

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Robert Ptak SCJ (red. nacz.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nacz.)
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

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

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA
ks. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 200 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

KOŚCIÓŁ – WSPÓLNOTA CZY INSTYTUCJA?

KS. JANUSZ BURKAT SCJ Od wspólnoty do instytucji. Socjologiczne instytucjonalizowanie się Kościoła w oparciu o teorię Joachima Wacha	9
O. MARCIN LISAK OP Transformacje religijności Polaków – wybrane aspekty religijnej zmiany	29
KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ Liturgia jako miejsce budowania wspólnoty	51
KS. DARIUSZ SALAMON SCJ Kościół w służbie zbawienia	65

ARTYKUŁY

KS. KRZYSZTOF NAPORA SCJ “Oggi tu sarai con me in paradiso” (Lc. 23,39-43). Misericordia Divina nell’anima di un malfattore	89
KS. DAWID GALANCIAK Kapłan – szafarz Bożej miłości wśród dzieci i młodzieży	119
S. KATARZYNA KINGA WALKOWIAK Naśladowanie Jezusa warunkiem jedności chrześcijan	139

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

O. DARIUSZ BOREK O. Carm, „ <i>Sextum Decalogi praeceptum</i> ” w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym, Tarnów 2015, ss. 139 (ks. Marek Stokłosa SCJ)	161
Sprawozdanie z konferencji naukowej <i>Kościół – wspólnota czy instytucja</i> , Stadniki, 12 listopada 2015 r. (ks. Robert Ptak SCJ)	166

Od redakcji

Myślą przewodnią nieniejszego wydania naszego półrocznika jest tematyka eklezjalna, którą można najkrócej sformułować w pytaniu: „Kościół – wspólnota czy instytucja?”. Jest ono obecne w historii Kościoła od jego początków – poprzez nieraz burzliwe dzieje i wydarzenia – zawsze wplecione w nurt tej szerokiej, ludzkiej historii – historii narodów, społeczeństw, grup i jednostek. I choć nie jest to nowe pytanie, to jednak ciągle aktualne i domagające się odpowiedzi – właśnie od kolejnych, nowych pokoleń.

Warto zatem, w tym napięciu między kościelną wspólnotą a instytucją, przyrzeć się religijności współczesnych Polaków, roli i znaczeniu parafii oraz liturgii jako szczególnej przestrzeni budowania wspólnoty wiernych, by w ten sposób coraz bardziej postrzegać Kościół jako zbawcze narzędzie Boga.

Wszystkim współpracownikom dziękuję za pomoc w przygotowaniu aktualnego wydania, a czytelnikom za życzliwe przyjęcie!

ks. Robert Ptak SCJ
redaktor naczelny



TEMAT NUMERU

KOŚCIÓŁ
– WSPÓLNOTA CZY INSTYTUCJA?



ks. Janusz Burkat SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

OD WSPÓLNOTY DO INSTYTUCJI. SOCJOLOGICZNE INSTYTUCJONALIZOWANIE SIĘ KOŚCIOŁA W OPARCIU O TEORIĘ JOACHIMA WACHA

Wstęp

Od początku funkcjonowania nauki próbowano dokonywać analizy skomplikowanej i złożonej rzeczywistości społecznej poprzez zabieg, jakim jest tworzenie dychotomii. Pozwalało to na wyodrębnienie i uwypuklenie charakterystycznych różnic oraz typów przeciwstawnych pomiędzy występującymi i trudnymi do opisania rzeczywistościami. Połączone antytezy także dla socjologii stają się możliwością budowania kategorii określających desygnaty danego społecznego zjawiska. Dotyczyło to także tak trudnej do opisania rzeczywistości, jaką była i jest wspólnota. To przeciwstawienie cech odnoszących się do wspólnoty dokonywane było przez takich filozofów i twórców myśli społecznej jak: Arystoteles (dwa typy wspólnot: rodzina a państwo), Jean-Jacques Rousseau (wspólnota oparta na samowoli a wspólnota oparta na prawie), Alexis de Tocqueville (wspólnota społeczeństwa demokratycznego a wspólnota społeczeństwa arystokratycznego)¹.

¹ Por. P. ZAŁĘCKI, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 10.

Wydaje się także, że współczesny dyskurs dotyczący religii bardzo mocno partycypuje w owym nurcie budowania dychotomii w języku potocznym. Wytworzono zatem swoistą aporię pomiędzy rozumieniem takich pojęć jak wspólnota i instytucja. Coraz częściej w przestrzeni publicznej można usłyszeć zarzut stawiany Kościołowi rzymskokatolickiemu czy innym wspólnotom religijnym, że odeszły od pierwotnych założeń i doktryny swego założyciela poprzez zbyt rygorystyczny organizacyjny. Powtarza się stereotyp, iż nie jest możliwe zasycenie przepaści w jednoczesnym funkcjonowaniu Kościoła jako wspólnoty oraz jako instytucji. Komentatorzy owej wspólnoty religijnej w używanym przez siebie aparacie pojęciowym postulują przychyłność wobec pojęcia „wspólnota”, jednocześnie przypisując negatywne konotacje pojęciu „instytucjonalność”.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest wyraźne rozdzielenie potocznego i naukowego (tu: socjologicznego) używania takich pojęć jak wspólnota i instytucja. Dopiero analiza socjologiczna owych pojęć pozwoli na wykazanie, że przejście od wspólnoty do instytucji jest w sferze społecznej odnoszącej się do religijności jednostek czy grup religijnych, procesem złożonym i niejednokierunkowym. Teza o braku jednokierunkowości procesów dotyczących się wspólnoty i instytucji zostanie uargumentowana dorobkiem naukowym socjologa religii, którym był niemiecki protestant Joachim Wach. Analiza owego dorobku wydaje się bardzo pomocna w uznaniu tezy, że największe wspólnoty religijne w dziejach świata organizują się w instytucję, która dostarcza jej ram aksjonormatywnych.

1. Pojęcie „wspólnota” w socjologii oraz specyfika wspólnoty religijnej

W socjologii pojęcie „wspólnota” ma kilka znaczeń i dotyczy wielu aspektów życia społecznego. „Choć pojęcie wspólnoty interesuje socjologów już ponad 200 lat, nie zbliżyli się o krok do zadowalającej socjologicznej definicji tego pojęcia. Większość socjologów ma co prawda własne wyobrażenie o tym, czym jest wspólnota – lecz w tym właśnie tkwi

źródło nieporozumień”². To przyczyna, która sprawia, że nie ma w socjologii jednej, klasycznej definicji wspólnoty. Jednak dokonując swoistej syntezy dorobku przedstawicieli historii myśli społecznej i socjologów, można uogólnić ich poglądy w dwa wnioski. Po pierwsze wspólnota jest rozumiana poprzez kontekst styczności. Biorąc pod uwagę ten wymiar, za wspólnotę uważa się jednostki ludzkie, które realizują swoje cele poprzez przebywanie na terytorium mającym wyraźnie zarysowane granice społeczne czy polityczne. Drugim zasadniczym wymiarem rozumienia pojęcia wspólnoty jest odniesienie nie tylko do terytorium, ale i do mocno uwypuklonej i różniącej się od innych grup społecznych tożsamości i identyfikacji jej członków. W tym aspekcie wspólnota „(...) jest czymś, co wykracza daleko poza społeczność lokalną”³. Wspólnota „w dziewiętnastowiecznym i dwudziestowiecznym użyciu opisuje wszelkie formy związków, które charakteryzują się dużym stopniem personalnej intymności, emocjonalną głębią, moralnym zobowiązaniem, społeczną zawartością i kontynuacją w czasie”⁴.

Te dwa nurty (terytorialna styczność oraz „identyfikacja z”), odnoszące się do pojęcia wspólnoty, będą się wzajemnie uzupełniać w aparacie pojęciowym socjologów i filozofów myśli społecznej. Jednak pierwszej obszernej analizy dychotomicznego świata wspólnoty w socjologii dokonał Ferdinand Tönnies. Z racji owego pierwszeństwa przypisuje się mu miano ojca teorii wspólnoty. W swoim dziele *Wspólnota i stowarzyszenie* autor za zasadniczy budulec wspólnoty uważa wspólnotę krwi, którą postrzega jako podstawowy składnik w stosunkach społecznych. Stosunek relacji matki do dziecka (najsilniejsza wspólnota) oraz ojcostwa i rodzeństwa także nosi znamiona wspólnoty podstawowej. Tönnies rysuje zatem swoiste przejście od wspólnoty naturalnej do wspólnoty ducha, pisząc: „(...) naturalna jedność, jaką jest wspólnota krwi, rozwija się i ukonkretnia we wspólnocie terytorium, której wyrazem jest współzamieszkiwanie. Ta z kolei przekształca się we wspólnotę ducha, to jest wspólne działanie w jednym kierunku, jednomyślne. (...) Wspólnota

² B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty*, New Haven 1999, s. 13.

³ Tamże, s. 43.

⁴ Tamże.

ducha nakładając się na wspólnotę krwi i terytorium, tworzy swoiście ludzki, najwyższy rodzaj wspólnoty”⁵.

Zatem według tego niemieckiego socjologa, wspólnota krwi łączy się we wspólny stosunek ludzkości do istoty człowieczeństwa i ludzkiego partycypowania w niej. Z kolei ze wspólnotą terytorium i stosunku do posiadanej ziemi oraz rodzącej się przez to wspólnoty ducha – rodzi się i narasta wspólny stosunek do świętych miejsc i czczonych bogów⁶. Oczywiście Tönnies daleki jest od materializmu, wedle którego wspólne mieszkanie, jego warunki oraz terytorium są źródłem doświadczenia religijnego. W dalszej części omawiania pojęcia wspólnoty, Tönnies kontynuuje budowanie swej teorii wspólnoty, opierając się na takich kategoriach jak: pokrewieństwo, sąsiedztwo i przyjaźń. „Wspólnota (...) jako związek krwi jest w pierwszym rzędzie cielesną obecnością, a więc wyraża się w czynach i słowach, dopiero wtórnie we wspólnym stosunku do przedmiotów, które są tu nie tyle wymieniane, ile wspólnie posiadane i użytkowane”⁷. Przywołane stosunki jedności krwi, terytorium i ducha są opisane za pomocą pojęcia wspólnoty (*Gemeinschaft*).

Przeciwieństwem wspólnoty jest stowarzyszenie (*Gesellschaft*). Formą podstawową konstruktów, jakim jest stowarzyszenie dla Tönniesa, staje się ekonomia. Stowarzyszenie cechuje się dużymi rozmiarami, racjonalnością, brakiem przywiązania do tradycji, dużą wynalazczością i nadwyżką produkcji, która to nadwyżka służy handlowi. „W stowarzyszeniu każdy zabiega o własną korzyść, a innych akceptuje o tyle tylko, o ile umożliwiają mu jej osiągnięcie, toteż stosunki nie objęte konwencją ani szczególnym kontraktem można określić jako stan potencjalnej wrogości albo utajonej wojny, na którego tle momenty zjednoczenia woli wyróżniają się jako układy i zawarte pokoje”⁸.

Odróżnienie wspólnoty (*Gemeinschaft*) od stowarzyszenia (*Gesellschaft*) daje Ferdinandowi Tönniesowi asumpt ku nakreśleniu procesów, jakie zaszły i będą miały miejsce w dziejach nowożytnych społeczeństw.

⁵ F. TÖNNIES, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008, s. 34-35.

⁶ Por. tamże, s. 34-35.

⁷ Tamże, s. 85.

⁸ Tamże, s. 83.

Wyjaśnia bowiem, jak doszło do procesu przekroczenia „(...) zachodniej formy rządzenia od korporacyjnej i wspólnotowej do zindywidualizowanej i racjonalnej”⁹, przejścia „(...) zachodniej społecznej organizacji od statusu przypisanego do kontraktu” oraz przebycia „zachodnich idei od świętych wspólnotowych do świeckich-zrzeszonych”¹⁰. Nowoczesność zaczęła odchodzić od takich określeń wspólnoty jak: gildia, rodzina, korporacja, klasztor, komuna, pokrewieństwo.

Wraz z nadejściem społeczeństwa industrialnego, lub jeszcze bardziej społeczeństwa sieciowego, w których mobilność i otwartość stały się czymś zasadniczo znaczącym, wspólnota traci na rzecz zinstytucjonalizowanych stowarzyszeń. Proces ten w sposób radykalny zapoczątkowany zostaje przez różnego rodzaju rewolucje. „Intelektualna wrogość do tradycyjnej wspólnoty i jej ethosu nabrała rozpędu dzięki rewolucjom, w których zjednoczenie sił ustawodawczych i ekonomicznych, działających na rzecz zniszczenia średniowiecznych grup i zrzeszeń, mogło być widziane jako *Postęp* spełniający to, co opisywali racjonalni filozofowie od czasów Hobbesa”¹¹.

Obecnie funkcjonujący pogląd cywilizacji Zachodu na temat wspólnoty zapoczątkowany zostaje przez filozofię skrajnego racjonalizmu i indywidualizmu. Strukturę intelektualną pod taki proces położył Bentham, zwłaszcza w doktrynie naturalnej harmonii i racjonalnego kierowania się własnym interesem. Jego niechęć do tradycyjnego pojmowania wspólnoty była zasadnicza i wywarła konkretne skutki (administracje poszczególnych państw z coraz większą ochotą centralizowały się, aby zmieścić z powierzchni ziemi wspólnotowe pozostałości średniowiecza). „Narzędziami w realizacji tych radykalnych celów miał być rynek, przemysł i państwowe prawo administracyjne. Każde z nich, na swój własny sposób miało realizować społeczne cele racjonalizmu”¹². Jednak przywołana wizja miała także swoich przeciwników, np. E. Burke’a oraz konserwatystów. „Główny wkład Burke’a do myślenia politycznego opierał się

⁹ B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 46.

¹² Tamże, s. 46-47.

na tym, że widział on etyczną wyższość historycznych wspólnot (w koloniach, w Indiach czy we Francji) nad «prawną ochroną praw abstrakcyjnych jednostek» lub «geometrycznym rozkładem i arytmetycznym porządkowaniem» przez politycznych przywódców¹³.

Choć poglądy Hobbesa i Benthama z racji odległej historii wydają się nieaktualne, to jest to tylko pozorne twierdzenie. Współcześni myśliciele także opierają się na poglądach tych indywidualistów. Zygmunt Bauman twierdzi, że wiele wspólnot rozpada się poprzez zgodę na tzw. filozofię słabych, która według tego socjologa jest budowaniem postaw służącym do możliwości opuszczania wspólnot przez jednostki mogące sobie na to pozwolić. Jednostki silne mogą odejść od wspólnoty, bo wedle „filozofii słabych” ich indywidualizm na to zezwala. Jest to efektem niemożności połączenia wolności ze wspólnotą. Poczucie wolności i wspólnota według Baumana jest konkubinatem, który nie ma szans na przetrwanie. Pojawia się zatem wybór: albo indywidualna wolność, albo uległość wspólnocie.

Szczególnym typem wspólnoty jest wspólnota religijna. Spośród wielu prób zdefiniowania charakterystycznych cech wspólnoty religijnej przydatna jest definicja zaproponowana przez Pawła Załęckiego, który twierdzi, że jest to „taki typ zbiorowości społecznej, której członkowie odczuwają silną więź interpersonalną istniejącą w jej obrębie oraz która stanowi także, przynajmniej w niektórych aspektach, grupę samowystarczalną i zaspakajającą szeroki wachlarz potrzeb jej członków, dzielących poczucie wzajemnej przynależności, bazujące głównie na wspólnocie doznań, praktyk oraz przekonań dotyczących zjawisk i rzeczywistości natury religijnej (nadprzyrodzonej)”¹⁴. Widać zatem w tej definicji elementy wspólnoty, które były uwypuklone wcześniej, takie jak styczność terytorialna oraz identyfikacja.

¹³ Tamże, s. 47.

¹⁴ P. ZAŁĘCKI, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 23.

2. Socjologiczne pojęcie „instytucji”

W socjologii pojęcie „instytucji” zajmuje bardzo ważne miejsce. Od razu należy zaznaczyć, że jest to pojęcie abstrakcyjne, nie odnoszące się do konkretnych przykładów mających swą realizację w świecie materialnym. Instytucje są pewnymi sposobami postępowania, czy też organizacji, które nie są widzialne w konkretnym wymiarze. Są one swoiście spontanicznymi odpowiedziami na naturalne potrzeby podstawowych wymiarów życia społecznego. Istnieją bowiem dziedziny życia społecznego, „które realizują jakieś istotne społeczne funkcje: prokreację i wychowanie dzieci, produkcję i dystrybucję, rekreację i rozrywkę, podtrzymywanie sprawności i zdrowia, uzgadnianie i koordynację zadań zbiorowych. Każdy taki kontekst ma charakterystyczne dla siebie reguły”¹⁵. Zatem zbiór owych reguł, norm, zwyczajów, obyczajów, jak również praw, które dotyczą doniosłych aspektów życia ludzkiego w społeczności, nazywa się w socjologii instytucją. Jako egzemplifikację podanej teoretycznej definicji instytucji można podać wspólnotę religijną, której zachowanie i cały styl życia odpowiada normom, obyczajom, prawu, regułom religii Kościoła rzymskokatolickiego. Zatem dana wspólnota religijna wpisała się poprzez swoje zachowania i postawy w gotowe i wypracowane przez wieki normy i reguły, czyli w instytucję religii. Ta grupa ludzi nie wytwarzała od początku owych norm i reguł. Według socjologii instytucją samą w sobie nie jest konkretna, terytorialna grupa ludzi żyjąca w konkretnym czasie według owych norm i reguł (np. parafia Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach). „Potocznie przyjmujemy perspektywę realistyczną: idziemy do jakiejś instytucji coś tam załatwić albo narzekamy na niesprawiedliwość jakiejś instytucji”¹⁶. Jednak nauka ma ambicje dyskursu będącego ponad myśleniem potocznym i kierowania myśli ludzkiej ku pewnemu uogólnieniu i abstrakcji.

Przytoczone teoretyczne założenia abstrakcyjnego pojęcia, jakim dla socjologii jest instytucja, oraz egzemplifikowanie owej teorii pozwala na przywołanie pięciu najważniejszych instytucji występujących w socjologii.

¹⁵ P. SZТОМРКА, *Socjologia*, Kraków 2003, s. 264-265.

¹⁶ Tamże, s. 265.

Pierwszą z owych instytucji stanowi rodzina (zbiór norm i reguł odnoszący się do załotów, narzeczeństwa, form współżycia, zawierania małżeństwa, uprawnień i obowiązków w wychowaniu potomstwa itd.). Drugą instytucją jest szkoła (wychowanie, forma zdobywania wiedzy, uprawnień do zdobywania owej wiedzy). Najważniejsza dla owego opracowania jest instytucja religii (doktryna, kult, organizowanie potrzeb duchowych). Przedostatnią instytucję stanowi rząd (ustrój jako sposób upodmiotowienia władzy, przejmowanie owej władzy, kompetencje władzy). Ostatni, piąty rodzaj instytucji stanowi ekonomia (zysk, zarobek, reguły działalności handlowej, obyczaje i zwyczaje w zdobywaniu środków do życia i bogacenia się).

„Instytucje nie tylko dostarczają wzorów zachowaniom, lecz także na poziome ludzkiego doświadczenia poznawczego czynią te wzory zrozumiałymi i dają poczucie ich kontynuacji. Człowiek żyjąc zgodnie z tym, co jest przewidziane przez instytucje, nie musi myśleć o swoim działaniu – przyjmuje świat społeczny za rzecz oczywistą. Gdy instytucje stanowią stałe tło ludzkiego doświadczenia, wówczas możemy powiedzieć, że istnieje «wyprzedzający plan» – tzn. wyraźnie określona przestrzeń życiowa, wewnątrz której jednostka może dokonywać przemyślnych i sensowych wyborów. Instytucje dostarczają strukturalnego kontekstu dla takich wyborów”¹⁷. „(...) Np. wychowanie dzieci jest zinstytucjonalizowane wówczas, gdy zachowanie rodziców wobec dzieci nie jest przypadkowe, lecz rutynowe, wciśnięte w normatywną (często moralną) strukturę reguł, kodów i procedur. Instytucjonalizacja jest całkowita, gdy reguły i procedury rządzące praktykami wychowania dzieci stają się tym doświadczeniem społeczeństwa, które jest traktowane jako rzecz oczywista”¹⁸.

W obecnie funkcjonującym życiu społecznym można zauważyć swoisty paradoks. Jedne wymiary życia społecznego i instytucje z nimi związane są absolutyzowane i gloryfikowane (np. rząd w postaci biurokracji, ekonomia w postaci wielkich korporacji), a inne wymiary życia społecznego są spychane i deprecjonowane poprzez proces deinstytucjonalizacji, który najbardziej jest widoczny w sferze życia prywatnego. O ile życie

¹⁷ B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 236-237.

¹⁸ Tamże, s. 237.

publiczne jest bardzo zinstytucjonalizowane i coraz bardziej zbiurokratyzowane, o tyle sfery takie jak „wychowanie dzieci, załoty, seks, powołanie religijne, wierzenia i praktyka, czas wolny i podstawowe normy rządzące zachowaniem i wymianą społeczną podległy przynajmniej w krajach uprzemysłowionych silnej de-instytucjonalizacji¹⁹.

Tak jak w przypadku pojęcia wspólnoty, tak i w odniesieniu do instytucji, modernizm doprowadził do pozornego wyczerpania się możliwości instytucjonalizowania sfery prywatnej z nadmierną instytucjonalizacją sfery publicznej. Przywołane zjawisko doprowadziło do zaistnienia swoistej aporii skutkującej radykalizmem w nakładaniu na sferę prywatną instytucji totalnych.

3. Instytucjonalizowanie się wspólnot religijnych według Joachima Wacha

Dotychczasowe rozważania pozwoliły na odejście od potocznego używania pojęć takich jak wspólnota i instytucja. Daje to możliwość postawienia kolejnego kroku w rozważeniu zależności, jakie występują na styku wspólnoty i jej charakterystycznej odmiany, czyli wspólnoty religijnej, z socjologicznym pojęciem instytucji. Wydaje się słusznym postawienie tezy, że styk wspólnoty i instytucji daje asumpt do wielokierunkowego i bogatego postrzegania wpływu religii na życie społeczne i odwrotnie. To bogactwo postrzegania wpływu religii na życie społeczne i odwrotnie. To bogactwo wspólnoty religijnej w kontekście instytucji zauważa Joachim Wach. Ten niemiecki socjolog tworzący w Europie, a potem w Stanach Zjednoczonych w XX wieku, w sposób metodologiczny opisuje instytucjonalizowanie się wspólnot religijnych.

3.1. Joachim Wach i jego korzenie filozoficzne

„Nie sposób zrozumieć poglądów religioznawczych J. Wacha bez zanalizowania jego poglądów filozoficznych. Postawa filozoficzna J. Wacha jest kontynuacją niemieckiej tradycji idealistycznej. Dotyczy to w szcze-

¹⁹ Tamże, s. 238.

gólności jego gnoseologii, która dominuje w całokształcie jego koncepcji filozoficznych: odnajdujemy w niej wyraźne wpływy głównych prądów okresu: neokantyzmu, neoheglizmu i fenomenologii²⁰. Choć posługuje się czasem siatkami kategorii filozoficznych wymienionych filozofów, to na zakończenie *Sociology of Religion* kumuluje swoje zainteresowanie tylko zjawiskową stroną „rzeczy”, zajmuje się tylko przejawami „doświadczenia” religijnego, przez co nie do końca satysfakcjonuje tych, którzy chcieliby, aby dzięki niemu poznawać istotę religii – to według niego jest sprawą teologii i filozofii religii. W poglądach J. Wacha wyraźnie widać antyteocentryczną postawę. Jest piewą antropocentryzmu. „(...) Filozofia społeczna i antropologiczna J. Wacha skupia się nie na zagadnieniu wiecznego, indywidualnego «homo religiosus», lecz wokół osi: człowiek – społeczność²¹. Jest to jednak dla socjologa czymś naturalnym, socjolog bowiem nie jest teologiem czy filozofem.

Joachimowi Wachowi jako wierzącemu protestantowi „trudno przepłynąć między Scyllą wysublimowanej apologii religii i Charybdą sekciarstwa ateistycznego: wiadomo bowiem, że wielowiekowe ciśnienie tradycji religijnej nie pozwala częstokroć na obiektywne, spokojne analizowanie zjawiska religii na modłę przyrodniczą, na badanie tego tak ważnego wycinka procesów kulturowych z taką samą beznamietnością, z jaką przyrodnik opisuje skamienieliny lub gatunki zwierząt²². „Pojęcie «rozumienia» (...) odgrywa u Wacha istotną rolę. Stawia on bowiem sobie pytanie, czy możliwe jest zrozumienie jakiejś religii «od zewnątrz», czy też istota tej religii pozostanie niezrozumiała, nieosiągalna dla tego, kto tej religii sam nie wyznaje²³. Tutaj stawiają zarzut J. Wachowi zwłaszcza marksiści, którzy chętnie wykorzystywali jego teorię do deprecjonowania ważności religii. Joachim Wach uważa, że obiektywność nie zakłada obojętności. W obiektywizmie badań nad religią powinno pomóc pojęcie ukute przez Wacha: „powinowactwa”. Badacze mogą i powinni

²⁰ Z. PONIATOWSKI, *Joachim Wach jako socjolog religii*, w: J. WACH, *Socjologia religii*, Łódź 1961, s. 11.

²¹ Tamże, s. 14.

²² Tamże, s. 15.

²³ Tamże, s. 17.

łączyć elementy „powinowactwa” z badaną religią i elementy „życzliwego rozumienia” teźe.

Ważny jest ahistorycyzm J. Wacha: religia nie ewoluuje od mniej doskonałych form do bardziej doskonałych – jest ona dana. Zauważyć w tym punkcie można wpływ idealistów niemieckich. Joachim Wach jako socjolog czerpał inspirację z filozofii Hegla, który w pracy *Philosophy of Right* odnosi się do pojęcia wspólnoty. Choć praca ta jest esejem o racjonalizmie, to „(...) chodzi tu o inny rodzaj racjonalizmu niż ten, który był charakterystyczny dla francuskiego czy niemieckiego oświecenia. Hegel był konserwatywny i na kształt jego konserwatywnej myśli decydujący wpływ miał jego wizerunek wspólnoty. Jego krytyka naturalnych praw indywidualizmu i bezpośrednio, pozbawionej pośrednictwa suwerenności, odrzucenie egalitaryzmu rewolucji francuskiej i atak przeciw kontraktowi jako modelowi dla ludzkich związków wynikały z koncentrycznego widzenia społeczeństwa na wzór średniowieczny jako złożonego ze splecionych ze sobą kół zrzeszenia (rodziny, zawodu, społeczności lokalnej, klasy społecznej, Kościoła), gdzie każde koło było autonomiczne w granicach swojej funkcjonalnej ważności i było konieczne jako źródło i wzmocnienie dla indywidualności i które łącznie tworzyły prawdziwe państwo. U Hegla prawdziwe państwo jest bardziej *communitas communitatum* niż agregatem jednostek, jak to utrzymywało oświecenie”²⁴.

3.2. Joachim Wach jako socjolog religii

Joachim Wach uważa, że socjologowie mają narzędzia i prawo do badania fenomenu religii. Twierdzi on, że „religia nie jest czymś indywidualnym, ale ma charakter społeczny. Dlatego konieczne jest rozpatrzenie, w jaki sposób dokonuje się ekspresja świętości we wzajemnych relacjach i działaniach ludzkich”²⁵. Uważa, że socjologia powinna się

²⁴ B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty...*, dz. cyt., s. 51.

²⁵ Ł. TRZCIŃSKI, *Joachim Wach – uchwycenie nieuchwytnego, czyli typy doświadczenia religijnego*, w: J. WACH, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013, s. 13-14.

zając religią, gdyż „(...) doświadczenie religijne objawia się zawsze w ekspresji jakiejś społeczności. Gromadząca się wokół niego społeczność jest społecznością religijną – np. chrześcijańskim Kościołem, buddyjską sanghą, hinduską grupą wyznawców połączoną osobą guru itd. Te społeczności funkcjonują w tle i kontekście większych grup społeczeństw, narodów i państw, zaś relacje między tymi strukturami stanowią zawikłaną siatkę połączeń, do tego zmieniającą się dynamicznie”²⁶.

Na dowód przydatności socjologicznego badania religii J. Wach odnosi się do aspektów życia, jakimi są więzy krwi i terytorium. Uważa, że te wspólnototwórcze aspekty mogą w sposób zasadniczy wpływać na spistość religijną. Wyróżnia on zatem typy wspólnot religijnych takich jak: kultury rodzinne, kultury oparte na pokrewieństwie (z rodziny wyodrębniają się klany, szczepy), kultury lokalne (różne grupy plemienne gromadzą się wokół miejsca – np. wyrocznia w Delfach), kultury rasowe (semickie, mongolskie), kultury narodowe (wysoki stopień świadomości wspólnej historii i tradycji), stowarzyszenia kultowe oparte na zasadzie płci i wieku.

Wychodząc w swych badaniach od naturalnych wspólnot religijnych, J. Wach bada i nakreśla proces instytucjonalizowania się wspólnoty religijnej, w którym wyróżnił cztery etapy. Pierwszy z nich stanowi krąg uczniów wokół założyciela. „Grupa, którą maż boży skupia wokół siebie, może być luźnym zespołem albo zwartą jednostką społeczną, związaną wspólnym doświadczeniem religijnym, którego istotę objawia i interpretuje założyciel. Wzrastające poczucie solidarności wiąże członków ze sobą i odróżnia od wszelkich innych organizacji społecznych”²⁷. Krąg nie jest silnie zorganizowany, wielość osobowości, jedna postać najbliższa założyciela, ważny element to odejście od dotychczasowego stylu życia.

Drugim etapem instytucjonalizowania się wspólnoty religijnej jest gmina pierwotna. „Najbliższym kryzysem, oznaczającym narodziny nowej epoki w rozwoju rodzącej się religii i powodującym jej przekształcenia strukturalne, jest śmierć założyciela”²⁸. Na tym etapie duże znaczenie ma prestiż wielkich przywódców charyzmatycznych. Spoiewem

²⁶ Tamże, s. 14.

²⁷ J. WACH, *Socjologia religii*, Łódź 1961, s. 150.

²⁸ Tamże, s. 152.

zasadniczym na tym etapie jest bardziej kult niż teologia. Stwarzane są nowe warunki funkcjonowania wspólnoty religijnej, które domagają się podejmowania decyzji i ustalenia zasad. Na tym etapie ważną rolę odgrywa seniorat i charyzmat.

Kolejnym etapem ku instytucjonalizowaniu się danej religii jest formacja kościelna, czyli wystąpienie tzw. *ecclesia*. Wspólnota, żyjąc charyzmatem założyciela, staje wobec wyzwania, jakim jest apologetyka, rozumiana jako uargumentowanie doktryny religijnej w konfrontacji z obcymi lub przeciwnikami. Zaczyna się etap standaryzacji kultu, dogmatu. „Tradycja ustna zostaje spisana, tradycja pisana zebrana w kanon, doktryna określona na nowo i odtąd wszelkie odchylenia i rozbieżności poglądów w stosunku do nauk przyjętych oficjalnie są uznawane za herezję”²⁹. W tym momencie ważny jest aparat pojęciowy. Socjologowie, określając ten typ społeczności oraz go konceptualizując, wykorzystują pojęcie *ecclesia* (jednak nie ma on znaczenia teologicznego).

Ostatnim, czwartym etapem relacji wspólnota a instytucja jest proces budowania ideałów egalitarnych i hierarchicznych. Na tym etapie pojawia się pojęcie ortodoksji. Bardzo wyraźnie rysuje się podział pomiędzy klerem i ludźmi świeckimi (np. w buddyzmie *arahat* – mnisi i *upasaka* – świeccy). Rozwija się pojęcie sukcesji „znane również buddyzmowi, manicheizmowi i mahometanizmowi”³⁰ jako specyficzne prerogatywy przysługujące następcom uczniów i założyciela. Etap ten w historii chrześcijaństwa charakteryzował się powstawaniem kilku organizacji kościelnych (Montanus, Marcjon, Nowacjan, Donatus, Ariusz). Wszystkie organizacje kościelne rościły sobie prawo do uważania swojej *ecclesia* za tę właściwą i prawdziwą. Ten etap jest najdłuższy i najtrudniejszy. „Tam gdzie zwykłe urzędy i funkcjonariusze nie wystarczają, trzeba tworzyć specjalne organizacje dla tak niezbędnych akcji jak misje wewnętrzne i zagraniczne, wychowanie i zapomogi. Agendy takie tworzą się na dwa sposoby. Są albo zakładane przez władze «odgórnie», albo też są inicjowane i utrzymywane dzięki poparciu prywatnemu. W drugim przypadku dla powstania instytucji będzie potrzebne zatwierdzenie statutu lub

²⁹ Tamże, s. 155.

³⁰ Tamże, s. 163.

inna podobna akcja oficjalna. Zakres działalności nowej instytucji i jej stosunki wobec instytucji głównej określa konstytucja tej ostatniej i potrzeby indywidualne³¹.

Po przesłedzeniu podstawowych historycznych etapów instytucjonalizowania się wspólnoty należy się zająć wpływem owych procesów na różne aspekty życia społecznego. Joachim Wach w swoich refleksjach nie odnosi się do wszystkich pięciu instytucji występujących w socjologii. Najbardziej interesuje go styk religii z instytucjami politycznymi i ekonomicznymi. Wydaje się, że taki wybór jest ważny i rzuca naukowe światło na korzenie zarzutu, jaki kierowany jest dziś wobec Kościoła katolickiego czy też innych *ecclesia*, dotyczącego „prze-instytucjonalizowania” wspólnoty, które skutkuje „oddaniem pola”, jakie powinno przynależeć wspólnocie, na rzecz instytucji władzy i ekonomii.

W aspekcie odniesienia się wspólnoty do ciała politycznego (instytucjonalizowanie się wspólnoty w zakresie władzy), J. Wach pisze: „Każda religia znajduje się w środowisku politycznym. Wspólnoty religijne mogą być węższe lub szersze niż państwo, w którym się znajdują one w całości lub w części. Tym, na co chcemy teraz zwrócić uwagę, jest fakt, że charakter relacji pomiędzy bytem religijnym a państwem, w jego charakterze strukturalnym, jak również w swej istocie, różnią się w zależności od konstytucji grupy³². Proces organizowania religii przez ciała polityczne jest wyraźnie widzialny na przykładzie Kościołów wschodnich w chrześcijaństwie. Wpierw miało bowiem miejsce swoiste ustabilizowanie pozycji wspólnot na gruncie narodowym, gdy dopiero później nadeszła realizacja idei uniwersalnej eklezji, która obecnie uobecniana jest przez wymiar uniwersalny Kościoła w tzw. *una sancta*³³. Jednakże według J. Wacha, proces odejścia od wspomnianej uniwersalności znów występuje w chwili, gdy w XV i XVI wieku w sposób znaczny wzrasta poziom narodowej świadomości (reformacja i wystąpienie Kościoła anglikańskiego).

Z władzą polityczną i wspólnotą wiąże się także kwestia przywództwa w samej wspólnocie religijnej. „Znany jest z historii i często badany

³¹ Tamże, s. 164-165.

³² J. WACH, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013, s. 238.

