

Stanisław Mędala

"Die Christen und der Staat nach
Römer 13. Eine typologische
Untersuchung der neueren
deutschsprachigen Schriftauslegung",
Lutz Pohle, Mainz 1984 : [recenzja]

Collectanea Theologica 56/1, 177-183

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dopodobna. Nie są wykluczone wspólne tradycje ustne dostępne dla obydwu ewangelistów, ale zgodę między nimi dostrzega się najczęściej w tych detalach, gdzie w Ewangelii Łukasza znać wyraźny ślad redakcyjny tego ewangelisty. Autor sądzi zatem, że czwarta Ewangelia korzystała w swej redakcji z materiału, który został ukształtowany pod wpływem Ewangelii synoptycznych. Przedjanowa forma J 4, 46—54 stanowi swobodną wersję Mt 8, 5—13 posługującą się tekstem Łk 7, 1—10. *Vorlage* dla J 12, 1—8 stanowi Mk 14, 3—9 (i paralelny tekst Mt) oraz Łk 7, 36—38 (—50), a także przypuszczalnie Łk 10, 38—42. Powstałe z tych materiałów nowe opowiadanie przez jakiś czas było przekazywane ustnie, a później zredagowane przez Jana. Paralele między J 20, 19—23 (—29) i Łk 24, 36—49 wyjaśnia autor faktem, że punktem wyjścia przedjanowej tradycji jest opowiadanie Łukasza, które w procesie przekazu zostało skrócone, przekształcone i uzupełnione nowym materiałem.

Autor przypuszcza, że czwarta Ewangelia korzystała z przedjanowej tradycji sformułowanej już na piśmie. W ten sposób wyniki badań Dauera są zbliżone z hipotezą istnienia „Ewangelii znaków” jako źródła czwartej Ewangelii. R. T. Fortna (*The Gospels of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970) pokusił się nawet o rekonstrukcję tego źródła z tekstów czwartej Ewangelii. Dauer przyznaje jednak, że materiał przez niego przebadany nie daje podstaw do weryfikacji w całości hipotezy Fortny ani też do jej odrzucenia.

Książka Dauera przeznaczona jest dla specjalistów. Wchodzi ona w rzeczową dyskusję z ważniejszymi opracowaniami problematyki, poddaje weryfikacji różne hipotezy, własne hipotezy wysuwa w oparciu o dane krytyki literackiej i teologicznej. Dość sztuczny jednak i niepewny wydaje się podział tekstu czwartej Ewangelii na tradycję przedjanową i na redakcję Jana. Autor nie dysponuje bowiem dostatecznie obiektywnymi ostrymi kryteriami do wydzielenia słownictwa i pojęć tradycji przedjanowej od języka i pojęć redakcji Janowej. Niemniej hipoteza Dauera jest godna uwagi, gdyż wskazuje na długi i złożony proces przekazu wiary apostołskiej, którego syntezę stanowi czwarta Ewangelia.

ks. Stanisław Mędała CM, Warszawa

Lutz POHLE, *Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung*, Mainz 1984, Matthias-Grünwald-Verlag.

W Rz 13, 1—7 św. Paweł podaje praktyczne wskazówki dla chrześcijan, jak mają się zachowywać wobec władzy cywilnej. Tekst wydaje się jednoznaczny i jasny: trzeba słuchać władzy, płacić podatki. Ale nie jest on tak jasny i jednoznaczny dla wielu egzegetów, którzy debatuje nad autentycznością tej perykopy oraz nad jej łącznością z kontekstem i chrystologią Pawłową. W egzezie współczesnej dyskutuje się także nad znaczeniem poszczególnych terminów, zwłaszcza nad pojęciem władzy (*exousia* w NT może mieć znaczenie polityczne, demoniczne, angelologiczne, chrystologiczne, osobowe, a nie instytucjonalne), posłuszeństwa i sumienia. Nie mniej ożywione dyskusje dotyczą celu wypowiedzi Pawłowej i jej podłoża historyczno-religijnego. Nie jest bowiem jasne, czy Pawłowi chodzi o rozwiązanie konkretnej sytuacji historycznej w gminie rzymskiej, czy też o podanie ogólnej zasady dotyczącej stosunku chrześcijan do państwa; czy treść jego wypowiedzi należy rozumieć w oparciu o podłoże judaistyczne, czy też w oparciu o podłoże grecko-rzymskie.

