

ELŻBIETA KOTKOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PRZEMIANY W ROZUMIENIU PRZYMIOTU BOŻEJ SPRAWIEDLIWOŚCI W CZASIE CHRYSTIANIZACJI PLEMION GERMAŃSKICH — MATERIAŁ DYSKUSYJNY

Eschatologia w zakresie, której wchodzi problematyka nadziei na „puste piekło”, jest przestrzenią dociekań teologii dogmatycznej. W jej obrębie rozpoczęła się gorąca debata teologiczna, zapoczątkowana przez artykuł opublikowany w 1978 roku, w 1 numerze „Więzi” (s. 24–25): *Nadzieja powszechnego zbawienia, rozważania nad tradycją wschodnią*. Ks. profesor Waław Hryniewicz w swoim artykule wyraźnie odnosi się do tradycji wschodniej i przedstawia ją jako wyzwanie dla teologii zachodniej. Debata doczekała się swoistej dokumentacji w książce *Puste piekło? Spór wokół ks. Waław Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*¹. Eschatologiczna kontrowersja trwa nadal w przestrzeni teologicznej i można powiedzieć, iż rozszerza liczbę osób w niej uczestniczących, choć już bez tak wielkiego zaangażowania emocjonalnego, jak u jej początków. Obecnie studenci wydziałów teologicznych w ramach wykładów i ćwiczeń z eschatologii zapoznawani są z istotą sporu i jego przebiegiem². Powstają również próby poszu-

¹ Red. J. Majewski. Wyd. 2. Warszawa 2000.

² Przykładowo zob.: E. Adamiak, *Czy wolno mieć nadzieję na zbawienie wszystkich?* W zb.: *Teologia fundamentalna, dogmatyczna i ekumenizm. Materiały do ćwiczeń*. Red. E. Adamiak. Poznań 2007, s. 384–

kiwania interpretacji tajemnicy Boga, w którym spór ten może uzyskać nowe perspektywy lub stać się bezprzedmiotowy³.

Wydaje się oczywiste, iż źródłem zaistniałej kontrowersji, mówiąc bardzo ogólnie, są różnice w interpretacji Objawienia Bożego przez świat chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Różnice te uwidaczniają się już we wczesnym okresie patrystycznym, nasilają się w ciągu lat i trwają aż do dnia dzisiejszego. Dostrzeżenie i branie pod uwagę różnic interpretacyjnych w objaśnianiu Objawienia Bożego jest szczególnie istotne w badaniach nad próbą zrozumienia i pojęciowego opisanie przymiotu Bożej sprawiedliwości. Przyjęte założenia w opisie tej kategorii teologicznej mają niebagatelne znaczenie dla przyjętego stanowiska w omawianej kontrowersji teologicznej. Problem „pustego piekła” to nie tylko problem relacji ludzkiej wolności do innych i do Boga, ale również bardziej szczegółowy problem rozumienia tajemnicy Bożej sprawiedliwości w historycznie uwarunkowanych relacjach stwórca a stworzenie.

W niniejszym artykule chcemy zwrócić uwagę na szczególny moment historii Kościoła Zachodniego związany z konfrontacją tegoż z plemionami frankońskimi, które stały się zaczątkiem ludności państwa Karola Wielkiego, a następnie kilku państw Europy Zachodniej. Chodzi o procesy i ich konsekwencje, które doprowadziły do chrztu Chlodwiga, czyli chrystianizacji pogańskich plemion germańskich — konkretnie Franków Salickich⁴, a następnie trwającą przez cztery stulecia chrystianizację Europy. Chrzt Chlodwiga można określić jako symboliczny punkt w historii Europy Zachodniej. Skupia w sobie jak w soczewce szereg wydarzeń związanych z problemami wzajemnych relacji pogańskich i barbarzyńskich Franków oraz chrześcijaństwa w osobach biskupów mnichów i świętych kobiet, związanych z kulturą świata grecko-rzymskiego⁵. Chrześcijaństwo w wiekach V i VI stanęło wobec problemu misyjnego całkiem innego rodzaju niż u swych początków. Pierwsza inkulturacja, można powiedzieć, była misją wewnętrzną w ramach jednej organizacji państwowej, jaką było Cesarstwo Rzymskie i w ramach jednej kultury grecko-rzymskiej. Natomiast w wiekach V i VI chrześcijaństwo staje wobec germańskich kultur plemiennych

393. — Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*. W zb.: *Dogmatyka*. T. 6. Red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski. Warszawa 2007, s. 457–465.

³ Jedną z takich prób jest powstała w Wydziale Teologicznym UAM praca magisterska: J. Pękacz, *Obraz Boga na tle sporu o puste piekło, w polskojęzycznej literaturze posoborowej*. Mpis. Poznań 2008.

