

## NAUKA STANISŁAWA HOZJUSZA O SŁOWIE BOŻYM \*

T re ś ć: IV. Eklezjalność Słowa Bożego. V. Gnozeologia Słowa Bożego. Podsumowanie.

## IV. EKLEZJALNOŚĆ SŁOWA BOŻEGO

Nauka o Kościele stanowiła od początku Reformacji przedmiot kontrowersji pomiędzy reformatorami a teologami katolickiej tradycji. Eklezjologia była głównym przedmiotem kontrowersji. Nic też dziwnego, że stała się ona jednym z podstawowych wątków teologicznej refleksji kardynała Hozjusza<sup>1</sup>. Stąd też badacze teologicznej twórczości Biskupa Warmii poświęcili dotychczas jego eklezjologicznej myśli najwięcej miejsca w swych opracowaniach<sup>2</sup>. Niniejszy rozdział będzie się koncentrował na relacji pomiędzy Słowem Bożym a Kościołem. Do podjęcia wskazanej tu problematyki upoważnia niejako fakt, że eklezjologia Kardynała nie została dotychczas zbadana pod kątem jej „słowności”. Poza tym dla rekonstrukcji Hozjuszowej doktryny o słowie Bożym istotne jest również ukazanie eklezjalnego wymiaru tegoż słowa.

Nie istnieje jedna eklezjologia protestancka, lecz wiele koncepcji Kościoła poszczególnych reformacyjnych wyznań oraz wybitnych autorów należących do różnych denominacji wewnątrz obozu Reformacji. Ponadto na początku odrzucano całkowicie Kościół widzialny, przyjmując jedynie „niewidzialny” i niehistoryczny, zrodzony ze Słowa. Z czasem poglądy te radykalnie się zmieniły. Z konieczności więc trzeba się posługiwać uproszczonym i syntetycznym modelem XVI w. eklezjologii protestanckiej, aby na jej tle lepiej widzieć eklezjologiczne poglądy kardynała Hozjusza<sup>3</sup>. Wspólną cechą tych doktryn, poza skrajnie spiritua-

\* II część pracy doktorskiej. I część w t. XXII SW.

<sup>1</sup> „Entsprechend steht auch der Kirchenbegriff im Mittelpunkt nicht nur der Theologie des Hosiuz, Sondern seines Bewusstseins überhaupt”. Zob. J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, t. III, Freiburg 1962<sup>4</sup>, s. 192.

<sup>2</sup> Do ważniejszych opracowań eklezjologii Kardynała należą studia J. Lortza (1931), J. Smoczyńskiego (1933, 1937), S. Frankla (1934), L. Bernackiego (1936), G. Grabki (1945), L. Nadolskiego (1973).

<sup>3</sup> Zob. Cz. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 146—147; A. Nossol: *Eklezjologia protestancka*, w: W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974, s. 291—404; A. Nossol: *Kościół jako „congregatio sanctorum et vere credentium”*. *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 313—330; A. Skowronek: *Marcin Luter — ani kacerz, ani święty*, w: J. M. Todd: *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1983, s. 294—296; S. C. Napiórkowski: *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi Zgody”*. Lublin 1979<sup>2</sup>, rozdz. „Zbawcze pośrednictwo słowa”, s. 95—120.

lizującym odłamem Reformacji, jest ich chrystologiczna orientacja i koncentracja, zgodnie z zasadą *solus Christus*, a także podporządkowanie aksjomatowi *sola scriptura*. Tak więc reformacyjne eklezjologie akcentują rolę słowa Bożego, pojmowanego w kontekście chrystologicznym, jako *Logos Ojca* lub skrypturystycznym, jako *orędzie Ewangelii*. O ile katolicy zwykli akcentować tezę: *ubi Ecclesia ibi Christus*, to znacząco dostrzegają macierzyńską funkcję Kościoła wobec wiary jego poszczególnych członków, o tyle protestanci opowiadają się za bardziej radykalnym chrystologicznie sformułowaniem *ubi Christus ibi est Ecclesia*. Tym samym wskazują na fakt macierzyńskiej funkcji słowa Bożego wobec Kościoła, który wywodzi się z kerygmatu<sup>4</sup>. Taki sens ma stwierdzenie M. Lutra: „*Ecclesia est filia, nata ex verbo, non est mater verbi*”<sup>5</sup>. W tym samym znaczeniu wypowiada się *Konfesja Augsburska*: „*Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt wird und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäss gereicht werden*” (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta)<sup>6</sup>.

O ile w stosunku do słowa Bożego Kościół pozostaje *filia Verbi*, o tyle w relacji do wierzących staje się *Ecclesia mater*. Kościół rodzi w swym łonie chrześcijan oraz żywi ich słowem Bożym. Myśl tę znajdujemy w *Dużym Katechizmie* (1529)<sup>7</sup>. Wydaje się, że zestawiając i syntetyzując pozornie sprzeczne wypowiedzi M. Lutra na temat Kościoła: *Ecclesia mater* i *Ecclesia non est mater* oraz odwołując się do tekstu *Augustany* możemy twierdzić za W. Kasperem, że według tych pism Kościół nie tylko uczestniczy, ale i w pewien sposób pośredniczy w zbawieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>. Ale interpretacja ta nie jest przyjmowana przez protestantów. Większość prądów Reformacji zgadza się co do tego, że Kościół ma swą genezę w słowie Bożym, to jest w Ewangelii; jest dziełem tegoż słowa, jego tworem; jak określił Luter — *creatura verbi*<sup>9</sup>. Kościół rodzi się ze słowa przepowiadania. Głoszone słowo Boże budzi wiarę słuchaczy oraz tworzy zgromadzenie wierzących. Zgodnie ze sformułowaniem *Konfesji Augsburskiej*, Kościół jest *congregatio fidelium et vere credentium*<sup>10</sup>. Teologowie Reformacji, na zasadzie opozycji i negacji instytucji „starego” Kościoła deprecjonowali jego instytucjonalny,

<sup>4</sup> A. Nossol: *Eklezjologia...*, s. 398.

<sup>5</sup> WA 42, 334.

<sup>6</sup> CA 7.

<sup>7</sup> „*Hoc est, primum nos ducit Spiritus Sanctus in sanctam communionem suam ponens in sinum ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit*”. GK II, III, 37, BS 654; „*Primum enim singularem in mundo communionem (christianorum) obtinet, haec mater est, haec quemlibet christianum per verbum, quod Spiritus Sanctus revelat alit ac parurit*” GK II, III, 42; BS 655.

<sup>8</sup> W. Kasper dostrzega tutaj zbieżność stanowiska Lutra oraz *Konfesji Augsburskiej*, stwierdza bowiem: „Für die CA (Confessio Augustana) ist die Kirche also nicht nur der Zusammenschluss ihrer Glieder, sondern auch der vorgegebene Raum, der Mutterschoß, aus dem wir erst geboren werden. Sie ist sowohl Frucht wie Mittel des Heils, creatura verbi und Mutter Kirche”. W. Kasper: *Das Kirchen — verständnis der Confessio Augustana*, w: *Confessio Augustana und Confutatio, Reformatiionsgeschichtliche Studien und Texte* 118, Hrsg. E. Iserloh, Aschendorff, Münster, 1980, s. 401.

<sup>9</sup> WA 6, 560 n.

<sup>10</sup> CA 8.

hierarchiczny, jurydyczny i zewnętrzny wymiar. Akcentowali duchowość Kościoła, aż po całkowitą jego „zakrytość” i niewidzialność.

Do zasadniczych cech protestanckiej eklezjologii należy akcentowanie roli słowa Bożego nie tylko w procesie eklezjogenezy, ale również jego normatywnego, krytycznego, a także strukturalnego i egzystencjalnego znaczenia. Myśl tę wyrażał krótko reformator z Wittenbergi: „Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei”<sup>11</sup>. Słowo Boże stanowi jedyną ustawę fundacyjną i konstytucyjną Kościoła. Jest jego *lex fundamentalis*. Stąd też zgodność egzystencji i doktryny Kościoła, jego ortodoksji i ortopraksji z Ewangelią stanowi kryterium jego prawdziwości. Co więcej, przede wszystkim nieskażone słowo Boże, wraz z sakramentem, pozostaje znamieniem jednego, świętego katolickiego i apostołskiego Kościoła. Zgodnie z Lutrowym powiedzeniem: „Unica enim perpetua et infallibilis Ecclesiae nota semper fuit verbum”<sup>12</sup>. Wraz ze chrztem i Wieczerzą Pańską słowo Boże należy do istotnych struktur Kościoła Bożego.

Wydaje się, że w zasadzie poglądy Lutra w kwestii pojęcia i natury Kościoła podzielali: F. Melancton, J. Brenz, a w Polsce autor pierwszego katechizmu ewangelickiego w języku polskim Jan Seklucjan. Według autora *Konfesji Augsburskiej*, Kościół to „coetus non alligatus ad ordinariam successionem, sed ad verbum Dei. Ibi renascitur Ecclesia ubi Deus restituit doctrinam et dat Spiritum Sanctum”<sup>13</sup>. Prawie identycznie formuluje swój pogląd reformator z Württembergi J. Brenz: „Catholica Ecclesia renascitur non ex carne et sanguine, non ex humana esectione aut successione, sed ex Deo, per sermonem Dei viventis”<sup>14</sup>.

Reformacyjna doktryna o słowie Bożym jest bardzo ściśle związana z nauką o Duchu Świętym; działanie słowa Bożego jest tu w sposób istotny sprzężone z działaniem Ducha Świętego<sup>15</sup>. Duch Święty korzwyta z pośrednictwa słowa Bożego. Tak więc Duch Święty jest obecny i aktywny dzięki słowu; również dzięki działaniu tegoż słowa Bożego, działanie Ducha Świętego osiąga swą pełnię, swój cel, swoją skuteczność<sup>16</sup>. *Artykuły Szmalkaldzkie* akcentują ten związek w sposób bardzo radykalny i wyłączny, gdy mówią o zagadnieniu absolucji: „Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente”<sup>17</sup>. Nie tylko Luter, ale i Kalwin, każdy na swój sposób zresztą, dostrzegali trwałą więź pomiędzy działaniem Ducha Świętego a Pismem Św. w procesie tworzenia wspólnoty kościelnej ponadhistorycznej<sup>18</sup>. W takim rozumieniu słowo Boże pełni funkcję instrumentalną

<sup>11</sup> WA 1, 236; zob. W. Kasper, art. cyt., s. 403.

<sup>12</sup> WA 25, 97 i 32 n.

<sup>13</sup> F. Melancton: *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, w: *Corpus Reformatorum*, t. XXIII, s. 598; por. L. Bernacki; *La doctrine de L'Eglise chez le Cardinal Hosius*, Paris 1936, s. 2.

<sup>14</sup> J. Brenz; *Prolegomena* IV, s. 230—231; por. L. Bernacki, dz. cyt., s. 33.

<sup>15</sup> „Deus verbum suum emisit praedicandum et invulgandum omnibus, in quo Spiritum Sanctum largitus est” GK II, III, 38; BS 654.

<sup>16</sup> „spiritus sanctus per verbum vult in iis efficax esse” (SD XI, 75), BS 1085.

<sup>17</sup> AS III, VIII, 3; BS 453.

<sup>18</sup> Co do M. Lutra zob. GK II, III, 45. BS 655; GK II, III, 51; BS 658. Pogląd J. Kalwina w tym względzie prezentuje Y. Congar. Y. Congar: *Credo nello Spirito Santo*, t. I, *Lo Spirito Santo nell' „Economia”* Brescia 1981, s. 161—162.

Jest dla Ducha Świętego instrumentem i narzędziem jego działania<sup>19</sup>. Dzięki temu działaniu słowa Bożego, Duch Święty prowadzi wierzących *ad Christum*. Na tym polega dzieło uświęcenia, którego Duch Święty jest autorem<sup>20</sup>.

Wydaje się, że obraz XVI-wiecznej eklezjologii reformacyjnej oddają najlepiej słowa Lutra: „całe życie oraz substancja Kościoła tkwią w słowie Bożym”<sup>21</sup>. Niewątpliwie eklezjologia była tym miejscem, w którym rozpoczął się podział szesnastowiecznego chrześcijaństwa. Nauka o Kościele pozostaje największym problemem do pokonania w dwudziestowiecznych ekumenicznych dialogach teologów. Ostrze reformacyjnej krytyki uderzało w Kościół jako instytucję ludzką, widzialną, hierarchiczną, uwarunkowaną społecznie i dziejowo. Ewangelicka krytyka Kościoła i eklezjologii katolickiej formułowała zarzut o sekularyzacji Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. W takim kontekście powstała eklezjologia naszego Kardynała. Jest problemem, czy eklezjologia Stanisława Hozjusza, stanowiąca próbę odpowiedzi na zarzuty Reformacji jest wystarczająco chrystologiczna? Czy gwarantuje prymat i właściwe miejsce słowa Bożego w Kościele? Niniejszy rozdział jest próbą wyjaśnienia postawionych tu problemów.

#### 1. SŁOWO BOŻE ŹRÓDŁEM EKLEZJOLOGII

Stanisław Hozjusz preferował — co jest śmiałym nawiązaniem do Lutra — organiczne określenie Kościoła jako Ciała, którego Głową jest Chrystus. Zacerpnął je z *Corpus Paulinum* (Ef, Kol, Rz, 1 Kor, 2 Kor)<sup>22</sup>. Zwracają na to uwagę autorzy opracowań eklezjologii naszego Biskupa<sup>23</sup>. Wydaje się jednak, że owi badacze nie dostrzegają bogactwa innych określeń i obrazów wziętych zarówno z Biblii jak i Ojców Kościoła, z których Biskup Warmiński korzysta dla opisu misterium Kościoła<sup>24</sup>. Opisując a jednocześnie definiując Kościół, Hozjusz stosował zamiennie określenie *Ciało Chrystusa* czy też *Corpus Christi mysticum*<sup>25</sup>. W jego rozumieniu Kościół był prawdziwym (*verum*) Ciałem Chrystusa, a więc organizmem rzeczywiście zjednoczonym z Jezusem Chrystusem. Był on

<sup>19</sup> „*conversio ad Deum sit solius spiritus Sancti opus, qui est egregius ille artifex haec in nobis efficiens; interim tamen praedicatione et auditu sancti verbi sui (tanquam ordinario et legitimo medio seu instrumento suo) utitur (SD II, 90), BS 912; zob. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 114—120.*

<sup>20</sup> GK II, III, 39—40; BS 654.

<sup>21</sup> „*Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei*” (WA 7, 721).

<sup>22</sup> Na temat idei Ciała Chrystusa zob. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 40—46.

<sup>23</sup> Por. J. Smoczyński: *Ogólny ustrój Kościoła i prymat jurysdykcyjny u Hozjusza, Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej*, 1933, s. 231; L. Bernacki, dz. cyt., s. 30—44; S. Grabka: *Cardinalis Hosii doctrina de Corpore Christi Mystico*, Washington 1945.

<sup>24</sup> Np. *Arca catholica* LE 615, D. 668; *Familia Christi* LE 625; *Plenitudo Christi* CB 587; *Grex Christi* LE 614; *Caula Ecclesiae* LE 614; *Compago Ecclesiae* LE 631; *Civitas supra montem posita* LE 615, D. 665; *Ecclesia Filii Dei* CB 502; *Sponsa* C 212; *Mater Ecclesia* C 5; *Fidelium Congregatio* C 69.

„*de Unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*” (C 235). Za św. Cyprianem.

„*ex multis animabus unam civitatem habentium unam animam et cor unum*”; „*populum sanctorum, ad unam civitatem pertinentium*” (C 19). Za św. Augustynem.

„*ex nostris animabus constructa domum*” (C 19). Za św. Janem Chryzostosem.

<sup>25</sup> Zob. D 668; por. LO 48.

także Ciałem Mistycznym, co oznaczało dla Kardynała nie tylko ludzki, empiryczny, społeczny, ale przede wszystkim boski, nadprzyrodzony, sakramentalny, ponadempiryczny wymiar i charakter tej instytucji, tego organizmu, tej społeczności, tej wspólnoty. Pozostaje faktem, że Kardynał nie odróżniał wyraźnie pojęcia *Ciała Chrystusa* od pojęcia *Mistyczne Ciała Chrystusa*. Używał ich słusznie jako określeń synonimicznych. Tym samym nie odrywał Kościoła od Eucharystii, co robiło średniowiecze. Ponadto w czasach znacznie późniejszych jeszcze ojcowie Vaticanum I będą odrzucali określenie *Corpus Christi Mysticum* jako za mało „określone”

## 2. KOŚCIÓŁ ZE SŁOWA BOŻEGO

W pismach Hozjusza można odnaleźć intuicje, które pozwalają mówić o zrębach jego własnej, a jednocześnie katolickiej koncepcji Kościoła, rozumianego jako *creatura verbi*<sup>26</sup>. Była to niewątpliwie pozytywna reakcja na reformacyjną doktrynę o Kościele oraz pogląd późnośredniowiecznej teologii katolickiej, zbyt sakramentalnej a niedostatecznie „słownej”<sup>27</sup>.

Problem eklezjogenezy widzi Kardynał w kontekście chrystologicznym. Kościół został powołany do istnienia słowem Jezusa Chrystusa<sup>28</sup>. Słowo Zbawiciela jest jego stwórcą, założycielem oraz rodzicem. W odróżnieniu od kalwińskiej eklezjologii, na której zaciążył pogląd o predestynacji, Hozjusz przyjmował — zgodnie z Tradycją — że Eklezja jest wspólnotą powołanych (*coetus vocatorum*), a nie wybranych i przez to doskonałych. Dlatego też skupia w sobie Kościół zarówno świętych, jak i grzeszników<sup>29</sup>.

Kościół ma również swoją skryptyrystyczną genezę. Słowo Ewangelii budzi wiarę, ożywia ją, karmi, wzmacnia, buduje. Słowo Ewangelii rodzi wierzących i zespala ich we wspólnotę Kościoła. Słowo Boże czerpane z Ewangelii jest dla Kościoła tworzywem, budulcem i niezbędnym pokarmem<sup>30</sup>. Słowo wraz z sakramentem (*ritus*) oraz władza (*instituta*) tworzą strukturę Kościoła (*structuram Ecclesiae*)<sup>31</sup>. Słowo Boże należy do istoty Kościoła w jego wymiarze instytucjonalnym, jak i misteryj-

<sup>26</sup> Jest określenie Lutra; zob. WA 6, 560 n.

<sup>27</sup> Jeszcze w połowie XX w. funkcjonowało potocznie przekonanie, że ewangelicy to Kościół słowa Bożego (ewentualnie Biblii), a katolicy to Kościół sakramentów. Nieco inaczej tę kwestię widzi O. Cullmann, którego myśl streszcza W. Hryniewicz: „Duchowy charyzmat Kościoła katolickiego ujawnia się, jego zdaniem (O. Cullmann), w dążeniu do uniwersalizmu i jedności. Charyzmat reformacji polega raczej na szczególnej zdolności do koncentracji na samym rdzeniu Ewangelii (Chrystus, wolność Ducha, Pismo Św., usprawiedliwienie przez wiarę)”. Zob. W. Hryniewicz: *Recepcja jako problem ekumeniczny*, w: *Recepcja — nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 30.

<sup>28</sup> „Ecclesia [...] voce Domini fundata est (C 55). Cz. Bartnik pisze o związaniu słowa Bożego z Eklezją: „Kościół rozwijał się [...] rodząc się ze słowa Pana i żywiąc tym słowem, uobecniając to słowo w ofierze eucharystycznej i zaświadczać je w świecie przez naukę miłości”. Zob. Cz. Bartnik: *Katechetyczne doświadczenie Kościoła, Nostra, Biuletyn Salezjański*, 35 (1980), 191, s. 30.

<sup>29</sup> Rz 8, 29—30; zob. CB 590; por. DS 1201 (pogląd Jana Husa).

<sup>30</sup> Św. Ireneusz, liber 5: „Confugere autem ad Ecclesiam, et eius sinu educari, et Dominicis scripturis enutriri: Plantata est enim Ecclesiae Paradisus in hoc mundo” (IC 691).

<sup>31</sup> CB 450.

nym. Jest *conditio sine qua non* jego istnienia i natury. Dlatego też Kościół Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego nie ucieleśnia się we wspólnotę, która odcięła się od tego słowa i nie respektuje go, a przeciwnie — sprzeciwia się temu słowu i je fałszuje. Taka społeczność religijna nie jest Kościołem, nie tworzy Kościoła katolickiego i apostołskiego, ale jest „synagogą szatana” oraz „zbożem diabelskim”<sup>32</sup>.

Jawi się tu niejako w sposób naturalny problem stosunku Kardynała do wspólnot wyznaniowych, których rozumienie słowa Bożego różni się od interpretacji katolickiej. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że Hozjusz uważał członków tych wspólnot za błędnowierców. W polu jego zainteresowań znajdowały się przede wszystkim Kościoły i społeczności reformacyjne. Konsekwentnie idąc za duchem czasu odmawiał tym wspólnotom tytułu prawdziwego Kościoła, a ich wyznawców nie uważał za chrześcijan<sup>33</sup>. W ten sposób chciał uchronić się przed relatywizmem i indyferentyzmem wobec prawdy słowa Bożego. Na tej drodze szukał ocalenia dla słowa Bożego, istotnej struktury stanowiącej o autentyczności natury i egzystencji Kościoła Bożego.

Wydaje się natomiast, że w kwestii eschatologicznego zorientowania Kościoła, stanowisko Hozjusza było zbieżne z poglądem Filipa Melanctona, do którego odwołał się nasz Biskup<sup>34</sup>. Mianowicie, Bóg poprzez słowa Ewangelii przygotowuje sobie „Kościół wieczny”, Eklezję czasów ostatecznych, czyli wspólnotę osób zbawionych w Królestwie Niebieskim.

Aczkolwiek nie ma podstaw do tego, aby mówić o systemie eklezjologii „słownej” Biskupa Warmii, jednakże jego wypowiedzi na temat eklezjogenezy, a także struktury Kościoła oraz jego istotnych zadań i celów uwzględniają wyraźnie odniesienia jego eklezjologii do idei słowa Bożego, pojmowanej chrystologicznie i skryptyrystycznie, a następnie nawiązanie do idei Ciała Chrystusa oraz do idei powołania (*vocatio*), którą wielu uważa dopiero za dzisiejszą.

### 3. SŁOWO KOŚCIOŁA

Istnieje specyficzne *słowo Kościoła*, *głos Kościoła* (*vox Ecclesiae*)<sup>35</sup>, *zdanie Kościoła*<sup>36</sup>. Posiada ono wiele form, a także w różnym stopniu Kościół jako całość bierze za nie odpowiedzialność<sup>37</sup>. Słowo Kościoła to zarówno nauczanie papieży, soborów, synodów biskupich, jak i działalność pojedynczych jego przedstawicieli. Słowo Kościoła zawiera się w jego dokumentach, a także w głoszonych homiliach i katechezie. Jego

<sup>32</sup> Określenie „synagoga szatana” znaleźć można w Ap 2,9. Używał go wobec Kościoła katolickiego J. Wicklef, zob. DS 1187; BF II, 9.

<sup>33</sup> (Sekty) LE 611; (Babilon) D 665; (Satanista, śludzy szatana, fanatycey) C 132.

<sup>34</sup> F. Melancton; *Loci communes*: „Dei opus est, qui hoc mirabili modo sparsa voce Evangelii colligit sibi aeternam Ecclesiam” (CB 491).