L. Pohle klasyfikuje różne interpretacje Rz 13, 1—7 obszaru języka niemieckiego oraz ukazuje ich implikacje teologiczne, prawne i etyczne. Wychodzi on z założenia, że państwo i jego działania nie są bez znaczenia dla chrześcijanina. Życie chrześcijanina upływa w napięciu między teraźniejszością

a chwalebłą przyszłością. Wierzący w Chrystusa z jednej strony jest świadkiem nowej, obiecanej rzeczywistości, a z drugiej strony musi równocześnie żyć jako współobywatel w państwie ziemskim, które stanowi teren jego szczególnego świadectwa o świecie przyszłym. Stąd rozumienie świata, a zatem i rozumienie państwa jako władzy porządkowej w świecie, należy do konstytutywnych elementów świadomości chrześcijańskiej. W napięciu między „już” zapoczątkowanym nowym życiem, a „jeszcze” uznawaną wartością rzeczywistości ziemskich chrześcijanin musi znaleźć historycznie i eschatologicznie właściwe miejsce. Ale ta „lokalizacja” spełnia się nie w idealnym, teoretycznym schemacie relacji chrześcijanina do państwa, nie zależy też jedynie od dobrej woli chrześcijanina w świecie, lecz wymaga także „ustawienia świata”, czyli państwa w stosunku do chrześcijanina jako takiego. Albowiem państwo może świadectwo chrześcijanina tolerować, ułatwiać je a nawet wspomagać, albo go nie przyjmować, ukrywać i tłumić. Państwo zostało ustanowione dla dobra wspólnego ludzi. Dobro wspólne stanowi podstawę i granice zadań państwa. Dobro wspólne sankcjonuje prawo państwa do wymagania od jednostki posłuszeństwa i równocześnie sankcjonuje prawo jednostki do odmawiania posłuszeństwa wobec władzy państwowej.

Książka L. Pohlega, napisana jako rozprawa doktorska z teologii w 1983 r. we Fryburgu pod kierunkiem Wenera Lösera SJ, powstała na tle refleksji nad stosunkiem chrześcijan do władzy państwowej w zakresie prawa, etyki społecznej i teologii. Autor, urodzony w 1941 r., jest ekspertem prawa i wiedzy o państwie. Wiedzę teoretyczną w tym kierunku zdobywał na kilku uniwersytetach w latach 1963—1969, a praktyczną jako radca prawny w instytucjach państwowych i kościelnych w latach 1968—1981. W 1982 r. przyjął święcenia kapłańskie.

Praca składa się z pięciu rozdziałów poprzedzonych krótką przedmową (s. 9) i zakończonych wykazem wybranej literatury przedmiotu w języku niemieckim (s. 117—183). Rozdział I (s. 11—28) ma charakter wprowadzający. Omawia on wypowiedzi NT o państwie (Mk 12, 13—17 i miejsca paralelne; J 18, 28—19, 16; Dz 5, 29; Rz 13, 1—7; 1 Tm 2, 1n.; Ap 13), Rz 13, 1—7 jako tradycyjne miejsce dyskusji na temat chrześcijańskiego pojęcia państwa, Rz 13 a nowoczesne państwo laickie, założenia przyjmowane przy interpretacji Rz 13 oraz konieczność typologizacji różnych interpretacji tej perykopy. Autor dzieli różne interpretacje Rz 13 na cztery typy: interpretacja teologicznie usystematyzowana w oparciu o prawo naturalne, interpretacja konkretno-charyzmatyczna, interpretacja eschatologiczno-realistyczna oraz interpretacja chrystokratyczno-polityczna.