⁴ Zob. Daniel-Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*. Przekład zbiorowy. Warszawa 1969, s. 208–277. Dodatkowo zob. też — literaturę historyczną: B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*. Warszawa 1968, s. 128–130. — M. Mączyńska, *Wędrowki ludów: historia niespokojnej epoki IV i V wieku*. Warszawa 1996. — V. Fumagalli, *Świat średniowiecza*. Gdańsk 2003. — T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa 2004. — D. Gazda, *Pola Katalaunijskie 451*. Warszawa 2005.

⁵ Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 235–239.

o całkowicie różnych korzeniach niż korzenie Greków i Rzymian czy ludów żyjących pod wpływem ich kultury. Dodatkowo część z plemion germańskich była wcześniej ochrzczona, ale według obrządku tak zwanego „łatwiejszego katolicyzmu” (arianizm) przygotowanego dla nich przez Gota Ulfilasa (Wulfila), biskupa ariańskiego. Warto zwrócić uwagę na istotną różnicę warunków nowej inkulturacji. Czas pierwszej to czas „Pax Romana”, który sprzyjał działalności misyjnej. Natomiast inkulturacja wobec germańskich i ostatecznie frankońskich plemion to czas Wielkiej Wędrówki Ludów, czyli wojen i niepokoїв uniemożliwiających rozwój kulturowy, naukowy a często też odpowiedni rozwój organizacyjno-państwowy⁶. Trudno przedstawić całą grozę tego przejściowego okresu oraz w jaki sposób rządziła w nim dziwna przypadkowość, musiałaby powstać na ten temat osobna praca. Można jednak w myśl zasady, że jeden obraz zastępuje 10 000 słów, odwołać się do przedstawienia tamtych wydarzeń w symbolicznym skrócie. Fragment pochodzi z opowiadania Jorge Luisa Borgesa *Teologowie*:

Zrównali z ziemią ogród, sprofanowali kielichy i ołtarze i wjechali Hunowie konno do klasztornej biblioteki, i podarli niezrozumiałe księgi, i znieważyli je, i spalili, może z obawy, że litery zawierały, bluźnierstwa przeciwko ich bogu, który był mieczem z żelaza. Spłonęły palimpsesty i kodeksy, ale w sercu stosu, wśród popiołów, przetrwała prawie nietknięta księga dwunasta *Civitas Dei*, która opowiada, że Platon nauczał w Atenach, iż po upływie wieków wszystkie rzeczy odzyskają swój poprzedni stan, i on, w Atenach, przed tym samym audytorium, będzie znów wyjaśniał tę doktrynę. Tekst, który oszczędziły płomienie, spotkał się ze szczególną czcią, i ci, którzy się na niego powoływali, zapomnieli w końcu, że autor przedstawił tę doktrynę jedynie po to, aby łatwiej móc ją zwalczać⁷.

Borges w panoramicznym skrócie pokazuje dramat niszczenia i unicestwienia dorobku starożytnych i jednocześnie źródła późniejszej fascynacji tym, co

⁶ Teologiczna literatura ujmująca syntetycznie problemy tego przełomowego okresu nie jest liczna. Skupia się raczej na pewnej „gloryfikacji” tych, którym udawało się „zachować z popiołów” dziedzictwo kulturowe chrześcijan, a przez to również helleńsko-rzymskie. Choć w poszczególnych przypadkach mogło być odwrotnie — helleńsko-rzymskie, a pośrednio chrześcijańskie (Jan Kasjan, Boecjusz, Patryk, Benedykt z Nursji, Kasjodor). Można jako przykłady przytoczyć następujące pozycje: Daniel-Rops, *op. cit.* — G. Bedouelle, *Kościół w dziejach*. T. 14. Poznań 1994, s. 67–57. Warto też zwrócić uwagę na całkowicie inny przebieg inkulturacji chrześcijaństwa w tym samym czasie w Irlandii Szkocji i Anglii. Zob. A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I–IX w.* Lublin 1991. — *Antologia patrystyki iroszkockiej*. — Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze*. W zb.: *Studia i teksty patrystyczne*. Oprac. A. Bober. Przeł., oprac. W. Szołdrski. Kraków 1967. Czy miejscami kontrowersyjną T. Cahill z jej książką *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego* (Przeł. A. Barańczak. Poznań 1999) oraz J. Sokolskiego *Wstęp* (w: *Wizja Adamnana*. Przeł., oprac. J. Sokolski. Wrocław 2002).

⁷ J. L. Borges, *Teologowie*. W: *Alef*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1972, s. 40.

ocalało⁸. Pozawala sobie również na ukazanie swoistej ironii losu. Zwalczane przez danego autora poglądy zostają odczytane w innym kontekście, niż były przedstawione, i prowadzą do innej ich interpretacji.