<sup>35</sup> „*vox honestae Matronae*” (CB 549). Por. z pojęciem „*electa domina*” 2 J 1, 1. Zob. Hermas: *Pasterz* (znaczenie pojęcia *matrona*). Zob. Hermas: *Wizja II*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 35.

<sup>36</sup> „*nos quam adfert Ecclesia Dei, sententiam amamus*” (LE 625).

<sup>37</sup> Warto tu odwołać się do zdania S. Moysy: „słowo Boże występuje w Kościele nie tylko w rozmaitych formach, lecz również w rozmaitej intensywności, „stężeniu” czy „zagęszczeniu” [...]. Występuje ono zawsze w postaci i formie ludzkiego słowa, przy czym jego udział w tym słowie może być większy lub mniejszy”. S. Moysa: *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 149.

celem jest wzbudzenie wiary i przekaz Objawienia. Równocześnie w nim wyraża się wiara, rozumienie i interpretacja orędzia Chrystusowego.

Według naszego Kardynała słowo Kościoła to przede wszystkim wspólny głos hierarchii kościelnej, lub poszczególnego Pasterza, współbrzmiący z nauczaniem Kościoła. Ale także słowo Kościoła to słowo wspólne, słowo powszechne, zgodne. Jest to wypowiedź dotycząca spraw dla wiary i życia chrześcijańskiego istotnych, a przez to słowo zobowiązujące.

Zachodzi pytanie, na ile słowo Kościoła jest słowem Bożym, na ile utożsamia się z nim? We współczesnej teologii opinie na ten temat nie są całkiem jednoznaczne. S. Moysa uważa, że „Nie ulega wątpliwości, że słowo Kościoła utożsamia się w pewnej mierze ze słowem Boga. Jak Bóg niegdyś przemawiał przez proroków i apostołów, tak obecnie przemawia przez ich następców. Im również wolno powiedzieć, za przykładem starotestamentowych proroków: „tak mówi Pan”, gdy innym przekazują prawdy objawione”<sup>38</sup>. J. Ratzinger natomiast wydaje się przestrzegać przed deifikacją słowa Kościoła, gdy stwierdza, że „Die Kirche ist nicht selbst Wort Gottes, sondern empfängt es. So ist Wort Gottes das Gegenüber der Kirche und ihr immer neuer Ermöglichungsgrund, damit aber zugleich auch für die Kirche in ihrer konkreten Existenzform kritische Instanz”<sup>39</sup>. Na podobnym stanowisku staje W. Kasper, który powiada: „Jezus wprawdzie jest obecny w Kościele, ale panuje nad Kościołem. Ta podwójna funkcja Jezusa Chrystusa oznacza, że nie powinno się po prostu identyfikować słowa Kościoła ze słowem Chrystusa”<sup>40</sup>. Przytoczone stwierdzenia, które być może brzmią nieco rozbieżnie, dają się ująć w jedną spójną całość. Otóż słowo Kościoła jest słowem Bożym zawartym w żywym i niedoskonałym słowie ludzkim. „Nosi” ono w sobie słowo Boże o różnym stopniu „nasylenia”<sup>41</sup>. Jest to zależne od podmiotu, charakteru, sposobu i celu enuncjacji kościelnej.

Słowo Kościoła jednak według Hozjusza, to nie produkt procesu eklezjologii, czyli zabiegu ubóstwiającego słowo ludzkie. Przeciwnie, słowo Kościoła to stale pogłębiane i aktualizowane w środowisku wiary Kościoła wykładnia słowa Bożego. Słowo Kościoła więc, to *verbi divini doctrina*<sup>42</sup>.

Dzięki słowu Kościoła kontynuuje się inkarnacja jedyne Słowa Bożego Jezusa Chrystusa oraz słów Bożego Objawienia w ludzką kulturę i historię. Słowo Boże staje się obecne w słowie Kościoła, w którym jest przekazywane. Biskup Warmii akcentował tę prawdę tak dalece, że zdawał się jakby posuwać aż do utożsamienia, a przynajmniej nie odróżniania słowa Kościoła od słowa Chrystusa. W każdym razie broniąc prawdy o apostołowości i boskim ustanowieniu instytucjonalnego Kościoła, nie podkreślał subtelnej różnicy między słowem Chrystusa a słowem Eklezji. Uwypuklał „moc” słowa Kościoła, a nie jego „inkarnacyjną” służebność wobec słowa Bożego: „Quod Ecclesia docet, expressum Dei verbum est, quod contra sensum et consensum Ecclesiae docetur, expressum diaboli verbum est”<sup>43</sup>. Do tego samego typu uzasadnień należy

<sup>38</sup> Tamże, s. 148—149.

<sup>39</sup> J. Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 22.

<sup>40</sup> W. Kasper: *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 42.

<sup>41</sup> S. Moysa, dz. cyt., s. 149.

<sup>42</sup> LO 29—30.

<sup>43</sup> LE 643.

fragment *Historii Kościoła Sokratesa*, pojawiający się kilkakrotnie w pismach Kardynała: „Vox enim Ecclesiae, vox est Dei per illam loquentis”<sup>44</sup>. Myśl tę można wyrazić jeszcze krócej: vox Ecclesiae, vox Dei!

Jest prawdą niezaprzeczną, że znajdujemy u Hozjusza także i inne wypowiedzi, które tonują nieco ostrość tych zda się, stawiających — bez żadnego zastrzeżenia — znak równania pomiędzy słowem Kościoła a słowem Bożym. Uczy nas bowiem Teolog Warمیński, że Kościół stanowi „usta” Chrystusa, w których rozbrzmiewa Boże słowo<sup>45</sup>. Jest więc Eklezja — w świetle tego obrazu — narzędziem, instrumentem, narzędem Chrystusa, którym Zbawiciel posługuje się przekazując swe słowo.

Słowo Kościoła, podobnie jak przepowiadanie Pawła Apostoła, dokonuje się w zastępstwie Chrystusa, w jego imię (2 Kor 5)<sup>46</sup>. Jest to więc w pewnym sensie „słowo zastępcze” (vox Christi vicarii)<sup>47</sup>. Istotną treścią tegoż słowa jest apel o pojednanie człowieka z Bogiem oraz Dobra Nowina o zbawieniu<sup>48</sup>. Słowo Kościoła to nauczanie następców apostołskich, a więc tych, którzy są sukcesorami apostołskimi w wierze, urzędzie, misji, posłannictwie. Św. Augustyn wymieniał wielu pośredników — głosicieli słowa Bożego w Starym i Nowym Przymierzu (Kol 1,7)<sup>49</sup>. Ponieważ słowo Kościoła zostaje wieszczane w „imię Chrystusa”, w Jego zastępstwie, dlatego też staje się ono „pośrednikiem” między Chrystusem a człowiekiem, pomiędzy słowem Bożym a człowiekiem, który jest adresatem i słuchaczem tego słowa. Słowo Kościoła nie jest w stosunku do słowa Bożego nowe i odmienne, ale jest „słowem pośredniczącym”. Należy jednak, przynajmniej teoretycznie, odróżnić słowo Kościoła jako nauczanie słowa Bożego, tzn. religijnej prawdy w sferze przekonań i moralności, od słowa Kościoła, które niesie zarządzenia dyscyplinarne dotyczące członków tej społeczności. Istnieje bowiem słowo, które jako odpowiedzi domaga się wiary oraz słowo, na które odpowiedzią powinna być karność i posłuszeństwo wierzących. Hozjusz uzasadniał zarówno nauczycielski<sup>50</sup> jak i administracyjny<sup>51</sup> autorytet kościelnego słowa. Na różny sposób i w różnym stopniu są one przecież „głosem Chrystusa”. I dlatego też negacja słowa Kościoła powoduje niezbawienie<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> Socrates, *Hist. Eccl. liber 1, cap. 9*, PG 67, 28—842. Wydaje się, że chodzi tu o następujące słowa: „Bo co uchwalilo tych trzystu (biskupów na soborze w Nicei) nie jest niczym innym jak tylko orzeczeniem danym przez Boga”. (Socrates Scholasticus, *Historia Kościoła*, z jęz. grec. przeł. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 42). LE 623; LO 3.

<sup>45</sup> „quidquid per os Ecclesiae suae Christo decernere visum est” (LE 627).

<sup>46</sup> C 6.

<sup>47</sup> C 390.

<sup>48</sup> „Quid enim aliud significat Evangelium, quam laetum et bonum, optatumque nuncium?” (C 22).

<sup>49</sup> Por. S. Moysa: *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 144 n.

<sup>50</sup> Hozjusz uzasadnia posłuszeństwo wiary oraz cnotę posłuszeństwa słowu Kościoła tymi samymi cytacjami z Pisma Św.: Łk 10,16; Mt 10,40; 18,17. Por. C 390.

<sup>51</sup> Jan Gerson: *De vita spirituali animae*, lect. 4, corol. 1: „Sed esse nihilominus legem quocunque canonicam, vocem Christi, per quandam analogiam et attributionem: quatenus vox est Christi vicarii, vox Christi corporis Ecclesiae” (C 390).

<sup>52</sup> „ad salutem fidelium necessarium est, non contemnere, quae praecepit Ecclesia” (CB 525). Zob. IC 670; „ita ut si quis in uno aliquo articulo fidei discrepet ab unius sanctae catholicae, apostolicae Ecclesiae sensu et consensu, is habitum amisisse fidei recte dici possit” (C 245).



## 4. KOŚCIÓŁ SŁUGĄ SŁOWA BOŻEGO

Głosząc władzę Kościoła nad Biblią i księgami NT, a także utrzymując, że pisma te są własnością Kościoła, powstałe na jego zlecenie oraz przyznając autorytetowi kościelnemu wyłączne prawo autentycznej interpretacji Pisma Św., Hozjusz nie twierdził, że taką władzę posiada Kościół nad słowem Bożym. Takie odczytanie myśli Kardynała byłoby nieporozumieniem. Przeciwnie, głosił on służebność Kościoła katolickiego wobec słowa Bożego. Kościół ostatecznie jest tylko słuchaczem i wykonawcą słowa (Jk 1,22), jego głosicielem, stróżem i świadkiem<sup>53</sup>, tym, który to słowo chroni, przechowuje i przekazuje. Odwołując się do zdania św. Cypriana: „Non est Evangelium, ubi non est Ecclesia: non Ecclesia ubi non est Evangelium”<sup>54</sup>, Hozjusz wznosi się ponad polemikę swoich czasów. Wracając do myśli patrystycznej, dokonuje scalenia spojrzenia protestanckiego, wyrażonego sformulowaniem „ubi Christus ibi est Ecclesia” oraz poglądu XVI-wiecznych polemistów katolickich, których streszcza powiedzenie „ubi Ecclesia ibi Christus”. Tym samym twierdzi on, że zarówno prawda jest, iż nie ma słowa Bożego poza autentycznym przepowiadaniem kościelnym, jak również i to, że słowo Boże jest zasadą, normą i miarą dla natury i egzystencji Kościoła. Eklezja nie posiada żadnej władzy nad słowem Bożym, ale Jezus Chrystus — Słowo Ojca jest Panem Kościoła i jego Rządcą. Kościół jest ze swej natury sługą Chrystusa — Słowa, jego słuchaczem, hermeneutą, heroldem oraz nauczycielem Ewangelii Bożej w świecie. O ile więc Kościół posiada władzę nad Pismem Św., ponieważ jest ono Księgą, o tyle nie ma on władzy nad treścią Pisma Św. Słowo Boże jest nad Kościołem.

Powyższe tezy były dla Kardynała z Warmii oczywiste, bezdyskusyjne, czemu dał świadectwo w polemice z reformatorem Janem Łaskim: „Verbum, inquit (Lascus), Dei non pendet ab Ecclesiae autoritate. Atqui non de hoc fuit disceptatio (Hosius), sed de scriptura quo sensu Dei verbum esset”<sup>55</sup>. Nasz wybitny polski reformator zarzucał Hozjuszowi stawianie wyżej autorytetu Kościoła od autorytetu Pisma Św., od słowa Bożego, Jezusa Chrystusa<sup>56</sup>. Katolicki Polemista odpierał zdecydowanie tego typu pomówienia, stwierdzając bardzo wyraźnie niezależność i nadrzędność słowa Bożego wobec autorytetu Kościoła: „Pronunciamus itaque clara voce, quod verbum Dei non pendet ab autoritate, testimonio, atque approbatione Ecclesiae”<sup>57</sup>. W świetle tej wypowiedzi zdaje się nie ulegać najmniejszej wątpliwości stanowisko Hozjusza, który dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że Chrystus i jego słowo rodzą i budują Kościół, a jednocześnie Kościół jest wiernym i jedynym, w pełni akceptowanym przez Zbawcę sługą słowa Bożego<sup>58</sup>. Wydaje się, że w tej

<sup>53</sup> LO 5.<sup>54</sup> Św. Cyprian: De simplicitate Praelatorum (C 321).<sup>55</sup> LO 3.<sup>56</sup> Jan Łaski: „sed ipsem potius Ecclesiam a verbi divini scripturis nobis prodiiti sensu, consensu atque obedientia dependere [...] (Hosius) sub ementito Ecclesiae titulo, Christum Dominum sibi, non autem se Christo Domino in verbi sui divini doctrina subiicere conatur” (LO 3).<sup>57</sup> LO 5.<sup>58</sup> Por. ze stanowiskiem teologa katolickiego po Soborze Watykańskim II: „Słowo Boże zospalające Kościół jest oczywiście w stosunku do niego suwerenne i nadrzędne. Inaczej mówiąc: Kościół jest podporządkowany słowu, a nie na od-

kwestii — mimo wzajemnego nieporozumienia, to znaczy różnych języków teologicznych, którymi posługiwali się zwolennicy reformy, jak i kontrreformatorzy — istniało w istocie jedno, wspólne przekonanie, że tak jak Jezus Chrystus jest Panem Kościoła, tak i jego słowo pozostaje normą wiary oraz kryterium moralności chrześcijańskiej. Hozjusz nie był fanatykiem. Problemem natomiast spornym była ocena sposobu odczytania słowa Bożego z Biblii i ewentualnie z Tradycji oraz uprawnień w dziedzinie ich interpretacji — zarówno Biskupa Rzymu, jak i episkopatu katolickiego. Polemika Hozjusza z Łaskim jest bardzo podobna do wcześniejszej kontrowersji pomiędzy J. Latomusem a M. Lutrem. Z tym jednak, że Hozjusz nie kwestionował protestanckiego twierdzenia „Kościół jest pod słowem Bożym”, ale tezę tę dopełniał katolicką tezą o obecności słowa Bożego w Kościele. Pogląd ten można ująć słowami: *expressum Dei verbum in Ecclesia*<sup>59</sup>.

##### 5. KOŚCIÓŁ MIEJSCEM SŁOWA BOŻEGO

Ponieważ słowo Boże zostało skierowane ku Kościołowi, przeto Kościół jest tak bardzo przeznaczeniem słowa Bożego, że właściwie nie ma słowa Bożego w oderwaniu od Eklezji i bez związku z nią. Słowo Boże jest przeciw dla Kościoła, by go tworzyć, budować i nim kierować. W rzeczywistości słowo jest słyszalne bez zakłóceń i deformacji tylko w jedności z Kościołem. Stąd nasz Kardynał pisał: „*Expressum Dei verbum hoc est, veram scripturarum intelligentiam, nisi intra Ecclesiam haberi non posse*”<sup>60</sup>. Można ten pogląd wyrazić jeszcze wyraźniej: *extra Ecclesiam nullum Dei verbum*. Jednakże Hozjusz nie był aż tak radykalny. Przyznawał bowiem, iż niektóre miejsca Pisma Św. mogą być dobrze rozumiane również poza Kościołem, to znaczy — idąc tokiem rozumowania Biskupa Warmii — w obozie Reformacji: „*Nam ut extra illam scripturae locus aliquis recte queat intelligi, sola tamen est Ecclesia, quae in vero scripturarum omnium sensu explicando, falli et errare nunquam potest*”<sup>61</sup>. Ostatecznie jednak Hozjusz powtarzał za św. Augustynem: „*Expressum Dei verbum extra Ecclesiae unitatem haberi non posse*”<sup>62</sup>. Tak więc istotną właściwością słowa Bożego, jego skierowaniem, przerna-

---

wrót [...] Kościół więc, jako całość, jest pierwszym słuchaczem słowa, który je przyjmuje wierząc, że wypowiedzi Chrystusa, apostołów i proroków są prawdziwym, autentycznym słowem Bożym. Tą postawą potwierdza, że słowo jest dla niego źródłem obiektywnej prawdy, normą moralności, a zarazem mocą, dzięki której żyje prawdą i jest jej niezmiennie wierny” (Moysa, dz. cyt., s. 139).

<sup>59</sup> J.E. Vercruyse pisze: „*Nach Luther steht die Kirche immer unter einem transzendenten Gotteswort, das die Kirche von aussen gründet und richtet. Latomus dagegen sieht vor allem eine umfassende Kirche: auf der Grundlage der Schrift legt sie einen Glauben vor, der im Laufe der Jahrhunderte eine authentische kirchliche Interpretation und Praxis erhalten hat. Wort Gottes, Kirche und Lehre sind zu einem Ganzen zusammengewachsen und konstituierenden Elemente können nie getrennt werden. Luthers „Kirche unter dem Wort Gottes“ gegenüber steht Latomus „lebendiges Wort Gottes in der Kirche“ (J.E. Vercruyse: *Jacobus Latomus und Martin Luther, Einführendes zu einer Kontroverse, Gregorianum* 64 (1983) nr 3, s. 537.*

<sup>60</sup> „*Nam qui Dei verba loquuntur extra Ecclesiam, eorum ora diabolus aperire certum est*” (LE 622).

<sup>61</sup> LO 16; C27.

<sup>62</sup> LO 16.

czeniu oraz toposem jest immanencja eklezjalna<sup>63</sup>. Sobór Trydencki oddał to określeniem: „*Evangelium in Ecclesia*”<sup>64</sup>. Wszelkie natomiast ludzkie usiłowania, podejmowane w tym celu, aby słowo Boże odizolować i oderwać od prawdziwego Kościoła, i aby to słowo odnaleźć *extra Ecclesiam*, są próbami już w swym założeniu chybionymi, z powodu nieliczenia się z rzeczywistością historii zbawienia.

Używając terminologii analogicznej do przyjętej na Soborze Watykańskim II, można myśl Warmińskiego Teologa oddać na współczesny sposób. Otóż zgodziły się na pewno ze sformułowaniem, że „*Dei verbum subsistit in Ecclesia Catholica*”, a tylko pewne „*elementa verbi*” można odnaleźć poza katolicyzmem<sup>65</sup>. Zdaniem Kardynała, więź pomiędzy Chrystusem a Kościołem, a także pomiędzy słowem Bożym i Kościołem jest nierozzerwalna. Należy tutaj zauważyć, że w tej materii identyczne stanowisko zajmował Luter, chociaż naturalnie inaczej pojmował on Kościół. Otóż zdaniem Lutera istnieje organiczne związanie słowa Bożego z prawdziwym Kościołem, a także pokrywanie się granic autentycznego chrześcijaństwa ze strefą autentycznie przepowiadanej Ewangelii. Jest oczywiste, że Luter nie rozciągał ani obszaru autentycznie głoszonego słowa Bożego, ani „obszaru” autentycznego Kościoła chrześcijańskiego na chrześcijaństwo rzymskie, lecz tylko na chrześcijaństwo Reformacji<sup>66</sup>. Z czasem przyjmował tezę o rzekomym „odpadnięciu” (Abfall) Kościoła rzymskokatolickiego od chrześcijaństwa.

Według Hozjusza, Kościół katolicki jest szczególnym miejscem (*locus theologicus*) słowa Bożego, jego jedynym środowiskiem, jakby łonem dla Bożej prawdy<sup>67</sup>. Kardynał odwoływał się często także do nowotestamentowego określenia, opisującego Kościół jako fundament (2 Tm 2,

<sup>63</sup> Dla katolickiej tradycji teologicznej i teologii współczesnej nie ulega wątpliwości fakt, że to właśnie Kościół stanowi specyficzne „miejsce” słowa Bożego. Tego zdania jest J. Ratzinger: „*Die Kirche ist nicht das Wort, sie ist der Ort, an dem das Wort wohnt und in dem es lebt*”. (J. Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 23). Tak samo uważa W. Kasper: „*Wie bei den Kirchenvatern, so ist auch für das Trienter Konzil die Kirche der konkrete Ort, das Gefäß und das Haus des Evangeliums*” (W. Kasper: *Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht*, w: *CA Bekenntnis des einen Glaubens*, Hrsg. H. Meyer und K. Schütte, Paderborn — Frankfurt am Main 1980, s. 34). Ten sam autor stwierdza także: „*die konkrete Kirche mit all ihren Fehlern, Sünden und Missständen Ort, Zeichen, Werkzeug des Heiligen Geistes und damit auch das „Zelt des Wortes”, „die Säule und das Fundament der Wahrheit*” (1 Tm 3,15) ist”. W. Kasper: *Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der CA*, w: *Evangelium- Sakramente- Amt und die Einheit der Kirche*, Hrsg. von K. Lehmann, E. Schlinck, Freiburg 1982, s. 53. O związaniu Chrystusa z Kościołem, jakby na sposób unii hipostatycznej, o tym że poza Kościołem nie ma Chrystusa, a poza Chrystusem Ewangelii, pisze G. Grabka, dz. cyt., s. 161.

<sup>64</sup> DS 1501.

<sup>65</sup> Zob. KK 8. Ekumeniczny komentarz do tego numeru Konstytucji daje S. C. Napiórkowski; por. S. C. Napiórkowski: *Ekumeniczny personalizm a dialog*, w: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 597—599.

<sup>66</sup> W „*Dużym Katechizmie*” M. Lutera, w jego łacińskiej wersji można przeczytać: „*Sed etiam extra hanc christianitatem, ubi huic evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest*” (GK II, III, 56).

<sup>67</sup> CB 587; a także św. Augustyn: „*In ventre quippe Ecclesiae, veritas manet*” (LO 16).

19)<sup>68</sup>, kolumnę i podporę prawdy (1 Tm 3, 15)<sup>69</sup>. Eklezja niesie bowiem poprzez dzieje prawdę słowa Bożego i odpowiedzialność za jego przekaz, tak jak fundament czy filar dźwigają ciężar stropu i ścian jakiejś budowli. Poza tym jedynie Kościół stanowi jakby horyzont czy ekran, na którym jawi się Boża prawda. Jest to jedyne miejsce w czasoprzestrzeni, gdzie może się dokonać i rzeczywiście dokonuje się autentyczne poznanie, kontemplacja Bożego misterium objawionego w słowie: „Sola namque illa (Ecclesia) [...] in qua superna mysteria veraciter contemplantur”<sup>70</sup>. Kościół Jezusa Chrystusa posiada również charakter jakby obserwatorium astronomicznego, z którego transcendująca wszystko Boża prawda jest obserwowalna: „Quia enim ex sola Catholica Ecclesia veritas conspicitur, apud se esse locum Dominus perhibet, de quo videatur”<sup>71</sup>.

Jedną z istotnych tez teologii Hozjusza było zatem przekonanie o związaniu słowa Bożego z prawdziwym Kościołem oraz umiejscowienie tego słowa w konkretnej historycznej wspólnocie chrześcijan, legitymującej się apostołskością i katolickością.