³³ Por. tamże, s. 238.

proces zastępowania charyzmatycznego i uduchowionego przywódcy przez «urzędnika» (...)»³⁴. Aspekt władzy jest także rozważany przez Wachę w kontekście wyjątkowości instytucjonalizacji w Kościele rzymskokatolickim poprzez centralizację władzy. „Częściowo jest to wynikiem wpływu dawnych instytucji rzymskich. Wskutek tego w wielkich miastach hierarchia metropolitarna została w sposób naturalny ustanowiona i zorganizowana zgodnie z polityczną organizacją prowincji, podobnie jak w dawnym ustroju *civitas* rządziła swym *territorium*. Wyraźne wpływy jurysprudencki rzymskiej wykazuje też prawo karne i dyscyplinarne»³⁵. Widać mniejszy wpływ owej rzymskiej jurysprudencki w krajach germańskich, które to uczestnicząc w Imperium Rzymskim, nie do końca afirmowały jego założenia i cele, co być może wpłynęło na późniejsze odejście od owej struktury prawa w okresie reformacji.

Drugą instytucją, która interesuje Wachę, jest proces styku wspólnoty religijnej i ekonomii. Twierdzi on, że doktryna chrześcijańska cechuje się wyjątkową otwartością na każdy status i rolę społeczną. „Wszyscy, zarówno wysoko urodzeni, jak i ci z niskiego stanu, byli w średniowieczu członkami Kościoła. Ruchy protestu w dobie reformacji (i instytucjonalizacja nowych wspólnot religijnych – przyp. J. B.), choć prowadzone przez teologów, uczonych i intelektualistów, z udziałem arystokracji dworskiej i wojskowej, były ruchami masowymi, a mieszczenie i chłopci stanowili przytłaczającą większość ich zwolenników, zarówno na kontynencie, jak i w Anglii. Mimo że nie ograniczały się do gospodarczo uciemnionych, niektóre rodzaje sekt najbardziej pomyślnie przyciągały swoich zwolenników, właśnie wśród «pozbawionych własności»»³⁶. Przytoczone zdanie z *Socjologii religii* J. Wachy pokazuje, że nie można twierdzić, iż ekonomia nie ma wpływu na wspólnoty religijne, a te muszą wykształcić reguły i normy określające kwestie ekonomii. Widać w historii Kościoła, że proces ten nie zawsze przebiegał spokojnie i był przyczyną konfliktów i podziałów we wspólnocie.

³⁴ Tamże, s. 241.

³⁵ J. WACH, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 163.

³⁶ TENŻE, *Typy doświadczenia...*, dz. cyt., s. 249-240.

Zakończenie

Socjologiczne pogłębienie potocznie używanych pojęć takich jak wspólnota i instytucja, poparte przykładem teorii instytucjonalizowania się religii w historii w teorii Joachima Wacha, zezwala na potwierdzenie tez zawartych we wstępie. Dychotomia znaczeń owych pojęć jest wyraźna i niezaprzeczalna. Jednak refleksja naukowa nad terminami pozwala na odsunięcie myśli o ich wartościowaniu. Pejoratywne konotacje słowa instytucja nie mają potwierdzenia w nauce. Bez istnienia instytucji jednostka nie mogłaby skorzystać z kumulacji norm, reguł, praw odnoszących się do najważniejszych aspektów życia społecznego. Odrzucanie i krytykowanie instytucji przez współczesność jest wynikiem ulegania pokusie tworzenia własnych reguł i doktryn, bez odniesienia się do „tego, co już zdobyte”. Przypomina to naukowca, który nie zgadza się na charakter kumulatywny nauki i zaczyna swe badania, nie bacząc na to, co już odkryte.

Nie tylko instytucja jest współcześnie kontestowana. Krytyka dotyczy także wspólnoty. Bauman pisze: „(...) mroczne chmury nadciągają nad świetlaną wizję wspólnoty z innego obszaru: z odstępów między wspólnotą naszych marzeń a wspólnotą rzeczywiście istniejącą: zbiorowością, która utrzymuje, iż to ona właśnie jest wspólnotą, spełnionym marzeniem, i przeto (w imię dobra, jakie ponoć oferuje swoim członkom) żąda od siebie bezwarunkowego posłuszeństwa, a każde odstępstwo od dyscypliny traktuje jako akt niewybaczalnej zdrady. (...) Chcecie bezpieczeństwa? Zrezygnujcie ze swojej wolności, a przynajmniej ze sporej jej części. Chcecie zaufania? Nie ufajcie nikomu spoza wspólnoty”³⁷. Te obawy są jeszcze bardziej podsycane, jeśli wspólnota doświadczy zinstytucjonalizowania. Reguły, normy, prawa, zwyczaje i obyczaje nie mogą być ponad indywidualnymi potrzebami jednostki, która jak ognia obawia się zakorzenienia.

Postmoderniści uważają, że nie może być miejsca we współczesnym świecie na wspólnotę w wymiarze głębokiej jedności. „Jednakowość

³⁷ Z. BAUMAN, *Wspólnota, poszukiwanie bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 9.

pierzcha, gdy komunikacja między członkami wspólnoty a zewnętrznym światem staje się intensywniejsza i ważniejsza niż wzajemne relacje między samymi członkami”³⁸. Postmodernista Bauman pisze dalej, że „śmiertelny cios wspólnotowemu rozumieniu zadało nadejście informatyki (...)”³⁹.

Widoczny jest także proces, który w zglobalizowanym świecie daje wielką nadzieję na odbudowywanie wspólnoty i zaufania do reguł, norm i praw istniejących w instytucjach. Choć współczesna „filozofia słabych” sprawia, że powstają „eksterytorialne siedliska globalnej elity”⁴⁰, które to elity poprzez brak zakorzenienia nie aspirują do trwałych tożsamości, więzi, uzgodnionych konwencji, to jednak i te eksterytorialne elity dopada czasem potrzeba „przynależenia”⁴¹. Ta potrzeba przynależenia jest nadzieją dla twierdzenia, że współczesne społeczności docenią wspólnoty, także te religijne, oraz stabilność płynącą z istnienia instytucji, także tych religijnych.

From the community to the institution. Sociological institutionalization of the Church based on Joachim Wach theory

Summary

The aim of this article is the scientific description of the commonly used concepts such as: community and institution. Common use of these concepts, especially towards the Catholic Church cause the allegation that the Church is moving away from the community concept and focuses more on, as institution character.

³⁸ Tamże, s. 21.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. tamże, s. 83.

⁴¹ Tamże, s. 86.

In the first part of this article, the author made a sociological description of concepts of community and institution, demonstrating that from scientific point of view the institution is a set of principles, rules and laws that relate to the most important elements of social life of human being.

Therefore, institutionalization of the Church, is a natural process which in the issue of religion provides the principles and rules which are supplied by custom, tradition and law.

In the second part of the article the author goes on to describe the process of institutionalization of the religious communities in the theory of German sociologist of religion, Joachim Wach. This theory allows you to make analysis of contemporary Church in order to see the need of community as well as the institutional religion in the form of Catholic Church in the life of a modern man.

Bibliografia

- Babbie E., *Istota socjologii*, Warszawa 2007.
- Bauman Z., *Wspólnota, poszukiwanie bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.
- Berger P. L., *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 2004.
- Borowik I., *Socjologia religii w XX wieku: od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie” T. 141 (2003) z. 1, ss. 34-46.
- Górka B., *Spółeczny i ewolucyjny charakter moralności wczesnochrześcijańskiej*, „Socjologia Religii” T. 8 (2009), ss. 307-324.
- Lucmann T., *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Religijność i moralność w różnych kontekstach społeczno-kulturowych*, „Socjologia Religii” T. 8 (2009), ss. 155-181.
- Mikołajewska B., *Zjawisko wspólnoty*, New Haven 1999.
- Pippa N., *Sacrum i profanum: religia i polityka na świecie*, Kraków 2006.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Poniatowski Z., *Joachim Wach jako socjolog religii*, w: J. Wach, *Socjologia religii*, Łódź 1961.
- Sztompka P., *Socjologia*, Kraków 2003.

Szymoń J., *Kulturowe uwarunkowania religijności*, „Socjologia Religii” T. 2 (2004), ss. 257-267.

Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa 2008.

Trzcński Ł., *Joachim Wach – uchwycenie nieuchwytnego, czyli typy doświadczenia religijnego*, w: J. Wach, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013.

Wach J., *Socjologia religii*, Łódź 1961.

Wach J., *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013.

Załęcki P., *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.

Ks. Janusz Burkat SCJ, doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Pracę doktorską *Postawy katolickich przedsiębiorców w Polsce wobec koncepcji państwa opiekuńczego*, pisze pod opieką dra hab. Krzysztofa Wieleckiego. Jest autorem artykułów z dziedziny przedsiębiorczości, podatków, socjologii wojny i państwa opiekuńczego.

e-mail: januszburkat@gmail.com



o. Marcin Lisak OP
Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa

TRANSFORMACJE RELIGIJNOŚCI POLAKÓW – WYBRANE ASPEKTY RELIGIJNEJ ZMIANY

Zwolennicy tezy sekularyzacyjnej oczekują, że wraz z nasilającą się modernizacją, demokratyzacją, globalizacją, która wzmacnia relatywizację społecznych punktów odniesienia¹, i wzrostem zamożności polskie społeczeństwo będzie podlegało nasilonej sekularyzacji. Dla innych badaczy Polska jest z kolei jednym z najbardziej wymownych wyjątków w panoramie europejskiej sekularyzacji, a jednocześnie przykładem desekularyzacji narastającej w krajach byłego bloku komunistycznego². W kontekście tej dyskusji zadaniem, które podejmuje autor niniejszego artykułu, jest analiza wybranych aspektów transformacji polskiej religijności. Zadanie to zmierza do przekroczenia limitów polemiki, która ogranicza się do jednowymiarowej osi sekularyzacja – desekularyzacja³. W tym celu dokonam powtórnej analizy danych z kilkunastu badań empirycznych, głównie dotyczących praktyk religijnych oraz autodeklaracji religijności, i przeprowadzę dyskusję nad koncepcjami wyjaśniającymi zachodzące w Polsce zmiany społeczno-religijne.

¹ E. WNUK-LIPIŃSKI, *Świat międzyepoki*, Kraków 2004, s. 34-37.

² Por. J. CASANOVA, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

³ Por. M. LISAK, *Between Secularization and Desecularization. Draft of the Polish Case*, „*Angelicum*” 86 (2009), s. 522-527; M. LISAK, *Jenseits der (De)Säkularisierung. Entwicklungen zu einer nomadischen Religiosität*, w: T. DIENBERG, T. EGGENSBERGER, U. ENGEL (red.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, München 2014, s. 129-137.

1. Powszechność deklaracji wiary oraz indywidualizacja religijności

Wiara religijna w większości przypadków wyraża się przez identyfikację wyznaniową. Dzięki włączeniu do spisu powszechnego z 2011 roku pytania o przynależność wyznaniową możemy dokładnie określić profil religijno-wyznaniowy polskiego społeczeństwa. Wyniki wskazują na dominację katolicyzmu obrządku łacińskiego: 87,58% mieszkańców Polski deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego; 0,41% to wyznawcy prawosławia; 0,36% to świadkowie Jehowy; 0,18% deklaruje przynależność do wyznania ewangelicko-augsburskiego; 0,09% do grekokatolickiego; 0,07% to zielonoświątkowcy. Przynależność do innych grup wyznaniowych deklarowało łącznie dalsze 0,17%. Na brak przynależności wyznaniowej wskazało 2,41%, a w przypadku 1,63% przynależności wyznaniowej nie ustalono. Stosunkowo wysoki odsetek, 7,1% uczestników spisu, odmówił odpowiedzi na to pytanie⁴.

Zdecydowana większość dorosłych Polaków deklaruje wiarę w Boga, jak wynika z badań społecznych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK). W 2012 roku do wiary przyznawało się 89,1%, przy czym odsetek ten był nieco wyższy dla kobiet (92,7%) niż dla mężczyzn (85%). Brak wiary deklarowało 4,7%. W tym wypadku przeważali mężczyźni, których 7,2% nie wierzyło, w stosunku do 2,4% niewierzących kobiet. Dalsze 5,6% ankietowanych miało trudności w odpowiedzi na pytanie o wiarę w Boga⁵. Dzięki tym samym badaniom zidentyfikowano wysoki stopień autodeklarowanej religijności respondentów (tabela 1). Łączna kategoria deklarujących wiarę obejmuje zarówno „głęboko wierzących” (20,1%), jak i „wierzących” (60,8%), co daje w 2012 roku wynik bliski 81%.

⁴ Zestawienie dokonane na podstawie udostępnionych przez Główny Urząd Statystyczny danych zawartych w tabeli „Ludność Polski według deklarowanej przynależności do wyznania religijnego w 2011 roku”, www.stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011-wyniki/wybrane-tablice-dotyczace-przynaloznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-i-wyznania-nsp-2011,8,1.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

⁵ Baza danych projektu badawczego *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012* realizowanego przez ISKK w ramach grantu DEC 2011/01/B/Hs6/04691. Badania ISKK w kolejnych seriach: 1991, 1998, 2002, 2012 przeprowadzono na reprezentatywnej próbie dorosłych (18+ lat) mieszkańców Polski.

Tabela 1. Deklarowany stosunek do wiary religijnej
w latach 1991-2012 (dane w procentach)

Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość uczestniczenia				
Głęboko wierzący	10,0	16,7	19,8	20,1
Wierzący	79,9	68,5	72,2	60,8
Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	6,0	8,5	4,3	10,3
Obojętny	2,4	2,6	2,5	5,4
Niewierzący	1,3	2,8	1,0	2,9

Źródło: opracowanie własne na podstawie E. JAMROCH, *Wiara i religijność*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 33-35. Procenty nie sumują się do 100, ponieważ pominięto wartości dla braków odpowiedzi.

Odpowiedzi ankietowanych na przestrzeni poszczególnych lat uległy jednak znaczącej zmianie. W 1991 roku łącznie wiarę deklarowało blisko 90%, w 1998 roku 85,2%, a w 2002 roku najwięcej, bo aż 92%. Na przestrzeni kolejnych dziesięciu lat nastąpił spadek o ponad 11 punktów procentowych. Wzrósł także odsetek ankietowanych, którzy deklarują się jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej, a także obojętnych i niewierzących. Kategorie te pozostają na stosunkowo niskim poziomie, ale są dwa razy częściej reprezentowane niż na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Zaskakująca jest natomiast zmiana wskaźnika „głęboko wierzący”, który wzrósł dwukrotnie w okresie 1991-2012.

Wysoki poziom wskaźnika autodeklaracji wiary potwierdzają dane zebrane w ramach długofalowych i systematycznych sondaży CBOS. Jak stwierdza Rafał Boguszewski, „powszechnie deklarowana wiara w Boga jest dość trwałą cechą polskiego społeczeństwa. Utrzymuje się ona przez ostatnie niemal dwadzieścia lat na dość stabilnym wysokim poziomie.

Z systematycznie prowadzonych przez nas badań wynika, że od końca lat dziewięćdziesiątych niezmiennie ponad 90% ankietowanych (92%-97%) uważa się za wierzących, w tym mniej więcej co dziesiąty (ostatnio co jedenasty-dwunasty) ocenia swoją wiarę jako głęboką. Odsetek osób zaliczających się do raczej lub całkowicie niewierzących pozostaje stosunkowo niski (od 3% do 8%), przy czym – co istotne – od 2005 roku ich liczba się podwoiła (z 4% do 8%). W tym samym czasie z 12% do 8% ubyłoby badanych, którzy określają się mianem „głęboko wierzących”⁶. Badania CBOS wykazują jednak, że w latach 2005-2015 odsetek wierzących i regularnie praktykujących zmalał z 58% do 50%. Wzrósł natomiast nieznacznie odsetek wierzących i deklarujących regularne praktyki religijne, z 32% do 35%, oraz odsetek niewierzących i niepraktykujących, z 3% do 6%, i niewierzących, a praktykujących, z 1% do 2%⁷.

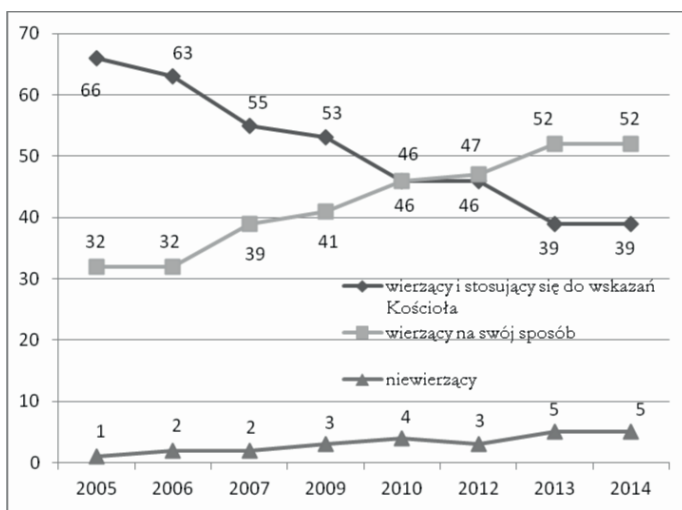
Najistotniejsza zmiana nastąpiła jednak w stosunku do instytucjonalnej formy religii. Polacy powszechnie deklarują wiarę w Boga, ale jednocześnie wykazują coraz słabszy związek z instytucjonalnym Kościołem. Proces odkościelnienia, indywidualizacji i selektywności w obrębie religijności narasta gwałtownie po 2005 roku, jak wskazują systematyczne sondaże CBOS (wykres 1), wedle których wiarę *à la carte* deklaruje w drugiej dekadzie XXI wieku ponad połowa respondentów.

W 2005 roku aż dwie trzecie badanych deklarowało wiarę religijną moderowaną przez instytucję kościelną, a jedna trzecia wskazywała, że wierzy na swój sposób. Po upływie siedmiu lat wierzący w sposób bardziej zindywidualizowany zaczęli przeważać. A wedle badań przeprowadzonych w marcu 2013 i w październiku 2014 roku co drugi (52%) dorosły Polak deklarował wiarę na swój sposób, a niecałe dwie piąte (39%) wiarę zinstytucjonalizowaną przez wskazania Kościoła. Ponadto w ciągu dekady wielokrotnie wzrósł wskaźnik niewierzących, choć nadal utrzymuje się na niskim poziomie (5%).

⁶ CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015, s. 2.

⁷ Tamże, s. 4.

Wykres 1. Autodeklaracje dotyczące wiary i instytucji Kościoła w latach 1992-2015 (dane w procentach)



Źródło: CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015, s. 6. Na wykresie pominięto deklaracje niezdecydowanych, niepotrafiących określić swojej wiary oraz opisującej ją w innych kategoriach.

2. Tendencje spadkowe częstotliwości instytucjonalnych praktyk religijnych

W polskich kościołach katolickich każdego roku odbywa się tzw. liczenie wiernych. Na podstawie tej obserwacji badawczej ustalany jest poziom wskaźników uczestnictwa w niedzielnej Mszy (*dominicanτες*) oraz poziom praktykowania przystępowania do Komunii (*communicantes*). Wskaźnik *dominicanτες* nie jest prostym wynikiem zestawienia liczby uczestników Mszy Świętej oraz ogólnej liczby katolików. Surowe dane o liczbie uczęszczających do kościołów katolickich moderowane są przez

wskaźnik zobowiązanych do uczestnictwa. Dla polskich diecezji ISKK ustalił, że z racji wieku i stanu zdrowia średnio 82% spośród katolików zamieszkujących na terenie parafii jest zobowiązanych do niedzielnego udziału w Mszy Świętej. Stąd wskaźnik *dominicanos* to iloczyn wartości liczby uczestników i uśrednionego parametru 0,82. Podobnie ustala się wartość wskaźnika *communicantes*, który wskazuje proporcję liczby przystępujących do Komunii Świętej względem zobowiązanych do uczestnictwa w niedzielnej Mszy. *Communicantes* nie oznacza więc jedynie proporcji przystępujących do Komunii podczas Mszy, w której uczestniczą.

Oba wskaźniki oblicza się na podstawie danych o liczbie uczestników Mszy Świętej i o przystępujących wtedy do Komunii Świętej każdego roku w jedną, wybraną niedzielę na jesieni. W parafiach przeprowadzane jest wtedy badanie społeczne w formie obserwacji i zliczenia przypadków. Zebrane dane moderowane są wedle uśrednionego wskaźnika zobowiązanych, czyli 82%. Materiał badawczy uzyskany dzięki liczeniu wiernych w kościołach jest z jednej strony bardzo cenny, gdyż dane opierają się na rzeczywistym uczestnictwie. W badaniach społecznych religijności Polaków najczęściej stosuje się metody ilościowe, których wyniki wskazują na deklarowane przez respondentów uczestnictwo w praktykach religijnych. Z drugiej strony, badania *dominicanos* obarczone są błędami systematycznymi. Wśród nich należy wskazać na niedokładność pomiaru z uwagi na trudności zliczenia uczestników nabożeństwa przez niewykwalifikowanych obserwatorów. Błędy systematyczne pojawiają się także na skutek interwencji gromadzących dane, np. duszpasterzy w parafiach, w rejestrowane wyniki. Wyniki liczenia wiernych są co roku przekazywane między innymi bezpośrednim przełożonym księżom pracujących w parafiach. Sposób agregacji i analizy danych sprzyja natomiast redukowaniu błędów losowych. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że dzień wyznaczony na przeprowadzenie obserwacji nie jest jakąś reprezentatywną dla całego roku niedzielą. Poziom uczestnictwa w danym roku może się różnić z wielu powodów, niekoniecznie natury religijnej, czyli na przykład z powodu warunków atmosferycznych, ważnych wydarzeń społecznych itp.

Badania poziomu uczestnictwa w niedzielnej Mszy oraz praktykowania przyjmowania Komunii są prowadzone systematycznie od 1980 roku (tabela 2).

Tabela 2. Wskaźniki *dominantes* i *communicantes* w latach 1980-2013 (dane w procentach)

Rok	Wskaźnik <i>dominantes</i>	Wskaźnik <i>communicantes</i>	Rok	Wskaźnik <i>dominantes</i>	Wskaźnik <i>communicantes</i>
1980	51,0	7,8	1997	46,6	15,2
1981	52,7	8,1	1998	47,5	17,6
1982	57,0	9,6	1999	46,9	16,3
1983	51,2	8,6	2000	47,5	19,4
1984	52,2	8,9	2001	46,8	16,5
1985	49,9	9,1	2002	45,2	17,3
1986	52,9	10,4	2003	46,0	16,9
1987	53,3	11,1	2004	43,2	15,6
1988	48,7	10,7	2005	45,0	16,5
1989	46,7	9,9	2006	45,2	16,3
1990	50,3	10,7	2007	44,2	17,6
1991	47,6	10,8	2008	40,4	15,3
1992	47,0	14,0	2009	41,5	16,7
1993	43,1	13,0	2010	41,0	16,4
1994	45,6	13,1	2011	40,0	16,1
1995	46,8	15,4	2012	40,0	16,2
1996	46,6	14,5	2013	39,1	16,3

Źródło: opracowanie własne na podstawie bazy danych ISKK.

Długofalowy charakter badań sprzyja identyfikacji trendów. W zakresie głównym dla całej społeczności katolickiej zamieszkałej w Polsce możemy stwierdzić, że w ciągu 33 lat maleje liczba uczestniczących w nie-

dzielnej Mszy Świętej. O ile wskaźnik *dominantes* w 1980 roku wynosił 51%, a w 1982 roku, podczas stanu wojennego, wzrósł nawet do 57%, to w 1989 roku spadł do 46,7%, a w roku 2004, kiedy Polska przystąpiła do Unii Europejskiej, zmalał do 43,2%, a w 2013 roku wartość wskaźnika spadła poniżej 40%.

W okresie badawczym wzrósł natomiast poziom praktyki przyjmowania Komunii Świętej. W latach osiemdziesiątych XX wieku do Komunii przystępowało 7,8-11,1% spośród zobowiązanych do uczestnictwa w Mszy niedzielnej. W 1992 roku wskaźnik *communicantes* wzrósł do poziomu 14%. W kolejnych latach nastąpił dalszy łagodny wzrost. Od 1997 (15,2%) aż do 2013 roku (16,3%) poziom uczestnictwa w Komunii oscyluje wokół 16%. Wyjątkiem okazał się rok 2000, jubileuszowy dla chrześcijaństwa, kiedy odnotowano najwyższą wartość *communicantes*, czyli 19,4%.

Podobne wyniki, wskazujące na malejący poziom praktyk religijnych, przynoszą ogólnopolskie i międzynarodowe badania socjologiczne. Badania przeprowadzone w ramach International Social Survey Project (ISSP) w ostatniej dekadzie XX wieku wskazują na duży spadek regularnego uczestnictwa. W 1991 roku uczestnictwo w nabożeństwach w miejscach kultu religijnego raz w tygodniu i częściej deklarowało 62,8% mieszkańców Polski. W 1998 roku taką częstotliwość deklarowało już tylko 40,1%. Jednocześnie respondenci nie przestali uważać samych siebie za osoby religijne. W 1991 roku jako religijne określało się 86,6%, a odsetek takich autodeklaracji wzrósł w 1998 roku do 89,1%. Za niereligijne uważało się jedynie 3,6% respondentów w 1991 i 2,5% w 1998 roku⁸. Seria badań Europejskiego Sondażu Wartości (European Values Study) również wskazuje na duży spadek częstotliwości regularnych, cotygodniowych i częstszych, instytucjonalnych (publicznych) praktyk religijnych. W serii badań przeprowadzonych w 1990 roku uczestnictwo w nabożeństwach co

⁸ K. ANDERSEN, A. LAVAN, *Believing in God but not Obeying the Church: Being a Catholic in Ireland and Poland in the 1990s*, w: B. HILLIARD, M. N. G. PHADRAIG (red.), *Changing Ireland in International Comparison*, Dublin 2007, s. 192. Należy zwrócić uwagę, że wyniki tego sondażu przyjmują wyjątkowo niskie (tylko 40,1%) wartości dla 1998 roku i odbiegają od wyników większości innych badań.

najmniej raz w tygodniu deklarowało 68% Polaków, a w 1999 roku było to 59%. W okresie pomiędzy 1990 a 2008 rokiem wskaźnik deklaracji regularnego uczestnictwa zmalał o 16 punktów procentowych i wyniósł w 2008 roku 52%⁹.

Badania społeczne religijności prowadzone w ostatnich dekadach w Polsce potwierdzają spadek częstotliwości i regularności praktyk religijnych. W serii badań na reprezentatywnej próbie dorosłych mieszkańców Polski prowadzonych czterokrotnie przez ISKK można zidentyfikować proces deinstytucjonalizacji religijności. Wedle autodeklaracji respondentów ubywa systematycznie praktykujących (tabela 3). W 1991 roku ponad połowa (52,4%) dorosłych Polaków praktykowała, wedle własnej oceny, systematycznie. Wskaźnik ten wzrósł w 2002 roku o 5,5 punktu procentowego, aby po kolejnych dziesięciu latach spaść do poziomu 47,5%.

Tabela 3. Deklarowana częstotliwość praktyk religijnych w latach 1991-2012 (dane w procentach)

Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość praktyk				
Systematycznie	52,4	53,5	57,9	47,5
Niesystematycznie	31,5	27,2	24,9	26,5
Rzadko	11,2	11,5	11,0	14,6
Niepraktykujący	3,9	6,1	5,9	10,1
Trudno powiedzieć	0,9	1,7	0,3	1,3

Źródło: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.

⁹ M. MARODY, *The Changing Religiosity of Poles*, w: A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004, s. 110-112; J. MARIAŃSKI, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 71.

Jednocześnie uwidocznił się wzrost odsetka w ogóle niepraktykujących. Podczas gdy w 1991 roku za niepraktykujących uznawało się 4% respondentów, a w latach 1998 i 2002 było to 6%, to w 2012 roku co dziesiąty ankietowany deklarował, że nie podejmuje praktyk religijnych.

Na podstawie badań ISKK możemy również zidentyfikować spadek wskaźnika częstotliwości uczestniczenia w Mszy w sposób regularny, a jednocześnie wzrost odsetka praktykujących jedynie okazjonalnie (tabela 4). Największa zmiana nastąpiła w pierwszych latach XXI wieku. W 2002 roku uczestnictwo regularne, co najmniej raz na tydzień, deklarowało blisko 45% dorosłych mieszkańców Polski. Dziesięć lat później wskaźnik ten był niższy aż o 9 punktów procentowych. Koresponduje to ze zmianą wskaźnika *dominantes*, który w tym samym okresie zmalał o 5 pkt. procentowych.

Tabela 4. Deklarowana częstość uczestniczenia w Mszach w latach 1991-2012 (dane w procentach)

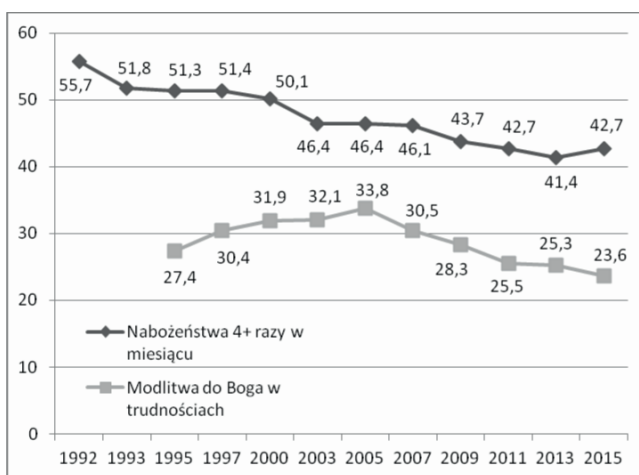
Rok	1991	1998	2002	2012
Częstość uczestniczenia				
Codziennie	–	3,1	–	2,1
Każda niedziela i święto	37,8	42	44,6	33,5
Prawie każda niedziela	25,7	22,9	20,6	22
1-2 razy w miesiącu	17,1	11,4	14,3	13,6
Tylko w wielkie święta	11,5	10,1	11,1	13,3
Tylko z okazji ślubu, pogrzebu	4,8	4,5	3,6	8,6
Nigdy	–	4,8	5	4,9
Brak danych	3,1	1,2	0,7	2

Źródło: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.

Do zbiorowości regularnie praktykujących zaliczamy także deklarujących uczestnictwo w Mszy „prawie w każdą niedzielę”. Określone w ten sposób regularne uczestnictwo w Mszy utrzymuje się na wysokim poziomie – w 2012 roku wskaźnik ten osiąga skumulowaną wartość 57,6%, ale w 2002 roku był nieco wyższy i wynosił 65,2%.

Wedle wyników długofalowych badań (1992-1997) J. Czapińskiego oraz Polskiej Diagnozy Społecznej (PDS) w latach 2000-2015 maleje regularne uczestnictwo w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych (wykres 2). Podczas gdy w 2000 roku uczestnictwo w publicznych praktykach religijnych co najmniej cztery razy w miesiącu deklarowała połowa mieszkańców Polski w wieku 16+, to w 2015 roku wskaźnik ten wynosił 42,7%. Inaczej kształtowała się praktyka indywidualna, czyli modlitwa do Boga w trudnych sytuacjach życiowych. Pomiedzy 1995 a 2005 rokiem wskaźnik ten rósł od poziomu 27,4% do 33,8%. W ostatniej dekadzie jednak znacznie spadł, do poziomu 23,6% w 2015 roku.

Wykres 2. Deklarowana częstość uczestniczenia w nabożeństwach innych uroczystościach religijnych co najmniej cztery razy w miesiącu i modlący się do Boga w trudnych sytuacjach w latach 1992-2015 (dane w procentach)



Źródło: J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015, s. 266.

Analizując uzyskane wyniki, Janusz Czapiński identyfikuje deinstytucjonalizację religijności Polaków i narastającą sekularyzację: „Do 2005 r. spadkowi udziału w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych towarzyszył wzrost odsetka osób, które w trudnych sytuacjach życiowych uciekają się do modlitwy. Innymi słowy, Polacy coraz rzadziej chodzili do kościoła, ale coraz częściej modlili się do Boga. Sugerowało to deinstytucjonalizację (prywatyzację) wiary i wpisywało się w obserwowany w krajach zachodnich proces indywidualizacji zachowań religijnych, czyli spadek znaczenia instytucjonalnych form w relacjach między człowiekiem i Bogiem. Jednak od 2007 r. do spadkowego trendu instytucjonalnych zachowań religijnych dołączył także spadek częstości modlitwy w trudnych sytuacjach życiowych i spadek ten pogłębiał się w kolejnych pomiarach. Także w 2015 r. nastąpił dalszy spadek osób uciekających się w trudnych sytuacjach do modlitwy do najniższego poziomu w historii pomiaru (od 1995 r.). Trudno zatem traktować wzrost regularnego uczestniczenia w uroczystościach religijnych jako wyraz zahamowania procesu sekularyzacji polskiego społeczeństwa, czy wręcz jako początek odrodzenia religijnego rodaków”¹⁰.

W mojej ocenie, nie można twierdzić, że w Polsce następuje silna, jednokierunkowa, nieuchronna sekularyzacja ani że dominuje proces desekularyzacji, ani wskazywać na postsekularny charakter polskiego społeczeństwa. Właściwie charakter religii Polaków jest na tyle zmieszany – hybrydowy, o czym więcej w dyskusji podsumowującej – że wskazywanie na wzrost lub spadek parametrów religijności na jednej osi sekularność – religijność byłoby wielkim uproszczeniem. Ponadto postawy społeczno-religijne naszego społeczeństwa podlegają dynamicznym i wielokierunkowym przemianom, co prowadzi do stawiania ostrożnych hipotez na temat stanu polskiej religijności.

¹⁰ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015, s. 265.

3. Dyskusja

Wnioski z przedstawionych wyników badań empirycznych prowadzą ku potwierdzeniu tezy o łagodnej, ale nasilonej regionalnie sekularyzacji polskiego społeczeństwa oraz potwierdzają narastającą indywidualizację religijności i przejście od wyznawania instytucjonalnej religii ku subiektywnemu postrzeganiu duchowości, opartemu na wybranych elementach tradycji chrześcijańskiej. Jak stwierdza wielu socjologów, religijność dziedziczona ustępuje religijności z wyboru.

3.1. Ukierunkowanie na deinstytucjonalizację i hybrydowość

Pewne wymiary procesu sekularyzacji coraz mocniej uwidaczniają się wśród mieszkańców Polski. Wskazuje na to: spadek wskaźników częstotliwości uczestniczenia w Mszach w kościołach katolickich (*dominicanos*)¹¹, spadek poziomu autodeklaracji regularnych praktyk religijnych i autodeklaracji wiary, lekki wzrost deklaracji ambiwalencji religijnej i niewiary. Mimo obniżenia poziomu wskaźników religijności wiele wymiarów życia religijnego pozostaje w Polsce bardzo żywotne, zwłaszcza jeśli dokonamy porównania z innymi społeczeństwami europejskimi. Kiedy zakresem badań obejmujemy ogół społeczeństwa polskiego, to preferencje religijne wskazują na wytworzenie amalgamatu swoistej religijności hybrydowej. Polskie „chrześcijaństwo hybrydowe” przejawia się w ludowym, kulturowym, narodowym, a jednocześnie selektywnym i subiektywnym podejściu do tradycji katolicyzmu, co występuje razem z elementami ortodoksji.

