcej, poprawnie rozumiana Tradycja sugeruje uznanie zmiany i rozwoju w imię ciągłości i tożsamości *traditum*[59]. Ujmując rzecz ogólnie, chodzi tu o interpretację czy też reinterpretację Tradycji, a więc o ponowne jej odczytanie i próbę zrozumienia jej orędzia w nowej sytuacji historycznej. Należy tu przypomnieć, że świadectwa i dokumenty Tradycji nie są samą Tradycją[60]. Podmiotem Tradycji jest Kościół — wspólnota wierzących, która „perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit"[61]. Nowe interpretacje Tradycji dokonują się w Kościele, który dzięki Duchowi Świętemu jest pobudzany do odkrywania, a nie utracania prawdy zbawczej, zawartej w Objawieniu[62]. Dlatego też pisał Hozjusz: „cum Ecclesiae iudicio legenda sunt scripta Patrum"[63].

Konieczność stałej hermeneutyki Tradycji domaga się rozwiązania wielu zagadnień, które umożliwiają właściwe jej dokonywanie. Chodzi tu o zasady i kryteria „zabiegów hermeneutycznych" oraz ustalenie instancji kompetentnych w ramach Eklezji do podejmowania prób interpretacyjnych, a więc jest to problem hermeneuty. Do problemów metahermeneutyki Tradycji należą: kwestie zmysłu wiary, zmysłu wierzących, konsensu eklezjalnego, a w jego ramach konsensu Ojców oraz recepcji eklezjalnej.

ZMYSŁ SŁOWA BOŻEGO

Zmysł wiary (sensus fidei — sensus fidelium) rodzi się na podstawie wiary i jest jej wyrazem[64]. Treść wiary stanowi jego przedmiot. Zmysł wiary pozwala wydawać sądy i przyjmować postawy zgodnie z wiarą, chociaż nie jest jakimś szczególnym sposobem poznania czy instynktem. Według Piotra Russelota poznanie mocą zmysłu wiary jest „jakby instynktowne"[65]. Zmysł wiary służy nowym ujęciom poznawczym treści wiary, pełniejszemu ujawnieniu jej bogactwa, wzrastaniu w poznaniu wydarzenia i słowa zbawczego. Zmysł wiary stwarza płaszczyznę współnaturalności (connaturalità) między wierzą-

---

[58] Tamże, s. 224–225.
[59] Tamże, s. 226.
[60] Tamże, s. 231.
[61] KO 8.
[62] KK 12.
[63] CB 542.
[64] Na temat pojęcia *sensus fidei* i jego historii zob. F. Ardusso: Il „senso della fede" e il „consenso dei credenti", *Credere oggi*, 2 (1982) nr 2, s. 8 (15–8) 18; Zob. także: Y. Congar: Wiara i teologia, w: Tajemnica Boga. Misterium Zbawienia, t. I, tłum. z fran. B. Przybylski, Poznań 1967, s. 92–93. Dla Cz. Bartnika *zmysł wiary* jest czynnikiem rozwoju świadomości kościelnej oraz narzędziem Tradycji. Por. Cz. Bartnik: Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 337–338, 361.
[65] F. Ardusso, art. cyt., s. 8/18.

cym a treścią wiary, tj. słowem Bożym[66]. Zmysł wiary umożliwia poznawanie o charakterze progresywnym poprzez nowe ujęcie poznawcze. Są to nowe interpretacje słowa Bożego, zawartego w Biblii i Tradycji eklezjalnej. Zmysł wiary jest kwalifikacją i umiejętnością całego Kościoła (sensus Ecclesiae)[67]. Posiada on przede wszystkim chrystotropiczny oraz chrystocentryczny charakter, a więc ukierunkowanie i koncentrację chrystyczną. Jezus Chrystus, Osoba Słowa jest jego przedmiotem, centrum, punktem odniesienia. Jest to dlatego zmysł Chrystusa (Chrystusowy), sensus Christi (1 Kor 2,16), zmysł Słowa (sensus Verbi), zmysł „logotropiczny".