#### 6. EKLEZJALNOŚĆ PRAWDY BOŻEJ

Kardynał Hozjusz pojmował objawione słowo Boże przede wszystkim jako prawdę zbawczą. Ten aspekt rzeczywistości słowa Bożego uważał za szczególnie ważny. Stąd też usiłowania, aby tę prawdę odkryć, odnaleźć, właściwie odczytać i przyjąć, a następnie poznaną już prawdę objawioną wiernie przekazać i głosić, a także strzec jej i bronić przed utratą, zafalszowaniem oraz błędem. Chrześcijaństwo zatem to służba prawdziwemu Bogu i Prawdzie przez Boga objawionej, w autentycznej wspólnocie Chrystusowej. Zadaniem teologii jest w związku z tym poszukiwanie prawdy objawionej w słowie oraz stałe uczenie się i nauczanie nieskażonej prawdy. Teologia słowa Bożego to wierność słowu prawdy (Kol 1,5; Ef 1,13; 2 Tm 2,15) i prawdzie Ewangelii (Ga 2,5.14). Dlatego też przede wszystkim biskupi i ich współpracownicy kapłani oraz teologowie są kompetentnymi współpracownikami Bożej prawdy (3 J 8). Jest bardzo znamienne, że obok pojmowania słowa Bożego jako prawdy, biskup Hozjusz akcentował jej społeczny oraz eklezjalny charakter i to zarówno w procesie dochodzenia do niej, jak i trwania w niej oraz jej nauczania. Była to postawa na wskroś augustyńska. Hozjusz opowiedział się za nią z całym przekonaniem. W kontekście polemiki ze zwolennikami Reformacji miało to swoje metodologiczne i merytoryczne znaczenie.

Według Hozjusza, słowo Boże jest prawdą obiektywną, którą Bóg objawia i dzieli się ze wszystkimi. Jest wyraźną wolą Bożą, aby wszyscy ludzie doszli do poznania prawdy zbawczej (1 Tm 2,4). Słowo Boże to rzeczywistość objawiona, którą człowiek odkrywa w wierze i we wspólnocie wierzących. Dlatego też prawdy religijnej nie tworzy ani nie stanowi najwybitniejszy nawet umysł ludzki. Słowo Boże jest epifanią prawdy Bożej. Człowiek odkrywa ją w aspekcie poznania, jakim jest akt wiary;

<sup>68</sup> Por. z notą na marginesie L.E 625.

<sup>69</sup> C 55, 132, 398; LO 5, 60.

<sup>70</sup> Noty na marginesie, wskazujące na autora oraz źródło cytowanego zdania, są różne; zob. św. Grzegorz: *Moral.* liber 35, cap. 7 (C 24); Św. Augustyn: *De Tempore sermo* 181; *In Gen.* liber 2; *Contra Manicheos* cap. 8; C 409.

<sup>71</sup> C 409.

odnajduje ją, rozpoznaje i próbuje zrozumieć jej treść. Poznanie prawdy Bożej jest łaską daną przede wszystkim wspólnocie. Wybitne jednostki, obdarzone specjalnym charyzmatem poznania i rozumienia słowa Bożego, otrzymują ten dar we wspólnocie Kościoła i ze względu na tę wspólnotę, a nie tylko ze względu na własne dobro. Ostatecznym adresatem charyzmatu słowa Bożego jest cała społeczność eklezyjalna: „Veritas tua: nec mea est, nec illius, aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice vocas, terribiliter admones, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea”<sup>72</sup>. Stąd też Kościół, kierowany przez Ducha Świętego i Pasterzy, którzy zostali ustanowieni przez Chrystusa nauczycielami prawdy słowa Bożego, ma prawo poddać swojej krytycznej ocenie poznanie i rozumienie prawdy poszczególnych swych członków. Słowo Boże pozostaje Bożą własnością. Żadna osoba ludzka czy też grupa osób nie posiada prawa, aby ogłosić się jego właścicielem lub posiadaczem. Jednakże jest faktem, że Bóg, który objawił się w dziejach Starego Przymierza oraz w osobie Jezusa Chrystusa powierzył swe słowo w depozyt Kościołowi katolickiemu<sup>73</sup>: „Veritas enim alibi non est, quam apud omnes, hoc est, in Ecclesia Catholica”<sup>74</sup>. Boża prawda, która jest dobrem wszystkich, posiada naturę bytu obiektywnego. Dlatego też nie wolno jej identyfikować z jednostkowym, subiektywnym odczuciem, doświadczeniem czy poglądem religijnym.

Jednym przeto z głównych zarzutów Hozjusza przeciw Lutrowi było oskarżenie go o woluntaryzm wobec Bożej prawdy, przejawiający się w indywidualizmie i subiektywizmie. W swojej interpretacji Objawienia Reformator odszedł w wielu punktach od stanowiska Tradycji i nauczania kościelnego. Bardzo negatywnie ocenił Ojciec Soboru Trydenckiego stanowisko doktora Lutra, mówiąc: „Videtis autem, ut hic non omnium, sed suam privatam esse vult veritatem: ut quod omnibus ad fruendum Deus proposuit, id sibi proprie vendicet, et suum esse velit, quod est omnium. Itaque a communi propellitur ad sua, a veritate ad mendacium”<sup>75</sup>.

Hozjusz słusznie odczytał skrajny indywidualizm, wypływający z nauki Lutra. Z drugiej strony nasz Kardynał powoływał się chętnie na negatywne stanowisko Lutra wobec poglądów anabaptystycznych jako na przejaw dojrzałości teologicznej i zdrowego instynktu religijnego. Stałe podkreślanie przez Warmińskiego Teologa eklezyjalności słowa Bożego miało zagwarantować realizm w poznaniu Bożej prawdy objawionej oraz

<sup>72</sup> Hozjusz powołuje się na św. Augustyna: *Confessiones liber 12, cap. 25*. W polskim tłum. Z. Kubiaka odnośny tekst brzmi następująco: „prawda Twa nie należy ani do mnie, ani do tego, czy innego człowieka, lecz do nas wszystkich i że do uczestnictwa w niej wszystkich nas jawnie przyzywasz, grożąc, że ten, kto chciałby ją mieć tylko dla siebie, utraci ją. Ktokolwiek bowiem to, co Ty wszystkim dajesz do używania, tylko dla siebie chce zagarnąć, aby wspólną własność uczynić czymś tylko swoim, ten zostaje odepchnięty od tego, co wspólne, ku temu co tylko jest jego własne — czyli od prawdy ku kłamstwu. Kto kłamie, ten mówi to, co tylko z niego samego wyrasta (por. J 8,88)”. (Św. Augustyn: *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 262). LE 622; zob. też C 409; CB 460.

<sup>73</sup> „certiorem habet Ecclesia tota perpetuae praesentiae Christi et gubernationis Spiritus sancti promissionem, quam singula eius membra” (LO 11).

<sup>74</sup> LE 622. Na tej samej stronie znajdujemy tę myśl podobnie sformułowaną: „Veritas enim non est apud unum aliquem, sed apud omnes, hoc est in Ecclesia Catholica” (LE 622).

<sup>75</sup> C 410.

chronić jej tożsamości wobec ujęć relatywistycznych. Nowinki religijne, czyli koncepcje teologiczne reformatorów, były — zdaniem Hozjusza — ujęciami relatywizującymi niezmienną prawdę słowa Bożego, a więc deformującymi, gdyż pozbawiającymi tę prawdę jej istotnego wymiaru.

Założeniem metodologicznym teologii Kardynała była radykalna wierność integralnej prawdzie objawienia. Prawda ta została skierowana i powierzona zbiorowemu podmiotowi, tworzonemu przez Chrystusa i Ducha Świętego, czyli Kościołowi Apostołów i ich następców. Nikt inny, tylko Kościół (*sola Ecclesia*) został mocą wyraźnej woli swego Założyciela „posiadaczem” i „właścicielem” w sensie depozytariusza oraz pokornego sługi i stróża, wyraźnie objawionego słowa Bożego.

W tym znaczeniu katolik ma pewność płynącą z wiary, że słowo Boże jest w Kościele. Zostało ono dane Kościołowi, jest w nim rozpoznawalne i właściwie rozumiane. Ta świadomość nie musi łączyć się z pychą intelektualną ani być świadomością właściciela-monopolisty, lecz przeciwnie: winna być ona pełnym radości poczuciem niezasłużonego niczym obdarowania przez Boga łaską prawdy. Jest to więc powód do stałej radości, a jednocześnie również i troski, aby od prawdy powierzonej Eklezji nie odpaść i aby nie oddzielić się od niej. Jest prawdą, że te dwa uczucia towarzyszyły stale naszemu Kardynałowi. Rzeczywiście, niektóre teksty Hozjusza, adresowane do braci odłączonych, brzmią wyniosłe. Kardynał poucza ich, strofuje, karci, piętnuje fałsz i błąd, co było zwyczajem w owym czasie nie tylko w obozie katolickim. Ujawnia przy tym niewątpliwie mentalność ojca — w rodzinie o stosunkach patriarchalnych; nauczyciela — który ma do czynienia z przemądrzałymi krnąbrnymi uczniami; pasterza — którego lekceważą jego wierni; teologa — świadomego i pewnego swych racji; przede wszystkim zaś wysokiego przedstawiciela hierarchii autentycznego Kościoła, zwracającego się do ludzi — w jego przekonaniu — złej woli, buntowników, którzy z własnej winy odłączyli się od Kościoła i utracili przez to kontakt ze zbawczą prawdą.

Można by mówić o pewnej niespójności czy niekonsekwencji i niedopracowaniu systemu myśli eklezjologicznej Hozjusza. Jak bowiem pogodzić jego przekonanie o Kościele (*sola Ecclesia*) jako wyłącznym miejscu słowa Bożego i o ekskluzywnej eklezjalności prawdy objawionej z poglądem o istnieniu pewnych, jak dziś można to powiedzieć, *elementa verbi* u protestantów, a także z tezą, że Duch Święty nie jest skrzepowany w swym działaniu instytucją Kościoła<sup>76</sup>. Te niespójności czy rozbieżności w myśli teologicznej Hozjusza są pozorne, raczej świadczą paradoksalnie o wielkości, subtelności i dojrzałości jego refleksji. Często kierował się słuszną intuicją, bez dostatecznych argumentów rozumowych. Pewnych problemów nie potrafił rozwiązać, tak jak zresztą wielu mu współczesnych i to zarówno zwolenników Reformacji jak i katolików, jednakże już je dostrzegał, a będąc rzetelnym teologiem nie próbował ich ukrywać. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że społeczny wymiar prawdy słowa Bożego — tak drogi Hozjuszowi — akcentuje się dziś mocno w oficjalnym dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławiem: „Kościółowi jako całości — stwierdza tzw. Dokument z Cypru (1983) — a nie odizolowanym jednostkom czy grupom, przysługuje ostateczne prawo decydo-

<sup>76</sup> Patrz rozdział II, fragment zatytułowany *Interpretacje subiektywne*.

wania, które różnice w wyrażaniu wiary stanowią podział i przeszkodę dla wspólnoty sakramentalnej”<sup>77</sup>. Tak więc pogląd Hozjusza o eklezjalności prawdy wyraźnie objawionej w słowie znajduje współcześnie swe potwierdzenie.

#### 7. KOŚCIÓŁ „KSIĘGA EWANGELII”

Kościół, który jest zwiastunem słowa Bożego wobec świata, może być widziany i odczytywany jak księga. Bóg zostawił ją ludzkości, przeto stanowi on „żywą księgę Bożą”<sup>78</sup>. Tę księgę tworzą: działalność kerygmaticzna i liturgiczna chrześcijan w całym pluralizmie rytu, zwyczajów oraz bogactwie sztuki sakralnej. Składa się na nią duchowość czy też duchowości chrześcijańskie, a także społeczna aktywność i zaangażowanie wierzących<sup>79</sup>. Jednakże głównym autorem tego dzieła, pisanego wg planu Boga, skonkretyzowanego i dookreślonego przez Jezusa Chrystusa jest Duch Święty. On to na każdym etapie historii, w każdej nowej generacji czy w odmiennym obszarze kulturowym przygotowuje nową edycję swej księgi. Dzięki aktualizującemu działaniu Ducha Świętego Kościoła jest stale żywą księgą, dziełem ciągle nowym, a jednocześnie trwalszym niż poszczególne egzemplarze Biblii. Treścią *księgi-Kościola* jest Ewangelia Boża. Ona to mocą Ducha Świętego wpisuje się w duchową naturę człowieka, w jego „serce”<sup>80</sup>, a także w życie całych narodów<sup>81</sup>.

Głównym tematem, który prezentuje *księgę* — *Kościół* jest Jezus Chrystus, Słowo Ojca. On jest głównym bohaterem i słowem tej księgi oraz jej zasadniczą treścią. Osobowe Słowo Boże nadaje istotny sens i znaczenie *księdze* — *Eklezji*. Treść tej księgi pozostaje niezmienna mimo upływu dziejów (Łk 21,33). Pozostaje ona tożsama od chwili jej „opublikowania” w dniu Zmartwychwstania (J 20,21-22) i Pięćdziesiątnicy (Dz 2). Jednakże kolejne „edycje” tej księgi, w zależności od czasu i miejsca „wydania” prezentują jej treść nieco inaczej. Modyfikacje poszczególnych „edycji” księgi zależą między innymi od możliwości percepcji jej czytelników, ich potrzeb i pytań stawianych *księdze*. Wytrwała „lektura” tej księgi, przejawiająca się w wierze, kulcie religijnym, refleksji naukowej sprawia, że jej treść jest coraz lepiej rozumiana, bardziej asymilowana, intesywniej przeżywana.

Wytrwała „lektura” tej księgi, kontakt z nią, zaufanie do niej, umiłowanie jej treści, uznanie jedyne w swoim rodzaju jej autorytetu, spontaniczna i naukowa refleksja nad nią sprawia, że w ciągu wieków

<sup>77</sup> Przytoczone zdanie znajduje się w tzw. *Dokumencie z Cypru*, tj. ustaleniu mieszanego Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw Dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym, który obradował w Nikozji 12—17 VI 1983; zob. W. Hryniewicz: *Dialog katolicko-prawosławny*, *Tygodnik Powszechny*, 30 (1983), s. 1.

<sup>78</sup> Za św. Cyprianem: *De simplicitate praelatorum*: „Sed vivum Evangelium ipsa est Ecclesia” (C 321). Zob. CB 551.

<sup>79</sup> CB 551, 561. Rok liturgiczny jest „quasi vivum Evangelium”; Zob. CB 562, 564; „Non illa scriptis modo, non viva voce tantum e superiore templi loco, verum et certis diebus instituendis, et signis, et imaginibus, et habitu, et gestu, et variis caeremoniis” (C 18).

<sup>80</sup> Za św. Cyprianem: *De simplicitate praelatorum*: „quin ipsa (Ecclesia) potius est Evangelium scriptum non atramento, sed Spiritu Dei vivi: non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus” (C 321). Zob. C 321.

<sup>81</sup> Np. narodu polskiego; zob. C 405.

wzrasta poznanie, zrozumienie i recepcja treści zawartych w księdze—*Kościół*. Proces ten ma tendencję rozwoju, aczkolwiek nie bez zahamowań i cofnięć.

Hozjuszowa koncepcja Kościoła-księgi, Kościoła-ewangeliarza jest bardzo bliska teorii Kościoła-znaku, Kościoła-sakramentu Słowa Bożego, a także Kościoła jako *locus theologicus prawdy*, zawartej w Ewangelii<sup>82</sup>.

#### 8. SŁOWO BOŻE PRZEDMIOTEM SUKCESJI APOSTOLSKIEJ

W teologii operuje się pojęciami: sukcesji apostolskiej<sup>83</sup>, biskupiej oraz sukcesji w urzędzie (diadoche). Sukcesja apostolska jest obok Tradycji (paradosis) sposobem trwania i kontynuacji Kościoła Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w dziejach<sup>84</sup>. Tradycyjnie „pojęcie sukcesji wiązano ściśle z urzędem i rozumiano je jako czasowe następstwo osób na jakimś urzędzie, które na mocy tego posiadają tę samą władzę i sprawują ten sam urząd”<sup>85</sup>. Współcześnie klasyczne pojęcie sukcesji zostało zdecydowanie zakwestionowane. Wskazuje się bowiem na fragmentaryczność takiego ujęcia i wysuwa postulat jego poszerzenia. Uważa się bowiem dziś, m.in. pod wpływem dialogów międzykonfesyjnych, że w pojęciu *successio apostolica* zawiera się nie tylko *successio potestatis*, ale i *successio fidei* oraz *successio doctrinae*, a nawet *successio ecclesiae*. I tak np. Raport z Maltę powiada, że: „cały Kościół jako *ecclesia apostolica* stanowi sukcesję apostolską” (nr 57)<sup>86</sup>.

Pojęcie sukcesji apostolskiej winno syntetyzować w sobie pogląd św. Ireneusza<sup>87</sup> o konieczności legitymowania się przez biskupów nieprzerwanym ciągiem prawowiernych poprzedników aż do Apostołów: z poglądem Tertuliana<sup>88</sup>, eksponującym w pojęciu sukcesji trwanie w wierze tożsamej co do treści z wiarą Apostołów. Tak więc w integralnym pojęciu sukcesji apostolskiej zawiera się zarówno sukcesja formalna (urzędu, władzy), jak i sukcesja materialna-treściowa (wiary, depozytu Objawienia-parateke, czyli słowa Bożego)<sup>89</sup>. Podobnie w ustaleniu Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym można przeczytać: „Sukcesja apostolska oznacza zatem coś więcej niż samo przekazywanie pełnomocnictw. Jest sukcesją w Kościele będącym świadkiem wiary apostolskiej, w jedności (communion) z innymi Kościołami, które świadczą o tej samej wierze apostolskiej”<sup>90</sup>.

<sup>82</sup> Dziś tak uczy M. D. Chenu: Lud Boży w świcie, tłum. Zofia Włodkowa, Kraków 1968, s. 43.

<sup>83</sup> Dz 20, 25—27; 2 Tm 4,6 n. Por. 1 Tm 5,22; 2 Tm 2,2; 1 Tt 1,5; a także Klemens Rzymski, ad Cor 42 i 44.

<sup>84</sup> Zob. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 239—244; G. Maffei: Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952—1972), Roma brw.

<sup>85</sup> M. Rusecki; Problemy posoborowej dyskusji nad urzędem w Kościele RBL, 36 (1983) nr 4, s. 323.

<sup>86</sup> S. C. Napiórkowski; Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965—1981, Lublin 1985, s. 42, 88, 131—132.

<sup>87</sup> Adversus haereses III 2,2 (PG 7, 847); 3,1 (PG 7, 848 A).

<sup>88</sup> De praescriptione haereticorum 32 (PL 2, 52—53).

<sup>89</sup> M. Rusecki, art. cyt., s. 324.

<sup>90</sup> Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej, Monachium 3 VI—6 VII 1982, przeł. W. Hryniewicz, AK 74 (1982), z. 3, nr 442, s. 454.



Poszukiwaniom teologów wydaje się nie przeczyć nauka Soboru Watykańskiego II, aczkolwiek Sobór tradycyjnie akcentuje podmiot sukcesji oraz jej przedmiot formalny: „nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów — pasterzowanie Kościołowi — mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi. Toteż Sobór Święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów”<sup>91</sup>. Sukcesja apostołowa rozumiana jako sukcesja całego Kościoła, jego wiary i życia, w szczególny sposób konkretyzuje się i urzeczywistnia w sukcesji biskupów, a więc w urzędzie czy też posługiwaniu biskupim. Akt przekazywania urzędu, a więc sukcesji, dokonuje się w obrzędzie nałożenia rąk (cheirotonia)<sup>92</sup>.

Kardynał Hozjusz niejednokrotnie odwoływał się do pojęcia sukcesji apostołowej, czyli przekazywania urzędu apostołowego „z ręki do ręki” (per manus) w obrzędzie „nałożenia rąk” (per impositionem manus), czyli do sukcesji w episkopacie. Pojęcie sukcesji grało dużą rolę w jego eklezjologii. Sukcesję pojmował w duchu Ojców i Tradycji Kościoła. Praca niniejsza, zgodnie ze swoim celem, ograniczy się do refleksji nad „słownym” charakterem sukcesji apostołowej. Jest to podyktowane również kontekstem dziejowym twórczości naszego Teologa. Twórczość ta powstawała w sytuacji konfrontacji z myślą reformatorów<sup>93</sup>. Pogląd Lutra i innych reformatorów w kwestii sukcesji nie był jednoznaczny, a także podlegał pewnej fluktuacji. Jest jednak faktem, że we wspólnotach Reformacji doszło do zerwania łańcucha sukcesji poprzez ordynowanie pastorów oraz biskupów (superintendentów) przez nie-biskupów. Niemniej jednak wśród zwolenników Reformacji pozostało żywe przekonanie o nieprzerwanej sukcesji w wierze i objawionym słowie Bożym.

Współpracownicy Chrystusa „uniwersalnego nauczyciela” (universorum praeceptor) Apostołowie i Ewangelści stali się świadkami i sługami słowa Bożego, które przejęli<sup>94</sup>.

Uczestnictwo w funkcji nauczycielskiej Chrystusa postawiło ich w roli przewodników wielu ludów (populorum moderatores)<sup>95</sup>. W kontekście ewangelizacji należy widzieć także sukcesję apostołową biskupów, której formalnym przekazaniem jest obrzęd „włożenia rąk”. Biskupi oraz księża to sukcesorzy Apostołów<sup>96</sup>. Oni również są następcami Ojców

<sup>91</sup> KK 18, 23—24, 28; DE 2; DB 2, 6.

<sup>92</sup> KK 21: „Apostołowie ubogaceni zostali przez Chrystusa specjalnym wylaniem Ducha Świętego zstępującego na nich, sami zaś przekazali dar duchowy pomocnikom swoim przez włożenie na nich rąk; dar ten przekazany został aż do nas w sakrze biskupiej”. Por. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 88 oraz S. Nagy: Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej, Wrocław 1982, s. 194, 196. G. Greshake wyjaśnia: „Włożenie rąk [...] wprowadza wyświęconego w kolegium biskupów czy kapłanów, które stoi w formalnej i materialnej sukcesji w stosunku do urzędu apostołowego”. (G. Greshake: Być kapłanem, przeł. K. Wójtowicz, Wrocław 1983, s. 65).

<sup>93</sup> Por. A. Dulles, G. Lindbeck: Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28, w: CA Bekenntnis des einen Glaubens, Hrsgs. H. Meyer und H. Schütte, Paderborn 1980, s. 160 n.; por. CA 14 (rite vocati) oraz ACA 13, 11 n.

<sup>94</sup> Cyryl Aleksandryjski: Oratio liber 4 In Esa (Iz): „qui fuerunt omnes testes et ministri sermonis facti in confirmationem fidei” (C 54).

<sup>95</sup> C 54.

<sup>96</sup> „Credimus igitur [...] quia sic ab Apostolis legitima Episcoporum et Sacerdotum successione per manus nobis traditum est” (C 56).

