

ks. Jan D. Szczurek

<https://orcid.org/0000-0002-9804-0566>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Depozyt wiary jako kryterium prawdziwości nauki Kościoła

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1n). To „przemawianie” obejmowało przekazanie „słów od Ojca” (J 17, 8. 14) oraz Jego chwały (J 17, 22), a także władzy odpuszczania grzechów (J 20, 23). Jego zwieńczeniem było przekazanie uczniom królestwa Bożego (por. Łk 22, 29) wraz z upoważnieniem do nauczania i udzielania chrztu świętego (Mt 28, 19n). Otrzymany przekaz był z troską powierzany kolejnym pokoleniom uczniów, o czym świadczy Pawłowa zachęta skierowana do Tymoteusza: „Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (2 Tm 1, 14; por. 1 Tm 6, 20).

Termin „depozyt [wiary]”, oznaczający wszystko to, co zostało przez Chrystusa przekazane Kościołowi wraz z jego ustanowieniem, wszedł na stałe do teologii dopiero w XVI wieku „dzięki apologii doktryny Kościoła”¹. W nauczaniu Kościoła pojawia się jeszcze później, bo w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (1870)² oraz w kilku dokumentach Soboru Watykań-

¹ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, t. 3, kol. 1182.

² Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 54, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4/1: 1511–1870, Kraków 2007, s. 888–911 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33). Szerzej na ten temat w dalszej części studium.

skiego II (1962–1965)³. Jednak we współczesnej, posoborowej teologii pojęcie depozytu wiary nie jest odpowiednio wykorzystywane. Świadectwem znikomego zainteresowania nim jest jego brak w niektórych słownikach teologicznych⁴ albo tylko jego skrótowa prezentacja⁵, co oznacza, że nie jest traktowane jako jedno z głównych pojęć z zakresu teologii dogmatycznej.

Taki stan rzeczy skłania do poświęcenia uwagi temu pojęciu i rozważenia jego znaczenia dla współczesnego przekazu nauki Kościoła, nierzadko gwałtownie krytykowanej nie tylko przez nieprzychylnych mu publicystów, lecz także teologów zafascynowanych ideą otwartości Kościoła na oczekiwania współczesnego świata. Źródłami dla tego opracowania są (nieliczne) dane biblijne zawierające objawienie Boże na temat depozytu wiary, zasygnalizowane dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i wybrane syntezы teologiczne zawarte w niektórych słownikach teologicznych. Metodą badawczą jest analiza treści wspomnianych źródeł. Celem podjętych badań jest poznanie zakresu pojęcia depozytu wiary, jego znaczenia dla przekazu prawd objawionych oraz zobowiązań wynikających z przyjęcia depozytu. Zamierza się go osiągnąć, wychodząc od uzasadnienia przedmiotu studium, przez prezentację treści teologicznych należących do zakresu pojęcia depozytu wiary aż do wskazania wyzwań wynikających zarówno z celowości depozytu, jak i z jego przyjęcia.

Odrodzenie apologii i apologetyki

Wspomniana we wstępie apologia doktryny Kościoła jako samodzielna dyscyplina teologiczna z własnym przedmiotem formalnym i własną metodą

³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 6, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 33, 62, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968.

⁴ Por. np. *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 7–9; *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998; *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, wyd. W. Beinert; B. Stubenrauch [i inni], Freiburg im Breisgau 2012 (*depositum fidei* jest jedynie wzmiankowane w kilku hasłach, por. s. 402, 406, 506, 648).

⁵ Zob. *Depositum fidei*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, kol. 97n; W. Beinert, *Depositum fidei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg im Breisgau 1995, kol. 100–102.

wyodrębniła się w trakcie długiego procesu rozwoju teologii. W związku z tym trudno jest wskazać, kiedy dokładnie powstała, według jednych historyków teologii było to w XV wieku, według innych w XVI, a nawet w XVII wieku⁶. W drugiej połowie XX wieku doszło jednak do zamiany apologetyki na teologię fundamentalną. Jedną z przyczyn tego faktu było zapewne stanowisko teologów protestanckich Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna, którzy podali w wątpliwość potrzebę apologetyki ze względu na przyjętą przez nich koncepcję wiary, dla której zbędne jest jakiegokolwiek racjonalne uzasadnienie⁷. Ireneusz S. Ledwoń OFM zauważył, że w teologii katolickiej „przetrwała tzw. apologetyka klasyczna w wersji intelektualistycznej (apologetyka obiektywna), która ostatecznie przekształciła się w teologię fundamentalną”⁸.

Pomimo tego pod koniec XX wieku zauważa się powrót do apologetyki nie tylko w formie praktycznej apologii nauczania, wiary i nadziei Kościoła⁹, ale także w formie odrębnej dyscypliny teologicznej. Jednym z przykładów jej renesansu jest działalność pastoralna i naukowa Gaetana Cortiego (1910–1989), duszpasterza i teologa włoskiego, przebadana i zaprezentowana przez Antonia De Paolis, który mówi o „odnowie katolickiej apologetyki”¹⁰. Zdaniem Cortiego, jak relacjonuje De Paolis, w obecnej sytuacji będącej wynikiem dziewiętnastowiecznej postawy antychrześcijańskiej, nie należy oskarżać Kościoła instytucjonalnego (hierarchii) o niewierność, ponieważ lud Boży ukonstytuowany jest z wielu różnych, często kruchych członków. Dlatego trzeba uznać, że cały lud Boży dopuścił się „zdrady” (*ha „tradito”*) swej tożsamości ontologicznej, czyli „zapomniał” (*ha dimenticato*) o boskiej części, która w nim jest, przez co zagubił drogę powołania do świętości, o której mówią autorzy natchnieni (por. Kpł 11, 44–45; 1 Tes 4, 3; 1 Pt 1, 15–16). Dlatego Corti odważnie podjął się odnowienia apologetyki, wykorzystując wcześniejszy dorobek filozofów chrześcijańskich¹¹. Celem tak zarysowanej apologetyki jest zatem obrona przed

⁶ I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin–Kraków 2002, s. 78. Syntetyczne ujęcie przedmiotu i metody apologetyki na s. 83–85.

⁷ Por. I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 81.

⁸ I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 83.

⁹ Grecki termin ἀπολογία oznacza mowę obronną, albo obronę w sądzie, albo też obronę czegoś w różnych okolicznościach, jak na przykład uzasadnienia pokładanej w kimś nadziei: 1 P 3, 15. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, nr 621.

¹⁰ A. De Paolis, *Kerygma, fede e speranza. Il rinnovamento dell'apologetica cattolica nella riflessione di Gaetano Corti*, Romae 2017.

¹¹ „[Corti] con coraggio ha voluto intraprendere il rinnovamento dell'apologetica, accogliendo anche il contributo notevole di filosofi cristiani” (A. De Paolis, *Kerygma*, s. 307).

zagrożeniami wewnętrznymi: „zdradą” katolickiej tożsamości i zagubieniem dążenia do świętości. Obrona to odbudowa tożsamości i powrót na drogę świętości przez odnowienie kerygmatu, wiary i nadziei eschatologicznej.

Spośród polskich teologów do odnowienia apologetyki dąży Przemysław Artemiuk. Polega ono na poszerzeniu przedmiotu apologii w nowym ujęciu tak, aby obejmowała najpierw człowieka, a następnie chrześcijaństwo. Według Artemiuka „współczesna apologia staje się zatem obroną jego tożsamości, która wyraża się w pamięci historycznej, odpowiedzialności za swoje czyny, nienaruszalności życia oraz kulturze ukazującej drugą, duchową przestrzeń [...]. W końcu staje w obronie istotnych treści samej wiary i odpiera zarzuty uderzające w serce chrześcijaństwa”¹². W ten sposób autor wyodrębnił cztery obszary apologii tożsamości człowieka: pamięć historyczną, odpowiedzialność, cywilizację życia, kulturę; oraz trzy obszary apologii chrześcijaństwa: istnienie katolicyzmu, racjonalność chrześcijaństwa, zasadność preewangelizacji¹³.

Z punktu widzenia kerygmatu, wiary i nadziei, jako podstawy tożsamości wiernych Kościoła, pamięć historyczna i odpowiedzialność odgrywają szczególną rolę, ponieważ zabezpieczają fundament Kościoła, którym jest depozyt wiary. Pamięć historyczna zapewnia bowiem ciągłość przekazu, zaś odpowiedzialność – jego integralność. Oba te czynniki należą do pojęcia depozytu (o czym będzie mowa niżej) i stanowią jakby „opakowanie” zawartych w nim treści, będących przedmiotem wiary oraz uzasadnieniem płynącej z nich nadziei i przekazywanych jako kerygmat. Wydaje się więc bezwzględnie konieczne przypomnienie istoty i wartości tego pojęcia, zaniedbanego, jak się wydaje, przez teologię dogmatyczną i niedocenianego w żywym nauczaniu Kościoła...

Biblijne ujęcie depozytu wiary

Teologiczne pojęcie depozytu (wiary) jest pochodzenia biblijnego. Rzadko występuje zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jest przedmiotem daleko idącej ewolucji, polegającej na zmianie znaczenia: od rzeczy materialnych w Starym Testamencie do rzeczywistości duchowej Nowym Testamencie.

W Starym Testamencie termin „depozyt” jest odniesiony do skarbu materialnego: „Kiedy [Heliodor] przybył do Jerozolimy i przyjaźnie został przyjęty przez arcykapłana i miasto, powiedział o doniesieniu, które zostało złożone,

¹² P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 6.

¹³ Ich rozwinięcie zawarte jest w rozdziale pierwszym części drugiej jego publikacji. Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, s. 219–320.

i wyjawiał powód, dla którego przybył. Dopytywał się przy tym, czy w rzeczywistości jest tak właśnie. Arcykapłan wyjaśnił mu wtedy, że są depozyty wdów i sierot (παρακαταθήκας χηρῶν καὶ ὀρφανῶν), część zaś jest własnością Hirkana, syna Tobiasza, męża zajmującego bardzo wysokie stanowisko. Sprawa zatem nie przedstawia się tak, jak to zmyślił bezbożny Szymon. Wszystkiego zaś jest w srebrze czterysta talentów, w złocie zaś dwieście” (2 Mch 3, 9–11).

Według autora Drugiej Księgi Machabejskiej prawo o depozycie jest boskiego pochodzenia: Kapłani „wołali do Nieba, do Tego, który ustanowił prawo o depozycie (παρακαταθήκης)¹⁴, aby te skarby nienaruszone zachował dla tych, którzy je złożyli w depozyt” (2 Mch 3, 15; por. 22). Prawo to jest zapisane w Księdze Wyjścia (Wj 22, 6–14; por. Mch 3, 15). Dlatego właśnie należało je bezwzględnie zachować, tym bardziej, że w tym konkretnym przypadku chodziło o najuboższą część społeczeństwa (wdowy i sieroty), a kapłani byli za to odpowiedzialni. W obliczu wielkiego zagrożenia cały lud pod przewodnictwem arcykapłana modlił się o oddalenie niebezpieczeństwa (2 Mch 3, 15–22) i został wysłuchany (por. 2 Mch 3, 29n). Ostatecznie Boża interwencja potwierdziła boskie pochodzenie wspomnianego prawa.

Fakt umieszczenia takiego depozytu w świątyni nadawał mu charakter sakralny, nie przez uświęcenie go w jakiś sposób, ale sensie jego nienaruszalności. Zwraca na to uwagę George T. Montague w swoim komentarzu do Pierwszego Listu do Tymoteusza 6, 20. Świątynia jerozolimską pełniła więc rolę swego banku¹⁵, który ze względu na swą nietykalność zapewniał bezpieczeństwo depozytowi. Skoro depozyt jest prawem Bożym to naturalne wydaje się to, że Bóg sam bierze go w obronę. A jeśli bierze w obronę depozyt materialny (służący wdowom i sierotom), to tym bardziej bierze w obronę duchowy depozyt (służący zbawieniu człowieka) Nowego Przymierza.

¹⁴ Termin παρακαταθήκη (para- i καταθήκη) nie występuje w Nowym Testamencie, w Septuagincie (LXX) pojawia się w Tb 10, 13, gdzie oznacza osobę powierzoną czyjejs pieczy (na wychowanie). Oprócz tego może oznaczać także powierzoną komuś sumę pieniędzy (depozyt), jak w przypadku cytowanego tekst z Drugiej Księgi Machabejskiej (por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1965, s. 402). Καταθήκη (κατα- [„o ruchu w dół”, „o celu”] i τίθημι) nie występuje w Nowym Testamencie. Według Abramowiczówny oznacza rzecz złożoną na przechowanie, depozyt (por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 578, por. s. 565n). Τίθημι, zob. niżej παραθήκη.

¹⁵ G. T. Montague, *First and Second Timothy. Titus*, Grand Rapids (Mi) 2008, s. 133 (Catholic Commentary on Sacred Scripture). Podobną funkcję pełniła świątynia Artemidy w Efezie, mieście Tymoteusza.

na mocy której osoba prywatna lub instytucja zarządzała zasobami pieniężnymi lub określonymi dobrami”²⁰. W konsekwencji oznacza to, że „depozyt kształtuje opartą na zaufaniu relację pomiędzy dwiema stronami: deponentem i depozytariuszem”²¹. W tak wstępnie zarysowanym pojęciu (*Vorbegriff*) depozytu należy podkreślić zaufanie, które nie zawsze jest doceniane, a bez którego niemożliwa jest taka relacja. Zaufanie wyraża jej aspekt osobowy i jest wezwaniem do odpowiedzialności. Ustanowienie jej między Bogiem i człowiekiem wskazuje na ryzyko ze strony Boga i równocześnie na wielką godność człowieka polegającą na uznaniu go przez Boga za wiarygodnego partnera umowy.