¹¹ Niektórzy badacze i komentatorzy życia społecznego twierdzą, że spadek *dominicanos* powodowany jest niezarejestrowanym odpływem mieszkańców; emigracją z Polski, która nasiliła się po wstąpieniu naszego kraju do Unii Europejskiej. Różne szacunki demograficzne pozwalają twierdzić, że z Polski wyjechało w tym czasie nawet 2,5 miliona osób. Kiedy jednak z wynikami badań *dominicanos* zestawimy przywołane powyżej wyniki innych badań socjologicznych, to tendencja spadkowa zyskuje powszechne potwierdzenie. W liczbach bezwzględnych możemy stwierdzić, ostrożnie przyjmując na podstawie spisu powszechnego z 2011 roku, że 88% mieszkańców Polski to katolicy, i wedle tego ważąc wskaźnik *dominicanos* w poszczególnych latach, że od 1990 do 2004 roku ubyło blisko 2 miliony uczestników niedzielnej Mszy, a w latach 2004–2013 ubył kolejny milion.

Hybrydowość wyraża się połączeniu wielu elementów, które dość swobodnie się przenikają i występują w zmiennych konfiguracjach: a) religii ludowej – rytualnej, wspartej przez presję społeczną głównie ze strony rodziny i w środowiskach o niskiej intensywności urbanizacji, dziedziczonej w procesie pierwotnej socjalizacji religijnej¹²; b) religii kulturowej – odzwierciedleniu zwyczajów i obyczajów polskiej kultury przez stulecia współkształtowanej przez chrześcijaństwo, w przypadku religijności kulturowej identyfikacja religijna oraz autodeklaracje wiary pozostają w słabym związku z intensywnością praktyk religijnych i ortodoksyjnością wierzeń, które mogą słabnąć, jednocześnie nie burząc tożsamościowego poczucia przynależności religijnej oraz indywidualnej wiary¹³; c) religii kulturowo-narodowej – swoistej religijnej legitymizacji patriotyzmu, nacjonalizmu czy nawet szowinizmu narodowego, co odpowiada stereotypowemu postrzeganiu ról społecznych wedle klucza kulturowego Polak-katolik¹⁴; d) religijności selektywnej i dyfuzyjnej (*la religione diffusa*)¹⁵ – dla której jedynie wybrane elementy tradycji religijnej są regulatorami życia społecznego, postaw i działań moralnych oraz indywidualnej duchowości, dyfuzja elementów życia religijnego następuje bez związku ze spadkiem praktyk religijnych i bez integralnego odniesienia do konkretnej tradycji religijnej; popularne pozostają praktyki religijne związane z *rites de passage*; e) religii bez moralności (amoralnej) – oddzieleniu norm etycznych od ich religijnego uzasadnienia, mi-

¹² Por. I. BOROWIK, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (2008), s. 23-27.

¹³ Por. N. J. DEMERATH III, *The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 47 (2000) 1, s. 127-139.

¹⁴ Por. I. BOROWIK, *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland*, „Social Compass” 49 (2002) 2, s. 239-252.

¹⁵ Termin używany przez Roberta Ciprianiego dla scharakteryzowania formy religijności blisko 60% włoskiego społeczeństwa. Por. R. CIPRIANI, *Religion as Diffusion of Values. ‘Diffused Religion’ in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*, w: R. K. FEEN (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden 2003, s. 293-303.

gracji moralności z obszaru religii¹⁶, nasilonej w regionach o niższych wskaźnikach praktyk religijnych, rozciągających się w kierunku zachodnim i północnym oraz na terenach największych aglomeracji, a wyrażającej się preferencją dla hedonistycznej koncepcji szczęścia kosztem opcji eudajmonistycznej, na co wskazują wyniki PDS¹⁷; f) religii ortodoksyjnej (integralnej, konserwatywnej) – organizacji sfery aksjonormatywnej wedle zasad religijnych¹⁸, a nasilonej w regionach na południu i wschodzie kraju, o preferencji dla eudajmonistycznej koncepcji dobrego życia¹⁹.

W Polsce nie tyle postępuje jednokierunkowy proces sekularyzacji, ile przede wszystkim słabnie rola instytucjonalnego Kościoła, przy zachowaniu wysokiego poziomu wskaźników autodeklaracji wiary²⁰, która, wedle W. Zdaniewicza, wymaga pogłębienia i swoistej rechrystianizacji²¹. Obok nasilenia procesu deinstytucjonalizacji rośnie odsetek ludzi określających się jako głęboko wierzący oraz następuje wzrost wskaźnika *communicantes*, co pozwalają stwierdzić wyniki badań ISKK. Niektórzy co prawda dopatrują się we wzroście wskaźnika *communicantes* nie tyle umocnienia religijności, ile desakralizacji praktyki przyjmowania Komunii Świętej, co korespondowałoby z zachodnioeuropejskim katolicyzmem. Trudno jednak przyznać rację tym sceptycznym ocenom. Jednym z kontrargumentów w tej dyskusji może być duża popularność praktyki spowiedzi²². Wedle badań CBOS, odsetek respondentów, którzy

¹⁶ Liczne badania socjologiczne wskazują na pogłębiający się w Polsce rozdział pomiędzy moralnością a religią. Por. W. PAWLIK, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007.

¹⁷ Por. J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 199-205.

¹⁸ Więcej na ten temat, w odwołaniu do opracowanej przez Petera Beyera koncepcji religijnej opcji konserwatywnej, można znaleźć w: M. LISAK, *Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją i publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 162-166.

¹⁹ Por. J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 199-205.

²⁰ Por. K. ANDERSEN, A. LAVAN, *Believing in God...*, dz. cyt., s. 212-214.

²¹ W. ZDANIEWICZ, *Model katolickiej religijności*, w: L. ADAMCZUK, E. FIRLIT, W. ZDANIEWICZ (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013, s. 123-124.

²² J. MARIAŃSKI, *Praktyki religijne w Polsce...*, dz. cyt., s. 76-80.

deklarują przystąpienie do spowiedzi wielkanocnej, co prawda od kilkunastu lat regularnie maleje, jednak wskaźnik ten pozostaje na bardzo wysokim poziomie. W 2006 roku do spowiedzi w okresie wielkanocnym przystępowało 79% dorosłych Polaków, w 2010 było to 74%, a w 2014 roku 70%²³.

Można więc postawić hipotezę o rosnącej polaryzacji religijnej w polskim społeczeństwie. Powoli rośnie reprezentacja dystansujących się od religii. Znacznie wzrosła reprezentacja religijności silnie zindywidualizowanej o cechach ludowo-kulturowych. Liczebnie zmalała natomiast reprezentacja religijności ortodoksyjnej i pogłębionej²⁴, jednak zbiorowość o takich cechach społeczno-religijnych wyraźnie się wewnętrznie integruje.

3.2. Kontrasty regionalne

Ani w ujęciu diachronicznym, ani w ujęciu synchronicznym Polska nie była i nie jest homogeniczna pod względem religijnym. Rzeczono „tradycyjnie katolicki” kraj był przecież pluralistyczny wyznaniowo przez wiele stuleci w dobie I Rzeczypospolitej, a także w okresie II Rzeczypospolitej. Dziś pod względem wyznaniowym dominuje katolicyzm (88% – wedle spisu powszechnego z 2011 roku), ale, jak już wskazałem powyżej, ten katolicyzm jest wewnętrznie zróżnicowany i hybrydowy. Różnorodność a jednocześnie przenikanie się odmiennych modeli religijności ma w Polsce nie tylko wymiar ideowy, ale także geograficzny. Profil religijny polskiego społeczeństwa jest niejednorodny i silnie zróżnicowany regionalnie.

W regionach południowo-wschodnim, południowym i wschodnim tendencje sekularyzacyjne są słabe, a religijność ma charakter kościelny, instytucjonalny, konserwatywny. Wskaźnik *dominantes* przyjmuje najwyższe wartości (w 2013 roku) w diecezji: tarnowskiej – 69%;

²³ CBOS, *Praktyki wielkopostne i wielkanocne Polaków*, Komunikat nr 47/2014, kwiecień 2014, Warszawa 2014, s. 3.

²⁴ Por. S. MANDES, *Forms of Religiousness in Polish Society*, w: A. JASIŃSKA-KANIA, M. MARODY (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004, s. 144-150.

rzeszowskiej – 64,1%; przemyskiej – 58,5%; krakowskiej – 51,3%; bielsko-żywieckiej – 49,3%; wobec ogólnokrajowej średniej 39,1%²⁵. Wedle badań PDS z 2015 roku najwyższe wskaźniki częstości udziału w nabożeństwach w miesiącu dotyczą województw podkarpackiego (4,26), małopolskiego (3,70), opolskiego (3,25) i lubelskiego (2,95) wobec ogólnokrajowej średniej (2,62)²⁶.

Odmierna jest religijność regionów północno-zachodniego, północnego, zachodniego i północno-wschodniego oraz dużych aglomeracji, zwłaszcza warszawskiej i łódzkiej. Na tych obszarach obserwujemy nasilenie prywatyzacji, selektywności, subiektywizacji czy ogólniej sekularyzacji. Wskaźnik *dominantes* przyjmuje najniższe wartości w diecezjach: szczecińsko-kamieńskiej – 24,3%; koszalińsko-kołobrzeskiej – 25%; łódzkiej – 26,5%; sosnowieckiej – 27,5%; zielonogórsko-gorzowskiej – 28,1%, elbląskiej – 28,4%; świdnickiej – 28,7%; warmińskiej – 29,4%²⁷. Wyniki PDS potwierdzają, że w tych regionach wskaźniki częstości uczestnictwa w instytucjonalnych praktykach religijnych są najniższe. W ciągu miesiąca (w 2015 roku) w ogóle nie uczestniczy w nich aż 51,4% mieszkańców województwa lubuskiego, 50,1% z woj. zachodniopomorskiego, 44,7% z łódzkiego i 43,1% z dolnośląskiego wobec ogólnokrajowej średniej 32,6%²⁸. Zsekularyzowana społeczność niektórych regionów zachodnich i północnych jest pod względem religijności znacznie bliższa zsekularyzowanym społeczeństwom Europy Zachodniej niż religijnej i kościelnej Polsce południowej i wschodniej.

²⁵ Należy jednak zaznaczyć, że w ciągu 15 lat w tych diecezjach nastąpił spadek wskaźnika *dominantes*. W diec. tarnowskiej o – 5,5 pkt proc. i dla pozostałych odpowiednio: – 6,8; – 9; – 0 3,1; – 4,8. ISKK, *Dominantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/193-dominantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

²⁶ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 267.

²⁷ ISKK, *Dominantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/193-dominantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

²⁸ J. CZAPIŃSKI, T. PANEK (red.), *Diagnoza społeczna 2015...*, dz. cyt., s. 267.

4. Podsumowanie

W pierwszej dekadzie XXI wieku na podstawie wielu badań empirycznych można było twierdzić, że większa część polskiego społeczeństwa wyrażała pozytywny związek z instytucjonalnym Kościołem i zaufanie do niego²⁹. W kolejnych latach Polacy nie przestali się co prawda określać jako osoby religijne, ale większość znacznie zdystansowała się od instytucjonalnej, kościelnej formy religijności. Znamienny jest w tym wypadku okres 2010-2012, od kiedy w systematycznych sondażach CBOS zaczął przeważać pogląd „wierzę, ale po swojemu”³⁰. Spowodowało to zmianę w ocenie kondycji polskiej religijności w opinii wielu socjologów. W 2014 roku Janusz Mariański stwierdza, że „obecnie wierzący «na swój sposób» przeważają wyraźnie nad tymi, którzy wierzą według wskazań Kościoła. W ostatnich kilku latach przybywa tych, którzy kształtują swoją religijność na swój sposób, częściowo poza wskazaniem Kościoła. Wzrastające napięcia i obserwowalne procesy sekularyzacyjne kończą okres relatywnej stabilności społecznej aprobaty Kościoła katolickiego. Daje to niektórym socjologom asumpt do formułowania hipotezy, że kończy się okres polskiej «wyjątkowości» w panoramie religijności i kościelności w Europie”³¹.

Teza o zaistniałym przełomie, z którą w znacznej mierze się zgadzam, nie tyle jednak przypieczętowała „zwycięstwo” sekularyzacji, ile dobrze koresponduje z wyrażoną wcześniej, za pomocą terminu „chrześcijaństwo hybrydowe”, wewnętrzną dyferencjacją polskiej religijności, w tym przede wszystkim polskiego katolicyzmu. Staje się on coraz bardziej zindywidualizowaną i zdeinstytucjonalizowaną „religią z wyboru”³².

Religijność nabyta i z wyboru jest wynikiem transformacji, polegającej na przejściu od zastanych tradycji religijnych do postrzegania świa-

²⁹ J. MARIAŃSKI, *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 172-179.

³⁰ CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych...*, dz. cyt., s. 6.

³¹ J. MARIAŃSKI, *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) 1, s. 84.

³² P. ZULEHNER, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: W. PIWOWARSKI (oprac.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003, s. 383-408.

ta – i działania – przez pryzmat indywidualnej duchowości. Pojęcie „duchowość”, które można za W. Tatarkiewiczem rozumieć jako dążenie do własnej doskonałości, staje się coraz bardziej popularną konceptualizacją w badaniach socjologii religii, moralności i kultury³³. Kierowanie się ku własnej doskonałości nie oznacza całkowitego odrzucenia znanych tradycji religijnych. Dla wielu ludzi tradycyjne religie, takie jak chrześcijaństwo, judaizm czy islam, który nawet w wersji fundamentalistycznej przyciąga „ochotników” wywodzących się ze społeczności Zachodu, a także tradycje religijne Dalekiego Wschodu pozostają punktami odniesienia. Jednakże selektywność w doborze ich elementów wzrasta. W procesie kształtowania i ekspresji duchowości tradycje religijne nie stanowią już sztywnego gorsetu, który należy albo w całości przywdziać, albo w całości odrzucić. Tworzą raczej różnobarwną paletę duchowych propozycji, które można zastosować w dość dowolnej konfiguracji. Można upatrywać w tym przejście w kierunku etyki autentyczności, o której pisze Charles Taylor. W Taylorowskiej epoce świeckiej (*secular age*) wiara w Boga i wszelka inna forma religii nie jest już oczywistością, punktem odniesienia czy nieusuwalnym elementem kultury. Religia jest jedną z wielu opcji i możliwości, a jednostki kierujące się subiektywnymi kryteriami etycznymi mogą ją wybrać lub nie³⁴. Istotnym kryterium behawioralnym pozostaje zgoda z samym sobą, swoista wierność własnym poglądom i ekspresja duchowości, co właśnie wyraża się przez etykę autentyczności³⁵.

Polskie społeczeństwo wkroczyło w epokę świecką, w której liczy się subiektywny wybór jednostek. To stwierdzenie koresponduje z wnioskami na temat przemian religijności Polaków, które w 2006 roku Sławomir Zaręba wyraził następującymi słowami: „Religijność zinstytucjonalizowana zastępowana jest coraz bardziej religijnością o charakterze prywatnym i ta zaczyna dominować we współczesnym coraz to bardziej nowoczesnym społeczeństwie polskim. Religijność dorosłych Polaków odchodzi

³³ Por. M. JEŻOWSKI, *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, w: M. LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, S. GROTOWSKA (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 66-78.

³⁴ Por. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge–London 2007.

³⁵ Por. TENŻE, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996.

od religijności dziedziczonej do nabywanej o cechach indywidualizacji i subiektywizacji oraz relatywizacji zwłaszcza w aspekcie moralnym³⁶. Wyniki badań empirycznych oraz teorie dotyczące religii, podane przeze mnie analizie, dają podstawy do potwierdzenia wskazanych przez Zarębę kierunków transformacji.

Transformations in Religiosity of Poles: Selected Dimensions of a Religious Change

Summary

The goal of the study is to examine essential aspects of transformations in the Polish religiousness. On the basis of a secondary empirical data analysis, including the *dominantes* and *communicates* indicators, the CBOS' surveys on religion and the 'Polish Societal Diagnosis' longitudinal research, the author provides three main findings. Firstly, the Polish society comes across the moderate secularization process that pushes religiosity of Poles into deinstitutionalization and subjectivity. Secondly, one can observe fostering of regional differentiation and polarization of the socio-religious profile of Poland. Thirdly, the current form of religiousness of Poles becomes far more a hybrid religion.

Bibliografia

- Adamczuk L., Firlit E., Zdaniewicz W. (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, ISKK, Warszawa 2013.
- Andersen K., Lavan A., *Believing in God but not Obeying the Church: Being a Catholic in Ireland and Poland in the 1990s*, w: B. Hilliard, M. N. G. Phadraig (red.), *Changing Ireland in International Comparison*, Dublin 2007.
- Borowik I., *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (2008).

³⁶ S. ZARĘBA, *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, Licheń 2006, www.katecheza.episkopat.pl/pomoce/Religijnosc-doroslych.doc (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).

- Borowik I., *The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland*, „Social Compass” 49 (2002) 2.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
- CBOS, *Praktyki wielkopostne i wielkanocne Polaków*, Komunikat nr 47/2014, kwiecień 2014, Warszawa 2014.
- CBOS, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat nr 26/2015, luty 2015, Warszawa 2015.
- Cipriani R., *Religion as Diffusion of Values. ‘Diffused Religion’ in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*, w: R. K. Feen (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden 2003.
- Czapiński J., Panek T. (red.), *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2015.
- Demerath III N. J., *The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden*, „Social Compass” 47 (2000) 1.
- GUS, *Ludność Polski według deklarowanej przynależności do wyznania religijnego w 2011 roku*, www.stat.gov.pl/spisy-powszechno/nsp-2011-wyniki/wybrane-tablice-dotyczace-przynaloznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-i-wyznania-nsp-2011,8,1.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- ISKK, *Dominicantes 2013*, www.iskk.pl/kosciolnawswiecie/193-dominicantes-2013.html (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- Jamroch E., *Wiara i religijność*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Jeżowski M., *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010.
- Lisak M., *Between Secularization and Desecularization. Draft of the Polish Case*, „Angelicum” 86 (2009).
- Lisak M., *Jenseits der (De)Säkularisierung. Entwicklungen zu einer nomadischen Religiosität*, w: T. Dienberg, T. Eggenesperger, U. Engel (red.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft*, München 2014.
- Lisak M., *Pomiędzy sprywatyzowaną funkcją a publicznym działaniem religii: liberalno-chrześcijański podsystem społeczny Michaela Novaka*, „Studia Gdańskie” 31 (2012).

- Mandes S., *Forms of Religiousness in Polish Society*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004.
- Mariański J., *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011.
- Mariański J., *Postawy Polaków wobec Kościoła katolickiego – analiza socjologiczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 57 (2014) 1.
- Mariański J., *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Marody M., *The Changing Religiosity of Poles*, w: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Poles among Europeans*, Warszawa 2004.
- Pawlik W., *Grzech. Studium z socjologii moralności*, Kraków 2007.
- Taylor CH., *A Secular Age*, Cambridge–London 2007.
- Taylor CH., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki*, Kraków 2004.
- Zaręba Z., *Religijność dorosłych Polaków na początku XXI wieku*, Licheń 2006, www.katecheza.episkopat.pl/pomoce/Religijnosc-doroslych.doc (odczyt z dn. 25.11.2015 r.).
- Zdaniewicz W., *Model katolickiej religijności*, w: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa 2013.
- Zulehner P., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, tłum. B. J. Skirmunt, w: W. Piwowarski (oprac.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003.

O. Marcin Lisak OP, doktor socjologii, pracownik naukowy Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie, w pracy naukowej zajmuje się socjologią migracji, socjologią religii, religioznawstwem oraz katolicką nauką społeczną.

e-mail: lisak@dominikanie.pl

ks. Stanisław Mieszczak SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

LITURGIA JAKO MIEJSCE BUDOWANIA WSPÓLNOTY

Chcąc mówić o budowaniu wspólnoty, warto ustalić najpierw charakterystyczne pojęcia, określające tę rzeczywistość. W gruncie rzeczy jest to pojęcie dość trudne do zdefiniowania ze względu na swoją kompleksowość. Powszechnie przyjmuje się, że wspólnota to typ zbiorowości oparty na silnych, emocjonalnych więziach, nieformalnej strukturze. To, co wiąże wspólnotę, to nie tyle świadomie wyznaczone cele, ile właśnie owe czynniki emocjonalne, pochodzące najczęściej z tradycji, obyczaju, przyjętych wartości, z poczucia obowiązku wobec grupy. To będą także więzy pokrewieństwa lub braterstwa. Tradycja pełni tutaj najczęściej rolę czynnika regulującego, a nawet kontrolującego jej życie.

Powszechnie wymienia się takie cechy wspólnoty jak: trwałość i nieprzypadkowość, wspólne formy duchowości, ekskluzywność – czyli podział na swoich i obcych, troska o tradycję, wyłączność przynależności (można należeć w pełni tylko do jednej wspólnoty). Związki istniejące we wspólnocie są zatem natury wewnętrznej, choć i te zewnętrzne odgrywają ważną rolę. Według niektórych jest to pojęcie przeciwstawne do pojęcia zwykłego zrzeszenia (*Gesellschaft*)¹. Pojęcie wspólnoty odgrywa

¹ Por. *Wspólnota* (hasło), w: *Encyklopedia PWN* (wyd. internetowe): <http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/wspolnota.html> (odczyt z dn. 10.11. 2015 r.); oraz <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wsp%C3%B3lnota> (odczyt z dn. 10.11. 2015 r.).

bardzo ważną rolę przy opisie życia człowieka i społeczeństwa. Bez niego wszystkie te opisy będą nieadekwatne. We współczesnej myśli filozoficznej powstał nawet nurt podkreślający ważność i wartość wspólnot w życiu człowieka. Funkcjonuje on pod nazwą komunitaryzm lub komunitarianizm i ukształtował się jako reakcja na liberalizm i kryzys kapitalizmu².

Gdy mówimy o wspólnotcie religijnej, wtedy musimy wziąć pod uwagę także jednakowe przekonania religijne członków, ich wspólne sprawowanie kultu i podobny styl życia. Wynikają one bowiem z przekonań religijnych. Nie można także zapomnieć o wspólnym dążeniu członków takiej wspólnoty do określonego celu religijnego.

Omawiając zatem zadany temat, ograniczę się do wspólnoty Kościoła, która celebruje liturgię obrządku rzymskiego. Spróbuję wskazać pewne jej cechy charakterystyczne i sposób, w jaki wpływa na rozwój więzi w tej wspólnotcie oraz struktur.

Chrystus tworzy wspólnotę Kościoła

W potocznym przekonaniu mówi się, że to my tworzymy wspólnotę Kościoła. To my idziemy na Mszę Świętą, my chcemy przyjąć taki czy inny sakrament. Widzimy działania duszpasterzy, którzy mówią o swojej pracy dla budowy Kościoła. Z tego rodzi się fałszywe przekonanie, jakoby to nasze działania powodowały tworzenie się Kościoła i jego wzrost. Jednak prawda o Kościele jest nam dobrze znana, łatwo dostępna w katechizmie³ i odbiega od uproszczonych wyobrażeń.

Kościół jest wspólnotą ustanowioną i podtrzymywaną w swoim istnieniu przez samego Chrystusa. Ustanowiona tu, na ziemi, jako organizm widzialny ma także wymiar duchowy, który już na ziemi stanowi jej wielkie bogactwo. Gromadzi więc grzeszników, którzy dostępują łaski zbawienia i dążą do zjednoczenia z Bogiem (por. KKK 827). Dokonuje tego przede wszystkim przez sakramenty święte, które stanowią istotę

² Zob. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Komunitaryzm> (odczyt z dn. 10.11.2015 r.).

³ „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił tu na ziemi swój Kościół święty, wspólnotę wiary, nadziei i miłości, jako organizm widzialny; nieustannie go podtrzymuje i przez niego rozlewa na wszystkich prawdę i łaskę” (KKK 771).

jego liturgii. Stawiając zatem kwestię budowania wspólnoty w celebracji liturgicznej, warto przywołać istotne zasady jej funkcjonowania.

Konstytucja soborowa *Sacrosanctum Concilium* mówi o budowaniu Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, czyli wspólnoty tworzonej i animowanej przez Zbawiciela. To On objawia się człowiekowi i udziela mu Ducha Świętego⁴. Ta wspólnota nie tworzy się dlatego, że wierni zbierają się razem, ale powstaje w wyniku kapłańskiego działania Jezusa Chrystusa. Ten Jedyiny Pośrednik między Bogiem a ludźmi naprawia relację między Bogiem a stworzeniami, zakłóconą przez grzech⁵. Kapłańskie dzieło Jezusa Chrystusa polega na przywracaniu jedności między Bogiem a człowiekiem, jaka istniała jeszcze przed grzechem. Chodzi o przyprowadzenie człowieka z powrotem do Boga. Tę jedność jest w stanie przywrócić jedynie Bóg, dlatego w Osobie Syna, który przyjął ludzkie ciało, staje On przy człowieku, udzielając mu Ducha Świętego, czyli uświęcając go. Owa cudowna przemiana, która dokonuje się właśnie w czasie celebracji liturgicznej, powoduje zbliżenie się człowieka do Boga, a tym samym powoduje zbliżenie się ludzi do siebie nawzajem. Posiadając tego samego Ducha, ludzie stają się również bliżsi dla siebie. Stają się oni wręcz Mistycznym Ciałem Zbawiciela, który oddaje się swemu Ojcu w akcie uwielbienia. Jest to istotna cecha wspólnoty Kościoła.

Owo kapłańskie działanie Chrystusa jest dostrzegalne od samego początku istnienia pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Uczniowie zamknięci w Wieczerniku, po śmierci Mistrza, nie stanowią jeszcze wspólnoty w pełnym znaczeniu tego słowa. Dopiero gdy pojawia się pośród nich Jezus Zmartwychwstały i przekazuje im swojego Ducha, wtedy zmienia się wewnętrzna struktura tego zgromadzenia i uczniowie zaczynają żyć jako wspólnota. Jednocześnie ich już nie tyle strach i przebywanie razem w zamkniętym miejscu, ile moc Ducha Świętego. To dlatego ewangelista zauważa, że „uradowali się (...), ujrzawszy Pana” (J 20,20). Ta Boża

⁴ „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnienia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (SC 7).

⁵ Por. Prus XII, encyklika *Mediator Dei* o liturgii (1947), 1.

radość stanie się spoiwem jedności wspólnoty, bo wynika z działania Ducha Świętego. Doświadczenie to było na tyle silne, że nie można go ograniczyć jedynie do radości z odkrycia, że Jezus jednak żyje, choć widzieli Go wcześniej umierającego na krzyżu. Wydarzenie opisane przez św. Jana Ewangelistę niosło coś znaczenie więcej. Apostołowie i pierwsi uczniowie będą próbować je odtwarzać i powtarzać w swoim gronie. Pamiętając o tym, co stało się w Wieczerniku, zbierają się zatem w charakterystyczny dzień, czyli pierwszy dzień tygodnia⁶, i powtarzają gesty Jezusa z ostatniej wieczerzy⁷. W ten sposób przeżywali na nowo Jego przyście i doświadczali umocnienia przez Niego. Działo się to systematycznie w pierwszy dzień po szabacie, tak zatem z czasem nazwano go „Dzień Pański”, jak o tym świadczy chociażby św. Jan w księdze Apokalipsy pod koniec I wieku (Ap 1,10). Z tego przychodzenia Pana do zgromadzonych rodziła się i umacniała wspólnota chrześcijańska. Niewątpliwie było to Jego dzieło, a nie tylko wydarzenie o charakterze czysto społecznym. Siła tego doświadczenia była tak wielka, że prowadziła ich w konsekwencji niejednokrotnie nawet do męczeństwa.

Zwołanie Boże

Charakterystycznym argumentem jest dla nas już biblijny obraz zgromadzenia liturgicznego. Musimy się tutaj odwołać to wydarzeń pod Synajem. Tam Mojżesz, w imieniu Pana Boga, *zwołał* całego Izraela i w trakcie obrzędu dokonało się zawarcie przymierza (Pwt 5,1n.). Nie był to znowu akt jedynie o charakterze praktycznym. Oto w prawodawstwie, które pojawia się potem, dostrzegamy powtarzające się określenie *zwołanie Boże* (κλητή ἀγία τῶ κυρίου – *kehilla, kahał*) jako określenie wspólnoty świętującej, sprawującej kult dla Pana⁸. Wyrażenie to podkreśla inicjatywę Boga, który gromadzi swój lud, aby mógł go ubogacić swoimi darami (owoce przymierza). Ten „zwołany” lud staje się wspólnotą dzięki interwencji Boga.

⁶ Zobacz przykładowo: Dz 20,7; 1 Kor 16,2.

⁷ „To czyńcie na moją pamiątkę”, Łk 22,20; 1 Kor 11,24.

⁸ Por. Wj 12,16, Kpł 23,3-4.21.

Pojęcie tak drogie i ważne w Starym Testamencie zostaje w pełni przyjęte we wspólnocie rodzącego się Kościoła. Dla przykładu przywołajmy tekst z zakończenia Listu św. Pawła do Rzymian. „Pozdrawia was Gajus, który jest gospodarzem moim i całego Kościoła (τῆς ἐκκλησίας)” (Rz 16,23). Słowo *ekklesia* to właśnie owo zwołanie Boże. To samo słowo, tylko w innej formie, mieliśmy w Księdze Kapłańskiej. Bardzo podobny tekst znajdziemy na końcu Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 16,19). Zwoływany przez Pana nowy Lud Boży potrzebuje konkretnego miejsca, aby się razem gromadzić na celebrację. Dlatego właśnie domy, w których gromadzi się wspólnota zwołana przez Pana, zostaną z czasem nazwane *Domus Ecclesiae*, Dom Kościoła, Dom zwołania Bożego. W praktyce to właśnie tutaj możemy dostrzec fundament nazwy „kościół”, którą stosujemy na określenie budynku związanego z kultem sprawowanym przez wspólnotę Kościoła. W nim Lud Boży zostaje zwołany razem na celebrację⁹.

Kościół nieustannie jest tego świadom i w tekstach modlitw temat ten powraca bardzo często. W VIII prefacji na niedziele zwykle znajdziemy określenie: „Ty przez krew swojego Syna i moc Ducha Świętego zgromadziłeś przy sobie swoje dzieci, które grzech oddalił od Ciebie, aby Twój lud zjednoczony na wzór Trójcy Świętej stał się Kościołem, Ciałem Chrystusa”¹⁰. Podobne słowa znajdujemy w prefacji w V modlitwie eucharystycznej „D”, która nosi tytuł *Kościół na drodze ku jedności*. „Przez swojego Syna, który jest blaskiem wiecznej chwały i który dla nas stał się człowiekiem, zgromadziłeś wszystkie narody w jedności Kościoła”¹¹. Tym bardziej ta myśl zostaje podkreślona, gdy mówi się o ludzie zgromadzonym wokół ołtarza i posilonym Chlebem eucharystycznym¹².

⁹ Por. Ogólne Wprowadzenie do mszału rzymskiego (2002), 27; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* o Liturgii Świętej (4 XII 1963), 33 (dalej: SC).

¹⁰ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010 (dalej: MRpł), s. 52*.

¹¹ MRpł, s. 337*. Podobne w III modlitwie eucharystycznej: MRpł, s. 320*; Msza o jedność chrześcijan, kolekta: MRpł, s. 137”.

¹² Modlitwa po Komunii z uroczystości św. Józefa: MRpł, s. 40’.

Wspólnota Kościoła rodzi się z ofiary Chrystusa

U fundamentów Kościoła jest oczywiście Misterium Paschalne naszego Pana Jezusa Chrystusa, tajemnica Jego wcielenia i odkupienia. Z miłości do człowieka Bóg posyła swojego Jednorodzonego Syna, aby dokonał zbawienia (por. J 3,16), naprawy losu człowieka. „W Nim bowiem wybrał nas (...), abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4), Jego przybranymi dziećmi. Już przyjście na świat i przyjęcie losu człowieka było dla Syna Bożego ofiarą, ale pełnia tej ofiary wyraziła się w oddaniu życia na ołtarzu krzyża, aby „[w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż” (Ef 2,16). Ta tajemnica nieustannie uobecnia się w liturgii Kościoła, a szczególnie w ofierze eucharystycznej (por. OWMR 27). Przez uczestnictwo w niej Bóg odnawia w nas godność dziecka Bożego, a więc stajemy się dla siebie braćmi, jedną wielką wspólnotą Kościoła.

Wyraża tę prawdę w szczególny sposób prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa. Podkreśla ona miłość Boga do człowieka, Jego ofiarę do końca oraz ukazuje środki zbawienia, którymi są dzisiaj dla wiernych sakramenty Kościoła¹³. To one budują wspólnotę, która wykracza poza granice czasu i przestrzeni. Podobnie tajemnicę wspólnoty Kościoła wyraża epikleza komunijna. Przyjęcie Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa oraz dar Ducha Świętego powodują nasze prawdziwe zjednoczenie się. Stajemy się „jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”¹⁴.

Nie możemy także zapomnieć, że w centrum budynku kościoła, który służy do gromadzenia wspólnoty Kościoła, znajduje się zawsze ołtarz. Bez niego nie ma kościoła. Obrzędy poświęcenia kościoła koncentrują się zasadniczo na poświęceniu ołtarza. Nie można poświęcać kościoła,

¹³ „On, wywyższony na krzyżu, w swojej nieskończonej miłości ofiarował za nas samego siebie. Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda, i tam wzięły początek sakramenty Kościoła, aby wszyscy ludzie, pociągnięci do otwartego Serca Zbawiciela, z radością czerpali ze źródeł zbawienia”. Prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa 48: MRpl, s. 65*.

¹⁴ III modlitwa eucharystyczna. Por. także I ME: „abyśmy przyjmując z tego ołtarza Najświętsze Ciało i Krew Twojego Syna, otrzymali obfite błogosławieństwo i łaskę”, oraz II ME: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”.

jeśli nie poświęca się ołtarza. Tabernakulum, które od czasów baroku wydaje się przykuwać uwagę wierzących Kościoła katolickiego, jest logicznym przedłużeniem ołtarza i ma sens właśnie w jedności z nim. W modlitwie poświęcenia ołtarza znajdujemy wymowne słowa: „niech Twoi wierni, zgromadzeni dokoła ołtarza, sprawują pamiątkę Paschy i posilają się przy stole słowa i ciała Pańskiego”¹⁵. W tym zgromadzeniu wokół ołtarza i sprawowaniu pamiątki Paschy rodzi się i odradza wspólnota Kościoła Chrystusowego. W jej centrum jest zawsze ofiara Chrystusa.

Skoro już mówimy o Kościele zgromadzonym wokół ołtarza Pańskiego, to zapytajmy także o naturę tej wspólnoty. Z pewnością nie ogranicza się ona jedynie do tych, których widzimy fizycznie obecnych przy ołtarzu. Wspólnota budowana przez Chrystusa, składająca ofiarę eucharystyczną, jednoczy się przy papieżu, przy swoim biskupie oraz razem ze wszystkimi, „którzy wiernie strzegą wiary katolickiej i apostołskiej”¹⁶. To nie wszystko. Liturgia mówi nam także o obecności aniołów, Matki Bożej, św. Józefa, apostołów, męczenników oraz naszych świętych patronów. Przywołuje także zmarłych, zarówno tych bliskich nam, jak i „wszystkich, którzy w Twojej łasce odeszli z tego świata”¹⁷. Wymiary tak rozumianej wspólnoty przekraczają zatem granice czasu i przestrzeni, dlatego mówimy, że czasie celebracji eucharystycznej objawia się w pełni Kościół Chrystusowy. Obejmuje on wiernych żyjących na ziemi, świętych w niebie oraz także naszych zmarłych braci¹⁸. W taką wspólnotę wierzymy i do niej przynależymy¹⁹. W niej istnieje nieustanna wymiana duchowych darów, wynikająca z mocy jednoczącej ich miłości²⁰.