Kościola<sup>97</sup>. Wraz z urzędem i posłannictwem apostołskim otrzymują charyzmat prawdy<sup>98</sup>. Dzięki apostołskiej sukcesji biskupów, słowo Boże trwa w Kościele na każdym etapie jego egzystencji<sup>99</sup>. Słowo to jest jednym z istotnych elementów materialnych (treściowych) sukcesji tak dalece, że można i trzeba mówić o sukcesji słowa Bożego<sup>100</sup>. Sukcesja apostołska biskupów polega m.in. na przekazywaniu (transmissio) słowa prawdy, bez jego deformacji czy zafalszowania<sup>101</sup>. Sukcesja umożliwia autentyczne przepowiadanie słowa Bożego przez Kościół ad extra i ad intra<sup>102</sup>. Przepowiadanie (nauczanie) było i pozostanie zasadniczym sposobem sukcesji słowa Bożego<sup>103</sup>. Poprzez kerygmat dokonuje się spotkanie coraz to nowych pokoleń i ludów ze słowem Chrystusa, a nawet więcej, gdyż spotkanie z samym *Chrystusem Słowem-Zdarzeniem-Osobą* we wnętrzu dziejów. Dzięki sukcesji słowa Bożego, wyrażającej się w jego zwiastowaniu poprzez biskupów i pod ich kierownictwem, Kościół staje się słowem Boga w historii<sup>104</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że dla naszego Kardynała — zgodnie ze stałą i powszechną Tradycją Kościoła — sukcesja apostołska, której istotnym elementem treściowym jest autentyczny depozyt słowa Bożego, stanowi jedną z zasadniczych struktur Kościoła Jezusa Chrystusa. Pisał wyraźnie Kardynał: „Longum esset singulos enumerando recensere, qui ex hac nota successionis Apostolicae, Ecclesiam agnoscendam esse putaverunt”<sup>105</sup>.

Współcześnie akcentuje się dobitnie sukcesję wiary i doktryny (ewangelicy oraz dokumenty dialogów rzymsko-katolicko-protestanckiego), której podmiotem i przedmiotem jest Kościół albo Kościoły lokalne z ich wiarą i życiem (prawosławni oraz dokumenty dialogu rzymsko-katolicko-prawosławnego). Stanisław Hozjusz dostrzegał i cenił również ten społeczny, eklezjalny, rys sukcesji apostołskiej, a także jej słowny charakter — sukcesja słowa Bożego — tak drogi Reformacji. Jednakże w ujęciu naszego Teologa sukcesja jest procesem, który zachodzi w całym Kościele (wymiar uniwersalny) i Kościół powszechny jest bardziej jej przedmiotem niż Kościoły lokalne. Poza tym, zgodnie z patrystyczną zasadą „biskup w Kościele a Kościół w biskupie”, Hozjusz za szczególnych sukcesorów apostołskich uważał biskupów, którzy weszli w swój urząd i posłannictwo poprzez obrzęd włożenia rąk, sprawowany przez autenty-

<sup>97</sup> „Patrum autem locum in Ecclesia tenent Episcopi” (C 37).

<sup>98</sup> Św. Ireneusz; *Adversus haereses* IV, 63 i 43: „iis tantum Episcopis obedire iubeat, qui successionem habent ab Apostolis, qui cum successione Episcopatus charisma veritatis certum acceperunt: Reliquos vero, qui absistunt, a principali successione quocunque colligantur, suspectos haberi vult” (C 57). Zob. C 25, CB 479, 554; por. PG 7, 1053 n.

<sup>99</sup> Orygenes: *In proemio liber 2 Peri archon*: „scrvetur vero Ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab Ecclesiastica discordat traditione” (C 57).

<sup>100</sup> „Non enim satis est in locum Episcopi Catholici successisse, nisi catholicam etiam doctrinam, quibus successisti retineas (CB 490).

<sup>101</sup> LO 10.

<sup>102</sup> „Porro doctrina Apostolorum ibi est, ubi est legitima Episcoporum successio” (C 57). „ab hac successione semper doctrinae veritas est petita” (CB 478). Zob. CB 600.

<sup>103</sup> I dziś tak uczy J. Ratzinger; *Tradition. III. Systematisch, LThK* 10, 294.

<sup>104</sup> Por. też: Cz. Bartnik: *Katechetyczne doświadczenie...*, s. 30.

<sup>105</sup> C 58.

cznych katolickich poprzedników. Ta istotna dla Kościoła struktura wprowadzenia w posłannictwo apostołskie gwarantuje jego ciągłość, kontynuację, a także przekaz nieskażonego depozytu (parateke) słowa Bożego, który Chrystus powierzył Apostołom.

Przy pobieżnym odczytaniu eklezjologicznych tekstów Hozjusza może się wydawać, że jego nauka o Kościele grzeszy tzw. narcyzmem eklezjologicznym, czy też popada w eklezjolatrię. Tymczasem elementy eklezjologii Kardynała, który zresztą nie stworzył systemu eklezjologicznego ani nie pozostawił po sobie pełnego, odrębnego traktatu, są gruntownie osadzone w chrystologii i skoncentrowane na osobie Jezusa Chrystusa, a także uzasadnione biblijnie i patrystycznie. W teorii Kościoła Biskupa Warmii odnaleźć można bardzo wyraźnie wątek słowa Bożego, aczkolwiek w sposób niesystematyczny. Dotyczy to „słownej”, od słowa Bożego pochodzącej, eklezjogenezy oraz normatywnego charakteru Ewangelii Bożej dla Kościoła i w Kościele. Pismo Św. ze swym bogactwem dopełniających się obrazów i ujęć nie pozwalało naszemu Teologowi widzieć rzeczywistości Kościoła, jego natury, struktur i funkcji w sposób wyłącznie socjologiczny czy jurydyczny, lecz przede wszystkim organiczny, chrystyczny i pneumatyczny. Kardynał akcentował dobitnie apostołską, a więc prymacjalną i episkopalną strukturę Kościoła. Podkreślał przy tym, że autorytet Kościoła, jego urzędowych przedstawicieli oraz słowo Kościoła noszą na sobie znamię charyzmatu Ducha Bożej prawdy.

Wedle Hozjusza sam Jezus Chrystus, a także słowo Chrystusa płynące z właściwie odczytanego Pisma Św., jest zawsze słowem Kościoła. W tej sytuacji polemiki z protestantyzmem oraz kwestionowania przez reformatorów autorytetu Kościoła rzymskiego, widzialnego i hierarchicznego nasz Teolog uwypuklił bardzo wyraźnie moc słowa Kościoła i jego nadprzyrodzony wymiar. Nie eksponował natomiast prawdy o różnicy pomiędzy słowem Kościoła a słowem Bożym, a więc faktu, że słowo Kościoła bywa w różnym stopniu słowem Bożym. Natomiast bardzo wyraźnie akcentował służebność Kościoła wobec słowa Bożego. Nie tylko dla reformatorów, ale i dla Hozjusza było jasne, że Kościół jest „pod słowem Bożym” (tak jak jest pod Chrystusem) i w służbie tegoż słowa. Poza tym akcentował on związenie Eklezji ze słowem Bożym. Kościół stanowi topos słowa Bożego, jego miejsce w dziejach. Spotkanie poznawcze i zbawcze ze słowem Bożym jest możliwe tylko we Wspólnocie Kościoła. Obiektywizm i realizm poznania religijnego, a również pewność wiary i zbawienia są zagwarantowane istotnym i wyłącznym powiązaniem słowa Bożego z Kościołem, Chrystusa z Eklezją. Kościół jest jakby ewangeliarzem czy też księgą Bożego słowa dla świata. Jest tym samym niejako sakramentem słowa Bożego, pojętego osobowo czy też skrypturystycznie.

„Słowny” rys refleksji eklezjologicznej Kardynała zbliżał ją niewątpliwie do poglądów teologów Reformacji, aczkolwiek jego eklezjologia pozostała w swej istocie rzymska. Teologiczny wątek słowa Bożego, pojawiający się w nauce Hozjusza o Kościele, stanowi z natury rzeczy ekumeniczny rys jego myśli. „Słowne” ujęcie przez naszego Autora niektórych problemów eklezjologicznych prowadzi do sprostowania obiegowych przekonań o Kościele rzymskokatolickim jako rzekomo o *Kościele sakramentów*, a o Wspólnocie Reformacyjnej jako *Kościele słowa*. Eklezjologiczna myśl Hozjusza jest dowodem, na pewno nie jedynym, na to, że w

Kościele katolickim XVI w. istniała świadomość roli słowa Bożego dla eklezjologii, a także, że nie zaniedbano w nim całkiem i powszechnie szacunku i zrozumienia dla słowa Bożego w życiu wiary.

## V. GNOZEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO

Niniejszy rozdział jest próbą przedstawienia teorii teologicznego poznania Stanisława Hozjusza. Będzie to więc szkic o gnozeologii teologii, której centralnej kategorii i principium upatruje się w pojęciu i objawionej rzeczywistości słowa Bożego. W związku z tym powstaje od razu kilka pytań. W jaki sposób prawda objawionego słowa Bożego staje się dla chrześcijanina osiągalna? Który z klasycznych sposobów poznania znajduje w myśli Kardynała zastosowanie i jest uprzywilejowany? Poza tym, jak się przedstawia relacja pomiędzy słowem Bożym a językiem ludzkim, a ściślej pomiędzy słowem Bożym a językami ludzkimi, tzn. łaciną i „żywymi” językami narodów? W ten sposób częściowo zostanie omówione zastosowanie teologii słowa Biskupa z Warmii w praktyce Kościoła, czyli reperkusja jego założeń teologicznych w refleksji i praktyce pastoralnej.

### 1. SPOSOBY POZNANIA SŁOWA BOŻEGO

Słowo Boże może zostać uchwycone w akcie poznawczym człowieka, gdyż zostało objawione jako: jasne (*clarum*), oczywiste (*perspicuum*), wyraźne (*expressum*)<sup>1</sup>.

Proces poznania słowa uniemożliwia brak określonych dyspozycji osoby ludzkiej, przede wszystkim pokory, przy jednoczesnej chęci dysponowania i manipulowania nim. Wówczas słowo Boże zostaje „zniszczone”<sup>2</sup>.

Tak więc poznanie słowa Bożego jest niemożliwe z powodu pychy intelektualnej. Inne grzechy jednak, poza odrzuceniem łaski wiary, nie stanowią bezpośredniej przeszkody w poznaniu słowa Bożego. Ono bowiem jest skierowane do wszystkich, a więc i grzeszników, a nie tylko do wybranych i doskonałych<sup>3</sup>. Poznanie słowa łączy się nie z łaską uświęcającą, ale z dającym iluminację darem Ducha Świętego<sup>4</sup>.

Poznanie słowa prawdy dokonuje się dzięki kerygmatowi Kościoła, w formie Biblii, ale także bez jej pośrednictwa<sup>5</sup>, drogą przepowiadania ustnego<sup>6</sup>.

Słuchacz słowa Bożego poznaje je przez wiarę, intuicyjnie lub refleksyjnie, albo też łącząc oba sposoby jednym aktem osobowym. „*Ea cognitio — pisze Hozjusz — hic incipit per fidem, ibi consummabitur, cum revelata facie gloriæ Domini speculabimur*”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> LE 643; por. „*sana doctrina*” (C30); „*Purum Evangelium*”, „*purum Dei verbum*” (C 45).

<sup>2</sup> „*Quod sit expressum Dei verbum, iam ex me didicisti: hoc quidem quamvis nihil eo lucidius, nihil sit expressius, prorsus tamen extinguitur, quando quisquam sibi de expresso Dei verbo disputandi potestatem sumit*” (LE 643).

<sup>3</sup> CB 533. Przeciwnie znaczenie ma 1J 3,6 („*omnis, qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum*”).

<sup>4</sup> CB 534.

<sup>5</sup> „*absque scripturis disci potest*” (LE 643).

<sup>6</sup> S. Hozjusz do króla Zygmunta Augusta: „*si qui volent, quod sit expressum Dei verbum cognoscere, iuxta scripturæ verba, legem eos ore sacerdotis requirere iubeas*” (LE 643).

<sup>7</sup> C 215; por. J 17,3.

Poznanie intuicyjne<sup>8</sup>

Poznanie słowa Bożego i jego przyjęcie dokonuje się nie tylko na drodze poznania intelektualnego, ale również w sposób intuicyjny. Nie tylko przez jego zrozumienie, ale także przez instynktowną intuicyjno-wolitywną akceptację w akcie wiary, ufności, miłości<sup>9</sup>. Jest przeto typem poznania bezpośredniego, zwanego dziś, jak u Jana Hessena, „religijnym”, w odróżnieniu od pośredniego i racjonalnego<sup>10</sup>. Jako takie jest dostępne wszystkim, na podłożu wiary. Manifestuje się w nim *intuicja wiary* czy też *intuicyjna wiara* inna, choć bynajmniej nie przeciwstawna wierze rozumiejącej czy rozumowi wierzącemu.

Z konieczności droga intuicji w poznaniu jest właściwą i jedyną analfabetom i ludziom mało wykształconym. Nie mogą oni przecież przyjąć orędzia Boga w postaci spisane słowa Bożego, lecz tylko „bez liter”. Szczególnym pismem „niepojęciowym”, które inspirowa ich zbawczo, powodując reakcję wiary jest miłość Boża jako „duchowy dekret” odbierany we wnętrzu osoby<sup>11</sup>. Umożliwiająca bezpośrednie poznanie immanencji słowa Bożego wobec osoby chrześcijanina czyni poznanie intelektualne tegoż słowa automatycznie mniej istotnym<sup>12</sup>.

Poznanie intuicyjne dotyczy całości objawienia słowa Bożego. Nie ma jednak cechy wyłączności. Nie jest też autonomiczną metodą odkrywania prawdy religijnej. Stanowi sposób recepcji i interioryzacji objawienia głoszonego przez Kościół. Jest więc intuicyjnym uchwytem wartości słowa Kościoła, w którym słowo Boże kryje się, zawiera, a także utożsamia.

Konsekwencją preferowania intuicji nad refleksję jest eksponowanie uczucia (*affectus*)<sup>13</sup> przed rozumem (*intellectus*). Stwierdza bowiem Kardynał: „tam est Deo grata haec in eis animorum affectio, nulla ut verbo-

<sup>8</sup> „(wg Macquarrego) język [...] ma dwojaką właściwość. Z jednej strony łączy on mówiącego zarówno z przedmiotem mowy, jak i z osobą, do której się mówi. Lecz z drugiej strony język — stojąc między tymi członami sytuacji — jakos je oddziela. Czy znaczy to, iż mowa realizuje się na gruncie jeszcze innej bardziej bezpośredniej i fundamentalnej relacji niż te, które zostały wskazane? Mammy podstawy do twierdzenia, że tak jest. Owa fundamentalna dla mowy relacja może być nazwana „intuicją” i to w sensie podobnym do tego, jaki Kant nadał terminowi „ogład”. J. Herbut; Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego, *Studia Teol.-Hist. Śląska Opolskiego*, 6 (1978), s. 209.

<sup>9</sup> „non in eo quantum intelligas, sed in eo quantum credas, et credendo ames, permultum est positum” (D 665). Zob. D 663; LE 641; CB 460.

<sup>10</sup> Por. A. Nossol: *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 124. A także A. Nossol: „Cognitio Dei experimentalis”. *Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974.

<sup>11</sup> Klemens Aleksandryjski: *Pedagogus, liber II, cap. XI*; „Fides non sapientium secundum mundum, sed eorum qui secundum Deum sunt sapientes est possessio illa absque literis discitur, eius autem scriptum, quod ad rudes, ignavosque homines pertinet, et est divinum, vocatur charitas, quae est decretum spiritale” (D 665). Por. LE 640; CB 520. W *Patrologii Migne'a* zamiast rzeczownika *decretum*, jest *volumen*. Słowo to może oznaczać w języku polskim także *pismo*; zob. PG 8, 655; por. 2 Kor. 3,3.

<sup>12</sup> Św. Augustyn: *Contra Manicheos, cap. IV*: „Si propter solos eos Christus mortuus est, qui tunc intelligentia possunt quae ad fidem pertinent, discernere, pene frustra in Ecclesia laboramus” (D 662).

<sup>13</sup> Zagadnienie *uczucia* poprzedzającego *słowo* powraca we współczesnej filozofii. J. Herbut zauważa, że: „Macquarry sądzi jednak, że istnieje pierwotniejsza względem wszelkiego językowego wyrazu relacja osoby od osoby, zachodząca na poziomie jeszcze nie wyartykułowanego uczucia. Taką tezę, jak się zdaje, można

rum intelligentia cum ea confèrri queat"<sup>14</sup>. Tym samym nawiązuje wyraźnie do tradycji mistycznej późnego średniowiecza<sup>15</sup>.

Miłość — podstawową kategorią gnozeologii

Biskup Warmii starał się o znalezienie właściwej metody dla studium Biblii i teologii, to jest sposobu, który pomógłby odnaleźć słowo Boże i je właściwie odczytać. Zdawał sobie sprawę z tego, że wierny, a nawet teolog lub poszczególny kapłan Kościoła, niejednokrotnie popełniają błędy posługując się Pismem Św. Błędy te są niejako nieuniknione. Wynikają z niedostatecznego przygotowania intelektualnego, a także trudności stawianych przez tekst biblijny. Hozjusz, inspirowany przez św. Augustyna, odwołuje się do pojęcia „miłości”, czyniąc z niego centralną kategorię swej gnozeologii. Wydaje się, że Hozjuszowa „miłość” była pojęciem zbiorczym, które obejmowało: dar Boży, ludzką intuicję poznawczą oraz postawę życia chrześcijańskiego.

Podstawowym postulatem metodologicznym skierowanym do osoby teologa, stanowiącym minimum upoważniające go do uprawiania nauki, jest postawa miłości. Ona jest warunkiem poznania i jego instrumentem. Tylko osoba, która kocha, jest zdolna poznawać Boga. Miłość zaś jest zasadniczym kluczem i regułą dla hermeneutyki słowa Bożego Biblii. Prawdę tę dostrzegł wyraźnie Biskup Hippony: „Qui vult habere notitiam Dei amet: Frustra accedit ad legendum, ad meditandum, ad praedicandum, ad orandum, qui non amat”<sup>16</sup>. Co więcej, człowiek, który czytając Biblię nie zaczyna kochać Boga i ludzi, lub też kochać ich bardziej, nie zrozumiał Księgi<sup>17</sup>. Miłość bowiem jest główną intuicją zakodowaną w Biblii<sup>18</sup>. Dlatego w pewnym sensie dopuszczalne są nawet błędy w odczytaniu szczegółów Pisma Św., gdy został uchwycony jego istotny sens. „Ex [...] Augustini verbis — pisze Hozjusz — illud discimus ita demum a nobis recte scripturas intelligi, si intellectum nostro charitatem aedificemus, ad quam quoties intellectum nostrum referimus, etiamsi non omni ex parte sensum scriptoris assequamur, ad scopum tamen illum quem scriptura vult, pervenimus”<sup>19</sup>. Wówczas nawet, gdy badacz kierujący się miłością, niewłaściwie odczyta jakiś tekst biblijny: „non perniciose fallitur, nec aberrat a verbo Dei”<sup>20</sup>.

także odnaleźć u M. Heideggera” (J. Herbut, art. cyt., s. 210). U Hozjusza jednak *affectus* jest rozumiany bardziej duchowo, jak w średniowieczu, a nie czysto „wrażeńiowo-psychicznie”, jak np. u F. Schleiermachera.

<sup>14</sup> D 663.

<sup>15</sup> Jan Gerson: An monachus pro studio possit negligere divina. Consideratione in die Trinit., fer. 1: „in die [...] examinis novissimis, non interrogabimur, quantum fuerit intellectus noster acutus et eruditur, sed qualis fuerit affectus noster ad Dominum Deum nostrum, hoc est quam simplex, quam rectus, quam pius, humilis, quamque spontaneus, et fidelis in Dei servitio” (C 20).

<sup>16</sup> Św. Augustyn: In Manuali, cap. 20; LE 640; LO 33.

<sup>17</sup> Św. Augustyn: De Doctrina Christiana, liber 1, cap. 35; „Quisquis igitur [...] scripturas divinas, vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videbitur, ita ut eo intellectu, non aedificet istam geminam charitatem, Dei et proximi, nondum intellexit” (D 668). Por. LE 640.

<sup>18</sup> „Docet is [Augustinus] summam et scopum scripturae totius, nihil aliud esse quam charitatem” (D 668). Św. Augustyn: De Doctrina Christiana, liber 1, cap. 35 i 36. A także LE 640; por. CB 520.

<sup>19</sup> D 668; por. LE 640.

<sup>20</sup> LE 641.

Postawa miłości pozwala na korektę popełnionych błędów. Miłość jest otwarta na prawdę i wobec niej pokorna, gotowa na rezygnację z fałszywie obranej drogi<sup>21</sup>. Zaprzeczeniem pokornej miłości szukającej prawdy jest pycha intelektualna. Nie liczy się ona z możliwością błędu, odznacza się pełnym uporem trwaniem nawet przy jawnym fałszu, odrzuca a priori autorytety, nawet kompetentne i obiektywne.

Poznanie Pisma Św. z miłością, zdobywanie się pod wpływem tegoż studium na postawę dojrzałszej miłości Boga i ludzi, jest jednocześnie pozytywnym spełnieniem procesu poznania. Stanowi osiągnięcie właściwego kresu. W takiej finalizacji procesu człowiek rzeczywiście poznaje słowo Boże<sup>22</sup>.

Właściwością gnozeologii religijnej Kardynała jest pragmatyzm poznawczy, polegający na założeniu, że w dużej mierze życie i postawa człowieka weryfikują czy też uprawomocniają jego poznawcze ustalenia. Ortopraksja, rozumiana jako miłość obecna w życiu i poznaniu chrześcijańskim, jest dla Autora „Konfesji” podstawą i gwarantem ortodoksji.

Zdaniem Kardynała, zwolennicy Reformacji nie mają miłości, gdyż spowodowali rozłam w Kościele Jezusa Chrystusa. Stąd też nie są w stanie zbliżyć się do prawdy słowa Bożego<sup>23</sup>.

Nawiązując bardziej do Ojców Greckich, a szczególnie św. Augustyna, niż do tradycji arystotelesowskiej, Hozjusz pojmował miłość w sposób bardziej ekstatyczny aniżeli fizyczny. Idzie w tym za tradycją średniowieczną<sup>24</sup>.

#### Poznanie intelektualne

W procesie poznawania słowa Bożego warunkiem przydatności rozumu ludzkiego jest uprzedzająca i towarzysząca jego działaniu wiara. Dzięki niej rozum może wniknąć w Misterium Boga objawiającego się w słowie. Uwierzenie jest *conditio sine qua non* rozumienia słowa Bożego<sup>25</sup>, jego znaczenia i sensu. Poznanie intelektualne jest próbą hermeneutyczną wobec Biblii oraz słowa kościelnego przepowiadania.

Poznanie intelektualne ma — zgodnie z myślą Arystotelesa — swoiście dialektyczny charakter. W procesie ścierania się przeciwnych i sprzecznych poglądów dokonuje się nowa synteza. Uwyraźnia się prawda. Zos-

<sup>21</sup> Św. Augustyn: *Sermo 39 De Tempore, De laudibus charitatis*: „Et in eo, quod in scripturis intelligis, charitas patet. Et in eo quod non intelligis, charitas latet. Ille itaque tenet, et quod patet, et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus” (LO 33).

<sup>22</sup> „Si quis ita scripturam intelligat ut intellectu suo charitatem aedificet, Dei verbum est: Si vero sic eam intelligat, ut intellectu suo, quod est charitati contrarium aedificet, diaboli verbum est” (LE 641).

<sup>23</sup> „nec possint ad veritatis agnitione pervenire: mirari desinet, posteaquam hanc esse causam didicerit, qui sunt ea, quae sola credentibus lucem, destituti charitate: non enim divississent unitatem, si non prius amisissent charitatem” (LE 640). Zob. D 668.

<sup>24</sup> Zob. R. Rogowski: *Naturalne poznanie Boga wg Ryszarda ze Szkoły św. Wiktora. Colloquium Salutis, Wrocławskie Studia Teologiczne 1* (1969), s. 158. Charakteryzując średniowieczne koncepcje miłości, autor odsyła do pracy P. Rousseta; *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-âge*, Münster 1908, s. 3—4, 43, 56.