W swoim komentarzu do wspomnianych wyżej miejsc z obu listów do Tymoteusza Wilk akcentuje następujące elementy pojęcia depozytu. Najpierw w kwestii zawartości depozytu zauważa, że występuje ono zawsze z czasownikiem φυλάσσω, który oznacza: „strzec”, „zachować”, „czuwać nad czymś”²². Wynika z tego jego zdaniem, że chodzi tu nie tylko o ochronę depozytu przed błędami pokrętnych nauczycieli, lecz także o podkreślenie wartości samej Ewangelii. W związku z tym zastanawia się nad treścią depozytu w kontekście obu listów. Możliwe są bowiem dwie odpowiedzi: jedna akcentująca jej aspekt dynamiczny (np. udzielanie sakramentów świętych) i druga – podkreślająca jej aspekt statyczny (niezmienna nauka objawiona). Zdaniem Wilka druga odpowiedź jest bliższa autorowi listów, który troszczy się o przekaz „zdrowych zasad” (2 Tm 1, 13) odnoszących się do wiary i porządku w Kościele. Zauważa on także, że komentatorzy dwojako rozumieją całokształt niezmienną nauki objawionej, wyrażonej terminem παραθήκη: w sensie węższym rozumieją jako treść Ewangelii, a w znaczeniu szerszym jako tę treść ze wszystkim, czego dotyczą listy pasterskie. Podziela on pogląd, że παραθήκη zawiera także to, co wyrażone jest przy pomocy terminów διδασκαλία i διδαχή (nauczanie, nauka),

²⁰ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 282.

²¹ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 282. Podobnie S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2018, s. 356 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).

²² Według Popowskiego φυλάσσω oznacza: strzec, pilnować, bronić, czuwać (nad czymś), zachowywać (coś), przestrzegać (czegoś), wystrzegać się, strzec się, unikać (czegoś). W omawianym kontekście użyte z biernikiem oznacza czynność ludzką: czuwać (nad czymś), strzec, pilnować (czegoś). Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 5291 [1.c.γ.]. Zdaniem Beniamina Fiore ten czasownik jest używany „niemal jak termin techniczny” (*almost as a technical term*). Zob. B. Fiore, *The Pastoral Epistles. First Timothy. Second Timothy. Titus*, Colledgeville (Mi) 2007, s. 143 (Sacra Pagina Series, 12).

występujących na przykład w Pawłowych listach do Tymoteusza (1 Tm 4, 13 czy 2 Tm 4, 2)²³.

Bardziej zdecydowanie na temat imperatywu wyrażonego w omawianym czasowniku wypowiada się Gordon D. Fee, który uważa, że przy użyciu metafory depozytu wyrażony został najwyższy rodzaj „świętej powinności” (*sacred obligation*) wynikającej z powierzenia komuś jakiejś cennej własności na przechowanie przez kogoś na czas swej nieobecności. Na zaufanej osobie spoczywał najświętszy obowiązek (*the most binding sacred duty*) dbania o bezpieczeństwo depozytu²⁴. Biblijnymi przykładami takiego podejścia do podjętego obowiązku są wspomniane już dwa starotestamentowe teksty (Pwt 6, 2. 4 i 2 Mch 3, 15). Podobnie sądzi Montague, który w komentarzu do listów do Tymoteusza zdecydowanie podkreśla, że depozyt otrzymany przez niego (1 Tm 6, 20) ma właśnie charakter sakralny i obejmuje całość ewangelicznego przekazu, o którym mowa w różnych miejscach komentowanego listu. Autor ten zauważa także, co jest godne szczególnego podkreślenia, że Tymoteusz jako delegat Pawła nie może niczego dodawać do depozytu ani z niego ujmować, ale zachować w czystości przed „częstą gadaniną” (1 Tm 6, 20)²⁵.

Sakralny charakter depozytu przechowywanego przez Tymoteusza wynika nie tylko z jego boskiego pochodzenia i związanej z nim nienaruszalności, lecz także z tego, że został on zdeponowany w świątyni, którą jest sam Tymoteusz. W wezwaniu skierowanym do niego w drugim liście Pawła jest odwołanie się do pomocy „Ducha Świętego, który w [nich] mieszka (ἐνοικοῦντος)” (2 Tm 1, 14). Z innego listu Pawłowego wiadomo bowiem, że ochrzczeni są „świątynią Boga i że Duch Boży mieszka (οἰκεῖ) w [nich]” (1 Kor 3, 16; por. 6, 19). Taka świątynia jest więc najbezpieczniejszym „miejscem” na przechowywanie najcenniejszego ze wszystkich skarbów na ziemi, „dobrego depozytu” (2 Tm 1, 14).

²³ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 283n.

²⁴ „The imperative [...] is a metaphor, drawn from common life, reflecting the highest kind of sacred obligation in ancient society, namely, being entrusted with some treasured possession for safe-keeping while another is away. A person so entrusted was under the most binding sacred duty to keep «the deposit» safe” (G. D. Fee, *1 and 2 Timothy. Titus*, Peabody Carlisle 2004 [New International Biblical Commentary. New Testament Series, 13]).

²⁵ „[A] deposit, what Timothy has received is a sacred trust” (G. T. Montague, *First and Second Timothy*, s. 133).

W tym kontekście pojawia się pytanie o relację między depozytem (παραθήκη) i tradycją (παράδοσις)²⁶, o której mówi Paweł w innych listach (np. 1 Kor 11, 2. 23; 2 Tes 2, 15). Podejmuje ten temat Benjamin Fiore w swoim komentarzu do słów „mocen jest ustrzec mój depozyt” (2 Tm 1, 12). Zauważa on, że we wcześniejszych swoich listach Paweł wykazywał troskę o przyjęcie i przekazanie tradycji chrześcijańskiej, używając terminu παράδοσις i jemu pokrewnych (1 Kor 11, 2. 23; 15, 3; 2 Tes 2, 15; 3, 6). Jego zdaniem kontekst historyczny omawianego listu do Tymoteusza jest inny, a mianowicie konflikty (wynikające z „czczej gadaniny”, 1 Tm 6, 12) i apostazja²⁷. Dlatego należy przyjąć tradycję zachować nietkniętą, na co Paweł zwraca uwagę w obu listach do Tymoteusza (1 Tm 1, 18; 6, 20; 2 Tm 1, 12. 14; 2, 2). Tradycją jest Ewangelia powierzona Pawłowi (1 Tm 1, 11; 2, 7; 2 Tm 1, 10), zarysowana w przeciwstawnych zwrotach (w. 9–10), w wyznaniach wiary oraz formułach liturgicznych, którymi usiane są jego listy. To wszystko, jak zauważa Fiore, nie pochodzi od Pawła, ale jest przez niego przekazywane (2 Tm 1, 13; 2, 2)²⁸.

Powyzsze spostrzeżenia ukazują pewne podobieństwo do rozróżnienia na słowo Boże i (ludzką) tradycję, pojawiającego się w sporze o tradycję między Jezusem a faryzeuszami wraz z uczonymi w Piśmie (Mt 1, 1–9; Mk 7, 1–13). Spór kończy się Jego konkluzją: „znosicie słowo Boże (λόγον του θεου) przez waszą tradycję (παραδόσει), którąście sobie przekazali” (Mk 7, 13; Mt 15, 6)²⁹. Zatem strzeżony przez Tymoteusza depozyt jest tym „słowem Bożym”, którego nie można zastąpić żadną ludzką tradycją. Jest on bowiem Ewangelią przekazaną mu przez Pawła (2 Tm 1, 10n), którą przecież głosił sam Jezus (Mk 1, 14; por. Łk 5, 1). W ten sposób termin „depozyt” (παραθήκη) dzięki swym naturalnym konotacjom nabiera szczególnego znaczenia dla wiernego przekazu słowa Bożego.

²⁶ Παράδοσις (παρά – „o wymianie, przekazaniu”, δίδωμι – „dawać coś komuś”) w Nowym Testamencie oznacza przekazanie, tradycję (religijną), naukę (np. Mk 7, 13; 1 Kor 11, 2). Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 3737.

²⁷ Podobnie sądzi Fee. Na pytanie, co jest depozytem powierzonym opiece Tymoteusza, odpowiada, że jest nim opór wobec fałszywych nauczycieli, co wiąże się z zachowaniem czystości życia (1 Tm 4, 11–13; 5, 22n; 6, 11n) i z wiernym nauczaniem prawdy (1 Tm 4, 12–14; 6, 2b). Taka interpretacja wynika z ostatniego zdania, w którym jest wzmianka o tych, co „odpadli od wiary” (1 Tm 6, 21). Zob. G. D. Fee, *1 and 2 Timothy*, s. 161.

²⁸ B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 143.

²⁹ Na temat znaczenia tego rozróżnienia dla rozwoju rozumienia tradycji w Kościele zob. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 56n.

Zdaniem Stanisława Hareźgi termin παραθήκη należy „traktować jako korelat παράδοσις (tradycja) w sensie apostołskiego przekazu wiary (por. 1 Kor 11, 2; 2 Tes 2, 15; 3, 6), o którym mówi się w połączeniu z czasownikiem παραδιδόναι (przekazywać) i παραλαμβάνειν (przyjmować). W tak opisanym schemacie przekazywania i przyjmowania nauki ujawnia się ciągłość jej wiarygodnych świadków i głosicieli”³⁰. Łatwo zauważyć, że w takim procesie fundamentalne znaczenie ma otwartość na przekaz i wierność przekazu. Otwartość pozwala przyjąć wszystko, co jest przekazywane, bez żadnych uprzedzeń czy „filtrów”, wierność zaś pozwala przekazać bez uszczerbku wszystko, co zostało przyjęte, bez modyfikacji wynikających z osobistych upodobań. Właśnie otwartość i wierność są w stanie zapewnić ciągłość przekazu, czyli jego integralność.

Do tak zarysowanego pojęcia depozytu należy także jego piękno i dobro, które wyrażone są przez przymiotnik καλή³¹. W polskiej wersji tego wyrażenia mamy „dobry depozyt” (2 Tm 1, 14). Wilk zwraca uwagę, że w tym kontekście przymiotnik ma inne znaczenie niż w ewangeliach (np. Mt 3, 10; Mk 9, 50; Łk 21, 15, gdzie jest mowa o rzeczach materialnych), ponieważ określa rzeczywistość odnoszącą się do Boga, przekazaną w Objawieniu, która to rzeczywistość odznacza się wiarygodnością. Brak tego określenia w dwu innych miejscach (1 Tm 6, 20 i 2 Tm 1, 12) wskazuje, że „dobry depozyt” to ten, który Tymoteusz otrzymał od Pawła, i jest on zgodny z autentycznym orędziem ewangelicznym³². Podobnie sądzi Hareźga, według którego omawiany przymiotnik został użyty na „oznaczenie waloru i autentyczności depozytu”; całe wyrażenie traktuje zaś jako paralelne do użytego wcześniej – „zdrowe słowa [zasady]” (ὑγιαίνόντων λόγων, 2 Tm 1, 13a)³³. Montague natomiast preferuje tłumaczenie „bogaty” (*rich*) zamiast „piękny” (*beautiful*), ponieważ jego zdaniem „bogaty” akcentuje nieskończone bogactwo (*endless wealth*) obecne w tradycji, podczas gdy „piękny” wskazuje na to, co inspirowane do nieskończonej kontemplacji³⁴.

Wspomniany wyżej czasownik φυλάσσω wskazuje na jeszcze jeden element pojęcia depozytu, mianowicie na konieczność zabezpieczania jego integralności. Jest to obowiązek spoczywający na Tymoteuszu jako depozytariuszu,

³⁰ S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 356.

³¹ Jest to forma żeńska przymiotnika καλός (-ή, -όν). Według Popowskiego oznacza: piękny, dobry. W omawianym kontekście odnosi się do rzeczy, czyli do depozytu wiary i wskazuje na jego jakość, zgodność z celem, dla którego istnieje, czyli jest dobry, użyteczny, szlachetny, nienaganny, bez zarzutu, pełny. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 2557 [2.c.y.].

³² J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³³ S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 394.

³⁴ G. T. Montague, *First and Second Timothy*, s. 152.

który za przykładem Pawła jako deponenta ma go chronić do końca swoich dni, nawet za cenę cierpienia (por. 2 Tm 1, 12). Ze względu na boskie pochodzenie depozytu jego strzeżenie (παραθήκην φύλαξον) jest trwałym obowiązkiem wszystkich takich depozytariuszy³⁵.

Skuteczne i wierne przekazywanie tak wyjątkowego skarbu nie byłoby jednak możliwe bez wsparcia ze strony Boga. Ostatecznie to On sam, a konkretniej Duch Święty, jak podkreśla Wilk, „czuwa nad depozytem i poprawnością jego przekazu”³⁶. Świadczy o tym wyrażenie „z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (2 Tm 1, 14). Nawiązuje ono do wielu miejsc w listach Pawłowych, mówiących o współdziałaniu Ducha Świętego z chrześcijanami (por. np. Rz 8, 15; 1 Kor 12, 13; 2 Kor 13, 13; Ga 4, 6). Zdaniem Wilka wyrażenie „w nas” podkreśla więź Pawła z Tymoteuszem i równocześnie „akcentuje szczególną asystencję Ducha Świętego w pełnionych przez nich urzędach przełożonych poszczególnych wspólnot chrześcijańskich”³⁷. Wilk zauważa także, że warunkiem tej asystencji jest legalność wyboru do pełnienia takiej funkcji. Równocześnie jednak podkreśla, że u podstaw zaangażowania Ducha Świętego w posługę Tymoteusza nie leży jego funkcja apostołska, ale jego bycie chrześcijaninem, i konkluduje, że „każdy chrześcijanin wezwany do realizacji zadań apostołskich związanych z przewodnictwem wspólnocie chrześcijan” może liczyć na pomoc Ducha Świętego³⁸. Również Haręzga mocno akcentuje rolę Ducha Świętego w życiu Tymoteusza i tych, którzy pełnią urzędową posługę głoszenia Ewangelii. Swój komentarz na ten temat podsumowuje słowami: „Dzięki Duchowi Świętemu prawda Ewangelii ma w ich życiu wartość najwyższą, a Jego mocą zdolni są wiernie i wytrwale przekazywać ją innym”³⁹.

