

# SYMPOZJUM

**Rok XXIV 2020, nr 2(39)**

ISSN 2543-5442  
e-ISSN 2544-3283



# SYMPOZJUM

Rok XXIV 2020, nr 2(39)

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE  
KSIĘŻY SERCANÓW

**Symposium** – Półrocznik teologiczny

**Symposium** – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną. Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

A printed version of the journal is the original version. The electronic version of the journal is available on the website [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

**Wydawca | Publisher**

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów  
32-422 Stadniki 81 POLAND

**Redakcja | Editorial Team**

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków (z-ca red. nac. | deputy editor -in-chief)

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

**Redaktor tematyczny | Thematic editor**

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

**Redaktor językowy | Linguistic editor**

mgr Joanna Matusiak

**Rada naukowa | Editorial Board**

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino,  
Roma – Włochy

ks. prof. Joseph Famerée SCJ, Université catholique de Louvain – Belgia

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapuchó SCJ, Universidad Pontificia  
de Salamanca – Hiszpania

ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA

ks. prof. mons. Livio Melina, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,  
Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

prof. dr hab. Jana Moricová, Katolícka Univerzita v Ružomberku – Słowacja

o. dr Łukasz Popko OP, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem – Izrael

o. prof. dr hab. Andrzej Wodka CSsR, Accademia Alfonsiana, Roma – Włochy

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin

ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

**Zasopismo jest indeksowane w następujących bazach:**

**The periodical is indexed in the following databases:**

The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index

Index Copernicus (IC)

ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL ([dlibra.kul.pl](http://dlibra.kul.pl))

Google Scholar

Arianta

**Kontakt | Contact**

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 POLAND

tel.: +48 12 271 15 24; faks: +48 12 271 00 59

e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl) [www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

<http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

## Spis treści

Od redakcji .....	7
-------------------	---

### διάλογος – JAK SIĘ SPOTYKAĆ, BY ODNALEŹĆ BOGA?

1. MARIA MIDUCH, „A Słowo stało się ciałem” (J 1,14) – Mesjasz mostem dialogu między Bogiem i człowiekiem? .....	11
2. JAKUB SYNOWIEC, Chrześcijańskie ujęcie relacji człowieka do stworzenia w oparciu o metaforę dialogu .....	27
3. Ks. MIECZYŚLAW POLAK, „Laboratorium dialogu” czyli o dialogowaniu w katechezie .....	39
4. O. ZDZISŁAW J. KIJAS OFMCONV, Kapłan mistrzem i ojcem. Dialog między pracą i samotnością .....	51

### ARTYKUŁY

1. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, L'ideologia universalista: la sottomissione della Chiesa locale alla Chiesa universale? .....	71
2. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sorgenti cristologiche della vita consacrata .....	83
3. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Sztuka, twórczość artystyczna i modlitwa	125
4. Ks. DAWID GALANCIAK, Sługa Boży ks. Jan Lesiński (1908-1940) .....	141

5. Ks. FRANCISZEK WIELGUT SCJ, Maryja, uczennica Pańska, wzorem bycia uczniem Chrystusa (Łk 1,26-38; 2,19.51) .....	161
--	-----

#### RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>διάλογος – Jak się spotykać, by odnaleźć Boga?</i> , Stadniki, 5 listopada 2020 roku .....	179
Zasady publikacji .....	185

## Table of Contents

Editorial .....	7
-----------------	---

### διάλογος – HOW TO MEET TO FIND GOD?

1. MARIA MIDUCH, „And the word became flesh”. The Messiah as a bridge of dialogue between God and man .....	11
2. JAKUB SYNOWIEC, Christian approach to relation between man and creation on the basis of the metaphor of dialogue .....	27
3. MIECZYŚLAW POLAK, „Laboratory for dialogue”, that is, dialogue in catechesis .....	39
4. ZDZISŁAW J. KIJAS OFMCONV, Priest a master and a father. Dialogue between work and loneliness .....	51

### ARTICLES

1. ADAM PASTORCZYK SCJ, The universalist ideology: the submission of the local Church to the universal Church? .....	71
2. LESZEK POLESZAK SCJ, Christological sources of the consecrated life .....	83
3. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Art, artistic creativity and prayer .....	125
4. DAWID GALANCIAK, The Venerable priest Jan Lesiński (1908-1940) .....	141
5. FRANCISZEK WIELGUT SCJ, Mary, disciple of the Lord, model of being a disciple of Christ (LUK 1,26-38; 2,19.51) .....	161

## REVIEWS AND REPORTS

LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>διάλογος – How to meet to find God?</i> , Stadniki, November 5th, 2020 .....	179
Publishing rules .....	189



ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.016.12947>

## Od redakcji

### Editorial

Chociaż – jak się wydaje – żyjemy w epoce wymiany informacji i wielorakich form komunikacji, odnosimy niejednokrotnie wrażenie, że miejsca na dialog międzypersonalny jest jakby nieco mniej, a kontakty międzyludzkie – pomimo znacznie częstszych interakcji – stają się wyraźnie słabsze. Wpływa to bez wątpienia na jakość relacji osobowych, jak też – w konsekwencji – także na jakość relacji duchowych, o jakich możemy mówić w odniesieniu do komunikacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Zaproponowany temat obecnego numeru „Symposium”: *διάΛογος – Jak się spotykać, by odnaleźć Boga?* wydaje się więc być usprawiedliwiony, a nawet potrzebny. Na tę potrzebę wskazuje także w swoim najnowszym dokumencie – encyklice *Fratelli tutti* papież Franciszek. Zachęcając do wysiłku w poszukiwaniu prawdy, stwierdza: „Możemy wspólnie szukać prawdy w dialogu, w cichej rozmowie lub w gorącej dyskusji. Jest to żmudny proces, składający się także z ciszy i cierpienia, zdolny do cierpliwego zebrania obszernego doświadczenia osób i narodów. Przytłaczający nawał informacji, który nas zalewa, nie oznacza większej mądrości. Nie wytwarza się jej przez niecierpliwe poszukiwania w internecie, ani nie jest też sumą informacji, których wiarygodność nie jest zapewniona. W ten sposób nie dojrzewa się w spotkaniu z prawdą. Rozmowy w końcu obracają się tylko wokół najnowszych danych, są jedynie horyzontalne

i ogólnikowe. Nie zwraca się natomiast dłuższej i przenikliwej uwagi na istotę życia, nie rozpoznaje się tego, co jest niezbędne do nadania sensu egzystencji. Tak więc wolność staje się iluzją, która jest nam sprzedawana i mylona ze swobodą nawigowania w sieci. Problem w tym, że drogą braterstwa, lokalną, jak również uniwersalną, mogą podążać tylko osoby wolne, gotowe na prawdziwe spotkanie” .

Chciałbym przekazać dobrą wiadomość dotyczącą periodyku „Symposium”. W październiku 2020 roku został on przyjęty do międzynarodowej bazy indeksowej tekstów naukowych The European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus).

Dziękuję serdecznie autorom przygotowanych tekstów. Zapraszam do współpracy z naszym periodykiem naukowym, natomiast drogim Czytelnikom życzę ciekawej i owocnej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ  
*redaktor naczelny*

TEMAT NUMERU

διάλογος –  
JAK SIĘ SPOTYKAĆ,  
BY ODNALEŹĆ BOGA?

διάλογος –  
HOW TO MEET TO FIND GOD?



Maria Miduch

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WSD Towarzystwa Salezjańskiego

ORCID: 0000-0002-7482-2766; e-mail: mariamiduch@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.017.12948>

„A SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM” (J 1,14)  
– MESJASZ MOSTEM DIALOGU  
MIĘDZY BOGIEM I CZŁOWIEKIEM?

„AND THE WORD BECAME FLESH”.  
THE MESSIAH AS A BRIDGE  
OF DIALOGUE BETWEEN GOD AND MAN

### Abstrakt

Relacja Boga z człowiekiem została zniszczona przez grzech. Bóg jednak nie zostawia człowieka bez nadziei. Obiecuje pomoc. Przez wieki wysyła swoich proroków, by podtrzymywali nadzieję na nadejście Mesjasza. Pierwsze z mesjańskich prorocत्व wydają się być szczególnie interesujące. Przebijają przez nie ludzka tęsknota za utraconym poczuciem bezpieczeństwa, za rajem. Zdają się być one najbardziej ludzkie. Boskie wypełnienie obietnicy nie pomija ludzkich pragnień, ale je przekracza. Dzieło, które ma do wykonania Mesjasz, to nie tylko przywrócenie człowiekowi rajskej relacji z Bogiem, ale także wyniesienie jej na wyższy poziom. Bóg, który stał się człowiekiem w osobie Mesjasza, jest tak blisko człowieka, jak nigdy dotąd.

Słowa kluczowe: Mesjasz, mesjanizm, prorocत्व, obietnica

## Abstract

The relationship of God and man was destroyed by sin. God does not leave people without hope. He promises help. Through ages he sent out his prophets to keep the hope of Messiah. Some of the first messianic prophecies seem to be especially interesting. We can see the longing for the lost safety, for paradise. They seem to be very human related. God's fulfillment of this promise does not omit people's desires and needs, it exceeds them. The goal of Messiah is not only to bring people the perfect relationship with God, it is to take it to a higher level. God, who became a human in the person of Messiah, is closer to man in as never before.

Keywords: Messiah, messianism, prophecy, promise

Nie sposób spotkać się z religią żydowską i nie spotkać się z mesjanizmem. Idea Mesjasza obecna w Biblii, ale i poza nią – w starożytnym świecie żydowskim, przez wieki ewoluowała, różne prądy judaizmu odczytywały ją na własny, właściwy sobie sposób. Warto jednak pochylić się nad starożytnym rozumieniem postaci i misji Mesjasza, spróbować sięgnąć do źródeł. Może pomóc nam to nie tylko w lepszym zrozumieniu środowiska biblijnego, ale i w głębszym odczytaniu zadania, jakie wypełnia Jezus – obiecany Mesjasz.

### 1. Utracona bliskość – obietnica

Biblijne opisy stworzenia, a także rajskej szczęśliwości pierwszych ludzi roztaczają przed oczyma czytelnika obraz niezwyklej więzi, jaka łączy Stwórcę ze swoim stworzeniem. Chciany i zaplanowany w odwiecznym zamyśle Boga człowiek zajmuje tu szczególne miejsce. Jest koroną stworzenia, dziełem rąk Najwyższego, ożywionym Boskim tchnieniem. W sposobie, w jaki biblijni autorzy malują początki ludzkiego istnienia, uderzać może bezpośredniość kontaktu z Bogiem. Adam żyje tuż obok Niego, rozmawia z Nim, wypełnia Jego polecenia, pozostaje w szczególnej relacji z Nim. Bóg, który ma w zwyczaju przechadzanie się po ogrodzie, jest Bogiem bliskim, do którego można zwrócić się bezpośrednio. Kontakt z Najwyższym jest więc tą najbardziej naturalną rzeczą, jakiej

doświadczają pierwsi ludzie. Ramy, w jakie przez autorów Księgi Rodzaju została włożona owa prawda o pierwotnej bliskości Boga i człowieka, a więc przestrzeń ogrodu, również wydają się być znamienne. Ogród jest tym, co bliskie, oswojone, bezpieczne, a jednocześnie od wieków stanowi symbol tego, co święte, kontrastuje z pustkowiem, dziką nieznaną przestrzenią, nieujarzmioną przyrodą<sup>1</sup>.

Harmonia obcowania z Bogiem zostaje jednak przerwana przez grzech pierwszych ludzi<sup>2</sup>. Chęć osiągnięcia celu poza Bogiem burzy jedność pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Efekty grzechu pojawiają się natychmiast. Najpierw pierwsi rodzice dostrzegają swoją nagość i uznają ją za coś wstydliwego, a następnie chowają się przed Bogiem. Ukrycie przed zbliżającym się Najwyższym jest najlepszym znakiem tego, co uczynił grzech. Naturalna harmonia pomiędzy Stwórcą a stworzeniem zostaje zaburzona. Stworzenie nie czuje się dobrze w obecności Boga. Grzech oddala człowieka, sprawiając, że nie pragnie on spotkania z Najwyższym.

Warto zaznaczyć, że w biblijnym obrazie nieposłuszeństwa pierwszych ludzi nie pada słowo grzech czy upadek<sup>3</sup>. W plastyczny, barwny sposób autor natchniony opisuje, co się stało. Nie nazywa zachowania człowieka grzechem, pozwala, by odbiorca jego przesłania sam nazwał zaistniałą sytuację. Efektem uczynku, którego dopuścił się człowiek, jest nie tylko poznanie swojej nagości, ale i strach przed Stwórcą. Bóg jednak nie rezygnuje z pragnienia bliskości z ludźmi. Grzech popełniony przez Adama i Ewę nie sprawia, że Najwyższy przestaje pragnąć wspólnoty, do jakiej ich stworzył. Przychodzi do zranionych grzechem ludzi z nadzieją na ponowną bliskość.

Tekst Księgi Rodzaju, który nazywamy protoewangelią (por. Rdz 3,15), jest właśnie odpowiedzią Boga na dramat grzechu człowieka. Mamy tu do czynienia z obietnicą zwycięstwa nad złem i śmiercią. Ojcowie Kościoła w swoich komentarzach do owego wersu dopatrywali się

---

<sup>1</sup> Por. A. ZACHARIASZ, *Sacrum i ogród – wzniosłość i genius loci*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego” 22 (2013), s. 114.

<sup>2</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy Słowa*, Katowice 1980, s. 229.

<sup>3</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, Częstochowa 2014, s. 242.

dobrej nowiny o triumfie Boga<sup>4</sup>. Rozpoczyna się historia zbawienia człowieka<sup>5</sup>.

Jak rozumieć słowa protoewangelii odnoszące się do potomstwa niewiasty? Czy uzasadnionym jest już tutaj upatrywać zapowiedzi mesjańskiej? *Septuaginta*, tłumacząc hebrajski tekst, narzuca nam pewną interpretację. „Potomstwo” staje się jednostką, „potomkiem” płci męskiej, przez co bardzo łatwo odnieść ową zapowiedź do konkretnej osoby, która ma do spełnienia ważną i wyczekiwaną misję<sup>6</sup>. Należy jednak podkreślić, że owa interpretacja nie bazuje na tekście hebrajskim, lecz greckim, a więc na przekładzie. Nie można jednak zaprzeczyć, iż zawarte w protoewangelii proroctwo odnosi do oczekiwanej rzeczywistości zbawienia.

I tak oto w sytuację, która wydawała się definitywnie przekreślać bliskość Stwórcy i stworzenia, zostaje wprowadzona nadzieja na położenie kresu złu, a co za tym idzie – przywrócenie szczególnych relacji łączących Boga i człowieka. Rozpoczyna się wielkie oczekiwanie na wypełnienie obietnicy<sup>7</sup>. Od tej pory biblijna historia człowieka wypełniona jest tęsknotą za zbawczym działaniem Boga, mającym na celu poprawić sytuację, w jaką popadła ludzkość, a może się to dokonać poprzez przywrócenie utraconej bliskości ze Stwórcą. Z czasem owa tęsknota przybierze coraz to bardziej realne kształty konkretnej osoby – Mesjasza.

## 2. Oczekiwanie

Biblijna historia zbawienia skoncentrowana jest na oczekiwaniu. Przesłanie, jakie niesie w sobie natchnione słowo, ukierunkowuje odbiorcę na coś, co ma się wydarzyć. Oczekiwana rzeczywistość nazywana jest tu zbawieniem (heb. *jəšû`āh*). Liczne proroctwa Starego Testamentu odnoszą się właśnie do wypełnienia obietnicy danej człowiekowi po grzechu. Rozwijają ją i uszczegóławiają. Stanowią swego rodzaju relekturę fragmentu z Księgi Rodzaju (3,15). Pojawianie się owych proroczych zapo-

---

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 252.

<sup>5</sup> Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 62.

<sup>6</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 253.

<sup>7</sup> Por. T. JELONEK, *Mesjanizm*, Kraków 2009, s. 23.



wiedzi wiąże się z koniecznością ich uszczegółowienia. Oczywistym jest, że tym, który sprowadza zbawienie, jest Bóg, jednak w owych zapowiedziach pojawia się też wykonawca Boskiego planu – Mesjasz. Kim jest owa postać? Jako chrześcijanie bezsprzecznie godność mesjańską łączymy z postacią Jezusa. Spróbujmy jednak spojrzeć na ową figurę oczami pierwszych odbiorców proroctw mesjańskich Starego Testamentu.

Na początku warto przywołać sam termin, który używany jest dla określenia owej szczególnej postaci. Hebrajskie słowo „māšiah” pochodzi od czasownika „māšah”, czyli namaszczać. Termin ten oznacza więc kogoś, kto został namaszczony. Mowa tu o obrzędzie, który łączony był z przeznaczeniem namaszczanego do misji religijno-społecznej, jaką miał wypełniać. Obficie wylewano na jego głowę oliwę, tak by spływała po całym jego ciele. Nie sposób zaprzeczyć, że ów obrzęd miał znaczenie symboliczne. Ważny był tu kierunek polania oliwą: następowało to z góry, by wskazać, iż przydzielona funkcja pochodzi od samego Boga<sup>8</sup>. Oliwa jest także nieprzypadkowa. Jest ona znakiem błogosławieństwa i obfitości, a ponadto w starożytności była uważana za lekarstwo gojące najcięższe rany<sup>9</sup>. W pogańskich kulturach dostrzegano połączenie drzewa oliwnego, a co za tym idzie i oliwy, z boskim porządkiem<sup>10</sup>. Wraz z obrzędem namaszczenia na człowieka spływała Boża łaska, uzdalniając go do wypełniania zleconej misji. Termin „namaszczony” był stosowany w odniesieniu do królów (por. 1 Sm 26,11.16.23; 2 Sm 1,14.16; Iz 45,1), a także względem kapłanów (por. Wj 28,41; 2 Mach 1,10)<sup>11</sup>. Stąd też naturalnym wydaje się oczekiwanie starożytnego Izraela na Mesjasza, który będzie królem lub kapłanem. Nie dysponujemy pewnymi świadectwami co do namaszczenia związanego z urzędem prorockim<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>9</sup> Por. A. TRONINA, *Oliwa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 534.

<sup>10</sup> Por. I. KACZOR, *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian*, Łódź 2001, s. 58.

<sup>11</sup> Por. J. S. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 8.

<sup>12</sup> Tekst fragmentu Księgi Izajasza (61,1), który miałby być jedynym świadectwem o namaszczeniu proroka, bywa interpretowany w kluczu monarchicznym. Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 139-144.

Termin „mesjasz” dosyć późno zaczął być używany w stosunku do oczekiwanego zbawcy<sup>13</sup>. W przypisywaniu owej godności wytęsknionemu wyzwolicielowi celuje literatura apokryficzna I wieku naszej ery. Nie oznacza to jednak, że starotestamentalne prorocтва nie odnoszą nas do owej postaci. Są one przepełnione tęsknotą za wybawieniem od zła, które może dokonać się poprzez Bożego wysłannika działającego z wielką mocą. Nie nazywają go wprost Mesjaszem, ale przypisują mu jego cechy i podkreślają Boskie posłannictwo, jakie ma wypełnić.

Warto przyrzeć się szczególnie najstarszym prorocत्वom odczytywanym w kluczu mesjańskim. Niezbyt obfite w szczegóły, które pozwoliłyby na stworzenie wyraźnego obrazu Mesjasza, są niezwykle interesujące. Przebija przez nie ludzka tęsknota za wypełnieniem się Bożego zbawienia poprzez konkretnego człowieka. Należy zaznaczyć jednak, że zbawienie jest tu rozumiane w kategoriach ziemskich i oznacza wyzwolenie od wrogów, pomyślność, niczym niezakłócone królowanie. Owe pierwsze biblijne prorocтва o zabarwieniu mesjańskim są świadectwem nadziei i oczekiwania na Boskie działanie w najodleglejszych czasach biblijnych.

Jakkolwiek prorocत्वo zwane protoewangelią niesie nadzieję i rozpoczyna czas oczekiwania na zbawcze działanie Boga, to nie jest to prorocत्वo o charakterze *stricte* mesjańskim. Początki prorocтва mesjańskiego odnajdziemy w okresie monarchii, począwszy od panowania Dawida i Salomona<sup>14</sup>. Naród zaczyna oczekiwać na idealnego władcę, Dawidowego potomka, którego panowanie będzie upływało pod znakiem pokoju i dobrobytu<sup>15</sup>. Mówiąc o wczesnych przepowiedniach mesjańskich, należy wspomnieć prorocत्वo Natana. Jest ono szczególne ze względu na starożytność owej wyroczni<sup>16</sup>. W biblijnym przekazie odnajdujemy je w dwóch miejscach: 2 Sm 7,1-16 oraz 1 Krn 17,1-14. Tłem owego prorocтва jest idea budowy świątyni, gdzie miałyby spocząć Arka Przy-

---

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 8.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>15</sup> Por. J. PAŚCIAK, *Biblijny obraz Chrystusa Króla (ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(25) (1972), s. 174-176.

<sup>16</sup> Por. J. ŁACH, *Mesjańskie prorocत्वo Natana (2 Sm 7)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(13) (1966), s. 49.

mierza<sup>17</sup>. Dawid, który osiadł w swoim pałacu, odczuwa potrzebę wprowadzenia Arki Przymierza do świątyni, tak by i Bóg mógł zamieszkać w godnym miejscu. Dawidowe pragnienie zbudowania domu Bożego nie jest jednak zgodne z Bożym zamysłem. To nie Dawid będzie budowniczym świątyni. Brak akceptacji dla planu króla nie oznacza jednak, że Bóg nie błogosławi mu. Odpowiedzią Pana na zamiary syna Jessego jest obietnica, która dotyczy jego potomka. W owej wyroczni dotyczącej dynastii dawidowej dostrzec można elementy mesjańskie. Jest tu mowa o potomku Dawida, dla którego sam Bóg będzie Ojcem (por. 2 Sm 7,14; 1 Krn 17,13). Nie można więc zaprzeczyć szczególnej więzi, jaka łączy Boga i Dawidowego syna, z którym związana jest dynastyczna obietnica Najwyższego. Zaznaczyć jednak należy, iż proklamacja bóstwa o ojcowskiej relacji z władcą była czymś nierzadko spotykanym na starożytnym Bliskim Wschodzie. Władca był postrzegany jako przedstawiciel samego bóstwa. Wierzono w jego pokrewieństwo ze światem bogów<sup>18</sup>.

Kolejnym ważnym elementem proroctwa, jakie Natan przekazuje królowi, wydaje się być wieczne trwanie domu dawidowego oraz wieczne utwierdzenie jego władzy. Mamy więc tu dwa ciekawe elementy, na które należy zwrócić uwagę: szczególna więź łącząca potomka królewskiego i wieczność jego panowania. Pochylając się nad proroctwem Natana, warto zauważyć kwestię napomnień i karania następcy Dawidowego, jeśli ten tylko zejdzie z drogi Pańskiej (por. 2 Sm 7,14). Hebrajski termin „zera” (tł. nasienie) może oznaczać zarówno jednego potomka, jak i całe potomstwo. Ze względu na wzmiankę o karaniu występków wydaje się, iż ów termin należy odczytywać kolektywnie. Wśród potomków królewskich będą i tacy, którzy zasłużą na „karcenie różgą i ciosami synów ludzkich”. To jednak nie przekreśli przymierza zawartego z Dawidem ani mesjańskiego charakteru przepowiedni. Dwuznaczność terminu „zera” może być tu zamierzona, a okres wypełniania się obietnicy rozłożony w czasie.

---

<sup>17</sup> Por. T. BRZEGOWY, *Prorok Natan i budowa świątyni*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1(40) (1987), s. 7.

<sup>18</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 17.

Pozostając w kręgu prorocत्व o charakterze mesjańskim z najdawniejszych czasów historii narodu wybranego, nie sposób nie wspomnieć o prorocत्वie Balaama (por. Lb 24,17-19). Choć jego datacja budzi kontrowersje, nie można zaprzeczyć jego wczesnym źródłom, być może nawet związanych z nurtem jahwistycznym<sup>19</sup>. Jest ono fragmentem szerszej wyroczni włożonej w usta pogańskiego proroka Balaama. Zapowiadany jest wielki władca, który będzie panował nad wrogami narodu wybranego. Wers 17., na którym pragnę skupić szczególną uwagę, jest odczytywany w kontekście mesjańskim zarówno w tradycji judaistycznej, jak i chrześcijańskiej<sup>20</sup>.

Balaam przedstawia się jako ten, który słyszy słowa Boga i widzi widzenia zsyłane przez Najwyższego (por. Lb 24,16). Właśnie w takiej proroczej wizji zostaje mu objawione nadejście szczególnej postaci. Zanim jednak przywołamy symbole, pod jakimi Balaam widzi nadchodzącego, warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki mówi o owej figurze: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska” (24,17). Czas nadejścia tego, którego ogląda wieszcz, nie jest znany, wydaje się nawet, że nie jest on bliski – stąd owa odległość, o której komunikuje Balaam. Nim wypełni się owo prorocत्व, minie dużo czasu, potrzebna jest cierpliwość. W widzeniu prorok dostrzega to, co w planie Bożym już istnieje, ale na zaistnienie w przestrzeni ludzkiej Izrael będzie musiał jeszcze poczekać. Słowo prorocтва jeszcze nie staje się ciałem. Czyjego nadejścia więc może się spodziewać?

W wyroczni Balaama, w wersie 17. napotykamy na dwa symbole: berło i gwiazdę. Pierwszy z nich, berło (hebr. šēbet), w sposób jasny odnosi się do panowania. Liczne teksty Starego Testamentu sięgają po ów symbol, by mówić o władzy i królowaniu (por. Rdz 49,10; Sdz 5,14; Ez 19,11; Ps 45,7). W starożytnym środowisku Bliskiego Wschodu popularne były przedstawienia bóstw i królów dzierżących berło jako znak

<sup>19</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „Studia Paradyskie” 25 (2015), s. 64-69; J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 23.

<sup>20</sup> Por. A. KUŚMIREK, „*Gwiazda Jakuba*” (Lb 24,17) i jej interpretacje, „Verbum Vitae” 29 (2016), s. 42.

władzy<sup>21</sup>. Mniej dla nas oczywistym jest drugi symbol pojawiający się w przepowiedni. W Piśmie Świętym gwiazdy oznaczają ciała niebieskie świecące w nocy, które są stworzeniami Boga<sup>22</sup>. W żadnym wypadku nie są bóstwami ani nie posiadają nadprzyrodzonej siły<sup>23</sup>. W świecie starożytnym ciała niebieskie bardzo często stawały się symbolami władców. Oddalone, tajemnicze, mające wpływ na mieszkańców ziemi, a przede wszystkim znajdujące się w strefie boskiej, a nie ludzkiej. Właśnie dlatego gwiazdy kojarzyły się starożytnym z władcami, królami, w których widziano istoty szczególnie powiązane z bóstwami. Nie ulega więc wątpliwości, iż Balaam widzi władcę o szczególnej mocy, który ma nadejść. Z jednej strony zaznaczone jest jego powiązanie z Jakubem („wschodzi z Jakuba”), a z drugiej ze sferą niebiańską (gwiazda). Jak już wspomniano, proroctwo to od najdawniejszych czasów było interpretowane w kluczu mesjańskim<sup>24</sup>. Oto poprzez pogańskiego wieszca potomkowie Jakuba zostają wezwani do oczekiwania wielkiego władcy działającego z Bożego rozkazu dla dobra swojego ludu. Będzie on wyzwolicielem Izraela od wszelkich nieprzyjaciół, nawet tych, którzy wydają się mocarzami nie do pokonania.

Znów mamy tu do czynienia z przepowiednią, która nie podaje szczegółów, kreśli jedynie kierunek oczekiwania. Izrael jest wezwany do wypatrywania tego, który jest jeszcze daleko, ale na pewno się pojawi, gdyż proroctwo Balaama, mimo iż on sam jest poganinem, pochodzi od prawdziwego Boga.

Ślady kolejnego wczesnego proroctwa mesjańskiego znajdujemy w błogosławieństwie, jakie na łożu śmierci udziela swym synom Jakub (por. Rdz 49,1-28). Życie i śmierć biblijnego patriarchy możemy lokować w okolicach XVII w. przed Chr., jednak ów swego rodzaju testament przypisywany Jakubowi jest tekstem zdecydowanie późniejszym.

---

<sup>21</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 27.

<sup>22</sup> Por. U. SZWARC, *Gwiazda*, w: S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 424-425.

<sup>23</sup> Por. A. KUŚMIREK, „*Gwiazda Jakuba*” (*Lb 24,17*)..., dz. cyt., s. 42

<sup>24</sup> Por. M. SIERAMSKA, *Gwiazda*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 530-531.

Świadczy o tym forma, jaką przybrał, oraz odwołanie do znacznie późniejszych faktów<sup>25</sup>. Wiemy jednak, że nie mógł on powstać później niż za panowania Salomona. Brak tu odwołań do tak ważnego wydarzenia, jakim był rozpad jedności plemion izraelskich.

Wśród słów, które biblijny autor wkłada w usta Jakuba, znajduje się przesłanie skierowane do Judy (por. Rdz 49,8-12). Testament Izraela przyjmuje tu formę wyroczni zbawczej<sup>26</sup>. Patriarcha błogosławiąc swojego syna, przewiduje obfite błogosławieństwo, jakie będzie jego udziałem. Pojawia się tu symbol lwa. Od tej pory będzie on łączony z pokoleniem Judy. Dominacja tego plemienia została tu ukazana w obrazowy sposób. Lew budzący ogólny respekt i strach jest adekwatnym symbolem panowania nad wrogami, a także nad braćmi. Nie ulega więc wątpliwości, że pozycja Judy ma być szczególna. Potwierdzenie obrazu panowania znajdujemy już w dziesiątym wersie. Tu pojawia się symbol berła i laski pasterskiej. Te dwa motywy mają niewątpliwie nawiązywać do sprawowania władzy (w tym władzy królewskiej) przez potomków Judy. I znów mamy tu do czynienia z zapowiedzią długiego, stałego panowania. W wersie tym pojawia się też nienazwana z imienia tajemnicza postać, której należy się królowanie i posłuch nawet u narodów. Polski przekład owego fragmentu może w pewien sposób zaciemnić obraz, jaki roztacza przed naszymi oczami autor Jakubowego błogosławieństwa. Zwykliśmy rozumieć wyrażenie „aż do” jako granicę, po której następuje zmiana, odwrócenie sytuacji. Jednak język hebrajski inaczej rozumie termin *'ad*. Nadejście tego, komu należy się władza, wcale nie oznacza tu zakończenia panowania domu Judy. Wydaje się natomiast, że owo królowanie będzie się odbywało dalej w pokoleniu wskazanym przez patriarchę Jakuba. Ów zapowiadany władca jest identyfikowany jako Mesjasz i wiązany z pokoleniem Judy. Dlatego też jednym z mesjańskich symboli stał się lew. W zapowiedzi nadejścia owego panującego podkreślone zostało, że to właśnie jemu należy się władza. Będzie ona rozciągać się także na narody pogańskie.

<sup>25</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>26</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, Częstochowa 2015, s. 457.

Na tym nie kończy się wieszczce przesłanie Izraela mówiące o szczególnym władcy, który nadejdzie z pokolenia jego syna. Patriarcha roztacza przed oczyma słuchaczy obraz, który współczesnemu człowiekowi może wydać się niejasny. Osioł uwiązany w winnicy, pranie odzieży w winie, biel zębów. Owe elementy Jakubowego testamentu mają ważne znaczenie dla rozumienia proroctwa w nim ukrytego. Są to obrazy pokoju i dobrobytu. Osioł uwiązany w winnicy mógł spowodować wielkie szkody, jednak kiedy jest obfitość i urodzaj, nikt się tym nie przejmuje<sup>27</sup>. Wina tak wiele, by prać w nim odzież, to również obraz dobrobytu. Biel zębów dowodzi zdrowia i obfitości pokarmów. Kiedy nadejdzie ten, którego zapowiada Jakub, nastanie czas obfitości, dobrobytu i pokoju<sup>28</sup>. Nadejście oczekiwanego wiąże się więc ze szczególnym czasem pomyślności, w której udział będzie miał cały lud. Nie dziwić więc będzie eschatologiczny klucz interpretacji owego mesjańskiego proroctwa<sup>29</sup>.

Z Jakubowego proroctwa wyłania nam się obraz potężnego władcy pochodzącego z rodu Judy. Jego panowanie będzie czasem pokoju, dobrobytu i pomyślności. Ów sielankowy obraz, jaki odnajdujemy w błogosławieństwie patriarchy, jest wyrazem tęsknoty za tym, co zostało utracone, a co ten, który ma nadejść, może przywrócić. Nie ma tu wprost mowy o szczególnej bliskości Boga, ale owa szczęśliwa rzeczywistość, którą przedstawia proroctwo, pośrednio o tym mówi. Pokój, obfitość plonów, pomyślność są możliwe tylko z Bożym błogosławieństwem i Bożą obecnością. Mimo że nie pada tu termin „mesjasz”, to jasne jest, że owo proroctwo jego dotyczy. To on jest tym, który jako wielki władca daje wytchnienie od wrogów, zaprowadza pokój. Jego rządy zaś upływać będą pod znakiem pomyślności i obfitości. Stawia go to w szczególnej pozycji względem dawcy wszelkiego dobra, z którym naród wybrany jest w przymierzu, a ludem, z którego pochodzi.

---

<sup>27</sup> Por. J. SYNOWIEC, *Oto twój król przychodzi*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>28</sup> Por. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, dz. cyt., s. 487.

<sup>29</sup> Por. A. KUŚMIREK, *Błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49,1-28) w interpretacji targumicznej*, „Collectanea Theologica” 4(88) (2018), s. 170-171.

### 3. Wypełnienie

W przywołanych powyżej prorocत्वach mesjańskich może zdumiewać nas brak precyzji. Bez trudu natomiast znajdujemy w nich napięcie oczekiwania na przyjście tego, kto odmieni los człowieka. Obietnica złożona człowiekowi po grzechu jest rozwijana, interpretowana i przekazywana w narodzie wybranym. Kolejne pojawiające się prorocत्वa mają na celu podtrzymać nadzieję w ludzie, który niejednokrotnie wydaje się zapominać o słowie danym mu przez Boga.

Pierwsze z mesjańskich prorocत्व w sposób dość ogólny mówią o tym, który ma nadejść. Na pierwszy plan wysuwa się Jego królewskie panowanie. Na tym etapie oczekiwania reszta szczegółów jeszcze nie jest dopowiedziana. Bardzo łatwo więc podążyć za własnym wyobrażeniem króla i władcy, i na taką figurę – wedle własnych wyobrażeń, oczekiwać. Słowo dane przez Boga zaczyna obrastać w ludzkie nadzieje, stąd koniecznym jest przypominanie go, ponawianie wezwania. Słowo jeszcze nieraz wybrzmi w starotestamentalnych dziejach narodu wybranego. W późniejszym okresie do koncepcji mesjasza króla dołączą inne elementy. Zatrzymanie się jednak na początkach mesjanizmu może uzmysłowić nam delikatność Bożego słowa. Lud przymierza jest wezwany do ufności w obietnicę, którą daje Bóg, niezależnie od tego, jak bardzo wydawać się ona może ogólna.

Nadzieje czekających związane są przede wszystkim z poprawą kondycji ich życia. Wielki władca zapewniłby pokój, poczucie bezpieczeństwa, co sprzyjałoby rozwojowi ich społeczności. Tęsknota za utraconym rajem nie zawsze na pierwszym miejscu stawia relację, jaka istniała pomiędzy Bogiem a człowiekiem, a została zaburzona przez grzech. Na pierwszy plan wysuwa się raczej pragnienie bezpieczeństwa i dostatku. Nie należy jednak zapominać, że biblijny lud przymierza pokój, obfitość plonów, szczęście bardzo mocno wiązał z działaniem Najwyższego. Tylko przylgnięcie do Niego mogło zapewnić to, za czym tęsknił naród wybrany. To właśnie tutaj daje o sobie znać „teologia rzeczywistości ziemskich”. Właściwie, prorockie spojrzenie na terażniejszość pozwala oczekiwać Bożego działania<sup>30</sup>. W przypadku prorocत्वa przypisywanego Natanowi widać,

---

<sup>30</sup> Por. W. POPIELEWSKI, *Prorocka lektura historii*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 86.



że kwestia relacji z Bogiem została przeniesiona na potomka Dawidowego. To on będzie Synem Najwyższego, a Najwyższy będzie mu Ojcem.

Obietnica dana przez Boga musi się wypełnić. Słowo powtarzane z pokolenia na pokolenie w końcu staje się ciałem. Bliskość z Bogiem, która została utracona przez grzech, może zostać odzyskana. Zbawcza przyszłość, której rzecznikami byli prorocy, wypełnia się<sup>31</sup>. Naturalnym wydawałoby się, że powrót do rajskiej szczęśliwości będzie wszystkim, czego w najśmielszych oczekiwaniach mogą spodziewać się żyjący obietnicami prorockimi. A jednak Bóg zaskakuje człowieka. Obietnica mesjańska wiąże się z czymś więcej niż powrotem do raju. Utrata bliskości ze Stwórcą była wynikiem tego, że człowiek chciał się stać jak Bóg i obrał drogę, by to osiągnąć, z pominięciem Najwyższego. Teraz to Bóg staje się człowiekiem, by przywrócić relacje, jakie zniszczył grzech.

Wypełnienie proroctw przekracza nadzieje, jakie w nich pokładał naród wybrany, choć nie pomija jego pragnień dotyczących tego, co ludzkie. Tęsknota za Mesjaszem, który będzie wielkim królem mającym posłuch u narodów, a którego panowanie wiązać się będzie z bezpieczeństwem i pomyślnością, odnosi się do tego, co wiąże się z cielesnością człowieka, jego naturalnymi potrzebami. Znamiennym jest, że hebrajski Stary Testament nie używa słowa „obietnica”, a mówiąc o owej rzeczywistości, posługuje się terminami związanymi z mową (rzec, przysiąc, mówić)<sup>32</sup>. Obietnica staje się ciałem, gdyż Mesjasz jest człowiekiem. Takiego go właśnie oczekiwano. Jednocześnie owa obietnica przerasta oczekiwania, gdyż ów Namaszczony jest także Bogiem. To właśnie w Nim spotykają się pragnienia ludzi i pragnienia Boga. Utracona bliskość staje się znów rzeczywistością. Bóg stał się bliski człowiekowi, bardziej niż ten mógł tego oczekiwać. Człowieczeństwo, a zarazem bóstwo Mesjasza stało się płaszczyzną spotkania człowieka z Bogiem. Moment wcielenia jest bardzo szczególny dla postrzegania ciała jako przestrzeni komunikacji ze Stwórcą. Mesjasz wynosi relację człowieka z Bogiem do poziomu ponadrajskiego. Jego misją jest nie tylko odbudowanie starej relacji znisz-

---

<sup>31</sup> Por. L. STACHOWIAK, *Prorocy – słudzy Słowa*, dz. cyt., s. 56.

<sup>32</sup> Por. S. JANKOWSKI, *Obietnica ziemi w Starym Testamencie*, „Collectanea Theologica” 2(74) (2004), s. 48.

czonej grzechem, co raczej wyprowadzenie jej na wyższy poziom. Stworzenie już nie tylko obcuje ze swoim Stwórcą, ale zostaje podniesione do godności dziecka Boga. Mesjasz – sam będąc i Bogiem, i Człowiekiem – może ów plan zrealizować.

\* \* \*

Nadzieja na przyjście Mesjasza, przekazywana z pokolenia na pokolenie w narodzie wybranym, podtrzymywana była przez proroctwa zsyłane przez Boga. Wczesny okres myśli mesjańskiej łączy postać Pomazańca z panowaniem królewskim, dobrobytem i pomyślnością. To właśnie w tych proroctwach najlepiej widać ludzkie zakotwiczenie figury Mesjasza. Pod symbolami odnoszącymi się do codziennych tęsknot ludu przymierza kryje się tęsknota za bliskością Boga. Grzech, który zniszczył pierwotną relację człowieka ze Stwórcą, nie pogrzebał na wieki nadziei na bliskość. Odpowiedzią Boga na sytuację, w jaką popadł człowiek, jest wypełnienie obietnic, które posyłał narodowi wybranemu. Stają się one rzeczywistością w Mesjaszu, Bogu-Człowieku, który poprzez swoją cielesność i człowieczeństwo wychodzi naprzeciw ludzkim tęsknotom. Jednocześnie też wynosi relację Boga z człowiekiem na wyższy poziom. Przez swoją naturę Mesjasz stał się miejscem bliskiego spotkania człowieka i Boga.

## Bibliografia

- Brzegowy T., *Prorok Natan i budowa świątyni*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1(40) (1987), s. 7-19.
- Jankowski S., *Obietnica ziemi w Starym Testamencie*, „Collectanea Theologica” 2(74) (2004), s. 47-62.
- Jelonek T., *Mesjanizm*, Kraków 2009.
- Kaczor I., *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian*, Łódź 2001.
- Kuśmirek A., „*Gwiazda Jakuba*” (Lb 24,17) i jej interpretacje, „*Verbum Vitae*” 29 (2016), s. 41-65.

- Kuśmirek A., *Błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49,1-28) w interpretacji targumicznej*, „Collectanea Theologica” 4(88) (2018), s. 163-190.
- Lemański J., *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „Studia Paradayskie” 25 (2015), s. 53-81.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11*, Częstochowa 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37-50*, Częstochowa 2015.
- Łach J., *Mesjańskie prorocтво Natana (2 Sm 7)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(13) (1966), s. 49-69.
- Paściak J., *Biblijny obraz Chrystusa Króla (ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(25) (1972), s. 168-189.
- Popielewski W., *Prorocka lektura historii*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 85-106.
- Sieramska M., *Gwiazda*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 530-531.
- Stachowiak L., *Prorocy – słudzy Słowa*, Katowice 1980.
- Synowiec J. S., *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992.
- Szwarc U., *Gwiazda*, w: S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 424-425.
- Tronina A., *Oliwa*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 534.
- Wypych S., *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987.
- Zachariasz A., *Sacrum i ogród – wzniosłość i genius loci*, „Prace Komisji Krajo-brazu Kulturowego” 22 (2013), s. 113-127.

**Maria Miduch** – doktor teologii biblijnej w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII, magister studiów bliskowschodnich UJ, wykładowca języka hebrajskiego i zagadnień biblijnych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zainteresowania badawcze: apokaliptyka żydowska, literatura międzytestamentalna, mesjanizm. Autorka bestsellerowych pozycji popularyzujących Pismo Święte: *Biografia Ducha Świętego* (Kraków 2015), *Biografia Boga Ojca* (Kraków 2016), *Biografia Syna Bożego* (Kraków 2017).



Jakub Synowiec

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-6357-6344, e-mail: jakub.synowiec@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.018.12949>

## CHRZEŚCIJAŃSKIE UJĘCIE RELACJI CZŁOWIEKA DO STWORZENIA W OPARCIU O METAFORĘ DIALOGU

### CHRISTIAN APPROACH TO RELATION BETWEEN MAN AND CREATION ON THE BASIS OF THE METAPHOR OF DIALOGUE

#### Abstrakt

W artykule wykorzystano metaforę dialogu w celu naświetlenia chrześcijańskiego ujęcia relacji człowieka do stworzenia. Metafora dialogu została zbudowana w oparciu o koncepcję dialogu z *Nowej dialektyki* D. N. Waltona. Artykuł podzielony jest na trzy części, w których omówione są wybrane cechy dialogu oraz odniesione do nich chrześcijańskie ujęcie relacji człowiek – stworzenie: wspólny cel uczestników dialogu, wymóg znajomości partnera w dialogu i efekt dialogu wynikający z jego natury, a więc porozumienie. W konkluzjach przedstawiona została koncepcja ekologii ludzkiej, podkreślono liczne podobieństwa między chrześcijańską i niechrześcijańską myślą ekologiczną i zidentyfikowano, dlaczego dialog chrześcijaństwa ze stworzeniem nie funkcjonuje tak, jak w świetle nauczania Kościoła powinien.

Słowa kluczowe: ekologia, stworzenie, dialog, *Laudato si'*

## Abstract

The article uses the metaphor of dialogue to illuminate the Christian approach to the relationship of man to creation. The metaphor of dialogue is shaped on the basis of the concept of dialogue from D. N. Walton's *The New Dialectic*. The article is divided into three parts, in which selected features of dialogue are discussed to throw light on the Christian approach to the human-creation relationship related to them: the common goal of the participants in the dialogue, the requirement to know the partner in the dialogue and the result of dialogue resulting from its nature, i.e. agreement. The conclusions present the concept of human ecology, emphasize numerous similarities between Christian and non-Christian ecological thought, and identify why Christian dialogue with creation does not function as it should in the light of the Church's teaching.

Keywords: ecology, creation, dialogue, *Laudato si'*

W artykule wykorzystuję metaforę dialogu, aby przez jej pryzmat przyjrzeć się relacji człowieka z przyrodą w ujęciu chrześcijańskim. Pojęcie dialogu czerpię z nowej dialektyki Douglasa N. Waltona. Opisując chrześcijańskie spojrzenie na relację człowieka z przyrodą, opieram się na filozoficzno-teologicznej argumentacji zawartej w katolickiej nauce społecznej – w tym szczególnie w encyklice papieża Franciszka *Laudato si'* – oraz na badaniach wybranych autorów reprezentujących filozofię chrześcijańską i teologię katolicką. Wydaje się, że metafora dialogu jest w odniesieniu do relacji człowiek – stworzenie ciekawym narzędziem heurystycznym, pozwalającym zidentyfikować główną przyczynę braku postępu w relacji człowiek – stworzenie.

Dialog, nawet w potocznym rozumieniu, słusznie kojarzy się nam z rozmową dwóch osób i w związku z tym nie pasuje jako narzędzie do opisu relacji człowieka ze światem stworzonym. Rozumienie dialogu jako relacji międzyludzkiej ma filozoficzne uzasadnienie i ponad 2000 lat tradycji. Najbardziej znany polski filozof dialogu ks. Józef Tischner mówi o związku dialogicznym jedynie w relacji człowiek – człowiek. Świat to dla niego materialny substrat sceny, na której rozgrywa się dramat. Scena zaś nie przesądza w żaden sposób o dramacie ludzkim – to rodzaj obiek-

tywności ontycznej, jest materialna, realna i potrzebna, to w niej ujawnia się dobro i zło. Jednakże w dialog się z nią nie wchodzi<sup>1</sup>. Rozważania ks. Tischnera mają charakter antropologiczny. Warto mieć to na uwadze, bowiem używanie do opisanego relacji człowiek – stworzenie pojęć właściwych relacjom międzyludzkim grozi antropomorfizacją przyrody, a w dalszej kolejności wyciąganiem nieuprawnionych wniosków. Unikamy tego, pamiętając, że chodzi tylko o metaforę.