Ukazanie ogólnej sytuacji historycznej było konieczne, by zwrócić uwagę na moment w historii, w którym nastąpiło, w naszym przekonaniu, ostateczne rozejście się poglądów teologicznych Wschodu i Zachodu. Skutki tego rozejścia są bardzo trudne do jednoznacznej oceny, jednak wydaje się, iż można powiedzieć, że źródła dzisiejszej kontrowersji dotyczącej sporu o puste piekło należy również szukać w przemianach dziejących się w czasie chrystianizacji plemion germańskich⁹. W niniejszym artykule stawiamy tezę, iż na pewien nurt interpretacyjny rzeczywistości ostatecznej w teologii zachodniej miały wpływ przemiany, które dokonały się pomiędzy upadkiem kultury świata starożytnego a narodzinami kultury średniowiecznej w wiekach V i VI po narodzeniu Chrystusa. Tym, który zwrócił naszą uwagę na ten czas, był Aleksander Gerken i jego poglądy zawarte w książce *Teologia Eucharystii*¹⁰. Tym bardziej że odniesienie eucharystyczne przenika myśl eschatologiczną pierwszych wieków chrześcijaństwa. Eucharystia jest wydarzeniem liturgicznym, wspólnotowym i historycznym, obejmującym symbolicznie całość, przeszłość, teraźniejszość i spodziewaną przyszłość, a dla Greków symbolicznie to znaczy realnie. W liturgii, można powiedzieć kosmicznej, przenikają się „niebo i ziemia”. Liturgia dzieje się dla tych, co ją sprawują, jak również dla tych, którzy są zawieszani pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem aż do czasów sądu ostatecznego¹¹. W pełni przeżywana kosmiczna jedność stworzenia, obejmująca czas i czasy, nie przynagla teologów do szukania szczegółowych opisów tego, co dzieje się w zaświatach. Ludzka wolność jest pojmowana zawsze jako realizacja Bożego planu stworzenia i zbawienia, jej ostateczne (w sensie wiecznego potępienia) przeciwstawienie się woli Bożej,

⁸ Może da się w tym fenomenie zobaczyć źródło średniowiecznej fascynacji tym, co zapisane w książkach, które były w tym czasie głównym źródłem przekazu tradycji grecko-rzymskiej. Zob. C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 1995, s. 14–25.

⁹ Warto też podkreślić, że myśl wschodniego chrześcijaństwa w kwestii teologicznej wizji piekła, przejęta przez teologię Kościoła prawosławnego, pozostała w pewnym sensie niezmienną. W tym obszarze św. Grzegorz z Nyssy uznawany jest za „ojca ojców”, a jego dzieło filozoficzno-teologiczne oddziałuje z niesłabnącą siłą.

¹⁰ A. Gerken, *Teologia Eucharystii*. Przeł. S. Szczyrbowski. Warszawa 1977, s. 64–118. Pierwsza część opisuje podstawy rozumienia „realnego symbolu” u ojców greckich i przekształcenia dokonane przez ojców łacińskich, druga tak zwane pierwsze spory o Eucharystię, ich źródła i konsekwencje.

¹¹ Dość reprezentatywna jest w tym względzie eschatologia św. Grzegorza z Nyssy, Zob. E. Kotkowska, *Chrześcijańska wizja śmierci według św. Grzegorza z Nyssy*. Mpis. Poznań 1993. W: *Perspektywa historiozabawcza człowieka i kosmosu, według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań 2002. — W. Szczerba, *Apokatastaza po Orygenesie — Casus Grzegorza z Nyssy. „Analiza i Egzystencja”* nr 3 (2006). Na temat eschatologicznych wizji wczesnego chrześcijaństwa zob. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesno-chrześcijańskiej*. Wrocław 2001.

można powiedzieć, iż wychodzi poza obszar rozważań w ramach tej teologii¹². To, co dzieje się i uobecnia w czasie liturgii, spaja jak w soczewce początki stworzenia i jego ostateczne wypełnienie. Boża moc i sprawiedliwość przeniknięte są troską Ojca, wychowawcy, który poprzez swoją łaskę doprowadza każdego do celu, którym jest On sam. Odnośnie do rozumienia Eucharystii przez greckich ojców Kościoła podstawowa teza ucznia Karla Rhanera brzmi: „Jako realny symbol wydarzenia Chrystusowego liturgia eucharystyczna jest realną obietnicą przyszłego królestwa¹³”. W tych słowach można zauważyć poczucie wszechogarniającej jedności, protologia łączy się nierozzerwalnie z eschatologią i wyrażają siebie nawzajem w tłumaczeniu relacji Bóg i Jego stworzenie.

