

SYMPOZJUM

Rok XXIII 2019, nr 2(37)

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXIII 2019, nr 2(37)

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

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

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 Elżbieta Małasiewicz-Machula

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 Garrapucho 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 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)

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 www.symposium.scj.pl

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

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

Spis treści

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

IDŹCIE I GŁOŚCIE. MISYJNY WYMIAR EWANGELIZACJI

1. Ks. JAN DANIEL SZCZUREK, Jezus – posłany od Ojca w Duchu Świętym – wzór misjonarza	11
2. Ks. JAN GÓRSKI, Ochrzczeni – posłani. Nakaz misyjny Jezusa we współczesnym świecie	47
3. O. TOMASZ SZYSZKA SVD, Rola zakonników w dziele misyjnym Kościoła	55
4. O. IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ OFM, Cel misyjny Kościoła w świetle współczesnej teologii religii	77
5. Ks. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, Misyjny wymiar charyzmatu sercańskiego	93
6. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Maryja „typus Ecclesiae” i ewangelizacja	117
7. Ks. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ, Postmodernizm – nowe wyzwania ewangelizacyjne	141

ARTYKUŁY

1. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, Le caratteristiche della paternità di san Paolo Apostolo nella *Prima Lettera ai Corinzi* 159
2. Ks. KRZYSZTOF GRYZ, Zagadnienie zgorzenia w kontekście poszanowania życia. Prawo a moralność 175
3. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, Maryja jako ikona sakramentalnego stylu życia w Duchu Świętym 197
4. Ks. DAWID GALANCIAK, Biskup Konstantyn Dominik (1870-1942) – święty kapłan 215
5. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Źródła odnowy życia konsekrowanego 235

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego *Idźcie i głoscie. Misyjny wymiar ewangelizacji*, Kraków, 7 listopada 2019 roku 253
- Zasady publikacji 259

Table of Contents

Editorial	7
-----------------	---

GO AND PREACH. THE MISSIONARY DIMENSION OF EVANGELIZATION

1. JAN DANIEL SZCZUREK, Jesus – sent from the Father in the Holy Spirit – a model of a missionary	11
2. JAN GÓRSKI, Baptized and sent. Missionary order of Jesus in the modern world	47
3. TOMASZ SZYSZKA SVD, The role of the religious and monks in the missionary work of the Church	55
4. IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ OFM, The Goal of the Missionary Activity of the Church in the Light of Contemporary Theology of Religion	77
5. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ, A dimension of Dehonian mission charism	93
6. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Mary „typus Ecclesiae” and the evangelisation	117
7. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ, Postmodernism – the new challenges of evangelization	141

ARTICLES

1. ADAM PASTORCZYK SCJ, The characteristics of the paternity of St. Paul the Apostle in the *First Letter to the Corinthians* 159
2. KRZYSZTOF GRYZ, The problem of scandal in the context of respect for life. Law and morality 175
3. ADAM PASTORCZYK SCJ, Mary as an icon of a sacramental lifestyle in the Holy Spirit 197
4. DAWID GALANCIAK, Bishop Konstantyn Dominik (1870-1942) – the holy priest 215
5. LESZEK POLESZAK SCJ, Sources of renewal of the consecrated life 235

REVIEWS AND REPORTS

- LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium
Go and preach. The missionary dimension of evangelization,
Krakow, November 7th, 2019 253
- Publishing rules 263

ks. Leszek Polepszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

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

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.020.11422>

Od redakcji Editorial

W Orędziu ojca świętego Franciszka na Światowy Dzień Misyjny 2019 roku zostaliśmy wezwani do odkrycia misyjnego znaczenia naszego przyłgnięcia do wiary w Jezusa Chrystusa otrzymanej na chrzcie świętym. „Nasza synowska przynależność do Boga nigdy nie jest aktem indywidualnym, ale zawsze kościelnym: z komunii z Bogiem Ojcem i Synem, i Duchem Świętym rodzi się nowe życie razem z wieloma innymi braćmi i siostrami. A to Boże życie nie jest produktem na sprzedaż (...) lecz bogactwem, które trzeba dawać, przekazywać, głosić: takie jest znaczenie misji. Darmo otrzymaliśmy ten dar i darmo się nim dzielimy (por. Mt 10,8), nie wykluczając nikogo. Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni dzięki poznaniu prawdy i doświadczeniu Jego miłosierdzia, dzięki Kościołowi, który jest powszechnym sakramentem zbawienia”¹.

Temat aktualnego numeru „Symposium”: *Idźcie i głoscie. Misyjny wymiar ewangelizacji* zrodził się zarówno z inspiracji papieża Franciszka ogłaszającego Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny, jak też z doświadczenia misyjnego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego założonego przez o. Leona Dehona. Zawarte w nim artykuły w większości zostały przygotowane w związku z odbytym na powyższy temat symposium

¹ FRANCISZEK, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 r. *Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie*, Rzym 2019.

naukowym, zorganizowanym w Krakowie w dniu 7 listopada 2019 roku przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach.

Idea zaangażowania w misje *ad gentes* jest żywo obecna w Zgromadzeniu Księży Sercanów. Chociaż misje *ad gentes* nie zostały uznane przez Założyciela za dzieło specjalne Instytutu, jednak już w lutym 1882 roku w liście do Leona XIII działalność misyjną uznał on za jedną z form głoszenia miłości Boga objawionej w Sercu Jezusa Chrystusa. Pisał w nim do papieża: „Czerpiąc z Najświętszego Serca Jezusowego ducha ofiary, będziemy szczęśliwi, mogąc być obecni także na misjach”². Wyprzedzając wskazania II Soboru Watykańskiego, o. Dehon zaangażowanie misyjne sercanów złączył z charakterystycznymi dla charyzmatu Instytutu cechami: dyspozycyjnością i ofiarnością dla Serca Bożego oraz naśladowaniem Jezusowego *Ecce venio*. W ten sposób zaangażowanie sercańskich misjonarzy stało się odpowiedzią na wezwanie do współpracy w misji zbawczej Jezusa oraz w głoszeniu Ewangelii.

Podjmując zagadnienie zaangażowania misyjnego, pragniemy włączyć się w dyskusję na temat sposobów realizacji współczesnej działalności misyjnej Kościoła. Szczególny wkład mają tutaj instytuty zakonne, które we współpracy z kapłanami, biskupami Kościołów lokalnych, świeckimi oraz wszystkimi ludźmi dobrej woli wspierającymi misje, wnoszą świeży powiew własnych charyzmatów, przyczyniając się do tego, by działalność misyjna była odzwierciedleniem radosnego przekazu Ewangelii i pracą dla integralnego rozwoju człowieka.

Dziękuję serdecznie wszystkim autorom przygotowanych tekstów. Zapraszam również do współpracy z naszym periodykiem naukowym „Sympozjum”. Owoce pracy naukowej są zamieszczone także na jego stronach internetowych: <https://sympozjum.scj.pl/> oraz <http://www.ejournals.eu/Sympozjum/>, do odwiedzin których zapraszam. Naszym drogim czytelnikom życzę przyjemnej i ciekawej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

² L. DEHON, *List do Ojca Świętego Leona XIII z lutego 1882 r.* (rkp., Arch. SCJ, B 37, 4).
Por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 315-319.

TEMAT NUMERU

IDŹCIE I GŁOŚCIE.
MISYJNY WYMIAR EWANGELIZACJI

GO AND PREACH.
THE MISSIONARY DIMENSION
OF EVANGELIZATION

ks. Jan Daniel Szczurek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-9804-0566; e-mail: jan.szczurek@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.021.11423>

JEZUS – POSŁANY OD OJCA W DUCHU ŚWIĘTYM – WZÓR MISJONARZA

JESUS – SENT FROM THE FATHER IN THE HOLY SPIRIT – A MODEL OF A MISSIONARY

Abstrakt

Artykuł jest próbą określenia trynitarnych podstaw misji i wskazania wniosków praktycznych. Składa się z trzech części poświęconych kolejno tożsamości Posłanego, celowości Jego posłania i uczestnictwie misjonarzy w posłannictwie Chrystusa i Ducha Świętego.

Tożsamość Posłanego (jednorodzonego Syna i Ducha Świętego) jest ukazana z perspektywy wewnątrztrynitarnych relacji. Syn został posłany przez Ojca, aby był „Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich” (LG, 13a). Duch Święty zaś „niesie” światu zmartwychwstałego Chrystusa i gromadzi Jego uczniów „w jednym Kościele Chrystusa” (KKK 1097). W ten sposób dokonuje się zbawianie świata, które jest głównym celem posłania Syna (por. J 3,17). Uczestnictwo misjonarza w posłaniu wcielonego Syna polega na realizacji Jego kapłaństwa wyrażającego się w mesjańskim *triplex munus* (nauczanie, uswięcanie, kierowanie albo w funkcji: prorockiej, ofiarniczej i pasterskiej). Jezus z Nazaretu jest wzorem dla misjonarza jako najwyższy i wieczny Kapłan, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14).

Główny wniosek wyraża się w stwierdzeniu, że budowanie wspólnoty zbawionych musi być przede wszystkim patrocentryczne i dziejzbowawczo komplementarne, czyli chrystologicznie i równocześnie pneumatologicznie ugruntowane.

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Duch Święty, misyjny wymiar Kościoła, misje, misjonarz, objawienie, zbawienie, kapłaństwo

Abstract

The article is an attempt to determine the Trinitarian foundations of the mission and to indicate its practical conclusions. It consists of three parts dedicated in turn to the identity of the Messenger, the purposefulness of his mission and the participation of missionaries in the mission of Christ and of the Holy Spirit.

The identity of the messenger (the only-begotten Son and the Holy Spirit) is shown from the perspective of intra-trinitarian relations. The Son was sent by the Father to be „teacher, king and priest of all” (*Lumen gentium*, 13a). The Holy Spirit, in turn, „brings” the risen Christ to the world and gathers his disciples „in one Church of Christ” (*Catechism of The Catholic Church*, 1097). In this way the world is going to be saved, which is the main goal of the sending of the Son (cf. Jn 3:17). The missionary’s participation in the mission of the incarnated Son consists in the realization of his priesthood expressed in the messianic *triplex munus* (teaching, sanctifying, directing, or: in the prophetic, sacrificial and pastoral function). Jesus of Nazareth is a model for the missionary as the high and eternal Priest who „offered himself, blameless as he was, to God through the eternal Spirit” (Heb 9:14).

The main conclusion is expressed in the statement that the redeemed community building must be primarily patricentric and salvifically complementary: Christologically and pneumatologically grounded on the same time.

Keywords: Trinity, Holy Spirit, missionary dimension of the Church, missions, missionary, revelation, salvation, priesthood, *triplex munus*

Temat sugeruje, że Jeżus z Nazaretu był misjonarzem. Nie nazywamy Go w ten sposób, więc nasuwa się odpowiedź negatywna: nie był misjonarzem, przecież był Mesjaszem. Skoro tak, to czy może być wzorem misjonarza? Poszukujemy więc odpowiedzi na pytanie, na jakiej podstawie może On być wzorem misjonarza, pomimo tego, że nie był misjonarzem w naszym rozumieniu, a jeśli jednak może być wzorem, to w jaki sposób zrealizował On swe posłannictwo.

O misyjności Jego Kościoła przypomniał nam II Sobór Watykański, gdy nawiązując do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*¹, w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* stwierdza wprost, że „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury (*natura sua missionaria est*), ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego”². Każdy zatem, kto poczuwa się do jedności z Kościołem, nie może się wyrzec swej misyjności. Ten właśnie Duch Święty „wzbudza w sercach jednostek powołanie misyjne”³. W tym kontekście pojawia się jeszcze inne pytanie: w czym ktoś mający powołanie misyjne może i powinien naśladować Jezusa, wcielonego Syna Ojca?

Tożsamość Poślanego

Przychodząc do swoich, którzy Go jednak nie przyjęli (por. J 1,11), Jeżus z Nazaretu objawia swą tożsamość, którą uwierzytelnia sam Ojciec (por. J 5,37; 8,18) i potwierdza Jego Duch (J 15,26). Jako jednorodzony Syn Ojca objawia przede wszystkim Jego i jest Jego „egzegetą”: „Ten Jednorodzony (μονογενής) Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył (ἐξηγήσατο)” (od ἐξηγέομαι, J 1,18). W ten sposób objawia równocześnie swoje naturalne synostwo, a w konsekwencji swoje bycie zrodzonym odwiecznie przez Ojca. Takie bycie jest niezwykle ważne dla

¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 2.

² TENŻE, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM), 2a.

³ DM, 23a.

całego procesu objawienia, ponieważ leży u podstaw jego wiarygodności: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18; por. 1 Tm 6,16), a „jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca” (J 6,46), dlatego objawia nam to, co Mu Ojciec nakazał (J 12,48). U podstaw wiarygodności Syna leży nie tylko wypełnianie woli Ojca, ale przede wszystkim Jego podobieństwo do Ojca, dzięki czemu ten, kto widzi Syna, widzi i Ojca (por. J 12,45). Nie jest to podobieństwo formy, zewnętrzne, ale istotowe, co do natury, polegające na tym, że Ojciec jest „w” Synu (J 10,38; 14,10).

Nie tylko Ojciec daje świadectwo o jednorodzonym Synu. Daje je również Duch Święty, który przychodzi przez Syna i daje świadectwo o Synu – przychodzi przez Syna, który Go tchnie po swoim zmartwychwstaniu (J 20,22), a potem daje o Nim świadectwo i przypomina objawioną przez Niego prawdę (J 14,26; 15,26). Nie tylko daje świadectwo, ale wprost uzdalnia chrześcijanina do wyznania wiary, co św. Paweł wyraża w stwierdzeniu, że bez pomocy Ducha Świętego nikt nie może nawet powiedzieć „Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3). Ten fakt nierozłączności Syna i Ducha Świętego bardzo mocno podkreśla H. U. von Balthasar⁴.

Wspomniana wyżej nierozłączność Syna i Ducha Świętego w zbawczym działaniu rodzi pytanie o rolę Ducha Świętego w odwiecznym rodzeniu Syna przez Ojca⁵. Takie pytanie wynika stąd, że Duch Święty współdziała przy cielesnym (drugim) narodzeniu, a wiedzę naszą o relacjach wewnątrztrynitarnych możemy czerpać jedynie ze zbawczego zaangażowania osób Bożych na podstawie zasady (*Grundaxiom*) sformułowanej przez K. Rahnera, która mówi, że Trójca zbawcza jest Trójcą wewnętrzną i na odwrót: „W Trójcy Świętej działającej w ekonomii historii zbawienia i w ekonomii historii objawienia doświadczyliśmy już Trójcy immanentnej samej w sobie”⁶. Skoro Duch Święty jest tak ściśle związany z całym posłannictwem wcielonemu Synu, co widać już na

⁴ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Teologika. Duch Prawdy*, t. 3, Kraków 2005, s. 154.

⁵ Por. M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1998, s. 97-99.

⁶ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 118. Krytyka sformułowania „i na odwrót” w przytoczonej zasadzie, zob.: B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Innsbruck-Wien 1986, s. 50-53.

samym początku Jego publicznej działalności (por. Łk 4,16-21), to w takim razie należy domniemywać, że również w relacjach wewnątrztrynitarnych zachodzi analogiczny związek.

Poszukując potwierdzenia jego istnienia, trzeba pamiętać, że choć we Wcieleniu współdziałają wszystkie trzy osoby Boże, to w odwiecznym akcie rodzenia Ojciec działa (rodzi) sam. Sobór Florencki w *Dekrecie dla Jakobitów* wyjaśnia, że „Tylko Ojciec zrodził Syna ze swej substancji. Jedynie Syn jest zrodzony tylko z Ojca”. Jest to nawiązanie do nauki IV Soboru Laterańskiego: „Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn od samego tylko Ojca”⁷. Pomimo tego H. U. von Balthasar uważa, że chociaż Ojciec pozostaje w swej bezprzyczynowości, to jednak w Duchu Świątym ma ciągle nowy bodziec (*Ansporn*) dla swej miłości, przez co Duch Świątym należy do sfery wynikowości i równocześnie jest współpotwierdzeniem ojcowskiej źródłowości⁸. Te określenia tak charakterystyczne dla von Balthasara wskazują na niewyraźność ludzkim językiem głębi tajemnicy Trójcy wewnętrznej i podkreślają jej apofatyczny charakter.

Wspomniana „sfera wynikowości” stanowi „zabezpieczenie” przed pokusą naruszenia starożytnej zasady τὰξίς, czyli „porządku” osób Bożych, według której Ojciec jest absolutnym początkiem wszystkiego, również w „łonie” samej Trójcy Świątej, jest „przed” Synem i „przed” Duchem Świątym, Syn „przed” Duchem Świątym, przy czym owo „przed” nie może być pojmowane w kategoriach czasu (stworzonego). Gdyby bo-

⁷ A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 2, 869-1312, Kraków 2002, „Źródła Myśli Teologicznej” 26 (dalej: DSP II), s. 220-221: *Pater a nullo, Filius autem a solo Patre* (DS, 800); TENŻE, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 3, 1414-1445, Kraków 2007, „Źródła Myśli Teologicznej” 30 (dalej: DSP III), s. 580-581: *Solus Pater de substantia sua genuit Filium. Solus Filius de solo Patre est genitus* (DS, 1330). Por.: *a solo Patre* (DS, 75). Tomasz z Akwiny uważa, że nie jest możliwe, aby Duch Świątym był zasadą miłości (*principium diligendi*) Ojca i Syna, S. th. I q. 37, a. 2. Natomiast Durrwell mówi wprost: „Rodzenie Syna jest nie do pomyślenia bez Ducha Świątego” (*„La génération du Fils est impensable sans l'esprit Saint”*). F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987, s. 140. Oprócz tego na temat *taxis* zbawczej i wewnątrztrynitarniej u H. U. VON BALTHASARA, *Teologika. Duch...*, dz. cyt., s. 160-161; zob. M. SERRETTI, *Il mistero...*, dz. cyt., s. 100.

⁸ K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992, s. 220.

wiem przyjąć na przykład, że Ojciec rodzi Syna w Duchu Świętym⁹, to mogłoby to oznaczać najpierw wykluczenie Syna z udziału w tchnieniu Ducha Świętego, a następnie utożsamienie Ducha Świętego z substancją Ojca. Tymczasem Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna (albo od Ojca przez Syna, w ujęciu greckim) na mocy jednego tchnienia, a Syn jest zrodzony z substancji Ojca jak światłość ze światłości¹⁰. Ponadto, *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza wprost: „Wieczny początek Ducha Świętego nie jest jednak bez związku z początkiem Syna”¹¹ i uzasadnia to odwołaniem się do „Wyznania wiary” XI Synodu w Toledo (*Symbolum Toletanum XI*, 675 r.): „Nie mówi się, że jest tylko Duchem Ojca [albo tylko Syna], ale Duchem Ojca i Syna”¹².

Zatem nie należy stawiać Ducha Świętego „przed” Synem, a tym bardziej „przed” Ojcem. Tymczasem, w opinii J. Galot, F.-X. Durrwell tak właśnie czyni, gdy przypisuje Duchowi Świętemu bycie zasadą wszelkiego uosabiania (*principe de toute personnalisation*)¹³. Jest to konsekwencja zbyt radykalnego utożsamienia Ducha Świętego z miłością Bożą. Tak określone „miejsce” Ducha Świętego w Trójcy Świętej, jak słusznie zauważa Galot, prowadzi do zredukowania różnicy między odwiecznym

⁹ Takiej formuły używa Durrwell w tytule podrodziału: *Dieu engendre dans l'Esprit Saint*. F.-X. DURRWELL, *Le Père...*, dz. cyt., s. 140-142.

¹⁰ O pochodzeniu Ducha Świętego (Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἀδιῶς ἐστὶν καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχει ἐκ τοῦ πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἀδιῶς ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται), zob.: DSP III, s. 468-469 (SOBÓR FLORENCENSKI, *Bulla unii z Grekami*, DS 1300). O rodzeniu Syna (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς), zob.: A. BARON, H. PIETRAS (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 1, 325-787, Kraków 2002, „Źródła Myśli Teologicznej” 24 (dalej: DSP I), s. 24-25 (SOBÓR NICEJSKI, *Wyznanie wiary 318 Ojców*, DS 125).

¹¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK), 245. W wersji łacińskiej: „*Aeterna tamen Spiritus Sancti origo sine nexu cum illa Filii non est*”. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Citta del Vaticano 1997 (dalej: CCE), 245.

¹² KKK, 245. W wersji polskiej *Katechizmu* brak słów w nawiasie kwadratowym „[]”: „*qui tamen nec Patris tantum nec Filii tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur*”. CCE 245.

¹³ J. GALOT, *L'Esprit Saint et la spiration*, „Gregorianum” 74 (1993), s. 241-256, F.-X. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, s. 160.

rodzeniem i odwiecznym tchnieniem. Nie można zaakceptować takiej redukcji przede wszystkim dlatego, że rodzenie jest źródłem podobieństwa Syna do Ojca, natomiast tchnienie (czynne) – podobieństwa do Ojca i Syna równocześnie¹⁴.

Jak widać, z powodu skromności danych objawienia, niewiele jesteśmy w stanie powiedzieć o roli Ducha Świętego w odwiecznym rodzeniu Syna. Dlatego tym bardziej nie można zapominać o tym, że „Duch przenika (...) głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Wprawdzie „przenikanie” (od ἐπαυάω, badać/przeszukiwać coś¹⁵) nie wskazuje na jakieś współdziałanie Ducha Bożego (por. 1 Kor 2,11b) w akcie rodzenia Syna, ale wskazuje na Jego tajemniczą aktywność wewnątrz nieogarnionej „przestrzeni” trynitarnego życia. Ze względu na analogię do aktywności ludzkiego ducha (1 Kor 2,11a), która ma charakter poznawczy („tego, co Boskie, nie zna [od γινώσκω] nikt, tylko Duch Boży”, 1 Kor 2,11b), można domniemywać Jego aktywną obecność przy rodzeniu Syna, przynajmniej na poziomie świadomości, przy założeniu, że akt rodzenia jest aktem intelektualnym (*per modum intellectus*)¹⁶.

O wewnątrztrynitarnym rodzeniu Syna mówi także wyznanie wiary Soboru Nicejskiego. Sobór w swoim wyznaniu wiary użył imiesłowu aorystu biernego (γεννηθέντα, DS 120)¹⁷ do wyrażenia odwiecznego aktu zrodzenia/rodzenia¹⁸. Zasygnalizowana wyżej a-czasowość tego aktu w sposób szczególnie wyraźny została wprowadzona do wspomnianego „Wyznania wiary” XI Synodu w Toledo. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na sposób wyrażania się o tej czynności Ojca (aspekt grama-

¹⁴ „L'Esprit Saint ressemble au Père et au Fils, de la même manière que le Fils ressemble au Père, et la spiration, comme la generation, tend à produire cette ressemblance”. J. GALOT, *L'Esprit...*, dz. cyt., s. 257.

¹⁵ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, n. 2037.

¹⁶ S. th. I, q. 37, a. 1 corp.; por. S. th. I q 27, a. 1. 3. 5.

¹⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*, Freiburg im Br.–Basel–Rom–Wien 1999 (dalej: DS).

¹⁸ Por. J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrologii*, Kraków 2003, s. 188-190.

tyczny): orzeczenie „zrodził” (*genuit*) ma formę czasu przeszłego dokonanego, zarówno w języku polskim, jak i łacińskim (*perfectum*). Jednak tej formie gramatycznej towarzyszą dwa sformułowania, które nadają jej specyficzny sens: „bez początku” (*sine initio*), „nie zaprzestał” (*nec desit*). Wskazują one na inną rzeczywistość, w której nie funkcjonuje rozróżnienie na aspekt niedokonany i dokonany. Innymi słowy odwieczne rodzenie jest czynnością nieustannie się dokonującą, bez początku i bez końca. Taki stan rzeczy wyraża imiesłów czasu teraźniejszego użyty w wyrażeniu: „rodzący Ojciec” (*generans Pater*, DS 531). Choć to stwierdzenie brzmi paradoksalnie (czynności nie mogą być równocześnie dokonane i niedokonane), to jednak jest spójne z innym stwierdzeniem: Ojciec zawsze ma Syna, dla którego jest Ojcem¹⁹ albo: „I nigdy nie był Ojciec bez Syna ani Syn bez Ojca”²⁰. Jest to konsekwencja relacyjności, wskazująca równocześnie na nieustanny dynamizm życia, co w objawieniu jest wyrażone w imieniu Boga „Jestem, który jestem” (Wj 3,14; por. J 8,28). Oznacza to zatem, że Syn nieustannie jest rodzony przez Ojca, również w stanie wcielenia, w czasie całego Jego ludzkiego życia. W objawieniu rąbek tej tajemnicy został uchylony w słowach Jezusa: „Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni” (J 5,20) oraz „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę” (J 5,30). Słusznie więc von Balthasar zastanawia się, „czy boska istota nie staje się (...) czymś tak samo «ruchomym» jak samo wydarzenie pochodzeń?”. Jego odpowiedź jest twierdząca: „A jeśli ofiarowanie się Ojca Synowi oraz ich Obu Duchowi nie jest dowolne ani wymuszone, lecz odpowiada najgłębszej istocie Boga, to tą najgłębszą istotą (...) może przecież ostatecznie być tylko miłość”²¹. Obrazem doczesnym tak pojętego nieustannego rodzenia może być brzmienie utworu muzycznego – jego dźwięki dopóty się rozlegają, dopóki jest on wykonywany.

¹⁹ Jest to nauka Soboru Nicejskiego (325 r.) skierowana przeciw arianom, czyli tym, „którzy mówią: «był kiedyś czas, kiedy Go nie było»”. DSP I, s. 24-25 (DS 126).

²⁰ I. BOKWA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007 (dalej: BF) 211 (DS 617).

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologika. Prawda Boga*, t. 2, Kraków 2004, s. 126. Autor nawiązuje tu do sformułowania użytego w „Wyznaniu Damazego” (*Fides Damasi*): „*Pater Filium genuit, non voluntate, nec necessitate, sed natura*” (DS 71; por. DS 526).

W analogiczny sposób możemy mówić także o pochodzeniu Ducha Świętego, czyli o tchnieniu czynnym. Ono również jest a-czasowe (bezczasowe), co wyraźnie stwierdza wyznanie wiary Synodu we Friuli (796 r. lub 797 r.): Duch Święty „jest prawdziwym Bogiem (...): nie zrodzony ani nie stworzony, lecz pochodzący beczasowo (*intemporaliter*) i nierozdzielnie od Ojca i Syna. Zawsze jest, był i będzie współistotny, współwieczny i równy Ojcu i Synowi. I nigdy nie był Ojciec albo Syn bez Ducha Świętego ani Duch Święty bez Ojca i Syna”²². Wyznanie stanowi rozwinięcie wyznania konstantynopolińskiego: opisuje oba pochodzenia wewnątrztrynitarne w analogiczny sposób. Stwierdzenie, że „nigdy nie był Ojciec albo Syn bez Ducha Świętego” wyklucza przypuszczenie, że Duch Święty w jakikolwiek sposób jest „przed” Ojcem. Z drugiej strony mocno podkreśla odwieczne współistnienie (współzachodzenie) rodzenia i tchnienia czynnego albo ich „równoczesność”, chociaż równoczesność jest kategorią czasową. Jako taka nie jest więc w tym kontekście określeniem adekwatnym. Wspomniane wyżej wyznanie toledańskie (675 r.) stwierdza to bardzo wyraźnie: „między rodzącym Ojcem i zrodzonym Synem albo pochodzącym Duchem Świętym nie było, jak wierzymy, żadnego odstępu czasu, w którym albo Rodziciel poprzedzałby kiedyś Zrodzonego, albo Rodziciel nie miałby Zrodzonego, albo pochodzący Duch ukazałby się później od Ojca lub Syna”²³. Oznacza to, że także pochodzenie Ducha Świętego przez tchnienie czynne jest bez początku i bez końca oraz że nieustannie trwa w odwiecznym boskim „teraz”. Nieprzemijająca terażniejszość tego aktu tchnienia jest znacznie wyraźniej ukazana niż rodzenia Syna, ponieważ wyznanie toledańskie używa form czasu terażniejszego: „pochodzi”, „pochodzący” (*procedit*,

²² I. BOKWA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, s. 122 (n. 211). „*Spiritus namque Sanctus versus Deus (...) est: non genitus nec creatus, sed ex Patre Filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens. Consubstantialis, coaeternus et aequalis Patri Filioque semper est, erat et erit. Et numquam fuit Pater aut filius sine Spiritu Santo, nec Spiritus Sanctus sine Patre et Filio*” (DS 617).

²³ BF 184; „*inter generantem Patrem et generatum Filium vel procedentem Spiritum Sanctum nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens Spiritus Patre vel Filio posterior appareret*” (DS 531, twierdzenie 29).

procedens, DS 527. 531), zgodnie zresztą z formą użytą w tekście Janowym (J 15,26)²⁴. O takim trwaniu tchnienia, przynajmniej z perspektywy doczesnej – mówi, jak się wydaje, fakt zstępowania Ducha Świętego na Jezusa podczas chrztu w Jordanie poświadczony przez Ewangelistów: ujrzał On „Ducha jak gołębicę zstępującego (καταβαίνον) na siebie” (Mk 1,10); „ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na Niego” (Mt 3,16; por. Łk 3,22) oraz poświadczony także przez Jana Chrzciciela, który ujrzał „Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim” (τὸ πνεῦμα καταβαίνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν, J 1,33; por. J 1,32; Mt 3,16; Łk 3,22). Użyte tu imiesłowy czasu teraźniejszego strony czynnej wskazują na czasową rozciągłość czynności i równocześnie na jej trwałość poprzez nawiązanie do spoczywania. W wyznaniu wiary Soboru Konstantynopolskiego akt odwiecznego tchnienia czynnego jest wyrażony przy pomocy imiesłowu czasu teraźniejszego „pochodzący” (ἐκπορευόμενον, DS 150). Analogicznie więc do odwiecznego rodzenia możemy o tchnieniu czynnym powiedzieć, że jest bez początku i bez końca, czyli że dokonuje się nieustannie w odwiecznym boskim „teraz”. Jest równocześnie dokonany i niedokonany oraz że nie jest aktem dokonującym się z konieczności albo dobrowolnie²⁵.

Odwieczne rodzenie jest fundamentem innej cechy Jezusa bardzo ważnej z punktu widzenia misyjnego posłannictwa. Rodzenie jest źródłem podobieństwa: „[Adamowi urodził się] syn, podobny do niego jako jego obraz” (Rdz 5,3). W wyniku tak wyjątkowego zrodzenia, jakim jest odwieczne rodzenie przez Ojca, powstaje tak wielkie podobieństwo, że przyjmuje ono postać „odblasku Jego chwały” i „odbicia Jego istoty” (Hbr 1,3). Dzięki temu ten, kto zobaczył Jezusa, „zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Odwieczne rodzenie jako nieustanny proces sprawa nie tylko podobieństwo co do natury, a dokładniej współlistotność²⁶, ale także relację niepowtarzalnej bliskości, co wyrażamy w pojęciu perychorezy trynitarnej: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14,10; por. J 10,38). Dlatego właśnie „Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu

²⁴ J. D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec...*, dz. cyt., s. 193-194.

²⁵ Por. tamże, s. 193. 3-4.

²⁶ Por. *Credo* Soboru Nicejskiego (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), DSP I, s. 24-25 (DS 125).

Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Będąc jednorodzonym Synem, mógł nam więc objawić Ojca i dokonał tego zgodnie z Jego wolą, stając się Jego „egzegetą” (o czym była mowa wyżej). Dlatego też Jeżus wyjaśniał swoim uczniom: „Nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie poślął, Ojca” (J 14,24).

Innym ważnym elementem tożsamości Jeżusa, obok bycia odwiecznie zrodzonym, jest Jego człowieczeństwo. On bowiem „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2,6-7). Ten jednorodzony Syn Ojca jako Jego odwieczne Słowo stał się ciałem i zamieszkał wśród nas (por. J 1,14), bo Ojciec tak „umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął” (J 3,16). Jan Chrzciel, gdy tylko Go zobaczył, rozpoznał w Nim Syna Bożego: „Ujrzałem Ducha, który jak gołębicę zstępował z nieba i spoczął na Nim” (J 1,32) i oświadczył: On „jest Tym, który chrzci Duchem Świątym” (J 1,33). Janowe świadectwo doskonale współbrzmi ze świadectwem samego Jeżusa po odczytaniu w synagodze nazaretańskiej prorocstwa Izajasza (Iz 61,1-2): „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21). Jan Paweł II tak komentuje to wydarzenie, podkreślając rolę Ducha Świątego: „W ten sposób wyznał i zarazem obwieścił, że On jest tym «Namaszczonym» przez Ojca, że jest Mesjaszem, czyli Chrystusem, w którym mieszka Duch Świąty jako dar Boga samego, i który posiada pełnię tego Ducha; który naznacza «nowy początek» udzielania się Boga ludzkości w Duchu Świątym”²⁷.

Istnieje ścisły związek między wcieleniem Syna Bożego, Jego publiczną działalnością i aktywnością Ducha Świątego. W samym wydarzeniu Wcielenia zaangażowanie Ducha Świątego jest bardzo wyraźnie objawione. To, co zapowiedział anioł Gabriel w słowach: „Duch Świąty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię” (Łk 1,35), spełniło się, gdy po zaślubinach z Józefem, zanim zamieszkali razem, Maryja „znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świątego” (Mt 1,18). Fakt ten Kościół wyraził lapidarnie w swoim wyznaniu wiary na Soborze Konstantynopolitańskim (*Wyznanie wiary 150 Ojców*, 381 r.): „Wierzymy (...)

²⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986 (dalej: DeV), 18.

w jednego Pana Jezusa Chrystusa (...), który (...) przyjął ciało za sprawą (ἐκ) Ducha Świętego”²⁸.

Chociaż Wcielenie jest dziełem wszystkich osób Bożych, o czym zapewnia nas IV Sobór Laterański (1215 r.), stwierdzając, że „Jednorodzony Syn Boży – Jezus Chrystus, wcielony poprzez wspólne [działanie] całej Trójcy”²⁹, to jednak współdziałanie Ducha Świętego ma tu szczególne znaczenie, ponieważ objawia nam „absolutną inicjatywę Boga we Wcieleniu”³⁰ i stanowi zapoczątkowanie nowego stworzenia poprzez „nowe narodziny dzieci Bożych w Duchu Świętym przez wiarę”³¹, co jest podkreślone w nauczaniu Synodu we Friuli (796 r.)³².

Przyjęcie ciała „za sprawą Ducha Świętego”, dosłownie „z (ἐκ) Ducha Świętego”, oznacza cud dziewiczego poczęcia Jezusa. Fakt ten objawia nam fundamentalną prawdę o Nim, a mianowicie że jest źródłem życia człowieka, w tym wypadku jego życia biologicznego³³. Jednak to nie wyczerpuje Jego zbawczego zaangażowania. Von Balthasar przypomina, że Duch Święty jest nie tylko Duchem Ojca, ale i Duchem Syna. Jako Duch Ojca przybywa do Maryi, ale jako Duch Syna skłania Go do posłuszeństwa i przyjęcia człowieczeństwa. Dzięki temu, zauważa von Balthasar, „wcielenie i «namaszczenie» po prostu się pokrywają, a podobnie też pokrywa się «namaszczenie» człowieczeństwa Chrystusa z boską naturą i z Duchem Świętym”³⁴.

Dziewicze poczęcie Jezusa zapoczątkowało nowy sposób obecności i działania Boga w świecie. Jan Paweł II zauważa, że Mesjasz Chrystus jest nie tylko Tym, który „«przychodzi» w Duchu Świętym”, ale zarazem Tym, który „«przynosi» Ducha Świętego”, co widać szczególnie wyraźnie

²⁸ DSP I, s. 68-69 (DS 150).

²⁹ „*Unigenitus Dei Filius, Iesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus...*”. DSP I, s. 222-223 (DS 801).

³⁰ KKK 503.

³¹ KKK 505.

³² Por. T. D. ŁUKASZUK, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 351. 367.

³³ Por. J. D. SZCZUREK, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 148.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teologika. Duch..., dz. cyt.*, s. 161.

w Wieczerniku w dzień żmartwychwstania (DeV 19b; por. J 20,22-23). Ten nierozzerwalny związek Jezusa z Duchem Świętyń sprawia, że za von Balthasarem można przypomnieć Ireneuszową analogię o dwóch rękach Ojca: „poprzez oba aspekty Ducha ostatecznym sprawcą okazuje się (działający przez swoje «obie ręce») Ojciec”³⁵. „Oba aspekty” oznaczają tu bycie Duchem Ojca (przekazywanie życia) i równocześnie bycie Duchem Syna (posłuszeństwo Ojcu).

„Przyniesiony” przez Chrystusa Duch Święty sprawia także dziewiczne poczęcie Kościoła, dzięki któremu On „pozostaje” w Kościele, a Pięćdziesiątnica jest tego pierwszym wyraźnym znakiem. Istnieje daleko idąca analogia między działaniem w świecie Syna Bożego wcielnego i działaniem zesłanego Ducha Świętego: jest nim gromadzenie ludzi sprawiedliwych „w Kościele powszechnym u Ojca”³⁶.

W czasie swej publicznej działalności bowiem Jezus jako Dobry Pasterz gromadził swoje owce w jednej owczarni (J 10,16) i oddał swoje życie, aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,51-52). Gdy zaś został „nad ziemię wywyższony, [przyciągnął] wszystkich do siebie” (J 12,32). Dlatego właśnie Ojciec umiłował Go i pozwolił Mu odzyskać swoje życie (por. J 10,17). Dokonał tego mocą Ducha Świętego, co podkreśla św. Piotr, mówiąc, że Jezus został „powołany do życia Duchem” (1 P 3,18), ponieważ, jak zauważa św. Paweł, Ojciec wskrzesza z martwych mocą Ducha Świętego, który mieszka w Jego synach (por. Rz 8,11). Pragnąc podkreślić rolę Ducha Świętego w wywyższeniu Jezusa Chrystusa, Jan Paweł II zauważa, że „mesjańskie «wyniesienie» Chrystusa w Duchu Świętyń osiąga w żmartwychwstaniu swój zenit. Równocześnie też (...) Chrystus żmartwychwstały spełnia z jednej strony obietnicę Bożą, już wyrażoną przez usta Proroka: «I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza (...) Ducha mojego» (Ez 36,26-27; por. J 7,37-39; 19,34), z drugiej strony spełnia własną obietnicę daną Apostołom w słowach: «jeżeli odejdę, pošę Go do was» (J 16,7). Jest to On: Duch

³⁵ Tamże, s. 162.

³⁶ LG 2. Na temat misyjnego wymiaru tajemnicy Trójcy Świętej, zob.: K. DAUGHERTY, „*Missio Dei*”. *The Trinity and Christian Missions*, „*Evangelical Review of Theology*” 2(31) (2007), s. 152-154.

Prawdy, Paraklet, zesłany przez Chrystusa zmartwychwstałego, aby przemieniał nas na Jego podobieństwo^{37,38}.

Na samym początku istnienia Kościoła posłany od Ojca przez Zmartwychwstałego Duch Święty (por. Dz 2,33) sprawił, że „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4,32). Jednoczące działanie Ducha Świętego podkreśla św. Paweł, gdy stwierdza: „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13) oraz gdy życzy Koryntianom, aby „dar jedności w Duchu Świętym” był udziałem ich wszystkich (2 Kor 13,13). Jeszcze mocniej jednoczące działanie Ducha Świętego św. Paweł uświadamia Efezjanom: obrzezani i nieobrzezani „w jednym Duchu [mają] przystęp do Ojca” przez Chrystusa (Ef 2,18). Dzięki temu my wszyscy „sprawujemy kult w Duchu Bożym” (Flp 3,3; por. J 4,23-24, Jud 20). W wymiarze indywidualnym zaś przez chrzest Duch Święty jednoczy nas z Bogiem (Ojcem i Chrystusem), który „z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3,5). Dlatego też aktualna więź z Nim jest rozpoznawalna „po Duchu, którego nam dał” (1 J 3,24).

Duch Święty jest nie tylko Duchem uświęcenia i jedności, ale także prawdy (J 14,17; 15,26; 16,13; por. 1 J 5,6). Obietnica Jezusa dana w słowach: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13), została po raz pierwszy spełniona, gdy w młodym Kościele powstał spór o obrzezanie (Dz 15,1-2). Wówczas, po wymianie doświadczeń z pracy misyjnej okazało się, że również nieobrzezani otrzymywali Ducha Świętego, bo Bóg „nie zrobił żadnej różnicy między [Apostołami] a nimi, oczyszczając przez wiarę ich serca” (Dz 15,9)³⁹. Dlatego Apostołowie i starsi, zgromadzeni na swym pierwszym „soborze” zwanym jerozolimskim (49/50 r.), wyrazili swe stanowisko w stwierdzeniu: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego

³⁷ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *In Ioannis Evangelium*, V 2; PG 73, kol. 755.

³⁸ DeV 24.

³⁹ Na temat „przekonywania” Piotra przez Ducha Świętego w sprawie nieobrzezanych, zob.: N. SKURAS, *Posłannictwo trynitarne źródłem misji Kościoła (Dz 10)*, „Studia Redemptorystowskie” 14 (2016), s. 234-236.

ciężaru oprócz tego, co konieczne” (Dz 15,28)⁴⁰. Odtąd Apostołowie i ich współpracownicy misyjni „nakazywali im przestrzegać postanowień (τὰ δόγματα) powziętych w Jerozolimie” (Dz 16,4). Odtąd również ostateczne rozstrzygnięcia w sprawach wiary i moralności (dogmaty), podejmowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, dokonują się, jak uczy II Sobór Watykański, „przy pomocy Ducha Świętego”⁴¹.

Innym, na co dzień dostępnym znakiem aktywności Ducha Świętego, są sakramenty. W swej encyklice *Dominum et Vivificantem* Jan Paweł II zwraca uwagę na eklezjotwórczy aspekt Jego działania: „To nowe przychodzenie Chrystusa za sprawą Ducha Świętego, Jego stała obecność i działanie w życiu duchowym dokonują się w rzeczywistości sakramentalnej. W niej Chrystus, który odszedł w swym widzialnym człowieczeństwie, przychodzi, jest obecny i działa w Kościele w sposób tak wewnętrzny i zespolony, że czyni Kościół swoim Ciałem. Jako Ciało Chrystusa Kościół żyje, działa i wzrasta «aż do skończenia świata». To wszystko dokonuje się za sprawą Ducha Świętego”⁴². Najpełniejszym wyrazem takiego przychodzenia Chrystusa „za sprawą Ducha Świętego” jest, jak podkreśla Jan Paweł II, Eucharystia, za pośrednictwem której „Duch Święty sprawia owo «wzmocnienie sił wewnętrznego człowieka», o którym mowa w Liście do Efezjan (por. Ef 3,16)” oraz objawia istnienie pewnego podobieństwa „między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych

⁴⁰ Więcej na temat doktrynalnego i prawnego (jurydycznego) znaczenia Soboru (Synodu) Jerozolimskiego, zob.: J. D. SZCZUREK, *Jurydyczny wymiar dogmatu*, w: P. Majer, A. Wójcik (red.), *Lex Tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2010, s. 307-314. Jedną z ostatnich tego typu decyzji podjętych „po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy” („*postquam supplices etiam atque etiam ad Deum admovimus preces, ac Veritatis Spiritus lumen invocavimus*”) jest ogłoszenie dogmatu Wniebowzięcia Błogosławionej Dziewicy Maryi przez Piusa XII w 1950 roku. Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, Rzym 1950, *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), s. 770; por. DS 3903. Tekst polski cytowanego fragmentu: BF VI, 105.

⁴¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 10b. „*Magisterium non supra verbum Dei est, sed (...) ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente (...) fideliter exponit*”. *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, Rzym 1965, 10b.

⁴² DeV 61b.

w prawdzie i miłości (KDK 24)⁴³. O tę jedność Kościoł modli się w epiklezie komunijnej⁴⁴. Na przykład w *Drugiej modlitwie eucharystycznej* czyni to słowami: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”⁴⁵. W tym kontekście trzeba z naciskiem podkreślić, że samo dokonanie się Eucharystii również jest dziełem Ducha Świętego, o którego w epiklezie konsekracyjnej⁴⁶ wspomnianej modlitwy eucharystycznej Kościoł prosi Ojca: „Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa”⁴⁷. Nie należy także zapominać, że gromadzenie się Ludu Bożego na sprawowanie Eucharystii również jest dziełem Ducha Świętego, „który gromadzi dzieci Boże w jednym Kościele Chrystusa”⁴⁸, dając im tym samym „przystęp do Ojca” (por. Ef 2,18). W ten sposób Duch Święty buduje wspólnotę dzieci Bożych zgodnie z nauką św. Pawła: „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8,14).

Celowość posłania

Szukając odpowiedzi na pytanie o celowość posłania Syna na świat, musimy uwzględnić przede wszystkim następujące stwierdzenie Bożego objawienia: „Tak bowiem Bóg umiłował (ἠγάπησεν) świat, że Syna swego Jednorodzonego (...) posłał (ἀπέστειλεν) (...) na świat po to, aby (...) świat został przez Niego zbawiony (ἵνα σωθῆ)” (J 3,16-17). W tym krótkim zdaniu powstałym z połączenia dwu kolejnych wierszy wyrażony jest motyw posłania, fakt posłania i jego cel. Motywem posłania jest

⁴³ DeV 62a.

⁴⁴ Epikleza komunijna jest to „modlitwa do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego (...) na uczestników liturgii eucharystycznej celem ich zjednoczenia i uświęcenia”. K. STANIECKI, *Epikleza*, w: Ł. Bienkowski, W. Granat, F. Gryglewicz, M. Krąpiec, R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1028.

⁴⁵ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, s. 318*. Por. KKK 1108-1109.

⁴⁶ Epikleza konsekracyjna jest to „modlitwa do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na dary ofiarne w celu ich przeistoczenia”. K. STANIECKI, *Epikleza...*, dz. cyt., kol. 1028.

⁴⁷ *Mszał Rzymski...*, dz. cyt., s. 316*. Por. KKK 1105-1107.

⁴⁸ KKK 1097.

miłość (ἡ ἀγάπη), która w świetle objawienia Bożego utożsamia się z naturą Bożą (por. 1 J 4,8.16). Fakt posłania jest wyrażony czasownikiem w czasie przeszłym dokonanym, ale nieokreślonym co okresu trwania (czyli w aoryście), co w tym przypadku można interpretować, jak się wydaje, jako czynność jednorazową. Wreszcie celem posłania jest zbawienie (σωτηρία). Oznacza ono przebogatą rzeczywistość nadprzyrodzoną, której „serce człowieka nie [zdola] pojąć” (1 Kor 2,9), a która może być opisywana różnymi kategoriami, jak na przykład „życie wieczne” (ἡ αἰώνιος ζωή, J 3,15-16; 6,40; 17,2-3). Jest oczywiste, że osiągnięcie tak wielkiego celu wymaga odpowiednich środków. Publiczna działalność Jezusa z Nazaretu, Jego czyny i nauczanie (por. Dz 1,1), ukazuje Jego drogę do celu i równocześnie sposoby naszego uczestnictwa w niej, na przykład wzięcie krzyża i naśladowanie Go (por. Mk 8,34).

Na początku swej publicznej działalności w synagodze w Nazarecie Jezus opisał cel swego posłannictwa słowami proroka Izajasza: „Duch Pański (...) namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18-19). Swe posłannictwo realizuje więc przez głoszenie Ewangelii, uzdrawianie i uświęcanie, uwalniając spotkanych ludzi od różnych zniewoleń egzystencjalnych.

Do faktu bycia posłanym przez Ojca Jezus wielokrotnie nawiązywał, wskazując równocześnie cele cząstkowe, pozwalające zrealizować cel główny. W podsumowaniu swej nauczycielskiej działalności stwierdza: „Nie mówiłem bowiem sam od siebie, ale Ten, który Mnie posłał, Ojciec, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić (...). To, co mówię, mówię tak, jak Mi Ojciec powiedział” (J 12,49-50). W ten sposób nawiązuje do funkcji nauczycielskiej (por. Mt 23,8) powierzonej Mu przez Ojca. Ścisłą więź między Nim jako posłanym i Ojcem jako posyłającym widać jeszcze wyraźniej w innej Jego wypowiedzi: „kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (J 13,20; por. 17,21).

W celowości zbawczego posłannictwa mieści się także funkcja uświęcająca, która jest realizowana przez odpuszczanie grzechów. O posiadaniu takiej władzy Jezus przekonał swoich uczniów, gdy zauważył, że do paralytyka „łatwiej powiedzieć: «Odpuszczają ci się twoje grzechy»”;

niż „powiedzieć: «Wstań i chodź!»” (Mt 9,5). On jest w stanie równie skutecznie „powiedzieć” jedno i drugie. Tę władzę odpuszczania grzechów Jezus Chrystus przekazał Apostołom w dniu swego zmartwychwstania: „«Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20,21-23). Przekazywanie ludziom uczestnictwa w świętości Boga należy do funkcji kapłańskiej w sensie ścisłym (węższym). Należy do niej również, a właściwie to przede wszystkim, składanie ofiar. Również w tym celu został posłany Syn Boży wcielony: Bóg Ojciec „sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,10). Przed ostatecznym dokonaniem się ofiary krzyżowej, a po uroczystym wjeździe do Jerozolimy Jezus wyznaje: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny. Nie, właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę” (J 12,27), a tą godziną był czas męki i śmieci krzyżowej (por. J 19,27)⁴⁹. Składanie Bogu ofiar jest wyrazem kultu, który może przybierać różne formy. Istotne jednak jest, aby to był kult, jakiego Bóg oczekuje: „Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Gdy Samarytanka wyraziła nadzieję na objawienie prawd dotyczących prawdziwego kultu przez oczekiwanego Mesjasza, Jezus jej odpowiedział: „Jestem nim Ja, który z tobą mówię” (J 4,26). On jest więc tym, który objawia wszystko, także i to, „gdzie należy czcić Boga” (J 4,20).

W dyskusji podczas uroczystości poświęcenia świątyni Jezus wyjaśnił Żydom, że Ojciec dał Mu owce (J 10,29), za które On oddaje swe życie jako Dobry Pasterz (J 10,11) i którym On daje „życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z [Jego] ręki” (J 10,28). Funkcja pasterska jest funkcją przywódczą, kierowniczą, jest nią również funkcja królewska. Również w celu wypełnienia takiej funkcji posłał Ojciec swego Syna: „Posłał swe słowo synom Izraela, zwiastując im pokój przez

⁴⁹ J. Galot wprost stwierdza, że Ojciec posłał na śmierć swego Syna jedyne („*Le Père qui envoie à la mort son Fils unique*”). Por. J. GALOT, *Notre Père qui est amour*, Saint Maur 1998, s. 100-103.

Jeżusa Chrystusa. On to jest Panem wszystkich” (Dz 10,36) i Królem, ale Jego „Królestwo (...) nie jest z tego świata” (J 18,36).

To wszystko, co o sposobie realizacji dzieła zbawczego zostało po-
bieżnie zasygnalizowane, II Sobór Watykański streścił w następującym
stwierdzeniu dotyczącym katolicykości Ludu Bożego: „Na to bowiem po-
słał Bóg Syna swego, którego ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy (por.
Hbr 1,2), aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich, Głową
nowego i powszechnego ludu synów Bożych”⁵⁰. Jest to bardzo wyraźne
stwierdzenie celu posłania ujętego w troistą funkcję mesjańską (*triplex
munus*, różnie nazywaną): prorocką/nauczycielską, ofiarniczą/uświęca-
jącą/kultyczną, królewską/kierowniczą/pasterską. Tradycyjnie jest ona
opisywana w następującej kolejności: prorocka, kapłańska i królewska.
Często jest też prezentowana jako trzy funkcje mesjańskie (*tria munera*).
W innym miejscu (w nauce o biskupach) Sobór stwierdza: „Zatem w oso-
bach biskupów (...), obecny jest wśród wiernych Pan Jeżus Chrystus, Ka-
płan Najwyższy. Siedząc bowiem po prawicy Ojca, przebywa równocześnie
w zgromadzeniu swoich biskupów i za pośrednictwem przede wszystkim
ich zaszczytnej służby słowo Boże głosi wszystkim narodom, a wiernym
udziela sakramentów wiary (...), za pomocą wreszcie ich mądrości i roz-
tropności prowadzi i kieruje lud Nowego Testamentu w jego wędrówce
do szczęśliwości wiecznej”⁵¹. Różnica między oboma stwierdzeniami po-
lega na tym, że drugie wyraźnie przypisuje Chrystusowi jako kapłanowi
wspomnianą troistą funkcję, co oznacza, że kapłaństwo Chrystusa jest
tu rozumiane szeroko. Takie zresztą rozumienie kapłaństwa służebnego
(urzędowego) występuje w soborowej nauce o kapłaństwie powszechnym
i służebnym: „Kapłan urzędowy mianowicie, dzięki władzy świętej, jaką się
cieszy, kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chry-
stusa (*in persona Christi*) Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu
całego ludu”⁵². „Kształcenie” nawiązuje do funkcji nauczycielskiej, „kie-
rowanie” – do funkcji pasterskiej (królewskiej), a „sprawowanie Ofiary”
– do funkcji kultycznej (kapłańskiej w sensie węższym).

⁵⁰ LG 13a.

⁵¹ LG 21a.

⁵² LG 10b.

Jeśli wspomnianą troistą funkcję mesjańską (kapłańską) potraktujemy rozłącznie, możemy każdej z nich przypisać właściwy jej aspekt soteriologiczny, czyli określić, w jaki sposób jej realizacja służy zbawieniu człowieka. Tak więc wypełniając funkcję nauczycielską, Jezus dokonał pojednania ludzi z Bogiem Ojcem przez objawienie prawdy o Bogu i o człowieku. Jest On więc najwyższym i jedynym nauczycielem wszystkich ludzi (por. Mt 23,8; J 13,13). Nauczanie jest czynnością zbawiającą, ponieważ nieznanostwo Boga albo błędne pojęcie o Nim, jest następstwem grzechu. Grzech zaś wraz ze śmiercią wszedł na świat przez zawiść diabła, który jest ojcem kłamstwa (J 8,44; Rz 1,18-20; por. J 1,5; 3,19; Mdr 2,24). Poprzez swe nauczanie Chrystus oddziałuje na umysł człowieka, poszerzając jego wiedzę o Bogu i o Nim samym. Jednym z celów Jego przyścia na świat jest właśnie zniszczenie dzieła diabła (1 J 3,8), który na początku dziejów podstępem skłonił ludzi do nieposłuszeństwa Bogu (Rdz 3,1-7), czyniąc ich swymi niewolnikami (poddanymi, Łk 4,6). Chrystus jest więc nauczycielem wyzwalającej prawdy (J 8,32), której On sam jest uosobieniem (J 14,6). Słusznie więc II Sobór Watykański na przykład w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów uczy, że „prezbiterzy osiągną świętość”, jeśli już „w samym momencie przekazywania słowa będą się łączyć z Chrystusem Nauczycielem i pozwolą się prowadzić Jego Duchem”⁵³.

Następnie, realizacja funkcji ofiarniczej (kapłańskiej w sensie węższym) jest centralnym działaniem zbawczym. Bardzo obszernie mówi o tym List do Hebrajczyków, który jest poświęcony kontemplacji ofiary Chrystusa i związanego z nią Jego kapłaństwa. Autor Listu wykazuje jego wyższość ponad wszelkie inne formy kapłaństwa. Jako najwyższy kapłan Chrystus spełnia wszystkie warunki doskonałego kapłaństwa: składa jedyną doskonałą ofiarę (ze siebie) za grzechy (Hbr 5,1; 7,27; 9,28); jest prawdziwym człowiekiem „z ludzi wziętym” (Hbr 5,1) i jako człowiek jest kapłanem „na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,6); jako człowiek jest również z ludźmi solidarny (Hbr 4,15); powstawszy z martwych nie potrzebuje ponawiać swej ofiary – „ma kapłaństwo nieprzemijające”

⁵³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965 (dalej: PO) 13a.b.

(Hbr 7,24); jako kapłan jest On również pośrednikiem (Hbr 8,6; 9,15; 12,24; 1 Tm 2,5). Znaczenie zbawcze ofiary wynika zatem przede wszystkim stąd, że jako akt kultu jest uznaniem Boga za najwyższą wartość, uwielbia Go i jednoczy człowieka z Nim. W świetle nauczania II Soboru Watykańskiego „prezbiterzy łączą się z czynnością Chrystusa kapłana”, gdy „w ofierze Mszy Świętej zastępują w specjalny sposób osobę Chrystusa, który dał samego siebie jako żertwę ofiarną dla uświęcenia ludzi” oraz gdy „siebie całych codziennie ofiarują Bogu”⁵⁴.

Wreszcie, wykonywanie funkcji pasterskiej (kierowniczej) prowadzi do zbawienia poprzez wskazywanie ludziom celu ostatecznego, jakim jest życie wieczne. Jego osiągnięcie uniemożliwia grzech, który oznacza błądzenie, zejście na bezdroża. Funkcja pasterska jest zatem skierowana przede wszystkim ku woli człowieka, mobilizując ją do posłuszeństwa Bożym przykazaniom. Funkcję tę Chrystus realizował na różne sposoby przez: nadawanie przykazań (J 13,34; 15,12 – przykazanie miłości) i wymaganie ich przestrzegania (J 14,15; 15,10; Mt 28,20); wykonywanie władzy sądenia (J 5,22; Mt 25,46), ustanawianie na ziemi królestwa Bożego i ogłaszanie jego przyjscia (Mk 1,15; Łk 8,1). Królestwo Chrystusa nie jest z tego świata (J 18,36; por. J 6,15; Mt 22,21), a Jego władza rozciąga się na całą rzeczywistość: niebo i ziemię (Mt 28,18; por. J 1,5; 19,16). Według nauki II Soboru Watykańskiego prezbiterzy „jako rządcy wspólnoty pielęgnują ascezę”, szukając tego, „co służy wszystkim, aby byli zbawieni”⁵⁵.

Uczestnictwo i naśladowanie

Gdy Jezus ukazał się uczniom w dniu swego zmartwychwstania, „rzekł do nich: «Pokój wam! Jak (καθώς) Ojciec Mnie posłał (ἀπέσταλκέν με), tak i Ja was posyłam (πέμπω)»” (J 20,21). Z perspektywy misyjnej Kościoła to zdanie wyraża bardzo istotne kwestie: stwierdza posłanie Jezusa przez Ojca, posłanie przez Ojca jest wzorem posłania uczniów, uczniowie są posłani bezpośrednio przez samego Jezusa. Posłanie przez Jezusa

⁵⁴ PO 13c.d.

⁵⁵ PO 13e.

oznacza, że On działa tak jak Ojciec i jako Jemu równy. Tu już nie powołuje się na „widzenie” Ojca czyniącego (por. J 5,19), lecz czyni to własną mocą jako już wywyższony przez Ojca (por. Flp 2,9). Może tak czynić, ponieważ „dana [Mu] została wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Użycie innego słowa greckiego (πέμπω) na oznaczenie posłania uczniów nie wydaje się mieć jakiegos szczególnego znaczenia, ponieważ oba czasowniki (πέμπω i ἀποστέλλω) w Nowym Testamencie są użyte do wyrażenia czynności Boga⁵⁶, przy czym ἀποστέλλω występuje prawie dwa razy częściej⁵⁷. Warto jednak zauważyć, że πέμπω oprócz „posyłać”, „wysyłać” może także oznaczać „wyprowadzić”⁵⁸, co wskazuje na pewne wyposażenie posyłanego, które potrzebne jest do wykonania zlecanego mu zadania. Przykładem takiego „wyposażenia” jest władza odpuszczania grzechów (J 20,22).

Odwołanie się do podobieństwa między posłaniem Syna przez Ojca i uczniów przez Syna przy użyciu słowa „jak” (καθώς) w znaczeniu „podobnie jak”, „(tak) jak”⁵⁹ zakłada ich uczestnictwo w Jego posłannictwie, a szczególnie w celowości tego posłania i w wyposażeniu koniecznym do jego realizacji. Świadomość bycia posłanymi towarzyszyła Apostołom od samego początku i pozwalała im określić kierunki apostołowania. Widać to na przykład w relacji św. Pawła zawartej w Liście do Galatów, gdzie autor relacjonuje uzgodnienia między nim a św. Piotrem: „uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych, byleśmy pamiętali o ubogich, co też gorliwie starałem się czynić” (Ga 2,9-10). Łaska dana Pawłowi jest to współdziałanie Boga w apostołowaniu – została dana w pierw „filarom” Kościoła jerozolimskiego. Współdziałanie Boga odnosi się przede wszystkim do działania Ducha Świętego, który sprawiał cuda wśród ochrzczonych (por. Ga 3,5), inspirował Piotra w mowie do Sanhedrynu (Dz 4,8), zstąpił na domow-

⁵⁶ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, dz. cyt., n. 641 (II2a), n. 3868 (2b).

⁵⁷ Por. tamże, ἀποστέλλω – 132 razy (n. 641), πέμπω – 79 razy (n. 3868). Wulgata oba czasowniki tłumaczy przez „mitto”.

⁵⁸ Tamże, n. 3868.

⁵⁹ Tamże, n. 2520.

ników Korneliusza podczas przemówienia św. Piotra (Dz 10,44), wybrał Szawła (Pawła) i Barnabę do przeznaczonego dla nich dzieła (Dz 13,2), objawił swoją wolę podczas tzw. Soboru Jerozolimskiego (Dz 15,28). Te kilka przykładów wskazuje na bardzo dynamiczne zaangażowanie Ducha Świętego w pierwsze działania misyjne Kościoła, co równocześnie potwierdza podobieństwo posłania uczniów do posłania Syna wcielonego i namaszczonego Duchem Świętym.

We współczesnym nauczaniu Kościoła o posłaniu misyjnym akcent jest położony na uczestnictwo w posłannictwie Jezusa Chrystusa. Dotyczy ono najpierw całego Kościoła, co podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Posłanie Chrystusa i Ducha Świętego wypełnia się w Kościele, Ciele Chrystusa i Świątyni Ducha Świętego. To wspólne posłanie (*missio coniuncta*) włącza już idących za Chrystusem do Jego komunii z Ojcem w Duchu Świętym: Duch przygotowuje ludzi, uprzedza ich swoją łaską, aby pociągnąć ich do Chrystusa”⁶⁰.

To „wspólne posłanie” realizowane jest właśnie poprzez podstawowe formy uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa i realizację jego troistej funkcji. Tak więc w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego wszyscy ochrzczeni „poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo”⁶¹, które jest realizowane jako kapłaństwo powszechne wiernych (*sacerdotium commune fidelium*). Dzięki niemu „Najwyższy i przedwieczny Kapłan Jezus Chrystus, pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich, ożywia ich Duchem swoim i nieustannie zachęca do wszelkiego dzieła szlachetnego i doskonałego”⁶². Dlatego „wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” oraz udzielił im tej władzy, „aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali

⁶⁰ KKK 737.

⁶¹ LG 10a.

⁶² LG 34.

w sobie samych panowanie grzechu (por. Rz 6,12)⁶³. Tak dobrana kompilacja tekstów soborowych pokazuje wyraźnie troisty charakter kapłańskiego posłannictwa wynikającego z „odrodzenia i namaszczenia Duchem Świętym”, czyli z sakramentów chrztu i bierzmowania: „głoszenie «wspaniałych dzieł» Bożych” (funkcja prorocka), „składanie Bogu duchowych ofiar” (funkcja kultyczna [kapłańska w znaczeniu węższym]) i „pokonywanie w sobie samych panowania grzechu” (funkcja królewska).

Drugą formą uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa jest „kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne” (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*⁶⁴), albo służebne, przekazywane przez sakrament święceń (*sacro Ordine*) tym, którzy „ustanawiani są w imię Chrystusa, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą”⁶⁵. W świetle soborowej nauki o sakramencie święceń istnieją jego trzy stopnie: „Tak oto urząd kościelny (*ministerium ecclesiasticum*), przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń (*diversis ordinibus exercetur*) przez tych, którzy od starożytności już noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów”⁶⁶. Wewnętrzne relacje istniejące między tymi stopniami zwięźle opisuje *Katechizm Kościoła katolickiego*: „zarówno dwa stopnie uczestniczenia (*gradus participationis*) w kapłaństwie (episkopat i prezbiterat), jak i stopień służby (*gradum servitii*, diakonat), są udzielane za pośrednictwem aktu sakramentalnego nazywanego «święceniami», to znaczy przez sakrament święceń”⁶⁷.

W świetle Konstytucji *Lumen gentium* za pośrednictwem biskupów działa wśród wiernych sam „Pan Jezus Chrystus, Kapłan Najwyższy”, który siedząc po prawicy Ojca, za ich pośrednictwem głosi słowo Boże, udziela sakramentów wiary i prowadzi Lud Boży do szczęśliwości wiecznej⁶⁸. Prezbiterzy zaś, w świetle tej samej Konstytucji, „na mocy

⁶³ LG 36a.

⁶⁴ LG 10b.

⁶⁵ LG 11b.

⁶⁶ LG 28a.

⁶⁷ KKK 1554. Więcej o stopniach święceń w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, zob.: J. D. SZCZUREK, *Sakrament święceń*, w: K. Porosło, R. J. Woźniak (red.), *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 2018, s. 467-474.