O obowiązku zachowania integralności depozytu Paweł przypomina również w swoim Pierwszym Liście do Tymoteusza: „O, Tymoteuszu, strzeż depozytu wiary, unikając światowej czczej gadaniny...” (1 Tm 6, 20). W swoim komentarzu do tego miejsca Fiore zauważa, że w zakończeniu listu Paweł nawiązuje do jego początku, gdzie wzywa Tymoteusza do ochrony tradycji poprzez zablokowanie „głoszenia niewłaściwej nauki” (1 Tm 1, 3) przez niektórych ludzi z jego wspólnoty. Wezwanie dotyczy zatem dwóch kwestii: ochrony tradycji i ostrzeżenia przed fałszywą nauką. Autor listu czyni

³⁵ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁶ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁷ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁸ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

³⁹ S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 395.

to, posługując się handlowym obrazem pieniędzy przekazanych w zaufaniu (*in trust* [do depozytu]), które muszą być zwrócone deponentowi w nienaruszonym stanie i niezwłocznie, gdy tego zażąda. Paweł przekazał w zaufaniu (*entrusted*, παρατίθειμαι) Tymoteuszowi apostołskie polecenia (1 Tm 1, 18), aby ten przekazywał je dalej osobom godnym zaufania (2 Tm 2, 2)⁴⁰. Łatwo zauważyć, że również zdaniem Fiorego, podobnie jak Wilka⁴¹, zaufanie deponenta i integralność depozytu są ściśle ze sobą powiązane i stanowią istotne wartości dla takiej instytucji, jaką jest depozyt.

Dalej Fiore stwierdza, że ochrona depozytu przez unikanie „światowej czczej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń (ἀντιθέσεις) rzekomej wiedzy (γνώσεως)” (1 Tm 6, 20) zabezpiecza wiernych przed apostazją. Jego zdaniem grecki termin ἀντίθεσις wprawdzie nawiązuje do nauki Marcjona, ale trudno to zdanie uznać za polemikę z nią na podstawie jednego tylko słowa. Gdyby przyjąć taką hipotezę, trzeba by przesunąć na później datę napisania listów pasterskich. Niewątpliwie są one jednak wyrazem konfrontacji z tendencjami gnostycznymi, a nie z rozwiniętym systemem gnostycznym z II i III wieku. Wyrażenie „przeciwstawne twierdzenia” nawiązuje do sporów teologicznych, wspomnianych na początku i na końcu omawianego listu (1 Tm 1, 4; 6, 4; por. 2 Tm 2, 14. 23. 25; Tt 3, 9), a także do rabinistycznej argumentacji teologicznej, znanej z ewangelii (np. Mt 5, 21–48; Mk 11, 27, 33). Podobnie określenie „rzekoma wiedza” wyraża troskę o wiarę jako prawdę w przeciwieństwie do zwodniczych spekulacji⁴².

Omawiany nakaz strzeżenia depozytu, zdaniem Wilka, powinien być realizowany w pięciu wzajemnie dopełniających się wymiarach: antropologicznym, kerygmatycznym, pneumatologicznym, eklezjologicznym i liturgiczno-kulturowym. W wymiarze antropologicznym przejawia się to w tym, że z jednej strony Tymoteusz powinien mieć „świadomość własnej roli w dziele ochrony depozytu wiary, a z drugiej odpowiedzialności w doborze właściwych osób zdolnych do dalszego jego przekazywania”⁴³, których św. Paweł nazywa „ludźmi zasługującymi na wiarę” (2 Tm 2, 2). Wymiar kerygmatyczny odnosi się do troski o sumienne przekazywanie depozytu, czyli Ewangelii, za przykładem samego Pawła (2 Tm 1, 13). Z kolei strzeżenie depozytu w wymiarze pneumatologicznym uwzględnia wykorzystanie darów Ducha Świętego, który to dzieło

⁴⁰ B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 125.

⁴¹ Zob. J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 7.

⁴² B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 125.

⁴³ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

przekazywania nieustannie wspiera (2 Tm 1, 14; por. J 14, 26). Dalej, wymiar eklezjologiczny, ściśle związany z pnematologicznym, wskazuje na wspólnototwórczy charakter depozytu zawdzięczany zamieszkaniu Ducha Świętego w przyjmujących go (2 Tm 1, 14). Natomiast troska o depozyt w wymiarze liturgiczno-kulturowym zasadza się na świadomości, że każdy chrześcijanin jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3, 16), co dodatkowo zobowiązuje do wierności Bogu⁴⁴. To wszystko oznacza, że precyzyjny przekaz depozytu jest związany z ludzkim wysiłkiem i równocześnie z uległością wobec Ducha Świętego, który zapewnia mu autentyczność i integralność.

Depozyt wiary w dociekaniach teologów

Troska o wierność przekazu depozytu wiary towarzyszyła Kościołowi od początku, od kiedy „wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31), ucząc „zachowywać wszystko, co [nam]” Chrystus przykazał (Mt 28, 19). Jest ona widoczna u pisarzy starożytnych i u ojców Kościoła.

Początkowo, jak zauważa Dublanchy, nawiązują oni to tego pojęcia w sposób niewyraźny. Na przykład *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)* i *List Barnaby* odwołują się do reguły zapisanej w *Deuteronomium*: „Tych wszystkich rzeczy [...], pilnie będziesz przestrzegał, by je wykonać: niczego nie dodasz i niczego nie ujmiesz” (Pwt 13, 1)⁴⁵. Ireneusz stwierdza wprost, że Kościół, który otrzymał od apostołów nauczanie Jezusa Chrystusa, strzeże (φυλάσσει) go z troską, głosi i przekazuje (παραδίδωσιν) je jednomyślnie⁴⁶. Orygenes w przedmowie do pierwszej księgi swego dzieła *O zasadach* sformułował zasadę dotyczącą depozytu w następujący sposób: „nauka kościelna ma być zachowana w tej postaci, w jakiej została przekazana przez apostołów kolejnym pokoleniom i trwa do chwili obecnej w Kościołach, powinniśmy przecież

⁴⁴ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

⁴⁵ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017, IV 13, s. 28 (*Pisma Ojców Kościoła*, 1); *List Barnaby*, w: *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017, XIX 11, s. 91 (*Pisma Ojców Kościoła*, 1).

⁴⁶ Sanctus Irenaeus, *Adversus haereses libri quingue*, I 10, 2, w: *Sancti Irenaei [...] contra haereses*, Parisiis 1857, kol. 552 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 7). Tekst polski: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin 2018, s. 40; A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 31.

wierzyć tylko w tę prawdę, która pod żadnym względem nie różni się od tradycji kościelnej i apostołskiej”⁴⁷. Choć on jeszcze nie używa terminu „depozyt wiary”, to jednak wyraża jego istotę rozumianą jako nauka kościelna pochodząca od apostołów i wiernie przekazywana w Kościele przez pokolenia.

Właściwy termin „depozyt (wiary)” pojawia się już u Tertuliana w jego *Preskrypcji przeciw heretykom*, gdzie komentuje zaprezentowane wyżej teksty Pawłowe (1 Tm 6, 20 i 2 Tm 1, 14). Choć w czterech miejscach *Preskrypcji* (rozdziały 21, 25, 31 i 44) odnosi się do tych tekstów, to tylko w jednym (rozdział 25) używa łacińskiego terminu *depositum*⁴⁸, tak jak jest on użyty we Wulgacie⁴⁹. Wyjaśnia tam, że każda nauka zbieżna z nauką apostołów musi być uznana za prawdziwą, a jej zaprzeczenie za kłamstwo, zaś owym Bożym depozytem jest nauka publicznie głoszona przez Jezusa Chrystusa, i jako taka jest bezwzględnie obowiązująca i wykluczająca jakąkolwiek inną⁵⁰. W *Preskrypcji* Tertulian stosuje charakterystyczny sposób prowadzenia polemiki w obronie depozytu wiary. Odwołuje się praktyki procesowej wykorzystującej prawo preskrypcji⁵¹, stosowane w cesarstwie rzymskim w jego czasach, a polegające na wykluczeniu oskarżyciela z procesu na przykład przez stwierdzenie przedawnienia wnoszonego oskarżenia. We wspomnianym dziele Tertulian skonstruował więc swego rodzaju „teologiczną preskrypcję”, dzięki której do odrzucenia błędnych i kłamliwych nauk nie potrzebował analizować ich treści, ale wystarczyło, że wykazał brak ich związku z nauczaniem apostołskim i ich późniejsze pochodzenie w stosunku do niego⁵². Zatem w rozumieniu

⁴⁷ Origenes, *Peri archon*, w: *Origenis opera omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 116 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11). Tekst polski: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 52 (Źródła Myśli Teologicznej, 1). Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 529.

⁴⁸ *Depositum* – imiesłów czasu przeszłego (*perfectum*) strony biernej od *depono* oznaczającego m.in. „dać na przechowanie”, „umieścić w bezpiecznym miejscu” (coś u kogoś), „zawierzyć, powierzyć” (coś komuś). Jako rzeczownik oznacza „powierzone dobro”. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976, s. 152.

⁴⁹ Zob. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio typica altera*, [Vaticanus] 1986, *ad locum*.

⁵⁰ Tertullianus, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, nr 21, 25, 31, 44, w: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginensis opera omnia*, pars secunda, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 33, 37, 44, 59 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 2). Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 529n.

⁵¹ Według Mariana Plezi *praescriptio* w terminologii prawniczej oznacza „sprzeciw, zastrzeżenie, zarzut w procesie”. Zob. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1974, s. 263.

⁵² Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 234n.

Tertuliana depozyt wiary jest to nauka Chrystusa przekazana apostołom w celu dalszego jej przekazywania. Równocześnie wykazał, że istnieje ścisły związek nauki przekazywanej w Kościołach apostołskich z nauką Chrystusa. Jego zdaniem „wiadomo, że wszelką naukę, która zgadza się z owymi Kościołami apostołskimi macierzystymi i źródłami wiary, należy uważać za prawdziwą; bez wątpienia utrzymującą to, co kościoły od apostołów, apostołowie od Chrystusa, Chrystus od Boga otrzymał”⁵³. W ten sposób sformułował dwie ważne zasady dotyczące przekazu depozytu wiary: jedność Kościołów apostołskich w wierze i sukcesję apostołską jako fundament tej jedności. Wszystko to, co pojawia się później i nie ma potwierdzenia w sukcesji, jest kłamstwem.

Dla teologicznego rozwoju rozumienia depozytu wiary duże znaczenie miały poglądy Wincentego z Lerynu, które wyraził w swoim *Commonitorium primum* (Pamiętnik), zawierającym komentarz do Pierwszego Listu do Tymoteusza 6, 20. W jego 22. rozdziale jakby od siebie kieruje wezwanie do Tymoteusza: „Talent wiary katolickiej zachowaj w nieskażonym i nienaruszonym stanie. Co ci powierzono, to i zachowaj u siebie, i dalej podawaj. Złoto otrzymałeś, złoto oddaj. Nie chcę, byś mi coś innego podrzucił [...]; Nie połysku, lecz istoty złota żądam”⁵⁴. Depozyt jest więc jakby ewangelicznym talentem (por. Mt 25, 14–30), który ma być nieustannie pomnażany („dalej podawany”) poprzez liczbę osób przyjmujących go w całości aktem wiary. Natomiast ukrycie go w ziemi uniemożliwia jego oddziaływanie na kogokolwiek i pomnażanie liczby wierzących. Dublanchy zwraca uwagę, że strzeżenie depozytu nie jest osobistym dziełem Tymoteusza, lecz że zaangażowany jest weń cały Kościół,

⁵³ Tekst polski: *Kwintusa Septymijusza Florencjusza Tertuliana – Księga o przedawnieniu przeciw heretykom*, nr 21, tłum. J. Czuj, „Collectanea Theologica. Societatis Theologorum Polonae cura edita” 25 (1954), s. 216, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247.pdf (09.02.2022). „Si hæc ita sunt, constat proinde doctrinam quæ cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei, conspirat veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiæ ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio præjudicandam quæ sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et Apostolorum, et Christi, et Dei” (Tertullianus, *Liber de præscriptionibus adversus hæreticos*, nr 21, kol. 33).

⁵⁴ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, Poznań 2002, s. 42 (Pisma Ojców Kościoła, 8 [reprint]). Por. „Depositum, inquit, custodi; catholicae fidei talentum inviolatum illibatamque conserva. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde; nolo mihi pro aliis alia subjicias [...]; nolo auri speciem sed naturam plane” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 22, w: *Joannis Casiani opera omnia* [...] *accedunt* [...] S. *Vincentii Lirinensis* [...], ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 667 [Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina, 50]).

który jako „sumienny i przezorny stróż powierzonych mu dogmatów, niczego w nich nigdy nie zmienia, niczego nie uszczupla, niczego nie dodaje...”⁵⁵. W ten sposób Wincenty wiąże pojęcie depozytu z pojęciem dogmatu. Dogmaty, czyli nauczanie soborów zwalczające heretyków, należą do depozytu, z tym jednak, że depozyt jest czymś więcej niż suma dogmatów na danym etapie rozwoju nauczania soborowego. Wynika to z innego jego stwierdzenia: przez orzeczenia soborów Kościół zmierzał „do tego, by wierni odtąd gorliwiej (*diligentius*) wierzyli w to, co przedtem prostodusznie (*simpliciter*) tylko przyjmowali”⁵⁶. W ten sposób Wincenty wyjaśnia, że oprócz dogmatów, czyli prawd „gorliwiej” wyznawanych, do depozytu wiary należą także prawdy „prostodusznie” przyjmowane. Owe prawdy „prostodusznie” przyjmowane mogą w przyszłości stać prawdami „gorliwiej” wyznawanymi, jeśli Kościół w nauczaniu soborowym wyraźnie do tego zobowiąże. To przejście od „prostodusznego” do „gorliwszego” wyznawania jest obrazowym wyrażeniem rozwoju dogmatu. Dublanchy słusznie więc konstatuje, że niezmiennie przekazywanie dogmatów w Kościele, tak jak je rozumie Wincenty z Lerynu, nie wyklucza rzeczywistego postępu w poznawaniu treści dogmatów⁵⁷, jak i wyjaśnień w sprawach wiary dokonywanych przez sobory⁵⁸.