Natomiast co do interesującego nas czasu historycznego — niemiecki franciszkanin przekonuje:

Później, na przełomie wczesnego średniowiecza, te wypowiedzi ojców [dotyczące rozumienia Eucharystii] będą źródłem wielkich nieporozumień i komplikacji, ponieważ dla ludów germańskich i celtyckich pojęcie realnego symbolu było już niezrozumiałe. Mogły one wczytywać się w teksty ojców, nie potrafiły jednak nagiąć swojego sposobu myślenia¹⁴.

Można powiedzieć, iż eschatologiczne myślenie starożytnych, wyrażone w platońskich i neoplatońskich kategoriach, było niedostępne dla plemion germańskich ze względu na swoistą ich mentalność. Stąd nasz wniosek, iż w tym czasie nastąpiło rozejście poglądów, które prezentują adwersarze sporu o puste piekło.

Jaki był sposób myślenia plemion barbarzyńskich? Jakie to miało znaczenie dla powstających koncepcji eschatologicznych, a jakie dla prób interpretacji Bożej mocy, a szczególnie sprawiedliwości? Przypomnijmy, iż plemię Franków

¹² Św. Grzegorz z Nyssy został nazwany klasykiem rozumienia ludzkiej wolności w relacji do łaski Bożej, na ten temat zob. E. Kotkowska, *Teologia łaski i wolności w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*. W zb.: *Teologia Patrystyczna*. Red. B. Częsz. T. 3. Poznań 2006.

¹³ Gerken, *op. cit.*, s. 77–78; podkreśl. E. K.

¹⁴ *Ibidem*; podkreśl. E. K. Gerken uczciwie pokazuje, że tak mocno podkreślana przez niego zmiana mentalności wśród chrześcijan ich możliwości interpretacyjnych własnego doświadczenia religijnego w wiekach V i VI nie jest uznawana przez wszystkich badaczy (s. 110, przypis 10). W tym duchu da się zinterpretować następujący pogląd Lewisa (*op. cit.*, s. 19): „W ciągu historii germańscy, a jeszcze bardziej celtyccy jego [tj. Cesarstwa Rzymskiego] sąsiedzi, gdy zostali pokonani lub gdy zawarto z nimi przymierze, nie okazywali niechęci ani trudności w asymilowaniu cywilizacji. Można było niemal od razu ubrać ich w togi i zasadzić do nauki retoryki. Bynajmniej nie przypominali Hottentotów w melonikach udających Europejczyków. Asymilacja była rzeczywista i często trwała. Po kilku pokoleniach mogli wytwarzać rzymskich poetów, jurystów, generałów. Różnili się od starszych członków świata grecko-rzymskiego nie więcej, niż ci różnili się między sobą co do kształtu czaszki, rysów twarzy lub inteligencji”.

poprzez chrzest Chlodwiga w Reims (496 po Chr.)¹⁵ przyjmuje chrześcijaństwo w postaci katolickiej. I tak jak napisał Joseph Lortz (a cytuje go Gerken) „stały naprzeciw siebie dwie potęgi: Kościół i ludy germańskie. Na ich przymierzu oparte było całe średniowiecze”¹⁶. Wydaje się, iż bez zbytnich uproszeń wolno stwierdzić, że w tym czasie przełomu mamy sytuację, w której jedni (Rzymianie, Gallo-Rzymianie, Germano-Rzymianie¹⁷) już nie mogą powiedzieć tego, co powinni, już nie mają aparatu pojęciowo-metodycznego. Utracili go przez ogólny upadek kultury. A drudzy (Celtowie, Frankowie i inni Germanowie) jeszcze nie mogą tego powiedzieć, ponieważ nie operują aparatem pojęciowym i metodycznym, który przedstawi ich przeżycie religijne w ich języku i kulturze. Alexander Gerken wykazuje, że Germanowie mimo całkowitej różnicy mentalnościowej w stosunku do przedstawicieli świata rzymskiego swego wyrazu i uzasadnienia szukali w pojęciach i terminach przekazanych im przez kulturę grecko-rzymską, czasami z genialnym przeczuciem i wyczuciem odkrywając nowe idee i odniesienia, czasami całkowicie tracąc związek pojęcia z jego dawną treścią. Można powiedzieć, że świat o germańskich korzeniach w pewnym stopniu musiał zacząć wrazać siebie poprzez pojęcia platoników i neoplatoników¹⁸. Ponieważ to, co zostało im z pożogi, w tym duchu było tworzone, dodatkowo jedynymi przekazicielami fascynującej ich kultury byli przedstawiciele Kościoła w osobach mnichów, biskupów oraz kobiet, które poprzez małżeństwa polityczne przynosiły tę kulturę na dwory władców barbarzyńskich. Czas zamętu i ciągłych wojen powodował, iż nie był to przekaz systematyczny i zachowujący pełną ciągłość kulturową. Patrząc z perspektywy XXI wieku widzimy, że największy wpływ na kształtowanie się idei eschatologicznych w teologii wywarli zachodni ojcowie Kościoła. Chodzi tu przede wszystkim, choć nie tylko, o twórczość dwóch wielkich świętych, Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony¹⁹. Odczytanie ich dzieł w duchu mentalności germańskiej miało niebagatelne skutki dla pojmowania i przedstawiania tajemnicy Boga²⁰, a szczególnie dla rozumienia i pojmowania Bożej sprawiedliwości problemu, którego rozumienie jest decydujące