⁶⁸ LG 21.

sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana (Hbr 5,1-10, 7,24, 9,11-28), wyświęceni są, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu⁶⁹. Wreszcie diakoni, „stosownie do tego, co [im] wyznaczy kompetentna władza”⁷⁰, udzielają sakramentu chrztu świętego, pełnią posługę przy innych sakramentach (Eucharystia, małżeństwo), czytają wiernym Pismo Święte i napominają ich oraz przewodniczą nabożeństwu i modlitwie wiernych⁷¹. Łatwo zauważyć, że każdy stopień święceń jest realizowany poprzez wypełnianie troistej funkcji (albo trzech funkcji) posłannictwa Chrystusa: nauczania, uświęcania i kierowania. Równocześnie należy zauważyć, że w zależności od stopnia święceń poszczególne elementy tej funkcji różnie są akcentowane, co widać także w kolejności ich wymieniania.

To wszystko, co dotyczy uczestnictwa w kapłańskim posłannictwie Jezusa Chrystusa, odnosi się także do misjonarzy i to nie tylko duchownych, ale i wszystkich innych: kapłanów, braci, sióstr i świeckich⁷². Oni bowiem otrzymują charyzmat misyjny dzięki zaangażowaniu Ducha Świętego w ścisłym zjednoczeniu z wcielonym Synem Bożym. W Dekrecie *Ad gentes* II Sobór Watykański podkreśla analogię między działaniem Ducha Świętego w Chrystusie Jezusie, który przez Niego „wprowadzony został w swe dzieło” (por. Łk 3,22; 4,1; Dz 10,38)⁷³, a Kościołem, którego On „jednoczy we wspólnocie i w posłudze i uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne (...) wsączając do serc wiernych tego samego ducha misyjnego, jakim wiedziony był sam Chrystus”⁷⁴.

Zgodnie z nauką zawartą we wspomnianym Dekrecie *Ad gentes* misjonarz „posłuszny razem z Chrystusem woli Ojca, poprowadzi dalej Chrystusowe dzieło pod hierarchicznym zwierzchnictwem Kościoła i będzie współpracował w tajemnicy zbawienia”⁷⁵. Zatem głównym celem

⁶⁹ LG 28a.

⁷⁰ LG 29.

⁷¹ Por. LG 29.

⁷² Por. DM 23b. 26b.

⁷³ DM 4.

⁷⁴ DM 4; por. LG 4.

⁷⁵ DM 25.

działalności każdego misjonarza jest zbawienie tych, którym służy. W konsekwencji jego nauczanie, sprawowanie kultu i kierowanie wspólnotą podporządkowane ma być temu właśnie celowi. Jak Chrystus Jezus ustanowił swój Kościół⁷⁶ ze względu na ten właśnie cel, tak misjonarze jako „współpracownicy Boga” mają za zadanie tworzyć wspólnoty wiernych, które „wykonywałyby zadanie zlecone im przez Boga, a mianowicie zadanie kapłańskie, nauczycielskie i pasterskie. W ten sposób wspólnota chrześcijańska staje się znakiem obecności Bożej w świecie”⁷⁷. Tak więc posłannictwo misjonarzy realizowane jest na podobieństwo posłannictwa Chrystusa w jedności z Duchem Świętym.

O współdziałaniu Ducha Świętego w działalności misyjnej Sobór mówi we wspomnianym Dekrecie, w paragrafie poświęconym Ludowi Bożemu. Jest On wewnętrzną zasadą życia wspólnotowego wiernych Kościoła⁷⁸, głównym „Bohaterem” (*Protagonist*) trynitarnego posłannictwa w Kościele⁷⁹. To bycie zasadą wyraża się głównie przez to, że „Duch Święty (...) gromadzi ich w jeden Lud Boży, który jest «rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym» (1 P 2,9)”⁸⁰. Czyni to szczególnie wówczas, gdy głoszona jest Ewangelia i udzielany jest chrzest święty. To właśnie On jest tym, który „wzywa wszystkich ludzi do Chrystusa i budzi w sercach posłuszeństwo wierze”⁸¹. Tak Duch Święty „niesie” Chrystusa tym, do których skierowana jest posługa misyjna. Aktualne wspieranie działalności misyjnej przez Ducha Świętego jest kontynuacją Jego współdziałania podczas publicznej działalności Chrystusa, a potem w początkach Kościoła, o czym wspomniano wyżej. Z punktu widzenia pneumatologii na szczególną uwagę zasługuje fragment Dekretu poświęcony zbawczemu zaangażowaniu Trójcy

⁷⁶ Por. LG 3.5.

⁷⁷ DM 15b.

⁷⁸ Por. S. BRECHTER, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche [Einleitung und Kommentar]*, LThK 14, s. 59.

⁷⁹ Por. L. SIWECKI, *Trinity and Church in the Light of Vatican II's Constitution «Lumen Gentium»*, „Roczniki Teologiczne” 2(62) (2015), s. 168.

⁸⁰ DM 15a.

⁸¹ DM 15a.

Świątym⁸², gdzie Sobór stwierdza, że Chrystus poślął „od Ojca Ducha Świątym, by przeprowadzał zbawcze Jego dzieło od wewnątrz (*intus*) i pobudzał Kościół do rozszerzania się”⁸³. Następnie uzasadnia je, odwołując się m.in. do wspomnianego już działania Ducha Świątym w życiu Jezusa Chrystusa („z chwilą zstąpienia Ducha Świątym na Najświątym Maryję Pannę poczał się Chrystus”, „wprowadzony został w swe dzieło”⁸⁴). Ponadto na uwagę zasługuje podkreślenie działania Ducha Świątym „od wewnątrz”, czyli „przez serce” każdego pojedynczego wierzącego, a w tym przypadku każdego misjonarza. Jest to więc działanie bardzo zindywidualizowane, dostosowywane do konkretnych warunków misyjnych, co od strony misjonarza wymaga wrażliwości na natchnienia Ducha Świątym, postawy posłuszeństwa, a także – o czym również nie można zapominać – umiejętności rozpoznawania duchów.

Oprócz tych zasadniczych działań Ducha Świątym Dekret mówi jeszcze o innych formach Jego aktywności w Kościele i w świecie, jak na przykład: poprzez działalność misyjną Duch Świątym scala Lud Boży w swej jednej świątynie i odradza go w Chrystusie⁸⁵, umacnia wierzących w Chrystusa w sakramencie bierzmowania⁸⁶, otwiera serca niechrześcijan na wiarę i sprawia ich dobrowolne nawrócenie się do Pana⁸⁷, przez sakramenty wtajemniczenia czyni ich przybranymi synami Bożymi⁸⁸, „wzbudza w sercach jednostek powołanie misyjne, a równocześnie w Kościele powołuje do życia instytucje [misyjne]”⁸⁹, uzdalnia do odpowiedzi na Boże wezwanie do ofiary z siebie na wzór Chrystusa⁹⁰, „w wieloraki sposób pobudza ducha misyjnego w Kościele Bożym”⁹¹, z Jego natchnienia

⁸² Por. DM 4.

⁸³ DM 4.

⁸⁴ DM 4.

⁸⁵ Por. DM 7b.

⁸⁶ Por. DM 11a.

⁸⁷ Por. DM 13a.

⁸⁸ Por. DM 14b.

⁸⁹ DM 23a.

⁹⁰ Por. DM 24a.

⁹¹ DM 29c.

„stale rozwijają się w Kościele coraz bardziej instytucje świeckie”⁹², Sobór pragnie, aby dzięki działalności misyjnej światłość Boża „oślniła wszystkich przez Ducha Świętego”⁹³.

„Niesienie” Chrystusa przez Ducha Świętego współczesnemu światu jest możliwe dzięki osobistemu zaangażowaniu tych, którzy pozytywnie odpowiadają na Boże wezwanie. Powołanie misyjne jest szczególnym charyzmatem związanym z „odpowiednimi naturalnymi właściwościami, przymiotami serca i umysłu”⁹⁴. Dlatego rozpoznanie konkretnego powołania misyjnego i odpowiednie ukształtowanie go należy nie tylko do samego powołanego, ale także do jego właściwego przełożonego⁹⁵. Misjonarz bowiem jest posyłany przez prawowitą władzę, aby z wiarą i posłuszeństwem być sługą Ewangelii⁹⁶. W tym właśnie posłuszeństwie biskupowi jest podobieństwo do Chrystusa posłusznego Ojcu. Dlatego jednym z najważniejszych „przymiotów serca i umysłu misjonarza” jest zdolność do wyrzeczenia się wszystkiego, aby być w stanie wypełnić „posłannictwo Tego, który «wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi» (Flp 2,7)”⁹⁷. Równocześnie taka postawa upodabnia „do Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana (Hbr 5,1-10, 7,24, 9,11-28)”⁹⁸, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Upodabnia go już na poziomie kapłaństwa powszechnego, a w przypadku kapłaństwa służebnego „wyposaża” go w moc odpuszczania grzechów i sprawowania pozostałych sakramentów. Chrystus jest więc „wzorem misjonarza” jako składający ofiarę z samego siebie, czyli jako kapłan w sensie węższym (choć w samym akcie ofiarowania siebie jest aspekt nauczycielski poprzez danie przykładu oraz aspekt królewski poprzez „królewską wolność” w oddaniu życia).

Możliwość upodabniania się do Jezusa Syna Bożego zasadza się na tajemnicy Wcielenia: On jest „wzorem misjonarza” jako Syn wcielony.

⁹² DM 40d.

⁹³ DM 42b.

⁹⁴ DM 23a-b.

⁹⁵ Por. DM 24c.

⁹⁶ Por. DM 23b.

⁹⁷ DM 24a.

⁹⁸ LG 28.

Wcielenie za sprawą Ducha Świątego oznacza wejście w konkretną ludzką historię w konkretnym miejscu i czasie⁹⁹, co oczywiście wymusza podejmowanie określonych działań czyniących zrozumiałym realizowane posłannictwo. Samo Wcielenie i płynąca zeń nauka jest więc objawieniem się Boga na sposób ludzki. Podobnie misjonarz w swej działalności misyjnej musi uwzględniać specyfikę społeczności, do której się udaje. Słusznie więc Sobór wymaga od misjonarzy wiedzy „o narodach, o ich kulturach i religiach, i to odnośnie nie tylko do przeszłości, lecz i do czasów obecnych”, aby umieli uszanować ich „spuściznę narodową, [ich] język i obyczaje”¹⁰⁰. Tu otwiera się szeroka problematyka inkulturacji, którą nie sposób się teraz zajmować¹⁰¹. Na mocy Wcielenia Chrystus jest wzorem misjonarza przez swe człowieczeństwo, które jest warunkiem bycia kapłanem (por. Hbr 5,1).

Kapłaństwo Chrystusa, jak to już wyżej zostało zaakcentowane, jest też pojmowane w sensie szerokim, obejmującym obok funkcji kulturowej także nauczycielską i kierowniczą. Chrystus jest więc „wzorem misjonarza” najpierw jako nauczyciel. Jest nauczycielem „drogi Bożej”, której w prawdzie naucza (Mt 22,16). Niekiedy jednak „drogi Boże” krzyżują się z ludzkimi. Przykładem może być odpowiedź na pytanie o płacenie podatków Cezarowi (Mt 22,21). Podobnie misjonarz za cel główny swej działalności ma nauczanie „drogi Bożej” w prawdzie, która wyzwala (por. J 8,32), niemniej jednak jego wiedza w sprawach doczesnych może wiele pomóc tym, którym służy. Słusznie więc Sobór zachęca do troski o wychowanie „dzieci i młodzieży przez szkoły różnego stopnia, które należy uważać (...) za najwyższej wagi usługę dla ludzi (...), oddaną podnoszeniu godności ludzkiej”¹⁰². Jednak głoszenie prawdy wyzwalającej z niewoli grzechu i wszelkiego zła¹⁰³ należy do głównych zadań misjonarza wzorującego się na Chrystusie. Aby móc ją głosić w sposób prze-

⁹⁹ Por. DM 10.

¹⁰⁰ DM 26b.

¹⁰¹ Na temat inkulturacji w misjologii, zob. D. J. BOSCH, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, s. 472-482.

¹⁰² DM 12c.

¹⁰³ O wyzwoleniu integralnym we współczesnej misjologii, zob.: D. J. BOSCH, *Oblicza misji...*, dz. cyt., s. 467-472.

konujący w specyficznych warunkach misyjnych, konieczna jest odpowiednia formacja: duchowa, moralna, naukowa i pastoralna¹⁰⁴. Cenną pomocą w pracy misyjnej są „studia misjologiczne, tzn. poznanie nauki i zasad Kościoła dotyczących działalności misyjnej (...), a także poznanie obecnego stanu misji i zarazem metod, które teraz uznaje się za bardziej skuteczne”¹⁰⁵. Przygotowanie do pracy misyjnej powinno uwzględniać także aspekt ekumeniczny¹⁰⁶. Uwzględniwszy te wszystkie okoliczności, Sobór z naciskiem podkreśla, że należy wykorzystać każdą „okazję mówienia o tajemnicy Chrystusowej (...), by człowiek zrozumiał, że uwolniony od grzechu, zostaje wprowadzony w tajemnicę miłości Boga”¹⁰⁷.

Chrystus jako „wzór misjonarza” jest, jak to wyżej zostało zasygnalizowane, Dobrym Pasterzem, który zna swoje owce (J 10,15), i królem, którego królestwo nie jest z tego świata (J 18,36), a nawet poniekąd „rządcą”, ustanowionym, aby na czas rozdawał żywność (por. Łk 12,42). Podobnie misjonarz jest takim właśnie „rządcą”, szczęśliwym sługą postawionym nad Jego mieniem (Łk 12,43-44). Dlatego Sobór oczekuje od misjonarzy, aby posiadali „wyszkolenie w zakresie porządnej administracji kościelnej, a nawet ekonomicznej”¹⁰⁸, które jest konieczne do sprawnego kierowania powierzoną im wspólnotą wiernych, a także zaradzania potrzebom ubogich (por. Ga 2,10). W swym nauczaniu o organizacji działalności misyjnej Sobór zwraca uwagę na odpowiednie zarządzanie wspólnotami lokalnymi: „pracą głosicieli Ewangelii i pomocą innych wiernych należy tak pokierować i tak je zespolić, aby na każdym polu działalności i współpracy misyjnej «wszystko odbywało się w należyтым porządku» (1 Kor 14,40)”¹⁰⁹.

Realizacja funkcji kierowniczej „w należyтым porządku” zależy od spełnienia określonych warunków zarówno w wymiarze wspólnotowym,

¹⁰⁴ Por. DM 16b.25a.

¹⁰⁵ DM 26b.

¹⁰⁶ DM 16d; por. 15b. Kompendium współczesnej misjologii w ujęciu ekumenicznym (z perspektywy protestanckiej), zob.: D. J. BOSCH, *Oblicza misji...*, dz. cyt., ilość stron: 599.

¹⁰⁷ DM 13a-b.

¹⁰⁸ DM 16d.

¹⁰⁹ DM 28b.

jak i indywidualnym. Podstawowym warunkiem w wymiarze wspólnotowym jest jedność wszystkich pracowników misyjnych. Sobór zwraca ich do takiej współpracy, aby tworzyli „jednego ducha i jedno serce” (Dz 4,32). Współpracę koordynuje biskup, który jako ośrodek „jedności w apostołskiej pracy diecezjalnej” zachowuje i rozwija „inicjatywę tych, którzy uczestniczą w tym dziele”¹¹⁰. „Jeden duch”, „jedność w apostołskiej pracy” i „inicjatywa” pracowników misyjnych są przejawem obecności i działania Ducha Świętego, przez którego wierzący w Chrystusa gromadzą się „w Kościele powszechnym u Ojca”¹¹¹. Dlatego dla rozwoju dzieła misyjnego jest niezwykle ważna otwartość na Jego wewnętrzne (indywidualne) działania, będące przecież przejawem Jego wewnątrztrynitarnego tożsamości (o której była mowa wyżej).

Natomiast „należyty porządek” w wymiarze indywidualnym może być zapewniony wówczas, gdy każdy „pracownik misyjny” tak podda się działaniu Ducha Świętego, aby na wzór Chrystusa Arcykapłana właśnie przez Niego siebie samego mógł złożyć Ojcu „jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Taka ofiara jest wyrazem pokonania w sobie samym panowania grzechu (por. Rz 6,12), co oznacza realizację funkcji królewskiej, przekazywanej już w sakramencie chrztu świętego¹¹², i osiągnięcie osobistego „stanu królewskiej wolności”¹¹³. Wyrzeczenie się siebie i wolność wewnętrzna wspomagają rozwój cnót szczególnie potrzebnych w pracy misyjnej. Dekret *Ad gentes* zachęca do rozwijania takich cnót jak: wierność powołaniu, posłuszeństwo (przez które Chrystus „odkupił rodzaj ludzki”), pokora (na wzór „Mistrza, który był cichy i pokornego serca”), ofiarność (przez wyrzeczenie się siebie i wszystkiego, co własne), ubóstwo (które nawet w skrajnej postaci daje radość), odwaga (w mówieniu tego co, konieczne, „nie wstydząc się zgorszenia krzyża”), męstwo (aż do przelania krwi), szczerą miłość, cierpliwość, łagodność¹¹⁴. Rozwojowi tych cnót oraz otwartości na łaskę Ducha Świętego pomagają dni

¹¹⁰ DM 30a-b.

¹¹¹ LG 2.

¹¹² Por. LG 10 i 36.

¹¹³ LG 36.

¹¹⁴ DM 24.

skupienia, które służą wzmocnieniu „ufności do swego powołania” oraz odnowie „w służbie apostołskiej”¹¹⁵.

Te i wiele innych przymiotów potrzebnych do wiernego wypełnienia kapłańskiego posłannictwa misyjnego misjonarz może osiągnąć, gdy „przepojony żywą wiarą i niesłabnącą nadzieją, (...) będzie mężem modlitwy”, przeniknięty „duchem mocy, miłości i trzeźwości”¹¹⁶.

Jezus z Nazaretu, jednorodzony Syn wcielony, został posłany przez Ojca w Duchu Świętym, aby był „Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich”¹¹⁷ i aby w ten sposób zbawił świat (por. J 3,17). Gdy dokonał zleconego Mu dzieła, „ukazał się jako Pan i Mesjasz, i Kapłan ustanowiony (*constitutus*) na wieki (por. Dz 2,36, Hbr 5,6; 7,17-21) i Ducha obiecanego przez Ojca wylał na uczniów swoich (por. Dz 2,33)”¹¹⁸. Odtąd zaczęły się „dzieje apostołskie”¹¹⁹ i gromadzenie dzieci Bożych „w jednym Kościele Chrystusa”¹²⁰. Odtąd także Duch Święty nieustannie „niesie” światu zmartwychwstałego Chrystusa. Dzięki Ich „wspólnemu posłaniu” przekazywane jest uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, dzięki któremu Kościół realizuje troistą funkcję Jezusa jako Mesjasza (Chrystusa). Właśnie Chrystus w swym kapłaństwie szeroko pojętym jest wzorem misjonarza, który „niesie” ludziom zbawienie, nauczając ich prawdy o Bogu i o człowieku, uświęcając ich przez sakramenty święte i prowadząc ich jak Dobry Pasterz do domu Ojca (por. J 10,16).

W realizacji misyjnego posłannictwa kluczowa jest otwartość na działanie Ducha Świętego. On jest twórcą trynitarniej jedności zarówno w łonie samej Trójcy Świętej, jak i w Jej zbawczym działaniu. Jako pochodzący od Ojca i Syna równocześnie może być jednym Duchem ich Obu. Dlatego tak istotne jest to, że Duch Święty pochodzi od dwu osób

¹¹⁵ DM 24c.

¹¹⁶ DM 25.

¹¹⁷ LG 13a.

¹¹⁸ LG 5.

¹¹⁹ DM 4.

¹²⁰ KKK 1097.

równocześnie: od Ojca i od Syna. Dzięki temu właśnie, mieszkając w sercach ludzi (por. 1 Kor 3,16) może być jednym Duchem ich wszystkich (Ef 4,4), może działać w konkretnych osobach i równocześnie „między” nimi, współtworząc „jednego ducha i jedno serce” (Dz 4,32). Stąd wynika także ważny wniosek eklezjologiczny: budowanie wspólnoty zbawionych (gromadzenie rozproszonych przez grzech) nie może być tylko chrystocentryczne, musi być równocześnie pneumatocentryczne, a właściwie to musi być przede wszystkim patrocentryczne i dynamicznie komplementarne: chrystologiczne i równocześnie pneumatologiczne, w którym urząd i charyzmat wzajemnie się przenikają i ze sobą współdziałają, podobnie jak ręce Ojca z Ireneuszowej analogii.

Reasumując więc, można powiedzieć, że tożsamość Posłanego wyraża się w Jego kapłaństwie obejmującym nauczanie, uświęcanie i kierowanie, zaś głównym celem posłania jest zbawienie świata. Historycznie jest ono realizowane przez uczestnictwo w tym kapłaństwie przy współdziałaniu Ducha Świątego, który jest Panem i Ożywicielem (DS 50).

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika. Prawda Boga*, t. 2, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika. Duch Prawdy*, t. 3, Kraków 2005.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 1, 325-787, Kraków 2002, „Źródła Myśli Teologicznej” 24.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 2, 869-1312, Kraków 2002, „Źródła Myśli Teologicznej” 26.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 3, 1414-1445, Kraków 2007, „Źródła Myśli Teologicznej” 30.
- Bokwa I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.
- Bosch D. J., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010.
- Brechter S., *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche [Einleitung und Kommentar]*, LThK 14, s. 9-125.

- Cyryl Aleksandryjski, *In Ioannis Evangelium*, PG 73, kol. 755 (*Sources Chrétiennes*, 600/2018).
- Daugherty K., „*Missio Dei*”. *The Trinity and Christian Missions*, „*Evangelical Review of Theology*” 2(31) (2007), s. 151-168.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*, Freiburg im Br.–Basel–Rom–Wien 1999.
- Durrwell F.-X., *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983.
- Durrwell F.-X., *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1987.
- Galot J., *L'Esprit Saint et la spiration*, „*Gregorianum*” 74 (1993), s. 241-259.
- Galot J., *Notre Père qui est amour*, Saint Maur 1998.
- Hilberath B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Innsbruck–Wien 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994. Tekst łaciński: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Citta del Vaticano 1997.
- Lukaszuk T. D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010.
- Pius XII, *Konstytucja apostolska Munificentissimus Deus*, Rzym 1950, *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), s. 753-773.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Serretti M., *Il mistero della eterna generazione del Figlio. Attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1998.
- Siwecki L., *Trinity and Church in the Light of Vatican II's Constitution «Lumen Gentium»*, „*Roczniki Teologiczne*” 2(62) (2015), s. 153-173.
- Skuras N., *Posłannictwo trynitarne źródłem misji Kościoła (Dz 10)*, „*Studia Redemptorystowskie*” 14 (2016), s. 229-239.

- II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
- Staniecki K., *Epikleza*, w: Ł. Bieńkowski, W. Granat, F. Gryglewicz, M. Krąpiec, R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, kol. 1028-1031.
- Szczurek J. D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrologii*, Kraków 2003.
- Szczurek J. D., *Jurydyczny wymiar dogmatu*, w: P. Majer, A. Wójcik (red.), *Lex Tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2010, s. 307-314.
- Szczurek J. D., *Sakrament święceń*, w: K. Porosło, R. J. Woźniak (red.), *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, Kraków 2018, s. 457-500.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, Roma 1962.
- Wallner K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Wien 1992.

Ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek – kapłan archidiecezji krakowskiej, pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym, sekretarz redakcji „*Analecta Cracoviensia*”.

ks. Jan Górski

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-003-2260-7025; e-mail: jangor@katowice.opoka.org.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.022.11424>

OCHRZCZENI – POSŁANI. NAKAZ MISYJNY JEZUSA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

BAPTIZED AND SENT. MISSIONARY ORDER OF JESUS IN THE MODERN WORLD

Abstrakt

Ogłoszony przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny (październik 2019) stał się okazją do nowego spojrzenia na zadanie misyjne chrześcijan. To właśnie chrzest ma być na nowo rozumiany jako wezwanie do podjęcia zadania głoszenia Ewangelii. Wydarzenie Nadzwyczajnego Miesiąca Misyjnego może stać się szansą na nowe odczytanie zadań ewangelizacyjnych Kościoła we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: misje, ewangelizacja, Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny, Amazonia, papież Franciszek

Abstract

The Extraordinary Mission Month announced by Pope Francis (October 2019) provided an opportunity for a new look at the missionary mission of Christians. It is baptism to be understood again as a call to undertake

the task of proclaiming the Gospel. The event of the special Missionary Month may become a chance for a new reading of the Church's evangelizing tasks in the modern contemporary world.

Keywords: missions, evangelization, Extraordinary Missionary Month, Amazonia, Pope Francis

Chociaż nakaz misyjny Jezusa Zmartwychwstałego (Mk 16,15) jest wypełniany od samego początku istnienia Kościoła, to jednak zmieniają się warunki i metody jego realizacji. Apostołowie byli przekonani, że głoszenie jako doświadczenie wiary jest obowiązkiem: „my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Człowiek wierzący w Jezusa Chrystusa nie może się uchylać od nakazu wpływającego z przyjętego chrztu, z przynależności do Jezusa.

1. Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny

Pretekstem do ogłoszenia przez papieża Franciszka października 2019 roku jako specjalnego Nadzwyczajnego Miesiąca Misyjnego¹ jest 100. rocznica *Maximum illud* (1919), dokumentu określanego jako *Magna charta* nowoczesnej wizji misyjnej². Myśli dokumentu papieskiego z początku XX wieku znalazły zastosowanie w naszych czasach. Kontynuuje i cytuje je zarówno Dekret soborowy *Ad gentes* (1965)³, encyklika *Redemptoris missio* (1990)⁴, a także inne nauczanie posoborowe papieży. Franciszek dostrzega w nim inspirujące myśli dla dzisiejszej odnowy

¹ FRANCISZEK, *Kościół z natury jest misyjny*. List ogłaszający Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11(397) (2017), s. 4-5; por. A. MIOTK, *The Historical Significance and Prophetic Resonance of the Apostolic Letter Maximum illud on the Centenary of Its Publication*, „Verbum SVD” 1-2(60) (2019), s. 20-21.

² FRANCISZEK, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 r. *Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie*, Rzym 2019; BENEDYKT XV, List apostolski *Maximum illud*, Rzym 1919, tekst polski: *Breviarium missionum*, Warszawa 1979, cz. 1, nr. 171-192, s. 200-216.

³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM).

⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.

misji Kościoła. Chociaż tradycyjnie w październiku Kościół przeżywa tydzień misyjny, tym razem miesiąc ten ma być jeszcze większą mobilizacją chrześcijan, szczególnie przez kanały Papieskich Dzieł Misyjnych⁵. W sytuacji pewnego osłabienia profetycznej misji Kościoła potrzeba na nowo odczytania tego najważniejszego zadania i przyjęcia charyzmatycznego przesłania.

2. Zmiana paradygmatu misji lub nowe odczytanie?

Trzeba postawić pytanie, czy chodzi tylko o odczytanie treści, czy może o nadanie refleksji nowej myśli. Papież Franciszek ukazał tę myśl już w adhortacji *Evangelii gaudium*⁶. Już sam tytuł dokumentu *Radość Ewangelii* pomaga odczytać na nowo treść i metodę ewangelizacji⁷.

Od początku XX wieku, zarówno list Benedykta XV, jak i inne instrukcje misyjne, zwłaszcza dekret *Ad gentes*, wyraźnie mówią o potrzebie zaangażowania misyjnego w sensie świadectwa: „Wszyscy bowiem wyznawcy Chrystusa, gdziekolwiek się znajdują, są zobowiązani tak ukazywać świadectwem słowa i przykładem życia nowego człowieka, przyobleczonego przez chrzest i działanie Ducha Świętego, który umocnił ich w sakramencie bierzmowania, aby inni widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego i powszechną więź wspólnoty ludzkiej”⁸.

Nawiązanie bezpośrednio do listu Benedykta XV nasuwa pytanie o istotne treści, które trzeba przypomnieć. Jest to także pytanie o treści pominięte w odbiorze, a konieczne dla zrozumienia istoty nauczania. List wnosił nowe rozumienie udziału w misji przez współpracę szczególnie w ramach Papieskich Dzieł Misyjnych⁹. To nie tylko organizacja, ale próba teologicznego spojrzenia na miejsce ochrzczonego we wspólnocie Kościoła. W tamtym czasie w obliczu końca pewnej wizji świata

⁵ Od 1926 r. przedostatnia niedziela października jest obchodzona jako Światowy Dzień Misyjny. W wielu krajach rozpoczyna się wtedy Tydzień Misyjny.

⁶ Por. FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG).

⁷ Por. EG 1.

⁸ DM 10.

⁹ Por. A. KMIĘCIK, *Papieskie Dzieła Misyjne*, Warszawa 1999.

(kolonialnego), chodziło o skierowanie uwagi na nowy wymiar udziału wszystkich ochrzczonych w misji Kościoła.

Chociaż myśl misyjna wypływająca ze wspomnianych dokumentów była skierowana na świat pozaeuropejski, to nowy wymiar ukazuje najpierw samą wspólnotę Kościoła jako adresata misji. Kościół potrzebuje ewangelizacji. Już Kościół apostołski w pierwszych wiekach przeżywa potrzebę ewangelizacji *ad intra*. Czym innym jest prawda wiary, doktryna, a czym innym sposób jej formułowania. „Czasem słuchając całkowicie ortodoksyjnego języka, ma się wrażenie, że to, co otrzymują wierni z racji języka, jakim się posługują i jaki rozumieją, jest czymś, co nie odpowiada prawdziwej Ewangelii Jezusa Chrystusa”¹⁰.

Franciszek zwraca uwagę, że każdy ochrzczony już jest *misją*. Nie tyle pełni misję, ale sama jego godność wynikająca z przyjętych sakramentów wtajemniczenia staje się *misją*¹¹. Sama osoba chrześcijanina ma być ewangelizująca. Nie jest to jakby dodatek czy efekt, ale dar istotny, wymiar jego nowej sytuacji. Już wcześniej papież zwracał uwagę na głoszenie Ewangelii. Grozi nam oddanie sprawy ewangelizacji misyjnej wykwalfikowanym pracownikom, a reszta chrześcijan przybiera status bliżej nieokreślonego zaangażowania. Potrzeba zmiany myślenia¹².

Misja zlecona przez Jezusa jest skierowana do wszystkich, nie tylko do pewnej grupy, czy to spośród chrześcijan, czy wewnątrz konfesji. Postępująca sekularyzacja osłabia zapał misyjny i ekumeniczny¹³. Obojętność wobec Ewangelii, Chrystusa i Kościoła jest dziś nowym wyzwaniem. Trudno nam nieraz zaakceptować słowa św. Pawła: „czy to obłudnie, czy naprawdę na wszelki sposób głosi się Chrystusa. A z tego ja się cieszę i będę się cieszył” (Flp 1,18). Ewangelia jest dziś głoszona z wielkim entuzjazmem przez chrześcijan innych denominacji, zwłaszcza o tradycjach pentakostalnych.

¹⁰ EG 41.

¹¹ Por. FRANCISZEK, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 r. *Ochrzczeni i posłani...*, dz. cyt.

¹² Por. EG 120.

¹³ Por. W. KASPER, *Seid fröhlich in der Hoffnung. Ermutigung zum Christsein*, Freiburg in Breisgau 2017, s. 160.

3. Kontekst współczesnego świata

Miejsce życia człowieka różni się znacznie od tego z początku XX wieku. Benedykt XV zwracał uwagę na pozaeuropejski świat zdominowany przez europejski system kolonialny. System ekonomiczno-polityczny mocno zaciążył na metodzie ewangelizacji misyjnej. Dzisiaj same Kościoły lokalne przejmują odpowiedzialność za misje¹⁴.

Świat jak nigdy dotąd doświadczył zła. Media i przekaz informacji sprawiły, że zło stało się widoczne jak nigdy przedtem: „W pierwszej połowie XX wieku – w obliczu wszystkich potworności, wojen i ludobójstwa – z nową natarczywością narastało odwieczne pytanie, skąd zło”¹⁵. Pytanie o zło, grzech stawia następcę: o dobro. Ewangelizacja misyjna winna bardziej od technicznych rozwiązań nawiązywać do języka świadectwa, duchowości, dialogu. Potrzeba tego odkrycia Boga, Jego obecności w życiu. Doświadczenia innych wspólnot chrześcijańskich zwracają uwagę na charyzmatyczny dynamizm misyjny. Chociaż jesteśmy przywiązani do struktur misyjnych czasu przeszłego, to jednak potrzeba odkrywania na nowo metody doświadczenia poznania Boga. Dużo możemy uczyć się wzajemnie w dialogu i odpowiedzialności za posłanie, jakie otrzymaliśmy na chrzcie.

Pamiętajmy, że dotychczasowy obraz misji ulega zmianie. To już nie tylko środowisko kultury agrarnej, często niezbyt dobrze poznane, ale także bogaty świat zmian społecznych. To człowiek żyjący w kulturze poszukiwania, może nieraz daleki od religii w tradycyjnym ujęciu.

4. Zadanie na nowo

Papież Franciszek wiele uwagi poświęca ubogim, nie jako dodatek do misji, ale jako istotny element posługi misyjnej. Związane z tym pojęcie „peryferie” stanowi wyrzut dla Kościoła i świata. Ukazuje to wymownie austriacki biskup Erwin Kräutler, żyjący w Amazonii¹⁶. Obszar ten, może

¹⁴ Por. tamże, s. 138.

¹⁵ T. HALIK, *Chcę, abys był*, Kraków 2014, s. 13.

¹⁶ Por. E. KRÄUTLER, *Mein Leben für Amazonien*, Innsbruck 2014.

niec zapomniany, jest dziś kluczem do zrozumienia i poznania wielu problemów dotyczących całego Kościoła. Ekologia akcentowana dziś to próba obrony człowieka i jego wartości, tradycji przed niszczeniem tego świata. Jest działalnością misyjną dla człowieka.

To, co do tej pory określano jako „nowa ewangelizacja”, Tomáš Halík opisuje w bardziej złożony sposób: *simul confidelis et non confidelis*, równocześnie wierzący i niewierzący¹⁷. Odnosi do tego słowa Ewangelii: „Wierzę, zaradz memu niedowiarstwu!” (Mk 9,24). Słowa będące wyznaniem wiary człowieka znajdującego się w potrzebie oddają sens poszukiwań wśród chaosu w świecie. Człowiek współczesny poszukuje wiary, chociaż jeszcze do końca (na szczęście) jej nie utracił. Potrzeba bardziej pogłębionej znajomości zjawisk i filozofii współczesnego świata. Wtedy inaczej spojrzymy na ludzi „gdy pojęciem «wierzący» niesłusznie obejmujemy wyłącznie ludzi «zasiedziały» w tradycyjnych formach religii. Ubywa przecież także «przekonanych ateistów». Przybywa natomiast poszukujących, «ludzi w drodze»”¹⁸. W przeżywaniu Nadzwyczajnego Miesiąca Misyjnego słyszymy słowa przedstawiciela niechrześcijan, ale otwartego na Jezusa: „Panowie, co mam czynić, aby się zbawić?” (Dz 16,30).

W celu lepszego poznania wyzwań, misjologia dostrzega różnice w metodologii, mówiąc umownie „Wschód – Zachód”¹⁹. Ujmuje to przez pojęcia funkcjonujące dychotomicznie w modelach duszpasterstwa: „przepowiadanie – dialog”²⁰. Może trzeba uważniej prześledzić inne dokumenty soborowe dotyczące dialogu, aby misje ująć integralnie między ochrzczonymi i nieochrzczonymi. Ważne są słowa papieża Franciszka na rozpoczęcie miesiąca: „Popełniamy grzech zaniedbania, to znaczy przeciw misji, kiedy zamiast szerzyć radość, zamykamy się w smutnym uzalaniu się nad sobą myśląc, że nikt nas nie kocha i nie rozumie”²¹.

¹⁷ Por. T. HALÍK, *Chcę, abys był*, dz. cyt., s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Por. C. A. CSISZAR, *Den Missionsbegriff mit dem Lehramt integral (neu) denken*, „Verbum SVD” 3-4(57) (2016), s. 293.

²⁰ Tamże, s. 294.

²¹ FRANCISZEK, *Homilia podczas Nieszporów rozpoczynających Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny*, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-nieszporow-rozpoczynajacych-nadzwyczajny-miesiac-misyjny/> (odczyt z dn. 5.10.2019 r.).

Jest szansa nowego odczytania zadań ewangelizacyjnych przez Kościół. Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny jest inspiracją do nowych poszukiwań, przemyśleń i działań, zwłaszcza w kontekście Synodu dla Amazonii (2019). Potrzeba nowego spojrzenia i wprowadzenia nowych pojęć. Przykładem może być stosowany często przez papieża Franciszka odnośnie do misji termin „współczucie” na określenie postawy misyjnej.

Nowym wydarzeniem jest wielka fala migracji do Europy. Powtarza się jakby scena z Dziejów Apostolskich, kiedy Macedończyk – Europejczyk prosi „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!” (Dz 16,9). Teraz dotyczy to przybyszów z innych kontynentów. W tym kontekście bardziej wyraźnie brzmi wezwanie do większego zaangażowania świeckich, nie wykluczając większej roli kobiet.

Zwróćmy uwagę na nowe spojrzenie na misje, a może więcej, na nowy paradygmat misji. W ślad za tym powinna pójść nowa refleksja w misjologii. Franciszek uczy: „Podczas gdy bardziej potrzebujemy misyjnego dynamizmu, przynoszącego sól i światło, wielu świeckich boi się, że ktoś zaprosi ich do podjęcia zadania apostołskiego, i stara się uwolnić od jakiegokolwiek zaangażowania, które mogłoby pozbawić ich wolnego czasu”²² i „Taki kształt przybiera największe zagrożenie, jakim jest szary pragmatyzm codziennego życia Kościoła, w którym pozornie wszystko postępuje normalnie, podczas gdy w rzeczywistości wiara się wyczerpuje i stacza w miernotę”²³. Jest obawa, że utracimy utarte schematy, zwyczajnie, zapominając, że też zostały kiedyś ustanowione.

Nie można zamykać się na nowe wydarzenia i związane z tym zadania ewangelizacyjne. Jest to zadanie misyjne ogłoszone przez papieża, a więc najwyższy autorytet wiary w Kościele. Piotr naszych czasów ukazuje drogę ewangelizacji misyjnej. Doświadczenia procesów inkultuacji i w konsekwencji kontekstualizacji weszły w etap realizacji. Dziś głos Kościoła z innych kontynentów jest coraz bardziej słyszany w zakresie misji. Można powiedzieć, że jest to program Franciszka, posługującego się nowymi argumentami²⁴.

²² EG 81.

²³ EG 82.

²⁴ Por. E. KRÄUTLER, *Mein Leben für Amazonien*, dz. cyt., s. 203.

Bibliografia

- Benedykt XV, List apostolski *Maximum illud*, Rzym 1919, tekst polski: *Breviarium missionum*, Warszawa 1979, cz. 1, nr. 171-192, s. 200-216.
- Csiszar C. A., *Den Missionsbegriff mit dem Lehramt integral (neu) denken*, „Verbum SVD” 3-4(57) (2016), s. 292-309.
- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Franciszek, *Homilia podczas Nieszporów rozpoczynających Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny*, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-nieszporow-rozpoczynajacych-nadzwyczajny-miesiac-misyjny/> (odczyt z dn. 5.10.2019 r.).
- Franciszek, *Kościół z natury jest misyjny*. List ogłaszający Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11(397) (2017), s. 4-6.
- Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 r. *Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie*, Rzym 2019.
- Halik T., *Chcę, abys był*, Kraków 2014.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.
- Kasper W., *Seid fröhlich in der Hoffnung. Ermutigung zum Christsein*, Freiburg in Breisgau 2017.
- Kmiecik A., *Papieskie Dzieła Misyjne*, Warszawa 1999.
- Kräutler E., *Mein Leben für Amazonien*, Innsbruck 2014.
- Miotk A., *The Historical Significance and Prophetic Resonance of the Apostolic Letter Maximum illud on the Centenary of Its Publication*, „Verbum SVD” 1-2(60) (2019), s. 11-41.
- II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.

Ks. prof. dr hab. Jan Górski – kapłan archidiecezji katowickiej, kapelan Jego Świątobliwości, misjolog, profesor w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

o. Tomasz Szyszka SVD

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-8765-1855; e-mail: szyszka.t@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.023.11425>

ROLA ZAKONNIKÓW W DZIELE MISYJNYM KOŚCIOŁA

THE ROLE OF THE RELIGIOUS AND MONKS IN THE MISSIONARY WORK OF THE CHURCH

Abstrakt

Misyjne zaangażowanie zakonników reprezentujących rozmaite zakony oraz zgromadzenia misyjne stanowi w dużej mierze o dynamizmie misyjnym Kościoła. Od dawien dawna bowiem, zakony są postrzegane jako awangarda w dziele misyjnym. W tym kontekście jawią się zasadne pytania: jaka jest ich rola i czym się konkretnie zajmują? Nie mniej frapującym zagadnieniem jest to, czy konsekracja zakonna, czyli życie ślubami, przekłada się czy też ułatwia albo utrudnia misyjne zaangażowanie? Czy monastyczny tryb życia ma rację bytu na obszarach misyjnych? Poniższy tekst stara się odpowiedzieć na powyższe kwestie. Zarazem pragnie zachęcić czytelnika do dalszej pogłębionej refleksji nad rolą zakonników we współczesnym dziele misyjnym Kościoła. Nie ulega bowiem wątpliwości, że nowe paradygmaty misyjne, wskazane przez ostatnich papieży, stanowią wielkie wyzwanie również dla zakonników, zaangażowanych w dzieło misyjne.

Słowa kluczowe: zakonnicy, misjonarze, działalność misyjna, ewangelizacja, śluby zakonne, zakony monastyczne

Abstract

The missionary commitment of religious men and women representing different religious orders and mission societies are seen as the source of the missionary dynamism of the Church. In fact, the religious orders have been seen as the vanguard (avant-garde) of the missionary work. These realities cause arising of some well-founded questions like; What is the role of the missionary orders and mission societies in evangelization and what exactly these religious bodies do? No less puzzling issue is whether consecrated life, or life in the religious vows, helps or hinders missionary activities? Does the monastic life make any sense in the missionary territories? The following text looks for answers for the above questions. At the same time, the author wishes to encourage the readers to go into reflection on the role of the religious and monks in the Church's contemporary mission work as there are no doubt that the new missionary paradigms, indicated by the recent popes, are a great challenge for the religious and monks who are involved in the missionary work.

Keywords: monks, missionaries, missionary activities, evangelization, religious vows, monastic life religious orders

Wstęp

Zakony odegrały w historii misji kluczową rolę, a tym samym udział zakonników w dziele misyjnym Kościoła na przestrzeni wieków jest bezsprzeczny. Jest o tym wzmianka w soborowym dekrete misyjnym *Ad gentes*. Ojcowie soborowi uważali za stosowne napisać: „Instytuty zakonne, oddane życiu czynnemu i kontemplacyjnemu, miały dotychczas i mają największy udział w ewangelizacji świata”¹. Podobna myśl została zapisana w adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Africa*: „wypada oddać hołd misjonarzom, członkom wszystkich instytutów zakonnych i świeccich, a także wszystkim narodom, które w ciągu prawie dwóch tysięcy lat ewangelizacji kontynentu afrykańskiego niosły mu światło chrześci-

¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM), 40.

jańskiej wiary, pełniąc tę misję z poświęceniem i bez względu na koszty². Niniejszy tekst ma na celu przedstawienie roli i celowości oraz różnorodności form realizacji misyjnego zaangażowania przez zakonników oraz członków zgromadzeń zakonnych³.

1. Zakres zaangażowania misyjnego zakonników

Dokonując pobieżnej analizy zmagani misyjnych, poczynawszy od wczesnego średniowiecza po czasy współczesne, nietrudno dostrzec ogrom zadań, jakich podejmowali się i jakie realizują współcześnie zakonnicy⁴. Początkowo, w działalność misyjną, aktywnie i efektywnie włączyli się przedstawiciele ruchu monastycznego (benedyktyni, mnisi iroszkoccy, cystersi, premonstratensi, trynitarze). Ich działalność misyjna, zwłaszcza w okresie pierwszej chrystianizacji Europy była strategicznie ważna dla położenia fundamentów pod chrześcijańską tożsamość tego kontynentu⁵. Ówczesna sieć klasztorów okazała się kluczowym czynnikiem kulturotwórczym.

W średniowieczu i nieco później pojawiły się liczne zakony (rycerskie i żebracze – franciszkanie, dominikanie; jak również karmelici, augustianie, jezuita, księża misjonarze itd.), których zaangażowanie w dzieło misyjne i ewangelizację było równie doniosłe, zwłaszcza w dobie wielkich

² JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Ecclesia in Africa*, Jaunde 1995 (dalej: EAf), 3. Pokrewne myśli znalazły odzwierciedlenie również w innych dokumentach papieskich, jak: PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975 (dalej: EN), 73; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990 (dalej: RMs), 69; TENŻE, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, Rzym 1999 (dalej: EAm), 15; TENŻE, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, Rzym 1999 (dalej: EAs) 9, 44; TENŻE, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania*, Rzym 2001 (dalej: EO), 51.

³ Jak sugeruje tytuł, poniższy tekst artykułu obejmuje wyłącznie zakonników i nie będzie miał odniesienia do zakonnic albo członkiń żeńskich zgromadzeń misyjnych, które stanowią niezaprzeczalnie ważną część personelu misyjnego. Takie ograniczenie nie wynika z zamiaru marginalizowania znaczenia sióstr zakonnych w dziele misyjnym, a jedynie ze względów metodologicznych.

⁴ K. MÜLLER, *Misjonarze (DM, 23-27)*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 203.

⁵ Por. A. МИОТК, *Aż na krańce świata. Popularna historia misji*, Warszawa 2005, s. 25-42.

odkryć geograficznych, jak i w czasach późniejszych. Natomiast w XIX wieku doszło do powstania wielu zgromadzeń zakonnych, ukierunkowanych na pracę misyjną (np. oblaci NMP, pallotyni, misjonarze Ducha Świętego, salezjanie, ojcowie biali, werbiści, misjonarze Świętej Rodziny, księża Najświętszego Serca Jezusowego itd.)⁶. Ich siłą była i pozostaje do czasów współczesnych różnorodność charyzmatów zakonnych, co przekłada się na wielopłaszczyznową realizację dzieła misyjnego, w zależności od potrzeb i możliwości miejsca (ewangelizacja inkulturacyjna, duszpasterstwo specjalistyczne, szkolnictwo, szpitalnictwo, animacja biblijna, środki masowego przekazu, mass media, wydawnictwa itd.)⁷.

1.1. Głoszenie Ewangelii ku nawróceniu i promocja ludzka

Każdy zakon czy też zgromadzenie cieszy się większym lub mniejszym zapleczem personalnym. Pozwala to na podejmowanie i realizację wielorakich oraz zróżnicowanych zadań w kontekście szeroko pojętej działalności misyjnej Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że pierwszorzędnym zadaniem pozostaje przepowiadanie Ewangelii, aczkolwiek nieodzownym dopełnieniem tegoż zadania jest realizacja zobowiązań wynikających z kościelnych norm, określanych jako promocja ludzka⁸. Działalność misyj-

⁶ Por. H. RZEPKOWSKI, *Missionsgesellschaften*, w: K. Müller, T. Sundermeier (red.), *Lexikon Missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, s. 289.

⁷ Obecnie na misjach pracuje 894 polskich zakonników: Afryka i Madagaskar – 291 (np. Burkina Faso – 12; Demokratyczna Republika Konga – 14; Kamerun – 20; Madagaskar – 38; Republika Centralnej Afryki – 15; Republika Południowej Afryki – 17; Rwanda – 14; Tanzania – 27; Uganda – 12; Zambia – 21); Ameryka Łacińska i Karaiby – 403 (Argentyna – 66; Boliwia – 47; Brazylia – 138; Chile – 15; Ekwador – 15; Kolumbia – 10; Meksyk – 14; Paragwaj – 28; Peru – 18); Ameryka Północna – 12; Azja i Azja Mniejsza – 145 (Chiny – 10; Filipiny – 20; Izrael – 29; Kazachstan – 20; Tajwan – 11; Uzbekistan – 10); Oceania (Nowa Gwinea – 43). Por. *Statystyka misjonarzy z podziałem na kontynenty na dzień 2019-10-01*, <http://www.misje.pl/statystyka-misyjna-318/statystyka-kontynenty-12875> (odczyt z dn. 16.11.2019 r.).

⁸ RMs 58; *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, Gubin 2014 (dalej: *Aparecida*), 399; FRANCISZEK, *Adhortacja Ewangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 178-179. Por. J. RÓŻAŃSKI, *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001, s. 22-29.

na, w myśl zasad nauczania Kościoła, powinna bowiem być realizowana na dwóch ściśle dopełniających się płaszczyznach: (a) głoszenia Ewangelii i nauczania (katecheza, pielęgnowanie liturgii i życia sakramentalnego) oraz (b) świadectwa (edukacja i formacja, opieka zdrowotna, projekty pomocowe). To właśnie zakonnicy bardzo efektywnie i konsekwentnie realizują owe pryncypia ewangelizacyjne, dążąc do harmonijnego połączenia zasady przepowiadania z normami promocji ludzkiej. Przypomniał o tym Jan Paweł II w encyklice misyjnej *Redemptoris missio*: „Przed instytucjami życia czynnego otwierają się niezmiernie przestrzenie dla świadczenia miłosierdzia, przepowiadania ewangelicznego, wychowania chrześcijańskiego, szerzenia kultury i solidarności z ubogimi, dyskryminowanymi, zepchniętymi na margines i uciśnionymi. Instytucje te, czy mają cel ściśle misyjny, czy też nie, muszą zbadać swoje możliwości i gotowość poświęcenia swej działalności krzewieniu Królestwa Bożego⁹. Wspominają o tym również inne dokumenty papieskie¹⁰. Jan Paweł II napisał też: „dziękuję misjonarzom, którzy pełną miłości obecnością i pokorną służbą przyczyniają się do integralnego rozwoju osoby i społeczeństwa przez szkoły, ośrodki zdrowia, leprozoria, domy opieki nad niepełnosprawnymi i starcami, przez inicjatywy służące rozwojowi powołania kobiety i inne dzieła¹¹”.

Historia misji zna liczne przykłady dogłębnie przemyślanego zaangażowania się w dzieło misyjne, czego znakomitym przykładem jest franciszkański oraz jezuicki projekt tzw. redukcji (wiosek misyjnych) w Ameryce Łacińskiej. W ramach tegoż projektu ewangelizacyjnego, rozwijanego od Meksyku aż po Patagonię (począwszy od drugiej połowy XVI wieku), w sposób harmonijny realizowano zadania przepowiadania Ewangelii i nawracania całych społeczności indiańskich, podejmując jednocześnie wysiłki mające na celu zapewnienie ewangelizowanym godnego życia¹². Starano się zapewnić Indianom wolność, chroniąc ich

⁹ RMs 69b.

¹⁰ Por. EAm 58; EAs 35-38; EO 33-35.

¹¹ RMs 60.

¹² Por. T. SZYSZKA, *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące, jezuickich misjonarzy z Ameryki Hiszpańskiej*, Poznań 2015, s. 69-93; TENŻE, *Redukcje jezuickie Maynas w Górnej Amazonii w XVII-XVIII wieku. Ujęcie historyczno-misjologiczne*, Warszawa 2015, s. 215-239.

przed zniewoleniem i wyzyskiem. Innym istotnym aspektem tegoż projektu były wysiłki mające na celu wypracowanie zrębów nowej kultury, opartej na wartościach i etyce chrześcijańskiej. Dzięki dobremu odgórnemu planowaniu i dogłębnie przemyślanej strategii (metodologii) oraz poświęceniu i zaangażowaniu konkretnych franciszkańskich czy też jezuitskich misjonarzy, projekt wioski misyjnych mógł się rozwinąć na tak wielką skalę. Podobne przykłady znane są też z innych części świata, aby wymienić choćby tylko misjonarzy z Mariannahill w Południowej Afryce (z początków XX wieku).

Podobnie jak dominikanie z Bartolomé de las Casas na czele przeciwstawiali się w XVI wieku wszelkim przejawom nieprawości względem Indian, takie samo zaangażowanie wykazywali i wykazują zakonnicy w innych częściach świata, w obliczu zniewalania i wykorzystywania najbiedniejszych i bezbronnych, np. poprzez udzielanie integralnej pomocy dzieciom wcielonym na siłę do wojska (Afryka) albo przez pomoc uciekinierom w obozach dla uchodźców. Dokument z *Aparecida* wyraża to w sposób jednoznaczny: „Wymowne jest świadectwo życia zakonnego, jego wkład w czynności duszpasterskie oraz jego obecność w skrajnych sytuacjach zagrożenia i ubóstwa”¹³.

1.2. Różnorodność charyzmatów w jednej misji Kościoła

Istotnym aspektem zakonów i zgromadzeń w odniesieniu do dzieła misyjnego Kościoła jest różnorodność i odmiennność ich charyzmatów, a zarazem umiejętność ich adekwatnego zastosowania (przełożenia na język praktyki) w obliczu konkretnych wyzwań wynikających z różnorodnych sytuacji polityczno-społecznych oraz kulturowo-religijnych. Za przykład mogą posłużyć tutaj salezjanie, którzy swój charyzmat pracy z dziećmi i młodzieżą z powodzeniem realizują na całym świecie¹⁴. Byłoby jednak wielkim uproszczeniem stwierdzenie, że „wszędzie robią dokładnie to samo”. Zadanie edukacji i formacji młodocianych wynika

¹³ *Aparecida* 99c.

¹⁴ Por. S. RAFAŁKO, *Misyjny świat Księdza Bosko*, Warszawa 2006, s. 48-49.

z charyzmatu ich zgromadzenia, aczkolwiek jego praktyczne zastosowanie w konkretnych okolicznościach wymaga zawsze rozważliwej i uwzględnienia lokalnych uwarunkowań, potrzeb oraz możliwości.

Tylko kreatywne dostosowanie charyzmatu do konkretnych wyzwań wynikających z uwarunkowań miejsca i czasu może przynieść pozytywne efekty. Dlatego tak ważną wydaje się być gotowość do odczytywania ciągle na nowo charyzmatów z okresu założycielskiego, aby móc być gotowym do stawiania czoła bieżącym i realnym (rzeczywistym) wyzwaniom ewangelicznym. Wierność własnemu charyzmatowi pozostaje bowiem zawsze miarą twórczej siły apostołskiej. Podobnie, jak jezuici Alonso de Sandoval oraz św. Piotr Klawer, apostołowie czarnych niewolników z kolumbijskiej Cartageny zmierzli się w XVII wieku z problemem niewolnictwa, tak współcześnie wielu zakonników jest aktywnie zaangażowanych w łagodzenie skutków drastycznych niesprawiedliwości wynikających np. z handlu ludźmi, wojen, migracji itd. Ileż wiary i odwagi oraz samozaparcia i poświęcenia potrzeba, aby w pełni zaangażować się w tego typu projekty. Liczne przykłady z najnowszej historii (np. z Sudanu Południowego) pokazują, jak wielki radykalizm i bezinteresowność cechuje tamtejszych misjonarzy – zakonników.

2. Konsekracja zakonna jako źródło misyjności

Kilka lat temu, papież Franciszek napisał: „Prawdziwy misjonarz, który nigdy nie przestaje być uczniem, wie, że Jezus kroczy z nim, rozmawia z nim, oddycha z nim, pracuje z nim. Dostrzega Jezusa żywego towarzyszącego mu pośród całego zaangażowania misyjnego. Jeśli ktoś tego nie odkryje w samym sercu działalności misyjnej, szybko traci entuzjazm i przestaje być pewnym co do tego, co przekazuje, brakuje mu siły i pasji. A osoba, która nie jest przekonana, która nie jest entuzjastką, która nie jest pewna tego i zakochana w tym, co głosi, nie przekonuje niko- go”¹⁵. Powyższe słowa są skierowane wprawdzie do wszystkich osób zaangażowanych w dzieło misyjne Kościoła, ale w sposób szczególny można

¹⁵ EG 266. Por. Aparecida 220.

je odnieść do osób konsekrowanych, ponieważ złożenie ślubów zakonnych niesie ze sobą daleko idące konsekwencje o charakterze misyjnym¹⁶.

Nauczanie soborowe, jak również kolejnych papieży, zawiera przypomnienie, że na mocy chrztu świętego i innych sakramentów, każdy ochrzczony jest zobowiązany do aktywnej współodpowiedzialności za dzieło misyjne: „Wszyscy wierni, jako członki żywego Chrystusa, wcieleni i upodobnieni do Niego przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, zobowiązani są do współpracy w szerzeniu i w rozwoju Jego Ciała, aby jak najprędzej doprowadzić je do pełni”¹⁷. W wypadku zakonników i członków zgromadzeń zakonnych opcja misyjna wynika dodatkowo z mocy złożonych ślubów, gdzie słowem kluczem jest bezgraniczna miłość i posłuszeństwo Jezusowi Chrystusowi oraz aktywne uczestnictwo w życiu Kościoła według charyzmatu danego zakonu albo zgromadzenia misyjnego. Bardzo wyraziście zostało to określone w Kodeksie prawa kanonicznego: „Ponieważ członkowie instytutów życia konsekrowanego na mocy samej konsekracji poświęcają się na służbę Kościołowi, powinni w sposób właściwy ich instytutowi mieć szczególny udział w działalności misyjnej”¹⁸. W tym duchu prolog *Konstytucji Zgromadzenia Słowa Bożego* zawiera następujące stwierdzenie: „Wszystkie nasze prace, jakkolwiek zróżnicowane, muszą ostatecznie do jednego zmierzać: służyć misyjnemu zadaniu Kościoła”¹⁹. Natomiast w *Konstytucjach i Regulach Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej* znajduje się następująca zasada: „Zgodnie z wymaganiem swego posłannictwa oblaci chcą w sposób radykalny iść za przykładem Jezusa czystego i ubogiego, który przez swoje posłuszeństwo odkupił świat”²⁰. Bardzo mocny wydzźwięk misyjności ma jezuicki czwarty ślub posłuszeństwa Ojcu Świętemu, wyrażający gotowość podjęcia się posługi misyjnej według woli papieża.

¹⁶ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965 (dalej: PC) 5; K. MÜLLER, *Misjonarze* (DM, 23-27), dz. cyt., s. 202-203.

¹⁷ DM 36. Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 216-217.

¹⁸ KPK, kan. 783.

¹⁹ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Słowa Bożego*, Pieniężno 1985, s. 14.

²⁰ *Konstytucje i Reguły Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*, Rzym 2000, 12.

Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* pisze: „Osoby zakonne znajdują w swoim życiu poświęconym Bogu znamienity środek do skutecznego ewangelizowania. Z samej natury życia zakonnego przynależą oni do dynamicznej działalności Kościoła”²¹.

Konsekracja zakonna jest zatem rozwinięciem i przypieczętowaniem wcześniejszych zobowiązań wynikających z chrztu świętego i bierzmowania oraz wyrażenia gotowości do jeszcze bardziej radykalnego naśladowania Jezusa Chrystusa (bycia autentycznym uczniem), poprzez gotowość do dawania wiarygodnego świadectwa i odpowiedzialnego zaangażowania się w dzieło misyjne Kościoła²². Bardzo pięknie zostało to wyrażone w dokumencie z Aparecidy, gdzie jest mowa o tym, że osoby życia konsekrowanego są wezwane „do dawania świadectwa bezwzględnego pierwszeństwa Boga i Jego Królestwa. Życie konsekrowane staje się świadkiem Boga życia w rzeczywistości relatywizującej jego wartość (posłuszeństwo), jest świadkiem wolności wobec rynku oraz bogactw oceniających ludzi według tego, co posiadają (ubóstwo), i jest świadkiem oddania się w radykalnej i wolnej miłości Bogu oraz ludzkości w obliczu erotyzacji i trywializacji relacji (czystość)”²³. Niemal pół wieku wcześniej, ojcowie synodalni w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego napisali: „do samej istoty życia zakonnego należy działalność apostołska (...). Dlatego też całe życie zakonne członków powinno być przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska ma być nacechowana duchem zakonnym. Żeby więc członkowie zakonów mogli przede wszystkim odpowiedzieć swemu wezwaniu do naśladowania Chrystusa i służyć Chrystusowi w Jego członkach, ich działalność apostołska powinna wypływać z wewnętrznego zjednoczenia z Nim”²⁴.

W okresie przedsoborowym, jeden z wybitych misjologów T. Ohm wymieniał następujące cnoty zakonnika-misjonarza: „posłuszeństwo, duch ofiary, miłość krzyża, prostota, ubóstwo, czystość i miłość bliź-

²¹ EN 69. Por. RMs 69a.

²² Por. LG 41.

²³ Aparecida 219.

²⁴ PC 8.

niego²⁵. I dalej: „duch zakonu czy też zgromadzenia stanowi dobrą podstawę dla rzetelnej pracy misyjnej. Wreszcie zakonnik jest niejako z natury mężem modlitwy, a właśnie modlitwa posiada decydujące znaczenie dla nawrócenia świata²⁶. Ten właśnie wątek został rozwinięty przez ojców soborowych²⁷, a później przez Pawła VI w *Evangelii nuntiandi*²⁸ i Jana Pawła II w *Redemptoris missio*²⁹.

Soborowy dekret misyjny odnosi się w trzech punktach do roli zakonów i zgromadzeń zakonnych w dziele misyjnym Kościoła. Ojcowie synodalni wskazali, aby wszystkie instytuty życia konsekrowanego dokonały dogłębnej rewizji swojej zakonnej tożsamości, a zarazem oceniły stopień swojej współodpowiedzialności za dzieło misyjne: „czy nie mogą pewnych prac pozostawić innym, by swoje siły poświęcić dla dobra misji; czy mogą podjąć się pracy misyjnej, dostosowując do tego w razie potrzeby swoje konstytucje, jednak zgodnie z duchem założyciela; czy ich członkowie w miarę możliwości uczestniczą w działalności misyjnej³⁰. Ta sugestia nadal jest aktualna, o czym stosunkowo często przypomina również papież Franciszek.

Konsekwencją wierności regułom życia konsekrowanego jest tak ważna cecha misjonarza, jak posłuszeństwo i związana z nim dyspozycyjność. Umiejętność wynikająca z dobrze przeżywanego ślubu posłuszeństwa jest bowiem niezwykle wielkim potencjałem twórczym oraz źródłem entuzjazmu misyjnego. Paweł VI napisał: „Wszakże któż zdoła ocenić, jak wiele wnieśli oni i obecnie wnoszą w dzieło ewangelizacji? Ze względu na swoją konsekrację zakonną są oni jak najbardziej wolni i mogą dobrowolnie opuścić wszystko i iść aż na krańce świata, aby głosić Ewangelię. Są przedsiębiorczy, a ich apostołstwo często odznacza się pomysłowością i oryginalnością, które wzbudzają podziw u patrzących. Są wielkoduszni, często znajdują się na najodleglejszych stacjach misyj-

²⁵ T. OHM, *Machet zu jüngeren alle Völker*, Freiburg 1962, s. 802.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. DM 40.

²⁸ Por. EN 69.

²⁹ Por. RMs 69.

³⁰ DM 40. Por. LG 44.

nych, gdzie nierzadko grożą im wielkie niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia. Zaiste, Kościół zawdzięcza im bardzo dużo³¹. Natomiast dwie dekady później członkowie Synodu dla Oceanii podkreślili: „Wierne charyzmatom życia konsekrowanego zgromadzenia, instytucji i stowarzyszenia życia apostołskiego odważnie dostosowały się do nowych okoliczności i pokazały w nowy sposób światło Ewangelii³²”.

Nie bez znaczenia są zatem również takie aspekty, jak dogłębna bezinteresowność, bezgraniczne oddanie, ofiarność, wdzięczność i radość, ewangeliczna prostota, jak również miłosierdzie i współczucie oraz wolność. To wszystko przekłada się na kreatywną dyspozycyjność. Osoba konsekrowana żyje gotowością do ciągłego nawracania się, aby być zdolną do praktykowania nieobłudnej miłości, rozwijania otrzymanych darów i charyzmatów oraz odwagi profetycznej³³. Wspomniane wyżej posłuszeństwo i dyspozycyjność pozwalają z jednej strony na systematyczną i metodyczną kontynuację podjętych zobowiązań misyjnych, a jednocześnie z drugiej strony dają możliwość szybkiego i zdecydowanego reagowania na pojawiające się nowe wyzwania³⁴. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sytuacje misyjne wymagają nierzadko determinacji, pomysłowości, zaradności, ale też odwagi i mądrości.

Przykładem są misjonarze z Tesalonik, św. Cyryl i Metody. Podjęli się oni głoszenia Ewangelii Słowianom z odwołaniem się do metody adaptacji misyjnej. Będąc przekonani do słuszności swoich racji, stworzyli najpierw alfabet – głągolicę, co pozwoliło na wypracowanie słowiańskiego języka liturgicznego. Ich wysiłki zostały wprawdzie zatwierdzone w 885 roku przez papieża, aczkolwiek jeszcze przez dłuższy czas byli oni oskarżani o niszczenie utrwalonych tradycji kościelnych, a nawet o herezję i wprowadzanie elementów kultur pogańskich do tradycji Kościoła. Dlatego na uwagę zasługuje nie tylko fakt opracowania przez nich i wprowadzenia nowego alfabetu oraz nowych form liturgicznych, ale też

³¹ EN 69.