Na potrzeby metafory proponuję przyjąć definicję dialogu z teorii argumentacji z *Nowej dialektyki*. Tutaj dialog jest rozumiany jako „normatywne ramy, w ramach których zachodzi wymiana pomiędzy dwoma partnerami rozmowy, którzy razem rozumują w celu osiągnięcia wspólnego celu”<sup>2</sup>. Oczywiście również w tym ujęciu stworzenie nie może być, w sensie dosłownym, partnerem dialogu. Wydaje się jednak, że użycie pojęcia dialogu zaczerpniętego z teorii argumentacji jako pewnej metafory do opisanego relacji człowiek – stworzenie jest narzędziem bardzo płodnym heurystycznie.

## Wspólny cel dialogu człowieka ze stworzeniem

Twórca *Nowej dialektyki*, Douglas N. Walton, określa rodzaj dialogu po wspólnym celu, jaki mają dialogujące ze sobą strony<sup>3</sup>. Jaki jest wspólny cel dialogu człowieka i stworzenia? Antropologia chrześcijańska mówi o różnych celach, które można by tu brać pod uwagę: o nadprzyrodzonym (ostatecznym) celu człowieka, tj. zbawieniu, oraz o celach doczesnych, które temu nadprzyrodzonemu służą. Pośród tych celów doczesnych jest prawda. Prawda o stworzeniu jest nam bardzo potrzebna i wiąże się z realizacją celu nadprzyrodzonego! Jednak – jak zwraca uwagę

---

<sup>1</sup> Zob. W. P. GLINKOWSKI, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71-90.

<sup>2</sup> „A dialogue is defined as a normative framework in which there is an exchange of arguments between two speech partner reasoning together in turn-taking sequence aimed at a collective goal”. Tłum. własne – J. Synowiec, w: D. N. WALTON, *The New Dialectic. Conversational contexts of argument*, Toronto – Buffalo – London 1998, s. 30.

<sup>3</sup> Por. tamże.

papież Franciszek – człowiek nie jest ostatecznym celem dla wszystkich innych stworzeń. Raczej trzeba mówić o wspólnym celu, ostatecznym kresie w Bogu. Rola człowieka jest tu jednak wyjątkowa, tylko on może mieć świadomość celu. Franciszek pisze: „człowiek, obdarzony inteligencją i miłością, pociągany jest pełnią Chrystusa, powołany jest, by przeprowadzić wszystkie stworzenia do ich Stwórcy”<sup>4</sup>. Krótka refleksja nad wspólnym celem człowieka i stworzenia pokazuje jego odpowiedzialne zadanie. Jak miałby je jednak wypełnić?

Pozwolę sobie na kolejną metaforę. Wyobraźmy sobie jeden z pięknych ogrodów, np. ten przy klasztorze księży sercanów w Stadnikach. Rosną tam piękne magnolie. Magnolia nie jest gatunkiem rodzimym, jej hodowla, a zwłaszcza utrzymanie w dobrej kondycji wymaga pewnego wysiłku. Dlaczego te magnolie tak pięknie rosną? Ponieważ osoba, która się nimi zajmuje, wie, czego im potrzeba, a więc zna prawdę o magnoliach. Wiedziała, gdzie je posadzić i jak je pielęgnować. Ta wiedza i oddanie znamionują dobrego ogrodnika. Przy okazji metafory magnolii warto dodać, że magnolia, czy w ogóle drzewo, przeżywa jednego ogrodnika; sadził dziadek, pielęgnowują dzieci, wnuki... Drzew nie sadi się tylko dla siebie, ale i dla tych, którzy przyjdą po nas i co do których nie mamy nawet pewności, jacy będą, ale wiemy, że też potrzebują ogrodu. Dobry ogrodnik ma świadomość, że uczestniczy w czymś większym od siebie. Jeżeli ogrodnik zniszczy ogród czy podporządkuje go swoim krótkowzrocznym celom, historia ogrodu może się zakończyć.

Poznawanie prawdy o stworzeniu jest naszym zadaniem; koniecznym, żebyśmy mogli – jak pisał św. Jan Paweł II – wypełniać powinność człowieka względem stworzenia zapisaną w Księdze Rodzaju<sup>5</sup>, czyli

---

<sup>4</sup> FRANCISZEK, Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015 (dalej: LS), 83.

<sup>5</sup> „Człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia. Tymczasem Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator»”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 15. Fragment ten objaśnia S. Jaromi: „Człowiek jest wezwany do współpracy z Bogiem po to, aby stan naszej planety odpowiadał planom Bożym i by była ona przyjaznym środowiskiem dla wszystkich form życia: roślin, zwierząt i przede wszystkim dla niego samego – człowieka. Ten ludzki wysiłek odkrycia praw rządzących przyrodą jest – we-



uprawianie i dogłębne oglądanie ogrodu świata, a więc według papieża Franciszka: oranie, kultywowanie, chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie, zapewnienie, by ziemia była płodna dla przyszłych pokoleń<sup>6</sup>. Umieszczenie człowieka w nowo stworzonym ogrodzie odzwierciedla – według Franciszka – Boży zamysł: człowiek nie tylko ma pielegnować ogród i troszczyć się o niego, ale też uprawiać go i to tak, żeby przynosił on owoce<sup>7</sup>. Oto zadania ogrodnika stworzenia.

Z praktyki życia wiemy, że dobry ogrodnik musi posiadać wiedzę o roślinach i o tym, co zrobić, żeby one się rozwijały, a ogród kwitł, dawał owoce i nie niszczał. Dobry ogrodnik musi zatem być... ekologiem<sup>8</sup> (ekologia w sensie ścisłym bada oddziaływania między organizmami żywymi a środowiskiem, z ochroną środowiska jest utożsamiana w rozumieniu potocznym<sup>9</sup>). Wtedy też będzie wiedział, jak korzystać z dóbr ogrodu, żeby go nie zniszczyć. Jednak ogrodnik w pewnym sensie ogrodowi służy, musi być bowiem gotów do poświęceń na jego rzecz. Sianie, sadzenie, przycinanie, zbiory – to wszystko ma swój rytm i ten rytm trzeba przedłożyć nad swoje pragnienia. Wydaje się, że to są bezinteresowne wyrzeczenia oraz wielkoduszne gesty wobec świata, do których wzywa papież Franciszek w *Laudato si'*, gdy mówi o ekologicznym nawróceniu!<sup>10</sup>

Ogrodnik musi pamiętać, że jest ogrodnikiem, w pewnym sensie piastunem powierzonych dóbr, a nie właścicielem. Właściciel potem ogrodnika z pracy rozliczy. W ten sposób cel doczesny łączy się z nadprzyrodzonym. Bez celu nadprzyrodzonego mamy relację z przyrodą nastawioną na samą prawdę. Wiedza zaspokoi naszą ciekawość, ale to jest za mało, żeby chronić przyrodę<sup>11</sup>, a więc przybliżyć się do zrealizowania celu dialogu.

---

dług Jana Pawła II – oddaniem czci Bogu, więc formą modlitwy uwielbienia”. S. JAROMI, *Boska Ziemia*, Kraków 2019, s. 157. Zob. również: A. WAJDA, *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato si'*, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 250,

<sup>6</sup> Zob. LS 67.

<sup>7</sup> Por. LS 124.

<sup>8</sup> Zob. LS 42.

<sup>9</sup> O potocznym i dosłownym rozumieniu ekologii zob.: M. WYROSTKIEWICZ, *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne*, Lublin 2019, s. 27-38.

<sup>10</sup> Por. LS 220.

<sup>11</sup> Por. LS 19.

## Kim jest partner dialogu?

Idźmy dalej metaforą dialogu. Kiedy przygotowujemy się do argumentacji czy dialogu, konieczne jest nie tylko nasze dobre przygotowanie, ale też rozeznanie drugiej strony. Jeżeli nasz umysłowy konstrukt drugiej strony nie będzie się pokrywał z rzeczywistością, nasze argumenty mogą zostać niezrozumiane. Przygotowując się do rozmowy, zdajemy sobie sprawę, że inaczej będziemy przedstawiać sprawę obrony życia nienarodzonych zwolennikom aborcji, a inaczej jej radykalnym przeciwnikom. W dialogu musimy wiedzieć, kto jest kim. Rozmawiając z drugą osobą, poznajemy naszego rozmówcę, ale i on poznaje nas za pomocą kolejnych pytań i odpowiedzi: „w miarę jak dialog lub spór rozwija się, mówca coraz lepiej poznaje swojego partnera”<sup>12</sup>. W tym metaforycznie ujętym dialogu nie możemy posłużyć się tą metodą. Ogrom wiedzy o świecie stworzonym dostarczają nauki empiryczne, ale wydaje się, że w dialogu z przyrodą potrzebna jest nam również adekwatna antropologia i metafizyka.

W naukach empirycznych postęp jest stały i znaczny. Wiedza ta jest cenna i pozwala lepiej zrozumieć stworzenie. Poznanie stworzenia pozwala jeszcze bardziej się nim zachwycić. Odkrywamy, że inne gatunki są często bardziej podobne do człowieka, niż wcześniej można było przypuszczać, a nawet te zupełnie niepodobne posiadają zadziwiające właściwości. Naturalnym staje się też zobaczenie człowieka jako jedno ze zwierząt. Przez badania odkrywamy również, jak bardzo zły jest los stworzenia, zwłaszcza niektórych zwierząt zdanych na łaskę człowieka<sup>13</sup>. Ogromny postęp nauk wiąże się z tym, że badacze koncentrują się na niewielkich obszarach wiedzy. Specjalizacja wiedzy niesie ze sobą ryzyko jej fragmentaryzacji. Ogrodnik nie może skupiać się na jednej roślinie, lecz musi patrzeć na ogród integralnie – jako na całość<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> C. PERELMAN, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, Warszawa, 2002, s. 28.

<sup>13</sup> Zob. np. D. PROBUCKA (red.), *Etyczne potępienie myślistwa*, Kraków 2020, lub pozycję pokazującą los zwierząt hodowanych przemysłowo: P. LYMBERY, I. OAKESHOTT, *Farmagedon. Rzeczywisty koszt taniego mięsa*, tłum. R. Oślizło, Białystok 2015. Skróczonego przeglądu przypadków straszego losu, jaki rodzaj ludzki zgotował stworzeniu dokonuje też papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* w numerach 32-42.

<sup>14</sup> Por. LS 138.

Obok poznania stworzenia ważne jest również zrozumienie tego, kim jest człowiek. Tutaj mają znaczenie nie tylko nauki empiryczne, ale także – w myśli chrześcijańskiej – nauki filozoficzne. Franciszek zwraca uwagę, że człowiek musi znać swoje miejsce w stosunku do natury, zatem ma obowiązek siebie poznać<sup>15</sup>. Nieadekwatna antropologia i metafizyka prowadziły do dwóch, w pewnym sensie przeciwstawnych, błędów w rozpoznaniu partnera dialogu, na które zwraca uwagę m.in. papież Franciszek w *Laudato si'*. Pierwszym z nich jest tzw. skrajny antropocentryzm<sup>16</sup>. Można go definiować jako przekonanie, że człowiek jest czymś jakościowo zupełnie odmiennym od przyrody oraz że jest jej wyłącznym panem. W skrajnym antropocentryzmie miejsce Boga w pewnym sensie zajmuje człowiek, a przynajmniej rozum, nauka, postęp. Chociaż już na pierwszy rzut oka widać, że ubóstwienie człowieka nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem, skrajny antropocentryzm był z nim utożsamiany, ponieważ jego hasłem naczelnym jest zdanie: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, które zresztą można znaleźć w Biblii i to na samym początku (por. Rdz 1,28).

Wiele osób zatroskanych o ochronę przyrody obwinia o powstanie tego paradygmatu właśnie myśl chrześcijańską. Trzeba sobie jednak powiedzieć, że jest on sprzeczny z chrześcijańskim obrazem świata, gdyż obraz ten jest przede wszystkim teocentryczny<sup>17</sup>. Skąd się wziął? Możemy szukać jego źródeł w renesansie, kiedy to pojawiły się tendencje do „zapanowania nad przyrodą”, lub u Kartezjusza, który wyraźnie wywyższył człowieka nad stworzenie<sup>18</sup>, albo w liberalizmie, który w kulcie wolności i realizacji pragnień widzi spełnienie człowieka<sup>19</sup>. W każdym razie jest to podejście bardzo złe, gdyż jego efektem jest degradacja świata, tak szybka, że żyjemy w ciągłym lęku. A także inne zjawiska, pozornie

---

<sup>15</sup> Por. LS 115.

<sup>16</sup> Papież Franciszek nie jest oczywiście odkrywcą tej koncepcji. Na skrajny antropocentryzm jako błędną podstawę zwracają zgodnie uwagę badacze z kręgu myśli chrześcijańskiej i spoza tego kręgu. Np. T. Ślipko nazywa go paradygmatem dominacji człowieka nad przyrodą i krytykuje. Por. T. ŚLIPKO, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2012, s. 36-40.

<sup>17</sup> Na ten temat obszernie wypowiada się R. F. SADOWSKI, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, s. 83-100.

<sup>18</sup> Za takim stanowiskiem wydaje się optować R. F. Sadowski. Por. tamże, s. 60-74.

<sup>19</sup> To stanowisko T. Ślipko wyraża w: *Bioetyka...*, dz. cyt., s. 37.

niezwiązane ze niszczeniem stworzenia: „wypaczony antropocentryzm stwarza przestrzeń dla wypaczonego stylu życia (...) kiedy istota ludzka stawia samą siebie w centrum, to w ostateczności da absolutny priorytet temu, co jest doraźnie wygodne, a cała reszta stanie się zbędna”<sup>20</sup>. Wielu chrześcijan żyje w tym duchu, konsumpcjonizmu i indywidualizmu, właściwie każdy z nas jest tym trochę nasiąknięty, dlatego też Franciszek wzywa wszystkich do nawrócenia. Jednak idea skrajnego antropocentryzmu nie jest źródłowo chrześcijańska.

Drugim, nie mniej poważnym błędem wynikającym z niezrozumienia, kim jest partner dialogu, jest biocentryzm<sup>21</sup>. Pozornie jest to spełnienie podstawowego postulatu dialogu, a nawet braterstwa, do którego wzywa nas papież Franciszek<sup>22</sup> – wprowadzenie pewnej równości. W ujęciu biocentrycznym człowiek jest równy stworzeniu, jest kolejną jego częścią, a w skrajnych przypadkach nawet jest traktowany jako gatunek ekspansywny. Przyroda ma wartość wewnętrzną. To rodzi obowiązki nieniszczenia jej. Wszystkie organizmy mają równą wartość, co powoduje, że nie możemy preferować interesów ludzi. Niektórzy przedstawiciele biocentryzmu w trosce o przyrodę będą postulować zmniejszenie liczby ludzi. Biocentryzm, jako pogląd oparty na błędnej antropologii, Franciszek zdecydowanie odrzuca<sup>23</sup>.

Bardzo często w dyskursie publicznym pojawiają się próby utożsamienia ochrony przyrody z biocentryzmem<sup>24</sup>. Jest to pomyłka analogiczna do tej, którą popełniają ludzie przypisujący chrześcijaństwu skrajny antropocentryzm. Pomyłka, warto dodać, bardzo „wygodna”, ponieważ usprawiedliwia drwiny bądź obojętność, czy nawet wrogość wobec ochrony przyrody<sup>25</sup>. Troska o stworzenie, ochrona przyrody, wypływa

---

<sup>20</sup> LS 122.

<sup>21</sup> Zob. analizę A. Muszali w artykule: A. MUSZALA, *Kwestie bioetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka*, „Polonia Sacra” 3 (2016), s. 51-52.

<sup>22</sup> Por. LS 228.

<sup>23</sup> Por. LS 118.

<sup>24</sup> Por. P. DE PLUNKETT, *Ekologia. Stereotypy i rzeczywistość*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2008, s. 281.

<sup>25</sup> Te właśnie postawy kwalifikuje papież Franciszek do nawrócenia ekologicznego. Por. LS 217.

wprost z Biblii, jest obecna w nauczaniu społecznym Kościoła i w filozofii chrześcijańskiej. Jednak dla wielu ludzi, którzy nie są chrześcijanami (albo są, ale o tym nie myślą), troska o stworzenie może mieć inne źródło niż ubóstwienie przyrody, może mieć wyraz utylitarny – doskwiera im degradacja środowiska i coś z tym chcą zrobić, widzą w tym pewien interes, korzyść.

Antropologia chrześcijańska mówi o wyższości człowieka nad przyrodą. O jego niezbywalnej godności. Mówi jednak również o związku człowieka ze stworzeniem i o odpowiedzialności, jaką ma on podjąć<sup>26</sup>.

## Wynik dialogu – porozumienie

Dialog powinien mieć swój wynik, pewne zrozumienie (funkcja majeutyczna), ale też wynikiem może być pewne porozumienie. Dlaczego porozumienie ze stworzeniem jest tak trudne? Bo uderza w nasze przyzwyczajenia, w to, co dla nas wygodne. Dziś dostajemy informację zwrotną od stworzenia. Jak pisze Franciszek, nasza siostra, tj. matka ziemia, „protestuje z powodu zła, jakie jej wyrządzamy nieodpowiedzialnym wykorzystywaniem i rabunkową eksploatacją dóbr”<sup>27</sup>. Chcemy wyciągnąć z ziemi więcej, niż może ona dać<sup>28</sup> – wszyscy chcemy żyć jak Amerykanie, co oznacza, że potrzebowalibyśmy kilku takich planet, a to jest niemożliwe<sup>29</sup>! Jeżeli w dialogu ktoś protestuje lub krzyczy, to jest już bardzo źle, gdyż często może to znaczyć, że czuje z naszej strony zbyt wielką presję (ekologia powie – antropopresję, ludzki nacisk na ekosystemy, który jest dla nich degradujący). Chcąc kontynuować dialog, powinniśmy się z takiej presji wycofać. Zwłaszcza że – posłużmy się metaforą papieża Franciszka – ziemia jest jak nasza siostra<sup>30</sup>. Kto ma siostrę, ten wie, że można się z nią kłócić, ale też zawsze można się z nią dogadać. A nawet wypada nam pogodzić się z własną siostrą.

---

<sup>26</sup> Por. A. MUSZALA, *Kwestie bioetyczne...*, dz. cyt., s. 52-54.

<sup>27</sup> LS 2.

<sup>28</sup> Por. LS 106.

<sup>29</sup> Por. LS 27.

<sup>30</sup> Por. LS 1-2.

Jaka jest chrześcijańska propozycja porozumienia? Niezmienna od 2000 lat. Magisterium naucza tego, co zostało dane w objawieniu biblijnym, a jedynie przedstawia to w nowy sposób w szczególnych czasach, w jakich się znaleźliśmy<sup>31</sup>. Człowiek nie jest panem i posiadaczem natury, może jedynie z niej korzystać w ograniczonym stopniu. Jest też za stan natury odpowiedzialny, w tym za jej różnorodność. W końcu to jemu Bóg kazał nazywać wszystkie zwierzęta, a potem zabrać na arkę po parze z każdego gatunku, w tym tych zwierząt, o których myślimy z największym wstrętem. Człowiek jest też odpowiedzialny wobec kolejnych pokoleń, żadne bowiem nie otrzymało świata na własność<sup>32</sup>. Człowiek jest przez Boga ściśle związany z otaczającym go światem, został ulepiony z gliny/roli i w proch się obróci! Dobro i zło urzeczywistnia się w tym świecie. Człowiek jest bytem wyjątkowym w przyrodzie, ale ta wyjątkowość nakłada na niego więcej praw niż obowiązków. Skoro człowiek jest bytem w przyrodzie, to i nim może zajmować się ekologia, zwłaszcza że jest gatunkiem dość dobrze poznanym. I ekologia integralna, którą promuje papież Franciszek, zajmuje się też człowiekiem – zwraca uwagę, że kryzys ekologiczny to kryzys człowieka i *vice versa*. W encyklice *Centesimus annus* św. Jan Paweł II wyraźnie wyeksplikował ten wyraz ludzkiej ekologii – tak samo jak i inne gatunki, człowiek musi mieć spełnione pewne warunki, żeby móc rozwijać się i prosperować. Papież wskazuje między innymi na środowisko rodzinne, ale wiemy też, że obcowanie ze stworzeniem jest elementem ludzkiej ekologii<sup>33</sup>. Papież Franciszek uszczegóławia to nauczanie swojego świętego poprzednika, wskazując m.in. na dostęp do mieszkań, odpowiednią jakość transportu publicznego, kwestię pracy, akceptację swojego ciała<sup>34</sup>, ale także może mniej oczywiste sprawy dla mieszkańców najzamożniejszych krajów – dostęp do wody<sup>35</sup>, pożywienia czy możliwość zachowania swojej odrębności kulturowej<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. LS 17.

<sup>32</sup> Por. A. WAJDA, *W trosce o Matkę Ziemię...*, dz. cyt., s. 251-252.

<sup>33</sup> Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, 38-39.

<sup>34</sup> Por. LS 147-155.

<sup>35</sup> Por. LS 26-31.

<sup>36</sup> Por. LS 143-146.

Z tego wszystkiego płyną różne konkretne wskazania i – co warto podkreślać – w konkretach są one bardzo podobne do tego, o co apelują obrońcy przyrody niezwiązani z chrześcijaństwem, może z wyłączeniem radykałów. Zarazem są to postawy, które w chrześcijaństwie zawsze były cenione i propagowane – szacunek do stworzenia, pokora, życie w umiarze, ograniczenie konsumpcji, niezadawanie zbędnego cierpienia, wspieranie najuboższych, walka o sprawiedliwy świat dla wszystkich. W encyklice *Laudato si'* papież jest bardzo konkretny, wskazuje na szereg możliwych i czasem naprawdę drobnych wielkodusznych czynów wobec środowiska<sup>37</sup>, które gdy staną się nawykami, mogą mieć istotne znaczenie dla stworzenia, ale też i dla nas – jako droga cnoty – i dla innych, którzy mogą nas potraktować jako wzór. Za nauczaniem Kościoła podążają myśliciele i aktywiści – tworzone są różne inicjatywy w duchu ekologii integralnej<sup>38</sup>.

Niemal co trzeci człowiek na ziemi deklaruje się jako chrześcijanin, a niemal co piąty jako katolik, zatem potencjał do zmiany relacji człowiek – stworzenie u naturalnych odbiorców encykliki jest spory. A jednak dialog ze stworzeniem nie udaje się nam. Metafora dialogu wydaje się odslaniać najważniejszą przyczynę: błąd w przygotowaniu charakterystyki uczestników dialogu. Być może tak bardzo zanurzeni jesteśmy w błędnej antropologii, w niechrześcijańskim życiu, że nie potrafimy zobaczyć ani tego, kim naprawdę jesteśmy, ani tego, co skutkiem działań człowieka dzieje się ze stworzeniem i jaki to ma wpływ na innych ludzi. Nie potrafimy zatem również dostrzec, że potrzebne jest nawrócenie ekologiczne. Niemniej na gruncie etyki, po ukazaniu się encykliki *Laudato si'*, taką niewiedzę u katolików coraz trudniej traktować jako dającą się usprawiedliwić.

---

<sup>37</sup> Por. LS 211.

<sup>38</sup> Zob. np. S. JAROMI, *Boska ziemia*, dz. cyt., s. 206-221.

## Bibliografia

- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015.
- Glinkowski W. P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71-90.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jaromi S., *Boska ziemia*, Kraków 2019.
- Lymbery P., Oakeshott I., *Farmagedon. Rzeczywisty koszt taniego mięsa*, tłum. R. Ośliżło, Białystok 2015.
- Muszala A., *Kwestie bioetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka*, „Polonia Sacra” 3 (2016), s. 39-65.
- Perelman C., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, Warszawa 2002.
- Plunkett P. de, *Ekologia. Stereotypy i rzeczywistość*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2008.
- Probučka D. (red.), *Etyczne potępienie myślistwa*, Kraków 2020.
- Sadowski R. F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015.
- Ślipko T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2012.
- Wajda A., *W trosce o Matkę Ziemię. Zarys biblijnego tła encykliki Laudato si'*, „Verbum Vitae” 31 (2017), s. 241-266.
- Walton D. N., *The New Dialectic. Conversational contexts of argument*, Toronto – Buffalo – London 1998.
- Wyrostkiewicz M., *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne*, Lublin 2019.

**Dr Jakub Synowiec** – wykładowca na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jego główne zainteresowania badawcze to: metaetyka, argumentacja etyczna, efektywny altruizm, etyka Petera Singera, personalizm. Jest autorem kilkunastu artykułów oraz książki: *Model argumentacji etycznej w etyce personalistycznej Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia* (Kraków 2014).



ks. Mieczysław Polak

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0003-3381-189X, e-mail: mpolak@amu.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.019.12950>

## „LABORATORIUM DIALOGU” CZYLI O DIALOGOWANIU W KATECHEZIE

### „LABORATORY FOR DIALOGUE”, THAT IS, DIALOGUE IN CATECHESIS

#### Abstrakt

Dialog jest jedną z podstawowych relacji międzyludzkich. Szczególne znaczenie posiada także w życiu Kościoła. Autor artykułu próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy katecheza jest przestrzenią dialogu. Ukazuje najpierw dialog zbawienia jako relację Boga do człowieka. Następnie przedstawia relację Kościoła do świata, która jest relacją dialogu. Ponieważ katecheza działa w służbie Bożego dialogu zbawienia i jest posługą kościelną, dlatego ma także charakter dialogiczny. Istnieje jednak pewna specyfika tego dialogu, u podstaw której stoi duchowość dialogu. Taka wizja katechezy zawarta jest w nowym dyrektorium watykańskim, które określa ją jako „laboratorium dialogu”.

Słowa kluczowe: katecheza, dialog, dialog zbawienia, duchowość dialogu

## Abstract

Dialogue is one of the fundamental human relationships. It is also of particular importance in the life of the Church. The article tries to answer the question whether catechesis is a space for dialogue. It first shows the dialogue of salvation as a relationship between God and man. Then it presents the relationship of the Church to the world, which is a relationship of dialogue. Since catechesis is at the service of God's dialogue of salvation and is an ecclesial ministry, it is therefore also dialogical. There is, however, a specificity of this dialogue, which is based on the spirituality of dialogue. This vision of catechesis is contained in the new Vatican Directory for Catechesis, which describes it as a „laboratory for dialogue”.

Keywords: catechesis, dialogue, dialogue of salvation, spirituality of dialogue

Na pytanie, czy warto dialogować w katechezie, można by odpowiedzieć bez głębszej refleksji, że z pewnością warto, dlatego że w ogóle warto dialogować, a zatem i w katechezie także. Jednak nie chodzi o taką krótką odpowiedź, która jakkolwiek słuszna, to jednak nie oddaje specyfiki katechetycznej dialogiczności. Z niewątpliwą pomocą w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie przyszło nowe *Dyrektorium o katechizacji* wydane przez Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, które ponad 50 razy posługuje się w kontekście katechezy pojęciem „dialog”<sup>1</sup>. Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego katecheza ma wymiar dialogiczny i dlaczego zatem warto w katechezie dialogować, zostaną wskazane dwie przesłanki warunkujące dialog w katechezie, a mianowicie – że katecheza jest w służbie Bożego dialogu zbawienia oraz że obecność Kościoła w świecie ma dialogiczny charakter. Następnie będzie nakreślona specyfika dialogu katechetycznego oraz zostanie przedstawione znaczenie duchowości dialogu w katechezie.

---

<sup>1</sup> PAPIESKA RADA DS. KRZEWIENIA NOWEJ EWANGELIZACJI, *Dyrektorium o katechizacji*, Rzym 2020 (dalej DK).

## 1. Boży dialog zbawienia

Konieczność dialogu w katechezie wynika najpierw z dialogicznej relacji Boga do człowieka. II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* stwierdza: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (...). Przez to objawienie niewidzialny Bóg w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół”<sup>2</sup>. Objawienie zatem to spotkanie i dialog Boga i człowieka.

Wiara, będąc odpowiedzią na Boże objawienie, ma także dialogiczny charakter. „Wiara jest darem Boga i nadprzyrodzoną cnotą, która może zrodzić się w głębi duszy jako owoc łaski i wolna odpowiedź na wezwanie Ducha Świętego, który porusza serce ku nawróceniu i kieruje je ku Bogu (...)”<sup>3</sup>.

Ta wyjątkowa relacja Boga do człowieka jest podstawą pastoralnej zasady określanej jako dialog zbawienia. W tym dialogu główną rolę odgrywa Bóg, bo on zbawia i uświęca. Katechetyczny dialog służy jedynie pomocą w pogłębieniu lub odkryciu dialogicznej relacji zbawczej człowieka z Bogiem. Jej podstawą jest Bóg udzielający się bezwarunkowo oraz człowiek, który w swojej wolności ma możliwość podjęcia bądź odrzucenia Bożej inicjatywy<sup>4</sup>.

Dialog zbawienia stanowi specyficzny rodzaj rozmowy, którą z człowiekiem zapoczątkował Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym<sup>5</sup>. Uwzględnienie zasady dialogu zbawienia w katechezie wyraża się przede wszystkim w odpowiedniej postawie duszpasterskiej<sup>6</sup>. Przejawia się

---

<sup>2</sup> II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965 (dalej: KO), 2.

<sup>3</sup> DK 19.

<sup>4</sup> Por. M. POLAK, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012, s. 241-245.

<sup>5</sup> Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964 (dalej: ES), 71.

<sup>6</sup> Por. E. DAJCZAK, *Budowanie wspólnoty Kościoła poprzez nawiązywanie i rozwój indywidualnych więzi kapłana z drugim człowiekiem*, w: A. Wojtczak (red.), *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii. Materiały z sympozjum w Obrze, 19-20 kwietnia 2001 r.*, Poznań 2001, s. 40-41.

ona poprzez dostępność katechety, wytworzenie odpowiednich możliwości interpersonalnej komunikacji, ukształtowanie atmosfery zaufania, umiejętność odpowiedniego słuchania, polegającego na wyjściu ku drugiej osobie bez lęku i w wolności, z pełnym oddaniem się do jej dyspozycji. „Jedynie wychodząc od tego słuchania – naucza papież Franciszek – pełnego szacunku i zdolnego do współczucia, można znaleźć drogi do autentycznego rozwoju, można rozbudzić pragnienie ideału chrześcijańskiego i gorącą chęć, by odpowiedzieć w pełni na miłość Bożą i pragnienie rozwijania tego, co Bóg zasiał w naszym życiu”<sup>7</sup>. Niemniej ważna jest cierpliwość i stopniowość oraz świadomość tego, że owoce duszpasterskiego spotkania są ostatecznie łaską Boga. Franciszek mówi w tym kontekście o odpowiedniej „zdolności serca”, która w komunikacji z drugim człowiekiem umożliwia bliskość, „bez której nie ma prawdziwego spotkania duchowego”<sup>8</sup>.

W postawie Jezusa odkrywamy, że myśl o zmuszaniu kogokolwiek do podjęcia zbawczego dialogu była dla Niego czymś zupełnie obcym. Kierował On do człowieka „zaproszenie”, które „mimo iż nakładało poważny obowiązek na tego, do kogo zostało skierowane, pozostawiało mu jednak możliwość podjęcia dialogu albo uniknięcia go”<sup>9</sup>. Każdy człowiek bowiem ma swoją własną historię życia z Bogiem, a jego doświadczenie Boga jest głęboko osobistym wydarzeniem, do którego katecheta może wprowadzić, w realizacji którego może pomóc, ale w końcu powinien wycofać się, aby w tym wydarzeniu mógł przemawiać i wzrastać sam Bóg. Ten rodzaj katechetycznego (duszpasterskiego) dialogu określa Franciszek jako pewną „sztukę towarzyszenia”, do której Kościół będzie musiał wprowadzić kapłanów, zakonników i świeckich po to, „aby wszyscy nauczyli się zdejmować sandały wobec świętej ziemi drugiego człowieka” (por. Wj 3,5)<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> FRANCISZEK, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 171.

<sup>8</sup> EG 171.

<sup>9</sup> ES 75.

<sup>10</sup> Por. EG 169.

Katecheza jest zatem wydarzeniem dialogicznym, gdyż działa w służbie dialogu zbawienia, jaki Bóg prowadzi z człowiekiem. *Dyrektorium o katechizacji* ujmuje tę tezę następująco: „Katecheza czerpie natchnienie z opisanych tu już cech Bożej pedagogii. Dzięki temu staje się działaniem pedagogicznym służącym *zbawczemu dialogowi* między Bogiem i człowiekiem”<sup>11</sup>.

## 2. Dialogiczna obecność Kościoła w świecie

Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* wskazał na różne możliwości relacji Kościoła do świata. „Teoretycznie rzecz biorąc – stwierdził – Kościół mógłby tego rodzaju stosunki zmniejszyć do minimum, a przez to skutecznie odciąć się od zlaicyzowanych społeczności w tym celu, aby śledząc dziejące się w nich zło, publicznie je piętnować i ścierać jakby w świętej wojnie. Mógłby też Kościół zbliżyć się do świeckiej społeczności, aby starać się albo ją sobie podporządkować, albo rządzić nią w imieniu Boga. Jednak wydaje się, że nie wykluczając możliwości innych rozwiązań, Kościół może nawiązać takie stosunki ze światem, które będą jak najbardziej odpowiadały naturze dialogu”<sup>12</sup>.

Nowe *Dyrektorium o katechizacji* już jakby bez wątpliwości czy ostrożności wskazuje na dialog jako na sposób wypełniania misji ewangelizacyjnej Kościoła. Czytamy w nim: „W procesie ewangelizacji Kościół (...) zbliża się do wszystkich w postawie solidarności, współdzielenia i dialogu, dając tym samym *świadectwo* nowego sposobu życia”<sup>13</sup>.

Boży dialog zbawienia wyznacza charakter obecności Kościoła w świecie. „W szkole cudownego *zbawczego dialogu*, jakim jest Objawienie – czytamy w *Dyrektorium o katechizacji* – Kościół coraz lepiej rozumie siebie jako wezwanego do dialogu z ludźmi swoich czasów. «Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu»”<sup>14</sup>. Dialogiczna relacja

---

<sup>11</sup> DK 165.

<sup>12</sup> ES 78.

<sup>13</sup> DK 31.

<sup>14</sup> DK 53.

Kościół do świata jest zakorzeniona w tajemnicy wcielenia, w której „Jezus wchodzi w wewnętrzny dialog z człowiekiem, właśnie z tego dialogu czerpie swą formę, przyjmując jego cechy”<sup>15</sup>.

Powyższe stwierdzenie odnosi się do relacji Kościoła ze światem. Czy zatem dotyczy także katechezy? Z pewnością. Działalność katechetyczna jest jedną z form obecności Kościoła w świecie, owej dialogicznej obecności. *Dyrektorium o katechizacji* ujmuje to w następujący sposób: „W czasach nowej ewangelizacji Kościół pragnie, aby również katechizacja akcentowała ten *dialogiczny styl*, aby tym łatwiej ukazywać oblicze Syna, który, jak w przypadku z Samarytanką przy studni, zatrzymuje się, by porozmawiać z każdym człowiekiem i łagodnie doprowadzić go do odkrycia wody żywej (por. J 4,5-42)”<sup>16</sup>.

### 3. Specyfika dialogu katechetycznego

Katecheza jest zatem przestrzenią dialogu. To prawda, że „już sama etymologia terminu katecheza wskazuje na konieczność podejmowania dialogu między katechizującym i katechizowanym. Rozmowa ta jest zarówno dążeniem do odkrycia prawdy zbawczej przed katechizowanym, jak również służy katechezie do lepszego wnikięcia w tajemnice wiary”<sup>17</sup>, a samo „pouczenie, jakim jest katecheza, dokonuje się nie tylko w sposób jednostronny jako wykład, ale także w drodze rozmowy, poprzez pytania i odpowiedzi”<sup>18</sup>. Stąd katecheza nie może narzucać prawdy, ale powinna odwoływać się do wolności<sup>19</sup>.

Jednak na katechezie głoszona jest prawda. Celem jej głoszenia jest nawrócenie z grzechu oraz prowadzenie do komunii z Chrystusem i Kościołem. Z tego powodu dialog nie może nigdy zastąpić czy osłabić jej głoszenia. Prawdziwy dialog bowiem służy przekazywaniu tej prawdy i urzeczywistnianiu jej poprzez środki pozostawione przez Chrystusa

---

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> DK 54.

<sup>17</sup> P. TOMASIŃSKI, *Dialog katechetyczny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) (2009), s. 62.

<sup>18</sup> JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 13-14.

<sup>19</sup> Por. DK 59.

Kościółowi w duszpasterstwie<sup>20</sup>. Dialog w katechezie ma służyć przekazywaniu prawdy. Ale nie wyklucza to także jej poszukiwania w dialogu. Zdaniem Witolda Kaweckiego: „Prawda objawia się bowiem jako wydarzenie międzyosobowe pośród ludzi, którzy otwierają się na siebie, na świat, Boga. Otwarcie to wyzwała zdolność do ujmowania siebie samych, innych i kultury w różnej perspektywie oraz do oceny – siebie, innych, kultury – według zróżnicowanych kryteriów”<sup>21</sup>.

Prawda i dialog nie wykluczają się wzajemnie, gdyż dialogiczna komunikacja nie musi zawsze prowadzić do ostatecznego odkrycia prawdy. Już samo uwrażliwienie na prawdę, szczere pragnienie odkrywania prawdy, wola przyłgnięcia do niej i chęć służenia jej są wielką lekcją przygotowującą do dialogu. Samo też dążenie do prawdy jest już w pewnym sensie jej odkrywaniem. Dlatego w prowadzeniu dialogu katechetycznego bardzo ważnym jest kształtowanie postawy otwartości i wzbudzanie pragnienia poznawania prawdy. Szczególne zadanie ma tutaj do wypełnienia szkoła, która stanowi „świętą przestrzeń” poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens życia oraz jego tajemnic<sup>22</sup>.

Nie można jednak rozumieć katechezy wyłącznie jako dialogu wyrażającego postawę ciągłego poszukiwania. „Pewne współczesne szkoły filozoficzne – czytamy w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* – które zdają się mieć wielki wpływ na niektóre zasady i opinie teologów, a poprzez nie na praktykę duszpasterską, z upodobaniem głoszą, że zasadniczą postawą umysłu ludzkiego jest ustawiczne poszukiwanie; i że to poszukiwanie nie osiąga nigdy swego celu. Pogląd ten, jeśli się go przyjmie w teologii, prowadzi niechybnie do twierdzenia, że wiara nie jest pewnością, lecz jakimś pytaniem, nie jest jasnością, lecz ciemnością, w którą się wkracza”<sup>23</sup>.

Uwzględniając powyższe relacje dialogu i katechezy, można stwierdzić, że zarówno szkolne nauczanie religii, jak i katecheza stanowią właściwe miejsce wychowania do postawy dialogu. Wskazuje na to Jerzy

---

<sup>20</sup> Por. J. PRZYBYŁOWSKI, *Dialog pastoralny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) (2009), s. 48.

<sup>21</sup> W. KAWECKI, *Dialog Kościoła i kultury*, „Ateneum Kapłańskie” 2(603) (2009), s. 269.

<sup>22</sup> Por. M. POLAK, *Wychowanie do dialogu w katechezie młodzieży*, „Studia Oecumenica” 15 (2015), s. 414-416.

<sup>23</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae*, Rzym 1979, 60.

Bagrowicz, stwierdzając, że „nauczanie religii i katecheza są bardzo istotnym i bardzo ważnym miejscem wychowania do tej postawy. Najpierw są one właściwym środowiskiem kształtowania świadomości własnej tożsamości. Następnie, dostarczają wielu istotnych wiadomości z zakresu wiedzy o zróżnicowaniu kulturowym i religijnym, o potrzebie dialogu międzyreligijnego i międzywyznaniowego. Coraz częstsze kontakty z wyznawcami innych religii czy wyznań religijnych stają się okazją do zdobywania umiejętności dialogu i tolerancji. Wychowanie do dialogu i tolerancji jest przecież istotnym elementem wychowania młodych, realizowanego w szkole, tym bardziej w szkolnej lekcji religii czy na katechezie”<sup>24</sup>.

Katecheza szkolna i parafialna stanowią zatem swoiste „laboratorium dialogu”. W *Dyrektorium o katechizacji* czytamy: „(...) katecheza kościelna jest autentycznym «laboratorium dialogu», ponieważ w głębi każdego człowieka napotyka na żywotność i złożoność, na pragnienia i poszukiwania, na ograniczenia, a czasem błędy społeczeństw i kultur współczesnego świata. Również katecheza zatem powinna «podjąć duszpasterski dialog bez relatywizmów, dialog, który nie negocjuje swojej chrześcijańskiej tożsamości, lecz pragnie dotrzeć do serca drugiego człowieka, innych, różnych od nas ludzi, i tam zasiać ziarno Ewangelii»<sup>25</sup>.

Szczególną przestrzeń – czy owe „laboratorium dialogu” – stanowić może szkolne nauczanie religii. Wynika to z faktu, że uczestniczą w nim zazwyczaj zarówno uczniowie wierzący, letni w swej wierze, jak i niewierzący, co otwiera przed dialogiem na lekcjach religii szerokie perspektywy. Lekcja religii odzwierciedla różnorodność postaw osobowych, kulturowych i religijnych reprezentatywnych dla społeczeństwa. Staje się przez to miejscem spotkania, okazją do zainicjowania i pogłębienia wielowymiarowego dialogu, który nie stoi w sprzeczności z koniecznością realizacji podstawowego celu katechezy, jakim jest budzenie pewności wiary. Dialog w trakcie lekcji religii w szkole jest możliwy i konieczny, choć nie stanowi on podstawowego jej celu<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 247.

<sup>25</sup> DK 54.

<sup>26</sup> Por. P. TOMASIŃSKI, *Dialog...*, dz. cyt., s. 66.



#### 4. Katechetyczna duchowość dialogu

W dialogowaniu w katechezie należy przyznać prymat duchowości (kulturze) dialogu przed metodami czy technikami dialogu. Znajomość czy nawet opanowanie metod czy technik dialogu nie zapewnią ukształtowania postawy dialogu, gdyż ta wymaga właściwej duchowości, mentalności czy kultury dialogu. Także w odniesieniu do dialogu aktualna jest zasada sformułowana przez św. Jana Pawła II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* w kontekście promocji komunijnego charakteru wspólnot kościelnych. W odniesieniu do kultury dialogu można określić ją następująco. Zanim przystąpimy do planowania konkretnych przedsięwzięć wychowawczych, należy krzewić nową kulturę czy duchowość dialogu, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin; gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane; gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Nie łudźmy się: bez takiej kultury (duchowości) dialogu niewiele dadzą nowe programy wychowawcze czy różne metody i środki dialogu. Dialog przy ich pomocy będzie raczej pozorny<sup>27</sup>.

Koniecznym warunkiem zastosowania metody dialogu jest przyjęcie postawy dialogu. Wyraża się ona w gotowości do otwierania się na rozumienie, zbliżanie i współdziałanie zarówno w odniesieniu do otoczenia, jak i wobec każdego człowieka, niezależnie od wieku, pochodzenia, narodowości, rasy czy wyznawanej religii<sup>28</sup>. Zadaniem katechetycznym jest kształtowanie duchowości czy kultury dialogu. Jest to wyzwanie, które łączy się ściśle z postawą katechety. Tylko taki katecheta, który kształtuje w sobie ową kulturę czy duchowość dialogu i jej zasady wprowadza do procesu katechetycznego, czy też spotkania katechetycznego, może kształtować u katechizowanych postawę dialogu. Kształtowanie kultury dialogu jest procesem powolnym i wymaga wielkiej pracy wychowawczej, gdyż nie chodzi tutaj o nabycie kompetencji czy sprawności, ale o przemianę mentalności. Jerzy Bagrowicz stwierdza: „Nie da się zmienić mentalności i głęboko zakorzenionych postaw jakimś zarządzeniem

---

<sup>27</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Rzym 2001, 43.

<sup>28</sup> Por. S. DZIEKOŃSKI, *Dialog pedagogiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) 2009, s. 75.

czy administracyjnym nakazem. Wymaga to fundamentalnej pracy organicznej, która przez wychowanie nie tylko w rodzinie i szkole, ale także i przez właściwą atmosferę życia społecznego, kształtuje właściwe postawy i porządkuje hierarchie wartości<sup>29</sup>.

Oprócz właściwej postawy katechety, katecheza wychowuje do postawy dialogu poprzez kształtowanie odpowiednich kompetencji intelektualnych i moralnych. Odpowiednie dyspozycje intelektualne i moralne są bowiem podstawą kultury dialogu. Szczególnie istotne są tutaj takie dyspozycje jak: uczciwość, szczerłość, prawdomówność, cierpliwość, roztropność, rzetelność, delikatność. Wymagają one podejmowania wyrzeczeń, życiowej ascezy i pracy nad sobą, co nie zawsze charakteryzuje postawę młodego człowieka. Utrudnienie w prowadzeniu dialogu stanowią także ludzkie ograniczenia dotyczące nie tylko sfery moralnej, ale także intelektualnej i emocjonalnej. Chodzi tutaj przede wszystkim o dogmatyzm, relatywizm oraz nieśmiałość, podejrzliwość, nieufność. Te ograniczenia stanowią poważne utrudnienie w dialogu<sup>30</sup>.

Właściwą koncepcją wychowawczą, która umożliwi prowadzenie dialogu w katechezie, jest pedagogika dialogu. Pragnie ona otworzyć przed człowiekiem przestrzeń kształtowania właściwego światopoglądu i życia w społeczeństwie pluralistycznym. Katecheza bowiem, zwłaszcza dorosłych, „powinna wspierać kształtowanie cech wyróżniających chrześcijanina dojrzałego w wierze, ucznia Pana Jezusa, w łonie wspólnoty chrześcijańskiej zdolnej do wychodzenia na zewnątrz, czyli włączonej w rzeczywistość społeczno-kulturalną w celu świadczenia wiary i budowania królestwa Bożego”<sup>31</sup>.

Katecheza dzięki prowadzonemu podczas niej dialogowi chce wychowywać do tolerancji i nienarzucania innym światopoglądu oraz prowadzić do działań dla stworzenia społeczeństwa braterskiego z intencją, aby świat był przestrzenią myślenia i życia. Pedagogika dialogu prowadzi do wzmocnienia tożsamości osobowej, promuje „nauczanie dialo-

---

<sup>29</sup> J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>30</sup> Por. M. POLAK, *Wychowanie do dialogu...*, dz. cyt., s. 418-419.

<sup>31</sup> DK 261.

giczne” przypisuje duże znaczenie w czasie katechezy dobrej atmosferze (atmosfera dialogu, klimat dialogu), wskazuje na zasadnicze znaczenie postawy nauczyciela, wspiera formację sumienia skierowanego na działanie, promuje dialog ze współczesną kulturą<sup>32</sup>.