Każda z tych interpretacji zakłada jakieś przedrozumienie państwa i stosunku Kościoła do państwa. Interpretacja teologicznie usystematyzowana w oparciu o prawo naturalne czerpie wiedzę o państwie nie z Rz 13, 1—7, lecz z koncepcji natury ludzkiej i naturalnego porządku ustalonego przez Boga w świecie. Interpretacja konkretno-charyzmatyczna wychodzi z założenia, że życie chrześcijanina w świecie ma charakter eschatyczny, sytuacyjny i charyzmatyczny; stary eon został przez Chrystusa zniszczony, dlatego postępowanie chrześcijańskie w codziennym życiu ma charakter charyzmatycznej służby Bogu. Posłuszeństwo wobec władzy państwowej wymagane przez Pawła w Rz 13 należy rozumieć nie na płaszczyźnie relacji między obywatelem a państwem jako takim, lecz na płaszczyźnie relacji międzyludzkich, relacji konkretnego chrześcijanina do konkretnego funkcjonariusza. Interpretacja eschatologiczno-realistyczna uznaje instytucjonalny charakter państwa, ale nie wywodzi go z prawa naturalnego lub porządku ustalonego przez Boga, lecz z pozytywnej zbawczej woli Bożej. Państwo zostało ustanowione przez Boga na służbę dla dobra ludzi. Zapoczątkowany przez Chrystusa nowy eon jeszcze bardziej wzmacnia rolę państwa. Dobro jako podstawa służby państwowej stanowi także przedmiot i granicę posłuszeństwa jednostki. Interpretacja chrystokratyczno-polityczna wychodzi z założenia jedności władzy Chrystusa w sto-

sunku do państwa i do Kościoła. Dlatego wszelka władza powinna być podporządkowana Chrystusowi i być odbiciem rzeczywistości przyszej, państwa „niebieskiego”. W końcu autor stwierdza, że interpretacje Rz 13,1—7 oscylują między wymogami prawie absolutnego posłuszeństwa wierzącego wobec władzy państwowej a niemal arbitralną oceną powinności i stopnia posłuszeństwa państwu ze strony jednostki.

Rozdział II pt. *Ramy tekstu* (s. 29—87) ukazuje treści zawarte w tekście Pawłowym, stosunek Rz 13,1—7 do kontekstu bliższego i dalszego oraz powiązania z kontekstem poprzez motywację. Autor podkreśla, że Rz 13,1—7 należy do kontekstu parenetycznego, gdzie Apostoł poucza, że miłość chrześcijańska, która stanowi znak rozpoznawczy chrześcijan (Rz 12,9—16), więz z Chrystusem zmartwychwstałym (Rz 12,17—21), ma się przejawiać również w czynieniu dobra na płaszczyźnie politycznej. Dość szeroko omawia autor obraz państwa w interpretacji K. Bartha i O. Cullmanna, którzy uwydatniają przejściowy, prowizoryczny charakter państwa w obliczu eschatonu.

W rozdziale III pt. *Wypowiedzi o państwie* (s. 88—138) poddaje autor szczegółowej i wnikliwej analizie wypowiedzi św. Pawła na temat pochodzenia państwa od Boga (*exousiai hyperechousai* jako władza państwowa, powszechność władzy państwowej) i zadań państwa (państwo jako „bariera” przeciw samowolnemu entuzjazmowi, państwo jako „sługa” Boga dla dobra wspólnego, państwo jako „narzędzie” dla misji Kościoła w świecie).

Rozdział IV analizuje wypowiedzi na temat stosunku chrześcijan do państwa (s. 139—158). Mamy tu następujące zagadnienia: zobowiązanie chrześcijan do posłuszeństwa jako dopełnienie stwierdzenia o „zastępowaniu” Boga przez państwo, uwzględnienie warunków starego eonu w ramach eschatologicznie określonych działań charyzmatycznych w świecie, działanie jednostki odpowiadające służebnemu zadaniu państwa, posłuszeństwo chrześcijanina jako czyn tego, któremu przypada misja zlecona przez Kościół.

Rozdział V pt. *Tekst — problem przyjętych przedrozumień* (s. 159—176) podaje w formie podsumowania ocenę poszczególnych typów interpretacji Rz 13,1—7 oraz wytyczne dla egzgetycko-teologicznego zrozumienia myśli św. Pawła.