Znakiem tej wiary, jednoczącej wspólnotę tu na ziemi, świętych w niebie i braci przebywających w czystcu jest również wystrój naszych kościołów. Z jednej strony ikonografia, która zawsze przedstawia przede wszystkim Chrystusa, Boga, który przyjął ludzką naturę i będąc niewi-

¹⁵ *Pontyfikał Rzymski. Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, s. 61.

¹⁶ I modlitwa eucharystyczna.

¹⁷ III modlitwa eucharystyczna.

¹⁸ KKK 1370-1371.

¹⁹ PAWEŁ VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego* (1968), 30; por. tekst polski: TENŻE, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Kraków 2012, 32.

²⁰ TENŻE, *Konstytucja apostołska Indugentiarum doctrina* (1967), 5: AAS 59(1967), 7.

dzialny, stał się widoczny. Na obrazach i ikonach Matki Bożej i świętych jest On obecny w swojej tajemnicy paschalnej, czyli w tym, co uczynił dla świętości tych osób. W życiu Matki Najświętszej i świętych dokonała się przemiana, która wynika z upodobnienia do Chrystusa²¹. Przez oddawanie im czci jednoczymy się nimi (z ich hipostazą)²². Z drugiej strony mamy w kościele znaki upamiętniające obecność naszych zmarłych braci i sióstr. Poprzez tablice i epitafia, pobożne napisy i dedykacje są oni nieustannie obecni z nami w celebracji liturgicznej i ta sama ofiara Jezusa Chrystusa nieustannie buduje naszą jedność.

Celebracja liturgiczna kolebką i umocnieniem wspólnoty Kościoła

Powstanie i funkcjonowanie wspólnoty Kościoła jest więc kapłańskim dziełem Jezusa Chrystusa. Na obecnym etapie historii zbawienia realizuje się ono przede wszystkim w celebracji liturgicznej, jak to już zostało wspomniane. To tam rodzi się i wzrasta Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa. Jego wymiar duchowy oraz materialny nie pozwala zapomnieć, że objawia się Ono przede wszystkim w sprawowanej liturgii. Warto więc zauważyć, jak niektóre wymiary liturgii wpływają na budowanie wspólnoty.

Gdy mówimy o Mistycznym Ciele, to w praktyce myślimy o wiernych zjednoczonych przez Ducha Świętego z Chrystusem. To zjednoczenie włącza ich w dzieło jedyne Kapłana Jezusa Chrystusa, co przejawia się, jak dobrze wiemy, w kapłaństwie ministerialnym i wspólnotowym. Kapłaństwo zawsze jest związane ze składaniem ofiary. Ma miejsce przede wszystkim w akcie liturgicznym, w którym Kościół składa duchowe ofiary. Ich treścią jest ofiarowanie samych siebie Ojcu, razem z Jezusem Chrystusem (por. Rz 12,1). Z tego rodzi się odpowiedni sposób życia, charakteryzujący się uczynkami prawdziwie chrześcijańskimi (LG 10), czyli jedna z zasadniczych cech wspólnoty. Wspólnota chrześcijańska zatem

²¹ KKK 1159-1161.

²² T. D. ŁUKASZUK OSPPE, *Obraz święty, ikona, miejscem spotkania z osobami świata transcendentnego*, w: S. KOPEREK (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 493-495.

rodzi się ze zjednoczenia z Chrystusem i przejawia swoje życie w dawaniu świadectwa o Nim.

Kapłaństwo wspólne, charakterystyczne dla wszystkich ochrzczonych, uzdalnia ich do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych (SC 14). Nie ogranicza się ono jednak jedynie do wspólnego wykonywania rytualnych czynności zewnętrznych. Ma coś znacznie więcej. Ponieważ łączy ochrzczonych z jedynym Kapłanem, dlatego w postawie ochrzczonych musi się objawiać Jego postawa oddania Ojcu, która jednoczy ich także w działaniu i w codziennym postępowaniu. Tak więc pełne, świadome i czynne uczestniczenie w liturgii oznacza pełną, świadomą i czynną współpracę z Chrystusem Kapłanem. Tak zbudowane więzi między ochrzczonymi nie ograniczają się jedynie do cech zewnętrznych, ale wynikają z duchowej motywacji. Wspólna służba Boża nie tylko jednoczy w wykonywaniu tego samego dzieła, ale i upodabnia do Chrystusa, ożywia tym samym Duchem, a więc i tworzy prawdziwą wspólnotę. Słusznie zatem chrześcijanie, uczestniczący razem w celebracji liturgicznej, nazywają siebie braćmi (por. Dz 1,15; 10,23; 11,12 itd.) i więzy te mają dla nich szczególne znaczenie²³.

Czynności zewnętrzne są także bardzo ważne. Nie tylko wpływają one na samych uczestników celebracji, ale i stają się wymownym znakiem dla pozostających poza Kościołem²⁴. Liturgia, bogata swoimi obrzędami i słowami, różnorodnością form, objawia jakoś sam Kościół, bo ukazuje misterium jedności i zbawienia (KKK 1071). I wszystko to w znakach widzialnych, które niczym sakrament wskazują na misterium zjednoczenia wiernych z Bogiem i między sobą²⁵. Dobrze ukształtowana celebracja

²³ Zob. Jk 4,11: „Kto oczernia brata swego lub osądza go, uwłacza Prawu i osądza Prawo. Skoro zaś sądzisz Prawo, jesteś nie wykonawcą Prawa, lecz sędzią”. 1 J 4,21: „Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego”. Mt 5,23-24: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam sobie przypominisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj”. 1 Kor 6,1: „Czy odważy się ktoś z was, gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim, szukać sprawiedliwości u niesprawiedliwych, zamiast u świętych?”

²⁴ Por. D. SARTORE, *Chiesa e liturgia*, w: D. SARTORE, A. TRIACCA (red.) *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, s. 248n.

²⁵ Tamże.

ukazuje zatem naturę Kościoła. Lud Boży zjednoczony w akcie kultu ma bowiem organiczną i hierarchiczną strukturę. Wyraża się to przede wszystkim w różnych funkcjach, jakie są spełniane w poszczególnych częściach celebracji (OWMR 294). „Czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyście sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest «sakramentem jedności», czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów” (KL 26). Doświadczenie wspólnie przeżywanej liturgii daje poczucie jedności i pokoju. Święty Ignacy Antiocheński (biskup i męczennik, +107) zachęcał w swoim Liście do Efezjan, by jak najczęściej gromadzili się na liturgii, bo dzięki temu oni sami stają się mocniejsi, a dzięki ich wspólnie wyznawanej wierze słabnie także zło sprowadzane przez szatana²⁶. Wzruszający jest także opis wspólnoty celebrującej z biskupem. Prezbiterium wokół biskupa święty porównał do strun cytry, wygrywającej pieśń miłości ku chwale Jezusa Chrystusa, a wiernych do zgodnego chóru podejmującego ten śpiew. Ojciec Niebieski rozpoznaje śpiew i rozpoznaje także, że śpiewający należą do Jego Syna. Stąd i skuteczność takiej modlitwy przed Bogiem, bo Ojciec nie odmówi niczego swojemu Synowi²⁷. To budowanie Ciała Chrystusowego na różnych etapach i na różnych odcinkach prowadzi jednak do jednego celu. Celem tej wspólnoty jest dojście „do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13).

Gromadzenie się wspólnoty na modlitwę nie wynika jedynie z czysto prawnego nakazu. Raczej widać w tym coś istotnego dla Kościoła. Przywołajmy pierwszy opis tej wspólnoty, jaki znajdujemy w *Dziejach Apostolskich*, zawierający informację, że trwali oni wszyscy „jednomyślnie na modlitwie” (Dz 1,14). Nie było to zatem wydarzenie przypadkowe. Trochę dalej św. Łukasz powtórzy, że „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4,32). Źródła tej braterskiej jedności pierwotnego Kościoła i potem Kościoła na wszystkich etapach historii

²⁶ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Efezjan*, 13: F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tübingen 1901, vol. 1,183; tekst polski za: *Liturgia Godzin*, t. III, Poznań 1987, s. 65.

²⁷ Tamże, 4; tekst polski LG, III, 62.

należy szukać przede wszystkim we wspólnym słuchaniu słowa Bożego, modlitwie i gromadzeniu się na łamaniu chleba – Eucharystii (Dz 2,41).

Wspólna modlitwa to także wspólne wyznawanie wiary, które jednoczy wiernych. Co więcej, wspólne wyznawanie wiary jest aktem identyfikacji wiernych. Nie na darmo nazywano je symbolem. Ten w starożytności oznaczał dwie części jakiegoś przedmiotu, które zaprzyjaźnione strony nosiły jako znak rozpoznawczy zawartego przymierza. „Sym-ballo” oznaczało łączenie. Gdy osoby zebrane razem wypowiadały tę samą formułę wiary, wskazywało to niewątpliwie na przynależność do tej samej wspólnoty wierzących i na budowanie jedności. Było to w myśl zasady podanej przez św. Pawła: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). Tutaj też można się doszukiwać różnic w rozumieniu wspólnoty Kościoła między wyznaniem chrześcijańskimi²⁸.

Wspólna celebracja liturgiczna niesie ze sobą jeszcze inny faktor budujący wspólnotę. Uczestnicy posługują się tymi samymi znakami. Zarówno dla nich, jak i dla obserwujących z boku stanowi to pewne doznanie. Może ono być oceniane w kategoriach estetyki. Wpływa jednak także na przeżycie religijne. Jakość mówionego słowa i samego języka, walor muzyki używanej do obrzędów, jakość szat liturgicznych, piękna architektura i wystrój kościoła, sposób wykonywania znaków przez celebransów i posługujących – wszystko to może pomagać w budowaniu wspólnoty albo może wręcz od niej odstręczać. Celebracje nieprzygotowane, jękający się lektorzy, tandetna i podwórkowa muzyka wystawiają na wielką próbę samo przeżycie religijne, a w konsekwencji nie ułatwiają procesu identyfikowania się uczestników ze wspólnotą. Wierzymy, że łaska potrafi i tak działać w sercu człowieka, ale nie można zapomnieć, że ta łaska potrzebuje także natury. Troska o elementy estetyczne celebracji kieruje myśl do Boga i otwiera człowieka na piękno od Niego pochodzące.

²⁸ Dla przykładu można się tutaj odwołać do różnic, jakie dzielą katolików i protestantów. Dla katolików wspólnota Kościoła to nie tylko suma wierzących, ale i wspólnota zgromadzona wokół wyświęconych kapłanów i biskupów, którzy uobecniają (reprezentują) Chrystusa. Wspólnota Kościoła dla protestantów to suma wiernych, którzy mają tę samą wiarę i ufność w Miłosierdzie Boże. Por. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965⁴, s. 267n.

Wnioski

Wspólnota Kościoła, w swoim zewnętrznym wymiarze, może być opisana za pomocą narzędzi socjologicznych. Zajmuje ona konkretne miejsce w społeczeństwie i jest jego częścią, a w wielu wypadkach stanowi jego większość. Poprzez swoją działalność, również tę duchową, przyczynia się do jego wzrostu, zgodnie z nakazem Chrystusa: „idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16,15), która przecież nie ogranicza się jedynie do słów, ale jest świadectwem.

W istocie swej jednak wspólnota Kościoła nie jest zwykłym zebraniem lub zrzeszeniem, ale rodzi się przez działanie Ducha Świętego. Dokonuje się to w czasie celebracji liturgicznej, poprzez głoszenie słowa Bożego i nauczanie. Duch Święty działa także poprzez znaki liturgiczne, którymi posługuje się rytuał zatwierdzony przez Kościół, a w których objawia się na różne sposoby nasz Zbawiciel, Jezus Chrystus. To Jego misterium paschalne staje się fundamentem jedności wspólnoty Kościoła, w jej wymiarze także poza czasem i przestrzenią.

Ponieważ Kościół jest posłany przez Chrystusa, by nieść Dobrą Nowinę, wypełnianie tej misji *ad intra* i *ad extra* w świecie umacnia jego jedność. Gromadzi on zarówno wierzących jak i niewierzących, bo jest wymownym znakiem poprzez środki, jakimi dysponuje w swojej działalności.

Liturgy and community of the Church

Summary

The community of the Church has feature of every community therefore it can be describe by the aid of social instruments. However few essential components are not subjects to these criteria. Its foundation determine the Paschal sacrifice of Jesus Christ, which is present continually in the liturgical celebration and define the way of life of the members of the church. Also the criteria of time and space apply in different way to the Church. The members of the Church

are not only people who are alive but also saints of all times and our brothers and sisters who are awaiting the cleansing in purgatory. The whole Church reveals therefore fully in liturgical celebration. There He renews and strengthens. The power for His activity in connection with salvation of men draws from liturgy where Christ in sacramental signs can achieve the change of man and assure the unity of the whole community: saints in heaven – Christian living on the earth – brothers in purgatory. Liturgy is the place for building christian community of the Church.

Bibliografia

- Grillo A., *Teologia fondamentale e liturgia*, Padova 1995.
- Łukaszuk T. D., OSPPE, *Obraz święty, ikona, miejscem spotkania z osobami świata transcendentnego*, w: S. Koperek (red.), *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, s. 491-502.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Indumentiarum doctrina* (1967): AAS 59(1967), 5-24.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego* (1968); por. tekst polski w: Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Kraków 2012.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* o liturgii (1947), 1.
- Pontyfikał rzymski. Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- Sartore D., *Chiesa e liturgia*, w: D. Sartore, A. Triacca (red.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, s. 248-259.
- Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965⁴.

Ks. dr Stanisław Mieszczak, sercanin (ur. 1953 r.), asystent w Katedrze Historii Liturgii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca liturgiki w: Międzyuczelnianym Instytucie Muzyki Kościelnej, Instytucie Liturgicznym, Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadni-

kach, Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego i Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej; członek Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej, asystent kościelny Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores* oraz kierownik Sekcji Liturgicznej PTT; przedmiot badań: historyczne uwarunkowania rozwoju form liturgicznych, szczególnie w relacji między tradycją rzymską i bizantyjską.

e-mail: stanmie@kki.net.pl

ks. Dariusz Salamon SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE ZBAWIENIA

Jeśli stawiamy pytanie o formalną i autentyczną przynależność do Kościoła, to najpierw wypada postawić pytanie – po co właściwie Kościół? W jakim celu mamy do niego przynależeć? Jeśli ta przynależność jest istotna, to i sam Kościół musi mieć jakąś ważną misję do spełnienia. W tym punkcie dotykamy sprawy podstawowej: o tyle ma sens nasza przynależność do Kościoła, o ile służy on naszemu zbawieniu. Dlatego, moim zdaniem, tych dwóch rzeczywistości nie można rozdzielać. A zatem to zbawienie jest punktem wyjścia, a Kościół jest ważny o tyle, o ile temu zbawieniu służy.

Zasygnalizowane zagadnienia, które są przedmiotem artykułu, zostaną omówione w kilku punktach. Najpierw podjęta zostanie analiza kilku tekstów ewangelicznych, które dotyczą podstawowych kryteriów zbawienia. Następnie nawiążemy do nauczania soborowego dotyczącego zwłaszcza możliwości zbawienia poza Kościołem. Po zarysowaniu tej panoramy ewangelicznej i teologii soborowej przystąpimy do analizy zasadniczego zagadnienia, jakim jest zbawienie w Kościele. Wreszcie ostatnim zagadnieniem będzie kwestia formalnej i duchowej przynależności do Kościoła. Przeprowadzona analiza pozwoli nam w rezultacie odpowiedzieć na pytanie o autentyczną przynależność do Kościoła i o najistotniejsze elementy, które decydują, że ta przynależność skutkuje zbawieniem.

1. Kryteria ewangeliczne

Spróbujmy wyróżnić najpierw kryteria ewangeliczne, które określają, co właściwie jest konieczne do zbawienia. Aby tego dokonać, sięgnijmy zatem do źródła, które z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej jest najbardziej wiarygodne, mianowicie do Pisma Świętego, a tu zwłaszcza do nauczania samego Jezusa.

1.1. Co czynić, by osiągnąć życie wieczne?

Znamienna w tym kontekście jest scena, gdy do Jezusa przychodzi człowiek z elementarnym pytaniem: co czynić, aby otrzymać życie wieczne? Odpowiadając na to pytanie, Jezus podkreśla konieczność zachowywania przykazań. „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania (...): Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego, jak siebie samego” (Mt 19,16-19; por. Mk 10,17-19; Łk 18,18-20). Zauważmy, że Jezus wymienia jedynie te przykazania, które odnoszą się do relacji międzyludzkich, nie wspomina natomiast o pierwszych trzech, dotyczących wiary i czci Boga. W ten sposób jakby chciał wyznaczyć kryterium zbawienia obowiązujące każdego człowieka, bez względu na to, czy wierzy w Boga czy też nie. Każdego obowiązuje to podstawowe prawo Dekalogu. Jak wyjaśnia Jan Paweł II, kodeks moralności, zawarty między innymi w przykazaniach, jest wpisany w świadomość moralną ludzkości. Dzięki temu ci, którzy nie znają wprost przykazań, czyli Prawa objawionego przez Boga, „sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek” – jak zaznaczy św. Paweł w Liście do Rzymian (2,14-15)¹. Również Katechizm Kościoła katolickiego potwierdza, że Dekalog zawiera główne przepisy prawa naturalnego², dlatego ma on charakter powszechnego zobowiązania, przynajmniej w tym, co dotyczy relacji międzyludzkich.

¹ JAN PAWEŁ II, List apostolski do młodych całego świata *Parati semper* z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (1985), nr 6.

² KKK, 1955.

1.2. Kto jest moim bliźnim?

Uzupełnieniem tej sceny jest jeszcze inna, w której tym razem uczoney w Prawie, stawia Jezusowi to samo pytanie o życie wieczne (por. Łk 10,25-28). Jezus jednak nie udziela odpowiedzi wprost, ale wymaga od uczonego, aby sam spróbował odpowiedzieć na to pytanie opierając się na swojej znajomości Prawa. Wówczas rozmówca Jezusa przytacza dwa największe przykazania: z Księgi Powtórzonego Prawa oraz z Księgi Kapłańskiej, dotyczące miłości Boga i bliźniego: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego” (por. Pwt 6,5; Kpł 19,18). Jezus potwierdza trafność jego odpowiedzi: „To czyn, a będziesz żył” (Łk 10,28). W tym przypadku pojawia się wymóg miłości Boga. Trudno jednak sobie wyobrazić, aby dla wierzącego Żyda, tym bardziej uczonego w Prawie, kwestia ta była obojętna. W jego wypadku ten warunek jest zupełnie zrozumiały. Mimo to akcent całej sceny i tak położony jest na drugim członie: miłości bliźniego. Dzieje się tak w momencie, gdy Jezus wyjaśnia uczonemu, kto jest jego bliźnim. Czyni to poprzez Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Według wykładni Jezusa, bliźnim nie jest już tylko rodak, współwyznawca, jak powszechnie uważano³. Jezus stawia jako przykład Samarytanina, który nie był uznawany za bliźniego. Ten cudzoziemiec (niekoniecznie wierzący) pokazał, że sam jest bliźnim dla cierpiącego i potrzebującego. Następuje odwrócenie ról: aby pozyskać bliźnich, samemu trzeba być bliźnim. Pojawia się tu nowy uniwersalizm. Polega on na tym, że człowiek ze swojego wewnętrznego przekonania staje się bratem wszystkich, których spotyka i którzy potrzebują pomocy⁴. Również w tym wypadku kwestia wiary i przekonań schodzi na dalszy plan. Co więcej, Jezus, pokazując obojętność, brak wrażliwości albo strach kapłana i lewity, przez które w efekcie nie udzielili koniecznej pomocy potrzebującemu, zwraca uwagę, że sama zewnętrzna przynależność do religii, spełnianie kultu nie gwarantują

³ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Cz. I. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007, s. 169.

⁴ Por. tamże, s. 170-171.

automatycznie właściwych postaw, a w konsekwencji – życia wiecznego. Samarytanin okazał wielką wrażliwość serca, człowieczeństwo, udzielił pomocy zupełnie obcej osobie, nie pytając, nie zastanawiając się, czy w ten sposób zasługuje sobie na życie wieczne⁵.

Udzielona w ten sposób odpowiedź jest nawiązaniem, niejako dalszym ciągiem tej udzielonej wcześniej, również na pytanie o życie wieczne. Tam Jezus podkreślił jako podstawowy wymóg spełnianie przykazań. Tu natomiast akcentuje elementarną potrzebę okazywania pomocy potrzebującym, bez względu na ich pochodzenie, wiarę, przekonania, życie moralne⁶. Można by powiedzieć, że to jest również kryterium odwołujące się do humanizmu, jaki winien cechować każdego człowieka i jaki dla każdego jest możliwy do zrealizowania.

1.3. Co uczyniliście bratu

W Ewangelii Mateusza jako ostatni temat przepowiadania Jezusa zamieszczony jest opis sądu ostatecznego. Sądowi temu podlegają wszystkie narody. I znowu o tym, czy ktoś wejdzie do królestwa przygotowanego od założenia świata czy też nie, nie decyduje jakaś przynależność religijna, kościelna, specjalna pobożność. Kryterium zbawienia jest bardzo zbliżone do motywów zawartych w Przypowieści o Samarytaninie. Tutaj wymienione są konkretne kategorie ludzi będących w potrzebie: głodni, spragnieni, chorzy, więźniowie, nadzy, przybysze. Wyjście naprzeciw potrzebom tych konkretnych ludzi włącza człowieka w krąg błogosławionych Ojca, którzy zostają zaproszeni, by wziąć w posiadanie królestwo Boże („Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata”, Mt 25,34). Należy dodać, że w uzasadnieniu tego kryterium zbawienia podany jest istotny motyw teologiczny, mianowicie utożsamienie Jezusa, Syna Bożego z każdym człowiekiem potrzebującym („Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych

⁵ Por. tamże, s. 170.

⁶ Por. G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, s. 345; cyt. za: H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 263.

braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Stąd okazywanie pomocy, miłości takim osobom Jezus traktuje jako czyny kierowane pod Jego adresem. W takim rozumieniu miłość bliźniego właściwie pokrywa się z miłością Boga: okazywanie dobra człowiekowi jest równocześnie wyrazem miłości Boga. Dlatego wspaniałomyślność wobec człowieka wynagradza Bóg, zapewniając zbawienie temu, kto bezinteresownie kocha.

1.4. Błogosławieni

Obok tego wyrazistego nauczania Jezusa, które określa kryteria zbawienia właściwie dla wszystkich ludzi, należy jeszcze wziąć pod uwagę jedyne w swoim rodzaju Jego nauczanie wyrażone w Kazaniu na górze w postaci błogosławieństw. W analizie błogosławieństw J. Ratzinger podkreśla fakt, że są one skierowane najpierw do uczniów Jezusa, wyrażają, co znaczy być uczniem Jezusa⁷. Jednakże przy błogosławieństwie dotyczącym tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, Ratzinger rozszerza krąg nim objętych. Według niego, należy tu włączyć wszystkich, którzy szukają rzeczy wielkich, autentycznej sprawiedliwości i niekłamanego dobra. Jak stwierdziła kiedyś Edyta Stein, kto uczciwie i z pasją szuka prawdy, ten znajduje się na drodze prowadzącej do Chrystusa. Dlatego w błogosławieństwie tym jest mowa również o zbawieniu tych, którzy nie znają Chrystusa. Bóg od każdego domaga się wewnętrznego wsłuchiwania się w Jego cichą obietnicę, która w nas jest i wyrywa nas z naszych przyzwyczajęń, prowadząc na drogę prawdy. Stąd droga „pragnienia sprawiedliwości” jest otwarta dla każdego, na końcu tej drogi stoi Chrystus⁸.

Wydaje się, że nie tylko to jedno błogosławieństwo dotyczące osób łaknących i pragnących sprawiedliwości można odnieść również do nieznających Boga i Chrystusa. Czy pośród niewierzących, poszukujących czy też wyznawców religii niechrześcijańskich nie brakuje ubogich w duchu i w rzeczywistości, którzy nie korzystają z obfitości bogactw tego świata ani nie ulegają konsumpcjonizmowi, ludzi „cichych”, czyli nieskorych

⁷ J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 72.

⁸ Por. tamże, s. 86-87.

do gniewu, łagodnych wobec innych; ludzi czystego serca, którzy potrafią ocalić swoje wnętrze, swoją cielesność i duchowość od zniewolenia i nieuporządkowanych pożądań tego świata, czy też ludzi smutnych i cierpiących, czyniących miłosierdzie albo też takich, którzy starają się zaprowadzać pokój tam, gdzie go brakuje? Zapewne wszystkie te osoby, choć nie znajdują się pośród świadomych uczniów Jezusa, jednak należą do grona błogosławionych, do których należy królestwo niebieskie, których postawa zostanie nagrodzona w duchowy sposób już na tym świecie, a w pełni poprzez wieczne zbawienie⁹.

Tak w zasadniczych rysach można przedstawić nauczanie Jezusa dotyczące możliwości zbawienia. Wynika z niego, że kryteria osiągnięcia zbawienia mają zasięg uniwersalny i wcale nie są związane przede wszystkim z przynależnością do jakiejś denominacji religijnej. Jezus podkreśla przede wszystkim walor miłości, która przejawia się poprzez powstrzymanie się od wyrządzania zła bliźniemu (co zawarte jest w przykazaniach dotyczących sfery ludzkiej), okazywanie pomocy potrzebującym, a wreszcie cierpliwe znoszenie swojego losu i podejmowanie wysiłków do sprawiedliwości i pokoju. Okazuje się zatem, że tak nakreślone kryteria są możliwe do spełnienia dla każdego człowieka, który kieruje się swoim sumieniem i elementarną miłością wobec innych.

2. Sobór o zbawieniu niechrześcijan i niewierzących

Nauczanie II Soboru Watykańskiego, które w tej materii należy do bardziej miarodajnych, właściwie podąża za tym ewangelicznym nauczaniem Jezusa. Widać to najbardziej tam, gdzie mowa o zbawieniu niechrześcijan, a jeszcze bardziej ludzi, którzy wprost nie wierzą w Boga. Tutaj sobór podaje kryteria bardzo uniwersalne. Właściwie można by je streścić w stwierdzeniu: zbawiony będzie każdy, kto postępuje uczciwie, w zgodzie ze swoim sumieniem (LG 16).

⁹ Zob. komentarz egzegetyczny: R. E. BROWN, J. A. FITZMAYER, R. E. MURPHY (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, red. pol. W. CHROSTOWSKI, wyd. 2, Warszawa 2004, s. 926-927.

2.1. Uczciwi mogą się zbawić

Najpierw w odniesieniu do wyznawców innych religii sobór naucza, że „Bóg nie jest daleko od tych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń (...). Ci bowiem, którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają jednak Boga, a Jego wolę poznaną przez nakaz sumienia starają się pod wpływem łaski wypełniać w swoim postępowaniu, mogą osiągnąć wieczne zbawienie” (LG 16). Dwukrotnie podkreślone jest tu szczerze szukanie Boga. Jeśli dobrze prześledzimy zwłaszcza Stary Testament (choćby Księgi Kronik, Księgi mądrościowe, Psalmy), okaże się, że jest w nim wiele odniesień do ludzi szukających Boga. Jest to postawa miła Bogu, która zostanie nagrodzona. Trafnie oddaje to werset Psalmu 34: „Możni zubożeli i zaznali głodu, a szukającym Pana żadnego dobra nie zabraknie” (w. 11). Jest to zatem kategoria dość szeroka i obejmuje każdego, kto szuka prawdy, szuka Boga. W tym miejscu sobór dodaje jeszcze drugi, niezbędny warunek osiągnięcia zbawienia dla poszukujących Boga. Chodzi o wypełnianie woli Boga poznanej przez nakaz sumienia, czyli inaczej: życie zgodne ze swoim sumieniem. Również ten warunek jest możliwy do spełnienia przez każdego człowieka, który stara się żyć uczciwie.

Następnie sobór mówi o ludziach, którzy nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, ale starają się prowadzić uczciwe życie. Każde dobro, które czynią, i każdy przejaw prawdy w ich życiu przygotowują ich do przyjęcia Ewangelii. Tacy ludzie również mogą się zbawić (por. LG 16). Jak zatem wynika z nauczania soborowego, w zasadzie każdy człowiek może się zbawić, dochowując tych elementarnych kryteriów, pomimo że formalnie nie przynależą do Kościoła Chrystusowego.

2.2. Zbawienie z pomocą łaski

Jedna rzecz wymaga tu jednak szczególnego podkreślenia, aby nie powstało złudzenie, że właściwie bez Kościoła i bez wiary w Boga łatwo można się zbawić. A skoro tak, to wszelkie wysiłki Kościoła, aby mobilizować ludzi do życia sakramentalnego, a także cała działalność misyjna

Kościół nie mają aż tak poważnego uzasadnienia. Zauważmy, że sobór, pomimo tak szeroko otwartych bram zbawienia, przypomina wciąż, że w żadnym z tych przypadków nie wystarczy dobra wola i wysiłek człowieka, ale niezbędna jest Boża łaska, by osiągnąć zbawienie¹⁰. To sam Bóg nie jest daleko od tych, którzy Go poszukują, bo każdemu daje życie, tchnienie i wszystko (por. Dz 17,25-28), Chrystus zaś pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Bóg daje poznać swą wolę każdemu człowiekowi przez głos sumienia, dzięki temu człowiek może ją wypełnić dla własnego dobra. Dalej to Opatrzność nie odmawia pomocy koniecznej do zbawienia dla tych, którzy nie znają Boga. Zatem zbawienie nie dokonuje się na drodze jedynie naturalnej, ale w każdym wypadku niezbędna jest pomoc Boga, którą my określamy jako Jego łaskę. Również prowadzenie uczciwego życia jest możliwe dzięki tej Bożej łasce. Nawet gdy mowa o wszelkim dobru i prawdzie, jakimi cieszą się ci ludzie, Kościół postrzega je jako dar Boga, który „oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie miał życie” (LG 16). Do tej tematyki sobór nawiązuje również w konstytucji *Gaudium et spes*, gdy przypomina o działaniu Ducha Świętego poza widzialnym ciałem Kościoła. To właśnie Duch Święty ofiarowuje wszystkim możliwość dojścia do paschalnej tajemnicy Chrystusa w sposób Bogu wiadomy (KDK 22). Jan Paweł II również podkreśla to uniwersalne działanie Ducha Świętego, gdy stwierdza, że wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym¹¹.

Z kolei powiązanie działania Ducha i udzielanej przez Niego łaski z misją Kościoła omawia Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. Stwierdza najpierw, że tak jak w przeszłości, również dzisiaj wielu ludzi ze względu na warunki społeczno-kulturowe czy wychowanie w innych

¹⁰ W nawiązaniu do refleksji Jana Pawła II, zawartych w *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin 1994, s. 114), H. Seweryniak podkreśla, że współpraca niechrześcijanina w dziele zbawczym polega na szukaniu Boga, rozpoznawaniu woli Bożej w sumieniu i wypełnianie jej w życiu. Poszukiwanie nie musi się zakończyć formalnym „uwierzeniem”. Zbawienie możliwe jest zatem dzięki łasce i powszechnej woli zbawczej Boga objawionej w Chrystusie oraz ze strony człowieka poprzez otwartość na miłość Bożą i uczciwe życie (*Świadectwo i sens...*, dz. cyt., s. 497).

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 54.

tradycjach religijnych nie ma możliwości ani poznania, ani przyjęcia objawienia w Chrystusie i wejścia do Kościoła. Dla tych wszystkich ludzi zbawienie jest dostępne mocą łaski, która ma tajemniczy związek z Kościołem. Chociaż nie zostają oni formalnie włączeni do Kościoła, to jednak łaska ta oświeca ich w sposób stosowny do ich sytuacji życiowej. Łaska ta, udzielana przez Ducha Świętego, pochodzi od Chrystusa jako owoc Jego ofiary. Każdy, kto współpracuje z ową łaską, może osiągnąć zbawienie¹².

Ostatecznie więc, choć możliwe jest zbawienie bez formalnej przynależności do Kościoła, bez znajomości Chrystusa czy nawet wiary w Boga, to okazuje się, że jego osiągnięcie, nawet jeśli dostępna jest łaska, nie jest takie proste. Dlatego sobór kończy ten dość optymistyczny wykład bardzo realistycznym spostrzeżeniem. Wynika z niego, że zbyt często ludzie służą bożkom, czyli stworzeniom zamiast Bogu (por. Rz 1,21.25), ulegając błędnemu myśleniu i kłamstwu, albo po prostu żyją i umierają bez Boga. I w jednym, i w drugim przypadku narażają się na „wieczną rozpacz”, czyli wieczność bez Boga (LG 16).

3. Kościół w misji zbawiania

Dotychczas przedstawione zostały najpierw ewangeliczne kryteria możliwości zbawienia, następnie zaś najszersze ramy zbawienia nakreślone przez II Sobór Watykański w konstytucjach dogmatycznej *Lumen gentium* oraz duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Mając na uwadze przedstawione wyjaśnienia, można przejść obecnie do kwestii związanych bezpośrednio z rolą samego Kościoła w jego misji zbawienia człowieka. Pojawi się tu najpierw pytanie o jego konieczność do zbawienia, w jaki sposób należy tę historyczną już kwestię rozumieć w świetle dzisiejszej teologii. Następnie trzeba naświetlić to, co najważniejsze, czyli sprawę potrzeby przynależności do Kościoła od strony formalnej oraz tej najgłębszej, czyli na płaszczyźnie duchowej. Omówienie tych zagadnień pozwoli właściwie ocenić potrzebę Kościoła dla każdego wierzącego w realizacji własnego zbawienia, co pozostaje kwestią zasadniczą.

¹² Por. TENŻE, Encyklika *Redemptoris missio*, 10.

3.1. Zbawienie w Chrystusie

Spróbujmy zatem syntetycznie odpowiedzieć na pytanie – czy i w jakim sensie Kościół jest konieczny do zbawienia? Przede wszystkim należy zaznaczyć, że zbawienie dokonuje się w Chrystusie. Dobitnie wyartykułował to Jan Paweł II, komentując deklarację *Dominus Iesus*: „Wraz z apostołem Piotrem wyznajemy, że «nie ma w żadnym innym zbawienia» (Dz 4,12). Deklaracja *Dominus Iesus*, idąc śladem Soboru Watykańskiego II, stwierdza, iż to wyznanie nie odbiera możliwości zbawienia niechrześcijanom, ale wskazuje jego ostateczne źródło w Chrystusie, w którym Bóg zjednoczony jest z człowiekiem”¹³. Dlatego trzeba konsekwentnie podkreślić rzecz niepodważalną, że to poza Chrystusem nie ma zbawienia. Chrystus rozlewa ogrom swej miłości na całą ludzkość i tak ją zbawia. Zadanie Kościoła sprowadza się do bycia narzędziem Chrystusa, naczyniem, którym czerpie On *wodę życia* z siebie i rozlewa w serca ludzi¹⁴. Zbawienie w Kościele dokonuje się poprzez jego ścisły związek z Chrystusem¹⁵.