Przedstawione powyżej przesłanki, sformułowane w poszczególnych częściach tezy, pozwalają na wyciągnięcie jednoznacznego wniosku mówiącego, że w katechezie nie tylko warto dialogować, ale że jest ona szczególną przestrzenią dialogu i wychowania do dialogu, swoistym „laboratorium dialogu”.

## Bibliografia

- Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.
- Dajczak E., *Budowanie wspólnoty Kościoła poprzez nawiązywanie i rozwój indywidualnych więzi kapłana z drugim człowiekiem*, w: A. Wojtczak (red.), *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii. Materiały z sympozjum w Obrze, 19-20 kwietnia 2001 r.*, Poznań 2001, s. 34-43.
- Dziekoński S., *Dialog pedagogiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) (2009), s. 71-81.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987.
- Kawecki W., *Dialog Kościoła i kultury*, „Ateneum Kapłańskie” 2(603) (2009), s. 268-280.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Rzym 2020.
- Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam*, Rzym 1964.
- Polak M., *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012.

---

<sup>32</sup> Por. J. BAGROWICZ, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, dz. cyt., s. 239-243.

Polak M., *Wychowanie do dialogu w katechezie młodzieży*, „Studia Oecumenica” 15 (2015), s. 413-426.

Przybyłowski J., *Dialog pastoralny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) (2009), s. 46-59.

II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Tomasik P., *Dialog katechetyczny*, „Ateneum Kapłańskie” 1(602) (2009), s. 60-70.

**Ks. prof. dr hab. Mieczysław Polak** – wykładowca Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prowadzi wykłady i badania z zakresu teologii pastoralnej i katechetyki. Obszary zainteresowań: duszpasterstwo zwyczajne, parafia, pastoralna tożsamość prezbitera.

o. Zdzisław J. Kijas OFMConv

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-6717-9303; e-mail: zjkantony@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.020.12951>

KAPŁAN MISTRZEM I OJCEM.  
DIALOG MIĘDZY PRACĄ I SAMOTNOŚCIĄ

PRIEST A MASTER AND A FATHER.  
DIALOGUE BETWEEN WORK AND LONELINESS

Abstrakt

Artykuł jest próbą przedstawienia powołania kapłańskiego w aspekcie bycia mistrzem i ojcem dla wiernych. Nawiązując do przemyśleń kard. Stefana Wyszyńskiego, autor wskazuje na te elementy posługi prezbitera, które stanowią istotę bycia dobrym pasterzem. Podejmuje także temat relacji, jaka zachodzi pomiędzy pracą duszpasterską a samotnością, która – jeśli jest dobrze przeżyta – prowadzi do odkrycia siebie i do doświadczenia bliskości Boga.

Słowa kluczowe: kapłan, mistrz, ojciec, praca, samotność, dialog, kard. Stefan Wyszyński

## Abstract

The article is an attempt to present the priestly vocation in the aspect of being a master and father for believers. Referring to the reflections of Cardinal Stefan Wyszyński, the author points to those elements of the priest's ministry which constitute the essence of being a good shepherd. It also deals with the subject of the relationship between pastoral work and loneliness, which – if lived well – leads to discovering oneself and experiencing closeness to God.

Keywords: priest, master, father, work, loneliness, dialogue, Cardinal Stefan Wyszyński

Rozpocznę od tekstu Ewangelii św. Mateusza: „A oto podszedł do Niego pewien człowiek i zapytał: «Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?» Odpowiedział mu: «Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowuj przykazania». Zapytał Go: «Które?» Jezus odpowiedział: «Oto te: *Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego*». Odrzekł Mu młodzieniec: «Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje?» Jezus mu odpowiedział: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!» Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości” (19,16-22).

## Wielka potrzeba duchowego mistrza

Na ogół ten fragment Ewangelii odczytuje się w klimacie powołania. Oto (młody) człowiek, materialnie bogaty, szuka czegoś więcej, chce nadać swojemu życiu głębszy sens, odnaleźć swoją drogę w gąszczu wielu dróg, wielu propozycji, wielu pragnień. Mówi się dalej – komentując tę scenę – że z pytaniem tym zwraca się do Jezusa, którego prosi o radę. Smutny wydzźwięk tej sceny jest w tym, że młodzieniec prosi o radę, ale jej nie przyjmuje, kiedy ona jest mu podana. Ale czy biblijny młodzieniec, autentycznie i szczerze, pytał o radę? Czy rzeczywiście szukał głę-

szego sensu życia? A może pytał tylko po to, aby pytać, aby się pokazać przed innymi? Może chciał być inny (lepszy) od tych, którzy stali wokół? Odpowiedzi nie mamy i mieć nie będziemy.

W przywołanej wyżej scenie ewangelicznej nie jest jednak ważny wyłącznie młodzieniec, który pyta i odchodzi smutny. Myślę, że równie ważny, a może wręcz pierwszoplanowy, jest Jezus Chrystus jako Mistrz. Powiedziałbym wręcz, że cała scena „kręci się” wokół Niego – Jezusa Chrystusa jako Mistrza. On otwiera i zamyka scenę. Jest wręcz swoistym reżyserem dramatu, niezwykle dotkliwego w swoim rozwoju i konsekwencjach. Ewangeliczna scena jest bowiem istotnie dramatyczna, wszak chodziło o pytanie dotyczące tego, co najważniejsze, czyli życia, jego jakości, przyszłości, wręcz wieczności. Anonimowy młodzieniec, wszak materialnie bogaty, odchodzi duchowo smutny, nie przyjął bowiem zaproszenia, które mogło mu zapewnić autentyczne szczęście, za jakim – rzeczywiście czy pozornie – tęsknił.

W kontekście figury Mistrza rodzi się kilka pytań: dlaczego (bogaty) młodzieniec stawia właśnie Jezusowi pytanie o sens życia, o szczęście, o pomyślną przyszłość dla siebie? Czy postawił go innym ówczesnym nauczycielom? Nie wiemy. Można przypuszczać, że swoje pytanie, bardzo intymne, niezwykle ważne, postawił wyłącznie Jezusowi. Dlaczego? Bo dojrzał w Nim kogoś wyjątkowego. Kogoś jedynego i niepowtarzalnego. Osobę, której można zaufać, przed którą można otworzyć swoje wnętrze, z którą można się podzielić najważniejszymi pytaniami.

Ewangeliczny młodzieniec odważył się odkryć, powiedzieć, co go męczy, jakie są tęsknoty, czego rzeczywiście pragnie, tylko dlatego że odkrył w Osobie Jezusa Chrystusa – Mistrza i Ojca. Z doświadczenia wiemy bowiem, że ważne pytania stawia się wyłącznie osobom godnym zaufania, wiarygodnym. Wszak sam Jezus powiedział w innym miejscu: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, nie poszarpały was [samiych]” (Mt 7,6). Nie powierza się swojego zdrowia czy też przyszłości osobie bez kompetencji, bez doświadczenia, bez mądrości. Powierza się swoje życie wyłącznie temu, komu się (bezzwrotnie) ufa.

Jeżeli kapłan nie jest mistrzem, a przynajmniej nie stara się, aby nim być, ludzie nie będą przychodzić do niego z ważnymi pytaniami. Nie będą

go prosić o światło w ciemności ani też szukać u niego rady, gdy w grę wchodzi przyszłość ich życia. Prawdziwy mistrz nie legitymuje się tytułami, ale życiem i mądrością. Ludzie szukają mistrza, czyli kogoś, kto ma cierpliwość służyć ich pytań i mądrość w udzielaniu odpowiedzi; kto nie próbuje „czegoś” ugrać dla siebie, ale jest obiektywnie „cały” dla tych, którzy pytają. W tych tylko warunkach – duchowych, psychologicznych, egzystencjalnych – rodzi się powołanie, dojrzewa i owocuje. Im ktoś jest dłużej kapłanem, tym więcej winno w nim być elementów mistrza i ojca.

## Ojcostwo duchowe

Jesteśmy w posiadaniu ważnej konferencji kard. Stefana Wyszyńskiego. Tłumaczy w niej duchowy sens ojcostwa. Zamieścił ją w swoim zbiorze *Listów do moich kapłanów*<sup>1</sup>. W jednej z tych konferencji-medytacji kard. Wyszyński nawiązuje do interesującej nas kwestii duchowego ojcostwa: „Św. Jan Chryzostom nazywa kapłanów «ojcami duchowymi», rodzicami życia nowego, odrodzonego z wody i z Ducha w duszach ludzkich. Jest to ojcostwo w porządku łaski, a więc najwspanialsze i najtrwalsze, ojcostwo religijne i moralne, nauczycielskie i kierownicze, ojcostwo nadprzyrodzone, którego cała skuteczność i owocność płynie z Boga”<sup>2</sup>. Z nauki św. Jana Chryzostoma, św. Efrema, z tekstów biblijnych (por. 1 Kor 4,1) oraz z *Pontyfikału Rzymskiego* książdz prymas wyciąga taką oto konkluzję: „Jeżeli o rodzonym ojcu mówi się, że nie można go nikim zastąpić, gdyż ma się go tylko jednego, to cóż powiedzieć o ojcu duchow-

---

<sup>1</sup> Kardynał Wyszyński napisał *List do moich kapłanów* w latach 1953-1956 podczas pobytu w kolejnych miejscach internowania: w Rywałdzie, Stoczku Warmińskim, Prudniku i Komańczy. Pewnie nie byłoby tego „listu”, gdyby nie owe doświadczenia odosobnienia, które wyostrzyły w duchu tęsknoty za zwykłą posługą duszpasterską jego widzenie tak bliskiej mu sprawy życia kapłańskiego stanowiącego podstawę realizacji misji Kościoła w świecie. Praca ta przeznaczona była początkowo dla kapłanów, którym wcześniej udzielał święceń kapłańskich, z czasem rozrosła się jednak do obszernego studium zaplanowanego na cztery części ukazujące związek kapłana z Trójcą Świętą, Kościołem, biskupem i ludem Bożym, choć ta ostatnia część nigdy nie została ukończona.

<sup>2</sup> S. WYSZYŃSKI, *List do moich kapłanów*, Paryż 1969, s. 171.



nym? (...) Ma przecież zastrzeżone sobie prawo przekazywania życia Bożego przez chrzest święty, spowiedź, sakrament małżeństwa i ostatecznie namaszczenie. On też, jako ojciec duchowny, jest przede wszystkim upoważniony do oddania w ręce Ojca Niebieskiego zleconego sobie Bożego dziecięcia”<sup>3</sup>.

Zdaniem kard. Wyszyńskiego, ojciec cieszy się także autorytetem i daje początek pozytywnej hierarchii. Kiedy go brakuje, relacje między członkami określonej społeczności nasączone są emocjami, dlatego okazują się słabe, zmienne i szybko się kruszą, przeradzając się w relacje konfliktowe lub niedojrzałe. W gronie, w którym nie ma osoby cieszącej się autorytetem, zanika hierarchia. Raptem wszyscy uważają się za równych sobie. Relacje między nimi są może koleżeńskie czy przyjacielskie, ale brakuje czegoś istotnego, co by ich rozwijało; wszak koledze się nie rozkazuje i nie koryguje jego postaw, nawet wtedy kiedy są niewłaściwe. Coś takiego zrobić może wyłącznie „ojciec” czy przełożony.

## Istotne rysy ojcostwa duchowego

Ojciec kojarzy się w pierwszej kolejności z postawą odpowiedzialności za rodzinę, która została powierzona jego ojcowskiej opiece. Relacje, jakie nawiązuje z jej członkami, są odpowiedzialne, czyli mądre i dojrzałe. Są wprawdzie wymagające, ale zarazem pełne ojcowskiej miłości, ofiarnej i gotowej na przebaczenie. Takie cechy duchowego ojcostwa podkreślał również prymas. „Ojcostwo duchowne – pisał – jest tą właściwością duszy kapłańskiej, w której najsilniej wyrażają się cnoty rodzinne: dobroć, cierpliwość, łagodność, wyrozumiałość i serdeczność, które nie pozwolą nigdy zerwać łączności między ojcem a dzieckiem, choćby ono o to nie dbało i choćby tego nie było godne”<sup>4</sup>. Wszystko zatem, co znamionuje dobrego ojca rodziny, prymas przenosił na ojcowskie serce kapłana.

Tylko kapłan, który czuje się ojcem dla swoich wiernych, dba o przyszłość rodziny nadprzyrodzonej, ale również oddaje swojej duchowej ro-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 172.

<sup>4</sup> Tamże, s. 172-173.

dzinie własne siły, duszę i serce, poświęca swój czas i inteligencję. „Jeśli o jakiś tytuł najwytrwalej mamy walczyć – mówił kapłanom ksiądz prymas – to właśnie o miano ojca duchownego. Najbardziej zaszczytny to tytuł. (...) O ile tytuły «godnościowe» nic nie mówią ludowi o wzajemnym naszym stosunku, to tytuł «ojciec duchowny» określa najbliższą i najserdeczniejszą więź, która nam przypomina, że nie jesteśmy samotni, a wiernym, że nie jesteśmy dla nich obojętni”<sup>5</sup>.

Nie powinny zatem dziwić zwroty: „dzieci moje”, „umiłowane dzieci Boże, dzieci moje”, „umiłowane dzieci moje”, „dzieci miłości Bożej” itd., które pojawiały się na ustach prymasa. Nie były sztuczne, nie były tylko zwrotami grzecznościowymi, sposobem nawiązania rozmowy. On autentycznie czuł się duchowym ojcem tych wszystkich, których pastierzem uczynił go Chrystus. On był dla nich rękojmią bezpieczeństwa, skalą wartości, gwarancją pomyślnej przyszłości. On przekazywał im wiarę i tradycję, która wiarę umacnia, wzbogaca i zarazem jest narzędziem jej słusznej/poprawnej interpretacji. Tylko w obecności ojca dzieci nie czują się sierotami. Nie są opuszczone. Kiedy jest ojciec, dzieci związane są z tradycją, zakorzenione w historii, bogate w doświadczenia przeszłości przekazywane przez swoich ojców i matki. Takie dzieci – wierzył kard. Wyszyński – mają również zagwarantowaną przyszłość. Nie są już bowiem niczyje, lecz mając ojca (matkę), który je kocha, są pod troskliwą jego ochroną i żyją określoną skalą wartości.

## Czujność pasterska

Kardynał Wyszyński robił wiele, aby przywrócić figurę ojca w społeczeństwie naruszonym przez wojnę i nowe ideologie. Chciał przywrócić ją również w Kościele, przynajmniej tym lokalnym, któremu posługiwał jako prymas. Sam bardzo dbał i innych zachęcał, aby w swojej posłudze ojca duchownego odznaczali się czujnością pasterską. Dla kard. Wyszyńskiego była to ważna cecha pasterza. Oznaczała ona, że pasterz nie jest pastierzem z tytułu, ale tym, który rzeczywiście zna swoje owce, prowadzi je na dobre pastwiska i – w razie potrzeby – jest gotów oddać duszę za nie.

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 173-174.

Inną z trosk dobrego pasterza – jak twierdził prymas – jest „zmniejszyć odległość, jaka tu i ówdzie zaczęła się powiększać między kapłanem a powierzonymi mu owcami”<sup>6</sup>; tylko wówczas może im mądrze pomagać, może być dla nich naprawdę „ojcem” – „oddawać swe siły i zdrowie, dać duszę i serce, nawet opiekę i pomoc materialną, gdy nikt inny tego nie czyni”<sup>7</sup>, dodawał.

Przyjęcie Boga za Ojca pozwoliło kard. Wyszyńskiemu nawiązywać poprawne relacje również z innymi, w pierwszym rządzie z tymi, którym posługiwał jako biskup, ale także z wszystkimi innymi, których spotykał. Ze swojego duchowego ojcostwa nie wykluczał również tych, którzy go prześladowali i na różne sposoby ograniczali jego wolność osobistą lub prace duszpasterskie. Dla nich również chciał i starał się być duchowym ojcem, odpowiedzialnym za etyczną jakość życia doczesnego, i był pełen troski o ich zbawienie. Bywało, że mógł wyłącznie modlić się za nich, bo w Niemczech nie słuchali jego rad ani nie przyjmowali przestrogi. Modlił się więc gorliwie i wiernie, prosząc Boga o światło dla nich i łaskę nawrócenia.

## Rodzenie się mistrza

Różne mogą być drogi prowadzące człowieka do bycia mistrzem. Jedną z nich wiedzie przez pracę i pewien rodzaj samotności. W miejsce dawnego, etycznego rozumienia pracy, weszło obecnie nowe, estetyczne jej pojmowanie<sup>8</sup>. Co to oznacza? Kiedy do pracy podchodzono od strony etycznej, mówiono wówczas, że nie ma „pełnego” człowieka, kiedy nie pracuje lub nie ma chęci pracować. Uważano, że człowiek musi pracować, bo jest to związane z jego naturą. Nawoływał do niej Chrystus, stawiając siebie za przykład osoby pracowitej: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5,17). Praca jest ważna, nie tylko dlatego że pozbawiony jej człowiek biednieje czy wręcz umiera z głodu. Jej szlachetność wynika również z faktu, że dzięki niej człowiek ma możliwość stawiania się bliższym Bogu, Jemu podobnym. Dokonuje się to, kiedy moralnie wzrasta,

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 176.

<sup>7</sup> Tamże, s. 173.

<sup>8</sup> Zob. Z. J. KIJAS, *Siła charakteru. O wadach i cnotach*, Kraków 2015, s. 201-202.

doskonali się duchowo i intelektualnie; kiedy dzięki pracy rozpoznaje i rozwija zdolności, którymi obdarzyła go natura. Tym samym niechęć do pracy, rezygnacja z podejmowania fizycznego czy duchowego wysiłku oznacza tyle samo, co świadome odrzucanie duchowego czy intelektualnego rozwoju, wybieranie lenistwa jako sposobu na życie.

Współczesność odeszła od etycznego rozumienia pracy jako szkoły charakteru, miejsca formowania się godności i duchowego wzrostu człowieka. Nowoczesność przestała patrzeć na pracę jako na drogę czy środek do osobistej doskonałości, duchowego wzrostu. Zdaje się nie rozważać pracy w sensie etycznym, ale zastąpiła ją pojęciem pracy jako wartości estetycznej. Tylko pozornie jest to mało znaczący zabieg, w praktyce jednak oznacza poważną zmianę w podejściu do pracy, jej rozumieniu, wartości z niej płynących i wpływu na życie człowieka. Warto przyjrzeć się bliżej nowoczesnej koncepcji pracy.

Rozważane z perspektywy etyki każde (szlachetne) zajęcie – już z samej swojej natury, czyli ogólnie taki rodzaj pracy, którego celem nie było wyrządzanie szkody drugiemu, niszczenie jego mienia czy zdrowia – posiadało określoną pozytywną wartość. Zawierało w sobie zdolność/moc czynienia człowieka kimś „bardziej”, podnosząc go na wyższy poziom duchowo, moralnie, społecznie itd., jednym słowem przybliżało go do ideału, jaki wyznaczył mu Stwórca. Zbliżanie do Boskiego ideału nie było wynikiem przeżytego czasu, ale owocem wysiłku, co sprawiało, że doskonalszą duchowo nie musiała być koniecznie osoba starsza wiekiem, ale ta, która włożyła większy wysiłek w swój rozwój.

Duchowe doskonalenie realizowało się m.in. poprzez kształtowanie charakteru, ćwiczenie się w cnotach, wytrwałość w realizacji ideałów, samozaparcie, nie zniechęcanie się w obliczu takich czy innych przeciwności. Nieodzowna była również umiejętność mądrego/roztropnego wymagania od siebie, ponieważ gwarantowało to pomyślną realizację wyznaczonych sobie celów, pomimo potencjalnych przeszkód. Potrzeba było cnoty pracowitości. Zbliżało to wyraźnie pracę do etyki. Odczytywana w kluczu etycznym pracowitość człowieka zakładała możliwość podnoszenia się z upadków, aby kontynuować drogę doskonałości, realizowanie wytyczonych sobie celów mimo braku przyjemności i zewnętrznych gratyfikacji.

## Praca kapłana

Człowiek musi jeść, pić, spać, chronić się przed wrogami itd. Aby móc czynić to wszystko, musi pracować. Jednak praca pracy nierówna. Człowiek (ale poniekąd również kapłan) może pracować jako niewolnik w systemie feudalnym, jako wyrobnik rolny w indiańskim *pueblo*, jako niezależny biznesmen w społeczeństwie kapitalistycznym, jako robotnik przy taśmie w wielkiej fabryce. Również kapłan może realizować swoje kapłaństwo i swoją kapłańską pracę jak niewolnik, wyrobnik, biznesmen, robotnik itd. Może też realizować (przeżywać) swoje kapłaństwo jako *alter Christus*. Stąd pytanie o pracowitość kapłana. Czy jest już mistrzem, czy ciągle jeszcze osobą poszukującą przyjemności, którą pomiała wiatr uczuć, pragnień, tęsknot? Czy jest gotów do poświęceń, czy – czego być nie powinno – wykorzystuje swój stan, swoje miejsce pracy, do robienia osobistych, biznesowych, interesów? Powołanie kapłańskie, za które kapłan ponosi odpowiedzialność, obarcza go słodkim obowiązkiem dobrego pełnienia powierzonych mu zadań.

## Doświadczenie samotności

Określony rodzaj samotności jest kolejnym, drugim ważnym narzędziem rodzenia się mistrza. Pierwszy człowiek doświadcza określonej samotności, a w ślad za nim doświadcza jej każdy człowiek, w tym również kapłan. Myślę, że im staje się starszy, tym bardziej może się wzmagać to poczucie samotności. Wynika to poniekąd z jego celibatu, ze zmieniającej się sytuacji duchowej, kiedy coraz mniej ludzi odpowiada na jego apele, które zachęcają do wiary, niedzielnej praktyki, katechezy... Ale też wiek robi swoje – człowiek staje się coraz słabszy, dotykany chorobami i dolegliwościami... To wszystko pogłębia jego samotność<sup>9</sup>.

Czym ona jest? Jak się rodzi? Jak z nią obcować? Analizując sens pierwotnej samotności, św. Jan Paweł II pisał, że przeżycie samotności jest miejscem rozpoznania – rozpoznania elementarnego, a równocześnie głębokiego – swej podmiotowości. „Samotność oznacza

---

<sup>9</sup> Zob. H. J. M. NOUWEN, *O wspólnocie, modlitwie, przebaczeniu*, Kraków 2008, s. 31-32.

zarazem podmiotowość człowieka, która buduje się poprzez samoświadomość<sup>10</sup>. Poprzez swą samotność w świecie, poprzez zdolność rozpoznania braku podobnych sobie, człowiek nie tyle elementarnie, co dominująco odkrywa własną swoistość. Można powiedzieć, że to właśnie w samotności najradzykalniej natrafia człowiek sam na siebie, sam dla siebie staje się problemem. W samotności człowiek nie może siebie pominąć, ale musi siebie dostrzec, zauważyć, rozważyć – przyjąć lub odrzucić (tak rodzi się m.in. depresja, kiedy człowiek nie przyjmuje siebie, odrzuca to, kim jest, lub to, kim był).

Samotność rodzi się z braku obecności obok mnie kogoś, kogo uznałem za godnego siebie. Można więc powiedzieć, że samotność jest produktem mojej głowy. Od samotności uciec nie można, ale można ją przyjąć, przyswoić, oswoić ją niejako. Ludzie boją się samotności i robią wiele, by jej uniknąć. W tłumie, w gronie innych osób, czują się lepiej i zdrowiej, gdyż wokół jest tylu podobnych ludzi. Każdy wspiera każdego, by nie czuć się samotnym. Znamy również samych siebie i wiemy, jakich form używamy, aby tylko uciec od samotności, nie być sami ze sobą... Wydaje się nam, że będąc powiązanymi z tłumem, zdołamy zapomnieć o czymś, co jednak pojawia się natychmiast po zapadnięciu ciemności – o tym, że urodziliśmy się samotni, że umrzemy samotni, że cokolwiek robimy, jesteśmy samotni.

W przeszłości ludzie „uciekali” w poszukiwaniu samotności, a teraz bardzo wielu ucieka przed samotnością. Trzeba nauczyć się poznawać piękno samotności. Samotność jest czymś esencjonalnie związanym z moim istnieniem i nie ma sposobu, by tego uniknąć. Czemu służy samotność? Samotność, chociaż bardzo często trudna i niewygodna, służy odkrywaniu samego siebie. Trzeba przestać uciekać od siebie samego i szukać środków odurzających. Nie trzeba przerzucać własnych problemów na innych. Każdy musi je sam rozwiązywać, a nie ma ich zbyt wiele – wszystkie są wynikiem jednego, którego nie rozwiązałeś dotychczas. Problem ten tkwi w tym, jak wejść we własną samotność bez lęku. Moment, w którym wejdiesz we własną samotność bez lęku, będzie tak pięknym i ekstatycznym doświadczeniem, że nie istnieje nic, z czym mógłbyś to porównać.

---

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Rzym 1986, s. 27-28.

## Samotność i osamotnienie

Samotność nie jest tym samym, co osamotnienie. Osamotnienie jest tęsknotą za innymi, dopominaniem się o innych, chęcią (pośrednią i nie zawsze świadomą) uzależnienia się od innych. W efekcie ja mam władzę nad kimś innym, a on ma władzę nade mną. Samotność nie jest osamotnieniem. Nie jest też opuszczeniem. Opuszczenie zawsze bywa bolesne. Kto czuje się opuszczony, w „rozpaczy” szuka – wręcz desperacko – możliwości uczenia się ludzi. Łatwo wówczas trafić na mało wartościowych. Poczucie opuszczenia zabiera myślenie i gasi szlachetne pragnienia, często też odbiera sens życia. Rodzi pesymizm, który uśmierca pozytywne myślenie o przyszłości. Kogo męczy przejmujące poczucie opuszczenia/porzucenia, żyje daleko od życia prawdziwego. Pograża się w beznadziejności, nie dostrzegając żadnych jasnych świateł na swoim horyzoncie. Nie słyszy żadnych dobrych głosów i nie widzi dobra, które jest wokół. Żyje w przekonaniu, jakoby wszyscy go opuścili, nikt go nie kochał i nikt nie cenił. Zamknięty w swoim poczuciu opuszczenia, niczym więzień w Bastylli, rozlewa żółć pesymizmu na wszystkich i wszystko wokół.

Samotność jest czymś zgoła innym. Nie jest bynajmniej brakiem osób, tylko nieumiejętnością ich dostrzeżenia. Samotność jest wyjątkowym czasem i miejscem dla Boga i tylko dla Niego. Jest szansą, aby człowiek zwrócił uwagę na swoje wewnętrzne „ja”, budując wspólnotę miłości. Wprowadzenie choćby odrobiny samotności do życia jest konieczne, mimo że bardzo trudne. Pomaga w tym modlitwa. „Samotność jest oglądaniem z bliska Ciebie. Złośliwość ludzka jest szkołą milczenia i pokory. Oddalenie od pracy jest wzrostem gorliwości i oddaniem serca. Więzienna cela jest prawdą, że nie mamy tu mieszkania stałego... By więc nikt nie myślał źle o Tobie, Ojczy, by nikt nie śmiał Cię skrzywdzić zarzutem surowości – boś dobry, bo na wieki miłosierdzie Twoje”<sup>11</sup> – zauważył kard. Wyszyński 18 stycznia 1954 roku w Stoczku Warmińskim, drugim miejscu przymusowego odosobnienia.

---

<sup>11</sup> S. WYSZYŃSKI, *Stoczek Warmiński, 18 stycznia 1954, poniedziałek*, w: tegoż, *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006, s. 68.

## Samotność nie jest pustką

Samotność nie jest pustką. Z pustki (za kimś lub za czymś) rodzi się tęsknota. Człowiek (kapłan) syty, czyli zadowolony ze swojego kapłaństwa, ze swojej pracy, nawet męczącej, jest w pewnym stopniu „pełny”. On nie tęskni za niczym innym, nie szuka czegoś nowego, co wykraczałoby poza jego kapłaństwo, nie pyta o nowe przygody... On raczej odpoczywa, czyli jest zadowolony i wdzięczny za to, co już posiada i kim już jest! Chce jedynie robić to ciągle lepiej!

Człowiek pusty w sobie tworzy pustkę wokół siebie, i odwrotnie – człowiek wewnętrznie bogaty wzbogaca środowisko wokół siebie, ożywia je, nadaje mu sensu i kolorytu. Z odczucia wewnętrznej pustki, niezadowolenia rodzi się zgorzknienie, które łatwo może się przekształcić w narzekanie, zatrucie środowiska wokół.

Biblijny Adam – jak opisuje autor – odczuł pustkę. Był najbardziej doskonałym ze wszystkich stworzeń, a jednak doznał pustki. Czyż nie jest to dziwne?! Również młodzieniec, chociaż był bardzo bogaty, doświadczał pustki i szukał dróg wyjścia z niej.

Co to oznacza? Myślę, że świadczy to o tym, iż pustka nie rodzi się z nic-nie-posiadania, z materialnych braków... Nic z tego! Pustka rodzi się przede wszystkim z braków duchowych, intelektualnych, uczuciowych... Inaczej mówiąc, pustka rodzi się z duchowego ubóstwa, z pewnego *wewnętrznego nie-bycia* zadowolonym z siebie. Jest doświadczeniem pewnej niewystarczalności.

Kapłan musi się bronić przed tego rodzaju pustką. Kapłan (ale też każdy inny człowiek) przeżywa swoją samotność, ale nie czuje się bynajmniej osamotniony. Wiara mówi mu, że Bóg go nie opuścił, nie oddalił się od niego, nie zostawił go na pastwę losu. W swojej samotności słyszy głos Boga, dlatego nie czuje się osamotniony. Osamotnienie jest słabością. Samotność jest siłą.



## Przełamanie poczucia osamotnienia

Jednym z niezwykle ważnych środków, które przełamują poczucie osamotnienia czy pustki, jest pewien rodzaj słowa. Dobre słowo, pełne życzliwości, wrażliwości, ale również milczenia, aby inny, ktoś drugi, mógł przemówić, przełamuje to uczucie. Tylko dzięki słowu człowiekowi udaje się zakomunikować drugiemu, czego potrzebuje, za czym tęskni, co mu dolega... Jednocześnie funkcjonuje to również w odwrotną stronę – mogę przyjąć/usłyszeć słowo drugiego, komunikującego mi swoją radość, w której chce, abym uczestniczył, ale również proszącego o pomoc, bliskość, przyjaźń.

Pośród wielu słów najważniejsze jest jedno tylko słowo: modlitwa. Kapłan staje się mistrzem, kiedy pracuje nad swoją modlitwą, ciągle doskonali swój dialog z Bogiem, bezustannie go pogłębia. Modląc się, dojrzuje do roli Mistrza, który ma słowa życia, prawdy; który powołuje. Na modlitwie, rozmawiając w samotności z Bogiem, również oddala od siebie uczucie osamotnienia i pustki.

Choć samotność jest bolesna, niesie ze sobą również określone wartości. Wielu uważa, że ludzka zdolność do odczuwania samotności jest bardzo cenna. Twierdzą, że jest ona społecznym odpowiednikiem bólu fizycznego i podobnie jak ból fizyczny chroni człowieka przed uszkodzeniem ciała, tak społeczny ból samotności chroni go przed zagrożeniami, które mogą towarzyszyć jego odcięciu się od wspólnoty.

Wielu ludzi przeżywa dłuższe lub krótsze chwile samotności czy wręcz opuszczenia. Czy należy się temu dziwić? W istocie wszyscy skazani są na samotność, bo każdy człowiek przeżywa i odczuwa swoje życie odmiennie. Każdy z nas jest specyficzny, ma inne pragnienia i oczekiwania wobec życia. Właśnie przez naszą odmiennność doświadczamy poczucia samotności. Samotność jest niejako drugą stroną naszej wyjątkowości; jest ceną, którą płacę za swoją inność, wyjątkowość, oryginalność. Ważne jest, czy pozwolę, aby moja samotność rodziła poczucie pełnego opuszczenia czy też wprowadziła mnie w wewnętrzny pokój, odkrywając bliskość Boga, który nigdy mnie nie opuszcza, wszak On jest dawcą i gwarantem mojej wyjątkowości. Bez pewnej formy samotności nie jest możliwe życie duchowe czy artystyczne.

## Modlitwa uwalnia z osamotnienia

Kto się modli, prosi Boga, aby był z nim. Prosi Go, aby pomógł mu dostrzec obecność ludzi, których pozornie brakuje. Zwraca się do Niego, aby pomógł mu zaistnieć autentycznie również w samotności; aby w samotności, której doświadcza, mógł (wreszcie) odkryć samego siebie i zarazem bliskość duchową wielu innych. Tak postępował prymas Wyszyński: „Dziś wielka uroczystość w mojej celi: «Odpust Matki Bożej Różańcowej». Na Mszy Świętej «ludno». «Zwołałem» tych wszystkich, których zachęcałem do modlitwy różańcowej. Pragnę ich «uzbroić w cierpliwość». Im się może wydawać, że przyszedł czas łaski, o którą proszą. A te łaski, które dziś wypraszaamy, działają już, tylko w innej formie, i działać będą nieco później”<sup>12</sup>.

Na modlitwie człowiek jest w stanie odkryć obecność Boga. Poznaje wówczas, że w jego życiu – może posuniętym już w latach, dotkniętym chorobą, duchowo lub materialnie biednym, albo emocjonalnie pokiereszowanym, obarczonym cierpieniem lub niesprawiedliwością – Bóg jest nadal bardzo blisko i nadal go kocha. Właściwie nigdy nie oddala się od człowieka, a w chwilach dla niego trudnych obecny jest nawet w zdwojony sposób. Poczucie osamotnienia, które rodzi się z pozornego braku sensu w to, kim się jest lub co się robi, oddala wyłącznie modlitwa. Wycisza wnętrze człowieka, aby modląc się, dostrzegł obecność miłującego Boga i nawiązał z Nim dobrą rozmowę. Odtąd samotność, której doświadczał, nie oddala go już ani od Boga, ani od samego siebie, ani też od tych, którzy go otaczają. Wręcz paradoksalnie – oto to, co dotąd było dla niego męczące i przykre, staje się raptem przyjemne i poszukiwane. Staje się odtąd szkołą łagodności i cierpliwego, ale też mądrego odkrywania autentycznej bliskości Boga i ludzi, którzy pozornie zdawali się być daleko. Modlitwa pozwala mu odczytać głębszy sens tego, czego się doświadcza.

W taki właśnie sposób uwalniał się z poczucia osamotnienia prymas. „Dziś – pisał w Rywałdzie, pierwszym miejscu przymusowego odosobnienia – «erygowałem» sobie Drogę Krzyżową, pisząc na ścianie,

---

<sup>12</sup> S. WYSZYŃSKI, *Rywałd k. Grudziądzka, 7 października 1953, środa, w: tegoż, Zapiski...*, dz. cyt., s. 33.

ołówkiem, nazwy stacji Męki Pańskiej i oznaczając je krzyżykiem. Resztę – *Ecclesia supplet*<sup>13</sup>. Czynił tak nie tylko podczas trzech lat spędzonych w więzieniu, wcześniej i później, do samej śmierci, w modlitwie szukał bliskości Boga i ludzi. W ciszy, którą żyje modlitwa, Bóg stawał się jego delikatnym i mądrym doradcą.

## Wartość dobrej lektury

Są też momenty, mniej lub bardziej długie, kiedy człowieka na modlitwę nie stać, kiedy jej nie czuje lub już się od niej oddalił. Co wówczas czynić? Jak bronić się przed samotnością? Czym ją zwalczać? Lekturą dobrej książki. Jeżeli szczęście sprowadza się do przemieniania się i trwania w przedmiocie własnej twórczości, to wówczas kiedy go brak lub się go nie odczuwa, trzeba wziąć do ręki dobrą książkę. Stać się ona może źródłem dobrych myśli, przykładem pozytywnych postaw i słusznych – na daną chwilę – rozwiązań. Postacie schodzą wówczas z kart książki i stają się bliscy niczym przyjaciele w drodze. Dzielą los czytelnika, pocieszają go lub uczą, kierują jego myślami lub rozbudzają szlachetne pragnienia. Nie było inaczej w życiu kard. Wyszyńskiego, szczególnie w czasie długich lat więzienia spędzanych w oddaleniu od bliskich, daleko od swoich wiernych. „Wielką pociechą – zanotował – jest dla mnie lektura książki księdza Eugeniusza Dąbrowskiego – *Dzieje Pawła z Tarsu*. Jest to książka wysoce aktualna, zaradza tym potrzebom, które w duszy człowieka, noszącego *vincula Christi*<sup>14</sup>, zrodzić się mogą. Warunki naszego bytowania są różne. Ale ideał ten sam, sprawa, za którą cierpimy pozbawienie wolności – trwa”<sup>15</sup>.

Samotność jest wprawdzie bolesna, ale czyż życie nie byłoby niebezpieczne i puste, gdyby odcięcie się człowieka od innych, a tym bardziej od Boga, nie bolało go, nie rodziło w nim pragnienia odnowienia

---

<sup>13</sup> TENŻE, Rywałd k. Grudziądzka, 4 października 1953, niedziela, w: tegoż, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>14</sup> Więzy Chrystusa.

<sup>15</sup> S. WYSZYŃSKI, Rywałd k. Grudziądzka, 4 października 1953, niedziela, w: tegoż, *Zapiski...*, dz. cyt., s. 31-32.

czy pogłębienia zerwanych więzi... Kardynał Wyszyński zdaje się uczyć, że samotność, której się doświadcza – dzisiaj bardziej niż wczoraj – posiada ukrytą wartość. Dlatego warto ją odkryć, bo niesie ze sobą wiele cennych doświadczeń. Bardzo pomaga w tym wiara. Im głębsza wiara, tym mniejsze poczucie osamotnienia i lepsze przeżywanie samotności. Wiara otwiera człowieka na bliższą relację z Bogiem i z bliźnimi. Kiedy człowiek, który doświadcza samotności, decyduje się ofiarować Chrystusowi swój ból samotności i przyjąć zbawczą moc Jego cierpienia, zmienia się. Odtąd przestaje czuć się nieswojo, nie jest już dłużej spętany siecią dziwacznych paradoksów, nie obwinia innych za to, czego doświadcza. Nie wyrzuca im, że go opuścili, odeszli od niego, zapomnieli. Przeciwnie, poniekąd jest im nawet wdzięczny, ponieważ odkrył, że bez samotności nie było możliwe prowadzenie życia duchowego i że dopiero teraz może właściwie służyć im oraz Bogu, a nade wszystko samemu sobie. Wszak w samotności odkrył swoje najgłębsze potrzeby i wyszedł im naprzeciw. Teraz dopiero staje się również nauczycielem innych, którym wie, jak pomóc, kiedy doświadczają tego samego i radzą sobie z tym gorzej niż on.

\* \* \*

Nie jest to, oczywiście, wszystko, co jawi się ważnym dla życia kapłana, ale bynajmniej nie jest to – jak sądzę – bez znaczenia. Tęsknota za mistrzem i wielkie pragnienie bycia nim jest czymś niezwykle ważnym. Towarzyszyło człowiekowi od zarania jego duchowej wędrówki i nadal towarzyszy. Wielu sądzi, że w naszych czasach – bardzo płynnych wartości, postaw – w czasach bez ojca i bez matki, w których natomiast mnóstwo jest „kolegów i koleżanek”, kapłan powołany jest coraz bardziej, aby odkrywać w sobie tożsamość duchowego ojcostwa, osoby dobrej i wrażliwej, bezinteresownej i ofiarnej, mądrej i cierplivej. Tylko przed kimś takim można się otworzyć i w jego ręce powierzyć swoją przeszłość.

## Bibliografia

- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Rzym 1986.
- Kijas Z. J., *Siła charakteru. O wadach i cnotach*, Kraków 2015.
- Nouwen H. J. M., *O wspólnocie, modlitwie, przebaczeniu*, Kraków 2008.
- Wyszyński S., *List do moich kapłanów*, Paryż 1969.
- Wyszyński S., *Zapiski więzienne*, Warszawa 2006.

**O. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv** – wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz wielu uczelni zagranicznych, relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, postulator generalny Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, rekolekcjonista, autor licznych publikacji naukowych, m.in.: *Siła charakteru* (Kraków 2013), *Siła mądrości* (Kraków 2016), *Tajemnica nieba, czyśćca i piekła* (Częstochowa 2017), oraz powieści: *Tam, gdzie rodzi się życie. Powieść historyczna o wyjątkowych kobietach XIX wieku* (Kraków 2016), *Mój anioł idzie przed tobą* (Marki 2017), *Brewiarz ekologa* (Kraków 2018), *Nawet szarość jaśnieje. Powieść o wyjątkowych kobietach XIX wieku* (Kraków 2018), *Życie jako dojrzewanie świętości – Maksymilian Maria Kolbe* (Kraków 2019), *Opatrzność i przeznaczenie* (Kraków 2020) i wielu innych.



ARTYKUŁY  
ARTICLES





ks. Adam Pastorczyk SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-0810-3878; e-mail: scj.adam@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.021.12952>

L'IDEOLOGIA UNIVERSALISTA:  
LA SOTTOMISSIONE DELLA CHIESA LOCALE  
ALLA CHIESA UNIVERSALE?

IDEOLOGIA UNIWERSALISTYCZNA:  
PODPORZĄDKOWANIE KOŚCIOŁA LOKALNEGO  
KOŚCIOŁOWI POWSZECHNEMU?

THE UNIVERSALIST IDEOLOGY:  
THE SUBMISSION OF THE LOCAL CHURCH  
TO THE UNIVERSAL CHURCH?

Abstrakt

Chociaż od uchwalenia na II Soborze Watykańskim konstytucji dogmatycznej o Kościele minęło już ponad pół wieku, w łonie Kościoła katolickiego oraz w dyskusjach ekumenicznych trwa nadal dyskusja na temat właściwej interpretacji soborowego wyrażenia „*Ecclesia in et ex Ecclesiis*”. Przedmiotem niniejszego artykułu jest zatem analiza soborowego i posoborowego nauczania Kościoła katolickiego oraz toczącej się dyskusji teologicznej na temat wzajemnej relacji Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego.

Słowa kluczowe: eklezjologia II Soboru Watykańskiego, *communio*, Kościół powszechny, Kościół lokalny

## Abstract

Although more than half a century has passed since the adoption of the dogmatic constitution on the Church at the Second Vatican Council, a discussion continues in the Catholic Church and in ecumenical discussions about the correct interpretation of the conciliar expression „Ecclesia in et ex Ecclesiis”. The subject of this article, therefore, is an analysis of the conciliar and post-conciliar teaching of the Catholic Church and the ongoing theological discussion on the mutual relationship of the universal Church and the local Church.

Keywords: ecclesiology of the Second Vatican Council, *communio*, universal Church, local Church

## Introduzione

Su *Lumen gentium* numero 23 – il testo fondamentale di questo discorso – negli anni postconciliari discutevano sia i teologi cattolici quanto quelli ortodossi<sup>1</sup>. Tutta l'attenzione è stata richiamata su una migliore comprensione dell'idea dei padri conciliari per quanto riguarda la relazione reciproca fra la Chiesa universale e la Chiesa particolare. Oggi, dopo più di cinquanta anni dalla data della deliberazione del testo, si può domandare: lo scopo è stato raggiunto? Oppure apparivano problemi interpretativi ancora più grandi?

Questo percorso contiene alcuni passaggi interrogativi che ci permettono di notare che ogni discussione teologico-ecumenica è una grande sfida e una intensa fatica. Le differenze comparirono non soltanto nella disputa intraconfessionale, ma anche nel seno della Chiesa cattolica. Ogni argomentazione teologica qui presentata è motivata attraverso un riferimento o alla Scrittura o ai Padri, perciò non è facile unanimemente decidere chi ha ragione. D'altra parte, in nessun caso si tratta o della vittoria di qualcuno o del mantenimento dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, ma piuttosto della verità che corre insieme con l'uomo nella sua storia.

---

<sup>1</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964 (=LG).

## „Ecclesia in et ex Ecclesiis”

Nel numero 23 di *Lumen gentium* si trova il più importante testo per quanto riguarda la relazione fra la Chiesa locale e quella universale: „Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit” („I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è *in esse e a partire da esse* che esiste la Chiesa cattolica una e unica”). La fantastica espressione „in quibus et ex quibus” vuole dire che ognuna delle Chiese particolari è la Chiesa universale e ognuna possiede tutti gli elementi necessari della salvezza. Lo stesso contenuto lo sottolinea il decreto *Christus Dominus* nel numero 11 dicendo che „diocesis est populi Dei portio”<sup>2</sup>. Tali estrinsecazioni segnalano un cambio radicale nella comprensione della Chiesa locale. Essa non è più una parte della Chiesa universale come voleva il primo schema del *Christus Dominus* („diocesis est part quaedam Dominici gregis”) ma significa che la Chiesa universale è radicata nelle Chiese particolari le quali allo stesso tempo sono le vere Chiese. La chiesa universale non esiste come un’astrazione oppure come una realtà autonoma e indipendente, ma si realizza nel modo storico e concreto tramite le Chiese particolari. In questo senso si parla della Chiesa universale non come „una federazione delle Chiese particolari”, come la voleva vedere l’ultramontanismo cattolico del XIX secolo, ma come il „communio Ecclesiarum”<sup>3</sup>.

Esso, come dice il cardinale Joseph Ratzinger (1927-), non è né un’unione fra le comunità autosufficienti ed autonome, né un sistema precedente suddiviso in più piccole parti. Tanto la realtà della Chiesa universale quanto quella particolare, non possono essere ridotte una all’altra e una dall’altra non possono derivare. La Chiesa è costituita come una, unica Chiesa e come pluralità delle diverse Chiese. Si tratta della relazione

---

<sup>2</sup> Cfr. PAULO VI, *Christus Dominus*, Roma 1965.

<sup>3</sup> Cfr. J. BUJAK, *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 1(76) (2006), 47.

reciproca fra di loro la quale indica la specificità del modello dell'ecclesiologia cattolica della comunione di oggi<sup>4</sup>.

Tuttavia, volendo essere preciso, nel numero 23 di *Lumen gentium*, delle Chiese particolari è stato scritto che esse non sono le Chiese universali ma che si sono formate „ad immagine di essa” („ad imaginem Ecclesiae universalis formatis”). Come spiegare questa tensione? Essa – chiede Marcello Semeraro (1947-) – indirettamente suggerisce che ogni Chiesa particolare si trovi „nel cammino” affinché ella si adatti al suo ideale che è la Chiesa universale?<sup>5</sup>.