Oceniając interpretację teologicznie usystematyzowaną w oparciu o prawo naturalne. Pohle podkreśla, że pomniejsza ona znaczenie tekstu Rz 13,1—7, gdyż traktuje go jako ilustrację poznania uzyskanego skądinąd. Nie docenia ona także właściwego kontekstu myśli Pawłowej (zło dobrem przezwycięzać, w rzeczywistość świata wprowadzać czyn miłości, eschatologiczna „obcość” chrześcijan w stosunku do świata jako moment przynaglający). W związku z tym interpretacja ta nie dostrzega służebnego charakteru władzy państwowej. Może nawet dojść do zapoznania myśli św. Pawła, że chrześcijanin ma nie tylko odpowiadać za funkcjonujące prawo, ale przede wszystkim ma być odpowiedzialny za bycie chrześcijaninem. Pozytywnym elementem w tym typie interpretacji jest uwydatnienie przeciwstawienia państwa i jednostki oraz państwa i społeczności.

W ocenie interpretacji konkretno-charyzmatycznej, sytuacyjno-etycznej, autor wskazuje na traktowanie Rz 13,1—7 w przeciwstawieniu do kontekstu. Ten typ interpretacji wyjaśnia Rz 13,1—7 nie w oparciu o kontekst, lecz w oparciu o specyficznie rozumiana teologie Pawłowa, którą nazywa się „całościowym rozumieniem parenetyzmu Pawłowej” (E. Käsemann). Charakteryzuje się ona następującymi cechami: eschaton, sytuacja-kazuistyka, charyzmat. Eschaton wzywa chrześcijanina do zdecydowanie przemienionego działania, które nie może być jednak wprowadzane z jakiejś „zasady” czy „linii” NT, lecz przejawia się w konkretnych, pojedynczych postawach. W tak otwartą przestrzeń działania wkracza charyzmat jako służba światu, żeby go przemieniać w nowy eon. Dla usprawiedliwienia interpretacji Rz 13,1—7 wskazuje się m.in. na zależność Pawła od tradycji analogicznie do 1 Kor 11,2 nn.

i 14, 33 nn. Natomiast poszczególnym wypowiedziom św. Pawła daje się swoistą reinterpretację, np. „ustanowione przez Boga” jako „przyjęte przez Boga na służbę” itp. Ten typ interpretacji zaciera kontury między państwem a jednostką oraz rolę państwa i Kościoła.

Interpretacja eschatologiczno-realistyczna Rz 13, 1—7, za którą w zasadzie opowiada się autor, usiłuje rozumieć myśl św. Pawła w samym tekście i kontekście bez żadnych innych założeń. Wychodząc od jedności tekstu rozpoznaje się charakter jego orędzia oraz jego odniesienie do maksymalnego dobra wspólnego. Tekst ten włączony jest w nadrzędne połączenie motywów, którym jest miłość chrześcijańska. Miłość chrześcijańska dawana jest w taki sposób, w jaki żąda jej partner: inaczej w stosunku do wierzących, a inaczej w stosunku do świata. Rz 13, 11 nn. stawia orędzie zawarte w Rz 13, 1—7 w kontekście eschatologicznym. Chrześcijanin widzi świat i państwo w ich przemijalności i względności. Nie zapomina jednak przy tym, że jak długo pozostaje człowiekiem ziemskim, podlega tym samym warunkom i w ten sam sposób może się mylić i popełniać błędy. Z tego wyrasta samokrytyczna skromność, w której chrześcijanin postępuje ku dobremu, ale jednocześnie bada polecenia wydane przez państwo, czy służą dobru, odrzucając w przeciwnym wypadku żądanie posłuszeństwa ze strony państwa. W tym typie interpretacji staje się widoczny stosunek Kościoła do państwa, któremu przysługują kompetencja w zakresie ziemskiego współżycia ludzi. Momentem decydującym w stosunku jednostki do państwa nie jest uznanie ludzkiego działania jako takiego przez państwo, lecz uznanie dobrego czynu, do którego jest też samo państwo zobowiązane.