EKLEZJALNY KONSENS A SŁOWO BOŻE

Od kościelnego zmysłu Słowa Bożego należy odróżnić związaną z nim zgodę wiary (consensus fidei). Jest ona zewnętrzną manifestacją zmysłu Słowa Bożego[68]. Innym ważnym pojęciem dotyczącym omawianej problematyki jest określenie „zgoda wierzących" (consensus fidelium). Pojęcie to nie jest jednoznaczne. Może sugerować zgodę wiary wszystkich wierzących, tzn. całego Kościoła (consensus Ecclesiae) lub tylko zgodę laików w wierze, w odróżnieniu czy przeciwstawieniu jej wierze Pasterzy. Według Ludwika Sartoriego, który zdaje się *consensus fidelium* utożsamiać z konsensem eklezjalnym, powszechna zgoda wierzących stanowi zakończenie długiego procesu „słuchania" i poznawania słowa Bożego przez Kościół. Jest finalizacją całego cyklu, jakiegoś procesu. *Konsens wierzących,* ich jednomyślność — pomimo wielości w kwestiach drugorzędnych — jest sądem, kryterium finalnym, a przez to idealnym[69]. Autorem i Sprawcą zdolności Kościoła do kierowania się zmysłem wiary i jego ekspresji w konsensie jest Duch Święty. Dzięki Jego aktywności Kościół może pozostać nieomylny *in credendo* oraz *in docendo*[70].

Konsens eklezjalny, który jest za każdym razem nowym zgłębieniem Słowa Bożego, nową interpretacją Biblii i Tradycji, w nowej sytuacji historycznej — ten konsens całego Kościoła — zakłada jako conditio sine qua non „conspiratio fidelium et pastorum", a więc *konsens hierarchii i laików*[71].

Trzeba jednak zauważyć, że *zmysł wiary* (sensus fidei — sensus fidelium), będący darem Ducha Świętego, nie da się zredukować i podporządkować *konsensowi wierzących* (consensus fidelium)[72]. *Konsens wierzących,* w odróżnieniu od *konsensu Kościoła,* jest sam w sobie rzeczywistością subiek-

---

[66] Tamże.

[67] C 26.

[68] C 26. Dziś por. F. Ardusso: „Il senso della fede, in quanto manifestato esternamente e quindi osservabile e leggibile, viene chiamato dai teologi il „consenso della fede"; Zob. F. Ardusso, art. cyt., s. 8/22.

[69] L. Sartori: Qual é criterio per stabilire il „sensus fidelium?" *Concilium A.* 17 (1981) f. 8, p, (1293), 119 (wersja włoska). Zob. H. Bacht: Consensus. I: Consensus des glaübigen Volkes, *LThK* 3, 43–44.

[70] KK 12.

[71] F. Ardusso, art. cyt. 8/22.

[72] Jan Paweł II: Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* (22 XI 1981), nr 5.

tywną, wielkością socjologiczną i statystyczną[73]. Nie może on rozstrzygać o autentycznym nauczaniu słowa Bożego. Jedyną instancją, która ma decydujący głos w tej kwestii, są Pasterze Kościoła, partycypujący w autorytecie Chrystusa. Nauczanie Pasterzy, którym wierni winni okazać posłuszeństwo, nie jest zależne od *konsensu wierzących*. Prawem Pasterzy bowiem jest nie tylko sankcjonować *konsens wierzących*, ale go uprzedzać i żądać[74].

Jest charakterystyczne, że Hozjusz unikał w zasadzie rozróżniania *zmysłu wiary* oraz *konsensu wierzących*. Używał przede wszystkim bardzo ogólnego, a zarazem i globalnego określenia *sensus et consensus Ecclesiae*. Jest to organiczne związanie *sensus* i *consensus*. *Konsens Kościoła* winien cechować się lokalnym (geograficznym) oraz temporalnym (trwałością historyczną) charakterem. Musi obejmować *universum Kościoła* oraz dotyczyć istotnych spraw wiary i życia[75]. Dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary oraz eklezjalnemu konsensowi uwyraźnia się przedmiot wiary kościelnej — słowo Boże. „Ubi tantus est omnium — wyraża swe przekonanie Hozjusz — consensus, minime dubitare debemus non hominum hanc, verum Dei vocem esse, per membra suae loquentis"[76].