³² EO 51.

³³ Por. LG 44; EG 169. Por. J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la evangelización. Curso de Misiología*, Madrid 1995, s. 217-218.

³⁴ Por. RMs 33; EG 272.

konsekwentne podążanie ku wyznaczonemu celowi, w tym wytrwałe zabieganie o oficjalne zatwierdzenie ich projektu przez papieża. Droga ta była pełna upokorzeń (kilkukrotne więzienie, szykany i oskarżenia o nieprawomyślność), ale ich dojrzałość zakonna, nakazywała im dokonywać duchowego rozeznania, a zarazem trwać w pokorze i być konsekwentnym.

3. Impulsy dla dzieła misyjnego

Pod koniec XVI wieku jezuita wypracowali pogłębione zrozumienie terminu „misja”, podkreślając trzy konstytutywne wymiary działalności misyjnej³⁵. Pierwszym jest jej charakter osobowy, ponieważ misje są realizowane przez konkretnych misjonarzy, którzy otrzymali polecenie od przełożonych do wykonania wskazanej pracy, w określonym zakresie. Drugim punktem jest jej charakter operacyjny, ponieważ misjonarz jest przeznaczony do wykonania konkretnej pracy. W pracy misyjnej nie chodzi bowiem o to, aby jedynie „coś” zrobić, ale chodzi o jasno określony cel i adekwatny dobór metod i środków. Trzecim punktem jest jej charakter terytorialny, ponieważ misjonarz jest przeznaczony do pracy misyjnej na ściśle określonym obszarze, co pozwala uniknąć nieporozumień, a zarazem skoncentrować się na wymaganiach związanych z wybranym obszarem (język, kultura, tradycje).

Dobrym przykładem zdają się być jezuita misjonarze w Chinach (Mateo Ricci) i Indiach (Roberto de Nobili), których wysiłki były skoncentrowane na zastosowaniu i rozwinięciu metody adaptacji misyjnej, aczkolwiek przekształciły się one w długotrwałe kontrowersje dotyczące tzw. rytów chińskich i sporu malabarskiego. Determinacja tychże misjonarzy wynikała z dogłębnego przekonania o słuszności metody, gdzie wielorakie przeciwieństwa i piętrzące się trudności były traktowane jako jedno z wielu wyzwań, jakim należy stawić czoła. Z podobnymi wyzwaniami są niejednokrotnie konfrontowani współcześni zakonnicy na

³⁵ Por. M. SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, s. 134-136.

wszystkich kontynentach, którzy dążą do urzeczywistnienia ambitnych zadań wynikających z paradygmatu inkulturacji³⁶. Jest to zadanie bardzo trudne i długotrwałe, natomiast wypracowanie rzetelnej syntezy w ramach procesu inkulturacji wymaga dogłębnej wiedzy i solidnego rozeznania, a zarazem cierpliwości oraz poczucia odpowiedzialności, aby cały proces przebiegał według norm określonych w dokumentach kościelnych. Ze względu na długotrwałość tegoż procesu, wydaje się, że najbardziej predysponowanymi osobami do jego realizacji są właśnie zakonnicy, a właściwie wspólnoty zakonne, ponieważ dają one gwarancję konsekwentnej kontynuacji zainicjowanego projektu. Przykładem są salezjańscy misjonarze, którzy z wielką konsekwencją i oddaniem oraz zmyślnie i kreatywnie realizują tego typu działalność pośród Indian w Amazonii albo w Patagonii.

Można jeszcze wspomnieć franciszkanów, którzy zostali wysłani do Nowej Hiszpanii w pierwszej połowie XVI wieku. Dobrze przygotowani duchowo i intelektualnie oraz odważni i kreatywni, przyczynili się do efektywnego rozwoju dzieła misyjnego na obszarze imperium azteckiego (znajomość języków i kultury, katechizmy obrazkowe, centra edukacji dla Indian itd.). Konsekwentnie przestrzegane przez nich reguły zakonne w wymiarze ubóstwa oraz prostoty życia, jak również zaangażowania i pracowitości, przyczyniły się do tego, że cieszyli się wielką estymą w ocenie ewangelizowanych.

Zakonnicy, jako wybitni teologowie i misjonarze, odegrali również istotne znaczenie na płaszczyźnie refleksji teologicznej nad dziełem misyjnym, np. w Nowym Świecie. Do grupy tej należy Bartolomé de las Casas OP, autor dzieła *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537), jak również Juan Focher OFM, autor *Itinerarium catholicum* (1574) oraz José de Acosta SJ z pozycją *De procuranda Indorum salute* (1588). Dzięki ich refleksji działalność misyjna w Nowym Świecie zyskała szansę, by być realizowana w oparciu o dogłębnie przemyślane założenia i wskazówki. Wydaje się to tym bardziej istotne, ponieważ poszczególne zakony dążyły do tego, aby ewangelizacja przebiegała

³⁶ Por. RMs 52.

efektywnie i była realizowana w oparciu o ich własne zasady i dyrektywy. Takie ujęcie pozwalało dobrze wykorzystać potencjał i operatywność wynikającą z charyzmatu zakonnego oraz specyfiki własnej duchowości.

Innym nie mniej frapującym przykładem jest hiszpański karmelita bosy Tomasz od Jezusa (1564-1627). Jego uwaga była skierowana przede wszystkim na zakon karmelitański, aczkolwiek wiele jego sugestii dotyczyło innych zakonów. Jest on autorem dwóch ważkich dzieł z zakresu refleksji misjologicznej: *Stimulus Missionum sive de propaganda a religiosis* (1610), dedykowanego papieżowi Pawłowi V oraz *De Procuranda salute omnium gentium* (1613), w których wskazuje na wybitne predyspozycje zakonników do sumiennego i odpowiedzialnego zaangażowania się w dzieło misyjne. W odniesieniu do karmelitów sformułował on następujące, frapujące pytanie: „Jakież cnoty praktykowane przez zakonników żyjących w Europie nie są możliwe do urzeczywistnienia w terenie misyjnym? Czyż misja przeszkodzi w modlitwie?”. Sugerował on, że obszary misyjne jak najbardziej nadają się do praktykowania ducha karmelitańskiego. Powyższą sugestią rozciągał na inne zakony (nawet pustelnicze), wskazując na ich predyspozycje do włączenia się w dzieło misyjne Kościoła. W odniesieniu do zakonów żebraczych wyraził opinię, że są one jak lekka kawaleria w dziele misyjnym, ponieważ ich styl życia pozwala im być ciągle w drodze, poruszając się po obszarach, gdzie wiara chrześcijańska pozostaje nieznaną albo jeszcze niezakorzenioną.

Sugerował też zakładanie seminariów misyjnych, jako ośrodków edukacyjno-formacyjnych, mających służyć misjonarzom do studiowania i zapoznania się z kulturami, językami, obyczajami, zwyczajami i rytuałami ludów, do których mają być posłani. Na uwagę zasługuje jeszcze jedna bardzo interesująca uwaga Tomasza od Jezusa, dotycząca przełożonych zakonnych. Jednoznacznie wskazywał, że pod żadnym pozorem nie należy wysyłać na misje osób kontrowersyjnych albo niepewnych, albo takich, których przełożeni chcieliby się pozbyć ze swoich prowincji. Dzieło misyjne wymaga bowiem zaangażowania i odpowiedzialności, roztropności i mądrości, natomiast poważne zagrożenie dla rozwoju misji stanowią „najemnicy”, którym nie zależy na zdobyciu adekwatnego przygotowania, a potem na konsekwentnej i efektywnej pracy.

4. Zakonnicy w świetle przedsoborowych dokumentów papieskich

W 1919 roku papież Benedykt XV opublikował List apostolski *Maximum illud*, określany jako *Magna charta* w historii misji³⁷. Dokument ten jest krytycznym podsumowaniem dotychczasowej działalności misyjnej Kościoła, a zarazem wskazaniem nowych wyzwań. W tym kontekście kilkakrotnie jest mowa o zakonnikach, których papież charakteryzuje jako gorliwych głosicieli wiary chrześcijańskiej, a zarazem jako obrońców „nieszczęśliwych tubylców przed niegodziwą przemocą ludzką”. Benedykt XV wspomina też zakony i zgromadzenia misyjne, oddane głoszeniu Ewangelii. Jednakże w dokumencie tym znalazły się również słowa napomnienia, że byłoby zupełnie błędnym mniemanie, jakoby niektóre zakony miały prawo uważać „część Niwy Pańskiej (...) za swoją osobistą własność, nie chcąc pozwolić, by nawet tknęły ją inne ręce”. Słowa te nawiązują do nierzadkich wówczas gorszących napięć i konfliktów, do jakich dochodziło pomiędzy instytucjami zakonnymi w odniesieniu do jurysdykcji. Papież przestrzega, że w dziele misyjnym ma być przede wszystkim należycie i efektywnie głoszony Jezus Chrystus, zaś jakiegokolwiek kwestie dotyczące kompetencji i jurysdykcji nigdy nie powinny podważać ani osłabiać gorliwości głoszenia Ewangelii. Odniesione sukcesy na niwie misyjnej też nie powinny osłabiać gorliwości i dyspozycyjności misyjnej, wyrażającej się chociażby w gotowości do opuszczenia założonych misji, aby rozpocząć pracę w innym miejscu. W dokumencie tym znajduje się jeszcze jedno bardzo ważne i istotne zalecenie. Jest ono skierowane do przełożonych zakonnych: „prosimy i błagamy, aby do tak wielkiego dzieła przeznaczali najlepiej dobranych spośród swych członków, takich mianowicie, którzy wyróżniają się świętością życia, zapalem pobożności i gorliwością o dobro dusz”. Benedykt XV jednoznacznie wskazuje, że misjonarzami nie mogą być przypadkowi zakonnicy, ale jedynie dojrzały i odpowiedzialni. Udział w dziele misyjnym Kościoła należy bowiem traktować, jako wyróżnienie, ale też jako niełatwe zobowiązanie.

³⁷ Por. BENEDYKT XV, List apostolski *Maximum illud*, Rzym 1919.

Encyklika Piusa XI *Rerum Ecclesiae* z 1926 roku zawiera sporo odniesień do pracy misyjnej zakonników oraz członków zgromadzeń misyjnych. Papież podkreślił istotę ich zaangażowania w dzieło misyjne: „z wielką radością zaznaczamy, że w ostatnich czasach zgromadzenia zakonne ze zdwojonym zapałem prowadziły swoje prace misyjne, przez co wzrosły i plony ich trudów”, ale w tym samym akapicie wyraża swoją troskę: „jak powinni pracować, ażeby święte ich posłannictwo jeszcze więcej owoców wydać mogło”³⁸. Swoją troskę o wystarczający personel misyjny papież Pius XI wraził równie jednoznacznie: „ażeby rzezione zgromadzenia do pracy misyjnej w powierzonych sobie stacjach misyjnych wysyłały należyłą liczbę pracowników, a przede wszystkim takich, którzy by ze względu na obszar kraju wystarczyli do głoszenia Ewangelii i skuteczną przy szerzeniu Ewangelii pomoc nieśli”³⁹. Jednakże jedna z najważniejszych wskazówek, zawartych w tym dokumencie, dotyczy konieczności zakładania na obszarach misyjnych seminariów duchownych (w celu kształcenia rodzimego kleru), lokalnych zgromadzeń zakonnych oraz klasztorów kontemplacyjnych. Ten jednoznaczny apel papieża: „już nie tylko wyrażamy życzenie, ale chcemy i nakazujemy, aby to, co przez niektórych w pewnych misjach już zostało zapoczątkowane, było zaprowadzone wszędzie i w podobny sposób”⁴⁰ został wówczas podjęty przez niektóre zakony i zgromadzenia misyjne, aczkolwiek opór przed udzielaniem święceń oraz dopuszczaniem krajowców do ślubów wieczystych był duży. Zakonnicy, jako misjonarze bardzo ofiarnie pracowali na rzecz nawrócenia niechrześcijańskich społeczeństw w Afryce, Azji, Oceanii albo Ameryce, ale tak jednoznaczne zalecenie papieża Piusa XI, aby przyjmować krajowców do zakonów i zgromadzeń misyjnych, stanowiło nierzadko wielkie wyzwanie. Pius XI, wzorem swojego poprzednika Benedykta XV, jednoznacznie apelował o to, aby misjonarze (należący do różnych zakonów i mający różnorodną przynależność narodową) odważnie i zdecydowanie przewyżczyli swoje nastawienia

³⁸ PIUS XI, Encyklika *Rerum Ecclesiae*, Rzym 1926 (dalej: RE), 2.

³⁹ RE 32.

⁴⁰ RE 24.

nacjonalistyczne i kierowali się przede wszystkim dobrem duchowym powierzonych im ludzi oraz troszczyli się o rozwój lokalnych Kościołów.

Natomiast encyklika Piusa XII *Evangelii praecones* (1951)⁴¹ miała na celu dać nowe impulsy ku odnowie dzieła misyjnego w okresie powojennym, ale też wprowadzić konieczne zmiany w obliczu nadchodzących transformacji polityczno-gospodarczych i społeczno-kulturowych wynikających z końca epoki kolonialnej. Owe zachodzące i przewidywane zmiany dotyczyły też wielotysięcznej grupy zakonników, pracujących wówczas na niwie misyjnej. Zmiany w geopolityce światowej przekładały się na znaczne przemiany społeczne w wielu krajach, np. afrykańskich. Bardzo trafne wydają się w tym kontekście zalecenia Piusa XII, podkreślającego, że każdy misjonarz-zakonnik jest zobowiązany uznać kraj swojego przeznaczenia misyjnego za drugą ojczyznę i okazywać jej należyty szacunek. Nie może zajmować się szukaniem korzyści jedynie dla swojego kraju pochodzenia albo swojego zakonu, ale powinien dbać o zbawienie dusz, ponieważ takie jest jego zasadnicze zadanie: „niech pamięta, że nic nie przyniesie korzyści jego własnemu zakonowi, co byłoby szkodliwe dla dobra Kościoła”⁴². W obliczu nieuchronnych transformacji politycznych, papież apelował do zakonników-misjonarzy, aby byli skłonni do pełnej współpracy z nowymi, miejscowymi biskupami⁴³. Po raz kolejny w dokumentach papieskich pojawia się kwestia adekwatnego przygotowania kandydatów na misjonarzy do ich późniejszej posługi⁴⁴ oraz konieczność gotowości misjonarzy do współpracy, w tym ze świeckimi na rzecz dzieła misyjnego: „nie wahajcie się wezwać na pomoc jako współpracowników misjonarzy tych, którzy nie należą do waszej rodziny zakonnej (...). Niech zakony będą dumne z powierzonych im misji zagranicznych, (...) ale niech pamiętają, że nie otrzymali swojej części winnicy Pańskiej (...) na zawsze”⁴⁵.

⁴¹ Pius XII, Encyklika *Evangelii praecones*, Rzym 1951 (dalej: EP).

⁴² EP 20.

⁴³ EP 29.

⁴⁴ Por. EP 47.

⁴⁵ EP 47.

5. Zakony kontemplacyjne na obszarach misyjnych

Mało znanym, aczkolwiek ważkim krokiem w rozwoju dzieła misyjnego w okresie przedsoborowym okazał się fakt zaistnienia wspólnot o charakterze monastycznym na obszarach misyjnych. W połowie XX wieku na obszarze Afryki istniało 10 takich placówek, natomiast w Azji 17 i 3 w Oceanii⁴⁶. Pod koniec XX wieku liczba tego typu placówek zbliżyła się do 200. Ważną rolę w tym kontekście odegrał Charles de Foucauld, zakładając w pierwszej dekadzie XX wieku swoją pustelnię w północnej Afryce. Kolejne wspólnoty monastyczne powstały w Azji. Inicjatywa była oddolna, ale szybko znalazła zrozumienie i poparcie ze strony Stolicy Apostolskiej. Istotnym bodźcem do jej rozwoju była encyklika *Reverum Ecclesiae*, jak również późniejsze dokumenty papieskie i kościelne.

Ważna sugestia odnośnie do zakonów kontemplacyjnych pojawia się w nauczaniu soborowym: „kieruje się prośbę do tych instytutów, aby zakładały swe domy na terenach misyjnych, jak to już niejedne uczyniły, aby tam wśród niechrześcijan, prowadząc życie dostosowane do prawdziwie religijnych tradycji ludów, dawać wspaniałe świadectwo majestatuwi i miłości Boga oraz jedności w Chrystusie”⁴⁷. Jako główne ich zadanie wskazywano na modlitwę, uczynki pokutne oraz znoszenie cierpień itd. Okazuje się bowiem, że styl życia kontemplacyjnego może być na wielu obszarach bardziej wyrazistym świadectwem chrześcijańskiej tożsamości, niż aktywizm ciągle przemieszczających się misjonarzy, angażujących się we wciąż nowe zadania (budowania i rozbudowywania). Klasztory benedyktyńskie w Azji wyznaczyły sobie w latach 70. XX wieku zadanie zintensyfikowania i promowania dialogu międzyreligijnego oraz realizacji paradygmatu inkulturacji⁴⁸. Podobne próby, aczkolwiek na obszarze świata andyjskiego, zostały podjęte przez belgijskich benedyktynów nad brzegiem jeziora Titicaca w miejscowości Chucuito. W tym kontekście nie można przeoczyć faktu, że ideał monastyczny rozwinięty przed wie-

⁴⁶ Por. I. BRIA, *Monastycyzm a misje*, w: tenże (red.), *Misjologia. Kontekst ekumeniczny. Mały słownik*, Warszawa 2007, s. 223.

⁴⁷ DM 40.

⁴⁸ Por. D. GRASSO, *Współpraca misyjna (DM, 35-41)*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 226-227.

loma wiekami przez św. Patryka w Irlandii i przeniesiony na Wyspy Brytyjskie i dalej do zachodniej Europy, przyczynił się do rozkwitu chrześcijaństwa oraz kultury chrześcijańskiej. Klasztory pełniły wówczas funkcję centrów życia religijnego i edukacyjnego oraz administracyjnego i kulturowego, zaś zakonnicy pielęgnowali ducha misyjnego, co przełożyło się wówczas na efektywną tradycję „wędrowców dla Chrystusa”.

O celowości współczesnych wysiłków wymownie świadczy akapit z adhortacji *Ecclesia in Oceania*: „Zakony kontemplacyjne zakorzeniły się w Oceanii i świadczą w specjalny sposób o Bożej transcendencji i najwyższej wartości miłości Chrystusa. Świadczą one o intymności komunii pomiędzy osobą, wspólnotą i Bogiem. Ojcowie Synodu byli świadomi, że życie modlitwy w powołaniu kontemplacyjnym jest istotne dla Kościoła w Oceanii. Z samego serca Kościoła w misteryjny sposób inspiruje ono i wpływa na wiernych, aby radykalniej żyli życiem Chrystusa. Dlatego biskupi nalegali, aby nigdy nie ustało w Oceanii głębokie poważanie dla życia kontemplacyjnego i determinacja w promowaniu go w każdy możliwy sposób”⁴⁹. Temu zagadnieniu nieco miejsca poświęcają również adhortacja *Ecclesia in Africa*⁵⁰ oraz *Ecclesia i Asia*⁵¹.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę olbrzymią różnorodność form misyjnego zaangażowania ze strony zakonników oraz członków zgromadzeń misyjnych w dzieło misyjne, uprawnione wydaje się twierdzenie, że historia misji w dużym stopniu współtworzona jest przez osoby życia konsekrowanego. Ich misyjne i ewangelizacyjne zaangażowanie odegrało i nadal odgrywa istotną rolę w głoszeniu Ewangelii na wszystkich kontynentach, jak również w urzeczywistnianiu zadań wynikających z priorytetów promocji ludzkiej, paradygmatu inkulturacji i dialogu międzyreligijnego, opcji na rzecz ubogich, insercji, wychodzenia na peryferia, duszpasterstwa towarzyszenia itd.

⁴⁹ EO 51.

⁵⁰ EAf 94.

⁵¹ EAs 44.

Używając określenia „zakonnicy jako awangarda dzieła misyjnego”, należałoby mieć na uwadze kreatywne, ofiarne i bezinteresowne zaangażowanie wielkiej rzeszy zakonników w dzieło misyjne. Jednocześnie nie można zapomnieć tych wszystkich, którzy stracili zdrowie i umarli albo też ponieśli śmierć męczeńską. Stosunkowo wielu zostało beatyfikowanych i kanonizowanych, natomiast ogromna liczba anonimowych już misjonarzy-zakonników na trwałe wpisała się historię misji na poszczególnych obszarach misyjnych. Nierzadko ich nowatorskie propozycje, nieszablonowe koncepcje, oryginalne projekty misyjne, stały się ważnym impulsem dla rozwoju dzieła misyjnego albo pogłębionej refleksji misjologicznej. Refleksja misjologiczna w Polsce również jest prowadzona przez członków zgromadzeń misyjnych.

Bibliografia

- Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, Gubin 2014.
- Benedykt XV, List apostolski *Maximum illud*, Rzym 1919.
- Bria I., *Monastycyzm a misje*, w: I. Bria (red.), *Misjologia. Kontekst ekumeniczny. Mały słownik*, Warszawa 2007, s. 221-224.
- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Esquerda Bifet J., *Teología de la evangelización. Curso de Misionología*, Madrid 1995.
- Górski J., *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005.
- Grasso D., *Współpraca misyjna (DM, 35-41)*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 220-230.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, Jaunde 1995.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.

- Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Słowa Bożego*, Pieniężno 1985.
- Konstytucje i Reguły Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*, Rzym 2000.
- Miotk A., *Aż na krańce świata. Popularna historia misji*, Warszawa 2005.
- Müller K., *Misjonarze (DM, 23-27)*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 186-204.
- Ohm T., *Machet zu jüngeren alle Völker*, Freiburg 1962.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Pius XI, Encyklika *Rerum Ecclesiae*, Rzym 1926.
- Pius XII, Encyklika *Evangelii praecones*, Rzym 1951.
- Rafałko S., *Misyjny świat Księdza Bosko*, Warszawa 2006.
- Różański J., *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001.
- Rzepakowski H., *Missionsgesellschaften*, w: K. Müller, T. Sundermeier (red.), *Lexikon Missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, s. 289-292.
- Sievernich M., *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.
- II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- Statystyka misjonarzy z podziałem na kontynenty na dzień 2019-10-01*, <http://www.misje.pl/statystyka-misyjna-318/statystyka-kontynenty-12875> (odczyt z dn. 16.11.2019 r.).
- Szyszka T., *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące, jezuickich misjonarzy z Ameryki Hiszpańskiej*, Poznań 2015.
- Szyszka T., *Redukcje jezuickie Maynas w Górnej Amazonii w XVII-XVIII wieku. Ujęcie historyczno-misjologiczne*, Warszawa 2015.

O. dr hab. Tomasz Szyszka, prof. UKSW – należy do Zgromadzenia Słowa Bożego. Pracował na Altiplano w Boliwii. Jest wykładowcą misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Pełni funkcję Prezesa Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

o. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM

Wyższe Seminarium Duchowne OFM w Katowicach-Panewnikach

ORCID: 0000-0001-9576-051X; e-mail: isledwon@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.024.11426>

CEL MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII RELIGII

THE GOAL OF THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY THEOLOGY OF RELIGION

Abstrakt

Do *Vaticanum II* głównym celem misji było zbawienie ludzi, którzy nie wierzyli w Chrystusa. Uznanie przez Sobór obecności elementów prawdy, dobrej i autentycznej świętości w religiach zrodziło pytanie o sens misji w nowym świetle. Rezultatem było nowoczesne odejście od zbawczego eklezjocentryzmu i powrót do chrystocentryzmu w teologii. W świetle współczesnej teologii religii do zbawienia nie jest konieczne formalne członkostwo w Kościele. Celem misji jest jednak przede wszystkim *plantatio Ecclesiae*. Obecność Kościoła jako przekaziciela objawienia i pośrednika zbawczej łaski jest konieczna dla pełnego zbawienia świata. Jego rola jest analogiczna do roli Chrystusa i wyczerpuje się w byciu powszechnym sakramentem zbawienia dla całej ludzkości, tj. w jednoczeniu ludzi z Bogiem i między sobą.

Słowa kluczowe: misje *ad gentes*, teologia religii, religie niechrześcijańskie

Abstract

Up to Vatican II, the main goal of the mission was the salvation of people who did not believe in Christ. The Council's recognition of the presence of elements of truth, good and authentic holiness in religions posed a question about the sense of mission in a new light. The result was modern departure from salvific ecclesiocentrism and return to christocentrism in theology. In the light of modern theology of religion, no formal membership of the Church is necessary for salvation. The mission's purpose, however, is first and foremost *plantatio Ecclesiae*. The Church's presence as a trader of revelation and mediator of saving grace is necessary for the full salvation of the world. Role of the Church is analogous to the role of Christ himself and is exhausted in being a universal sacrament of salvation for all humanity, i.e. in uniting people with God and among themselves.

Keywords: mission *ad gentes*, theology of religions, non-Christian religions

Wprowadzenie

Od początku swojego istnienia Kościół realizował otrzymaną od Chrystusa misję głoszenia Ewangelii całej ludzkości, wypływającą z tzw. Wielkiego Nakazu Misyjnego (Mt 28,20; Mk 16,15; zob. też Łk 24,47; J 20,23). O tego rodzaju aktywności Kościoła świadczą już księgi Nowego Testamentu, przede wszystkim Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie, zwłaszcza *Corpus Paulinum*. W ciągu wieków Kościół przechodził jednak wiele etapów rozwoju teologii posłannictwa. Działalność misyjna była bowiem zawsze prowadzona w pewnej zależności od czynników zewnętrznych i wewnętrznych: sytuacji politycznej, społeczno-ekonomicznej, kulturowej, rozwoju nowych idei teologicznych. Problemy, które w związku z tym nagromadziły się przez wieki i nie do końca zostały rozwiązane, doprowadziły w XX stuleciu do poważnego kryzysu w pojmowaniu istoty i celu misji Kościoła.

1. Pojęcie i cel misji

Pierwsza trudność pojawiła się już w samym określeniu pojęcia „misje”. Dla nazwania tej działalności Kościoła do XVII wieku stosowano bardzo wiele określeń, m.in.: rozkrzewianie (szerzenie) wiary lub religii chrześcijańskiej, nawracanie pogan, niesienie zbawienia ludom barbarzyńskim, rozszerzanie Kościoła i in., co powodowało niejasności w rozumieniu sensu misji i zadań wchodzących w jej zakres¹.

Pojęcie to, od czasów wielkich odkryć geograficznych czasów nowożytnych, było jednak obciążone historycznie przez fakt powiązania działalności misyjnej Kościoła z podbojem politycznym i kolonialnym. Ewangelizacja misyjna stała się równoznaczna z kolonizacją i europeizacją. Tego rodzaju powiązanie sięga swymi korzeniami Konstantyna I Wielkiego (ok. 272-337), jakkolwiek wówczas bardziej odnosiło się do wewnętrznej polityki państwa, zaś charakter działalności zbrojnej aktywność misyjna przybrała w trakcie nawracania Sasów przez Karola I Wielkiego (742 lub 747-814). Szczytem jednak połączenia działalności o charakterze religijnym z interesem politycznym był tzw. patronat królów Portugalii i tzw. wikariat królów hiszpańskich, które od czasów ewangelizacji kontynentu południowoamerykańskiego stały się poważnym obciążeniem misji Kościoła, sprowadzającym ją do europeizacji i duchowego imperializmu. Wysiłki zmierzające do poddania kierownictwa misji Stolicy Apostolskiej zaowocowały założeniem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622), której pierwszy sekretarz, późniejszy kardynał Francesco Ingoli, opracował nowy, zaakceptowany przez późniejsze dokumenty magistralne, program misji, podkreślający konieczność wyjęcia ich spod dominacji władzy świeckiej, wykluczenie wszelkiej formy przymusu i siły, kształcenie rodzimego duchowieństwa oraz poszanowanie dla rodzimej kultury, przede wszystkim zaś rozumienie misji jako chrystianizacji, a nie okcydentalizacji misjonowanych ludów².

¹ K. MÜLLER, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 35; por. W. KOWALAK, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 8-25.

² Por. W. KOWALAK, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, dz. cyt., s. 9-12; S. KASPRZAK, *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes”*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2(10) (2000), s. 181-187.

W tym okresie jako cel misji postrzegano zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*), rozumianego jednak w znaczeniu instytucjonalnym i terytorialnym, co było wyraźnie naznaczone polemiką z reformacją i będącą reakcją na nią Bellarminowską koncepcją Kościoła. Takie ujmowanie celu misji przetrwało do I poł. XX wieku; podtrzymywano je jeszcze w szkole teologicznej w Louvain, znajdowało też ono aprobatę Magisterium Ecclesiae. Natomiast według szkoły w Münster, pozostającej pod wpływem teologii protestanckiej, misje powinny prowadzić do osobistego nawrócenia dzięki głoszeniu Ewangelii (*praedicatio*); szkoła paryska ujmowała natomiast misje jako przepowiadanie Ewangelii wśród niewierzących, w określonym kontekście społecznym (ujęcie socjologiczne)³.

Warto zaznaczyć, że pewną próbą odejścia od kolonialnego obciążenia pojęć „misje” czy „działalność misyjna”, używanych w dokumentach ostatniego Soboru⁴, jest pojęcie „ewangelizacji”⁵, propagowane szczególnie przez papieża Pawła VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (ponad 160 razy)⁶. W dekrecie *Ad gentes* Sobór podał też definicję misji, wyróżniając misję w sensie ogólnego posłannictwa Kościoła (do całego świata i każdego człowieka) oraz misje jako „specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów i grup społecznych jeszcze niewierzących w Chrystusa”⁷. Sobór wniósł ponadto inny ważny wkład w rozumienie misji Kościoła, określając Kościół, za Yves'em Congarem⁸, jako misyjny ze swej natury⁹.

Kwestie terminologiczne rozstrzygnął ostatecznie papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, ogłoszonej w 25-lecie soborowego dekretu *Ad gentes* oraz w 15-lecie adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Podtrzy-

³ Por. W. KOWALAK, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, dz. cyt., s. 19.

⁴ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM) 6. 9.

⁵ Por. TENŻE, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 17.

⁶ Por. PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.

⁷ DM 6.

⁸ Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris 1937.

⁹ Por. DM 6.

mując soborowe określenie Kościoła jako misyjnego ze swej natury¹⁰, papież uznał aktywność misyjną za przejaw żywotności Kościoła, zaś jej osłabienie za objaw kryzysu wiary¹¹. Wśród różnych form „działalności wewnątrz jednej jedynej misji Kościoła”¹² można wyróżnić: misję *ad gentes*, skierowaną do ludzi nieznaną Chrystusa i Jego Ewangelii, zwyczajną działalność duszpasterską Kościoła oraz nową ewangelizację (reewangelizację) wśród ludzi, którzy odeszli od wiary¹³.

2. Nowa ocena religii niechrześcijańskich

U podstaw misyjnej działalności Kościoła leżała też określona walua-cja religii niechrześcijańskich. Od początków chrześcijaństwa jego nastawienie do nich, a także do ich wyznawców oraz do „pogańskiej”¹⁴ kultury, było generalnie negatywne. Religie stanowiły wprawdzie otoczenie chrześcijaństwa, jednakże wyłącznie w granicach Imperium Rzymskiego, na terenie którego oprócz judaizmu znano jedynie synkretystyczno-politeistyczne wierzenia narodów Cesarstwa (potem także podbijających Rzym barbarzyńców), a od przełomu starożytności i średniowiecza – również islam, izolujący zresztą Europę na długi czas od reszty świata, przez samo chrześcijaństwo traktowany początkowo raczej jako apokaliptyczny Antychryst lub jego zwiastun (Maksym Wyznawca, Jan Damasceniński, w średniowieczu Riccoldo da Monte di Croce)¹⁵ i polityczne zagrożenie Starego Kontynentu, niż jako „konkurencyjna” religia. W tej

¹⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990 (dalej: RMs), 1.

¹¹ Por. RMs 2. Zaangażowanie misyjne jest „nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie”. RMs 2.

¹² RMs 33.

¹³ Por. RMs 33-34.

¹⁴ Pojęcie *paganus*, pochodzące od łac. *pagus* – wieś, wprowadził do Wulgaty św. Hieronim na określenie nieschrytlanizowanych jeszcze w przeciwieństwie do miast – mieszkańców wsi Imperium Rzymskiego. Dopiero z czasem zyskało ono znaczenie pejoratywne.

¹⁵ Por. I. S. LEDWOŃ, *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 197-212.

sytuacji zrozumiałe jest, że religie te były zdecydowanie odrzucane przez chrześcijaństwo. Chrześcijańscy teologowie i filozofowie, zwłaszcza apologetci okresu patrystycznego (Justyn, Atenagoras, Arystydes, Tertulian, Tacjan)¹⁶ i średniowiecza (Tomasz z Akwinu)¹⁷ oraz przedstawiciele nowożytnej apologetyki¹⁸, nie tylko wykazywali wyższość (pod względem filozoficznym, teologicznym i moralnym) chrześcijaństwa nad religiami, ale wręcz odmawiali im jakiegokolwiek wartości w dziele zbawienia ich wyznawców. Chrystianizm uważano za jedyną religię prawdziwą, to jest objawioną i zbawczą, ale także za spadkobiercę Bożego wybraństwa, będącego do tej pory wyłącznym przywilejem Izraela. Tym samym także

¹⁶ Zob. T. KOŁOSOWSKI, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 99-116; D. ZAGÓRSKI, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: tamże, s. 117-131; M. WYSOCKI, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: tamże, s. 133-150; M. SZRAM, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: tamże, s. 151-170; A. ECKMANN, *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: tamże, s. 201-214.

¹⁷ Por. H. NYS, *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, Paris 1966, s. 21-30; G. THILS, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 42-43.

¹⁸ Teologia nigdy jednak nie odmawiała wyznawcom religii niechrześcijańskich możliwości zbawienia, traktowano ich jednak indywidualnie, niezależnie od wyznawanej religii, która nie tylko nie miała wpływu na ich zbawienie, lecz wręcz stanowiła dla niego przeszkodę; samo to zbawienie było w neoscholastyce rozpatrywane bardziej jako możliwość, niż realny wyraz powszechnej woli zbawczej Boga. Por. I. MORALI, *Salus infidelium: sondaggio su un tema classico*, w: M. Gronchi (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004, s. 23-50; G. THILS, *Présence et salut de Dieu chez les „non-chrétiens”*, Louvain-la-Neuve 1987, s. 28; L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, t. 2. *Essai théologique*, Toulouse 1934, s. 95. Poszukiwano jednak – jako wyrazu powszechnej woli zbawczej Boga – jakiegokolwiek rodzaju objawienia, natchnienia wewnętrznego, *fides implicita*, minimalnego depozytu prawd niezbędnych do wyrażenia nadprzyrodzonego, tj. zbawczego aktu wiary. Klasyka tej problematyki to: E. HUGON, *Hors de l'Église point de salut*, Paris 1907; L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, dz. cyt.; T. OHM, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster 1927; A. VAN HOVE, *Gods algemeene Heilswil*, Antwerpen 1942; R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha la fede*, Roma 1945; A. SANTOS, *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infidèles*, Santander 1960.

judaizm w chrześcijańskiej świadomości na długie wieki podzielił los „pogaństwa”. Tego rodzaju poglądy rzutowały na kształt misyjnej praktyki Kościoła, ale były podbudową działalności kolonizatorskiej, prowadzonej przez kraje europejskie. Wyjątkami w takim postrzeganiu religii (najczęściej jednak chodziło tu o grecką filozofię) byli niektórzy ojcowie Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz)¹⁹ oraz nieliczni teologowie średniowiecza i początków czasów nowożytnych (Aleksander z Hales, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, Mikołaj z Kuzy)²⁰. Co ciekawe, to negatywne w sumie nastawienie do religii bynajmniej nie uległo zmianie pod wpływem wielkich odkryć geograficznych i będącego ich rezultatem poznania wielu nowych religii, stojących znacznie wyżej od religijnego dziedzictwa Cesarstwa Rzymskiego.

Pytania stawiane pod adresem religii pozachrześcijańskich przez teologów aż do połowy XX wieku nie dotyczyły ich samych jako wielkości obiektywnych i historycznych, lecz ich wyznawców, przy czym chodziło o ludzi niezających Chrystusa bez własnej winy. Powszechnie uważano bowiem, iż Ewangelia została już ogłoszona całemu światu (tzw. *status post Evangelium promulgatum*), którego granice utożsamiano wówczas z granicami Imperium Romanum. Nadto w teologii powszechnie przyjmowano literalną, ekskluzywistyczną interpretację zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, zgodnie z którą do zbawienia konieczna była (jako *necessitas praecepti*) formalna, widzialna przynależność do Kościoła przez chrzest i wiarę w Ewangelie²¹.

¹⁹ Zob. np. L. MISIARCZYK, *Zbawcza wartość Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 377-405; F. DRĄCZKOWSKI, *Filozofia grecka jako „trzeci Testament”, czyli praepraeparatio evangelica w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: tamże, s. 407-424.

²⁰ M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, s. 44-49; I. S. LEDWOŃ, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012, s. 45-50.

²¹ Por. J. KRACIK, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” 5(46) (1994), s. 22-32.

Walbert Bühlmann zwraca uwagę, że na owo negatywne odniesienie chrześcijaństwa do świata pogańskiego i przekonanie o konieczności jego cywilizowania wpłynął też europejski „kompleks wyższości”, który miał się zrodzić z zespolenia greckiej świadomości wyższości kulturowej, powodującej, że do wszystkich innych narodów podchodzono jako do barbarzyńców, oraz z poczucia religijnej wyższości i ekskluzywności judaizmu, w świetle której każdy nienależący do narodu wybranego jest gojem. Synteza tych dwóch czynników nastąpiła w chrześcijaństwie średniowiecznym, które ostatecznie utożsamiło chrześcijaństwo z kulturą, zaś niechrześcijan – z poganami, bałwochwalcami, wręcz dzikusami. Przyjęcie chrześcijaństwa wraz z kulturą grecko-rzymską oznaczało więc humanizację, a wszystko, co pozostawało poza tymi granicami, było barbarzyństwem, pozbawionym pełni cech ludzkich. To cywilizowanie, a nawet humanizowanie ludów postrzegano również jako jeden z celów kościelnej misji. Europejski, grecko-rzymski kształt Kościoła, podbudowany zachodnim imperializmem politycznym, zdominował na długie wieki obraz chrześcijaństwa, utrudniając skuteczność kościelnej misji²².

Czynnikiem, który w ostatnich czasach wpłynął destabilizująco na działalność misyjną *ad gentes*, był rozwój teologii religii, której formalny początek przypada na czas II Soboru Watykańskiego. Do połowy XX wieku, jak wspomniano, problem relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami oraz ich ocena w aspekcie zbawczym, były interpretowane ekskluzywistycznie, co oznaczało, że autentyczne poznanie i doświadczenie Boga, tj. prawdziwe objawienie i rzeczywiste zbawienie, ma miejsce tylko i wyłącznie w chrześcijaństwie. Już w latach 50. ubiegłego wieku wielu teologów podjęło naukową refleksję nad możliwością zbawienia ludzi, którzy nie są formalnymi członkami kościelnej wspólnoty. Dopiero jednak II Sobór Watykański przyniósł zupełnie nowe odniesienie do religii niechrześcijańskich, dostrzegając w nich elementy prawdy, dobra, łaski i autentycznej świętości. Wprawdzie ojcowie soborowi nigdzie nie stwierdzili wyraźnie, że inne religie stanowią drogi zbawienia dla swych wyznawców, jednak uznając powszechną obecność zbawczej

²² Por. W. BÜHLMANN, *Gdzie żyją wiara*, Warszawa 1985, s. 129; I. S. LEDWOŃ, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, dz. cyt., s. 50. 291-292.

łaski Bożej w świecie, sprowokowali teologów do dalszej dyskusji dotyczącej sposobu, w jaki niechrześcijanie mogą otrzymać zbawienie, które zawsze jest zbawieniem pochodzącym od Chrystusa²³. Nauka Soboru odrzuciła tradycyjne, eklezjocentryczne rozumienie konieczności Kościoła do zbawienia i dokonując syntezy chrystologii i eklezjologii, dokonała ponownego zwrotu do chrystocentryzmu w teologii, natomiast w eklezjologii zamiast pytania o konieczność przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia pojawiła się doktryna o konieczności Kościoła w świecie dla możliwości realizowania się zbawienia w ogóle, gdziekolwiek i kiedykolwiek.

Pytanie o konieczność Kościoła do zbawienia pociągało za sobą, rzecz jasna, pytanie o sens kościelnej misji *ad gentes* w takiej formie, w jakiej była ona dotąd pojmowana, gdyż motyw „ratowania dusz” przed wiecznym potępieniem przestał być aktualny. Oznaczało to też pytanie o znaczenie sakramentu chrztu, przez który człowiek do tego Kościoła wchodzi „jak przez bramę”²⁴. Wśród teologów religii zaczęły pojawiać się stwierdzenia, iż misje są już nieaktualne i należy zastąpić je dialogiem międzyreligijnym. Takim poglądom sprzyjał rozwój tzw. pluralistycznej teologii religii, której twórcy (John Hick, Paul Francis Knitter, Raimon Panikkar) i zwolennicy zaczęli ujmować chrześcijaństwo jako jedną z wielu religii, tj. jedną spośród wielu równorzędnych dróg zbawienia, prowadzących do jednego Boga. W opinii tych teologów różne religie (tradycje religijne) stanowią jedynie różny wyraz uwarunkowanego przede wszystkim kulturowo poznania i doświadczenia Boga, a każda z nich posiada wartość zbawczą²⁵.

²³ Jednakże w pochodzącym z 1967 roku dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan pt. *Sugestie do dialogu między religiami* zawarte jest stwierdzenie, że religie niechrześcijańskie stanowią wyraz woli Bożej jako „z góry zamierzone przez Boga drogi do zbawienia i do Kościoła” (II, 3). Por. SEKRETARIAT DLA NIECHRZEŚCIJAN, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 159-198.

²⁴ LG 14.

²⁵ Literatura dotycząca pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii jest niezwykle bogata. Zob. syntezę tych poglądów wraz z odnośną bibliografią: I. S. LEDWOŃ, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, dz. cyt., s. 211-310.

3. Zbawcze znaczenie Kościoła

Jak wspomniano wyżej, zasadniczy cel misji chrześcijańskich to głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła. Uzasadnienie tego celu sprowadza się więc do uzasadnienia sensu istnienia Kościoła Chrystusowego w świecie.

Najogólniej rzecz ujmując, znaczenie Kościoła w świecie i w dziejach zbawienia jest analogiczne do znaczenia samego Chrystusa, które sprowadza się do roli definitywnego Objawiciela Boga oraz jedyne Pośrednika wszelkiej zbawczej łaski. Ponieważ ekonomia objawienia mieści się w ekonomii zbawienia, także rola Kościoła wyczerpuje się w jego byciu powszechnym sakramentem zbawienia całej ludzkości²⁶, czyli w funkcji tradenta objawienia Bożego oraz zbawczego pośrednictwa.

Służebna funkcja Kościoła wobec Ewangelii polega na jej głoszeniu jako prawdy zbawczej. Ten soteryczny charakter ewangelicznego orędzia wynika przede wszystkim stąd, że Bóg chce zbawić każdego człowieka na podstawie tej właśnie prawdy (por. 1 Tm 2,4-6). Ma ona charakter osobowy – ostatecznie jest nią Chrystus (por. J 14,6). Wchodząc w osobową i osobistą relację z nią, człowiek wkracza w orbitę zbawienia. Równocześnie prawda ta przemienia jego życie, kształtując je na wzór życia Jezusa Chrystusa (tzw. chrystoformizacja człowieka)²⁷. Co więcej, jeśli bytem osobowym w sensie ścisłym jest tylko Bóg (człowiek jest osobą w znaczeniu analogicznym), to transformacja ludzkiej osoby według ideału przekazanego przez Chrystusa czyni człowieka coraz bardziej osobą (personalizujący charakter objawienia Bożego)²⁸. Zapewniony Kościołowi przez Chrystusa charyzmat nieomyślności daje człowiekowi gwarancję pewności drogi, którą zmierza do zbawienia.

Chociaż Bóg może zbawiać ludzi bez znajomości Ewangelii, to jednak każdy człowiek ma prawo do wiedzy o tym, że w Osobie Jezusa z Nazaretu wypełniły się mesjańskie oczekiwania Starego Testamentu, zrealizowała się zbawcza wola Boga wobec całej ludzkości oraz objawiona

²⁶ Por. LG 48.

²⁷ Por. T. PASZKOWSKA, *Chrystoformizacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 123–124.

²⁸ Por. I. S. LEDWOŃ, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 74.

została tajemnica natury Boga jako Trójcy i jako Miłości, jak również tajemnica człowieka jako stworzonego przez osobową Miłość i dla miłości. Przepowiadanie Kościoła zawiera także przekaz o tym, że uwielbiony w zmartwychwstaniu Jezus jest zarówno Odkupicielem i Zbawicielem wszystkich ludzi, jak i Panem całego wszechświata.

Świadectwo Kościoła o Chrystusie ma też wymiar praktyczny: zadaniem każdego członka Kościoła jest ukazywanie własnym życiem tej miłości, którą Bóg objawił w Chrystusie i która stała się największym przykazaniem Nowego Przymierza. Miłość ta, będąc zasadą zainaugurowanego przez Jezusa królestwa Bożego na ziemi, staje się siłą, dzięki której królestwo to wzrasta w świecie i przemienia cywilizację grzechu w cywilizację miłości. Miłość ta, obejmująca każdego bez wyjątku człowieka, aż po nieprzyjaciół, jest najważniejszym wyróżnikiem chrześcijaństwa pośród religii świata.

Wspomniana wyżej pluralistyczna teologia religii głosi m.in. pogląd, że granice zbawczego działania Logosu przekraczają zasięg uwielbionej ludzkiej natury Jezusa. Tymczasem nie ma innego Logosu niż ten, który przyjął ludzkie ciało i przez zmartwychwstanie zasiadł po prawicy Ojca. Uwielbiony Logos nie działa też w oderwaniu od swego Mistycznego Ciała – Kościoła, stanowiąc z nim jedność, całość i pełnię, zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Plenitudo ergo Christi, Caput et membra*. Tym samym każda łaska Chrystusowa ma „tajemniczy związek z Kościołem”²⁹, który staje się drogą zbawienia otwartą dla każdego człowieka. Kościół jest więc widzialną obecnością Chrystusa i Jego łaski w świecie oraz pośrednikiem tej łaski³⁰. Jest też skutecznym znakiem i narzędziem Chrystusowego królestwa w świecie.

Kościół jest obecny wszędzie tam, dokąd dociera zbawienna łaska Chrystusa (Ignacy Antiocheński: *Ubi Christus, ibi Ecclesia*). Jak więc nie ma zbawienia bez Chrystusa, tak też nie ma go bez Kościoła: „Gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół”³¹.

²⁹ RMs 10.

³⁰ Por. J. DUPUIS, *Universalité du christianisme: Jésus-Christ, le Règne de Dieu et l'Église*, „Revue Africaine des Sciences de la Mission” 2(2) (1995), s. 155-169.

³¹ A. SKOWRONEK, *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, „Materiały Problemowe” 3 (1979), s. 51.

Obecność Kościoła w świecie przekracza widzialne granice przynależności do niego i pokrywa się z granicami królestwa Bożego, wyznaczanymi przez obecność wartości ewangelicznych i zbawczą aktywność Chrystusa; królestwo to obejmuje więc także religie niechrześcijańskie, w tym, co jest w nich Chrystusowe³². Nie oznacza to bynajmniej, że Kościół jest w tym królestwie tylko jedną z wielu równorzędnych dróg zbawienia, jak chcą tego przedstawiciele pluralistycznej teologii religii. Wręcz przeciwnie, wyznawcy religii niechrześcijańskich są w sytuacji „bardzo niekorzystnej”³³ w porównaniu z członkami Kościoła, jeśli chodzi o obiektywną możliwość osiągnięcia zbawienia. Na tej płaszczyźnie żadna religia nie może być porównywana z Kościołem. Jeżeli bowiem jest on skutecznym znakiem zbawienia ze względu na swój związek z Chrystusem, to znaczy, że zbawienie to rzeczywiście on realizuje. To z Kościoła, mocą Ducha Świętego, udzielane są światu zbawcze owoce odkupieńczego dzieła Chrystusa³⁴.

Jeśli zbawienie w swej istocie polega na życiu w jedności z Bogiem i innymi ludźmi, to Kościół właśnie, jako sakrament zbawienia, tego dzieła jednoczenia dokonuje³⁵, spełniając równocześnie prośbę Jezusa kierowaną do Ojca w czasie Ostatniej Wieczerzy. Jedność, o którą prosił Jezus i która jest celem oraz owocem działania Kościoła, jest jednością na wzór jedności Syna z Ojcem (por. J 17,20-23). Tym samym Kościół realizuje najważniejszy cel historii zbawienia.

Skoro więc Kościół jako sakrament zbawienia uobecnia i manifestuje Chrystusowe zbawienie, pozostając w istotnym związku ze swoją Głową, to zasada *extra Ecclesiam salus nulla* przyjmuje sens chrystologiczny: jeżeli *sine Christo et extra Christum salus nulla*, to *sine Ecclesia salus nulla*. Dlatego misja Kościoła w świecie przekracza tradycyjne zawężenie jej do zbawienia jednostek i polega na zbawianiu świata (Walter Kasper)³⁶.

³² Por. RMs 19.

³³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000 (dalej: DI), 22.

³⁴ Por. DI 16.

³⁵ Por. LG 1.

³⁶ Por. W. KASPER, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 192-195.

W taką właśnie misję Kościoła zostaje wprowadzony każdy ochrzczony. Sakramentalne znamię chrzcielne czyni go nowym stworzeniem, własnością Chrystusa i Jego świadkiem. To też jest sednem chrześcijańskiego nawrócenia, które dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego. Poddanie swego życia panowaniu Chrystusa i Jego miłości, upodobnienie do Boga-Miłości, staje się sensem życia chrześcijanina³⁷.

Bibliografia

- Bühlmann W., *Gdzie żyją wiara*, Warszawa 1985.
- Capéran L., *Le problème du salut des infidèles*, t. 2. *Essai théologique*, Toulouse 1934.
- Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002.
- Congar Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937.
- Dhavamony M. (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986.
- Drączkowski F., *Filozofia grecka jako „trzeci Testament”*, czyli *praeparatio evangelica w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 407-424.
- Dupuis J., *Universalité du christianisme: Jésus-Christ, le Règne de Dieu et l'Église*, „Revue Africaine des Sciences de la Mission” 2(2) (1995), s. 125-170.
- Eckmann A., *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 201-214.
- Fédou M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996.
- Gronchi M. (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004.
- Hove A. van, *Gods algemeene Heilswil*, Antwerpen 1942.
- Hugon E., *Hors de l'Église point de salut*, Paris 1907.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, Rzym 1990.
- Kasper W., *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 186-198.

³⁷ Por. I. S. LEDWOŃ, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, dz. cyt., s. 511-519.

- Kasprzak S., *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes”*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2(10) (2000), s. 171-203.
- Kołosowski T., *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 99-116.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus*, Rzym 2000.
- Kowalak W., *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 8-25.
- Kracik J., *„Poza Kościołem nie ma zbawienia”*. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” 5(46) (1994), s. 22-32.
- Ledwoń I. S., *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012.
- Ledwoń I. S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Lato-urellèa*, Lublin 1996.
- Ledwoń I. S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), s. 197-212.
- Ledwoń I. S., Szram M. (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012.
- Lombardi R., *La salvezza di chi non ha la fede*, Roma 1945.
- Misiarczyk L., *Zbawcza wartość Logosu w innych religiach według Justyna, reneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 377-405.
- Morali I., *Salus infidelium: sondaggio su un tema classico*, w: M. Gronchi (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004, s. 23-50.
- Müller K., *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989.
- Nys H., *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, Paris 1966.
- Ohm T., *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster 1927.
- Paszowska T., *Chrysoformizacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 123-124.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.

- Santos A., *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infideles*, Santander 1960.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 159-198.
- Skowronek A., *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, „Materiały Problemowe” 3 (1979), s. 48-55.
- II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 151-170.
- Thils G., *Présence et salut de Dieu chez les „non-chrétiens”*, Louvain-la-Neuve 1987.
- Thils G., *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975.
- Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 133-150.
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 117-131.

O. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM – ur. w 1961 r. w Wodzisławiu Śląskim, w latach 2008-2016 prodziekan Wydziału Teologii KUL, wykładowca teologii fundamentalnej i religiofilozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych w Katowicach-Panewnikach oraz w innych seminariach w Polsce i za granicą (Ukraina i Słowacja). Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Rady Naukowej Instytutu Badań Kościelnych w Łucku (Ukraina), lubelskiego oddziału Polskiej Akademii Nauk, Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Komisji Episkopatu Polski. Wieloletni sekretarz Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Nauki Episkopatu Polski.

ks. Eugeniusz Ziemann SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-4623-0026; e-mail: eugenio@kr.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.025.11427>

MISYJNY WYMIAR CHARYZMATU SERCAŃSKIEGO

A DIMENSION OF DEHONIAN MISSION CHARISM

Abstrakt

Refleksja nad misyjnym wymiarem charyzmatu sercańskiego wpisuje się w bogaty kontekst historii oraz duchowości życia zakonnego. Na przełomie XIX i XX wieku powstała we Francji większość instytutów zakonnych męskich i żeńskich w odpowiedzi na religijne i społeczne potrzeby ówczesnej Europy. Zakładane nowe zgromadzenia zakonne ubogacały Kościół specyficznymi formami czynnego życia apostołskiego, bazując na charyzmacie i misji swoich założycieli, a także bogatej duchowości zakonów mniszych, żebrzących i kleryckich. Osobiste pragnienie połączenia kapłaństwa z życiem zakonnym stało się dla ojca Leona Dehona inspiracją do założenia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego dla dobra Kościoła oraz osobistego uświęcenia jego członków.

Słowa kluczowe: apostołat, charyzmat, instytut zakonnny, misja, stowarzyszenie życia apostołskiego, zakon, zgromadzenie, życie zakonne

Abstract

The reflection upon the Dehonian mission charism fits into the rich context of the history of religious life. At the turn of the 19th and 20th century most of the religious orders for men and women in France came into being, as the response to the social needs of Europe of that time. Shaping of the new religious orders enriched the Church with the specific forms of apostolic life, based on charisms and missions of their founders, and the rich spirituality of the orders of monks, beggars and clerics. Personal desire to combine both priesthood and religious life became the inspiration for Fr. Leon John Dehon to found the Congregation of the Priests of the Sacred Heart for the benefit of the Church and for the personal sanctification of its members.

Keywords: apostolate, charism, religious Congregation, mission, association of apostolic life, order Congregation, religious

Wstęp

We wstępie do adhortacji *Vita consecrata* papież Jan Paweł II stwierdza: „Wszyscy zdajemy sobie sprawę, jakim bogactwem jest dla wspólnoty kościelnej dar życia konsekrowanego w całej różnorodności jego charyzmatów i instytucji”¹. To przekonanie papieża o znaczeniu i roli instytucji życia konsekrowanego oraz instytucji życia apostołskiego dla Kościoła odnosi się zwłaszcza do specyfiki charyzmatu realizowanego w określonym apostołacie i misji.

Charyzmat (gr. *charisma* – dar, łaska) jako specyficzny dar łaski pochodzi bezpośrednio od Ducha Świętego. Udzielony konkretnej osobie lub osobom wspólnoty chrześcijańskiej, służy dobru całego Kościoła. Akcent położony na dobro Kościoła wyróżnia charyzmat od innych otrzymanych łask, które nie muszą posiadać przeznaczenia społecznego. Według św. Pawła, teologa charyzmatów, są one udzielane wszystkim

¹ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, Rzym 1996, 2.

chrześcijanom. Każdy wierzący otrzymał swój osobisty charyzmat dla ubogacenia nim wspólnoty Kościoła (por. 1 Kor 7,7). Charyzmaty, które otrzymują poszczególni ludzie i wspólnoty, nie mają jednak na celu ich osobistego uświęcenia, lecz uświęcenie innych w zbawczej misji Kościoła. Kryterium oceniającym ich autentyczność jest wiara w Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 12,3; 2 Kor 4,13) oraz miłość braterska służąca dobru wspólnoty (por. Rz 12,9; Kol 1,8; Ga 5,22; Ef 4,3)².

Zagadnienie charyzmatów w Kościele podjął papież Pius XII w encyklice *Mistici Corporis Christi* (1943), akcentując, iż stanowią one istotny element Kościoła jako wspólnoty. Z kolei ojcowie II Soboru Watykańskiego użyli tego terminu 14 razy, m.in. w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, podkreślając, iż Duch Święty zesłany na Kościół mieszka w Kościele i jednoczy go „(...) we wspólnocie i posłudze, obdarza go rozmaitymi darami hierarchicznymi oraz charyzmatycznymi i za ich pomocą kieruje nim oraz przyozdabia swoimi owocami (por. Ef 4,11-12; 1 Kor 12,4; Ga 5,22)”³. Określenie „charyzmat” jest także obecne w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*⁴, w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*⁵, w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*⁶ oraz w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*⁷.

Termin „charyzmat” w odniesieniu do życia zakonnego (konsekwrowanego) po raz pierwszy został użyty przez Pawła VI w adhortacji *Evangelica testificatio*, w której papież mówi o charyzmacie założycieli

² Por. R. JASIAK, *Charyzmaty*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 112-113.

³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, 4.

⁴ Por. TENŻE, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Rzym 1965, 8.

⁵ Por. TENŻE, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965, 3. 30.

⁶ Por. TENŻE, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965, 4. 23. 28.

⁷ Por. TENŻE, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965, 4. 9.

zakonów⁸, życia zakonnego⁹ i instytutów zakonnych¹⁰ jako o owocu Ducha Świętego zawsze działającego w Kościele¹¹. W tym samym duchu wypowiedziała się też Stolica Apostolska w dokumentach: *Mutuae relationes* (1978), *Optiones Evangelicae* (1980), *Dimensio contemplativa* (1980), *Redemptionis donum* (1984), *Potissimum institutioni* (1990), *Congregavit nos in unum* (1994), a zwłaszcza Jan Paweł II w epokowej, posynodalnej adhortacji apostołskiej o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata* (1996). Należy podkreślić, że charyzmat życia konsekrowanego stanowi jedną z form życia chrześcijańskiego, która przez naśladowanie Chrystusa przemienia osobę i uzdalnia ją do życia i działania dla dobra Kościoła.

Charyzmat instytutu zakonnego lub stowarzyszenia życia apostołskiego jest nierozzerwalnie związany z misją i jej profetycznym charakterem jego członków w Kościele i w świecie przez świadectwo życia, czynów i słów opierających się na wartościach rad ewangelicznych. Liczne instytuty zakonne męskie i żeńskie, czerpiąc z charyzmatu założycieli oraz z charyzmatu instytutu, są zaangażowane w ewangelizacyjną i apo-

⁸ Jest to dar osobisty, który przemienia osobę założyciela w celu przygotowania go do podjęcia szczególnego powołania i misji w Kościele. Charyzmat ten posiada też wymiar wspólnotowy, gdyż dla realizacji misji angażuje więcej osób, a także kościelny – jest ofiarowany przez założyciela i wspólnotę Kościołowi. W tym kontekście trzeba też rozróżnić charyzmat osobisty założyciela, który uzdalnia go do założenia nowego dzieła bez względu na jego historyczną realizację i specyficzną duchowość, od charyzmatu założyciela, który trzeba wcielić w życie. Osobisty charyzmat jest nieprzekazywalny. Przekazywalny jest styl życia duchowego pierwszej wspólnoty. Por. J. GOGOLA, *Zasady wierności charyzmatowi założyciela*, Kraków 2000, s. 216-217.

⁹ Charyzmat życia zakonnego stanowi jedną z form powołania chrześcijańskiego, które obejmuje całą osobę we wszystkich wymiarach jej egzystencji. Będąc darem o przeznaczeniu społecznym, najpierw ubogaca osobę obdarowaną. Charyzmat ten, ze względu na swoją właściwość, charakteryzuje wszystkie rodziny zakonne w ich entuzjazmie, zachwycie, porywie, nie będąc owocem wysiłków człowieka, lecz skutkiem mocy Ducha Świętego. Por. tamże, s. 218-219.

¹⁰ Charyzmat instytutu uzdalnia jego członków do odczytywania i aktualizowania pierwotnej inspiracji założyciela. Ciągłość relacji z założycielem nie może być przerwana, chociaż pod wpływem nowych wyzwań historycznych i wrażliwości może być dostosowana pod natchnieniem Ducha Świętego. Por. tamże, s. 219.

¹¹ Por. PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelica testificatio*, Rzym 1971, 11.

stolską działalność Kościoła, zwłaszcza na misjach *ad gentes*, będących kontynuacją misji zbawczej Chrystusa przekazanej Apostołom (por. Mt 28,18-20; Mk 15-18; Łk 24,47-48; J 17,18-23; 20,21-23), a wynikających ze specyfiki ich charyzmatu¹². Do grona tych instytutów zakonnych należą księża sercanie realizujący swój specyficzny charyzmat w misji Kościoła.

1. Geneza i rozwój instytutów życia zakonnego na bazie ich charyzmatu i misji

W historii Kościoła zarówno mężczyźni, jak i kobiety dążyli do doskonałości chrześcijańskiej przez podejmowanie radykalnego stylu życia bazującego na radach ewangelicznych: czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, w celu swobodnego i wiernego naśladowania Chrystusa przez pustelnicze życie w samotności lub we wspólnotach zakonnych¹³. W czasach apostoelskich wspólnotowy styl życia praktykowali Apostołowie wraz z Najświętszą Maryją Panną na czele (por. Dz 2,42-47; 4,32-37), a także pierwsi chrześcijanie, którzy gromadzili się na wspólnej modlitwie, łamaniu chleba oraz wzajemnym dzieleniu się dobrami materialnymi (por. Dz 5,1-11). W epoce ojców Kościoła, zwłaszcza w okresie prześladowań, dziewice, asceci oraz celibatariusze udawali się na pustynię, aby w samotności oddawać się modlitwie i ascezie. Taki styl życia przejęli późniejsi anachoreci, cenobici oraz eremici, dając początek mniszemu życiu zakonnemu, które rozwijało się zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Zakony mnisze

Od IV wieku męskie i żeńskie zakony mnisze kształtowały swoją tożsamość na bazie przyjętej reguły. Jedną z najstarszych była reguła Pachomiusza, normująca zasady życia cenobickiego opartego na dążeniu

¹² Por. S. KASPRZAK, *Misje*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego*, Lublin 2019, k. 1751-1756; J. GAJDA, *Misyjna duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości...*, dz. cyt., s. 542-545.

¹³ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965, 1.

do doskonałości przez wspólne mieszkanie, pracę, modlitwę i współodpowiedzialność za siebie¹⁴. Ważne miejsce w rozwoju życia mniszego oraz kształtowaniu się monastycyzmu zachodniego miała Reguła Mistrza¹⁵, pochodząca od anonimowego autora z początku VI wieku. Obszernie cytował ją Benedykt z Nursji w regule napisanej około 540 roku na Monte Casino¹⁶.

Benedyktyńską regułę przyjęły liczne zakony mnisze gromadzące anachoretów, eremitów i cenobitów, którzy od XII wieku, dzieląc się na mnichów i konwersów, byli zobowiązani zgodnie z tradycjami tych zakonów zmieniać swoje obyczaje (*conversio morum*) m.in. przez wyrzeczenie się świata, podejmowanie walki z wadami oraz zerwanie z wszystkim, co oddziela mnicha od Boga. Przyjmowali też monastyczną hierarchię wartości, opartą na duchowości pustyni, zwłaszcza przez nabywanie cnoty posłuszeństwa, pokory i miłości, oddanie się Bogu przez modlitwę liturgiczną, poszukiwanie Boga i poznawanie Go przez kontemplację i studium (*lectio divina*) oraz miłość apostołską związaną z dozwolonymi formami działalności duszpasterskiej¹⁷. Do kategorii zakonów mniszych opartych na regule Benedykta należą m.in.: benedyktyni, kameduli, cystersi, kartuzi, trapiści, mechitarzyści, zaś na regule Augustyna¹⁸, stanowiącej zbiór przepisów życia zakonnego, powstał m.in.: paulini, hieronimicy, a także od końca XVII wieku zakony mnisze należące do Kościołów obrządku wschodniego, zwłaszcza maronickiego.

Kanonicy regularni

Geneza zakonu kanoników regularnych wiąże się z pierwszymi diakonami i prezbiterami rezydującymi przy siedzibach biskupów. Zaangażowani w działalność duszpasterską, praktykowali chórową recyta-

¹⁴ Por. J. MARECKI, *Zakony w Polsce*, Kraków 2000, s. 5.

¹⁵ Por. M. DANILUK, *Reguła Mistrza*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, k. 1328-1329.

¹⁶ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin 2000, s. 50-53.

¹⁷ Por. TENŻE, *Mnisze zakony*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 1458.