<sup>25</sup> „Credite et intelligetis” (C 102); por. Iz 7,9: „Nisi credideritis, non intelligetis” (wg *Vetus Latina*), a także św. Augustyn: *In Johannem 29,6* (PL 35, 16039); „Nisi credideritis, non intelligetis”.

taje wyeksplikowana w sposób pełniejszy i precyzyjniejszy<sup>26</sup>. Dlatego nawet błędne poznanie słowa Bożego, a właściwie jego nierozpoznanie, czyli „herezja”, spełnia ubocznie, w procesie przybliżania do prawdy, pozytywną rolę. „Zmusza” Kościół do gruntownych studiów, głębszego zrozumienia prawdy oraz doskonalszego jej przedstawiania<sup>27</sup>. „Voluit Deus — pisze Hozjusz — ut quemadmodum illud quod semper expressum fuit in Ecclesia verbum, per hos annos prope quadraginta fuerit ab haereticis quantum in ipsis est oppressum, sub aspectum hominum subiiceretur, quo sic et agnosceretur magis expressum Dei verbum et de eo agnito maior laetitia conciperetur”<sup>28</sup>.

Zrozumieniu trudnych słów, wyrażań czy zwrotów Pisma Św. służy przede wszystkim wnioskowanie — pisze zachwycając się teologią Orygenesu Biskup Warmii — a więc logiczna i metodyczna praca umysłu, a także zdolność myślenia analogicznego<sup>29</sup>. Nasz Autor zdaje się nie negować takiego sposobu postępowania teologicznego, w którym teolog tworzy swój system, a przynajmniej jego element w postaci twierdzenia, starając się je wesprzeć tzw. dicta probantia, to jest cytatami z Biblii<sup>30</sup>.

#### Elitaryzm teologii

Nie można nie doceniać naukowego poznania słowa Bożego w sposób intelektualny. Stanowi ono domenę ludzi kompetentnych, specjalnie wykształconych. Z natury rzeczy należy do pewnej elity w Kościele. Zadaniem specjalistów-teologów jest dokonywanie hermeneutyki i interpretacji słowa Bożego. Ludziom niewykształconym powinno wystarczyć wprowadzenie w Misterium chrześcijaństwa przez katechizację i liturgię<sup>31</sup>.

Podkreślenie przez Hozjusza pewnego arystokratyzmu i ekskluzywizmu teologii miało niewątpliwie stanowić pewne antidotum na rozbudzone Reformacją dysputy religijne szerokich i nie przygotowanych kręgów społecznych. Przeciwstawiało się równocześnie spontanicznym, nieeklezyjalnym i nienaukowym próbom jej interpretacji.

Nie da się wykluczyć, że neoplatonizm i chrześcijański mistycyzm znacznie wpłynęły na autora *Konfesji*. One to tłumaczyłyby rys ezoteryzmu, hermetyzmu, czegoś z dawnej disciplina arcani, wyciskające swe piętno na jego pismach. Obawiał się, zresztą słusznie, że protestantyzm, wbrew zamierzeniom, zaneguje „tajemnice” w religii. Przykładem może tu być odwołanie się do myśli Grzegorza Teologa: „non omnium est de Deo, dequam de rebus divinis disserere, quodquam neque in omni loco, nequam omnibus nequam omnia sunt propalanda”<sup>32</sup>. Bezpośrednim źródłem

<sup>26</sup> Arystoteles: 1 *Topic.*, cap. 8; 3 *Rhet.*, cap. 2: „contrariorum eadem est scientia, quodque opposita iuxta se posita magis elucescunt” (LO 1).

<sup>27</sup> „Atqui que singularis est Dei bonitas si ulla alia ex re, tum ex haeresibus quoque permultum utilitatis ad Ecclesiam Dei redundare fecit” (LO 1).

<sup>28</sup> LO 1.

<sup>29</sup> „Vides autem Harpage, quemadmodum ille [Orygenes] et rationibus et appositionibus quibusdam similitudinibus etiam non intellecta scripturarum verba prodesse vel promentibus ea, vel audientibus, planum facit?” (D 664).

<sup>30</sup> „Idquam ex eo ipso Pauli capite prolato testimonio, quod tu pro tua sententia confirmanda citasti” (D 664).

<sup>31</sup> „neque sit necesse credentibus in Christum de eo disputare, verum necesse sit firmiter in cordibus retinere” (LE 643). A także: „facilius etiam in hac sua simplici fide (vulgus) salvati poterit, quam qui anxie disputant” (C 133).

<sup>32</sup> D 665; zob. LE 640; C 117; CB 521; por. Św. Grzegorz z Nazjanzu: *Oratio XXVII Theologia prima*. PG 36 *Lutetiae Parisorum* 1858, k. 14.



inspiracji naszego Teologa mogli być również „ekskluzywiści” średnio-wieczni, w rodzaju Henryka z Gandawy<sup>33</sup>.

Zastanawiając się nad elitarnym statusem teologii, które cechowało Hozjusza, trzeba wziąć pod uwagę także i uwarunkowania społeczne. Kardynał był z pochodzenia mieszczaninem. Dzięki swym zdolnościom, wykształceniu, zaufaniu, jakim darzyli go dwaj ostatni Jagiellonowie, drogą nominacji na warmińską stolicę biskupią wszedł do grona możnowładców<sup>34</sup>. Niemniej jednak w jego pismach nie ma pogardy dla ludzi spoza magnaterii, bogatej szlachty, czy patrycjatu miejskiego, a więc dla chłopów czy miejskiego plebsu, chyba że ludzie ci nie posiadając wykształcenia, próbowali grać rolę teologów czy reformatorów. Wszechstronnie wykształcony Hozjusz widział bardzo ostro niedostatki oświaty religijnej w Polsce<sup>35</sup>. Z tego samego tytułu miał prawo piętnować dyletantyzm teologiczny oraz niekompetencję intelektualną wielu zwolenników, zwłaszcza świeckich, Reformacji.

#### Niezrozumiane słowo Boże

Biskup Warmii stał na stanowisku ważności i potrzeby wsłuchiwanie się w słowa Pisma Św. i liturgii, a także wymawiania ich z wiarą, nawet bez zrozumienia<sup>36</sup>. Pozycję swą uzasadniał biblijnie, powołując się na wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mt 21). Krzyczący wówczas „Hosanna Synowi Dawida” nie rozumieli — zdaniem Hozjusza — sensu wymawianych przez siebie słów. Chrystus jednak przyjmował je pozytywnie, jako wyraz sympatii. Stąd też ożywianie uczuć religijnych jest o wiele istotniejszym duszpastersko zadaniem od religijnego uświadczenia, poprzez unarodowienie tekstów liturgicznych<sup>37</sup>. Powyższe rozumowanie jest niewątpliwie inspirowane przez Orygenesę<sup>38</sup>. Nie znaczy to wcale, że Kardynał zgadzał się w całej rozciągłości z jego poglądami. Nie wiadomo, w jakim stopniu podzielał jego angelologię i antropologię oraz wypowiedzi o skuteczności zaklęć magicznych i sugestii za pomocą słowa. Wydaje się, że myśl Autora „Konfesji” koncentrowała się na istocie zagadnienia. Streścił je następująco: „Docet is (Origenes) non parum ex hoc ipso utilitatis animae conferri, quod verba divinarum scripturarum aures nostras licet obscura videantur, penetrant”<sup>39</sup>. Hozjusz przejął od Orygenesę przede wszystkim zasadę teologiczną, która usprawiedliwia i obliuguje do słuchania Pisma Św. i modlitwy, nawet jeśli teksty i formuły są niezrozumiałe, ze względu na swą obcojęzyczność czy kondensację treści. Zasadę tę sformułował Orygenes opierając się na zdaniu z drugiego listu do Tymoteusza (3,16): „quia omnis scriptura divinitus inspirata utilis est.

<sup>33</sup> Zob. L. Kuc: Przepowiadanie słowa Bożego wg Henryka z Gandawy, *RTK*, XII (1965), z. 3, s. 97, 101.

<sup>34</sup> Por. A. Wyczański: Społeczeństwo polskie, w: *Polska w epoce Odrodzenia. Państwo — Społeczeństwo — Kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa 1970, s. 156.

<sup>35</sup> D 664.

<sup>36</sup> „Neque moveat quemquam, quod non ea lingua peragatur, quae ab omnibus intelligi possit [...] non in eo quantum intelligamus, sed in eo quam [...] Deum colamus, salutem nostram positam esse” (C 133).

<sup>37</sup> „quid fructus ea res attulerit, quod in plerisque locis officia divina, in linguam vernaculam ad verba translata decantentur” (D 663).

<sup>38</sup> Orygenes: *Homilia 20 „In Jesum Nave”*, PG 12, 917—924; zob. D 664—666 oraz C 133.

<sup>39</sup> D 663.

Si ergo divinitus inspirata est et utilis, etiamsi non sentiamus credere tamen debemus quia utilis est”<sup>40</sup>. Kardynał staje tu na stanowisku wielkiego kultu słowa Bożego, które zawarte jest przede wszystkim w tekstach Pisma Świętego, nawet wówczas gdy pozostaje ono dla kogoś niezrozumiałe. Kult ów jest uzasadniony wiarą w rzeczywistą obecność słowa Bożego w biblijnym, natchnionym tekście ludzkiego autora. Słowo Boże zresztą jest zawsze odczytywane ze świadectw Bożego Objawienia w sposób niedoskonały, niepełny i nieostateczny. Niemożliwe jest całkowite, tzn. wyczerpujące, jego poznanie. Człowiek nie jest w stanie poznać i przeniknąć do końca Tajemnicy Boga. To prawda, że Kościół poznaje objawione słowo Boże w sposób bezbłędny. Jednak i to eklezjalne poznanie i rozumienie słowa Bożego wzrasta i potęguje się. W ramach wspólnoty Kościoła poszczególne osoby zbliżają się do prawdy słowa Bożego w różnym stopniu i w różny sposób. Zależy to od wiary, gorliwości religijnej, łaski Bożej oraz dyspozycji intelektualnych oraz teologicznego studium. Jednak chrześcijanie, nawet najbardziej dysponowani intelektualnie, moralnie czy religijnie do poznania słowa Bożego, stają przed Jego Tajemnicą, której nie są w stanie zrozumieć i wyjaśnić. Tajemnica prawdy Bożej skłania ich do pełnej wiary, pokory oraz do dalszego cierpliwego studium. Tak więc objawione Kościołowi słowo Boże pozostaje także dla niego w jakiejś mierze słowem Tajemnicy, słowem jeszcze nie zrozumianym, słowem nie do końca ogarnionym. Kościół czci słowo Bożego Objawienia, które jest słowem Tajemnicy, słowem poprzez jednostki w różnym stopniu zrozumiałym, wierząc w jego moc i boskość. W Hozjuszowej czci dla słowa Bożego, które jest słowem nieogarnionym i niepojętym, nie ma nic z zabobonu ani magii<sup>41</sup>.

Chrześcijanin ma wiarę, w której zawiera się intuicyjna akceptacja całego objawionego Misterium. Wiara towarzyszy niewykształconemu człowiekowi również w czasie studium Biblii, liturgii, modlitwy. Mocą swej „globalnej wiary” prosty chrześcijanin akceptuje niezrozumiałe dla siebie elementy doktryn i fragmenty Biblii<sup>42</sup>. Przy tak pojętej wierze, modlitwa — nawet oparta na niezrozumiałych formułach, nie jest całkowicie z punktu widzenia teologii i psychologii bezowocna<sup>43</sup>. Pod pewnym względem nawet działa uwznioślająco duchowo.

<sup>40</sup> D 664; C 133.

<sup>41</sup> Zarzut magii postawiła Hozjuszowi w sposób bardzo delikatny B. Otwinowska: „Hozjusz długim cytatem z Orygenesza wkroczył już w granice mistycznej magii „zaczarowania” samym dźwiękiem Pisma Św. dobrych i złych „mocy” towarzyszących duszy człowieka” (B. Otwinowska: Język — Naród — Kultura, SST, t. XLIV, s. 262).

<sup>42</sup> Św. Augustyn: *Contra Manicheos*, epist., cap. 4: „In catholica Ecclesia, ut omittam syncerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit” (C 393). Zob. także: „quandoquidem scripturarum intelligentia non est omnibus peraeque necessaria” (LE 641) oraz zob.: „Et sicut idem scribit Augustinus: Homo fide spe et charitate subnixus, easque inconcusse retinens, non indiget scripturis, nisi ad alios instruendos. Itaque per haec tria, multi etiam in solitudine sine codicibus vivunt”. LE 641.

<sup>43</sup> „na racjonalistyczne postulaty protestantów odpowiadają oni (Hozjusz, Antoni z Napachania) teorią dwu znaczeń: nie chodzi o rozumienie poszczególnych słów,

W pełni ludzkie przeżycie modlitwy zakłada zrozumienie tekstów liturgicznych i biblijnych, przynajmniej w sensie wyrazowym oraz przyjęcie ich z wiarą. Nasz Kardynał wydawał się nie dostrzegać tego faktu a przynajmniej znacznie go minimalizował. W tym punkcie jego poglądy odeszły od myśli Erazma z Rotterdamu, choć może nie całkiem od myśli św. Augustyna<sup>44</sup>.

Broniący korzyści płynących nawet z niezrozumiałej modlitwy, Biskup Warmii zmierzał do obrony pozycji łaciny w życiu Kościoła. Nie można się zgodzić jednak z jego dowodzeniem, które nie widzi potrzeby przekładu Biblii na języki narodowe, a także indygenizacji liturgii rzymskiej. Jego zdaniem, swoistą wartością religijną ma słuchanie Biblii oraz modlitwa, nawet wówczas gdy się ich nie rozumie<sup>45</sup>. Postulaty reformatorów w sprawie dokonania przekładów Biblii i unarodowienia liturgii były w tym kontekście bardziej zrozumiałe i uzasadnione niż stanowisko Kardynała. Dlatego też zwyciężyły w końcu również i w Kościele rzymskim, jakkolwiek ostatnio znowu wyraża się coraz częściej żal, że zatraciła się jedność i „mysteryjność” liturgii. Problem jest trudny. Trzeba pamiętać, że prawie wszystkie wielkie liturgie chrześcijaństwa, a także innych znaczących religii tysiącami lat posługują się językiem tak dawnym, że już niezrozumiałym dla współczesnych.

#### Poznanie historyczne

Słowo Boże jest poznawalne również poprzez świadectwo osób. Informuje i zbliża nas do niego wiara przodków oraz współczesnych świadków objawienia w historycznej Osobie Słowa. W ciągu swych dziejów Kościół, jako społeczna całość, a także poszczególni jego członkowie składali swym życiem i działalnością świadectwo uhistorycznionemu przez Wcielenie Słowu oraz przekazywali świadectwo o tym Słowie coraz to nowym ludziom i pokoleniom. Manifestowało się ono nie tylko w mowie i piśmie, ale we wszystkich wyrazach aktywności chrześcijaństwa, m.in. i w sztuce<sup>46</sup>. Radykalną ekspresją tegoż świadectwa Słowu i świadectwa o Słowie Bożym było męczeństwo (martyrium). Osobowe świadectwa wierzących stworzyły i tworzą podwaliny, a jednocześnie stanowią drogę, jedną z możliwych, dla poznania Słowa. Poznanie to ma charakter historyczny, personalny, pośredni. Dokumentem historycznym, którego autentyczność w procesie poznania zostaje poddana weryfikacji, są świa-

lecz o pojęcie ich głębszego sensu i duchowych tajemnic” (Otwińska, art. cyt., s. 262).

<sup>44</sup> „Nie byłoby też, sądząc, rzeczą nierozważną wyuczyć się ksiąg Bożych na pamięć, nawet jeśli się ich nie rozumie. Tak przynajmniej zapewnia Augustyn (Doctr. Christ. 2, 9, 14), którego słowa ja tak sobie tłumaczę: „nawet jeśli się nie rozumie sensu mistycznego”. Erazm z Rotterdamu: *Metoda w teologii*, w: *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 267.

<sup>45</sup> „Nulla itaque est huius rei necessitas, ut officia divina vernacula lingua celebrentur” (D 665).

<sup>46</sup> Wydaje się, że również Piët Schoonenberg rozumie historycznie świadectwo dane ludzkim słowem Bożemu Słowu: „Mowę Bożą można porównać z drugą warstwą ludzkiej mowy — i tu także — w tej warstwie Boża mowa urzeczywistnia się. Warstwą tą jest świadectwo [...] Dawanie świadectwa jest celem wszelkiego występującego w Biblii dziejopisarstwa [...]. Także tam, gdzie tradycja zostaje sformułowana w dogmatach, nadal jest ona świadectwem — świadectwem broniącym się przed osłabieniem lub zafalszowaniem”. Zob. P. Schoonenberg: *To co ludzkie w mowie Bożej*, tłum. H. Bortnowska, *Znak*, 19 (1967), nr 2, s. 236.

dektwa osób. Oczywiście, chodzi tu o osoby kompetentne religijnie, intelektualnie, moralnie, eklezyjalnie. Stąd też Biskup Warmii jest przekonany, że „in fide maiorum suorum salvos fieri minores”<sup>47</sup>. W powyższym kontekście „maiores”, czyli świadkami i „źródłami historycznymi” dla poznania Słowa Bożego były w dziejach zbawienia świadectwa: proroków ST, samej historycznej Osoby Słowa, apostołów, Ojców Kościoła, papieży, biskupów, kapłanów, mnichów, świętych, teologów, mistyków, całych poprzednich populacji chrześcijan. W tym sensie historia, szczególnie historia Kościoła, staje się miejscem poznania teologicznego. Ponadto cały ośrodek rzymski od IV w. uważał, że poznanie historyczne dało pewne podwaliny pod wiarygodność chrześcijaństwa (documenta). Dla innych ośrodków rolę tę odgrywała metafizyka<sup>48</sup>. Wiara nie jest bezpośrednim skutkiem poznania historycznego, o którym mowa. Niemniej składanie osobowych świadectw na rzecz historycznej Osoby Słowa, dokonujące się w kontekście religijnym, staje się kerygmatem, z którego „jest wiara”.

Biskup Warmii uznawał możliwość poznania słowa Bożego na płaszczyźnie wiary. Wyróżniał trzy zasadnicze sposoby poznania: intuicyjny, intelektualny, historyczny. Preferował i łączył ze sobą dwie drogi poznawcze: intuicję i świadectwo historyczne. Uważał, że droga uczucia i serca oraz świadectwo personalno-historyczne są uniwersalnymi i powszechnie dostępnymi sposobami poznania. Obydwie te drogi wiązały ze sobą nierozzerwalnie, by uchronić się przed możliwością błędu, złudzenia, subiektywizmu. Intuicyjna akceptacja świadectwa Kościoła dawała gwarancję realizmu poznania słowa Bożego. Dlatego też chrześcijanin obdarzony łaską wiary, może i powinien rozpoznać w świadectwie eklezyjalnym objawione słowo Boże, w całej jego prawdzie.

Tylko w tym kontekście można mówić o pewnym antyintelektualizmie poznawczym Hozjusza. Być może była to także humanistyczna reakcja na racjonalizm późnego średniowiecza. Niemniej jego rodowodu należy szukać w myśli Ojców Kościoła: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Grzegorza Teologa, a także św. Augustyna i innych. Hozjusz powołując się na św. Bonawenturę i Jana Gersona kontynuował neoplatońskoaugustyńską tradycję obecną w średniowieczu<sup>49</sup>.

Akcentowanie znaczenia wątków woliowych i emocjonalnych, opierających się na iluminacji wiary, nie oznaczało dla niego wcale zerwania z poznaniem intelektualnym. W tym ujęciu aktu poznania rozum pełnił rolę istotną, choć drugorzędną. Stawał się instancją porządkującą, opracowującą i interpretującą rzeczywistość wiary, poznaną już w sposób sentymentalno-woliowy.

## 2. STRUKTURA SŁOWA BOŻEGO JAKO PRZEDMIOT POZNANIA VERBUM ABBREVIATUM

Aczkolwiek księgi Pisma Św. zawierają wiele słów Bożych, to jednak jedynym istotnym jest *Dilige*. W tym właśnie wielość innych staje

<sup>47</sup> D 665.

<sup>48</sup> „Sed quid narrat de eis Ecclesiastica historia?” (CB 457). Por. Cz. Bartnik: Gnozeologia teologiczna w drugiej „szkole rzymskiej”, *RTK*, 25 (1978), z. 2, s. 55—71.

<sup>49</sup> C 20. Zgromadzony przez Hozjusza materiał patrystyczny oraz przytoczone zdania mistrzów średniowiecza wskazują na apofatyczny oraz afektywny charakter jego teologicznej myśli.

się jednością<sup>50</sup>. Nasz Autor podkreślał to kilkakrotnie: „Sunt in divinis scripturis multa Dei verba, sed omnia illa, sunt unum Dei verbum: Dilige”<sup>51</sup>. Słowo to posiada kilka postaci: *Dilige, Ama, Charitas*. Cechami charakterystycznymi dla „słowa miłości” są: jego wyrazistość i oczywistość (otwartość), a jednocześnie misteryjny blask. Jest to zarazem słowo pewne i doskonałe, nadające wszystkiemu ostateczny sens, a równocześnie doskonalsze i dopełniające. Właściwością *Dilige* jest zdolność ujmowania i wyrażania istoty. Przeto jest to słowo kondensujące, koncentrujące, rekapitulujące, po prostu nabrzmiałe treścią, a przede wszystkim zbawiające<sup>52</sup>. *Dilige* stanowi słowo-klucz, pojęcie zasadnicze, doskonaly skrót i syntezę, „słowo streszczone”<sup>53</sup>.

*Charitas* miała kardynalne znaczenie dla starotestamentalnego Prawa i Proroków, została potwierdzona przez Chrystusa (Mt 22,39-40). Wszelkie prawo i przykazanie realizuje się w niej, osiągając swój kres i pełnię (Rz 13,9; Ga 5,14; 1 Tm 1,5)<sup>54</sup>. Miłość bowiem jest punktem odniesienia i sensem każdego przykazania: „charitas est, ad eam refertur omne praeceptum”<sup>55</sup>.

Słowo wzywające do miłości staje się ideą przewodnią Ksiąg Świętych oraz ich zasadniczą treścią. Jemu są one podporządkowane. Ono zaś je transcenduje<sup>56</sup>, będąc pełnią całego Pisma Św.: „summa [...] et scopus est scripturae totius”<sup>57</sup>.

*Charitas* jest wyraźnym, tzn. wyraźnie objawionym, słowem Bożym<sup>58</sup>. Stanowi centrum i istotę Bożego Objawienia, pojętego nie tyle intelektualnie jako zbiór prawd, ale egzystencjonalnie jako prawda życia chrześcijańskiego. Jak stwierdził bowiem Hozjusz: „expressum Dei verbum sola sit Charitas”<sup>59</sup>.

Biskup Warmii ujmował *verbum abbreviatum* przede wszystkim rzeczowo, a nie osobowo, lokalizując je bardziej na linii horyzontalnej niż wertykalnej<sup>60</sup>. Jest nim żądanie aktywnej miłości międzyludzkiej<sup>61</sup>, której uczy i udziela Chrystus za sprawą Ducha Świętego: „Quod is non solum verbo, verum et factis ipsis, exemploque suo charitatem hanc nobis inculcaturus, quin etiam per Spiritum suum sanctum, eam incordi-

<sup>50</sup> H. de Lubac: *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, s. 232.

<sup>51</sup> LE 639; por. LE 641; LO 29.