Konsens eklezjalny — zdaniem Kardynała — to selektywny konsens reprezentatywnej grupy Pasterzy. Do jego zaistnienia potrzebna jest przede wszystkim zgoda biskupów, którzy reprezentują Kościoły lokalne, niejako streszczając je w sobie[77]. Nie oznacza to, że wymagana jest tu numeryczna jednomyślność wszystkich biskupów, lecz trwałe i głębokie przekonanie ich zdecydowanej większości. Konsens ujawnia się na soborach powszechnych, w zwyczajnym nauczaniu biskupim, w procesie recepcji treści Tradycji, w rozwoju rozumienia Objawienia, w teologii, w pobożności. Uprzywilejowanym miejscem manifestacji *consensus Ecclesiae* są sobory powszechne. W innych sytuacjach jest trudniej ustalić istnienie moralnej jednomyślności episkopatu. *Konsens eklezjalny* ma dla życia chrześcijańskiego wiążące znaczenie. Uczył bowiem już św. Augustyn: „Erit ergo iudex noster sensus et consensus Ecclesiae"[78].

---

[73] Ratzinger akcentuje subiektywność konsensu wierzących: „Die Synode stellt fest, dass der sensus fidei vom consensus fidelium unterschieden werden muss — der soziologische Konsens vieler Christen ist als solcher noch nicht der Spruch des Glaubens". Zob. J. Ratzinger: Brief nach der Bischoffssynode (1980) an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden, München (8 XII 1980), s. 8.

[74] „Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam" (24 VI 1973), AAS 65 (1973) nr 2, s. 396–408.

[75] C 21, 27; LE 623, 637; CB 542.

[76] „Quod ergo isti omnes, et qui eos usque ad haec nostra tempora sequuti sunt, unanimiter senserunt, praedicaverunt, literis etiam consignaverunt, atque ad nos transmiserunt, vicisim a nobis ad posteros nostros transmittendum: isti, inquam, omnes, in tam diversi regionibus commorati, tanto et locorum et seculorum intervallo disiuncti, quod nos tanto consensu docuerunt non hominum hanc quam Dei per os Ecclesiae suae loquentis, doctrinam existimare debemus" (C 131); zob. CB 594.

[77] Św. Cyprian: liber 1, epist. 6: „Ad extremum scire debes, Episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in Episcopo, etsi cum Episcopo non sint, Ecclesia non esse" (C 57).

[78] Św. Augustyn, epist. 152; LO 13.

KONSENS OJCÓW A SŁOWO BOŻE

Za jeden z zasadniczych elementów tworzących *zgodę Kościoła w wierze* (consensus Ecclesiae) uważa się *zgodne świadectwo Ojców* (consensus Patrum)[79]. Według Hozjusza, Ojcami byli zwykle biskupi[80]. Ojcowie to przede wszystkim świadkowie Tradycji, a także pierwsi interpretatorzy Pisma Św.[81]. Znaczenie ich nauki, zgodność poglądów czy też rozbieżności odgrywają dużą rolę. Są oni bowiem nauczycielami nie podzielonego jeszcze Kościoła i chrześcijaństwa[82]. Ich teologia jest w sensie źródłowym „teologią ekumeniczną", powszechną, jedną, wspólną chrześcijaństwu[83].

Trwałym, niepodważalnym, decydującym o ciągłej aktualności Ojców dokonaniem było ustalenie przez nich kanonu Pisma Św., symboli wiary, podstawowych form liturgii oraz swoistej „filozofii", opartej na wierze[84]. Była ona próbą usytuowania chrześcijaństwa, w świecie judaistycznym i hellenistycznym poprzez asymilację osiągnięć myśli starożytnej oraz wyrażenie w jej pojęciach misterium chrześcijaństwa, co wiodło judeo–chrześcijaństwo ku jego hellenizacji. Sobory powszechne: Konstantynopolitański II[85], a szczególnie Trydencki[86] i Watykański I[87], akcentowały rozstrzygające znaczenie *jednomyślnej zgody Ojców* (consensus Patrum) dla interpretacji Pisma Św. W związku z rozwojem nauk biblijnych Sobór Watykański II zajął w kwestii *konsensu Ojców* bardziej powściągliwe stanowisko, potwierdzając natomiast znaczenie Ojców jako świadków Tradycji[88].