Il Numero 23 di *Lumen gentium* parla della relazione fra le Chiese particolari e quella universale a livello storico, oppure tocca anche la realtà del mistero della Chiesa universale come Chiesa di Cristo? Se fosse così, è chiaro, che nessuna realtà storica non esaurisce la ricchezza della Chiesa universale considerata soprattutto come quella escatologica. In quel caso si può soltanto far presente la famosa frase di LG 8 nella quale è stato sottolineato che la Chiesa di Cristo non è la Chiesa cattolica ma essa „subsistit in Ecclesia catholica”. Conseguentemente si può dire anche lo stesso della Chiesa universale, senza sottodivisioni nel livello storico ed escatologico, ma considerandola come una, santa, cattolica ed apostolica, che essa soltanto „subsistit in” Chiesa particolare e che quest'ultima nonostante sia la vera Chiesa, non esaurisce la ricchezza universale? L'ultima domanda è: se addirittura si confermasse che ontologicamente la Chiesa universale preceda quella particolare, si può fare la stessa affermazione anche a livello storico e concreto? Queste domande rimangono aperte soprattutto perché il Concilio Vaticano II non ha dedicato abbastanza spazio alla questione dell'antioriorità della Chiesa universale oppure particolare.

---

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, 48-49.

<sup>5</sup> Cfr. M. SEMERARO, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale. Analisi e interpretazione di una formula (LG 23)*, in: N. CIOLA (red.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 303-348.

## „Ecclesiae in et ex Ecclesia”

Nell'anno 1992 la Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione – Communionis notio*, introduceva un'altra famosa frase per quanto riguarda le relazioni fra la Chiesa universale e quella particolare, cioè: „Ecclesiae in et ex Ecclesia”<sup>6</sup>. Essa è stata inserita nell'ecclesiologia odierna come una risposta agli errori nell'interpretazione della formula „Ecclesia in et ex Ecclesiae”, inscritta in LG 23 come „in quibus et ex quibus”: „A volte, però, l'idea di «comunione di Chiese particolari», è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari”<sup>7</sup>.

Il secondo capitolo di *Communionis notio* afferma che la riduzione della Chiesa universale diminuisce anche la Chiesa particolare e indica la insufficiente comprensione del „communio Ecclesiarum”. Come è stato ribadito da Paolo VI già nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, la storia insegna, che molto spesso quando qualche Chiesa particolare si era tagliata fuori dalla Chiesa universale correva due rischi. Da una parte: il pericolo del disgregamento interno di Chiesa particolare le cui cellule cominciano a separarsi da essa, „comèssa s'era separata dal nucleo centrale”; dall'altra per quanto riguarda le diverse ideologie e i sistemi totalitari, perché la Chiesa particolare era da sola, separata dalle altre Chiese che l'avrebbero potuta rafforzare. Essa si trovava nel rischio di perdere la propria libertà<sup>8</sup>.

Tuttavia, queste situazioni difficili nella vita della Chiesa particolare sono gli elementi storici che non possono avere un valore decisivo nel riferimento all'affermazione dell'antiorità della Chiesa universale rispetto a quella particolare. Dunque quali sono i veri motivi per i quali la

---

<sup>6</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione – Communionis notio*, Roma 1992 (=CN), 9.

<sup>7</sup> CN 8.

<sup>8</sup> Cfr. PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, Roma 1975, 64.

Congregazione per la Dottrina della Fede ha deciso a „contrappostarsi” alla frase conciliare „Ecclesia in et ex Ecclesiis” tramite „Ecclesiae in et ex Ecclesia”, come è stato compiuto nel numero 9 di *Communio notio*: „Essa (la Chiesa universale) (...), nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare”.

Già in *Communio notio* Joseph Ratzinger rifiuta un'accusa del tradimento del Concilio Vaticano II e spiega che la frase „Ecclesiae in et ex Ecclesia” non sta nell'opposizione dell'insegnamento conciliare, bensì essa è inseparabilmente connessa con esso. Secondo il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede la frase citata non è nessuna novità teologale perché essa si trovava già implicitamente in „Ecclesia in et ex Ecclesiis”<sup>9</sup>.

Per autenticare tale modo di pensiero, sono state riprese le testimonianze dei Padri le quali confermano che la Chiesa come il mistero, cioè, la Chiesa una ed unica, nel modo ontologico sta prima di tutta la creazione „e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari”<sup>10</sup>.

La stessa cosa è stata ripetuta per quanto riguarda l'anteriorità temporale della Chiesa universale da quella particolare. La Congregazione sottolineava che la comunità dei discepoli che erano riuniti intorno a Maria e ai Dodici, la quale si rese nota in modo chiaro nel giorno di Pentecoste, rappresentava l'unica Chiesa e nello stesso momento era la fondatrice delle Chiese locali. Esse „nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità”<sup>11</sup>.

Queste coraggiose formulazioni si incontravano con la resistenza di alcuni teologi, tanto cattolici quanto ortodossi. Al primo gruppo apparteneva per esempio Bruno Forte (1949-) e al secondo, tra gli altri Ioannis Zizioulas (1931-), attualmente il titolare metropolita ortodosso di Pergamo. Tuttavia, la più forte polemica ebbe luogo tramite le contrapposizioni che venivano da parte di Walter Kasper (1933-) il quale man-

---

<sup>9</sup> Cfr. CN 9.

<sup>10</sup> CN 9.

<sup>11</sup> CN 9.

teneva che tanto la Chiesa universale quanto le Chiese particolari sono avvenute simultaneamente perché la relazione fra di loro non può essere dedotta nel modo astratto. Kasper accusava Ratzinger di ritornare all'idea della centralizzazione romana e del tradimento dell'ecclesiologia del Concilio. Le sue ragioni le illustrava tramite tre esempi: 1) l'opposizione di Giovanni Paulo II al riconoscimento delle Conferenze dei vescovi come la competente manifestazione della collegialità; 2) il modo di nominare dei vescovi dove la partecipazione delle Chiese locali è tuttora troppo poca e 3) alcuni interventi della Curia Romana per quanto riguarda le questioni delle diocesi<sup>12</sup>.

A quest'accusa Ratzinger ha risposto tramite l'intervento sull'ecclesiologia della costituzione *Lumen gentium* al Convegno internazionale sull'attuazione del Concilio Vaticano II nell'occasione del grande Giubileo dell'anno 2000: „Non si rende del tutto esattamente il senso del testo della Congregazione per la Dottrina della Fede, quando al riguardo Walter Kasper dice che la comunità originaria di Gerusalemme sarebbe stata di fatto Chiesa universale e Chiesa locale allo stesso tempo e poi continua: «Certamente questo rappresenta un'elaborazione lucana; infatti dal punto di vista storico esistevano presumibilmente sin dall'inizio più comunità, accanto alla comunità di Gerusalemme anche comunità in Galilea». Qui non si tratta della questione per noi ultimamente insolubile, quando esattamente e dove per la prima volta sono sorte delle comunità cristiane, ma dell'inizio interiore della Chiesa nel tempo, che Luca vuol descrivere e che egli al di là di ogni rilevamento empirico riconduce alla forza dello Spirito Santo. Soprattutto però non si rende giustizia al racconto lucano, se si dice che la «comunità originaria di Gerusalemme» sarebbe stata allo stesso tempo Chiesa universale e Chiesa locale. La realtà prima nel racconto di san Luca non è una comunità originaria gerosolimitana, ma la realtà prima è che nei dodici l'antico Israele, che è unico, diviene quello nuovo e che ora questo unico Israele di Dio per mezzo del miracolo delle lingue, ancora prima di divenire la rappresentazione di una Chiesa locale gerosoli-

---

<sup>12</sup> Cfr. P. WALTER, *Lumen gentium. Retrospectiva e prospettive*, „Il Regno – Attualità” 18(47) (2002), 639-645.

mitana, si mostra come una unità che abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi<sup>13</sup>.

Ancora nello stesso anno Kasper ha risposto a Ratzinger nella lettera *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*. In essa ritornava alle questioni pastorali le quali sono legate alla relazione fra la Chiesa universale e quella particolare. Sosteneva che le norme universali spesso generano, nelle Chiese locali, problemi pratici perché la relazione fra universale e particolare non è equilibrata. La fonte di questi problemi vede nel lento ma sistematico ritorno delle tendenze centralistiche nella Chiesa cattolica. A partire da questo punto, Kasper considera che il problema della relazione fra la Chiesa universale e particolare riguarda le dimensioni ecumeniche e non quelle teoretiche, presentate da Ratzinger<sup>14</sup>.

Nonostante questo Kasper afferma alcune formulazioni incluse nella *Lettera Communionis notio* della Congregazione per la Dottrina della Fede come per esempio „la pericoresi” reciproca delle Chiese. Osa dire addirittura che questa reciprocità può essere espressa attraverso le due ben conosciute frasi: „Ecclesia in et ex Ecclesiis” ed „Ecclesiae in et ex Ecclesia”. Tuttavia, non lo fa da acritico. Secondo lui, a causa di queste locuzioni non è possibile comprendere l’anteriorità ontologica e temporale della Chiesa universale da quella particolare. Per valorizzarlo richiama l’autorità di Henri de Lubac (1896-1991) il quale dichiara che l’esistenza della Chiesa fuori dalle Chiese locali sia l’astrazione<sup>15</sup>.

Come comprendere questa discussione? Essa riguarda soltanto le differenze filosofiche delle diverse visioni della Chiesa: platonica (Ratzinger) e aristotelica (Kasper)? Oppure mostra veramente il discutibile problema ecumenico?

---

<sup>13</sup> J. RATZINGER, *Intervento sull’ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium” al Convegno internazionale sull’attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II promosso dal comitato del grande Giubileo dell’anno 2000*, Roma 2000, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html) (28.09.2020).

<sup>14</sup> Cfr. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, „*Stimmen der Zeit*” 12 (2000), 796-797.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 800.



## „Visibile principium et fundamentum”

In questo momento vale la pena riprendere ancora una volta tutta la frase del numero 23 di *Lumen gentium* motivo centrale della nostra discussione. Eccola: „Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit”.

Non è difficile notare che l'espressione contiene tre elementi principali dei quali finora ne sono stati presentati soltanto due. Manca ancora un riferimento al ruolo del vescovo nella costruzione della Chiesa il quale, secondo la frase citata, è „(...) il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari (...)”. Questo commento sarà compiuto attraverso un riferimento alla teologia ortodossa moderna, soprattutto ai testi di Ioannis Zizioulas nei quali l'ecclesiologia si trova agli antipodi rispetto a quella che è stata presentata da Joseph Ratzinger in *Communio notio*. L'argomentazione ratzingeriana, tipicamente protologica e platonica (*universalia ante res*), viene superata dall'ecclesiologia escatologica che ritrova la sua originalità e profondità nella tradizione dei Padri greci e che fa un riferimento al passato – all'attesa giudaica della venuta del Messia<sup>16</sup>.

Queste speranze messianiche si concentravano nell'ultimo giorno della storia quando il „Servo del Signore” avrebbe chiamato il popolo disperso in un luogo. Il Nuovo Testamento riprende questo discorso soprattutto nel vangelo di Giovanni e nelle lettere paoline (cfr. Gv 6,27.51.53.56; 1 Cor 11,24; 2 Cor 11,2; Gal 3,28; Ef 2,15). Al centro si trova un'immagine escatologica del Figlio dell'uomo (preso da Daniele) che dando la sua carne per nutrire il popolo, assume i molti in sé. Su questa base, dopo la risurrezione e la Pentecoste, si è sviluppata la convinzione che attraverso il battesimo e l'eucaristia i credenti costituiscono il vero popolo di Dio riunito intorno alla persona del Messia. In altri termini, credevano che gli ultimi tempi erano già presenti nei singoli luoghi dove si celebra-

---

<sup>16</sup> Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e occidente*, Bologna 2003, 65.

va l'eucaristia. In questo senso la Chiesa locale è stata intesa come l'assemblea dei credenti nella quale si realizza la comunità escatologica<sup>17</sup>.

Secondo Zizioulas, il quale richiama la *Lettera ai Corinti* di Clemente di Roma, il legame fra l'eucaristia e la figura del „Servo del Signore”, il quale in se stesso rappresenta i molti, è stata presente nella vita liturgica della Chiesa sin dalla sua origine<sup>18</sup>. Se fosse stato così, intorno a chi era radunata quest'assemblea? A chi si può fare un riferimento per quanto riguarda l'immagine del „Servo del Signore”? Le domande sono ragionevoli perché né nel vangelo di Giovanni né nelle lettere paoline, la struttura liturgica della comunità viene descritta se non in modo molto generale.

A causa di questa mancanza nei testi biblici, Zizioulas fa ricordare Ignazio d'Antiochia che presenta il raduno escatologico riunito intorno al soggetto, chiamandolo il vescovo. Là si trova anche il collegio dei presbiteri – immagine di quello degli apostoli, che lo circonda, e i diaconi che fanno da ponte tra il clero e il popolo. In questo modo si può vedere un'assemblea celeste riunita intorno alla persona di Cristo che è ormai rispecchiata nei ministeri della Chiesa. I presbiteri rappresentano gli apostoli e il vescovo, essendo l'immagine di Dio, è il „tipo di Dio”. Così si presenta un'ecclesiologia tipologica, un'ecclesiologia della rappresentazione escatologica. *L'essere ecclesiale* non è dunque né una realtà preesistente, né un semplice fatto storico, ma piuttosto una realtà futura nella quale nel modo profetico si realizza che in ogni luogo, sotto la presidenza del vescovo, è celebrata la liturgia eucaristica<sup>19</sup>. Essa è assolutamente necessaria perché „(...) se si prescinde dalla parola eucaristica: «Questo è il mio corpo», (...) è l'impossibilità di comprendere sia l'identificazione della chiesa con il corpo di Cristo sia l'unità finale dei «molti» nell'«Uno»”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 71.

<sup>18</sup> Cfr. I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Magnano 2007, 155.

<sup>19</sup> Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa...*, *op. cit.*, 72.

<sup>20</sup> I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, *op. cit.*, 157.

## Conclusione

Nell'introduzione è stato sottolineato che questo discorso non vuole trovare una soluzione miracolosa oppure identificare un vincitore sulle polemiche per quanto riguarda la relazione reciproca fra la Chiesa universale e quella particolare ma piuttosto cercare la verità.

L'importanza di questo tema non consiste nel fatto dell'antioriorità dell'una Chiesa rispetto all'altra ma nelle conseguenze che risultano da esso. Si tratta soprattutto della comprensione del modello della Chiesa come il „communio Ecclesiarum” la cui ricezione è stata affermata dopo il Concilio Vaticano II. La battaglia dell'antioriorità ecclesiale è dunque importante dal punto di vista pratico e non teoretico.

D'altra parte si nota che il modello „communio” correrà sempre il pericolo di chiudersi soltanto in una struttura bimbembre: vescovi locali – papa. C'è bisogno di strutture mediate, cioè regionali, grazie alle quali la Chiesa universale non domini le Chiese locali ed esse non diventino le autocefalie – indipendenti ma deboli, senza la prospettiva dell'unità.

## Bibliografia

- Bujak J., *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 1(76) (2006), s. 39-55.
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione – Communionis notio*, Roma 1992.
- Kasper W., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, „Stimmen der Zeit” 12 (2000), 795-804.
- Paulo VI, *Christus Dominus*, Roma 1965.
- Paulo VI, *Evangelii nuntiandi*, Roma 1975.

- Ratzinger J., *Intervento sull'ecclesiologia della costituzione „Lumen Gentium” al Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II promosso dal comitato del grande Giubileo dell'anno 2000*, Roma 2000, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html) (odczyt z dn. 28.09.2020 r.).
- Semeraro M., *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale. Analisi e interpretazione di una formula (LG 23)*, in: N. Ciola (red.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 303-348.
- Spiteris Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e occidente*, Bologna 2003.
- Walter P., *Lumen gentium. Retrospectiva e prospettive*, „Il Regno – Attualità” 18(47) (2002), 639-645.
- Zizioulas I., *L'essere ecclesiale*, Magnano 2007.

**Ks. mgr lic. Adam Pastorczyk** – sercanin, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; doktorant Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.022.12953>

SORGENTI CRISTOLOGICHE  
DELLA VITA CONSACRATA

ŹRÓDŁA CHRYSOLOGICZNE  
ŻYCIA KONSEKROWANEGO

CHRISTOLOGICAL SOURCES  
OF THE CONSECRATED LIFE

Abstrakt

Artykuł ma za zadanie wskazać na chrystocentryczne źródła życia konsekrowanego. Jezus Chrystus jest dla osób konsekrowanych założycielem i wzorem obranej przez nich formy życia. Syn Boży jawi się jako wzór konsekracji opartej na profesji rad ewangelicznych, która w sensie ścisłym oznacza naśladowanie formy życia praktykowanej przez Niego. Artykuł wskazuje także na paschalny wymiar konsekracji, która zakorzeniona jest w konsekracji chrzcielnej, będącej początkiem życia Bożego w człowieku, oraz w Eucharystii. Naśladując Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego, osoby konsekrowane stają się świadkami Jego obecności w świecie.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, życie konsekrowane, konsekracja, świadectwo, świętość, powołanie, wiara, Kościół

## Abstract

The goal of the article is to present the Christocentric sources of the consecrated life. Jesus Christ is for all the consecrated people their founder and pattern for the chosen by them form of life. The son of God is indeed the model of consecration based on the profession of the evangelical counsels which in the strict sense means to follow the form of life He has chosen and practised himself. The article picked out on the paschal dimension of the consecration, which is deeply rooted in the baptismal consecration, which is the beginning of the God's life in human as well as in the Eucharist. Following Christ who is chaste, poor and obedient the consecrated people become the witnesses of His presence in the world.

Keywords: Jesus Christ, consecrated life, consecration, witness, holiness, vocation, faith, Church

Fin dall'inizio della vita consacrata Gesù Cristo era considerato come il fondatore e il modello delle persone consacrate. Il fondamento di questa considerazione proveniva dalle sorgenti cristologiche della vita consacrata cioè prima di tutto dall'esempio stesso della vita del Signore.

In questo articolo, diviso in tre parti, in primo piano sta la persona di Cristo, che emerge come il vero consacrato a Dio e modello di tutti coloro che vogliono offrirsi a Dio. Il primo paragrafo vuole mostrare Gesù sotto la luce dei consigli evangelici, che lui ha scelto e ha praticato durante la sua vita terrena nella prospettiva della sua missione, cioè compiere il disegno di salvezza. Il paragrafo seguente sviluppa il tema della dimensione pasquale della vita consacrata concentrandosi sul battesimo, come inizio della vita divina dell'uomo, sull'Eucaristia e sui consigli evangelici considerati nell'aspetto pasquale. Da queste due parti nasce il tema della testimonianza della persona di Cristo nella vita quotidiana dei consacrati. La vita stessa delle persone consacrate, costruita sulla castità, povertà ed obbedienza, e la missione di annunciare Cristo vi emergono come punti centrali della testimonianza del Signore.

## 1. I consacrati come Cristo per il Regno di Dio

La prospettiva cristocentrica è una delle linee dominanti e più evidenti nella storia della vita consacrata. Lo è anche nell'Esortazione *Vita Consacrata*, la quale mostra Gesù come il Consacrato a Dio per eccellenza<sup>1</sup>. È possibile dunque intendere bene il documento soltanto attraverso la lettura completa e progressiva della sua cristologia<sup>2</sup>.

Il raccordo tra l'aspetto trinitario e quello cristologico è inerente allo stesso mistero cristiano. Ogni forma di vita cristiana trova in Gesù la via di comunione con il Padre nello Spirito. F. Ciardi afferma questo dicendo che „Cristo è infatti la piena rivelazione del Dio trinitario: lo manifesta e lo comunica. Aderire a lui è entrare nel dinamismo della vita della Trinità”<sup>3</sup>.

La figura di Cristo appare al centro di ogni riflessione ed il volto divino-umano del Signore diventa l'icona fondante di tutto il documento dall'inizio alla fine. Questa concentrazione cristologica – secondo J. Castellano Cervera – vuol dire „speciale rapporto con Cristo e per lui con il Padre e lo Spirito Santo, con colui che è l'inviato del Padre, consacrato nello Spirito, alla cui immagine si configura e alla cui sequela si modella la vita consacrata”<sup>4</sup>. Da questa ottica derivano alcuni temi fondamentali come la sequela totale, connotata dai consigli evangelici, l'oblazione

---

<sup>1</sup> „Tante persone hanno cercato, con la parola e con l'azione, di incarnare il Vangelo nella propria esistenza, per riproporre nel loro tempo la viva presenza di Gesù, il Consacrato per eccellenza e l'apostolo del Padre”. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita consacrata*, Roma 1996 (=VC), 9.

<sup>2</sup> Cf. A. AMATO, *Il volto di Gesù Cristo, il consacrato e il missionario del Padre nella vita consacrata*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 147-166; J. CASTELLANO CERVERA, *Il mistero e la missione di Cristo nella vita consacrata*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 342; B. SECONDIN, *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna 1997, 56-65.

<sup>3</sup> F. CIARDI, *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo...*, op. cit., 97.

<sup>4</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Dimensione teologica e spirituale della vita consacrata: tradizione, novità, profezia*, in: *Vita Consacrata. Studi e riflessioni*, Roma 1996, 44.

dell'intera vita, l'offerta di tutta la persona a sua imitazione, per la missione, l'orientamento per il Regno. Queste nozioni corrispondono a quella forma di vita di Gesù vissuta come un esodo verso il Padre. Anche nell'altro articolo, lo stesso autore presenta come tema centrale dell'Esortazione e filo conduttore proprio il suo carattere fortemente cristologico, che nella sua dimensione trinitaria, ecclesiale e sociale, struttura la vita consacrata. Come affermazione di queste parole, si riferisce al primo punto del documento, dove il Papa dice dell'origine evangelica della vita consacrata: „profondamente radicata negli esempi e negli insegnamenti di Cristo Signore” e la definisce come la manifestazione dei „tratti caratteristici di Gesù”<sup>5</sup>.

Armando Bandera sviluppa questo pensiero dicendo che si deve dare rilievo non soltanto alle parole di Gesù, ma anche al suo modo d'agire. Gli esempi di vita del Signore equivalgono alle sue opere. Quindi, „per comprendere correttamente le parole di Gesù sui consigli evangelici, è necessario leggere il Nuovo Testamento alla luce del quadro concreto di vita che Gesù scelse per se stesso”<sup>6</sup>. Gli esempi che Gesù ha lasciato, il suo modo di vita sono dunque il vero fondamento biblico della vita consacrata.

Gesù Cristo per primo, nella sua esistenza terrena, ha perfettamente incarnato l'obbedienza al Padre, la verginità e la povertà. Le persone consacrate sono chiamate all'intimità con lui ed alla imitazione del Figlio di Dio. „La vita consacrata «più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa», per impulso dello Spirito Santo, la forma di vita che Gesù, supremo consacrato e missionario del Padre per il suo Regno, ha abbracciato ed ha proposto ai discepoli che lo seguivano (cf. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,10-11; Gv 15,16)”<sup>7</sup>.

Nel Vangelo vediamo Gesù come colui che è stato consacrato dal Padre per compiere la sua missione. L'Esortazione pone l'accento sul fatto

---

<sup>5</sup> VC I. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Il mistero e la missione di Cristo nella vita consacrata*, op. cit., 341-343.

<sup>6</sup> BANDERA A., *Vita Consacrata: Il numero iniziale*, „Vita Consacrata” 3(33) (1997), 255.

<sup>7</sup> VC 22. Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964 (=LG) 44.



che con la consacrazione a Dio è legata sempre una missione da compiere, un disegno divino. Il testo continua: „Gesù stesso, infatti, è colui che «Dio ha consacrato in Spirito Santo e potenza» (At 10,38), «colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo» (Gv 10,36). Accogliendo la consacrazione del Padre, il Figlio a sua volta si consacra a Lui per l'umanità (cr. Gv 17,19): la sua vita di verginità, di obbedienza e di povertà esprime la sua filiale e totale adesione al disegno del Padre (cf. Gv 10,30; 14,11)”<sup>8</sup>.

In questo testo vediamo Cristo nella sua relazione, tanto con il Padre e lo Spirito Santo, quanto con l'umanità. Fare la volontà di Dio e missione di salvezza agli uomini è la cosa primaria e più importante in tutta la sua missione. „Egli è l'*obbediente per eccellenza*, disceso dal cielo non per fare la sua volontà, ma la volontà di Colui che lo ha mandato (cf. Gv 6,38; Eb 10,5,7)”<sup>9</sup>. È evidente, perciò, che la vita consacrata trova il suo contenuto centrale e il modello perfetto nel Cristo. È lui che chiama alla sua particolare intimità e rende capaci di vivere in questo suo modo. Per questo il documento dice che „la vita consacrata costituisce *memoria vivente del modo di esistere e di agire di Gesù come Verbo incarnato di fronte al Padre e di fronte ai fratelli*”<sup>10</sup>. Questa memoria diventa la tradizione vivente della sua persona, della sua vita e del suo messaggio. Ogni religioso deve cercare il modo più esplicito di vivere in Cristo e sperimentare Cristo in se stesso. Il frutto della formazione dei consacrati è perciò un vitale rapporto con il Signore. Questo porta anche a comunicare i sentimenti di Gesù verso il prossimo e verso il mondo<sup>11</sup>.

Quando l'Esortazione *Vita Consecrata* comincia a parlare sulle sorgenti cristologiche della vita consacrata si serve della icona della Trasfigurazione. Già nel primo capitolo afferma che il fondamento evangelico di questa forma di vita si deve cercare nel rapporto speciale che Gesù stabilì con alcuni dei suoi discepoli, invitandoli a porre la propria vita a servizio di Regno di Dio, lasciando tutto e imitando da vicino la sua

---

<sup>8</sup> VC 22.

<sup>9</sup> VC 22. Cf. BANDERA A., *Un silenzio e un clamore*, „Vita Consecrata” 3-4(32) (1996), 328-329.

<sup>10</sup> VC 22.

<sup>11</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*, Roma 1965 (=PC), I; A. PIGNA, *I contenuti*, „Vita Consecrata” 3-4(32) (1996), 297.

*forma di vita*<sup>12</sup>. Alcuni autori, come per esempio Jean Galot, accentuano che l'icona del Cristo trasfigurato usata nel documento aiuta a comprendere meglio la natura stessa della vita consacrata. „L'accento posto sulla Trasfigurazione risponde a un desiderio profondo dei chiamati alla vita consacrata: che la loro possa essere una vita trasfigurata.”<sup>13</sup>. Questo non significa però che soltanto i consacrati sono chiamati a entrare insieme con Gesù nel mistero della Trasfigurazione. Ogni vita cristiana è destinata a essere trasfigurata. La speciale chiamata di Gesù a seguire la sua forma di vita significa una partecipazione più intensa nel mistero di Trasfigurazione. Questa chiamata è nello stesso tempo la introduzione nella sua intimità e l'invito a vivere più radicalmente l'ideale evangelico. Quando la persona chiamata da Dio decide di entrare in questo *patto d'amore*, fa presente nella sua vita il mistero di Cristo trasfigurato, lo partecipa con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Così, come vediamo anche nel Vangelo nell'esempio dei tre apostoli prescelti: Pietro, Giacomo e Giovanni, la dedizione completa alla persona di Gesù, in vista della dedizione totale alla sua opera di salvezza, diventa la prima forma di vita consacrata, istituita e promossa da Cristo stesso. Galot afferma che „da questa forma iniziale di vita consacrata, scaturiranno da una parte le forme di vita dei sacerdoti, legate al ministero sacerdotale, e, dall'altra, le molteplici forme di vita consacrata non legate al ministero ordinato: vita religiosa o vie dei consigli evangelici secondo diverse modalità”<sup>14</sup>.

Gesù vuole mostrare la forza di questa sua chiamata creando un popolo nuovo, il gruppo dei dodici. Tutto questo ci mostra la forza della sua chiamata che crea una nuova personalità. Vediamo, dunque, che la chiamata del Signore non cambia il proprio temperamento ed i valori della vita dei apostoli, ma cambia il loro destino, trasforma la loro vita. Tutto questo è stato espresso nel fatto di cambiare di nome nel caso di Pietro, Giacomo e Giovanni (cf. Gv 1,42; Mc 3,17)<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. VC 14.

<sup>13</sup> J. GALOT, *La Trasfigurazione*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 351. Cf. P. G. CABRA, *Un itinerario spirituale a partire dalle icone*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo...*, op. cit., 115-118.

<sup>14</sup> J. GALOT, *La Trasfigurazione*, op. cit., 352.

<sup>15</sup> Cf. J. GALOT, *La Trasfigurazione*, op. cit., 352-353.

La vita e gli esempi di Gesù Cristo sono, quindi, la fonte da cui scaturisce la vita dei consacrati. Lo scopo di questa vita è la configurazione a Cristo. Questo è il nucleo centrale da cui sgorga, fiorisce e si sviluppa la vita consacrata: „Per me vivere è Cristo” (Fil 1,21; Gal 2,20). Gesù stesso ha inaugurato, iniziato e fondato questa nuova forma di vita, l’ha scelto per sé e per sua Madre e l’ha proposta ad alcuni che ha scelto e ha invitato a lasciare tutti i propri beni e la famiglia per seguirlo. Senza dubbio, questa scelta che ha fatto Gesù non era casuale. Lui si è fatto un esempio per quelli che hanno ricevuto questa speciale vocazione<sup>16</sup>.

Dicendo *speciale vocazione* non si nega che Cristo è modello di santità per tutti gli uomini e non soltanto i cristiani. È chiaro pure che non tutti gli aspetti della vita terrena di Gesù siano applicabili ad ogni cristiano. Jean Galot così chiarisce la nozione di speciale sequela: „Ognuno è invitato a imitare Gesù secondo la propria vocazione particolare. Così, non tutti sono chiamati a «prendere Cristo come sola ricchezza», nel senso di una rinuncia totale ai beni. Tutti i cristiani hanno il dovere di evitare l’attaccamento alle ricchezze, di rinunciare a ogni bramosia del denaro; ma essi non sono invitati tutti da Cristo a disfarsi dei propri beni”<sup>17</sup>.

Quindi possiamo dire che la speciale sequela di Cristo, che è nucleo della vita consacrata, significa seguire Gesù, stare con lui, dedicarsi a lui e, come lui, al servizio del Padre e dei fratelli. J. Castellano pone l’accento sull’adesione totale a Gesù: „Anche se tutti nella Chiesa sono chiamati a vivere il mistero di Cristo, l’impegno totale della vita mediante i consigli evangelici contrassegna l’esistenza di tutti i chiamati a un’ade-

---

<sup>16</sup> Nella teologia precedente si discuteva sulla fondazione della vita consacrata da parte di Gesù. Questa discussione ha trovato il suo fine nella seguente dichiarazione del Papa: „Gesù stesso, chiamando alcune persone ad abbandonare tutto per seguirlo, ha inaugurato questo genere di vita che, sotto l’azione dello Spirito Santo, si svilupperà gradualmente lungo i secoli nelle varie forme della vita consacrata” VC 29c. Per approfondire questo tema vedi: F. CIARDI, *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, op. cit., 102-105; J. GALOT, *Cristo fondatore della vita consacrata*, „Vita Consacrata” 4(27) (1991), 306-315; A. PIGNA, *Risposta della esortazione alle questioni poste dal sinodo*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo...*, op. cit., 187-201.

<sup>17</sup> J. GALOT, *Cristo fondatore della vita consacrata*, op. cit., 312.

sione totale alla persona di Gesù e a conformare la propria esistenza alla sua<sup>18</sup>.

La natura della formazione nella vita consacrata è pure cristocentrica. I consacrati hanno lasciato ogni cosa per amore di Cristo e lo vogliono seguire come l'unica cosa necessaria<sup>19</sup>. L'Esortazione dedica al tema della formazione i numeri 65-71 mostrando le sue diverse tappe. Per la formazione il documento intende „un processo vitale, attraverso il quale la persona si converte al Verbo di Dio fin nelle profondità del suo essere e, nello stesso tempo, impara l'arte di cercare i segni di Dio nelle realtà del mondo”<sup>20</sup>. I religiosi vogliono prendere e imitare la forma di vita del Signore per trasformarsi in persone *cristoformi* attraverso l'immedesimazione dei suoi atteggiamenti e il coinvolgimento pieno nella sua missione. Attraverso lo sforzo di rivestirsi „del Signore Gesù Cristo” (Rm 13,14) vogliono imitare e vivere in questa forma di vita, che egli abbracciò. Il cercare Gesù e l'aderire a lui con tutta la mente e con tutto il cuore è lo scopo ultimo e l'impegno di tutta la loro vita<sup>21</sup>.

Possiamo a questo punto domandare cosa significa l'espressione „esistenza *cristoforme*” usata nel punto 14 dell'Esortazione? Il Papa scrive: „Il fondamento evangelico della vita consacrata va cercato nel rapporto speciale che Gesù, nella sua esistenza terrena, stabilì con alcuni dei suoi discepoli, invitandoli non solo ad accogliere il Regno di Dio nella propria esistenza a servizio di questa causa, lasciando tutto e imitando da vicino la sua *forma di vita*. Una tale esistenza «cristoforme», proposta a tanti battezzati lungo la storia, è possibile solo sulla base di una speciale vocazione e in forza di un peculiare dono dello Spirito”<sup>22</sup> -

Nella luce della Trasfigurazione vediamo che questa formulazione esprime un'esistenza che assume la forma propria dell'esistenza di Cristo. Durante il battesimo viene impressa nell'anima di ogni cristiano una

---

<sup>18</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Il mistero e la missione di Cristo nella vita consacrata*, op. cit., 344. Cf. VC 1.

<sup>19</sup> Cf. PC 5.

<sup>20</sup> VC 68.

<sup>21</sup> Cf. VC 14; LG 46; B. GOYA, *Formazione integrale alla vita consacrata alla luce della esortazione post-sinodale*, Bologna 1997, 20-22.

<sup>22</sup> VC 14.

somiglianza o „configurazione” a Cristo. Tutti sono chiamati a imitare Gesù, a conformare la propria vita a lui, alla santità che implica consacrazione e configurazione. Alcuni però sono chiamati a rispondere all’invito speciale di Cristo: „seguimi” e vogliono scegliere una via peculiare del celibato o della verginità, diventando così più simili al Signore, che ha rinunciato al matrimonio e ha vissuto la sua vita nella totale oblazione al Padre e nel servizio al Regno di Dio. Nella vita di queste persone „la consacrazione battesimale è portata ad una risposta radicale nella sequela di Cristo mediante l’assunzione dei consigli evangelici, primo ed essenziale tra esse il vincolo sacro della castità per il Regno dei Cieli”<sup>23</sup>.

Gesù dona se stesso al Padre: la sua persona, la sua intera esistenza, il suo servizio. Lo specchio più chiaro di questa totalità del suo dono è la Croce. La misura della dedizione del Signore è la ricchezza dell’amore di Dio<sup>24</sup>. La vita consacrata è compresa come un dono di conformazione a Cristo fatto dalla Trinità alla Chiesa e ricevuto gratuitamente nella speciale chiamata di Dio. Il dono divino offerto alle persone consacrate esige la risposta la quale è un *totalizzante* e deciso sì iniziale alla sua proposta e al suo invito. La scelta di Gesù è assimilata e accolta in modo più pieno quando la persona lo confessa per la sua vita e quando ogni altra realtà va commisurata su di Gesù. La parola „totalizzante” che frequentemente viene usata nel documento, significa – secondo P. G. Cabra – uno sforzo, „una forte tensione spirituale nell’intento di conformarsi a Cristo vergine, povero e obbediente, non solo esternamente, ma anche in un processo di interiorizzazione”<sup>25</sup>.

Il Signore ha scelto il modo di vita nella castità, povertà ed obbedienza per realizzare l’opera della redenzione, del cui contenuto essi

---

<sup>23</sup> VC 14. Cf. IX SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata. Proposte*, Roma 1994, in: *Enchiridion Vaticanum* T. 14, Bologna 1997, 3; A. AMATO, *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 37-38.

<sup>24</sup> Cf. B. MAGGIONI, *Il fondamento evangelico della vita consacrata*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994, 95-98.

<sup>25</sup> P. G. CABRA, *I consigli evangelici un dono per la missione*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 594. Non si la intende quindi come una sorta di totalitarismo, il quale esclude la libera scelta dell’uomo. Cf. F. CIARDI, *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, *op. cit.*, 97-101.

fanno parte. La specifica vocazione dei consacrati come pure l'insieme della loro vita nella Chiesa e nel mondo „attingono il loro carattere e la forza spirituale dalla *profondità stessa del mistero della redenzione*”<sup>26</sup>. I consigli evangelici appaiono qui come elementi chiave nel programma di quella vita alla quale Cristo chiama le persone consacrate dicendo: *seguimi*. Da esse viene una particolare caratteristica e specifico segno dell'economia della redenzione<sup>27</sup>.

Il significato più profondo di imitare e seguire Gesù è fare di lui il centro della propria esistenza, vivere per lui e lasciarsi guidare da lui. Vediamo questi elementi caratteristici nella vita dei apostoli per i quali il Cristo è stato il centro della loro esistenza. San Paolo dice ai Filippesi: „Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno” (Fil 1,21)<sup>28</sup>. Nell'Esortazione prevale il concetto paolino dell'imitazione di Cristo, quindi quello della sequela. Non si tratta qui di una semplice imitazione solo esterna o di avere i comportamenti di Cristo. La vera imitazione del Signore, la sequela, consiste nell'identificazione personale ed esistenziale, per la quale Cristo viene spiritualmente presente nella persona del consacrato<sup>29</sup>.

La sequela e l'imitazione sono due concetti, contenuti e realtà diversi. B. Proietti spiega questo in modo seguente: „Sequela implica un cammino esteriore, fatto di gesti e di decisioni, che esprimono chiaramente un camminare dietro a Gesù. Imitazione, invece, richiama lo sforzo morale (e mistico) per riprodurre i tratti di Gesù visto come modello di tutta la vita cristiana (nella povertà, obbedienza, umiltà ecc.). La sequela tro-

---

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptionis donum*, Roma 1984 (=RD), 1.

<sup>27</sup> Cf. VC 90c; RD 9; A. BANDERA, *Magistero postconciliare*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 918-919.

<sup>28</sup> Cf. VC 15; J. GALOT, *La Trasfigurazione*, *op. cit.*, 353-354; P. G. CABRA, *I consigli evangelici un dono per la missione*, *op. cit.*, 594.

<sup>29</sup> Cf. J. A. ESTRADA DÍAZ, *Imitazione di Gesù Cristo*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, *op. cit.*, 839. Secondo l'autore: „in realtà, il concetto paolino di imitazione stabilisce una connessione fra l'incarnazione del Verbo e l'innabitazione dello Spirito, poiché il Pneuma ci unge, ci rende simili a Cristo cristianizzandoci e ci porta ad assumerlo come modello”.

va il suo vertice nel gesto di abbandonare tutto per rispondere alla chiamata di Gesù, l'imitazione culmina nel fatto di intrattenere con il Padre una relazione analoga a quella di Gesù<sup>30</sup>.

La chiamata universale a seguire Gesù vedendo in lui il senso ultimo della propria vita è, quindi, evidente in modo particolare nei consacrati. Nella loro esperienza del Signore è molto forte la risonanza delle parole di Pietro: „Signore, è bello stare qui!” (Mt 17,4). Giovanni Paolo II afferma che „queste parole dicono la tensione cristocentrica di tutta la vita cristiana. Esse, tuttavia, esprimono con particolare eloquenza il carattere *totalizzante* che costituisce il dinamismo profondo della vocazione alla vita consacrata: «Come è bello restare con Te, dedicarci a Te, concentrare in modo esclusivo la nostra esistenza su di Te!» In effetti, chi ha ricevuto la grazia di questa speciale comunione di amore con Cristo, si sente come rapito dal suo fulgore: Egli è il «più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 44(45),3), l'Incomparabile<sup>31</sup>.

Il rapimento di Pietro manifesta questo peculiare attaccamento alla persona di Gesù Cristo nella vita consacrata. Nella loro vita, le persone consacrate vogliono conservare la presenza del Signore, non per chiedere alcun favore particolare come fanno altri, ma semplicemente perché questa presenza colma i loro desideri e li riempie di una gioia profonda. I consacrati, come Pietro, sperimentano che Cristo è il bene supremo per la loro vita e per la vita di ogni uomo. Da questo nasce anche il desiderio di poter godere questa presenza del Maestro che li ha chiamati a vivere nella sua intimità. L'esperienza della gioia profonda, che scaturisce dalla presenza costante del Cristo, esprime in modo più pieno il *carattere totalizzante* della vita consacrata di cui parla l'Esortazione<sup>32</sup>.

Il cristocentrismo della vita consacrata diventa anche una vera e propria assolutizzazione di Cristo nella vita dei consacrati. Egli è il centro, il tutto della vita, senza nessuna mediazione umana. L'essere consacra-

---

<sup>30</sup> B. PROIETTI, *Sequela Christi e imitazione*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, 1287.

<sup>31</sup> VC 15. Cf. A. AMATO, *Il volto di Gesù Cristo...*, *op. cit.*, 152-154.

<sup>32</sup> Cf. A. AMATO, *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, *op. cit.*, 42-45; J. GALOT, *La Trasfigurazione*, *op. cit.*, 357.

to significa dunque confessare e riconoscere Gesù come Figlio di Dio creatore, redentore, santificatore e personale datore di senso e di valore alla propria persona. Le persone consacrate adorano Gesù nell'Eucaristia, nella Parola, nella Chiesa, nei sacramenti e nella comunità. Si crea così una vera comunione con lui, un novo legame che nasce dalla ricerca della volontà di Dio. Questa unità con Cristo è così forte che il Papa alla fine dell'Esortazione conclude usando parole molto significative: „Non dimenticate che voi, in modo particolarissimo, potete e dovete dire non solo che siete di Cristo, ma che «siete divenuti Cristo!»<sup>33</sup>.

Il Papa chiude il documento con una forte affermazione sulla gratuità della vita consacrata, come una *restituzione della vita a colui che l'ha donata per noi*. Servendosi dell'eloquente icona dell'unzione a Betania, ancora una volta pone l'accento sulla priorità della dedicazione alla persona di Gesù e sottolinea il valore supremo di questa gratuità amorosa che possiamo ammirare nel gesto di Maria di Betania. Anche qui, al centro è la persona di Cristo, sommamente amata, al di là di qualsiasi interesse o funzionalità. „A chi è concesso il dono inestimabile di seguire più da vicino il Signore Gesù appare ovvio che Egli possa e debba essere amato con cuore indiviso, che a Lui si possa dedicare tutta la vita e non solo alcuni gesti o alcuni momenti o alcune attività<sup>34</sup>. Nel gesto *irrazionale* di Maria i consacrati vedono il nucleo della propria donazione al Signore. La risposta di Gesù che apprezza quel gesto è spiegabile solo con la logica dell'amore, anche se non tutti la comprendono e l'apprezzano<sup>35</sup>.

La vita consacrata definita come una speciale sequela di Cristo è una particolare comunione d'amore con il Signore. Lui diventa il centro della vita. Questo modo di vivere accoglie in maniera peculiare il mistero del Figlio di Dio e rispecchia il suo stesso vivere. In conseguenza, la vita consacrata esprime ciò a cui ogni forma di vita cristiana è chiamata: rivivere il mistero di Cristo.

---

<sup>33</sup> VC 109. Cf. A. AMATO, *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, op. cit., 38-41.

<sup>34</sup> VC 104. Cf. A. AMATO, *Il volto di Gesù Cristo...*, op. cit., 165-166; J. CASTELLANO CERVERA, *Il mistero e la missione di Cristo nella vita consacrata*, op. cit., 349.

<sup>35</sup> Cf. P. G. CABRA, *Un itinerario spirituale a partire dalle icone*, op. cit., 141-144.



## 2. Dimensione pasquale della vita consacrata

La dimensione pasquale della vita consacrata è stata sottolineata nella Esortazione soprattutto nei punti 23 e 24. Il Papa mostra Gesù Crocifisso, dal quale emergono tutte le vocazioni insieme con il dono fondamentale dello Spirito Santo: „I discepoli e le discepole sono invitati a contemplare Gesù esaltato sulla Croce, dalla quale «il Verbo uscito dal silenzio», nel suo silenzio e nella sua solitudine, afferma profeticamente l'assoluta trascendenza di Dio su tutti i beni creati, vince nella sua carne il nostro peccato e attira a sé ogni uomo e ogni donna, donando a ciascuno la nuova vita della risurrezione (cf. Gv 12,32; 19,34.37). Nella contemplazione di Cristo crocifisso trovano ispirazione tutte le vocazioni; da essa traggono origine, con il dono fondamentale dello Spirito, tutti i doni e in particolare il dono della vita consacrata<sup>36</sup>.

Fabio Ciardi osserva che nel mistero della Croce di Gesù viene rivelata la pienezza dell'amore. Cristo mostra il suo amore tutto aperto e tutto donato. Sulla Croce, nella sua estrema inattività, Gesù compie la sua missione di redenzione. „Lì, privato della comunione con il Padre e nella solitudine più profonda, esprime la più alta contemplazione. Lì compie la più grande opera di misericordia aprendo il paradiso al ladrone pentito<sup>37</sup>.

Il Papa menziona la persona dell'Apostolo Giovanni che, accanto a Maria, essendo toccato dall'amore straordinario di Dio, diventa uno tra tanti altri che „si sentono chiamati a seguire l'Agnello immolato e vivente, dovunque Egli vada (cf. Ap 14,1-5)<sup>38</sup>. Come discepolo amato, le persone consacrate, unendosi con Gesù Crocifisso, fanno l'esperienza di Dio-Amore in modo pieno ed immediato. La bellezza del Cristo Trasfigurato raggiunge la sua dimensione più profonda. Il Volto del Signore Crocifisso risplende qui una nuova bellezza: quella dell'Amore. „Colui che nella sua morte appare agli occhi umani sfigurato e sen-

---

<sup>36</sup> VC 23b.

<sup>37</sup> F. CIARDI, *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, op. cit., 110.

<sup>38</sup> VC 23. Cf. P. G. CABRA, *Un itinerario spirituale a partire dalle icone*, op. cit., 118-121.

za bellezza tanto da indurre gli astanti a coprirsi il volto (cf. Is 53,2-3), proprio sulla Croce manifesta pienamente la bellezza e la potenza dell'amore di Dio<sup>39</sup>.

L'espressione *sequela Christi*, che si usa spesso a riguardo della vita consacrata, non significa semplicemente camminare sui passi di Gesù o imitarlo. Essa significa entrare nel suo mistero di morte e di vita ed esprimerlo nel proprio intimo e nella propria condotta. Ponendo al centro il mistero del Cristo Crocifisso, la vita consacrata in modo peculiare contribuisce a tener viva nella Chiesa la profonda coscienza che la Croce di Gesù è *la sovrabbondanza dell'amore di Dio che trabocca su questo mondo*. L'Esortazione sottolinea anche le difficoltà e le prove nella vita dei consacrati nelle quali si testimonia la loro unità con il Maestro<sup>40</sup>.