Interpretacja chrystokratyczno-polityczna wychodzi z założenia totalitarnych postulatów teokracji. Wyklucza ona wszelką samodzielność stworzenia w poznawaniu woli Bożej i Jego porządku miarodajnego dla człowieka. Stworzenie jest właściwe tylko pod wszechogarniającym panowaniem Chrystusa, jako bezwolne narzędzie Chrystusa i Jego ziemskiego pośrednika — Kościoła. Poza Kościołem następuje degeneracja ziemskiej postaci narzędzia Chrystusowego, przejawiająca się w demonizmie. Zatem państwo zobowiązane jest nie zleceniem stwórczym, lecz zmianą eschatologiczną, propagować dobro specyficznie chrześcijańskie, „dobre dzieło wiary”. Ma ono do dyspozycji egzekutywne środki (przymus, zastraszanie, miecz, sąd), aby bronić egzystencji ludzkiej zagrożonej chaotyczną samowolą i wprowadzać stosunki eschatologiczne. Do rangi absolutu zostaje tu podniesione znaczenie Kościoła, używanego jako narzędzia atrybutów władzy państwowej. Kościół widzi państwo nie podporządkowujące się jego władzy jako rzeczywistość pogrążoną w demonicznej nieświadomości, sam zaś pozostaje wyodrębniony od państwa i jednostki na płaszczyźnie eschatologicznej, z której ingeruje w sprawy świata z bezwzględny autorytetem. Tak więc zaprzeczenie naturalnego porządku stworzonego prowadzi do demonicznego traktowania państwa, a instytucji Kościoła jako potęgi niebiańskiej.

Interpretacja chrystokratyczno-polityczna, podobnie jak interpretacja charyzmatyczna Rz 13, 1—7 wychodzi od eschatologicznie określonego ujęcia świata przez chrześcijanina. Punktem zbornym wszystkich rozważań dotyczących życia ludzkiego jest nadejście eschatologicznej godziny, z którego to nadejścia wynikają konkretne prawa i obowiązki chrześcijan do urzeczywistnienia eschatonu w ludzkiej codzienności, procesu, który jest określane jako „polityczna służba Bogu” (K. Barth), „służba Bogu w codzienności świata” (E. Käsemann) lub „misjonarskie świadectwo czynu w politycznej codzienności świata” (J. Friedrich). Obydwie tendencje widzą eschaton jako aktualny potencjał w życiu społeczno-politycznym, a nie jako zadanie do pełnego urzeczywistnienia w oczekiwanej przyszłości. Obydwa kierunki odrzucają stworzenie (charyzmaty przez bagatelizację porządku doczesnego). W obydwu systemach widać krytyczne nastawienie do państwa, ale dość liberalne podejście do niego, gdy wchodzi na służbę sprawie chrześcijańskiej,

przy czym państwo nie musi wiedzieć o swej służbie Kościołowi. Skutkiem obydwu systemów rozumowania jest bliżej lub dalej sięgająca kontaminacja zakresów państwowych, społecznych i kościelnych.

Po uwydatnieniu aporii i ocenie typów interpretacji Rz 13,1—7, Autor podaje wytyczne dla egzegetyczno-teologicznego rozumienia tekstu św. Pawła, które stanowią podsumowanie, w formie tez, analiz poprzednich rozdziałów.

W pewnym uproszczeniu tezy autora brzmią następująco:

1. Tekst Rz 13, 1—7 w ramach kontekstu nabiera szczególnego znaczenia. o ile po całym szeregu szczegółowych napomnień przechodzi do uogólnionych sformułowań nie zawierających motywacji chrystologicznej lub tłumaczonej zasadą miłości.

2. Założenie tekstu jest zasadniczo parenetyczne. Właściwym przedmiotem napomnienia jest żądanie, a nie uzasadnianie posłuszeństwa. Pouczenie nie odnosi się do państwa jako przedmiotu teoretycznego poznania, lecz służy prawidłowemu zachowaniu się chrześcijan względem zastanej rzeczywistości państwowej. Jednak w uzasadnieniach posłuszeństwa znajdują się bezpośrednie lub pośrednie informacje o państwie.