Hozjusz utożsamiał znaczenie *consensus Patrum* ze znaczeniem *sensus et consensus Ecclesiae*. W jednomyślnym głosie Ojców brzmiał — jego zdaniem — głos całego Kościoła, a w zgodnym słowie Ojców — słowo Boże. Ojcowie umieli usłyszeć, przyjąć, zrozumieć słowo Boże oraz je poprawnie wyrazić w swoim języku, to znaczy w języku swoich czasów. Spośród cech, przypisywanych przez patrystykę tak zwanym Ojcom Kościoła, Hozjusz zdaje się zwracać uwagę na starożytność. Ojcowie różnią się, jego zdaniem, od innych nauczycieli wiary w Kościele, przede wszystkim swym umiejscowieniem w czasie. Stanowią Kościół poapostolski. Występuje tu swoista „redukcja eklezjologiczna", zastosowanie zasady reprezentacji, jakby *pars pro toto* w teologii. Utożsamiając bowiem *powszechną zgodę Ojców* z *sensus et consensus całego Kościoła,* Hozjusz utożsamiał depozyt Tradycji ze zgodną nau-

[79] H. Bacht, Consensus. II. Der consensus Patrum, *LThK* 3,44.

[80] Współczesne badania zdają się podtrzymywać pogląd Hozjusza. A. Trape pisze: „(il Padre) [...], titolo che al inizio veniva dato ai vescovi"; zob. A. Trape: I Padri e lo studio della teologia, w: Lo studio dei Padri della Chiesa oggi, Roma 1977, s. 37.

[81] J. Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, s. 143–144.

[82] Tamże, s. 152.

[83] Tamże, s. 153.

[84] Tamże, s. 157–158.

[85] DS 438.

[86] DS 1507.

[87] DS 3007.

[88] KO 8; zob. W. Hryniewicz: Ekumeniczne znaczenie teologii patrystycznej, *RTK* 20 (1973), z. 4, s. 197; także J. Ratzinger, dz. cyt., s. 142–144.

ką Ojców[89]. Ojcowie byli dla niego nie tyle pierwszymi interpretatorami i hermeneutami Tradycji apostolskiej zawartej w Piśmie Św., ile przede wszystkim w ich konsensie ujawniała się treść tej Tradycji. Kardynał podziela tu pogląd św. Bazylego: „Quamobrem quae tanto consensu Patres fere omnes affirmant, divinam esse traditionem dubitandum non est: quam ab ipsis Apostolis ad nos esse derivatam"[90].

Biskup Warmii przypisywał *konsensowi Ojców* większe znaczenie, niż uczyni to potem Sobór Watykański II. *Consensus Patrum* był dla niego ewidentnym kryterium dla rozpoznania słowa Bożego w świadectwach i instytucjach Tradycji apostolskiej, a wśród nich także i w interpretacji Biblii. Powszechna zgoda Ojców to, według Hozjusza, uprzywilejowana kategoria gnozeologiczna oraz kategoria świadomości teologicznej Kościoła Słowa Bożego na początkowym etapie jego dziejów.

EKLEZJALNA RECEPCJA SŁOWA BOŻEGO

Istotnymi cechami Kościoła, wspólnoty wierzących jest *zmysł wiary* (sensus) oraz sprawiana przez Ducha świętego *zgodność w wierze* (consensus), która nie pozwala Kościołowi odpaść od objawionej Prawdy i pobłądzić. Co więcej, Eklezja odznacza się również, według współczesnych teologów, aktywnością oraz zdolnością do pewnej selekcji, polegającej na recepcji lub nierecepcji doktrynalnej[91]. Przyjmuje się, że proces recepcji eklezjalnej jest elementem dzieła przekazywania objawienia oraz rozwoju dogmatu kościelnego. Zdolność recepcji eklezjalnej manifestowała się także we wczesnym Kościele, przede wszystkim w sposobie teologicznej interpretacji dogmatu. Nie kwestionując jurydycznej ważności orzeczeń doktrynalnych, w długotrwałym i skomplikowanym procesie prowadziła ona do eksponowania ich autentycznego sensu[92]. Proces recepcji eklezjalnej jest z jednej strony przybliżeniem się i wydobywaniem z dogmatycznych sformułowań wiary Apostołów i Ojców, która stanowi o wartości i autorytecie tych orzeczeń, z drugiej — recepcja eklezjalna staje się kryterium prawdziwości tez i interpretacji teologicznych[93].