Nel cammino dell'imitazione di Cristo il battesimo è un primo segno della dimensione pasquale del cristianesimo e della vita consacrata. I religiosi, nella linea del battesimo, rafforzano il titolo per cui ogni cristiano è *alter Christus*, riproduzione viva di Cristo<sup>41</sup>. La vita del cristiano è legata al mistero pasquale di Cristo. Vivere nel Cristo significa condurre una esistenza pasquale, percorrere la via al Padre che Gesù ha aperto sulla Croce. Il battesimo sta all'inizio di questa via di salvezza e introduce il fedele nel mistero della redenzione. Egli, come scrive Ignazio Sanna, „vi resta in modo stabile e non cessa di celebrare la sua unione a Cristo

---

<sup>39</sup> VC 24.

<sup>40</sup> Cf. VC 24. Il Papa scrive che: „La loro fedeltà all'unico Amore si mostra e si tempera nell'umiltà di una vita nascosta, nell'accettazione delle sofferenze per completare ciò che nella propria carne «manca ai patimenti di Cristo» (Col 1,24), nel sacrificio silenzioso, nell'abbandono alla santa volontà di Dio, nella serena fedeltà anche di fronte al declino delle forze e della propria autorevolezza. Dalla fedeltà a Dio scaturisce pure la dedizione al prossimo, che le persone consacrate vivono non senza sacrificio nella costante intercessione per le necessità dei fratelli, nel generoso servizio ai poveri e agli ammalati, nella condivisione delle difficoltà altrui, nella sollecita partecipazione alle preoccupazioni e alle prove della Chiesa”. VC 24.

<sup>41</sup> Cf. E. GAMBARI, *Manuale della vita religiosa*, Roma 1970, 143. Sulla relazione fra battesimo e la vita consacrata: J. GRIBOMONT, *Professione e battesimo*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma 1983, 890-892; G. LECLERCQ, *Professione religiosa secondo battesimo*, in: „Vita Religiosa” 1 (1967), 3-8; C. PALMÉS DE GENOVER, *Battesimo*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, op. cit., 120-133.

nella morte e nella glorificazione fino al giorno in cui essa sarà completa, quando egli si addormenterà con Cristo nella morte (2 Tm 2,11), e con lui risusciterà nel *giorno* finale (Rm 6,8)<sup>42</sup>. L'immergersi nell'acqua esprime l'atto di morire ed essere sepolto con Cristo. Il riemergere dall'acqua e considerato come risuscitare con Cristo alla vita nuova. Da questa configurazione e comunione a Cristo fluisce la figliolanza divina, dono dello Spirito, la vita in Cristo ormai liberata dal peso della legge e dalla minaccia del peccato. L'Apostolo Paolo esprime tutto questo nella *Lettera ai Romani*: „O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo stati dunque sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova” (Rm 6,3-4)<sup>43</sup>.

La vocazione alla vita consacrata è una confermazione della consacrazione battesimale, la quale è portata ad una risposta più radicale nella sequela di Cristo mediante dei consigli evangelici<sup>44</sup>. Quindi, tra il battesimo e la professione religiosa non c'è nessuna tensione. La professione suppone sempre il battesimo e non lo sostituisce, è semplicemente una rinnovazione del battesimo. Il consacrato che vive secondo i consigli evangelici adempie in modo più stretto le promesse del suo battesimo. L'Esortazione esprime questo in modo molto chiaro: „Nella tradizione della Chiesa la professione religiosa viene considerata come un singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale in quanto, per suo mezzo, l'intima unione con Cristo, già inaugurata col battesimo, si sviluppa nel dono di una conformazione più compiutamente espressa e realizzata, attraverso la professione dei consigli evangelici”<sup>45</sup>. La vita religiosa implica per questo una vera vita cristiana. D'altra parte, benché la professione è un'espressione più perfetta del battesimo, tuttavia sem-

---

<sup>42</sup> I. SANNA, *Mistero pasquale*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 979.

<sup>43</sup> Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Battesimo*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 280-281.

<sup>44</sup> Cf. VC 14.

<sup>45</sup> VC 30. Cf. PC 5; RD 7; G. LECLERCQ, *Professione religiosa secondo battesimo*, *op. cit.*, 3; C. PALMÉS DE GENOVER, *Battesimo*, *op. cit.*, 120-125.

pre costituisce una nuova consacrazione a Dio con un *nuovo e speciale titolo*<sup>46</sup>. Il Papa dice: „Il battesimo non comporta per se stesso la chiamata al celibato o alla verginità, la rinuncia al possesso dei beni, l'obbedienza ad un superiore, nella forma propria dei consigli evangelici. Pertanto la professione di ultimi suppone un particolare dono di Dio non concesso a tutti, come Gesù stesso sottolinea per il caso del celibato volontario (cf. Mt 19,10-12)<sup>47</sup>. È necessario dunque conservare la distinzione fra l'una ed l'altra consacrazione<sup>48</sup>. Carlos Palmés de Genover racchiude questa distinzione nelle tre affermazioni: „La consacrazione propria della vita religiosa non è essenzialmente distinta dalla consacrazione battesimale. È una ratificazione della medesima. (...) La consacrazione religiosa è *peculiare*, con una peculiarità che non si riferisce al contenuto, bensì ai *mezzi* per vivere il battesimo. (...) Questi mezzi aiutano il cristiano che opta per la vita religiosa a esprimere con *maggior pienezza* la propria consacrazione battesimale, a viverla con maggior coerenza e profondità<sup>49</sup>.”

Come il battesimo sommerge i cristiani nella morte di Cristo così la consacrazione religiosa sommerge la persona consacrata nel mistero pasquale di Gesù. L'unione con il Signore nella morte si esprime nel vivere l'abnegazione nella peculiare sequela di Cristo, la quale si realizza nel celibato, nella vita comunitaria, nella povertà, obbedienza e missione. L'abnegazione è quindi una disposizione generale dell'uomo che facilita la pratica di tutte le virtù, in tutto ciò che hanno di contrario all'egoismo o all'amor proprio disordinato. Vediamo perciò che l'essenziale è sostituire gli interessi personali con quelli del Regno.

L'identificazione con Gesù risorto pone l'accento sul senso escatologico della vita consacrata. Il religioso come l'uomo nuovo, sentendosi figlio di Dio, diventa il testimone della città di Dio. Continuando il suo

---

<sup>46</sup> Cf. LG 44.

<sup>47</sup> VC 30.

<sup>48</sup> Cf. J. GALOT, *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, „Vita Consacrata” 12(14) (1978), 592-598.

<sup>49</sup> Cf. P. G. CABRA, *La missione nella Esortazione apostolica*, in: *Vita Consacrata. Studi e riflessioni*, op. cit., 189-193; J. GALOT, *Cristo fondatore della vita consacrata*, op. cit., 309-311; C. PALMÉS DE GENOVER, *Battesimo*, op. cit., 120-121.

pensiero, Carlos Palmés de Genover afferma che il segno caratteristico dell'esperienza del Risorto nella vita dei consacrati è la semplicità e l'allegria. La persona consacrata aiuta agli altri a vedere e a sperimentare la continua azione santificatrice di Dio nella vita e nella storia di ogni cristiano diventando così il testimone della risurrezione<sup>50</sup>.

La dimensione pasquale della vita consacrata appare anche nell'Eucaristia. Essa „è il sacramento della Pasqua e il mistero pasquale per eccellenza ed implica una spiritualità del *cammino*”<sup>51</sup>. L'Eucaristia unisce il credente alla Croce ed alla morte di Gesù associandolo alla risurrezione. Questo mistero si esprime prima di tutto nelle parole dell'istituzione e nel rito della frazione del pane<sup>52</sup>.

Come centro della vita cristiana e prima di tutto della vita dei consacrati, l'Eucaristia è il modo più profondo dell'unione con Gesù. Nella celebrazione eucaristica le persone consacrate „compiono un atto della Chiesa e per la Chiesa, in comunione con Cristo che si offre al Padre per la salvezza del mondo intero”<sup>53</sup>. La partecipazione quotidiana dei consacrati nel mistero emerge dai cuori delle persone consacrate che vogliono instaurare una comunione sempre più profonda con Cristo, che si fa presente nel mistero della morte e della risurrezione. Il documento pone il forte accento sul fatto che „l'Eucaristia sta per sua natura al centro della vita consacrata, personale e comunitaria. Essa è viatico quotidiano e fonte della spiritualità del singolo e dell'istituto. In essa ogni consacra-

---

<sup>50</sup> Cf. C. PALMÉS DE GENOVER, *Battesimo*, op. cit., 127. Vedi anche: MANTOVANI M., *Un «tempo di gioia»: la formazione iniziale alla vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001, 149-161; S. PALUMBIERI, «Gioia» e vita consacrata, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata...*, op. cit., 111-124.

<sup>51</sup> M. GESTEIRA GARZA, *Eucaristia*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, op. cit., 714.

<sup>52</sup> Il significato di questo in modo più ampio spiega: I. SANNA, *Mistero pasquale*, op. cit., 980-981. Sull'Eucaristia come sacrificio vedi: J. CASTELLANO CERVERA, *Eucaristia*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, op. cit., 968-969; M. GESTEIRA GARZA, *Eucaristia*, op. cit., 705-713; E. Ruffini, *Eucaristia*, in: S. De Fiore, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, op. cit., 607-610.

<sup>53</sup> VC 30.

to è chiamato a vivere il mistero pasquale di Cristo, unendosi con Lui nell'offerta della propria vita al Padre mediante lo Spirito"<sup>54</sup>.

Le persone consacrate, come tutti i cristiani, per mezzo dell'Eucaristia partecipano al sacrificio di Gesù, incorporandovi il sacrificio della propria vita. Questa offerta personale non si riduce a un puro rito esteriore, ma è caratterizzata per l'offerta interiorizzata, sebbene non esclusivamente interiore. Manuel Gesteira Garza scrive: „Così, offrendo la nostra vita intera, tutta l'attività umana, lavoro e gioie, sforzi e sofferenze, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (1 Pt 2,5)“<sup>55</sup>. La partecipazione al sacrificio del Signore avviene anche per mezzo della comunione dove tutti i cristiani sono invitati a partecipare del suo calice (cf. Mc 10,38). Questa è partecipazione non solo al sangue di Cristo, ma alla sua sorte e al suo destino, quindi nella donazione totale di se stesso. L'offerta della propria vita insieme con Cristo al Padre è atto fondamentale della vita religiosa<sup>56</sup>.

La dimensione pasquale della vita consacrata si esprime in modo speciale nel caso degli consigli evangelici che i consacrati scelgono come via più stretta dell'imitazione di Cristo. Proprio sotto la croce di Gesù vediamo il valore ultimo e le conseguenze estreme dei consigli evangelici nella sua vita: „Lì il suo amore verginale per il Padre e per tutti gli uomini raggiungerà la sua massima espressione; la sua povertà arriverà allo spogliamento di tutto; la sua obbedienza fino al dono della vita“<sup>57</sup>. La vita consacrata viene, quindi, verificata in modo più autentico nella prospettiva della croce.

La consacrazione mediante i consigli evangelici è un inserimento nella filiazione divina di Gesù. Imitando i suoi atteggiamenti filiali per rispondere al dono del Padre, i consacrati si uniscono, per amore a lui, al suo sacrificio. Come nella sua morte Gesù è donato, santificato e consacrato, anche i suoi discepoli che vogliono imitarlo in modo più stretto sono consacrati, santificati nel donarsi al Padre. Jean Beyer così descri-

---

<sup>54</sup> VC 95.

<sup>55</sup> M. GESTEIRA GARZA, *Eucaristia*, op. cit., 715.

<sup>56</sup> Cf. ibid., 715.

<sup>57</sup> VC 23.

ve questa relazione: „Per la sua morte volontaria Gesù è donato, santificato e consacrato affinché coloro che non sono che una cosa sola con lui siano anch'essi santificati, consacrati nel donarsi al Padre (Gv 17,19)»<sup>58</sup>.

Per gli consigli evangelici la persona si consacra a Dio in Cristo come proprietà esclusiva. Questa consacrazione viene considerata come una nuova sepoltura nella morte di Cristo diversa da quella battesimale. La novità consiste in questo che essa si compie mediante l'amore e la speciale vocazione e, in particolare, perché essa effettua un'incessante *conversione* che porta l'uomo a camminare come Cristo in una vita nuova. Nella consacrazione per i consigli evangelici viene deposto l'uomo vecchio e rivestito l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera (cf. Ef 4,22.24)<sup>59</sup>.

L'evento della Trasfigurazione sul monte Tabor ci mostra non soltanto l'aspetto glorioso della vita di Gesù, ma anche quello della sofferenza e della morte che si racchiuda nel termine *esodo*: „Parlavano del suo esodo che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme” (Lc 9,31). La Trasfigurazione conferma che la gloria del Messia può essere raggiunta attraverso la croce e nel luogo che era destinato al trionfo messianico e alla instaurazione del Regno cioè a Gerusalemme<sup>60</sup>.

Questo riferimento dell'Esortazione all'esodo getta pure luce sulla dimensione pasquale della vita consacrata. Essa è profondamente unita a Cristo e destinata a condividere il cammino della croce che il Signore ha aperto. Nella vita dei consigli evangelici le persone consacrate sperimentano momenti di gioia intensa, che vengono concessi secondo un disegno di grazia che aiuta a scoprire ogni giorno la persona di Gesù e a sperimentare la verità e la gioia di un dono totale a lui e al suo Regno. Ma nella vita, che è imitazione di Gesù, non si possono eliminare i momenti di difficoltà e di sofferenza. La fedeltà ai consigli evangelici presuppone pure la perseveranza nelle prove e l'accettazione di spoliazioni. Come

---

<sup>58</sup> J. BEYER, *Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori*, in: *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988, 1125.

<sup>59</sup> Cf. A. MISTRORIGO, *Consigli evangelici*, in: IDEM, *Guida alfabetica alla vita spirituale*, Casale Monferrato 1998, 82.

<sup>60</sup> Cf. J. GALOT, *La Trasfigurazione*, *op. cit.*, 358.

Gesù per la sua umanità ha raggiunto il vertice nel dono della vita, così nella vita dei consacrati la croce è necessaria per farsi dono totale a Dio<sup>61</sup>.

La profonda e conveniente comprensione della dimensione pasquale della vita consacrata non porta, secondo il documento, ad uno sguardo negativo ai consigli evangelici. L'Esortazione vuole sottolineare questo nelle seguenti parole: „Ai tre discepoli estasiati giunge l'appello del Padre a mettersi in ascolto di Cristo, a porre in Lui ogni fiducia, a farne il centro della vita. Nella parola che viene dall'alto acquista nuova profondità l'invito col quale Gesù stesso, all'inizio della vita pubblica, li aveva chiamati alla sua sequela, strappandoli alla loro vita ordinaria e accogliendoli nella sua intimità. È proprio da questa speciale grazia di intimità che scaturisce, nella vita consacrata, la possibilità e l'esigenza del dono totale di sé nella professione dei consigli evangelici”<sup>62</sup>. Alla luce di questo brano appare più chiaramente il valore positivo dei consigli evangelici e della consacrazione totale a Dio. Questo è molto importante perché spesso si pone attenzione più grande all'aspetto negativo, invece di mostrare i valori positivi della sequela di Gesù. Il documento dice che i consigli „prima e più che *una rinuncia, sono una specifica accoglienza del mistero di Cristo, vissuta all'interno della Chiesa*”<sup>63</sup>. Evidentemente quest'affermazione non nega la necessità della rinuncia perché essa è una componente essenziale dei consigli evangelici. Essa mostra soltanto che il fondamento essenziale di questo stato di vita è l'amore per Cristo, il quale esige anche le rinunce che permettono di prendere possesso di tutto il cuore del discepolo.

Gian Franco Poli invece osserva che non possiamo limitare la comprensione della vita consacrata soltanto ad una consacrazione a Dio realizzata tramite la rinuncia al mondo, come può verificarsi anche in religioni non cristiane. Questa forma di vita è una relazione intrinseca ed essenziale con Gesù Cristo. Le persone lo seguono non come un buon maestro di saggezza, ma come il Signore. Scegliere il modo di vita secondo i consigli evangelici è una risposta al suo invito a seguirlo. Questa

---

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, 358-359.

<sup>62</sup> VC 16.

<sup>63</sup> VC 16.



sua chiamata è incondizionata (cf. Mc 1,7; 2,14) e porta l'uomo nel servizio di Dio (cf. Mc 1,15). „Gli stessi consigli evangelici e la vita comunitaria sono riferiti a Gesù proprio per la loro nota di «totale disponibilità» al progetto di Dio. Lo stesso seguire in maniera «piena» è un segno per il popolo di Dio, come lo fu il gruppo dei dodici per Israele»<sup>64</sup>.

Lo sguardo positivo ai consigli evangelici aiuta di comprendere che non è un *profondo distacco* che identifica il radicalismo della vita consacrata, bensì la radicalità dell'*appartenenza*. Secondo Bruno Maggioni, mostrano questo tutti i passi evangelici dove il lasciare le cose e il seguire Gesù sono uniti indissolubilmente. Il Regno, avendo un carattere di assoluta novità, „non può essere dunque accolto senza passare attraverso un profondo distacco. Non c'è sequela senza esodo»<sup>65</sup>.

Potremmo dire che la scelta dei consigli evangelici da parte di Gesù è un elemento fondamentale del suo *svuotamento*. Egli realizzava la sua *kenosi* nella vita povera, nella spoliazione di tutto, ha voluto essere solo e incompreso, ha voluto essere servo e dipendente in tutto dal Padre. In questa ottica è chiaro che la rinuncia anche per i suoi discepoli appartiene all'essenza della vocazione legata alla professione dei consigli evangelici poiché essi in modo peculiare introducono le persone consacrate nel mistero dell'annientamento del Signore<sup>66</sup>.

La teologia postconciliare presenta i consigli evangelici come via per l'acquisizione degli autentici valori umani nella sequela di Cristo. A questo punto vediamo il bisogno d'aprirsi della persona consacrata e di ricevere questo dono gratuitamente dato<sup>67</sup>. Jean Galot pone l'accento su questa

---

<sup>64</sup> G. F. POLI, *La teologia della vita consacrata dal Concilio ad oggi*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 100.

<sup>65</sup> B. MAGGIONI, *Il fondamento evangelico della vita consacrata*, op. cit., 108. L'autore sviluppa questo tema servendosi dei diversi brani del Vangelo. Cf. ibid., 108-112. Sul tema del radicalismo: T. MATURA, *Il radicalismo evangelico*, Roma 1981; B. BAUR, *Alle origini del radicalismo evangelico*, Brescia 1983.

<sup>66</sup> Cf. RD 10; A. PIGNA, *Il dono dei consigli evangelici*, „Rivista di Vita Spirituale” 54 (2000), 175-176.

<sup>67</sup> Cf. P. G. CABRA, *I consigli evangelici un dono per la missione*, op. cit., 592; A. PIGNA, *Fondamenti teologici della vita consacrata*, „Rivista di Vita Spirituale” 51 (1997), 88-89; IDEM, *Il dono dei consigli evangelici*, op. cit., 173-174.

comprensione positiva della vita consacrata: „L'episodio della Trasfigurazione fa capire che un autentico entusiasmo per la persona di Cristo, è l'anima della vita consacrata. I primi discepoli che hanno seguito Cristo, hanno lasciato volentieri tutto per poter vivere per lui e con lui. Nel racconto delle prime vocazioni, come vengono riportate nel Vangelo di Giovanni, viene messo in evidenza l'entusiasmo per aver trovato il Messia. Questo entusiasmo dell'inizio non si è mai spento. La Trasfigurazione lo risveglia e lo conferma, in vista della prova della passione. Non si tratta di un entusiasmo provocato da semplici motivi sentimentali. La persona di Cristo si rivela come persona divina, attraverso una vita umana. Come persona divina, egli esercita un'attrazione molto potente e intima. Suscita un'adesione assoluta di fede e di amore. Il senso di questa attrazione viene chiarito dalla voce del Padre quando proclama Gesù, Figlio suo prediletto”<sup>68</sup>. Vediamo così che il motore principale della vita consacrata è un autentico entusiasmo per Gesù che permette di lasciare tutto per lui. Mostrano questo in modo molto chiaro i brani evangelici che descrivono la vocazione dei primi discepoli di Gesù. I consigli evangelici, per l'imitazione di vita di Gesù, portano le persone consacrate alla pienezza e all'anticipazione nel tempo di vita eterna. „La consacrazione meglio preannuncia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste. Questo fa innanzitutto la scelta verginale, sempre intesa dalla tradizione come un'anticipazione del mondo definitivo, che già fin da ora opera e trasforma l'uomo nella sua interezza”<sup>69</sup>.

L'Esortazione *Vita Consecrata* non per caso usa l'icona del Cristo trasfigurato. Questo evento è importante per i tutti consacrati. Come gli apostoli sono stati fortificati e preparati alla prova della croce, così i consacrati sono rinforzati nella loro vita di rinuncia e di imitazione di Gesù. Gesù nella Trasfigurazione dimostra ai suoi discepoli che avevano fatto bene a legare la loro vita alla sua. La vita consacrata in qualche senso è un'anticipazione della risurrezione, dello stato glorioso. Rinunciando all'amore umano del matrimonio, i religiosi si impegnano nella via dei consigli evangelici e vogliono formare un'unione più intima e più imme-

---

<sup>68</sup> J. GALOT, *La Trasfigurazione*, op. cit., 360.

<sup>69</sup> VC 26. Cf. LG 44.

diata con Gesù, la quale costituisce un primo anticipo dell'unione celeste. Anche imitare il Cristo nella povertà rinunciando al possesso dei beni terreni per cercare lui come il suo tesoro unico, è un stato di annunciare il possesso definitivo nella vita eterna. I religiosi non hanno ricevuto una visione speciale di Cristo trasfigurato, ma nella luce della Trasfigurazione possono scoprire la presenza profonda e vera di Cristo glorioso nella loro vita. „Essi devono credere allo splendore di colui che vive segretamente nel loro cuore, devono essere sempre più consapevoli della grandezza di una vita che appare spesso del tutto ordinaria, ma che è arricchita dalla presenza sovrana di Cristo”<sup>70</sup>.

Potremo dire che la sequela di Cristo nella via dei consigli evangelici mostra Gesù come il valore supremo delle persone consacrate. Come dice Paolo: „Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Gesù Cristo, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui” (Fil 3,8-9). La scelta dei valori che si mostrano nei consigli evangelici è in fondo la scelta di Gesù, Servo di Dio<sup>71</sup>.

Assumendo il tema della dimensione pasquale della vita consacrata che ci propone l'Esortazione possiamo dire che essa si esprime anzitutto nei tre livelli: nel battesimo, nell'Eucaristia e nei consigli evangelici. Come abbiamo mostrato, sia il battesimo sia l'Eucaristia sono elementi comuni di tutta la vita cristiana, dunque sono offerti a tutti cristiani per approfondire la loro unità con Gesù. I cristiani, attraverso il battesimo, entrano nella morte di Cristo per risorgere con lui nella risurrezione. Qui si comincia lo stretto legame con il Signore, il quale si sviluppa poi nell'Eucaristia. Essa è il mistero pasquale per eccellenza e il centro di vita di ogni seguace di Cristo. I consigli evangelici invece sono la via più stretta sulla quale i consacrati seguono Gesù imitando il suo modo di vita. In questa nuova e speciale consacrazione a Dio sta la novità della vita consacrata rispetto alla vita gli altri battezzati.

---

<sup>70</sup> J. GALOT, *La Trasfigurazione*, op. cit., 356.

<sup>71</sup> Cf. A. PIGNA, *Il dono dei consigli evangelici*, op. cit., 177.

### 3. Testimoni di Cristo nel mondo odierno

Ogni dono di Dio non è mai concesso solo per suscitare ammirazione. Il dono genera sempre una responsabilità. Così le persone consacrate, conoscendo la grandezza di questa donazione divina ricevuta specialmente nei consigli evangelici, per la loro vita diventano vera testimonianza di Dio, di cui sono imitatori in modo speciale. La testimonianza di Cristo nella vita dei consacrati si orienta intorno alla consacrazione a Dio attraverso i consigli evangelici e alla missione<sup>72</sup>.

Elemento forte di testimonianza di Gesù è senza dubbio la vita stessa dei consacrati, che vogliono imitare Gesù nella castità, povertà ed obbedienza. I consigli evangelici diventano in tal modo un segno del servizio a Gesù e al Regno di Dio<sup>73</sup>. In questo contesto emerge anche il carattere cristologico e trinitario dei consigli evangelici, che sono „una speciale espressione dell'amore che il Figlio porta al Padre nell'unità dello Spirito Santo”<sup>74</sup>. L'Esortazione sottolinea pure il loro *profondo significato antropologico*: „La scelta di questi consigli, infatti, lungi dal costituire un impoverimento di valori autenticamente umani, si propone piuttosto come una loro trasfigurazione. I consigli evangelici non vanno considerati come una negazione dei valori inerenti alla sessualità, al legittimo desiderio di disporre di beni materiali e di decidere autonomamente di sé. Queste inclinazioni, in quanto fondate nella natura, sono in se stesse buone. (...) La professione di castità, povertà e obbedienza diventa monito a non sottovalutare le ferite prodotte dal peccato originale e, pur affermando il valore dei beni creati, *li relativizza* additando Dio come il bene assoluto”<sup>75</sup>.

Abbracciando la verginità, come Gesù, i consacrati vogliono offrire il loro amore al Padre. Imitando la sua povertà confessano che il Figlio tutto riceve dal Padre e nell'amore tutto gli restituisce (cf. Gv 17,7.10). Per il sacrificio della propria libertà lo confessano „come Colui che si com-

---

<sup>72</sup> Cf. J. GALOT, *Cristo fondatore della vita consacrata*, op. cit., 311-312; B. SECONDIN, *Guardando al futuro*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, op. cit., 176-177.

<sup>73</sup> Cf. VC 22.

<sup>74</sup> G. F. GHIRLANDA, *Lesortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, „Vita Consacrata” 2(34) (1998), 146.

<sup>75</sup> VC 87.

piace solo della volontà del Padre (cf. Gv 4,34), al quale è perfettamente unito e dal quale in tutto dipende<sup>76</sup>. Tale stretta e conformativa immedesimazione al mistero del Salvatore fa delle persone consacrate in modo speciale la viva testimonianza della „*confessio Trinitatis* che caratterizza l'intera vita cristiana, riconoscendo con ammirazione la sublime bellezza di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo e testimoniandone con gioia l'amorevole condiscendenza verso ogni essere umano<sup>77</sup>.

Di fronte alla provocazione della cultura contemporanea che si caratterizza di una tendenza edonistica e narcisistica, le persone consacrate scelgono *la pratica gioiosa della castità perfetta*, la quale diventa per mezzo della loro vita una testimonianza significativa dell'amore di Dio nella fragilità della condizione umana. „La persona consacrata attesa che quanto è creduto impossibile dai più diventa, con la grazia del Signore Gesù, possibile e autenticamente liberante. Sì, in Cristo è possibile amare Dio con tutto il cuore, ponendolo al di sopra di ogni altro amore, ed amare così, con libertà di Dio, ogni creatura! È questa una testimonianza oggi più che mai necessaria, proprio perché così poco compresa dal nostro mondo<sup>78</sup>.

La castità perfetta, come anche l'amore umano sponsale nel caso del matrimonio, essendo un contenuto significativo della vita consacrata, affonda la sua radice ultima e piena nell'amore fecondo e gratuito di Dio Padre. Radicandosi in questo amore divino, essa afferma in modo profetico la possibilità dell'amore altruistico e crea una nuova cultura del rispetto della persona umana e della sua più profonda sacralità<sup>79</sup>. La castità non mortifica la libertà della persona consacrata, ma la esalta. D'altra parte, essa sconfigge l'idolatria dell'istinto che si esprime nel mondo d'oggi nell'uso strumentale dell'uomo da parte di un altro uomo o della stes-

---

<sup>76</sup> VC 16.

<sup>77</sup> VC 16.

<sup>78</sup> VC 88. Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 608-609; G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce. Il contributo specifico della vita consacrata al progetto culturale*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo...*, op. cit., 328-331.

<sup>79</sup> Cf. G. F. GHIRLANDA, *Lesortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 152-153.

sa società. In questa luce vediamo per quale motivo il consumismo non può comprendere la castità per il Regno di Dio, che è una scelta gioiosa nella forza dello Spirito Santo e senza guardare al proprio guadagno. L'Esortazione sottolinea che la vita consacrata deve presentare al mondo odierno „esempi di una castità vissuta da uomini e donne che dimostrano equilibrio, dominio di sé, intraprendenza, maturità psicologica ed affettiva”<sup>80</sup>. Questo equilibrio e maturità delle persone consacrate nascono dalla contemplazione dell'amore trinitario che è stato rivelato in modo più pieno in Gesù Cristo. I consacrati, capaci di un amore radicale e universale, diventano così i testimoni dell'amore verso Dio e verso gli uomini, che appare come esperienza di gioia e di libertà<sup>81</sup>.

La povertà evangelica è un valore in sé, perché imita Cristo povero il quale si consacrò totalmente al Padre. Essa richiama anche la prima delle Beatitudini: „Beati voi poveri, perché vostro è il Regno di Dio” (Lc 6,20). Il primo senso della povertà evangelica è testimoniare Dio come la vera ricchezza del cuore umano. Questo è anche lo scopo dell'imitazione di Cristo povero nella vita consacrata. Nel senso più profondo, la povertà „contesta – nello stesso tempo – l'idolatria di mammona, proponendosi come appello profetico nei confronti di una società che, in tante parti del mondo benestante, rischia di perdere il senso della misura e il significato stesso delle cose”<sup>82</sup>. Un valore della povertà consiste in questo, che essa libera il cuore da ciò che impedisce di usare le cose secondo il loro fine, aiuta ad usarle in modo corretto, tanto quanto esse servono al fine di costruire il Regno di Dio<sup>83</sup>.

Nel mondo dove possiamo osservare una specie di svalutazione della realtà, che si riduce spesso ad oggetto da conquistare, usare e gettare via, la povertà costruisce una *resistenza profonda*, in nome di *una rinnovata percezione del valore della natura*. La testimonianza della povertà aiuta a capire che non si può ridurre la natura a oggetto da manipolare

---

<sup>80</sup> VC 88. Cf. PC 12.

<sup>81</sup> Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 610.

<sup>82</sup> VC 90.

<sup>83</sup> Cf. G. F. GHIRLANDA, *L'esortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 153.

e dominare senza freni. D'altra parte, la povertà ricostruisce la percezione che l'uomo ha di se stesso. Nella sua ottica, l'uomo vale per quello che è e non per quello che ha. Il valore dell'uomo non dipende dal possesso o dal prestigio sociale, bensì dalla sua propria personalità<sup>84</sup>.

La testimonianza della povertà evangelica non ha soltanto un valore ascetico ma anche ecclesiologicalo e sociale. Essa aiuta nella liberazione dalla mentalità del possesso, dall'idolatria dell'avere e far maturare uno stile di vita nuovo e più umano di fraternità e della realizzazione del bene comune. Tale atmosfera è necessaria per la crescita e il rispetto della dignità e della sacralità della persona umana<sup>85</sup>.

Vediamo dunque che il rinnovato e vigoroso stile di vita evangelica nell'abnegazione e nella sobrietà, diventa non soltanto una testimonianza di semplicità, ma anche un forte esempio per quanti rimangono indifferenti di fronte alle necessità e alle sofferenze del prossimo. L'azione stessa dei consacrati in modo naturale si rivolge all'*amore preferenziale per i poveri* e deve manifestarsi pure nella condivisione delle condizioni di vita dei più desiderati<sup>86</sup>. Il documento tratta questo tema in modo seguente: „Non sono poche le comunità che vivono e operano tra i poveri e gli emarginati, ne abbracciano la condizione e ne condividono le sofferenze, i problemi e i pericoli. Grandi pagine di storia di solidarietà evangelica e di dedizione eroica sono state scritte da persone consacrate, in questi anni di profondi cambiamenti e di grandi ingiustizie, di speranze e di delusioni, di importanti conquiste e di amare sconfitte. E pagine non meno significative sono state e sono tuttora scritte da altre innumerevoli persone consacrate, le quali vivono in pienezza la loro vita «nascosta

---

<sup>84</sup> Cf. G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce...*, dz. cyt., 331-333.

<sup>85</sup> Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 612.

<sup>86</sup> Cf. VC 82; G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 619-621; L. CRIPPA, *Opzione preferenziale per i poveri*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, op. cit., 1174-1187; U. SARTORIO, *La testimonianza carismatica dei consacrati nella Chiesa e di fronte al mondo*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, op. cit., 256-262; G. VALENTINI, *L'opzione preferenziale per i poveri è di tutti, ma soprattutto dei consacrati*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata...*, op. cit., 165-173; F. ZAMBOTTI, *Le nuove povertà interpellano la vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata...*, op. cit., 175-180.

con Cristo in Dio» (Col 3,3) per la salvezza del mondo, all'insegna della gratuità, dell'investimento della propria vita in cause poco riconosciute e meno ancora applaudite. Attraverso queste forme diverse e complementari, la vita consacrata partecipa all'estrema povertà abbracciata dal Signore e vive il suo specifico ruolo nel mistero salvifico della sua incarnazione e della sua morte redentrice<sup>87</sup>.

La povertà, che scelgono le persone consacrate, appare come risposta alla concezione materialistica della vita e alla legge del possesso. Essa è spesso unita con una azione nella promozione della solidarietà e della carità. In questa luce possiamo vedere chiaramente che la povertà evangelica possiede il carattere fortemente antropologico, che non solo si distingue per la sua natura ascetica e spirituale, ma anche per la sua rilevanza sociale<sup>88</sup>.

Nella storia della Chiesa vediamo una molteplicità di istituzioni religiose e di persone consacrate che vivono il consiglio evangelico della povertà e hanno offerto la loro vita per la difesa delle legittime esigenze di emancipazione sociale, economica e culturale. L'Esortazione elenca anche gli istituti dedicati all'educazione, all'istruzione, alla formazione professionale ed aggiunge i consacrati che si spendono per gli ultimi della terra, per la formazione di futuri educatori e responsabili della vita sociale<sup>89</sup>.

Riconoscendo e contribuendo a rimediare alle esigenze del mondo d'oggi, i consacrati per la loro consacrazione nella povertà diventano i veri operatori di carità, portatori dell'amore e testimoni del Cristo povero. Per le diverse e complementari forme di vita e di azione, la vita consacrata partecipa in modo molto profondo all'estrema povertà del Signore e al suo mistero salvifico<sup>90</sup>.

Le persone consacrate, per la libera e responsabile scelta della obbedienza evangelica, rivelano Dio come sorgente del bene dell'uomo. Facendosi simili a Cristo nella sua obbedienza al Padre, essi confessano il primato di Dio per la vita e la realizzazione dell'uomo. Questa

---

<sup>87</sup> VC 90.

<sup>88</sup> Cf. VC 89; G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 611.

<sup>89</sup> Cf. VC 89.

<sup>90</sup> Cf. VC 90.



testimonianza dell'obbedienza esprime anche la loro figliolanza, la quale – come Cristo – assume la volontà del Padre come cibo quotidiano (cf. Gv 4,34). La vera obbedienza al Signore conduce a vivere nella piena libertà che non porta alla distruzione o negazione, ma a vivere nella verità nel rapporto con il cosmo e con Dio stesso<sup>91</sup>. L'obbedienza „ripropone in modo particolarmente vivo l'obbedienza di Cristo al Padre e, proprio partendo dal suo mistero, testimonia che *non c'è contraddizione tra obbedienza e libertà*. In effetti, l'atteggiamento del Figlio svela il mistero della libertà umana come cammino d'obbedienza alla volontà del Padre e il mistero dell'obbedienza come cammino di progressiva conquista della vera libertà<sup>92</sup>. La persona consacrata, assumendo il consiglio dell'obbedienza evangelica, attesta quindi il suo rapporto di figliolanza con Dio e cresce nella piena libertà di se stessa, rimanendo collegata con la fonte della sua esistenza<sup>93</sup>.

Anche la dimensione comunitaria dell'obbedienza alla volontà del Padre, diventa un segno di fronte alla Chiesa e alla società, perché tutti sono chiamati a compiere la volontà di Dio. In questo senso, l'obbedienza evangelica, contro lo spirito di discordia e di divisione, risplenda come un segno dell'unità paterna che viene da Dio, della fraternità di tutti gli uomini nata dallo Spirito e della figliolanza mutua rivelata in Gesù Cristo<sup>94</sup>. Questo *compiere insieme la volontà del Padre* senza dubbio è un segno forte dell'unità e fa efficace la missione dei consacrati nel mondo. Il Papa scrive: „L'obbedienza, vivificata dalla carità, unifica i membri di un istituto nella medesima testimonianza e nella medesima missione, pur nella diversità dei doni e nel rispetto delle singole individualità. (...) Inoltre, chi obbedisce ha la garanzia di essere davvero in missione, alla sequela del Signore e non alla rincorsa dei propri desideri o delle proprie aspettative. E così è possibile sapersi condotti dallo Spirito del

---

<sup>91</sup> Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 613-616.

<sup>92</sup> VC 91.

<sup>93</sup> Cf. G. F. GHIRLANDA, *Lesortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 154.

<sup>94</sup> Cf. PC 14: „L'obbedienza religiosa, anziché diminuire la dignità della persona umana, la conduce a maturità, facendo crescere la libertà dei figli di Dio”.

Signore e sostenuti, anche in mezzo a grandi difficoltà, dalla sua mano sicura (cf. At 20,22-23)<sup>95</sup>.

Nel odierna crisi dell'autorità, la testimonianza dei consacrati aiuta capire meglio che *senza obbedienza non c'è libertà e viceversa*. L'autonomia assoluta dell'individuo, come equivalente della libertà, porta l'uomo alla solitudine ed alla contraddizione. G. Savagnone afferma che „spetta alla vita consacrata l'impegnativo compito di testimoniare la possibilità di conciliare libertà e obbedienza e di ispirare una cultura dove questi due poli, oggi sentiti come antitetici, rivelano la loro necessaria complementarietà”<sup>96</sup>.

Lo scopo della sequela di Cristo e di dividerne la vita è la missione. Le persone consacrate perciò sono chiamate a dedicarsi totalmente alla missione. Il documento afferma anche che tutta la vita consacrata, come imitazione di vita di Gesù, è una missione speciale, la quale annuncia e rende presente Cristo nel mondo. Il fonte della missione è la Trinità dove il Padre personifica il primato dell'iniziativa divina. Il Papa scrive: „Ad immagine di Gesù, Figlio diletto «che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo» (Gv 10,36), anche coloro che Dio chiama alla sua sequela sono consacrati ed inviati nel mondo per imitarne l'esempio e continuarne la missione. Fondamentalmente, questo vale per ogni discepolo. In modo speciale, tuttavia, vale per quanti, nella forma caratteristica della vita consacrata, sono chiamati a seguire Cristo «più da vicino», e a fare di Lui il «tutto» della loro esistenza”<sup>97</sup>.

Per il loro modo di vita aperto alla missione, che è natura stessa della vita consacrata, le persone consacrate si collocano nella natura stessa della Chiesa, in una dimensione teologica, escatologica e missionaria. Questa natura missionaria porta ad un rapporto di ministerialità con il mondo contemporaneo, ad un'azione di civilizzazione, di santi-

---

<sup>95</sup> VC 92. Cf. G. F. GHIRLANDA, *L'esortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 154-155.

<sup>96</sup> Cf. G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce...*, dz. cyt., 333.

<sup>97</sup> VC 72. Cf. VC 17; G. F. GHIRLANDA, *L'esortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 140-141; S. GONZÁLES SILVA, *Consacrati e inviati*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, op. cit., 110-112.

ficazione, di inculturazione della fede e di promozione umana e sociale nel mondo<sup>98</sup>.

La missione dei consacrati si traduce nella testimonianza della propria vita di consacrazione, nella generosità del servizio nella Chiesa secondo il proprio carisma e nella stessa vita fraterna in comunità<sup>99</sup>. L'Esortazione rivolge l'attenzione al fatto che „*la missione è essenziale per ogni istituto*, non solo in quelli di vita apostolica attiva, ma anche in quelli di vita contemplativa”<sup>100</sup>. Al primo posto il documento elenca la testimonianza personale dei consacrati, che deve sempre precedere tutte le opere esteriori. Essa è nominata come il compito primario della vita consacrata. „Più ci si lascia conformare a Cristo, più lo si rende presente e operante nel mondo per la salvezza degli uomini”<sup>101</sup>. G. F. Ghirlanda chiama questo tipo di missione la „missione dell'essere” e non innanzitutto „del fare”. Nella vita quotidiana secondo il proprio carisma essa diventa una vera *missione di testimonianza*, che si esprime nella vita individuale e collettiva, nella propria fedeltà. Tale testimonianza diventa una amorosa risposta al dono della consacrazione ricevuta dal Signore ed affermazione della trascendenza dell'amore del Padre<sup>102</sup>.

La testimonianza di vita, secondo il proprio carisma, ed le opere di apostolato e di promozione umana compiute nella Chiesa sono ugualmente necessarie perché raffigurano Cristo che è venuto come consacrato al Padre ed inviato per la salvezza dei suoi fratelli e delle sue sorelle<sup>103</sup>.

È interessante, che l'Esortazione sottolinea che la comunità religiosa è *spazio teologale* in qui si può sperimentare la presenza del Signore risorto. Solamente dopo, essa è lo strumento per una determinata missione. La viva presenza di Gesù è sperimentata grazie all'amore reciproco dei fratelli, un amore alimentato dalla Parola e dall'Eucaristia, purificato nel Sacramento della Riconciliazione, sostenuto dalla vivificante azione

---

<sup>98</sup> Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 602-603.

<sup>99</sup> Cf. A. PIGNA, *I contenuti*, op. cit., 304.

<sup>100</sup> VC 72a.

<sup>101</sup> VC 72b.

<sup>102</sup> Cf. G. F. GHIRLANDA, *Lesortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, op. cit., 142.

<sup>103</sup> Cf. VC 72; LG 46.

dello Spirito Santo – donatore dell'unità<sup>104</sup>. Ugualmente le costituzioni dei molti istituti mettono in risalto l'importanza della comunità nel testimoniare Cristo. Come esempio prendiamo qui il brano dalle *Costituzioni* dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù: „Nella comunione, anche al di là dei conflitti, e nel perdono vicendevole, vorremo testimoniare che la fraternità di cui gli uomini hanno sete è possibile in Gesù Cristo e noi vorremo esserne i servitori. La comunità si sforza di testimoniare Cristo nel cui nome è riunita. Nello stesso tempo essa può portare un aiuto prezioso alla crescita delle persone che la compongono”<sup>105</sup>.

Pure la fraternità dei consacrati nelle relazione con la Chiesa universale e locale è la testimonianza dell'unità della Trinità. L'Esortazione parla del *peculiare vincolo di comunione* che le varie forme di vita consacrata hanno sempre avuto con il successore di Pietro. Lo Spirito di comunione e collaborazione con le diverse Chiese particolari è anche un elemento valido di testimonianza<sup>106</sup>.

Il documento pone l'attenzione parimenti sulla collaborazione con i laici. Essi sono invitati a condividere e partecipare in modo più intenso alla spiritualità e alla missione dei diversi istituti. Questa profonda comunione conduce alla crescita spirituale sia dei laici, sia dei consacrati, stimola lo sviluppo della missione e l'arricchimento stesso del carisma e della vita propria dei consacrati<sup>107</sup>. Il Papa afferma: „Oggi non pochi istituti, spesso in forza delle nuove situazioni, sono pervenuti alla convinzione che *il loro carisma può essere condiviso con i laici*. Questi vengono perciò invitati a partecipare in modo più intenso alla spiritualità e alla missione dell'istituto medesimo. Si può dire che, sulla scia di esperienze storiche come quella dei diversi Ordini secolari o Terz'Ordini, è iniziato un nuovo capitolo, ricco di speranze, nella storia delle relazioni tra le persone consacrate e il laicato”<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Cf. VC 42; A. PIGNA, *I contenuti, op. cit.*, 299.

<sup>105</sup> CONGREGAZIONE DEI SACERDOTI DEL SACRO CUORE DI GESÙ (DEHONIANI), *Costituzioni*, Milano-Napoli 1987, 65-67.

<sup>106</sup> Cf. VC 47; A. PIGNA, *I contenuti, op. cit.*, 300.

<sup>107</sup> Cf. VC 55.

<sup>108</sup> VC 54.

Nel numero 16 l'Esortazione mostra i compiti dei tre stati di vita: dei laici, dei ministri sacri e dalla vita consacrata. Il compito affidato ai consacrati è „additare il Figlio di Dio fatto uomo come *il traguardo escatologico a cui tutto tende*, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo”<sup>109</sup>. In questo compito si sente non soltanto la chiamata di Gesù all'amore totale, „più del padre e della madre, più del figlio o della figlia” (cf. Mt 10,37) come ha chiesto ai suoi discepoli. I consacrati devono esprimere con la loro vita una tensione totalizzante al Cristo che anticipa, in qualche modo, la perfezione escatologica<sup>110</sup>.

Anche nel campo della cultura le persone consacrate, attraverso la speciale forma di vita, provocano la coscienza degli uomini diventando pure un fermento evangelico capace di purificare e fare evolvere la cultura odierna. Il Papa sottolinea questo nel numero 80 dell'Esortazione: „Le comunità degli istituti religiosi e delle Società di vita apostolica possono, infatti, offrire concrete e significative proposte culturali, quando testimoniano il modo evangelico di vivere l'accoglienza reciproca nella diversità e di esercitare l'autorità, la condivisione dei beni sia materiali che spirituali, l'internazionalità, la collaborazione inter-congregazionale, l'ascolto degli uomini e delle donne del nostro tempo. Il modo di pensare e di agire di chi segue Cristo più da vicino, infatti, dà origine ad *una vera e propria cultura di riferimento*, serve a mettere in luce ciò che è disumano, testimonia che Dio solo dà ai valori forza e compimento”<sup>111</sup>.

L'impegno peculiare dei consacrati è di avere il coraggio di ridefinire l'identità ultima dell'uomo. Il documento pone l'accento sul fatto che gli istituti di vita consacrata lungo la storia hanno sempre avuto un gran-

---

<sup>109</sup> VC 16. Cf. G. L. PUSSINO, *Laici e persone consacrate: quali rapporti?*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo...* op. cit., 340-356.

<sup>110</sup> Sulla relazione tra i consacrati e laici vedi anche: A. BARRUFFO, *Laico*, in: S. De Fiore, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, op. cit., 823-825; L. GUCCINI, *Religiosi e laici insieme verso il domani*, in: *Una comunità per domani. Prospettive della vita religiosa apostolica*, Bologna 2000, 57-79.