¹⁵ Pomijamy historyczne spory dotyczące faktycznego zaistnienia tego wydarzenia. Dla naszych rozważań ważne jest, iż jako takie trwało ono w dziedzictwie Franków i ich potomków.

¹⁶ Cyt. za: Gerken, *op. cit.*, s. 103.

¹⁷ Chodzi tu o zasymilowanych barbarzyńców przenikających do Cesarstwa i chłonących jego kulturę jakby u źródła.

¹⁸ Można tu postawić śmiałą tezę w symbolicznym skrócie myślowym, iż ten nowo rodzący się świat jednak czekał na tego, który pełniej wyrazi ich ducha, czyli czekał na Arystotelesa.

¹⁹ Przytaczamy imiennie te dwie postacie, jako że miały najbardziej decydujący wpływ na kształtowanie się późniejszych prądów teologicznych, pamiętając jednak, iż nie były jedyne. Zob. też Gerken, *op. cit.*, s. 90–102.

²⁰ *Ibidem*, s. 103–108.

dla pytań związanych z kontrowersjami wokół pustego piekła. Zaprezentowane poglądy możemy podsumować słowami niemieckiego franciszkanina, Gerkena:

antyczne treści myślowe zostały prawie bez reszty powiązane ze sposobem myślenia Germanów, przy czym jednak ulegały one głęboko sięgającej przemianie, mimo że zachowany został język łaciński, a często i aparat pojęciowy²¹.

Nie da się też nie zauważyć wpływu, jaki wywarły na tworzące się we wczesnym średniowieczu obrazy piekła, apokryfy mówiące o „wizytach w zaświatach”. Apokryfy, nawet gnostyckie, były czytane przez mnichów, następnie drogą ustnej tradycji przekazywane tym, wśród których żyli²². Źródła z tamtych czasów ukazują wielką fascynację tymi opowiadaniem, o czym świadczy architektura i pozostałe dzieła w budowanych w tym okresie kościołach. Jest to osobny temat, który wykracza poza ramy tego artykułu, trzeba było jednak o nim wspomnieć.

Na czym więc polegała ta swoistość myślenia germańskiego? Trudno w tak krótkiej prezentacji przedstawić pełną panoramę zagadnienia. Ograniczymy się do ukazania pewnych aspektów przemian związanych z rozumieniem Bożych: wszechmocy i sprawiedliwości. Badania socjologiczne historycznego rozwoju organizacji społecznych od plemiennych po rozwinięte państwo wykazują, że wszelkie twory społeczne i kształtowanie się mentalności ich członków mają na siebie wpływ²³. Wspominamy o tym nie bez powodu. Monarchia Chlodwiga, określana jako wczesnofeudalna, organizacyjnie odbiegała od wzorów antycznych. Brakowało w niej dawnego podziału administracyjnego Cesarstwa, który był wielostopniowy. Dałoby się z pewnym uproszczeniem powiedzieć, że ten stopień skomplikowania administracyjnego nie tylko nie odpowiadał mentalności plemiennej Germanów, ale również w tym czasie był poza ich możliwościami organizacyjnymi. Państwo frankońskie było typowym państwem patrymonialnym, a poddane królowi ziemie traktowane były jako jego własność. Poddani mu byli wierni nie państwu i reprezentującym je urzędnikom, jak za czasów rzymskich, ale zobowiązywali się do wierności konkretnemu wodzowi klanu, królowi czy komuś określanemu jako pan. Wierność indywidualna nie wychodziła poza

²¹ *Ibidem*, s. 104.

²² Aby wymienić najważniejsze pozycje: J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raj. Świat średniowiecznych wizji eschatologicznych*. T. 1. Wrocław 1995. — M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*. Poznań 1998. — *Apokryfy „Starego Testamentu”*. Red. R. Rubinkiewicz. Warszawa 2000. — *Apokryfy „Nowego Testamentu”. Listy i Apokalipsy*. Red. M. Starowieyski. Kraków 2002. M. Starowieyski *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. T. 1–2. Red. M. Starowieyski. Kraków 2003.