¹⁸ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia instytucji...*, dz. cyt., s. 41-42.

cję godzin kanonicznych oraz życie wspólne. Promotorem tej formy życia wspólnego był Augustyn, który w Hippo Regius (Hipponie) założył pierwszy klasztor dla duchownych bez surowej ascezy mniszej, która mogłaby utrudniać prowadzenie pracy duszpasterskiej. W nurcie reformy gregoriańskiej, zapoczątkowanej na synodzie laterańskim w 1059 roku przez Hildebranda, późniejszego papieża Grzegorza VII, na podstawie reguły Augustyna, ukształtowała się nowa kategoria zakonów pod nazwą kanoników regularnych¹⁹. W odróżnieniu od mnichów prowadzili oni działalność duszpasterską, praktykowali życie wspólne oraz ubóstwo indywidualne.

Dynamiczny rozwój tego zakonu nastąpił w XII wieku. Działające w tym czasie ich kongregacje obejmowały kilkaset klasztorów głównie w Europie Północnej, basenie Morza Śródziemnego, a także w Czechach i Polsce. W okresie średniowiecza kanonicy regularni posiadali około 2500 klasztorów, m.in. słynne opactwo św. Wiktora w Paryżu i Sankt Florian w Austrii²⁰. W okresie reformacji liczne ośrodki uległy kasacji. Odrodzenie zakonu nastąpiło po Soborze Trydenckim, owocując nowymi kongregacjami. Działania rewolucji francuskiej i wojny napoleońskiej ponownie osłabiły zakon, jednak na przełomie XIX i XX wieku kanonicy regularni podjęli działalność misyjną w duchu charyzmatu niemalże na wszystkich kontynentach²¹. Do tej kategorii zakonów należą m.in.: Kanonicy Laterańscy Najświętszego Zbawiciela, Kanonicy Regularni Laterańscy św. Augustyna, Kanonicy Regularni św. Mikołaja i Bernarda, a także bożogrobcy, Bracia Krzyża Świętego, Bracia Szpitalni Najświętszej Maryi Panny, krzyżacy i norbertanie (premonstratensi).

Zakony żebrzące

W XIII wieku pojawiła się nowa kategoria zakonów, na własnych regułach, nazywana żebrzącymi mendykantami (łac. *mendicare* – żebrać). Ich charyzmatyczną misją w Kościele było ubóstwo indywidualne oraz

¹⁹ Por. tamże, s. 167-169.

²⁰ Zob. A. L. AMAT, *La vita consacrata le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 1991, s. 153-162.

²¹ Por. J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964, s. 227-228. 234-236.

wspólnotowe. Osiedlali się zwłaszcza w miastach, gdzie zakładali konwenty, prowadzili działalność naukową na uniwersytetach, a także apostołat społeczno-religijny i charytatywny. Łącząc misję kapłaństwa sakramentalnego z życiem zakonnym, byli zaangażowani w kaznodziejstwo, misje oraz duszpasterstwo przy własnych kościołach. Na terenach misyjnych podejmowali inicjatywy apostołskie związane z życiem religijnym, charytatywnym i polityczno-społecznym Kościoła.

Zakony zebrzące w odróżnieniu od zakonów mniszych posiadały zhierarchizowany system organizacji (kustodia, prowincja zakonna) oraz władzy (przełożony lokalny, prowincjał, generał), realizowały braterski ideał życia (wszyscy są równi w prawach z wyjątkiem wykonujących posługę święceń), znoszący podział na chóry zakonne²². Owocem ich działalności apostołskiej były tzw. trzecie zakony, które skupiały osoby praktykujące ewangeliczny ideał doskonałości chrześcijańskiej oparty na duchowości zakonów regularnych, którym prawnie podlegały²³.

Do najbardziej znanych zakonów zebrzących należą: augustianie eremici, augustianie rekolekci i augustianie bosci, bonifratrzy, dominikanie, franciszkanie, bracia mniejsi konwentualni, Trzeci Zakon Regularny św. Franciszka, kapucyni, karmelici, karmelici bosci, mercedariusze, mimiści, serwici i trynitarze.

Klerycy regularni

Kolejną kategorię zakonów nowego typu stanowią klerycy regularni (łac. *clerici regulares*). W znaczeniu prawnym nazwa ta odnosiła się do wszystkich duchownych zakonnych w odróżnieniu ich od duchowieństwa świeckiego. Od XVI wieku stała się określeniem własnym zakonów kleryckich w odróżnieniu od zakonów mniszych i kanonickich, dla których przyjęcie charyzmatu życia zakonnego stanowiło fundament dla prowadzenia działalności apostołskiej w kontekście aktualnych potrzeb Kościoła. Ich misją był apostołat wzorowany na pracy duszpasterskiej

²² Zob. tamże, s. 324-372.

²³ Zob. T. WYTRWAŁ *Zakony Trzecie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1196-1197; M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 370-371.

duchowieństwa diecezjalnego, zwłaszcza przez wychowanie i kształcenie młodzieży oraz rozwijanie dzieł miłosierdzia. Członkowie zakonów kleryckich nie byli zobowiązani do chórowego odmawiania godzin kanonicznych i przyjęcia habitu, jednak praktykowali życie wspólne wzorowane na kanonikach regularnych oraz akceptowali własność wspólną dóbr materialnych²⁴. Ta kategoria zakonów obejmowała barnabitów, jezuitów, pijarów, somasków i teatynów. Warto też podkreślić, iż prowadzona przez nich działalność apostołska przyczyniła się do dynamicznego rozwoju działalności misyjnej Kościoła w dalekich krajach określanej jako misje *ad gentes* – do narodów.

Powstawanie odrębnych form życia zakonnego trwało do końca XVI wieku. Wspólną cechą wszystkich powstałych zakonów były śluby uroczyste, które należały do istoty zakonu i pociągały za sobą określone skutki prawne dla części ich członków (łac. *regulares*) oraz członkiń (łac. *monache*). Członkowie późniejszych wspólnot zakonnych składali śluby zwykłe. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku (kan. 488) i Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku (kan. 1193 §2), zachowując podział na uroczyste śluby zakonne i zwykłe (w zgromadzeniach), wyraził zgodę, aby zakony zachowały je wyłącznie w prawie własnym.

Do kategorii zakonów zalicza się też gałęzie żeńskie zakonów męskich, które są określane terminem „mniszki” (łac. *sanctimoniales, moniales, monachae*). Na ogół prowadziły one życie kontemplacyjne, zachowując klauzurę papieską. Status mniszek reguluje Instrukcja Kongregacji do spraw Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Verbi sponsa* (1999). Nazwę „mniszki” zachował Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku (kan. 686 §2). Należą do nich m.in.: bazylianki, benedyktynki, cysterki, kamedułki, kartuzjanki, kanoniczki, norbertanki, dominikanki, klaryski, koncepcjonistki, anuncjatki, bernardynki, koletanki, urbanistki, kapucynki, trynitarki, hieronimitki, karmelitanki, komandorki św. Jana Jerozolimskiego, serwitki, brygidki, minimitki, mercedariuszki, a także urszulanki, wizytki, redemptorystki i pasjonistki²⁵.

²⁴ Zob. A. L. AMAT, *La vita consacrata...*, dz. cyt., s. 279-297, 299-324.

²⁵ Por. E. ZIEMANN, *Zakon*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1191-1192.

Wiek XVI, będący czasem głębokich reform w Kościele katolickim, a także destrukcyjnych działań ruchów reformacyjnych, owocował zakładaniem wspólnot osób duchownych i świeckich, które praktykowały życie wspólne bez ślubów zakonnych – stowarzyszenia życia wspólnego (od 1983 roku zwane stowarzyszeniami życia apostołskiego) lub życie wspólne oparte na ślubach zwykłych czasowych i wieczystych – zgromadzenia zakonne.

Stowarzyszenia życia apostołskiego

Geneza stowarzyszeń życia apostołskiego sięga 2. połowy XVI wieku i wiąże się z działalnością apostołską w Rzymie św. Filipa Neri. Założone przez niego oratorium gromadziło wiernych świeckich i duchownych w celu wspólnego praktykowania modlitwy i pogłębiania życia religijnego. Wyodrębnieni z niego księża utworzyli w 1551 roku stowarzyszenie pod nazwą filipini, które podjęło pracę duszpasterską zwłaszcza wśród dzieci, młodzieży i osób najbardziej potrzebujących²⁶.

Tymczasem we Francji kard. Piotr de Bérulle, wzorując się na oratorium św. Filipa Neri, założył w 1611 roku w Paryżu oratorium kapłańskie (francuskie) dla odnowy duchowieństwa diecezjalnego w duchu Soboru Trydenckiego, m.in. przez pogłębianie świętości osobistej kapłana we wspólnocie, a także podejmowanie zorganizowanej działalności duszpasterskiej²⁷.

Te dwa modele życia wspólnego kapłanów zainspirowały Wincen-tego à Paulo do założenia w 1629 roku w Paryżu stowarzyszenia lazarystów. Powstające wspólnoty kapłańskie podejmowały działalność misyjną, duszpasterską i charytatywną, a także formację intelektualno-duchową w seminariach²⁸.

²⁶ Por. R. BOUREAU, *L'oratoire en France*, Paris 1991, s. 9-18.

²⁷ Por. tamże, s. 19-62; E. ZIEMANN, *Oratorianie francuscy*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 709-710; M. CHMIELEWSKI, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 549-550. 551-552; E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006, s. 124-132.

²⁸ Por. M. CHMIELEWSKI, *Wielka księga duchowości katolickiej, dz. cyt.*, s. 555-565.

Do znaczących męskich stowarzyszeń życia apostołskiego realizujących swój apostołat na bazie charyzmatu misyjnego, duszpasterskiego, charytatywnego i edukacyjnego należą m.in.: sulpicianie (1642), eudyści (1643), Towarzystwo Misji Zagranicznych z Paryża (1660), Misjonarze Najświętszej Krwi (1815), pallotyni (1835), Towarzystwo Misji Afrykańskich (1856), Towarzystwo Misyjne św. Józefa z Mill Hill (1866), Biali Ojcowie (1868), Instytut Hiszpański Misji Zagranicznych św. Franciszka Ksawerego (1899), Towarzystwo Misji Zagranicznych św. Kolumbana (1917), Papieski Instytut Misji Zagranicznych (1926), Braterstwo Kapłańskie św. Piotra (1988)²⁹.

Na uwagę zasługuje też liczne grono żeńskich stowarzyszeń życia apostołskiego, zaangażowanych głównie w apostołat charytatywny i edukacyjny. Do najbardziej znanych należą m.in.: szarytki (1617), Stowarzyszenie Córek św. Franciszka Salezego (1872), Pomocnice Serafickiego Dzieła Miłosierdzia (1919), Misyjne Pomocnice Społeczne (1966), Stowarzyszenie Oblatek „Mater Orphanorum” (1967), Siostry Służby Społecznej (1984)³⁰.

Zgromadzenia zakonne

Nową formą życia zakonnego opartego na duchowej spuściźnie i tradycji zakonów mniszych, a zwłaszcza żebrzących i kleryckich, są zgromadzenia zakonne męskie i żeńskie. Początkowo ich rozwój ograniczało stanowisko Stolicy Apostolskiej zawarte w dwóch dokumentach papieża Piusa V. W bulli *Circa pastoralis* z 1566 roku, skierowanej do instytutów żeńskich, papież żądał, aby członkinie składały uroczyste śluby zakonne, przestrzegały klauzury i nie przyjmowały nowych kandydatek. W konstytucji apostołskiej *Lubricum vitae genus* (1568) odniósł się do instytutów męskich, nakazując ich członkom, aby składali śluby uroczyste, przedstawili w ciągu 24 godzin swoje konstytucje i przed upływem miesiąca

²⁹ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 351; S. TYLUS, *Stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 989-990.

³⁰ Por. M. DANILUK, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 351-352; S. TYLUS, *Stowarzyszenia życia apostołskiego*, dz. cyt., k. 990.

przyjęli regułę zakonną wcześniej zatwierdzoną przez Stolicę Apostolską. Restrykcje nałożone na zgromadzenia żeńskie złagodził papież Benedykt XIV w konstytucji apostolskiej *Quamvis iusto* z 1749 roku³¹. Pierwsze zgromadzenie męskie pod nazwą Księża Świeccy Nauki Chrześcijańskiej (doktrynarze) powstało w 1592 roku w Awinionie i zostało zatwierdzone w 1597 roku przez papieża Klemensa VIII bullą *Exposcit debitum*³².

Na przełomie XVII i XVIII wieku misyjny profil charyzmatu apostolskiego zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich był ukierunkowany na działalność charytatywną, wychowawczą wobec dzieci i młodzieży oraz głoszenie misji ludowych. Najbardziej znaczący wkład w to dzieło wnieśli m.in.: bracia szkolni, pasjoniści i redemptoryści³³.

W latach 1800-1900, głównie we Francji, a następnie w Hiszpanii i we Włoszech, powstało około 625 zgromadzeń męskich i żeńskich zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską na prawie papieskim. Ich dynamiczny wzrost inspirowała ówczesna sytuacja religijno-społeczna Kościoła mająca swoją przyczynę w jego wewnętrznym kryzysie, a także propagowanych ideach Wielkiej Rewolucji Francuskiej z 1789 roku. Wystarczy wspomnieć szerzącą się laicyzację, przybierającą na sile nastroje antyklerykalne i antykościelne oraz kasatę wszystkich zakonów, które nie zajmowały się szkolnictwem³⁴. Stąd też nowe zgromadzenia zakonne, bazując na duchowości benedyktyńskiej, augustiańskiej, dominikańskiej, franciszkańskiej, jezuickiej i karmelitańskiej, chrystocentrycznej szkole francuskiej kard. Bérulle'a, a także pobożności maryjnej i eucharystycznej, przyjmowały apostolat dzieci i młodzieży, ludzi starych, chorych, niepełnosprawnych, więźniów, robotników, w sektorze katechetycznym, dziennikarskim oraz prowadzenia misji ludowych i *ad gentes*³⁵.

Charakter zakonny zgromadzeń na ślubach zwykłych powstałych w XIX wieku zatwierdził w 1900 roku papież Leon XIII w konstytucji

³¹ Por. E. ZIEMANN, *Zgromadzenia zakonne*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1371-1372.

³² Zob. M. DANILUK, E. ZIEMANN, *Męskie zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego na prawie papieskim*, Kraków 2012, s. 40; A. L. AMAT, *La vita...*, dz. cyt., s. 414.

³³ Por. A. L. AMAT, *La vita...*, dz. cyt., s. 415-426.

³⁴ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 18. 24-36.

³⁵ Por. A. L. AMAT, *La vita...*, dz. cyt., s. 442-460.

apostolskiej *Conditae a Christo*, zaś w 1901 roku w *Normae* została określona ich wewnętrzna struktura. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku (kan. 488 §2) zaliczył zgromadzenia zakonne na ślubach zwykłych czasowych lub wieczystych do stanu zakonnego, a kodeks z 1983 (kan. 607) nadał zakonom i zgromadzeniom zakonnym wspólną nazwę – instytut zakonny³⁶.

Spośród wszystkich zgromadzeń męskich i żeńskich założonych w XIX wieku, które w 2. połowie XX wieku liczyły około 5 tysięcy członków, na uwagę zasługują m.in.: salezianie, siostry Sacré Coeur, maryści, siostry szkolne Matki Boskiej, Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej i werbiści³⁷.

2. Sercański charyzmat Dehona w zbawczej misji Kościoła

W kontekst powstających w XIX wieku zgromadzeń zakonnych wpisało się Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego³⁸, które zostało założone w 1878 roku w Saint Quentin we Francji przez ks. Jana Leona Dehona³⁹. Jako klerycki instytut zakonny posiadało od początku własną tożsamość, a także specyficzny cel, nierozłącznie związany charyzmatem Założyciela.

Ojciec Jan Leon Dehon – kapłan i zakonnik

Od 1855 roku młody Dehon kształtował swoją duchowość chrześcijańską w nurcie francuskiej szkoły duchowości kard. Bérulle'a. Początkowo w kolegium jezuitów w Hazebrouck⁴⁰, gdzie w 1856 roku doświadczył charyzmatu powołania kapłańskiego. Następnie jako student

³⁶ Por. B. SZEWCZUL, *Zgromadzenie zakonne*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa...*, dz. cyt., k. 3150-3158.

³⁷ Por. A. L. AMAT, *La vita...*, dz. cyt., s. 461-499.

³⁸ Zob. E. ZIEMANN, *Sercanie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 2-4.

³⁹ Zob. M. DANILUK, *Dehon Léon*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, k. 1098-1099.

⁴⁰ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 37-40.

prawa na paryskiej Sorbonie był zaangażowany w apostołat ewangelizacyjny i społeczny u sulpicianów⁴¹, a także we Francuskim Seminarium św. Klary w Rzymie⁴², gdzie przebiegała cała jego formacja do kapłaństwa. Wszechstronnie wykształcony w zakresie nauk teologicznych, filozoficznych, prawnych i ekonomicznych, przyjął w 1868 roku w Rzymie święcenia kapłańskie. W 1871 roku wrócił do rodzinnej diecezji Soissaint, aby w robotniczej parafii Saint Quentin rozpocząć działalność duszpasterską i apostołską. W celu owocnej realizacji charyzmatu kapłańskiego, na bazie zdobytych wcześniej doświadczeń, zorganizował m.in.: Patronat św. Józefa, Katolickie Koło Robotnicze, Koło Studiów Religijno-Społecznych, Diecezjalne Oratorium Kapłańskie, a także organizował kongresy społeczne oraz założył Diecezjalne Biuro Stowarzyszeń Robotniczych⁴³. Wprawdzie kapłaństwo służebne stanowiło dla Dehona najwyższą wartość, ze względu na jego godność i misję w Kościele, to jednak odczuwał pewien wewnętrzny niepokój związany z przyjęciem charyzmatu życia zakonnego⁴⁴. Powołanie zakonne odczytywał jako charyzmatyczną misję powierzoną człowiekowi przez Boga w Kościele i dla Kościoła.

Dehon od czasu pobytu w kolegium w Hazebruck utrzymywał liczne kontakty z przedstawicielami męskich instytutów zakonnych, jednak żaden z nich nie odpowiadał swoją duchowością jego charyzmatowi, który był ukierunkowany na realizację ideału miłości i wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa w duchu prywatnych objawień z Paray-le-Moniale i La Salette⁴⁵.

Rozeznawanie powołania zakonnego przez Dehona stanowiło przedmiot jego rozmyślań i modlitwy na wszystkich odprawianych rekolek-

⁴¹ Por. M. CHMIELEWSKI, *Wielka księga...*, dz. cyt., s. 549-552; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 40-43.

⁴² Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 43-49.

⁴³ Por. tamże, s. 55-60.

⁴⁴ „Miałem powołanie zakonne od mojej młodości. Miałem zawsze taki wniosek po odprawieniu rekolekcji. Lecz brakowało mi oświeceń, aby wybrać tę czy inną wspólnotę. Poszukiwałem i czekałem. Całkowite moje upodobanie odczuwałem względem Najświętszego Serca i wynagrodzenia”. L. DEHON, *Lettere circolari*, Bologna, s. 320 (dalej: LCr); E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 55-61.

⁴⁵ Por. L. DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie* (dalej: NHV), t. 7, Roma 1979, s. 28-30. 73.

cyjach. W czasie tzw. rekolekcji powołaniowych dokonał zestawienia racji, które przemawiały za pozostaniem kapłanem diecezjalnym i ubogaceniem swojego kapłaństwa założycielskim charyzmatem zakonnym⁴⁶. Ostateczna decyzja o założeniu nowego Zgromadzenia zakonnego, bazującego na duchowości, pobożności i kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, realizującego ideał miłości i wynagrodzenia w postawie *Ecce venio* – Wcielonego Słowa i *Ecce ancilla* – Maryi, czystej miłości, obłacji, immolacji i kultu Eucharystii, została podjęta w Loreto – w sanktuarium Zwiastowania i Wcielenia Chrystusa⁴⁷.

W dniach 16-30 lipca 1877 roku Dehon odprawił rekolekcje, napisał konstytucje i reguły dla nowego Zgromadzenia, wzorowane na konstytucjach Ignacego Loyoli, po czym rozpoczął swój nowicjat, przyjmując imię Jan od Serca Jezusa. Dnia 28 czerwca 1878 roku, w uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego, złożył śluby zakonne i dał początek kleryckiemu Zgromadzeniu Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego. Jego charyzmat i cel, jako zgromadzenia mieszanego opartego na czynnym apostołacie oraz kontemplacji, określały dwie zasady. Pierwsza odnosiła się do czynnego zaangażowania się w ewangelizacyjną misję Kościoła. Druga zaś wiązała się z potrzebą wewnętrznego nastawienia do działalności apostołskiej, by żyć duchowością wynagradzającą inspirowaną przez kontemplację *Ecce venio* Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana⁴⁸.

Rozwijające się Zgromadzenie napotykało obiektywne trudności zarówno o charakterze czysto wewnętrznym, jak i zewnętrznym, wynikającym z uwarunkowań polityczno-społecznych Kościoła francuskiego. W wyniku zaistniałej sytuacji Święte Oficjum rozwiązało oblatów 3 grudnia 1883 roku, a następnie reaktywowało 29 marca 1884 roku, jednak już pod nową nazwą – Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Na uwagę zasługuje fakt, iż mimo zmiany nazwy Zgromadzenia pozostały niezmiennie jego cel i misja – powołanie kapłańskie sercanina jest związane z nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusa, gorliwym szerzeniem Jego królestwa przez praktykę ducha miłości, wy-

⁴⁶ Por. NHV, t. 6, Roma 1978, s. 185-187.

⁴⁷ Por. NHV, t. 7, s. 1-2. 34-35.

⁴⁸ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 65-66.

nagrodzenia, immolacji i adoracji eucharystycznej. W tym duchu mają być też podejmowane zwłaszcza te obowiązki, które wymagają ofiary i wyrzeczenia: troska o biednych, praca wśród robotników oraz misje *ad gentes* określone w konstytucjach. W czasie audiencji Dehona u Leona XIII papież wypowiedział się pozytywnie o Zgromadzeniu i akcentował wagę jego misji w Kościele. Ponadto zachęcał Dehona do czujności nad wiernością realizacji zwłaszcza tych elementów charyzmatu, które świadczą o jego specyfice i oryginalności w Kościele, a także akcentował konieczność wynagrodzenia, modlitwy, dążenia do świętości kapłańskiej, adoracji wynagradzającej, propagowania społecznych encyklik papieskich oraz troski o rozwój apostołatu misyjnego *ad gentes*. W wyniku tej audiencji uległ zmianie misyjny wymiar Zgromadzenia. Opierając się na wskazaniach Leona XIII, Dehon położył nacisk na profesjonalne prowadzenie apostołatu społecznego m.in. przez propagowanie w prasie katolickiej społecznej nauki Kościoła, czynne uczestnictwo członków Zgromadzenia w kongresach robotniczych, formację duchową, kulturalną, pastoralną i społeczną duchowieństwa oraz podejmowanie nowych wyzwań związanych z misją kapłaństwa służebnego. Mając zaś na uwadze misję ewangelizacyjną Europy, akcentował pilną potrzebę ofiarnego podejmowania apostołatu na odległych kontynentach przez zaangażowanie Zgromadzenia w misje *ad gentes*⁴⁹.

Chociaż misje te nie stanowiły celu specyficznego Zgromadzenia, to jednak Dehon zabiegał u bpa Thibaudiera o zgodę na podjęcie tej formy apostołatu. I tak, pierwsza misja powstała w 1888 roku w Ekwadorze, a po jej zamknięciu w 1896 roku utworzono misje w 1897 w Kongu Belgijskim (obecnie Demokratyczna Republika Konga), w 1903 w południowej Brazylii, w 1907 w Finlandii, w 1909 w Austrii, w 1910 w Kanadzie i Ameryce Południowej, w 1912 w Kamerunie, w 1923 w Afryce Południowej, Ameryce Północnej oraz Indonezji⁵⁰.

⁴⁹ Por. LCR, s. 159. 297-299. 312-315. 365. 389; L. DEHON, *Notes quotidiennes*, t. 1, Andria 1988, s. 229-230; NHV t. 8, Rzym 1983, s. 134; E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 67-71.

⁵⁰ Por. *Historia Congregationis SCJ 1878-1978*, Roma 1978, t. 1, s. 3-8; G. MANZONI, *Leone Dehone e il suo messaggio*, Roma 1989, s. 329-345.

Po audiencji u Piusa X, w dniu 21 lutego 1912 roku, Dehon sformułował postanowienia oparte na radach papieża i konstytucjach Zgromadzenia. Według Założyciela sercanów Zgromadzenie ma potrójny cel. To: 1. żarliwa gorliwość apostołska – umiłowanie pracy dla dusz w nauczaniu, przepowiadaniu i na misjach, zgodnie z potrzebami Zgromadzenia; konstytucje wskazują preferowane pola pracy: nauczanie dzieci i młodzieży, głoszenie rekolekcji, służba najbardziej marginalizowanym, robotnikom, biednym i pracy na misjach dalekich, wymagających poświęcenia i ofiary; 2. adoracja wynagradzająca – jest ona codzienną audiencją królewską sercanina oraz jego powołaniem; w każdym domu Zgromadzenia winny być wyznaczone dni wystawienia Najświętszego Sakramentu, a każdy zakonnik jest zobowiązany do codziennej półgodzinnej adoracji; 3. codzienna obłacja samych siebie Najświętszemu Sercu Jezusa – obłację określają konstytucje oraz akt obłacji dołączony do ślubów; codzienna obłacja obejmuje wszystkie prace, cierpienia, ducha ofiary i immolacji w duchu wynagrodzenia Sercu Jezusowemu; poranny akt obłacji należy odnawiać mentalnie kilka razy w ciągu dnia⁵¹.

Ojciec Leon Dehon, dostrzegając apostołskie potrzeby Kościoła, nie tracił z oczu zasadniczego celu swojego Zgromadzenia, a mianowicie: życia obłacją wynagradzającą w łączności z Chrystusem, całopalną Ofiarą miłości złożoną Ojcu za zbawienie rodzaju ludzkiego. Zgromadzenie bowiem, jako dar Ducha Świętego dla Kościoła, otrzymało charyzmat miłości ofiarnej na wzór miłości Syna do Ojca, praktykowanej przez poświęcenie, czystą miłość, całkowite poddanie się woli Bożej, dar z samego siebie, świętość kapłańską, adorację eucharystyczną oraz wynagrodzenie⁵².

Istotne miejsce w prezentacji misji i charyzmatu Zgromadzenia stanowią *Konstytucje zakonne* oraz *Dyrektorium duchowe* (*Directoire spirituel des Prêtres du Sacré-Coeur de Jésus*) Założyciela z 1919 roku. *Dyrektorium*, jako zbiór zasad życia duchowego, prezentuje duchowość ojca Dehona przekazaną swoim zakonnikom. Zawarte w nim treści wyznaczają fundamentalne linie duchowości sercańskiej w kontekście

⁵¹ Por. LCR, s. 365-367.

⁵² Por. A. VASSENA, *Il primato dell'oblazione di amore nel carisma di padre Dehon*, „Dehoniana” 44 (1979), s. 143-156; L. DEHON, *Oeuvres spirituelles*, t. 7, Andria 1985, s. 13-24.

charyzmatycznej istoty powołania i misji kapłana sercanina w Kościele. *Dyrektorium* w pierwszej wersji stanowiło integralną część *Konstytucji* z 1881 roku, zaś w odnowionych *Konstytucjach* z 1885 roku jego treść została umieszczona w VIII i IX rozdziale⁵³.

Misyjność charyzmatu sercańskiego w nowych *Konstytucjach* (*Regule życia*)

II Sobór Watykański w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (1965), a następnie Paweł VI w motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (1966), dali przepisy wykonawcze do niektórych dekretów soborowych, zwrócili uwagę na konieczność przeprowadzenia rewizji konstytucji instytutu, zwłaszcza pod kątem pogłębionej refleksji nad charyzmatem założyciela oraz sposobu przeżywania charyzmatu i wcielania go w życie instytutu. Obecne *Konstytucje* sercanów, będące owocem wieloletniej pracy na bazie dialogu międzyprovincialnego, w prowincjach oraz odbytych kapituł generalnych, zostały wydane w 1986 roku. Najnowsze, typiczne wydanie *Konstytucji* zatwierdzonych w 2009 roku przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego było podyktowane wprowadzeniem nowej terminologii struktur Zgromadzenia oraz urzędów, a także pracą nad *Dyrektorium generalnym*, które wraz *Konstytucjami* tworzy *Regulę życia*⁵⁴.

Zagadnienie misji i charyzmatu Zgromadzenia w nowych *Konstytucjach* jest zawarte już w prologu wskazującym na ich początek, cel i naturę⁵⁵. Przyjęcie tego charyzmatu przez Dehona było związane z jego głębokim doświadczeniem wiary w zbawczą miłość Zbawiciela (por. Ga 2,22),

⁵³ Por. G. MANZONI, *Leone Dehon...*, dz. cyt., s. 474-478.

⁵⁴ Por. *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Rzym 2009 (dalej: Konst.), s. 9-12.

⁵⁵ „Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego zostało założone przez ojca Leona Jana Dehona, który otrzymał łaskę i misję wzbogacenia Kościoła zakonnym instytutem apostolskim, żyjącym jego natchnieniem ewangelicznym. Zostało powołane, by wydać owoce tego charyzmatu zgodnie z wymogami Kościoła i świata”. Konst., 1.

sugestywnie wyrażoną w otwartym Boku i przebitym Sercu Jezusa. Ojciec Dehon, pociągnięty tą miłością, tak często odrzucaną przez ludzi grzech zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i społecznej, odczuwał głębokie pragnienie zjednoczenia się z Sercem Jezusa w celu budowania Jego królestwa w duszach i społecznościach. Skutki tego zjednoczenia będą widoczne w całym życiu Założyciela, a zwłaszcza w apostołstwie ukierunkowanym na ludzi szczególnie bezbronnych oraz w zaradzaniu duszpasterskim brakiem Kościoła. W tym kontekście Dehon oczekuje, aby jego zakonnicy byli prorokami miłości, a także sługami pojednania „ludzi i świata w Chrystusie”. Zgromadzenie bowiem powstało dla służby Kościołowi, zachowując własny, specyficzny i pierwotny charakter, który łączy życie zakonne i apostołskie z oblacją wynagradzającą Chrystusa złożoną Ojcu za ludzi⁵⁶.

Sercanie, żyjąc w Zgromadzeniu dziedzictwem ojca Dehona, są zakonnikami poświęconymi Chrystusowi przez profesję rad ewangelicznych zgodnie z przyjętą przez Kościół duchowością ich Założyciela. Jest rzeczą znamionną, iż poświęcenie samo w sobie jest owocne apostołsko w służbie misji. Podobnie też każdy charyzmat w Kościele, w tym również proroczy charyzmat sercański oddaje członków Zgromadzenia na służbę w zbawczej misji ludu Bożego⁵⁷.

Jak podkreślają *Konstytucje*, zgromadzenie sercanów jest ze swej natury zakonnym instytutem apostołskim. Z tego względu oddaje się na służbę Kościoła w różnorodności jego wyzwań duszpasterskich. I chociaż nie zostało założone dla konkretnego dzieła apostołskiego, to jednak otrzymało specyficzne ukierunkowanie apostołskie charakteryzujące jego misję w Kościele⁵⁸. Specyficznym rysem tej misji w duchu miłości i oblacji jest adoracja eucharystyczna, będąca służbą Kościołowi. Ważne miejsce w tym kontekście zajmuje też posługiwanie ludziom biednym, pogardzanym i robotnikom. Biorąc jednak pod uwagę preferencje w służbie apostołskiej, uprzywilejowane miejsce zajmuje działalność misyjna. Jak akcentują *Konstytucje*, całe Zgromadzenie jest obecne w posłudze ewan-

⁵⁶ Por. Konst., 2. 4-7.

⁵⁷ Por. Konst., 26-27.

⁵⁸ Por. Konst., 30.

gelizacyjnej misjonarzy. W celu owocnego prowadzenia tej formy apostołatu kapłani i zakonnicy Najświętszego Serca Jezusa winni troszczyć się o solidną formację opartą na duchowości sercańskiej⁵⁹.

Zgromadzenie Księży Sercanów, jako klerycki instytut zakonny, o charakterze międzynarodowym, jest powołane do uniwersalnej służby w misji Kościoła, uwzględniającej jego uwarunkowania kulturowe, społeczne i eklesjalne. Stąd też indywidualne lub wspólnotowe zaangażowanie w to dzieło sprzyja rozszerzaniu się Zgromadzenia na tereny jeszcze nieobjęte misją ewangelizacyjną bądź też przeżywające problemy personalne i ekonomiczne. Realizując charyzmat misji apostołskiej ojca Dehona, członkowie Prowincji Polskiej sercanów podejmowali w przeszłości i nadal podejmują wielorakie zaangażowania o charakterze misyjnym w Zgromadzeniu. Aktualnie są obecni w Albanii, Austrii, Belgii, na Białorusi, w Chile, Chinach, Chorwacji, Czadzie, na Filipinach, w Finlandii, Francji, Indonezji, Irlandii, Kongu, Mołdawii, Niemczech, Południowej Afryce, na Słowacji, w Szwajcarii, Stanach Zjednoczonych Ameryki i na Ukrainie.

Zakończenie

Misyjny wymiar charyzmatu sercańskiego odzwierciedlają wielorakie formy apostołatu podejmowanego przez członków Zgromadzenia w kontekście potrzeb misji ewangelizacyjnej Kościoła. Każda bowiem jednostka Zgromadzenia, opierając swoją działalność na charyzmacie Założyciela zawartym w *Konstytucjach* oraz na własnym doświadczeniu apostołskim, podejmuje specyficzne zaangażowania. Warto podkreślić, iż elementem dynamizującym misyjny wymiar charyzmatu sercańskiego jest duchowość, będąca nierozdzielnie związana z charyzmatem oraz sposobem jego przeżywania. Istotą misyjnego charyzmatu Zgromadzenia jest miłość i wynagrodzenie względem Najświętszego Serca Jezusowego w duchu obłajacji i immolacji. Stąd też forma działalności apostołskiej Zgromadzenia jest przede wszystkim misyjna, zarówno w wymiarze globalnym, jak i lokalnym Kościoła.

⁵⁹ Por. Konst., 31-33.

Bibliografia

- Amat A. L., *La vita consacrata le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 1991.
- Boureau R., *L'oratoire en France*, Paris 1991.
- Chmielewski M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015.
- Daniluk M., *Dehon Léon*, w: R. Łukaszyk (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, k. 1098-1099.
- Daniluk M., *Encyklopedia instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin 2000.
- Daniluk M., *Mnisze zakony*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 1458.
- Daniluk M., *Reguła Mistrza*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, k. 1328-1329.
- Daniluk M., Ziemann E., *Męskie zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostołskiego na prawie papieskim*, Kraków 2012.
- Dehon L., *Lettere circolari*, Bologna 1954.
- Dehon L., *Notes quotidiennes*, t. 1, Andria 1988.
- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, t. 6, Roma 1978.
- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, t. 7, Roma 1979.
- Dehon L., *Notes sur l'histoire de ma vie*, t. 8, Roma 1983.
- Dehon L., *Oeuvres spirituelles*, t. 7, Andria 1985.
- Gajda J., *Misyjna duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 542-545.
- Gogola J., *Zasady wierności charyzmatowi założyciela*, Kraków 2000.
- Historia Congregationis SCJ 1878-1978*, Roma 1978.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Jasiak R., *Charyzmaty*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 112-113.
- Kasprzak S., *Misje*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego*, Lublin 2019, k. 1751-1756.

- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie*, Kraków 1964.
- Manzoni G., *Leone Dehone e il suo messaggio*, Roma 1989.
- Marecki J., *Zakony w Polsce*, Kraków 2000.
- Paweł VI, Adhortacja *Evangelica testificatio*, Rzym 1971.
- Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Rzym 2009.
- II Sobór Watykański, Dekret o apostołacie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Rzym 1965.
- Szewczul B., *Zgromadzenie zakonne*, w: M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego*, Lublin 2019, k. 3150-3158.
- Tylus S., *Stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 989-990.
- Vassena A., *Il primato dell'oblazione di amore nel carisma di padre Dehon*, „Dehoniana” 44 (1979), s. 143-156.
- Wytrwał T., *Zakony Trzecie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1196-1197.
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006.
- Ziemann E., *Oratorianie francuscy*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 709-710.
- Ziemann E., *Sercanie*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, k. 2-4.

Ziemann E., *Zakon*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1191-1192.

Ziemann E., *Zgromadzenia zakonne*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, k. 1371-1372.

Ks. Eugeniusz Ziemann SCJ – sercanin, doktor teologii, wykładowca teologii duchowości sercańskiej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

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.19.026.11428>

MARYJA „TYPUS ECCLESIAE” I EWANGELIZACJA

MARY „TYPUS ECCLESIAE” AND THE EVANGELISATION

Abstrakt

W nauczaniu II Soboru Watykańskiego zostało wyraźnie podkreślone, że teologia i życie Kościoła potrzebują stałego odniesienia do Maryi. W szczególności sposób wyraża tę potrzebę zastosowane do Maryi miano *typus Ecclesiae*, którym określali Ją już ojcowie Kościoła. Niniejszy artykuł stanowi próbę odniesienia tego określenia do ewangelizacji w Kościele, aby nadać jej także maryjny charakter. Wydaje się, że można do Maryi zastosować miano „typ ewangelizacji”, ponieważ w Jej wierze i w wynikających z niej kluczowych postawach znajdujemy takie elementy, które pozwalają nadać ewangelizacji bardzo określoną strukturę. Można więc także zasadnie postulować, aby ewangelizacja w Kościele była prowadzona w oparciu o maryjną strukturę.

Słowa kluczowe: Maryja, Kościół, *typus Ecclesiae*, ewangelizacja, wiara, łaska, pokora

Abstract

The teaching of Second Vatican Council clearly emphasised that theology and the life of the Church are in need of constant reference to Mary. This need is especially manifested in the name *typus Ecclesiae* applied to Mary, which was already used by the Church Fathers. This article attempts to apply this name to the evangelisation in the Church, in order to make it Marian in character as well. It seems that the notion of „the type of evangelisation” can be applied to Mary, since in Her faith and in the key attitudes resulting from it we can find such elements which allow us to shape evangelisation according to a strictly defined structure. Therefore, it is justified to say that the evangelisation in the Church should be conducted according to Marian structure.

Keywords: Mary, Church, *typus Ecclesiae*, evangelisation, faith, grace, humility

Zagadnienie nowej ewangelizacji, postulowanej już pod koniec lat siedemdziesiątych przez kard. Stefana Wyszyńskiego, za sprawą papieża św. Jana Pawła II nabrało stopniowo znaczenia dla całego Kościoła, także dla Kościoła w Polsce. Za sprawą papieża Benedykta XVI nowa ewangelizacja przybrała wymiar instytucjonalny; także papież Franciszek daje do niej coraz to nowe impulsy. Te ważne fakty sprawiają, że zarówno ewangelizacja, jak i ten jej element, który nazywamy „nową”, domagają się dalszej, mocno zaangażowanej refleksji teologicznej, aby ewangelizacja mogła zostać skutecznie przełożona na język praktyki kościelnej¹. Gdy mówimy o nowej ewangelizacji, chodzi nam zatem o wypracowanie odpowiedniej wizji teologicznej, przekładającej się potem na aktualne normy praktyczne i programy duszpasterskie dotyczące działania ewangelizacyjnego, odpowiadającego sytuacji duchowej naszych czasów; chodzi także o normy operatywne, które nie gaszą ducha, ale go efektywnie pobudzają i ukierunkowują podejmowane przedsięwzięcia. Normy i pro-

¹ Por. R. FISICHELLA, *La nova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Milano 2011.

gramy nie rozwiązują samoczynnie zasadniczych problemów, przed którymi staje dzisiaj Kościół, ale bez nich nie da się adekwatnie zmierzyć z istniejącą sytuacją eklezjalną, domagającą się realistycznego opisanie i twórczego zaangażowania apostołskiego, ewangelizacyjnego i misyjnego. Już sama wielość przymiotników, które opisują postulowane dzisiaj zaangażowanie kościelne, pokazuje, że mamy do czynienia z rzeczywistością, która domaga się zdecydowanego uwzględnienia i szerokiego przełożenia na język faktów eklezjalnych.

W działalności upływającej pod znakiem nowej ewangelizacji, podobnie jak w każdej dziedzinie zaangażowania kościelnego, widzimy także konieczność odniesienia do Maryi. Wynika to przede wszystkim z tej racji, że dzięki Niej zyskujemy lepsze i głębsze rozumienie Kościoła, czego dowodzi II Sobór Watykański i ukierunkowana eklezjalnie mariologia posoborowa, a zatem domaga się odniesienia do Maryi misja historyczna Kościoła oraz szukane i proponowane sposoby jej urzeczywistniania. Nie jest więc przypadkiem, że także w dziedzinie nowej ewangelizacji, będącej przynajmniej pod pewnymi względami nowym aspektem ewangelizacji kościelnej, szukamy takiego jej rozumienia, które uwzględniłoby także wątki maryjne. Zawsze, ilekroć panował zamęt w świecie, zwracano się do Kościoła, domagając się, aby on swoją autentycznością duchową włączył się w przywracanie zagubionego porządku i sensu. Stałym elementem tej autentyczności i jej wyrażania się w poszczególnych epokach był przystosowany do pojawiania się nowych okoliczności duchowych, odpowiednio uzasadniony teologicznie, kult maryjny.

Nowa ewangelizacja postulowana w Kościele, a także doceniana poza nim, jest elementem odkrywania jego autentycznego wkładu w życie świata, którego zasadą naczelną pozostaje odniesienie do Boga i jego faktyczna jakość. Na ogół każda nowa epoka szuka nowego Kościoła – nowego, oczywiście, a także optymalnego w sensie ewangelicznym. Najlepiej wyraża to teologicznie pojęcie „nieustannej odnowy” – jak stwierdza konstytucja *Lumen gentium*². Tę potrzebę musimy przemyśleć przede

² II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 8.

wszystkim w samym Kościele. Narzuca tę potrzebę, w gruncie rzeczy mającą bardzo starożytną metrykę, Kościołowi jego natura oraz jego misja zbawcza w świecie. Refleksja nad samą istotą Kościoła może i powinna mieć wpływ na to, co najogólniej nazywamy duszpasterstwem lub praktyką, czyli ewangelizacją, jak dzisiaj chętnie mówimy. Nie można jednak autentycznie mówić o naturze i misji Kościoła bez spojrzenia na Maryję, ponieważ jest Ona zarówno „pierwszą chrześcijanką”, „pierwszym Kościołem”, jak i Kościołem w jego wypełnieniu eschatologicznym – „obrazem Kościoła chwalebego”³.

W tym miejscu należy wspomnieć również, że nieodzownym elementem ewangelizacji jest podjęcie pokornej autokrytyki w odniesieniu do wielu dotychczasowych działań kościelnych. Doświadczenie jednoznacznie podpowiada, że w wielu przypadkach w Kościele bardziej ufamy odziedziczonym i utrwalonym, historycznym schematom działaniowym niż autentyczności ewangelicznej i wyznaczonym przez nią drogowskazom. Nie są ważne w tym miejscu powody, dla których tak czynimy, czyli przede wszystkim dominująca mentalność – ważna jest konieczność namysłu nad tym, co czynimy, aby objąć wszystko duchem wiary i w jej świetle pytać o treść i sens naszych działań. Weryfikacja ewangeliczna wielu aspektów naszej praktyki pokazuje nam pilną potrzebę ewangelizacji prowadzonej w nowym duchu, nowymi metodami i z nowym zapałem. Duch maryjny jest na pewno także duchem weryfikacji ewangelicznej codziennego życia i podejmowanych działań zarówno indywidualnych, jak i eklezjalnych.

W proponowanym tutaj ujęciu zagadnienia odwołamy się przede wszystkim do zakorzenionego już w tradycji patrystycznej określenia *typus Ecclesiae*, które zostało przypomniane w nauczaniu na temat Maryi Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i w tajemnicy Kościoła, które w czasie II Soboru Watykańskiego sformułowano w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: „Błogosławiona Dziewica z racji daru i roli Boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swoich szczególnych łask i darów jest głęboko zwią-

³ Por. LG 68.

zana także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (*typus*) Kościoła w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W misterium bowiem Kościoła, który sam także słusznie jest nazywany matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja idzie przed nami, stanowiąc najdoskonalszy i jedyny wzór zarówno dziewicy, jak i matki. Wierząc bowiem i będąc posłuszną, zrodziła na ziemi samego Syna Boga Ojca, i to nie znając męża, ocieniona Duchem Świętym, niby nowa Ewa, która nie dawnemu wężowi, lecz wysłannikowi Boga okazała wiarę nie skażoną żadną wątpliwością. Zrodziła Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi, to znaczy między wiernymi, w których zrodzeniu i wychowywaniu współdziała w macierzyńskiej miłości⁴.

1. Maryja *typus Ecclesiae*

Co daje Kościołowi spojrzenie na Maryję? Patrząc na Nią jako żywą i konkretną osobę, doskonale pełniącą zleconą Jej misję w boskim zamysle zbawienia, dochodzi się przede wszystkim do rozumienia żywego i konkretnego Kościoła, którego nie pozwala wystarczająco osiągnąć refleksja oparta wyłącznie na abstrakcyjnych pojęciach. Niestety, liczne wypowiedzi na temat Kościoła, nawet najbardziej teologiczne i zrównoważone, są naznaczone wpływami myślenia abstrakcyjnego, które sprawia, że jest on bardziej pojęciem niż rzeczywistością historyczną. Oczywiście, Kościół potrzebuje pełnego i systematycznego opisu teologicznego, w którym wykorzystuje się odpowiednio ściśle pod względem treściowym pojęcia, ale nie można zapomnieć, że Kościół jest budowany przez Chrystusa Zbawiciela z żywych osób, których uczestniczenie w Kościele opiera się na wierze i zmierza do pełnej wolności w miłości, której źródłem jest łaska, również udzielana w Kościele i przez Kościół. Każda wypowiedź na temat Kościoła musi przynajmniej pośrednio zakładać ten fakt, aby ustrzec się mówienia o nim jako o rzeczywistości obcej i odległej od ludzkich doświadczeń.

⁴ LG 63.

Już św. Ambroży z Mediolanu, na którego powołał się II Sobór Watykański, zastosował do Maryi określenie *typus Ecclesiae*, a po nim szeroko uwzględnił je w swoim nauczaniu św. Augustyn, czyniąc z niego kryterium teologiczne zarówno w spojrzeniu na Maryję jako „pierwszą chrześcijankę”, jak i w spojrzeniu na Kościół, czego dowodzi zwłaszcza wydobyte w nim aspektu duchowego, dziewiczo-macierzyńskiego w stosunku do wiernych. Określenie *typus Ecclesiae*, złożone w swoim znaczeniu biblijno-teologicznym, należałoby przetłumaczyć na język polski jako „praurzeczywistnienie Kościoła”. Samo proste tłumaczenie łacińskiego (greckiego) pojęcia *typus* jako „wzór” jest niewystarczające, ponieważ zakłada jedynie pewne odniesienie moralne tego pojęcia. Jego pierwotne znaczenie ma jednak zdecydowanie szersze odniesienia, a mianowicie podkreśla, że wzór, na który się nim wskazuje, posiada obiektywne i jednoznaczne zakorzenienie ontologiczno-personalne. „Typ” wskazuje na to, co ma charakter pierwotny i oznacza rzeczywistość już autentycznie spełnioną, dzięki czemu może ona potem pełnić funkcję ogólnie przyjmowanego i zobowiązującego wzoru. Maryja w sobie, w swojej osobie i w spełnionym dziele, urzeczywistnia się jako Kościół, dzięki czemu może być także uznana za wzór jego kształtowania się wewnętrznego i jego oddziaływania zewnętrznego. Tradycja kościelna bardzo jednoznacznie interpretuje tę zależność, gdy niemal od samego początku utożsamia ze sobą Maryję i Kościół⁵. Zwłaszcza tradycja patrystyczna jest pełna obrazów i metafor, które zmierzają do wydobycia i ukazania tej zależności, a następnie także do wyprowadzenia z niej aspektów wzorczych. Izaak ze Stella, średniowieczny teolog, bardzo trafnie podsumował tradycję patrystyczną, stwierdzając: „Matką jest i Maryja, i Kościół. I obie są dziewicze. Tak jedna, jak druga bez udziału żądy ciała poczęły z tego samego Ducha Świętego i obie dały potomstwo Bogu Ojcu. Maryja bez żadnej zmayı zrodziła ciało głowę, a Kościół w odpuszczeniu wszystkich grzechów daje tej głowie ciało. I Maryja, i Kościół to Matka Chrystusa, lecz żadna z nich nie rodzi Go całego bez drugiej. Dlatego wszystko, co w pis-

⁵ Por. H. RAHNER, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, Milano 1991.

mach natchnionych przez Boga ogólnie powiedziano o Dziewicy-Matce, ogólnie też odnosi się do Kościoła, a szczególnie do Maryi. To zaś, co się tam mówi specjalnie o Dziewicy-Matce, Maryi, w ogólnym znaczeniu stosuje się również do dziewiczej matki, Kościoła; a to, co tam powiedziano o jednej z nich, dotyczy łącznie ich obu”⁶.

Ścisłe związanie postaci Maryi z Kościołem od starożytności wywiera znaczący wpływ na eklezjologię, przede wszystkim kształtując jej osobowy i duchowy wymiar, choć niewątpliwie wywiera zarazem ono wpływ na samą mariologię, chroniąc ją przed popadnięciem w sentymentalizm i przed oddzieleniem jej od wiary, a zwłaszcza od jej osobowego i konkretnego przeżywania oraz od formowania jej w duchu kościelnym. Maryja jako osoba żywa, wierząca i działająca, ukazuje, że Kościół nie jest rzeczywistością statyczną – urzeczywistnia się on i postępuje w dziejach, kształtując konkretnych wierzących, a tym samym kształtując się jako organiczna całość (*Ecclesia catholica*). Oprócz Maryi, Dziewicy i Matki, nie ma nikogo, kto mógłby przeżyć i wyrazić autentyczną i pełną istotę kościelnej odpowiedzi na zbawcze działanie Boga.

W świetle Nowego Testamentu istnieje podstawowa droga, która prowadzi od chrystologii do eklezjologii, dlatego też jest w nim wyraźnie obecna droga prowadząca od mariologii do eklezjologii, skoro mariologia rozwija się jako organiczna część chrystologii. Widzimy to zwłaszcza w Ewangeliach św. Łukasza i św. Jana, chociaż nie zapominamy o 12 rozdziale Apokalipsy, który wprawdzie pierwotnie posiada znaczenie eklezjologiczne, ale już u wielu ojców Kościoła zyskał interpretację eklezjalno-maryjną. Chrystologia, w swojej konkretnej treści syntetyzująca dzieje zbawienia, jest więc mariologią, gdyż Słowo Boże, które stało się ciałem, pochodzi również od Maryi, gdyż wcielenie stanowiące część dziejów zbawienia, dokonało się w wierze i w ciele Maryi (*natus de Maria Virgine*). Mariologia jest zaś zarazem eklezjologią, ponieważ Maryja, rodząc Jezusa Chrystusa, zrodziła Głowę Kościoła, stając w ten sposób u początku

⁶ IZAAK Z STELLA, *Kazanie 61 (na Wniebowzięcie)*, cyt. za: H. DE LUBAC, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 184.

Jego misji zbawczej, która w ciągu wieków uobecnia się w Kościele⁷. Zbawcza tajemnica wcielenia Syna Bożego, w którym czynnie uczestniczy Maryja, Dziewica i Matka, posiada bezpośredni i wewnętrzny związek z Kościołem, zarówno z jego narodzinami, jak i z jego urzeczywistnianiem się w dziejach.

2. Maryja „typ” ewangelizacji

W niniejszych refleksjach chodzi przede wszystkim o pokazanie zarysu podejmowanego tematu oraz jego ukierunkowanie, wychodząc od pełnej realizacji eklezjalnej współdziałania Boga i człowieka, które doskonale urzeczywistniło się w Maryi. W gruncie rzeczy Kościół w swojej istocie nie jest niczym innym niż takim właśnie współdziałaniem, które jest źródłem i historycznym wypełnianiem dzieła zbawczego dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Wszystko, czym żyje Kościół historyczny i do czego zmierza, znajduje w takim współdziałaniu swoje centrum i zasadę swojego urzeczywistniania się w dziejach. Wszelka działalność apostołska, ewangelizacyjna i misyjna zmierza do tego, by takie współdziałanie wzbudzić, a potem je utrwalić, aby mogło zostać historycznie dopełnione Chrystusowe dzieło zbawienia. Chodzić więc nam będzie przede wszystkim o wskazanie na maryjną „koncentrację” tego współdziałania, które – ponieważ osiągnęło swój pełny kształt w Maryi – może posiadać dla Kościoła wzorcze znaczenie oraz stanowić pewny punkt odniesienia. Temat związku Maryi z ewangelizacją mógłby, oczywiście, zostać potraktowany o wiele szerzej, a może nawet dałoby się wypracować jakiś „model” nowej ewangelizacji prowadzonej w duchu maryjnym. Jest to jednak zadanie na przyszłość, chociaż nie należałoby go zbytnio odkładać, biorąc pod uwagę pilne potrzeby w tym względzie. Warto może z pewnym niedosytem zauważyć, że w ostatnich latach powstało wiele grup i zespołów ewangelizacyjnych, które inspirowały się różnymi postaciami biblijnymi, ale – na ile mi wiadomo – nie ma dotychczas

⁷ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015, s. 27-54.

żadnej inicjatywy ewangelizacyjnej, która wprost inspirowałaby się Maryją, która nie przypadkiem, począwszy od pontyfikatu św. Pawła VI, jest nazywana „Gwiazdą ewangelizacji”⁸.

Maryja arcydziełem odkupienia ofiarowanego i przyjętego

Wszystko, co dokonało się w Maryi, przede wszystkim Jej boskie macierzyństwo, zakorzeniając się oczywiście w udzielonej Jej „pełni łaski” (Łk 1,28), wyrasta z Jej osobistej wiary (*fiat*) i na wierze się koncentruje – wiara kształtuje Jej osobowe wyrażenie się wobec Boga i wobec świata oraz prowadzi Ją do jedynej w swoim rodzaju i doskonałego udziału w dziejach zbawczych. O osobie Maryi i o spełnieniu się Jej osobowości nie decyduje biologia i psychologia, ale akt wiary, a następnie wydarzenia, które w oparciu o niego się rodzi i urzeczywistnia, wpisując się organicznie w dzieje zbawienia sprawiane przez Boga. Nie jest to jednak epizod prywatny, który odnosiłby się tylko do Maryi, ale posiada on funkcję publiczną i oficjalną, ponieważ należy integralnie do dziejów zbawienia rozumianych w sposób pełny. Przedmiot i cel tego aktu dotyczy wprost wcielenia wiecznego Słowa, w którym dokonuje się odkupienie ludzkości, które osiągnie swoją pełnię w Jego krzyżu i w zmarłychwstaniu. Należy jednak zawsze pamiętać, że przyjście Słowa w ciele poddanym grzechowi jest już samo przez się decydującym czynnikiem odkupienia, ponieważ z niego wyłoni się potem jego pełne i definitywne urzeczywistnienie.

Maryja, jako ta, która miała począć zbawienie świata aktem równocześnie osobistym i oficjalnym, sytuuje się w centralnym i decydującym punkcie dziejów zbawienia. Może być uznana za ich „syntezę”, jak stwierdził św. Jan Damasceński⁹. Współdziałanie Maryi w odkupieniu jest aktem osobowo-duchowej akceptacji, „przyjęcia”, jak dzisiaj chętnie mówi-

⁸ Por. TENŻE, *Maryja – Gwiazda ewangelizacji*, w: *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, Poznań 2016, s. 353-369.

⁹ Por. JAN DAMASCEŃSKI, *De fide orthodoxa* 3, 12: PG 94, 1029C: „Samo imię Matki Boga zawiera całą tajemnicę ekonomii Wcielenia”.

my w mariologii, konkretyzującym się w poczęciu Jezusa. Nie jest to akt, który miałby swoje źródło w Jej inicjatywie, nie jest Ona jego autonomiczną i pierwotną sprawczynią, ale jest w nim Służebnicą Pańską (Łk 1,38). Jest to akt, który w najwyższym stopniu urzeczywistnia się na mocy odkupieńczego działania sprawianego przez Boga i z tej racji jest on decydujący dla zbawienia świata. W szerszym znaczeniu jest to akt wpisany w nasze dzieje – w dzieje naszego zbawienia, dlatego dotyczy on spotkania się dziejów łaski, urzędu i osoby, misji oficjalnej i charyzmatu, znaku i rzeczywistości oznaczanej. W Maryi doskonale i absolutnie zbiegają się, a nawet nierozdzielnie nakładają na siebie, misja oficjalna i realizacja osobista, chociaż nie utożsamiają się ze sobą. W Maryi widzimy więc arcydzieło działania odkupieńczego, polegającego na łaskawym udzieleniu się Boga i jego ofiarnym przyjęciu przez człowieka.

Jeśli zatem Kościół nie jest niczym innym niż zgromadzeniem odkupionych przez całkowicie darmową łaskę Jezusa Chrystusa, ale historycznie widzialnym, mającym swój centralny punkt w dobrowolnym przyjęciu Go, zarówno w ciele, jak i w duszy, to Maryja jest tym samym najwyraźniejszym i najwymowniejszym szczytem organizmu kościelnego. Z tej racji jest Ona właśnie w najwyższym stopniu typem Kościoła, czyli jego praurzeczywistnieniem, ponieważ w Niej dokonuje się wyjątkowe spełnienie odkupienia czynnego i biernego, obiektywnego i subiektywnego, charakteryzujące się absolutną czystością oraz niekwestionowaną jednością. W Maryi łaskawe udzielanie się Boga i Jego pełne przyjęcie w wolności wiary stają się wydarzeniem osobowym i historycznym, ale posiadającym także znaczenie uniwersalne i instytucjonalne. Dzięki temu Maryja jest także tym szczęśliwym stworzeniem – zrodzonym i ukształtowanym przez łaskę Bożą – które przyjmuje tę łaskę zarówno dla siebie, jak i dla wszystkich. Przez osobistą wiarę nawiązuje oblubieńczą więź z Bogiem w imieniu całej ludzkości, która w Niej się uobecnia i wypełnia, czego przedłużeniem stanie się Kościół-oblubienica, będący równocześnie Kościołem-instytucją.

Maryja wzorem apostołatu

Maryja została nazwana Królową Apostołów, Królową wyznawców, a dzisiaj jest nazywana Gwiazdą ewangelizacji i Gwiazdą Kościoła ewangelizującego. Jest Ona typem działalności apostołowskiej, misyjnej i ewangelizacyjnej i jest nim w całej prawdzie. Życie Maryi oparte na łasce Bożej jest pierwszym wydarzeniem ewangelizacyjnym, w stosunku do którego każde działanie zmierzające do ewangelizacji jest tylko bladym cieniem, a każde późniejsze, autentyczne działanie ewangelizacyjne zawsze ma w nim jakiś udział. Z osoby i działania Maryi można więc wyprowadzić, czym jest i czym powinna być ewangelizacja. Nie jest ona jedynie jakimś abstrakcyjnym ideałem, który usiłuje się przekazać i do niego przekonać, aby na nim móc potem oprzeć życie, ale jest realnym wydarzeniem skutecznym i wzorczym, którego sens jest bardzo jednoznaczny i wymowny – oznacza on pełne przyjęcie Boga dokonującego odkupienia człowieka. Wprawdzie to wydarzenie jest uwarunkowane osobowo i historycznie, jak konkretna jest osoba Maryi z Nazaretu, ale zarazem jest całkowicie konkretne i organicznie wpisane w ramy uniwersalne, nawet jeśli jest niepowtarzalne w całościowych dziejach odkupienia człowieka ani nie może być naśladowane w swojej głównej treści, czyli w Bożym macierzyństwie, w którym pełna wiara Maryi przenika się na zasadzie wzajemnej wymienności z pełnią zstępowania Boga (*synkatabasis*) do człowieka¹⁰. Właśnie w swojej jedyności historycznej dzieło ewangelizacyjne Matki Słowa wcielonego jest wzorem żywotnym i zawsze aktualnym.

Dzieło ewangelizacji prowadzone w Kościele i przez Kościół domaga się więc czegoś w rodzaju nieustannej anamnezy maryjnej, której pierwszym przedmiotem będzie uczestniczenie Maryi w tajemnicy zbawienia. Dzięki temu także misja i działanie Kościoła będą mogły zyskać rysy maryjne, aby dokonywać nowej aktualizacji historycznej zbawczego działania Boga. Warto zwrócić tutaj uwagę na dwa zasadnicze rysy maryjnej wzorczości w stosunku do dzieła odkupienia.

¹⁰ Por. C. SCAGLIONI, *Synkatabasis. La condiscendenza divina in Giovanni Crisostomo*, Trapani 2011.

Wiara Maryi jest więc przede wszystkim oparta na uznaniu, że Bóg działa na rzecz człowieka i to działanie urzeczywistnia się w świecie faktów i wydarzeń. Jest cechą charakterystyczną wiary biblijnej, iż uznaje ona w pełni realne zniżanie się Boga do świata, otwiera się egzystencjalnie na Jego bliskość osobową i historyczną, jest gotowa przyjąć Go w konkretności codziennej egzystencji. Boże macierzyństwo Maryi pokazuje, że działanie Boga idzie tak daleko, że staje się faktem biologicznym, a tym samym także w najbardziej właściwym znaczeniu faktem historyczno-kulturowym. Z punktu widzenia ewangelizacji oznacza to przede wszystkim oparcie się na tym fakcie wyrażane w takim ukazywaniu tajemnicy Boga i Jego działania, aby ten istotny rys jej obecności historycznej był zawsze stawiany na pierwszym miejscu. Oczywiście, domaga się to odpowiedniego mówienia o obecności Boga i jej możliwości wejścia w życie człowieka i w dzieje świata. Często podkreślane w najnowszej teologii znaczenie historycznego aspektu objawienia i zbawienia powinno być traktowane jako zasadniczy rys chrześcijańskiego obrazu Boga, a tym samym kluczowy element głoszenia chrześcijańskiego.

Dowartościowanie ewangelizacyjne zarysowanego tutaj zagadnienia domaga się przełamania współczesnej mentalności, która stoi niemal na antypodach wiary biblijnej. Jednym z zasadniczych rysów współczesnego obrazu świata jest pozorne wyeliminowanie możliwości działania w nim Boga. Świat zdaje się być tak ściśle opisany twardym reżimem praw przyrody i wzorów matematycznych, że nie dopuszcza on w swojej strukturze już żadnej „szczeliny”, by przez nią Bóg mógł wejść w losy człowieka i świata. Zachodzi więc potrzeba dokonania nowego otwarcia człowieka i świata na Boga, by Jego bliskość wyrażana we wpływie historycznym mogła zostać dostrzeżona i przyjęta.

Wydaje się, że biblijne wypowiedzi o Maryi pokazują nam bardzo wyraźnie, gdzie jest ta „szczelina” egzystencjalna i kulturowa, która pozwala w pewnym sensie przepuścić działanie Boga zniżającego się do człowieka oraz umożliwić jego osobiste przyjęcie. Jest nią wolność Maryi, która nie poddaje się żadnemu opisowi matematycznemu i żadnemu naciskowi jakiegoś prawa zewnętrznego. Wiara, z którą Maryja przyjęła Boga i Jego odkupieńcze działanie, jest w najwyższym stopniu aktem Jej wolności, która została przez łaskę uzdolniona do przyjęcia Boga

w sposób najpełniejszy i najbardziej konkretny. Ma pełne uzasadnienie zastosowanie do Maryi miana „ikony wolności i wyzwolenia”, które coraz częściej powraca w nauczaniu kościelnym i w teologii¹¹. Stanowi ona ważny nurt w teologicznej interpretacji nie tylko osoby Maryi, ale przede wszystkim Jej wiary, a tym samym także wiary ludzkiej w ogóle. Nie chodzi bynajmniej w tym przypadku tylko o podkreślenie, że Bóg nie przymusza do niczego człowieka, ale przede wszystkim o to, żeby pokazać, iż pełnia ludzkiej wolności wyraża się tylko w odniesieniu do prymatu Boga i do osobowego przyjęcia Jego zbawczego działania, które jest w najwyższym stopniu działaniem wyzwalającym: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1).

Jak w przypadku zagadnienia działania Bożego, tak i w tym przypadku stajemy wobec potrzeby przełamania pewnego schematu, czy nawet archetypu nowożytnego, który bezkrytycznie upraszczając i ideologicznie naciskając, głosi, że człowiek może być wolny tylko bez Boga bądź też nawet przeciw Bogu. Schemat ten stawia przed nami zasadniczą potrzebę odnowienia teologii wolności, która opiera się na łasce Bożej, a więc na przyjęciu Boga i Jego działania w stosunku do człowieka. Maryja jawi się tutaj w najwyższym stopniu jako przykład osoby spełnionej osobowo i duchowo, a więc osoby w pełni wolnej, dzięki przyjęciu w wierze Boga i Jego zwycięskiej, a tym samym także wyzwalającej, łaski. Oznacza to, że trzeba bardziej jednoznacznie pokazywać w Maryi Jej aktywność w ściślejszej łączności z działaniem Bożym, które nie tylko nie pozbawiło Jej niczego, co ludzkie, osobowe, egzystencjalnie wartościowe i dojrzałe, ale uczyniło pełną osobą, jak pełna była łaska, która została Jej udzielona. Maryja ukazuje w najwyższym stopniu, że „łaska czyni pięknym jak światło”, jak stwierdza św. Tomasz z Akwinu¹², a tym samym także spełnionym osobowo, ponieważ ostatecznie wyzwolonym. Może to być także kluczowa zasada w ramach postulowanej dzisiaj potrzeby rozwijania „drogi piękna” w mariologii.