3.2. Kościół zjednoczony z Chrystusem

Pomimo tej niepodważalnej zasady o jedynym pośrednictwie Chrystusa w zbawieniu w teologii katolickiej wciąż aktualna pozostaje stara teza św. Cypriana, która głosi, że *extra Ecclesiam salus nulla*, czyli że poza Kościołem nie ma zbawienia. Długa jest historia interpretacji tej

¹³ JAN PAWEŁ II, *Świadkowie wiary. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*. 1.10.2000, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_01102000.html.

¹⁴ A. Czaja przywołuje tutaj interpretację zasady *extra Ecclesiam* wg J. Ratzingera (*Gdzie jest Kościół i jego sens?*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień eklezjologiczny '99. Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001, s. 18).

¹⁵ Niektórzy, nie znając teologii, akceptują Chrystusa, ale odrzucają Kościół jako niepotrzebny, jako instytucję tylko ludzką. Zob. artykuł omawiający to zjawisko: M. RUSECKI, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół?*, w: M. RUSECKI (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 107-116. Autor omawia przyczyny tej postawy: oświeceniowe dziedzictwo, kryzys instytucjonalizmu, protestantyzacja mentalności katolików, błędy ludzi Kościoła oraz wadliwe rozumienie samego Kościoła.

tezy i jej zastosowań¹⁶. W każdym razie po stwierdzeniach Piusa XII¹⁷ oraz II Soboru Watykańskiego dotyczących możliwości zbawienia ludzi nieprzynależących formalnie do Kościoła (por. KK 16; KDK 22) nie do utrzymania jest stanowisko tzw. eklezjocentryzmu ekskluzywistycznego¹⁸. Nikt już nie uważa, że do zbawienia w sposób bezwzględny konieczna jest więź z *widzialnym* Kościołem katolickim¹⁹. W dzisiejszej katolickiej teologii religii obowiązujące jest stanowisko tzw. chrystocentryzmu. Zgodnie z nim pełnia objawienia i powszechność zbawienia dokonuje się w Chrystusie, który umarł za wszystkich. Zbawcza łaska Boża, będąca owocem ofiary Chrystusa, udzielana jest zawsze za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym (KDK 22). Mając na względzie chrystologiczny uniwersalizm zbawczy, trzeba przyjąć, że zbawienie nie dokonuje się wyłącznie w chrześcijaństwie. Może być ono dostępne również poza nim, gdyż Bóg udziela zbawienia Chrystusowego „wiadomymi tylko sobie drogami” (DM 7), jednak zawsze dokonuje się ono przez Chrystusa. Jeśli chcemy w tym kontekście mówić o zbawczym pośrednictwie Kościoła, nawiązując do zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, to jest ono zrozumiałe wyłącznie dzięki ścisłemu związkowi Chrystusa z Kościołem. Chrystus jako Głowa Kościoła, który jest Jego Ciałem, prowadzi swoje dzieło zbawienia w Kościele i poprzez Kościół; gdzie zatem Chrystus działa na sposób zbawczy, jest również obecny Jego Kościół, o którym sobór orzekł, że jest on „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia

¹⁶ J. KRACIK, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” XLVI (1994) nr 5, s. 22-32.

¹⁷ Chodzi o jego nauczanie zawarte w encyklice *Mystici Corporis Christi*. Według papieża, oprócz rzeczywistych członków Kościoła mamy też do czynienia z tymi, którzy przyporządkowani są do niego jakimś nieuświadomionym pragnieniem (nr 87; DS. 3821).

¹⁸ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo i religie*, 10, w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 396.

¹⁹ A. SZOSTEK, *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa. Prezentacja dokumentu*, w: I. S. LEDWOŃ OFM, K. PEK MIC (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin–Warszawa 1999, s. 60.

z Bogiem” (KK 1)²⁰. Innymi słowy, na obecnym etapie ekonomii zbawczej Chrystus nie istnieje bez Kościoła, który jest Jego Mistycznym Ciałem i którego On jest Głową. Chrystus uwielbiony to „Chrystus totalny” – zmartwychwstały Pan i Jego Mistyczne Ciało – Kościół. Wiadomo, że Kościoła nie można ograniczać jedynie do wymiaru widzialnego, instytucjonalnego, gdyż byłoby to sprowadzenie go do wymiaru instytucji czy organizacji, bez jakiegokolwiek elementu nadprzyrodzonego. Ten ostatni jest jednak istotną częścią Kościoła, który przekracza wymiary ziemskie, obejmując sobą całą rzeczywistość nadprzyrodzoną. Oznacza to, że Kościół wykracza poza swe ramy widzialne i jest obecny wszędzie tam, gdzie Chrystus udziela się przez łaskę i działa zbawczo, obejmując swoim zasięgiem także wyznawców innych religii²¹.

3.3. Kościół konieczny, w jakim sensie?

Jeśli dzisiaj w ujęciu katolickim utrzymujemy ważność zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, to czynimy to w przekonaniu, że prawda o rzeczywistej możliwości zbawienia dla wszystkich ludzi w Chrystusie jest nierozłączna z prawdą o konieczności Kościoła do zbawienia. Owszem, to Chrystus umarł za wszystkich, jednakże również do tych, którzy formalnie nie przynależą do Kościoła, zbawienie dociera w tajemniczy, jedynie Bogu wiadomy sposób, przez Ciało Chrystusa. W konsekwencji łaska Boża, moc Chrystusa działa także tam, gdzie Kościół nie jest obecny historycznie i organizacyjnie, zawsze pozostaje on sakramentalnym znakiem obecności tej łaski w świecie²². Wobec tego, jak podkreśla deklaracja *Dominus Iesus*, Kościoła nie można postrzegać tylko jako jednej z wielu dróg zbawienia, równoległe do innych religii, które mają wartość taką jak on albo go uzupełniają²³.

²⁰ T. DOLA, *Chrystocentryzm*, w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, I. S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 197.

²¹ I. S. LEDWOŃ, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. ZIMOŃ (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2001, s. 526.

²² H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens...*, dz. cyt., s. 496.

²³ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja Dominus Iesus o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000), 21.

Na jeszcze jeden aspekt tego zagadnienia zwraca uwagę Jan Paweł II w encyklice poświęconej misjom. Podkreśla w niej, że zbawienie własne i innych wymaga współpracy ze strony człowieka, dlatego właśnie Chrystus powołał do istnienia Kościół i włączył go w Boży plan zbawienia. Według Jana Pawła II, trzeba koniecznie łączyć prawdę o możliwości zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi oraz prawdę o konieczności Kościoła w porządku zbawienia. Dzięki temu łatwiej można zrozumieć jedyną tajemnicę zbawienia. Z jednej strony doświadczamy miłosierdzia Bożego, a z drugiej równocześnie mamy poczucie własnej odpowiedzialności. Chociaż zbawienie jest zawsze darem Ducha Świętego, to jednak fakt ten nie zwalnia człowieka od koniecznej współpracy w tym dziele. Przejawem tej współpracy ze strony ludzi jest właśnie misja Kościoła, co zaznaczył sobór: „Ów lud mesjaniczny ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i posłany jest do całego świata jako światłość świata oraz sól ziemi” (KK 9)²⁴.

Warto odwołać się jeszcze do dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poświęconego relacji chrześcijaństwa do innych religii. Komentując nauczanie soboru z konstytucji *Gaudium et spes*, w której mowa o tym, że Duch Święty nie tylko chrześcijanom, ale wszystkim daje możliwość uczestnictwa w misterium paschalnym Chrystusa, komisja stwierdza, że gdy niechrześcijanie usprawiedliwieni przez łaskę Bożą przyłączeni są do tajemnicy Chrystusa, równocześnie przyłączeni są również do tajemnicy Jego Ciała, którym jest Kościół. Nawet jeśli temu duchowemu zjednoczeniu brak widzialnej przynależności do Kościoła, to jednak usprawiedliwieni niechrześcijanie są włączeni do Kościoła, „Mistycznego Ciała Chrystusa” i „wspólnoty duchowej” (KK 8)²⁵. Trzeba przyznać, że jest to bardzo odważne stwierdzenie²⁶.

²⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, 9.

²⁵ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo i religie*, 71-72, w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii...*, dz. cyt., s. 415.

²⁶ Można tu zauważyć pewną ewolucję stanowisk. Jeden z członków komisji, ks. Stanisław Nagy, w swojej książce opublikowanej w 1982 roku stanowczo utrzymywał, że „do prawdziwego Kościoła Chrystusowego nie należą na pewno niechrześcijanie, czyli niewierzący w Chrystusa...”. Chociaż mogą być zbawieni, „to jednak nie daje im prawa przyna-

Na zakończenie refleksji wokół zasady *extra Ecclesiam* powróćmy jeszcze do wykładni II Soboru Watykańskiego. W akapicie konstytucji o Kościele dotyczącym przynależności katolików do Kościoła zaznaczono również, że Kościół jest konieczny do zbawienia: „Dlatego nie mogliby być zbawieni tacy ludzie, którzy dobrze wiedząc, że Kościół został założony przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa jako konieczny, jednak nie chcieliby ani do niego wejść, ani w nim wytrwać” (KK 14). Jak z tego wynika, konieczność Kościoła do zbawienia, formalnej przynależności do niego dotyczy przede wszystkim ludzi, którzy mają pełną świadomość, że Kościół ma boską genezę, został założony przez Chrystusa i jako taki jest konieczny. Mamy tu wymienione dwie kategorie osób: tych, którzy są świadomi konieczności Kościoła, a jednak do niego nie przystępują, oraz tych, którzy mając tę samą świadomość, nie chcą w tym Kościele wytrwać. Ta druga kategoria obejmuje właściwie wszystkich członków Kościoła. Zatem to przede wszystkim formalnych katolików dotyczy zasada mówiąca, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Innymi słowy: dla katolików (a szerzej dla chrześcijan) nie ma innej drogi do zbawienia niż trwanie w Kościele i zbawianie się z jego pomocą²⁷.

4. Formalne i wewnętrzne trwanie w Kościele

4.1. Przynależność zewnętrzna

Chociaż pragniemy koncentrować swoją uwagę na tym, co w najistotniejszy sposób stanowi o przynależności do Kościoła Chrystusowego, to równocześnie nie chcemy deprecjonować przynależności do zewnętrznej, widzialnej wspólnoty Kościoła. Przynależność ta i trwanie w niej nie

leżenia do wspólnoty wierzących i ochrzczonych, jaką jest Kościół. (...) Nauka soborowa nie daje żadnych podstaw do tego, żeby niewierzących włączać w obręb Kościoła” (*Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 244-245). Komisja mówi tymczasem o „włączeniu” niechrześcijan do Kościoła. Widać stąd, jak powoli zmienia się i terminologia, i rozumienie „ram” Kościoła.

²⁷ H. Seweryniak to zdecydowane sformułowanie soboru o konieczności Kościoła określa jako ostrzeżenie duszpasterskie (*Świadectwo i sens...*, dz. cyt., s. 497).

są wcale drugorzędne. Widzialna wspólnota potrójnego wężła była konieczna dla zaistnienia i będzie konieczna dla trwania i rozwoju owej wewnętrznej wspólnoty ludzi z Bogiem i ze sobą w Duchu Świętym. Jest to zależność podobna do tej, która istnieje pomiędzy łaską sakramentalną a materią i formą. Bez widzialnej wspólnoty wiary, sakramentu i zwierzchnictwa nie ma Bożego daru jedności ludzi z Bogiem i między ludźmi. Co więcej, bez Kościoła widzialnego nie ma Kościoła jako takiego. Zawsze konstytutywnymi elementami Kościoła pozostaną: wyznawanie apostołskiej wiary, korzystanie z dóbr zbawienia (pełni prawdy i łaski) przez słowo Boże i sakramenty oraz uznawanie autorytetu kościelnego. Chrztost będzie zawsze bramą, a Eucharystia najlepszą formą urzeczywistniania się Kościoła²⁸. To w najbardziej syntetycznym ujęciu niezbędne warunki przynależności do widzialnej struktury Kościoła.

4.2. Wewnętrzne trwanie w Kościele

Pójdźmy jednak krok dalej, aby podjąć refleksję nad przynależnością bardziej wewnętrzną. Otóż Kościół stanowi misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi²⁹. Oznacza współuczestnictwo człowieka w Boskiej komunii osób i, zgodnie z Pierwszym Listem św. Jana (por. 1,2-3), stanowi w konsekwencji wspólnotę osobowego związania z Duchem Świętym: Chrystusa z chrześcijanami i chrześcijan między sobą³⁰. Te duchowe więzy tworzące jedność Kościoła opisuje Jan Paweł II w *Christifideles laici*: „O jedności pomiędzy członkami nowego Ludu, a jeszcze wcześniej, o ich jedności z Chrystusem, stanowią więzy nie «ciała» i «krwi», lecz ducha, a ściślej więzy Ducha Świętego, którego wszyscy ochrzczeni otrzymują w darze”³¹. Duch Chrystusa jako jeden i ten sam w Chrystusie i w nas urzeczywistnia Kościół w Kościele widzialnym i poza nim, czyli poza wspólnotą potrójnego wężła wiary, sakramentów i zwierzchnictwa. Dlatego, według Jana Pawła II, kościel-

²⁸ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 23.

²⁹ KONGREGACJA NAUKI WIARY, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია (*Communio notio*) (1992), 3.

³⁰ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 19.

³¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Christifideles laici*, 19.

na komunii jest wielkim darem Ducha Świętego³². Gdzie się tego daru Ducha nie przyjmuje (nawet u tych, którzy spełniają zewnętrzne warunki przynależności), nie może być mowy o Kościele³³, ale na ten temat będzie mowa w dalszych rozważaniach.

4.3. Wiara jako więź fundamentalna

Trwanie w Kościele jest nierozłącznie związane z wiarą, która jest jednym z owoców Ducha. Jak napisze św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). To „wiara jest początkiem naszego zbawienia» (Fulgencjusz z Ruspe, *De fide ad Petrum*), fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia; «bez niej niemożliwą rzeczą jest podobać się Bogu» (Hbr 11,6), ani osiągnąć dziedzictwo Jego synów³⁴. Nie co innego, ale właśnie wiara zapoczątkowuje związanie człowieka z Bogiem, tzn. inicjuje jego bycie Kościołem. Dlatego człowiek wówczas urzeczywistnia w sobie Kościół, gdy aktem wiary odnosi się do Boga. Konstytucja *Lumen gentium* określa Kościół jako zgromadzenie tych, którzy z wiarą spoglądają na Jezusa (KK 9)³⁵. Podobnie według J. Ratzingera, Kościół o wiele bardziej jest obecny tam, gdzie ludzie zwyczajnie wierzą i przyjmują w Kościele dar wiary, który staje się dla nich życiem, niż tam, gdzie na pierwszy plan wychodzi organizacja, reformowanie, rządzenie³⁶. Według A. Czai, wiara jest najważniejszym kryterium posiadania przez nas Ducha Chrystusowego, a tym samym naszej przynależności do Kościoła³⁷. Również I. Ledwoń, opisując kryteria decydujące o tożsamości chrześcijańskiej, uważa, że znakiem pierwszorzędnym, który kształtuje pojęcie chrześcijanina i rzutuje na pozostałe kryteria, jest znak wiary. Przy czym nie chodzi tylko o rozumowe przyjęcie doktryny zawar-

³² Tamże, 20.

³³ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 24-25.

³⁴ SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o usprawiedliwieniu* (1547); cyt. za: J. SZYMIK, *Czy trzeba być wierzącym, aby być dobrym?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła...*, dz. cyt., s. 142.

³⁵ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 25.

³⁶ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 288.

³⁷ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 26.

tej w Piśmie Świętym i podawanej do wierzenia przez Kościół, ale o relację do żywej i konkretnej Osoby Wcielonego Syna Bożego, a przez Nią również o związek z Ojcem i Duchem Świętym. Konsekwencją takiej postawy wiary staje się pewien rodzaj identyfikacji chrześcijanina z Chrystusem, co wyraził św. Paweł wyznaniem: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)³⁸.

4.4. Wiara złączona z miłością

Równocześnie należy mocno podkreślić, że wiara wymaga wrażliwości na najmniejszych braci Chrystusa – nie ma wiary bez miłości (por. 1 Kor 13,2); wiara bez uczynków jest martwa (por. Jk 2,26). Podkreśla to sam Jezus w rozmowie z uczonym w Prawie (Mt 22,35-40), w mowie o sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46). Ta wrażliwość na bliźniego nie jest drugorzędym kryterium naszego trwania w Kościele. Jest to konstytutywny element aktu wiary, bycia Chrystusowym; składa się nań otwartość na Boże obdarowanie i odpowiedź Bogu miłością wobec Jego obdarowania poprzez miłość bliźnich, zwłaszcza najsłabszych³⁹. Realizacja Kościoła Chrystusowego w świecie wymaga zatem żywej wiary, której głównym źródłem jest Duch Święty, a której nie ma bez uczynków, czyli konkretnego wkładu człowieka⁴⁰. Tutaj możemy mówić o realnej granicy Kościoła, a jest nią właśnie postawa wiary zwieńczona miłością wobec innych. Jednakże granicę taką bardzo trudno określić. Tym bardziej że postawa ta bardziej niż owocem ludzkiego wysiłku jest darem Boga, dlatego sam Bóg tylko zna granice Kościoła. Wiedziony tą intuicją Kościół modli się w liturgii mszalnej: „pamiętaj o wszystkich, których wiarę jedynie Ty znałeś”⁴¹.

³⁸ I. S. LEDWOŃ, *Kto to jest chrześcijanin*, w: *Problemy współczesnego Kościoła...*, dz. cyt., s. 119.

³⁹ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 25-26.

⁴⁰ TENŻE, *Gdzie Chrystusowy Duch, tam Kościół?*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2006, s. 185.

⁴¹ *Mszał rzymski dla diecezji polskich, IV modlitwa eucharystyczna*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2009, s. 332*.

4.5. Zerwanie więzi z Kościołem

W tym momencie dotykamy zarówno zagadnienia duchowych granic Kościoła, jak i przyczyn, które powodują zerwanie z nim więzi. Jeżeli Kościół urzeczywistnia się w tych ludziach, którzy trwają w żywej więzi z Bogiem, czyli w stanie łaski uświęcającej, to grzech, który pozbawia człowieka łaski uświęcającej, niszczy tę więź z Bogiem⁴². I to jest pierwsza poważna przeszkoda na drodze do pełnego życia w Kościele. Choć grzech powoduje tak poważne konsekwencje, to jednak nie wyklucza on ze społeczności Kościoła, który jest przecież społecznością grzeszników⁴³. Stan ten znajduje odzwierciedlenie w liturgii Kościoła, świadomego ograniczeń swoich członków. Podczas każdej Eucharystii w obrzędach przed Komunią kapłan modli się w imieniu Ludu Bożego: „Prosimy Cię, nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła...”⁴⁴. Należy mocno podkreślić, że tylko człowiek osobiście może się wykluczyć z wewnętrznej, duchowej wspólnoty Kościoła poprzez zerwanie więzów Ducha. A dokonuje się to wówczas, gdy na samoudzielenie się Boga w Duchu Świętym nie odpowiada aktem wiary⁴⁵. Mamy w tym wypadku do czynienia z grzechem przeciw Duchowi Świętemu. Według Jana Pawła II, grzech ten polega na „odmowie przyjęcia tego zbawienia, jakie Bóg ofiaruje człowiekowi przez Ducha Świętego, działającego w mocy Chrystusowego krzyża”⁴⁶. Jest to postawa odrzucenia wewnętrznej i ży-

⁴² Zapowiadając Jubileusz 1950-lecia Odkupienia, Jan Paweł II napisał: „Sama bowiem przynależność do Kościoła domaga się od każdego katolika, by nie zaniedbywał niczego, co jest konieczne w życiu łaski, i by uczynił wszystko, by nie popaść w grzech...” (Bulla *Aperite Portas Redemptori*, 4).

⁴³ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁴ *Mszal rzymski...*, dz. cyt., s. 373*.

⁴⁵ Ta postawa niewiary łączy się z odkupieńczym cierpieniem Chrystusa na krzyżu. Jak wypowie się Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym, w Chrystusie Ukrzyżowanym spotykamy się z paradoksalną tajemnicą miłości, ponieważ w Nim samym cierpi Bóg odrzucony przez swoje stworzenie przez grzech niewiary (*Dominum et Vivificantem*, 41). Można powiedzieć, że Bóg jest na swój sposób bezradny wobec niewiary człowieka, gdyż On ze swej strony uczynił wszystko, by człowieka zbawić, a spotyka się z niepokonalną barierą, którą stanowi brak wiary, zamknięcie się na Jego łaskę.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 46.

wotnej łączności z Bogiem, którą sobór określa jako konkretną formę ateizmu i ona stanowi realną granicę Kościoła⁴⁷. Jerzy Szymik pisze, że jako chrześcijanie w świetle wiary uznajemy, iż ateizm jest największym nieszczęściem ludzkiego serca i umysłu, które ma swoje konsekwencje w podejmowaniu wyborów moralnych⁴⁸. Ateizm jako faktyczny wybór nieprawdy o człowieku i świecie najbardziej niszczy, niweczy dobro i szkodzi dobru⁴⁹.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pozwalają wskazać najbardziej elementarne czynniki, które spełniają decydującą rolę, gdy idzie o naszą przynależność do Kościoła Chrystusowego, a co za tym idzie, o możliwość zyskania zbawienia. Należą do nich przede wszystkim osobista relacja wiary z Chrystusem oraz wynikająca z tej wiary postawa miłości wobec ludzi potrzebujących. Ta ostatnia jest tak istotna, że otwiera możliwości zbawienia również dla tych, którzy z różnych powodów nie wierzą w Chrystusa czy w Boga i nie przynależą formalnie do Kościoła. Równocześnie należy podkreślić niezastąpioną rolę Kościoła, który stanowi niezawodne wsparcie dla każdego, kto w ramach jego wspólnoty zmierza do zbawienia. I choć możliwe jest zbawienie poza widzialnymi strukturami tego Kościoła, to jednak dla każdego, kto do Kościoła przynależy nie tylko ciałem, ale i sercem, droga do osiągnięcia zbawienia jest niewątpliwie o wiele łatwiejsza i pewniejsza. Dlatego tak istotne jest, aby każdy członek Kościoła troszczył się o jakość swoich z nim więzów, a równocześnie by Kościół wciąż kontynuował swoją działalność misyjną, by również tym, którzy jeszcze do niego nie należą, oferować dobra zbawcze, jakimi został przez Chrystusa uposażony.

⁴⁷ A. CZAJA, *Gdzie Kościół i jego sens?...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁸ Przykładem jest teza zawarta u Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko wolno” (*Bracia Karamazow*).

⁴⁹ J. SZYMIK, *Czy trzeba być wierzącym...*, dz. cyt., s. 142.

The Church in the Service of Salvation

Summary

Based on the biblical sources, the writings of the II Vatican Council and the theological literature the article's aim is to present the elementary factors, which decide about our membership within the Christ's Church and consequently about the capabilities of being saved.

Among others they are: the personal relationship of faith with Christ and resulting from it the attitude of love towards the needy. The last one is vital, because it opens the possibility of salvation for those who, for various reasons, do not believe in Christ or God and are not part of Christ's Church.

Moreover, it emphasises the irreplaceable role of the Church, which becomes reliable support for everyone who within the human community is moving towards salvation. Even though it is possible to find salvation outside the visible structures of the Church, for someone who is an active member of the Church, not only with the flesh but with the heart, the road towards salvation seems to be much easier and more reliable.

Therefore, it is significant that every member of the Church pays attention in order to build up his/her bonds with the Church, and equally the Church should continue the missionary activity and try to reach out to those who do not belong to it as yet, to offer them good saving instruments with which it has been equipped.

Bibliografia

- Brudz J., *Misterium Kościoła*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, pr. zb., Kraków 1971, s. 45-62.
- Czaja A., *Gdzie Chrystusowy Duch, tam Kościół?*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2006, s. 179-186.
- Czaja A., *Gdzie jest Kościół i jego sens?*, w: *W trosce o Kościół. Tydzień ekologiczny '99. Kościół poza Kościołem*, Lublin 2001, s. 17-27.

- Dola T., *Chrystocentryzm*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 192-198.
- Halik T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, wyd. 2, Kraków 2011.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici* (1988).
- Jan Paweł II, Bulla *Aperite Portas Redemptori* (1983).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).
- Jan Paweł II, List apostolski *Parati semper* (1985).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Świadkowie wiary. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*. 1.10.2000, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_01102000.html.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Katolicki komentarz biblijny*, R. E. Brown, J. A. Fitzmayer, R. E. Murphy (red.), red. pol. W. Chrostowski, wyd. 2, Warszawa 2004.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000), 21.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია (*Communio notio*) (1992).
- Kracik J., „*Poza Kościołem nie ma zbawienia*”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” XLVI (1994) nr 5, s. 22-32.
- Ledwoń I. S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
- Ledwoń I. S., *Kto to jest chrześcijanin*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 117-126.
- Ledwoń I. S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2001, s. 511-530.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 393-434.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2009.

- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi* (1943).
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Cz. I. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków 2007.
- Ratzinger J. [Benedykt XVI], *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Rusecki M., *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 107-116.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996.
- Skrzypczak R., *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*, Kraków 2011.
- Szostek A., *Uniwersalizm i szczególna ranga chrześcijaństwa. Prezentacja dokumentu*, w: I. S. Ledwoń OFM, K. Pek MIC (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin–Warszawa 1999, s. 55-67.
- Szymik J., *Czy trzeba być wierzącym, aby być dobrym?*, w: M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 141-144.
- Theissen G., Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.

Ks. dr Dariusz Salamon, sercanin, redaktor naczelny dwumiesięcznika „Czas Serca”, wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

e-mail: dariusz.salamon@hotmail.com

ARTYKUŁY



ks. Krzysztof Napora SCJ
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

“OGGI TU SARAI CON ME IN PARADISO”
(Lc 23,39-43).
MISERICORDIA DIVINA
NELL’ANIMA DI UN MALFATTORE

Introduzione

Il presente lavoro è stato dedicato all’analisi del racconto di Luca dei due malfattori – Lc 23,39-43. Nel lavoro proveremo studiare i problemi del testo (1), la sua storia e le difficoltà incontrate nel processo della sua esegesi (2). Oltre alla parte esegetica, ultimo capitolo di questo lavoro sarà dedicato alla prova di presentare il racconto nel contesto dell’Opera Lucana (3).

1. I passi preparativi

1.1. Delimitazione del testo

Non c’è l’accordo comune riguardo ai limiti del testo dei due malfattori o, come lo chiamano altri, del malfattore pentito¹. Il passo occupa la parte

¹ I diversi titoli del passo sono un risultato della diversa divisione e di conseguenza diversa comprensione o almeno diversa disposizione degli accenti nel passo.

centrale della sequenza dell'esecuzione di Gesù. Si può individuare almeno qualche opinione riguardo la delimitazione del nostro passo:

a) ci sono autori che vedono la storia inclusa nel contesto dell'intera attività di Gesù sulla croce (Lc 23,33-43)².

b) altri dividono questa sottosezione in passi più piccoli. L'ago della bilancia è il versetto 39.

- alcuni lo includono nel passo Lc 23,35-39³. Fattori di questa opinione vedono piuttosto la continuazione della doppia derisione nelle parole del primo dei due malfattori. Lui, come prima i capi e i soldati si riferisce al titolo di Gesù - ὁ χριστός (vv. 35.39). Riprende anche l'appello: σωσάτω ἑαυτόν (vv. 35.37.39)⁴. In questo caso abbiamo il racconto della triplice derisione di Gesù (i capi del popolo, i soldati e finalmente uno dei malfattori) (Lc 23,35-39) e il racconto del malfattore pentito (Lc 23,40-43).
- altri invece, vedendo il legame stretto di questi passi, includono il v. 39 nel passo secondo (Lc 23,39-43)⁵. Come annotano, il v. 39 non continua la serie dei “ὁ καί” (Lc 23,35.36.38), ma introduce con il solo “ὁ ἐ”. L'azione del primo malfattore viene descritta usando il verbo βλασφημέειν (v. 39) e non come nei casi precedenti ἐκμυκτηριζειν (v. 35) o ἐμπαίζειν (v. 36). Viene sottolineato anche il cambiamento del tempo dall'aoristo ἐνέπαιξαν nel v. 36 all'imperfetto ἐβλασφήμει nel v. 39, che cor-

² V. FUSCO, “La morte del Messia”, *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII sett. bib. it.*, (Brescia 1984) 58-59.

³ Cf. R. E. BROWN, *The Death of Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994) II 999; K. STOCK, “Jesus der Retter nach Lk 23, 35-43”, *La Salvezza oggi. Atti del V Congresso Internazionale di Missionologia* (Roma 1989) 531-541; U. TERRINONI, *Il Vangelo dell'incontro. Riflessioni su Luca* (Bologna 1997) 212.

⁴ Cf. K. STOCK, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici. Seconda Parte* (Roma 2003⁴) 94.

⁵ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28_A; Garde City, NY 1985); J. DUNCAN – M. DERRETT, “The two Malfactors”, *DSNT* 3, 200-214; J. M. GARCÍA PÉREZ, “El relato del Buen Ladrón (Lc 23,39-43)”, *EstBib* 44(1986), 263-304.

risponderebbe piuttosto all'imperfetto ἔξιμκτῆριζον nel v. 35⁶.
In questo caso possiamo dire del racconto dei due malfattori.

Nel nostro studio seguiremo l'opinione proposta da R. Meynet che sceglie quest'ultima possibilità⁷. Lui presenta la struttura logica dell'intera sequenza dell'esecuzione di Gesù. L'autore individua sei passi organizzati in modo concentrico intorno al versetto 38⁸.

Gesù è portato via per l'esecuzione	23,26-32
Crocifisso, Gesù prega il Padre	33-34
Giudei e romani di fronte a Gesù	35-37
Ciò che sta scritto: “Questi è il re dei Giudei”	38
I due malfattori da entrambi i lati di Gesù	39-43
Morente, Gesù prega il Padre	44-46
Gesù viene deposto nel sepolcro	37-56

Nella struttura presentata da Meynet il passo dei due malfattori è simmetrico al passo terzo. In questa visione le bestemmie del primo malfattore (v. 39) corrispondono agli scherni dei capi e dei soldati (vv. 36-37). In opposizione ad essi stanno le parole del secondo malfattore (v. 42) il quale può essere visto in relazione con il popolo (v. 35) che nel vangelo di Luca (diversamente dagli altri sinottici) non fa parte attiva nello scherno dei capi. Si nota facilmente le riprese dei termini in questi due passi: “Cristo” (v. 35 e 39), “Re” (37) ripreso da “Regno” (42), ripetuto due volte “salva te stesso” (35; 37) ripreso da “salva te stesso ed anche noi” (39b) e “ricordati di me” (42)⁹.

⁶ Cf. K. STOCK, *Passione*, 94.

⁷ Cf. R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*. Analisi retorica (Roma 1994); R. MEYNET, *La Pasqua del Signore*. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici (Bologna 2001).

⁸ R. Meynet, *Il Vangelo*, 653.

⁹ Idem, 665.

1.2. Il testo greco

- ³⁹ Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτὸν λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.
- ⁴⁰ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη· οὐδὲ φοβῆ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;
- ⁴¹ καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν.
- ⁴² καὶ ἔλεγεν· Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου.
- ⁴³ καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

1.3. La discussione delle varianti

Nel v. 39. il participio κρεμασθέντων è omissa dal Codex Bezae e da un manoscritto copto – bohairico. Nello stesso versetto alcuni manoscritti (B D L 1241 e due codici latini del V e VIII secolo: e, l) omettono il participio λέγων. Il testo nella forma presente (con participio λέγων) è attestato da $\mathfrak{P}^{75} \mathfrak{N} \text{ A C W } \Theta \Psi 070 f^{1.13} 33$ e nella maggioranza dei manoscritti latini, siriaci e copti.

Il Codex Bezae e uno dei codici latini (e) omettono l'avverbio interrogativo οὐχί, invece parecchi manoscritti (A C³ W $\Theta \Psi f^{1.13} 33 \mathfrak{M}$ lat sy^{p-h} bo^{pt}) lo sostituiscono con εἶ (una condizione con εἶ si trova anche nei vss. 35 e 37). Come testimonianze della forma del testo con οὐχί vengono presentati $\mathfrak{P}^{75} \mathfrak{N} \text{ A B C}$ (la lettura originale) W $\Theta \Psi 070, 1241$, alcuni manoscritti della Vetus Latina, Vetus Syra (sy^{s.c}) e anche manoscritti copti della versioni sahidica e bohairica.

Nel v. 40 l'ultima parola εἶ viene sostituita dai alcuni manoscritti (C – la lettura originale, W, Vetus Syra, manoscritti copti, anche la testimonianza patristica di Epifanio da Constanza) con la forma della 1. persona plurale: εσμεν. Il Codex Bezae unisce queste due tradizioni avendo: εἶ καὶ ἡμεῖς εσμεν.

Nel v. 41 il Codex Bezae cambia la parola ἄτοπον a ποιηρον.

L'apparato critico dei vss. 42-43 menziona un'altra tradizione del testo testimoniata da A C2 W Θ Ψ 070 f^{1.13} 33 ℣ lat sy anche (con piccole diversità) manoscritti copti delle versioni sahidica e bohairica: ἔλεγεν τῷ Ἰησοῦ μνησθητι μου κυριε ὅταν ἐλθῆς ἐν τῇ Βασιλείᾳ σου. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἄμην λέγω σοι¹⁰. Come si vede le differenze si notano in quattro punti:

- La variante menziona che le parole del malfattore sono indirizzate a Gesù (questo indirizzo manca nel testo di NA²⁷)
- Il malfattore nella variante si rivolge a Gesù usando il titolo κυριε (nel testo di NA²⁷ usa il nome Ἰησοῦ)
- La variante usa il pronome ἐν (τῇ Βασιλείᾳ) al posto di εἰς (τὴν βασιλείαν). Questa è anche la forma in **Σ** C (la lettura originale) – che solo in questo punto divergono dal testo presentato da NA²⁷.
- La variante cambia l'ordine delle parole σοι λέγω.

Una versione assai diversa è attestata dal Codex Bezae che ha: στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ μνησθητι μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλευσεως σου. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ τῷ ἐπιπληροσυντι θαρσει.

1.4. Le osservazioni sintattiche

Nel v. 39 εἰς è usato per ἕτερος¹¹. Nello stesso versetto si trova la particella interrogativa οὐχί, che normalmente attende una risposta positiva¹². Secondo Prete, qui indica soltanto una condizione¹³.

¹⁰ Questa variante sarà l'oggetto dell'analisi più dettagliata nella parte seguente di questo lavoro.

¹¹ Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma 1996) 278; M. ZERWICK, *Biblical Greek* (Roma 2001) 52; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del Nuovo Testamento* (Brescia 1982²1997) 318.

¹² Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, 517.

¹³ B. PRETE, *La Passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca* (Brescia 1997), II 237.

Nel v. 40 la particella negativa οὐδέ è usata per dare l'enfasi sul rimprovero, che il secondo malfattore indirizza al primo. οὐδέ viene usata 21 volte nel vangelo di Luca dal quale numero 5 volte viene usato come inizio della frase. A volte serve per evidenziare un evento straordinario¹⁴. Nel nostro versetto non c'è l'accordo comune riguardo alla parola modificata di οὐδέ. Teoreticamente "neppure" può modificare il pronome σύ¹⁵, il verbo φοβέομαι¹⁶ o il sostantivo θεός¹⁷. Secondo Brown, la posizione οὐδέ direttamente prima del verbo decide a vantaggio della seconda possibilità¹⁸.