<sup>52</sup> Klemens Aleksandryjski: *Pedagogus*, liber II, cap. XI: „Hoc igitur verbum consummans et brevians, verbum salvificans, verbum charitatis et dilectionis tam expressum est et dilucidum” (LE 640). Por. PG 8, 655.

<sup>53</sup> „Hoc est verbum illud abbreviatum” (D 662).

<sup>54</sup> LE 639—640 Na temat rozumienia przez Kardynała słowa „prawo” (lex) zob. CB 464. „Crucifixi lex”, „Charitas” (CB 531).

<sup>55</sup> LE 640.

<sup>56</sup> Hozjusz przytacza kilka tekstów św. Augustyna, zob. LE 640.

<sup>57</sup> LE 640; LO 31; CB 531.

<sup>58</sup> „expressum Dei verbum (charitas)” (LE 642). Por. „nec esse potest in scripturis expressus” (LE 641), Por. także: „expressissimum Dei verbum” (LE 640).

<sup>59</sup> LE 642.

<sup>60</sup> Kardynał dostrzegał wertykalizm przykazania miłości. Zob. św. Augustyn: *De verbis Domini*, Ser. 18 „Quod praeceptum unum quidem est, sed duo tamen in se complecti videtur” (C 311).

<sup>61</sup> „Omnis enim lex in uno sermone impletur, inquit Apostolus: Diliges proximum tuum sicut teipsum” (LE 640).

bus nostris esset diffusurus”<sup>62</sup>. Ewangelia jest ludzkim wyrazem formu-  
lującym ten radykalny Boży imperatyw<sup>63</sup>.

Oczywiście, Jezus Chrystus jest Słowem streszczającym w sobie „zba-  
wczą naukę Bożego słowa” i jest Miłością<sup>64</sup>. Hozjusz przyznaje to w dy-  
skusji z najwybitniejszym polskim teologiem reformacyjnym XVI w.  
J. Łaskim: „cui (Lasci) nos libenter concedimus, in donato nobis gratui-  
to a patre Deo, Christo Domino, positam esse omnem verbi divini doctri-  
nam salutarem”<sup>65</sup>. Tak więc „słowo streszczone” ma też swój wymiar  
personalny. Utożsamia się z Osobą Słowa-Jezusem Chrystusem.

Powodowany względami natury polemicznej, Kardynał z Warmii da-  
wał zdecydowanie pierwszeństwo rzeczowemu rozumieniu zasady *sola cha-  
ritas*. W ten sposób chciał wybronić soteryjne znaczenie miłości ludz-  
kiej, będącej odpowiedzią na słowo Boże i jego realizacją w czynie ludz-  
kim. Akcentowanie *sola charitas* jako najistotniejszego słowa Bożego  
miało jednocześnie osłabić kategoryczność protestanckiej zasady *sola fi-  
des*, rozumianej jako biernie przyjęty dar zbawienia, dokonanego przez  
Boga w Jezusie Chrystusie<sup>66</sup>.

W mniemaniu Hozjusza, zasadniczą strukturę formalną *verbum ab-  
breviatum* stanowi prawo — przykazanie: „finis praecepti charitas.” Oczy-  
wiście, jest to prawo NT. Takie ujęcie nie wyklucza osobowego rozu-  
mienia słowa Bożego: „plenitudo legis et finis legis Christus”<sup>67</sup>. Niemniej  
jednak polemiczna jednostronność jest tu ewidentna wraz ze wszyst-  
kimi niebezpiecznymi konsekwencjami, jakie za sobą pociąga. Przede  
wszystkim niesie możliwość rozłącznego i autonomicznego traktowania  
Chrystusa i Biblii, Osoby i słowa Pisma. To zaś może prowadzić do roz-  
dwojenia jedyne go Słowa, które wszystko streszcza i jednoczy. Wszak  
*Verbum abbreviatum* jest także *Verbum coadunatum*<sup>68</sup>.

#### SŁOWO PRAWDZIWE

Prawda słowna. Prawda, w przeciwieństwie do kłamstwa odznacza  
się wewnętrzną tożsamością, co wyraża się również w jej zewnętrznym

<sup>62</sup> LO 32.

<sup>63</sup> „charitas, quae sola nobis expresse praecipitur in Evangelio” (LE 642).

<sup>64</sup> LO 32.

<sup>65</sup> „Nam et Christus ipse charitas est. Et Evangelium charitas est” (LO 30).  
„Dei sermo Dominus noster Jesus Christus” (C 236). Por. św. Cyprjan: *Expositio  
Dominicae orationis*, nr 28—30, CSEL 3, 287—289.

<sup>66</sup> Jan Łaski: „nobis vicissim adversus Hosii theologiam argumentari non liceat,  
ut ostendamus, non tam equidem in nostra invicem dilectione, quam potius in  
donato nobis gratuito a patre Deo Christo Domino positam esse omnem verbi  
divini doctrinam salutarem” (LO 31). Hozjusz cytuje: „Brevis ac compendiosa  
responsio...” wydane u Daniela w Pińczowie w 1559 r. Polemika ta jest dostępna  
dzięki umieszczeniu jej w kolekcji A. Kupyera: *Joannis a Lasco opera tam  
edita quam inedita*, Amsterdam — Haga 1866, t. I, s. 392—462.

<sup>67</sup> C 8534; por. Rz 10,4.

<sup>68</sup> Dziś obawę tę wyraża H. de Lubac: „Il est impossible de séparer son  
message de sa personne, et ceux qui s’y essayèrent n’eurent pas longtemps avant  
d’être entraînés à trahir le message lui-même: personne et message, finalement,  
ne font qu’un. Verbum abbreviatum, Verbum coadunatum” (H. Lubac, dz. cyt.,  
s. 242).

wyrazie<sup>69</sup>. Cechuje ją pewna określoność i jedność znaczeniowa. Nie istnieje wiele wykluczających się prawd, gdyż ona jest jedna<sup>70</sup>.

Istnieje prawda rzeczy (*rei veritas*)<sup>71</sup> oraz prawda słów (*verborum veritas*)<sup>72</sup>. Swoje odniesienie do prawdy ma także wiara (*fidei veritas*)<sup>73</sup>. W rezultacie istnieje prawda chrześcijaństwa oraz chrześcijańska prawda teologiczna<sup>74</sup>.

Każdy rodzaj prawdy posiada właściwą sobie nośność, swój dynamizm, swą moc (*vis veritatis*)<sup>75</sup>.

**S ł o w o P r a w d y.** Prawda ma chrystocentryczny charakter. Jezus Chrystus, osobowe Słowo Boże jest jej źródłem, szczytem, centrum. On jest Prawdą (J 14, 6)<sup>76</sup>, Prawdą osobową, Osobą Prawdy. Jezus Chrystus — Prawda osobowa jest Osobą historyczną. Stąd też prawda chrześcijańska jest nie tylko ideą niematerialną, transcendentną wobec historii, ale i prawdą immanentną dziejów. Jezus Chrystus jest bowiem Prawdą Wcieloną, uczasowaną i umiejscowioną. Dzięki inkarnacji Słowa Bożej odwiecznej Prawdy prawda uhistoryczniła się.

Chrystus jest Nauczycielem Prawdy (*unus Magister*)<sup>77</sup>. Ona zaś bytuje w Jego Ojcu i w Nim (J 1,14,18). Jezus Chrystus przyniósł zbawczą naukę prawdy czerpiąc ją z łona Ojca (J 1,18)<sup>78</sup>. Kontemplacja tej nauki oraz historycznej Osoby Słowa, zwróconej stale ku Ojcu, była dla apostołów Objawieniem Prawdy. W historycznej Osobie Słowa nastąpiła jej epifania<sup>79</sup>. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa kontynuuje swą działalność nauczycielską za pośrednictwem słowa kerygmatu kościelnego, a także innych przejawów jego działalności eklezjalnej. Kościół stał się tym samym „drogą prawdy”<sup>80</sup>.

Słowo Boże jest prawdą (J 17, 17), chociaż nie zawsze prawda jest słowem Bożym. W prawdzie słowa Bożego tkwi moc kreacji, tworzenia, „rodzenia” (Jk 1,8)<sup>81</sup>. Trwanie i wytrwanie całej egzystencji ludzkiej w słowie Chrystusa — uczynienie go słowem istotnym, normatywnym dla własnego życia — pozwala stać się Jego uczniem i poznać prawdę<sup>82</sup>.

<sup>69</sup> Epifaniusz: „uniformis enim res veritas, mendacium autem in varia distrahitur” (C 52). Sw. Grzegorz z Nazjanzu: *Atha in epist. de syn. Nic. decret. centr., Arianam haeresim*: „Verum enim quod est, unum est, mendacium autem multiplex” (CB 410).

<sup>70</sup> Ewagryusz: *De fide, liber IV, cap. 10*: „Veritas animi haudquaquam esse multiplex potest sed ut Spiritus divinus unicus est, ita verum, quod illo docente cognoscitur, non nisi unum est” (C 52).

<sup>71</sup> C 270; 1C 678.

<sup>72</sup> LO 1.

<sup>73</sup> CB 436.

<sup>74</sup> CB 476.

<sup>75</sup> CB 510.

<sup>76</sup> D 657.

<sup>77</sup> Mt 23,10; zob. HE 2,4; C 16, 216, 345.

<sup>78</sup> „in eo res sita est, ut minister [...] eam rectam doctrinam teneat, populoque annunciet, quam filius Dei Dominus noster Jesus Christus attulit e sinu Patris” (LE 623).

<sup>79</sup> I. de la Potterie wyjaśniając J 1,18, kładzie nacisk na objawienie prawdy w historycznej osobie Jezusa Chrystusa; zob. I. de la Potterie: *La Vérité dans Saint Jean*, Rome 1977, s. 213—228.

<sup>80</sup> Epifaniusz: „Est enim via Regia sancta, Dei Ecclesia, et iter veritatis” (C 52).

<sup>81</sup> C 405; zob. LO 9 (Apostołowie „zrodzili nas słowem”).

<sup>82</sup> CB 499.

Cechą Bożej prawdy jest jej transhistoryczne znaczenie oraz tożsamość, nie wykluczająca jej immanencji w łonie dziejów świata czy Kościoła<sup>83</sup>.

Błąd, fałsz, herezja, będące dziejowym zagrożeniem prawdy, stanowią tło, w którym prawem kontrastu czy sprzeczności objawia się wyraźniej słowo Boże w swej prawdzie. W sytuacji kontrowersji, sprzecznych poglądów oraz w wysiłku poznawczym uwyrażnia się prawda słowa Bożego. Wydaje się, że tylko w tym sensie można doszukiwać się pozytywów herezji czy dysput teologicznych, które doprowadziły do rozłamów wśród chrześcijan<sup>84</sup>.

Słowo Ducha. Prawda słowa Bożego ma również rysy pneumatyczne. Duch Święty jest także jej Nauczycielem<sup>85</sup>. Obecny we wnętrzu człowieka, naucza w jego sercu. „Mówi” do osoby ludzkiej, a nieraz za jej pośrednictwem, „wypowiadając” bezgłośnie słowa Prawdy (Dz 1,16; Hbr 3,7). Gdy człowiek nie chce słuchać tajemniczej „mowy Ducha”, wówczas próżne pozostaje w jego umyśle słowo Boże, Ewangelia, admonitiones Kościoła oraz dźwięk słów sługi słowa, wypowiadanych zazwyczaj z kazalnicy (a superiore loco)<sup>86</sup>; „ipse vero verus Doctor et Magister, ipse vero iudex et interpres scripturarum, qui docet efficaciter, Dei spiritus est”<sup>87</sup>.

Wskazując na Ducha Świętego jako na wewnętrznego Nauczyciela prawdy, Kardynał akcentował immanentny wymiar prawdy Bożej, która znajduje się i jest poznana we wnętrzu osoby ludzkiej<sup>88</sup>. Analogicznie do Jezusa Chrystusa — Prawdy widział w Duchu Świętym źródło prawdy<sup>89</sup>. Twierdził przecież: „a quo (a Spiritu Sancto) etiam est veritas omnis”<sup>90</sup>.

Pisząc jednocześnie o jedynym Nauczycielu Jezusie Chrystusie oraz wewnętrznym Nauczycielu — Duchu Świętym, Hozjusz tkwił w kręgu myśli Janowej (1 J 1,20.27). Czwarta Ewangelia rozwijała przecież wątek o „namaszczeniu” (chrisma), ukazując związanie słowa Chrystusa Jezusa i jego anamnezy przez Ducha Świętego<sup>91</sup>. Biskup Warmii nawiązywał również wyraźnie do św. Augustyna, którego myśl poddawał swoistej transformacji<sup>92</sup>. Odwołując się do klasycznego świadka Tradycji,

<sup>83</sup> „stabit perpetuo fidelis, et inconcussa veritas ab ipso Dei filio et eius Apostolis firmiter complanata” (IC 675).

<sup>84</sup> LO 1.

<sup>85</sup> „Quos enim hic Magister Spiritus sanctus intus non docet: indocti remanent!” (C 345). Por. C 52; zob. CB 534.

<sup>86</sup> C 345.

<sup>87</sup> CB 536.

<sup>88</sup> Por. św. Augustyn: De vera religione 39, 72: „Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum” (PL 34, 154).

<sup>89</sup> 1 J 5,6c: (hoti in pneuma estin he aleteja”) ; zob. A. Merk: Novum Testamentum graece et latine, Romae 1964<sup>9</sup>.

<sup>90</sup> C 23; LO 10.

<sup>91</sup> Zob. I. de la Potterie: L'unzione del cristiano con la fede; w: I. de la Potterie, S. Lyonnet: La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano, Roma 1971, s. 198.

<sup>92</sup> C 345; zob. CB 535; por. św. Augustyn: In epistolam Joannis: „Christus sit in corde tuo; unctio ipsius in corde [...] Interior ergo magister est qui docet,



nasz Autor wskazywał na zasadniczą jedność zewnętrznego nauczania słowa prawdy przez Kościół z oświeceniem wewnętrznym<sup>93</sup>.

Autor *Konfesji* podkreślał także rolę Ducha Świętego w stopniowym przyswajaniu, to jest głębszym rozumieniu i akceptacji słowa prawdy Bożej, głoszonego poprzez Kościół. Dziś tę funkcję Ducha Świętego zwykło się określać mianem interioryzacji słowa Bożego w sercu chrześcijanina<sup>94</sup>.

### 3. SŁOWO I ANTYSŁOWO

#### Expressum Dei verbum

Terminem zasadniczym dla Hozjuszowej nauki o słowie Bożym jest zwrot *expressum Dei verbum*. Przywódca XVI-wiecznych, polskich polemistów katolickich operuje tym terminem po wielokroć. Dlatego też należałoby ustalić jego znaczenie<sup>95</sup>.

Łaciński przymiotnik *expressum* znaczy po polsku tyle co: pozbawiony soku, wyciśnięty, wymuszony, dokładnie wyrzeźbiony, odtworzony, plastyczny, wyrazisty; o głosie, wymowie — wyraźnie artykułowany, dobitny; przenośnie — wyraźny, oczywisty, pewny, bogaty w znaczenie, dosadny<sup>96</sup>. Filologiczne znaczenie zawarte w wyrazie *expressus* oddają wszystkie przekłady Hozjuszowego pisma „De expresso Dei verbo”: niemiecki (1559), francuski (1560), angielski (1561), polski (1562), czeski (1590). W tytułach tych tłumaczeń znajdują się przymiotniki o analogicznym znaczeniu<sup>97</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Hozjusz rozumiał przez wyrażenie *expressum Dei verbum* pojęcie komunikujące rzeczywistość Bożą, czyniąc ją przez to poznawczo uchwytłą. Słowo Boże zapisuje się czytelnie w ludzkim umyśle, odciska w nim, rzeźbi go. Wyraża rzeczywistość Bożą wyraźnie, w sposób oczywisty i pewny.

Ciekawą wersję tłumaczenia przymiotnika *expressus* podaje autor niemieckiego przekładu biskup Leonhart Haller, który użył kilku słów dla opisania i właściwego oddania w języku niemieckim łacińskiego *expressus*. Wśród tych określeń znajduje się przymiotnik *offenbar*, co znaczy po polsku jawny, widoczny, objawiony<sup>98</sup>. Wyraz ten dobrze oddaje

Christus docet, inspiratio eius docet [...] (2004). Et verax est [...] eadem unctio: id est, ipse Spiritus Domini qui docet homines” (PL 35, 2005).

<sup>93</sup> Zob. I. de la Potterie, dz. cyt., s. 169—199.

<sup>94</sup> Zob. I. de la Potterie: *Storia e verità*, w: *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, red. René Latourelle, Geralda O'Collins, Brescia 1980, s. 137—138.

<sup>95</sup> LE 611. Zwrot *expressum Dei verbum* tłumaczy pod względem filologicznym i teologicznym następujące określenia, często pojawiające się u Hozjusza: *puritas verbi* (CB 511), *certum et verum Dei verbum* (CB 493), *clarum et apertum* (CB 452), *nudis verbis* (C 20).

<sup>96</sup> Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa 1962, t. II, s. 446—447 (hasło: *expressus*, -a, -um).

<sup>97</sup> R. Gustaw: *Hagiografia polska*, t. I, Poznań 1971, s. 384. Podobnych określeń miał używać, zdaniem Hozjusza, Marcin Luter: „[Luter] quae clara sunt et perspicua scripturae verba, tenebras eis offundere conaretur” (CB 464). Por. także zdanie M. Lutera z *Dużego katechizmu*: „Quod autem hic ponitur Auferstehung des Fleisches, „carnis resurrectionem”, ne hoc quidem valde apte et bene lingua nostra vernacula expressum est” (M. Luter, GK II, III, 60). BS 659.

<sup>98</sup> Przekład został wydany w Ingolstadt w r. 1559 przez Aleksandra i Samuela Weisenhornów. Nosi tytuł: *Von dem Hellen diser Zeit von vilen, noch gerümbten, klaren und offenbaren Wort Gottes, ein erlütterung und warnungs Schrift*.

jedyny w swoim rodzaju charakter słowa Bożego: wiążący, rozstrzygający, definitywny, obiektywnie obowiązujący wszystkich, nie dopuszczający jakichkolwiek zmian czy manipulacji ludzkich. Opowiedzenie się za wersją tłumaczenia analizowanego zwrotu w brzmieniu: *objawione słowo Boże* jest jego teologiczną parafrazą. Nie jest ona jednak sprzeczna z filologicznym przekładem. Obydwa tłumaczenia zdają się odpowiadać myśli Hozjusza. Natomiast analiza pism teologicznych Kardynała nie wskazuje na żadne ślady, które by pozwalały twierdzić, że określenie *expressum Dei verbum* ma swą genezę w myśli scholastycznej<sup>99</sup>.

#### Oppressum Dei verbum

Terminem teologicznie wtórnym wobec *expressum Dei verbum* jest określenie *oppressum Dei verbum*. Stało się ono tytułem pisma wymierzonego przeciw J. Łaskiemu<sup>100</sup>. Określenie to przejął zresztą Autor *Konfesji* od najwybitniejszego polskiego reformatora. Mieści się ono w tytule „Brevis ac compendiosa responsio...”<sup>101</sup>. Widocznie było używane bardziej ogólnie. Wydaje się, że obaj polemici stosowali ten termin w znaczeniu dosłownym, nie przypisując mu specjalnego sensu.

Łacińskie słowo: „opprimo”, -ere, -pressi, -pressum, którego imiesłowem biernym czasu przeszłego posługiwali się Łaski i Hozjusz, tłumaczą na polski czasowniki: przyciskać, przygniatać, udusić, zadusić, zgasić, stłumić, zamknąć, wymówić w sposób stłumiony, niewyraźny, powalić w starciu, przycisnąć do ziemi, stłumić coś, nie pozwolić rozwinąć się czemuś, przygniść, przybić, pognać, przygnębić, pogrzyżyć, pokonać,

<sup>99</sup> Niektóre słowniki odsyłają od hasła *expressus* do *impressus* i znaczenia tych słów przeciwstawiają sobie. Dla przykładu zob.: *Lexicon Latinitatis mediæ ævi Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnholli 1975, s. 363 n. Oba przymiotniki służyły w średniowieczu jako elementy wyrażen filozoficznych służących do konstruowania wyjaśnień, czyli filozoficznych hipotez, w klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu. *Species intelligibilis expressa* oznacza pojęcie właściwe, które jest poznawane w drodze refleksji. *Species intelligibilis impressa* oznacza natomiast intelektualno-poznawczą formę wyrażoną, istniejącą w intelekcie możnościowym, niedostępną bezpośrednio świadomości. Rodzi się „ona na skutek działania intelektu czynnego przez zdematerializowanie wyobrażeń i stanowiąc niejako pośrednie ogniwo w intelektualnym procesie poznawczym pobudza intelekt bierny do tworzenia pojęcia właściwego”. Zob. J. Herbut: Hipoteza w filozofii bytu, Lublin 1978, s. 60. Por. Św. Tomasz z Akwinu: *Contra Gentiles* I, 64. A także: M. Gogacz: *Filozofia tomistyczna w Polsce*, w: *Życie i myśl*, 36 (1981) z. 4, s. 70.

Obydwa przymiotniki miały też zastosowanie w średniowiecznej teologii. *Species impressa* oznaczała intelekt zacieśniając go tylko do funkcji rozumienia. Natomiast *species expressa* wskazywała na intelekt, „który wyraża dla siebie samego rzecz zawartą w wizji”, a więc na intelekt, w którym przejawia się i jest uchwytny, to co jest nadprzyrodzone, nadnaturalne, Boże. Zob. „impressus [lat. chr.] — [theol.] species impressa qui determine l'intellect a comprendre; opp. à species expressa, par laquelle l'intellect s'exprime à lui-même la chose comprise dans la vision béatifique” (Lexicon, dz. cyt., s. 460).

<sup>100</sup> Zob. S. Hozjusz: *De oppresso Dei verbo*, liber, w: HO, t. II, s. 1—61.

<sup>101</sup> Zob. J. Łaski: *Brevis ac compendiosa responsio ad collectos certos quosdam ex Erasmo Albero per Stanislaum Hosium, titulo Warmiensem Episcopum, articulos de doctrina Joannis a Lasco: atque huc domum in Poloniam transmissos, simulque et ad libellum ipsius semper editum de oppresso potius quam expresso verbo Dei*, Pińczów 1559 in 80 u Daniela. Przedruk znajduje się u A. Kuypere, w: *Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita*, Amsterdam — Haga 1866, t. I, s. 392—462.

zwyciężyć, zdobyć, usunąć ze świata, zabić, zgładzić, nalegać, upierać się przy swoim, nachodzić, zapadać, zaskakiwać, wytrącić z równowagi<sup>102</sup>. Można mniemać, że zarówno Jan Łaski, jak i Stanisław Hozjusz przez zwrot *oppressum Dei verbum* rozumieli słowo Boże stłumione, przygniecione, „uniewyrażnione”, w pewnym sensie „zniewolone” przez ludzi. Tym określeniem została opisana niewierność człowieka wobec Bożego słowa, polegająca na jego zafalszowaniu i zlekceważeniu<sup>103</sup>.

#### Expressum diaboli verbum

Istnieje antysłowo Boże, które jest zaprzeczeniem Bożego objawienia w słowie i jego kontestacją. Sprzeciwia się ono słowu Kościoła. Jest dziełem szatana (Antichristus) i heretyków. *Expressum diaboli verbum* rodzi się z nienawiści, fałszu i pychy<sup>104</sup>.