¹¹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia*, Rzym 1986, 97, w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red. i tłum.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 2010, s. 334; JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987 (dalej: RM), 37.

¹² Por. TOMASZ Z AKWINU, *In psalmos Davidis expositio*, 25, 5.

3. Maryjna struktura ewangelizacji

Po ukazaniu maryjnego wymiaru Kościoła i pełnionej przez niego misji ewangelizacyjnej, inspirując się nauczaniem soborowym na temat Maryi jako *typus Ecclesiae*, możemy teraz zwrócić uwagę na niektóre bardziej szczegółowe zagadnienia, w których ten wymiar powinien się niejako skonkretyzować. Możemy w tym przypadku spróbować określić pewną strukturę ewangelizacji, która wynika ze spojrzenia na Maryję w kluczu eklezjalnym. Chodzi o to, by zaproponowany kształt ewangelizacji nabral charakteru operatywnego i mógł faktycznie być wykorzystywany w działalności ewangelizacyjnej.

„Synteza” wiary i łaski

Ewangelizacyjne dzieło Maryi pokazuje przede wszystkim wyraźnie ścisłą więź zachodzącą między ewangelizacją prowadzoną przez duchowieństwo i prowadzoną przez świeckich – jest to jedno dzieło wszystkich, z czego już w punkcie wyjścia należy sobie zdać sprawę, zostawiając na boku dochodzące do głosu zbytne akcentowanie pełnionych funkcji, określanych w swoim wyrazie z punktu widzenia płciowości¹³. Maryja – Królowa Apostołów – nie była kapłanem, ale nie była też tylko osobą świecką. „Ona ma coś innego i coś więcej” (*Ipsa aliud et plus habet*), jak stwierdził papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, cytując wypowiedź Hansa Ursa von Balthasara¹⁴. Zajmuje Ona całkowicie wyjątkowe i wzniosłe miejsce jako stworzenie odkupione niezależnie od wszelkiego czynnika subiektywnego, jakby niezależnie od Jej współdziałania jako osoby i Jej wszystkich władz duchowych. W Maryi wszystko jawi się w sposób pierwszorzędny jako dar, który pochodzi jedynie od samego Boga całkowicie darmowo działającego w dziejach zbawienia. Mamy tutaj wyraźne potwierdzenie zasady pierwszeństwa daru, która jednoznacz-

¹³ Nie bagatelizujemy tego zagadnienia, ale wydaje się, że jest ono dzisiaj zbyt i jednostronnie akcentowane, co sprawia, że nie określamy naszych ról i zadań eklezjalnych z perspektywy teologicznej, ale tylko z perspektywy antropologicznej, która jest dalece niewystarczająca do mówienia o misji zbawczej spełnianej w Kościele przez jego członków.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988, 27.

nie wyłania się już z tajemnicy stworzenia, a zostaje konsekwentnie potwierdzona w dziejach zbawienia, które w swojej istocie są dziejami samoudzielania się Boga stworzeniu osobowemu. Maryja pozostaje niejako czystym otwarciem na dar samego Boga, czego pierwszym wyrazem jest Jej pokora (por. Łk 1,48). W tym znaczeniu ukazuje Ona jednoznacznie to, co jest wspólne kapłanom i świeckim – wszyscy wyrastają tak samo i pierwotnie z Bożego daru, tym zaś, co wprowadza różnicę, jest tylko sposób jego przyjęcia i manifestowania w konkretnym życiu, chociaż zawsze jest w nim zawarte pewne odniesienie do wszystkich, gdyż każda łaska udzielana przez Boga człowiekowi jest zawsze łaską „braterską”.

Wychodząc z tego fundamentalnego założenia, Kościół zawsze i jednoznacznie dystansował się w stosunku do wszelkiego indywidualizmu duchowego, występował przeciw wszelkim formom laicyzmu antykleerykalnego, zdecydowanie podkreślając znaczenie organizacji instytucjonalnej, hierarchii, sakramentów, czyli tego, co służy obiektywnemu i skutecznemu „pośredniczeniu” darów Bożych w stosunku do człowieka. Jest jednak tak samo prawdą, że Kościół zawsze domaga się osobistego i w pełni osobowego uczestniczenia w misji Kościoła, domaga się zaangażowania, które słusznie możemy nazwać „charyzmatycznym”, rozumiejąc przez to określenie w pełni osobistą odpowiedź na otrzymany dar i nadanie mu wymiaru w pełni egzystencjalnego.

W życiu Maryi widzimy syntezę tych dwóch postaw, gdy w pełni osobowo i osobiście przyjmuje Ona w sobie działanie Boże, aby potem na nie odpowiadać swoimi osobistymi wyborami. Dar Boży w niczym nie umniejsza osobowości i „osobności” Maryi, ale pozwala Jej być konkretnie i w pełni osobą oraz najbardziej owocnie, we własny sposób, pełnić powierzone Jej zadania. Wprawdzie Ewangelie niewiele mówią nam na ten temat, ponieważ wyrastają one z innej wrażliwości i z innej perspektywy duchowej i kulturowej, ale niewątpliwie możemy znaleźć w nowotestamentowych tekstach maryjnych sugestywne stwierdzenia, które pozwalają nam odkrywać także osobisty rys duchowości Maryi. Przede wszystkim nie jest Ona osobą bierną, tak jak nie jest bierna wiara, z którą staje Ona wobec Boga i na której opiera całe swoje życie, które może być w pełni uznane za „wędrówkę wiary”¹⁵.

¹⁵ Por. RM 14.

Ze spojrzenia na osobę i misję Maryi spełnioną w dziele zbawienia wynika, iż kluczową sprawą w dziele ewangelizacji pozostaje szukanie osobowej i duchowej „syntezy” wiary i łaski, która urzeczywistnia się w ścisłym łączeniu osobistego i indywidualnego udziału w tajemnicy zbawienia z jej wymiarem wspólnotowym, który stanowi jej rys charakterystyczny i w pełni właściwy. Nie należy przy tym zapominać, że jakby katalizatorem duchowym tej syntezy jest ze strony człowieka pokora, przez którą otwiera się on niejako pierwotnie na działanie Boże, jest gotowy je przyjąć i poddać mu swoje życie. Zdecydowanie za mało poświęcamy uwagi tej kluczowej postawie ludzkiej i religijnej, do której – w zasadniczym momencie swojego życia, którym jest śpiew *Magnificat* – odwołuje się sama Maryja, dokonując prezentacji właściwej postawy, którą zajmuje wobec Boga i która określa Jej miejsce w tajemnicy zbawienia. Trzeba by bardziej zdecydowanie pytać także w mariologii, czy na ogół pomijając to zagadnienie, nie pozbawiamy tej dziedziny teologii jednego z jej najbardziej znaczących aspektów duchowych i eklezjalnych, a tym samym także siły jej oddziaływania eklezjalnego i historycznego.

Wiara i jej aktualizacja eklezjalna

Maryja poczęła swego Syna w Duchu Świętym na mocy swojej wiary, czyli – można powiedzieć – na poziomie subiektywnym i osobowym, zanim jeszcze poczęła Go w swoim łonie i porodziła jako osobowe zobiektywizowanie łaski Bożej w zmysłowym świecie czasu i przestrzeni. Kościół zdecydowanie broni swojego wymiaru instytucjonalnego, widząc w Maryi początek oficjalnej funkcji i misji Kościoła, podkreślając równocześnie i równie zdecydowanie, że jej wewnętrznym wymogiem jest świętość. Świętość osobista była niejako środowiskiem duchowym, w którym Maryja wypełniła swoją misję i zlecone Jej przez Boga zadania. Jej osobista i całkowita przynależność do Boga, dzięki Jej pełnej wolności od grzechu – co wyrażają w języku kościelnym i teologicznym najbardziej jednoznacznie przymioty: niepokalana i najświętsza – zespolonej z Jej trwałym dziewictwem, stanowi konieczną część wypełnionej przez Nią misji.

Ten wymiar osobisty dzieła Maryi i Jej uczestniczenia w dziele zbawienia posiada równocześnie – jak już wspomnieliśmy – wymiar oficjalny. Ojcowie Kościoła bardzo mocno podkreślali w swoim nauczaniu, że Maryja porodziła Chrystusa jako Głowę Kościoła, a tym samym, że rodziny Głowy są narodzinami Kościoła. Fakt udziału Maryi w tajemnicy wcielenia posiadał więc dla nich istotny wymiar eklezjalny, stanowiąc integralną część ich eklezjogenezy. Nie stawiał on jednak Maryi „ponad” Kościołem, ale stała się Ona członkiem Kościoła, wprawdzie najbardziej szczególnym, przez co została włączona do Kościoła i do niego nieodłącznie i na trwałe należy. Bardzo znamionym i zewnętrznym znakiem potwierdzającym ten fakt, jest po zmartwychwstaniu wyraźnie widoczne podporządkowanie się Maryi Kościołowi apostołskiemu. Jej obecność w Wieczniku na modlitwie wraz ze wspólnotą apostołską oczekującą na zesłanie Ducha Świętego wyraźnie dowodzi, że udział Maryi w tajemnicy Słowa wcielonego nie stawia Jej ponad Kościołem, ale wyraźnie włącza Ją w Kościół, aby w nim i wraz z nim kontynuowała swój udział w tajemnicy odkupienia.

Wydaje się, że w prowadzonym dziele ewangelizacji – nawiązując do osoby i spełnionej misji Maryi – należałoby w większym stopniu zwrócić uwagę na eklezjalny wymiar wiary, gdyż tylko to gwarantuje autentyczność prowadzonego przez Kościół dzieła. Kościół nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem do wiary, ale jest „miejscem”, w którym następuje włączenie się w wiarę, będącą zawsze i pierwotnie uczestniczeniem w wierze Kościoła. W naszej epoce naznaczonej indywidualizmem i subiektywizmem, zachodzi potrzeba odważnego pokazywania specyfiki wiary właśnie w jej wymiarze uczestniczącym, który posiada głębokie uzasadnienia w soteriologii biblijnej. Kościół nie dostarcza tylko jakichś ram organizacyjnych wierzącym, jak często i powierzchownie się sądzi, ale stanowi żywe środowisko, w którym wiara się zaczyna, rozwija i dojrzewa, aby mogła stać się wiarą w pełni osobową i indywidualną. Oczywiście, jest to zagadnienie trudne z egzystencjalnego punktu widzenia, ale domaga się ono podjęcia właśnie w duchu wiary Maryi. Jej wiara jest w najwyższym stopniu wiarą kościelną, ponieważ jest wiarą uczestniczącą w doświadczeniu Starego Przymierza, prowadzącego jednoznacznie do Kościoła. Wprawdzie wiara Maryi posiada charakter uczestniczący

w najbardziej szczególnym znaczeniu, ale niewątpliwie jest nią od początku do końca, pokazując, że do wiary w Kościół nie dochodzi się na drodze osobistego przekonania, ale od tej wiary trzeba zawsze wychodzić, aby w świetle jej trwałych treści i doświadczeń historycznych kształtować wiarę osobistą.

Jedność duchowości i działania

Jest niewątpliwym rysem wiary biblijnej, że domaga się ona szukania i efektywnego realizowania harmonijnej jedności osobowej dwóch kluczowych czynników: świętości wewnętrznej i działalności zewnętrznej: *contemplatio et actio*. Są to nieodzowne filary nie tylko życia kapłańskiego i zakonnego, bez których harmonijnego połączenia wszystko jest puste, ale są to także konieczne elementy życia duchowego każdego chrześcijanina, które we własny sposób, inny niż w przypadku życia kapłańskiego czy zakonnego, powinny być poszukiwane i urzeczywistniane. Jest to wewnętrzny wymóg każdej formy życia w Kościele. Stara zasada jest pewna: nie można nikomu dać tego, czego się nie posiada. Jej najprostszym, ale zarazem najmocniejszym uzasadnieniem jest odniesienie do podstawowej struktury człowieka – jest on równocześnie ciałem i duszą, stąd nie ma w nim niczego cielesnego, co nie miałoby swego wymiaru duchowego, i nie ma w nim niczego duchowego, co w jakiś sposób nie powinno potem odzwierciedlić się w ciele. Jakiegokolwiek usiłowanie zmierzające do oderwania jednego elementu od drugiego albo do jakiegoś wyizolowania któregoś z nich jest skazane na porażkę, obracającą się wprost przeciw człowiekowi, ponieważ zawsze prowadzi do jakiegoś redukcjonizmu.

Wydarzenie najbardziej wyjątkowe, najbardziej znaczący akt całej ekonomii zbawienia, czyli wcielenie Słowa urzeczywistniło się w modlitewnej ciszy Nazaretu, gdzie „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Nawet najczystsze zamiary i pragnienia Maryi nie służyłyby niczemu, nie wyraziłyby się w faktach, gdyby nie były połączone z wewnętrznym otwarciem się na przychodzącego Boga i Jego działanie oraz gdyby sam Duch Święty nie stał się źródłem Jej płodności przyjmującej wymiar cielesny. W wierze

Maryi i w tym wszystkim, co ona za sobą pociąga, widzimy, że pierwszeństwo zostało dane modlitwie, która określa Jej strukturę wewnętrzną i stanowi podstawę Jej działań, które przechodzą potem na poziom zewnętrzny. Bardzo dobrze uchwyciła ten fakt ikonografia kościelna, która ukazując moment zwiastowania, widzi Maryję w postawie modlitwy, określając w ten sposób niejako Jej tożsamość jako Orantki – *Virgo orans*¹⁶.

Z tego ukierunkowania wewnętrznego na Boga rodziły się czyny Maryi, formując jedną, harmonijną i spójną rzeczywistość. Jej życie wewnętrzne zwracało się do Boga i było wołaniem o Niego i Jego udzielanie się, aby Jej działanie zewnętrzne mogło stać się wcieleniem łaski, osiągnącej najwyższy wyraz w uczestniczeniu przez wiarę i miłość w krzyżu Chrystusa, tak że może być nazywana Królową męczenników. Możemy powiedzieć, że Maryja dzięki swojej jedynej w swoim wyrazie duchowości prowadzi do egzystencjalnego urzeczywistnienia zasadę sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu: *Deus non dat gratiam homini nisi utatur illa* – „Bóg daje łaskę tylko po to, aby jej używać”¹⁷. W przypadku Maryi można powiedzieć, że nie tylko wykorzystuje Ona daną Jej łaskę, ale rzeczywiście ją wciela. Używanie łaski, której Bóg udziela człowiekowi, jest uwarunkowane stanem ducha człowieka i na gruncie ducha zyskuje ono pełne urzeczywistnienie jako jej wcielenie.

Ponieważ Maryja w Duchu Świętym pozostaje w osobowej, wewnętrznej i głębokiej komunii z Bogiem, z tej racji odnajduje Go i wyraża na ludzki sposób we wszystkim, co robi. Ta komunია rozciąga się na Jej serce i na Jej czyny, dlatego nie ma, choćby najmniejszego dualizmu w Jej życiu – urzeczywistnia Ona ten ideał, który dzisiaj chętnie nazywamy „jednością życia” i czego poszukujemy, nawet nie w pełni świadomie.

Łaska prowadzi do działania, a działanie woła o łaskę. Aby jednak to wołanie okazało się skuteczne, domaga się ono odpowiedniego ukształtowania serca, którego szkołą jest przede wszystkim modlitwa. Z tej zasady, która ma jednoznaczne uzasadnienie maryjne, trzeba też wyprowadzić wnioski o charakterze ewangelizacyjnym. To wielkie dzieło może

¹⁶ Por. G. SANTAMBROGIO, *Annunciazione. Le più belle rappresentazioni dell'arte*, Novara 2006.

¹⁷ TOMASZ Z AKWINU, *In psalmos Davidis expositio*, 38, 1.

być urzeczywistniane i może przynosić owoce tylko i wyłącznie w maryjnym klimacie jedności modlitwy i działania. Ta prawda, bardzo dobrze znana od wieków, domaga się tym bardziej zdecydowanej i dopracowanej aktualizacji, im bardziej duchowe zadania na nas spoczywają i im stają się trudniejsze do wypełnienia w dzisiejszym świecie. Z taką sytuacją na pewno mamy do czynienia w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie, który będąc jednostronnie nastawiony na podkreślanie i widzenie „sprawczości” ludzkich czynów, zapomina o ich duchowych podstawach i warunkowaniach. Z takim zapomnieniem spotykamy się niejednokrotnie także w Kościele i w prowadzonych przez niego poszukiwaniach i działaniach o charakterze ewangelizacyjnym.

Z jednością wewnętrzną modlitwy i czynu ściśle łączy się dzisiaj także bardzo ważne zagadnienie jedności ducha i normy zewnętrznej (prawa). W wielu przypadkach zauważamy na przykład realne przeciwstawianie ducha prawu, charyzmatu instytucji, wolności władzy itd. Wkrada się w doświadczenie kościelne pewna dychotomia, która nie zawsze spotyka się z należytą reakcją i z wyjaśnieniem. Nacisk ze strony instancji „zewnętrznych”, zwłaszcza prawno-instytucjonalnych, z którym mamy do czynienia w dzisiejszym życiu publicznym, który nie przynosi jednak oczekiwanych rezultatów odnowy i konsolidacji społecznej, powoduje pewne odreagowanie, które do pewnego stopnia najłatwiej jest proponować i realizować w życiu religijnym, polegające na odrzuceniu wszystkiego tego, co instytucjonalne. Widać to na pewno w wielu obszarach życia duchowego zdominowanego przez tak zwane ruchy czy nurty charyzmatyczne, które wręcz histerycznie reagują na wszelkie propozycje pewnego sformalizowania ich struktur i działań. Oczywiście, nie jest to jedyna przyczyna zjawiska, ale sądzę, że ma ona kluczowe znaczenie i wywiera dominujący wpływ. W każdym jednak razie pozostaje faktem, że trzeba poszukiwać kanonicznego odniesienia do siebie darów hierarchicznych i charyzmatycznych, gdyż tego domaga się wewnętrzna struktura Kościoła¹⁸.

¹⁸ Por. G. GHIRLANDA, *Forme canoniche di riconoscimento dei doni carismatici*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *La lettera „Iuvenescit Ecclesia” ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulle relazioni tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2019, s. 73-82.

Także w tym przypadku odwołanie się do osoby i doświadczenia Maryi może być bardzo konstruktywne i ukierunkowujące. Maryja dała Słowu ciało, a tym samym Słowo wcielone przyjęło to podstawowe ograniczenie, którym jest ciało ziemskie. Mimo tego ograniczenia, a bardziej właściwie mówiąc – właśnie za pośrednictwem tego ograniczenia, Jezus Chrystus manifestuje swoją pełną wolność duchową i pokazuje drogę jej urzeczywistniania. Poddanie się ciału, prawu, rozmaitym przepisom, obyczajom religijnym i zwyczajom kulturowym, a więc temu wszystkiemu, co zewnętrzne, nie wpłynęło w najmniejszym stopniu na wolność Chrystusa, stając się żywym i konstytutywnym środowiskiem, w którym ta wolność się wyraziła, a tym samym dokonała odkupienia wszelkich ograniczeń, którym podlega człowiek. Maryja, Matka Chrystusa, jest nie tylko pewnym „elementem” tego ograniczenia się przez wcielone Słowo, ale ze względu na jego funkcję zbawczą uczestniczy także w Jego wolności i pokazuje, że nic nie może jej ograniczyć, jeśli jest ona wolnością przeżywaną w wierze i w poddaniu się Bogu.

Możemy wyprowadzić z tego ważny wniosek, a mianowicie musimy stwierdzić, że prawdziwy duch autentycznej ewangelizacji nie jest pozbawiony kontroli, nie jest udziałem nieograniczonych niczym entuzjastów, ale jest duchem zdecydowanym i uporządkowanym, zdającym sobie sprawę z istniejących zasad i kryteriów, a tym samym wpisującym się w ramy pewnego porządku, który także posiada wymiar soteriologiczny. Instytucjonalny wymiar Kościoła nie jest jakimś „złem koniecznym”, ale dobrem zbawczym. Duch ewangeliczny ma odwagę zaangażować się w pełni w ciełe na polu tego, co skończone i konkretne. Kto wychodzi poza pewne ograniczenia ustalone przez Kościół – ustalone nie arbitralnie, ale na podstawie wielowiekowych doświadczeń – nie kieruje się Duchem Bożym. Poddanie się normie kościelnej i inspirowanie się nią jest podstawową cechą charakterystyczną autentycznego ducha apostołskiego, a przez to także zyskuje gwarancję skuteczności soteriologicznej. Jest prawdą, że litera zabija ducha, ale duch bez litery łatwo ulega fantazjom i zostaje poddany niebezpiecznemu odcieśnieniu, a tym samym schodzi na błędne drogi gnozy albo aktywizmu, w którym działanie staje się celem samym w sobie. Prawo w Kościele jest wcieleniem ducha – dotyczy to także wszelkich form i postaci ewangelizacji prowadzonej w Kościele i przez Kościół.

Zakończenie

Wskazane wyżej aspekty praurzeczywistnienia Kościoła w Maryi oraz próba ich odczytania w relacji do misji ewangelizacyjnej nie wyczerpują oczywiście zagadnienia, choć wydaje się, że pozwalają one dość wyraźnie zauważyć, że można mówić o maryjnym wymiarze i maryjnej strukturze ewangelizacji. W ramach podjętego tutaj zagadnienia na pewno można by jeszcze uwzględnić następujące elementy maryjne, które poszerzyłyby postawiony w tym artykule główny problem: jedność misji ewangelizacyjnej i świadectwa – Maryja świadek; konsekwencja w pełnionej misji ewangelizacyjnej – Maryja jest Matką Syna Bożego przez całe życie; ewangelizacja przez krzyż i pod krzyżem – ewangelizacyjne współcierpienie z Maryją; wyczekanie na moment Boży – odpowiedniość wybranej przez wiarę chwili głoszenia i działania. Wszystkie te elementy mogłyby zostać rozjaśnione w perspektywie maryjnej, ponieważ należą one integralnie do misji spełnionej przez Maryję w dziejach zbawienia.

W tym miejscu pozostaje jednak zauważyć, że odniesienie do Maryi jako *typus Ecclesiae* ma i może mieć w jeszcze większym stopniu realne znaczenie zarówno dla rozumienia natury i ostatecznego wypełnienia Kościoła, jak dla kształtowania jego misji ewangelizacyjnej. Maryja na pewno „nie przysłania” Chrystusa, jak twierdzi się niekiedy, ale ukazuje Go wierzącym, ucząc także Kościół, w jaki sposób może i powinien skutecznie pełnić zleconą mu misję zbawczą. Jest więc sensowne odwoływanie się w teologii oraz w pobożności i duchowości do Maryi jako Gwiazdy ewangelizacji.

Bibliografia

- Fischella R., *La nova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Milano 2011.
- Ghirlanda G., *Forme canoniche di riconoscimento dei doni carismatici*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *La lettera „Iuvenescit Ecclesia” ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulle relazioni tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2019, s. 73-82.

Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*: PG 94, 789-1227.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987.

Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Rzym 1988.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (22 marca 1986 r.), w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red. i tłum.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 2010, s. 291-336.

Królikowski J., *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015.

Królikowski J., *Maryja – Gwiazda ewangelizacji*, w: *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, Poznań 2016, s. 353-369.

Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.

Rahner H., *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, Milano 1991.

Santambrogio G., *Annunciazione. Le più belle rappresentazioni dell'arte*, Novara 2006.

Scaglioni C., *Synkatabasis. La condiscendenza divina in Giovanni Crisostomo*, Trapani 2011.

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.

Tomasz z Akwinu, *In psalmos Davidis expositio*.

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a 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. Władysław Majkowski SCJ
Akademia Polonijna w Częstochowie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0002-3382-4511; e-mail: majk@wa.onet.pl
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.027.11429>

POSTMODERNIZM – NOWE WYZWANIA EWANGELIZACYJNE

POSTMODERNISM – THE NEW CHALLENGES OF EVANGELIZATION

Abstrakt

Chrześcijaństwo ma swoje źródło w fakcie Bożej miłości do człowieka. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17). Ta „Dobra Nowina” o zbawieniu dokonanym w Osobie Jezusa Chrystusa jest skierowana do każdego człowieka, aby przywrócić pierwotną perspektywę jego życia. Dobra Nowina dociera do człowieka przez jej głoszenie tym, którzy jeszcze jej nie przyjęli, ale też i tym, którzy – z jakiegokolwiek powodu – od niej odeszli.

W Europie, począwszy od Oświecenia, zaczęła się powolna dechrystianizacja społeczeństw. Racjonalizm powoli wypierał religijne postawy, a pragmatyzm parł w kierunku urządzania królestwa ziemskiego, wyłączając perspektywę eschatologiczną. W tym samym kierunku zadziałały dwie

ateistyczne ideologie: marksizmu i nazizmu. W konsekwencji społeczeństwa europejskie zaczęły odchodzić od chrześcijaństwa, przyjmując sposób życia bez Boga. Do tego stylu życia włączona została nowa perspektywa – postmodernizm, której sednem jest kryzys epistemologiczny i kryzys wartości. Te ostatnie zmiany stawiają przed chrześcijaństwem nowe, dotąd nieznanne, wyzwania. Chodzi o nowe formy dotarcia z przesłaniem ewangelicznym do tych, którzy żyjąc w nowym świecie społeczno-kulturowym, ulegli dechrystianizacji.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, laicyzacja, racjonalizm, postmodernizm, kryzys epistemologiczny

Abstract

Christianity has its source in the fact of God's love for Man. „For God so loved the world that he gave his only Son, so that everyone who believes in him might not perish but have eternal life. For God did not sent his Son into the world to condemn the world, but that the world might be saved through him” (Jn 3,16-17). This „Good News” about the salvation accomplished in the Person of Jesus Christ is addressed to every human being to restore his original perspective. The Good News reaches people through its preaching to those who have not yet received it, but also to those who, for whatever reason, have departed from it.

In Europe, starting from the Enlightenment, slow de-Christianization of societies began. Rationalism slowly began to supplant religious attitudes, and pragmatism moved towards the organization of the earthly kingdom, excluding the eschatological perspective. Two atheistic ideologies worked in the same direction: Marxism and Nazism. As a consequence, European societies began to move away from Christianity, adopting a way of life without God. A new perspective of postmodernism has been included in this lifestyle, the essence of which is the epistemological crisis and the crisis of values. These recent changes pose new, previously unknown challenges to Christianity. As a result, a need arises for new forms of preaching the Gospel to these people.

Keywords: evangelization, secularization, rationalism, postmodernism, epistemological crisis

Wstęp

Chrześcijaństwo ma swoje źródło w fakcie Bożej miłości do człowieka. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez niego zbawiony” (J 3,16-17). Ta „Dobra Nowina” o zbawieniu dokonanym w Osobie Jezusa Chrystusa jest skierowana do każdego człowieka, aby przywrócić pierwotną perspektywę jego życia. Naznaczone stygmatem śmierci życie człowieka ociera się o absurd, jeśli nie zostanie mu przywrócony pierwotny sens. Ma to miejsce wtedy, gdy człowiek wplata w swoje życie całą rzeczywistość Dobrej Nowiny: wcielenie i odkupienie. „Człowiek – podkreśla papież Jan Paweł II – musi ze swoim niepokojem, swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa”¹.

Dobra Nowina dociera do człowieka przez jej głoszenie tym, którzy jeszcze jej nie przyjęli, ale też i tym, którzy – z jakiegokolwiek powodu – od niej odeszli. Pierwsza sytuacja miała miejsce przez wiele wieków, a nade wszystko na początku chrześcijaństwa, gdy była ona jeszcze formalnie „Nową” Nowiną, której nikt nie słyszał. Tę Dobrą Nowinę o zbawieniu nieśli najpierw Apostołowie, a później ich następcy. W miarę, jak wzrastała liczba wierzących w Chrystusa, poszerzała się też geograficzna przestrzeń misyjnej działalności chrześcijan. Tym sposobem ewangelizacja objęła wszystkie kontynenty i państwa.

Jednak w Europie, począwszy od Oświecenia, zaczęła się powolna dechrystianizacja społeczeństwa. Racjonalizm wypierał religijne postawy, a pragmatyzm parł w kierunku urządzania królestwa ziemskiego, wyłączając perspektywę eschatologiczną. W tym samym kierunku zadziały dwie ateistyczne ideologie: marksizmu i nazizmu. W konsekwencji społeczeństwa europejskie zaczęły odchodzić od chrześcijaństwa, przyjmując sposób życia bez Boga.

Do tego stylu życia włączona została nowa perspektywa – postmodernizm, której sednem jest kryzys epistemologiczny i kryzys wartości. Pierw-

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 10.

szy podważył istnienie obiektywnej prawdy, redukując proces poznawczy do „prawdy” subiektywnej, rodzącej się w samym procesie poznania; drugi zachwiał światem wartości, kwestionując istnienie jakiegokolwiek systemu wartości. W postmodernistycznej perspektywie znika świat prawdy – nie ma prawdy obiektywnej i świata wartości; nic nie jest lepsze ani gorsze od czegoś innego.

Te zmiany stawiają przed chrześcijaństwem nowe, dotąd nieznanne, wyzwania. Chodzi o nowe formy dotarcia do tych, którzy żyjąc w nowym świecie społeczno-kulturowym, ulegli dechrystianizacji.

1. Misyjny charakter Kościoła

Misyjność Kościoła jest jego konstytutywną cechą. Są trzy racje, które sprawiają, że Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury. Pierwsza to fakt, że Kościół „swoją początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego. Plan ten zaś wypływa «ze źródła miłości», czyli z miłości Boga Ojca”². Plan Bożego zbawienia w ramach misji Syna Bożego obejmuje wszystkich ludzi, wszystkich kultur i wieków. Skoro zatem wszyscy ludzie mają stać się uczestnikami tego planu, to następuje to przez głoszenie im Dobrej Nowiny w ramach ewangelizacji. Sam Chrystus, odnosząc się do swego posłannictwa, powiedział: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie” (Łk, 4,18).

Drugą racją jest Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii skierowany w pierwszym rzędzie do Apostołów, a przez nich do biskupów i prezbiterów, a nawet wszystkich wiernych. Tak, jak Syn został posłany przez Ojca, również wszyscy wierzący otrzymują podobną misję. „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20). Apostolska działalność ewangelizacyjna nie pozo-

² II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965, 1.

stawia żadnej wątpliwości, co do rozumienia Chrystusowego mandatu. Chociaż nakaz głoszenia Ewangelii został skierowany w sposób szczególny do Apostołów, to obowiązek ten obejmuje wszystkich wierzących, którzy z racji chrztu świętego mają uczestnictwo w misji Kościoła – Mistycznego Ciała. „Nie ma zatem żadnego członka, który by nie uczestniczył w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem prococtwa dawać świadectwo o Jezusie”³. Wierzących w Chrystusa różnią formy głoszenia Ewangelii, ale sedno ich misji jest takie samo.

Wreszcie misyjny obowiązek wyrasta w kontekście filozoficznej zasady: *bonum est diffusivum sui*. Skoro wieczne zbawienie jest największym dobrem człowieka i jego najważniejszym celem, to chrześcijanin, uczestnicząc w tym dobru, nie może nie chcieć dzielić się nim również z innymi. Zatem nie może być dla niego obojętnym fakt, czy inni są na drodze do zbawienia, czy nie. Jeśli Dobra Nowina o zbawieniu do nich jeszcze nie dotarła, to on będzie czuł się zobowiązany, by ją im zanieść. Jeśli też z jakiegoś powodu zboczyli z drogi zbawienia, będzie się starał pomóc im powrócić do życia Dobrą Nowiną. Sam wzrost liczby chrześcijan nie tylko nie pomniejsza samego daru zbawczego, lecz podnosi jego jakość. Tym sposobem wierni, będąc uczestnikami Dobrej Nowiny, niosą ten dar innym z wewnętrznej konieczności⁴.

Dobra Nowina głoszona w ramach ewangelizacji nie podlega w swej istocie alteracjom. Jest ona zawsze taka sama. Natomiast zmieniają się formy jej głoszenia w zależności od czasu i innych okoliczności. Obecnie tą szczególną okolicznością jest neopoganizm szerzący się w wielu społecznościach dotąd chrześcijańskich. Postmodernizm należy zaliczyć do tej kategorii doktryn.

³ PAWEŁ VI, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965, 2.

⁴ Por. W. MAJKOWSKI, *Le sfide alla missione nel nuovo contesto geopolitico, culturale e religioso*, „Studia et Documenta” 20 (2007), s. 194.

2. Nowe uwarunkowania

Elementem składowym kulturowego świata obecnie jest postmodernistyczna myśl i interpretacja rzeczywistości. Jako istniejący w życiu społecznym kierunek filozoficzny nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie tak całego społeczeństwa, jak i jego części, a nawet poszczególnych osób. Chociaż kierunek ten pretenduje do holistycznej interpretacji rzeczywistości, to w rzeczy samej nie jest jednolity. Można jednak pokusić się o przedstawienie jego wspólnych komponentów. Pierwszym z nich jest antymodernizm. Polega on na delegimityzacji tego, co jest sednem modernizmu. W pierwszym rzędzie zrywa z przekonaniem o nieomal nieograniczonych możliwościach ludzkości, a co za tym idzie, nieograniczonym postępie. Ludzkie możliwości albo już się wyczerpały, albo to niebawem nastąpi. Wyrazem tego są wszelkiego rodzaju kryzysy: ekonomiczne, polityczne, kulturowe... Sedno postmodernizmu zasadza się na parodiowaniu modernizmu i krytyce jego roszczeń. Jest konstelacją postaw kulturowych, zrywających ze swoim poprzednikiem, zwracając się w kierunku form zabawowych, życzeniowych, nieokreśloności, fragmentaryczności, ideologii zerwania, woli destrukcji⁵.

Drugą cechą postmodernizmu jest relatywizacja wszystkiego. W pierwszym rzędzie dotknęło to epistemologii. Proces poznawczy nie polega na docieraniu do obiektywnej prawdy, ponieważ takiej nie ma, a raczej ma charakter indywidualistyczny i jest każdorazowym „tworzeniem prawdy”. Nie ma prawdy absolutnej, lecz wielorakie refleksje, z których żadna nie jest ani lepsza, ani gorsza od innych. W konsekwencji tyle jest „prawd”, ile jest poznających podmiotów. Tak zwany „rzeczywisty” świat nie jest światem faktów, a interpretacji⁶; jest ciągle powtarzającą się baśnią. Kryterium osądu i legitymizacji epistemologicznej staje się „wartość lokalna”, a nie uniwersalna. Wielkie ideologie są nie do zaakceptowania ponieważ nie uwzględniają odmienności, wydarzenia, akceptacji inności, które nie roszczą sobie monopolu na „prawdę”⁷.

⁵ Por. L. VISCARDI, *Ta gmatwanina postmodernizmu*, „Społeczeństwo” 4(144) (2018), s. 77.

⁶ Por. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Bari 2012, s. 6.

⁷ Por. L. VISCARDI, *Ta gmatwanina postmodernizmu*, dz. cyt., s. 80; zob. też: U. BEJMA, *Ruch New Age jako ideologia kultury postmodernistycznej*, w: T. Bąk, W. Majkowski (red.), *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*, Warszawa 2009, s. 61-69.

Rezygnacja z dążenia do prawdy nie jest wynikiem ograniczeń podmiotów poznających i związanych z tym trudności jej odkrywania, a świadomym zabiegiem epistemologicznym. Następstwem takiej postawy jest otwarcie się na różnorodność, inność, tolerancję innych koncepcji, przyznawanie obywatelstwa odmiennym interpretacjom. „Prawda” zyskuje charakter „lokalny”, nauki tracą swą ugruntowaną pozycję na rzecz informacji, a nawet technologii informacji⁸. Jeśli postmodernistyczna epistemologia stanowi historyczny, przygodny rezultat, to podobne twierdzenie odnosi się też do nauki; „jest splotem różnych przygodnych okoliczności, mutacji kulturowych, upowszechnionych dzięki sprzyjającym warunkom społecznym”⁹.

Kryzysowi epistemologii postmodernistycznej odpowiada kryzys wartości. Podobnie jak została zrelatywizowana prawda, tak również relatywizacji ulega świat wartości. Stąd „każdy system filozoficzny, etyczny czy estetyczny jest wyłącznie subiektywnym i arbitralnym zbiorem przekonań jednostki lub społeczeństwa”¹⁰. Oznacza to, że nie tylko nie ma w świecie wartości absolutnych – wartości zawsze przez człowieka pożądaných, nie istnieje żaden system wartości – jedna rzecz nie jest lepsza od drugiej, ale wręcz znika świat wartości – wszelkie wymiary ludzkiego świata są zlokalizowane poza kategorią wartości. Etyczny wymiar ludzkich czynów jest zawsze ten sam: ani dobry, ani zły – aksjologicznie obojętny. Na jednakową ocenę zasługuje wszystko, co człowiek robi i z czym się spotyka.

Warunkiem zaistnienia tak aksjologicznie sterylnego świata jest ludzka wolność. Dla postmodernisty jest ona jedyną „wartością”, której doświadcza. Rzecz jednak w tym, że chociaż postmodernista nie może bez niej żyć, to jednak nie umie jej zagospodarować, ponieważ będąc wolnym od wszelkich reguł i norm, nie znajduje poza sobą żadnych pożytecznych w tym zakresie wskazówek. To ich brak bowiem jest gwarantem ludzkiej wolności. Wolnym można być tylko poza światem aksjologii. Tym sposobem zamyka się błędne koło. Wolność od zewnętrznych

⁸ Por. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 2011, s. 9.

⁹ A. SZAHAJ, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 73.

¹⁰ I. ZIEMBIcki, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 142.

reguł i norm jest gwarantem wolności człowieka, zaś nie mając odniesienia do zewnętrznych wskazówek, doświadcza totalnej niemocy. Postmodernista porusza się po omacku, nie zna właściwego kierunku swojego ruchu, a nawet nie jest pewny, czy w ogóle się porusza. W takiej sytuacji jakkolwiek wysiłek traci wszelki sens; zagubienie staje się wszystkim ogarniającym doświadczeniem, jawiące się problemy są wyrazem bezsiły jednostki. Nie ma na nie jakiegokolwiek antidotum; pozostaje jedynie akceptacja swojej nędzy.

3. Ewangelizacyjne wyzwania epoki postmodernistycznej

Każda ewangelizacja ma miejsce w określonym czasie i w określonych warunkach. Jest też skierowana do ludzi konkretnej epoki i mentalności. To jest racja, dla której powinna być poprzedzona refleksją społeczno-kulturowych uwarunkowań, w jakich się dokonuje. II Sobór Watykański nawiązuje do tej potrzeby *explicitie*: „(...) Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich do siebie stosunku. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”¹¹. Badanie „znaków czasu” nie jest celem samym w sobie, lecz działaniem, którego zadaniem jest zdobycie wiedzy na temat uwarunkowań: społecznych, kulturowych i psychologicznych ludzi, do których jest kierowane ewangeliczne przesłanie.

Przyjęcie ewangelicznego przesłania przez człowieka postmodernistycznego napotyka na radykalną trudność w fakcie, że każda religia, chrześcijaństwa nie wyłączając, pretenduje do posiadania wyłącznej prawdy. Znajduje to swój wyraz w odpowiedzi Piotra „Panie do kogóż pójdziesz? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68) na skierowane przez Chrystusa do Apostołów pytanie, czy i oni mają zamiar odłączyć się od Niego

¹¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 4.

po słowach, że Jego ciało jest prawdziwym pokarmem, a Jego krew prawdziwym napojem (por. J 6,54-56). Taka idea nie mieści się w postmodernistycznej perspektywie. Postmodernistyczna refleksja bowiem jest *par excellence* antyfundamentalistyczna. Oznacza to, że „żaden typ dyskursu nie może sobie rościć nadrzędności w kulturze, ostatecznej prawdy, całkowitej pewności i całego dobra”¹². Skoro jedna „prawda” nie jest lepsza od drugiej, to nie ma powodu, dla którego dana religia miałaby być lepsza od innej; żadna nie jest posiadaczem prawdy. Sama religia, pozbawiona atrybutu posiadania prawdy absolutnej i jedynej, staje się mało człowiekowi przydatna. Nie jest bowiem w stanie odpowiedzieć na pytania, które dla człowieka są fundamentalne. Tym sposobem relatywizacja prawdy, nadanie jej charakteru interpretacyjnego – „nie ma faktów, są tylko interpretacje” (Nietzsche) stanowi wielką przeszkodę w przyjęciu religijnych postaw.

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku świata wartości i etyki. Trudność wyrasta w kontekście pojmowania wolności, rozumianej jako wolność od wszystkiego. Jeśli człowiek nie jest niczym związany, ponieważ jest wolny od wszelkich nakazów, to nie ma powodu, żeby respektował jakiegokolwiek nakładane na niego z zewnątrz moralne normy. Istniejące w społeczeństwie regulacje życia czy tzw. prawa człowieka mają charakter czysto funkcjonalny, nie istnieją samodzielnie, lecz są narzędziami wywierania presji. Jeśli nawet „człowiek bywa racjonalnie zmuszony do uznania pewnych oczywistości poznawczych, głównie empirycznych, nie dzieje się to jednak w stosunku do nakazów moralnych”¹³. Zasada „wolności od” ma tu w pełni zastosowanie.

Przekonanie o sterylności świata moralnego stoi w oczywistej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z każdą religią. Integralną częścią składową każdej religii jest obiektywny świat wartości. W chrześcijaństwie ten świat wartości wyznacza dekalog. Negacja takiego świata zamyka jednostkę na przyjęcie postawy religijnej. Wcześniejsza epistemologiczna niemoc znajduje teraz dopełnienie w moralnym nihilizmie. Całość stanowi „duchowy *exodus*” w pustkę i totalne zagubienie. „Sub-

¹² A. SZAHAJ, *Co to jest postmodernizm?*, dz. cyt., s. 75.

¹³ A. GRZEGORCZYK, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 157.

stytutem doświadczenia religijnego i obrzędu religijnego staje się orgiastyczny taniec w dyskotecze, przeżycia mistycznego – narkotyki”¹⁴.

Dotarcie z Dobrą Nowiną do człowieka postmodernistycznego nie jest łatwe i z innej racji. Jest nią świadoma rezygnacja z tego, co dla człowieka stanowi istotę jego człowieczeństwa: racjonalności i religijności. Obie te cechy odróżniają go jednoznacznie od świata zwierzęcego, wykluczając wszelkie redukcje do świata zwierząt. Człowiek jako jedyny, w odróżnieniu od zwierząt, jest bytem myślącym (*ens cogitans*) ze wszystkimi tego konsekwencjami. Dokonuje wyborów nie na bazie wrodzonego instynktu, jak to ma miejsce w przypadku zwierząt, a kierując się przesłankami racjonalnymi. Człowiek organizuje swoje życie i tworzy kulturę, posługując się rozumem, który mu pozwala dokonywać kalkulacji i przewidywać przyszłość.

Drugą cechą odrębności człowieka od świata zwierząt jest jego religijność. Zwrócił na to uwagę Emil Durkheim. W momencie, kiedy człowiek doświadcza czegoś, co wykracza poza jego zmysłowe doświadczenie sfery *profanum*, a jest nią sfera *sacrum*, dokonuje się swoista transcendencja człowieka, zasadzająca się na fakcie, że jednostka przestaje funkcjonować, wyłącznie kierując się instynktami, a zaczyna się kierować zasadami płynącymi dla niej z zewnątrz. To nade wszystko religia „wytwarza nakazy i zakazy, dzięki którym jednostka nie zasklepia się, w swojej zwierzęcej egzystencji, lecz staje się zdolna do uczestnictwa w czymś, co ją przerasta”¹⁵. Tym sposobem dokonuje się przejście od zwierzęcego wymiaru człowieka do człowieka w pełni ludzkiego. W religii Bóg pierwszy przemówił do człowieka „z zewnątrz”, zmieniając bieg jego historii.

W każdym głoszeniu Ewangelii ma miejsce swoista „inkulturacja” religii. Jednak inkulturacja Dobrej Nowiny nie może oznaczać akceptacji etyczno-moralnego wymiaru każdej kultury. „Kościoł – jak podkreśla papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangellii nuntiandi* – ma nie tylko głosić Ewangelię, w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz szerszym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma dosięgać, jakby przywracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe,

¹⁴ A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 92.

¹⁵ J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 378.

bodźce postępowania i modele rodzaju ludzkiego, które stają w sprzeczności ze Słowem Bożym i planem zbawienia¹⁶. W postmodernizmie praktycznie wszystko stoi w sprzeczności z duchem Ewangelii: nie ma absolutnej prawdy, odrzucający jest wszelki świat wartości, człowiek jest wolny od wszelkich norm, a więc zakazów i nakazów, człowiek chce być wyłącznym kowalem własnego losu, a wszystko przenika wszechobecną ironią. W takiej sytuacji nie ma miejsca dla oferowanej człowiekowi przez Boga w Osobie Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii nowej perspektywy życia – „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6).

Głoszenie Dobrej Nowiny dla ludzi epoki postmodernistycznej może zatem wydawać się bezużyteczne. Założenia bowiem tej filozofii są nie do pogodzenia z ewangelicznym przesłaniem i chrześcijańską moralnością. Jednak postmodernizm w swej czystej postaci ma niewielu zwolenników, a z racji totalnej krytyki prawdy, racjonalności i obiektywizmu każe przypuszczać, że jest to filozofia przejściowa. Nadto – jak podkreśla A. Bronk – „teza, że kultura i filozofia współczesna zerwały radykalnie i całkowicie z przeszłością, jest fałszywa, a jako program jest nie do wykonania i z wielu powodów szkodliwa¹⁷”.

Chociaż człowiek w swojej istocie nie podlega alteracjom, a więc jego serce jest niespokojne dopóki nie spocznie w Bogu, to jednak jego re-ewangelizacja jest trudniejsza niż w przypadku pierwotnego nawrócenia. Wynika to z racji psychologicznych. Syn marnotrawny powraca do domu ojca tylko wtedy, gdy przeżyje traumę złego wyboru albo gdy spotka się z przykładem żywej wiary innych. Stąd dobry samarytanin głosi Dobrą Nowinę własnym życiem bez uciekania się do łatwych słów. Ten rodzaj apostołstwa nigdy się nie przeżył, a w epoce totalnego zagubienia człowieka jest najlepszym sposobem ewangelizacji.

Dzisiejszy świat, ze swoją agresywną kulturą nihilizmu, zagubienia, niemocy nie tylko stwarza przeszkody na drodze ewangelizacji, ale wręcz jest zagrożeniem dla wierzących. Dochodzi do tego, że „to nie chrześcijaństwo kreują dzisiaj kulturę, ale świecka kultura określa sposób myślenia

¹⁶ PAWEŁ VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 19.

¹⁷ A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, dz. cyt., s. 98.

chrześcijan i postrzegania przez nich sensu własnego życia i misji¹⁸. Na to zagrożenie zwrócił uwagę papież Franciszek w apostolskiej adhortacji *Evangelii gaudium*. „Nowe kultury rodzą się nadal w ogromnych skupiskach ludzkich, gdzie chrześcijanin nie jest już promotorem lub twórcą sensu, natomiast otrzymuje od nich inne języki, symbole, przesłania i paradygmaty, dające nowe ukierunkowania życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa¹⁹”.

Słuszna zasada *aggiornamento* powoduje nierzadko swój uboczny skutek odwrotny od pierwotnie zamierzonego. Katolicy zamiast zmieniać i chrystianizować kulturę sami ulegają autosekularyzacji, by nie tracić kontaktu ze zmieniającym się światem. „W następstwie tego – pisze papież Franciszek we wspomnianej wyżej adhortacji – wielu pracujących w duszpasterstwie chociaż się modli, to jednak pogłębia w sobie pewien rodzaj kompleksu, niższości, prowadzący do relatywizowania lub ukrywania swojej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. (...) [Ci] nie są zadowoleni z tego, kim są i z tego, co robią, nie utożsamiają się z misją ewangelizacyjną, (...) tłumią radość z misji w pewnego rodzaju obsesji, by być jak wszyscy inni i mieć to, co mają inni²⁰”.

Na koniec trzeba postawić pytanie dotyczące roli współczesnej teologii w nowej ewangelizacji. Teolog Juan Carlos Scannone²¹ proponuje teologię „otwartą”, która jest w ciągłym rozwoju i która nigdy nie żyje samozadowoleniem, że o Bogu i człowieku wszystko wie. Jest ona uprawiana „na kolanach” przed krzyżem i z niego czerpie inspirację; rozum jest wsparty światłem wiary, a wola wzmocniona przez miłość. Jej ważną cechą jest swoista dialektyka pomiędzy prawdą i miłością. Teologia otwarta jest kontrpropozycją teologii zamkniętej, a więc fundamentalistycznej, dogmatycznej, opartej na tradycji, która ją uwierzytelnia. Apostoł Dobrej Nowiny, w ramach teologii otwartej „nie obawia się konfrontacji

¹⁸ P. MAZURKIEWICZ, *Katolicka nauka społeczna – aktualne wyzwania*, „Społeczeństwo” 4(144) (2018), s. 26.

¹⁹ FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 73.

²⁰ EG 79.

²¹ Por. J. C. SCANNONE, *Teologia serena, fatta in ginocchio*, „Civiltà Cattolica” 3935 (2014), s. 421-432.

z człowiekiem postmodernistycznym, który odrzuca narzucone prawdy, ale jest gotowy do słuchania orędzia ewangelicznego i w rzeczywistości pragnie przyjąć Dobrą Nowinę o godności osoby ludzkiej z tym wszystkim, co oznacza, łącząc doktrynę i towarzyszenie osób, fenomenologię i ontologię, normę i prymat sumienia²².

Zakończenie

Człowiek epoki postmodernizmu znalazł się w pułapce, którą sam sobie sprokurował i na siebie zastawił. Pozbawiając się możliwości docierania do prawdy, drogowskazów co do kierunku społecznego marszu, lokując swoje życie w orbicie ambiwalencji, pozbawia się jakiegokolwiek trwałego punktu odniesienia, łudząc się, że w tym jest szansa godnego ludzkiej istoty życia. To w takiej perspektywie, bardziej niż w jakiegokolwiek innej, uwidacznia się absurd ludzkiej egzystencji, ludzkiego życia. Postmodernista nie ma potrzeby dochodzenia do prawdy, ponieważ z góry zakłada, że takiej nie ma; posiada duchowe potrzeby, których źródło stanowi religia, ale są one zastępowane nieograniczoną konsumpcją. Można zatem postawić pytanie: „czy może być sytuacja bardziej niefortunna niż ta, gdy wchodzi się w ślepy zaułek i nie tylko nie widzi się wyjścia, ale nawet nie ma się chęci wyjścia z niego? Nie chcieć chcieć, to wyjątkowy typ abulii, to szczyt niemocy, to oddanie steru własnego losu w ręce obcych sił, to najgorszy z możliwych niefortunnych stanów, w jakich człowiek może się znaleźć! Postmodernizm jest epistemologiczną niemocą i etycznym nihilizmem. Wyznawcy tego nurtu mają oczy, ale nie widzą, poruszają się w świecie wartości, ale niczego nie pragną²³. Dlatego nie może dziwić fakt, że św. Jan Paweł II nazwał taki stan rzeczy „nieszczęsną doktryną”.

„Przebić” się z Dobrą Nowiną przez taki mur błędów i niemocy w ramach ewangelizacji jest wyjątkowo trudno. Dlatego ci, którzy pomimo tych trudności ją niosą, muszą nie tylko pouczać, ale przede wszystkim

²² L. VISCARDI, *Ta gmatwanina postmodernizmu*, dz. cyt., s. 87.

²³ W. MAJKOWSKI, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, w: A. Wołk (red.), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*, Warszawa 2005, s. 130.

swoim życiem o niej świadczyć. Pewnie musi nastąpić powrót współczesnych chrześcijan do tego, co było tak wyrazistym obrazem życia pierwszych chrześcijan, o czym wspomina Tertulian i co powodowało, że tak wielu przyjmowało Ewangelię: „Patrzcie, jak oni się miłują!”

Bibliografia

- Bejma U., *Ruch New Age jako ideologia kultury postmodernistycznej*, w: T. Bąk, W. Majkowski (red.), *Kultura polska. Kierunki i dynamika zmian*, Warszawa 2009, s. 45-70.
- Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 79-100.
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Bari 2012.
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Grzegorzczuk A., *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 150-159.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Majkowski W., *Le sfide alla missione nel nuovo contesto geopolitico, culturale e religioso*, „Studia et Documenta” 20 (2007), s. 193-206.
- Majkowski W., *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, w: A. Wołk (red.), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*, Warszawa 2005, s. 118-130.
- Mazurkiewicz P., *Katolicka nauka społeczna – aktualne wyzwania*, „Społeczeństwo” 4(144) (2018), s. 22-32.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Paweł VI, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965.
- Scannone J. C., *Teologia serena, fatta in ginocchio*, „Civiltà Cattolica” 3935 (2014), s. 421-432.
- II Sobór Watykański, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.

Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 33-34 (1996), s. 63-78.

Vattimo G., *La fine della modernità*, Milano 2011.

Viscardi L., *Ta gmatwanina postmodernizmu*, „Społeczeństwo” 4(144) (2018), s. 73-87.

Ziembicki Z., *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 33-34 (1996), s.141-149.

Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski SCJ – jest absolwentem teologii Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, socjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie oraz filozofii Uniwersytetu Urbanianum w Rzymie. Doktorat z socjologii uzyskał na Loyola University w Chicago; habilitował się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a tytuł profesora uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Książd prof. dr hab. Władysław Majkowski był wieloletnim wykładowcą socjologii ogólnej, historii myśli społecznej, socjologii rodziny oraz problemów współczesnej rodziny polskiej najpierw w Akademii Teologii Katolickiej, a następnie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; obecnie jest też wykładowcą socjologii i katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach oraz wykładowcą w Akademii Polonijnej w Częstochowie.

Przedmiotem zainteresowań naukowych ks. prof. W. Majkowskiego są: społeczna stratyfikacja, społeczna dewiacja, socjologia rodziny, historia myśli społecznej oraz problemy i patologie życia społecznego, a w szczególności rodziny. Książd W. Majkowski jest autorem ponad stu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim, najważniejsze zaś jego publikacje książkowe to: *Peoples' Poland. Patterns of Social Inequality and Conflict*, Westport 1985; *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997; *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.

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.19.028.11430>

LE CARATTERISTICHE DELLA PATERNITÀ
DI SAN PAOLO APOSTOLO
NELLA PRIMA LETTERA AI CORINZI

CECHY OJCOSTWA ŚW. PAWŁA APOSTOŁA
W PIERWSZYM LIŚCIE DO KORYNTIAN

THE CHARACTERISTICS OF THE PATERNITY
OF ST. PAUL THE APOSTLE IN THE FIRST LETTER
TO THE CORINTHIANS

Abstrakt

Dla wielu wspólnot chrześcijańskich św. Paweł Apostoł był nie tylko założycielem i nauczycielem, lecz przede wszystkim ojcem. Głoszona w mocy Ducha Świętego Ewangelia sprawiła, że między nim a młodymi lokalnymi Kościołami zawiązała się prawdziwie ojcowsko-synowska relacja. Jej intensywność i charakter można zauważyć przede wszystkim w listach kierowanych przez Apostoła do wspólnoty w Koryncie, szczególnie wtedy, gdy Koryntianie oddalali się od prawdziwej wiary.

Słowa kluczowe: św. Paweł Apostoł, Pierwszy List do Koryntian, ojcostwo, *theologia crucis*

Abstract

For many Christian communities, St. Paul the Apostle was not only the founder and teacher but above all a father. The Gospel proclaimed in the power of the Holy Spirit, created a truly father-son relationship between him and the young local Churches. Its intensity and character can be particularly seen in the letters sent by the Apostle to the community in Corinth, especially when the Corinthians were moving away from true faith.

Keywords: St. Paul the Apostle, First Letter to the Corinthians, fatherhood, *theologia crucis*

Introduzione

I testi di san Paolo offrono un materiale notevole dove ritrovare il suo paterno rapporto con le Chiese da lui stesso fondate. Lo vediamo in modo particolare nella corrispondenza con la comunità di Corinto dalla quale risulta che il legame apostolico con questa Chiesa era particolarmente denso. Oltre le due lettere ai Corinzi, conservate fino ai nostri tempi, il contenuto scritturistico trasmette almeno ancora due scritti indirizzati a questa comunità. Si tratta dell'epistola menzionata da Paolo in 1 Cor 5,9, dunque scritta prima della *Prima lettera ai Corinzi*, e così detta „lettera scritta fra le lacrime”, della quale parla in 2 Cor 2,4. Probabilmente entrambi i testi sono andati perduti oppure, parzialmente conservati sono aggiunti alle due lettere canoniche ai Corinzi¹.

Nonostante le sopra citate annotazioni, non è soltanto la quantità dell'epistolario paolino a disposizione che ci aiuta a rispondere alle domande importanti, ma piuttosto il suo contenuto. Quali erano le occasioni, le situazioni della vita dei Corinzi che spingevano san Paolo a scrivere la parola? Come san Paolo esercita la sua *paternità* sulle Chiese da lui fondate? Dove vede l'origine della sua *paternità* apostolica ed in che cosa consiste la sua originalità di essere padre?

¹ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo in rapporto al kerygma e alla paraklesi*, Roma 1993, 69.

„Io sono di Paolo”, „Io invece sono di Apollo”

Cominciamo dal contesto della *Prima lettera ai Corinzi* che è stato chiaramente espresso dall’apostolo già all’inizio del suo scritto: „Mi è stato segnalato infatti a vostro riguardo, fratelli, dalla gente di Cloe, che vi sono discordie tra voi. Mi riferisco al fatto che ciascuno di voi dice: «Io sono di Paolo», «Io invece sono di Apollo», «E io di Cefa», «E io di Cristo!” (1 Cor 1,11-12)². Allora, a Corinto nei riguardi del battesimo esistevano delle differenze e delle contese (*σχίσματα*). I singoli Corinzi, oppure gruppi di loro, sono alle dipendenze del battesimo ricevuto. In modo lapidario: dipendono da uno o dall’altro maestro della comunità, facendo nella loro vita riferimento a lui. Il pericolo di tale atteggiamento consiste soprattutto nella minaccia dell’unicità della sovranità di Cristo la quale danneggia l’unità della comunità dei credenti. Per questo motivo, nei versetti successivi, l’apostolo si riferisce a Cristo per far vedere che tutto proviene da Lui come dal centro di ogni sacramento ed ogni evangelizzazione. Attraverso tale presentazione la persona che amministra il battesimo oppure predica la Parola è sempre considerata come secondaria. Dunque, all’inizio dell’epistola emerge che la chiave della giusta comprensione del pensiero paolino, la troviamo nel principale e unico ruolo di Cristo nella vita di ogni credente³.

La falsa comprensione di quest’evangelo, costringe l’apostolo ad esprimere ad alta voce che tutti i predicatori e gli eletti non sono altro che „(...) ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio” (1 Cor 4,1). Questo significa nient’altro che anche Paulo, lavorando a Corinto, non faceva il suo programma bensì l’esercizio ricevuto secondo la volontà di Dio alla quale era sottomesso. Tuttavia, nel discorso posteriore vediamo che il suo ministero è unico e speciale perché a differenza degli altri, chiamati *pedagoghi*, lui è *padre*: „Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma per ammonirvi, come figli miei carissimi. Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo” (1 Cor 4,14-15).

² Tutte le citazioni bibliche da CEI 2003.

³ Cfr. H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, Brescia 1976, 43. 46.

Il rapporto paterno-figliale: Paolo genera le nuove comunità ecclesiali

Paulo non vuole umiliare i Corinzi. La sua esortazione contiene l'amore paterno verso i propri figli. Lo vediamo bene perché l'accento della prima frase appena citata, cade su „figli miei carissimi”. I suoi interlocutori non sono dunque anonimi, persone estranee, bensì i figli, che appartengono alla sua famiglia. Paulo può chiamarli così perché prendeva parte nella loro formazione della fede. Lo stesso ripeteva anche alle altre Chiese, ossia, che proprio lui era il primo ad annunciarle il Cristo. In questo modo esprimeva la sua relazione personale, da *padre a figli*, che in qualche caso viene sottolineata dal possessivo *μου* e dall'aggettivo *ἀγαπητόν*, come nel riferimento a Timoteo (cfr. 1 Cor 4,17)⁴.

La *Prima Lettera ai Corinzi* si presenta come la parola esortazione del *padre ai figli*. Eppure, questo compito l'apostolo non lo esercita per la prima volta in questa lettera, perché già precedentemente, lo faceva nei confronti dei cristiani di Tessalonica. Tuttavia, le situazioni ecclesiali erano molto diverse: quella dei Tessalonicesi che era più serena, esigeva da Paulo la parola della consolazione e dell'incoraggiamento, invece questa dei Corinzi, chiedeva da lui un tono di ammonimento, pur sempre paterno. E così non è la prima volta che l'ammonimento e l'amore sono presentati in Bibbia come un privilegio del padre⁵.

In quale senso possiamo parlare di Paolo come il padre dei Corinzi? Per poter capire di quale *generazione* si tratta in quest'epistola, riprendiamo ancora una volta la frase citata sopra: „(...) sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo” (1 Cor 4,15). Il concetto della *generazione* non era nessuna novità, non c'era neanche riguardo per le persone con le quali non si aveva vincoli di sangue. Nella cultura greca, nella sua letteratura, era già presente la *generazione* didattica. Essa consisteva nel fatto di conoscere la virtù dell'educare. Filone di Alessandria speculava sulla dottrina della salvezza, capita come un rapporto fra l'anima e Dio, e dove un ruolo da compiere lo avevano anche dei mistagoghi.

⁴ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 81-82.

⁵ Cfr. H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, op. cit., 83-84.

Tuttavia, questi esempi avevano a che fare con una certa dipendenza del discepolo dall'educatore, dal maestro oppure da qualche mediatore⁶.

Invece, quando leggiamo Paolo, affermiamo subito che lui fortemente esclude tutti i sopra menzionati tipi della *generazione*. Nel primo capitolo scrive così: „Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare (...)” (1 Cor 1,17a). Anche poco prima: „Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri” (1 Cor 1,15a). Respinge di essere padre per motivi pedagogici e didattici perché attraverso di essi non si costituisce il rapporto *padre-figlio*. Paolo non si vede come gli altri maestri, neanche come il vero giudeo, che è convinto di essere educatore dei stolti perché conosce la Legge. In verità tale insegnamento non conduce al rapporto filiale col Padre perché è condizionato dalla mediazione legislativa e giuridica. Invece l'apostolo, accogliendo la fede, non è più il pedagogo perché non è sottomesso alla Legge e non vuole che l'altro lo sia, perché colui che si sottopone a qualsiasi legge oppure all'altra pedagogia umana, non è ancora figlio. Essere figlio significa stare in rapporto immediato col padre. Questo è ben altro che dipendere da un pedagogo, fosse anche il migliore⁷.

Abbiamo visto come Paolo, mettendo in rilievo la profonda differenza fra l'essere padre e l'essere pedagogo, sottolinea il suo unico rapporto con la comunità di Corinto. Questo legame *padre-figlio* non è l'unica disuguaglianza nota da lui che lo distingue fortemente dagli altri precettori. Sulla base della diversità dei ministri nell'apostolato ha sviluppato l'idea della grazia d'essere fondatore. Nemmeno parlando chiaramente nel terzo capitolo della *Prima Lettera ai Corinzi* non voleva opporsi a certi carismi suscitati da Dio per la sua Chiesa, e neanche attribuire solo a sé la maturazione dei Corinzi fino alla loro pienezza, bensì voleva recuperare l'originalità del carisma ricevuto. Come vediamo sotto, rivendicandolo, apprezza anche le altre funzioni ecclesiali, tuttavia, sempre subalterne rispetto al suo ruolo di padre.

⁶ Cfr. G. BERTRAM, *παιδεύω, παιδεία, παιδευτής, ἀπαιδευτος, παιδαγωγός*, in: G. Friedrich (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band V, Stuttgart 1966, 597-603. 611-614.

⁷ Cfr. *ibid.*, 618-620.

Il recupero del carisma fondante

La Chiesa a Corinto è stata paragonata da Paolo ad un campo, nel quale vengono mandati i diversi operai. Ognuno ha la propria funzione da svolgere, quella che gli è stata affidata da Dio stesso (cfr. 1 Cor 3,5b). Nel terreno c'è quello che pianta, come anche quello che innaffia: „Io ho piantato, Apollo ha irrigato (...)” (1 Cor 3,6a). Ci sono anche gli altri, ma tutti loro sono servitori di Dio per mezzo dei quali qualcuno è venuto alla fede (cfr. 1 Cor 3,5a). Paolo è conscio che l'opera nel campo non è sua bensì divina. Tuttavia, vede se stesso come quello che ha ricevuto la funzione primordiale di tutti, ossia, l'essere quel primo che getta il seme dell'vangelo e che pone il fondamento (1 Cor 3,10a). Dunque, da una parte vediamo l'uguaglianza degli operai, della loro vocazione ad evangelizzare, ma dall'altra è da notare la differenza fra le funzioni che svolgono. L'edificazione della Chiesa non sarebbe possibile se non fossero posti i fondamenti. Quest'attività primordiale porta con sé un'altra densità, un altro tipo di peso, che è determinante per tutta la costruzione successiva. La specificità dell'apostolato paolino nei confronti delle Chiese da lui fondate non può essere confusa con nessun'altra funzione ecclesiale e neanche con alcuna persona⁸.

„Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto”

I Corinzi sono stati generati dall'apostolo per mezzo dell'vangelo (cfr. 1 Cor 4,15b). Apparentemente questa semplice frase non si distingue dalle altre. Però, per poter leggerla consapevolmente bisogna andare un po' avanti, al quindicesimo capitolo della stessa lettera, dove Paolo ci rende conto che la forza di quest'espressione consiste nella trasmissione del medesimo ed antico annuncio. Lui lo ha ricevuto, e rispettando l'antica tradizione primitiva, lo ha tramandato: „Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo

⁸ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 89-91.

giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici” (1 Cor 15,3-5). Il contenuto, come vediamo chiaramente, è cristologico. Molto probabilmente questo brano, aggiunto più tardi da Paolo alla sua lettera, contiene l’originaria professione della fede della Chiesa di Gerusalemme. Quest’antica espressione del *κήρυγμα* cristiano ha per l’apostolo un valore enorme, quello salvifico, perché porta in sé la morte e la risurrezione di Cristo, cioè, la salvezza stessa. La continuità della tradizione, l’essere come un anello della catena, è per Paolo determinante⁹.

L’annuncio dell’evangelo non è paragonabile a nessun’altra pedagogia umana. La buona novella supera tutti i racconti precedenti e posteriori perché porta la vita di Cristo, e se è puramente tramandata, anche la vita dell’evangelizzatore. In questo senso, la radicalità nella trasmissione della vera fede con l’impronta personale, deve essere vista come il dono della propria vita. Se è così, questo *donarsi* da parte dell’apostolo esigerebbe da lui le sofferenze e le lacrime perché il vero amore non è pensabile senza alcun dolore.

Le tribolazioni come segno della fedeltà

Rispondendo a questa questione richiamiamo almeno due brani come testimonianze paoline: dalla *lettera ai Galati*: „(...) figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!” (Gal 4,19) e da quella *ai Filippesi*: „Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno” (Fil 1,21). Entrambi affermano necessariamente le sofferenze che accompagnano la vita di Paolo nella trasmissione della medesima fede cristiana. Quell’atto del *tradere* coinvolge dunque non tanto il contenuto dottrinale, bensì le persone stesse: *amante* ed *amato*. L’annuncio ricevuto non come il secco insegnamento, ma come la sapienza vissuta nella propria carne che simultaneamente chiama ad accogliere quello che si dona pienamente. Il raggiungere lo scopo finale, cioè, il generare l’amato alla vita divina, significherebbe che l’evangelo ha trasmesso il valore salvifico¹⁰.

⁹ Cfr. *ibid.*, 98.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 100-101. 124.

La trasmissione della vita permette a Paolo di vedersi come il padre. Questa paternità non è pensata dall'apostolo soltanto come il suo impegnarsi nella generazione dei figli, ma anche come una risposta filiale da parte dei generati. Lo vediamo chiaramente quando gli dice: „Vi esorto dunque, fatevi miei imitatori!” (1 Cor 4,16). Da queste parole risulta che il passo ulteriore della paternità apostolica di Paolo ha uno stretto legame con l'imitazione del suo essere padre da parte dei suoi figli. Come farlo? Quali aspetti della vita paolina devono essere imitati?

Per capirci meglio, bisogna andare oltre la *Prima lettera ai Corinzi*, ossia, all'epistola scritta ai Tessalonicesi, la quale è affermata come il primo scritto paolino alla comunità cristiana. Subito all'inizio di questo testo troviamo le parole che ci interessano: „E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione (...)” (1 Ts 1,6). La particolare importanza è collocata nella seconda parte della frase: la Parola è stata accolta fra la grande tribolazione. Paolo rende grazie a Dio per quest'accoglienza che era possibile soltanto attraverso la speranza in Cristo morto e risorto. La speranza costante dei neoconvertiti è stata rinforzata dallo Spirito Santo che ha suscitato nel cuore dei credenti la vera fede, quella che vede la loro vita nella vita di Cristo. „(...) veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi” (Rm 8,17b-18). L'essere con Lui significa essere sulla stessa scia del Servo di JHWH e ne ha fatto l'esperienza la comunità a Tessalonica. La stessa partecipazione al dolore di Cristo permette ai suoi discepoli di partecipare alla stessa gloria. Queste due realtà sono profondamente unite. Il paradosso che vediamo nella simultanea esperienza del dolore e della gioia è il vero elemento distintivo di colui che crede nel Cristo¹¹.

Ora vediamo, che parlando dell'*imitazione*, Paolo aveva in mente le diverse persecuzioni, le prigioni, i dolori e le sofferenze a causa dell'evangelo, accolti con gioia nel cuore che crede e spera. Lui stesso li ha sperimentati, avendo l'esperienza che nelle tribolazioni c'è anche la risurrezione.

¹¹ Cfr. A. VANHOYE, *1 Tessalonicesi*, Roma 1983, 48-49.

Proprio così i Tessalonicesi sono diventati gli imitatori sia di Paolo che del Signore¹².

Nella stessa epistola troviamo anche un altro brano che ci presenta una simile ma non identica sfumatura dell'*imitazione*: „Voi infatti, fratelli, siete diventati imitatori delle Chiese di Dio in Gesù Cristo, che sono nella Giudea, perché avete sofferto anche voi da parte dei vostri connazionali come loro da parte dei Giudei (...)” (1 Ts 2,14). I Tessalonicesi sono diventati imitatori delle Chiese della Giudea, specialmente quella a Gerusalemme e nello stesso momento anche loro sono divenuti il modello per le altre comunità generate dopo di loro. Il motivo per il quale la Chiesa tessalonicese è chiamata l'imitatrice delle Chiese cristiane a Giudea non è altro che la costante fede fra le sofferenze subite da parte dei propri connazionali. Il loro atteggiamento cristiano consisteva nel fatto di affrontare coraggiosamente le lotte e le persecuzioni, dimostrando la fede attiva e piena della speranza. Seguendo i passi della vita dei fratelli cristiani a Giudea entrano sulla strada del Signore Gesù Cristo e dei profeti che subivano sul proprio corpo la continua resistenza di Israele a Dio¹³.

Le vie dell'apostolo

Dopo aver esaminato due brani della *Prima lettera ai Tessalonicesi*, i quali ci servivano per una più profonda comprensione del tema dell'*imitazione* di Paolo, ritorniamo a Corinto. Dai successivi versetti della lettera esce fuori che l'*imitare* le vie dell'apostolo potevano farlo alcuni suoi discepoli, o meglio collaboratori, come per esempio Timoteo, nel grado radicale e fedele. Loro erano lo specchio paolino davanti alla comunità cristiana di Corinto, come giustamente ricorda l'apostolo: „Per questo appunto vi ho mandato Timoteo, mio figlio diletto e fedele nel Signore: egli vi richiamerà alla memoria le vie [ὁδοὺς] che vi ho indicato in Cristo, come insegno dappertutto in ogni Chiesa” (1 Cor 4,17).

¹² Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 128.

¹³ Cfr. P. ROSSANO, *Lettere ai Tessalonicesi*, Torino 1965, 79-81.

Nei LXX la parola greca *ὁδός*, la quale viene tradotta nell'italiano come *via*, significa modo di vivere, comportamento dell'uomo. Dall'espressione paolina risulta che Timoteo conosce queste *ὁδοὺς* e ad esse è fedele. Perché nel modo radicale conservare la parola paolina è diventato il suo emissario personale. Lo vediamo come rappresentante di Paolo davanti alle Chiese di Tessalonica e di Filippi nella situazione delle grandi sfide riguardo alla perseveranza nella fede di queste comunità. Una delle più belle testimonianze dell'apostolo che contengono la raccomandazione in favore di Timoteo, la troviamo nella *lettera ai Filippesi*: „Ho speranza nel Signore Gesù di potervi presto inviare Timoteo, per essere anch'io confortato nel ricevere vostre notizie. Infatti, non ho nessuno d'animo uguale al suo e che sappia occuparsi così di cuore delle cose vostre, perché tutti cercano i propri interessi, non quelli di Gesù Cristo. Ma voi conoscete la buona prova da lui data, poiché ha servito il vangelo con me, come un figlio serve il padre. Spero quindi di mandarvelo presto, non appena avrò visto chiaro nella mia situazione” (Fil 2,19-23). Le tracce del ritratto di Timoteo dipinte da Paolo in questa lettera mostrano la straordinaria fiducia dell'apostolo messa nelle mani del suo collaboratore. Il carico consiste nel fatto di ricordare alle Chiese fondate da Paolo non soltanto le parole del loro fondatore ma il suo comportamento personale. Il *διδάσκειν* non è limitato all'insegnamento capito come il dare le lezioni, ma come l'evento che coinvolge tutta la vita¹⁴. Lo abbiamo visto già prima quando è stato distinto l'insegnamento paolino, vitale, paterno e globale, dall'insegnamento degli altri educatori che erano piuttosto i mediatori che i padri.

L'unica via, quella di Cristo

La sottolineatura delle vie paoline è ben vista nei nostri passi precedenti. Tuttavia, vogliamo vederle ancora nel loro stretto rapporto con l'unica via che è da seguire, quella di Cristo Gesù. In verità, nella sopra menzionata citazione (cfr. 1 Cor 4,17b) Paolo riprende alla memoria le

¹⁴ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 140.

sue vie in Cristo; ma allo stesso tempo questa complessa espressione, seguendo alcuni autori, non indica chiaramente quell'unica strada dalla quale tutti dovrebbero prendere la giusta direzione. Quale sarebbe la risposta paolina? Sembra che la sua scelta è stata determinata dal contesto storico durante il quale scriveva quest'epistola. Ci vuole ricordare che a Corinto non si trattava né della diretta imitazione di Gesù, né della fede in Lui, ma piuttosto della giusta comprensione dell'evangelo proclamato da Paolo, causato dalla polarizzazione che aveva luogo attorno ai vari predicatori o battezzatori. La falsa appartenenza è stata sostituita da quella vera, ossia, appartenenza a Cristo, che necessariamente passa attraverso la parola della croce, quella che Paolo come primo ha annunciato e fedelmente custodito, vivendo le sofferenze, le fatiche, le debolezze e persecuzioni di ogni genere¹⁵.

Questo comportamento paolino presenta la radicale concentrazione sull'essenzialità. Scopriamo che nel suo volto sorpassa l'individualità e che lui non è più simile a se stesso ma a Cristo. È diventato tutt'accoglienza, tutto persona. Dove lui è arrivato, qualcosa è successo: le Chiese venivano fondate, oppure dove già esistevano, la fede dei credenti veniva rivitalizzata. Ha cambiato il mondo attraverso l'amore che portava nel suo corpo perché era come Cristo – il dogma vivente. L'importante non era il dogma come tale, ma l'essere fecondo, il trasmettere la vita tramite la sua stessa carne. Il dogma presenta il suo vero senso quando è incarnato. Questo per dire che la fede e la santità sono qualcosa di dinamico. La sua via è indubbiamente quella cristiana, alla quale ha dato l'originale impronta personale.

Nel testo di 1 Cor 11,1 afferma lo stesso dicendo: „Fatevi miei imitatori, come io lo sono di Cristo”. Paolo non crea il suo stato di maestro o predicatore, ma cammina secondo il modo di agire che è quello di Cristo. Lui non acquisisce il suo compito, bensì lo accoglie. Si rende conto che parlando ai Corinzi ha ancora a che fare con dei figli cristianamente immaturi e bisognosi di avere il proprio padre in Cristo che sarebbe per loro il modello della fede incarnata. Tutto questo soltanto per poter giungere allo stadio del cristiano maturo il quale può senza ostacoli

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 141.

entrare sulla diretta strada dell'imitazione di Cristo. Questo scopo si è espresso come un desiderio nella Chiesa di Efeso: „(...) finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4,13). Ci vuole dire, che parlando dell'uomo perfetto, Paolo non pretendeva di essere visto come un eroe, come quello che ha già concluso la corsa della fede. Sapeva che l'uomo perfetto è soltanto Cristo. Invece, quando parlava di se stesso non evitava di descriversi e presentarsi nella sua debolezza ed incapacità. Lo vediamo bene nella *Seconda lettera ai Corinzi*, quando l'apostolo fugge dalle persecuzioni e alla morte da Damasco (cfr. 2 Cor 11,30-33), oppure nella sua lettera indirizzata ai Romani, dove con sincerità parla del conflitto che osserva in sé, quello tra il bene che vuole, e il male che compie (cfr. Rm 7,7-25). Questa è la testimonianza dell'apostolo il quale si trova sulla via di Cristo ed è conscio che senza di Lui non vale niente¹⁶.

La funzione del κήρυγμα nella paternità apostolica di san Paolo

L'essere sulla via cristiana significa per Paolo nient'altro che proclamare la sapienza divina, questa kerigmatica, contrapponendola ad un'altra sapienza, quella umano-mondana. Ci vuole chiedere: quale è il tipo di parola che l'apostolo trova scandalosa, offensiva e dannosa per la salvezza dell'uomo e quale invece è efficace e salvifica? Cosa intende Paolo quando parla della vera sapienza?

Una certa distinzione fra una l'una e l'altra sapienza la troviamo subito all'inizio della *Prima lettera ai Corinzi*: „(...) infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani (...). Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini,

¹⁶ Cfr. A. PITTA, *Simossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 283.

e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini” (1 Cor 1,21-23,25). Paolo si contrappone ad ogni sapienza che nel modo sbagliato vuole raggiungere Dio. Questa si nota bene nell’esempio degli Ebrei che esigono da Dio i miracoli, i segni i quali giustificerebbero la messianicità di Gesù. Questa *σοφία λόγου* è per lui nient’altro che la *gnosticizzazione* della fede, l’averne i mezzi, i canoni attraverso i quali si possa controllare Dio stesso. Invece l’apostolo annuncia che l’evangelo non è nel possesso di nessun canone umano perché Dio è estremamente libero in ogni azione verso gli uomini.¹⁷

Alcuni cristiani di Corinto, cosiddetti *pneumatici*, ritenevano di essere capaci di raggiungere la salvezza senza la croce. Avendo l’altra comprensione della *σοφία*, affermavano la diretta partecipazione alla risurrezione ed alla gloria di Cristo, separandole dal contesto storico-salvifico. Per la prima volta nella storia ecclesiale vediamo chiaramente che la nuova visione d’essere cristiano non trova un posto per l’imitazione di Gesù nel modo concreto e storico, quello della croce. La sua signoria e la vittoria compiute sul legno sembrano perdere la loro importanza¹⁸.

Naturalmente Paolo polemizza con tale comprensione del cristianesimo. Fortemente si oppone alla vana gloria dimostrando nella sua *theologia crucis* che la risurrezione viene attraverso la croce. Per l’apostolo non esiste un altro Signore che quello crocifisso. Lui è morto e risorto e la sua potenza giunge fin dove Lui è entrato come il Crocifisso. A causa di quest’ultima affermazione bisogna predicare la parola della croce, perché la croce come tale non aiuta nessuno, invece sulla parola si potrebbe fondare la fede del (non) credente. Questa è la stoltezza divina la quale è più sapiente della sapienza umana ed anche la debolezza di Dio la quale è più forte della potenza dell’uomo (cfr. 1 Cor 1,25)¹⁹.

La croce nella teologia paolina è presentata come una chiamata, o meglio, come la vocazione di ogni cristiano. Accogliere la croce significa accogliere la potenza di Dio. Quest’accoglienza avviene non in un’improv-

¹⁷ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 164, n. 277.

¹⁸ Cfr. E. KÄSEMANN, *La presenza di Cristo: la croce*, in: E. Käsemann, H.-G. Geyer, E. Schweizer, *Cristo fra noi*, Torino 1970, 6.

¹⁹ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 168-169.

visa illuminazione oppure in una lunga meditazione, bensì nella risposta alla chiamata, nel decidersi di portare nella sua incapacità e fragilità la stolta parola della croce²⁰.

Vediamo che nelle frasi da noi analizzate non c'è un accenno esplicito alla risurrezione di Cristo nonostante fosse ripetuta parecchie volte la parola *potenza di Dio* (*δύναμη τοῦ Θεοῦ*), che senza nessun dubbio ha a che fare con la risurrezione. Sembra che nel contesto della *Prima lettera ai Corinzi*, soprattutto riguardo al brano da noi osservato (1 Cor 1,20-25), possiamo senza problema giustificare tale comportamento paolino. Non c'è bisogno di fare riferimento alla risurrezione se non si è ben capito il significato della croce. Anzi, Paolo non vuole trasformare i Corinzi nelle persone sapienti ma piuttosto in quelle credenti. Questo è il compito paterno dell'apostolo: rendere presente la salvezza dell'uomo attraverso la fede nella stolta parola della croce. Solo in tale modo spunta la potenza pneumatica di Dio²¹.

Tutto ciò che finora abbiamo detto del *κήρυγμα* apostolico richiede ancora una parola. Dopo aver esaminato la teologia della croce, vediamo che nel grado successivo, il ministero paolino faceva appello non all'autorità apostolica, espressa nella condotta da imitare, ma appunto alla tradizione del *κήρυγμα*, cioè, alla croce di Cristo. Per Paolo questa e non un'altra parola è decisiva perché contiene il dono sacrificale, l'amore per gli altri, l'*αγάπη*, al quale ha dedicato il tredicesimo capitolo della sua *Prima lettera ai Corinzi*. Questo è la risposta di Paolo, l'unica che può essere il rimedio ai problemi di Corinto²².

Conclusione

Paolo genera gli uomini alla fede in Cristo, diventando il loro padre. Il mezzo attraverso il quale li partorisce alla nuova vita è la predicazione kerigmatica nella potenza dello Spirito Santo. L'apostolo, come l'evangelizzatore e la comunità evangelizzata, entrano in tal modo nell'unico rap-

²⁰ Cfr. *ibid.*, 169.

²¹ Cfr. H.-D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, *op. cit.*, 57.

²² Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, *op. cit.*, 175.

porto *figliale-paterno* che possa esser paragonabile a quello del sangue. Paolo, partorendo una volta i suoi figli alla vita per Cristo, esercita la sua paternità ogni giorno, partorendoli di nuovo nel dolore. Quando le Chiese da lui fondate si allontanano dalla vera fede e dalle esigenze evangeliche, lui le ammonisce, le esorta all'imitazione della sua stessa vita perché è fedele all'esperienza del Cristo morto e risorto. Questo è uno dei motivi per il quale respinge il modello basato sul rapporto discepolo-maestro, cioè, sull'imitazione dell'insegnante in senso etico. Paolo invece pensando all'imitazione non aveva nella sua mente soltanto la dimensione etica o morale della vita, bensì appunto tutta la vita. L'apostolo davanti alle comunità cristiane si presenta come un garante della giusta comprensione dell'evangelo sia nel momento della loro fondazione sia nel tempo posteriore, quando crescono e sono provate attraverso le diverse tribolazioni. L'essere saldo e pietrificato dal fuoco dello Spirito Santo permette all'apostolo di ammonire i cristiani alle sue vie. Si tratta non soltanto dell'essere fedele al credo tramandato da Paolo, bensì dell'esperienza della perseveranza nelle sofferenze a causa dell'evangelo espressa nella stoltezza e nella debolezza umana. Le vie paoline in Cristo significano la fedeltà alla parola della croce, cioè, al Cristo crocifisso. Questa parola ha il suo legame inscindibile con l'essere martire, il testimone di Gesù. Esce fuori chiaramente che le cosiddette *vie dell'apostolo* sono in verità quelle di Cristo e che Paolo mai esige l'obbedienza a se stesso oppure a una qualsiasi legge, ma alla fede in Cristo. Il suo ruolo comporta una certa autorità ma essa è esercitata come se appartenesse ad una madre che soltanto vuole bene ai suoi figli.

In questo senso Albert Vanhoye fa vedere che il ruolo dell'apostolo non può essere separato dalla persona stessa di Paolo. Non esiste divisione fra questo che lui proclama, insegna, agisce e quello che lui profondamente è: „(...) è precisamente questa stretta interdipendenza dei rapporti con Dio e dei rapporti tra l'apostolo e le sue comunità che caratterizza in maniera unica, mi sembra, la concezione paolina del ministero”²³. Questo stretto legame era gestito da Paolo fin dalla *Prima lettera ai Tessalonesi*.

²³ A. VANHOYE, *Personnalité, de Paul et exégèse paulinienne*, in: Idem, *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven 1986, 14-15.

Paolo è al servizio di tutte le Chiese. Questo appartiene al suo essere che è assillato dalle diverse preoccupazioni quotidiane della vita fedele delle sue comunità. Come il loro padre, ha maturato anche lui nella sua coscienza e responsabilità paterna, sempre feconda di nuova vita. Le intuizioni paoline sono totalmente nuove, non trovate sia negli ambienti ellenistici che quelli giudaici²⁴. Le abbiamo approfondite nella nostra analisi letteraria dei scritti paolini e ne rimaniamo stupiti.

Bibliografia

- Bertram G., *παιδεύω, παιδεία, παιδευτής, ἀπαιδευτος, παιδαγωγός*, in: G. Friedrich (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band V, Stuttgart 1966, 596-624.
- Gianantoni L., *La paternità apostolica di Paolo in rapporto al kerygma e alla paraklesi*, Roma 1993.
- Käsemann E., *La presenza di Cristo: la croce*, in: E. Käsemann, H.-G. Geyer, E. Schweizer, *Cristo fra noi*, Torino 1970.
- Pitta A., *Sinossi paolina bilingue*, Cinisello Balsamo (MI) 2013.
- Rossano P., *Lettere ai Tessalonicesi*, Torino 1965.
- Vanhoye A., *I Tessalonicesi*, Roma 1983.
- Vanhoye A., *Personnalité, de Paul et exégèse paulinienne*, in: A. Vanhoye, *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Leuven 1986, 3-15.
- Wendland H.-D., *Le lettere ai Corinti*, Brescia 1976.

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.

²⁴ Cfr. L. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo...*, op. cit., 187-191.

ks. Krzysztof Gryz

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0001-7311-9780; e-mail: kgryz@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.029.11431>

ZAGADNIENIE ZGORSZENIA W KONTEKŚCIE POSZANOWANIA ŻYCIA. PRAWO A MORALNOŚĆ

THE PROBLEM OF SCANDAL IN THE CONTEXT OF RESPECT FOR LIFE. LAW AND MORALITY

Abstrakt

Jan Paweł II, mówiąc o wielorakich zagrożeniach dla życia człowieka, wprowadził do swojego magisterium wyrażenie „kultura śmierci” lub „cywilizacja śmierci”. Wyraża się ona nie tylko poprzez określone działania zagrażające bezpośrednio życiu człowieka, ale ma swoje głębsze korzenie w duchowej sferze człowieka i jego sumieniu, której przyczyną może być zgorzenie. I odwrotnie, niemoralne działanie, naruszające podstawowe zasady etyczne, może owocować zgorzeniem innych. Artykuł analizuje moralną naukę na temat zgorzenia zawartą w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, który sytuuje je w ramach piątego przykazania jako to, co powoduje śmierć duchową. Szczególną uwagę koncentruje na niesprawiedliwym i niemoralnym prawie jako możliwej przyczynie zgorzenia.

Słowa kluczowe: prawo moralne, prawo stanowione, cywilizacja śmierci, sumienie, zgorzenie

Abstract

John Paul II, speaking about the multiple threats to the human life, introduced to his teaching the expression of the „culture of death” or „civilization of death”. It is expressed not only through the specific actions threatening directly human life, but has its deeper roots in the spiritual sphere of man and his conscience, which may be caused by scandal. And vice versa, an immoral action that violates basic ethical principles can cause in the scandal of others. The article analyzes the moral teaching on the topic of scandal contained in the Catechism of the Catholic Church, which places it in the section of the fifth commandment as that which causes the spiritual death. Particular attention is focused on the unjust and immoral law as a possible cause of scandal.

Keywords: moral law, civil law, civilization of the death, conscience, scandal

Jan Paweł II, mówiąc o wielorakich zagrożeniach dla życia człowieka, wprowadził do swojego magisterium wyrażenie „kultura śmierci” lub „cywilizacja śmierci”¹. Słowa te odnosiły się przede wszystkim do życia fizycznego człowieka, które na różny sposób jest zagrożone. Niemniej jednak, samo słowo „cywilizacja” sugeruje jakąś aktywność kulturową, przejaw ludzkiego ducha, który inspiruje określone działania w szerszej perspektywie życia społecznego. W takim kontekście wyrażenie „cywilizacja śmierci” ma o wiele szersze znaczenie; nie określa tylko pewnego sposobu postępowania godzącego w ludzkie życie, ale określa całą wewnętrzną postawę człowieka, jego przekonań i orientacji światopoglądowych, które są przeciwne życiu. Ta postawa to wynik dokonanego uprzednio spustoszenia duchowego. *Katechizm* określa tę sytuację pojęciem zgorzenia, które „może doprowadzić do śmierci duchowej” i lokuje to zagadnienie w ramach piątego przykazania Dekalogu².

¹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, 39. Wcześniej jednak, w encyklice *Dominum et Vivificantem* (18 maja 1986) papież pisał o znakach śmierci, które są widoczne we współczesnej cywilizacji: „należą do nich wyścig zbrojeń i niebezpieczeństwo samozagłady, nędza i głód, aborcja, eutanazja, konflikty wojenne, zorganizowany terrorizm”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986, 57.

² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992 (dalej: KKK), 2284-2287.

Przeciwstawiając się cywilizacji śmierci, nie wystarczy walczyć z nią na poziomie tylko zewnętrznych jej przejawów, bo może to być odczytane jako mało wartościowe i natrętne moralizatorstwo, ale należy sięgnąć do korzeni zła.

1. Pojęcie i sposób działania zgorzenia

W potocznej świadomości moralnej zwykliśmy rozumieć przez zgorzenie jakąś wiadomość, która budzi nasze zdziwienie, oburzenie i sprzeciw. Może dotyczyć także pewnego wydarzenia, które burzy ustalone normy zachowań indywidualnych bądź społecznych powszechnie akceptowanych w danej grupie. Ta wstępna refleksja wskazuje, że pojęcie zgorzenia zwykliśmy lokować w sferze intelektualno-emocjonalnej i zaliczać do kategorii opinii i przekonań. Stąd też nie poświęcamy zgorzeniu większej uwagi i konsekwentnie, nie przyznajemy mu kategorii poważnego wykroczenia moralnego. Więcej nawet, skoro każdy ma prawo do własnych przekonań i do wyrażania ich na zewnątrz, to sprzeciw wobec tego typu zachowań mógłby być poczytany za przejaw braku tolerancji. Uważa się nadto, że zgorzenie rzadko kiedy jest skierowane wprost przeciwko komuś, nie narusza naszego „stanu posiadania” i dlatego nie widać podstaw, aby je karać czy sprzeciwiać się mu w sposób zdecydowany i skuteczny. Tego typu przekonania usypiają naszą wrażliwość moralną i powodują, że nie uświadamiamy sobie wystarczająco mocno, jak daleko zgorzenie ma wpływ na nasze działanie.

Ta pierwsza obserwacja, ujawniająca pewną spontaniczność reakcji, wskazuje paradoksalnie na powagę tego typu zachowań i każe się domyślać, że dotyczą one pewnej rzeczywistości obiektywnej o fundamentalnym znaczeniu moralnym. Element spontaniczności w zgorzeniu pokazuje, że to, co je wywołało, jest rażąco nieadekwatne do naszych oczekiwań bądź niezgodne z elementarnymi wartościami i zasadami moralnymi. Wydaje się, że akcent spoczywa tutaj na słowie „elementarne”, tzn. coś, co należy do sfery oczywistości, bywa bezpretensjonalnie naruszone. Oczywistość z kolei ma charakter aksjomatyczny, jest przeddefinowalna, bowiem wyznacza same fundamenty ludzkiego działania. Zgor-

szenie uderza zatem w to, co najbardziej podstawowe w dziedzinie etyki. Te fundamenty raz naruszone przestają mieć cechę oczywistości i otwierają furtkę dla dalszych naruszeń prawa moralnego. Każde następne zło, chociaż może być obiektywnie cięższe, nie jest już tak rażące. I to jest jeden ze skutków zgorznienia. Jednocześnie w zgorznięciu uderza nas forma zakwestionowania tego, co zasadnicze. Już nie tyle sam czyn budzi zgorznienie, ale sposób, w jaki został dokonany lub w jaki się go próbuje zinterpretować. To, że ktoś ukradł milion złotych, budzi nasz sprzeciw moralny, ale jeśli przedstawia to jako godziwy sposób rozwiązania problemów finansowych, wywołuje zgorznienie.

Mamy tu do czynienia z dwoma wymiarami zgorznienia: materialnym i formalnym, przy czym to drugie wydaje się poważniejszym złem, bo deformuje prawdę, która jest normą postępowania. Stąd nie bez znaczenia jest relacja między prawem, które regulując ludzkie działanie, wyznacza jednocześnie określony horyzont etyczny, i zgorznięciem.

2. Rodzaje zgorznienia

Zgorznienie może być w pewnych sytuacjach bezpośrednią inspiracją do złego działania. Ten właśnie aspekt podkreślały tradycyjne definicje zgorznienia. Nie jest ono tylko wydarzeniem budzącym oburzenie, ale jak mówi św. Tomasz: „zgorznienie jest to powiedzenie lub czyn mniej poprawne dające sposobność do grzechu”³. Jest to więc czyn prowokujący grzech innych. Ta prowokacja może być świadoma i celowa, może też być nieświadoma, wynikająca z nieroztropności i z braku poczucia odpowiedzialności za innych jako owoc współczesnego kultu indywidualizmu, w duchu którego każde oglądanie się na bliźniego odczytywane jest jako zamach na własną wolność i niezależność. Do tej tradycyjnej nauki odwołuje się *Katechizm Kościoła katolickiego*, stwierdzając, że „zgorznienie jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła”⁴. Użyte w oryginale francuskim słowo:

³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, II-II, q. 43, a. 1.

⁴ KKK 2284.

induire (namawiać, nakłaniać, wprowadzać) podkreśla, bardziej jeszcze niż definicja św. Tomasza, ten właśnie ścisły związek między postępowaniem jednostki a jego wpływem na otoczenie. Moglibyśmy tu nawet mówić o celowym nakłanianiu do zła. Jeśli zaistnieje takie właśnie świadome pociągnięcie do czynu złego, który jest grzechem ciężkim, zgorzenie stanowi ciężką winę moralną.

Zgorzenie uderza w społeczny charakter naszej ludzkiej natury. Nie jesteśmy wyizolowanymi monadami, cechą istotną życia człowieka jest współzycie. W relacjach interpersonalnych człowiek realizuje siebie jako osobę i rozwija siebie ku pełni człowieczeństwa. Korzysta w tym celu z kultury, z języka, z całego dziedzictwa tradycji wypracowanego przez pokolenia i dostępnego każdemu poprzez komunikację międzyludzką. Ten rozwój jest nieustanny, chociaż szczególnym nasileniem cechuje się w okresie dojrzewania. Jednakże ludzie tworzą relacje ze sobą nie tylko przez dobre dzieła, które posiadają i czynią, ale także poprzez grzech, który popełniają. I podobnie jak dobro tworzy pewne dziedzictwo kulturowe, również i zło ma tendencję do łączenia się i jest w stanie utworzyć pewną przestrzeń, która zaciemnia obecność Boga w świecie i tworzy przeszkody na drodze realizacji królestwa Bożego.

Nietrudno zauważyć, że w tym świecie ludzkiego współzycia fundamentalną rolę, z punktu widzenia moralnego, odgrywają dwie kategorie ludzi. Najpierw ci, którzy ze względu na własne predyspozycje lub ze względu na zajmowaną pozycję w społeczeństwie są animatorami wartości, postaw, stylu myślenia i życia. Oni swoim autorytetem kształtują obraz społeczności ludzkiej. W drugim rzędzie szczególną rolę odgrywają ci, którzy są kształtowani. Biorąc pod uwagę te dwie kategorie ludzi, *Katechizm* formułuje ocenę moralną zgorzenia. Jest ono cięższą przewiną, jeśli z jednej strony dopuszczają się go osoby posiadające większy wpływ na innych i z drugiej, jeśli zgorzenie skierowane jest do tych, którzy są najsłabsi, tzn. o jeszcze nieukształtowanej osobowości, najbardziej podatni na formację (np. dzieci, młodzież)⁵. W tym punkcie *Katechizm* powołuje się na dwie wypowiedzi samego Chrystusa. Jedna wyraża troskę o „tych najmniejszych, którzy wierzą we mnie” (Mt 18,6), a druga

⁵ Por. KKK 2285.

kieruje się do fałszywych nauczycieli, nazywając ich owcami przebrany-
mi w skórę wilka (por. Mt 7,15).

Ta refleksja bazuje na przyjętym za św. Tomaszem podziale na zgor-
szenie czynne i bierne⁶. Pierwsze polega na rzeczywistym daniu okazji
do grzechu albo poprzez intencję spowodowania zgorwienia, albo przez
dokonanie czynu, który jest obiektywnym złem. Zgorwienie bierne za-
chodzi wówczas, gdy ktoś się gorszy albo pod wpływem złego czynu, albo
z powodu swego złego usposobienia. Trzeba więc rozróżnić między zgor-
szeniem faktycznie danym a zgorszeniem doznany. Szczególną formą
takiego zgorwienia jest zgorwienie faryzejskie, czyli wywołane przewrot-
nością i w takim wypadku ten, kto stał się przyczyną zgorwienia, nie po-
nosi za to odpowiedzialności.

„Wystarczy więc jakakolwiek rozumna przyczyna, aby spokojnie
podjąć działanie, które wywołuje tego rodzaju zgorwienie. Do tego upo-
ważnia przykład Chrystusa, który nie zważa na zgorwienie faryzeuszów:
«wtedy przystąpili do Niego uczniowie i rzekli: wiesz, że faryzeusze zgor-
szyli się, gdy usłyszeli to powiedzenie. On zaś rzekł: (...) zostawcie ich!
To są ślepi przewodnicy ślepych» (Mt 15,12-14)”⁷.

Należy również, ze względu na miłość bliźniego, unikać takich czy-
nów, które chociaż same w sobie nie zawierają obiektywnego zła, mogą
być odczytane jako złe przez osoby nieposiadające właściwie ukształto-
wanego sumienia, tzw. „maluczkich”. W tym duchu św. Paweł wzywał do
powstrzymania się od spożywania mięsa składanego bożkom pogańskim,
choć dla chrześcijanina, uznającego tylko jedynego Boga, Stworzycie-
la całego świata, takie ofiary nie mają żadnego znaczenia i nie może być
złem spożywanie mięsa, które z nich pochodzi (por. 1 Kor 8,4-13).

W dalszej części *Katechizm* zwraca uwagę na cztery elementy życia
społecznego, które źle wykorzystane, mogą stać się przyczyną zgorwie-
nia. Są nimi: prawo, instytucje, moda i opinia publiczna⁸. Z pewnością
nie są jedynymi sytuacjami, w których może dokonać się zgorwienie,

⁶ Por. św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, II-II, q. 43, a. 1, ad. 4.

⁷ S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 6, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*,
Warszawa 1990, s. 213.

⁸ Por. KKK 2286.

niemniej ich zaakcentowanie w *Katechizmie* wskazuje, że zgorzenie, którego mogą stać się przyczyną, prowadzi, ze względu na ich silne oddziaływanie społeczne, nie tylko do pojedynczego grzechu, ale może stać się jedną z głównych przyczyn tzw. grzechów strukturalnych, tzn. takiej sytuacji wypaczenia prawa moralnego, która staje się źródłem grzechu dla innych. Papież Jan Paweł II, omawiając w encyklice *Sollicitudo rei socialis* różnorodne problemy społeczne, z którymi boryka się współczesny świat, mówi: „skoro dzisiejszą sytuację przypisać należy wielorakim trudnościom, uzasadnione jest mówienie o «strukturach grzechu», które (...) są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi”⁹.

Jak widzimy, wszystkie one mają szeroki zasięg społeczny i właśnie na ten aspekt grzechu zgorzenia zwraca się w *Katechizmie* szczególną uwagę, co jednak nie wyklucza indywidualnej odpowiedzialności. Nie można bowiem oceniać samego prawa, instytucji czy mody, ale ludzi, którzy mieli decydujący wpływ na ich stworzenie¹⁰.

⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, 36.

¹⁰ „Otóż Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmowy milczenia lub zamaskowanego udziału w zlu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych, dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła”. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, 16. Na temat moralnych niebezpieczeństw związanych ze strukturami społecznymi por. J. PRYSZMONT, *Struktury społeczne a spacone postawy moralne*, w: A. Marcol (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992, s. 59-73.

3. Zgorzenie a prawo

Niebezpieczeństwo zgorzenia przez prawo płynie – według *Katechizmu* – stąd, że złe prawo może prowadzić do „degradacji obyczajów i rozkładu życia religijnego”¹¹. Chodzi o takie prawa, które sprzeciwiają się podstawowym zasadom etycznym odzwierciedlonym w prawie naturalnym. W konsekwencji tworzą takie warunki życia społecznego, które utrudniają albo czynią praktycznie niemożliwym życie chrześcijańskie zgodne z Dekalogiem. Aczkolwiek *Katechizm* nie podaje żadnych przykładów, możemy się domyślać, że ma na uwadze konkretne doświadczenia np. systemów totalitarnych, które ograniczały wolność religijną, a wręcz zabraniały praktykowania życia religijnego.

Już samo sformułowanie, że prawo może być przyczyną zgorzenia jest obrazoburcze dla współczesnej kultury. Z prawa bowiem czyni się jeden z podstawowych wyznaczników stopnia ucywilizowania życia społecznego. Wszystkie ludzkie działania próbuje się określić w świetle prawa, nawet te, które do niedawna podlegały jedynie wrodzonemu poczuciu obowiązku i powinności wobec drugiego człowieka, jak np. medycyna. Czynienie dobra – leczenie – było jakby naturalną potrzebą lekarza, tak jak naturalną potrzebą artysty jest reakcja na piękno. Z tego między innymi względu medycynę określano mianem sztuki. Dzisiaj często mówi się o medycynie życzeniowej, która wskazuje na odniesienie do prawa. Niewątpliwie rozwój medycyny spowodował konieczność pewnych regulacji, co jednak nie wyklucza konieczności stawiania sobie pytań o sens prawa i jego etyczną wartość. Więcej nawet, wejście prawa do medycyny, która bierze w swoje dłonie jeden z podstawowych darów człowieka – jego życie – czyni z tej refleksji sprawę pierwszej wagi.

Jaki jest cel prawa? Niewątpliwie ma ono za zadanie porządkowanie życia społecznego. W tym znaczeniu może być ono traktowane jako konieczny instrument, narzędzie do regulowania i koordynowania różnych działań człowieka. Jest to aspekt techniczny prawa, w którym liczy się przede wszystkim jego skuteczność. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że każde działanie porządkujące zakłada jakąś ideę, zasadę, wokół

¹¹ KKK 2286.

której organizuje się to, co ma stanowić przedmiot prawa. Jeśli jakieś działanie jest zgodne z tą zasadą, mówimy, że jest prawe, jeśli jest niezgodne, stanowi przekroczenie prawa. Tak więc ten aspekt formalny prawa decyduje o jego etyczności i z tego też względu można go oceniać z punktu widzenia etyki. Trzeba zatem zapytać: jakie elementy inspirują prawo w jego działaniu normatywnym i jaka jest ich wartość etyczna?

W historii odnajdujemy zasadniczo trzy modele, które kształtowały bądź nadal kształtują, relację prawo-moralność.

Moralny charakter prawa

W tym modelu prawo jest traktowane jako funkcja moralności, wynika z niej i ma zagwarantować jej przestrzeganie. Fundamentem tak prawa, jak i moralności jest zasada sprawiedliwości i godziwości powszechnie poznawalna. Wyrażała to już rzymska reguła prawa, a dziś stanowi paremię prawniczą: *Ius est ars boni et aequi: iuris praecepta sunt tres: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (prawo jest sztuką dobra i sprawiedliwości: są trzy zasady prawa: żyć godziwie, nie szkodzić innym, oddać każdemu, co mu się należy). Tak więc prymat wiedzy etyka, która powinna inspirować regulacje prawne, przedmiotem prawa jest bowiem sprawiedliwość. *Non est lex quae iusta non fuerit* – pisze św. Augustyn¹², podobnie św. Tomasz, powołując się na biskupa Hippo-ny, stwierdza: *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*¹³.

Nie oznaczało to bynajmniej, że każda norma prawa miała swoje pokrycie w zasadach moralności. Istniały powinności moralne, które wiązały w sumieniu nawet wbrew postanowieniom prawa. Wymownym przykładem jest postawa Antygony w dramacie Sofoklesa. Z drugiej strony nie każda norma etycznego zachowania była potwierdzona prawem. Święty Tomasz przyznaje, że władza świecka nie musi sankcjonować każdego grzechu. Biorąc pod uwagę możliwość wykonania prawa, Akwinata dopuszcza taką sytuację, kiedy jakaś cnota nie jest zagwarantowana przez

¹² ŚW. AUGUSTYN, *De liberum arbitrio*, I, V, 11.

¹³ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 4.

prawo ze względu na to, że wielu ludzi nie dojrzało jeszcze do jej praktykowania i nie można jej od nich wymagać na drodze sankcji prawnych. Niemniej jednak, konieczne jest sankcjonowanie cięższych przestępstw i tych, które szkodzą innym¹⁴.

Pomijając te szczegółowe sytuacje, w których rozstrzygnięcia prawa różnią się od wymagań moralności, można powiedzieć, że w starożytności i w wiekach średnich nie można było budować prawa bez ścisłego odniesienia do fundamentów moralnych. Prawo posiadało zatem swoje odniesienie do pewnego porządku metapozytywnego. Ten porządek wyznaczały bądź tradycja grupy społecznej (greckiego *polis*), bądź rozbudowana przez scholastykę koncepcja prawa naturalnego. Prawo naturalne stanowi pewien porządek działania wyznaczony człowiekowi w akcie stworzenia. To, kim człowiek jest, predysponuje go i jednocześnie zobowiązuje do pewnych działań. To prawo jest częścią ogólnego porządku we wszechświecie, który jest wyrazem mądrości Bożej i Opatrzności. Czytamy w *Katechizmie*: „Prawo moralne zakłada między stworzeniami rozumny porządek, który ustanowił Stwórca swoją mocą, mądrością i dobrocią dla ich dobra i ze względu na ich cel. Każde prawo znajduje w prawie wiecznym swoją pierwszą i ostateczną prawdę. Prawo jest ogłaszane i ustanawiane przez rozum jako uczestnictwo w Opatrzności Boga żywego, Stwórcy i Odkupiciela wszystkich”¹⁵.

Jak widać choćby z tego krótkiego fragmentu, dwa elementy wydają się istotne w nauce Kościoła na temat prawa. Pierwszy to ograniczona zdolność kreatywna prawa. W pierwszym rzędzie ma ono bowiem poszukiwać, odkrywać to, co jest prawe, niezależnie od zmieniających się okoliczności, co nazywamy obiektywnym dobrem i według tak ustawionego kompasu znajdować odpowiednie sposoby do konkretnej realizacji tego dobra w historycznym kontekście. Po drugie prawo jest celowe.

¹⁴ „Prawo nakłada się masie ludzi, z której większa część, to ludzie o nieurobionej nocie. Toteż, prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp.” Tamże, I-II, q. 96, a. 2.

¹⁵ KKK 1951.

Nie jest tylko administracyjną sztuką organizacji społeczeństwa, ale robi to po to, aby osiągnąć zamierzony cel, którym jest dobro wspólne. Tak więc, w tym pierwszym modelu, względna autonomia prawa, czyli stałe odniesienie do obiektywnego prawa moralnego i troska o dobro wspólne wyznaczają kryteria dla istnienia prawa cywilnego.

Separacja prawa i moralności

W czasach nowożytnych, naznaczonych z jednej strony reformacją, a z drugiej wielkimi odkryciami geograficznymi i związanymi z nimi początkami tworzenia się prawa międzynarodowego, próbowano szukać innego fundamentu dla prawa ważnego dla ludzi o różnych orientacjach religijnych i kulturowych, dla których Bóg mógłby nie być ostatecznym odniesieniem dla prawa. Chodziło o stworzenie takiego prawa, które posiadałoby swoją własną, wewnętrzną, moralność niezależną od religii i od etyki.

Wyraźny trend zmierzający do rozdzielenia moralności rozumianej jako przejaw Bożej mądrości i Bożej woli oraz prawa ma miejsce od czasów Oświecenia. Oświeceniowy racjonalizm był przekonany, że prawda – także prawda ludzkiego działania – jawi się jako owoc procesu racjonalnego przeprowadzonego przez rozum, który oczyszcza rzeczywistość z twierdzeń niedających się racjonalnie zweryfikować czy udowodnić. Nie wystarczy powoływanie się na autorytety, choćby najwyższej rangi, jak słowa Pisma Świętego, dla rozumu liczy się racjonalna oczywistość¹⁶. Tylko taka droga prowadzi do prawdziwego postępu ludzkości, także w dziedzinie życia moralnego.

¹⁶ Takim przekonaniem kierowali się także inni myśliciele oświeceniowi. Voltaire pisze, że wszystko, co wiemy, pochodzi od nas samych, rozumu kierującego się doświadczeniem: „Nie mieszajmy nigdy Pisma Świętego do naszych dysput filozoficznych, są to rzeczy zbyt różne i nie mają ze sobą żadnego związku. Chodzi tu jedynie o to, by zbadać, co możemy wiedzieć dzięki sobie samym, a sprowadza się to do bardzo niewielkiej ilości rzeczy. Trzeba zrezygnować ze zdrowego rozsądku, by nie przyznać, że nie wiemy o niczym w świecie inaczej, jak przez doświadczenie”. VOLTAIRE, *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczeko, w: B. Baczeko (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1961, s. 95.

W konsekwencji tych działań zaczyna funkcjonować podział na prawodawstwo zewnętrzne, właściwe prawu cywilnemu i które jest podległe sankcjom oraz prawodawstwo wewnętrzne, wolne od sankcji, które zobowiązuje w sumieniu. Tak więc dokonuje się rozdział między etyką, która staje się sprawą prywatną, i prawem, które chce regulować życie społeczne. O ile pierwszemu przypisuje się jeszcze prymat honorowy, to od drugiego oczekuje się przede wszystkim skuteczności w rozwiązywaniu problemów społecznych. Ta druga opcja zaczyna coraz bardziej dominować.

Pierwszeństwo prawa przed moralnością

Tendencja pozytywizmu prawnego połączona z postępującą coraz bardziej sekularyzacją prowadzi na przełomie XIX i XX wieku do przekonania, że wypracowane tzw. minimum etyczne (koncepcja godności człowieka jako istoty rozumnej i wolnej) zdolne jest do inspirowania uniwersalnych rozstrzygnięć prawnych.

Znakiem tych przemian jest fenomen powstających powszechnie „kart praw” różnych grup społecznych, które stają się wyrazem pewnej moralności publicznej. Etyka sumienia, rozumiana jako kodeks indywidualnego postępowania, jest spychana na plan dalszy. Charakterystyczne z tego punktu widzenia są zachowania społeczne wobec nauki Magisterium. Obserwujemy np. przychylnie reakcje opinii publicznej na wypowiedzi papieża dotyczące pokoju i godności człowieka, które idą po linii deklaracji ONZ. Kiedy natomiast papież zabiera głos w sprawach, które traktuje się jako prywatne kwestie sumienia (np. rozwodów, antykoncepcji), nie oszczędza mu się ostrych nieraz krytyk.

Ambicje państwa w próbach poszukiwania kompromisu między moralnością i prawem

Owe tendencje zmierzające w stronę stworzenia uniwersalistycznych kodeksów prawnych, które regulowałyby całość postępowania człowieka, ujawniają jednocześnie ukrytą, aczkolwiek wyraźną, tęsknotę do od-

zyskania utraconej przez człowieka jedności i to w wielu wymiarach: jedności moralnej, prawnej, kulturowej, a także w świecie wartości. Tę jedność próbuje się zrekonstruować wokół polityki, postrzeganej nie tylko jako określonej doktryny dobrego rządzenia, ale jako teorii współżycia społecznego. Centralnym punktem odniesienia owej jedności staje się państwo jako – według wyrażenia Hegla – „rzeczywistość idei moralnej”, pewien absolut etyczny, posiadający jako instrument do realizacji swoich celów całkowicie podległe mu prawo.

W formułowaniu norm prawnych państwo kieruje się, wyrosłą z relatywizmu etycznego, filozofią pozytywizmu, dla której jedyną miarą, według której można tworzyć prawo, jest przekonanie większości. Tylko wówczas prawo może być skuteczne i to jest najważniejsza cecha prawa. Na drugi plan schodzi sprawiedliwość. W takim ujęciu prawo chce stanąć w obronie przede wszystkim ludzkiej wolności (zagwarantowanie swobody działania), mniej dbając o dobro (etyczna refleksja nad działaniem). Taka koncepcja stanowi jednocześnie główne założenie dla współczesnej demokracji. Życie społeczne staje się wypadkową trzech elementów: wolności, prawa i dobra. Przy czym wolność jest formą życia w demokracji, podczas gdy prawo i dobro, stanowią jej treść. Te trzy elementy, jak zauważa Joseph Ratzinger, znajdują się w stanie pewnego napięcia, które odciska swoje piętno na współczesnym kształtowaniu się demokracji i polityki: „Nie chcemy, aby państwo narzucało nam ściśle określoną ideę dobra. Problem staje się jeszcze wyraźniejszy, gdy pojęcie dobra wyjaśniamy przy pomocy pojęcia prawdy. Szacunek dla wolności każdego z osobna wydaje się nam posiadać dzisiaj istotne znaczenie z tego względu, że państwo nie rozstrzyga problemu prawdy. Prawda, a co za tym idzie, również prawda dotycząca dobra, nie jawi się jako wartość rozpoznawalna społecznie; pozostaje więc ona kwestią sporną. Próbę narzucenia wszystkim tego, co tylko części obywateli jawi się jako prawda, uważa się zatem za zniewolenie sumienia: pojęcie prawdy zostało przesunięte w sferę nietolerancji i antydemokracji. Nie jest ona dobrem powszechnym, lecz jedynie dobrem prywatnym, względnie dobrem jakichś grup, ale nie całości. Inaczej mówiąc: współczesne pojęcie demokracji wydaje się łączyć nierozdzielnie z relatywizmem; relatywizm zaś jawi się jako właściwa

gwarancja różnych, dla niej szczególnie istotnych rodzajów wolności: wolności słowa, wolności wyznania i wolności sumienia¹⁷.

Na gruncie relatywizmu jedynym sposobem wydaje się ustanawianie prawa na drodze większościowej. Skoro opinie wszystkich mają tę samą wartość, należy przyznać rację tej, która posiada największą siłę socjologiczną. Zwolennikami takich rozwiązań są dwaj filozofowie prawa Hans Kelsen i Richard Rorty¹⁸. Jest to niewątpliwie idea bardzo sugestywna w pluralistycznym państwie. Niemniej jednak, gubi po drodze jedno z podstawowych zadań państwa, którym jest ochrona słabszych przed silniejszymi. Większość niekoniecznie musi być skupiona wokół słusznej idei, ale może ją wiązać wspólny interes, który jest zagrożeniem dla słabszych, niepotrafiących lub niebędących w stanie przeforsować swoich racji. Klasycznym tego przykładem stała się już kwestia przerywania ciąży¹⁹. Jednocześnie obserwujemy we współczesnych demokracjach paradoksalne balansowanie między większością i mniejszością. Raz idzie się za racjami większości, innym zaś razem głośno upomina się o grupy mniejszościowe. Nie można wieszać krzyża w klasie, w której jest jeden niewierzący, ale już bez skrupułów wprowadza się rozwody, bo tak chce większość, bez oglądania się na nieliczne choćby głosy protestu. Nietrudno zauważyć, że nawet proponowany relatywizm kieruje się pewnymi preferencjami, które konsekwentnie bronią i propagują ściśle określony system wartości, czy też jak mówił Jan Paweł II, antywartości.

Każde prawo posiada również, obok funkcji regulującej życie społeczne, funkcję wychowawczą właśnie dlatego, że jest odbiciem uniwer-

¹⁷ J. RATZINGER, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, „Kolekcja Communio” 9 (1994), s. 184. Por. TENŻE, *Wolność, prawda i dobro*, w: *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 9-21. Podobną opinię formułuje Jan Paweł II: „Można się spotkać z poglądem, że relatywizm jest warunkiem demokracji, jako że tylko on mógłby gwarantować tolerancję”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej: EV), 70.

¹⁸ Por. F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (red.), *Nuevo diccionario de teologia moral*, Madrid 1992, s. 1315-1317.

¹⁹ „W systemach władzy opartych na zasadzie uczestnictwa regulowanie interesów odbywa się często na korzyść silniejszych, gdyż potrafią oni skuteczniej sterować nie tylko mechanizmami władzy, ale także procesem kształtowania się zgodnej opinii. W takiej sytuacji demokracja łatwo staje się pustym słowem”. EV 70.

salnych wartości i obiektywnego dobra. Jeśli pozbawi się je tego transcendentnego odniesienia, prawo przestaje być wychowawcą społeczeństwa i następuje coś zupełnie odwrotnego: to społeczeństwo jest wychowawcą prawa. W konsekwencji, biorąc pod uwagę proces formowania się prawa we współczesnej demokracji, zachowania pewnych grup determinują rozstrzygnięcia prawne, stając się normą dla wszystkich. W takim ujęciu prawo jest narażone na deformację, stając się źródłem zgorzenia dla innych.

4. Zgorzenie a prawo do życia

Przekonanie, że relatywizm jest jedynym gwarantem demokracji, ujawnia się szczególnie dramatycznie w odniesieniu do poszanowania ludzkiego życia. To demokracja – jak pisze Jan Paweł II – „pozwala dostrzec, jakie dwuznaczności i sprzeczności – a w ślad za nimi przerażające konsekwencje praktyczne – kryją się za tym poglądem”²⁰. Papież przypomina, powołując się na bolesne doświadczenia historii, że zło nie przestaje być złem na mocy arbitralnej decyzji jednostki czy grupy ludzi, choćby nawet stanowiła ona większość. Szanując wartość demokracji, encyklika przypomina, że nie może być ona celem samym w sobie, a zatem nie stanowi absolutu, zdolnego samoczynnie kreować wartości. „Charakter «moralny» demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana jak każda inna działalność ludzka: zależy od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje”²¹. Z tego względu demokracja nie jest obojętnym moralnie instrumentem, ale jest także promotorem określonych wartości. Od nich zależy, jaka ona będzie. „Wartość demokracji rodzi się albo znika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera”²². Fundamentem dla tych wartości musi się stać na nowo prawo naturalne, gdyż jako „wpisane w serce człowieka jest normatywnym punktem odniesienia także dla prawa cywilnego”²³. Rozwiązanie, na pozór

²⁰ EV 70.

²¹ EV 70.

²² EV 70.

²³ EV 70.

łatwiejsze, w szukaniu kompromisu między obiektywną prawdą a indywidualną wolnością, mające zapewnić pokój społeczny, na dłuższą metę staje się przyczyną narastających niesprawiedliwości, które mogą mieć gorszy skutek, niż trud poniesiony w poszukiwaniu obiektywnej prawdy.

W dalszych punktach encykliki papież przypomina podstawowe elementy decydujące o właściwej relacji prawa cywilnego i prawa moralnego. Zadaniem prawa jest ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości. Dlatego prawo powinno gwarantować wszystkim obywatelom poszanowanie ich podstawowych praw, wśród nich zaś przede wszystkim prawa do życia. Przekonania innych nie mogą tego prawa naruszyć, bez pogwałcenia elementarnej sprawiedliwości. Z tego względu „prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji nie może w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności”²⁴. Jeśli władze publiczne nie gwarantują ludziom możliwości ich osobistego rozwoju i realizacji sobie właściwego powołania „to nie tylko sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu; również wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej”²⁵.

Taka jest podstawowa nauka Kościoła w tej materii. Władza i prawo, jako wyraz społecznej natury człowieka pochodzą od Boga i dlatego ich rozporządzenia zobowiązują w sumieniu²⁶. Ta moc wiążąca dotyczy tylko tego, co jest prawem, jeśli jakieś rozporządzenie jest niesprawiedliwe,

²⁴ EV 71.

²⁵ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963, 61.

²⁶ „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad nimi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. (...) Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę ale ze względu na sumienie” (Rz 13,1-2.5). „Od Boga pochodzi władza jako taka, nie zaś ta lub inna jej forma. Stwarzając człowieka jako istotę z natury społeczną, określając przez to konieczność państwa i władzy państwowej, Bóg nie wyznaczył ani jej form, ani sposobów rządzenia. Sprawy te kształtują się odmiennie w różnych czasach i krajach w zależności od warunków historycznych, dojrzałości politycznej, tradycji historycznej i wielu innych podobnych czynników”. S. OLEJNIK, *Teologia moralna*, t. 3, *Wartościowanie moralne*, Warszawa 1988, s. 76.

przestaje być prawem. Aby więc można było mówić o odpowiedzialności moralnej wobec prawa, trzeba uwzględnić trzy warunki jego sprawiedliwości. Po pierwsze prawo musi być wydane przez prawowitą władzę i nie przekraczać właściwych jej kompetencji. Po drugie, musi służyć dobru wspólnemu, czyli być zgodne z prawem naturalnym i nie przeczyć pozytywnemu prawu Bożemu. Po trzecie, jest sprawiedliwe, kiedy rozdziela obowiązki ciężące na obywatelach w sposób proporcjonalny z zachowaniem zasad sprawiedliwości rozdzielczej. Prawa niesprawiedliwe, z tego względu, że nie są prawami we właściwym sensie, nie obowiązują w sumieniu. Jako sprzeczne z prawym sumieniem są przyczyną zgorzenia.

Oczywiście różny jest stopień odpowiedzialności moralnej w zależności od wielkości dobra, które zamierza chronić prawo. Dyskutowano niegdyś w teologii moralnej o możliwości istnienia tzw. praw *mere poenales*, które nie zobowiązywałyby w sumieniu, a tylko podlegałyby sankcjom. Dotyczyłyby one bardziej zarządzeń administracyjnych i porządkowych (np. niektóre przepisy o ruchu drogowym), niż praw stojących na straży godności człowieka²⁷. Encyklika *Evangelium vitae* wyraźnie twierdzi, że w tej dziedzinie prawo o przerywaniu ciąży i eutanazji jest niesprawiedliwe i dlatego nie zobowiązuje w sumieniu. Więcej nawet „nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia”²⁸. Nie może to być tylko sprzeciw wewnętrzny, ale ze względu na niebezpieczeństwo zgorzenia, trzeba wyraźnie dystansować się od takiego prawa i nigdy nie wolno go popierać, ani w sposób pośredni (tworzenie przychyłnej mu opinii), ani bezpośrednio (poparcie w głosowaniu)²⁹.

²⁷ Por. A. ROYO MARIN, *Teología moral para seglares*, t. 1, *Moral fundamental y especial*, Madrid 1986, s. 1147-1155.

²⁸ EV 73.

²⁹ „Tak więc w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychyłnej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”. EV 73. Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, Rzym 1974, 22.

Szczególną sytuacją jest zachowanie parlamentarzysty, który stoi przed wyborem głosowania za ustawą ograniczającą w pewnym zakresie przerwanie ciąży i może narazić się na zarzut popierania aborcji lub wyborem powstrzymania się od głosu, ryzykując, że przejdzie ustawa bardziej liberalna. Odpowiadając na ten problem, papież stwierdza: „jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków”³⁰.

5. *Quasi* prawa życia społecznego

Zatrzymaliśmy się dłużej na analizie prawa z moralnego punktu widzenia, dlatego że ma ono przemożny wpływ na pozostałe ośrodki mogące stać się źródłem zgorznienia. Prawo jest fundamentem dla instytucji i jednocześnie instytucje są operatywnymi środkami dla realizacji prawa.

Złożone życie społeczne, na które składają się wielorakie oddziaływania i relacje międzyludzkie ma swoje szersze uwarunkowania imperatywne. Wyrażają się one nie tylko w wymiarze formalnym, w stanowionym prawie, ale także w różnych formach propagowania modeli społecznych zachowań. Chociaż nie posiadają one swojego pisanego kodeksu, to jednak równie mocno oddziałują na człowieka i wpływają na wybory, których dokonuje. Spośród wielu czynników, szczególnie mocny wpływ posiadają we współczesnym społeczeństwie moda i opinia publiczna.

Moda i opinia publiczna mają swoje oparcie w prawie, nierzadko są przez nie wspierane, a jednocześnie, wpływając na tworzenie się zwyczajów, mogą inspirować w przyszłości określone rozstrzygnięcia prawne. Szczególnym świadectwem łączącym te dziedziny jest instrukcja wydana przez IPPF (International Planned Parenthood Federation), w której czytamy: „Towarzystwa Planowania Rodziny nie powinny traktować braku

³⁰ EV 73.

prawa czy istnienia niesprzyjających praw jako usprawiedliwienia dla bezczynności; działanie poza prawem, czy nawet gwałcenie go, jest częścią pobudzającej zmiany³¹.

Narzędzia komunikacji społecznej mogą być wykorzystywane do manipulowania opinią publiczną, skutkiem czego dokonuje się „wypaczenie wartości moralnych” i taki przekaz może być także przyczyną zgorzenia. Niewątpliwie, środki masowego przekazu przejęły w naszych czasach rolę bycia głównym medium opiniotwórczym i formacyjnym. Kształtując opinię publiczną, wpływają wydatnie na formowanie demokratycznej większości, a tym samym mogą mieć wpływ na kształtowanie prawa stanowionego w danym państwie.

Jeśli chodzi o instytucje, to *Katechizm* wspomina np. o przedsiębiorcach, którzy przez wydawanie „zarządzeń zachęcających do oszustwa”³² tworzą takie struktury funkcjonowania gospodarki, które sprzyjają defraudacji i umożliwiają korupcję. Mogą one prowadzić do powstania takich warunków życia społecznego, w których nieuczciwość wydaje się wręcz koniecznością. W niektórych krajach otwarcie mówi się nawet o konieczności przekupstwa, bez tego bowiem staje się czasem niemożliwe zdobycie podstawowych środków do godnego życia³³. W dziedzinie edukacji powodem zgorzenia mogą być wychowawcy i ludzie odpowiedzialni za kształcenie młodzieży, którzy swoim postępowaniem sięją niepokój i prowokują swoich uczniów. Aby zobrazować, o co chodzi, tekst powołuje się na Pawłowe rady z Listu do Efezjan: „Wy zaś, ojcowie, nie stwarzajcie okazji do złego u swoich dzieci, lecz wychowujcie je w duchu karności i posłuszeństwa wobec Pana” (Ef 6,4), i Listu do Kolosan: „Ojcowie nie bądźcie zbyt surowi dla swoich dzieci, by nie upadły na duchu” (Kol 3,21).

W końcowym artykule *Katechizm* przypomina o moralnej odpowiedzialności konkretnych osób w sytuacji zgorzenia. Jest ona proporcjonalna do władzy, jaką się dysponuje, bądź roli społecznej, jaką zajmuje

³¹ Cyt. za: M. CZACHOROWSKI, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995, s. 55.

³² Por. KKK 2286.

³³ Por. A. MARCOL (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny, dz. cyt.*

dana osoba, bądź na mocy przypisanej funkcji, bądź posiadanego autorytetu³⁴. I tak, ten, od którego bezpośrednio zależy czyn lub słowo budzące zgorszenie, ponosi najcięższą winę. Kto współdziała, jego wina jest odpowiednia do roli, jaką odgrywa w dokonaniu zgorszenia. Jeżeli ktoś współdziała w sposób bierny (współdziałanie materialne), tzn. bez jego działania zgorszenie i tak by się dokonało, może nawet nie ponosić żadnej winy.

* * *

W tradycji chrześcijańskiej rolę swoistego łącznika między obiektywnym prawem moralnym i konkretnym kontekstem historycznym jego realizacji spełnia sumienie jako subiektywna norma postępowania dbająca o to, by prawo nie zagubiło swego etycznego wymiaru. Zgorszenie niszczy ten autorytet sumienia, alienując je z podstawowych dla niego relacji do etyki i prawa. W konsekwencji pociąga to za sobą dwa negatywne skutki społeczne. Po pierwsze pozbawia się operatywności, którą posiada etyka we współżyciu społecznym. Po drugie, pozbawia się etycznych fundamentów dla norm prawa, które popada w arbitralny pozytywizm idący często wbrew sumieniu. Skutkiem tego ani etyka nie jest w stanie realnie wpływać na życie wspólnoty, ani prawo czynić to życie bardziej godziwym. Przywrócenie prawu jego wymiaru etycznego i jednocześnie etyce możliwości inspirowania prawa prowadzi przez odbudowę wrażliwości sumienia.

Bibliografia

Augustyn św., *De liberum arbitrio*, PL 32, 1219-1310.