W pismach teologów średniowiecznych, jak zauważa dalej Dublanchy, nie pojawia się termin *depositum fidei*, mimo tego jednak sama idea jest już zdecydowanie obecna. Przykładem jest Tomasz z Akwinu, który wielokrotnie nawiązuje do niej, stwierdzając, że późniejsze definicje soborowe i dodatki do wyznań wiary są zwyczajnie wyraźniejsze od sformułowań wcześniejszych dotyczących danej prawdy wiary. Nawiązując do słów z Listu do Efezjan: „Jeden jest Pan, jedna wiara...” (Ef 4, 5), wyjaśnia, że we wszystkich symbolach wiary nauczana jest ta sama prawda wiary (*eadem fidei veritas*). Jeśli jednak pojawiają się błędy w wierze, konieczne jest dokładniejsze (*diligentius*) pouczenie

⁵⁵ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 45. Por. „Christi vero Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit [...]” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 23, kol. 669).

⁵⁶ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 45. Por. „[D]enique quid unquam aliud Conciliorum decretis enisa est nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur [...]?” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 23, kol. 669).

⁵⁷ Warunkiem takiego postępu jest to, aby on dokonywał się „w obrębie tego samego dogmatu, w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu” (Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 43). „Crescat igitur oportet [...], sed in suo duntaxa genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, 23, kol. 668).

⁵⁸ Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 530.

wierzących, aby ich prosta wiara nie została zafałszowana (*corrupta*)⁵⁹. Zatem dokładniejsze pouczenia nie naruszają jedyności wiary, o której mówi wspomniany list.

W kwestii rozwoju symboli (wyznań) wiary Tomasz wyjaśnia, że formułowanie nowych wyznań wiary, dokonywane przez papieży, jest uzasadnione koniecznością przeciwdziałania nowym błędom. W zakres władzy papieża zatem, jako stojącego na czele całego Kościoła (*toti Ecclesiae*), wchodzi określanie poprzez orzeczenie (*sententialiter*) tego, co należy do wiary (*ea quae sunt fidei*), której wszyscy niewzruszenie winni się trzymać (*teneantur*)⁶⁰. Na podstawie przytoczonych wypowiedzi Akwinaty łatwo zauważyć, że jego idea depozytu wiary wyraża się w określeniu *fidei veritas* albo po prostu *fides (totae Ecclesiae)*.

Wspomniane niebezpieczeństwo błędów w sposób szczególny dało się odczuć w XVI wieku. Nowa sytuacja skłoniła teologów, jak zauważa Dublanchy, do zainteresowania się depozytem wiary jako pojęciem eksponującym substancjalną niezmienność dogmatów wiary i jako rzeczywistością powierzoną władzy Kościoła powszechnego. Równocześnie podjęto wysiłek dokładniejszego określenia przedmiotu właściwego i niewłaściwego depozytu wiary. Odtąd ten termin wszedł na stałe do języka teologicznego (o czym była już wzmianka we wstępie)⁶¹.

Skromny charakter tego studium nie pozwala jednak na dalsze śledzenie teologicznego rozwoju tego pojęcia. Jego współczesne rozumienie, będące rezultatem tego rozwoju, możemy znaleźć w nielicznych hasłach słownikowych i opracowaniach encyklopedycznych.

Jednym z przykładów jest ujęcie zaproponowane przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera w ich *Małym słowniku teologicznym*. Według nich depozyt wiary jest to „powierzone Kościołowi dziedzictwo wiary, którego ma on wiernie strzec i nieomylnie nauczać”⁶². W tej krótkiej definicji brak jeszcze określenia tego, jakie dobra to dziedzictwo tworzą, ale zawarte jest w niej wezwanie do zachowania wierności temu dziedzictwu. W dalszej części hasła autorzy wyjaśniają zakres dziedzictwa otrzymanego od Chrystusa, wskazując

⁵⁹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 9, ad 2, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).

⁶⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 10, ad 1, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).

⁶¹ E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 530; por. E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182.

⁶² Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger, A. Schonmetzer, Herder, Barcinone–Friburgi Brigoviae–Romae 1976, nr 3020; Konstytucję dogmatyczną *Dei Verbum*, nr 10.

najpierw, jak nie należy go rozumieć: „Zgodnie z istotą udzielonego przez Chrystusa orędzia zbawczego i dokonanego przez Niego dzieła zbawczego nie można przez *depositum fidei* rozumieć «związanego pakietu zdań», lecz sumę dóbr zbawczych (w słowie i darze), które zostały powierzone Kościołowi, by je nieustannie ponawiał tak, żeby owo dziedzictwo wiary stawało się w nim zrozumiałe, wiarygodne i owocne w każdej historycznej sytuacji. To zadanie jest sprawą wszystkich członków Kościoła [...] i realizuje się w nauczaniu, kulcie i życiu”⁶³.

Łatwo zauważyć, że autorzy podkreślają „sumę dóbr zbawczych” (w ujęciu Ozorowskiego suma treści noetycznych i ontycznych⁶⁴) jako istotę depozytu wynikającą z „istoty udzielonego [...] orędzia zbawczego i [...] dzieła zbawczego”. W tak opisanym depozycie wiary możemy wyróżnić aspekt historyczny i dynamiczny. Historyczny polega na tym, że niezmienny depozyt jest zawsze zrozumiały, wiarygodny i owocny w zmieniających się uwarunkowaniach historycznych. Aspekt dynamiczny zaś polega na tym, że jego treść „realizuje się w nauczaniu, kulcie i życiu”, przy czym w przypadku nauczania chodzi o nauczanie nieomyślne, czyli o to, którego podmiotem jest Urząd Nauczycielski Kościoła.

Przedstawiona definicja depozytu wiary nie nawiązuje wprost do objawienia Bożego, lecz jedynie pośrednio poprzez „dziedzictwo wiary” i poprzez „nieomyślne nauczanie”, które występują też w kontekście Objawienia⁶⁵. W przypadku „dziedzictwa wiary” z punktu widzenia Objawienia jawi się ono jako „wyznanie, w którym zawarta jest obiektywna i realna prawda samoudzielania się Boga w Jezusie Chrystusie”⁶⁶. Z kolei w kwestii „nieomyślnego nauczania” nawiązanie polega na tym, że – podobnie jak w przypadku depozytu wiary, tak również w przypadku „zobiektywizowanego objawienia” – Urząd Nauczycielski Kościoła „musi chronić trwałą obecność prawdy Chrystusa, musi umieć ją aktualizować i rozwijać w każdej sytuacji historycznej”⁶⁷.

⁶³ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 97–98.

⁶⁴ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182. Zob. niżej s. 76 (komentarz do konstytucji *Dei verbum*, nr 8).

⁶⁵ Por. *Objawienie*, w: R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340. W hasło „objawienie” nie występuje wyrażenie „dziedzictwo wiary”, ale „zobiektywizowane objawienie” związane z Kościołem (zob. kol. 338).

⁶⁶ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340.

⁶⁷ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340 (por. kol. 338).

Depozyt wiary w nauczaniu Kościoła

Urząd Nauczycielski Kościoła usankcjonował użycie tego pojęcia przez wykorzystanie go dwukrotnie w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* w rozdziale IV poświęconym nauce *O wierze i rozumie* oraz w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*⁶⁸ w rozdziale IV zawierającym naukę *O nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu*.

W nauce o wierze i rozumie Sobór Watykański I stwierdza: „Kościół zaś, który razem z apostołskim urzędem nauczania otrzymał nakaz strzeżenia depozytu wiary, posiada również od Boga prawo i obowiązek piętnowania błędów fałszywej nauki, aby nikt nie został oszukany przez filozofię i próżne oszustwo (por. Kol. 2, 8)”⁶⁹. W tym tekście sobór stwierdza jedynie, że nakaz strzeżenia depozytu wiary Kościół otrzymał wraz z urzędem nauczania oraz związanym z nim prawem i obowiązkiem rozpoznawania błędnych opinii w sprawach wiary i moralności. Odwołanie się do depozytu wiary w kontekście „błędów fałszywej nauki” pozwala rozumieć go jako kryterium prawdziwości nauki głoszonej przez Kościół. Wyjaśnienie zaś, czym jest depozyt wiary, pojawia się pod koniec tego rozdziału, gdzie sobór stwierdza: „Nauka wiary, którą Bóg objawił, nie została bowiem podana jako wytwór filozofii, który dałby się udoskonalać mocą ludzkich umysłów, ale została przekazana Oblubienicy Chrystusa jako Boży depozyt, by go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała”⁷⁰. Zatem depozyt wiary jest to wszystko to, co stanowi treść nauki wiary objawionej przez Boga.

W obu przytoczonych tekstach pojawia się znamieny szczegół, mianowicie odniesienie do filozofii, która w pierwszym przypadku może okazać się zwodnicza, w drugim zaś nieuprawniona. W obydwu przypadkach dystans do filozofii wynika z samej natury „przedmiotu” nauki wiary, którym (upraszczając) ostatecznie jest Bóg nieskończony. Oprócz tego należy także zauważyć zobowiązania Kościoła („Oblubienicy Chrystusa”) wynikające ze sposobu przekazania mu depozytu wiary, jakim jest Objawienie (*revelatio*), a mianowicie

⁶⁸ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4/1, s. 913–927.

⁶⁹ „Porro ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam (por. Kol 2, 8)” (Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 49).

⁷⁰ Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 54.

strzeżenie go i nieomyłne (*infallibilis*) wyjaśnianie. Obie czynności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ strzeżenie (*custodire*) odnosi się do całości depozytu, zaś wyjaśnianie (*declarare*) – do jego części, na przykład do konkretnego, szczegółowego zagadnienia (wyrażonego w dogmacie wiary). W tym kontekście sobór zauważa, że w przypadku wyjaśnień dokonanych wcześniej stosuje się tę samą zasadę, co do całości depozytu, sformułowaną przez Wincentego z Lerynu, o której była mowa wyżej, a mianowicie: „w tej samej nauce (*dogmate*), w tym samym znaczeniu i w tym samym sformułowaniu”⁷¹.

Ponadto należy także zauważyć, że podmiotem obu czynności (strzeżenia i wyjaśniania) jest Kościół jako „Oblubienica Chrystusa”. Jest to określenie ogólne, podobnie jak w poprzednio analizowanym fragmencie, które podkreśla współodpowiedzialność wszystkich jego członków, bez wyszczególniania, kto i w jaki sposób ją ponosi. Samo odwołanie się do obrazu oblubienicy zwraca uwagę na wierność zobowiązaniom wynikającym z relacji oblubieńczości, a więc także zobowiązaniom o charakterze egzystencjalnym, których naruszenia mogą być określane jako niewierność albo zdrada (por. Wj 34, 15n; Ez 6, 8; 23, 37; Ps 78, 57n).

Do pojęcia depozytu wiary jako objawionej nauki wiary Sobór Watykański I nawiązuje w drugim wspomnianym wyżej dokumencie, czyli w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*, w jej IV rozdziale, gdzie dokładniej określa podmiot nieomyłnego wyjaśniania: „Duch Święty został bowiem obiecany następcom św. Piotra nie dlatego, aby z pomocą Jego objawienia ogłaszali nową naukę, ale by z Jego pomocą święcie strzegli i wiernie wyjaśniali (*exponerent*) Objawienie przekazane przez apostołów, czyli depozyt wiary”⁷². W tym sformułowaniu depozyt wiary jest nieco inaczej określony, mianowicie jako „Objawienie przekazane przez apostołów”. W ten sposób sobór akcentuje zaangażowanie apostołów, podkreślając równocześnie historyczność przekazu, a z eklezyjologicznego punktu widzenia przymiot apostolskości Kościoła i jego nauki. Choć akcent jest położony na apostolskość przekazu, to jednak jest oczywiste, że „Objawienie przekazane” jest Objawieniem otrzymanym, domyślnie otrzymanym od Boga samego – jednorodzonego Syna Bożego.

Innym, niezwykle ważnym i nowym elementem w nauczaniu o depozycie wiary jest odwołanie się do pomocy Ducha Świętego. Wprawdzie sobór nie wskazuje wyraźnie na podstawę biblijną takiej nauki, ale łatwo się domysłuć,

⁷¹ Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 56; por. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23 (przyp. 247).

⁷² Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, nr 32.

że chodzi tu o obietnicę odnotowaną w Ewangelii Janowej (J 14, 26) i jej realizację na przykład w posłudze pasterskiej Tymoteusza (2 Tm 1, 14).

Przytoczone odwołanie się do Ducha Świętego stanowi wprowadzenie do wyjaśnienia, że nieomyślność, którą biskup Rzymu wyróżnia się, gdy w sprawach wiary lub moralności wypowiada się *ex cathedra*, należy do prawd objawionych przez Boga, czyli do depozytu wiary⁷³. Komentując to wyjaśnienie (soborową definicję dogmatyczną) z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii, Kamil M. Kaczmarek zauważa, że „gdy Sobór Watykański I ogłosił dogmat o nieomyślności papieża, kierował się oczekiwaniami wiernych, których najgoręcej wyrażaną potrzebą religijną była potrzeba pewności”⁷⁴. Autor ocenia taką decyzję raczej krytycznie, ponieważ „zamyka nieodwołalnie (przynajmniej formalnie) inne możliwości i wiąże ręce następcom”⁷⁵. Jednak ona właśnie chroni spójność „zbioru informacji” przekazanych w objawieniu Bożym rozpatrywanym ze wspomnianej perspektywy, która „wobec teologii przyjmuje pozycję zewnętrznego obserwatora”⁷⁶. Na kanwie tych spostrzeżeń wypada zauważyć, że do wspomnianego „zbioru informacji” należy przecież nieomyślność prawdomównego i niezmiennego Boga (por. Tt 1, 2; Hbr 6, 18; Ps 119, 89), którą człowiek, przyjmując w akcie wiary za prawdę, sam siebie wiąże.