²³ P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. Niżnik. Warszawa 1983. — P. L. Berger, *Święty baldachim*. Kraków 1997, s. 29–146.

obręb rodu czy klanu, plemienia²⁴. Nowy układ społeczny w konieczny sposób zmienia interpretację obrazu Boga. Wizja Boga w świecie starożytnym w zderzeniu z możliwościami świata barbarzyńskiego uległa swoistemu przeobrażeniu, ale też stała się narzędziem prowadzonej inkulturacji, dzięki temu mamy pośredni dowód na potwierdzenie stawianej w tym artykule tezy, iż stulecia V i VI są areną kształtowania się nowej wizji relacji Bóg–człowiek–stworzenie jako tła dla późniejszych nurtów teologicznych średniowiecza.

Odmienność organizacyjną plemion germańskich i ich zasadę indywidualnego poddania władcy wykorzystali biskupi Kościoła rzymskiego. Przyjęli jako regułę, iż należy najpierw pozyskać dla chrześcijaństwa króla, ochrzcić go lub jego dzieci, a lud pójdzie za nim. Znane są opisy ukazujące idących do chrztu Germanów za swoim wodzem jak do bitwy²⁵. Oznacza to, iż zmienia się akceptowany powszechnie obraz Boga. Ojcowskie atrybuty związane z Bożą pedagogią i Jego wychowawczym działaniem, zastępowane są myśleniem o Bogu jako potężnym władcy, który domaga się posłuszeństwa i oddania. Natomiast o Jezusie myśli się jako o wodzu, za którym się idzie jak do bitwy. Aby uzasadnić ten pogląd, odwołamy się do obrazu przedstawionego w twórczości Hrabana Maura, autora powszechnie znanego hymnu do Ducha Świętego²⁶. Dzieło to powstało, co prawda, w okresie późniejszym, ale oddaje atmosferę czasów, o których piszemy.

Wtedy przemówił jeden z Dwunastu, Tomasz, był to prawdziwy
 Wspaniały mąż, wierny wasal swego Pana:
 Nie wolno nam nigdy porzucić pełnienia Jego służby, ani
 Jego woli. Powinniśmy raczej wytrwać przy Nim, powinniśmy cierpieć
 Z naszym Panem. To właśnie jest wybór wasala:
 Stać ramię w ramię przy swym feudale,
 Umierając z nim, podzielić jego zagładę.
 Tak więc wszyscy uczynimy, podążając Jego ścieżką,
 Nie pozwólmy, aby nasze życie nic nie znaczyło naprzeciw Jego.
 Aż umrzemy w tym hufcu razem z naszym panem,
 Sława będzie żyć po nas, dobre słowo przed rodami ludzkimi²⁷.

²⁴ Relacje wierności i oddania w sferze społecznej stały się później źródłem myślenia „ja i moja wierność panu”, czyli temu, którego władzę uznaję. Choć były to w tamtym czasie działania globalne, to zmiana akcentów miała niebagatelny wpływ na późniejszy rozwój myślenia w kategoriach indywidualnych i jednostkowych. Jest to zaledwie zarodek, zalążek tego, co później stało się wielkim osiągnięciem kultury europejskiej: docenienie indywidualnego aktu wiary w sieci relacji z innymi i z odniesieniem do transcendencji.

²⁵ Daniel-Rops, *op. cit.*, s. 229.

²⁶ Hrabanus Maurus, *Veni Creator Spiritus, Hymn niesporów uroczystości Zesłania Ducha Świętego*. Przekład polski według: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. T. 2. Poznań 1984, s. 793.

²⁷ Hrabanus Maurus, *Heliand*. Przeł. G. Ryś. W: *Heliand — Chrystus saksońskich baronów*. „Znak”

Jak można zobaczyć w przedstawionym utworze, Jezus jest wodzem, a rozwijając tę myśl, należałoby uznać, że dla Germanów Bóg Ojciec staje się potężnym królem, władcą nad władcami i panem ziemi. Jego siła, moc objawia się wobec czcicieli Thora i Wotana czy innych bóstw pogańskich. Podobną argumentację daje się zauważyć wśród plemion germańskich przechodzących z arianizmu na chrześcijaństwo Kościoła rzymskiego. Ujmowanie tajemnicy Bożej wszechmocy jedynie za pomocą dosłownie rozumianej siły i to wojskowej stanowi jej znaczne ograniczenie, *Biblia* bowiem określa ten przymiot zawsze w przestrzeni zawartego z Narodem Wybranym Przymierza na Synaju i moc Boga jako siła militarna nie jest tam na pierwszym miejscu. Oczywiście, tak skrajne rozumienie przymiotu Bożej wszechmocy nie było oficjalną nauką Kościoła, pojawia się w mentalności Germanów i staje się tłem poglądów ludzi tamtej epoki. Najdramatyczniej wyrażało się w tak zwanych „sądach Bożych” (*ordalia*). Moc Boga była z tym, który zwyciężył lub szczęśliwie przeszedł próbę ognia, wody albo innych zadawanych cierpień.