Trzeba tu przyznać, że Hozjusz identyfikował nauczanie reformatorów, np. Lutra, Kalwina oraz anabaptystów z tym antysłowem<sup>105</sup>. Ocenę tę można uznać za generalną i niejako wstępną. Jej zasadniczym powodem był fakt zerwania przez tych myślicieli i reformatorów więzi ze „starym Kościołem”. Stąd pisał Biskup: „si quis ab huius sensu et consensu recesserit, quamlibet multa divinae legis oracula recitet, expressum diaboli verbum proferre potest, expressum Dei verbum proferre non potest. Nam qui Dei verba loquuntur extra Ecclesiam, eorum ora diabolum aperire certum est”<sup>106</sup>. W sprawach konkretnych, szczegółowych Hozjusz łagodził swą ocenę, np. dla poparcia katolickiej tezy powoływał się na zgodny z nią sąd ojca Reformacji Marcina Lutra przeciw Janowi Łaskiemu<sup>107</sup>. Posługując się językiem obrazowym Kardynał opisywał i charakteryzował wielokrotnie *diaboli verbum*, definiując je za pomocą określenia św. Hieronima jako kłamliwą imitację objawionej Bożej prawdy<sup>108</sup>.

#### 4. SŁOWO BOŻE A ŻYWY JĘZYK

##### Problem języka w liturgii

Zagadnienia dotyczące tradycji kościelnych, zwyczajów, obrządków, rytów liturgicznych, przepisów kanonicznych traktował Stanisław Hozjusz jako drugorzędne, z natury swej obojętne (adiaphora), czyli nieistotne<sup>109</sup>. Nie stanowią one wiary Kościoła, która pozostaje niezmienna. Należą zaś do dyscypliny kościelnej, dopuszczającej możliwość mutacji pastoralnych.

„Nam fides Apostolorum — pisał Biskup Warmii — necessario nobis retinenda est, si salvi esse volumus, nec minima ex parte violanda. Ritus

<sup>102</sup> Zob. Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. III, Warszawa 1969, s. 724—725.

<sup>103</sup> H. Cichowski tłumaczy *oppressum Dei verbum* jako *zgnębione słowo Boże*. Zob. H. Cichowski: O polemice Kard. Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim, *Przegląd Teologiczny*, 9 (1928), s. 97—111; 253—268.

<sup>104</sup> LE 629, 641, 643; LO 10.

<sup>105</sup> LE 621—622.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> LO 28.

<sup>108</sup> Św. Hieronim: „imitatur mendacium veritatem” (LE 611). Opis i charakterystykę antysłowa podaje np. LE 614—615.

<sup>109</sup> HE 2, 624.

Apostolorum si vel temporum, vel locorum, vel personarum ratio postulet, mutari non modo nefas non est, verum etiam expedit nonnunquam, dum modo id non alicuius privata libidine, sed Ecclesiae totius publica fiat auctoritate”<sup>110</sup>.

Kwestiami w stosunku do wiary drugorzędnymi były, m.in. zdaniem Hozjusza: komunია *sub utraque specie*, celibat oraz sprawa łaciny i języków narodowych, zastosowanych w liturgii oraz oficjalnych przejawach życia kościelnego<sup>111</sup>.

Podejmowanie decyzji w sprawach dyscyplinarnych należy z natury rzeczy do Kościoła, obdarzonego władzą o charakterze publicznym i wiążącym<sup>112</sup>. Konkretnie, uprawnienia te ma Stolica Apostolska. Do niej to zwracali się święci Cyryl i Metody, w sprawie uzyskania zezwolenia na odprawianie liturgii w języku Słowian<sup>113</sup>. Powyższe kwestie rozstrzygały również sobory powszechne<sup>114</sup>.

Poglądy Kardynała — związane z niniejszym tematem — w sferze zasad wydają się jasne. Problemy rodziła aplikacja teorii w skomplikowaną rzeczywistość szesnastowiecznego Kościoła.

#### Jedność, wielość, jednolitość

Hozjusz nie negował prawa chrześcijańskiego Wschodu do własnej liturgii, zwyczajów, tradycji, w tym także i własnego języka liturgicznego, wywodzących się jeszcze z nie podzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Po prostu uważał ten fakt za oczywisty<sup>115</sup>. Kościół wschodni zresztą istniał wówczas w obrębie Państwa Jagiellonów. Godząc się na pluralizm ukształtowany w pierwszych dziesięciu wiekach dziejów Kościoła, głosił jako zasadę obowiązek trwania w wierze i obyczaju, w którym się wzrosło<sup>116</sup>. Wynikało to zapewne z przekonania o wartości każdej aprobowanej przez Kościół powszechny tradycji lokalnej, a także z szacunku dla środowiska, w tym także i religijnego, w którym przyszedł na świat. Stąd też płynie дума Kardynała z przynależności do kultury Zachodu i obrządku łacińskiego<sup>117</sup>.

Szacunek dla kulturowej rangi własnego obrządku oraz podtrzymywanie jego eklezjalnej egzystencji wymaga posługiwania się przynajmniej oficjalnie, właściwym mu językiem. Takiej postawy żądał Hozjusz od biskupa Jakuba Uchańskiego twierdząc, że biskupi katolicev powinni między sobą korespondować po łacinie<sup>118</sup>. Użyte tu przez autora *Konfesji* określenie *catholicus episcopus* trzeba rozumieć jako *biskup katolicki obrządku łacińskiego*.

<sup>110</sup> D 662; por. D 667.

<sup>111</sup> D 666.

<sup>112</sup> „non alicuius privata libidine, sed Ecclesiae totius publica [fiat] ... auctoritate” (D 662).

<sup>113</sup> D 664.

<sup>114</sup> D 666; LA 711—712, 719. „Nec impediēt quicquam rituum diversitas” (LA 718).

<sup>115</sup> „Apud Russos, neque Graecae, neque Latinae linguae in sacris usus est” (D 664).

<sup>116</sup> „in qua terra generatus, in qua Ecclesia regeneratus sum, eius fidem et ritus libens amplectar” (HE 2, 623).

<sup>117</sup> „qui fidem catholicam a Latinis quam Bulgaris et Sclavis discero malo” (HE 2, 623).

<sup>118</sup> „Ac aequum quidem fuerat, ut catholicus Episcopus catholica hoc est Latina lingua scriberet ad catholicum” (HE 2, 622).

Są podstawy do tego, aby twierdzić, że nasz Autor godząc się de facto z wielością w języku liturgii wewnątrz niepodzielonego chrześcijaństwa, rozumiał jedność liturgii w jej maksymalnym ujednoczeniu językowym. Chociaż zastaną jedność w wielości musiał akceptować, to jednak pragnął uniformizacji języka w liturgii.

Jedność — zdaniem Kardynała — wyklucza wszelką różnorodność, nawet gdy dotyczy to spraw określonych jako *indifferentia*. Pełna jedność chrześcijan domaga się również całkowitej jednolitości liturgiczno-  
-obrzędkowej, w tym i jednego, powszechnego dla całego Kościoła języka w liturgii<sup>110</sup>. Być może ujęcie to było nawet dla samego jego autora postulatywnym i idealnym, możliwym do zrealizowania w pełni u kresu historii. Niemniej wizja ta miała dla niego znaczenie centralne, co jest szczególnie widoczne w zderzeniu tej koncepcji z propozycjami reformatorów.

#### Lacina

Niewątpliwie Hozjusz uważał łacinę za język własny Kościoła zachodniego. Skłaniała go do tego jego humanistyczna formacja zafascynowana antykiem, w tym wypadku nie tylko pogańskim. Ona to nie pozwalała nie dostrzec, jak wielkim dobrem dla kultury okazała się recepcja łaciny przez młode chrześcijaństwo, a jednocześnie jak ten związek w ciągu wieków okazał się płodny<sup>120</sup>.

Łacina służyła uniwersalizmowi Kościoła, umożliwiając kontakt Kościołów lokalnych z Rzymem, stwarzając możliwość komunikacji i wymiany myśli w całym ówczesnym świecie. Trzeba pamiętać również, że łacina była oficjalnym językiem w życiu międzynarodowym Europy. W tym języku powstały wspaniałe dokumenty religijnej tradycji chrześcijańskiej i teologicznej, a także oficjalnego nauczania Kościoła. Dla katolików obrządku łacińskiego użycie tego języka w liturgii uczyniło też charakterystyczny wyróżnik i znak wewnątrz-obrzędkowej wspólnoty.

W sytuacji reformacyjnego wrzenia w Europie i wołania o sobór narodowy w Polsce łacina, stosowana w liturgii i oficjalnych wystąpieniach kościelnych, nabrała dla Hozjusza rangi symbolicznej jako manifestacja jedności doktrynalnej i eklezjalnej. Próby zastosowania zaś w liturgii języków narodowych znaczyły tym samym walkę z Kościołem rzymskim i poparcie dla reformacji.

Autor *Konfesji* utożsamiał swe zdanie w tej kwestii ze stanowiskiem większości ojców Soboru Trydenckiego. Pisał bowiem: „Neque tamen existimet aliquis temere ac sine causa factum esse, quod una sola Latina lingua in occidentali Ecclesia sacra peraguntur in qua sicut una est fides, ita visum est (patribus) aequum ut una esset quasi catholica lingua communis omnium gentium et nationum, qua res divina fieret, per quam unitas in fide retineretur”<sup>121</sup>. Tak też odczytują myśl Kardynała jej ba-

<sup>110</sup> „non aliter unus grex et unus pastor esse possumus, nisi [...] idipsum dicamus omnes: Nisi perfecti simus eodem sensu et in eadem sententia; nisi ritus etiam eosdem observemus” (D 667—668).

<sup>120</sup> „Non est dubium, quin Graeca lingua multo ante quam Latina, divina officia in orientali praesertim Ecclesia peragi coepta fuerint” (D 665).

<sup>121</sup> C 134.

dacze: S. Graciotti<sup>122</sup>, H. D. Wojtyska<sup>123</sup>, B. Otwinowska<sup>124</sup>. Zgoda na spolonizowanie liturgii oraz zarzucenie łaciny byłaby nie tylko po myśli reformatorów, ale jednocześnie stanowiłaby odejście „ab orbe reliquo Christiano”<sup>125</sup>.

Biorąc pod uwagę przytoczone racje nie ulega wątpliwości, że Autor *Konfesji* był przekonany o wyjątkowej wartości łaciny w porównaniu z innymi językami. Przyznawał jej naturalny, historyczny i funkcjonalny prymat wynikający z biegu rzeczy, historii i znaczenia kulturowego. Nie doszukiwał się natomiast dla uprzywilejowania języka łacińskiego racji teologicznych. Dlatego też nie sięgnął do znanej współczesnym teorii, będącej apoteozą języków: hebrajskiego, greckiego i łacińskiego jako języków świętych, chociaż w tym duchu pisali: Antoni z Napachania w *Enchiridionie* oraz Stanisław Orzechowski w *Wyznaniu wiary*<sup>126</sup>.

Omawiając treść *Dialogu* B. Otwinowska wskazuje na umiar czy wręcz powściągliwość Hozjusza w prezentowaniu walorów łaciny<sup>127</sup>. Laudacja łaciny rośnie jednak w *Konfesji*<sup>128</sup>.

Łacina i języki narodowe przedstawiały dla Biskupa Warmii in se jednakową wartość. Różniły się natomiast stopniem eklezyjalnej przydatności. W XVI-wiecznej sytuacji jedynym językiem Kościoła Zachodu winna pozostać łacina.

#### Język polski

Stanisław Hozjusz stał na stanowisku utrzymania kościelnego status quo w kwestii językowej. Taki pogląd dyktowało mu przede wszystkim poczucie zagrożenia Kościoła powszechnego przez Reformację oraz dążenie do zwołania soboru narodowego w Polsce. Jakiegokolwiek zmiany dyscypliny kościelnej w tej dziedzinie, skądinąd słuszne i przeprowadzone przez kompetentną władzę, w aktualnej sytuacji zostałyby odczytane jako słabość Kościoła oraz wymuszone ustępstwo<sup>129</sup>. Głównie z tych przyczyn Autor *Konfesji* był przeciwny sprawowaniu liturgii Kościoła w języku ojczystym.

Analiza głównych pism Hozjusza nie daje podstaw do sądu o lekceważeniu czy pogardzie Kardynała dla języków narodowych, a szcze-

<sup>122</sup> Por. S. Graciotti: Il pensiero del polacco Hosius (1558) sull suo liturgico del volgare slavo, w: Studi in onore di Arturo Cronia, Padova 1967, s. 219.

<sup>123</sup> Por. H. D. Wojtyska: Pogląd Stanisława na język narodowy w liturgii kościelnej, *SW* 7 (1970), s. 361.

<sup>124</sup> Por. B. Otwinowska: Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele, w: Andrzej Frycz Modrzewski..., red. T. Bieńkowski, *Studia Staropolskie*, t. XLII, Wrocław 1974, s. 137.

<sup>125</sup> D 668.

<sup>126</sup> Zob. Antoni z Napachania: *Enchiridion*, Kraków 1558; a także: Stanisław Orzechowski: *Wyznanie wiary*, przeł. H. Krzyżanowski, b.m.d. 1562 k. Iij-Iijv.

<sup>127</sup> Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 137.

<sup>128</sup> C 134.

<sup>129</sup> „quae pertinent ad ritus quando res ita postulat, citra tumultum Ecclesiae mutare, numquam est nefas habitum, fieri namque potest, ut quod expediebat illo tempore, non expediat hoc”. D 662. „Qui si bono tamen animo, bonoque consilio peterent, sicut Cyrillum et Methodium aliquando fecisse scimus, fortasse non indigni videri possint qui audirentur” (D 667).

gólnie ojczystego języka polskiego<sup>130</sup>. Dlatego nie do przyjęcia jest ubliżający pogląd Łukasza Kurdybachy<sup>131</sup>, który nie zna pism Hozjusza.

Trzeba jednak przyznać, że Biskup Warmii nie włączył się do grona XVI-wiecznych ojców literatury staropolskiej i dlatego nie ma zasług dla rozwoju języka polskiego.

Nie deprecjonując języka ojczystego — przeciwnie, podkreślając swą polskość przez podpisywanie się „Stanislaus Polonus” — Kardynał nie gloryfikował polszczyzny ponad wszystko. Spostrzegał nawet, że wśród języków słowiańskich „słowiański albo dalmacki język nierówno chędoższy jest niż nasz”<sup>132</sup>.

Potrzeba zaakcentowania jedności Kościoła w owym czasie przekreślała, zdaniem Hozjusza, możliwość zastosowania języka polskiego w liturgii.

#### Język starocerkiewny

Kardynał Warmiński uznawał ponad 600-letnią praktykę sprawowania liturgii w języku Słowian za autentycznie katolicką. Dla niej to święci Cyryl i Metody zyskali placet Stolicy Apostolskiej<sup>133</sup>. „Apostołowie Słowian” używali w swej pracy ewangelizacyjnej dialektu Słowian południowej Macedonii z drugiej połowy IX w. Dialekt ów przez wprowadzenie do liturgii i przekład ksiąg liturgicznych stał się językiem literackim.

Współcześnie funkcjonuje kilka określeń tego języka: przede wszystkim: staro-cerkiewno-słowiański, a także starocerkiewny, starsłowiański i starobułgarski<sup>134</sup>. Barbara Otwinowska nazywa język liturgii św. Cyryla starodalmackim<sup>135</sup> lub za szesnastowiecznymi kronikami słowiańskimi — słoweńskim<sup>136</sup>. S. K. Papierkowski zalicza pisma, powstałe w alfabecie wprowadzonym przez Cyryla i Metodego, do starochorwackiego piśmiennictwa<sup>137</sup>. H. D. Wojtyśka nazywa język, którym posługiwali się Cyryl i Metody paleosłowiańskim<sup>138</sup>. Sam zaś autor *Dialogu* mówił o sprawowaniu liturgii w „lingua Sclavorum”<sup>139</sup>.

<sup>130</sup> „Hozjusz nie był tak zażartym wrogiem języków narodowych jak to się na ogół wydaje”. Zob. B. Otwinowska, art. cyt. s. 137.

<sup>131</sup> Łukasz Kurdybacha pisze: „Jego [Frycza Modrzewskiego] przywiązanie do języka łacińskiego nie łączyło się — tak jak na przykład u przywódcy reakcji katolickiej Stanisława Hozjusza — z pogardą języka ojczystego”. Zob. Ł. Kurdybacha: Wstęp do: Andrzej Frycz Modrzewski, O poprawie Rzeczypospolitej, w: A. F. Modrzewski, Dzieła wszystkie, t. 1, Warszawa 1953, s. 29.

<sup>132</sup> S. Hozjusz: Rozmowa o tym, godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować, w: S. Hozjusz, Księgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym, Kraków 1559, k. 136—136v; por. D 664.

<sup>133</sup> D 664. Zob. także: Pismo papieża Jana VIII *Industriae tuae* z czerwca 880 r., w: *Magnae Moraviae fontes historici*, t. III, Brno 1969, s. 197—208.

<sup>134</sup> Zob. T. Brajerski: Cerkiewnosłowiański język; w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 18—19.

<sup>135</sup> Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 134.

<sup>136</sup> Tamże, s. 140.

<sup>137</sup> Zob. S. K. Papierkowski: Twórczość literacka narodów południowo-słowiańskich: Serbów, Chorwatów, Słoweńców i Bułgarów, Lublin 1947, s. 7.

<sup>138</sup> H. D. Wojtyśka, dz. cyt., s. 362.

<sup>139</sup> D 664

Hozjusz nie zetknął się osobiście, przynajmniej w Polsce, ze słowiańską liturgią. Pisze o jej zaniku na Morawach i w Krakowie, gdzie była sprawowana w kościele Św. Krzyża na Kleparzu. Musiało to się wydarzyć w końcu XV w.<sup>140</sup> Autor *Konfesji* wskazuje na jedną z decydujących przyczyn zaniechania liturgii św. Cyryla i Metodego w Polsce, tj. na większą znajomość łaciny niż języka liturgii cyrylo-metodiańskiej. W sumie Kardynał uważał, że zastosowanie języka słowiańskiego przez świętych Cyryla i Metodego w liturgii przyniosło więcej szkody niż pożytku. Nie argumentował swego poglądu<sup>141</sup>. Z kontekstu można wnosić, że powodem tego stanowiska Hozjusza była partykularność owego języka, powodująca oderwanie się danych wspólnot od żywego kontaktu z Kościołem powszechnym. Język był wówczas jednym z podstawowych elementów jedności i uniwersalnej komunii społecznej.

Wydaje się, że Kardynał wiedział o używaniu języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, także w w. XVI podczas liturgii, przez katolików chorwackich.

#### Język liturgii pansłowiańskiej

Traktując poważnie rozbudzoną świadomość narodową mieszkańców szesnastowiecznej Europy, a także postulaty reformacyjne, Biskup Warmii liczył się z możliwością zmian w dyscyplinie kościelnej i z wprowadzeniem języków narodowych do liturgii<sup>142</sup>. Będąc rzecznikiem jednego języka w liturgii dla całego Kościoła, pragnął proces unaradawiania liturgii chociaż częściowo powstrzymać. W razie konieczności proponował jeden język słowiański dla liturgii w całej Słowiańszczyźnie. Miał nim być język „Sclavorum et Dalmatarum”<sup>143</sup>.

Uprzywilejowanie tego języka Warmiński Kardynał motywował kilkoma racjami: jego elegancją, chronologicznym prymatem oraz historycznymi zasługami dla liturgii i życia Kościoła, tj. przekładami na język dalmacki „świętych ksiąg” przez św. Hieronima<sup>144</sup> oraz kilkunastowiecznym posługiwaniem się tym językiem w obrządku cyrylo-metodiańskim<sup>145</sup>. Zdaniem B. Otwinowskiej, najodpowiedniejszym dla liturgii językiem spośród języków słowiańskich miał być dla Hozjusza nowożytny język słowiańsko-chorwacki wraz z językiem starobułgarskim (tzn. staro-cerkiewno-słowiańskim) językiem zabytków liturgicznych<sup>146</sup>. Pogląd ten należy traktować jako hipotezę wymagającą potwierdzenia. Wydaje się, że Hozjusz chciałby rozszerzyć na wszystkie narody słowiańskie w jednolitej liturgii — język, którym posługiwali się w XVI w. sprawując liturgię katolicy Chorwaci.

<sup>140</sup> „Ac ne quidem fortasse desunt, qui meminisse queant” (D 664).

<sup>141</sup> „Sed nec apud Moravos, quorum tamen lingua proprius ad Sclavorum dialecton accedit, nec apud nos diu mos ille duravit, quod plus adferre detrimenti quam emolumenti visus est” (D 664).

<sup>142</sup> „ut si precatones et sacras lectiones in vernaculam transferri linguam oportet” (D 664).

<sup>143</sup> D 664.

<sup>144</sup> D 664.

<sup>145</sup> Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 139.

<sup>146</sup> Zob. B. Otwinowska: Język, naród, kultura. Antecedencja i motywy renesansowej myśli o języku, *Studia Staropolskie*, t. XLIV, Wrocław 1974, s. 263.



Stanisław Hozjusz teoretycznie traktował sprawę języka używanego w liturgii za nieistotną. W praktyce przywiązywał do niej duże znaczenie. Był zwolennikiem nie tylko podtrzymania hegemonii łaciny w Kościele, ale i maksymalnego rozszerzania jej wpływu; przewidując nieuchronność ustępstw na rzecz tzw. języków narodowych, chciał ten proces zahamować. Myślał przeto o zastosowaniu jednego języka słowiańskiego (nie miał być nim ojczysty język polski) do liturgii Kościoła, jednolitej dla całej Słowiańszczyzny.

#### 5. JĘZYK PRZEKŁADU BIBLIJNEGO

##### Nowe przekłady Pisma Świętego

Stanisław Hozjusz — obawiając się błędnych przekładów — był przeciwny nowym tłumaczeniom Biblii<sup>147</sup>. Jego zdaniem, autentycznemu tekstowi Pisma Św. — przechowywanemu w Kościele katolickim — zagrażała możliwość zakradnięcia się, w czasie tłumaczeń, wielu błędów<sup>148</sup>. Stąd też troszcząc się o prawdę doktryny chrześcijańskiej uważał, że jej podstawą, punktem wyjścia oraz odniesieniem winien pozostać jeden, wspólny tekst Pisma Św., tzn. Wulgata.

##### Tłumaczenie Biblii na języki narodowe

Dekret Soboru Trydenckiego, uznający Wulgatę za autentyczny i oficjalny dla Kościoła tekst Biblii, umocnił rolę języka łacińskiego przeciw wywodzącym się ze średniowiecza i żywym w czasie odrodzenia postulatom unarodowienia języka Biblii<sup>149</sup>. Równocześnie wydaje się, że Biskup Warmii, zafascynowany językami klasycznymi, nie docenił dostatecznie wartości kształtujących się w Europie języków narodowych.

Od zgody na tłumaczenie Biblii powstrzymywała Biskupa także troska o filologiczną wartość przekładów. Z tej też racji atakował Lutrowe tłumaczenie Pisma Św.<sup>150</sup>. Uważał je za tendencyjne i z konieczności prowadzące do zerwania wspólnoty z Kościołem „łacińskim”. Tak więc główną przyczyną sprzeciwu Kardynała wobec dokonywania tłumaczeń Biblii na języki narodowe była obawa przed błędami teologicznymi, a właściwie doktrynalnymi. Wielość tłumaczeń zwiększała zresztą, jego zdaniem, jak już wspomniano, prawdopodobieństwo mnożenia błędów<sup>151</sup>. Zła wola tłumacza oraz jego subiektywne zapatrywania czyniły przekład Pisma Św. narzędziem manipulacji i rozbicia Kościoła<sup>152</sup>.