<sup>111</sup> VC 80. Cf. G. CALABRESE, *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, op. cit., 608.

de influsso nella formazione e nella trasmissione della cultura. La prima parte del punto 98, dedicato all'evangelizzazione della cultura, fa ricordare questo influsso con l'esempio di diversi campi della cultura. Nella parte seguente il Papa invita i consacrati a tradurre la fedeltà ai principi di fondo, validi per ogni tempo ed ogni luogo, in un linguaggio nuovo, accessibile agli uomini e alle donne d'oggi. „I consacrati non possono non sentirsi interpellati da questa urgenza. Anch'essi sono chiamati a individuare nell'annuncio della Parola di Dio, metodi più appropriati alle esigenze dei diversi gruppi umani e dei molteplici ambiti professionali, perché la luce di Cristo penetri ogni settore umano ed il fermento della salvezza trasformi dall'interno il vivere sociale, favorendo l'affermarsi di una cultura permeata di valori evangelici”<sup>112</sup>.

La missione nel mondo della cultura non si limita soltanto al servizio rivolto agli altri. Il documento pone in rilievo anche un bisogno di dedizione allo studio come mezzo della formazione integrale dell'uomo e anche come percorso ascetico. Lo studio non fa parte soltanto della formazione iniziale alla vita religiosa e non si può ridurlo al conseguimento di titoli accademici e di competenze professionali. Tutto lo sforzo umano in questa materia serve ad approfondire la conoscenza di Dio. Per questo, dice il documento, „tale impegno non isola la persona consacrata in un astratto intellettualismo, né la rinchiude nelle spire di un soffocante narcisismo; è invece sprone al dialogo e alla condivisione, è formazione alla capacità di giudizio, è stimolo della contemplazione e alla preghiera, nella continua ricerca di Dio e della sua azione nella complessa realtà del mondo contemporaneo”<sup>113</sup>. Possiamo, quindi, dire che l'evangelizzazione della cultura porta le persone consacrate ad una più intensa e profonda esperienza di fede dalla quale, nell'accordo con le parole di G. Savagnone, nasce *una nuova alleanza* tra Vangelo e cultura, tra esperienza spirituale e vita intellettuale, tra contemplazione delle cose divine e sforzo umano<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> VC 98b. Cf. G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce...*, dz. cyt., 316-320.

<sup>113</sup> VC 98c.

<sup>114</sup> Cf. G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce...*, dz. cyt., 323.

Nel mondo d'oggi si aprono davanti alla vita consacrata le grandi sfide e gli ampi orizzonti della testimonianza sul Cristo. Per essere in grado di venire incontro ad essi i consacrati devono raggiungere una profonda esperienza di Dio e allo stesso tempo aprirsi agli interiori suggerimenti dello Spirito Santo, il quale invita e chiama „a elaborare nuove risposte per i nuovi problemi del mondo di oggi”<sup>115</sup>. In questo modo possono nascere nuovi progetti di evangelizzazione e nuove opere che saranno una risposta ai segni del tempo<sup>116</sup>.

Ogni opera ed ogni azione dei consacrati deve partire dall'amore con il quale Gesù ci amò sino alla fine. Nella lavanda dei piedi il Signore ci rivela non soltanto la profondità dell'amore di Dio per l'uomo, ma anche il modo d'agire e di comportarsi. Il Papa osserva che „Egli rivela, al tempo stesso, il senso della vita cristiana e, a maggior ragione, della vita consacrata, che è *vita d'amore oblativo*, di concreto e generoso servizio”<sup>117</sup>.

La missione e la testimonianza di Cristo esige dai consacrati una fedeltà alla vocazione come dono divino e soltanto così può portare i frutti per gli altri e per loro stessi. „Oggi come mai la scelta dei religiosi può apparire estranea e inattuale, rispetto alle urgenze del mondo contemporaneo. Ma proprio questa apparente estraneità rivela la potenziale novità del messaggio che essi possono offrire agli uomini e alle donne del nostro tempo. E così, come il sale e la luce, restando fedeli a quel che sono, saranno anche in grado di aiutare i loro fratelli a riscoprire il gusto e la gioia della vita”<sup>118</sup>.

## Conclusione

Nel questo articolo volevo sottolineare la dimensione cristologica della vita consacrata. Non ci può essere nessun altro modello più chiaro, per le persone consacrate, come lo è Gesù Cristo durante la sua vita terrena.

---

<sup>115</sup> VC 73.

<sup>116</sup> Cf. VC 73; A. PIGNA, *I contenuti*, op. cit., 304.

<sup>117</sup> VC 75.

<sup>118</sup> G. SAVAGNONE, *Il sale e la luce...*, dz. cyt., 336.

Lui stesso, come primo consacrato, ha aperto la nuova strada attraverso i consigli evangelici, i quali si mostrano come tratti caratteristici di Gesù in questa nuova forma di vita.

Come la consacrazione di Gesù, così la consacrazione dei suoi seguaci è legata in modo molto stretto alla missione, cioè l'annuncio del Padre e il compimento della sua volontà. In questa prospettiva avevo mostrato la dimensione pasquale della vita consacrata concentrandomi prima di tutto sul battesimo, sull'Eucaristia e sui consigli evangelici. Questi tre elementi in modo peculiare rivelano la dimensione pasquale della vita consacrata.

Lo scopo della vita delle persone consacrate non è soltanto la propria santificazione. Dal fatto della sequela di Cristo emerge anche la testimonianza che aiuta agli altri suoi discepoli a scoprire la ricchezza della persona di Gesù e a prendere la decisione di camminare sui suoi passi. La testimonianza di Cristo è soprattutto la vita stessa delle persone consacrate, che essendo fedeli alla loro vocazione ed ai consigli evangelici, svolgono nella Chiesa la loro missione di annunciare Cristo come unico Salvatore del mondo. Nel clima dell'amore mutuo delle comunità religiose e nella collaborazione con i laici si colma la preghiera di Gesù „perché tutti siano una sola cosa, (...) perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,21). La rivelazione di Cristo nel mondo, anche attraverso la evangelizzazione della cultura, ristabilisce la vera dignità dell'uomo e delle cose create.

## Bibliografia

Amato A., *Il volto di Gesù Cristo, il consacrato e il missionario del Padre nella vita consacrata*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 147-166.

Amato A., *Spunti di lettura cristologico-trinitaria della Vita Consacrata*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 23-54.

Bandera A., *Magistero postconciliare*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 917-935.



- Bandera A., *Un silenzio e un clamore*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 312-338.
- Bandera A., *Vita Consacrata: Il numero iniziale*, „Vita Consacrata” 3(33) (1997), 244-264.
- Barruffo A., *Laico*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 810-828.
- Baur B., *Alle origini del radicalismo evangelico*, Brescia 1983.
- Beyer J., *Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori*, in: Vaticano II: *Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1988, 1119-1139.
- Cabra P. G., *I consigli evangelici un dono per la missione*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 588-601.
- Cabra P. G., *La missione nella Esortazione apostolica*, in: *Vita Consacrata. Studi e riflessioni*, Roma 1996, 187-213.
- Cabra P. G., *Un itinerario spirituale a partire dalle icone*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 115-145.
- Calabrese G., *Una profezia per la Chiesa e per il mondo*, „Vita Consacrata” 6(32) (1996), 602-635.
- Castellano Cervera J., *Battesimo*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 278-290.
- Castellano Cervera J., *Dimensione teologica e spirituale della vita consacrata: tradizione, novità, profezia*, in: *Vita Consacrata. Studi e riflessioni*, Roma 1996, 35-67.
- Castellano Cervera J., *Eucaristia*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995, 956-974.
- Castellano Cervera J., *Il mistero e la missione di Cristo nella vita consacrata*, in: „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 340-350.
- Ciardi F., *Il radicamento evangelico della vita consacrata e il suo sviluppo storico «in ascolto dello Spirito»*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 97-114.
- Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium*, Roma 1964.

- Concilio Vaticano II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*, Roma 1965.
- Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997.
- Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù (Dehoniani), *Costituzioni*, Milano-Napoli 1987.
- Crippa L., *Opzione preferenziale per i poveri*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 1174-1187.
- De Fiore S., Goffi T. (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999.
- Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988.
- Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1995.
- Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994.
- Estrada Díaz J. A., *Imitazione di Gesù Cristo*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 835-849.
- Galot J., *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, „Vita Consacrata” 12(14) (1978), 590-600.
- Galot J., *Cristo fondatore della vita consacrata*, „Vita Consacrata” 4(27) (1991), 306-315.
- Galot J., *La Trasfigurazione*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 351-362.
- Gambari E., *Manuale della vita religiosa*, Roma 1970, 155-158.
- Gesteira Garza M., *Eucaristia*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 695-721.
- Ghirlanda G. F., *L'esortazione apostolica Vita Consacrata continua a provocare i consacrati*, „Vita Consacrata” 2(34) (1998), 140-155.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Redemptio donum*, Roma 1984.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Vita consecrata*, Roma 1996.
- González Silva S., *Consacrati e inviati*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 107-130.

- Goya B., *Formazione integrale alla vita consacrata alla luce della esortazione post-sinodale*, Bologna 1997.
- Gribomont J., *Professione e battesimo*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, VII, Roma 1983, 890-892.
- Guccini L., *Religiosi e laici insieme verso il domani*, in: *Una comunità per domani. Prospettive della vita religiosa apostolica*, Bologna 2000, 57-79.
- IX Sinodo dei Vescovi, *La vita consacrata. Proposte*, Roma 1994, in: *Enchiridion Vaticanum*, T. 14, Bologna 1997, 1565-1680.
- La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994.
- Leclercq G., *Professione religiosa secondo battesimo*, in: „Vita Religiosa” 1 (1967), 3-8.
- Maggioni B., *Il fondamento evangelico della vita consacrata*, in: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994, 93-128.
- Mantovani M., *Un «tempo di gioia»: la formazione iniziale alla vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001, 149-161.
- Matura T., *Il radicalismo evangelico*, Roma 1981.
- Mistrorigo A., *Consigli evangelici*, in: A. Mistrorigo, *Guida alfabetica alla vita spirituale*, Casale Monferrato 1998, 82-84.
- Palmés de Genover C., *Battesimo*, in: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 1994, 119-133.
- Palumbieri S., «Gioia» e vita consacrata, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001, 111-124.
- Pigna A., *Fondamenti teologici della vita consacrata*, „Rivista di Vita Spirituale” 51 (1997), 72-97.
- Pigna A., *I contenuti*, „Vita Consacrata” 3-4(32) (1996), 291-311.
- Pigna A., *Il dono dei consigli evangelici*, „Rivista di Vita Spirituale” 54 (2000), 173-192.
- Pigna A., *Risposta della esortazione alle questioni poste dal sinodo*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 183-221.

- Poli G. F., *La teologia della vita consacrata dal Concilio ad oggi*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 81-112.
- Proietti B., *Sequela Christi e imitazione*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, 1287-1314.
- Pussino G. L., *Laici e persone consacrate: quali rapporti?*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 337-356.
- Ruffini E., *Eucaristia*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 601-622.
- Sanna I., *Mistero pasquale*, in: S. De Fiores, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 971-984.
- Sartorio U., *La testimonianza carismatica dei consacrati nella Chiesa e di fronte al mondo*, in: *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella Chiesa comunione-missione*, Padova 1994, 205-264.
- Savagnone G., *Il sale e la luce. Il contributo specifico della vita consacrata al progetto culturale*, in: Conferenza Italiana Superiori Maggiori (red.), *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita Consacrata»*, Roma 1997, 315-336.
- Secondin B., *Guardando al futuro*, in: *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Milano 1996, 171-183.
- Secondin B., *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica, profezia, terapia*, Bologna 1997.
- Una comunità per domani. Prospettive della vita religiosa apostolica*, Bologna 2000.
- Valentini G., *L'opzione preferenziale per i poveri è di tutti, ma soprattutto dei consacrati*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001, 165-173.
- Vanzan P., Volpi F. (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001.
- Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann (Torino) 1994.
- Vita Consacrata. Studi e riflessioni*, Roma 1996.
- Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, Ancora, Milano 1996.

Zambotti F., *Le nuove povertà interpellano la vita consacrata*, in: P. Vanzan, F. Volpi (red.), *Il giubileo e la vita consacrata. Provocazioni e risposte*, Roma 2001, 175-180.

**Ks. Leszek Poleszak** – sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.



ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.023.12954>

## SZTUKA, TWÓRCZOŚĆ ARTYSTYCZNA I MODLITWA

### ART, ARTISTIC CREATIVITY AND PRAYER

#### Abstrakt

Jednym z ważnych zagadnień, które stają przed współczesną teologią, jest okazanie wsparcia sztuce, aby mogła spełnić swoją tradycyjnie uznaną rolę „pośredniczki” w relacjach między człowiekiem a Bogiem. Wytwory sztuki, zwłaszcza malarstwa, sprawdziły się już wielokrotnie w tej roli. W sposób szczególnie ich rola odnosi się do modlitwy, która stanowi uprzywilejowane miejsce spotkania człowieka z Bogiem. Twórczość artystyczna w swoim dynamizmie wewnętrznym może stanowić ważną pomoc w tym względzie, ponieważ nie tylko dostarcza wierzącemu konkretnych obrazów inspirowanych religijnie, ale ukazuje także człowiekowi drogę wychodzenia poza siebie, która odgrywa podstawową rolę w religii i w duchowości.

Słowa kluczowe: sztuka, twórczość artystyczna, religia, duchowość, modlitwa

## Abstract

One of the key questions with which contemporary theology has to deal is providing support for art, so that it could perform its tradition-honoured role of a „mediator” in relation between man and God. Works of art, especially paintings, have proven their unquestionable value in this respect more than once. The unique role of paintings finds its manifestation particularly in prayer which constitutes a privileged place of meeting between man and God. Artistic creativity in its internal dynamism may constitute substantial aid in this respect, since it not only provides the believers with actual visualisations of religious themes, but also conveys the example for man of how to go beyond oneself, which plays the fundamental role in religion and spirituality.

Keywords: art, artistic creativity, religion, spirituality, prayer

Niewątpliwie i z wielu racji obiecujące jest coraz szersze zainteresowanie sztuką w jej rozmaitych odniesieniach duchowych i religijnych. Odkrywanie na nowo „pośredniczącej” funkcji sztuki w relacjach między człowiekiem a Bogiem, chociaż nie zawsze jest wystarczająco uzasadnione i przekonujące, na pewno potrzebuje wsparcia ze strony teologii, która zawsze starała się dowartościowywać sztukę w rzeczywistym spełnianiu przez nią roli „pośrednika” w ramach wiary. Teologia potwierdza, że sztuka ma do odegrania czynną funkcję w spotkaniu między człowiekiem a Bogiem, zwłaszcza w tym uprzywilejowanym spotkaniu, którym jest modlitwa<sup>1</sup>.

W niniejszej wypowiedzi nie chodzi zatem o pokazanie, w jaki sposób sztuka minionych wieków i sztuka współczesna ilustrują modlitwę, ale przede wszystkim o to, w jaki sposób może ona pełnić rolę służebną wobec człowieka modlącego się. Podjęcie pierwszego zagadnienia zostawiamy przede wszystkim historykowi sztuki, który może je badać, odwołując się do konkretnych przykładów, do zaproponowanych realizacji,

---

<sup>1</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Sztuka z wiary i dla wiary / Art with faith and for faith*, „Sacrum et Decorum” 4 (2011), s. 128-143.



a także do rozmaitych nurtów – bardziej lub mniej religijnych – istniejących w sztuce. Takie badania są zresztą dzisiaj owocnie podejmowane<sup>2</sup>. Jeden ze współczesnych teologów i historyków sztuki, Amerykanin Timothy Verdon, owocnie działający zwłaszcza we Florencji, biorąc za punkt wyjścia rozmaite dzieła sztuki malarskiej, opracował niemal traktat o modlitwie, pokazując, jak w tych dziełach artyści wyrazili właściwie wszystkie kluczowe zagadnienia, które są obecne w teologii i praktyce modlitwy<sup>3</sup>.

Interesuje nas tutaj to drugie zagadnienie, czyli kwestia służebności religijnej i duchowej sztuki, choć w pewnym specyficznym znaczeniu. Nie jest dzisiaj niczym zaskakującym, że istnieją szkoły modlitwy, które wykorzystują konkretne dzieła sztuki, szczególnie obrazy – zarówno zachodnie, jak i wschodnie, czyli ikony – aby dostarczyć wierzącemu za ich pośrednictwem żywych treści modlitewnych<sup>4</sup>. W takim ujęciu obraz postawiony naprzeciw wierzącego, który chce się modlić, staje się czymś w rodzaju malowanego „modlitewnika”. Jest to jak najbardziej uprawniony, dobrze zresztą zakorzeniony w duchowej tradycji katolików i prawosławnych, sposób korzystania z dzieła sztuki i na pewno warto do niego sięgać i go propagować. Oczywiście, takie wykorzystanie dzieła sztuki nie jest bynajmniej łatwe, ponieważ teologiczne i modlitewne „czytanie” obrazu – zarówno wywodzącego się z minionych epok, jak i współczesnego – wymaga niemałego przygotowania intelektualnego i doświadczenia duchowego. Starożytna zasada, mówiąca, że „tyle się widzi, ile się wie”, pozostaje prawdziwa także w tym przypadku, w związku z czym modlitwa obrazami – jak każda zresztą modlitwa – potrzebuje wprawnego nauczyciela i przewodnika. Tylko w takim przypadku obraz religijny jest w stanie osiągnąć to, co oczywiście osiągnąć może i zamierza, to znaczy „widz” jest w stanie zobaczyć na obrazie to, co na nim jest przedstawione, czyniąc jego treści źródłem osobistego natchnienia duchowego i modlitewnej wypowiedzi.

---

<sup>2</sup> Por. A. KRAMISZEWSKA, *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej. Ze studiów nad ikonografią hagiograficzną*, Lublin 2003.

<sup>3</sup> Por. T. VERDON, *Arte della preghiera*, Città del Vaticano 2010.

<sup>4</sup> Por. J. FOREST, *Modlitwa z ikonami*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999.

Sztuka nie wyczerpuje swej służebnej roli w stosunku do modlitwy nawet w takim sposobie korzystania z niej. Sztuka ma wiele do powiedzenia człowiekowi wierzącemu także przez to, jak ona się praktycznie urzeczywistnia, czyli jak realizuje się w konkretnym dziele sztuki – albo raczej w procesie twórczości artystycznej, której rezultatem jest konkretne dzieło sztuki, zwłaszcza dzieło o charakterze religijnym lub sakralnym<sup>5</sup>. Powstawanie dzieła sztuki jest szczególnym wydarzeniem, którego artysta jest protagonistą. Wydaje się, że zwłaszcza twórczość o charakterze religijnym odznacza się pewną specyfiką po stronie artysty i pewną własną wymową. Takie postawienie problemu nie oznacza, że twórczość artystyczna byłaby sama przez się modlitwą, ale jest ona aktem ludzkim, który w swoim specyficznym wyrazie i w swoich charakterystycznych przejawach może być niezwykle inspirujący dla wierzącego i dla jego czynu modlitwy. Jest to ważne z tej racji, że w naszych czasach odczucie potrzeby modlitwy jest raczej powszechne i nie zachodzi potrzeba jej uzasadniania – wierzący pytają dzisiaj przede wszystkim o to, jak się modlić, szukając skutecznej „szkoły” modlitwy. Może przyda się w tym przypadku sięgnięcie do doświadczenia twórczości artystycznej, której potrzeba również jest odczuwana powszechnie, choć nie zawsze daje się ona jasno określić, opisać i zastosować w praktyce.

Zwrócenie uwagi na ten problem sytuuje się w znacznej mierze także na linii wyznaczonej przez podejmowane dzisiaj zagadnienie „metafizyki obecności” w sztuce<sup>6</sup>. Obecność jest tym, co staramy się wyrazić w religii i w sztuce, a więc jest jak najbardziej uzasadnione, abyśmy zapytali, jak podstawowe ludzkie doświadczenia, którymi są modlitwa i twórczość artystyczna, znajdując się wobec Obecnego, mogą się wzajemnie wspomagać, aby ta obecność mogła zostać dostrzeżona i przeżyta.

---

<sup>5</sup> Por. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, od-twórcość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988, s. 288-311.

<sup>6</sup> Por. B. STANO, A. DACA (red.), *Metafizyka obecności. Inspiracje religijne w dziełach artystów krakowskich 2000-2019*, Kraków 2019. Szeroka perspektywa filozoficzna zagadnienia w: M. P. MARKOWSKI, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

## Proprium sztuki

Aby podjąć postawiony problem, potrzebujemy przede wszystkim dokończyć namysł nad *proprium* sztuki. Duchowa wartość i siła sztuki jest powszechnie uznawana. Oczywiście, zdefiniowanie duchowości nie jest wcale łatwe, ale jeśli przyjmiemy, że duchowość jest wyrażeniem tego, co wewnętrzne, w relacji do jakiegoś przedmiotu zewnętrznego, to jest to słuszne sprecyzowanie zagadnienia. Duchowość nie jest tylko pewną naiwną afirmacją subiektywności czy wewnętrzności wbrew, a może nawet na przekór temu, co obiektywne i uniwersalne. W tym wyrażaniu się na zewnątrz, które jest ewidentnie obecne w sztuce, ponieważ każde dzieło sztuki w pewien sposób jest odniesieniem się artysty do rzeczywistości zewnętrznej, wyraża się wewnętrzne napięcie w stosunku do tego, co uniwersalne. Tu uwypukla się różnica między sztuką a filozofią, która jest poszukiwaniem nastawionym na usystematyzowanie rozmaitych ludzkich doświadczeń – doświadczeń siebie i doświadczeń świata, np. kosmosu, jak miało to miejsce zwłaszcza u starożytnych. Religia natomiast jest już posiadaniem tego, co uniwersalne, czyli tego, czego filozofia szuka, a sztuka usiłuje się w relacji do niego usytuować egzystencjalnie i osobowo. Sztuka jako napięcie sama w sobie nie jest filozofią, nawet jeśli korzysta z filozofii i posiada pewien filozoficzny przekaz, ani nie jest religią, ponieważ nie daje bezpośrednio posiadania tego, co ostateczne, czyli Boga. Nie jest ona sakramentem w tradycyjnym rozumieniu, choć taki wymiar można jej na pewno przypisać<sup>7</sup>. Sztuka, właśnie jako napięcie, jest wyrażeniem pewnej aspiracji budzącej się *hic et nunc*, chociaż ostatecznie jej stałą cechą pozostaje pewna nieokreśloność i niemożliwość ostatecznego zamknięcia tworzonego przedstawienia w czasie i w przestrzeni, w takim czy innym podmiocie, a więc niejako kapitułuje ona wobec odczuwanej potrzeby odniesienia się do nieskończoności.

Niemal wszystkie teorie estetyczne są zgodne w przyjmowaniu, że sztuka tworzy własne, odrębne uniwersum, które posiada pewne cechy

---

<sup>7</sup> Por. J. SZYMIK, *Sztuka w obliczu tajemnicy Słowa Wcielonego*, w: B. Drożdż-Żytyńska, M. Gołowska, P. Kawalko, A. Oleszczuk (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 648-659.

wskazujące na obecność w niej tego, co uniwersalne, a nawet boskie, a więc jest ona w pewnym stopniu pokrewna z filozofią, z teologią, a nawet z religią, które też dążą do tego, co uniwersalne, na drodze właściwego dla siebie poszukiwania. Zostawiamy jednak na boku religię, bo stanowi ona osobne zagadnienie i wyzwanie intelektualne. Zarówno w filozofii, jak i w sztuce to, co uniwersalne, jest zasadą aktywności ducha, któremu nadaje się wartość realną, zarówno jako przedstawienia sentymentalnego, jak i jako procesu dialektycznego życia duchowego i życia tego, co rzeczywiste: powstaje wówczas coś uniwersalno-obrazowe i uniwersalno-pojęciowe. W obu przypadkach to, co uniwersalne, jest zasadą działania duchowego, a więc wskazuje na nieskończoność i do niej zwraca, tym samym tworząc relację z tym, co stara się znaleźć i wyrazić. W filozofii to, co uniwersalne, jest zawsze pojmowane jako zasada, która tworzy miejsce spotkania wszystkich partykularnych sposobów rozumienia i bycia. Myśl ludzka w oparciu o tę zasadę tworzy pewną strukturę – filozof powie: system myślenia. Tym, co skłania myśl filozoficzną do krytyki systemów, a tym samym do ich odnawiania, jest stałe i usilne dążenie do prawdy absolutnej. Jest to dążenie, które pozostaje zawsze żywe, nawet jeśli wyraża się w zróżnicowany sposób i nie zawsze jest określone w swojej istocie.

## Twórczość artystyczna

Artysta w swojej twórczości wychodzi dokładnie z tego samego założenia i podejmuje podobne działanie. W swoich dziełach dąży on do uchwycenia prawdy, mając przekonanie, że nie została ona jeszcze osiągnięta. Za pomocą innych środków obrazuje on fundamentalne „napięcie”, którego doświadcza na granicy spotkania tego, co subiektywne, i tego, co uniwersalne.

Sztuka jest bardzo szczególnym doświadczeniem duchowym; decyduje o tym przede wszystkim proces jej tworzenia. W swoim dziele artysta wyraża swój ideał powinności, który w nim dojrzał przez refleksję nad życiem i nad doświadczeniami swoimi i innych ludzi. Pod pewnym względem nie da się oddzielić sztuki od artysty, a tym samym jego dzieła pozostają wpisane w jego życiowe doświadczenia, w sferę jego uczuć,

a także sytuację duchową jego czasu. Wassily Kandinsky zanotował: „Każde dzieło sztuki jest dziećciem swego czasu, często matką naszych uczuć”<sup>8</sup>. Historia sztuki odkryła ten związek, dlatego owocnie podejmuje obecnie analizy poszczególnych dzieł artystycznych w ścisłym związku z życiem i najbardziej osobistymi doświadczeniami ich twórcy, gdyż wie, że tylko w ten sposób może odkryć i określić zawarte w wytworzonych dziełach przesłanie. Pisma filozofów, przynajmniej klasycznych, mają odwrotny sens – są próbą oderwania się od własnych doświadczeń i zdystansowania w stosunku do nich, aby pewnie stanąć po stronie tego, co uniwersalne. Dojrzały filozof jest i powinien być przede wszystkim krytykiem siebie, swojego myślenia i swoich propozycji. Autokrytyka podejmowana przez filozofa jest (albo powinna być) wewnętrznym kryterium autentyczności jego badań oraz kryterium upowszechniania wniosków, do których w tych badaniach dochodzi. Można to po prostu nazwać dojrzałością myśliciela.

Artysta jest artystą, ponieważ tworzy sztukę, a sztuka jest, ponieważ jest artysta, który ją tworzy. Twórczość artystyczna stanowi jedno z historycznością duchową artysty i z pokonywaniem przez niego doznawanego napięcia, o którym już wyżej była mowa. Artysta może sobie pozwolić na dzielenie się swoimi dążeniami, a nie tylko wnioskami, do których dochodzi, ponieważ sytuuje się on w miejscu przecięcia tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Z tej racji artyście poniekąd wolno więcej, ponieważ w tej dziedzinie twórczości, ze względu na weryfikujące się w niej ograniczenia, nie jest możliwe wypowiedzenie czegoś w pełni i do końca. Artysta chwytą w każdym fakcie, osobie czy prostym wydarzeniu naturalnym przede wszystkim początkowy punkt idealnego procesu formacji rzeczywistości i zamierza go zaktualizować w swoim dziele. Jest on bardzo podobny w swoich dążeniach do najstarszego pokolenia filozofów, którzy pytali przede wszystkim o *arche* wszystkich rzeczy.

Sztuka nie jest filozofią, ale nie oznacza to, że jest tylko pewną ogólnikową i bezrefleksyjną intuicją w odniesieniu do bytu i że zatrzymuje się na bycie, nie przekraczając go ani go nie konsolidując. Obrazem bytu,

---

<sup>8</sup> W. KANDINSKY, *Pierwiastek duchowy w sztuce*, tłum. J. Kałużny, w: *Sztuka a religia – debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, oprac. C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 377.

w którym sztuka żyje, jest przede wszystkim tworzony jego „obraz”, i dlatego jest ona rzeczą stworzoną – w tworzeniu obrazu przekracza ona poziom bytu w jego spontanicznej determinacji, a więc tego, jak on się jawi. Potem także, skoro bytem, który sztuka chwyta i poniekąd determinuje w obrazie, nie jest byt taki, jakim on jest, ale byt, jaki powinien być – wskazuje na to kategoria piękna, które wykracza ponad to, co dane bezpośrednio<sup>9</sup> – sztuka staje się pośredniczką bytu. Sztuka nie jest prostym odniesieniem się do bytu, ale indywidualizacją bytu, to znaczy refleksyjną świadomością i działaniem sprawczym, które niejako konkretyzuje byt, aby ukazał się jako będący – jako byt konkretny powiedzielibyśmy dzisiaj, choć nie jest to całkiem spójne.

Dlatego właśnie sztuka może być przedmiotem kontemplacji, chociaż dotyczy to tylko tych, którzy zatrzymują się przed nim, nie chcąc powtórzyć czy odtworzyć w sobie twórczej pracy artysty. Jego praca twórcza jest niepowtarzalna i w każdym artyście wyraża się w nieco inny sposób. Dla nas – widzów – jest ważne, że dzieło sztuki przedstawia się nam jako kierowane i zdominowane przez jedną ideę, którą artysta dostrzegł, a potem wyraził. Ta idea nie narzuciła się jednak artyście tak, jakby była nakazana przez przedmiot, ale była ona stopniowo odkrywana i została autentycznie wypracowana – stała się ideą w dokonanej pracowni dziele, ale wcześniej jej nie było. Nie oznacza to, że konkretne dzieło artystyczne musi być „skończone”, że artysta musiał i zdołał powiedzieć wszystko, co należało i co mógł powiedzieć, że osiągnął w swoim dziele „czystą formę”. Artysta nie tworzy czystej formy wolnej od rozmaitych odniesień, ale konkretne i rzeczywiste życie, które nie tylko jest jego życiem, ale jest także życiem odbiorcy, który może przez ogląd i wywołane odczucia je uzupełnić, może się z nim nie zgadzać, może je nawet zupełnie odrzucić, ale przynajmniej musi sobie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego to robi.

---

<sup>9</sup> Por. R. BODEI, *Le forme del bello (Lessico dell'estetica)*, Bologna 1995.

## Emocja twórcza

Jeśli mówimy o artyście i dziele sztuki, musimy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, który na ogół jest pomijany w rozmaitych teoriach sztuki. Artysta tworzy dzieło sztuki, na co składają się rozmaite czynniki, ale jest wśród nich także uczucie – dzisiaj powiedzielibyśmy może: emocja<sup>10</sup>. Uczucie, które wyraża człowiek artysta nie jest bezrefleksyjne, nie jest ślepy poruszeniem, nie jest jedynie łatwą bezpośredniością, ale pośrednictwem, w którym są obecne: podmiot artystyczny, subiektywność, która najpierw rozumie, a potem tworzy, wielość, do której zwraca się rzecz tworzona. Artysta tworzy, aby okazać posłuszeństwo wewnętrznej sile, która na niego naciska i której nie można się oprzeć (tradycyjnie nazywana natchnieniem albo bardziej filozoficznie intuicją twórczą<sup>11</sup>), ale tworzy także i przede wszystkim z tej racji, aby jego dzieło stało się czymś znaczącym i by coś mówiło, tzn. aby było rozumiane przez odbiorcę, a tym samym go poruszyło. Poszukiwanie wyrażenia artystycznego nigdy nie może mieć na celu wyłącznie osiągnięcia oryginalności. Dlatego artysta prawomocnie chce powiedzieć coś o sobie, o czymś absolutnie swoim i w sposób, którego jeszcze nie zastosowano, a jednak nie może chcieć i nie chce postawić się poza wspólnotą, do której z wielu racji przecież należy. Chce on mówić do kogoś określonego; co więcej, chce być przez niego rozumiany i akceptowany. On mówi i chce mówić nie tylko do siebie samego (sztuka to nie monolog), nie tylko po to, by osiągnąć osobistą satysfakcję, która zresztą jest niemożliwa do osiągnięcia bez przyjęcia i aprobaty wyrażonej przez innych, ale mówi i chce mówić w sposób zrozumiały przynajmniej dla wielu, jeśli nie dla wszystkich. A ponieważ wszyscy, nawet jeśli nie mają odpowiedniej wiedzy, nie rozumieją stosowanej techniki czy zastosowanych środków wyrazu, to jednak mają uczucia, dlatego artysta prawomocnie odwołuje się do uczuć, mówiąc zarazem uczuciem, które wyraża w swoim dziele. Tym sposobem proklamuje on swoją jedność z wieloma i wzywa

---

<sup>10</sup> Por. M. MENIN, *Il fascino dell'emozione*, Bologna 2019.

<sup>11</sup> Por. J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, w: J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes*, t. 10, Fribourg-Paris 1985, s. 101-601.

ich do przyjęcia i dzielenia jego wizji rzeczywistości oraz nawiązując więź jedności z innymi. Jego subiektywność otwiera się i zwraca przez tworzone dzieło sztuki do innych podmiotów, nie zamykając się w swoim egoizmie. Jego podmiotowość nie zrywa relacji, ale otwiera się na relację duchową z kontemplującymi owoc jego twórczości.

Sztuka otwiera się zatem na całość, choć czyni to w sposób naznaczony wieloma ograniczeniami. Nie jest to nic ani dziwnego, ani nadzwyczajnego, ponieważ dotyczy to każdej formy komunikacji: filozofii, matematyki, biologii itd. Trzeba zarazem zauważyć, że w przypadku sztuki te ograniczenia są znacznie mniejsze, ponieważ jest ona związana z uczuciem, a komunikowanie doświadczeń uczuciowych, właściwie wspólnych wszystkim ludziom, jest łatwiejsze niż komunikowanie np. wyszukanych wzorów matematycznych.

Ponieważ artysta chce być rozumiany przez innych, usiłuje niejako zuniwersalizować swoją ideę, stając się krytykiem wybranego przedmiotu, który zamierza przedstawiać, oraz siebie samego w tym, co chce i musi go wyrazić. Wybiera, rozróżnia, eliminuje, akceptuje, wzmacnia to wszystko, co wydaje mu się zasługiwać na wybranie, rozróżnienie, akceptację, wzmocnienie, aby jego aspiracja znalazła przyjęcie w duchu drugiego. Gdy artysta tworzy, nie tylko jest samym sobą, nie tylko jest z sobą i z „dramatyzacją” swoich bohaterów, ale on rozmawia i komunikuje się z całym światem innych duchów ludzkich, których szuka, aby pokazać swoje dążenia, swoje wymagania, swoje sądy, a niekiedy także swoje gusty. Gdyby w dziele sztuki odzwierciedlały się jedynie fantazje i odczucia poszczególnych artystów, nie posiadałaby ona uniwersalnej zdolności komunikowania. Z tego też powodu tak bardzo niebezpieczny jest kicz w sztuce, który w swej istocie jest kłamstwem<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. R. EGENTER, *Kicz a życie chrześcijańskie*, w: *Sztuka a religia...*, dz. cyt., s. 449-460.



## Duchowy wymiar sztuki

Powracamy zatem do pytania o duchowe znaczenie sztuki. Czy oznacza ono, że artysta przekracza naturę dla siebie i afirmuje tylko siebie? Wydaje się, że nie. Artysta, który przedstawi nam naturę w określony sposób, czyni to, nie dlatego że odrzuca naturę, ale dlatego że nie uważa się za zadowolonego z prostej kontemplacji jej czysto naturalnego sposobu bycia ani nie uważa abstrakcyjnie, jakby była go pozbawiona. Dlatego ją naśladuje. Wychodzi więc od natury i powraca do niej, ale ona nie jest już sobą, ponieważ w tym powrocie przydoziała się w światło duchowe. Charles Baudelaire ma więc rację, gdy pisze: „Natura jest świątynią”<sup>13</sup>, a Paul Klee zauważa wnikliwie: „Sztuka nie oddaje tego, co widzialne, lecz dopiero czyni widzialnym”<sup>14</sup>.

Sztuka może uczynić to, co rzeczywiste, nierzeczywistym, oraz posiada zdolność połączenia granic snu i rzeczywistości w taki sposób, że sen może żyć, a rzeczywistość odrodzić się we śnie. Szekspir w *Śnie nocy letniej* każe mówić Tezeuszowi:

Każdy poeta, lunatyk, kochanek  
Jest wyobraźni i marzenia dzieckiem.  
(...) Oko poety, w uniesienia szale,  
Z nieba na ziemię, z ziemi w niebo patrzy,  
Rzeczy nieznanne wyobraźnią stwarza,  
A pióro jego powietrznej nicości  
Imię i miejsce pobytu wyznacza.  
Zwykły to figiel silnej wyobraźni,  
Że kiedy w sobie radość jaką czuje,  
I posła widzi, który ją przynosi,  
A gdy w ciemności trwoga ją ogarnie,  
Łatwo niedźwiedzia w każdym ujrzy krzaku<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> C. BAUDELAIRE, *Kwiaty zła*, tłum. B. Wydźga, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Paryż-Poznań-Wilno-Zakopane 1927, s. 21 (*Odpowiedniki*).

<sup>14</sup> P. KLEE, *Sztuka nie oddaje tego, co widzialne...*, w: *Sztuka a religia*, dz. cyt., s. 373.

<sup>15</sup> W. SHAKESPEARE, *Sen nocy letniej*, tłum. L. Ulrich, Warszawa 2016, s. 185 (akt V, scena I).

Artysta wierzy, że w pewnym określonym momencie tworzenia to już nie on mówi, chce, działa, ale że to przedstawienia przez niego stworzone narzucają mu swoje działania, a on czuje się przez nie prowadzony jak za rękę. Rzeczy stworzone stają się jakby żywymi i realnymi osobami. Choć jest to dziwne, koniecznie trzeba zauważyć, jak w tym przypadku fikcja twórcza osiąga swój szczyt. Artysta czuje potrzebę przypisania stworzeniom swojej własnej wyobraźni tej szczególności i indywidualności myśli i czynów, których nie przypisuje sam sobie. Wierzy, że jego osoby, ich myśli i ich życie oddzielił się od jego myśli i jego przeżyć, które stały się jego udziałem lub o których myślał. Michał Anioł wołał do swojego Mojżesza: „Przemów!”. Rzemieślnik sądzi, że może zdystansować się do materiału, aby uszanować jego naturalną obiektywność i pewną nienaruszalność; człowiek naiwny religijnie sądzi, że może się unicestwić w woli Bożej, którą wypełnia; filozof zanurza się w cieniu Myśli lub Rozumu i usiłuje uwolnić się od wielu więzów, które mogą uczynić go obywatelem tego świata ludzkiego, którego normy życia usiłuje określić.

Działanie duchowe szuka prawdy wszystkiego, dodając do danej rzeczywistości nową rzeczywistość, pomnażając ją, przedkładając ponad nią. To jeszcze bardziej odnosi się do sztuki, ponieważ mówi się, że ona zamiast opisywać rzeczy według ich prawdziwej natury, zafałszowuje je. Nie myśli się o tym, że zadaniem artysty jest przekraczanie natury, którą on zna w taki sposób, który został mu dany do dyspozycji i który rozwija w swoich pracach. Nie myśli się, że jest to zadanie każdej osoby duchowej, która charakteryzuje się właśnie tą jedyną możliwością odtworzenia tego, co zostało już zrobione, i że tylko w ten sposób dla niej staje się rzeczywiste. To jedyne działanie charakteryzuje ducha i ta jedyna działalność go unifikuje, a nie dzieli. Cechą charakterystyczną ducha jest kreatywność, jego naturą jest czyn, jego akt jest jedyny w swoim rodzaju. W wytworzonych rzeczach można rozróżnić ich przynależność do takiego czy innego porządku, natomiast w czynie nie da się tego zrobić. W czynie każde rozróżnienie upada i każde poszukiwanie stopniowania wolności jest próżne, gdyż duch – aby mógł tworzyć – musi być wolny, nie może być raz mniej, a innym razem więcej wolny, zależnie od tego,

czy tworzy sztukę, religię czy moralność. Wolność, aby była prawdziwa, musi być wewnętrzna w każdym swoim akcie, ponieważ w nim wyraża się, jak nie wyraziła się nigdy wcześniej.

## Zakończenie

Żadna logika i żadna dialektyka nie mogą wmawiać, że duch, który tworzy sztukę, zatrzymuje się na sobie i afirmuje tylko siebie; że filozofem jest ten, kto jedynie zatrzymuje się na sobie i że człowiekiem religijnym jest ten, kto bezkrytycznie utożsamia się z Bogiem. Tak zwany moment religijny nie jest biernym odbiciem doktryny i obrazu Boga, ale wewnętrznym tworzeniem tej doktryny i tego obrazu Boga. Także w religiach konfesyjnych, w których dogmat wydaje się negować wolność wewnętrzną, objawia się i żyje w nich twórcza wolność ducha. Jeśli by tak nie było, to np. w Kościele katolickim wszyscy wierzący byłiby świętymi, tymczasem stanowią oni wprawdzie niezliczony tłum, ale jednak ograniczony w swoich rozmiarach. W tym zaś tłumie nikt nie jest świętym z takiego samego powodu i nie doszedł do świętości tą samą drogą. Ta różnorodność mówi nam właśnie, że świętość świętych jest nierozdzielnie związana z ich własnym sposobem jej rozumienia, gdyż to oni odpowiedzieli we wnętrzu sumienia na odkryty obraz Boga. Oni słuchają Jego głosu, który staje się przykładem i stylem ich życia stosownie do ich zdolności Jego usłyszenia i wyrażenia.

Duch religijny w swojej istocie właściwie nie działa inaczej niż duch artystyczny, który tworzy, ponieważ chwytą w jednym swoim akcie całość osobowości lub znaczenie danego faktu z dziejów świeckich bądź religijnych. Nie zatrzymuje się jednak na fakcie, ponieważ to on sam poprzedza każdy akt jego życia i ma życie poza rezonansem duchowym, który wzbudza. Jak artysta powraca do obrazu, aby go uzupełniać i doskonalić, aby skonkretyzować i odnowić swój ideał, tak człowiek religijny stale powraca do Boga rzeczywistego, aby ponownie słuchać Jego głosu, aby ożywiać w sobie Jego przykład i odnawiać wewnętrznie swój ideał lub „styl” życia, który w Nim i w odniesieniu do Niego odkrywa.

## Bibliografia

- Baudelaire C., *Kwiaty zła*, tłum. B. Wydzga, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Paryż-Poznań-Wilno-Zakopane 1927.
- Bodei R., *Le forme del bello (Lessico dell'estetica)*, Bologna 1995.
- Drożdż-Żytyńska B., Gołowska M., Kawałko P., Oleszczuk A. (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006.
- Egenter R., *Kicz a życie chrześcijańskie*, w: *Sztuka a religia – debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, oprac. C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 449-460.
- Forest J., *Modlitwa z ikonami*, tłum. E. E. Nowakowska, Bydgoszcz 1999.
- Kandinsky W., *Pierwiastek duchowy w sztuce*, tłum. J. Kałużny, w: *Sztuka a religia – debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, oprac. C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 377-389.
- Klee P., *Sztuka nie oddaje tego, co widzialne...*, w: *Sztuka a religia – debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, oprac. C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018, s. 373-376.
- Kramiszewska A., *Visio religiosa w polskiej sztuce barokowej. Ze studiów nad ikonografią hagiograficzną*, Lublin 2003.
- Królikowski J., *Sztuka z wiary i dla wiary / Art with faith and for faith*, „Sacrum et Decorum” 4 (2011), s. 128-143.
- Maritain J., *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, w: J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes*, t. 10, Fribourg-Paris 1985, s. 101-601.
- Markowski M. P., *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.
- Menin M., *Il fascino dell'emozione*, Bologna 2019.
- Shakespeare W., *Sen nocy letniej*, tłum. L. Ulrich, Warszawa 2016.
- Stano B., Daca A. (red.), *Metafizyka obecności. Inspiracje religijne w dziełach artystów krakowskich 2000-2019*, Kraków 2019.
- Sztuka a religia – debaty niemieckie od XVI do XXI wieku*, oprac. C. Lipiński, M. Wojtczak, Poznań 2018.

Szymik J., *Sztuka w obliczu tajemnicy Słowa Wcielonego*, w: B. Drożdż-Żytyńska, M. Gołowska, P. Kawalko, A. Oleszczuk (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 648-659.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988.

Verdon T., *Arte della preghiera*, Città del Vaticano 2010.

**Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski** - kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.



ks. Dawid Galanciak

Łasin

ORCID: 0000-0002-0113-2756; e-mail: dawidgal@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.024.12955>

## SŁUGA BOŻY KS. JAN LESIŃSKI (1908-1940)

## THE VENERABLE PRIEST JAN LESIŃSKI (1908-1940)

### Abstrakt

Począwszy od pierwszych wieków swego istnienia aż po dzień dzisiejszy, Kościół naznaczony jest świadectwem wiary i krwi ludzi różnych stanów. We współczesnej historii czas drugiej wojny światowej jest tego najmocniejszym znakiem. Jednym z męczenników tego okresu, którego należy ocalić od zapomnienia, jest sługa Boży ks. Jan Lesiński. Artykuł przedstawia postać tego męczennika i formy jego upamiętnienia w społeczności, z której się wywodził. Pokazuje jednocześnie wartość tego kapłana zarówno dla więźniów obozu, w którym przebywał, jak i dla społeczności szkolnej, której jest patronem.

Słowa kluczowe: ks. Jan Lesiński, męczennicy drugiej wojny światowej, Szkoła Podstawowa w Słupie, beatyfikacja męczenników

### Abstract

Since the beginning of the first centuries of its existence the Church has been marked with the witness of faith and blood of people representing

different social classes. In contemporary history the time of the Second World War is the strongest sign of it. One example of martyrs of this period, who should be saved from oblivion is the Venerable priest Jan Lesiński. The article presents the character of the martyr and the form of his commemoration in the society he derived from. It shows the value of the priest both for the prisoners of the camp he stayed in and for the school society of which he is a patron now.

Keywords: priest Jan Lesiński, the martyrs of the Second World War, Primary School in Słup, the beatification of martyrs

## Wstęp

Budując przyszłość, nie wolno zapominać o przeszłości i ludziach, którzy pisali historię świata i Kościoła przed nami. Istnieje w związku z tym potrzeba ocalenia ich od zapomnienia. Wśród tych ludzi jest sługa Boży ks. Jan Lesiński. Potrzeba ta jest tym bardziej ważna, że jak przypomina na progu nowego tysiąclecia św. Jan Paweł II: „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników. (...) U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. Świadcstwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów. (...) To świadectwo nie może zostać zapomniane”<sup>1</sup>. Niniejszy artykuł jest jedną z form utrwalenia pamięci o kapłanie Janie Lesińskim wywodzącym się z maleńkiej wioski, która wchodziła niegdyś w skład dekanatu łańcuckiego, a obecnie radzyńskiego na terenie diecezji toruńskiej. Ów kapłan jako patron szkoły w jego rodzinnej miejscowości przez świadectwo swego życia i męczeństwa jest znakiem od Boga nie tylko dla mieszkańców wsi Słup i społeczności szkolnej, ale także dla Kościoła diecezjalnego i powszechnego.