La seconda parte dello stesso versetto porta in sé il problema dell'ambiguità di ὅτι, che provoca il problema della comprensione dell'espressione ellittica: ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ. In questo caso la traduzione causale di ὅτι (*perché*) sembra non essere pienamente adatta. Cercando una soluzione, alcuni propongono di tradurla come pronome relativo¹⁹. Altri vogliono in questo caso vedere in ὅτι il valore temporale (*when – since; quando*)²⁰. Un appoggio forte a queste due possibilità viene da García Pérez²¹. Lui cerca di provare che sotto il livello greco del Vangelo di Luca si può trovare un sottofondo aramaico. In questo caso ὅτι sarebbe una traduzione della particella aramaica ܐ / ܐܝܢܐ. Riguardo l'ambiguità che porta con sé l'uso di questa particella M. Zerwick scrive: "for this particle can have no fewer than seven values: relative pronoun, genitive case, the conjunction ὅτι (...), or ἵνα or ὅτε or ὥστε"²². Brown respinge il "highly speculative approach" di García Pérez affermando

¹⁴ DENT, 671.

¹⁵ I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC; Gran Rapids, MI 1978) 871-872.

¹⁶ A. PLUMMER, *The Gospel According to S. Luke*, (ICC; Edinburgh 1908) 534; J. FITZMYER, *Luke*, 1509.

¹⁷ Polish Biblia Tysiąclecia, Poznań 1965 – 41984.

¹⁸ R. BROWN, *The Death*, 1003. L'autore esprime anche l'opinione che l'ambiguità della costruzione non gioca un ruolo decisivo nell'interpretazione del passo.

¹⁹ Nuovissima Versione della Bibbia Edizione di San Paolo, Roma 1995-1996.

²⁰ The New American Standard Bible with Codes (1995)

²¹ J. M. GARCÍA PÉREZ, *El relato*, 293-294.

²² M. ZERWICK, *Greek*, 145 § 423.

che la soluzione può essere trovata sullo sfondo greco, senza necessità di cercarla nella lingua aramaica²³. Secondo la sua opinione ὅτι, dovrebbe essere tradotto come causativo²⁴.

C'è ancora una cosa da notare nel versetto 40 è la costruzione ἀποκριθεὶς... ἔφη, che viene spesso usata da Luca e riflette la maniera dei LXX²⁵. Caratteristico per Luca sembra anche essere l'uso dei participi (ἀποκριθεὶς e ἐπιτιμῶν) che si seguono asindeticamente. Questo, secondo gli autori, “rivela una certa ricerca stilistica”²⁶ – anche un tratto specifico del terzo Vangelo.

Nel versetto 41 vale la pena notare l'attrazione di relativo (ὧν = ἐκείνων ἧ) caratteristico sia per il greco classico, sia ellenistico e anche biblico. Pensando pure alla statistica dell'uso (Mt – 3 volte, Mc – 1 volta) l'attrazione può indicare lo stile di Luca dove viene usata frequentemente²⁷.

Il problema principale del versetto 42. sembra essere la presenza di due varianti (segnalati già nella critica testuale). Perché la questione sarà ripresa nella parte dell'esegesi, qui vogliamo solo segnalare la differenza dal punto di vista grammaticale tra εἰς e ἐν. Semplificando, in modo generale si può dire che il primo era usato quando il senso dinamico (movimento) era supposto. Il secondo indicava piuttosto il senso statico (riposo, immobilità). Nel Greco classico si può trovare l'uso di εἰς anche con i verbi che descrivono il riposo, quando si pensa di connotare con il movimento precedente, così, com'è possibile trovare ἐν con i verbi del movimento con connotazione al riposo che segue il movimento²⁸. Questa distinzione, chiara nel Greco classico, nel Greco ellenistico perde la sua evidenza. Nel greco biblico le tracce di questo processo possono essere identificate²⁹: le preposizioni εἰς e ἐν possono essere in-

²³ R. BROWN, *The Death*, 1003.

²⁴ Idem, 1003-1004.

²⁵ Idem, 1002; M. ZERWICK, *Greek*, 127-128 § 366-367.

²⁶ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, 511 § 421.

²⁷ M. ZERWICK, *Greek*, 7 § 16; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica*, 375 § 294.

²⁸ M. ZERWICK, *Greek*, 99 § 33.

²⁹ Cf. Lc 9,61: ... πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου. Il direzione di questo processo dirige verso quasi totale scomparsa di preposizione ἐν nel greco moderno e sostituzione di essa da εἰς.

terscambiabili³⁰. I segni di questo processo nel greco biblico possono avere la loro fonte anche nel livello della lingua ebraica, perché entrambi le preposizioni possono essere usate nella traduzione dell'ebraico א. La questione divide sempre gli esegeti, ma sembra che lo sfondo delle divergenze sia piuttosto a livello delle conseguenze teologiche che a livello della grammatica.

Da notare nel versetto 43 l'uso del verbo ἀμήν. Al contrario degli altri evangelisti Luca usa questo termine raramente, solo 6 volte³¹ (per paragonare: Mt – 31 volte, Mc – 13 volte, Gv – 25 volte nella forma doppia). Levitare i termini ebraici (*Abba, Hosanna, Rabbi*) sembra essere una delle caratteristiche del linguaggio del terzo vangelo³². L'uso nel versetto 43. è unico nel racconto della Passione in Luca ed è l'unico caso quando è seguito dal pronome al singolare (σοι)³³.

Nello stesso versetto richiama l'attenzione il sostantivo παράδεισος. Questa parola, d'origine persiana, nel Nuovo Testamento si trova soltanto 3 volte³⁴. Originariamente significa: *parco, giardino*³⁵. Nonostante che sporadicamente sia usato nel Nuovo Testamento, il termine è conosciuto nella tradizione biblica e giudaica. Nella traduzione dei LXX viene usato come equivalente dei termini ebraici גן (Gen 2,8.9.10; 3,2.3.8), גן עדן (Num 24,6) פַּרְדֵּס (Ecc 2,5; Cdc 4,13). Sembra che nel Nuovo Testamento il suo significato si ampli abbracciando anche la dimensione escatologica³⁶.

³⁰ Cf. B. PRETE, *La Passione*, 95.

³¹ Lc 4,24; 12,37; 18,17.29; 21,32; 23,43.

³² R. BROWN, *The Death*, 1008.

³³ Lo studio dettagliato su questo tema presenta J. C. O'NEILL, "The Six Amen Sayings in Luke", *JThS_{NS}* 10(1959), 1-9.

³⁴ Lc 23,43; 2Co 12,4; Ap 2,7.

³⁵ R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1997) 462.

³⁶ Una discussione più dettagliata su questo argomento avrà luogo nella parte esegetica di questo lavoro.

Rispetto al versetto 43. vale la pena notare anche la discussione riguardante l'avverbio *σήμερον*. Come ricorda E. E. Ellis³⁷, ci sono manoscritti che cercano dividere la risposta di Gesù del versetto 43 in un modo diverso da quello che incontriamo in NA²⁷, unendo *σήμερον* con la prima parte della frase (*ἀμήν σοι λέγω σήμερον, μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*). Secondo Ellis, questa soluzione è innaturale, poiché nel linguaggio di Luca il termine *σήμερον* è sempre unito con la seconda parte della preposizione³⁸.

1.5. Una traduzione

³⁹ Uno dei malfattori appesi lo bestemmiava, dicendo: “Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!”

⁴⁰ Ma l'altro, rispondendo e rimproverandolo, ha detto: “Non hai neppure timor di Dio, tu che stai subendo la stessa condanna.

⁴¹ Pur che noi giustamente, riceviamo il giusto per le cose che abbiamo fatto, lui invece non ha fatto nessun male.”

⁴² Poi diceva: “Gesù ricordati di me, quando verrai nel tuo regno”.

⁴³ E [Gesù] gli ha detto: “In verità a te dico, oggi con me sarai in Paradiso”

Riguardo al testo italiano dobbiamo dare qualche spiegazione.

Nella traduzione del versetto 40 abbiamo trovato la difficoltà di esprimere nella lingua italiana la costruzione greca con i due participi messi insieme in modo asindetico e un verbo finito che nel senso logico ripete l'idea di uno dei participi. Nella traduzione abbiamo provato d'avvicinarsi ad essa, variando un po' l'ordine originario delle parole.

Nello stesso versetto abbiamo scelto di tradurre ὅτι come pronome relativo.

Nel versetto 41 abbiamo provato di sottolineare la contrapposizione espressa in greco da *μὲν... δέ* usando: *pur... invece*.

³⁷ E. E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (NCBC; Gran Rapids, MI – London 1966, 1983) 268.

³⁸ Ibid; Cf. B. PRETE, *La Passione*, 98.

Nel versetto 42 pur vedendo che la maggioranza delle traduzioni italiane ha deciso di usare il passato prossimo o passato remoto rilevando la puntualità dell'azione abbiamo scelto l'uso di imperfetto – come nell'originale greco.

Nel versetto 43 nella traduzione abbiamo aggiunto il nome per maggior chiarezza.

1.6. Strutturazione del testo

Meynet propone di vedere nel nostro passo una composizione concentrica formata intorno al versetto 41³⁹.

³⁹ Uno dei malfattori appesi lo bestemmiava, dicendo:
“Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e noi!”

⁴⁰ Ma l'altro, rispondendo e rimproverandolo, ha detto:
“Non hai neppure timor di Dio, tu che stai subendo la stessa condanna.

⁴¹ Pur che noi giustamente, riceviamo il giusto per le cose che abbiamo fatto,
lui invece non ha fatto nessun male.”

⁴² Poi diceva:
“Gesù ricordati di me, quando verrai nel tuo regno”.

⁴³ E [Gesù] gli ha detto:
“In verità a te dico, oggi con me sarai in Paradiso”

Ognuna delle quattro parti che inquadrano la parte centrale è composta di frase narrativa che finisce con il verbo “dire” e la frase di dialogo. La prima parte (39-40) è costituita dalle parole del primo malfattore e la reazione del secondo. Si vede la chiara corrispondenza tra le due parti d'ogni enunciato (“Cristo” – “Dio”; la salvezza per i tre – la comune pena). L'ultima parte (42-43) è costituita dal dialogo tra il secondo mal-

³⁹ R. MEYNET, *Il Vangelo*, 662-663.

fattore e Gesù. Anche qui si vede simile corrispondenza (“me” – “me”; “regno” – “paradiso”)⁴⁰.

1.7. Le origini e la storicità del racconto

Gli esegeti che cercano di presentare le tappe della redazione del racconto della Passione sottolineano dipendenza del racconto di Luca dal Vangelo di Marco. Notando che Luca nel suo Vangelo generalmente non disturba l'ordine della sua fonte principale, osservano anche che nel racconto della Passione l'ordine viene a volte cambiato. Questo ci costringe di osservare meglio le differenze tra Marco e Luca nel racconto della Passione. Soards⁴¹ ordina le differenze in tre gruppi:

– il primo gruppo formano le differenze visibili nei dettagli, quando Luca e Marco riferiscono lo stesso evento in modo diverso.

– il secondo gruppo formano gli elementi del racconto della Passione secondo Marco che sono assenti nel racconto di Luca.

– il terzo gruppo formano gli elementi descritti come “special Lukan material” che includono sia le linee individuali sia le scene intere.

La scena dei due malfattori, dai quali uno si aggiunge al gruppo che deride Gesù, l'altro invece lo ammonisce, si trova unicamente nel Vangelo di Luca e senza dubbi fa parte del terzo gruppo. Secondo Fitzmyer, questo racconto trova le sue origini nel racconto del Vangelo di Marco (Marco tuttavia nel suo versetto menziona solo un fatto asciutto che *quelli che erano crocifissi con lui lo insultavano* – Mc 15,32⁴²) ma viene da Luca sviluppato e amplificato sulla base del “Lucan private source”⁴³. Rimane oscuro il problema del carattere questi fonti lucani. Alcuni pensano che questo materiale speciale sia una libera composizione Lucana, altri invece vedono in esso le tradizioni diverse (anche orali). Ancora altri pensano

⁴⁰ R. MEYNET, *Il Vangelo*, 662-663; *La Pasqua*, 342-343.

⁴¹ M. L. SOARDS, *The Passion According to Luke*. The Special Material of Luke 22, JSOT.S 14, 13-14.

⁴² Simile anche Mateo – Mt 27,44.

⁴³ J. A. FITZMYER, *Luke*, 1507.

che Luca abbia avuto a disposizione una versione estensiva del racconto della Passione nel quale Luca nel quale ha inserito il racconto marciano⁴⁴.

Il tema della storicità del racconto dei due malfattori non trova grande interesse degli esegeti, nonostante che dal punto di vista del contenuto non si trovano nel racconto gli elementi che escluderebbero la sua storicità. Anche le piccole differenze e le contraddizioni nel rapporto con i racconti del Marco e Matteo trovavano già dai tempi dei Padri della Chiesa le soluzioni plausibile⁴⁵. Le più dominanti opinioni dicono del racconto come dell'esempio "della crescita della tradizione narrativa conforme a tendenza di differenziare e individualizzare"⁴⁶, lo considerano come un racconto che poteva esistere fuori del contesto della Passione⁴⁷ o finalmente lo riduce ad una "aggiunta di carattere leggendario"⁴⁸. Secondo l'opinione dell'autore di questo lavoro il racconto dei due malfattori si iscrive nel elenco delle molte altre "storie" di Luca – che pur non essendo "storiche" nel nostro senso di questa parola trasmettono contemporaneamente una vera storia dell'uomo e una vera storia dell'intervento di Dio nella storia dell'uomo⁴⁹.

⁴⁴ V. TAYLOR, *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (Cambridge 1972), 3-27.

⁴⁵ "Harmonists suggest that during the first hour both robbers reviled Jesus, and that one of them (who may have heard Jesus preach in Galilee) afterwards changed his attitude and rebuked his comrade. So Origen, Chrysostom, Jerome, Theophylact, Euthymius, on Mt. XXVII. But Cyril of Jerusalem, Ambrose, and Augustine confine the reviling to one robber, who in Mt. and Mk. is spoken of in the plur. by *synecdoche*" – A. PLUMMER, *Luke*, 533.

⁴⁶ R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963) 309.

⁴⁷ V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition* (London 1935) 56.

⁴⁸ E. LOHSE, *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Studi Biblici 31; Brescia 1975) 111.

⁴⁹ Cf. "Luke manifests in many passages the preoccupations of the historian and the writer. He tries to give a better explanation of the way in which the events unfold and to compose an account which is well-ordered. But he in no way has in view the cold objectivity of an impartial narrator. On the contrary, his account is the account of the disciple who relives the history of his master. Personal attachment is expressed by the repeated affirmation of the innocence of Jesus, by the omission of offensive or cruel details. For the disciple, the Passion is at the same time a call. It is necessary to follow Jesus on the way of the Cross. Luke's account, then, is personal and hortatory. It arouses or confirms the en-

2. L’esegesi del testo

2.1. “Uno dei malfattori lo bestemmiava”

Nei versetti 23,32-33 Luca per la prima volta introduce nella scena i due personaggi che secondo la relazione di tutti i vangeli sinottici condividevano la sorte di Gesù nell’ultima sua fase. Al contrario però della relazione di Matteo e Marco, dove loro sono chiamati *λησταί*⁵⁰ Luca con la conseguenza usa il termine *κακοῦργοι*⁵¹. Gli evangelisti non precisano né la provenienza dei due malfattori né i dettagli della loro sediziosa attività o del loro processo. Alcuni suggeriscono che i malfattori potevano essere attivisti accesi del movimento zelota⁵², che cercavano di ribellarsi contro la dominazione romana⁵³. Il termine *ληστής* significa: *ladrone, brigante*⁵⁴. Termine *κακοῦργος* significa: *criminale, malfattore, delinquente*⁵⁵. Come si vede questo primo termine sarebbe più adatto a descrivere i zeloti e forse a questo significato pensava evangelista Giovanni descrivendo Barabba come *ληστής*. Luca pur conoscendo e usando questo termine nel suo Vangelo⁵⁶ non ritiene opportuno usarlo come

agement of each one for the following of Christ.” – A. VANHOYE, *Structure and Theology of the Accounts of the Passion in the Synoptic Gospels* (Collegetown, MN 1967) 9; E’ da notare che a volte si vede lo sfondo del racconto non soltanto sulla base della tradizione Palestinese e della lingua aramaica, ma anche direttamente nella tradizione ebraica, specialmente nel *midrash* della storia di Giuseppe o del 2Sm – cf. J. DUNCAN – M. DERRETT, “The two Malfactors”, *DSNT* 3, 200-214. Riguardo a questa opinione J. Nolland afferma: “the similarities are likely to be fortuitous rather than intentional” – cf. J. NOLLAND, *Luke 18:35 – 24:53* (WBC 35c; Dallas 1993), 1151. Per completare il quadro si deve menzionare l’esistenza del Vangelo apocrifico che mette il primo incontro di Gesù con malfattore già nei tempi dell’infanzia – cf. W. M. MACGREGOR, “The Words from the Cross. II The Penitent Thief (Lk XXIII. 39-43)”, *ExpTim* 41 (1929-1930) 154.

⁵⁰ Mt 27,38.44; Mc 15,27

⁵¹ Lc 23,32.33.39

⁵² A. C. EVANS, *Luke*, (Peabody, MA 1990) 338.

⁵³ Cf. U. TERINONI, *Il Vangelo*, 217; K. H. RENGSTORF, *Il Vangelo secondo Luca* (Nuovo Testamento 3; Brescia 1980) 457; I. H. MARSHALL, *Luke*, 871.

⁵⁴ DENT, II 189.

⁵⁵ DENT, I 1881.

⁵⁶ Lc 10,30.36; 19,46; 22,52.

determinazione dei due malfattori⁵⁷. Brown suggerisce che Luca vuole in questo modo separarli dal movimento che, provocando gli eventi nei anni 50, 60 d. C. e specialmente la Prima Rivolta degli Ebrei, ha dato al termine ληστής la sfumatura negativa nella consapevolezza della gente. Vale anche la pena notare, che Luca non qualifica i malfattori come συνεσταυρωμένοι (Mc 15,32; cf. Mt 27,44) ma come κρεμασθέντες, *appesi* e questo può alludere al testo di Deuteronomio (Dt 21,22-23; cfr. Atti 5,30; 10,39; Gal 3,13)⁵⁸.

Com'è stato detto nella prima parte di questo lavoro, le bestemmie di uno dei malfattori prolungano la serie delle derisioni di Gesù. Nel v. 35 sono i capi del popolo che beffano (έξεμκτήριζον) Gesù. Nel v. 36 lo scherniscono (ένέπαιξαν) i soldati. Nel v. 39 Luca dice che il malfattore bestemmia (έβλασφήμει) Gesù. Il verbo βλασφημέω significa: *ingiuriare, imprecare, bestemmiare*⁵⁹. Come nota O. Hofius “nel Nuovo Testamento prevale di gran lunga l'uso religioso di questo gruppo lessicale”⁶⁰. A volte il senso religioso e profano sono connessi tra loro. Così, secondo O. Hofius, il termine può essere considerato nel v. 39. Da una parte il malfattore deride Gesù e schernisce la sua pretesa messianica, ma dall'altra parte la parola rende evidente che mediante questa azione viene bestemmiato il Cristo cioè Dio stesso⁶¹. Vale la pena notare anche l'alterazione del tempo usato da Luca. L'azione dei magistrati è espressa nell'imperfetto, che sottolinea una continuità, la durata del processo. Nel caso dei soldati il verbo è posto in aoristo e questo può suggerire un'azione puntuale, un atto di derisione, una “barzelletta” orrenda dei soldati. L'azione del primo malfattore è di nuovo espressa nell'imperfetto, che accentua che la derisione di Gesù si prolungava nel tempo.

In questa occasione dobbiamo constatare che in questo punto Luca si diverge da Matteo e Marco. Loro presentano Gesù totalmente abban-

⁵⁷ “That either of them was ‘a person of Zealot outlook’ is sheer speculation. It has nothing to do with the Lucan story” – J. FITZMEYER, *The Luke*, II, 1509.

⁵⁸ Cf. K. STOCK, *Il Racconto*, 94.

⁵⁹ DENT, I 580.

⁶⁰ O. HOFIUS, “βλασφημία”, DENT, I 581.

⁶¹ Idem, I 583.

donato sulla croce, deriso anche dai due con-crocifissi ladri. Luca nel suo racconto non soltanto cambia il verbo usato in questa situazione (ὠνειδίξω → βλασφημέω), ma modifica anche l'azione stessa: solo uno dei malfattori (εἷς δὲ τῶν κακούργων) partecipa alla derisione di Gesù, altro invece riconoscendo nella persona dell'uomo, che muore presso di lui, un Messia innocente, entra nella realtà di “essere con Gesù”.

Il malfattore che bestemmia Gesù riprende non soltanto l'azione dei magistrati e dei soldati, ma ripiglia anche la loro argomentazione e la forma della derisione. Lui comincia facendo appello al titolo Χριστός e in seguito chiama all'azione: σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς⁶². L'appello alla persona e alla potenza di Messia si unisce alla derisione fatta dai capi del popolo (Lc 23,35). Nella derisione dei soldati la base dello scherno è costituito dal titolo *il Re dei Giudei* (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – Lc 23,37). La differenza è probabilmente basata sulla differenza di nazionalità. I soldati non essendo ebrei, non possono riferirsi al concetto giudaico di Messia⁶³. Il malfattore riprende la parola usata dalle autorità ebraiche e forse questo potrebbe essere la testimonianza indiretta della sua provenienza giudaica che taglierebbe corto ai dubbi d'alcuni autori⁶⁴. Com'è stato menzionato nelle osservazioni semantiche l'esclamazione dei malfattori comincia con la particella interrogativa οὐχί, che abitualmente suppone una risposta positiva. In questo caso essa sembra introdurre piuttosto soltanto una condizione: “Se tu sei il Christo...”⁶⁵. Questa sfumatura rassomiglia al tono delle beffe dei capi del popolo - εἰ οὗτος ἐστὶν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός (v. 35). Come nel loro caso così anche nel caso del primo malfattore è difficile pensare che lui ammetta che Gesù sia il Messia. Il suo intervento più che una vera provocazione,

⁶² Un interessante variante di questo versetto viene menzionato da A. Smith Lewis. Il variante ha nel v. 39 nel posto della parola Messia la parola Salvatore e aggiunge specificazione del tempo: *oggi*. Tutta la frase secondo questo variante è: *Non sei tu il Salvatore? Salva te stesso oggi e anche noi*. Cf. A. SMITH LEWIS, “A New Reading of Lk. XXIII. 39.”, *ExpTim* 18 (1906-7) 94-94.

⁶³ Da altra parte il loro titolo potrebbe anche suggerire la visione politica del giudaico concetto di Messia.

⁶⁴ Cf. U. TERINONI, *Il Vangelo*, 217.

⁶⁵ B. PRETE, *La Passione*, 89.

che avrebbe lo scopo di indurre Gesù all'intervento salvifico, sembra essere piuttosto uno scherno crudele. A differenza dei magistrati e dei soldati, che a causa della loro posizione sociale o funzione nel processo di Gesù, deridono Gesù da una posizione superiore, il malfattore bestemmia Gesù a causa della sua posizione d'impotenza e di delusione⁶⁶; lo scherzisce essendo lui stesso condannato alla stessa pena.

Alla fine vale la pena fermarsi un po' nell'oggetto della chiamata del malfattore. Lui chiede: *salva te stesso e noi* (σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς). La parola σῶζειν sembra essere una parola – chiave per capire il racconto di Luca. Nei cinque versetti (Lc 23,35-39) questa parola viene usata quattro volte – sempre con riferimento a Gesù (vv. 35 – 2 volte, 37.39). Gesù quattro volte viene chiamato come il soggetto dell'azione salvifica: v. 35 – *ha salvato gli altri* (ἄλλους ἔσωσεν), *salvi* (σωσάτω); v. 37 – *salva!* (σῶσον); v. 39 – *salva!* (σῶσον). Due volte lui è contemporaneamente l'unico oggetto della salvezza: v. 35 – *salvi se stesso* (σωσάτω ἑαυτόν), v. 37 – *salva te stesso* (σῶσον σεαυτόν). Nel v. 39 il malfattore menziona sia la salvezza di Gesù stesso sia dei due concrocifissi: *salva te stesso e noi* (σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς). L'opera della salvezza è nel concetto ebraico una prova dell'autenticità delle pretese messianiche⁶⁷. Nella convinzione della gente che appella Gesù nel momento della sua Passione revocando il titolo di Messia, la croce è l'ultima prova, ultima possibilità di confermare la veracità delle sue aspirazioni messianiche. Dalla loro esclamazione si deduce molto bene i dettagli del loro concetto di Messia. Il Messia regale dovrebbe essere vittorioso e potente, superiore ad ogni avversario; dovrebbe esibire in modo visibile la sua potenza soprannaturale. Le loro parole esprimono l'incapacità di capire il Cristo, il re dei giudei, avvolto nella debolezza e sconfitta⁶⁸. L'unica possibilità di mostrare la vera dignità messianica che loro vedono, potrebbe essere la discesa dalla croce. Il primo malfattore estende questa condizione anche sull'azione della salvezza dei due concrocifissi.

⁶⁶ K. STOCK, *Il Racconto*, 95.

⁶⁷ Cf. Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

⁶⁸ R. LAVATORI – L. SOLE, *Ritratti dal Vangelo di Luca*. Persone e relazioni (Bologna 2001) 237.

Come nel caso dei due scherni precedenti da parte dei magistrati e dei soldati, anche nel caso del primo malfattore Gesù tace. Durante la Passione Luca menziona ancora un momento caratteristico di quando Gesù tace – questo è l’incontro con Erode (Lc 23,9). Come vedremo nelle parti seguenti di questo lavoro, Gesù, non rispondendo immediatamente a coloro che lo scherniscono, non lascia senza risposta la richiesta della salvezza, ma adesso il suo momentaneo silenzio provoca l’intervento del secondo malfattore⁶⁹.

2.2. “Ma l’altro lo rimproverava...”

Come abbiamo detto, il racconto di Luca porta una nuova visione del racconto degli eventi sulla croce. Contrariamente alla descrizione di Marco e Matteo, nel Vangelo di Luca solo un malfattore presenta l’atteggiamento ostile verso Gesù. L’altro scopre in Gesù la persona alla quale ha deciso affidare la preoccupazione della sua sorte dopo la morte fisica. Il suo intervento comprende due parti. Nella prima parte lui si rivolge al primo dei malfattori reagendo in questo modo alle bestemmie che quell’ultimo indirizza a Gesù (vv. 40-41). Nella seconda parte lui dirige direttamente a Gesù la sua richiesta della salvezza (42).

La prima parte indirizzata al secondo malfattore è costituita da quattro elementi: timore di Dio, la stessa condanna (το αὐτό κρίμα), consapevolezza della propria colpa e finalmente innocenza di Gesù⁷⁰. Luca introducendo le parole del secondo malfattore menziona che lui rimproverava il suo compagno. La parola ἐπιτιμᾶω significa *debellare, vincere con un comando, coreggere, rimproverare*⁷¹ e si trova 12 volte nel vangelo di Luca. Viene usata quando Gesù cacciando i demoni impuri li

⁶⁹ “The mistake of the first is threefold: (1) Rather than fearing God, he maligns God’s instrument of salvation. (2) He assumes that Jesus is guilty when, in fact, he is innocent. (3) In his sarcasm, he fails to recognize that this Suffering Righteous One will be delivered not from but through death, and that he will continue to exercise his role of Savior.” – J. B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NIC; Grand Rapids, MI – Cambridge 1997) 822.

⁷⁰ Cf. K. Stock, *Il Racconto*, 95.

⁷¹ H. GIESEN, ἐπιτιμᾶων, DENT, I 1352.

infrange con la sua parola (Lc 4,35), quando vince le potenze del vento delle onde o della febbre (Lc 8,24; 4,39), quando corregge i suoi discepoli (9,55). Il significato più vicino al nostro caso sembra essere il testo della correzione fraterna: *Se un tuo fratello ti offende, tu rimproveralo* (Lc 17,3).

Il secondo malfattore rimprovera il suo compagno a causa della mancanza del timore di Dio. Abbiamo notato, che proprio con il verbo φοβέομαι sembra essere unita la particella negativa οὐδέ. Il tema del timore di Dio è uno dei più importanti nell'Antico Testamento. Specialmente nei Salmi "il timore di Dio" diventa un esempio della relazione giusta con Signore e "l'uomo che teme il Signore" è chiamato "benedetto"⁷². Il verbo si trova nel Vangelo di Luca 23 volte – più spesso, che negli altri vangeli⁷³. Secondo Luca quelli che temono il Signore possono contare sulla sua misericordia (Lc 1,50). Come commentario alle parole del malfattore K. Stock propone di leggere il testo in Lc 12,4-9⁷⁴: *A voi, amici miei, dico: non temete coloro che possono togliervi la vita, ma non possono fare niente. Vi dirò invece chi dovete temere: temete colui che, dopo la morte, vi può gettare nella Geenna. Sì, ve lo ripeto, è costui che dovete temere* (Lc 12,4-5). Il malfattore che rimprovera il suo compagno, constatando la situazione nella quale entrambi si trovano, propone l'altra prospettiva. Per quanto le bestemmie e il tono dell'esigenza del primo malfattore indichino la sua concentrazione sulla vita terrena, il secondo comincia a vedere e valutare la situazione nella prospettiva della vita dopo la morte fisica. Questa prospettiva gli lascia vedere con altri occhi sia la sorte dei due malfattori sia la persona di Cristo. Questa prospettiva di sofferenza, debolezza e morte non necessariamente significa sconfitta definitiva. La morte sulla croce non necessariamente significa il falso messia. Questa prospettiva apre le porte ai passi seguenti.

La seconda parte del versetto 40 continua il pensiero della mancanza del "timore di Dio" mettendola nel contesto della condanna/giudizio (κρίμα). Questa parola iscritta 27 volte nel Nuovo Testamento e significa:

⁷² Cf. Sal. 127,1.4.

⁷³ Mt – 18, Mc – 12, Gv – 5.

⁷⁴ K. Stock, *Il Racconto*, 96.

*giudizio, sentenza, punizione, condanna*⁷⁵. La difficoltà principale del v. 40b sta nel doppio senso di questa parola. Da una parte κρίμα può riferirsi al giudizio o condanna del tribunale umano (Lc 24,20; 1 Cor 6,7), dall'altra parte ci sono gli esempi di quando si descrive la realtà del giudizio divino (Atti 24,25; Rom 11,33)⁷⁶. Quale senso ha κρίμα nel nostro versetto? Dobbiamo notare marcata divisione degli esegeti in questa questione. Brown nella sua traduzione comprende κρίμα come intera azione giudiziaria di Pilato. Secondo la sua interpretazione, il primo malfattore dovrebbe avere timore di Dio, perché è stato condannato con Gesù nello stesso processo giudiziario⁷⁷. Una certa ricercatezza di questa soluzione troverebbe la sua soluzione nel versetto 41, dove Luca mette un accento forte sull'opposizione della colpevolezza dei malfattori e l'innocenza di Gesù. Un'altra soluzione – molto interessante quantunque anche spericolata – la trova García Pérez. Come è stato già detto lui cerca lo sfondo aramaico del racconto di Luca. In conformità a questa sua ricerca propone di vedere nel greco: τῷ αὐτῷ il dimostrativo aramaico ܐܘܚܗܐ. κρίμα nel versetto 23,40 egli lo concepisce piuttosto come il giudizio di Dio⁷⁸. Legando questi dati – l'idea del rimprovero potrebbe essere: *Non hai neppure timor di Dio, tu che stai davanti al suo giudizio*. Il secondo malfattore sembra dire al suo compagno: *Non è il tempo per bestemmiare. Stai davanti al momento più importante della tua vita*. Si deve dire che la soluzione di García Pérez benché periferica nel campo dell'esegesi, s'iscrive in modo più naturale nell'idea del timore di Dio espressa in v. 40a.

L'intervento del malfattore si prolunga nel v. 41. Al contrario del v. 40b, dove si diceva della comune sorte di tutti i tre crocifissi, questo versetto mette in rilievo la differenza fondamentale tra di loro. Questa differenza è ancora sottolineata dall'uso nel versetto 41 μὲν ... δὲ. Da una parte i malfattori sono colpevoli e giustamente condannati alla crocifissione

⁷⁵ M. RISSI, “κρίμα”, DENT, II 101.

⁷⁶ Questo doppio senso s'incontra anche nelle quattro occorrenze nell'Opera Lucana (Lc 20,47; 23,40; 24,20; Ap 24,25).

⁷⁷ R. BROWN, *The Death*, 1003-1004.

⁷⁸ J. M. GARCÍA PÉREZ, *El relato*, 287-293.

(ἡμεῖς μὲν δικάίως). Dall'altra parte Gesù (οὗτος δὲ) è innocente – *non ha fatto nessun male* (οὐδὲν ἄτοπον ἐπραξεῖν)⁷⁹. L'accettazione della pena per le azioni cattive da parte del malfattore e dichiarazione della giustizia della condanna sembra essere il suo vero pentimento che gli apre la strada per la salvezza – riconciliazione con Dio⁸⁰. Questo è un nuovo elemento, che sta in chiaro contrasto con l'atteggiamento del primo malfattore. Ancora un nuovo e caratteristico momento è la sua dichiarazione che *Gesù non ha fatto nessun male* (ἄτοπον – illegale). La sua dichiarazione continua la serie delle similari dichiarazioni da parte di Pilato (Lc 23,4.14.22), risponde alla domanda del Pilato: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος, e finalmente precede la dichiarazione dell'innocenza da parte del centurione (v. 47). Secondo la maggioranza degli autori non ha senso chiedersi da dove ha preso la sua convinzione il malfattore pentito. Secondo Brown il ruolo di questa dichiarazione è simile alla funzione della moglie di Pilato in Mt 27,19: ecco la giustizia di Gesù, nascosta agli occhi dei capi del popolo, trasparente anche per i pagani che mai lo hanno incontrato prima⁸¹.

2.3. "Gesù, ricordati di me..."

Con καὶ ἔλεγεν che comincia il versetto 42 Luca indica una piccola cesura. La seconda parte dell'intervento del malfattore pentito è indirizzata direttamente a Gesù. La forma dell'imperfetto del verbo λέγειν indica l'insistenza della richiesta. Non è una frase detta una volta sola, ma sono piuttosto le parole ripetute qualche volta, è piuttosto la preghiera che dura, la preghiera continua. L'intervento può essere diviso in tre parti. La parte prima è il richiamo *Gesù* (Ἰησοῦ). È l'unica volta che qualcuno si rivolge a Gesù usando solo il suo nome. Il vocativo del nome proprio Ἰησοῦς usato 10 volte nel Nuovo Testamento è sempre, tranne nostro caso, accompagnato da un altro titolo: Ναζαρηνός, υἱὸς τοῦ

⁷⁹ Il malfattore sottolineando la giustizia della sua condanna mette in rilievo l'ingiustizia assoluta della sofferenza di Gesù – cf. D. L. BOCK, *Luke* (Downers Grove, IL – Leicester 1994) 375.

⁸⁰ B. PRETE, *La Passione*, 92.

⁸¹ R. BROWN, *The Death*, 1004.