Compagnoni F., Piana G., Privitera S. (red.), *Nuevo diccionario de teologia moral*, Madrid 1992.

Czachorowski M., *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995.

Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984.

³⁴ Por. KKK 2287.

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o przerywaniu ciąży *Quaestio de abortu*, Rzym 1974.
- Marcol A. (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992.
- Olejnik S., *Teologia moralna*, t. 3, *Wartościowanie moralne*, Warszawa 1988.
- Olejnik S., *Teologia moralna*, t. 6, *Życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990.
- Pryszmont J., *Struktury społeczne a spalone postawy moralne*, w: A. Marcol (red.), *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, Opole 1992, s. 59-73.
- Ratzinger J., *Wolność, prawda i dobro*, w: *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 9-21.
- Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, „Kolekcja Communio” 9 (1994), s. 183-197.
- Royo Marin A., *Teologia moral para seglares*, t. 1-2, Madrid 1986.
- Tomasz z Akwinu św., *Summa theologiae*, wyd. polskie: *Suma teologiczna*, Londyn 1960.
- Voltaire, *Filozof niewiedzy*, tłum. J. Guranowski, B. Baczek, w: B. Baczek (red.), *Filozofia francuskiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1961, s. 92-99.

Ks. dr hab. Krzysztof Gryz – ur. w 1961 roku w Chrzanowie; pracownik naukowy Katedry Teologii Moralnej Ogólnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2003 roku sekretarz redakcji „Analecta Cracoviensia”. Członek zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów. W 2010 roku habilitował się na podstawie pracy pt. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*.

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.19.030.11432>

MARYJA JAKO IKONA SAKRAMENTALNEGO STYLU ŻYCIA W DUCHU ŚWIĘTYM

MARY AS AN ICON OF A SACRAMENTAL LIFESTYLE IN THE HOLY SPIRIT

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie Maryi jako ikony sakramentalnego stylu życia w Duchu Świętym. Ikoniczność życia Maryi polega przede wszystkim na manifestacji nie swojego, lecz otrzymanego w dniu Zwiastowania, nowego życia – Jezusa Chrystusa. Maryja nie naucza doktryny, nie opisuje Boga, nie tworzy o Nim abstrakcyjnych pojęć, lecz pozwala doświadczyć Jego realnej obecności. Od samego początku, również wspólnota Kościoła uczestniczy w ikonicznym stylu życia Maryi, ukazując światu przyjętą nowość. Tego sakramentalnego stylu życia chrześcijanie ani nie pożyczili, ani nie skopiowali od nikogo. To jest coś na wskroś oryginalnego, coś, czego świat im nie może dać, ale za to oni mogą dać to światu.

Słowa kluczowe: Maryja, ikona, życie organiczne, życie sakramentalne, Duch Święty

Abstract

The purpose of this article is to show Mary as an icon of the sacramental lifestyle in the Holy Spirit. The iconic character of Mary's life consists above all in the manifestation, not her own, but received on the day of the Annunciation, the new life – Jesus Christ. Mary does not teach the doctrine, does not describe God, does not create abstract concepts about Him, but allows us to experience His real presence. From the very beginning, the Church also participates in the iconic style of Mary's life, showing the accepted novelty to the world. Christians have neither borrowed nor copied this sacramental lifestyle from anyone. This is something completely original, something that the world cannot give them, but they can give it to the world.

Keywords: Mary, icon, organic life, sacramental life, the Holy Spirit

Wstęp

Od pierwszej niedzieli Adwentu *Anno Domini* 2018 hasłem roku duszpasterskiego Kościoła w Polsce jest sentencja: „W mocy Bożego Ducha”. Przy okazji kończącego się niebawem roku liturgicznego i pielgrzymki Polskiej Prowincji Księża Sercanów do sanktuarium Matki Bożej Błogosławionego Macierzyństwa w Krakowie-Płaszowie (12 października 2019 roku), warto zastanowić się nad tym, czy ta myśl i wypływające z niej działania duszpasterskie, wniosły realną, duchową wartość w życie Polaków i Polek, w życie sercańskich wspólnot, czy może pozostały tylko pustym projektem i zgrabnie ujętą ideą.

Odpowiedzi na to pytanie trudno znaleźć w kościelnych statystykach dotyczących ilości przeprowadzonych akcji duszpasterskich, wydarzeń modlitewnych czy wyjazdów pielgrzymkowych, bowiem, niestety zdarza się, że choć ich uczestnicy, doznając duchowych uniesień, krzyczą, skaczą i płaczą, to jeszcze tego samego dnia, od wieczora aż do rana, albo piją do nieprzytomności, albo oglądają najgorsze sprośności, które oferuje im światłowodowy internet, albo też następnego dnia wychodzą na ulicę swojego miasta, plując, wyzywając i rzucając kamieniami w inaczej

myślących od nich ludzi. Jeśli tak jest, oznacza to, że ludzka mentalność nie została jeszcze napełniona Duchem Świętym i ktoś inny nią kieruje¹.

Odpowiedź na pytanie o autentyczne życie „w mocy Bożego Ducha”, a więc pytanie o stokrotny, sześćdziesięciokrotny i trzydziestokrotny plon, ukryta jest raczej w nieudawanej, czasami szarej, ale za to prawdziwej, ludzkiej codzienności. Odpowiedzi dostarczyć powinno także osobiste i wspólnotowe spotkanie z wpisaną od dziesięcioleci w sercańską tożsamość ikoną Matki Bożej Błogosławionego Macierzyństwa. Właśnie w tym obrazie Maryi, będącej Arcydziełem Boskiego Ikonografa, stanowiącej ikonę nowego stylu życia w Duchu Świętym, można zobaczyć, czy ludzkie życie jest spójne, czy jest pełne, jak pełne jest ziarno w kłosie, czy też jest niespójne, składające się z wielu, bardzo słabo powiązanych ze sobą fragmentów, nietworzących realnej i logicznej całości, lecz raczej stanowiących karykaturę człowieczeństwa: człowieczeństwa dnia i nocy, człowieczeństwa realizmu i udawania, człowieczeństwa prawdy i kłamstwa.

1. Sekwencja epok

Nietrudno zauważyć, że powyższe fragmenty ludzkiego życia nie tylko do siebie nie pasują, lecz także się wzajemnie wykluczają. Podobne doświadczenie może przeżywać miłośnik literatury lub koneser sztuki pochodzącej z różnych epok (średniowiecza, renesansu, baroku, oświecenia, romantyzmu, pozytywizmu itd.). Ktoś taki z łatwością dostrzeże, że bezpośrednio sąsiadujące ze sobą epoki, bardzo się od siebie różnią. Chciałoby się powiedzieć, że nawet się od siebie oddalają, przeciwstawiają się sobie, nie chcą mieć ze sobą nic wspólnego.

Zgoła inaczej jest w przypadku epok, które bezpośrednio nie następowały po sobie. W tym przypadku można dostrzec pewne podobieństwa, wspólne inspiracje. Zgodnie z tym kluczem, średniowiecznej myśli nie należy szukać w następującej po niej epoce renesansu (ta, jak już wspomniałem, nie chce mieć ze średniowieczem nic wspólnego), lecz

¹ Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro. Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*, Roma 2013, s. 129.

dopiero w baroku, a myśli barokowej, nie w sąsiadującym z nią oświeceniu, lecz dopiero w romantyzmie.

To pobieżne spojrzenie na historię ludzkiej kultury pozwala wyodrębnić dwie tendencje, dwie główne epoki: organiczną, w której pielęgnowane jest życie oraz racjonalistyczną (techniczną), w której dominuje rozum. W pierwszym przypadku, życie zostaje wyrażone za pomocą poezji, liturgii, sztuki². Natomiast w drugim, prymat rozumu wyrażony jest za pomocą idei, doktryny, metody, systemu³.

Romano Guardini, jeden z najwybitniejszych teologów liturgii, tuż po zakończeniu pierwszej wojny światowej stwierdził, że po kilku wiekach panowania epoki racjonalizmu, człowiek ponownie wszedł w epokę poświęconą życiu, epokę organiczną⁴. Czym ona jest i jakie niesie ze sobą konsekwencje dla współczesnego człowieka, skoro właśnie w tej epoce przyszło mu żyć i ewangelizować?

2. Maryja w epoce życia

Biblijna, jak i powszechna historia człowieka, wskazuje wyraźnie, że Bóg przygotowuje ludzkość do jednego wydarzenia. Na różne sposoby trzusi się, by człowiek Go przyjął, by stał się Jego matką. Mimo podjętych w tym kierunku działań, człowiek, co pokazuje Betlejem i Golgota, nie umiał, nie potrafił, nie chciał przyjąć Boga. Tą, która Go przyjęła, była Maryja. Począwszy od dnia Zwiastowania, Maryja całą sobą mówi o przyjętej nowości, o tym, że Bóg Jej nie oszukał, że zrealizował w Niej to, co uprzednio wobec Niej zamierzył, tzn. że powołał Ją do czegoś wielkiego, do czegoś, co do tej pory mogła odczuwać tylko intuicyjnie, a teraz zostało Jej to objawione⁵.

² Por. tamże, s. 122-123.

³ Por. tamże, s. 53-54.

⁴ Por. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960², s. 60; G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano 2001, s. 23.

⁵ Por. C. PELLEGRINO, *Maria di Nazaret, Profezia del Regno. Un approccio narrativo a Lc 1,34*, Roma 2014, s. 99-100.

Pierwszą biblijną postacią, która zobaczyła w Maryi nowy styl życia w Duchu Świętym, była Elżbieta, dla której widok Maryi znaczył więcej niż tysiąc słów. W tym jednym momencie, w swej krewnej nie widziała już Miriam z Nazaretu, lecz Matkę swojego Pana (por. Łk 1,43). Wystarczyło Jej jedno spojrzenie, aby w twarzy Maryi, zobaczyła inną twarz, twarz samego Jezusa..., aby poczuła, że Maryja przyniosła jej niedostrzeżoną gołym okiem prawdziwą obecność⁶.

Gdy Elżbieta spotyka Maryję, nie zachowuje się jak typowa kobieta. Nie pyta: Jak? Kiedy? Gdzie? Dlaczego? Nie żąda od Niej żadnych wyjaśnień. Od razu umie przeczytać stojącą przed nią ikonę Maryi⁷. W spotkaniu z Maryją Elżbieta zachowuje się jak nietypowy czytelnik *Drogi na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża. Bierze do ręki książkę, ale jej nie czyta. Wystarczy jej jedno spojrzenie na umieszczony na początku książki rysunek drogi wiodącej na tytułową „Górę Karmel”, aby zrozumiała całą jego treść. To spojrzenie jest jednoczesnym czytaniem i rozumieniem. Kto zatem, patrząc na ten szkic, rozumie, czym jest *Droga na Górę Karmel*, ten w kilka chwil oszczędza sobie kilkutygodniowego czytania całości dzieła, w którym Jan od Krzyża nie robi nic innego, jak tylko wyjaśnia swój rysunek. Właśnie w taki sposób Elżbieta przeczytała ikonę Maryi⁸.

Dramat współczesnego świadka Chrystusa polega jednak często na tym, że używa on setek słów, porównań, definicji czy opowiadań, a na końcu ludzie i tak go pytają: a czy ten ktoś, o kim mówiłeś: niepojęty, niezmierny, wszechmogący, nieskończony, miłosierny..., czy on naprawdę istnieje? O ile wcześniej nie połamię sobie zębów na teologicznych terminach, powiedzą mniej więcej tak: widzę, że w obszarze trynitologii, chrystologii, pneumatologii, czujesz się jak ryba w wodzie, ale gdzie tego wszystkiego mogę doświadczyć, gdzie to mogę zobaczyć?

⁶ Por. tamże, s. 175-176; G. BONACCORSO, *La comunicazione non verbale in un'eclesologia dell'incontro*, „Annali Studi Religiosi” 1 (2000), s. 59; TENŻE, *Il rito e l'altro*, dz. cyt., s. 231-232.

⁷ Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro*, dz. cyt., s. 143.

⁸ Symbol nie potrzebuje tłumaczenia, gdyż sam jest w stanie siebie wyjaśnić. Życie symboliczne (maryjne), o którym tutaj mówimy, odkrywa, objawia oraz przekazuje rzeczywistość, którą wyraża. Por. tamże, s. 11. 23.

Dlaczego wierzący i niewierzący tak bardzo potrzebują odpowiedzi na te fundamentalne pytania? Bo mają świadomość, że kiedy rodzą się do życia, w tym samym momencie w powietrzu unosi się już zapach ich własnego pogrzebu. Jaki jest sens życia, skoro wiem, że i tak muszę umrzeć? Wszyscy mamy świadomość, że nasze życie biegnie w kierunku śmierci i robimy wszystko, by znaleźć stały ład, nowy świat, w którym czeka na nas życie. Próby odpowiedzi na ten ludzki dramat podejmują wszystkie religie świata. Wszystkie one jako *remedium* stosują coś w rodzaju odwrotności: jeśli do tej pory ludzkie życie biegło od narodzin do śmierci, tak teraz biegnie ono od śmierci do życia⁹. Wystarczy przyjrzeć się głębiej tajemnicy naszej wiary i sakramentowi chrztu świętego, aby dokładnie zrozumieć o czym mówimy: nowe życie otrzymane na chrzcie świętym jest śmiercią w Chrystusie i równoczesnym zmartwychwstaniem z Nim do niekończącego się już życia. Przed chrztem nasze życie biegło od narodzin do śmierci. Po chrzcie, biegnie od śmierci do życia.

Śmierć jest końcem działania, niemożliwością poruszania się. Śmierć dotyka także emocji, jest lękiem przed śmiercią. Gdy Maryja spotyka posuniętą już w latach Elżbietę, jej obecność dotyka właśnie tych dwóch wymiarów śmierci: niemożliwości poruszania się oraz lęku. Po pozdrowieniu Maryi, Elżbieta czuje w sobie poruszające się życie, czuje nową siłę, moc która dotyka całego jej ciała. Ma świadomość, że jej życie nie jest ukierunkowane na śmierć, lecz na życie. Zaraz potem, bez lęku, bez obaw, wydaje okrzyk pełen nadziei: „Błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona” (Łk 1,42b). Zatem *sacrum*, które Maryja przynosi Elżbiecie, nie jest przeciwne *profanum*, lecz jest odpowiedzią pełną nadziei, nadaniem sensu *profanum* i ukazaniem jego właściwego kierunku¹⁰.

Maryja jest ikoną nowego, innego świata. Nie świata wymyślonego, teoretycznego, pojęciowego, lecz realnego. W Maryi każdy może przejść inicjację chrześcijańską, która nie jest poznawaniem doktryny. Czym zatem jest ta inicjacja? Jest uczeniem się bycia wewnątrz, bycia zanurzo-

⁹ Por. G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, dz. cyt., s. 325-326.

¹⁰ Por. tamże, s. 68-69. 325.

nym, bycia w kimś. Jeżeli człowiek będzie wewnątrz, nie obok, nie na-przeciw, lecz wewnątrz chrześcijańskiej wiary, jeżeli zatem pozwoli, aby wylana na jego głowę woda chrztu świętego spłynęła po całym jego cie-le, zanurzając go w tajemnicy Chrystusa, zdobywając dla niego pogań-skie ziemie swojego życia, to wtedy, w sakramencie Eucharystii, Chry-stus zanurzy się prawdziwie w nim.

Przygotowując dzieci do Pierwszej Komunii Świętej i ucząc je *Małego katechizmu*, katecheta ma nadzieję, że zdobyta wiedza będzie w pew-nym sensie wyznacznikiem ich wiary. Jednakże Maryja nie przyniosła Elżbiecie żadnego katechizmu, lecz zanurzyła ją w obecności Boga. Owszem, jako pewien rodzaj katechizmu, można byłoby tu potraktować wyśpiewaną w dalszej kolejności pieśń *Magnificat*, w której Maryja opi-suje Boga, ale szczerze mówiąc, ta pieśń byłaby zupełnie niezrozumia-ła, gdyby Elżbieta nie została wcześniej zanurzona w realnej obecności Chrystusa¹¹.

W jaki sposób dziecko, oczywiście jeszcze przedintelektualnie, może poznać swoich rodziców? Oczywiście poprzez ich realną obecność w jego życiu. Dziecko nawet jeżeli w pierwszych dniach życia nie jest w stanie intelektualnie poznać swoich najbliższych, ma już pewne doświadczenie ich obecności, ich troski, czułości. Poznaje ich poprzez obecność. Wraz z rozwojem dziecka, dochodzi oczywiście poznanie intelektualne, ale je-śli nie będzie tego pierwotnego doświadczenia, jeśli realnie nie spotka mamy i taty, to opisywanie ich wydaje się być pozbawione sensu¹².

Podobnie jest w przypadku Boga. Mogę oczywiście mówić o Jego miłości, dobroci i miłosierdziu, ale jeśli Go nie spotkam, to te definicje, za pomocą których będę Go opisywał, pozostaną zawieszona w próżni. Z tyłu głowy zawsze będzie odzywać się to samo pytanie: a czy ten ktoś, rzeczywiście istnieje?

¹¹ R. Guardini zauważa, że ludzkie poznanie jest wprawdzie aktem całego człowieka, a dopiero potem staje się elaboracją jego intelektu. Por. R. GUARDINI, *La funzione della sensibilità nella coscienza religiosa*, w: G. Sommovilla (red.), *Scritti filosofici*, t. 2, Milano 1964, s. 154; G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, dz. cyt., s. 32.

¹² Por. E. SALMANN, *L'evento intercorporeo tra verità e rito*, w: A. N. Terrin (red.), *Liturgia e incarnazione*, Padova 1997, s. 30-31. 35-37; N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro*, dz. cyt., s. 124.

3. Kościół w epoce życia

Od samego początku, chrześcijanie ukazywali światu otrzymaną nowość, nowy styl życia, którym żyła Maryja w Duchu Świętym. Jego podstawę stanowi oczywiście styl życia samego Boga, Trójcy Świętej. Styl tego życia Jezus wyraził słowami: „Kto mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). Chodzi o życie sakramentalne, o odkrywanie w jednej rzeczywistości, innej rzeczywistości, o patrzeć na osobę i zobaczyć w niej innej osoby¹³. To myślenie, a co za tym idzie, takie patrzeć, jest typowo chrześcijańskie.

Dla chrześcijan nie powinno być to żadnym zaskoczeniem, bo ilekroć uczestniczą w Eucharystii, patrząc na położony na patenie chleb, odkrywają w nim Ciało Syna Bożego. Gdy piją konsekrowane wino, przyjmują je jako Jego życie¹⁴. Gdy słuchają słowa Bożego, staje się ono dla nich *lectio divina*, Bożym czytaniem – Bóg sam czyta im swoje Słowo¹⁵. Gdy wpatrują się w Maryję, w jej oczach, w jej gestach dostrzegają przede wszystkim owoc jej łona, samego Jezusa. Jeśli dobrze przypatrzą się obliczu świętego, odkryją w nim twarz innego świętego, a w niej rzeczywistość dla której on żyje – Chrystusa¹⁶.

Można powiedzieć, że prawdziwym chrześcijaninem jest ten, kto żyjąc w świecie, odkrywa, że żyje w świecie ikon i umie przeczytać to, co zostało w nich zapisane. Dla tradycji wschodniej jasnym jest, że to właśnie w nich znajduje się najważniejsza i najgłębsza prawda chrześcijańskiego życia¹⁷. Im bardziej ktoś umie odczytać ją w otaczających go ikonach, tym bardziej może zostać nazwany chrześcijaninem. Chrześcijanin pierwszego tysiąclecia nie potrzebował do tego opisu, legendy, dodatkowego

¹³ Por. tamże, s. 121-123.

¹⁴ Por. T. ŚPIDLIK, M. I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma 2010, s. 249-250.

¹⁵ Por. K. WONS, *Cała piękna. Lectio divina z Maryją*, Kraków 2017, s. 56.

¹⁶ Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro, dz. cyt.*, s. 46-47; M. TENACE, *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Roma 2013, s. 195.

¹⁷ Por. T. ŚPIDLIK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2008, s. 288-289.

klucza, narzędzi tak bardzo potrzebnych współczesnemu człowiekowi. Tej sakramentalności uczył się od dziecięcych lat¹⁸.

Szczególnym miejscem, w którym doświadczał tego nowego stylu życia, była sprawowana liturgia. Liturgia, która jest paschą, w której dokonuje się przejście. Widać to szczególnie na ścianach starochrześcijańskich kościołów, które nie stanowią dodatku do sprawowanej liturgii, lecz są odbiciem tego, co się w niej dokonuje. To sakramentalne myślenie przetrwało aż po dziś dzień, bowiem w dniu poświęcenia kościoła, jego ściany, podobnie jak sam ołtarz, zostają namaszczone, aby były odbiciem wydarzenia, które się na nim dokonuje. Inaczej mówiąc, ściany są lustrem, zwierciadłem przejścia, paschy Chrystusa. Przyjmują na siebie i zachowują w sobie eucharystyczną tajemnicę. Są wyrazicielem życia i modlitwy Kościoła¹⁹, dlatego też, gdy ludzie wchodzi do kościoła, to nawet wtedy, gdy aktualnie nie jest sprawowana liturgia, Kościół celebruje i naucza²⁰.

Wystarczy zobaczyć na ścianach kościoła biblijne przedstawienie wody, aby można było zrozumieć historię ludzkości i swoją osobistą: ład i harmonię, którą wprowadził Bóg, oddzielając wody pod sklepieniem od tych ponad sklepieniem (por. Rdz 1,6-8); konsekwencję ludzkiego grzechu wyrażoną przy pomocy wzburzonych fal potopu (por. Rdz 7,17-19); tęsknotę Samarytanki za prawdziwym, nieudawanym życiem, za znalezieniem prawdziwej, gaszącej jej pragnienie wody (por. J 4,15); tonącego w wodach jeziora Genezaret Piotra i ratującego go Jezusa (por. Mt 14,30-31). Wszystkie te sceny, mimo iż pochodzą z różnych biblijnych historii, nawzajem się wyjaśniają i opowiadają o sobie. Nie ma ani jednego elementu, który funkcjonowałby samodzielnie. Nie ma żadnej samotnej wyspy. Nie ma hermetycznie zamkniętych, bezokiennych monad. Przeciwnie, wszystkie nadają sens całości, a każda z osobna znajduje sens i wyjaśnienie w innej²¹.

¹⁸ G. Bonaccorso odwołuje się tu do E. Drewermanna, stwierdzając, że myślenie człowieka przez wiele wieków kształtowało się nie poprzez usłyszane słowa, lecz poprzez widziane obrazy i symbole. Por. G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, dz. cyt., s. 230.

¹⁹ Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro*, dz. cyt., s. 238.

²⁰ Por. tamże, s. 65-66.

²¹ Por. tamże, s. 121-123.

Podobnie rzecz się ma z Eucharystią. To nie część mówi o całości, lecz całość wyjaśnia poszczególne części. W związku z tym nie można powiedzieć, że słowa konsekracji stanowią centralną część liturgii, bo bez całego kontekstu, w którym się znajdują, nic one nie znaczą. Cała liturgia, a nie tylko jej część, jest wyrazem realnej obecności Boga.

Nauczanie Kościoła, jak łatwo można zauważyć, oparte jest na życiu chrześcijan, a życie chrześcijańskie opiera się o dogmaty. Życie chrześcijan jest liturgią, jest sakramentalne, jest nim nawet wtedy, gdy znajduje się poza budynkiem kościoła. Pierwsze wiążące cały Kościół powszechny stwierdzenia dogmatyczne zostały sformułowane dopiero w IV wieku. Nie były one jednak ludzką filozofią, lecz stanowiły potwierdzenie istniejącego już życia Kościoła, jego liturgicznego i sakramentalnego charakteru, zgodnie ze znaną nam zasadą *lex orandi lex credendi*²².

Nie inaczej jest w naszej epoce. 13 października 2019 roku kościół parafialny w Krakowie-Płaszowie został oficjalnie ogłoszony sanktuarium Matki Bożej Błogosławionego Macierzyństwa. Nie wymyślił tego ani ksiądz arcybiskup, ani księża sercanie, lecz jest to owocem życia wielu małżeństw, wielu rodzin, także rodziny sercańskiej, które przed ikoną Matki Bożej Płaszowskiej wyprosiły wiele łask, w tym łaskę upragnionego rodzicielstwa.

Po raz kolejny należy stwierdzić: najpierw jest życie, potem dekret. Najpierw żywa wiara, potem doktryna. To jest ta nowość, którą chrześcijaństwo wnosi do świata. Nowość, którą owego dnia Miriam z Nazaretu przyniosła swej krewnej Elżbiecie, a ona natychmiast to zauważyła.

4. Epoka krytyczna i zwycięstwo idei

Patrząc jednak na współczesne chrześcijaństwo, wydaje się, że jego pierwotna mentalność zanikła. Co prawda, na ołtarzu dokonuje się ta sama liturgia, ale ściany kościołów coraz mniej ją wyjaśniają, a zatem już nie celebryją i nie nauczają jak dawniej²³. W przestrzeni kościelnej po-

²² Por. tamże, s. 46-47; M. TENACE, *Cristiani si diventa*, dz. cyt., s. 12-32.

²³ Dawniej, sztuka kościelna stała w centrum ludzkiego doświadczenia wiary i wchodziła w relację z człowiekiem w czasie jego najgłębszych życiowych doświadczeń. Obecnie, sztuka ta wyemigrowała do muzeów, gdzie znajduje się z dala od ludzkiego życia. Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro*, dz. cyt., s. 67.

jawia się coraz więcej elementów, które funkcjonują samodzielnie, nie łączą ich żadna głębsza wizja, żadna teologia. Czasami nawet wzajemnie się wykluczają. W konsekwencji porozrzucane po całym kościele elementy bardziej służą dewocji, aniżeli budowaniu i rozwijaniu prawdziwej wiary²⁴.

Cóż dopiero powiedzieć, gdy chrześcijanin wyjdzie poza drzwi kościoła i zakrystii..., a wyjść musi... Wtedy dopiero okazuje się, że mentalność chrześcijańska jest w wielu środowiskach całkowicie nieobecna. Co się wydarzyło? W jaki sposób świat, krok po kroku, zaproponował chrześcijanom swoją mentalność, swoją wizję życia? Dlaczego ją przyjęli? Dlaczego naśladują świat? W ten sposób świat ich zwyciężył, a przecież Chrystus powiedział: „Jam zwyciężył świat” (J 16,33).

Zaczęło się to dużo wcześniej, ale dobrze oddaje to namalowany na jesieni 1830 roku przez Eugène'a Delacroix obraz *Wolność wiodąca lud na barykady*. Upamiętnia on wydarzenia rewolucji lipcowej z tego samego roku. Rewolucja ta skierowana była przeciwko absolutyzmowi monarchii Karola X. Na swym obrazie Delacroix ukazał ideę wolności jako kobietę stąpającą po trupach, po ludzkich zwłokach. Projekt wolności zwycięża. Idea znaczy więcej niż osoba. Cel jest jasno określony, dlatego należy go osiągnąć za wszelką cenę, usprawiedliwiając jednocześnie podjęte środki. Jak łatwo można zauważyć, chodzi o *idée fixe*. Chodzi o ideę, która często przeradza się w ideologię. Wymyślona idea ma pierwszeństwo przed życiem. Najpierw doktryna, potem praktyka²⁵.

Wiele takich idei czy projektów, także w bliższej nam historii, w bliższych nam środowiskach, doprowadziło do podobnych tragedii. Dlatego, szczególnie w XX wieku świat stał się tak bardzo nieludzki? Bo ciągle ktoś chciał innym narzucić swoją wolę, zmusić kogoś do czegoś²⁶. Wobec tego, coraz częściej da się słyszeć głos, że ludzie nie chcą być przedmiotem takiego działania, tak lub podobnie wyglądającej duszpasterskiej troski. Oni nie chcą być obiektem realizacji jakiegoś „wyдуманego” pastoralnego projektu, który należy zrealizować pod szyldem, wymyślonego

²⁴ Por. tamże, s. 83-84. 97.

²⁵ Por. U. R. DEL GIUDICE, *L'uno o l'altro? Il concetto di alterità tra differenza mistica e sintesi simbolica*, Napoli 2009, s. 230.

²⁶ Por. T. ŠPIDLÍK, M. I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale*, dz. cyt., s. 199. 259.

przy biurku lub też zupełnie na poczekaniu i przypadkowo, tego czy innego hasła. W imię idei, pomysłów, ludzie nie chcą być rzeczą.

Oni chcą się spotkać. Chcą spotkać osobę i poczuć się jak osoba. Chcą spotkać się z kimś, kto będzie w stanie oddać za nich życie, ponieważ będzie nosił w sobie inne, nowe życie, które przetrwa nawet śmierć. To dlatego w epoce, w której chrześcijanie żyli mentalnością sakramentalną, męczeństwo, oddanie własnego życia, było ostatecznie tryumfem życia, bo w śmierci objawione zostało światu nowe życie, życie mocniejsze niż śmierć. Chrześcijanie wiedzieli, że noszą w sobie nowe życie, dlatego mogli oddać własne²⁷.

Jeśliby jednak ci sami chrześcijanie mieli na uwadze tylko projekty do realizacji, a nie otrzymane życie, stanęliby w opozycji do tego, do czego zostali powołani. Taką właśnie sytuację przedstawia historia pewnego młodego księdza: „Mówi się, że pierwsza parafia jest jak pierwsza miłość – zostaje w pamięci do końca życia. Coś w tym jest... Bez wątplenia, dane mi było zakochać się w jednej z nich... To był dobry czas. Byłem wolny. Rozpoczywałem podróż, której kresu nie znałem. Posługa sakramentalna, katecheza, konferencje, spotkania z grupami oraz te prywatne, po godzinach, w cztery oczy... Sporo nieprzewidywalnych zdarzeń, którymi usłana jest ścieżka każdego kapłańskiego życia. Po niedługim (wakacyjnym) czasie podejmowane działania wywoływały we mnie coraz więcej napięcia i poczucia bezsensu. Inaczej to sobie wyobrażałem. Zastanawiało mnie, dlaczego spontaniczne głoszenie Boga nie jest czystą przyjemnością, lecz morderczym rzemiosłem. To zaś nieuchronnie prowadziło do nadmiernego stresu i zmęczenia. Nie wyrobię się, nie dam rady, nie spodoba się... Wiedziałem, że nie byłem pierwszy, który trzymał w swych zębach czerstwy chleb codzienności. Nie chciałem go wyrzucić. Po prostu chciałem, by mi smakował... Przecież to mój powszedni chleb! Początkowo nie rozumiałem, dlaczego tak jest... Owszem, wiedziałem, że wiele spraw nie zależy ode mnie. Mimo to byłem przekonany, że problem leży gdzieś indziej... Wziąłem pod lupę jeden z moich najbardziej zwariowanych dni, by przekonać się, gdzie... Największym ciężarem

²⁷ POR. M. TENACE, *Dire l'uomo*, t. 2. *Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2014, s. 155-159.

i bolączką mojej codzienności okazało się nieustanne zaczynanie od nowa! Modlitwa o poranku i w ciągu dnia nie miała wiele wspólnego z przeprowadzoną przeze mnie tego dnia katechezą. Podobnie było z głoszoną homilią i wieczorną konferencją. Rozmowy, nawet te duchowe, były także z innej bajki. Każdego dnia w mojej głowie znajdowało się kilkadziesiąt, tylko pozornie połączonych ze sobą wątków. Realnie nie było między nimi żadnej wspólnej płaszczyzny, choć wykonywałem je wszystkie pod sztandarem samego Boga. Każda czynność stanowiła oddzielną całość. Kreowałem nowe tematy, byleby zaspokoić apetyty mojego audytorium. Prawdziwą, chrześcijańską wiarę zastąpiłem ogromnym, intelektualnym wysiłkiem. Niemało mówiłem o Bogu, mało mówiłem z Nim! Byłem wykończony. Miałem dość... Dokonałem podziału (schizmy) na własnym sercu! Składało się ono z tysięcy mniejszych lub większych pragnień, działań, inicjatyw. Niestety, one wszystkie nie miały wyższego celu. Każde z nich było celem samym w sobie. W chwili realizacji znikają jak mydlana bańka. Ja zaś zaczynałem od początku... Nowe zadanie to nowy cel. Zamknięty krąg... Chciałem uciec z formalnego mówienia o Bogu. Pragnąłem Nim żyć. Moim marzeniem było takie przeżywanie porannej Jutrzni, by jej światło rzucało swój blask na każdy element dopiero co rozpoczętego dnia. Chciałem, by słuchacze mojej katechezy, homilii czy konferencji doświadczyli mojej modlitwy, mojego studium, mojego życia... – nie zaś tego, co z takim mozołem dla nich przygotowałem. Do tej pory zabiegałem o wiele, a potrzeba było mało albo tylko jednego (por. Łk 10, 42). Chodzi zatem o jedno źródło, o jeden cel, o jednego Boga, a w konsekwencji tego, o organiczne życie! Wtedy życie staje się o wiele prostsze²⁸.

Życie takiego człowieka, które jest sakramentalnym życiem na wzór Chrystusa i Maryi, jest podobne do warstw cebuli. Gdy odkryjemy jedną warstwę, natychmiast dochodzimy do kolejnej. Jedna rzecz znajduje swój sens w drugiej, druga w trzeciej, trzecia w czwartej...²⁹.

²⁸ A. PASTORCZYK, *Potrzeba jednego*, <https://profeto.pl/potrzeba-jednego-> (odczyt z dn. 24.10.2019 r.).

²⁹ Por. N. GOVEKAR (red.), *Il rosso della piazza d'oro*, dz. cyt., s. 123.

5. Księża Najświętszego Serca Jezusowego

– narodzeni w epoce krytycznej, żyjący zaś w epoce życia

Bóg nigdy nie oszukuje człowieka. Jeśli obdarza go powołaniem do czegoś wielkiego, czym bez wątplenia jest życie sakramentalne w Zgromadzeniu Księża Najświętszego Serca Jezusowego, to tym samym wskazuje mu najlepszy (najprostszy) sposób jego realizacji. W Liście do Efezjan czytamy, że zostaliśmy „stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2, 10). Oznacza to, że one są do odkrycia, a nie do wymyślenia przez nas. W ludzkim życiu nie chodzi o wydawanie jakiegoś owocu, wymyślonego, wydumanego, wyśnionego, lecz chodzi o to, by wydawać owoc zgodnie z gatunkiem drzewa, którym się jest. Chodzi o owoce zgodne z przyjętym powołaniem. Konkretnie drzewo powinno rodzić konkretny owoc. Owoce mango nie rosną na jabłoni, gruszki nie rosną na wierzbie, a śliwki na sosnie. To oznacza, że na świecie są tysiące owoców, których sercanie wcale przynosić nie muszą. Istotne jest to, aby przynosili owoc zgodnie ze swoim sercańskim charyzmatem.

W XXI wieku tysiące kobiet przeżywa swoje życiowe dramaty, gdyż nie są w stanie przyjąć wpisanego w nie powołania do bycia żoną i matką. Głodne sukcesu, spełnienia zawodowego, realizacji osobistych marzeń i planów, ciągłego projektowania, pozostają nieszczęśliwe i niespełnione. W swoim życiu mogą wydać wiele owoców. Pytanie jest jednak inne: czy wydają owoc zgodnie z gatunkiem drzewa, którym są?

Wobec powyższego, warto zastanowić się nad tym, jakie jest główne zadanie złego ducha? Do czego najbardziej kusi człowieka? Wydawałoby się, że do czynienia zła. To też, ale jest coś jeszcze. Zły duch tak kieruje ludźmi, aby nie realizowali swojego życiowego powołania. Chodzi mu o to, aby człowiek się z nim nie identyfikował, a w konsekwencji, aby nie objawiał tego światu. Na wszelkie sposoby będzie chciał zaoferować mu inny, lepszy produkt czy model. Ostatecznie zawsze będzie chodziło o substytut, bo oryginał każdy już uprzednio otrzymał. Zły duch będzie chciał oderwać sercanina od wydawania owocu zgodnego z charyzmatem Zgromadzenia i jego osobistym. Będzie wkładał mu do ręki inną regułę życia, nie tę, którą otrzymał w dniu pierwszej profesji zakonnej.

Będzie mówił mu o innych zobowiązaniach, aniżeli te, które wypowiedział publicznie w dniu przyjmowanych święceń diakonatu i kapłaństwa.

Jeśli sercanie nie będą żyli sercańskim charyzmatem, nawet jeżeli bezpośrednio nie będą czynili zła, ono samo, prędzej czy później, się pojawi. Złego ducha nie interesuje to, że będą robili coś niemoralnego, lecz że nie będą robili tego, do czego zostali powołani i co stanowi o ich sercańskiej tożsamości.

Jeżeli w klasztorach żyje się maryjnie, tzn. sakramentalnie, żyje się jako jeden w drugim, nie jeden naprzeciw drugiego lub co gorsza, jeden przeciw drugiemu, to wtedy życie zakonne jest prawdziwie chrześcijańskim życiem. W przeciwnym razie, gdy w klasztorze nie żyje się przyjętym Duchem Świętym, lecz praktykuje się własną filozofią życia, opartą o własną, wymyśloną przez siebie regułę życia, znowu, nie tę otrzymaną w dniu profesji zakonnej, taki klasztor staje się karykaturą.

Jeśli w życiu zakonnym jest coś, co może pociągać młodych i starszych, to z pewnością nie są to napięte mięśnie, nie jest to brawura ani też kolorowe maski, lecz braterstwo. Albo życie zakonne będzie odbiciem projektów i idei, albo będzie zdolne pokazać światu to, co Chrystus dokonuje w życiu tych, którzy przyjęli Jego łaskę powołania³⁰. Osoby zakonne mogą pokazać to, tylko będąc razem, tworząc grupę przyjaciół, którzy w trudach codzienności umieją, tak jak we chrzcie, wzajemnie dla siebie umierać i zmartwychwstawać³¹. Nowa epoka nie chce strategii, form, metod..., lecz życia wspólnego.

Idee są nudne, szkolne, sztamkowe, zaś opowiadanie o życiu w Chrystusie, przeciwnie, jest pociągające, bo przeżyte. Wystarczy, że sercanin opowie komuś krótką historię swojego powołania. Czyż nie będzie słuchał z zachwytem? Będzie, ponieważ idei i projektów są tysiące, a ludzi żyjących sakramentalnie, słyszących głos Boga, spotykających Go codziennie na Eucharystii i we wspólnocie, noszących Go pod sercem jak Maryja, jest tak niewiele.

Chodzi o doświadczenie niewymyślone, niewymarzone, niewyśnione, lecz przeżyte: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli

³⁰ Por. tamże, s. 58-59.

³¹ Por. tamże, s. 42.

o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” (1 J 1,1). Słowo Boże jest widzeniem, jest dotykaniem. Biblia jest Słowem Bożym dlatego, że jest w niej Chrystus, a Chrystus jest wcielonym Słowem. To nie jest rzecz marginalna, gdyż widzenie i dotykanie stoją w centrum ludzkiego aktu chrześcijańskiej wiary.

Zakończenie

Współczesny człowiek jest dzieckiem epoki, w której żyje. Ta z kolei została naznaczona kulturowym bagażem epoki ją poprzedzającej. Kto w trwającej obecnie organicznej epoce życia chce doświadczyć jego nowości, musi zostawić ten kulturowy bagaż. Apostoł Narodów odpowiada: „Wyrzucicie więc stary kwas, abyście stali się nowym ciastem, bo przecież przaśni jesteście” (1 Kor 5,7).

Ikona Maryi w tajemnicy Błogosławionego Macierzyństwa wyraża chrześcijański styl życia w Duchu Świętym, który jest życiem sakramentalnym, dynamicznym, życiem odkrywcy, życiem objawiającym światu otrzymaną i przyjętą nowość. Tego maryjnego stylu życia chrześcijanie ani nie pożyczili, ani nie skopiowali od nikogo. To jest coś na wskroś oryginalnego, coś, czego świat im nie może dać, ale za to oni mogą dać to światu.

Bibliografia

- Bonaccorso G., *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano 2001.
- Bonaccorso G., *La comunicazione non verbale in un'eccelesiology dell'incontro*, „Annali Studi Religiosi” 1(2000), s. 55-68.
- Del Giudice U. R., *L'uno o l'altro? Il concetto di alterità tra differenza mistica e sintesi simbolica*, Napoli 2009.
- Govekar N. (red.), *Il rosso della piazza d'oro. Intervista a Marko Ivan Rupnik su arte, fede ed evangelizzazione*, Roma 2013.
- Guardini R., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960².

- Guardini R., *La funzione della sensibilità nella coscienza religiosa*, w: G. Somma-villa (red.), *Scritti filosofici*, t. 2, Milano 1964, s. 137-190.
- Pastorczyk A., *Potrzeba jednego*, <https://profeto.pl/potrzeba-jednego-> (odczyt z dn. 24.10.2019 r.).
- Pellegrino C., *Maria di Nazaret, Profezia del Regno. Un approccio narrativo a Lc 1,34*, Roma 2014.
- Salmann E., *Lèvento intercorporeo tra verità e rito*, w: A. N. Terrin (red.), *Liturgia e incarnazione*, Padova 1997, s. 21-44.
- Špidlík T., *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2008.
- Špidlík T., Rupnik M. I., *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Roma 2010.
- Tenace M., *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Roma 2013.
- Tenace M., *Dire l'uomo*, t. 2. *Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2014.
- Wons K., *Cała piękna. Lectio divina z Maryją*, Kraków 2017.

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. Dawid Galanciak

Łasin

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

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.031.11433>

BISKUP KONSTANTYN DOMINIK (1870-1942)
– ŚWIĘTY KAPŁAN

BISHOP KONSTANTYN DOMINIK (1870-1942)
– THE HOLY PRIEST

Abstrakt

Człowiek potrzebuje świadków wiary na drodze ku świętości. Jednym z nich jest żyjący w latach 1870-1942 Konstantyn Dominik, biskup chełmiński. Postać Biskupa, który jest kandydatem na ołtarze, została ukazana w artykule w kontekście jego związków ze Swarzewem, Pelplinem, Chełmnem i Gdańskiem. Trudne czasy drugiej wojny światowej, na które przypada posługa biskupia Konstantyna, ukazują go jako prawdziwego świadka wiary. Chrystologiczno-maryjny aspekt kapłańskiej i biskupiej posługi, jego prostota i zwyczajność oraz jego droga na ołtarze są pięknym świadectwem świętości osiągniętej przez realizowanie życia zgodnie z zamysłem Boga.

Słowa kluczowe: biskup Konstantyn Dominik, biskup chełmiński, krwa-wa jesień pelplińska, sługa Boży

Abstract

A human being needs to meet witnesses of faith on the way to achieving holiness. One of them can be Bishop Konstantyn Dominik (1870-1942) – the Bishop of Chełmno. The figure of Bishop, who is a candidate for canonisation, was shown in the article in the context of his relations with Swarzewo, Pelplin, Chełmno and Gdańsk. The difficult time of the Second World War during which the Bishop served, present him as a real witness of faith. Christological and Marian aspects of Konstantyn's pristly and episcopal service, his simplicity and commonness, as well as his path to sanctification, create a beautiful testimony that can be achieved by living one's life according to God's vision.

Keywords: Bishop Konstantyn Dominik, the Bishop of Chełmno, Bloody Autumn in Pelplin, God's servant

Wstęp

Zgodnie ze słowami Pawła VI współczesny człowiek „chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”¹. Jednym ze świadków wiary, którego chce dziś poznawać, podziwiać i naśladować Kościół w Polsce, jest biskup chełmiński Konstantyn Dominik. Cechy i osobowość tego sługi Bożego są nie tylko wzorem dla kandydatów do kapłaństwa, ale także dla młodych ludzi. Trwający od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia proces wyniesienia na ołtarze biskupa Dominika z jednej strony umacnia jego kult w Kościele diecezjalnym, zwłaszcza wśród Kaszubów, a z drugiej strony domaga się przypomnienia jego osoby wielu ludziom, którzy nie mieli możliwości poznania go, czy nawet nie słyszeli o nim. Niniejszy artykuł przybliży postać tego świętego kapłana, jest jednocześnie zaproszeniem do świętości realizowanej przez zwyczajność i prostotę życia. Jest także zaproszeniem do włączenia się w modlitwę o beatyfikację biskupa Konstantyna Dominika oraz o odważną służbę Bogu, człowiekowi i Ojczyźnie.

¹ PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 41.

Środowisko rodzinne biskupa Konstantyna Dominika

Przodkowie biskupa Konstantyna od wieków byli Kaszubami zamieszkującymi polskie wybrzeże. Związani oni byli ze strony ojca z Werblinią, a od strony matki z Gnieźdżewem i Swarzewem. Konstantyn pochodził z rodziny wielodzietnej – był jednym z trojga dzieci Anny z Derców i Michała Dominika – rolnika, wieloletniego i bardzo szanowanego w swoim środowisku sołtysa gnieźdżewskiego, uczestnika trzech wojen (duńskiej, prusko-austriackiej, prusko-francuskiej), a także gorliwego członka rady parafialnej w Swarzewie i gorącego czciciela Matki Boskiej Swarzewskiej². Matka Konstantyna zmarła dość szybko, dlatego w jego kształceniu pomagał finansowo ks. Jakub Derc, proboszcz w Wabczu, a zarazem brat matki. Kiedy Konstantyn miał dwa lata, ojciec ożenił się powtórnie – jego wybranką była siostra Anny, Marcjanna Augustyna, z którą miał dziewięcioro dzieci³. Na kilka miesięcy przed święceniami kapłańskimi, które Konstantyn przyjął 25 marca 1897 roku, Michał Dominik umiera.

W domu rodzinnym Konstantyn Dominik otrzymał staranne wychowanie, na które poza ojcem znaczący wpływ miała jego babcia. Dbano o to, aby wyrobić w młodym Konstantynie cnoty zdrowej pobożności, umartwienia, pracowitości oraz delikatności, łagodności i czynnej miłości bliźniego. W domu praktykowano codzienne ranne i wieczorne modlitwy, pobożne śpiewy, a także wspólną modlitwę różańcową. Ponadto podczas wypasania bydła i gęsi Konstantyn praktykował głośne czytanie katechizmu i historii biblijnych, których uczył się z kolegami na pamięć⁴. Sam ojciec Konstantyna był człowiekiem głębokiej wiary – należał do Bractwa Różańcowego w Swarzewie i Bractwa Trzeźwości, a także był człon-

² Por. J. SAMP, *Ksiądz biskup Konstantyn Dominik. Jego służba w Kościele a kultura rodzima*, „Studia Pelplińskie” 15 (1984), s. 66-67.

³ Por. *Sługa Boży bp Konstantyn Dominik*, <https://www.diecezja-pelplin.pl/diecezja/procesy-beatyfikacyjne/1258-sluga-bozy-bp-konstanty-dominik> (odczyt z dn. 21.09.2019 r.).

⁴ Por. R. GUSTAW (red.), *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, Poznań 1971, s. 303.

kiem rady parafialnej w Swarzewie⁵. Ten silny obraz ojca, jaki Konstantyn wyniósł z domu, zapewne wracał nie raz do niego, kiedy pełniąc posługę pasterską, sam stawał się ojcem dla powierzonych jego opiece wiernych.

Związki biskupa Konstantyna Dominika ze Swarzewem

Swarzewo to niewielka miejscowość położona u nasady Półwyspu Helskiego, słynąca z kultu Matki Bożej Królowej Polskiego Morza, opiekunki rybaków i żeglarzy. Kojarzona jest dziś także z imieniem jednego z najwybitniejszych jej synów, a zarazem pierwszego w historii biskupa Kaszuby, którym jest Konstantyn Dominik⁶. Swarzewska świątynia była miejscem chrztu biskupa Konstantyna, który otrzymał 13 listopada 1870 roku, a zarazem miejscem, w którym celebrował swoją prymicję dnia 28 marca 1897 roku, a później w 1930 roku był jej konsekratorem.

Biskup Dominik nigdy nie zaniedbywał kontaktów z rodzimą ziemią kaszubską. Szerzył kult Matki Bożej Swarzewskiej, który odziedziczył po swoim ojcu, oraz pielęgnował tradycje wyniesione z domu rodzinnego. Cennym dla jego ziomeków był fakt, że do Kaszubów przemawiał zawsze po kaszubsku. Okazywał również szczególną pomoc duchową i materialną wobec kleryków pochodzących z Kaszub oraz wsparcie wobec działalności klubu kaszubologów⁷.

Związki biskupa Konstantyna Dominika z Pelplinem

Po zakończeniu nauki elementarnej w wiejskiej szkole, młody Konstantyn kształcił się przez sześć lat w pelplińskim Collegium Marianum. Następnie udał się na kilka lat do Chelmnna, by powrócić ponownie do Pelplina w 1893 roku i przekroczyć progi Wyższego Seminarium Duchownego, które ukończył w 1897 roku. Święcenia przyjął z rąk biskupa Leona Rednera (1828-1898) w uroczystość Zwiastowania Pańskiego

⁵ Por. K. KOCH, *Biskup Konstantyn Dominik. Nadzwyczajna zwyczajność*, Pelplin 2011, s. 27.

⁶ Por. J. SAMP, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 66.

⁷ Por. tamże, s. 70-71.

dnia 25 marca 1897 roku. Ponowny powrót ks. Konstantyna Dominika do Pelplina przypadł na 1911 rok, kiedy to biskup chełmiński Augustyn Rosentreter (1844-1926) powierzył mu stanowisko wicerektora i ojca duchownego pelplińskiego seminarium duchownego. Dziewięć lat później Konstantyn, który był znawcą teologii pastoralnej, liturgiki i ascetyki, został mianowany rektorem seminarium – (funkcję tę pełnił do 1932 roku) oraz kanonikiem kapituły chełmińskiej⁸. Okres pobytu Konstantyna Dominika w Pelplinie związany był z jego pracą dla dobra diecezji chełmińskiej, w której pełnił funkcje radcy kurii biskupiej, egzaminatora i sędziego synodalnego, a w późniejszym czasie także wikariusza generalnego i administratora diecezji. Innymi pełnionymi przez Konstantyna obowiązkami były: funkcja dyrektora diecezjalnego Unii Apostolskiej Duchowieństwa, praca w akcji misyjnej czy posługa w Bractwie Najświętszego Sakramentu oraz prowadzenie sodalicy Dzieci Maryi przy klasztorze Sióstr Miłosierdzia⁹. W 1928 roku ks. Konstantyn Dominik został wybrany sufraganem diecezji chełmińskiej, której stolica biskupia znajdowała się w Pelplinie. Diecezja chełmińska istniała od 1243 do 1992 roku, a więc do czasu, kiedy Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae populus* ogłosił reorganizację struktur kościelnych w Polsce¹⁰.

Związki biskupa Konstantyna Dominika z Chełmkiem

Po ukończeniu Collegium Marianum w Pelplinie następnym etapem w życiu biskupa Konstantyna był jego pobyt w Chełmnie, gdzie uczył do Państwowego Gimnazjum Klasycznego. Okres ten przypada na lata 1889-1893. Konstantyn bardzo aktywnie angażował się w tym czasie w działalność tajnej organizacji uczniowskiej, którą było Towarzystwo Filaretów. Drogą samokształcenia młodzież uzupełniała wówczas naukę z zakresu historii Polski i polskiej literatury, co w czasach zabo-

⁸ Por. tamże, s. 69.

⁹ Por. T. GLEMM, *Świetlanej pamięci X. Biskupa Konstantyna Dominika*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1 (1974), s. 91.

¹⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Bulla Totus Tuus Poloniae populus*, Rzym 1992.

rów było dość trudne w ówczesnej szkole¹¹. Do Chełmna powrócił Konstantyn w drugim roku swojego kapłaństwa, by pozostać tam na kolejne trzynaście lat. Powierzono mu wówczas funkcję kuratusa siostr szarytek, kapelana w miejscowym szpitalu, katechety liceum żeńskiego, a od 1900 roku opiekuna nowo utworzonego Collegium Albertina¹².

Związki biskupa Konstantyna Dominika z Gdańskiem

Pierwszą placówką duszpasterską, do której został skierowany ks. Konstantyn Dominik po święceniach, na czas niespełna dwóch lat, była podgdańska parafia św. Ignacego w Starym Szotlandzie. Do Gdańska powrócił w 1939 roku jako jego więzień. Niemcy izolowali biskupa Dominika od reszty duchowieństwa, pozwalając mu jedynie na pełnienie obowiązków kapelana siostr zakonnych. Wielokrotnie był przesłuchiwany i zastraszany, że zostanie rozstrzelany, na co odpowiadał: „Jeżeli tak musi być, to niech będzie”. W Gdańsku wyczerpany chorobą i cierpieniami duchowymi zakończył ziemską wędrówkę dnia 7 marca 1942 roku¹³.

Sakra biskupia Konstantyna Dominika

Decyzją Ojca Świętego Piusa XI ks. Konstantyn Dominik został mianowany w 1928 roku biskupem tytularnym arcybityńskim oraz biskupem pomocniczym chełmińskim. Święcenia biskupie otrzymał z rąk biskupa chełmińskiego Stanisława Wojciecha Okoniewskiego (1870-1944). Jako zawołanie biskupie Konstantyn wybrał słowa: *Crux mihi salus certa* – „Krzyż dla mnie pewnym zbawieniem”. Prekonizacja na biskupa miała miejsce w Rzymie dnia 20 stycznia 1928 roku, sakrę przyjął w rocznicę swoich święceń 25 marca 1928 roku¹⁴. Jako biskup był jeszcze rektorem seminarium do 1932 roku, dziekanem kapituły katedralnej od czerwca

¹¹ Por. J. SAMP, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 67.

¹² Por. tamże, s. 68.

¹³ Por. W. PADACZ, *Z polskiej gleby*, Kraków 1972, s. 256-257.

¹⁴ Por. T. GLEMMMA, *Świetlanej...*, dz. cyt., s. 92.

1928 roku, dyrektorem Związku Towarzystw Dobroczynnych do 1930 roku, w 1932 roku został mianowany pierwszym referentem w kurii, następnie w 1933 roku dyrektorem Diecezjalnych Dziel Misyjnych, w 1934 roku cenzorem ksiąg religijnych oraz wikariuszem generalnym w kwietniu 1936 roku¹⁵. Prasa pomorska, przekazując informację o wyborze ks. Konstantyna Dominika na biskupa, podkreślała z naciskiem, że godności tej dostąpił kapłan w pełni zasługujący na to wyróżnienie, wielki społecznik i patriota. Powszechnie było także już wówczas mniemanie o świętobliwości ks. Konstantyna¹⁶. Potwierdził to również w prośbie skierowanej do ojca świętego biskup Okoniewski proszący o nowego sufragana dla diecezji chełmińskiej. Pisał wówczas, że ks. Konstantyn Dominik jest kapłanem o głębokiej pobożności, niemałej wiedzy, zwłaszcza w dziedzinie liturgii, doświadczonym społecznikiem oraz cieszy się wielkim autorytetem wśród duchowieństwa. Inny opiniodawca pisał o Konstantynie, że jest człowiekiem o pięknej duszy, łagodnym charakterze, głębokiej wierze i bardzo wysokim poziomie pobożności, który jest oddany Kościołowi, cieszy się szacunkiem w diecezji i nie ma w nim niezdrowego nacjonalizmu¹⁷.

Pasterska troska biskupa Dominika

Czasem szczególnej wrażliwości biskupa Konstantyna była okupacja hitlerowska. Doświadczony chorobą – ostatnie dwadzieścia lat życia chorował na anemię – nie koncentrował się na sobie, ale nieustannie modlił się za tych, którzy byli rozstrzeliwani lub wywożeni do obozów koncentracyjnych. Bolesnie przeżywał zwłaszcza śmierć współbraci w kapłaństwie¹⁸. Należy jednak podkreślić, że dzięki dobroci serca już jako kapłan Konstantyn zjednał sobie tych, którymi się opiekował: młodzież, a później także kleryków. Był darzony przez nich wielkim zaufaniem. Odzna-

¹⁵ Por. *Sługa...*, dz. cyt.

¹⁶ Por. S. GIERSZEWSKI (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1, Gdańsk 1992, s. 337.

¹⁷ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 104-105.

¹⁸ Por. W. PADACZ, *Z polskiej...*, dz. cyt., s. 256.

czał się wrażliwością na ludzką biedę i cierpienia, był przyjacielem najuboższych i potrzebujących pomocy¹⁹. Dom biskupi służył Bożego często był odwiedzany przez żebraków, którzy otrzymywali od niego wsparcie. Innym przykładem troski o ubogich jest zachowanie Konstantina podczas pobytu na wizytacji pasterskiej w Lubawie. Chcąc się ostrzec, biskup musiał wybrać spośród pięciu pracujących tam fryzjerów. Wybrał nie tego, który był najlepszy, ale poszedł do najbiedniejszego z nich²⁰. Ksiądz Franciszek Sawicki w ostatnim pożegnaniu tak wspomina wrażliwość Biskupa: „Poważali go wszyscy, ponieważ był świętobliwym, kochali go, ponieważ miał tyle serca dla wszystkich i dla każdego z osobna. Wobec niego, nawet jego godności biskupiej, nie było żadnego lęku, on przecież nie był tym «wielkim», lecz tylko tym «małym», ale tak bardzo kochanym biskupem. Wobec niego było tylko zaufanie i miłość. Z tym zaufaniem przychodzili do niego biedni, a on nikomu nie odmówił. Przychodziły i dusze stroskane, a on dla każdego miał jakąś radę i słowa pociechy”²¹.

Duchowość Konstantina Dominika

Duchowość Konstantina ukształtowała się na fundamencie domu rodzinnego, w którym praktykowana była przede wszystkim pobożność maryjna oraz pragnienie świętości przez lekturę *Żywotów świętych*. Kolejne jej wymiary rozwijały się poprzez wszystkie praktyki religijne, w których uczestniczył oraz przez uczestnictwo we wspólnotach i stowarzyszeniach, do których należał lub którym przewodniczył, zarówno na etapie formacji seminaryjnej, jak i w miejscach kapłańskiej i biskupiej posługi. Warto zaznaczyć, podobnie jak na obrazku prymicyjnym, tak na obrazku wydanym z okazji konsekracji biskupiej umieścił ten sam fragment z Magnificat. Dodatkowo widnieją na nim słowa zaczerpnięte od św. Tomasza z Akwinu: „Krzyż dla mnie pewnem zbawieniem. Krzyż

¹⁹ Por. H. MROSS, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995, s. 55.

²⁰ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 189-190.

²¹ F. SAWICKI, *Ten ci jest miłośnik braci i całego ludu. Homilia pogrzebowa, ezja/procesy-beatyfikacyjne/1258-sługa-boży-bp-konstanty-dominik* (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).

zawsze uwielbiam. Krzyż Pański ze mną. Krzyż moją ucieczką” oraz wezwanie: „Jezu, cichy i pokornego serca, uczyn serce moje według Serca Swego”²². Obrazek ze srebrnego jubileuszu kapłaństwa ks. Dominika zawiera natomiast cytat z Ps 135,1: „Wyznawajcie Pana, bo dobry; bo na wieki miłosierdzie Jego” oraz wezwanie: „Jezu, Maryjo i dobry Józefie, błogosławcie nas teraz i w godzinę śmierci”²³.

Duchowość Biskupa zwięźle i jasno opisał w homilii pogrzebowej ks. Sawicki, który mówił, że był „od początku do końca zawsze ten sam: cichy, pokorny, pobożny, Bogu oddany Konstantyn Dominik. Innym go nie znałem i takim znali go wszyscy. Już jako gimnazjalistę nazywali go świętym. Tylko to wszystko w ciągu lat coraz więcej dojrzywało, rozwijało i pogłębiało się. Nie było właściwie nic nadzwyczajnego w jego cnocie i pobożności, ale wszystko było w nim zrównoważone, nie było nic przesadnego, nic sztucznego, wszystko nadprzyrodzone, a jednak wszystko było równocześnie czystym wyrazem najgłębszej jego duszy, jego drugą naturą. Był kapłanem świątobliwym i był miłym, towarzyskim, naturalnym i kulturalnym człowiekiem, był – jak mówimy – świętym nowoczesnym. Przez to był wzorem dla kapłanów i wiernych. Wielu grzeszników pozyskał dla Boga i wielu sprawiedliwych prowadził do wyższej doskonałości”²⁴.

W swoim nauczaniu biskup Dominik często odwoływał się do codziennego życia wiernych. Sięgał w nim także do Pisma Świętego oraz czerpał z nauczania papieskiego i myśli wielu świętych: św. Grzegorza Wielkiego, św. Ambrożego, św. Chryzostoma, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, św. Bernarda, św. Efrema, św. Antoniego Pustelnika, św. Benedykta ze Sieny, św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Franciszka z Asyżu, św. Stanisława Kostki, św. Kasjana i św. Teresy Wielkiej. Owocem duchowym służby Bożego są także wydane drukiem w „Miesięczniku Diecezji Chełmińskiej”: *Gorzkie żale* (1929), *Modlitwy po cichej Mszy św.* (1929), recenzja książki H. Fischera *Trzy godziny adoracji Naj-*

²² Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 192.

²³ Por. L. JAŹDŻEWSKI, *Ksiądz Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu*, Pelplin 2013, s. 66.

²⁴ F. SAWICKI, *Ten ci jest...*, dz. cyt.

świętszego Sakramentu za misje oraz wydany kilkadziesiąt lat po jego śmierci dziennik z lat seminaryjnych *Ad maiorem Dei gloriam* (2005)²⁵.

Maryjny aspekt kapłańskiej i biskupiej posługi Konstantyna Dominika

Kult Matki Bożej Konstantyn wyniósł z domu rodzinnego, w którym odmawiano modlitwę różańcową oraz oddawano cześć Matce Boskiej Swarzewskiej. W późniejszym czasie, już jako kapłan, Konstantyn żywił szczególne nabożeństwo do Matki Boskiej jako Królowej kleru, za którego kształtowanie był odpowiedzialny. Jako moderator seminaryjny był niestrudzony w zachęcaniu kleryków do codziennej modlitwy różańcowej. Kierował także Sodalicją Mariańską i Stowarzyszeniem Dzieci Maryi zarówno podczas posługi w Chełmnie, jak i Pelplinie, w których zebraniach sumiennie uczestniczył, wygłaszając egzorty. Główną dewizą ks. Dominika było zawołanie: „Przez Maryję do Jezusa”²⁶. Maryjny aspekt swojej duchowości wyraził również na obrazku prymicyjnym, na którym umieścił słowa zaczerpnięte z Magnificat: „Wielbi dusza moja Pana... albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest i święte Imię Jego” oraz słowa zawierzenia: „Jezus, Maryja, Józef, Wam oddaję serce, ciało i duszę moją!”²⁷.

Chrystologiczny aspekt kapłańskiej i biskupiej posługi Konstantyna Dominika

Obok pobożności maryjnej Konstantyn Dominik odznaczał się gorącym nabożeństwem do Najświętszego Sakramentu. Jako członek Stowarzyszenia Adoratorów wiernie wypełniał obowiązek cotygodniowej godziny adoracji, a za każdym razem, ilekroć przechodził koło kaplicy czy kościoła, wstępował na *visitatio Sanctissimi* – była to pobożna praktyka stosowana kilkakrotnie w ciągu dnia. Żywym kultem praktykowanym

²⁵ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 169-170.

²⁶ Por. R. GUSTAW (red.), *Hagiografia...*, dz. cyt., s. 306.

²⁷ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 66.

przez ks. Dominika był kult Serca Pana Jezusa oraz praktyka kontemplacji przeżywanej na klęczkach²⁸. Jako moderator seminaryjny kładł nacisk na kult Jezusa Chrystusa w życiu kleryków, który sam praktykował. Mimo licznych obowiązków prowadził intensywne życie wewnętrzne, ćwiczył cnotę pokory, a wszystko, co go spotykało, przyjmował jako przejaw woli Bożej²⁹. Chrystologiczny aspekt kapłańskiej i biskupiej posługi Konstantyna wyrażał się w jego wielkiej wrażliwości na ludzką krzywdę i biedę, co zaowocowało jego zaangażowaniem w diecezjalne inicjatywy charytatywne. W 1930 roku biskup Okoniewski powołał do istnienia Związek Towarzystw Dobroczynnych Diecezji Chełmińskiej, którego dyrektorem mianował biskupa Konstantyna Dominika³⁰.

Patriotyczny wymiar posługi biskupiej

Czasy, w których żył i posługiwał Konstantyn Dominik jako kapłan i biskup, potrzebowały niezłomnych świadków wiary i prawdziwych patriotów. Mając tego świadomość, Konstantyn wspierał przez udostępnianie książek działającą w Chełmnie tajną organizację Towarzystwa Filomatów. Ponadto uczył języka i historii polskiej młodzież mieszkającą w konwiktzie chełmińskim Collegium Albertinum, z czego musiał się później tłumaczyć przed sądem³¹. Patriotyczny wymiar życia i posługi biskupa Dominika najlepiej wyrażają jego słowa, wypowiedziane po jednym z przesłuchań w siedzibie gestapo. Konstantyn po prawie osmiodzinnej ostatniej rozmowie z Niemcami wyznał siostrom zakonnym, u których przebywał: „Nie bili mnie, ale strasznie męczyli. Męczyli, bo chcieli zrobić ze mnie Niemca. Nie mogę zhańbić mego narodu. Dali mi czas do namysłu do 15 marca, ale ten termin – dodał z uśmiechem – to już Pan Bóg załatwi”³². Należy wspomnieć również fakt, że życzeniem biskupa Konstantyna było, aby po zakończeniu okupacji jego szczątki

²⁸ Por. R. GUSTAW (red.), *Hagiografia...*, dz. cyt., s. 306.