Takie wyobrażenie o bezpośrednim działaniu Bożej wszechmocy prowadzi świat germański do wysunięcia na pierwszy plan, wśród Bożych przymiotów, Jego sprawiedliwości²⁸, na niekorzyść Jego miłosierdzia. Dotyczy to w takim samym stopniu wyobrażeń Boga Ojca jak i Jego Syna. Odchodzi w zapomnienie czy stan uśpienia biblijna koncepcja sprawiedliwości, czyli sprawiedliwość w perspektywie miłosierdzia²⁹. Natomiast odnośnie do aspektów chrystologicznych — rozumienie wcielenia jako kenoz³⁰ odchodzi jakby w cień wobec wi-

1994, nr 9; oraz w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Red. E. Piotrowski, T. Węclawski. Poznań 2005.

²⁸ Jest to przymiot Boga najczęściej przywoływany przez zwolenników realnych i materialnych kar piekielnych oraz konsekwencji braku realizacji ludzkiej wolności z Bogiem, ale przeciw Bogu. Zob. też *Sprawiedliwość Boża*. Hasło w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, kol. 426. Zob. też Pękacz, *op. cit.*, s. 13–40.

²⁹ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*. Hasło w: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Przeł. K. Romaniuk. Poznań 1994, s. 898. — C. G. Andare, *Boskie atrybuty w świetle nauki o Trójcy Świętej*. Przeł. G. Ostrowski. W: *Bóg bogaty w miłosierdzie*. Poznań 2003, s. 41.

Przykładem zagubionej przestrzeni interpretacji Bożej sprawiedliwości może być fragment *Listu do Kościoła w Filipi 3, 1–3* (W: *Ojcowie Apostolscy*. Przeł. A. Świderkówna. Wstęp W. Myszor. Warszawa 1990, s. 97. *Pisma Starożytności Piśarzy*. T. 45) św. Polikarpa biskupa. „Nie sami z siebie, bracia, piszę wam to wszystko o sprawiedliwości, lecz tylko dlatego, żeście mnie sami pierwsi o to poprosili. Ani bowiem ja, ani nikt inny podobny do mnie nie może dorównać mądrością błogosławionemu i chwalebniemu Pawłowi, który będąc u was rozmawiał osobiście z ludźmi owych czasów. Wyłożył im wtedy dokładnie i z mocą słowo prawdy, jak również po swoim wyjeździe napisał list do was. Jeśli w czytanie się *weń* uważnie, możecie zbudować się w wierze, która została wam dana. Wiara jest matką nas wszystkich, za nią idzie nadzieja, a poprzedza ją miłość do Boga, do Chrystusa i do bliźniego. Jeśli ktoś trwa w tych cnotach, wypełnił przykazanie sprawiedliwości. Ten bowiem, kto ma miłość, daleko jest od każdego grzechu”.

³⁰ R. Rubinkiewicz, *Kenoz*. Hasło w: *Encyklopedia Katolicka*. T. 8. Red. A. Szostek [i in.]. Lublin 2000, kol. 1345–1346. Zob. też Kotkowska, *Teologia wolności i łaski*.

zji władcy, choć oczywiście nie zanika, ujawniając się w późniejszych wiekach w wielkiej pasyjnej pobożności. Podkreślanie przymiotu Bożej sprawiedliwości ma swój charakterystyczny rys związany z germańskim pojęciem odpłaty, grzywny za zabójstwo czyli „*weregild*”. Na czym polega ta zasada? Na wszystko istniał odpowiedni zamiennik — każdą rzeczywistość najbardziej nieuchwytną i duchową da się zamienić na coś bardziej konkretnego, a w ostateczności materialnego. Na końcu tego łańcucha zastępstw często są pieniądze czy inne mające konkretną wartość rzeczy materialne.

Nie istniała w czasie tej inkulturacji możliwość przekazu, że życie ludzkie jest niewymierne i nieporównywane z czymkolwiek materialnym. Horyzont poznawczy członków plemion germańskich nie pokrywał się z dążeniem do prawdy w wysublimowanych konstrukcjach neoplatońskich. Ich podstawowy układ odniesienia opierał się na dążeniu ku czemuś, „co można wziąć w posiadanie, co można mieć lub odbyć”. Nie da się tego typu myślenia przecenić w późniejszym przedstawianiu „wizji piekielnych”, zważywszy, że wczesne średniowiecze częściej potrafiło karmić się apokryfami niż samym *Pismem Świętym*.