W takim kontekście depozyt wiary jawi się jako niezbywalne narzędzie zabezpieczenia spójności i ciągłości nauczania Kościoła. Należy więc z zdecydowaniem podkreślić fakt użycia go w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, co stanowi podstawę do wykorzystania go we współczesnej debacie teologicznej. Do depozytu wiary sobór odwołuje się najpierw w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, przypominając naukę o nieomyślności Kościoła (nr 25c), następnie w dekrecie *Unitatis redintegratio*, wskazując kierunki odnowy działań ekumenicznych (nr 6a), potem w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, określając zakres depozytu wiary (nr 10a), wreszcie dwukrotnie w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, wskazując na depozyt jako źródło zasad porządku religijnego i moralnego (nr 33b), oraz przypominając o potrzebie coraz bardziej odpowiednich sposobów przekazywania prawd należących do depozytu wiary (nr 62b). We wszystkich wspomnianych dokumentach

⁷³ Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, nr 36.

⁷⁴ K. M. Kaczmarek, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 340n.

⁷⁵ K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 341.

⁷⁶ K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 323.

sobór używa terminu „depozyt” (*depositum*), dookreślając go w różny sposób: „depozyt boskiego Objawienia” (*divinae Revelationis depositum*⁷⁷), „depozyt wiary” (*depositum fidei*⁷⁸), „depozyt słowa Bożego” (*depositum verbi Dei*⁷⁹), „święty depozyt słowa Bożego” (*verbi Dei sacrum depositum*⁸⁰). Dookreślenia wskazują na jego pochodzenie (objawienie Boże), jego zakres (słowo Boże) i na jego przeznaczenie (przyjęcie przez wiarę).

Z punktu widzenia doniosłości wydaje się, że na szczególne podkreślenie zasługuje nauka konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, która stwierdza, że „Święta Tradycja i Pismo św[ięte] stanowią (*constituunt*) jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (nr 10a)⁸¹. Jest to istotne stwierdzenie, ponieważ określa zakres depozytu wiary, jego zawartość, czyli wszystko, co zawiera się w „boskim Objawieniu”⁸². Fakt umieszczenia „świętej Tradycji” przed „Pismem Świętym” wskazuje na Tradycję, dzięki której kanon ksiąg Nowego Testamentu został ostatecznie potwierdzony na Soborze Trydenckim. Oczywiście relacja między „świętą Tradycją” i „Pismem Świętym” jest osobnym zagadnieniem, którego nie sposób tu omawiać. Jednak odróżnienie tych dwóch „elementów” depozytu sugeruje, że do „świętej Tradycji” mogą należeć rzeczy, które w tekstach Nowego Testamentu są jedynie wzmiankowane, a dotyczą na przykład struktur organizacyjnych pierwszych wspólnot chrześcijańskich czy postaw moralnych w warunkach prześladowań. W obu przypadkach podejmowane rozstrzygnięcia wyznaczały kierunek późniejszego rozwoju i były realizacją „władzy kluczy” powierzonej Kościołowi przez Chrystusa (Mt 16, 19; por. 18, 18). Ponadto należy także zauważyć charakterystyczny przymiot depozytu, wyrażony przymiotnikiem „święty” (*sacer*), który wyraźnie wskazuje na religijny charakter „depozytu” i na szacunek należny mu z tego tytułu, o czym zresztą

⁷⁷ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, nr 25c, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 30.

⁷⁸ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de oecumenismo *Unitatis redintegratio*, nr 6a, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 97; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes*, nr 62b, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1083.

⁷⁹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 33b.

⁸⁰ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de divina revelatione *Dei verbum*, nr 10a, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 822.

⁸¹ „Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiae commissum...” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Dei verbum*, nr 10a).

⁸² Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 25c.

była już mowa w związku komentarzami biblijnymi⁸³. Świątość depozytu wiary podkreśla również jego nienaruszalność, o czym sobór wspomina w także w innych swoich dokumentach odwołujących się to tego pojęcia.

W tym kontekście może budzić zdziwienie fakt, że w komentarzu do tego miejsca konstytucji Helmut Hoping nie zwraca uwagi na samo pojęcie depozytu, ale podkreśla, że pierwszy akapit 10. numeru odwołuje się do przekazu wiary (*Glaubensüberlieferung*) i akcentuje wierność (*Treue*) temu przekazowi. Szczególny nacisk kładzie na jego hermeneutyczne odtworzenie (*hermeneutische Erschließung*), dla którego podstawą jest świętowanie Eucharystii. W jej wspólnym świętowaniu wyraża się bowiem jedność ludu Bożego z jego przełożonymi w wyznawaniu wspólnej wiary. Zdaniem Hopinga jednak takie ujęcie przesłania możliwość wystąpienia kontrowersji między Urzędem Nauczycielskim, nauką teologią i wiernymi w kwestii jej rozumienia⁸⁴. To spostrzeżenie zdaje się sugerować równość tych trzech podmiotów w zdolności do autentycznej interpretacji przekazywanej wiary, co można by uznać za zakwestionowanie dotychczasowego rozumienia wspomnianej „władzy kluczy”.

Kwestia zaangażowania wiernych w przekaz wiary pojawia się również we wcześniejszym komentarzu do konstytucji, którego autorem jest Joseph Ratzinger. Zwraca on uwagę, że omawiany 10. numer dotyczy stosunku Kościoła do Pisma Świętego i Tradycji jako powierzonego mu dobra (Tradycję wymienia na drugim miejscu). Zdecydowanie akcentuje nowość dotyczącą podmiotu przekazywania i praktykowania wyznawanej wiary, którym jest cały lud Boży, a nie tylko Urząd Nauczycielski Kościoła (*solum Ecclesiae Magisterium*), jak uczył Pius XII w encyklice *Humani generis*⁸⁵.

Z chronologicznie wcześniejszym użyciem pojęcia depozytu wiary mamy do czynienia w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, która odwołuje się do niego w kontekście nauki o nieomyślności Kościoła. Sobór stwierdza: „Ta nieomyślność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażać Kościół swój w określaniu nauki wiary lub obyczajów, ma taki zakres, jak i depozyt boskiego Objawienia, który ma być ze zcją (*sancte*) przechowywany i wiernie

⁸³ Zob. wyżej, s. 52.

⁸⁴ H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 762–764.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 13, Freiburg im Breisgau 1967, s. 526; Pius PP. XII, *Litterae encyclicae Humani generis*, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), s. 569.

wykładany⁸⁶. W centrum uwagi tego stwierdzenia jest zakresowa równość między przedmiotem nieomyślności a przedmiotem depozytu (*infallibilitas [...] tantum patet quantum [...] patet depositum*). Zatem drogą do zrozumienia zakresu (przedmiotu) nieomyślności Kościoła w sprawach wiary i moralności jest zrozumienie, czym jest depozyt wiary, czyli „depozyt boskiego Objawienia”. Dlatego więc Peter Hünermann w komentarzu do tego fragmentu konstytucji zamieszcza *Dodatek wyjaśniający (Exkurs)* na temat nieomyślności Kościoła, w którym to dodatku pierwsza połowa poświęcona jest właśnie depozytowi wiary. Przypomina naukę Tomasza z Akwinu⁸⁷, według którego w treści wiary nie może być nic błędnego, ponieważ racją formalną przedmiotu wiary jest Prawda pierwsza⁸⁸, zatem wiara odnosi się bezpośrednio do Boga jako ostatecznej Prawdy. Od Niej wywodzą się wszelkie inne prawdy, zaś akt wiary jedynie potwierdza je na tyle, na ile pochodzą od Boga jako najwyższej Prawdy. Wiara jest więc uczestnictwem w uznaniu Boga – Zbawcy – jako pierwszej Prawdy. Nieomyślność, którą człowiek wierzący osiąga w takim akcie wiary, Hünermann nazywa „nieomyślnością pragmatyczną” (*pragmatische Unfehlbarkeit*)⁸⁹.

Ze względu na zbawienie człowieka Bóg otworzył się dla niego w zbawczych wydarzeniach Starego Testamentu, a przede wszystkim w Chrystusie. Wszystko, w czym wyrażone jest to otwarcie, Hünermann za Tomaszem nazywa przedmiotami materialnymi wiary (*Materialobjekten des Glaubens*). Ich konsolidacją i autentycznym ujęciem jest właśnie *depositum fidei*, nazywane po niemiecku „dziedzictwem wiary” (*Glaubenshinterlassenschaft*). Należą do niego zarówno wyznania wiary, jak i pisma kanoniczne, czyli wszystko, co należy do Tradycji apostoelskiej. Tak opisane dziedzictwo wiary stanowi wyraz nieomyślności objawiającego się Boga i odpowiadającej jej „nieomyślności pragmatycznej”, ponieważ – jak zauważa Hünermann – Objawienie i wiara w tym kontekście

⁸⁶ „Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum“ (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Lumen gentium*, nr 25c).

⁸⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 1–3.

⁸⁸ „Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima” (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, corp.).

⁸⁹ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 439.

jako depozyt wiary są otwarte, jeśli chodzi o ich rozumienie (są możliwe do zrozumienia)⁹⁰.

Jest oczywiste, że ze względu na tak pojęte dziedzictwo wiary i rozmaite teksty poświadczające zbawcze wydarzenia, są możliwe różnego rodzaju nieporozumienia. Słusznie więc Hünemann podkreśla, że depozyt wiary nieustannie wymaga rozsądnej wykładni i wyjaśniania błędnych domysłów i nieporozumień. Wyjaśnianie i strzeżenie depozytu wiary nie dokonuje się poprzez nowe objawienia, ponieważ objawienie w Jezusie Chrystusie dokonało się raz na zawsze. Właśnie dlatego depozyt jako dziedzictwo wiary jest wartością historyczną (*geschichtliche Größe*), a jego obrona (*Wahrung*, zachowanie integralności) i wyjaśnianie zostały powierzone oświeconemu przez wiarę rozumowi Kościoła⁹¹. Z tego wynika, że możliwe jest także odwrotne postępowanie w przypadku pytań stawianych depozytowi w związku z wiarą i moralnością. Właśnie rozum oświecony wiarą jest kompetentny udzielać odpowiedzi na takie pytania. Aby takie odpowiedzi mogły być rozstrzygające i spotkać się z uznaniem całego Kościoła (*consensus Ecclesiae*), muszą być dokonane w określonych warunkach i w odpowiedni sposób oraz przy uwzględnieniu założeń dotyczących poznania i myślenia teologicznego. Do tych uwag należy również struktura przekazu właściwa wierze jako wartości historycznej. Tę strukturę tworzy kolegium biskupów, reprezentujące Kościół nauczający, wyznaczone do służby wszystkim wierzącym⁹².

W przedstawionych stwierdzeniach Hünemanna na szczególne podkreślenie zasługują: dowartościowanie rozumu oświeconego wiarą w procesie przekazu depozytu i jego obrony, jego historyczność jako uzasadnienie potrzeby rozstrzygających wyjaśnień oraz jego otwartość na zmieniające się okoliczności, odzwierciedlanie otwartości samego Boga, dzięki której możliwe są rozstrzygające wyjaśnienia.

Należy również zauważyć, że Hünemann nie definiuje dość jasno zakresu samego depozytu wiary. Określenia, takie jak „przedmioty materialne wiary” albo „Tradycja apostołska” nie są dość precyzyjne, ponieważ konkretne „przedmioty materialne” mogą zawierać treści początkowo wyznawane łącznie

⁹⁰ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439.

⁹¹ „Die Offenbarung ist in Jesus Christus, in seinem Tod und in seiner Auferstehung en für alle Mal geschehen. Nur deswegen gibt es auch das *depositum fidei*, die Glaubenshinterlassenschaft als geschichtliche Größe. Ihre Wahrung und ihr Verstehen ist folglich der vom Glauben erleuchteten Vernunft der Kirche anvertraut” (P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439).

⁹² P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439n.

z innymi, zanim na przykład prawda szczegółowa zostanie wyodrębniona z prawdy ogólnej. Sam zakres pojęcia Tradycji apostoelskiej bywał różnie pojmowany⁹³. Następnie, z faktu istnienia konkretnych, nieomylnie zdefiniowanych prawd dotyczących wiary i moralności nie wynika, że depozyt wiary obejmuje tylko te prawdy, które dotychczas stały się przedmiotem nieomylnego nauczania. Gdyby tak było, to by oznaczało, że wraz z rozwojem dogmatu „rozrasta” się sam depozyt wiary. Do depozytu wiary należy jeszcze „coś więcej” niż owe zdefiniowane już prawdy. Nowe definicje i nowe wyjaśnienia dotyczą właśnie owego „coś więcej”, co jeszcze nie zostało zwerbalizowane i wyrażone w pojęciach zrozumiałych w danych okolicznościach historycznych, w których w odniesieniu do Bożego objawienia rodzą się nowe pytania. Oznacza to, że na danym etapie rozwoju rozumienia depozytu wiary nie można jednoznacznie określić, co jeszcze do niego należy, na jakie pytania dotyczące wiary i moralności możemy znaleźć w nim odpowiedź.

Z pytaniem o zakres depozytu wiary (o jego treść ontyczną i noetyczną) jest związana kwestia odróżnienia tego, co w nauczaniu Kościoła należy do niego, a co nie. Zwraca na nią uwagę dekret *Unitatis redintegratio*, gdy stwierdza, że „trzeba [...] odnowić [...] to, co nie dość pilnie [...] było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary” (nr 6a)⁹⁴. Podobnie wyraża się konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, przypominając teologom, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (nr 62b)⁹⁵. W swoim komentarzu do tego fragmentu dekretu Bern J. Hilberath zauważa, że tym, od czego Kościół zaczyna drogę eklezjologiczną, jest odnowa jego samego, a konkretniej trzech obszarów jego aktywności: zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, sposobu wyrażania doktryny. Jego zdaniem wyrażenie „nie dość pilnie [...] było przestrzegane”

⁹³ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 105–106.