²⁹ Por. W. PADACZ, *Z polskiej...*, dz. cyt., s. 255.

³⁰ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 140.

³¹ Por. tamże, s. 77-78.

³² Por. S. JANKE, *Czekanie na błogosławionego*, „Pomerania” 2 (2002), s. 9.

wróciły do Pelplina i spoczęły nie w katedrze, ale razem z kapłanami, których rozstrzelano podczas krwawej jesieni pelplińskiej. Prośba ta jest najpiękniejszym świadectwem jego miłości zarówno wobec diecezji, jak i Ojczyzny. Za wieloraką działalność patriotyczno-społeczną biskup Konstantyn Dominik został odznaczony w 1933 roku Orderem Kawalera Krzyża Komandorskiego „Polonia Restituta” za miłość do Ojczyzny i cnotę³³.

Czas wojny

Czas drugiej wojny światowej dla biskupa Konstantyna Dominika był niezwykle trudny. Z jednej strony wynikało to z tego, co niesie ze sobą wojna, z drugiej strony pogarszający się stan zdrowia oraz konieczność przejścia obowiązków i odpowiedzialności za diecezję po wyjeździe biskupa ordynariusza. Szczególnie bolesnym doświadczeniem dla biskupa Dominika było aresztowanie i wywiezienie przez hitlerowców na śmierć prawie wszystkich księży pelplińskich, co miało miejsce 20 października 1939 roku – była to krwawa jesień pelplińska. Wśród wywiezionych miał być również on sam, jednak ze względu na to, że leżał w tym czasie ciężko chory, uniknął śmierci męczeńskiej. Kiedy jego stan zdrowia uległ poprawie, na rozkaz namiestnika Forstera został wywieziony do Gdańska, gdzie umieszczono go w szpitalu Sióstr Elżbietanek. Po odzyskaniu zdrowia nie otrzymał pozwolenia na powrót do Pelplina ani na opuszczenie granic Wolnego Miasta Gdańska, dlatego administrowanie w diecezji chełmińskiej przejął biskup gdański Karol Maria Splett (1898-1964). Biskup Dominik po opuszczeniu szpitala zamieszkał u sióstr elżbietanek przy Rynku Siennym w Gdańsku, gdzie pełnił funkcję kapelana. Bolesne wiadomości, które docierały do sufragana chełmińskiego z terenu diecezji i obozów koncentracyjnych odnośnie do cierpień kapłanów przyczyniły się do pogorszenia jego stanu zdrowia, a ostatecznie do śmierci 7 marca 1942 roku w wyniku spóźnionych działań medycznych po zapaleniu wyrostka robaczkowego³⁴.

³³ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 143.

³⁴ Por. R. GUSTAW (red.), *Hagiografia...*, dz. cyt., s. 308-309.

Pogrzeb biskupa Konstantyna Dominika

Pogrzeb biskupa Konstantyna odbywał się zgodnie z jego wolą dwukrotnie. Pierwszy raz odbył się w miejscu jego pierwszej posługi kapłańskiej w Starym Szotlandzie dnia 11 marca 1942 roku, po raz drugi odbył się w Pelplinie w 1949 roku. Mimo trwającej wojny i okupacji pogrzeb biskupa Dominika miał charakter triumfalny, był manifestacją³⁵. Zgodnie z wolą sługi Bożego przed zamknięciem trumny zdjęto mu z głowy mitrę i ułożono na piersi, a pastorał i pierścień biskupi oddano do dyspozycji biskupa gdańskiego. Nie wygłoszono też żadnych przemówień, ponieważ biskup Konstantyn prosił w testamencie, by zamiast nich odczytano nad grobem fragment Ewangelii³⁶. Podczas ponownego uroczystego pogrzebu w Pelplinie w homilii ks. Franciszek Sawicki mówił: „Cóż powiem o Tobie, drogi Księżę Biskupie? (...) Pochwały ludzkiej nigdy nie szukałeś ani nie pragnąłeś. Cóż więc powiem o Tobie? To jedno wolno mi powiedzieć: wrócił do nas ten, który wszystkich tak serdecznie kochał i którego wszyscy tak poważali i również kochali”³⁷.

Droga na ołtarze biskupa Konstantyna Dominika

Ze względu na cześć, jaką otaczano grób biskupa Dominika oraz skuteczność modlitwy za jego wstawiennictwem, nowy biskup chełmiński Kazimierz Józef Kowalski (1896-1972) nakazał rozpoczęcie procesu informacyjnego. Dokonano wówczas ekshumacji zwłok w dniu 4 marca 1949 roku, podczas której stwierdzono, że szaty, w których pochowano biskupa, nie były zniszczone, a ciało było niemal nietknięte rozkładem, mimo, że trumna zaczęła się już rozpadać. Dwa dni później doczesne szczątki sługi Bożego przewieziono w nowej trumnie do Pelplina, gdzie pochowano je na cmentarzu parafialnym obok zbiorowej mogiły kapłanów zamordowanych przez hitlerowców w 1939 roku³⁸. Proces beatyfi-

³⁵ Por. tamże, s. 309.

³⁶ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 207.

³⁷ F. SAWICKI, *Ten ci jest...*, dz. cyt.

³⁸ Por. R. GUSTAW (red.), *Hagiografia...*, dz. cyt., s. 309.

kacyjny biskupa Konstantyna Dominika na etapie diecezjalnym rozpoczął się w kurii biskupiej w Pelplinie 29 czerwca 1961 roku, a zakończył się 4 czerwca 1965 roku³⁹.

Mówiąc o czci, jaką biskup Konstantyn Dominik odbierał po śmierci wśród wiernych, warto przywołać w tym miejscu choćby korespondencję między biskupem Kazimierzem Kowalskim a siostrą Martą Tryjankowską, przełożoną sióstr miłosierdzia w Lubawie. Siostra Tryjankowska zaświadczała w 1962 roku w liście skierowanym do biskupa: „Donosimy uprzejmie, że Sługa Boży Biskup Dominik zrobił swoje i wyprosił, że cudownie przeszła sprawa przedszkola wczoraj po południu, z tem, że u nas nie będzie przedszkola, ale też nie wejdą do lokali”⁴⁰. W odpowiedzi na tę informację biskup chełmiński w piśmie z dnia 4 lipca 1962 roku pisał: „Cieszę się niezmiernie, że sługa Boży Biskup Konstanty Dominik nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni dopomógł swoim zacnym Siostróm. (...) Ze wszech stron otrzymujemy wiadomości o łaskach, które Sługa Boży wyjednał. (...) Na prośbę Siostry Antoniny załączam kilka obrazków Sługi Bożego”⁴¹. Wspomniana przez biskupa w liście siostra to bardzo zasłużona dla Lubawy Antonina Schneider (1901-1974), która niosła pomoc chorym w szpitalu i dzieciom osadzonym w obozie karnym w Lubawie. W swoim życiorysie Antonina zapisała, że towarzyszyła jej zawsze we wszystkich podejmowanych przez nią działaniach noszona w jednej z kieszeni mała figurka św. Wincentego à Paulo, a w drugiej wizerunek sługi Bożego biskupa Konstantyna Dominika. Wielokrotnie podkreślała także, że zawsze doznawała od nich pomocy i ratunku w trudnych sytuacjach, szczególnie wtedy, kiedy trzeba było podjąć natychmiastową decyzję w obronie chorych czy ukrywanych przez nią na oddziałach szpitalnych ludzi⁴².

³⁹ Por. H. ORMIŃSKI, *W oczekiwaniu na beatyfikację sługi Bożego księdza biskupa Konstantyna Dominika*, Pelplin 2000, s. 6.

⁴⁰ M. TRYJANKOWSKA, *List siostry Marty Tryjankowskiej do Biskupa Chełmińskiego*, 03.07.1962 r., w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie.

⁴¹ K. KOWALSKI, *List Biskupa Chełmińskiego do siostry Marty Tryjankowskiej*, 04.07.1962 r., w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie.

⁴² D. GALANCIK, *Antonina Schneider – szarytka z rękoma zniszczonymi od miłosierdzia*, „Sympozjum” 1 (2017), s. 241.

Trwającym w diecezji chełmińskiej modlitwom o wyniesienie na ołtarze biskupa Konstantyna Dominika towarzyszyły apele biskupów kierowane w tej sprawie do wiernych. Z okazji czterdziestej piątej rocznicy jego śmierci biskup Marian Przykucki pisał: „Im bardziej oddaliśmy się od roku śmierci, tym silniej przemawia do nas ten świątobliwy Biskup. Żyje on we wspomnieniach swoich wychowanków. Ci, którzy go znali, żywią dla niego najwyższe uczucia. Żyje on w pamięci kapłanów i wiernych diecezji Chełmińskiej. Istnieje przekonanie, że świadectwo życia biskupa Dominika nie może być zapomniane, lecz winno zachęcać do wstąpienia w jego ślady. Dzisiejszemu światu (...) potrzeba współczesnych przykładów, dzięki którym dzisiejszy człowiek odnajdzie właściwą drogę⁴³. Przymioty ducha, a przede wszystkim sama postawa sługi Bożego biskupa Konstantyna Dominika, jego wielka pokora, łagodność w upominaniu i skromność, niskie mniemanie o sobie samym, spokój i cierpliwość, ogromna prostota i dokładność były i są nadal źródłem sympatii, jaką cieszył się wśród wiernych za życia i po śmierci. Liczni wierni przybywający do Pelplina na jego grób widzą w nim patrona życzliwości, prostoty i łagodności, który staje się orędownikiem w ich sprawach przed Bogiem⁴⁴.

Pamięć o biskupie Konstantynie Dominiku dzisiaj

Szerzeniem kultu Sługi Bożego Konstantego Dominika w znacznej mierze zajmuje się Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, które inicjuje i koordynuje wszelkie starania zmierzające do beatyfikacji biskupa Dominika. Staraniem zrzeszenia zainicjowano z okazji sześćdziesiątej rocznicy śmierci sługi Bożego odprawianie w różnych kościołach Kaszub w cyklu nowenny dziewięciu Eucharystii rocznie. Wielka nowenna błagalna trwała w latach 2002-2010. Otaczany był w ten sposób modlitwą proces beatyfikacyjny i przybliżana postać Biskupa młodemu pokoleniu⁴⁵. Sam zaś

⁴³ M. PRZYKUCKI, *Zachęta do modłów o rychłą beatyfikację Sługi Bożego Biskupa Konstantyna Dominika*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1-2 (1987), s. 46.

⁴⁴ Por. K. KOCH, *Biskup...*, dz. cyt., s. 190-195.

⁴⁵ Por. *Kaszubi*, http://www.przyjacielehelu.pl/helska_bliza/hb_199/art04.htm (odczyt

zwyczaj regularnych Mszy Świątych o beatyfikację rozpoczął się w 1986 roku w oddziale zrzeczenia w Gdyni i rozszerzył się na inne oddziały. Oddziały zrzeczenia ufundowały również witraż upamiętniający biskupa Dominika, który znajduje się w kościele pod wezwaniem Chrystusa Króla w Wejherowie⁴⁶. Dzięki inicjatywie gdańskiego oddziału Zrzeczenia Kaszubsko-Pomorskiego od 2005 roku w kościele św. Ignacego na gdańskiej Oruni odprawiane są Msze Święte w rocznicę śmierci biskupa Dominika. Po Eucharystii odbywa się procesja do pierwszego miejsca spoczynku sługi Bożego. Innymi nabożeństwami w intencji beatyfikacji są nabożeństwa drogi krzyżowej. W Pęgowie pobudowano stacje krzyżowe ze sługą Bożym, aby pobudzać refleksję na temat świętobliwego życia biskupa Dominika. Odmawiana jest także poranna modlitwa różańcowa w parafii pw. św. Leona Wielkiego w Wejherowie⁴⁷. Modlitwy w tej intencji trwają nadal w kaszubskich kościołach, odbywają się sympozja, wykłady i spotkania poświęcone pamięci biskupa Kaszuby, wydawane są książki i opracowania, odsłaniane są tablice pamiątkowe jemu poświęcone, tworzone są dzieła artystyczne takie jak obrazy, pieśni czy poezja. Ponadto w 2004 roku odbyła się kaszubska pielgrzymka do Watykanu w intencji rychłej beatyfikacji Konstantyna, na jego grobie składane są świeże kwiaty i płoną znicze, a w maju na grób sługi Bożego przybywają maturzyści, którzy zostawiają na nim biało-czerwone kokardki⁴⁸. Biskup Dominik jest również patronem dwóch szkół: Szkoły Podstawowej w Swarzewie i Szkoły Podstawowej nr 2 w Pelplinie. Jego imieniem nazwano także ulice w wielu miejscowościach, między innymi w Pelplinie, Tczewie, Starogardzie Gdańskim, Gdyni i Gdańsku-Oruni. Tablice pamiątkowe poświęcone biskupowi Dominikowi umieszczono między

z dn. 26.09.2019 r.).

⁴⁶ Por. C. OBRACHT-PRONDZYŃSKI, *Kultura kaszubska współcześnie*, w: K. Kleina, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Spółeczność kaszubska w procesie przemian: kultura, tożsamość, język*, Warszawa 2012, s. 62.

⁴⁷ Por. L. JAŻDŻEWSKI, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 193-200.

⁴⁸ Por. T. HOPPE, *Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu, Posiedzenie nr 10 w dniu 14-03-2012, Oświadczenia*, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/wypowiedz.xsp?id=131&data=14-03-2012&nr=227&posiedzenie=10&symbol=OSWIADCZENIE> (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).

innymi w rodzinnym Gnieźdzwie, na budynku Sióstr Elżbietanek na Targu Siennym w Gdańsku, na placu Kaszubskim w Wierzhucinie, na kanonii, w której mieszkała sługa Boży, w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie oraz na kościołach w Gdyni, Kościerzynie, Swarzewie i Pręgowie⁴⁹.

Zakończenie

Mimo licznych publikacji dotyczących biskupa Konstantyna istnieje nadal potrzeba poznawania tego świętego świadka wiary i głębszej analizy jego nauczania, a zwłaszcza przybliżania jego osoby młodemu pokoleniu. Postać biskupa Dominika jest przykładem dobrej i właściwie funkcjonującej korelacji między poszczególnymi środowiskami wychowawczymi, które ukształtowały go jako człowieka i chrześcijanina. Sam zaś Biskup jako człowiek, którego życie wzbudzało powszechny szacunek i uznanie, który miał ręce niewinne i serce czyste, jest przykładem świętości możliwej do osiągnięcia przez realizację własnego powołania⁵⁰. Konstantyn jest także dla kandydatów do kapłaństwa pięknym wzorem miłości i służby Bogu i człowiekowi, zwłaszcza ubogiemu, na co kładzie mocny akcent w swoim nauczaniu papież Franciszek. Tadeusz Glemma, który był wychowankiem służi Bożego, tak o nim pisał: „Może być wzorem dla każdego kapłana, także w obecnych czasach. Był bowiem zawsze i wszędzie przede wszystkim kapłanem. Był nim w pracy nad udoskonalaniem własnym, jak i w kierownictwie dusz wiernych. Był prawdziwie solą ziemi, był światłością świata, był światłem, którego nie udało się ukryć pod korcem, tak że postawiono je na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu”⁵¹.

Wyrazista i przejrzysta postać służi Bożego biskupa Konstantyna Dominika jest znakiem, jaki został po nieistniejącej już dziś diecezji cheł-

⁴⁹ Por. L. JAŹDŹEWSKI, *Ksiądz...*, dz. cyt., s. 209-214.

⁵⁰ Por. *Konstantyn Dominik*, http://www.parafiaswarzewo.pl/readarticle.php?article_id=2 (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).

⁵¹ Por. T. GLEMM, *Światlanej...*, dz. cyt., s. 93.

mińskiej, nie tylko dla diecezji pelplińskiej, ale dla całego Kościoła. Jest znakiem, który należy właściwie odczytać. Znakiem, który trzeba zanieść w nowe tysiąclecie chrześcijaństwa, potrzebujące mocnych i silnych autorytetów, orędowników i przewodników w wierze. Rozwijający się kult biskupa Konstantyna Dominika oraz pamięć o tym kim był, jak żył i co głosił nie tylko słowem, ale zwłaszcza swoją postawą, mimo upływu wielu lat, od kiedy przekroczył próg wieczności, świadczą o jego świętości. Bez cienia wątpliwości, poznając życie i duchowość biskupa Dominika, trzeba o nim powiedzieć za ks. Januszem Pasierbem: „Nadzwyczajna w tym życiu była zwyczajność”⁵².

Bibliografia

- Galanciak D., *Antonina Schneider – szarytka z rękoma zniszczonymi od miłosierdzia*, „Sympozjum” 1 (2017), s. 237-252.
- Gierszewski S. (red.), *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 1, Gdańsk 1992.
- Glemma T., *Świetlanej pamięci X. Biskupa Konstantyna Dominika*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1 (1947) s. 87-102.
- Gustaw R. (red.), *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. 1, Poznań 1971.
- Hoppe T., *Wypowiedzi na posiedzeniach Sejmu, Posiedzenie nr 10 w dniu 14-03-2012, Oświadczenia*, <http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/wypowiedz.xsp?id=131&data=14-03-2012&nr=227&posiedzenie=10&symbol=OSWIADCZENIE> (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).
- Jan Paweł II, *Bulla Totus Tuus Poloniae populus*, Rzym 1992.
- Janke S., *Czekanie na błogosławionego*, „Pomerania” 2 (2002), s. 7-9.
- Jażdżewski L., *Książd Biskup Konstantyn Dominik. Życie i pamięć o nim na Kaszubach i Pomorzu*, Pelplin 2013.
- Kaszubi*, http://www.przyjacielehelu.pl/helska_bliza/hb_199/art04.htm (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).

⁵² J. PASIERB, *Gałęzie i liście*, Poznań 1985, s. 278.

- Koch K., *Biskup Konstantyn Dominik. Nadzwyczajna zwyczajność*, Pelplin 2011.
- Konstantyn Dominik*, http://www.parafiaswarzewo.pl/readarticle.php?article_id=2 (odczyt z dn. 26.09.2019 r.).
- Kowalski K., *List Biskupa Chełmińskiego do siostry Marty Tryjankowskiej*, 04.07.1962 r., w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie.
- Mross H., *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995.
- Obracht-Prondzyński C., *Kultura kaszubska współcześnie*, w: K. Kleina, C. Obrecht-Prondzyński (red.), *Spółeczność kaszubska w procesie przemian: kultura, tożsamość, język*, Warszawa 2012, s. 39-68.
- Ormiński H., *W oczekiwaniu na beatyfikację sługi Bożego księdza biskupa Konstantyna Dominika*, Pelplin 2000.
- Padacz W., *Z polskiej gleby*, Kraków 1972.
- Pasierb J., *Gałęzie i liście*, Poznań 1985.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Przykucki M., *Zachęta do modłów o rychłą beatyfikację Sługi Bożego Biskupa Konstantyna Dominika*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1-2 (1987), s. 46-47.
- Samp J., *Ksiądz biskup Konstantyn Dominik. Jego służba w Kościele a kultura rodzinna*, „Studia Pelplińskie” 15 (1984), s. 65-73.
- Sawicki F., *Ten ci jest miłośnik braci i całego ludu. Homilia pogrzebowa*, <https://www.diecezja-pelplin.pl/diecezja/procesy-beatyfikacyjne/1258-sluga-bozy-bp-konstanty-dominik> (odczyt z dnia 26.09.2019 r.).
- Sługa Boży bp Konstantyn Dominik*, <https://www.diecezja-pelplin.pl/diecezja/procesy-beatyfikacyjne/1258-sluga-bozy-bp-konstanty-dominik> (odczyt z dn. 21.09.2019 r.).
- Tryjankowska M., *List siostry Marty Tryjankowskiej do Biskupa Chełmińskiego*, 03.07.1962 r., w: Archiwum Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie.

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

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.19.032.11434>

ŹRÓDŁA ODNOWY ŻYCIA KONSEKROWANEGO

SOURCES OF RENEWAL OF THE CONSECRATED LIFE

Abstrakt

Kryzys życia konsekrowanego łączy się ściśle z kryzysem współczesnego człowieka oraz kryzysem Kościoła. Osłabienie wiary i wierności wybranemu powołaniu skutkuje brakiem świadectwa i w jakiejś mierze wpływa również na spadek liczby powołań. Zarówno słowo Boże, jak też współczesne nauczanie Magisterium Kościoła dają jednak wskazówki, które mogą stać się źródłem odnowy życia zakonnego. To niesie nadzieję, że zakonnicy ponownie staną się wyraźnym znakiem obecności Boga w świecie.

Słowa kluczowe: życie zakonne, świadectwo, świętość, modlitwa, powołania, wiara, Kościół, *ars bene moriendi*, indywidualizm

Abstract

The crisis of the consecrated life is tightly connected with the crisis of the contemporary human being and with the crisis of the Church. Weakening of the faith and lack of faithfulness to the chosen calling results with lack of witnessing and consequently with lower number of vocations. Both the

Word of God and the modern teaching of the Magisterium of the Church give clues, which could become the source of the renewal of the consecrated life. It gives hope that the religious again will become a clear sign of the presence of God in the world.

Keywords: religious life, witnessing, holiness, prayer, vocations, faith, Church, *ars bene moriendi*, individualism

Współczesne życie zakonne, zwłaszcza w Europie, znajduje się w sytuacji pewnego kryzysu, który wiąże się po części z kryzysem samego Kościoła i współczesnego człowieka. Trudności wynikają przede wszystkim z osłabienia wiary i wierności obranemu powołaniu. Inną przyczyną osłabienia gorliwości może być mniejsza liczba powołań, a co za tym idzie starzenie się instytutów. Na sytuację tę osoby konsekrowane powinny jednak spojrzeć w duchu wiary. Dzięki temu będą mogły odbudować utracone siły i stać się na nowo świadectwem obecności Boga w świecie.

1. *Ars bene moriendi* zabija charyzmat

Opis burzy na jeziorze zanotowany przez ewangelistę Mateusza w jakiś sposób znamionuje sytuację współczesnego świata. „Czemu bojaźliwi jesteście, ludzie małej wiary?” (Mt 8,26). Dzisiejszy człowiek nieustannie się lęka. Obawia się o swój stan materialny, o swoją pracę, obawia się o przyszłość swojej rodziny. „Przesadny kult dobrobytu, który odciska smutne piętno na naszych czasach, powoli osłabia wolę i odwagę. Odwagę znamionuje siła charakteru i niezachwiana determinacja ludzi wobec trudnych sytuacji. Odwaga jest wrogiem lęku. Nasza epoka żyje zaś w ciągłym strachu, niepokoju, w najbardziej bezsensownych obsesjach, w irracjonalnym lęku. Odwaga musi iść w parze z prawdziwą wewnętrzną mocą. Walka toczy się tylko wtedy, gdy opiera się na moralnych i duchowych wartościach”¹.

¹ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Warszawa 2019, s. 340.

Podobne obawy cechują także osoby konsekrowane. Sytuacja ta wzmagą się tym bardziej, że przyszłość niektórych instytutów życia konsekrowanego jest zagrożona z powodu braku powołań. Widoczne jest to szczególnie w Europie, która traci poczucie Boga, ogłaszając Jego śmierć. Współcześni zakonnicy są dziećmi swojego czasu i także oni ulegają lękom, które są tym silniejsze, im słabsza jest ich wiara. Obok wspomnianych już lęków o przyszłość zgromadzeń zakonnych, pojawiają się obawy dotyczące zapewnienia trwałości poszczególnym dziełom, a także obawy dotyczące samego życia i przyszłości zakonników. Jak nigdy dotąd w łonie życia konsekrowanego pojawiają się niepokoje o przyszły stan zdrowia czy uprzednie zabezpieczenie opieki lekarskiej. Ci, którzy zawierzyli swe życie Bogu, zapominają powoli, że przecież sam Bóg obiecuje człowiekowi, którego wzywa do swojej służby, że On zatroszczy się o jego przyszłość. „Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? (...) Kto z was, martwiąc się, może choćby jedną chwilę dołożyć do wieku swego życia?” (Mt 6,25.27).

Na problem ten zwrócił uwagę papież Franciszek w obszernym wywiadzie zatytułowanym *Siła powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*. Zauważa tam pojawiającą się w ostatnich latach w obrębie europejskiego życia zakonnego *ars bene moriendi*. Skutkuje ona tak wielką koncentracją na aktualnym kryzysie personalnym poszczególnych instytutów i starzeniu się członków, że podejmuje się nawet decyzje o tym, by zamykać domy formacyjne i nie przyjmować nowych kandydatów. Franciszek mówi wprost: „Są tacy, którzy żywią głębokie przekonanie: «Z tego nic już nie będzie..., dlatego przynajmniej umiemy dobrze, z godnością». Niektóre instytuty żeńskie też dokonały takiego wyboru. Nie byli to źli zakonnicy czy zakonnice, ale dali się przekonać, że są ostatni. Nie mieli odwagi «mieć dzieci»”². W dalszej części swojej wypowiedzi ojciec święty zauważa, że przyczyną tej postawy bywa niejednokrotnie bardziej światowe pragnienie zabezpieczenia środków finansowych „na wszelki wypadek”. „To szukanie zabezpieczenia w pie-

² FRANCISZEK, F. PRADO, *Siła powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, Poznań 2018, s. 80.

niądzu: sprzedaje się mienie i gromadzi «kasę», żeby mieć zabezpieczoną starość, żeby móc opłacić osoby, które będą się nami opiekować. To poważna sprawa. Takie podejście zarzucałem osobom konsekrowanym przy różnych okazjach, bo dotyka kwestii ubóstwa, która moim zdaniem ma znaczenie fundamentalne”³.

2. Odejścia, osłabłe świadectwo i brak powołań

Wspomniany już problem mniejszej ilości powołań do kapłaństwa i życia zakonnego, jaki obserwujemy, ściśle łączy się z postępującym starzeniem się członków instytutów. Do tego dochodzi jeszcze jeden ważny element – problem dużej liczby odejść z życia zakonnego. Na tę sytuację wskazuje choćby dokument Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Młode wino, nowe bukłaki*, który zmusza do poszukiwania przyczyn takiej sytuacji. Odejścia – jak zauważa dokument – zdarzają się zarówno po przejściu głównych etapów formacji (profesja, święcenia), jak też w wieku starszym, bez względu na kontekst kulturowy czy geograficzny. Przypatrując się temu problemowi, wskazuje się nie tylko na kwestię kryzysów emocjonalnych, ale też na rozczarowanie życiem wspólnotowym, które jest pozbawione autentyzmu związanego z charyzmatem instytutów. „Rozziew między tym, co proponuje się na poziomie wartości, a tym, czym żyje się w konkretności, może prowadzić nawet do kryzysu wiary. Nadmierna ilość zajęć pilnych i przesadnie uznawanych za pilne jest zagrożeniem i może się stać przeszkodą dla solidnego życia duchowego, zdolnego podtrzymać i umacniać pragnienie wierności”⁴. Dokument – odnosząc się do badań socjologicznych – wskazuje także na problem braku aspiracji i autentycznych wartości, dla których młodzi ludzie rozpoczynający realizację powołania zakonnego gotowi są zaangażować się w pełni⁵.

³ Tamże.

⁴ KONGREGACJA DO SPRAW INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017 (dalej: MW), 12.

⁵ Por. MW, 12-13.

3. Nadmierna troska o płaszcz i sandały

Podobnym przedmiotem obaw współczesnych osób konsekrowanych jest nadmierna troska o sytuację finansową i pomnażanie dóbr materialnych instytucji. Słowa Jezusa zapisane w Ewangelii według św. Mateusza nie docierają już tak dobitnie do uszu i serc osób konsekrowanych: „O to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. (...) Nie martwcie się więc o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o siebie martwić się będzie. Dostyc ma dzień [każdy] swojej biedy” (Mt 6,32.34). Zbytnie zabieganie o dobra materialne powoduje często konflikty w samych wspólnotach zakonnych, ponieważ pogonią dobrobytem i dbałość o lepsze i wygodniejsze życie przyćmiewają osobom konsekrowanym troskę o to, co najważniejsze: o służbę Bogu, którego wybrały jako najważniejszy cel swojego życia. Skutkiem tego jest coraz większa koncentracja osób konsekrowanych na sobie samych i nieustanne poszukiwanie własnej tożsamości, która została odarta z pierwotnych ideałów wyrosłych z charyzmatu poszczególnych rodzin zakonnych.

4. Kryzys wiary źródłem wszystkich kłopotów

We wstępie do swojej najnowszej książki *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, kard. Robert Sarah nawiązuje do tajemnicy zdrady Judasza, tajemnicy nieprawości. Staje się ona poniekąd dramatycznym opisem każdej zdrady człowieka w relacji do Boga, zdrady wartości i ideałów, które w swej istocie czynią go pięknym w oczach Stwórcy. Kardynał Sarah stwierdza, że „kryzys przeżywany przez duchowieństwo, Kościół i świat jest radykalnie kryzysem duchowym, kryzysem wiary. Przeżywamy tajemnicę nieprawości, tajemnicę zdrady, tajemnicę Judasza”⁶. Kryzys ten, głęboki kryzys wiary dotyka niestety także dziedzinę życia konsekrowanego, poszczególnych zakonników i instytucji, w których żyją. Zaniechanie modlitwy, „zło aktywizmu”, przesadne rzucenie się w wir działalności społecznej, gotowość do wszelkich kompromisów ze światem, poddawanie w wątpliwość doktryny katolickiej Kościoła pod pozorem

⁶ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 10.

rzekomo intelektualnych postaw, pozbawianie moralności jej głębokiego sensu, relatywizowanie sensu celibatu, domaganie się prawa do prywatności, co jest sprzeczne z misją kapłana i osób Bogu poświęconych – to tylko niektóre – zdaniem prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów – z symptomów współczesnego kryzysu Kościoła i osób powołanych, którego skutkiem jest szerzenie się tajemnicy Judasza i w konsekwencji „nurzanie w błocie” Kościoła katolickiego i wyznawców Jezusa Chrystusa⁷.

Na kryzys wiary, jako „rdzeń kryzysu Kościoła w Europie”, wskazał już wcześniej Benedykt XVI. W przemówieniu do Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2011 roku, mówiąc o „wierze żywej”, stwierdził dosadnie: „Jeżeli wiara nie nabierze na nowo żywotności stając się głębokim przekonaniem i rzeczywistą siłą dzięki spotkaniu z Jezusem Chrystusem, wszelkie inne reformy pozostaną bezskuteczne”⁸. Doświadczenie samych osób konsekrowanych prowadzi niekiedy do stwierdzenia, że głęboką przyczyną trudności przeżywanych w realizacji własnego powołania może być istniejąca dzisiaj w świecie „utrata poczucia transcendencji Boga”⁹. Wiara, która przed laty prowadziła młodych ludzi do furt klasztornych, osłabła, gorliwość zmalała, a Ten, który wówczas jawił się jako niezwykle wyraźny „Sens” i „Cel” życia, został w niejednym przypadku przyćmiony przez innych bogów. Trudniej więc już teraz osobom konsekrowanym w pokorze stanąć przed Panem, zgiąć swoje kolana lub też fizycznie ucałować świętą ziemię zakonnej kaplicy czy kościoła, bo w procesie własnego dojrzewania wiary, Bóg stał się tak bliski i miłosierny, że aż niekiedy straciliśmy realne poczucie zależności od Niego i Jego transcendencji.

Osoby Bogu poświęcone, będąc dziećmi swojego czasu, dotknięte są kryzysem Kościoła polegającym – według diagnozy postawionej przez Josepha Ratzingera w 1970 roku – na wybiórczym przyjmowaniu prawd wiary umieszczonych w *Credo*. „Czymś normalnym staje się to, co do tej pory uważano za niewyobrażalne, a mianowicie, że ludzie, którzy już

⁷ Por. tamże, s. 11-12.

⁸ BENEDYKT XVI, *Jak dziś głosić Ewangelię? Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, „L'Observatore Romano”, wyd. polskie, 2 (2012), s. 38.

⁹ Por. R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 53-56.

dawno temu odrzucili *Credo* Kościoła, ze spokojnym sumieniem postrzegają siebie za naprawdę postępowych chrześcijan¹⁰. Sytuację tę jeszcze dobitniej opisuje kard. Robert Sarah: „Niektórzy chrześcijanie postanawiają już więcej nie oświecać się światłem wiary. Postanawiają wyjąć spod tego światła jakąś część rzeczywistości, potem kolejną. Postanawiają żyć w ciemnościach. Oto choroba, która toczy Kościół. Postanawiamy, że w praktyce, a nawet w teorii będziemy się obchodzili bez światła wiary. Studiujemy teologię, czyniąc z Boga zwykłą racjonalną hipotezę. Czytamy Pismo Święte jako świecką książkę, a nie jako słowo natchnione przez Boga. Organizujemy liturgię jako spektakl, a nie jako mistyczne odnowienie ofiary Krzyża. Dochodzimy do tego, że księża i ludzie konsekrowani żyją czysto po świecku. Niedługo sami chrześcijanie będą żyli «tak, jakby Boga nie było»¹¹.

5. Propozycje wyjścia z kryzysu (światło nadziei)

5.1. Umocnienie wiary i modlitwa

Wiara stanowi podstawę powołania do życia kapłańskiego i zakonnego. Z niej rodzi się świadomość bycia umiłowanym i wybranym przez Boga. Ona umożliwia doświadczenie miłości Stwórcy i prowadzi do pragnienia głębszej zażyłości z Nim. Dzięki wierze człowiek może poznać osobę Jezusa Chrystusa, usłyszeć Jego delikatne wezwanie „Pójdź za Mną!” (Mt 9,9) oraz odpowiedzieć na nie z całego serca. Dzięki łasce wiary, droga powołania realizuje się w końcu w oddaniu swojego życia Bogu oraz służeniu Mu w braciach¹².

Umacnianie życia wiary prowadzi do zmiany własnego życia i ustalenia go w perspektywie pragnień Boga. Człowiek wówczas „rodzi się

¹⁰ J. RATZINGER, *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?, Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, cz. 6: *Przyszłość Kościoła, Opera omnia*, t. VIII/2, Lublin 2013, s. 1088.

¹¹ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 116.

¹² Por. M. DZIEWIECKI, *Wiara podstawą powołania*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 1 (2013), s. 53-56.

dla powołania”¹³. „Ta niewypowiedziana tajemnica, którą niesiemy w sobie i która uczestniczy w niewysłowionej tajemnicy Boga, jedyną możliwością interpretacji odnajduje w wierze: «Wiara stanowi odpowiedź na Słowo skierowane do osoby, daną pewnemu ‘Ty’, które nas woła po imieniu», a «jako odpowiedź na uprzedzające ją Słowo, będzie zawsze aktem pamięci. Jednak ta pamięć, będąca pamięcią o obietnicy, nie zamyka się w przeszłości, staje się zdolna otworzyć na przyszłość, oświecić przemierzaną drogę». «Wiara zawiera właśnie pamięć o historii Boga z nami, pamięć o spotkaniu z Bogiem, który wyszedł ku nam pierwszy, który stwarza i zbawia, który nas przemienia; wiara jest pamięcią o Jego Słowie, które rozgrzewa serce, o Jego zbawczym działaniu, które daje nam życie, oczyszcza nas, karmi»”¹⁴.

Umocnienie w wierze prowadzi do przemiany serca, do nawrócenia. Owocem zaś nawrócenia jest odnowa życia poszczególnych osób i całej wspólnoty Kościoła. „Kościół zreformujemy, zaczynając od przemiany samych siebie! Niech każdy z nas tam, gdzie jest, bez wahania piętnuje grzech, poczynając od własnego”¹⁵.

Wzrost wiary dokonuje się zwłaszcza dzięki modlitwie. Troska o zażyłą relację z Bogiem uświadamia osobom powołanym, że ich życie jest zbudowane na solidnej skale, którą jest Chrystus. Ta świadomość budzi pokorę i pozwala pokonywać trudności. Staje się także inspiracją do działania opartego na poszukiwaniu woli Bożej. „Szczególnie księża bezwzględnie powinni mieć ducha modlitwy. Bez tego najskuteczniejsza działalność społeczna stanie się bezużyteczna, a nawet szkodliwa. Łudziłaby nas, że służymy Bogu, podczas gdy jedynie czynimy dzieło Złego. Nie mnożmy pobożnych praktyk. Zamilknijmy i adorujmy. Padnijmy na kolana. Z bojaźnią i szacunkiem wejźmy w liturgię. Jest ona dziełem Boga. Nie teatrem”¹⁶.

¹³ KONGREGACJA DO SPRAW INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, List okólny do osób konsekrowanych *Radujcie się*, Rzym 2014 (dalej: RS), 4.

¹⁴ RS, 4.

¹⁵ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 16. „Tylko Bóg może nas zbawić. Uczyni to tylko wtedy, jeśli będziemy się do Niego modlić. (...) W dniu, w którym ta milcząca pieśń zabrzmi w sercach, Pan wresz-

Owoce wzrostu wiary jest także wzrost miłości do Kościoła i pragnienie jedności. Wyraża się ono w tak drogiej dla wszystkich instytucji życia konsekrowanego jedności z ojcem świętym – widzialną głową Kościoła. Stanowi to z jednej strony akt realizacji złożonego ślubu posłuszeństwa, z drugiej zaś jest wyrazem miłości do Chrystusa – Głowy mistycznego ciała, którym jest Kościół¹⁷. „Kiedy zagraża podział, trzeba umacniać jedność. Nie ma ona nic wspólnego z duchem korporacji, jakich wiele na świecie. Jedność Kościoła ma źródło w Sercu Jezusa Chrystusa. Musimy trwać tuż przy nim, w nim. To Serce, które zostało otwarte włócznią, abyśmy mogli się w nim schronić, będzie naszym domem. Jedność Kościoła opiera się na czterech kolumnach. Modlitwa, doktryna katolicka, umiłowanie Piotra i wzajemna miłość muszą zyskać pierwszeństwo w naszej duszy i we wszystkich naszych działaniach”¹⁸.

5.2. Umocnienie powołania

Rozpatrując zagadnienie kryzysu powołań w dokumencie *Młode wino, nowe bukłaki*, Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego zauważa pilną konieczność zwrócenia uwagi na umocnienie powołania i tożsamości członków instytutów życia konsekrowanego. Jak podkreśla – troska o własne powołanie, nie tylko w wymiarze osobistym, ale także wspólnotowym, stanowi podstawowy element oczekiwanej z nadzieją odnowy życia konsekrowanego. Dykasteria wskazuje także na konieczność pogłębionej refleksji oraz konkretnych decyzji w celu zachowania wierności, unikania indywidualizmu, szukania wygody i rezygnacji z wyrzeczeń. Podjęcie tych kroków

cie zostanie usłyszany i będzie mógł działać poprzez swoje dzieci. Na razie stawiamy Mu przeszkody swoim rozgorączkowaniem i gadulstwem. Jeżeli jak Święty Jan nie złożymy głowy na Sercu Chrystusa, zabraknie nam sił, by pójść za Nim aż na Krzyż. Jeśli nie poświęcimy czasu na wsłuchanie się w bicie Serca naszego Boga, porzucimy Go, zdradzimy Go tak, jak to uczynili apostołowie”¹⁷. Tamże, s. 16-17.

¹⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 881-882.

¹⁸ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 15.

zmierza do zachowania wierności charyzmatowi poszczególnych rodzin zakonnych, a co za tym idzie – wierności powołaniu. Dokument uświadamia osobom konsekrowanym, że młodzi ludzie wciąż są gotowi do realizacji wielkich pragnień, powodowani miłością do Boga. Jedynie uświadomienie sobie tego faktu sprawi, że będzie możliwe stworzenie odpowiednich warunków do realizacji powołań, które Bóg pragnie wzbudzać. Wśród innych bolączek współczesnego życia konsekrowanego podkreśla się ponadto brak pogłębionej refleksji nad praktycznym zastosowaniem specyficznych – wynikających z poszczególnych charyzmatów – wymogów formacyjnych¹⁹.

Poruszając zagadnienie troski o powołania, akcentuje się szczególnie konieczność wierności wspólnej misji charyzmatycznej. Wbrew panującym obecnie trendom, od zakonników wymaga się w tym celu podporządkowania osobistych projektów charyzmatowi instytutu, a także przeciwstawienia się tendencji do wygodnictwa oraz zeświecczeniu²⁰. Warto w tym miejscu przywołać także słowa papieża Franciszka, który w adhortacji *Gaudete et exsultate* przypomina współczesnemu człowiekowi, także osobom konsekrowanym, o powołaniu do świętości. Dosadne słowa opisujące przykład konsumpcjonizmu, mogą stać się bodźcem do zmiany nieprawidłowych postaw obecnych także w życiu osób Bogu poświęconych, polegających na zbytnej koncentracji na sobie samych. „Hedonistyczny konsumpcjonizm może nam wyrządzić niedźwiedzią przysługę, ponieważ, ogarnięci obsesją dobrej zabawy, w końcu nadmierne koncentrujemy się na sobie, na naszych prawach i roszczeniach, by mieć czas wolny na korzystanie z życia. Trudno będzie nam zaangażować się i poświęcać energię na pomoc osobom, których sytuacja jest niedobra, jeśli nie będziemy pielęgnować w sobie pewnej wstrzemięźliwości, jeśli nie będziemy walczyli z tą gorączką, jaką narzuca nam społeczeństwo konsumpcyjne, by nam sprzedawać rzeczy, i która w końcu zamienia nas w biednych malkontentów, którzy chcą mieć wszystko i spróbować

¹⁹ Por. MW, 12-13. Por. L. POLESZAK, *Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego*, „Sympozjum” 1(34) (2018), s. 76-77.

²⁰ Por. MW 13. Por. L. POLESZAK, *Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego*, dz. cyt., s. 82-85.

wszystkiego. Również konsumpcja informacji powierzchownych oraz form szybkiej i wirtualnej komunikacji może być czynnikiem oszalałmiającym, który zabiera nam cały czas i odciąga nas od cierpiącego ciała braci. W tej współczesnej otchłani Ewangelia rozbrzmiewa na nowo, aby nam dać inne, zdrowsze i szczęśliwsze życie²¹.

W praktyce – jak zauważa papież Franciszek – w odpowiedzi na kryzys powołań poszczególne instytuty powinny pytać Boga i siebie samych, by rozeznac w ten sposób przyczynę zaistniałej sytuacji i szukać światła do jej przezwyciężenia. Po takim rozeznaniu należy podjąć właściwe decyzje. Jednak zdaniem Franciszka przyjęcie postawy reasekuracyjnej nigdy nie jest owocnym rozwiązaniem. „Takie pomysły jedynie przeciągają koniec, choćby nam gwarantowały hotel pięciogwiazdkowy na ostatnie dni życia. Tak być nie może²². Wielką pomocą w zdobyciu nowych kandydatów do życia konsekrowanego realizowanego w poszczególnych instytutach jest przeżywanie radości konsekracji. Zdaniem ojca świętego taka postawa połączona z umiejętnością rozwiązywania konfliktów, które rodzą się we wspólnocie i świadectwo konsekracji pociągają ludzi młodych²³. Jednocześnie Franciszek przestrzega przed tryumfalizmem, który grozi tym rodzinom zakonnym, które cieszą się z licznych powołań. Dotyczy to zwłaszcza nowych instytutów. Wszystkim zaleca ogromną pokorę, która jako jedyna może sprawić, że współczesne życie zakonne stanie się płodne Ewangelią²⁴.

Jako praktyczny środek do oceny wartości wspólnoty życia konsekrowanego papież wskazuje na trzy ważne elementy: ubóstwo, modlitwę i cierpliwość. Ubóstwo – jego zdaniem – jest wartością podstawową, ponieważ chroni przed tryumfalizmem i „pychą pewności”. Modlitwa – indywidualna i wspólnotowa – kształtuje właściwą postawę osób konsekrowanych wobec Boga, prowadzi do adoracji, do poszukiwania pomocy u Niego oraz do pokory, która wynika przede wszystkim z uświadomienia sobie prawdy o własnej grzeszności. Cierpliwość jest konsekwencją

²¹ FRANCISZEK, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018, 108.

²² FRANCISZEK, F. PRADO, *Siła powołania...*, dz. cyt., s. 81.

²³ Por. tamże, s. 80-83.

²⁴ Por. tamże, s. 83-84.

ubóstwa i modlitwy. Pozwala zachować właściwy dystans i rozwinąć miłość braterską, która staje się prawdziwym świadectwem życia²⁵.

Także Benedykt XVI w swoim nauczaniu wskazuje na kilka ważnych aspektów będących rozpoznawalnym elementem każdego powołania kapłańskiego i zakonnego. Pierwszym i podstawowym jest przyjaźń z Chrystusem. Pogłębiając własną relację z Bogiem, kapłan lub zakonnik poprzez modlitwę staje się Jego świadkiem, pomaga poznawać Go i pokochać, trwając nieustannie w Jego miłości i wsłuchując się w Jego Słowo. Drugim istotnym elementem konsekracji jest ofiarowanie swojego życia Bogu poprzez całkowity dar z siebie. Rozpoznanie i doświadczenie miłości Chrystusa prowadzi do pragnienia poświęcenia Mu swojego życia. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także powinniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). Dając świadectwo własnego poświęcenia się Bogu, kapłan lub zakonnik staje się zdolny ofiarować się także tym, których Bóg stawia na jego drodze. Przez swoją pasterską posługę pomaga im otwierać się na Jezusa i wsłuchiwać się w Jego słowa, aby one oświecały ich drogę. Taka bliskość i świadectwo dobrego pasterza skłaniają do zastanowienia i do podjęcia ostatecznych decyzji²⁶. Trzecim, niezmiernie ważnym aspektem powołaniowym jest życie w komunii z Jezusem, które powinno znamionować osobę konse-

²⁵ Por. FRANCISZEK, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu, zorganizowanego przez Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, 3-6.05.2018 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/konsekwowane_04052018.html (odczyt z dn. 17.10.2019 r.).

²⁶ Jan Paweł II podkreśla w tym względzie szczególną rolę wychowawców i katechetów, zwłaszcza duchownych, którzy poprzez świadectwo życia ułatwiają młodym ludziom nawiązanie bliskiej więzi z Jezusem i wybór drogi powołania: „Wychowawcy, a szczególnie duchowni, powinni bez lęku przedstawiać w sposób jasny i zdecydowany powołanie do kapłaństwa jako realną możliwość dla tych młodych, którzy posiadają niezbędne dary i przymioty. Nie należy się obawiać, że w jakiś sposób skrepuje to młodych lub ograniczy ich wolność; wprost przeciwnie – wyraźna propozycja, przedstawiona w odpowiednim momencie, może się okazać decydującym czynnikiem, który skłoni młodego człowieka do wolnej i autentycznej odpowiedzi. Zresztą dzieje Kościoła oraz historia licznych powołań kapłańskich, zrodzonych nawet w bardzo wczesnym wieku, świadczą przekonująco o tym, że bliskość kapłana i jego słowo są często czynnikami opatrnościowymi: nie tylko słowo, ale sama obecność, to znaczy konkretne i radosne świadectwo, które skłania do zastanowienia i może nawet prowadzić do podjęcia ostatecznej decyzji”. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska Pastores dabo vobis*, Rzym 1992 (dalej: PDV), 39.

krowaną Bogu. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). Owocem trwania w komunii z Jezusem jest budowanie jedności we wspólnocie, otwarcie na wszystkich, pomoc w przewyciężaniu podziałów, w łagodzeniu napięć i rodzących się nieporozumień, a także w przebaczeniu krzywd²⁷. Benedykt XVI stwierdza wprost: „Świadectwo budzi powołania. Owocność powołania zależy w pierwszym rzędzie od inicjatywy i działania Boga, ale sprzyja jej także – co potwierdza doświadczenie duszpasterskie – jakoś i bogactwo osobiste i wspólnotowego świadectwa tych, którzy odpowiedzieli na głos Pana, powołujący do posługi kapłańskiej czy do życia konsekrowanego, ponieważ ich świadectwo może wzbudzić w innych pragnienie, by wielkodusznie odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa. Temat ten jest zatem ściśle powiązany z życiem i posłannictwem kapłanów oraz osób konsekrowanych. Wszystkich, których Pan powołał do pracy w swojej winnicy, pragnę zachęcić do odnowienia swojej wiernej odpowiedzi”²⁸. „Powołania kapłańskie rodzą się ze spotkań z kapłanami, niemal jak cenne dziedzictwo, przekazywane za pomocą słów, przykładu i całego życia”²⁹.

Słowa te, bezpośrednio nawiązują do nauczania Jana Pawła II, który w *Pastores dabo vobis* podkreślił znaczenie świadectwa: „Najważniejszym i najskuteczniejszym środkiem budzenia powołań jest świadectwo życia kapłanów, ich bezwarunkowe oddanie się owczarni Bożej, ich pełna miłości służba Chrystusowi i Jego Kościołowi – służba będąca dźwiganiami krzyża, przyjętego z paschalną nadzieją i radością, wreszcie braterska zgoda i gorące pragnienie ewangelizacji”³⁰.

²⁷ Por. Benedykt XVI, *Świadectwo budzi powołania. Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 3-4 (2010), s. 8-9.

²⁸ Tamże, s. 8.

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ PDV 41. W podobnym tonie wypowiada się papież Franciszek. W jednym ze swoich przemówień wskazuje on na słowa św. Franciszka, który zachęca swych współbraci do dawania żywego świadectwa wiary. „Czy wiecie, co powiedział Franciszek pewnego razu swoim braciom? «Zawsze głoscie Ewangelię, a gdyby okazało się to konieczne, także słowami!». Jak to? Czy można głosić Ewangelię bez słów? Tak! Za pomocą świadectwa! Najpierw jest świadectwo, a potem słowa! Tak, świadectwo!”. Franciszek, *Głoscie Ewangelię, jeśli trzeba, także słowami! Spotkanie z młodzieżą na placu przed bazyliką Matki Bożej Anielskiej*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11 (2013), s. 19.

W swojej książce *Bóg albo nic* kard. Robert Sarah, opowiadając o gorliwej i przepelnionej rytmem modlitwy pracy misjonarzy duchaczy, założycieli jego rodzinnej parafii, zauważa, że ta wspólnota znajdująca się na największym odludziu w całym kraju, dała Gwinei najwięcej powołań. Przywołuje także słowa ojca Orcela, który 15 sierpnia 1925 roku w liście do swojego biskupa napisał: „Wcale nie byłbym zdziwiony, gdyby wśród naszych dzieci pojawiły się powołania. Osobiście uważam, że powołania są nagrodą za poważną formację w rodzinie i na misji”³¹. Świadczenie życia i modlitwy misjonarzy wpłynęło także na jego wybór drogi poświęconej Panu: „Ileż to razy byłem głęboko poruszony ciszą, jaka panowała w kościele podczas modlitwy ojców? Na początku, siedząc z tyłu, przyglądałem się tym mężczyznom i zastanawiałem się, co robią, klęcząc lub siedząc w półcieniu, skoro nic nie mówią... Ale wydawali się słuchać i z kimś rozmawiać w tym półmroku kościoła, oświetlonego świecami. Byłem prawdziwie zafascynowany praktyką osobistej modlitwy i atmosferą pokoju, jaką ona rodzi. Słuszne wydaje mi się stwierdzenie, że w tym życiu regularnej modlitwy istnieje autentyczna forma heroizmu, wielkości i szlachetności. Człowiek jest wielki jedynie wtedy, gdy jest na kolanach przed Bogiem”³².

Zakończenie

Odnowa życia konsekrowanego i poszczególnych zakonników jest możliwa. Jej źródłem jest przede wszystkim wsłuchiwanie się w głos Pana, który jak niegdyś Apostołów, także dziś wzywa tych, którym pragnie zaproponować wyjątkową drogę naśladowania Go. Podjęcie tego powołania bez wątpienia wymaga odwagi i wierności, która jest owocem współpracy z łaską Bożą. Tak jak poprzez dotychczasową historię życia konsekrowanego, także dziś zakonnicy winni się wsłuchiwać we wskazanie Mistrza: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33). W ten sposób ich świadectwo życia stanie się inspirujące dla nowych pokoleń tych, których także

³¹ R. SARAH, N. DIAT, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016, s. 49.

³² Tamże, s. 48-49.

dziś Jezus powołuje do wyłącznej swojej służby. Co więcej – ich świadectwo życia ewangelicznego może dalej być inspirujące dla wszystkich ludzi, stając się wciąż żywym znakiem Boga w świecie. „Istnieje inne miejsce, gdzie możemy doświadczyć Boga, który daje siebie w Kościele. Są to klasztory. Znajdujemy tam konkretną realizację tego, czym powinien być cały Kościół. Mówiłem to często i powtarzam bez obaw. Odnowa przyjdzie z klasztorów. Namawiam wszystkich chrześcijan, żeby przez kilka dni doświadczyli życia w jakimś klasztorze. Doświadczą tam «w miniaturze» tego, czym jest Kościół «w powiększeniu». W klasztorach doświadczą pierwszeństwa danego kontemplacji Boga. Wracajcie do klasztorów! Kontrastując ze światem brzydoty i smutku, te święte miejsca rzeczywiście są oazami piękna, prostoty, pokory i radości”³³.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Jak dziś głosić Ewangelię? Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2 (2012), s. 37-40.
- Benedykt XVI, *Świadectwo budzi powołania. Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 3-4 (2010), s. 8-9.
- Dziewiecki M., *Wiara podstawą powołania*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 1 (2013), s. 53-56.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.
- Franciszek, *Głóście Ewangelię, jeśli trzeba, także słowami! Spotkanie z młodzieżą na placu przed bazyliką Matki Bożej Anielskiej*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11 (2013), s. 16-19.
- Franciszek, Prado F., *Siła powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, Poznań 2018.
- Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu, zorganizowanego przez Kongregację ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego*, 3-6.05.2018 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/konsekrowane_04052018.html (odczyt z dn. 17.10.2019 r.).

³³ R. SARAH, N. DIAT, *Wieczór się zbliża...*, dz. cyt., s. 147.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, List okólny do osób konsekrowanych *Radujcie się*, Rzym 2014.

Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017.

Poleszak L., *Niektóre aktualne wyzwania dla życia zakonnego*, „Sympozjum” 1(34) (2018), s. 73-87.

Ratzinger J., *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, cz. 6: *Przyszłość Kościoła, Opera omnia*, t. VIII/2, Lublin 2013.

Sarah R., Diat N., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016.

Sarah R., Diat N., *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, Warszawa 2019.

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.

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.19.033.11435>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO
IDŹCIE I GŁOŚCIE. MISYJNY WYMIAR EWANGELIZACJI,
KRAKÓW, 7 LISTOPADA 2019 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM *GO AND PREACH.*
THE MISSIONARY DIMENSION OF EVANGELIZATION,
KRAKOW, NOVEMBER 7TH, 2019

W dniu 7 listopada 2019 roku w Krakowie miało miejsce sympozjum naukowe zorganizowane przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach. Obrady poświęcone tematowi: *Idźcie i głoscie. Misyjny wymiar ewangelizacji* rozpoczął ks. dr Leszek Poleszak SCJ, rektor seminarium. Zauważył on, że tematyka sympozjum zrodziła się zarówno z inspiracji papieża Franciszka, który w 2017 roku w celu pobudzenia gorliwości w działalności ewangelizacyjnej Kościoła *ad gentes* ogłosił październik 2019 roku Nadzwyczajnym Miesiącem Misyjnym, jak też z doświadczenia misyjnego księży sercanów, które seminarium w Stadnikach stara się pielęgnować i rozwijać. Przypomniał także, że dar wiary, który otrzymujemy i którym się dzielimy, dzięki przyłgnięciu do Boga, owocuje nowym życiem, którym chrześcijanie pragną się dzielić

z innymi, nie wykluczając nikogo¹. Kończąc swoje wystąpienie, przekazał prowadzenie sympozjum ks. Łukaszowi Ogórkowi, prefektowi studiów.

Pierwszy referat nt. *Jezus – posłany od Ojca w Duchu Świętym – wzór misjonarza* przedstawił ks. prof. dr hab. Jan Szczurek z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Na samym początku zwrócił uwagę, że Jezus Chrystus nie jest misjonarzem w naszym rozumieniu tego słowa. Swoją prelekcję podzielił na trzy części. W pierwszej skoncentrował się na omówieniu tożsamości mesjańskiej Jezusa, która została ukazana z perspektywy wewnątrztrynitarnych relacji. Jezus objawia ludziom swoją tożsamość, która zostaje potwierdzona i uwierzytelniona przez Ojca oraz potwierdzona przez Ducha. Stając się „egzegetą” Ojca, Jezus objawia ludzkości plan zbawienia, wskazując jednocześnie na swoje naturalne synostwo oraz bycie odwiecznie zrodzonym przez Ojca. Świadczenie o Synu daje również Duch Święty, który – po Jego zmartwychwstaniu – przychodzi przez Syna i daje o Nim świadectwo, przypominając prawdę przez Niego objawioną. Kolejna część referatu została skoncentrowana na celowości posłania Jezusa Chrystusa. Autor zauważył, że bardzo precyzyjnie streścił to św. Jan Apostoł (por. J 3,16-17), który wskazując na zbawienie jako motyw posłania Syna Bożego, opisuje jednocześnie sam fakt posłania i jego cel. Motywem posłania jest ostatecznie miłość, która – zgodnie z objawieniem Bożym – jest tożsama z naturą Bożą (por. 1 J 4,8). Ostatnia część prelekcji – zawarta w tytule *Uczestnictwo i naśladowanie* – uwypukliła prawdę, że posłanie Jezusa przez Ojca jest wzorem posłania uczniów. Z perspektywy misyjnej Kościoła są to bardzo istotne treści, które akcentują fakt, że uczniowie Jezusa są posłani przez Niego samego. To natomiast zakłada uczestnictwo w posłannictwie Jezusa ze szczególnym uwzględnieniem celowości posłania i wyposażenia koniecznego do realizacji podjętej misji ewangelizacyjnej. Podsumowując swoje wystąpienie autor stwierdził, że tożsamość Jezusa wyraża się w Jego kapłaństwie obejmującym nauczanie, uświęcanie i kierowanie Ludem Bożym. W historii realizuje się ono poprzez uczestnictwo w ka-

¹ Por. FRANCISZEK, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 r. *Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie*, Rzym 2019.

pląństwie przy współdziałaniu Ducha Świętego, dla osiągnięcia głównego celu posłania, jakim jest zbawienie świata.

Kolejnym prelegentem sympozjum był ks. prof. dr hab. Jan Górski z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, który przedstawił prelekcję na temat *Ochrzczeni i posłani. Nakaz misyjny Jezusa we współczesnym świecie*. Zwrócił on uwagę, że chociaż nakaz misyjny Jezusa zmartwychwstałego zachowuje stale swoją aktualność, wymaga on jednak ciągłego dostosowywania do współczesnych warunków. Już Apostołowie zdawali sobie sprawę z tego, że jest on obowiązkiem wiary: „my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Dostosowanie do czasów współczesnych dokonuje się za pośrednictwem nowych, bardziej aktualnych metod. Pewną inspiracją w tym względzie jest nauczanie papieża Franciszka, który podkreśla konieczność świadectwa i dzielenia się radością życia Ewangelią. Już sama godność wynikająca z przyjętych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej staje się misją osoby wierzącej i przyczynia się do ewangelizacji poprzez świadectwo. Jest ono skierowane do wszystkich bez wyjątku, także do niewierzących. Innym ważnym elementem współczesnej misji ewangelizacyjnej jest opcja na rzecz ubogich. Wyjście na „peryferie” jest wyzwaniem dla współczesnych chrześcijan.

Ksiądz dr hab. prof. UKSW Tomasz Szyszka SVD z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego wygłosił referat nt. *Rola zakonników w dziele misyjnym Kościoła*. Podkreślił w nim istotną rolę instytutów zakonnych w dziele misji *ad gentes*. Od początku życie zakonne cechował duch misyjny. Tym, co ułatwiało zakonnikom działalność misyjną było przede wszystkim dobre przygotowanie teologiczne oraz wielkie oddanie w podejmowanych dziełach ewangelizacyjnych. Innym ważnym impulsem do rozwoju działalności misyjnej były także troska o wierność charyzmatowi instytutu i składanym ślubom, zwłaszcza ślubowi posłuszeństwa. Zaangażowanie w głoszenie Ewangelii przybrało na sile w dobie wielkich odkryć geograficznych. Szczególne zasługi mają tutaj dominikanie, franciszkanie i jezuita, dzięki którym wiara w Jezusa Chrystusa mogła się rozprzestrzenić na nowe kontynenty. Autor referatu zwrócił uwagę na to, że działalność misyjna nie ograniczała się jedynie do sprawowania sakramentów lub katechezy. Zawsze towarzyszył jej rozwój szkolnictwa,

powstawanie bibliotek, dzieł charytatywnych i szpitali. Zakony do dziś pozostają w awangardzie w dziele misyjnym Kościoła.

Po przerwie w obradach, głos zabrał o. prof. dr hab. Ireneusz Ledwoń OFM, wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Ojców Franciszkanów w Katowicach, który przedstawił prelekcję nt. *Cel misyjny Kościoła w świetle współczesnej teologii religii*. Zawarł w niej panoramę relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich. Początkowo były one traktowane negatywnie i odmawiano im jakiegokolwiek wartości w doprowadzeniu do zbawienia ich wyznawców. Sytuacja ta zmieniła się wraz z II Soborem Watykańskim, który dostrzegł w nich elementy prawdy, łaski i dobra. Zmiana, jaką przyniósł Sobór, zrodziła pytanie o konieczność udzielania chrztu w działalności misyjnej *ad gentes*. Pojawiły się również głosy, że sama działalność misyjna nie jest już potrzebna i nie należy nawracać na chrześcijaństwo. Motyw ratowania dusz przed wiecznym potępieniem przestał być aktualny. W opinii niektórych teologów różne religie posiadają nawet elementy zbawcze i mogą prowadzić swoich wyznawców do zbawienia. To doprowadziło do konieczności pojawienia się nowej wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w sprawie aktualności działalności misyjnej Kościoła. Cały przewrót w teologii polegał na przejściu od konieczności przynależności do Kościoła, do konieczności obecności Kościoła w świecie. Znaczenie Kościoła może być porównywalne do obecności samego Chrystusa – staje się on przekazicielem Objawienia Bożego i zbawczego pośrednictwa. Prelegent podkreślił, że Kościół nie jest jedynie jedną z wielu religii prowadzących do zbawienia. Przynależność do Kościoła stanowi znacznie lepszą sytuację dla osiągnięcia zbawienia, ponieważ w nim zbawcza łaska jest skutecznie realizowana.

Ostatnim prelegentem sympozjum był wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Księża Sercanów ks. dr Eugeniusz Ziemann SCJ. W referacie zatytułowanym *Misyjny wymiar charyzmatu sercańskiego* przedstawił on refleksję nad misyjnym wymiarem duchowości sercańskiej. W pierwszej części zarysował on szeroką perspektywę dotyczącą genezy i rozwoju instytutów życia zakonnego na bazie ich charyzmatu i misji. Poczynając od zakonów mniszych, poprzez kanoników regularnych, zakony żebrzące, kleryków regularnych, stowarzyszenia życia

apostolskiego i zgromadzenia zakonne wskazał na nierozzerwalny związek charyzmatów poszczególnych instytutów z misją i jej profetycznym charakterem. Wyraża się on przede wszystkim w świadectwie życia, czynów i słów opierających się na wartościach wypływających z życia zakonnego przeżywanego na wzór wartości ewangelicznych: czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Bazując na charyzmacie i misji swoich założycieli, a także na bogatej duchowości zakonów mniszych, żebrzących i kleryckich, życie konsekrowane wniosło ogrom pięknych treści w działalność misyjną Kościoła. Także Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego założone przez czcigodnego sługę Bożego ojca Leona Dehona w 1878 roku w Saint Quentin we Francji przyczyniło się do rozwoju misji *ad gentes* Kościoła. Działalność misyjna, postrzegana jako jeden z tych obowiązków, które wymagają ofiary i wyrzeczenia, motywowana była także specyficznymi cechami instytutu, do których należy zaliczyć ducha miłości, oblacji i immolacji. Idąc za inspiracjami Leona XIII, o. Dehon położył nacisk na profesjonalne prowadzenie apostolatu społecznego, który realizował m.in. przez propagowanie nauki społecznej Kościoła, formację duchową, kulturalną, pastoralną i społeczną duchowieństwa, czynne uczestnictwo w kongresach robotniczych oraz podejmowanie nowych wyzwań związanych z misją kapłaństwa służebnego oraz podjęcie apostolatu w misjach *ad gentes*. W dalszej części prelegent szczegółowo odniósł się do elementów misyjnych uwypuklonych w nowych *Konstytucjach* Zgromadzenia. Podkreślił również, że podejmowana działalność misyjna łączy się ściśle z ideą budowania królestwa Serca Jezusowego w duszach i społecznościach. Autor referatu podkreślił również, że elementem dynamizującym misyjny charyzmat sercański jest duchowość, będąca nierozzerwalnie związana z charyzmatem oraz sposobem jego przeżywania. Istotą charyzmatu jest bowiem miłość i wynagrodzenie Najświętszemu Sercu Jezusowemu.

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

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.

Wroceński 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).



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Publikacja półrocznika naukowego „Symposium” – zadanie finansowane w ramach umowy 922/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

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
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Partner Poligrafia Andrzej Kardasz, Białystok 2019