---

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994 (dalej: TMA), 37.



## Zarys historii parafii w Słupie

Informacja o istnieniu miejscowości Słup pojawia się w źródłach już w 1256 roku. Początki parafii datowane są na koniec XIII wieku, jednak nie wiadomo, pod jakim wezwaniem był ówczesny kościół parafialny. Prawdopodobnie podczas wojny trzynastoletniej zniszczono kościół w Słupie, parafia straciła samodzielność i stała się częścią parafii w pobliskiej Grucie. Pobudowano jednak w tym czasie w Słupie kaplicę, której patronką była św. Anna. Niestety kaplica podupadła, dlatego w 1937 roku z inicjatywy proboszcza z Gruty ks. Władysława Fiscoedera wybudowano nową kaplicę i na mocy dekretu biskupa chełmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego ponownie erygowano z dniem 26 czerwca 1939 roku nową parafię w Słupie pod wezwaniem św. Anny. Kaplica została poświęcona w dzień Bożego Narodzenia przez ks. Franciszka Podlaszewskiego, ówczesnego dziekana dekanatu radzyńskiego<sup>2</sup>. Konsekracja kościoła i ołtarza posoborowego odbyła się dopiero 24 maja 1981 roku. Konsekratorem był biskup pomocniczy chełmiński Zygfryd Ignacy Kowalski (1910-1995). Pierwszym administratorem parafii był ks. Józef Koszałka, który pełnił posługę w Słupie do 1957 roku, będąc jednocześnie proboszczem parafii Linowo<sup>3</sup>.

## Miejsca pamięci na cmentarzu w Słupie

Na cmentarzu parafialnym w Słupie znajdują się dwa miejsca pamięci. Pierwsze z nich umieszczone jest na końcu alejki ciągnącej się od bramy cmentarnej. Poświęcone jest ono jeńcom radzieckim. Do dużego kamienia przymocowana jest płyta z napisem: „Pamiętamy i będziemy pamiętać». Bezimiennym jeńcom radzieckim rozstrzelanym 6 czerwca 1944 roku. Mieszkańcy 1 września 2005”. Drugie miejsce pamięci znajduje się po prawej stronie krzyża cmentarnego. Pod drzewami znajduje się odnowiona tablica przymocowana do kamienia. Fundatorami odno-

---

<sup>2</sup> Por. W. MISZEWSKI (red.), *Diecezja Toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002, s. 464.

<sup>3</sup> Por. *Historia Parafii*, „Gazetka parafialna” 26.07.1999, s. 2.

wionego miejsca pamięci, zgodnie z napisami umieszczonymi na płycie stanowiącej podstawę dla kamienia, są mieszkańcy wsi Słup i wójt gminy Gruta. Odnowienia dokonano 25 września 2016 roku. Nad tablicą umieszczono polskiego orła wojskowego w koronie, a po prawej stronie odlew kwiatu róży. Na tablicy widnieje napis: „W hołdzie Mieszkańcom Parafii św. Anny w Słupie, którzy życie swe oddali za wolność i niepodległość, abyśmy mogli być Polakami i żyć w wolnej i niepodległej Ojczyźnie. Pomordowanym przez Niemców i poległym na przestrzeni lat 1939-1945, znanym i tym wszystkim anonimowym, których kryje historia. Mieszkańcy – Parafianie. Słup – Jasiewo”. Poniżej, na tablicy, znajdują się nazwiska: sługa Boży ks. Jan Lesiński, Angowska Anna, Angowski Wawrzyniec, Cieszyński Bernard, Fedrau Bronisław, Frączek Józef, Górny Aleksander, Kufel Teofil, Kurzyński Franciszek, Mazurek Jan, Mieszczanek Joanna, Mieszczanek Henryk, Mijewski Jan, Mijewski Konstanty, Müller Bolesław, Pyszora Konrad, Robaczewski Konstanty, Wojtaszewski Antoni, Wojtaszewski Franciszek, Wylamowska Cecylia, Żygenda Władysław. Katalog nazwisk pomordowanych wieńczy napis: „Cześć ich pamięci”. Poza tym na terenie parafii Słup w miejscowości Słupski Młyn znajduje się pomnik – miejsce pamięci z napisem: „Obelisk ten upamiętnia męczeństwo Polaków pomordowanych w okolicznych lasach przez okupanta hitlerowskiego”.

## Tło historyczne

Miejscowość Słup, z której wywodzi się sługa Boży Jan Lesiński, jest jedną z parafii dekanatu radzyńskiego, który wchodzi w obszar terytorialny diecezji toruńskiej, a przed jej utworzeniem w 1992 roku znajdował się w diecezji chełmińskiej. Pozostałe parafie tego dekanatu to: Radzyń Chełmiński, Bursztynowo, Gruta, Linowo, Lisnowo, Okonin, Rywałd i Świecie nad Osą. Duchowieństwo Kościoła chełmińskiego, do którego przynależał sługa Boży ks. Jan Lesiński, stanowiło zróżnicowaną strukturę społeczną. Podobnie jak mieszkańcy Pomorza duchowni wywodzili się z polskich i niemieckich rodzin. Przez okupanta byli uznawani za część tzw. grupy przywódczej, dlatego podjęto wobec nich działania w ramach Intelli-

genzaktion. Działania Niemców wobec osób duchownych charakteryzowały się szczególną bezwzględnością i okrucieństwem na płaszczyźnie ideologiczno-narodowościowej. Germanizacja Pomorza w odniesieniu do osób duchownych polegała na wyłączeniu ich z duszpasterstwa przez eliminację fizyczną, wysyłanie do obozów koncentracyjnych i wysiedlanie. W parafiach pozostawali tylko ci księża, którzy nie zakłócali lub nie stawiali oporu wobec polityki germanizacyjnej. Największe represje w diecezji chełmińskiej – zazwyczaj z nieuzasadnionych powodów – przypadły na jesień 1939 roku. W latach 1940-1945 aresztowania i wezwania na policję były związane jedynie z konkretnymi sytuacjami i należały do rzadkości<sup>4</sup>. Męczeńska droga kleru diecezji chełmińskiej z czasów drugiej wojny światowej w dużym uproszczeniu według ks. Jana Walkusza przebiegała następująco: duchowni z okolic Gdyni, Kartuz, Wejherowa i Pucka przebywali przez krótki czas w więzieniach w tych poszczególnych miastach, a następnie przez więzienie w Gdańsku-Nowym Porcie, komanda rolne, doprowadzani byli do obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Podobnie było w innych częściach diecezji, jednak drugi etap nie prowadził już do Gdańska, poza nielicznymi przypadkami, ale do specjalnych obozów przesiedleńczych. Znajdowały się one w Kamieniu Krajeńskim – dla aresztowanych z okolic Kamienia, Sępólna i Tucholi; w Zamarciem – dla kapłanów z rejonu chojnickiego; w Górnej Grupie w klasztorze Werbistów osadzano księży z okolic Świecia; w Chełmnie w klasztorze Sióstr Miłosierdzia byli księża z Chełmna, Wąbrzeźna i okolic; w Forcie VII w Toruniu znajdowali się księża z Torunia i tego regionu; w Oborach i Grudziądzu osadzano więźniów z regionu lubawskiego, nowomiejskiego i brodnickiego, a do Działdowa trafiali duchowni z południowo-wschodnich krańców ówczesnej diecezji chełmińskiej<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. Z. GIRZYŃSKI, *Towarzysze męczeńskiej drogi bł. ks. Wincentego Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939-1945*, Toruń 2005, s. 33-38.

<sup>5</sup> Por. J. WALKUSZ, *Z zagadnień martyrologii duchowieństwa diecezji chełmińskiej*, w: M. Biskup (red.), *Z przeszłości diecezji chełmińskiej 1243-1992. Materiały konferencji naukowej w Toruniu*, 6 XI 1993 r., Toruń 1994, s. 107.

## Biogram ks. Jana Lesińskiego

Sługa Boży ks. Jan Lesiński urodził się 11 lipca 1908 roku we wsi Słup, zmarł 7 lutego 1940 roku w Stutthofie. Sakrament chrztu świętego otrzymał w parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Grucie 19 lipca 1908 roku. Rodzicami chrzestnymi Jana byli Tomasz Słupski oraz Marianna Słupska z Dąbrówki Królewskiej<sup>6</sup>. Sługa Boży był synem Franciszka i Anastazji Słupskiej. Rodzice ks. Jana prowadzili gospodarstwo rolne we wsi Słup. Ojciec urodził się w 1850 roku, zmarł 12 maja 1934 roku, a matka urodziła się 26 września 1868 roku, a zmarła 24 sierpnia 1941 roku<sup>7</sup>. Jan był najmłodszym z siedmiorga dzieci. Jego siostry Helena i Teofila wstąpiły do Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo i służyły w szpitalach. Helena posługiwała w Poznaniu, a Teofila w Bydgoszczy. Obie spoczywają w Chełmnie<sup>8</sup>. Pozostałe rodzeństwo to: Jadwiga (ur. 29 grudnia 1898 roku – zm. 20 grudnia 1975 roku w Grucie), Anna (ur. 20 lutego 1902 roku – zm. 8 stycznia 1977 roku w Słupie), Maria (ur. 11 maja 1904 roku – zm. 10 maja 1982 roku w Grudziądzu) i Elżbieta (ur. 18 listopada 1906 roku – zm. 25 grudnia 1983 roku w Grudziądzu)<sup>9</sup>. Jadwiga i Anna wyszły za mąż za braci Górskich z Gruty – pierwsza z nich za Władysława, a druga za Konstantego. Obie ślubowały w lipcu 1921 roku. Maria wyszła za mąż za Antoniego Waclawskiego z Grudziądza.

---

<sup>6</sup> Por. *Świadectwo Chrztu Jana Lesińskiego (Gruta 1908/61)*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>7</sup> Por. *Opis do zdjęć*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie, s. 1.

<sup>8</sup> Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo podaje następujące dane odnośnie do sióstr ks. Lesińskiego, które wstąpiły do ich wspólnoty: 1) s. Helena Lesińska – ur. 1 maja 1889 roku w Słupie, ochrzczona 5 maja 1889 roku w Grucie, wstąpiła do zgromadzenia 12 sierpnia 1911 roku, pierwsze śluby złożyła 15 sierpnia 1916 roku, zmarła w Chełmnie 22 lutego 1961 roku; 2) s. Teofila Lesińska – ur. 26 kwietnia 1893 roku w Słupie, ochrzczona 29 kwietnia 1893 roku w Grucie, wstąpiła do zgromadzenia 2 sierpnia 1917 roku, pierwsze śluby złożyła 4 sierpnia 1922 roku, zmarła w Chełmnie 19 grudnia 1976 roku. Por. ZGROMADZENIE SIÓSTR MIŁOSIERDZIA ŚW. WINCENTEGO À PAULO, *List do p. Janiny Łagoda*, 04.06.2002, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>9</sup> Por. *Opis...*, dz. cyt.

Elżbieta pozostała stanu wolnego, była od 1945 roku do emerytury naczelnikiem poczty w Grucie<sup>10</sup>.

Ksiądz Jan Lesiński był absolwentem gimnazjum w Grudziądzu, a następnie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, gdzie 15 czerwca 1935 roku przyjął sakrament święceń w stopniu prezbitera. Swoją pierwszą Eucharystię celebrował 18 czerwca 1935 roku w parafii pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Grucie. Na swoim obrazku prymicyjnym umieścił dwa cytaty z Pisma Świętego. Pierwszy z nich pochodzi z Księgi Psalmów: „Panie! Naucz mnie czynić wolę Twoją” (143,10), a drugi to modlitwa: „O Jezu, bądź wyrazem mej wdzięczności! Błogosław tym, którzy doprowadzili mnie do Twego świętego ołtarza”. Jego pierwszą placówką duszpasterską była parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Grudziądzu. Następnie latem 1939 roku<sup>11</sup> został mianowany wikariuszem parafii pw. Świętej Rodziny w Gdyni-Grabówku. Jako duszpasterz szczególną opieką otaczał młodzież, dla której organizował liczne wyjazdy, obozy czy biwaki.

Aresztowano go dwukrotnie – pierwszy raz 13 września 1939 roku w charakterze zakładnika na dziesięć dni, a drugi raz 2 listopada 1939 roku, osadzono go wówczas w więzieniu w Nowym Porcie w Gdańsku, skąd przeniesiony został 18 stycznia 1940 roku do obozu koncentracyjnego w Stutthofie, gdzie był pomocnikiem zduna<sup>12</sup>. Według Jana Szilinga przebieg aresztowania i późniejszy los ks. Lesińskiego był następujący: aresztowano go 14 września 1939 roku wraz z proboszczem parafii Gdynia-Grabówek i po nocy, którą spędził w obozie Victoria Schule, został skierowany z innymi więźniami do prac porządkowych na Westerplatte. Następnie przeniesiono go 27 września 1939 roku do obozu Danzig Neufahrwasser, a stamtąd następnego dnia skierowany został do prac rolnych na Żuławach. Ponownie wrócił do Danzig Neufahrwasser 20 listopada 1939 roku, a od 18 stycznia 1940 roku przebywał w obozie

---

<sup>10</sup> Por. J. WACŁAWSKI, *List do Dyrekcji Szkoły Podstawowej w Słupie*, 10.09.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>11</sup> Ksiądz Wiesław Mazurowski podaje, że ks. Lesiński rozpoczął posługę w Gdyni-Grabówku w kwietniu 1938 roku. Por. W. MAZUROWSKI, *Życie oddali za wiarę. Kapłani pelplińscy – męczennicy II wojny światowej*, Pelplin 2010, s. 57.

<sup>12</sup> Por. *Patron szkoły*, [http://spslup.gruta.pl/?page\\_id=23](http://spslup.gruta.pl/?page_id=23) (odczyt z dn. 25.05.2020 r.).

Stutthof<sup>13</sup>. W *Dziejach duszpasterstwa w parafii Świętej Rodziny w Gdyni w latach 1931-1994* znajduje się informacja, że oprócz ks. Lesińskiego i ks. Alfonsa Wysieckiego (proboszcza w latach 1936-1939) aresztowany został tego dnia ze wspomnianej parafii również prefekt ks. Józef Szarkowski<sup>14</sup>.

Ksiądz Wojciech Gajdus, wspominając Stutthof, zaświadcza, że „pomocnikiem zduna, naprawiającego stare piece i budującego nowe, był niezapomniany śp. ks. Jasiu Lesiński, wikariusz z Grudziądza-Tarpna, nasza pierwsza krwawa ofiara męczeńska w Stutthofie”<sup>15</sup>. Został zastrzelony w Stutthofie, ale dostępny materiał dowodowy w tym zakresie nie pozwala jednoznacznie i szczegółowo odtworzyć tego wydarzenia. Według jednych świadectw ks. Lesiński miał zginąć w nocy z wtorku na Środę Popielcową 7 lutego 1940 roku około godziny 2.30, gdy wychodząc z bloku, nie zawołał do strażnika: *Bitte, austreten!*. Wówczas miał otrzymać postrzał w klatkę piersiową z wieży wartowniczej. Według tej wersji rano znaleziono jego ciało na zewnątrz baraku. Inne świadectwa podają, że został zastrzelony z bardzo bliskiej odległości, broniąc się przed niemoralnymi czynami oprawcy<sup>16</sup>. Ksiądz Wojciech Gajdus, jako naoczny świadek wydarzeń, obszernie opisuje, co działo się w obozie po śmierci ks. Jana: „Lotem błyskawicy rozchodzi się po obozie wieść o mordzie. Kto i dlaczego zamordował kapłana? Nazwiska mordercy pewnie się na tym świecie nie ustali. Wsiądkło ono, wobec braku świadków, w gąszcz nocy. (...) Stan ubrania, położenie zmarłego i kierunek kul rewolwerowych dowodziły, że ks. Jana Lesińskiego napadło jakieś dzikie, anormalne zwierzę, i że napadnięty bronił się zajadle w obronie czystości i niepokalaności swego człowieczeństwa. Zwierzę to nie uszanowało nawet i trupa. Broń w obozie nosili tylko oficerowie i strażnicy z formacji elitarniej *führera*: SS i gestapo. Odnieśliśmy go do kostnicy. Nieśliśmy go,

---

<sup>13</sup> Por. J. SZILING, *Męczeństwo – służba – walka. Duchowieństwo diecezji chełmińskiej w latach drugiej wojny światowej (1939-1945)*, Toruń 2019, s. 137.

<sup>14</sup> Por. *Dzieje duszpasterstwa w parafii Świętej Rodziny w Gdyni w latach 1931-1994*, Tczew 1995, [https://swrodzina.diecezja.gda.pl/z\\_zycia\\_parafii.htm#\\_ftn153](https://swrodzina.diecezja.gda.pl/z_zycia_parafii.htm#_ftn153) (odczyt z dn. 12.09.2020 r.).

<sup>15</sup> W. GAJDUS, *Nr 20998 opowiada*, Pelplin 2001, s. 117.

<sup>16</sup> Por. *Jan Lesiński*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Lesi%C5%84ski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Lesi%C5%84ski) (odczyt z dn. 04.06.2020 r.).

jak się odnosi z pola bitwy sztandar pułkowy, skrwawiony, przedziurawiony kulami, lecz zwycięski. Smutek z utraty drogiego towarzysza mieisał się z dumą, że staliśmy się godni, by wśród nas żył i umierał męczennik. Wieczorna nasza modlitwa kończyła się tego dnia słowami prośby: «Janie Lesiński, módl się za nami». Przez kilka dni następnych padał śnieg. Zakrył on czerwone krople krwi błyszczące w słońcu jak rubiny, które mówiły o wierności aż do śmierci, owe rubiny, na które spoglądaliśmy w zadumie<sup>17</sup>. Waldemar Rozynkowski w opracowaniu dotyczącym bł. Stefana Wincentego Frelichowskiego przywołuje wspomnienia biskupa chełmińskiego Bernarda Czaplińskiego (1908-1980), który mówi zarówno o ks. Stefanie, jak i o ks. Janie. Biskup – więzień obozu – wyznaje w 1947 roku: „Po zamordowaniu śp. x. Lesińskiego w Stutthofie Wicek powiedział do nas: «Nie za pomordowanych, ale do umęczonych braci naszych powinniśmy się modlić!». Korzystam z jego wskazówki i do niego modłę się w ciężkich swych chwilach, a jestem przekonany, że właśnie za jego u Boga wstawiennictwem niejedną łaskę już otrzymałem. My wszyscy, których droga szła z Wickiem przez obozy koncentracyjne, powinniśmy wobec wszystkich dać świadectwo cichego, lecz wielkiego i świętego jego życia<sup>18</sup>. Ksiądz Lesiński został pochowany 13 lutego 1940 roku w zbiorowej mogile na cmentarzu na Zaspie w Gdańsku<sup>19</sup>.

## Proces beatyfikacyjny ks. Lesińskiego

Ojciec święty w Liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* przypomina, że Kościół zawsze czcił pamięć męczenników oraz szerzył ich kult. Papież dodaje, że „z czasem rozwinęła się praktyka kanonizacji, która do dziś trwa w Kościele katolickim i w Kościołach prawosławnych. Kanonizacje i beatyfikacje bardzo się pomnożyły w dzisiejszych czasach. Świadczą one o żywotności Kościołów lokalnych. (...) Największym hoł-

---

<sup>17</sup> W. GAJDUS, *Nr 20998...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>18</sup> W. ROZYNKOWSKI, *Radosnym Panie! O bł. ks. Stefanie Wincentym Frelichowskim (1913-1945)*, [http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich\\_konkurs/3.pdf](http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich_konkurs/3.pdf) (odczyt z dn. 04.06.2020 r.).

<sup>19</sup> Por. W. MAZUROWSKI, *Życie...*, dz. cyt., s. 62.

dem dla Chrystusa ze strony wszystkich Kościołów na progu trzeciego tysiąclecia będzie ukazanie przemożnej obecności Odkupiciela w owocach wiary, nadziei i miłości złożonych przez ludzi tylu języków i ras, którzy poszli za Chrystusem różnymi drogami chrześcijańskiego powołania<sup>20</sup>. Ksiądz Jan Lesiński oczekuje na wyniesienie na ołtarze w tzw. drugiej grupie męczenników II wojny światowej. Biskup pelpliński Jan Szłaga (1940-2012) wyznaczył ks. Wiesława Mazurowskiego odpowiedzialnym za gromadzenie dowodów heroicznej świętości szesnastu kapłanów diecezji pelplińskiej i jednego kleroika – męczenników II wojny światowej w tzw. drugim procesie beatyfikacyjnym<sup>21</sup>. Pierwszy z tych procesów, tzw. wrocławski – rozpoczęty we Wrocławku 26 stycznia 1992 roku – obejmował ofiary hitlerowskiego nazizmu z okresu wojny. W historii Kościoła w Polsce był to największy pod względem formuły i liczby kandydatów na ołtarze proces. Obejmował on biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnice oraz wiernych świeckich z siedemnastu diecezji, ordynariatu polowego oraz dwudziestu jeden zgromadzeń zakonnych. W procesie tym nie uwzględniono jednak kapłanów męczenników z terenu dawnej diecezji chełmińskiej (obecnie diecezja pelplińska), którzy złożyli największą daninę krwi spośród duchowieństwa polskiego. Są to księża: Antoni Aramus, Jan Hamerski, Cyryl Karczyński, Konstantyn Krefft, Anastazy Kręcki, Reginald Krzyżanowski, Jan Lesiński, Bernard Łosiński, Józef Mańkowski, Franciszek Nogalski, Paweł Prabucki, Stefan Radtke, Józef Rozkwitalski, Edmund Roszczyniański, Piotr Sosnowski, Henryk Szuman oraz kleroik Bernard Jaruszewski<sup>22</sup>.

## Sługa Boży we wspomnieniach

Na podstawie zebranych materiałów Wiesław Mazurowski zaświadcza, że jako duszpasterz ks. Lesiński realizował wolę Bożą w postawie serdeczności i otwartości na kontakty z ludźmi. Charakteryzowała go

---

<sup>20</sup> TMA 37.

<sup>21</sup> Por. J. SZLAGA, *Przedmowa*, w: W. Mazurowski, *Życie...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>22</sup> Por. A. ŻUR, *Żywoty znaczone krwią. Proces beatyfikacyjny męczenników diecezji pelplińskiej*, „Pielgrzym” 21 (1994), s. 14, 16.



dobroć i radość w czasie katechezy, przygotowania wiernych do sakramentów czy podczas rozwijania działalności chóru parafialnego oraz katolickich stowarzyszeń młodzieży. Odznaczał się gorliwością w zakresie nauczania religii w gdyńskiej Szkole Gospodarczej i Handlowej, w której posługiwał<sup>23</sup>. We wspomnieniach osób, które znały ks. Jana zachował się on jako człowiek wielkiego serca, pogody ducha i humoru. Troszczył się o ludzi, lubił przebywać z młodzieżą, dla której organizował wycieczki i obozy, oraz rozwijał działalność katolickich stowarzyszeń przeznaczonych dla młodzieży<sup>24</sup>. Siostrzeniec ks. Lesińskiego tak o nim pisze w liście do dyrekcji Szkoły Podstawowej w Słupie: „Lubiłem przebywać w jego towarzystwie, gdyż był niezmiernie kontaktowy, tak dla dzieci, jak i dorosłych. Dlatego w moich opisach rodzinnych, jak i zbiorze zdjęć – ksiądz Jan Lesiński zajmuje poczesne miejsce”<sup>25</sup>.

## Nadanie imienia Szkole Podstawowej w Słupie

Szkoła Podstawowa w Słupie otrzymała imię ks. Jana Lesińskiego na podstawie *Uchwały Nr XXX/173/06 Rady Gminy Gruta z dnia 15 września 2006 roku*. Wybór patrona szkoły był decyzją rodziców i nauczycieli, a głównym jego powodem był związek ze środowiskiem lokalnym, z którego wywodził się ks. Jan<sup>26</sup>. Wybór ten uzasadniono następująco: „Jesteśmy przekonani, że obranie patrona wzmocni funkcję wychowawczą szkoły, pomoże wytyczyć nowe cele, utrwali więzi łączące wspólnotę nauczycieli, wychowanków i rodziców, a także środowiska ze szkołą. Ponadto pomoże budować właściwy świat wartości w naszej małej lokalnej ojczyźnie. Wiele zadań wychowawczych i dydaktycznych realizowanych z uczniami odtworzy historię przedwojennego Słupa”<sup>27</sup>. Drugim kandydatem na

---

<sup>23</sup> Por. W. MAZUROWSKI, *Życie...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>24</sup> Por. *Ksiądz Jan Lesiński – patron Szkoły Podstawowej w Słupie*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>25</sup> J. WACŁAWSKI, *List do Dyrekcji Szkoły Podstawowej w Słupie*, 28.08.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie, s. 2.

<sup>26</sup> Por. *Ksiądz...*, dz. cyt.

<sup>27</sup> *Wybór patrona*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

patrona szkoły w Słupie był Bolesław Chrobry. Rada Rodziców licząca sześć osób oraz Rada Pedagogiczna licząca osiem osób w wyniku głosowania oddała głosy w następującej proporcji: na Bolesława Chrobrego – cztery głosy, a na ks. Lesińskiego – dziesięć głosów<sup>28</sup>. Szkoła Podstawowa w Słupie nosi imię ks. Jana Lesińskiego od dnia 14 czerwca 2007 roku. Podczas upamiętnienia jednej z rocznic nadania imienia szkole ówczesna jej dyrektor Regina Sadowska mówiła: „Wybór tego kapłana na patrona naszej szkoły to jedna z najważniejszych decyzji, jaką podjęliśmy my, pedagodzy oraz Rada Gminy. Nasz duchowny do dziś pozostaje uosobieniem najważniejszych ludzkich i chrześcijańskich wartości”<sup>29</sup>. Warto też w tym miejscu oddać głos siostrzeńcowi ks. Jana – Henrykowi Górskiemu, który w liście do dyrektor szkoły tak odniósł się do nadania imienia ks. Lesińskiego wspomnianej placówce: „Jestem przekonany, że nadanie imienia księdza Lesińskiego SP w Słupie stanowi godny sposób uczczenia pamięci tego prawdziwego patrioty i człowieka wielkiej wiary. Mam nadzieję, że przykład księdza Jana stanie się inspirujący dla młodych Polaków – uczniów Pani szkoły”<sup>30</sup>.

Zapisy *Statutu Szkoły Podstawowej w Słupie* obowiązującego od 1 grudnia 2017 roku stanowią: „Szkoła posiada własny sztandar i hymn oraz ceremoniał”<sup>31</sup> oraz: „Hymn szkoły jest elementem ceremoniału szkolnego i śpiewany jest na uroczystościach szkolnych”<sup>32</sup>. Autorem tego hymnu jest Barbara Bratko, a muzykę skomponowały Beata Czmoch i Barbara Bratko. *Załącznik do Statutu Szkoły* stanowi: „W szkole obowiązuje podczas uroczystości szkolnych obok hymnu państwowego hymn szkoły”<sup>33</sup>. Treść hymnu szkolnego jest następująca:

---

<sup>28</sup> *Protokół w sprawie wyboru patrona szkoły, 23.06.2006*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>29</sup> RAS, *Słup – Dzień Patrona Szkoły*, „Głos Gruty” 6 (2012), s. 4.

<sup>30</sup> H. GÓRSKI, *List do Pani mgr Reginy Sadowskiej Dyrektor Szkoły Podstawowej w Słupie, 25.08.2006*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>31</sup> *Statut Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, <http://spslup.gruta.pl/wp-content/uploads/2020/08/nowy-statut-1.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2020 r.).

<sup>32</sup> Tamże, § 1.11.

<sup>33</sup> *Załącznik nr 1 do Statutu. Ceremoniał szkolny z wykorzystaniem sztandaru w Szkole Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

1. Zapal ma i silną wolę każdy z nas,  
piątki, szóstki zdobywać w szkole jest już czas,  
więc się nie martw, mój kolego,  
gdyż patrona masz takiego,  
który wzorem i przykładem dla nas jest.

Ref. On człowiekiem był dobroci i humoru,  
wielkie serce i pogodę ducha miał.  
On urodził się wśród nas,  
na wędrowni chodził w las,  
w naszej małej, kochanej ojczyźnie.

2. Jeśli tak naprawdę masz wszystkiego dość,  
śpiewaj z nami, a w kąt zaraz pójdziesz złość.  
Nie martw się i podnieś głowę,  
bo już wiesz, bo już gotowe,  
aby z ks. Jana w życiu przykład brać<sup>34</sup>.

Uroczystość nadania imienia szkole składała się z dwóch części: celebracji Eucharystii w kościele św. Anny w Słupie pod przewodnictwem pierwszego biskupa toruńskiego Andrzeja Wojciecha Suskiego oraz programu artystycznego przygotowanego przez społeczność szkolną. Uroczystość została poprzedzona szkolnym konkursem wiedzy o ks. Janie Lesińskim oraz rozprowadzaniem cegiełek w parafii w Słupie z przeznaczeniem na sztandar szkoły. Pamiątką tego wydarzenia jest również *Księga Gości*, w której znajduje się m.in. wpis urodzonego w Słupie ks. Piotra Neumanna następującej treści: „«Tu wszystko się zaczęło» (JP II). Gratuluję wyboru Patrona – dumny jestem z postawy Ziomeków, iż wracamy do korzeni naszych Ojców. Niech nasz (pozwolę sobie użyć tego zwrotu, jako absolwent tej Szkoły) Patron umacnia wiarę i nadzieję naszą, iż ostatecznie zwycięża miłość. Przekazujmy i brońmy tych wartości, za które ks. Jan oddał życie – historia potwierdziła, iż one są nieprzemijające<sup>35</sup>».

---

<sup>34</sup> *Hymn Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, w: *Załącznik nr 1 do Statutu. Ceremoniał szkolny z wykorzystaniem sztandaru w Szkole Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

<sup>35</sup> P. NEUMANN, *Gratuluję wyboru Patrona*, w: *Księga Gości*, 14.06.2007, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie, s. 4.

## Upamiętnienie ks. Lesińskiego w szkole w Słupie

Od czasu nadania patrona szkole jej przedstawiciele i uczniowie zawożą kwiaty i znicze na grób ks. Lesińskiego, który znajduje się na cmentarzu na Zaspie w Gdańsku<sup>36</sup>. W głównym holu Szkoły Podstawowej w Słupie pamięć ks. Lesińskiego jest uczczona przez gablotę pamiątkową, sztandar i portret oraz tablicę pamiątkową. Na tablicy pamiątkowej umieszczono popiersie ks. Lesińskiego, nad którym widnieje zapisany wielkimi literami napis: „Bądź dobry ponad wszystko”, a pod nim (również wielkimi literami): „Ksiądz Jan Lesiński, 1908-1940, polski męczennik, patriota. Synowi tej ziemi – przyjaciele szkoły, 14 czerwca 2007 roku”. Nad lewym górnym rogiem tablicy pamiątkowej znajduje się godło Polski. Portret ks. Lesińskiego ze słupskiej szkoły jest autorstwa p. Lewandowskiego. Został ofiarowany szkole przez siostrzenice ks. Jana – Bernadę Czecholińską i Aleksandrę Czecholińską. Pod nim umieszczono papieskie błogosławieństwo o treści: „Ojciec Święty Benedykt XVI udziela całym sercem Apostolskiego Błogosławieństwa Nauczycielom i Uczniom Szkoły Podstawowej w Słupie z okazji nadania imienia ks. Jana Lesińskiego i przekazania sztandaru 14 czerwca 2007 roku, wzywając obfitości łask Bożych i opieki Matki Najświętszej”. Błogosławieństwo potwierdził swym podpisem 8 maja 2007 roku w Watykanie abp Oscar Rizzato. Rewers sztandaru szkoły stanowi biały orzeł w złotej koronie na czerwonym tle, awers zawiera wizerunek patrona. Napisy na sztandarze podane są wielkimi literami: rewers – Bóg Honor Ojczyzna, awers – Szkoła Podstawowa im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie. Sztandar obszyty jest złotymi frędzlami. Gablota pamiątkowa zawiera następująco opisane zdjęcia:

- zdjęcia rodziców ks. Jana: ojciec – Franciszek Lesiński, matka – Anastazja, z domu Słupska,
- zdjęcia rodzeństwa ks. Jana: s. Helena, s. Teofila, Anna Górka z domu Lesińska, Jadwiga Górka z domu Lesińska, Maria Wacławska z domu Lesińska, Elżbieta Lesińska,

---

<sup>36</sup> Por. W. WIELGOSZEWSKI, *Ocalić od zapomnienia. Duchowni diecezji chełmińskiej XIII-XX wiek*, Toruń 2019, s. 234-235.

- zdjęcia z uroczystości rodzinnych
  - z odpustu z 26 lipca 1939 roku w domu rodzinnym ks. Jana w Słupie,
  - z 15 sierpnia 1939 roku z odpustu w Grucie,
  - z uroczystości prymicyjnej w czerwcu 1935 roku w Grucie u siostry księdza Jadwigi Górskiej,
- inne zdjęcia
  - pobyt w Seminarium Duchownym w Pelplinie w latach 1930-1935,
  - otwarcie remizy strażackiej w Grudziądzu-Tarpmie w 1937 roku,
  - neoprezbiterzy z 1935 roku,
  - ks. Jan Lesiński w ogrodzie seminaryjnym,
  - ks. Józef Koszałka, nauczycielka Joanna Tadeuszewska, ks. Jan Lesiński,
  - ks. Jan Lesiński z rodziną: z mamą Anastazją i rodziną siostry Anny w Słupie,
  - ks. Jan Lesiński przed okrętem Batory,
  - ks. Jan na ulicy w Gdyni,
  - mały Janek z siostrami: Heleną, Teofilą, Anną,
  - Jan Lesiński – zdjęcie z książeczki wojskowej z 64. Pułku Piechoty,
  - dwa zdjęcia obrazków prymicyjnych,
- wspomnienie ks. Wiesława Mazurowskiego zatytułowane *Sługa Boży Jan Lesiński*.

Dla upamiętnienia ks. Jana Lesińskiego co roku w czerwcu w szkole w Słupie świętowana jest rocznica nadania imienia szkole. Przypomina się wówczas uczniom, kim był ks. Lesiński i dlaczego został wybrany na patrona szkoły. Uczniowie szkoły biorą udział w wycieczkach szkolnych, wśród których są również wyjazdy do Stutthofu – miejsca śmierci ks. Jana. Należy podkreślić, że już po zakończeniu wojny podjęto starania, by upamiętnić ks. Jana Lesińskiego. Ówczesny proboszcz parafii w Świętej Rodziny w Gdyni wraz z wiernymi modlił się za ks. Jana. Jego imię widnieje również wśród nazwisk pomordowanych księży gdańskich na tablicy pamiątkowej, która umieszczona jest na frontowej ścianie

kościół pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Gdyni. Fotografia umieszczona w zakrystii kościoła w Grudziądzu-Tarpmie stanowi upamiętnienie jego zasług w pracy duszpasterskiej i męczeńskiej śmierci<sup>37</sup>.

## Zakończenie

W Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* papież stawia bardzo jasną tezę: „W naszym stuleciu wrócili męczennicy. A są to często męczennicy nieznanymi, jak gdyby «nieznani żołnierze» wielkiej sprawy Bożej. Jeśli to możliwe, ich świadectwa nie powinny zostać zapomniane w Kościele”<sup>38</sup>. Obowiązkiem współczesnych chrześcijan – zgodnie z wolą ojca świętego – jest zatem, „ażeby Kościoły lokalne, zbierając konieczną dokumentację, uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo”<sup>39</sup>. Samo jednak zbieranie dokumentacji bez ożywiania pamięci o tych wielkich świadkach wiary jest bezcelowe. Niniejszy artykuł stanowi tylko część realizacji zadania wyznaczonego przez św. Jana Pawła II. Ufam jednak, że przybliżone w nim życie i śmierć ks. Jana Lesińskiego pokazują czytelnikowi, jak pięknie żyć i jak godnie umierać. Wysiłki podejmowane przez społeczność Szkoły Podstawowej w Słupie dla upamiętnienia ich patrona są żywym ewoluującym pomnikiem pamięci. Sama zaś uroczystość nadania imienia szkole, jak i codzienne wysiłki ludzi pracujących i uczących się w słupskiej szkole, by naśladować tego sługę Bożego, są pięknym połączeniem przeszłości z terażniejszością oraz odważnym patrzeniem w przyszłość z ufnością, że życie i śmierć ks. Jana Lesińskiego wydadzą dobre owoce. Ufam również, że niniejszy artykuł będzie zachętą do poznawania i ukazywania szerszemu gronu postaci lokalnych męczenników, którym jesteśmy winni ocalenie ich od zapomnienia, a jednocześnie stanie się motywacją do pielęgnowania przez czytelników tych wartości, za które sługa Boży Jan Lesiński oddał swe młode życie.

---

<sup>37</sup> Por. W. MAZUROWSKI, *Życie...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>38</sup> TMA 37.

<sup>39</sup> Tamże.

## Bibliografia

- Dzieje duszpasterstwa w parafii Świętej Rodziny w Gdyni w latach 1931-1994*, Tczew 1995, [https://swrodzina.diecezja.gda.pl/z\\_zycia\\_parafii.htm#\\_ftn153](https://swrodzina.diecezja.gda.pl/z_zycia_parafii.htm#_ftn153) (odczyt z dn. 12.09.2020 r.).
- Gajdus W., *Nr 20998 opowiada*, Pelplin 2001.
- Girzyński Z., *Towarzysze męczeńskiej drogi bł. ks. Wincentego Stefana Frelichowskiego. Losy duchowieństwa diecezji chełmińskiej w latach 1939-1945*, Toruń 2005.
- Górski H., *List do Pani mgr Reginy Sadowskiej Dyrektor Szkoły Podstawowej w Słupie*, 25.08.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Historia Parafii*, „Gazetka parafialna” 26.07.1999, s. 2.
- Hymn Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, w: *Załącznik nr 1 do Statutu. Ceremoniał szkolny z wykorzystaniem sztandaru w Szkole Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Jan Lesiński*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan\\_Lesi%C5%84ski](https://pl.wikipedia.org/wiki/Jan_Lesi%C5%84ski) (odczyt z dn. 04.06.2020 r.).
- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994.
- Ksiądz Jan Lesiński – patron Szkoły Podstawowej w Słupie*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Mazurowski W., *Życie oddali za wiarę. Kapłani pelplińscy – męczennicy II wojny światowej*, Pelplin 2010.
- Miszewski W. (red.), *Diecezja Toruńska. Spis parafii i duchowieństwa. Rok 2002*, Toruń 2002.
- Neumann P., *Gratuluję wyboru Patrona*, w: *Księga Gości*, 14.06.2007, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Opis do zdjęć*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Patron szkoły*, [http://spslup.gruta.pl/?page\\_id=23](http://spslup.gruta.pl/?page_id=23) (odczyt z dn. 25.05.2020 r.).
- Protokół w sprawie wyboru patrona szkoły*, 23.06.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.

- RAS, *Słup – Dzień Patrona Szkoły*, „Głos Gruty” 6 (2012), s. 4.
- Rozynkowi W., *Radosnym Panie! O bł. ks. Stefanie Wincentym Frelichowskim (1913-1945)*, [http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich\\_konkurs/3.pdf](http://www.torun.salezjanie.pl/galeria/g/1415frelich_konkurs/3.pdf) (odczyt z dn. 04.06.2020 r.).
- Statut Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, <http://spslup.gruta.pl/wp-content/uploads/2020/08/nowy-statut-1.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2020 r.).
- Sziling J., *Męczeństwo – służba – walka. Duchowieństwo diecezji chełmińskiej w latach drugiej wojny światowej (1939-1945)*, Toruń 2019.
- Szłaga J., *Przedmowa*, w: W. Mazurowski, *Życie oddali za wiarę. Kapłani pelplińscy – męczennicy II wojny światowej*, Pelplin 2010, s. 5.
- Świadectwo Chrztu Jana Lesińskiego (Gruta 1908/61)*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Wacławski J., *List do Dyrekcji Szkoły Podstawowej w Słupie*, 28.08.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Wacławski J., *List do Dyrekcji Szkoły Podstawowej w Słupie*, 10.09.2006, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Walkusz J., *Z zagadnień martyrologii duchowieństwa diecezji chełmińskiej*, w: M. Biskup (red.), *Z przeszłości diecezji chełmińskiej 1243-1992. Materiały konferencji naukowej w Toruniu, 6 XI 1993 r.*, Toruń 1994, s. 103-118.
- Wielgoszewski W., *Ocalić od zapomnienia. Duchowni diecezji chełmińskiej XIII-XX wiek*, Toruń 2019.
- Wybór patrona*, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Załącznik nr 1 do Statutu. Ceremoniał szkolny z wykorzystaniem sztandaru w Szkole Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie*, Biblioteka Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, *List do p. Janiny Łagoda*, 04.06.2002, Archiwum Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Lesińskiego w Słupie.
- Żur A., *Żywoty znaczone krwią. Proces beatyfikacyjny męczenników diecezji pelplińskiej*, „Pielgrzym” 21 (1994), s. 14, 16.



**Ks. Dawid Galanciak** – doktor nauk teologicznych, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kapłan diecezji toruńskiej – wikariusz parafii pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Łasinie, katecheta w Zespole Szkół Ponadpodstawowych im. Kazimierza Jagiellończyka w Łasinie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.



ks. Franciszek Wielgut SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-1995-3808; e-mail: fwielgut@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.025.12956>

MARYJA, UCZENNICA PAŃSKA,  
WZOREM BYCIA UCZNIEM CHRYSYSTUSA  
(ŁK 1,26-38; 2,19.51)

MARY, DISCIPLE OF THE LORD,  
MODEL OF BEING A DISCIPLE OF CHRIST  
(LUK 1,26-38; 2,19.51)

### Abstrakt

Autor stawia pytanie o ewangeliczny obraz Maryi jako uczennicy własnego Syna, Jezusa Chrystusa. W tym celu najpierw wyjaśnia znaczenie określenia „uczeń” w Nowym Testamencie i bada, czym charakteryzuje się uczeń Jezusa. Następnie opisuje moment powołania Maryi w scenie zwiastowania (por. Łk 1,26-38) oraz Jej relację zażyłości ze słowem Bożym (por. Łk 2,19.51). Analiza tych fragmentów prowadzi do odkrycia postaci Maryi jako uczennicy Chrystusa. Świadczą o tym przede wszystkim Jej powołanie i wybór oraz relacja zjednoczenia ze słowem Bożym. W podsumowaniu autor podaje kilka praktycznych wniosków, w czym wyraża się wzór Maryi jako uczennicy dla wierzących.

Słowa kluczowe: uczeń Chrystusa, uczniostwo, Maryja uczennicą, wybranie i powołanie, słowo Boże, wzór uczniostwa

## Abstract

The author asks a question about the evangelical image of Mary as a disciple of her own Son, Jesus Christ. With this end in view, he first explains the meaning of the term „disciple” in the New Testament and analyses the characteristics of a disciple of Jesus. Then he describes the moment of calling Mary in the scene of the Annunciation (Luke 1:26-38) and her relationship of intimacy with the word of God (Luke 2:19,51). An analysis of these passages leads to the discovery of the figure of Mary as a disciple of Christ. This is evidenced above all by her vocation and choice, and the relationship of union with the word of God. In the conclusion, the author gives some practical applications, which expresses the model of Mary as a disciple for believers.

Keywords: disciple of Christ, discipleship, Mary as disciple, election and vocation, Word of God, model of discipleship

## Wstęp

Inspiracją dla powstania niniejszej publikacji stała się pielgrzymka Polskiej Prowincji Księży Sercanów do sanktuarium Matki Bożej Błogosławionego Macierzyństwa w Krakowie-Płaszowie (10 października 2020 roku) i kontekst refleksji nad powołaniem zakonnym i kapłańskim w sercańskiej wspólnoty. Wobec coraz częstszego w teologii podkreślania potrzeby ukazywania Maryi jako wzoru i nauczycielki Kościoła warto zbadać Jej ewangeliczny obraz jako uczennicy swego Syna, Jezusa Chrystusa.

Przyglądając się biblijnym świadectwom o życiu Maryi – od powołania jako nastoletniej kobiety, przez macierzyństwo, przyglądanie się z dystansu publicznej działalności swojego Syna, aż po bliskie towarzyszenie Mu w czasie Jego śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania – można dojść do przekonania, że słowa, postawy i czyny Maryi ujawniają prawdę o Niej jako doskonałej uczennicy Pana, będącej wzorem dla wszystkich chrześcijan, którzy chcą być prawdziwie Jego uczniami<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. L. M. KOHM, *Mary, the Model of Discipleship*, <https://ssrn.com/abstract=3326610> (odczyt z dn. 08.10.2020 r.), s. 1.

Chcąc poznać, w jaki sposób Maryja jest wzorem bycia uczniem Jezusa, zgłębnym najpierw znaczenie określenia „uczeń” w Nowym Testamencie i prześledzimy, czym charakteryzuje się uczeń Jezusa. Następnie opiszemy moment powołania Maryi, aby na koniec wnikać w Jej zażyłość ze słowem Bożym. Na potrzebę niniejszego wystąpienia skupimy się zasadniczo tylko na kilku fragmentach z Ewangelii św. Łukasza, m.in. opisie zwiastowania (por. Łk 1,26-38) oraz dwóch wyrażeniach charakteryzujących relację Maryi do Słowa (por. Łk 2,19.51).

## 1. Być uczniem Jezusa

Nowy Testament terminem „uczeń” (gr. *mathētēs*) określa tych, którzy za swojego Mistrza uznali Jezusa. Wyjątkiem są wzmianki o uczniach Mojżesza (por. J 9,28), Jana Chrzciciela (np. Mk 2,18; J 1,35; Dz 19,1nn.) i faryzeuszy (np. Mt 22,16). W zdecydowanej większości jednak uczniami nazywani są ci, którzy tworzą grono Dwunastu (por. Mt 10,1; 12,1), a oprócz nich każdy, który idzie za Jezusem (por. Mt 8,21). Szczególną grupą uczniów było siedemdziesięciu dwóch, wysłanych przez Jezusa na misje (por. Łk 10,1). Od 6. rozdziału księgi Dziejów Apostolskich tytuł „uczeń” odnoszony jest do każdego chrześcijanina, niezależnie od tego, czy osobiście znał, czy nie znał Jezusa za Jego życia (por. Dz 6,1n; 9,10-26)<sup>2</sup>.