---

[89] Powyższy pogląd Hozjusza był powszechny w teologii katolickiej aż do konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. Jeszcze w schemacie przygotowawczym czytamy: „Ita in totius Ecclesiae Traditione iam cointelliguntur patres et sensus fidei. Zob.: Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione. Modi a patribus conciliaribus propositi a commissione doctrinali examinati, Città del Vaticano 1965, s. 37.

[90] Św. Bazyli: De Spiritu Sancto, cap, 27, C 14. A także: „Quod igitur tanto consensu, tot seculis, quam late patet Christianum nomen, observatum semper ubique locorum fuisse videmus, quis aliud quam Apostolorum hanc esse traditionem existimare fas est? Sicut existimasse iam ante docuimus Dionysium Areopagitam, Joannem Chrysostomum et Joannem Damascenum" (C 341).

[91] W. Hryniewicz: Proces recepcji prawdy w Kościele, *Collectanea Theologica* 45 (1975), f. 2, s. 23.

[92] Tamże, s. 19, 24.

[93] Św. Augustyn: Contra Cresconium liber 2, cap. 32: „non recipimus [...] quia Ecclesia non recepit" (C 26); także Wincenty z Lerynu: Commonitorium: „cum Ecclesia Doctores recipiamus, non cum Doctoribus Ecclesiae fidem deseramus" (CB 543). Zob. CB 542, 575.

W przekonaniu Hozjusza, proces recepcji doktrynalnej stanowi ważny i konieczny moment w dochodzeniu do poznania słowa Bożego, a także nieodzowny element w ocenie poglądów teologicznych. Samo zjawisko recepcji jawi się mu jako rzeczywistość złożona. O recepcji decyduje bowiem zarówno wiara Ludu Bożego, jak i nauczanie teologów oraz świętych, a także stanowisko magisterium eklezjalnego. Współbrzmienie tych tendencji oznacza spełnienie się procesu recepcji słowa Bożego przez Kościół. Recepcja eklezjalna jest swoistą hermeneutyką świadectw Objawienia i Tradycji, a także oceną zgodności ze słowem Bożym nowych interpretacji teologicznych. Kardynał wielokrotnie wylicza składowe procesu recepcji: „quod Orthodoxi docuerunt, quod auctoritas Ecclesiae tradidit, quod populus Christianus amplexus est, quod scholae defendunt"[94]; „Quod omnium est, quod catholicum est, quod orbis totius Christianitatis consensum receptum est"[95].

Według Josepha Ratzingera, idea recepcji była znana niektórym spośród ojców Soboru Trydenckiego, a wśród nich kardynałowi Marcelemu Cerviniemu (późniejszemu papieżowi Marcelemu II, †1555) oraz kardynałowi Hieronimowi Seripandzie (†1563)[96]. Ponieważ obydwaj kardynałowie byli znaczącymi współautorami soborowego dekretu *Sacrosancta* (DS 1501–1505), dlatego też uzasadnione jest doszukiwanie się ich koncepcji w tekście uchwalonego przez sobór dokumentu. W mniemaniu tych teologów, *receptio Ecclesiae* ma decydujące znaczenie w ustaleniu rangi, trwałości i obowiązywalności tradycji kościelnych[97]. Chociaż Stanisław Hozjusz nie uczestniczył jeszcze w 1546 r. w pracach soboru, to jednak problem recepcji pojawia się również w jego pismach wielokrotnie. Przez recepcję rozumie on uprawniony sposób weryfikacji poglądów teologicznych. Niewątpliwie, intelektualną wrażliwość Kardynała kształtowała lektura dekretu *Sacrosancta,* a także publikacje wybitnych teologów trydenckich oraz ich zwolenników. Zainteresowanie Hozjusza zagadnieniem recepcji i zrozumienie wagi tej idei w procesie oceny i powstania teologicznych interpretacji Objawienia zrodziło się jednakże przede wszystkim w wyniku jego samodzielnych studiów patrystycznych.