⁹⁴ „Ecclesia [...] perennem reformationem [...], perpetuo indiget; ita ut si quae [...], sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiantiae modo – qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet – minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum *Unitatis redintegratio*, nr 6).

⁹⁵ „Praeterea theologi [...], invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirent, quia aliud est ipsum depositum Fidei seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 62).

jest „łagodne” (*sanfte*), jeśli się pomyśli nie tylko o członkach Kościoła, ale i o jego instytucjach, które mogły utrudniać drogę do wiary. Samo rozróżnienie między depozytem wiary a sposobem jej przekazywania pochodzi od papieża Jana XXIII, z jego programowego przemówienia na otwarcie soboru⁹⁶. Hilberath dodaje, że metodologiczne wskazania dotyczące wykorzystania tego rozróżnienia w dialogu ekumenicznym można znaleźć w 11. numerze dekretu⁹⁷.

Wspomnianemu rozróżnieniu między istotą (substancją) nauki wiary a sposobem jej przekazywania albo objaśniania (*die Substanz der Lehre – die Art und Weise ihrer Darlegung*) znacznie więcej uwagi poświęca Hans-Joachim Sander w swoim komentarzu do 62. numeru konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Z jego spostrzeżeń wynika, że chodzi o te aspekty sposobu przekazywania wiary, które powinny uwzględniać zmieniający się kontekst historyczny, a konkretniej „także zdobycze nauk świeckich, a zwłaszcza psychologii i socjologii”⁹⁸, i odpowiadać na „radość i nadzieję, smutek i trwogę”⁹⁹ ubogich i cierpiących¹⁰⁰.

Wydaje się, że dla Hilberatha i dla Sander’a sam depozyt wiary nie jest tak ważny, jak sposób jego przekazu, który czasem może utrudniać wiarę. Jednak to rozróżnienie wskazuje na zakres depozytu. Wynika z niego bowiem, że sam sposób przekazu nie należy do depozytu. Oczywiście sobór mówi o tych sposobach przekazu nauki wiary (dokładniej: jej „wyrażania” [*enuntiandi*], czyli używania języka), które wynikają z danych okoliczności historycznych (*oportuno tempore*), a które mogą utrudniać przekaz wiary. Jednak różne są sposoby przekazu wiary, a do wzorcowych niewątpliwie należy ów apostołski, uwiarygodniony świadectwem życia (*martyrium*), jak w przypadku Pawła, który był gotów nawet krew swoją wylać „przy ofiarniczej posłudze około [...] wiary [Filipian]” (Flp 2, 17). Zatem nie ulega wątpliwości, że należy odróżnić apostołskie sposoby „wyrażania” nauki wiary od nieapostołskich (mogących utrudniać jej przyjmowanie). Zgodnie z nauką *Katechizmu Kościoła katolickiego* istnieją bowiem „dwa różne sposoby przekazywania” (*duo diversi transmissionis modi*)

⁹⁶ Por. Ioannes PP. XXIII, Summi Pontificis allocutio, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 792.

⁹⁷ B. J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, s. 136n.

⁹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 62b.

⁹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 1.

¹⁰⁰ Por. H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 787n.

jednego objawienia Bożego: „Tradycja święta i Pismo Święte” (nr 80–81)¹⁰¹, które „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego”¹⁰².

W soborowym ujęciu depozytu wiary na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie zawarte w 33. numerze konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „Kościół strzegący depozytu słowa Bożego, z którego bierze (*ex quo* [...] *hauriuntur*) zasady religijnego i moralnego porządku, nie zawsze mając na poczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia, pragnie światło Objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, żeby oświetlać drogę, na jaką świeżo wkroczyła ludzkość” (nr 33b)¹⁰³. W ten sposób sobór przypomina, że do depozytu słowa Bożego należą „zasady religijnego i moralnego porządku”. W tej „części” depozytu zawarte są odpowiedzi na pytania o sens i wartość ludzkich wysiłków związanych z wytwarzaniem dóbr doczesnych oraz o sposób ich używania. Są one, co należy z naciskiem podkreślić, w nim ukryte i potrzebny jest pewien czas na ich rozpoznanie i zwerbalizowanie. Właśnie takie pytania są okazją do pełniejszego poznania zawartości depozytu i równocześnie pozwalają dowartościować racjonalność wiary, która staje wobec wyzwania ze strony współczesnej racjonalności technicznej. W swoim komentarzu do tego numeru konstytucji Sander nie podejmuje kwestii samego depozytu, ale koncentruje się na „drodze, na jaką świeżo wkroczyła ludzkość” dzięki tej racjonalności¹⁰⁴.

Z posoborowego nauczania Kościoła o depozycie wiary na podkreślenie zasługuje *Katechizm Kościoła katolickiego* (wydanie wzorcowe z 1997 roku)¹⁰⁵ wraz z konstytucją apostolską *Fidei depositum* Jana Pawła II. W pierwszym zdaniu konstytucji papież stwierdza, że „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on w każdej epoce”¹⁰⁶. W naszej epoce wypełnieniem tej misji jest przygotowanie i opublikowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który jest „punktem odniesienia” dla innych katechizmów,

¹⁰¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Latina tipica editio], Città del Vaticano 1997, nr 80–81.

¹⁰² Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, nr 10a.

¹⁰³ „Ecclesia, quae depositum verbi Dei custodit, ex quo principia in ordine religioso et morali hauriuntur, quin semper de singulis quaestionibus responsum in promptu habeat, lumen revelationis cum omnium peritia coniungere cupit, ut iter illuminetur, quod humanitas nuper ingressa est” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 33).

¹⁰⁴ H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar*, Bd. 4, s. 751n.

¹⁰⁵ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Latina tipica editio], Città del Vaticano 1997. Wydania polskie: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 5.

przedstawia „zdrową doktrynę i [jest] dostosowany do życia dzisiejszych chrześcijan”¹⁰⁷. W konstytucji papież nie zajmuje się samym pojęciem depozytu wiary ani jego zakresem, lecz w sposób dość ogólny określa jego stosunek do treści katechizmu: „Katechizm Kościoła Katolickiego [...], wykląda wiarę Kościoła i naukę katolicką, poświadczoną przez Pismo Święte, Tradycję apostołską i Urząd Nauczycielski Kościoła i w ich świetle rozumiane”¹⁰⁸. Można więc, jak się wydaje, stwierdzić, że wyrażenie „wiara Kościoła” (*Ecclesiae fides*) odnosi się do depozytu wiary (nieomyślnie wyjaśnianego), zaś „nauka katolicka” (*doctrina catholica*) do tego wszystkiego, co wynika z tego depozytu i jest z nim w jakikolwiek sposób związane.

Natomiast sam depozyt wiary został przedstawiony w odpowiednim miejscu w katechizmie. Jego wzorcowe łacińskie wydanie w indeksie rzeczowym zawiera hasło „depozyt wiary” (*depositum fidei*), będące podhasłem do „wiara” (*fides*)¹⁰⁹. Odsyła ono do numerów 84–95, które stanowią trzecią część artykułu o przekazie objawienia Bożego, zatytułowaną *Interpretacja depozytu wiary*, oraz do numerów 173–175, które stanowią część innego artykułu poświęconego wierze (w aspekcie wspólnotowym), zatytułowaną *Wierzymy* – obie części dotyczą „Wyznania wiary”.

O depozycie katechizm mówi jeszcze w innym miejscu (niewykazywanym w indeksach), dotyczącym „życia w Chrystusie”, w kontekście nieomyślności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w dziedzinie moralności. Przypomina, że przedmiotem czujnej troski pasterzy Kościoła jest „«depozyt» moralności chrześcijańskiej, składający się z charakterystycznej całości zasad, przykazań i cnót wynikających z wiary w Chrystusa oraz ożywianych przez miłość”¹¹⁰. Godny uwagi jest fakt użycia terminu „depozyt” (również w wersji wzorcowej) w cudzysłowie, co wskazuje na jego sens analogiczny. Skutkiem tego wydaje się, że wyrażenie „«depozyt» moralności” ma nieco inne znaczenie

¹⁰⁷ Jan Paweł II, Konstytucja *Fidei depositum*, s. 6.

¹⁰⁸ „Ecclesiae Catholicae Catechismus [...], est Ecclesiae fidei doctrinaeque catholicae expositio, comprobatae vel illustratae a sacra Scriptura, apostolica Traditione atque Ecclesiae Magisterio” (Ioannes Paulus II, *Constitutio Fidei depositum*, w: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, s. 5).

¹⁰⁹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, s. 839. W indeksie tematycznym do pierwszego polskiego wydania katechizmu nie ma hasła „depozyt wiary”. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), s. 701 („depozyt”) i 717 („wiara”).

¹¹⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 2033. „Sub Pastorum ductu et vigilantia, doctrinae moralis christianae transmissum est «depositum», compositum ex summa peculiari regularum, praeceptorum et virtutum a fide in Christum procedentium et a caritate vivificatorum” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 2033).

niż „depozyt wiary”. Naturalnie pod względem treści różnica jest oczywista, ale pod względem formalnym niekoniecznie. Nieco dalej w kwestii zakresu nieomyślności katechizm wyjaśnia, że charyzmat nieomyślności ma „taki zasięg, jak depozyt Objawienia Bożego; obejmuje także wszystkie treści nauki, łącznie z moralnością, bez których zbawcze prawdy wiary nie mogą być strzeżone, wykładane czy zachowywane”¹¹¹. Fragment o „zasięgu” nieomyślności pochodzi z konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nr 25c) i był już komentowany¹¹², natomiast fragment o związku zbawczych prawd wiary z moralnością zaczerpnięty został z deklaracji *Mysterium Ecclesiae*¹¹³. Jeśli moralność w zakresie określonym przez cytowany fragment katechizmu o „depozycie” jest przedmiotem nieomyślnych orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, to znaczy – jak się wydaje – że możliwe są także dogmaty „moralne”, analogicznie do dogmatów wiary. Jednak, jak na razie, formalnie Kościół nie definiował dogmatów w zakresie moralności, ale ostateczne wypowiedzi na takie tematy określał jako *definitivae tenendae*¹¹⁴. Stąd, być może, użycie terminu „depozyt” w cudzysłowie, aby nie sugerować, że Kościół zamierza definiować dogmaty w tym zakresie.

Katechizm jednak, wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie poświęca dużo uwagi depozytowi jako takiemu. Stwierdza jedynie, że „Święty depozyt» wiary (*depositum fidei*), zawarty w świętej Tradycji i Piśmie świętym, został powierzony przez Apostołów wspólnocie Kościoła”¹¹⁵. W wersji łacińskiej nie użyto przymiotnika „święty” (*sacer*) do określenia depozytu wiary, zapewne dlatego, że łacińska wersja tekstu biblijnego, z którego zaczerpnięta jest nazwa „depozyt wiary” (1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12–14) nie zawiera takiego przymiotnika, choć przywołuje go konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*

¹¹¹ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 2035. „Hoc «tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum»; ad omnia etiam doctrinae, doctrina morali ibi inclusa, extenditur elementa, sine quibus veritates fidei salutare nequeunt custodiri, exponi vel observari” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 2035).

¹¹² Zob. wyżej tekst przyp. 86 i związany z nim komentarz.

¹¹³ Por. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio Mysterium Ecclesiae* nr 3, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 401.

¹¹⁴ Por. *Ioannes Paulus PP. II, Litterae apostolicae motu proprio Ad tuendam fidem quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, nr 4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html (09.02.2022).

¹¹⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 84. „Depositum fidei, quod in sacra Traditione et in sacra continetur Scriptura, per Apostolos toti commissum est Ecclesiae” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 84).

(nr 10), w miejscu wyżej komentowanym¹¹⁶. Polskie tłumaczenie nawiązuje więc wyraźniej do tekstu konstytucji.

Następnie na uwagę zasługuje sposób określenia relacji depozytu do Tradycji i Pisma Świętego przy pomocy łacińskiego słowa *continentur* („zawarty”) w miejsce użytego w konstytucji *constituunt* („stanowią”, nr 10a). *Constituo* jest mocniejszym stwierdzeniem niż *contineo*, ponieważ oznacza, że depozyt wiary obejmuje wszystko to, co należy do Tradycji i Pisma Świętego razem wziętych¹¹⁷. Natomiast *contineo* sugeruje, że nie wszystko, co do nich należy, jest objęte przez depozyt wiary, czyli innymi słowy na przykład w Tradycji mogą być przekazywane treści, które nie należą do depozytu wiary. Zatem, jak się wydaje, sformułowanie użyte w katechizmie zawęża zakres depozytu wiary w stosunku do tego z konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, i to w sposób trudny do sprecyzowania.

Za doprecyzowanie zakresu depozytu wiary można uznać przytoczone w katechizmie (w innym kontekście) zdanie Ireneusza, w którym utożsamia on depozyt z jedną wiarą wyznawaną w całym Kościele. Odwołując się do analogii naczynia, Ireneusz przyznaje: „Tę wiarę, którą otrzymaliśmy od Kościoła, zachowujemy troskliwie, ponieważ nieustannie, pod działaniem Ducha Bożego, odmładza się ona jak cenny depozyt zamknięty we wspaniałym naczyniu i odmładza naczynie, które ją zawiera”¹¹⁸. W ten sposób katechizm podkreśla pneumatologiczny wymiar depozytu i równocześnie nieustannie dokonującą się jego odnowę.

Na sposób rozumienia zakresu depozytu przez katechizm wskazuje, jak się wydaje, podjęcie zagadnienia wzrostu rozumienia samego depozytu. Odwołując się do opieki Ducha Świętego, katechizm przypomina naukę soboru: „Dzięki pomocy Ducha Świętego w życiu Kościoła może wzrastać rozumienie zarówno rzeczywistości, jak też słów depozytu wiary”¹¹⁹. Jest to nawiązanie do konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, która opisuje, w jaki sposób ten rozwój się dokonuje, wskazując na jego trzy podstawowe czynniki: „kontemplację oraz dociekanie wiernych”, doświadczenie „spraw duchowych” oraz nauczanie

¹¹⁶ Odnośny tekst konstytucji zob. wyżej przypis 81 (wraz z komentarzem w tekście głównym).