3. Wypowiedzi Pawła cechuje kategoryczność (wypływa to z samego brzmienia słów) i połączenie z motywami kontekstu (odrębność od świata, podporządkowanie się państwu jako konkretny przejaw miłości, zobowiązanie do odpowiedniej przemiany).

4. Tekst i kontekst nie sugerują sytuacyjnego charakteru wypowiedzi w Rz 13,1—7.

5. Państwo jest ustanowione przez Boga (ww. 1—2). Bezpośrednio Apostoł nie mówi o sposobie ustanowienia państwa przez Boga, ale jego wypowiedź wyklucza uzasadnienie państwa historyczną faktycznością, wolą człowieka (umową społeczną), posiadaniem charyzmatu możnowładztwa lub przyjęcia ad hoc działania państwa przez Boga dla wypełnienia Jego zbawczej woli.

6. Na mocy swego pochodzenia państwo ma działać dla dobra człowieka; obejmuje to jednocześnie usuwanie zła. Dlatego jest ono sługą Boga (ww. 3—4). Ustanowienie i misja współprzynależą do siebie. W tej okoliczności mieści się zobowiązanie i ograniczenie państwa dla dobra i wymogu dla życia całości: dla dobra wspólnego.

7. Moment ustanowienia (w. 1) wyciska piętno na cały tekst: Państwo „zarządzeniem” Boga (w. 2), „sługą Bożym” (w. 4) i „mandatariuszem” (w. 6), odwrotnie zaś „każdy” winien „podporządkować się” temu przeznaczeniu państwa. względnie mu się nie przeciwstawiać (ww. 1.2.5.) — jeśli zaś odmawia się państwu zwykłego podporządkowania, wówczas jeszcze bardziej podkreśla się jego przeznaczenie, jego funkcję służebną i porządkującą: rozróżnianie dobra i zła, udzielanie pochwał i kar (w. 4.5.).

8. Chrześcijanin ma świadomie odpowiedzieć na wymogi stawiane przez państwo. Nie wystarczy dopasowanie się tylko ze względu na strach przed sankcjami (w. 5).

9. Rz 13,1—7 nic nie mówi o przekraczaniu granic wyznaczonych państwu przez ustanowienie i nadanie misji. Zatem problem, jak powinien się zachowywać chrześcijanin, gdy państwo uchyla się od zleconych mu zadań, pozostaje otwarty. Odpowiedź da się wyprowadzić z refleksji teologicznej biorąc pod uwagę cel Rz 13,1—7.

Przy wyprowadzaniu wniosków teologicznych z dorobku egzegetycznego należy uwzględnić fakt, iż dzisiejsze państwo pod wieloma względami różni się od państwa antycznego. Niemniej pewne podstawowe elementy przetrwały poprzez wszelkie przemiany historyczne. Współczesna, demokratyczno-pluralistyczna forma państwa podobna jest do antycznych modeli państwa przez to, że nie utożsamia obywateli i instytucji państwowych, nie przemienia opozycji państwa w stosunku do jednostki w „relacje międzyludzkie”. Jest to fakt społeczny, przywilej socjologiczny, którego nie da się wyprowadzić z zasad teologicznych. Dlatego wypowiedź św. Pawła w Rz 13,1—7 nie należy włą-

czać w porządkujący system teologiczny. Nie należy więc bagatelizować faktu historycznego, o którym mówi św. Paweł, ale z drugiej strony nie można wyjaśniać tekstu Pawłowego zależnością od chwilowego zapotrzebowania. Znaczący to, że zgodność między państwem według Rz 13 i państwem współczesnym nie może być wykluczana, tym bardziej że również państwo współczesne jest państwem niechrześcijańskim, zlaicyzowanym.

Z kolei autor podsuwa bliskie tekstowi św. Pawła sugestie do dalszych rozważań teologicznych i socjologiczno-etycznych.

1. Również państwo nowoczesne jest w sprawach ziemskich przeciwstawione „każdemu”, tzn. poszczególnym osobom, grupom, społeczeństwu, Kościołowi. To przeciwstawienie stanowi kompetencję instytucjonalną, tzn. treściową i formalną.