Kardynał rozpatrywał pojęcie recepcji w kontekście własnej koncepcji Kościoła. W związku z tym uważał on, że przede wszystkim w sposób wyłączny magisterium Kościoła posiada zdolność recepcji i nieskażonego wyrażania wiary Apostołów oraz Ojców[98]. Magisterium czyni to w imieniu całego Kościoła. Jest ono bowiem, zdaniem Kardynała, niejako „streszczeniem" całego Kościoła, a także strukturą upoważnioną do wyrażania stanów jego świadomości oraz wiary. Tak więc wartość dogmatycznych orzeczeń magisterium polega na przyjmowaniu przez nie oraz przekazywaniu wiary apostolskiej i katolickiej[99]. Można bez przesady twierdzić, że zdaniem Biskupa

[94] C 409.
[95] C 410; zob. C 26–27, C 36; LO 3; LE 616.
[96] J. Ratzinger: Ein Versuch..., s. 58–59.
[97] W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 177–178.
[98] Por. przypis 93.
[99] Zob. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 182, w szczególności przypis 137.

Warmii *receptio Ecclesiae* dokonuje się jurydycznie poprzez *receptio pastorum*, a w procesie dojrzewania aktu hierarchicznej recepcji eklezjalnej bierze udział cała wspólnota Kościoła.

Hozjuszowe pojęcie recepcji różni się bardzo od nowożytnego rozumienia tego problemu przez myśl prawosławną, inspirowaną pracami Aleksego Chomiakowa (1804–1860), Mikołaja Afanasjewa (1893–1966) i innych[100]. Dla Kardynała recepcja jest procesem, w którym decydującą rolę odgrywa episkopat pod przewodnictwem biskupa Rzymu, jako roztrzygająca instancja w dążeniu do rozpoznania, określenia i przyjęcia niezmiennej Tradycji apostolskiej słowa Bożego, zawartej w tradycjach kościelnych. Teologowie prawosławni natomiast mówią o *consensus* wszystkich wierzących i wszystkich Kościołów lokalnych, która to zgoda jest aprobatą orzeczeń dogmatycznych jednego Kościoła lokalnego czy też ustaleń synodu lub soboru powszechnego. Przy tym prawosławni nie zgadzają się co do zakresu tej zgody: czy ma być ona bez wyjątku, czy większościowa, czy też ma się wyrażać w aprobacie władzy świeckiej danych społeczności. Stąd problematyka recepcji musi być rozpatrywana na tle odmiennej eklezjologii.

Podjęcie przez Kardynała zagadnienia recepcji, wprawdzie tylko fragmentaryczne, było formą kontynuacji oraz dialogu z myślą wielkich teologów katolickich, którymi byli między innymi wspomniani Cervini i Seripando. Refleksja katolickich teologów XVI w. nad *receptio Ecclesiae*, a w przypadku Hozjusza wyraźny patrystyczny rodowód zainteresowania się tym zagadnieniem, stanowią świadectwo otwarcia myśli Kościoła Zachodu okresu renesansu na problematykę, którą w innej formie i perspektywie podjęła w XIX i XX w. myśl prawosławia.

Tradycja, według Hozjusza, posiada słowny charakter. Słowny, nie w negatywnym znaczeniu tego terminu, czyli wyłącznie werbalny. „Słowo" oznacza tu coś żywego, zewnętrzny wyraz chrześcijaństwa, to, czym ono jest w swojej istocie, a jednocześnie środek autoprzekazu Kościoła. Tradycja jest więc słowem Objawienia, przekazywanym przez Jezusa Chrystusa, Apostołów, Kościół, czyli jest jednocześnie czymś więcej niż tylko wyrazem; polega ona na misteryjnym przekazywaniu Osoby Słowa i Jego Dzieła, które uobecnia w dziejach. Do Tradycji należy również przekaz instytucji pochodzenia apostolskiego, np. gest włożenia rąk jako sposób przekazywania sukcesji apostolskiej. Charakterystyczna jest owa „logiczność", to jest chrystyczna geneza i natura Tradycji apostolskiej. Stanisław Hozjusz stał na stanowisku niezupełności materialnej Pisma Św. (insufficientia materialis), chociaż Biblii przyznawał szczególną, fundamentalną rolę w ujęciu Objawienia — jako objawionemu słowu Bożemu. Był przekonany, że ustna Tradycja