W myśl prawa rzymskiego: „Sprawiedliwość to oddanie każdemu tego, co mu się słusznie należy”, jest to słuszna zasada prawnicza, jednak w dziedzinie religii domaga się ona swoistego uzupełnienia, które wśród plemion germańskich dochodziło dość opornie do głosu. Co już zostało wspomniane, odpowiedzialna za ten stan rzeczy jest germańska zasada odpłaty czy wykupu „*weregild*”. O jej szerokim oddziaływaniu świadczy nie tylko akcentowanie Bożej sprawiedliwości, ale też fakt, iż pojawia się jako germański dodatek, w powstających w tym czasie księgach pokutnych. Od VI wieku pokuta ustalana w księgach pokutnych (*libri poenitentiales*) była wymierzana na sposób, można rzec, buchalteryjny. Odniesieniem dla wymierzonej pokuty były zewnętrzne wykroczenia. Każde wykroczenie miało odpowiadający sobie czyn pokutny. Zdarzało się, że suma czynów pokutnych była niemożliwa do wykonania przez danego osobnika i wtedy wkraczało germańskie prawo „*weregild*”, pozwalające na wykonanie czynów zastępczych i to niekoniecznie samemu. W ostatecznej najbardziej potępianej przez biskupów formie można było wykupić się za pieniądze. W drugiej połowie X wieku doszło do sytuacji, w której magnat otrzymywał pokutę siedmiu lat postu. A dzięki wynajęciu odpowiedniej ilości ludzi i za odpowiednie pieniądze potrafił uporać się z tą praktyką pokutną w ciągu trzech dni³¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że pojęcie sprawiedliwości i prawne wyuczucie świata rzymskiego było bardzo bliskie mentalności germańskiej, czyli ich

³¹ Zob. Gerken, *op. cit.*, s. 104–108.

rzeczowo-prawniczemu myśleniu. Usuwało jednak w cień biblijne pojęcie Bożej sprawiedliwości nieodłącznie związane z prawością, świętością, uczciwością czy doskonałością, z nieustannym odniesieniem do Bożego miłosierdzia. Germanowie korzystając z rzymskich kategorii prawnych, nie potrafili przyjąć nie-współmierności odpłaty między życiem ludzkim a czymś (łac. *res*). Nie potrafili w pełni otworzyć się na Bożą sprawiedliwość przenikniętą Jego miłosierdziem. Praktycznie te dwa przymioty rozdzielali. Potrafili natomiast prawie bez jakichkolwiek ograniczeń wierzyć w Bożą moc, która objawiała się nie tylko w tzw. „sądach Bożych”, ale i w nieustannych cudach zawieszających powszechnie obserwowane prawa natury. Jest to jednak problem wymagający bardziej szczegółowego i szerszego rozpatrzenia w oddzielnym opracowaniu.

Przedstawione przemiany w opisie tajemnicy Bożej mocy i sprawiedliwości miały także niebagatelny wpływ na powstającą w późniejszym czasie teologię. Zawężenie biblijnego pojęcia sprawiedliwości, jak również odejście od jego antycznej interpretacji wprowadziło teologów w obszar konfliktu między ich interpretacją Bożego miłosierdzia, z jednej strony, a Bożą sprawiedliwością, z drugiej. Konsekwencją takiego stanu rzeczy było przekonanie, że Boża sprawiedliwość realizuje się w karaniu grzeszników³², a nie w pełnym miłości opowiedzeniu się po stronie grzesznika, co w pełni dokonało się w oddaniu Syna Ojcu w śmierci na krzyżu.

Transformation in understanding of the attribute of God's justice during the Christianization of Germanic tribes — the controversial material

A b s t r a c t

The image of God in theology is marked by searching for an answer to the question, 'How is God righteous?' and whether is it the same answer as the answer to the question about 'God of Justice'. The controversy over 'empty hell' is a problem of Polish theology in the 20th century. The most important difficulty is whether we are able to depict the relation between man and God, in the domain of justice, without disregarding God's mercy. We can see that in Europe it was not possible to achieve such an account with a common meaning. We can especially see this when we pay attention to the developments of the 5th and 6th century. It was a time of Christianization of the German tribes, pagans and Arians. A. Gerken suggests that Germanic people had received Greek and

³² Najdobitniej ukazuje tę prawidłowość jedno ze sformułowań katechizmowych prawd wiary. „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze”.

Roman culture and transformed them in specific ways. It was a highly creative encounter between the Roman Catholic Church and the German vision of the life. We can particularly recognize those influences in the understanding of God's Justice. God had to be strong and full of power, and His justice was depicted like human justice. The biblical understanding of justice, with an influence of mercy, was almost lost at that time.