θεοῦ, υἱὸς Δαυιδ, ἐπιστάτης, κύριος⁸². L'uso del nome solo da parte del malfattore nel momento così drammatico è espressione della grande vicinanza, fiducia, intimità⁸³. Questa vicinanza per alcuni è sembrata strabiliante e questo trova il suo riferimento pure nelle varianti, che usano il vocativo κύριε.⁸⁴ Terrinoni suggerisce anche che l'uso del solo nome, senza alcuna aggiunta sottolinea la dimensione della “salvezza” espressa nel nome ebraico יְיָ שָׁמַר – “Dio salva” o “Dio è salvezza”⁸⁵.

La parte seconda dell'intervento è la preghiera: *ricordati* (μνήσθητί). La preghiera è formulata nel linguaggio tipico per la preghiera giudaica⁸⁶. Possiamo trovare analogie ad essa sia come la preghiera indirizzata a Dio p.e. nei salmi (nella forma positiva: *ricordati* – Sal 106,4-5 o nella forma negativa: *non dimenticare* – Sal 10,12; 74,19), sia nel contesto umano (la storia di Giuseppe – Gen 40,14). Il “ricordo” biblico non è solo questione della memoria o riflessione, ma è considerato come molto concreto – è l'appello ad un'azione⁸⁷. Nel nostro passo, come abbiamo notato, μνήσθητί μου corrisponde alle parole del primo malfattore σώσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.

La terza parte della richiesta precisa la preghiera di “ricordare”: *quando verrai nel tuo regno*. Come è stato detto nella parte della critica testuale si sottolineano qui due varianti principali del testo (ἐν τη Βασιλεια – εἰς τὴν βασιλείαν). Nonostante che nel greco di questo periodo la linea di demarcazione tra ἐν e εἰς poteva non essere abbastanza precisa gli esegeti pensano che in questo punto si scontrino due idee teologiche diverse⁸⁸. La variante εἰς suggerirebbe che secondo la convinzione del malfattore pentito Gesù si trova nel cammino (ἐρχεσθαι) verso il suo regno. Lui chiede del suo ricordo quando Gesù raggiungerà la fine del suo “viaggio”. Nell'Opera Lucana il verbo ἐρχεσθαι più di 30 volte viene usa-

⁸² Cf. Mc 1,24; 5,7; 10,47; Lc 4,34; 8,28; 17,13; 18,38; At 7,59; Ap 22,20.

⁸³ Cf. K. STOCK, *Il Racconto*, 97.

⁸⁴ A C2 W Θ Ψ 070 *f*^{1.13} 33 Ū lat sy (sam^{ss} bo^{pl})

⁸⁵ U. TERRINONI, *Il Vangelo*, 222.

⁸⁶ Cf. PRETE, *La Passione*, II 94.

⁸⁷ U. TERRINONI, *Il Vangelo*, 223.

⁸⁸ R. BROWN, *The Death*, 1005.

to seguito da εἰς come espressione per “arrivare a un posto”⁸⁹. La scelta della variante ἐν cambia la prospettiva. La venuta di Cristo *nel suo regno* si riferisce in questo caso piuttosto alla sua venuta nella parusia, alla fine dei tempi⁹⁰. Questo concetto sembra essere anche ripreso dalla lettura di Codex Bezae (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλευσεως σου). La ricerca della soluzione sulla base dell’ipotetica consapevolezza del malfattore nel tempo della morte di Gesù (anni 30 del I secolo) sembrano essere fallite nel punto di partenza perché è da considerare piuttosto la consapevolezza della comunità cristiana nel tempo dell’Opera Lucana (80-95 d. C.) e questa non esclude nessuna di queste possibilità. Secondo Fitzmyer la prima variante si armonizza meglio con il concetto della teologia lucana, perché secondo essa con la morte ed esaltazione di Gesù comincia il suo dominio reale (cfr. 24.26)⁹¹. In favore di questa lettura sembra anche parlare l’uso del verbo σήμερον nella risposta di Gesù al malfattore pentito.

2.4. “Oggi con me sarai in paradiso”

Per quanto la derisione, sia da parte dei capi del popolo e soldati sia da parte del primo malfattore, non trova la risposta diretta di Gesù⁹², l’intervento del malfattore pentito provoca la risposta che troviamo nel versetto 43. Come la richiesta del malfattore era costituita da tre parti (*Gesù / ricordati di me, / quando verrai nel tuo regno*) così anche nella risposta possiamo indicare tre parti corrispondenti (*In verità a te dico, / oggi / con me sarai in Paradiso*). Nella prima parte Gesù comincia usando una formula solenne: *In verità a te dico*. Da una parte l’*Amen* sottolinea il carattere solenne dell’intervento di Gesù⁹³. La straordinarietà è ancora rilevata dal fatto già menzionato prima, che in Vangelo di Luca

⁸⁹ Idem, 1006.

⁹⁰ Cf. B. PRETE, *La Passione*, 95.

⁹¹ J. FITZMYER, *Luke*, 1510.

⁹² Si potrebbe discutere per quando la preghiera di Gesù sulla croce per i coinvolti nella sua sofferenza o risposta data al malfattore pentito specialmente in contesto della lettura del manoscritto siriano possono essere trattati come le risposte indirette.

⁹³ Cf. R. Brown, *The Death*, 137.

amen è molto limitato a paragone con gli altri vangeli. D'altra parte nel nostro versetto questa formula solenne viene indirizzata a una sola persona – per di più – alla persona del malfattore che sta per morire sulla croce. Luca pone l'accento su questo fatto invertendo l'ordine normale delle parole antepoendo il pronome personale al verbo ἀμήν σοι λέγω⁹⁴. A questa persona, nella sua realtà concreta disegnata dalla colpa, giusta condanna e la morte sulla croce, ma anche nella sua fede nel Cristo crocifisso, Gesù rivolge la promessa della salvezza.

La seconda parte della risposta di Gesù (*oggi*) corrisponderebbe con la terza della richiesta (*quando verrai*). Dell'importanza di questo verbo per Luca, dice il fatto, che quasi la metà del suo uso nel Nuovo Testamento si trova nell'Opera Lucana (20 su 41). Nel linguaggio di Luca σήμερον è una espressione per designare il tempo o l'epoca della salvezza⁹⁵. Gli esegeti discutano del significato del σήμερον nel v. 43. Ellis nota che la parola non necessariamente significa il giorno della crocifissione, ma si riferisce al tempo della salvezza inaugurato con la morte di Gesù⁹⁶. Brown annota che il contesto della risposta, che supera la richiesta, suggerirebbe il senso letterale⁹⁷. Forse l'appoggio a questa interpretazione la da anche Luca stesso che nel versetto 44. trova importante menzionare le ore seguenti della Passione.

La terza parte della risposta di Gesù (*con me sarai in paradiso*) sembra corrispondere con la seconda parte della richiesta (*ricordati di me*). L'espressione *sarai con me* (μετ' ἐμοῦ ἔσῃ) non si limita solo a una promessa della presenza presso di Gesù nel senso di una compagnia. Un commento a questa promessa di Gesù può essere trovato in Lc 22,28-30 dove ai discepoli che sono rimasti “con lui” nelle sue prove, Gesù promette il Regno dove anche loro saranno con lui. In questa promessa adesso viene incluso anche il malfattore pentito. Altri esempi di questa formula possono essere trovati nella letteratura paolina (1Tes 4,17; Flp 1,23; 2 Cor 4,17), dove evidentemente si parla della vita dopo la morte con Cristo.

⁹⁴ Cf. Lc 4,24; 12,37; 18,17.

⁹⁵ Cf. Lc 2,11; 4,21; 19,9.

⁹⁶ E. E. ELLIS, “Present and Future”, NTS 12 (1956-57) 37.

⁹⁷ Cf. R. BROWN, *The Death*, 1009.

Ultimo elemento della risposta di Gesù è *paradiso* (παράδεισος). Come abbiamo detto nella prima parte del lavoro questa parola usata nell'Antico Testamento per descrivere il giardino (anche il giardino dell'Eden) nel Nuovo Testamento raggiunge anche la dimensione escatologica. Questa sfumatura può essere già trovata nell'apocalittica giudaica⁹⁸ dove l'idea dell'Eden primordiale si unisce con l'Eden alla fine dei tempi considerato come luogo della beatitudine preparato per i giusti, che per ora è nascosto ma scenderà sulla terra negli ultimi giorni⁹⁹. La promessa di Gesù partendo da questa dimensione non si limita ad essa. Il suo carattere speciale sembra essere collegato con la comunione indicato nell'espressione *sarai con me.*, sconosciuta degli scritti giudaici. E' difficile non notare che la visione di Luca crea alcuni problemi con la visione presentata p.e. da Pietro (1 Pe 3,19-20) – ma questo certamente non è Luca che nel suo vangelo cerca di risolverlo.

3. Il racconto in contesto dell'Opera Lucana

In questa parte del lavoro vogliamo fermarci sul significato e sulla posizione del racconto dei due malfattori in contesto del Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli. Secondo Fitzmeyer l'episodio diventa vertice della scena di crocifissione in Luca¹⁰⁰. Altri vedono in questa scena il culmine dell'intero Vangelo di Luca¹⁰¹. Secondo K. Stock il centro di gravità è situato nella manifestazione della misericordia verso uno che secondo la relazione del Vangelo (è l'evangelista mette questa dichiarazione nella bocca del stesso malfattore) subiva la pena giusta per le

⁹⁸ *I Testamenti dei Dodici Patriarchi, I e II Enoc.*

⁹⁹ Cf. PRETE, *La Passione*, 101.

¹⁰⁰ J. FITZMYER, *Luke*, 1508. Con questa opinione polemizza D. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (The Passion Series 3, Collegeville, MN 1990) 134, secondo il quale la morte di Gesù e le reazioni che provoca rimangono il *climax* della scena.

¹⁰¹ K. STOCK, *Il Racconto*, 102; In questo tono si iscrive anche l'opinione di R. J. KARRIS. Egli dà a questo racconto il nome: "Gospel within the Gospel": R. J. KARRIS, *Luke: Artist and theologian. Luke's Passion Account as Literature* (New York – Mahwah – Toronto 1985) 101.

sue opere¹⁰². Il malfattore pentito s’iscrive in questo modo nella lunga lista delle figure dei peccatori presentati nell’Opera Lucana, che hanno sperimentato nella loro vita l’incontro con la misericordia divina venuta da loro nella persona di Gesù¹⁰³. La storia della sua vita da questo punto potrebbe essere raccontata come le storie simili nel terzo vangelo¹⁰⁴. La misericordia viene in questo racconto provocata dalla supplica perseverante. Questo tema viene spesso richiamato da Luca sia negli esempi della gente che chiede una grazia per se¹⁰⁵ o per gli altri¹⁰⁶ sia nell’insegnamento di Gesù riguardo la preghiera¹⁰⁷. La persona del malfattore pentito può essere “letta” secondo lo schema lucano delle persone che hanno chiesto Gesù della salute e la loro preghiera non è rimasta senza risposta¹⁰⁸.

Nel malfattore pentito si realizzano anche altri elementi del paradigma lucano. La sua persona si presenta nello sfondo delle persone che cercano o aspettano il divino intervento, la divina salvezza. Con i personaggi come vecchio Simeone (Lc 2,25), profetessa Anna (Lc 2,36), Giuseppe di Arimatea (Lc 23,50-51) il malfattore diventa testimone che coloro che cercano la salvezza, la trovano (Lc 11,9)¹⁰⁹. L’attesa o ricerca della salvezza diventa un atto della fede. Anch’essa – la fede che diventa la fonte della salvezza – è nei scritti luca uno dei punti centrali. Luca non soltanto usa la formula ἡ πίστις σου σέσωκέν σε seguendo Marco¹¹⁰, ma l’aggiun-

¹⁰² K. STOCK, *Il Racconto*, 102; Cf. J. FITZMYER, *Luke*, 1508; “...il crocifisso spalanca le porte della misericordia (cf. Lc 6,36; 15; 18,19-14); egli realizza, ma su un piano del tutto diverso, ciò che il primo ladrone lo sfidava a fare: ‘Salva te stesso e anche noi!’ (23,39) – A. VANHOYE, “I racconti della Passione nei vangeli sinottici”, *La Passione secondo i quattro Vangeli* (ed. A. VANHOYE - I. de la POTTERIE – Ch. DUNQUOC – E. CHARPENTIER) (Recensione Biblica 95, UT 5; Brescia 1983) 51.

¹⁰³ Zaccheo (Lc 19,1-10) peccatrice (Lc 7,37-50), Saulo (At 9); cf. H. HENDRICKX, *The Passion Narratives* (Manila 1997) 133.

¹⁰⁴ Cf. Lc 15, 4-7.8-10.11-32.

¹⁰⁵ Cf. Lc 18,37-42.

¹⁰⁶ Cf. Lc 4,38-39; 7,3-4.8-9; 8,41-50; 9,38.

¹⁰⁷ Cf. Lc 11.

¹⁰⁸ Cf. J. NEYREX, *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke’s Soteriology* (New York–Mahwah 1985) 136.

¹⁰⁹ Idem, 136.

¹¹⁰ Lc 8,48; 18,42.

ge come conclusione nelle altre storie del guarigione o del perdono¹¹¹. Il nostro racconto viene considerato “una vera esplosione” della fede da parte del malfattore¹¹². Questa fede confessata dal malfattore nei versetti 41 e 42 si focalizza nei due punti. Il versetto 41 porta la confessione dell’innocenza assoluta di Gesù. Contrariamente a coloro che consideravano Gesù peccatore e delinquente (Lc 11,15; 23,2.5.10) malfattore si aggiunge alle persone che confessano la santità di Gesù (Lc 4,34; Atti 3,14; 4,27), la sua giustizia (Lc 23,47; Atti 3,14); lo considerano come l’unto di Dio (Lc 9,20; 19,38, Atti 10,38). Come abbiamo indicato presentando la struttura del testo la verità dell’innocenza di Gesù sta nel centro del racconto. Versetto 42 presenta l’altro aspetto della confessione della fede del malfattore. Lui crede e da testimonianza che Gesù è il re, il Messia – l’unto di Dio, Salvatore¹¹³. Le tracce di questa confessione possono essere trovate nell’intera Opera Lucana, cominciando dalla nascita di Gesù (Lc 2,11), attraverso l’attività di Gesù (Lc 4,18; 9,20), il suo processo (Lc 22,67), Passione (Lc 23,38)¹¹⁴ fino all’attività degli Apostoli dopo la risurrezione (Atti 2,36) e insegnamento di Paolo (Atti 13,22-23.32-34). Paradossalmente e in modo in modo incomprensibile per coloro, che derido Gesù il suo regno si realizza “oggi” (cf. Lc 23,43), nell’umiliazione sulla croce, nella sua morte per trovare il compimento nella risurrezione¹¹⁵. Proprio questo è il momento nel quale si realizza il divino disegno della salvezza indirizzata ad ogni uomo, nel quale Gesù, salvato da Dio, salva (σώζειν)

¹¹¹ Cf. Lc 7,50; 8,50; 17,19; Atti 14,9; 16,31.

¹¹² K. STOCK, *Il Racconto*, 102.

¹¹³ “The criminal recognizes that Jesus’ death is not a refutation of messianic claims but a prelude to messianic power” – TANNEHILL R. C., *Narrative unity of Luke-Acts. A Literary Interpretations*, Volume 1: The Gospel according to Luke (Philadelphia 1986) 126.

¹¹⁴ Come abbiamo notato prima, secondo la struttura di Meynet, il versetto Lc 23,38 sta nel centro del racconto della Passione intorno al quale in modo concentrico è costruita tutta la sequenza dell’esecuzione.

¹¹⁵ „There is no need to wait for some future ‘coming’ of the Son of man to earth, since ‘from now on th Son of man will be seated at the right hand of the power of God’ (Lc 22,69)” – M. D. HOOKER, *Not Ashamed of the Gospel. New Testament Interpretations of the Death of Christ* (Carlisle, UK 1994); “...this malefactor becomes the beneficiary of Jesus’ first public act on the day of his coronation” – F. W. DANKER, *Luke* (Philadelphia 1987) 79.

“Oggi tu sarai con me in paradiso” (Lc 23,39-43). Misericordia divina...

anche l’umanità¹¹⁶. Questa salvezza non significa una liberazione nel livello politico o la conservazione della vita terrena, ma piuttosto nel restauro del popolo divino attraverso il perdono dei peccati¹¹⁷.

Conclusione

Lo studio dettagliato del racconto dei due malfattori dimostra la particolare profondità e bellezza del brano chiamato a volte “il vangelo nel Vangelo”. Proprio nel cuore di questo “vangelo” Luca ha messo il messaggio del Re – Giusto e Misericordioso – che riesce a trovare e salvare l’uomo anche nella situazione più drammatica della sua vita. In questo il nostro studio sembra iscriversi bene nella logica dell’Anno Santo di Misericordia. Speriamo che così come hanno servito l’autore anche ai lettori queste ricerche aiuteranno nel incontro con il nocciolo del Vangelo di Luca – nel incontro con Gesù – la Bontà e Misericordia di Dio.

“Today You Will Be With Me in Paradise” (Luke 23:39-43).
Divine Mercy in Malefactor’s Soul

Summary

The narrative about two malefactors accompanying Jesus in his agony on the cross (Luke 23,39-43) is sometimes considered the summit of the Gospel of St. Luke. The criminal who in the moment of his agony confesses in Jesus the innocent and just Savior seems to be one of many personages of Luke’s Gospel who in the most dramatic moment of their life discover the mystery of the Mer-

¹¹⁶ Cf. Lc 23,35.37.39

¹¹⁷ L. T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (Collegeville, MN 1991) 380. A volte si fa obiezioni che al contrario di Paolo Luca non ha sviluppato la precisa teologia della croce. Luca in realtà non spiega come – nel livello teoretico - la morte di Gesù può salvare l’uomo, ma certamente Gesù nel Vangelo di Luca muore come Salvatore dell’uomo – cf. R. H. STEIN, *Luke* (The New American Commentary 24; Nashville 1992) 593; M. WILCOCK, *The Message of Luke*. The Saviour of the World (Leicester – Downers Grove, IL 1979) 203.

ciful God. Their plea and confidence in Jesus does not remain without an answer. The moment of the dramatic trial becomes also the moment of the salutary encounter with Divine Mercy. This true makes the narrative worth being discovered, especially in the context of the Extraordinary Jubilee of Mercy.

Bibliografia

- Bock D. L., *Luke* (Downers Grove, IL – Leicester 1994).
- Brown R. E., *The Death of Messiah*. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels (New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994).
- Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963).
- Danker F. W., *Luke* (Philadelphia 1987).
- Duncan J., Derrett M., “The two Malfactors”, *DSNT* 3, 200-214.
- Ellis E. E., *The Gospel of Luke* (NCBC; Grand Rapids, MI – London 1966, 1983).
- Ellis E. E., “Present and Future”, *NTS* 12 (1956-57).
- Evans A. C., *Luke*, (Peabody, MA 1990).
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*. Introduction, Translation, and Notes (AncB 28_A; Garde City, NY 1985).
- Fusco V., “La morte del Messia”, *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII sett. bib. it.*, (Brescia 1984) 51-73.
- García PÉREZ J. M., “El relato del Buen Ladrón (Lc 23, 39-43)”, *EstBib* 44(1986), 263-304.
- Giesen H., “ἐπιτιμῶν”, *DENT*, I 1352-1354.
- Green J. B., *The Gospel of Luke* (NIC; Grand Rapids, MI – Cambridge 1997).
- Hendrickx H., *The Passion Narratives* (Manila 1997).
- Hofius O., “βλασφημίας”, *DENT*, I 581-585.
- Hooker M. D., *Not Ashamed of the Gospel*. New Testament Interpretations of the Death of Christ (Carlisle, UK 1994).
- Johnson L. T., *The Gospel of Luke* (Collegeville, MN 1991).
- Karris R. J., *Luke: Artist and theologian*. Luke’s Passion Account as Literature (New York – Mahwah – Toronto 1985).
- Lavori R. – SOLE L., *Ritratti dal Vangelo di Luca*. Persone e relazioni (Bologna 2001).

- Lohse E., *La storia della passione e morte di Gesù Cristo* (Studi Biblici 31; Brescia 1975).
- Macgregor W. M., “The Words from the Cross. II The Penitent Thief (Lk XXIII. 39-43)”, *ExpTim* 41 (1929-1930) 151-154.
- Marshall I. H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC; Gran Rapids, MI 1978).
- Meynet R., *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Roma 1994).
- Meynet R., *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici* (Bologna 2001).
- Neyrey J., *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke’s Soteriology* (New York – Mahwah 1985).
- Nolland J., *Luke 18:35 – 24:53* (WBC 35c; Dallas 1993), 1151.
- O’Neill J. C., “The Six Amen Sayings in Luke”, *JThS_{NS}* 10(1959), 1-9.
- Plummer A., *The Gospel According to S. Luke*, (ICC; Edinburgh 1908).
- Popowski P., *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1997).
- Prete B., *La Passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca* (Brescia 1997).
- Rengstorf K. H., *Il Vangelo secondo Luca* (Nuovo Testamento 3; Brescia 1980).
- Rissi M., “κρίμα”, *DENT*, II 101-103.
- Senior D., *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (The Passion Series 3, Collegeville, MN 1990).
- Smith Lewis A., “A New Reading of Lk. XXIII. 39.”, *ExpTim* 18 (1906-1907) 94-94.
- Soards M. L., *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22*, (JSOT.S 14; Sheffield 1984).
- Stein R. H., *Luke* (The New American Commentary 24; Nashville 1992).
- Stock K., “Jesus der Retter nach Lk 23, 35-43”, *La Salvezza oggi. Atti del V Congresso Internazionale di Missionologia* (Roma 1989) 531-541.
- Stock K., *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*. Seconda Parte (Roma 2003⁴).
- Tannehill R. C., *Narrative unity of Luke-Acts. A Literary Interpretations, Volume 1: The Gospel according to Luke* (Philadelphia 1986).
- Taylor V., *The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation* (Cambridge 1972).

- Taylor V., *The Formation of the Gospel Tradition* (London 1935).
- Terrinoni U., *Il Vangelo dell'incontro*. Riflessioni su Luca (Bologna 1997) 212.
- Vanhoye A., *Structure and Theology of the Accounts of the Passion in the Synoptic Gospels* (Collegeville, MN 1967).
- Vanhoye A., "I racconti della Passione nei vangeli sinottici", *La Passione secondo i quattro Vangeli* (ed. A. VANHOYE – I. de la POTTERIE – Ch. DUNQUOC – E. CHARPENTIER) (Recensione Biblica 95, UT 5; Brescia 1983).
- Wilcock M., *The Message of Luke*. The Saviour of the World (Leicester – Downers Grove, IL 1979).

Ks. dr Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent WSM Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Instituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; asystent w Katedrze Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej.

e-mail: naporus@gmail.com

ks. Dawid Galanciak
Lubawa

KAPŁAN – SZAFARZ BOŻEJ MIŁOŚCI WŚRÓD DZIECI I MŁODZIEŻY

Wstęp

Kościół jako ten, który z woli Jezusa Chrystusa został obarczony misją pojednania, dokonuje ją przez posługę biskupów i kapłanów działających *in persona Christi*¹. Nadzwyczajny Jubileusz Roku Miłosierdzia Bożego ogłoszony przez papieża Franciszka jest więc doskonałą okazją, by zwrócić oczy raz jeszcze w stronę kapłana – szafarza Bożej miłości, od którego zależy właściwe przeżywanie sakramentu pokuty przez penitentów. Należy jednak zaznaczyć, że „jest to niewątpliwie najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca, ale też najpiękniejsza i przynosząca radość posługa kapłańska”². Warto w tym miejscu przywołać także słowa św. Jana Pawła II, który w książce *Dar i tajemnica* pisze: „Kapłan realizuje zasadniczą część swojego posłannictwa przez konfesjonał”³.

¹ Por. K. JEŻYNA, *Sakrament pokuty źródłem nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 2006, t. 53, s. 30.

² JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (1984), 29.

³ TENŻE, *Dar i tajemnica, W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 56.

Papieżowi Franciszkowi zależy na tym, aby „to wszystko, co Kościół mówi i co czyni, wyrażało miłosierdzie, jakie żywi do człowieka Bóg”⁴. Pierwszy aspekt kapłańskiej posługi w Roku Miłosierdzia ma się zatem wyrażać w celebracji sakramentu pokuty i pojednania. Grzesznik powinien doświadczyć w nim wielkiej miłości i troski Boga o niego, dlatego E. Staniek podkreśla, że konfesjonał winien być mieszkaniem kapłana, adresem, pod którym z pewnością można go znaleźć – ucieczka bowiem od konfesjonału jest ucieczką od kapłaństwa⁵. Kapłan, który to czyni, unika konfesjonału i sprawowania sakramentu pokuty, nie może być uważany za dobrego pasterza, którego wzór ma w Jezusie Chrystusie⁶.

Znaczenie sakramentu pokuty w życiu kapłana

W przeprowadzonych przez J. Baniaka badaniach respondenci wskazywali na następującą rolę spowiedzi w życiu kapłana: warunkuje sens kapłaństwa, stanowi podstawę jego duchowości, warunkuje jego moralność, uwiarygodnia jego misję w Kościele, stanowi dobry przykład dla ludzi, uściśla jego więź z Bogiem, stanowi wyraz jego wiary w Boga. Zaniedbania natomiast wynikały z: wielości obowiązków zawodowych, braku wiary w poprawę własnego życia, zagłuszania impulsów swego sumienia, wstydu przed innymi kapłanami, podważenia sensu i celowości spowiedzi czy uzawodowienia roli kapłana⁷. Niezależnie od tego, jakim człowiekiem jest kapłan, został wybrany do pełnienia kapłańskiej posługi przez Jezusa Chrystusa i tylko dzięki jedności z Nim może ją dobrze wypełnić. Papież Franciszek przypomni to w słowach: „Na podobieństwo Dobrego Pasterza kapłan jest człowiekiem miłosierdzia i współczującym, bliski powierzonych mu ludzi i sługą wszystkich. To jest zasada duszpasterska, na którą chciałbym położyć mocny nacisk: bliskość. Bycie blisko

⁴ FRANCISZEK, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016, s. 26.

⁵ Por. E. STANIEK, *Kapłańska codzienność*, „Pastores” 1 (1998), s. 75.

⁶ Por. J. MISIUREK, *Kapłan jako sługa Chrystusa i Kościoła*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 35 (1997), s. 30.

⁷ Por. J. BANIAK, *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000, s. 191.

i służenie, ale bliskość, towarzyszenie!... Każdy, kto w jakikolwiek sposób został zraniony w swoim życiu, może znaleźć u niego wrażliwość i wysłuchanie... W szczególności ksiądz okazuje miłosierne serce, gdy sprawuje sakrament pojednania; okazuje to całą swoją postawą, przez sposób przyjęcia, wysłuchiwanie, doradzania, rozgrzeszania... A to wynika z tego, w jaki sposób on sam, osobiście, przeżywa ten sakrament, z tego, jak pozwala objąć się Bogu Ojcu w spowiedzi, i czy pozostaje w tych objęciach... Jeżeli ktoś doświadcza tego w swoim życiu, w swoim sercu, może to także ofiarowywać innym w posłudze⁸.

Misja kapłana – spowiednika

Kapłan jako spowiednik pełni rolę ojca duchownego, nauczyciela i wychowawcy, dlatego winien emanować dobrocią, ponieważ Bóg jest dobry. Ponadto winien odrzucać pokusę utożsamiania się w swym posługiwaniu wyłącznie z bezgrzesznymi. Kapłan nie może też nigdy zwolnić się z obowiązku, który Pan Jezus powierzył apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23)⁹.

W sakramencie pokuty kapłan spełnia rolę nie tylko sędziego, ale także lekarza, nauczyciela i ojca. Ze względu na to, że na mocy powołania jest kierownikiem w sprawach duchowych, do jego obowiązków należy rozgrzeszanie, a jednocześnie pouczanie, zachęcanie, uświadamianie penitenta co do stanu jego duszy. Do tego zadania prezbiter jest powołany od wewnątrz przez Boga i z zewnątrz przez Kościół. Staje się on jednak dla penitenta nie przełożonym, ale jedynie doradcą w kwestiach duchowych¹⁰. Kapłan katecheta i nauczyciel religii winien towarzyszyć katechizowanemu, udzielać im pouczeń i dobrych rad, tym bardziej że młodzi

⁸ FRANCISZEK, *Żyjemy w epoce miłosierdzia*, Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej (6.03.2014), „L'Osservatore Romano” 35 (2014) nr 3-4, wyd. pol., s. 30.

⁹ Por. EPISKOPAT POLSKI, *Kapłan kształtowany przez Słowo Boże*, List biskupów polskich do kapłanów na Wielki Czwartek 2011, <http://www.cfd.sds.pl/?d=more,1068,175> (odczyt z dn. 29.02.2016 r.).

¹⁰ Por. R. KOSTECKI, *Sakrament pokuty*, Sandomierz 1963, s. 296-302.

ludzie stają obecnie wobec wielu dylematów i sytuacji życiowych, w których nie potrafią się samodzielnie odnaleźć. Dyskretna obecność księdza, połączona z posługą sakramentalną oraz kierownictwem duchowym, prowadzi do odnowienia lub umocnienia wiary w młodych ludziach, poszukujących dziś Boga oraz dróg własnej realizacji. Zaufanie, jakie wzbudza w katechizowanych kapłan, jest załączkiem duchowej pracy nad sobą dzieci i młodzieży, rodzi ufność i miłość do Kościoła, mobilizuje do postaw chrześcijańskich oraz niejako zmusza do szukania prawdziwych odpowiedzi na piętrzące się pytania w Bogu i z Bogiem. Wzór łagodności, którą winien charakteryzować się kapłan w sprawach duchowych, znajduje swe źródło w Jezusie Chrystusie – jedynym punkcie odniesienia dla kapłańskiej służby oraz jego tożsamości.

Kapłan spowiednik powinien jako pierwszy złożyć świadectwo wiary w Boga i Jego miłosierdzie tak wobec wspólnoty, w której pełni posługę duszpasterza, jak i wobec katechizowanych. Bardziej wiarygodnym bowiem głosicielem i szafarzem miłosierdzia Bożego jest ten, kto przyznaje, że także on potrzebuje miłosierdzia, dlatego kapłan musi być najpierw i przede wszystkim sam penitentem¹¹. Kapłan korzystający często z sakramentu pokuty odznacza się autentyczną wiarą i głęboką pobożnością, dzięki czemu jest w stanie pociągnąć do siebie i Kościoła licznych wierzących. Bez spowiedzi i modlitwy kapłańskie życie jest jałowe, traci swój podstawowy cel, a działalność duszpasterska staje się zwykłym wykonywaniem zawodu lub teatralizacją czynności religijnych¹². Papież Franciszek przypomniał kapłanom: „Jesteście zatem powołani do tego, byście zawsze byli «ludźmi Ducha Świętego», świadkami i zwiastunami, radosnymi i mocnymi, zmartwychwstania Pana. To świadectwo czyta się z twarzy, słyszy się w głosie kapłana, który udziela z wiarą i z «namaszczaniem» sakramentu pojednania»¹³.

¹¹ Por. Z. WANAT, *Kapłan – spowiednik – sługa miłości potężniejszej niż grzech*, „Teologia i Człowiek” nr 7-8 (2006), s. 284.

¹² Por. J. BANIAK, *Wierność...*, dz. cyt., s. 190.

¹³ FRANCISZEK, *Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia*, Spotkanie z uczestnikami kursu dla spowiedników (28.03.2014), „L'Osservatore Romano” 35 (2014) nr 3-4, wyd. pol., s. 38.

Zadania szafarza miłosierdzia Bożego

Benedykt XVI, zwracając się do uczestników kursu na spowiedników, mówił w 2010 roku: „Droży współbracia, trzeba powrócić do konfesjonału jako miejsca sprawowania sakramentu pojednania, ale także jako miejsca, w którym należy «przebywać» częściej, aby wierny mógł znaleźć miłosierdzie, radę i umocnienie, mógł poczuć się kochany i zrozumiany przez Boga oraz doświadczyć obecności Bożego miłosierdzia obok rzeczywistej Obecności w Eucharystii. «Kryzys» sakramentu pokuty, o którym często się mówi, jest wyzwaniem przede wszystkim dla kapłanów i ich wielkiej odpowiedzialności za wychowywanie ludu Bożego w duchu radykalnych wymogów Ewangelii. W szczególności oczekuje się od nich ofiarnego i wielkodusznego słuchania spowiedzi sakramentalnych; odważnego przewodzenia owczarni, by nie przyjęła mentalności tego świata (por. Rz 12,2), ale potrafiła również dokonywać sprzecznych z nią wyborów, unikając dostosowywania się lub kompromisów. Dlatego jest ważne, aby kapłan żył stale duchem ascezy, podsycanym komunią z Bogiem, i aby nieustannie dokszałcał się w zakresie teologii moralnej i dyscyplin humanistycznych”¹⁴.

Zadania spowiednika precyzyjnie określa Katechizm Kościoła katolickiego, w którym czytamy: „Spowiednik nie jest panem, lecz sługą Bożego przebaczenia. Szafarz tego sakramentu powinien łączyć się z intencją i miłością Chrystusa. Powinien mieć głęboką znajomość chrześcijańskiego postępowania, doświadczenie w sprawach ludzkich, szacunek i delikatność wobec tego, który upadł; powinien kochać prawdę, być wierny Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła i cierpliwie prowadzić penitenta do uzdrowienia i pełnej dojrzałości. Powinien modlić się za niego i pokutować, powierzając go miłosierdziu Pana”¹⁵.

¹⁴ BENEDYKT XVI, „Kryzys” sakramentu pokuty jest wezwaniem przede wszystkim dla kapłanów, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 11.03.2010, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 5, wyd. pol., s. 34.

¹⁵ KKK, 1466.

Analizując zadania prezbitera, M. Rusiecki zwraca uwagę, że w konfesjonale każdy kapłan jest jednocześnie dobrym pasterzem i miłosiernym samarytaninem. Do jego obowiązku należy bowiem leczenie złamanych na duchu, pomoc w odnalezieniu zagubionym, współczucie okazane błędzącym i słabym, cierpliwe słuchanie penitenta, docieranie do korzeni zła przez odpowiednio zadawane pytania, formułowanie drogi wyjścia z grzechu. Ponadto kapłan winien wspierać penitentów swoją modlitwą oraz zachęcać ich samych do modlitwy za siebie i pracy nad sobą. Upodabniając się zaś do troskliwej matki, wskazuje środki uzdrawiające oraz prowadzące do autentycznej pokuty, nakazuje częstą spowiedź i lekturę Pisma Świętego. Wypełniając gorliwie te zadania, kapłan na konfesjonał nie będzie nigdy patrzył ze zniechęceniem¹⁶. Zrozumie wówczas, że jest „narzędziem miłosierdzia Bożego”¹⁷.

W sakramencie pokuty i pojednania kapłaństwo wyraża się w wymiarze tajemnicy i daru. Prezbiter pełni w nim rolę powiernika oraz strażnika boskiej i ludzkiej miłości, który gromadzi, prowadzi i jednoczy Kościół Chrystusowy w jedną rodzinę, stając się tym samym współpracownikiem Boga w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁸. Dopóki więc kapłan żyje sakramentem pokuty i Eucharystii, znajduje się na drodze uświęcenia i zbawienia. Tragedia kapłana rozpoczyna się wtedy, gdy sądzi, że wolno mu sprawować Najświętszą Ofiarę niejako z zawodu, nie zwracając uwagi na stan swego sumienia¹⁹. Święty Jan Paweł II mówił o tym podczas liturgii święceń już w 1987 roku w Lublinie: „Aby być wychowawcą sumień, aby prowadzić innych, aby pomagać im dźwigać się z grzechów i nałogów, aby dźwigać lud upadający, sami musimy być zawsze gotowi stanąć w obliczu Boga i wobec osądu sumienia każdego człowieka. Sami musi-

¹⁶ Por. M. RUSIECKI, *Zadania prezbitera a jego dojrzałość osobowa (konferencja)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 6 (1997), s. 618.