¹¹⁷ Według Mariana Plezi jednym ze znaczeń *constituo* jest „ustanowić, zorganizować, urządzić coś” (*Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1959, t. 1, s. 717 [II.A.2]), a w przypadku *contineo* – „obejmować, mieścić, zawierać coś w sobie” (s. 737 [IV.1]).

¹¹⁸ Sanctus Irenaeus, *Adversus (Contra) haereses libri quingue*, III 24, 1, kol. 966; *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 175.

¹¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 94.

przez posiadających „niezawodny charyzmat prawdy” (por. nr 8)¹²⁰. Najpierw trzeba zauważyć, że z punktu widzenia zakresu depozytu katechizm wskazuje na dwa jego obszary: „rzeczywistość” (*res*) i „słowa” (*verba*). Są to niewątpliwie obszary rozróżniane przez teologię i określane jako treść ontyczna i treść noetyczna depozytu¹²¹. W kwestii zaś procesu rozwoju rozumienia wypada podkreślić jego oddolny charakter, to znaczy, że wszyscy wierni mogą (a nawet powinni) kontemplować objawione treści (jak na przykład Maryja i Józef¹²²), wielu z nich może ich dociekać (na przykład teologowie) albo doświadczać duchowo (m.in. mistycy), niektórzy natomiast dzięki otrzymanemu charyzmatowi mogą definitywnie rozstrzygać o adekwatności osiągniętego rozumienia. Z punktu widzenia całego Kościoła taki rozwój odnośnie do konkretnej treści zawartej w depozycie osiąga pełnię w definicji dogmatycznej. Rozwój rozumienia depozytu konkretyzuje się więc w rozwoju poszczególnych dogmatów wiary. To oznacza, że w depozycie wiary jest wiele „rzeczy” i „słów”, które jeszcze nie zostały w pełni zrozumiane i zdefiniowane jako należące do niego, a więc objawione. Jest to jeden z motywów, dla których należy pilnie strzec tych treści („rzeczy” i „słów”), które w konkretnych okolicznościach historycznych nawet dużej liczbie chrześcijan wydają się wątpliwe, jak na przykład sakramentalność święceń czy małżeństwa albo nierozzerwalność małżeństwa.

Znacznie więcej uwagi niż zakresowi depozytu katechizm poświęca podmiotom zdolnym do jego interpretacji. Przypomina, że zadanie interpretacji słowa Bożego powierzone zostało Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który służąc słowu Bożemu dzięki pomocy Ducha Świętego (*Spiritu Sancto assistente*), swe nauczanie „czerpie z tego jednego depozytu wiary”¹²³. Rezultatem takiego nauczania są konkretne dogmaty wiary, które oświecają wiarę człowieka „i nadają jej pewność”¹²⁴. W rozumieniu depozytu wiary uczestniczą wszyscy wierzący,

¹²⁰ „Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc. 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Dei verbum*, nr 8); por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 94.

¹²¹ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182.

¹²² Konstytucja *Dei verbum* w cytowanym numerze 8. nawiązuje do tego przykładu poprzez przywołanie dwóch tekstów Łukaszkowych (Łk 2, 19 i 51). W jednym z nich czytamy: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział [...] A Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 50n).

¹²³ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 86.

¹²⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 89.

o czym była już mowa wyżej. Uczestniczą w nim dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary (*sensus supernaturalis fidei*), który sprawia, że „ogół wierzących [...] nie może zbłądzić w wierze”¹²⁵. Gwarantem autentyczności tego zmysłu jest Duch Święty, który zgodnie z obietnicą Chrystusa poucza i prowadzi Jego uczniów do całej prawdy (por. 1 J 2, 20. 27; J 16, 13).

Oba podmioty interpretacji depozytu, czyli Urząd Nauczycielski Kościoła i Kościół pielgrzymujący jako jedna wspólnota, cieszą się szczególnym przymiotem nieomyślności w nauczaniu wiary (*in docendo*, nieomyślność czynna) i w jej wyznawaniu (*in credendo*, nieomyślność bierna)¹²⁶. Jednak ta kwestia nie pojawia się w kontekście interpretacji depozytu, lecz w opisie misji nauczania realizowanej przez kolegium biskupów z papieżem na czele. Katechizm wyjaśnia tam między innymi, że nieomyślność Kościoła z woli Chrystusa jest uczestnictwem w Jego własnej nieomyślności¹²⁷. Jest to kwestia sama w sobie złożona i wykracza daleko poza depozyt wiary, dlatego w tym studium nie będzie rozwijana.

Wyzwania

Z samego pojęcia depozytu wiary, jak i z jego fundamentalnego znaczenia dla nauczania Kościoła wynikają różne wyzwania dla współczesnej teologii i dla całego Kościoła. Zostały one zasygnalizowane w trakcie studium, dlatego poniżej niech wystarczy ich przypomnienie i usystematyzowanie.

Jeśli chodzi o samo pojęcie depozytu wiary, to wydawać by się mogło, że skoro jego zakres pokrywa się z objawieniem Bożym, to w takim razie wystarczy zamiennie używać obu pojęć albo skoncentrować się na tym drugim, podkreślając osobowy dar Boga, który – zdaniem Karla Rahnera (i Herberta Vorgrimlera) – „staje się współsprawcą aktu «słuchania» (wiary), to znaczy akceptacji samootwarcia i samoudzielania się Boga”¹²⁸. Tymczasem w (ogólnym) pojęciu depozytu, które w swej istocie od starożytności nie ulega zmianie,

¹²⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 93.

¹²⁶ Jest to klasyczne i podstawowe rozróżnienie ze względu na podmiot nieomyślności. Por. M. Rusecki, *Nieomyślność Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gągiewicz i in., Lublin 2009, t. 13, kol. 1151, 1150–1152; L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 359.

¹²⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 889–892, szczególnie nr 889. Do nieomyślności katechizm nawiązuje także w kontekście nauki moralnej Kościoła: nr 2032–2040, szczególnie nr 2035 i 2051.

¹²⁸ *Objawienie*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 336.

zawarty jest element zaufania ze strony deponenta, element zasadniczy dla normalnego funkcjonowania współczesnych nam struktur bankowych. W przypadku teologicznego pojęcia depozytu na plan pierwszy wysuwa się zaufanie Boga, jako deponenta, objawiającego się przyjmującemu objawienie człowiekowi, jako depozytariuszowi, który bierze na siebie odpowiedzialność za przyjęty od Niego dar i akceptuje konieczność „rozliczenia się” z niego. Biblijną analogią opisującą tę relację jest przypowieść o talentach, które mogą być zwielokrotniane, a nie dzielone (por. Mt 25, 15–29), oraz przypowieść o drogocennej perle, która jest niepodzielna, a jej cena nie przekracza wartości tego wszystkiego, co poszukujący jej kupiec posiada (por. Mt 13, 46). To podkreśla niezwykle ważny wymiar depozytu wiary, jakim jest jego niepodzielność: zachowuje bowiem swoją wartość wtedy i tylko wtedy, gdy jest nienaruszony, gdy jest piękną, nieuszkodzoną perłą albo złotem, do którego nawiązywał wspomniany wyżej Wincenty z Lerynu¹²⁹. Zatem zachowanie integralności depozytu wiary jest fundamentalnym wyzwaniem zarówno dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i dla całego Kościoła, czyli wszystkich związanych z nim więzami miłości Chrystusowej. Integralność chroni przed niebezpieczeństwem „zdrady”, o której mówił wspomniany wyżej De Paolis w kontekście apologetyki¹³⁰, czy też przed porzuceniem „zdrowych zasad”, do których nawiązuje Wilk w komentarzu do Pawłowego pojęcia depozytu¹³¹.

Depozyt jest instytucją opartą na relacjach międzyosobowych, stąd w sposób naturalny posiada swój wymiar etyczny i moralny, i to w dwojakim znaczeniu: w relacji do Boga i w relacji do człowieka. Troska o jego integralność wyraża bowiem miłość do Boga, od którego on pochodzi, i miłość do człowieka, do bliźniego, dla którego jest przeznaczony jako środek pozwalający osiągnąć zbawienie, zjednoczenie z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym.

Konkretniej, w relacji Bóg–człowiek przekazywanie depozytu zakłada zaufanie deponenta, w tym wypadku Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Zwrócił na to uwagę wspomniany wyżej Fiore w swoim komentarzu do Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza¹³², zaś Wilk w samej definicji depozytu wskazuje na owo zaufanie deponenta¹³³. W przekazywaniu depozytu po zstąpieniu Ducha Świętego deponentami są także ci wszyscy, którzy są uznani za ludzi

¹²⁹ Zob. wyżej, s. 59n.

¹³⁰ Zob. wyżej, s. 47.

¹³¹ Zob. wyżej, s. 50–52, 54–56.

¹³² Zob. wyżej, s. 56.

¹³³ Zob. wyżej, s. 56.

godnych wiary i realizują polecenie Chrystusa dotyczące głoszenia Ewangelii, co podkreśla Wilk w nawiązaniu do Pawłowego określenia „ludzie zasługujący na wiarę” (2 Tm 2, 2)¹³⁴.

Zaufanie deponenta w stosunku do depozytariusza ma dwojaki wymiar: szczerść ze strony depozytariusza w przyjmowaniu depozytu i wierność w jego dalszym przekazywaniu, czyli zachowanie jego integralności. Szczerść oznacza, że depozytariusz sam przyjmuje całość depozytu, a nie tylko część, na przykład tę najwygodniejszą albo najbezpieczniejszą do przechowywania, zmuszając deponenta do ponoszenia ryzyka i narażając go na straty. W Ewangelii jest to zilustrowane przykładem sługi zakopującego powierzony mu talent (Mt 25, 24–28). Ocena moralna postawy tego człowieka jest surowa: „Sługa zły i gnuśny” (Mt 25, 26). Gnuśność sługi sprawiła, że depozyt nie przyniósł spodziewanych zysków, czyli nie została pomnożona liczba tych, którzy by go przyjęli dla własnego pożytku duchowego i w celu dalszego przekazywania go innym dla ich pożytku. W ten sposób w postawie depozytariusza miłość do Boga splata się z miłością do drugiego człowieka.

Z kolei wierność w przekazywaniu depozytu wiary zobowiązuje depozytariusza do szczególnej troski o zachowanie jego integralności, o jego nie-naruszalność. Jest ona szczególna przede wszystkim dlatego, że wpisana jest w relację Bóg–człowiek, tak jak sam depozyt wiary, przez co wraz z nim nabiera charakteru sakralnego¹³⁵. Sakralny charakter depozytu wynika nie tylko z jego boskiego pochodzenia, lecz także z tego, że jest on zdeponowany w świątyni. Jest nią chrześcijanin na mocy chrztu świętego, zgodnie z nauką św. Pawła: „My jesteśmy świątynią Boga żywego” (2 Kor 6, 16; por. 1 Kor 6, 19; J 14, 23) i „Duch Boży mieszka w [nas]” (1 Kor 3, 16). Jest to ten sam Duch Boży, czyli Duch Święty (por. 1 Kor 6, 19), który „przemawiał przez proroków”, jak wyznajemy w konstantynopolitańskim wyznaniu wiary¹³⁶. Jako współdziałający w procesie objawiania się Boga jest On również gwarantem autentyczności procesu „użytkowania” depozytu na poziomie indywidualnym na wszystkich jego etapach: przyjmowania, strzeżenia i przekazu. Fakt ten moralnie zobowiązuje do wyjątkowej czujności, aby żaden „obcy duch” nie mógł wejść do „świątyni Ducha Świętego” i zająć Jego miejsca (por. Łk 11, 24n), a przez to zagrozić złożonemu tam depozytowi¹³⁷. Oznacza to, że żaden współczesny

¹³⁴ Zob. wyżej, s. 56.

¹³⁵ Zob. wyżej, s. 49.

¹³⁶ *Katechizm* (1994), nr 702.

¹³⁷ Na temat świętości depozytu (jego sakralnego charakteru) zob. wyżej, s. 49, 52.

katolik jako depozytariusz Bożego depozytu nie może go narażać na jakikolwiek uszczerbek, usprawiedliwiając swą postawę potrzebą zagwarantowania wolności, równości czy „otwartości” w postaci różnych form inkluzywizmu.

Tego typu pokusy stają się trudne do przewyżczenia we współczesnym kontekście kulturowym, w którym wiele zjawisk społecznych opisuje się i wyjaśnia w kategoriach socjologicznych. Wielu uważa bowiem, że niektóre procesy społeczne są nieuniknione. Należą do nich, jak się wydaje, próby naruszania spójności dotychczasowej nauki Kościoła i próby przekraczania granic wyznaczonych przez dogmaty wiary. Zwraca na to uwagę Kamil M. Kaczmarek w zakończeniu swego studium na temat dogmatu w ujęciu ewolucyjnej socjologii religii. Jego zdaniem „wyznaczenie granic stanowi warunek trwania jakiegokolwiek systemu organicznego, stąd relatywne osłabienie systemu regulatywnego i dogmatyki stanowi nie tylko symptom, ale jedną z przyczyn współczesnego kryzysu katolicyzmu”¹³⁸. Depozyt wiary, obok dogmatu, używając określeń Kaczmarka, jest najważniejszym instrumentem systemu regulatywnego Kościoła (Kongregacji Nauki Wiary)¹³⁹, pozwalającym mu chronić własne zasoby doktrynalne, kontrolować spójność własnej nauki oraz hamować różne tendencje odśrodkowe, usiłujące naruszyć wewnętrzną strukturę nauki Kościoła i jego samego¹⁴⁰. Nie ulega więc wątpliwości, że zepchnięcie depozytu wiary na margines badań teologicznych stwarza poważne zagrożenie dla ochrony ciągłości i wewnętrznej spójności nauki Kościoła oraz jej integralności.