Wyostrzona wrażliwość Hozjusza w kwestii ortodoksji oraz świadomo-

<sup>147</sup> Nasz Autor wiedział o tym, że wszystkie księgi NT, z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza, starożytny Kościół czytał w języku greckim oraz że z tego języka przełożono je na łacinę; zob. D 665.

<sup>148</sup> „Scribit autem et hoc Petrus Apostolus de Pauli epistolis, quod quaedam in eis sunt difficilia intellectum, quae in doctis et instabilibus depravant, sicut et caeteras scripturas ad suam ipsorum perditionem” (LE 617).

<sup>149</sup> DS 1506—1508.

<sup>150</sup> „Quas vero scripturas recipiebat [M. Lutherus], nonne ex bonis Latinis mala facit Germanica” (LE 618), D. 664—665; zob. CB 464.

<sup>151</sup> „Caput enim retineamus, quod ita multis et variis translationibus vix divinarum scripturarum sensum retineamus, quod ita multis et variis translationibus vix recte provideri poterit” (D 664). „[M. Lutherus] sacris bibliis vertendis, plus quam sexcentos errores admisisse, a Catholicis animadversum est” (D 664).

<sup>152</sup> „[M. Lutherus] suis eas [scripturas] adiectionibus et detractionibus ad instituti sui dispositionem intervertit” (LE 618). Zob. CB 464.

mość zagrożenia Kościoła przez Reformację uzasadniają w dużej mierze sprzeciw Kardynała wobec asymilowania ksiąg Pisma Świętego przez poszczególne narody za pomocą swego języka. Hozjusz nie zwrócił uwagi, że przekłady można było dogłębnie zweryfikować oficjalnie <sup>153</sup>.

#### Teologiczna ocena przekładów protestanckich

Mimo niechęci do nowych przekładów Biblii, tym bardziej do tłumaczenia jej na języki narodowe, Kardynał z Warmii nie odmawiał w zasadzie wartości przekładom protestanckim. Walczył natomiast z konkretnymi ich niedostatkami czy błędami <sup>154</sup>. Dlatego też można pomimo wszystkich zastrzeżeń przypuszczać, że także Biblię w przekładzie Marcina Lutra uznawał za księgę słowa Bożego <sup>155</sup>. Ostrze krytyki Hozjusza było bowiem zwrócone nie tyle przeciw przekładom Pisma Św., a nawet ich błędom, ile przeciw powstającym na ich podstawie błędnym interpretacjom, uważanym za słowo Boże.

Można by, posługując się językiem współczesnej teologii, określić gnozeologię teologiczną Hozjusza jako system „poznania religijnego”, dla odróżnienia go od poznania w sposób klasyczny intelektualnego.

Jest charakterystyczne, że intuicjonistyczny rys akcentowany przez Kardynała w noetyce teologicznej do dziś ma wielu zwolenników. Należy do nich między innymi J. Ratzinger, który twierdzi: „ostatecznie nie chodzi wcale o to, by znać czy pojmować wszystkie szczegóły i poszczególne treści wiary” <sup>156</sup>.

Wydaje się również, że refleksja Kardynała Warmińskiego, dotycząca poznania słowa Bożego, partycypuje w *theologia perennis*. Dlatego też nie straciła swego znaczenia i aktualności. Niektóre teologiczno-pastoralne poglądy Hozjusza, szczególnie w kwestii stosowania łaciny i języków narodowych w liturgii Kościoła oraz w przekładach biblijnych, zdezaktualizowały się. Praktyka Kościoła, aczkolwiek nie bez wahań, oporów oraz nieudanych eksperymentów poszła w innym kierunku niż propozycje naszego Teologa, które zresztą nie były formułowane kategorycznie. Ostatecznie w czterysta lat po Soborze Trydenckim zatriumfowały w Kościele języki narodowe i to zda się nieodwracalnie.

#### PODSUMOWANIE

Celem niniejszej rozprawy było wydobywanie z teologicznych pism wybitnego i świątobliwego polskiego kardynała Stanisława Hozjusza jednego myślowego wątku, a mianowicie jego teologicznej refleksji o słowie Bożym. Była to próba zrozumienia podstawowych poglądów Kardynała. Aby stało się to realne, należało usystematyzować tezy i opinie Biskupa Warmii. Pozostawił on bowiem po sobie poza *Konfesją* przede wszystkim pisma polemiczne, pisane pod kątem określonych potrzeb, ekspoz-

<sup>153</sup> „ut si nulla alia, vel haec sola causa deterrere nos deberet a divinis oraculis in vernaculam linguam vertendis” (D 664).

<sup>154</sup> Np. w kwestii kanonu Biblii; por. LE 618.

<sup>155</sup> „Et isti quoniam legerunt aliquid ex veteri aut novo testamento per Lutherum aut Zwinglium in vernaculam linguam verso” (D 665).

<sup>156</sup> J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. P. Waszchenko, Warszawa 1975, s. 20.

nujących pewne dyskutowane kwestie, a więc pisma niesystematyczne. Nie są to podręczniki, traktaty omawiające całokształt poszczególnych zagadnień. Nie są to syntezy, zbudowane według logicznego planu, harmonijnie, z zachowaniem odpowiednich proporcji w wykładzie materiału.

Myśl teologiczną Hozjusza, jego dzieło należy czytać i oglądać w całości. Rzecz ma się tu całkiem jak z twórczością Orygenesusa. Poszczególne partie mogą brzmieć skrajnie, tchnąc jednostronnością i polemiczną przesadą. Należy je przeto dopełnić innymi, które je nieco łagodzą i tonują. Dlatego też trzeba było podjąć zadanie pewnego uporządkowania myśli Hozjusza, jej scalenia wokół centralnych pojęć oraz w relacji do określonych traktatów teologicznych, aby uzyskać w miarę klarowny jej obraz, jeśli nie syntezę, to przynajmniej synopsę.

Zamierzeniem była również i prezentacja Hozjuszowej teologii słowa Bożego, a więc jej usystematyzowany wykład. Zasadą porządkowania materiału stał się schemat przyjęty we współczesnej chrześcijańskiej teologii słowa Bożego, zawdzięczany Karolowi Barthowi, który „wyróżnia trzy postacie słowa Bożego: przepowiedane, spisane i objawione”<sup>1</sup>. Schemat ów otrzymał tutaj katolicką interpretację. Tak więc powstały pierwsze cztery rozdziały pracy omawiające relację Hozjuszowej teologii słowa Bożego do chrystologii (rozd. I), do Pisma Świętego (rozd. II), do nauki o Tradycji (rozd. III) oraz do eklezjologii (rozd. IV). Schemat uzupełnia problematyka metodologiczna i prakseologiczna, zawarta w ostatnim rozdziale pracy.

Do podjęcia zagadnienia słowa Bożego u Hozjusza skłaniał również fakt, że problem ów był jednym z podstawowych tematów teologicznych XVI w., przedmiotem nie kończących się wówczas polemik i dysput. Teologiczna myśl głównych reformatorów została niejako z założenia skoncentrowana na słowie Bożym. Chciała być ona wyłącznie teologia tegoż słowa objawionego w Piśmie Świętym w duchu zasady *sola Scriptura* oraz słowa objawionego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w duchu aksjomatu *solus Christus*. Poza tym teologia Hozjusza nie została dotychczas przebadana pod kątem jej „słowności” i dlatego podjęcie nie opracowanego tematu rzuca — przynajmniej w przekonaniu autora — nowe światło zarówno na osobę warmińskiego Teologa, jak i na ówczesną katolicką teologię, pokazuje bowiem pewien wycinek w fazie dramatycznych XVI-wiecznych przeobrażeń.

Studium teologii słowa Bożego Warmińskiego Kardynała nie poprzestaje tylko na prezentacji jego myśli. Zawiera bowiem także i próbę oceny jego teologii. Jest jej krytyką, aczkolwiek nie bez szacunku i pietyzmu dla dzieła Autora *Konfesji*. Myśl Kardynała została poddana ocenie przede wszystkim niejako od wewnątrz, a więc w aspekcie wierności źródłom teologii oraz logiki i spójności jego systemu. Ocena ta wykazuje zasadniczą jedność i konsekwencję myślenia teologicznego Hozjusza. Nie był on teologiem wahającym się, hamletycznym, niepewnym. Nie usiłował także być specjalistą od kazusów akademickich, lecz myślicielem chrześcijańskim, służącym objawionemu słowu Bożemu, głoszonemu przez Kościół. W czasie reformacyjnego przełomu w Kościele głosił Ho-

<sup>1</sup> A. Nossol: *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s. 27.

zjusz prawdy fundamentalne, tzn. podstawowe, istotne, niezbywalne. Niewątpliwie jego myślą władało pragnienie syntezy katolickiej; ujęć i rozwiązań integralnych. Cała twórczość teologiczna Hozjusza, a w tym i jego teologia słowa Bożego jest apologią katolicyzmu, rzymskości, Tradycji. Nie jest to orędzie proroka wychylonego w przyszłość i czytającego w niej, lecz anamneza teologiczna, apel i przestroga przed zapomnianiem i niedostrzeganiem słowa Bożego w przeszłości, to jest w świadectwach Tradycji chrześcijańskiej. Refleksja Hozjusza poświęcona słowu Bożemu i jego związaniu z Kościołem czyni z Kardynała jednego z prekursorów opracowującego zagadnienie potrzeby i kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a ściśle Biskupa Rzymu oraz jego roli i zadań wobec objawionego słowa.

Refleksja nad myślą Hozjusza skłania do przyjęcia generalnej tezy, że kategoria słowa Bożego zajmuje w niej nie przypadłościowe i marginalne miejsce, lecz centralne i istotne, i to zarówno pod względem treściowym, jak i metodologicznym. Słowo Boże bowiem stanowiło dla naszego Teologa źródło, postawę, a także kryterium metodologiczne oraz normę ortodoksji myślenia teologicznego. Zwrot ku słowu Bożemu miał zagwarantować teologii źródłowość oraz obiektywizm. Stanowisko, które reprezentował Hozjusz, można ująć w formie adagium analogicznego do tych, którymi opisuje się poglądy reformatorów. *Solum Dei verbum* to zasada formalna teologii i wiary Kardynała. Cała zaś teologia, a nie tylko teologia słowa Bożego, to *verbi Divini doctrina*<sup>2</sup>, czyli wykład tegoż słowa, próba jego hermeneutyki.

Objawienie słowa Bożego w dziejach narodu wybranego, a przede wszystkim w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a więc Objawienie chrześcijańskie stało się źródłem i kresem poznania i prawdy Hozjuszowej teologii. Jego chrystologia jest typowo klasyczna, aleksandryjska, choć fragmentaryczna. Niemniej jednak cechą jej szczególną jest teologiczność, „logiczność”, tzn. akcentowanie bóstwa Jezusa Chrystusa.

Pragnienie wierności objawionemu słowu Bożemu prowadziło Kardynała do wielkiego szacunku dla świadectw Objawienia, to znaczy Pisma Świętego oraz Tradycji apostołskiej. Stanowiły one niejako nośniki słowa Bożego, uprzywilejowane źródło teologii. Hozjusz bowiem pojmował słowo Boże szerzej niż wielu mu współczesnych teologów, zwłaszcza z obozu Reformacji. Sprzeciwiał się radykalnemu skrypturyzmowi czy też ubóstwianiu Pisma Św., odrzucając reformacyjną zasadę *sola Scriptura*. Słowo Boże realizuje się w Kościele jako depozyt, przekaz i życie. Istotnym tego świadectwem jest Pismo. Tradycyjne rozumienie Pisma Św., jego interpretacja eklezyjalna, zgodna i powszechna, gwarantuje dotarcie do prawdy Bożej zawartej w ludzkiej mowie hagiografów. Teologia winna respektować Tradycję apostołską jako hermeneutyczny klucz do Pisma Św. i jako sposób umożliwiający bezbłędne poznanie słowa Bożego.

Teologia słowa Bożego w wersji Hozjusza jest pozornie mało biblijna. W jego pismach znaleźć można stosunkowo niewiele analiz egzegetycznych. Trzeba tu wszakże zauważyć, że Kardynał korzystał jednak z wielu egzegetycznych ustaleń i klasycznych interpretacji Ojców Kościoła.

<sup>2</sup> LO 29—30: LO 5.

Kolejnym twierdzeniem, które syntetyzuje i charakteryzuje myśl Biskupa z Warmii jest określenie *sola ecclesia*. Kościół Jezusa Chrystusa posiada swą genezę w Słowie Wcielonym. Jest wspólnotą zwołanych przez głoszone słowo Boże. Słowo Ewangelii stanowi jego prawo konstytucyjne. Kościół jest sferą obecności i mocy Bożego słowa, dlatego też jest społecznością zbawienia. Aczkolwiek Hozjusz uważał Kościół za jedynego autentycznego nauczyciela słowa Bożego, a jego magisterium za rozstrzygające w sprawach doktryny wiary, to jednak nie ma podstaw, aby uważać go za zwolennika tzw. pozytywizmu teologicznego<sup>3</sup>. Tak jak ustrzegł się on błędu tradycjonalizmu, tak też nie był on pozytywistą teologicznym. Widział bowiem i uznawał złożoność poznania prawdy teologicznej.

Poprzez przyjęcie kategorii słowa Bożego, a więc objawionej Bożej prawdy za miarę swej refleksji, Hozjusz wytyczał tym samym płaszczyznę dyskusji teologicznej. W okresie polemik międzywyznaniowych oraz wielkiego zamieszania w teologii takie jasne określenie własnego stanowiska teologicznego posiadało wielkie znaczenie. I jeśli obóz katolicki widział w Hozjuszu jednego ze swych przywódców i nauczycieli, to chyba właśnie dlatego. Rozpowszechniło się twierdzenie, że Kardynał zajmował wobec protestantyzmu nieprzejednane wrogie stanowisko. Pod pewnym względem jest to twierdzenie słuszne. Tam bowiem, gdzie szło o prawdę wiary, o czystość słowa Bożego, nie znał kompromisu. Jego zasadnicza ocena teologii i teologów protestanckich była negatywna. Teologom Reformacji zarzucał nieszczerą intencję, ich poglądom fragmentaryczność, jednostronność, subiektywizm. Jednakże potrafił odnaleźć także w protestantyzmie pewne wartości. Np. docenił umiarkowane stanowisko Lutra wobec anabaptystów. Wydaje się, że w pewnym sensie ulegał wpływom teologów reformacyjnych. Oni sugerowali mu pewne tematy i zagadnienia. Po prostu prowokowali do ich podjęcia i rozpatrzenia. Poza tym traktował ich jako poważnych, zdolnych i dobrze przygotowanych oponentów. Dlatego też dyskutował z nimi bardzo serio. Wobec zwolenników Reformacji kierował się nie nienawiścią — jak mu się to często przypisuje — ale z troską o ich zbawienie oraz wolą podzielenia się z nimi prawdą słowa Bożego, którego według niego nie rozpoznali. Nawet w upomnieniach i surowych biskupich decyzjach administracyjnych przeciw innowiercom ujawnia dramat Pasterza, który zdecydowanie występuje w obronie owczarni zagrożonej rozbiem<sup>4</sup>.

Czy można więc mówić o pewnym irenizmie Hozjusza? Irenizm jego teologii słowa Bożego leżałby raczej w założeniach metodologicznych niż w ustaleniach treściowych, czyli jej wynikach. Pokojowo-twórczy był radykalizm Kardynała w dążeniu do prawdy jako takiej, od objawionego słowa Bożego do obiektywnej i wspólnotowej interpretacji Pisma Św. Według dzisiejszej terminologii, ekumeniczną cechą było wracanie do ustaleń starochrześcijańskich soborów, do symbolów wiary, do Ojców a także jego umiłowanie Kościoła jako Ciała Chrystusa.

Czasami zarzuca się Biskupowi Warmii, że bronił status quo „sta-

<sup>3</sup> Por. W. Granat: Dogmatyka, EK IV, 24.

<sup>4</sup> Przykładu chrześcijańskiej troski i pasterskiej postawy Hozjusza dostarczają tzw. Akta, to jest zapisy jego rozmów i działań wobec skłaniających się na stronę Reformacji mieszczan Torunia i Elbląga oraz korespondencja Kardynała. Por. De actis cum Toruniensibus, De actis cum Elbigensibus, HO II, 61—70; 70—81 oraz HE.

rego Kościoła”, którego nie zdołały zreformować średniowieczne sobory ani papieństwo. Tymczasem Hozjusz Teolog i Pasterz nie był przeciwnikiem reformy i dobrze widział jej konieczność i swoją twórczością teologiczną zaangażował się w jej dzieło dając reformie Kościoła teologiczną podstawę. Jego teologia broniła tożsamości oraz dobra wiary chrześcijańskiej, które było zagrożone przez skrajne reformy. Myśl teologiczna naszego Autora była także ściśle uwarunkowana sytuacją kościelną na Warmii i w Polsce. Reformacyjne wrzenie w połowie XVI w. w Rzeczypospolitej nie pozwalało na wybór: albo zaangażować się w dzieło wewnętrznej reformy Kościoła albo podjąć działalność kontrreformacyjną. Obydwa zadania, tzn. obronę i reformę należało podjąć wspólnie, gdyż były one ze sobą istotnie związane. Tak też swe posłannictwo pojmował nasz Teolog.

Świadectwem śmiałości Hozjusza i braku fanatyzmu wobec protestantów był fakt, że w obliczu Reformacji — grożącej jego zdaniem samej istocie Kościoła — próbował jednak podejmować wewnętrzne reformy i to mimo wszystko w duchu postulatów reformacyjnych. Dlatego też występował zdecydowanie przeciw tym hierarchom katolickim, którzy zaniedbywali swe pasterskie obowiązki, a także starał się służyć im swoją radą i pomocą. Wiele dowodów dostarcza tu obfita korespondencja Kardynała. Troska o solidne, katolickie kształcenie młodzieży, swoisty mecenat Hozjusza, a także o wychowanie młodego kleru dowodzi także jego reformistycznego nastawienia.

Nie da się zaprzeczyć, że określona sytuacja kościelna, bezpośrednio doświadczana, musiała zaciążyć także i negatywnie na myśl Biskupa Warmii w formie pewnego urazu do protestantyzmu. O ileż łatwiej było wybitnemu teologowi włoskiemu kardynałowi Hieronimowi Seripandzie prowadzić dyskusję teologiczną z Marcinem Lutrem o usprawiedliwieniu, skoro teatr największych niepokoїв, zamieszek, waśni reformacyjnych był daleko poza Italią.

Stanisław Hozjusz to wielki erudyta i uczony. Uniwersytet Jagielloński umożliwił mu poznanie elementów filozofii scholastycznej oraz renesansowego arystotelizmu. Kraków pozwolił mu stać się erazmianinem i zetknąć z humanizmem chrześcijańskim. W Padwie i Bolonii otrzymał nie tylko formację prawniczą, ale także humanistyczną. Od swoich mistrzów Łazarza Bonamico oraz Romulusa Amazeusza wyniósł umiłowanie łaciny oraz literatury starożytnej. Jego niechęć do upowszechniania języków narodowych w Kościele miała także swe poza teologiczne źródła. Był bowiem zwolennikiem łaciny nie tylko jako obrońca średniowiecznego status quo w Kościele, ale także jako humanista wierny ideom swych italskich mistrzów. Poza tym w jego diecezji ludność posługiwała się dwoma językami: na północy Warmii mówiono po niemiecku, na południu po polsku. Łacina integrowała ludność eklezjalnie.

Wydaje się, że trudno jest ustalić, na ile młody Hozjusz — wielbiciel Erazma — pozostał humanistą jako Teolog i Pasterz. Istotny jest tu jego powrót do źródeł teologii, czyli literatury starochrześcijańskiej oraz niescholastyczna forma jego pism teologicznych, bardziej zbliżona do eseju niż traktatu, a także zamiłowanie do epistolografii. Jest faktem, że Niemiecy humaniści byli zmuszeni stanąć po jednej ze stron w czasie Reformacji, aczkolwiek na ogół czynili to niechętnie. Pasywna i możliwie

najdłużej neutralna postawa Mistrza z Czerwonej Grobli była tutaj dość odosobniona. Funkcje kapłańskie oraz biskupie podjęte przez Hozjusza nie pozwoliły mu na zajmowanie się bliżej antykiem pogańskim. Nie ulega wątpliwości, że pozostaje on czołowym przedstawicielem polskiego humanizmu chrześcijańskiego i wybitnym reprezentantem polskiego renesansu.

Teologia słowa Bożego, której szkice i zręby można odnaleźć w myśli Kardynała z Warmii jest refleksją w służbie wiary i Kościoła. Stanowi duże osiągnięcie XVI-wiecznej teologii katolickiej i polskiej. Dlatego też znalazła ona duży europejski rezonans. Mimo wszystko teologia ta, na gruncie treści i metod, pozostała wówczas wspólna katolikom, luteranom i kalwinom. Oczywiście, wiele też Kardynała pozostaje nadal nie do przyjęcia dla współczesnych teologów protestanckich. Jednak w ciągu czterech wieków teologia protestancka rozwijała się intensywnie. Niektóre XVI-wieczne stanowiska zostały przewyciężone i zmodyfikowane. W XX w. wielu teologów ewangelickich uznaje Kościół Boży, kościelny urząd, hermeneutyczną Tradycję, a także bardziej akcentuje znaczenie uczynków i leczące działanie łaski w człowieku oraz więź pomiędzy Pismem, pierwotną Tradycją, kerygmatem a współczesnym Kościołem. Stąd wydaje się, że rozwój teologii protestanckiej, a szczególnie jej nurtu integrującego (np. G. Ebeling) sprawia, że zdaje się być ona nieco bliższa Hozjusza niż w czasach Lutra.

Teologia słowa Bożego Kardynała Hozjusza dzieli los każdej ludzkiej nawet genialnej myśli, a więc jej wielkość i słabość. Jest ona jednocześnie, pod pewnymi względami, dziełem doskonałym, a więc *theologia perennis Christiana* oraz *opus imperfectum* zarazem.

## LEHRE DES KARDINALS STANISŁAW HOSIUS ÜBER DAS WORT GOTTES (TEIL II)

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist der zweite Teil der Arbeit über die Theologie des Wortes Gottes von Kardinal Stanislaw Hosius (1504 — 1579). Diese Theologie war bereits früher Gegenstand meiner Erwägungen und zwar im Kontext mit der Christologie, der Skripturistik und der Tradition.

Das vierte Kapitel weist auf den Zusammenhang der Theologie des Wortes Gottes mit der Theorie des Kardinals über die Kirche. Diese Ekklesiologie ist ganz im römischen und päpstlichen (papistischen) Geiste verfasst. Wir finden darin Akzente zur Genese der Kirche aus dem Worte Gottes sowie zur Rolle des göttlichen Evangeliums als die Norm des Glaubens und des Lebens der Kirche.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Problematik der theologischen Gno-seologie in der Fassung des Kardinals Stanislaw Hosius und bespricht die Beziehungen zwischen dem Worte Gottes und der Sprache des Menschen, das heisst der lateinischen Sprache und den anderen lebenden Sprachen der Welt.

Das geoffenbarte Wort Gottes, nämlich das „solum Dei verbum“ war für den Kardinal prinzipiell der formale Grundsatz der Theologie und des Glaubens.

Die gesamte Theologie darunter auch die Theologie des Wortes Gottes ist in der Fassung des Kardinals Hosius die „verbi Divini doctrina“ das heisst die Auslegung und der Kommentar zu diesem Wort oder Versuch seiner Hermeneutik.