2. Kompetencja treściowa oznacza samodzielność państwa w podejmowaniu decyzji i poznawaniu przysługujących mu atrybutów w stosunku do dobra wspólnego. To zaś nie oznacza wcale miarodajności rozstrzygnięcia zagadnień światopoglądowych. Kompetencja państwa jako takiego jest skierowana tylko na umożliwienie i urzeczywistnienie sprawiedliwości ziemskiej i ziemskiego prawa, nie może jednak ogarnąć wymiaru sensu oraz wymiaru zbawienia życia ludzkiego.

3. Kompetencja formalna oznacza ogólną gwarancję dobra wspólnego (państwo jako nosiciel gwarancji).

4. Wymagane są akty mające na względzie dobro wspólne i odpowiednia organizacja urzędu państwowego.

5. Forma państwa, jak i jej legitymizacja nie są związane z wyobrażeniami antycznymi, lecz pozostają otwarte na ujęcia współczesne, gdyż dobro wspólne nie występuje poza rzeczywistością historyczną.

6. Jeśli państwo rości sobie więcej, niż jest wymagane do wystarczającego zachowania dobra wspólnego, przekracza wówczas swą misję i uzurpuje sobie władzę rozporządzania, która nie została mu dana przez Boga. Ulega wówczas zakłóceniu stosunek komunikatywności między nim a „każdym”. W zależności od wymiaru zakłócenia może ulec złagodzeniu lub zniesieniu obowiązku posłuszeństwa.

7. Państwo i „każdy” winni zachować te granice, które tkwią w samym fakcie państwowości; granice rzeczywistej gwarancji instytucjonalnej. Gdyby zachodziła niepewność, czy to jest rzeczywiste państwo, czy też po prostu przebiecie się dążeń społecznych ukrytych pod fałszywym wykorzystaniem instytucjonalnych form przysługujących państwu, ukierunkowanych na dobro wspólne. „każdy”, a szczególnie chrześcijanin byłby powołany do czynnego sprzeciwu.

8. Dla poszczególnego chrześcijanina i dla Kościoła, który także należy do „każdego” oznacza to: dostrzeganie i przestrzeganie płaszczyzny działania przysługującej państwu (a także jego granic), i to tak pod względem ich przekraczania, jak i niedociągnięć, na miarę instytucjonalnej kompetencji potrzebnej do zabezpieczenia dobra wspólnego. Kościół, jako „każdy”, ma wobec państwa równouprawnienie i zobowiązanie do zachowania owych granic. Z tego nie wynika współrozważanie treści ani też rozważanie formalnej struktury zmian państwowych. Jeśli stosunek Kościoła do państwa miałby być przedstawiony w jednym obrazie, nie mógłby to być obraz „stróża”. „Urząd stróża” łatwo można źle zrozumieć jako wnikanie Kościoła w sprawy, w których jedynie państwo jest kompetentne. Również mało przydatny jest obraz „partnera”, ponieważ tu wymiar Kościoła, jego charakter eschatologicznej wspólnoty zbawczej, który ciągle określa jego ziemską rzeczywistość, pozostaje poza zasięgiem uwagi. Naibardziej chyba specyficzność Kościoła w przeciwstawieniu go państwu może wyrazić obraz „bliźniego”: stosunek, który usiłuje rozumieć drugiego z przedstawionych mu przesłanek, który w przeciwstawieniu do niego myśli o dobru (Rz 12, 17) i o ile to możliwe, daje pokój (12, 18), który w żadnym wypadku nie czyni nic złego drugiemu

(13, 10). To czynienie dobra nie wyklucza napomnień, korekt i sprzeciwu, lecz raczej je włącza do całokształtu swojego stosunku. A jeśli państwo samo przez się sprzeciwi się złu, musi mu to wyraźnie przyznawać. Nie dzieje się to jednak w wyraźnych formach pryncypialnej krytyki, która ciągle stawia drugiej stronie przed oczy zło, lecz w formie krytyki konstruktywnej, uwzględniającej całość i nie lekceważącej znaczenia państwowości. Implikuje ona, abstrahując od ekstremalnych przejawów (Ap 13), moment zgody.