Natomiast wspomniana wyżej autentyczność procesu „użytkowania” depozytu wiary jest zagwarantowana przez tych depozytariuszy, których Duch Święty ustanawia biskupami (por. Dz 20, 28), zgodnie z pierwotną praktyką

¹³⁸ K. M. Kaczmarek, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 344.

¹³⁹ Znamienne jest spostrzeżenie Kaczmarka jako socjologa religii, którego zdaniem ważne przyczyny kryzysu Kościoła katolickiego w drugiej połowie XX wieku tkwią „w zmianach w systemie regulatywnym Kościoła, a tym samym w funkcjach, którym dotąd służyły dogmaty”. Zmiany te dotyczyły najpierw przededefiniowania funkcji soboru powszechnego (z dogmatycznej na duszpasterską), potem samego przebiegu soboru (kluczowe dokumenty przygotowywała komisja teologiczna wraz z Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan), następnie brzmienia dokumentów soborowych (zmiana usytuowania dogmatów w całości nauczania) i wreszcie reforma Świętego Oficjum (przekształcenie go w Kongregację Nauki Wiary). Ta ostatnia zmiana, zdaniem Kaczmarka, oznaczała w istocie ograniczenie tego instrumentu regulatywnego, który „ze środka obrony spójności Kościoła [stał] się [...] środkiem duszpasterskim” (Kaczmarek, *Dogmat*, s. 340 i 343n).

¹⁴⁰ Por. K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 344.

Kościół poświadczoną przez św. Pawła (por. 1 Tm 5, 21n). Na nich spoczywa bowiem wielka odpowiedzialność, która odnosi się nie tylko do bieżącego przekazu zbawienego depozytu, ale także do ustanawiania tych, którzy tę odpowiedzialność podejmą w przyszłości. Dla integralności przekazu fundamentalne znaczenie ma zatem odpowiednie rozeznanie w Duchu Świętym, kogo On chce ustanowić biskupem, aby na nikogo pośpiesznie nie wkładano rąk (1 Tm 5, 22; por. Tt 1, 7–9) i aby to był ktoś faktycznie „zasługujący na wiarę” (2 Tm 2, 2) i wolny od jakichkolwiek wpływów świeckich (np. zwolenników „przeciwstawnych twierdzeń”, 1 Tm 6, 20)¹⁴¹.

Słusznie więc Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* przypomina, że „prawo nominacji i ustanawiania biskupów należy do odpowiedniej władzy kościelnej jako jej własne, specjalne i wyłącznie jej przysługujące” (nr 20a). W związku z tym sobór pragnie, aby „dla należytej obrony wolności Kościoła [...] nie przyznawano już więcej w przyszłości władzom świeckim żadnych praw czy przywilejów co do wyboru, nominacji, przedstawiania lub wyznaczania na stanowisko biskupa” (nr 20b). Równocześnie sobór w dekrete prosi „władze świeckie [...], aby zechciały samorzutnie zrzec się wspomnianych praw czy przywilejów” (nr 20b)¹⁴². Jest to jednak zagadnienie, które dotyczy relacji Kościół–państwo¹⁴³ i wykracza poza zakres niniejszego studium.

Wspomniane fakty dotyczące „systemu regulatywnego Kościoła” oraz jego autonomii w ustanawianiu biskupów wymagają szczególnej czujności ze strony całego ludu Bożego wobec zagrożeń mogących naruszyć integralność samego depozytu wiary. Jej zachowanie ma bowiem fundamentalne znaczenie dla

¹⁴¹ Zob. wyżej, s. 52 i 79.

¹⁴² Niestety, pomimo prośby soboru, tajne służby niektórych państw, a także niektóre tajne organizacje międzynarodowe, nieprzyjazne Kościołowi, przeciwdziałają tej prośbie, wykorzystując do tego różne instytucje, m.in. środki społecznego przekazu. Problem infiltracji w Kościele katolickim zaczyna docierać do świadomości katolików, czego wyrazem jest na przykład publikacja: T. R. Marshall, *Infiltracja. Spisek, który ma zniszczyć Kościół od środka*, Kraków 2022. Uwzględnienie faktu tajnych wpływów na funkcjonowanie niektórych urzędów w Kościele (np. biskupa) pomaga w zrozumieniu wielu „zjawisk” w ich funkcjonowaniu i samego kryzysu w Kościele. W kwestii zewnętrznego oddziaływania np. na Sobór Watykański II zob. *Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, oprac. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017.

¹⁴³ W Polsce są one regulowane w oparciu o Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 1993 roku (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318). Artykuł 7. pkt 4. Konkordatu stanowi: „W odpowiednim czasie poprzedzającym ogłoszenie nominacji biskupa diecezjalnego Stolica Apostolska poda jego nazwisko do poufnej wiadomości Rządu Rzeczypospolitej Polskiej”.

rozwoju dogmatu wiary. Sam zaś rozwój dogmatu najogólniej rozumiany oznacza dochodzenie Kościoła do pewności wiary na temat faktu objawienia konkretnej prawdy wiary. Jest on możliwy dlatego, że depozyt wiary to „coś więcej” niż suma dogmatów dotychczas zdefiniowanych¹⁴⁴. Gdyby tak nie było, to wykluczona byłaby możliwość definiowania nowych dogmatów. Oznaczałoby to koniec rozwoju dogmatów. O tym, że rzeczywiście taka możliwość ciągle istnieje, stwierdza Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, ucząc o rozwoju rozumienia objawienia Bożego m.in. poprzez „kontemplację oraz dociekanie wiernych” (nr 8)¹⁴⁵, a także *implicite* w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, gdzie zauważa, że Kościół „nie zawsze [ma] na poczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia” (nr 33b). Poszukiwanie takiej odpowiedzi wiąże się zatem z „dociekaniami” odnoszącymi się do całego depozytu wiary, a nie tylko jego części objętej dogmatami wiary, ta bowiem odpowiada na wcześniej stawiane pytania.

Zasygnalizowane problemy, do których należą m.in. marginalizacja depozytu wiary i współczesny kryzys katolicyzmu, rodzą pytanie o możliwe środki zaradcze. Jest oczywiste, że mogą one być bardzo różne, mniej lub bardziej skuteczne. W świetle wiary jednak za najważniejszy wypada uznać ten najprostszy, ewangeliczny, wyrażony w słowach samego Zbawiciela: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7, 16). Każdy depozytariusz Bożego objawienia musi więc mieć świadomość, że głosi naukę Tego, który go posłał, a nie swoją. Jeśli zaś usiłuje głosić (tylko) swoją naukę, to zrywa ciągłość nauczania (sukcesję apostolską) i tym samym jego autentyczność, na co zwrócił uwagę już Tertulian¹⁴⁶. Silna wiara i nieustępliwość w głoszeniu objawionej Prawdy jawią się jako najskuteczniejszy środek zaradczy przeciw niebezpieczeństwom grożącym Kościołowi. Dzięki takiej postawie poszczególnych członków Kościoła każdy, „kto chce pełnić Jego [Ojca] wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga” (J 7, 17; por. J 14, 24).

¹⁴⁴ Zob. wyżej, s. 60 i 69n.

¹⁴⁵ Zob. wyżej, s. 75.

¹⁴⁶ Zob. wyżej, s. 58n.

ABSTRAKT

Depozyt wiary jako kryterium prawdziwości nauki Kościoła

We współczesnej teologii pojęcie depozytu wiary jest rzadko wykorzystywane. Celem artykułu jest wykazanie jego doniosłości w zachowaniu integralności przekazu apostołskiej wiary Kościoła. Pojęcie depozytu jest istotne ze względu na ciągłość i tożsamość nauczania apostołskiego, przyjętego od Chrystusa i przekazanego Kościołowi. Pozwala bowiem dokładniej określić granice pluralizmu teologicznego. W rozwoju teologii jest związane z apologetyką, a jej renesans sprzyja pogłębionym studiom nad jego znaczeniem dla wykazywania apostołskiego charakteru współczesnego nauczania Kościoła.

Istotnym elementem tego pojęcia jest zaufanie okazywane przez deponenta (Chrystusa) depozytariuszowi (Kościółowi), które zobowiązuje do zachowania depozytu w stanie nienaruszonym. Stąd wynika wielka odpowiedzialność całego Kościoła i każdego katolika jako depozytariusza. Depozyt wiary rozumiany jako „suma dóbr zbawczych” (suma treści noetycznych i ontycznych) ma charakter sakralny w dwojakim znaczeniu: jest darem objawiającego się Boga i jest przechowywany w świątyni, którą jest każdy wierzący w Chrystusa. Stanowi rezerwuar niezmiennych dogmatów i „miejsce” do poszukiwania odpowiedzi na coraz to bardziej dociekliwe pytania wynikające ze zmieniających się nieustannie uwarunkowań życia człowieka. Depozyt wiary jest tą rzeczywistością, która może skutecznie pomóc w walce ze współczesnym kryzysem wiary i moralności katolickiej, a nawet tożsamości samego Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE

depozyt wiary, *depositum fidei*, dogmat, rozwój dogmatu, objawienie Boże, tradycja, zaufanie, odpowiedzialność, apologetyka

ABSTRACT

Deposit of faith as the criterion of the truthfulness of the Church teaching

In modern theology, the concept of the deposit of faith is rarely used. The aim of the article is to show its importance in maintaining the integrity of the transmission of the apostolic faith of the Church. However, it is essential because of the continuity and identity of the apostolic teaching received from Christ and transmitted to the Church. It allows us to define the limits of theological pluralism. In the development of theology, it is associated with apologetics, and its renaissance is conducive to in-depth studies of its importance for demonstrating the apostolic character of the contemporary Church teaching.

An important element of this concept is the trust shown by the depositor (Christ) to the depositary (the Church), which obliges him to keep the deposit intact. Hence follows the great responsibility of the whole Church and of every Catholic as depositary. The deposit of faith, understood as the “sum of salvific goods” (the sum of noetic and ontic content), is sacred in two ways: it is a gift of God who reveals himself and is kept in the temple, which is every believer in Christ. It is a reservoir of unchanging dogmas and a “place” to look for answers to more and more inquisitive questions arising from the constantly changing conditions of human life. The deposit of faith is a reality that can effectively help in the fight against the contemporary crisis of Catholic faith and morality and even the identity of the Church itself.

KEYWORDS

deposit of faith, *depositum fidei*, dogma, development of dogma, divine revelation, tradition, trust, responsibility, apologetics

BIBLIOGRAFIA

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae [Latina tipica editio]*, Città del Vaticano 1997. Tekst polski: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- De Paolis A., *Kerygma, fede e speranza: il rinnovamento dell'apologetica cattolica nella riflessione di Gaetano Corti*, Romae 2017.
- Dublanchy E., *Dépôt de la foi*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, t. 4/1, Paris 1939, kol. 526–531.
- Fee G. D., *1 and 2 Timothy. Titus*, Peabody–Carlisle 2004 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 13).
- Fiore B., *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*, Collegeville (MN) 2007 (Sacra Pagina Series, 12).
- Haręzga S., *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).
- Hilberath B. J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, t. 3, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 73–224.

- Hünemann P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 263–582.
- Ioannes Paulus PP. II, *Litterae apostolicae motu proprio Ad tuendam fidem quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/motu-proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html (09.02.2022).
- Ioannes PP. XXIII, *Summi Pontificis allocutio*, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 786–796.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 5–9.
- Kaczmarek K. M., *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 323–344.
- Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Ledwoń I. S., *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i inni], Lublin–Kraków 2002, s. 78–85.
- Marshall T. R., *Infiltracja. Spisek, który ma zniszczyć Kościół od środka*, Kraków 2022.
- Montague G. T., *First and Second Timothy. Titus*, Grand Rapids (Mi) 2008 (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Hrsg. W. Beinert, B. Stubenrauch [i inni], Freiburg im Breisgau 2012.
- Origenes, *Peri archon*, w: *Origenis opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisii 1857, kol. 115–414 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11). Tekst polski: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (Źródła Myśli Teologicznej, 1).
- Ott L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1981.
- Ozorowski E., *Depozyt wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1979, kol. 1182–1183.
- Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017 (Pisma Ojców Kościoła, 1).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), Poznań 1996.

- Pius PP. XII, Litterae encyclicae *Humani generis*, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), s. 561–578.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1974.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996.
- Ratzinger J., *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 13, Freiburg im Breisgau 1967, s. 504–528.
- Rusecki M., *Nieomyślność Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Giglewicz i in., t. 13, Lublin 2009, kol. 1150–1152.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio Mysterium Ecclesiae*, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 396–408.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 5–75; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 105–170.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei verbum*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), p. 817–836; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 350–363.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1025–1115; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo Unitatis reintegratio*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 90–112; Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis reintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 203–218.
- Sanctus Irenaeus, *Adversus haereses libri quingue*, w: *Sancti Irenaei [...] contra haereses*, Parisiis 1857, kol. 437–1224 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 7). Tekst polski: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.
- Sander H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, t. 4, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 581–886.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1963.

- Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1959.
- Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998.
- Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, oprac. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1511–1870, Kraków 2007, s. 913–927.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1511–1870, Kraków 2007, s. 888–911.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tertullianus, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, w: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginensis opera omnia*, pars secunda, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 2). Tekst polski: Kwintusa Septymiusza Florencjusza Tertuliana – *Księga o przedawnieniu przeciw heretykom*, tłum. J. Czuj, „Collectanea Theologica. Societatis Theologorum Poloniae cura edita” 25 (1954), s. 199–247, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247.pdf (09.02.2022).
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).
- Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, w: *Joannis Casiani opera omnia [...]* *accedunt [...]* S. *Vincentii Lirinensis [...]*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, s. 638–668 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 50). Tekst polski: Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, Poznań 2002 (Pisma Ojców Kościoła, 8 [reprint]).
- Wilk J., *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015.