Do grona najbliższych uczniów Jezusa Nowy Testament zalicza Dwunastu (gr. *dōdeka*), którzy wymienieni są z imienia (por. Mk 3,16-19; Mt 10,2-4; Łk 6,14-16; Dz 1,13). W tym gronie na pierwszym miejscu zawsze wymieniany jest Szymon, a następnie bracia Jakub i Jan, synowie Zebedeusza (w relacji Markowej). Tych trzech otrzymało od Jezusa nowe imiona: Szymon został nazwany Piotrem, zaś Jakub z Janem określani zostali przydomkiem *Boanerges*, który tłumaczy się jako „synowie gromu”. To właśnie tych trzech spośród Dwunastu cieszyło się wyjątkowo bliskim związkiem z Jezusem. Uogólniając, Jezus otoczony był jakby dwoma kręgami uczniów: gronem Dwunastu jako tym mniejszym i wszystkimi pozostałymi Jego uczniami, tworzącymi szerszy krąg. Dwunastu

---

<sup>2</sup> Por. A. FEUILLET, *Uczeń*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 1003; L. M. KOHM, *Mary...*, dz. cyt., s. 1-2.

wpisywało się, oczywiście, w szerszy krąg wszystkich uczniów i przez to symbolicznie reprezentowało całość i zapowiadało przyszłego Izraela (por. Mt 19,28; Łk 22,30)<sup>3</sup>.

Dla podkreślenia szczególnej roli Dwunastu, nazwani zostali oni „apostołami” (gr. *apostoloi*). Ewangelista Marek używa tego określenia tylko raz (por. Mk 6,30), co świadczy o tym, że ono nie oznacza żadnej nowej grupy uczniów, lecz podkreśla tylko misję reprezentowania Jezusa przez tych najbliższych. To samo potwierdza św. Łukasz w początkowych rozdziałach Dziejów Apostolskich (do 6,2). Natomiast już w pierwotnym Kościele termin „apostoł” nabiera znaczenia szerszego. Jego mianem zaczęto bowiem określać nie tylko Dwunastu, ale i każdego, kto z Bożego powołania i na mocy apostołskiego posłannictwa głosił Ewangelię jako świadek Chrystusa Zmartwychwstałego (por. Dz 14,4.14; Rz 16,7; 1 Kor 4,9)<sup>4</sup>.

W szerokim gronie uczniów Jezusa, poza Dwunastoma, były także kobiety. W Ewangeliach synoptycznych znaleźć można potwierdzenie, że i one „towarzyszyły Mu i usługiwały” (Mk 15,41; por. Mt 27,55-56; Łk 23,49; por. także Łk 8,2). Kobiety, które uczestniczyły w misji Jezusa, kiedy wędrował przez Galileę do Jerozolimy, były Jego autentycznymi uczennicami. To one były świadkami śmierci, złożenia do grobu i zmartwychwstania Jezusa. Do szerokiego grona Jezusowych uczniów należeli również zwolennicy Jego nauczania (por. Mk 14,3; 15,43; J 19,38-39), wśród których były osoby wyłączone ze wspólnoty Izraela czy poganie<sup>5</sup>.

Do tego szerokiego grona uczniów Jezusa wliczona jest jeszcze Jego Matka. Świadczy o tym Jej obecność w popaschalnej wspólnocie uczniów Chrystusa, oczekującej w Wieczerniku na dar Ducha Świętego (por. Dz 1,13-14)<sup>6</sup>. Pierwsze miejsce zajmuje w niej grono Dwunastu, u boku

---

<sup>3</sup> Por. S. HAREŹGA, *Uczniowie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin–Kielce 2017, s. 911.

<sup>4</sup> Por. F. MICKIEWICZ, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie, formacja, posłannictwo*, Ząbki 2008, s. 119-121.

<sup>5</sup> Por. S. HAREŹGA, *Maryja wzorem doskonałego ucznia Chrystusa*, „*Salvatoris Mater*” 1-4(19) (2017), s. 13.

<sup>6</sup> Por. TENŻE, *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa (Dz 1,13-14; 2,1.42)*, „*Salvatoris Mater*” 1(7) (2005), s. 22-28.

których pojawia się grupa kobiet towarzyszących Jezusowi w czasie Jego publicznej działalności, jak również będących świadkami Jego męki i zmartwychwstania. Na koniec św. Łukasz wymienia jeszcze braci Jezusa, a więc Jego kuzynów lub dalszych krewnych, stanowiących niejako trzecią odrębną grupę wspólnoty pierwotnego Kościoła. Co jest istotne, to fakt, że wymienione grupy osób w Wieczerniku popaschalnym są tam obecne ze względu na ich wcześniejsze bycie uczniami Jezusa. Pośród nich Łukasz Ewangelista wymienia osobę Maryi. Oznacza to, że znalazła się tam tak samo z powodu relacji macierzyństwa, jak i bycia uczniem swojego Syna<sup>7</sup>.

W tym miejscu warto podkreślić istotne cechy, które stanowiły o byciu uczniem Jezusa. Pozwoli to lepiej poznać postawę uczniostwa, która wyróżnia Maryję.

Pierwszym warunkiem stania się uczniem Jezusa było jego powołanie i wybór. Zupełnie inaczej niż w tradycji rabinicznej, według której uczniowie sami wybierali nauczycieli, inicjatywa leżała po stronie Mistrza. Nie były zatem ważne ani uzdolnienia intelektualne, ani nawet walory moralne, gdyż wszystko zależało od powołania ze strony Jezusa (por. Mk 1,17-20; J 1,38-50). Za powołaniem natomiast stał Ojciec, dający Jezusowi uczniów (por. J 6,39; 10,29; 17,6.12). Realizacja powołania wymagała z kolei ludzkiej odpowiedzi, wyrażonej poprzez radykalne pozostawienie dotychczasowego sposobu życia, przyłączenie się do Jezusa i pójście za Nim w zupełnej wolności i z pełnym zaangażowaniem<sup>8</sup>.

W momencie odpowiedzi na powołanie Jezusa uczniowie wchodzili w osobistą i bezpośrednią relację z Nauczycielem. Od tej chwili stawał się On dla nich przewodnikiem, a oni Jego naśladowcami. Było to możliwe dzięki otwarciu się z wiarą na Jego słowa i zbawcze czyny, by w pełnym zjednoczeniu z Nim zrozumieć i wejść w rzeczywistość królestwa Bożego. Bycie uczniem Jezusa domagało się zatem trwania w Jego nauce, żeby móc odczytać i realizować wolę Bożą (por. J 8,31).

---

<sup>7</sup> Por. TENŻE, *Maryja wzorem...*, dz. cyt., s. 13; G. STRZELCZYK, *Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa*, „Salvatoris Mater” 1-2(9) (2007), s. 151-152.

<sup>8</sup> Por. A. FEUILLET, *Uczeń...*, dz. cyt., s. 1003.

Ostatnią cechą Jezusowego ucznia było naśladowanie swojego Mistrza. Uczeń Jezusa był powołany do tego, by dzielić los Nauczyciela, dźwigając krzyż (por. Mk 8,34), pijąc z tego samego kielicha (por. Mk 10,38-39) i ostatecznie otrzymując również udział w Jego królestwie (por. Mt 19,28-30; Łk 22,28-30; J 14,3). Znakiem charakterystycznym Jezusowego ucznia była również wzajemna miłość jako owoc trwania w Chrystusowej nauce i wypełniania Bożej woli (por. J 13,34-35)<sup>9</sup>.

## 2. Maryja wybrana i powołana

W czym tkwi istota postawy Maryi jako uczennicy Jezusa Chrystusa? By to zobaczyć, trzeba najpierw zapytać o Jej powołanie do takiej właśnie relacji ze swoim Synem. Ze względu na wyjątkową rolę Maryi w Bożym planie zbawienia osobą, która Ją powoływała nie był Jezus, ale sam Bóg, podobnie jak to było w starotestamentalnych historiach powołań. Potwierdza to opis zwiastowania Maryi w Ewangelii św. Łukasza (1,26-38). Fragment ten ma wiele podobieństw do starotestamentalnych zapowiedzi narodzin dziecka i opowiadań o powołaniu kogoś przez Boga do ważnej misji<sup>10</sup> oraz o zawarciu czy odnowieniu przymierza między Bogiem a Izraelem<sup>11</sup>. Ewangelista Łukasz we właściwy sobie sposób połączył w tym opisie kilka gatunków literackich, by podkreślić doniosłość i wyjątkowość wydarzenia poczęcia z Ducha Świętego oraz niezwykłość Dziecka, które się narodzi<sup>12</sup>. My zwrócimy uwagę na te fragmenty tekstu, które wskazują na powołanie Maryi.

Podobnie jak w innych opowiadaniach biblijnych, fundamentalnym elementem powołania Maryi jest Jej osobista relacja z Bogiem, o czym

---

<sup>9</sup> Por. S. HARĘŻGA, *Maryja wzorem...*, dz. cyt., s. 14-15.

<sup>10</sup> Jak to miało np. miejsce w przypadku Gedeona (por. Sdz 6,11-24). W anielskim pozdrowieniu skierowanym do Maryi, jak również do Gedeona pojawia się określenie wyrażające ich misję: „łaski pełna” i „dzielny wojownik”. Por. P. T. GADENZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020, s. 16.

<sup>11</sup> Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020, s. 70-71.

<sup>12</sup> Por. S. SZYMIK, *Zwiastowanie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1007.



świadczy postać anioła Gabriela, o którym mówi się, że „został posłany od Boga” (*apestalē apo tou Theou*, w. 26). Ramy tej wewnętrznej relacji Maryi z Bogiem tworzy przyjście (*eiselthōn pros autēn*, w. 28) i odejście (*apēlthen ap'autēs*, w. 38) anioła. Wypełnieniem zaś tej relacji jest modlitewny dialog, który jest charakterystyczną *memoria scripturarum* (pamięć Pism). To dzięki niemu Maryja stopniowo może zrozumieć i przyjmując Boże słowo powołania na Matkę Zbawiciela<sup>13</sup>.

Słowa, którymi anioł pozdrawia Maryję, wskazują, że powołującym jest Bóg oraz że On sam już wcześniej Ją wybrał i obdarował, gdyż tego wymagało wyjątkowe i niezwykle powołanie na Matkę Syna Bożego. Gabriel wzywa Maryję najpierw do radości (gr. *chaire*). To słowo było kluczowe dla proroków zapowiadających radość mesjańską. Przypomina ono obraz Córy Syjonu, który uosabia lud wybrany w przepowiadaniu proroka Sofoniasza (por. So 3,14-17) i Zachariasza (por. Za 9,9)<sup>14</sup>. Ewangelista wskazuje, że nową Córą Syjonu jest Maryja, która otrzymuje od anioła nowe imię oraz zapewnienie o szczególnej bliskości i przyjaźni Boga (w. 28). To nowe imię – *kecharitōmenē* (łaski pełna), które jest imiesłowem strony biernej czasu przeszłego dokonanego od czasownika *charitōō* (przemieniać łaską) – wskazuje na uprzednie działanie łaski Boga w Maryi i na owoc tego przemieniającego działania, jakim jest Jej świętość i czystość<sup>15</sup>. Zapewnieniem takiego stanu na przyszłość są natomiast słowa „Pan z Tobą” (*ho kyrios meta sou*, w. 28). Zarówno nadanie nowego imienia Maryi, jak i zagwarantowanie Jej Bożej asystencji na przyszłość są elementami znanymi ze starotestamentowych opisów powołań i tutaj potwierdzają tylko, że scenę zwiastowania można odczytywać jako powołanie Maryi<sup>16</sup>.

Na to pełne tajemnicy powołanie do Bożego macierzyństwa Maryja odpowiada pozytywnie, podobnie jak inni wielcy powołani biblijni bohaterowie i tak jak w przyszłości odpowie Jej Syn (por. Łk 2,40; 22,42; Hbr 10,7). Pomocna w tym okazała się dla Niej anielska *memoria scrip-*

---

<sup>13</sup> Por. I. GARGANO, *Lectio divina do Ewangelii św. Łukasza (1)*, Kraków 2001, s. 43-44, 60.

<sup>14</sup> Por. A. A. NAPIÓRKOWSKI, *Maryja...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>15</sup> Por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011, s. 111-112.

<sup>16</sup> Por. S. HAREZGA, *Maryja wzorem...*, dz. cyt., s. 16.

*turarum* zakończona stwierdzeniem, iż „wszelkie słowo Boga zostanie zrealizowane” (w. 37). Wobec tego zapewnienia ze strony anioła Maryja odpowiada słowami: „Oto ja służebnica Pańska” (w. 38a). Interpretatorzy tych słów, którzy opierają się na łacińskim: *fiat mihi secundum verbum Tuum* (niech mi się stanie według słowa Twego), dopatrują się w tej odpowiedzi jedynie podporządkowania się woli Bożej z pewnym cieniem rezygnacji czy determinacji. Jednak *fiat* Maryi w oryginalnym greckim tekście nie ma formy zwykłego trybu rozkazującego<sup>17</sup>. *Fiat* zwiastowania wyrażone jest w bardzo rzadkiej w grece biblijnej formie tzw. trybu życzeniowego (*optativu*) w znaczeniu pozytywnym: *genoito moi kata to rhema sou* (niech mi się stanie według słowa Twego), która wyraża pełną entuzjazmu i radosną zgodę Maryi na Boże powołanie oraz szczere pragnienie zrealizowania Jego planów zbawienia<sup>18</sup>. Dopiero takie rozumienie, które Maryja jeszcze potwierdza, nazywając siebie samą „służebnicą Pańską”, wyjaśnia w pełni Jej postawę względem Boga<sup>19</sup>. Ona z wielką hojnością przyjmuje w swoim sercu słowo i, co więcej, modli się o jego spełnienie. Widząc tak ścisłą korespondencję między działaniem mocy Najwyższego przez łaskę Ducha Świętego a zgodą Maryi na to działanie, można stwierdzić, że w tym momencie w Jej dziewiczym łonie „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Jednocześnie zgodnie ze słowami Maryi, że przyjmuje postawę „służebnicy Pańskiej”, lecz „według słowa Bożego”, faktycznie staje się Ona uczennicą tego słowa. A skoro tym słowem staje się Jej Syn, Jezus, to Maryja jako Jego Matka będzie Jego pierwszą i najbliższą uczennicą<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Tak jest w przypadku Mt 6,10 czy Łk 22,42.

<sup>18</sup> Por. M. ROSIK, *Maryjny entuzjazm życia Ewangelii*, „Salvatoris Mater” 1-4(19) (2017), s. 26.

<sup>19</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 29-30.

<sup>20</sup> Por. S. HAREZGA, *Maryja wzorem...*, dz. cyt., s. 16-17.

### 3. Maryja wsłuchana w Słowo

Uczniostwo Maryi względem Jej własnego Syna dokonuje się w przestrzeni wiary, która od początku łączy się ze słowem Bożym. Mówi o tym już Elżbieta w scenie nawiedzenia, kiedy pod adresem Maryi wypowiada błogosławieństwo: „Szczęśliwa jest Ta, która uwierzyła, że wypełnią się słowa powiedziane Jej przez Pana” (Łk 1,45). Maryja stała się na zawsze obecna w tajemnicy Chrystusa dzięki wierze, co podkreśla św. Łukasz w Ewangelii Dzieciństwa. Podkreśla w niej, że Maryja od początku bycia Matką Jezusa otwierała się na tajemnicę Jego Osoby i misji zbawczej w postawie uczennicy. Ewangelista dwukrotnie ukazuje Ją jako tę, która zachowuje i rozważa „wszystkie sprawy” (*panta ta rhēmata*), które odnoszą się do Jezusa i w których objawia się Boże słowo (por. Łk 2,19.51)<sup>21</sup>. Maryja przechowywała te wspomnienia nie po to, aby je później jak najwierniej przekazywać innym, ale w tym celu, aby zgłębiać ich znaczenie zbawcze.

Święty Łukasz zauważa to najpierw, kiedy podsumowuje scenę narodzin Jezusa i pokłonu pasterzy: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy (*panta syntērei ta rhēmata*) i rozważała je (*symballousa*) w swoim sercu” (Łk 2,19). Później w opowiadaniu o odnalezieniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej podkreśla: „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia (*dietērei panta ta rhēmata*) w swym sercu” (Łk 2,51)<sup>22</sup>. Uderzające jest, że Łukasz Ewangelista praktycznie powtórzył się w tych dwóch wersetach. Taki jednak zabieg nadaje powagę powtarzanym słowom, tym bardziej że wyrażona w nich myśl kończy opowiadanie o dzieciństwie Jezusa i równocześnie jest ostatnim opisem przeżyć Maryi.

Co jest treścią „wszystkich tych spraw/wspomnień”, które nosi w swym sercu Maryja? W w. 19 „wszystko to” dotyczy tego, co pasterze powiedzieli o anielskim objawieniu, natomiast w w. 51 „wszystko to” odnosi się do odnalezienia Jezusa i nadania przez Niego pierwszeństwa swoim obowiązkom wobec Ojca. To, co łączy te dwie sceny, to jawne lub do-

---

<sup>21</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka...*, dz. cyt., s. 60-62.

<sup>22</sup> Por. S. HAREZGA, *Maryja wzorem...*, dz. cyt., s. 17-18.

mniemane objawienie przyszłości dziecka. Nacisk położony jest w nich nie na fakty, ale na ich znaczenie<sup>23</sup>.

Synonimiczne czasowniki *syntērein* i *diatērein* (zachowywać) są głównymi czasownikami dla obydwu wersetów. Jednak obecność imiesłowu czasownika *symballein*<sup>24</sup> (tłumaczonego tutaj jako „rozmyślanie”) wskazuje, że w swoim sercu Maryja zrobiła coś więcej z tym, co zachowała. Co dokładnie? Żeby właściwie zinterpretować, co robiła Maryja, warto spojrzeć na szerszy kontekst literatury biblijnej i tekstów starotestamentalnych, w których pojawiają się powyższe czasowniki. Pozwoli to lepiej zrozumieć rolę Maryi<sup>25</sup>.

W literaturze hellenistycznej *symballein* odnosi się do wyjaśniania spraw niejasnych lub trudnych, których właściwe znaczenie jest możliwe do ustalenia często jedynie z pomocą boskiej interwencji (czasami udzielanej w wyroczniach, snach lub znakach). W ten sposób Józef Flawiusz opisuje Józefa Egipskiego jako tego, który przez refleksję (*syllabon to logismo*) wyjaśnił sen piekarza w więzieniu (por. Rdz 40,16). Z kolei wyrażenie *syntērein to rhēma* (zachowywać te słowa, sprawy, rzeczy) w *Septuagincie* występuje w Księdze Rodzaju (37,10-11): po tym jak Józef wzbudził zazdrość u swoich braci, opowiadając swój sen o snopach pszenicy, „ojciec jego zapamiętał sobie ów sen” (37,11). Sens tego wyrażenia mógłby być również taki, że ojciec „dalej się zastanawiał” lub „zatrzymywał to z troską, z niepokojem”. Dalej w greckim tekście (LXX) Księgi Daniela (4,28) dowiadujemy się, że po tym, jak król Nabuchodonozor usłyszał od Daniela interpretację snu o drzewie, „zachował te słowa w swoim sercu” (*tous logous en te kardia syntērese*), prawdopodobnie zaniepokojony tym, co mu zostało ujawnione, i zadziwiony tym, co to oznaczało<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary in the New Testament. A collaborative assessment by Protestant and Roman Catholic scholars*, New York 1978, s. 148.

<sup>24</sup> Słowo *symballein* składa się z przedrostka *syn* (razem z, wraz) i czasownika *ballein* (rzucić, wrzucić, umieszczać). Dosłownie może zatem oznaczać łączenie ze sobą różnych rzeczy, które się słyszy, widzi i pamięta. Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>25</sup> Por. R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary...*, dz. cyt., s. 148-149.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 149-150.

Interpretując postawę Maryi od strony psychologicznej, można powiedzieć, że zbierała Ona szczegóły bieżących wydarzeń (spis ludności, podróż do Betlejem, żłóbek oraz znak, o którym mówili pasterze w Ewangelii św. Łukasza – 2,12.16) w przekonaniu, że Bóg w swojej opatrności miał przemyślany plan dla Niej i Jej Dziecka. Kiedy natomiast św. Łukasz łączy ideę trzymania słów w sercu z czasownikiem *symballein*, może to oznaczać, że Maryja zachowywała w swoim sercu tajemnicze słowa i wydarzenia, które towarzyszyły narodzinom Jezusa lub odnalezieniu Go w świątyni, próbując je zinterpretować<sup>27</sup>. Oznaczałoby to, że Maryja nie od razu wychwyciła wszystko, co usłyszała, ale chętnie słuchała, pozwalając słowom i wydarzeniom zapaść w Jej pamięć i starając się ustalić ich znaczenie<sup>28</sup>.

Taka interpretacja postawy Maryi we fragmencie Ewangelii św. Łukasza (2,19) jest tym bardziej zrozumiała, kiedy zdamy sobie sprawę, że wpisuje się ona w całą serię reakcji i postaw poszczególnych postaci (por. Łk 2,17-20). Rozpoczynają ją pasterze, którzy najpierw „opowiedzieli” słowo (gr. *rhēma*) o Dziecięciu objawione im przez anioła (por. Łk 2,17) i potem, wracając do swojej trzody, „wielbili i wysławiali Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli” (Łk 2,20). Na słowa pasterzy „wszyscy, którzy to słyszeli, dziwili się temu, co im pasterze opowiadali” (Łk 2,18). Ostatnia zaś reakcja dotyczy Maryi, która „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19). Widzimy tutaj szereg różnych reakcji na słowo Boże, podobnie jak różne są one w przypowieści o siewcy (por. Łk 8,11-15). Na końcu wyjaśnienia tej przypowieści wymienieni są ci, „którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość” (Łk 8,15), i to oni uzyskują ostateczne uznanie<sup>29</sup>. W podobny sposób tutaj (por. Łk 2,19) ewangelista nakreśla obraz Maryi jako uczennicy. „Wszyscy, którzy słyszeli”, zdumieni się opowieścią pasterzy, ale nic z tym więcej nie zrobili. Maryja

---

<sup>27</sup> Por. M. ROSIK, *Maryjny entuzjazm...*, dz. cyt., s. 27-28.

<sup>28</sup> Por. R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary...*, dz. cyt., s. 150-151; M. ROSIK, *Maryjny entuzjazm...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>29</sup> Por. Łk 8,21: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je”.

zaś trzymała się tego słowa i zastanawiała się nad jego głębszym znaczeniem. To sugeruje, że przyjęła Ona postawę uczennicy, która wzrasta w swojej wierze. Potwierdzeniem tego jest fragment, gdzie Maryja „chowała wiernie (...) w swym sercu” (Łk 2,51) trudne słowa Jezusa, którymi Ją strofował; słowa, których Ona i Józef nie zrozumieli (por. Łk 2,49-50), oraz werset następny, który podkreśla, że sam Jezus wzrastał „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52)<sup>30</sup>.

W tych dwóch prostych synonimicznych wyrażeniach (por. Łk 2,19.51) ewangelista przedstawił osobę Maryi nie jako naocznego świadka czy odtwórczyni wspomnień z historii dzieciństwa Jezusa, ale przede wszystkim jako wzór chrześcijańskiego uczniostwa. To, co Ją wyróżnia, to pokora, akceptacja i posłuszeństwo (por. Łk 1,38.45; 2,19.51). Bycie uczniem możliwe jest w pełni, dopiero wtedy gdy słowo Boże zostanie w pełni ogłoszone, nie tylko w czasie publicznej działalności Jezusa, ale także na krzyżu i przez zmartwychwstanie. Jak powie ewangelista Łukasz, niektórzy uczniowie Jezusa, którzy usłyszeli Jego słowo, nie byli w stanie w nie uwierzyć w obliczu wydarzeń męki bez pomocy łaski Bożej<sup>31</sup>. Również Maryja usłyszy, że jej duszę przeszyje miecz (por. Łk 2,35), ale św. Łukasz pokazuje, że Jej początkowa postawa, by zachować „te sprawy i rozważać je w swoim sercu”, była taką, która doprowadziła ją do popaschalnej wspólnoty wierzących<sup>32</sup>.

## Zakończenie

Patrząc na portret Maryi zarysowany na kartach Ewangelii św. Łukasza, na pierwsze miejsce spośród wielu elementów wybija się relacja Matki ze swoim Synem, Jezusem, która wynika nie tyle z więzów krwi,

---

<sup>30</sup> Por. G. STRZELCZYK, *Maryi świadomość...*, dz. cyt., s. 151-152; R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary...*, dz. cyt., s. 151; J. KUDASIEWICZ, *Matka...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>31</sup> Por. Łk 22,31-32: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosilem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci”.

<sup>32</sup> Por. R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, J. REUMANN, *Mary...*, dz. cyt., s. 151-152.

lecz z postawy wiary. Maryja okazuje się doskonałą uczennicą Pańską, zachowującą w sercu słowo Boże i pozwalającą mu w sobie dojrzewać, by wydawało plon stokrotny. W tej postawie jest zapisany wzór dla każdego chrześcijanina, który w odpowiedzi na łaskę powołania chce wejść w zażyłość z Jezusem.

## W czym konkretnie ukazuje się wzór Maryi dla nas?

1. Maryja pozwala Bogu mówić do siebie i o sobie poprzez słowa Pisma Świętego. Kiedy anioł Gabriel skierował do Niej słowa pozdrowienia: „Pan z Tobą” (Łk 1,28), zapewne pamiętała, że były to te same słowa, które usłyszał od Boga (również poprzez posłannictwo anioła) Gedeon. Nieco później Elżbieta zwróciła się do Maryi w słowach: „Błogosławiona jesteś między niewiastami” (Łk 1,42). I znów są to słowa, które usłyszały biblijne postaci: Judyta i Jaela – dwie różne kobiety, lecz powołane przez Boga w momencie, kiedy Izrael był zagrożony, by przyczyniły się do uratowania Żydów z niewoli (por. Jdt 15,10; Sdz 5,24). Maryja słysząc słowa, które Bóg już kiedyś wypowiedział na kartach Biblii, a teraz kieruje je bezpośrednio do Niej, przyjmuje je z wiarą i pokorą. W ten sposób jest wzorem, by tak czytać słowo Boże, jakby ono mówiło bezpośrednio o nas, jakby Bóg kierował je do nas<sup>33</sup>.

2. Święty Łukasz zauważając, że Maryja zachowuje sprawy w swoim sercu, wynotowuje to w sytuacjach, kiedy ma Ona pewien kłopot ze zrozumieniem tych „spraw”. Najpierw bowiem słyszy od pasterzy o Dziecięciu jako o Panu, Mesjaszu i Zbawicielu, który będzie panował nad domem Jakuba, że w Nim objawi się Boża chwała – a tymczasem Ona widzi Go w stajni, złożonego w zwierzęcym żłobie. Pojawiająca się tutaj sprzeczność między rzeczywistością a objawianym słowem Bożym rodzi w naturalny sposób niezrozumienie i może rodzić też pokusę, by to słowo zlekceważyć i odrzucić. Podobnie jest w przypadku, kiedy Maryja słyszy z ust dwunastoletniego Syna: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?”

---

<sup>33</sup> Por. G. Ryś, *Koronowana Służebnica*, Częstochowa 2018, s. 16-17.

(Łk 2,49). Również wtedy nie rozumiała tego, co Jezus powiedział (por. Łk 2,50). Wobec słowa, którego nie rozumiemy, rodzi się pokusa, by je pominąć i uznać, że to mnie nie dotyczy. Tymczasem Maryja zachowuje wszystko to w swoim sercu, mimo że nie rozumie, z nadzieją, że kiedyś to zrozumienie przyjdzie.

3. Maryja widząc i słysząc objawienie Bożych tajemnic, zachowuje to wszystko „w swoim sercu” (*en tē kardía autēs*)<sup>34</sup>. Maryja chce mieć słowo Boże w swoim wnętrzu, w samym centrum siebie, czyli w sercu. Ważne jest to, żeby słowa i wydarzenia, w których objawia się nam Bóg, nie były rzeczywistością zewnętrzną, lecz wewnętrzną; żeby stawały się naszym sposobem myślenia, oceniania i wartościowania<sup>35</sup>.

Patrząc na Maryję, spoglądamy na Nią jako na Matkę Boga, ale jeszcze bardziej jako uczennicę swojego Syna. Ona jest pierwszą w Kościele, pierwszą wśród wierzących, pierwszą wśród osób konsekrowanych, która z wiarą przyjmuje dar powołania, z hojnością na Boże wezwanie odpowiada, z pokorą umożliwia słowu Bożemu siebie opisać, ocenić, dowartościować i z wytrwałością pozwala Jego słowu trwać i dojrzewać w swoim wnętrzu.

Oby Jej doświadczenie wiary stawało się naszym doświadczeniem osobistym i wspólnotowym. Byśmy słowo Boże przyjęli, w swoim sercu zachowali i wydawali plon przez swą wytrwałość.

## Bibliografia

- Brown R. E., Donfried K. P., Fitzmyer J. A., Reumann J., *Mary in the New Testament. A collaborative assessment by Protestant and Roman Catholic scholars*, New York 1978.
- Feuillet A., *Uczeń*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 1003.
- Gadenz P. T., *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Poznań 2020.

---

<sup>34</sup> Por. J. KUDASIEWICZ, *Matka...*, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>35</sup> Por. G. RYŚ, *Koronowana...*, dz. cyt., s. 12-17.



- Gargano I., *Lectio divina do Ewangelii św. Łukasza (1)*, Kraków 2001.
- Haręzga S., *Maryja we wspólnocie pierwszych uczniów Jezusa (Dz 1,13-14; 2,1.42)*, „*Salvatoris Mater*” 1(7) (2005), s. 20-33.
- Haręzga S., *Maryja wzorem doskonałego ucznia Chrystusa*, „*Salvatoris Mater*” 1-4(19) (2017), s. 11-23.
- Haręzga S., *Uczniowie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin–Kielce 2017, s. 911-913.
- Kohm L. M., *Mary, the Model of Discipleship*, <https://ssrn.com/abstract=3326610> (odczyt z dn. 08.10.2020 r.).
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- Léon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11. Wstęp – prze-  
kład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011.
- Mickiewicz F., *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie, formacja, posłannictwo*, Ząbki 2008.
- Napiórkowski A. A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020.
- Rosik M., *Maryjny entuzjizm życia Ewangelią*, „*Salvatoris Mater*” 1-4(19) (2017), s. 24-34.
- Ryś G., *Koronowana Służebnica*, Częstochowa 2018.
- Strzelczyk G., *Maryi świadomość tożsamości i misji Jezusa*, „*Salvatoris Mater*” 1-2(9) (2007), s. 144-161.
- Szymik S., *Zwiastowanie*, w: H. Witczyk (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin–Kielce 2017, s. 1007-1008.
- Witczyk H. (red.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, Lublin–Kielce 2017.

**Ks. mgr lic. Franciszek Wielgut** – sercanin, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie.



RECENZJE I SPRAWOZDANIA  
REVIEWS AND REPORTS



ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.20.026.12957>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO  
*διάλογος – JAK SIĘ SPOTYKAĆ,  
BY ODNALEŹĆ BOGA?*,  
STADNIKI, 5 LISTOPADA 2020 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM  
*διάλογος – HOW TO MEET TO FIND GOD?*,  
STADNIKI, NOVEMBER 5TH, 2020

W dniu 5 listopada 2020 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach miało miejsce sympozjum naukowe poświęcone tematowi: *διάλογος – Jak się spotykać, by odnaleźć Boga?* Chociaż pierwotnie sympozjum miało się odbyć w formie tradycyjnej, jednak sytuacja związana z rozwojem pandemii wirusa SARS-CoV-2 wymusiła na organizatorze zmianę formy na hybrydową. Klerycy wysłuchali wykładów w formie stacjonarnej, natomiast pozostali uczestnicy korzystali z internetowej platformy komunikacyjnej oraz z transmisji na falach Radia Profeto.

Słowo wprowadzenia wygłosił rektor seminarium ks. dr Leszek Poleszak SCJ, który zauważył, że myśl o organizacji sympozjum powstała w czasie dialogu – rozmowy w sali kleryków w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Jeden z alumnów zaproponował

wówczas, by kolejne sympozjum naukowe poświęcić tematyce dialogu i spróbować omówić ją pod różnym kątem. Po przywitaniu prelegentów rektor przekazał głos ks. mgr. lic. Adamowi Pastorczykowi SCJ, wicerektorowi i prefektowi studiów, który poprowadził dalszą część spotkania naukowego.

Pierwszą prelekcję nt. „*A Słowo stało się ciałem*” (J 1,14) – *Mesjasz mostem dialogu między Bogiem a człowiekiem?* wygłosiła pani dr Maria Miduch, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zwróciła ona uwagę na bliskość, jaka istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Biblijny opis stworzenia podkreśla bezpośrednią bliskość człowieka z Bogiem. Człowiek jest chciany i przewidziany przez Boga. Kontakt z Bogiem jest dla niego rzeczą zupełnie naturalną. Między nim a Bogiem zachodzi komunikacja. Bóg widzi potrzeby człowieka i na nie odpowiada. Harmonia ta zostaje jednak zakłócona przez grzech. Bóg nie przestaje poszukiwać człowieka i nie rezygnuje z kontaktu z nim. Przychodzi do niego z nadzieją, która będzie ożywiać oczekiwanie człowieka przez dalsze dzieje historii zbawienia. Odpowiedzią Boga na dramat grzechu człowieka jest tekst Księgi Rodzaju zwany protoewangelią (por. Rdz 3,15). Rozpoczyna się historia zbawienia człowieka. Biblijny obraz zbawienia dotyczy zbawienia ciała i duszy człowieka. Rodzi się oczekiwanie na Mesjasza, który ma wybawić od wrogów, od niedogodności ziemskiego życia i od zła. Obraz proroka Mesjasza będzie zdecydowanie późniejszy. Autorka przytoczyła trzy najstarsze zapowiedzi prorockie dotyczące Mesjasza (por. 2 Sm 7,1-16; Lb 24,17-19; Rdz 49,8-12). Zapowiedzi mesjańskie mówiące o pokoju, dobrobycie, obfitości – określające czasy mesjańskie – świadczą o bliskości Boga. Te pierwsze przepowiednie mesjańskie ukazują, że Bóg spotyka się z człowiekiem w jego tęsknotach. Bóg wychodzi naprzeciw temu, co ludzkie, i otwiera się na spotkanie z człowiekiem w tym, co jest ludzkie. Sam zniża się do tego, co bliskie człowiekowi, by móc się z nim spotkać. Wypełnienie się Słowa w akcie przyjścia Mesjasza nie oznacza jedynie przywrócenia człowieka do radości przebywania w raju, ale coś znacznie ważniejszego – wyniesienie człowieka do godności Bożej. Ciało, które przyjmuje Bóg,

staje się przestrzenią komunikacji z Bogiem. Bóg przychodzi, by zbawić nie tylko duszę człowieka, ale także jego ciało. Autorka na zakończenie prelekcji wyraziła zachętę, by w przytoczonych najstarszych zapowiedziach mesjańskich odnajdywać Boga, który zabiega o bliskość człowieka.

W krótkiej dyskusji zwrócono uwagę na rozdzźwięk, jaki zachodzi pomiędzy wizją Boga-Miłości a tekstami biblijnymi mówiącymi o dramatycznych wydarzeniach. Prelegentka przypomniała, że Pismo Święte jest połączeniem tego, co objawione, z ludzką wizją historii. Biblia nie jest podręcznikiem do historii ani kroniką. Autor biblijny, autor ludzki, używa takich obrazów, które jemu wydawały się najlepiej opowiadać o wielkości Boga.

Kolejny wykład nt. *Milczenie czy dialog z samym sobą i z własnymi emocjami? O wyciszeniu, które nie jest zaprzeczeniem relacji* wygłosił ks. dr Jerzy Smoleń z Akademii Ignatianum w Krakowie. Zauważył on, że o ile jest wiele szkół i metod dialogu, nie ma jednak warsztatów z milczenia. Wskazał on także, że istnieje złe milczenie. Z niego rodzi się cisza, która odbiera odwagę do życia. Każdemu potrzebne jest milczenie. Jeśli ma być ono twórcze, powinno rodzić przestrzeń dla rozmówcy. Milczenie bez ciszy istnieje, ale cisza bez milczenia nie istnieje. Benedykt XVI podkreślił fakt, że żyjemy w społeczeństwie, któremu wydaje się, że każda przestrzeń powinna być wypełniona działaniem. Zaapelował jednak, że nie powinniśmy się bać ciszy, by usłyszeć głos Boga i drugiego człowieka. Wewnętrzne milczenie to koniec sądów, koniec namiętności i pragnień (kard. Sarah). Nie można mówić o wewnętrznym milczeniu bez ciszy zewnętrznej. Zdaniem prelegenta, warto zapytać się o to, czy potrafimy znajdować ciszę dla siebie. Bez zdolności milczenia nie można pokochać drugiego człowieka. Moja cisza powinna mnie przygotowywać na spotkanie z drugim człowiekiem. Z serca milczącego pochodzi umiejętność usłyszenia drugiego człowieka i ukochania go. Autor prelekcji zauważył, że nawet osoby niewierzące mają pragnienie znajdowania pokoju wewnętrznego. Przebywanie w ciszy w przestrzeni Bożej sprawia, że człowiek może otwierać się na przyjęcie drugiego, także Boga. „Milczenie jest integralną częścią komunikacji” – te słowa Benedykta XVI pokazują istotę sprawy. Najnowsze badania pokazują, że wystarczy pięć mi-

nut ciszy, by w mózgu powstały nowe komórki, które pozwolą nam lepiej reagować na otoczenie. Po wyciszeniu się stajemy się bardziej wrażliwi i empatyczni. Cisza redukuje w nas stres. Emanując pokojem, budzimy w drugim człowieku pokój. Nasz pokój może pokierować na nowe tory drugiego człowieka.

Jeden z uczestników sympozjum w dyskusji zapytał o to, kiedy należy wchodzić w dialog, a kiedy zamilknąć – jeśli spotykamy się z jakimś atakiem. Odpowiadając na to pytanie, prelegent zachęcił do tego, by zauważyć, że nie od razu powinniśmy rozwiązywać daną sytuację. Nasz spokój w odpowiedzi jest bardzo znamieny i pozwala zauważyć także dobro drugiego człowieka. Mamy prawo powiedzieć wszystko, ale nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego w każdej formie.

Trzeci wykład wygłoszony przez dra Jakuba Synowca, wykładowcę Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów w Stadnikach, został poświęcony tematowi: *Współczesna ekologia a chrześcijański szacunek wobec natury. Jak prowadzić dialog ze światem stworzonym przez Boga, nie czyniąc z niego bóstwa?* Prelegent zauważył, że dialog słusznie kojarzy się nam z rozmową. Nie pasuje to do naszych relacji ze światem stworzonym, ponieważ my ze światem stworzonym nie prowadzimy dialogu. Dialog jest więc pewną metaforą dla ukazania naszych relacji z przyrodą. Poznawanie prawdy o stworzeniu jest zadaniem człowieka. Powinien być on dla stworzenia ogrodnikiem (św. Jan Paweł II). To oznacza, że dobry ogrodnik musi być ekologiem. Ekologia to nauka badająca relacje pomiędzy organizmami żywymi a ekosystemem. Prelegent przypomniał, że papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* mówi o gotowości do zrezygnowania z czegoś na rzecz przyrody. W dialogu z przyrodą potrzebna jest człowiekowi adekwatna antropologia i właściwa metafizyka. Skrajny antropocentryzm wynikał z przekonania, że człowiek jest czymś jakościowo odmiennym od przyrody. W miejsce Boga człowiek stawia siebie. Paradygmat ten jest sprzeczny z chrześcijańską wizją świata. Skrajny antropocentryzm skutkuje szybką degradacją świata i lękiem o przyszłość samego człowieka. Wielu jednak żyje zgodnie z konsumpcjonizmem czy antropocentryzmem. Stąd Franciszek wzywa do nawrócenia ekologicznego. Drugi



paradygmat to biocentryzm (ks. Ślipko). Człowiek jest równy stworzeniu. W skrajnych przypadkach biocentryzm traktuje człowieka jako gatunek ekspansywny, przyroda zostaje wówczas ubóstwiona. Często biocentryzm przedstawia się jako jedyną wersję ekologii – co stanowi błąd myślenia. Ochrona przyrody wynika z Biblii, jest obecna w nauczaniu Kościoła i katolickiej nauce społecznej. Wynikiem dialogu może być porozumienie. Prelegent zauważył, że papież Franciszek stwierdza, iż nasza siostra ziemia protestuje przeciwko nadmiernej jej eksploatacji. Nie jest możliwe, byśmy wszyscy żyli na takim poziomie konsumpcji, jak najbardziej zamożni ludzie na ziemi. Kryzys ekologiczny to kryzys człowieka. Kryzys człowieka jest też kryzysem ekologicznym. Szacunek do stworzenia, życie w umiarze, walka o sprawiedliwy świat dla wszystkich, to wartości – zdaniem autora prelekcji – zawsze podkreślane przez nauczanie Kościoła.

Po przerwie głos zabrał ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wygłosił on prelekcję nt. *Czy warto dialogować w katechezie*. Zauważył, że chociaż postawiony temat sugeruje od razu pozytywną odpowiedź, z pewnością nie chodzi tu o tak krótkie potwierdzenie. Z pomocą przychodzi nam nowe *Dyrektorium o katechizacji*, które około pięćdziesięciu razy mówi o dialogu w katechezie. Zdaniem prelegenta, konieczność dialogu w katechezie wynika z dialogicznego wymiaru zbawienia. Przez objawienie niewidzialny Bóg przemawia do ludzi jak do przyjaciół. Wiara będąca odpowiedzią na objawienie ma również dialogiczny charakter. Ta wyjątkowa relacja Boga do człowieka jest podstawą relacji, jaką jest dialog zbawienia. Katechetyczny dialog służy pomocą w odkryciu dialogicznej relacji z Bogiem. Człowiek ma możliwość podjęcia lub odrzucenia tej Bożej inicjatywy. W dialogicznej postawie Jezusa odkrywamy, że myśl o zmuszaniu kogokolwiek do dialogu była Mu czymś zupełnie obcym. Rodzaj katechetycznego dialogu papież Franciszek określa jako sztukę towarzyszenia. *Dyrektorium o katechizacji* stwierdza, że katecheza czerpie z Bożej pedagogii, stając się dialogiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Boży dialog zbawienia wyznacza charakter obecności Kościoła w świecie. Kościół rozumie siebie jako wezwanego do dialogu ze współczesnym światem. Dia-

logiczna relacja Kościoła do świata jest zakorzeniona w tajemnicy wcielenia. To stwierdzenie dotyczy także katechezy, ponieważ ona jest oznaką dialogiczności Kościoła. Katechizacja powinna akcentować dialogiczny styl Kościoła. Powinna prowadzić poprzez dialog do odkrycia przez osobę katechizowaną wody żywej. Katecheza – zdaniem autora – nie może narzucać prawdy, ale winna się odwoływać do wolności. W tym dialogu duże znaczenie ma fakt, że katecheza jest głoszeniem prawdy, którego celem jest nawrócenie i doprowadzenie do komunii z Kościołem i Bogiem. Katecheza kościelna jest autentycznym laboratorium dialogu. Powinna ona dotrzeć do serca człowieka i tam zasiać ziarno Ewangelii. W dialogowaniu w katechezie trzeba przyznać prymat duchowości przed metodami czy technikami dialogu.

Ostatnią prelekcję nt. *Jak ważyć słowa, by znaczyły tyle, ile chcemy?* Lekcja wymowy zrozumiałej dla innych wygłosił prof. dr hab. Jerzy Bralczyk z Uniwersytetu Warszawskiego. Rozpoczynając swoje wystąpienie, podkreślił metaforę „ważenia słów” przed wypowiedzeniem się. Ludziom dajemy słowo, rzeczom dajemy wyraz. Wyrazamy świat, opisując oraz nazywając go, i komunikujemy się. Czy naprawdę język służy do porozumiewania, czy do tego, by świat wyrazić? Pierwszym zobowiązaniem osoby mówiącej jest przekaz myśli. Ważę słowa, ale w słowach zawiera się myśl. Innym zobowiązaniem jest bycie blisko osoby, wobec której mówię. Prelegent poświęcił swoje wystąpienie wyjaśnieniu zawłości poprawnego wypowiedzania się, które stanowi podstawę do prawidłowej komunikacji i dialogu.

## Zasady publikacji

### Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Sympozjum”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.

9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Sympozjum”.

### **Przygotowanie tekstów do publikacji**

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres: „Sympozjum”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: sympozjum@scj.pl

### **Polityka prywatności**

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Sympozjum” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

### **Przykłady opisów bibliograficznych**

#### **Bibliografia**

##### ***Dokumenty Kościoła***

II Sobór Watykański, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

### **Książki**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### **Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 211-237.

### **Hasło z encyklopedii, słownika**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

### **Cytowanie stron internetowych**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

### **Przypisy**

#### **Dokumenty Kościoła**

II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja o Objawieniu Bożym Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, *Encyklika Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

### **Książki**

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

### **Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism**

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Sympozjum” 2(31) (2016), s. 220-221.

***Hasło z encyklopedii, słownika***

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

***Dzieło cytowane wcześniej***

L. BALTER, *Eschatologia...*, *dz. cyt.*, s. ... .

***Cytowanie stron internetowych***

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); *dz. cyt.* (kursywa).

## Publishing rules

### General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years.
6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.

9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

### **Preparing the text for publication**

1. Format: MS-Word 97–2007
2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
3. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
4. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

*Symposium*

Stadniki 81

32-422

POLAND

or via e-mail: [symposium@scj.pl](mailto:symposium@scj.pl)

### **Privacy policy**

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

### **Bibliographical entry examples**

#### ***Documents of the Church***

Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.



Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

### **Books**

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

### **Articles from collective works and periodicals**

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroczeński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

### **Encyclopaedic or dictionary entries**

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

### **Citations from websites**

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przeглядpowszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

### **Footnotes**

#### **Documents**

VATICAN COUNCIL II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

### **Books**

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

### **Articles from collective works and periodicals**

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

***Encyclopaedic or dictionary entries***

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

***Work/author previously cited***

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

***Citations from websites***

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: IDEM (small caps); Ibid. (normal caps), *op. cit.* (italics).



SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
tel./faks: +48 12 290 52 98  
e-mail: [dehon@wydawnictwo.net.pl](mailto:dehon@wydawnictwo.net.pl)  
[sprzedaz@wydawnictwo.net.pl](mailto:sprzedaz@wydawnictwo.net.pl)  
[www.wydawnictwo.net.pl](http://www.wydawnictwo.net.pl)

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2020