Z tego pobieżnego i siłą rzeczy uproszczonego przeglądu zagadnień można się zorientować, że rozprawa L. Pohlego wykracza poza ramy tradycyjnej egzegezy tekstu biblijnego. Autor stara się nie tylko odczytać myśl św. Pawła, lecz także zrozumieć założenia różnych interpretacji Rz 13, 1—7 oraz dać konstruktywną syntezę egzegetyczną i teologiczną. Dzieło cechuje precyzyjna, maksymalnie zniuansowana argumentacja i zdaniem recenzenta, w całości do przyjęcia nie tylko jako właściwe odczytanie treści biblijnych, lecz również jako solidne wytyczne, na których mają się opierać zdrowe relacje między Kościołem a współczesnym, demokratyczno-pluralistycznym państwem.

ks. Stanisław Mędała CM, Warszawa

Joseph Kardinal RATZINGER, *Suchen was droben ist*, Freiburg im Br. 1985, Verlag Herder, s. 120 + 4 ilustracje.

Kard. Ratzinger (ur. w 1927 r., habilitacja na uniwersytecie w Monachium w 1957 r., sakra biskupia w 1977 r.), aktualnie prefekt Kongregacji do Spraw Nauki Wiary, jest znany jako badacz specyficznie chrześcijańskich elementów w patrystyce i scholastyce. Swoimi przemyśleniami teologicznymi chętnie dzieli się w publikacjach przeznaczonych dla szerszego ogółu wiernych. Przykładem takiej publikacji jest książka pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (w tłum. polskim wyd. w Krakowie w 1970 r.), która stanowi pewnego rodzaju komentarz do chrześcijańskiego wyznania wiary, oraz *Służyć Prawdzie* (w tłum. polskim wyd. w Poznaniu w 1983 r.), która jest przeznaczona do codziennej lektury w ciągu roku liturgicznego.

Tytuł niniejszej publikacji *Szukajcie tego, co w górze* pochodzi z Kol 3, 1, gdzie św. Paweł zachęca wiernych, żeby ciągle odnawiali się duchem wiary w Chrystusa zmartwychwstałego. Kard. Ratzinger zebrał tu 23 kazania i rozważania z okresu swej posługi słowa w Monachium, które dotyczą najistotniejszych spraw wiary katolickiej, wskazując Chrystusa Zmartwychwstałego jako fundament wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej.

Nie sposób w krótkiej recenzji ukazać wartości treściowe i formalne poszczególnych rozważań, dlatego dla orientacji czytelnika sygnalizujemy tematy, podając tytuły tych rozważań ułożonych zgodnie z rytmem roku liturgicznego.

Najpierw idą cztery medytacje adwentowe: *Wspomnienie budzi nadzieję, Odważmy się wyjść naprzeciw tajemnicy Bożej obecności, Wyjść z nocy, Światło nowej ludzkości*. Następne rozważanie jest przeznaczone na święto Matki Boskiej Gromnicznej (*Spotkanie chaosu i światła*) i karnawał (*Podstawa naszej wolności*). Centralną część publikacji stanowi sześć rozważań dotyczących tajemnicy paschalnej: *Szukajcie tego, co w górze jest, Nie sprawa Jezusa — sam Jezus żyje, Sąd i ratunek, „Otwórzcie się prastare podwoje”, Słowa świadka, Wieczorem łyż, rankiem radość*. Dwa rozważania są przeznaczone na uroczystość Zesłania Ducha Świętego: *Uczulić się na moc z ciszy, Postawa duchowa*. O znaczeniu Bożego Ciała traktują trzy rozważania: *Stać przy Panu, Iść z Panem, Klęczęc z Panem*. Emocjonalne wartości nabożeństwa majowego oraz niebezpieczeństwo spływania pobożności maryjnej przedstawia autor w dwóch rozważaniach: *Pobożność barwna i krzykliwa. Czuwania maryjne, które wiodą do istoty*. Potem idą trzy rozważania wakacyjne: *Oddać się poszukiwaniu, Poszukiwać autentyzmu życia, Moc wypoczywać*. Na