---

[100] Por. W. Hryniewicz: Recepcja orzeczeń Magisterium przez wspólnotę Kościoła w świetle teologii prawosławnej. *ZNKUL*, 18 (1975) nr 2, s. 16. O zagadnieniu recepcji w myśli teologów prawosławnych XIX i XX w. piszą: M. Wójtowicz: Podmiot nieomylności w Kościele według A. S. Chomiakowa, w: Studia Ekumeniczne, t. I, red. J. Myśków, Warszawa 1982, s. 179–228 (a szczególnie s. 219–223); J. Jarek: Recepcja eklezjalna w prawosławiu w ujęciu N. N. Afanasjewa, tamże, s. 229–255.

apostolska jest nie tylko regułą interpretacji Pisma Św., ale również natchnionym słowem Bożym, słowem nie spisanym. Faktu natchnienia nie odnosił on jednak do pomników literackich Tradycji ustnej, na przykład tekstów homilii Ojców Kościoła. Dzieł Ojców nie uważał za teksty święte, w odróżnieniu od ksiąg Biblii. Tradycję wiązał raczej z Tajemnicą Żywego Kościoła.

W procesie poznawania słowa Bożego dostrzegał Biskup Warmii pewien rodzaj sprzężenia zwrotnego między Biblią a Tradycją. Tradycja jest regułą interpretacji Pisma Św., chociaż jednocześnie kościelne czy teologiczne interpretacje słowa Bożego wymagają odniesienia i konfrontacji z Biblią.

Kardynał znał pojęcie „rozwoju" Tradycji jedynie jako organiczny i jednorodny proces wzrostu rozumienia słowa Bożego, odczytywanego coraz intensywniej i krytyczniej ze świadectw Tradycji. Zwracał też baczną uwagę na czynniki umożliwiające właściwą hermeneutykę Tradycji, tzn. zmysł wiary, konsens Ojców, Pasterzy, Teologów, Eklezji oraz na zagadnienie recepcji. W sumie można twierdzić, że Tradycja apostolska jawiła się Hozjuszowi jako słowo niosące Chrystusa i jego Ewangelię.

LEHRE DES STANISŁAW HOSIUS ÜBER DAS WORT GOTTES (TEIL I)

ZUSAMMENFASSUNG

Die Abhandlung, deren Titel „Lehre des Stanisław Hosius über das Wort Gottes" lautet, ist ein Studium des theologischen Nachlasses des Kardinals Stanisław Hosius (1504–1579), des grossen katholischen Denkers in der Zeit des tridentinischen Konzils. Das Ziel dieser Nachforschungen war die genaue Bestimmung des Begriffs: verbi Divini doctrinam secundum aut apud Hosium. Quellenmaterial lieferten hierfür hauptsächlich die *Confessio fidei catholicae christiana* sowie seine polemischen Schriften und seine Korrespondenz. Das vorliegende Studium berichtet über die theologische Tätigkeit des Kardinals, indem es sie zugleich systematisiert und einer eingehenden Beurteilung uinterzieht. Diese Abhandlung hat jedoch einen rein theologischen und keineswegs historischen Charakter.

Aufgrund eingehender Analysen konnte der Autor feststellen, dass die Kathegorie des Begriffes „Wort Gottes" in der theologischen Auslegung des Kardinals sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch die Methodologie einen sehr wesentlichen Platz einnimmt. Das Wort Gottes ist für Hosius sowohl Quelle als auch Grundsatz und Norm der Theologie.

Im ersten Abschnitt unterzieht der Autor den theologischen Aspekt des Begriffs „Wort Gottes" einer eingehenden Untersuchung und zwar im Kontext mit der christologischen Denk — und Überlegungsweise des Kardinals. Entgegen den Ansichten der polnischen Neo — Arianer des XVI. Jahrhunderts ist Hosius ein eifriger Verteidiger der Gottheit Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Seine Christologie ist demnach eine Christologie des Logos.

Im zweiten Abschnitt wird der Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes und der Heiligen Schrift behandelt. Der Kardinal zieht die Ansicht über die völlige Identität des geoffenbarten Wortes Gottes mit dem buchstäblich wörtlichen Sinn der Heiligen Schrift in Zweifel.

Der dritte Abschnitt „Uberlieferung und Wort Gottes" behandelt vor allem die apostolische Überlieferung, die nach der Auffassung von Hosius der eigentliche Wortträger Christus selbst im zeitlichen Geschehen und über sein Evangelium ist.