¹⁷ FRANCISZEK, *Miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁸ Por. E. GNIADY, *Kapłaństwo wezwaniem do życia w miłości dla misji*, „Collectanea Theologica” 80 (2010) nr 3, s. 114.

¹⁹ Por. A. NOWAK, *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem formacji kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostołskiej Pastores dabo vobis*, „Roczniki Teologiczne” 5 (1995) t. 42, s. 52-53.

my od siebie wymagać. Kapłaństwo jest wymagające. Jest wymagające. Wymaga – i przez to wyzwala”²⁰.

Obowiązkiem kapłana jako szafarza sakramentu pokuty nie tylko na czas Roku Miłosierdzia, ale i na czas jego kapłańskiej posługi jest nauczanie o miłości Boga, osobiste świadectwo miłości dla grzesznika, modlitwa wstawiennicza oraz postawa ofiary²¹. Istotne jest także, by kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego, a zarazem nauczyciel dzieci i młodzieży, w wypełnianiu swej misji nie zapominał, że „od Pasterzy Kościoła oczekuje się przede wszystkim katechezy o pojednaniu (...) oczekuje się także katechezy o pokucie (...) katechezy poświęconej sumieniu i jego kształtowaniu”²². Pierwszą i najpiękniejszą zarazem katechezą jest świadectwo własnego życia, które objawia się przez prawdziwe nawrócenie tego, którego Bóg wybrał i uczynił narzędziem swojego Miłosierdzia. Trzeba więc, jak naucza papież Benedykt XVI, „uczyć się szczerze przeżywać chrześcijańską pokutę. Praktykując ją, wyznajemy własne indywidualne grzechy w łączności z innymi, wobec nich i wobec Boga. Trzeba unikać aroganckiej pozycji sędziów minionych pokoleń, które żyły w innych czasach i w innych okolicznościach. Potrzeba pokornej szczerości, by nie negować grzechów przeszłości, ale też nie rzucać lekkomyślnie oskarżeń bez rzeczywistych dowodów, nie biorąc pod uwagę różnych ówczesnych uwarunkowań”²³.

Nawiązując do zadań kapłana – szafarza sakramentu pokuty i pojednania, innym razem Benedykt XVI mówił: „Niech kapłan, szafarz sakramentu pojednania, pamięta zawsze, że jego zadaniem jest ukazywać miłosierną miłość Boga w słowach i sposobie, w jaki odnosi się do penitenta. Niech jak ojciec z Przypowieści o synu marnotrawnym przyjmuje skruszonego grzesznika, niech mu pomaga podnieść się z grzechu, niech

²⁰ JAN PAWEŁ II, *Msza święta ze święceniami kapłańskimi*, Lublin 9.06.1987, w: *Jan Paweł II w Polsce 8-14 czerwca 1987, Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 41-42.

²¹ Por. K. JEŻYNA, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 32.

²² JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio...*, dz. cyt., 26.

²³ BENEDYKT XVI, *Wierście w moc waszego kapłaństwa!*, Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana, Warszawa 25.05.2006, „L'Osservatore Romano” 27 (2006) nr 6-7, wyd. pol., s. 17.

go zachęca do poprawy, aby nigdy nie szedł na kompromis ze złem, lecz zawsze wracał na drogę doskonałości ewangelicznej. Niech piękne doświadczenie syna marnotrawnego, który znajduje w ojcu pełnię Bożego miłosierdzia, będzie doświadczeniem każdego, kto wyznaje swoje grzechy w sakramencie pojednania²⁴.

Sakrament pokuty drogą do nowej ewangelizacji

Spotykając się z uczestnikami kursu dla spowiedników, Benedykt XVI mówił: „Sakramenty i głoszenie Słowa w istocie nie powinny być nigdy pojmowane jako odrębne (...). Sprawowanie sakramentu pojednania samo w sobie jest głoszeniem, a zatem drogą, jaką należy iść, aby urzeczywistnić nową ewangelizację. W jakim zatem sensie spowiedź sakramentalna jest «drogą» do nowej ewangelizacji? Przede wszystkim jest nią dlatego, że nowa ewangelizacja czerpie życiodajną limfę ze świętości synów Kościoła, z codziennej drogi nawracania osobistego i wspólnotowego, aby coraz bardziej upodabniać się do Chrystusa. Istnieje ścisły związek między świętością a sakramentem pojednania, poświadczony przez wszystkich świętych w historii. Prawdziwe nawrócenie serc, które polega na otwieraniu się na przemieniające i odnawiające działanie Boga, jest «siłą napędową» wszelkiej reformy i staje się prawdziwą siłą ewangelizacyjną²⁵.

Kryzys sakramentu pokuty

Franciszek – papież bliski ludziom, wie i doskonale rozumie, jaki jest współczesny człowiek, dlatego przypomina kapłanom: „Wierni mają często trudności w przystąpieniu do sakramentu, zarówno z powodów

²⁴ TENŻE, *Kapłan jest narzędziem miłosiernej miłości Boga*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarzę Apostolską, 16.03.2007, „L'Osservatore Romano” 28 (2007) nr 6, wyd. pol., s. 30.

²⁵ TENŻE, *Spowiedź sakramentalna siłą nowej ewangelizacji*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 9.03.2012, „L'Osservatore Romano” 33 (2012) nr 5, wyd. pol., s. 47.

praktycznych, jak i naturalnej trudności wyznawania własnych grzechów przed drugim człowiekiem. Z tego względu musimy bardzo pracować nad sobą, nad naszym człowieczeństwem, abyśmy nie byli nigdy przeszkodą, lecz zawsze sprzyjali przybliżaniu się do miłosierdzia i przebaczenia²⁶. Ojciec Święty kieruje w tym duchu odważną prośbą do szafarzy sakramentu pokuty: „Cierpliwość w słuchaniu! O to was proszę z całego serca! W konfesjonale, w kierownictwie duchowym, w towarzyszeniu. Umiejmy tracić czas dla nich. Zasiew kosztuje i męczy, bardzo męczy! Bardziej cieszy żniwo!”²⁷.

Rok Miłosierdzia jest czasem, w którym przypomina się kapłanom celebrującym sakrament pokuty, by nigdy nie zapominali, że w konfesjonale mają oni do spełnienia fundamentalne zadanie ewangelizacyjne i katechetyczne, a mianowicie sprawić, aby penitent wzrastał w wierze. Ponadto sługa pojednania pełni funkcję wychowawczą wobec penitenta, dlatego nie może przestać być jego bratem²⁸. Niemniej należy zauważyć, że sakrament pokuty i pojednania przeżywa dziś kryzys zarówno po stronie penitentów, jak i w odniesieniu do sposobu jego celebracji. Wśród przyczyn kryzysu J. Szymański wymienia: automatyzm posługi, legalizm i kazuistykę występujące w słownictwie sprawujących sakrament, prywatność i indywidualizm oderwane od wspólnotowego charakteru Kościoła oraz poważne braki zdolności pedagogicznych szafarza²⁹.

Trudność polegająca na zmobilizowaniu wiernych, także katechizowanych, do sakramentu pokuty wynika nie tylko z zanikającej świadomości popełnianego grzechu. O wiele poważniejszym problemem staje się często postawa kapłana – szafarza sakramentu pojednania, który w konfesjonale nagminnie nie pozwala odczuć penitentowi przez swoją posługę doświadczenia Bożej dobroci, miłości i przebaczenia. Negatywna postawa kapłana nie staje się wówczas czynnikiem mobilizującym

²⁶ FRANCISZEK, *Spowiedź...*, dz. cyt., s. 39.

²⁷ TENŻE, *Idźmy na rozstaje dróg*, Msza św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów (27.07.2013), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 10, wyd. pol., s. 17.

²⁸ Por. J. SZYMAŃSKI, *Kapłan sługą sakramentalnego pojednania*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010), s. 253-254.

²⁹ Tamże, s. 253.

wiernych, a tym bardziej dzieci i młodzieży, do umiłowania tegoż sakramentu. Kapłan, który nie szafuje miłosierdziem Bożym w sakramencie pokuty i pojednania, nie realizuje tego, co należy do istoty kapłańskiego powołania. Unikając konfesjonału, prezbiter składa antyświadectwo o miłości Boga wobec człowieka³⁰. Kapłan winien nie tylko pamiętać, ale i rozumieć, że konfesjonał nie jest tylko kościelnym meblem, ale jest miejscem kapłańskiej ofiary, dlatego nie może stać pusty, a kapłan bez względu na frekwencję penitentów powinien w nim być³¹. Papież Franciszek powtórzy tę myśl w słowach: „Byłoby dobrze, aby w każdej parafii wierni wiedzieli, kiedy mogą znaleźć kapłanów gotowych wysłuchać ich spowiedzi: gdy jest wierność, wtedy widzi się owoce”³².

Kapłan – pierwszy penitent

Szafarzami sakramentu pokuty i pojednania są kapłani, którzy jako pierwsi „powinni z niego korzystać, stając się świadkami miłosierdzia Bożego dla grzeszników”³³. Celebryjący sakrament pokuty kapłan nie może zatem zapominać, że jest szafarzem tego, co Bóg chce ofiarować człowiekowi. Jest tym, który w Jego imieniu niesie przebaczenie i pomoc. Franciszek podkreśla to bardzo wyraźnie i przypomina: „miłosierdzie to zachowanie Boga, który przytula, to ofiarowanie się Boga, który przyjmuje, który pochyla się, by przebaczać”³⁴. Szafarz sakramentu pokuty jest więc tym, który pierwszy, doświadczwszy Bożej miłości, jest też pierwszym wezwanym do przeżywania pokuty indywidualnie jako penitent. Spowiedzi duchownego nie należy postrzegać jako jego prywatnej sprawy, ale jako akt odpowiedzialności za Kościół oraz wyraz pa-

³⁰ Por. A. NOWAK, *Dojrzałość chrześcijańska w życiu kapłańskim*, w: A. NOWAK, W. SŁOMKA (red.), *Dojrzałość chrześcijańska*, „Homo meditans” t. 11, Lublin 1994, s. 57.

³¹ Por. I. KOSMANA, *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „Homo Dei” 79 (2010) nr 2, s. 64.

³² FRANCISZEK, *Spowiedź...*, dz. cyt., s. 39.

³³ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie (1992), 26.

³⁴ FRANCISZEK, *Miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 27.

sterskiej troski oraz przejaw jego dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Poprzez swoją spowiedź prezbiter nie tylko odzyskuje tożsamość wynikającą z wszczepienia w Jezusa, ale i doznając miłosierdzia, upodabnia się do Niego i może się pochylać z miłością nad popadającym w grzech bratem, być z nim solidarnym i stać się dla niego drogą zbawienia. Sakrament ten stanowi zatem dla kapłana fundament jego osobistego życia duchowego i postępu w świętości, którą winien emanować, by pociągnąć tych, którym służy, do Boga – źródła miłosierdzia i świętości³⁵. W adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* czytamy: „Kapłan, ażeby mógł być dobrym i skutecznym szafarzem pokuty, powinien uciekać się do źródła łaski i świętości, jakim jest ten Sakrament. My, kapłani, możemy z własnego doświadczenia śmiało powiedzieć, że im pilniej korzystamy z Sakramentu Pokuty, przystępując doń często i dobrze przygotowani, tym lepiej sami wypełniamy posługę spowiedników i jej dobrodziejstwo zapewniamy penitentom. W dużej mierze natomiast posługa ta traci swą skuteczność, jeśli w jakikolwiek sposób przestajemy być dobrymi penitentami. Taka jest wewnętrzna logika tego wielkiego Sakramentu. Wzywa on nas, wszystkich kapłanów Chrystusowych, do odnowy w zakresie naszej własnej spowiedzi. Osobiste doświadczenie z kolei staje się dzisiaj – powinno się stawać – bodźcem do pilnego, regularnego, cierpliwego i gorliwego pełnienia świętej posługi szafarstwa Pokuty, w której działamy na mocy naszego kapłaństwa i powołania pasterzy i sług naszych braci”³⁶.

Mówiąc o kapłanie jako pierwszym korzystającym z sakramentu pokuty i pojednania, trzeba za *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* powtórzyć: „Jak każdy dobry wierny, także prezbiter ma obowiązek spowiadać się ze swoich grzechów i własnych słabości. On jako pierwszy wie, że ten sakrament umacnia go w wierze i miłości do Boga i braci (...). Gdyby jakiś kapłan nie spowiadał się, lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa,

³⁵ Por. M. CHMIELEWSKI, *Kapłan jako penitent*, „Roczniki Teologiczne” 1997, t. 44, s. 87-88.

³⁶ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio...*, dz. cyt., 31.

co dostrzegłaby również Wspólnota, której jest pasterzem³⁷. Niewątpliwie dostrzegłaby ten fakt również młodzież, która oczekuje doświadczenia kapłańskiej świętości, do której nie można dojść bez sakramentu pokuty.

Spowiednik, którego szukają ludzie

Ludzie poszukują dobrych spowiedników, a więc takich, dzięki którym rzeczywiście doświadczą Bożej miłości, oraz takich, którzy za nich się modlą. Papież Franciszek powiedziałby kapłanowi, który chce odpowiedzieć na to pragnienie Ludu Bożego, „by myślał o swoich grzechach, by uważnie słuchał, by prosił Pana o serce tak miłosierne jak Jego, by nigdy nie podnosił jako pierwszy kamienia, ponieważ i on jest potrzebującym przebaczenia grzesznikiem. By starał się również upodabniać do Boga w Jego miłosierdziu³⁸. Miłosierdzie było najbardziej charakterystycznym rysem publicznej działalności Jezusa, dlatego kapłan idący za Nim winien być człowiekiem miłosierdzia. Ojciec święty Benedykt XVI mówił o tym w homilii na Niedzielę Dobrego Pasterza w 2012 roku. Podkreślił wówczas, że prezbiter jest „powołany do tego, by sam żył tym, czym żył Jezus, to znaczy, aby oddawał się całkowicie przepowiadaniu i uzdrawianiu człowieka z każdego rodzaju zła cielesnego i duchowego, a ostatecznie sprowadzał wszystko do najwznioślejszego czynu: «oddania życia» za ludzi, aktu, którego sakramentalnym gestem jest Eucharystia, wieczna pamiątka Paschy Jezusa³⁹. Postawa kapłana, który modli się za swoich penitentów, jest naśladowaniem Jezusa modlącego się za grzeszników. Ma ona zasadnicze znaczenie dla jego posługi w konfesjonale, kiedy to staje się wielkim orędownikiem u Boga w sprawach każdego, kto szuka u niego pomocy duchowej. Osobista świętość kapłana spowiednika jest

³⁷ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994), 53.

³⁸ FRANCISZEK, *Miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 69.

³⁹ BENEDYKT XVI, *Sprawowanie Najświętszej Ofiary jest misją*, Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Dobrego Pasterza i święceń kapłańskich, 29.04.2012, „L'Osservatore Romano” 3 (2012) nr 6, wyd. pol., s. 21.

przyczyną jego otwarcia się na Boga, dzięki czemu może się on stawać bardziej podatnym narzędziem miłosierdzia Bożego⁴⁰.

Kapłan – spowiednik – katecheta

Kapłan, będący katechetą, musi mieć na uwadze, że dla wielu uczniów jest nie tylko nauczycielem i wychowawcą, ale również spowiednikiem, a zatem jak przypomina Kongregacja ds. Duchowieństwa, jest przez to „pasterzem, ojcem, nauczycielem, wychowawcą, sędzią duchowym, a także lekarzem, który rozeznaje i otacza troską”⁴¹. Na mocy swej misji jest wezwany, by pobudzać wiernych do nawrócenia, dlatego miłosierdzie jest pierwszym darem, który powinien ofiarować młodemu człowiekowi. Franciszek powie w tym momencie: „Kiedy ktoś czuje miłosierdzie Boga, bardzo wstydzi się sam siebie, swojego grzechu”⁴². Ten wstyd jest początkiem nowej drogi – drogi nawrócenia, na której młody człowiek potrzebuje kierownika, by nie zbłądzić i nie zgasić w sobie świętych pragnień. Kongregacja ds. Duchowieństwa precyzyjnie określa cechy, którymi winien się charakteryzować taki kapłan. „Na ogół wymaga się, by kierownik odznaczał się rozwiniętą zdolnością przyjęcia i słuchania, z poczuciem odpowiedzialności i dyspozycyjności, w duchu ojcostwa, braterstwa i delikatnej przyjaźni, pełniąc pokorną służbę udzielania rady, unikając autorytaryzmu i paternalizmu, jak również zależności uczuciowej, pośpiechu i tracenia czasu na kwestie drugorzędne, z należą dyskrecją i roztropnością, umiając odpowiednio i powściągliwie prosić innych o radę (...). Nie może brakować dozy zdrowego poczucia humoru, które, jeśli jest autentyczne, zawsze jest naznaczone szacunkiem i przyczynia się do właściwego spojrzenia na wiele sztucznych problemów oraz do spokojniejszego życia”⁴³.

⁴⁰ Por. R. SELEJDAK, *Kapłan penitentem i szafarzem sakramentu pokuty i pojednania*, „Collectanea Theologica” 80 (2010) nr 1, s. 74.

⁴¹ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan Sługa Bożego Miłosierdzia: wskazania dla spowiedników i kierowników duchowych* (2011), 59.

⁴² FRANCISZEK, *Miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 29-30.

⁴³ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan...*, dz. cyt., 101.

Udział w sakramencie pokuty ma cały Kościół, mimo że celebrować go kapłan, ponieważ uczestniczy i współpracuje w nim kapłaństwo powszechne wiernych z kapłaństwem hierarchicznym⁴⁴. Pojednanie zarówno z Bogiem, jak i Kościołem możliwe jest tylko wtedy, gdy penitent osobiście podejmie dzieło nawrócenia i dynamicznie zaangażuje się w proces własnej przemiany. Potrzeba więc, aby kapłan – nauczyciel religii, tak kształtował w młodych ludziach świadomość Kościoła, aby chętnie zaangażowali się w proces przemiany własnych serc i sumień przez sakrament pokuty i pojednania. Nie jest to łatwe zadanie, ale możliwe do zrealizowania dzięki otwarciu się kapłana na moc Ducha Świętego. Bez Jego pomocy kapłan sam nie może nic uczynić, aby dokonała się owa wewnętrzna przemiana człowieka. „Tę władzę odpuszczania grzechów Jezus przekazuje przez Ducha Świętego zwykłym ludziom, którzy sami podlegają zasadzkom grzechu, czyli swoim Apostołom: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane». Jest to jedna z najwspanialszych nowości ewangelicznych! Udziela tej władzy Apostołom również z prawem przekazywania jej – tak rozumiał to Kościół od samego zarania – następcom, obdarzonym przez tychże Apostołów misją i odpowiedzialnością za kontynuowanie ich dzieła głosicieli Ewangelii i szafarzy zbawczego dzieła Chrystusa. Objawia się tu w całej swej wielkości postać szafarza Sakramentu Pokuty, który prastarym zwyczajem jest nazywany spowiednikiem⁴⁵».

Kapłan spowiednik jest w konfesjonale dla dzieci i młodzieży jednocześnie ojcem i nauczycielem⁴⁶. Jego funkcja wychowawcza nie ogranicza się zatem tylko do szkolnego nauczania religii czy głoszenia słowa Bożego na ambonie, ale znajduje dopełnienie w sakramencie przebaczenia, w którym prezbiter spotyka się z katechizowanym w innym wymiarze. Mówiąc o kapłanie – szafarzu sakramentu pokuty i nauczycielu młodych

⁴⁴ Por. K. JEŻYNA, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołowska *Reconciliatio...*, dz. cyt., 29.

⁴⁶ Por. A. MICHALIK, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, cz. 2, *Wybrane zagadnienia duszpasterskie*, Tarnów 1997, s. 190.

ludzi, należy podkreślić, że „wyjątkowo ważną rolę w duszpasterstwie powołań spełniają i spełniać powinni spowiednicy”⁴⁷. To od nich zależy, czy młody człowiek zachwyci się Jezusem Chrystusem i odda Mu swoje serce, czy też pójdzie inną drogą przez życie.

Zakończenie

Kapłan jako formator ludzkich sumień pełni swą funkcję, pozostając w jedności z biskupem i Kościołem, ale również wobec Kościoła: *cum Petro et sub Petro*⁴⁸. Stąd kapłani – szafarze miłosierdzia Bożego, mają w Roku Jubileuszowym szczególne zadanie, zwłaszcza wobec ludzi młodych, które wyznaczył im ojciec święty. Pierwsze z tych zadań polega na tym, aby „uzmysłowić ludziom, że nie ma takich sytuacji, z których nie można się podnieść, że dopóki żyjemy, zawsze można zacząć na nowo, jeśli tylko pozwolimy, by Jezus nas przytulił i przebaczył nam”⁴⁹. Drugie zadanie to nauczenie ludzi, że „ważne jest to, by często wracać do źródeł miłosierdzia i łaski”⁵⁰. Realizując te papieskie wskazania, kapłan wypełni zarazem to, czego naucza Katechizm Kościoła katolickiego, w którym czytamy, że prezbiter jest „znakiem i narzędziem miłosiernej miłości Boga względem grzesznika”⁵¹. Jest też jak Jezus Chrystus „powołany, by wzywać grzeszników do nawrócenia i by na nowo prowadzić ich do Ojca, poprzez sąd miłosierdzia”⁵².

⁴⁷ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium duszpasterstwa powołań* (1990), 24.

⁴⁸ Por. W. WÓJTOWICZ, *Dekalog formatora: główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła*, Kraków 2001, s. 26.

⁴⁹ FRANCISZEK, *Miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 86-87.

⁵⁰ Tamże, s. 90.

⁵¹ KKK, 1465.

⁵² KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium...*, dz. cyt., 51.

Priest – a Minister of God’s Mercy among children and young people

Summary

The ongoing Year of Mercy is the occasion to look at a priest performing religious functions among children and young people through the prism of his ministry in a confessional. Starting with the significance of the sacrament of penance as a source of personal priest’s development; the author of the article describes his mission as a confessor, as well as lists a priest’s duties. The author pays attention to the sacrament of penance as the way leading to the new evangelism in the face of the crisis in living this sacrament. The article contains the answer to the following question: what kind of confessor are people currently looking for; it also shows the triple mission of a person called to fulfill religious tasks: priest – confessor – religious teacher.

tłum. Anita Witkowska-Szczepańska

Bibliografia

- Baniak J., *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000.
- Benedykt XVI, *Kapłan jest narzędziem miłosiernej miłości Boga*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 16.03.2007, „L’Osservatore Romano” 28 (2007) nr 6, wyd. pol., s. 29-30.
- Benedykt XVI, *«Kryzys» sakramentu pokuty jest wezwaniem przede wszystkim dla kapłanów*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 11.03.2010, „L’Osservatore Romano” 31 (2010) nr 5, wyd. pol., s. 33-34.
- Benedykt XVI, *Spowiedź sakramentalna siłą nowej ewangelizacji*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 9.03.2012, „L’Osservatore Romano” 33 (2012) nr 5, wyd. pol., s. 47-48.

- Benedykt XVI, *Sprawowanie Najświętszej Ofiary jest misją*, Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Dobrego Pasterza i święceń kapłańskich, 29.04.2012, „L'Osservatore Romano” 3 (2012) nr 6, wyd. pol., s. 19-21.
- Benedykt XVI, *Wierście w moc waszego kapłaństwa!*, Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana, Warszawa 25.05.2006, „L'Osservatore Romano” 27 (2006) nr 6-7, wyd. pol., s. 15-17.
- Chmielewski M., *Kapłan jako penitent*, „Roczniki Teologiczne” 1997, t. 44, s. 85-99.
- Episkopat Polski, *Kapłan kształtowany przez Słowo Boże*, List biskupów polskich do kapłanów na Wielki Czwartek 2011, <http://www.cfd.sds.pl/?d=more,1068,175> (odczyt z dn. 29.02.2016 r.).
- Franciszek, *Idźmy na rozstaje dróg*, Msza św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów (27.07.2013), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 10, wyd. pol., s. 17-18.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia*, Spotkanie z uczestnikami kursu dla spowiedników (28.03.2014), „L'Osservatore Romano” 35 (2014) nr 3-4, wyd. pol., s. 38-39.
- Franciszek, *Żyjemy w epoce miłosierdzia*, Spotkanie z kapłanami z diecezji rzymskiej (6.03.2014), „L'Osservatore Romano” 35 (2014) nr 3-4, wyd. pol., s. 29-32.
- Gniady E., *Kapłaństwo wezwaniem do życia w miłości dla misji*, „Collectanea Theologica” 80 (2010) nr 3, s. 114-121.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła (1984), w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I (1979-1995), Kraków 2006, s. 255-347.
- Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Msza święta ze święceniami kapłańskimi*, Lublin 09.06.1987, w: *Jan Paweł II w Polsce 8-14 czerwca 1987, Trzecia pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1987, s. 40-43.

- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie (1992), w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I (1979-1995), Kraków 2006, s. 527-697.
- Jeżyna K., *Sakrament pokuty źródłem nowej ewangelizacji*, „Roczniki Teologiczne” 2006, t. 53, s. 25-38.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994).
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan Sługa Bożego Miłosierdzia: wskazania dla spowiedników i kierowników duchowych* (2011).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa powołań* (1990), Sandomierz 1991.
- Kosmana I., *Tożsamość kapłana w nauczaniu Benedykta XVI*, „Homo Dei” 79 (2010) nr 2, s. 58-69.
- Kostecki Z., *Sakrament pokuty*, Sandomierz 1963, s. 296-302.
- Michalik A., *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, cz. 2, *Wybrane zagadnienia duszpasterskie*, Tarnów 1997.
- Misiurek J., *Kapłan jako sługa Chrystusa i Kościoła*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 35 (1997), s. 20-34.
- Nowak A., *Dojrzałość chrześcijańska w życiu kapłańskim*, w: A. Nowak, W. Słomka (red.), *Dojrzałość chrześcijańska*, „Homo meditans” t. 11, Lublin 1994, s. 45-64.
- Nowak A., *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem formacji kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostolskiej Pastores dabo vobis*, „Roczniki Teologiczne” 1995, t. 42, s. 39-59.
- Rusiecki M., *Zadania prezbytera a jego dojrzałość osobowa (konferencja)*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 6 (1997), s. 605-622.
- Selejda R., *Kapłan penitentem i szafarzem sakramentu pokuty i pojednania*, „Collectanea Theologica” 80 (2010) nr 1, s. 57-80.
- Staniek E., *Kapłańska codzienność*, „Pastores” 1 (1998), s. 73-78.
- Szymański J., *Kapłan sługą sakramentalnego pojednania*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010), s. 249-260.

Wanat Z., *Kapłan – spowiednik – służa miłości potężniejszej niż grzech*, „Teologia i Człowiek” 7-8 (2006), s. 271-288.

Wójtowicz W., *Dekalog formatora: główne wskazania formacji podstawowej w świetle dokumentów Kościoła*, Kraków 2001.

Ks. dr Dawid Galanciak, doktor nauk teologicznych, absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kapłan diecezji toruńskiej – wikariusz parafii św. Anny w Lubawie, katecheta w Gimnazjum im. Biskupów Chełmińskich oraz Zespole Szkół w Lubawie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

e-mail: dawidgal@op.pl



s. Katarzyna Kinga Walkowiak
Kielce

NAŚLADOWANIE JEZUSA WARUNKIEM JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN

Współczesna kultura, prześląknięta indywidualizmem i relatywizmem, nie sprzyja chrześcijańskim wezwaniom, szczególnie tym, które zakładają jakąś formę rezygnacji z tego, co pozornie przyjemne i korzystne. Naśladowanie kogoś, ogólnie ujmując, też nie jest w modzie, gdyż zakłada dostosowywanie się i dekoncentrację własnego „ja”.

Naśladowanie Jezusa wydaje się z jednej strony bardzo oczywiste dla wierzących. Z drugiej jednak, traktuje się je jako zarezerwowane dla niektórych, potrafiących podjąć radykalne wymagania. Dlatego niekoniecznie wśród wierzących naśladowanie Jezusa postrzegane jest w perspektywie uniwersalnego powołania wszystkich chrześcijan. W istocie jest ono imperatywem wezwania do nawrócenia, najgłębszym wyrazem moralnego życia chrześcijańskiego. W zasadzie każde głoszenie orędzia chrześcijańskiego, każda katecheza zawierają w jakiś sposób wezwanie do naśladowania Jezusa. Katechizm Kościoła katolickiego wskazuje na Jezusa Chrystusa jako doskonały wzór życia (KKK 520). Jan Paweł II jest przekonany, że: „tam, gdzie istnieje szczerą wola pójścia za Chrystusem, Duch sprawia często, że Jego łaska rozlewa się innymi niż zwykle drogami (...). Jeżeli (...) wspólnoty będą umiały naprawdę nawrócić się i dążyć do pełnej i widzialnej komunii, Bóg uczyni dla nich to, co uczynił dla ich świętych. Zdoła przewyciężyć przeszkody odziedziczone z prze-

szłości i poprowadzi wspólnoty swoimi drogami tam, dokąd chce: ku witalnej *koinonii*¹.

Naśladowanie Jezusa nie jest więc tylko osobistą sprawą pojedynczego chrześcijanina. To sprawa wspólnotowa, warunkiem, by wspólnota Kościoła trwała niezłomnie w jedności². To warunek *koinonii*. O naśladowaniu Jezusa można mówić w kontekście wielu aspektów. W tym artykule uwzględnimy horyzont, jakim jest dążenie do, a także zachowanie jedności Kościoła.

Naśladowanie w świetle Biblii

W Starym Testamencie znajdujemy wskazania dotyczące odniesienia Izraela – umiłowanego ludu – wobec Boga. Dla psalmisty ideałem pobożności jest kroczenie drogami Pańskimi (Ps 18,22; 25,4). Naśladowanie Jahwe ma wymiar religijny i moralny. W takim właśnie znaczeniu pojawia się to wezwanie w tradycjach deuteronomicznych Starego Testamentu. Dobitym tego przykładem jest nakaz: „Za Panem, Bogiem waszym, pójdzicie. Jego się będziecie bać, przestrzegając Jego poleceń...” (Pwt 13,5). Rabin Abraham Mordechaj z Ger, odnosząc się do tego słowa, tłumaczył, dlaczego ten nakaz jest powtórzony w liczbie mnogiej, mimo iż znajdował się już w Pwt 10,12.20 (w liczbie pojedynczej). Otóż w czasach niespokojnych, gdy panuje w świecie herezja i anarchia, siła i świadectwo jednego człowieka nie wystarczy, dlatego pobożni powinni zjednoczyć swe siły, aby bronić judaizmu przed tymi, którzy go podważają³.

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint* (1995), 84.

² Por. K. K. WALKOWIAK, *Kościół trwał niezłomnie... trwa i trwać będzie...*, „Symposium” 20 (2011) nr 1, s. 132.

³ Por. S. PECARIC (red.), *Tora Pardes Lauder, Księga Pięta Dewarim*, Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami, Kraków 2006, s. 159. Tekst Pwt 13,5 w liczbie mnogiej przyjęto w V wydaniu Biblii Tysiąclecia. W starszych wydaniach zachowana jest liczba pojedyncza [dalej: *Tora Pardes Lauder*].

Warunek podążania wszystkimi drogami sprawiedliwości Boga i przyłgnięcie w bojaźni i miłości do Niego miały być gwarantem tego, że Izrael mógł podbić narody większe i silniejsze (Pwt 11,22). Ideał naśladowania Boga przyświecał postępowaniu Izraela. Był warunkiem zachowania przymierza ze strony narodu wybranego, mającego świadomość, że właśnie takie życie podoba się Bogu. Wielokrotnie zresztą ów warunek był powtarzany: „Pan ustanowi cię swoim świętym ludem, jak ci poprzysiągł, jeśli będziesz zachowywał polecenia Pana, Boga swego, i chodził Jego drogami” (Pwt 28,9). Według *Targumu Onkelos* znajduje się tu dookreślenie: „i podążał Jego drogami prawości”, co oznacza, że będziesz przestrzegał przykazań dotyczących relacji pomiędzy człowiekiem a jego bliźnim. Te relacje winny być odzwierciedleniem postaw, jakie wobec człowieka prezentuje sam Jahwe: „Tak jak On jest łaskawy i wy bądźcie łaskawi; tak jak On wybacza i wy wybaczajcie”, tak komentował ten tekst Diwrej Josef⁴.

Nasuwa się tu odniesienie do tego, co o Jezusie mówił św. Piotr: „Chrystus (...) zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (1 P 2,21b). Dosłownie greckie sformułowanie tłumaczy się: poszlibyście z tyłu, śladami Jego (ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ). Jakże w tym miejscu znajomo brzmi napomnienie: „Ślady proste czyńcie (ἴχνος) nogami, aby kto chromy, nie zbłądził, ale był raczej uzdrowiony” (Hbr 12,13). Autor tymi słowami kończy passus dotyczący ojcowskiej pedagogii Boga, a zalicza do niej karcenie, uważając je za konieczne w rozwoju życia duchowego i osiągnięciu świętości. Bóg chce nas uczynić uczestnikami swojej świętości (zob. Hbr 12,10). Przekaz biblijny jest więc jasny: drogi Pana są słuszne, pewne i krocząc nimi, człowiek nie zbłądzi.

1. Towarzystwo Jezusowi Chrystusowi

Naśladowanie Jezusa stanowi najgłębszy atrybut duchowości chrześcijańskiej i można wyjść z założenia, że to droga do budowania jedności w gronie uczniów Pana, a więc jest to zasada także duchowości eku-

⁴ Por. *Tora Pardes Lauder*, dz. cyt., s. 304.

menicznej. Naśladować Jezusa to wymóg stosowany wobec Jego uczniów, wszystkich – niezależnie od tego, z jaką denominacją się utożsamiają. Przyjrzymy się najpierw temu, co o naśladowaniu mówił sam Jezus i w jaki sposób oraz kogo do pójścia za sobą wzywał.

Jezus Chrystus zaprasza do naśladowania siebie jako Pana („Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem”: J 13,13). Jezus autorytatywnie wymaga naśladowania Go, gdyż taka postawa potwierdza status ucznia. Jeśli ktoś nie uznaje „zwierzchnictwa” nauczyciela czy mistrza, nie może siebie nazywać uczniem. Czynność „naśladowania” określona jest w Biblii czasownikiem greckim: ἀκολουθεῖτω μοι, co się tłumaczy: towarzyszy mi, idzie za mną⁵. Synoptycy zgodnie rejestrują zaproszenie Jezusa: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mt 16,24). W wersji ewangelisty Mateusza słowa te skierowane są tylko do wąskiego grona uczniów, z kolei w Ewangelii wg św. Marka – do tłumu z uczniami (zob. Mk 8,34), a u Łukasza czytamy, że Jezus tymi słowami przemówił do wszystkich (Łk 9,23). Uniwersalizm chrześcijańskiego powołania do naśladowania Mistrza pojawia się więc w świadomości uczniów apostoelskich (Marka i Łukasza). Zaproszenie do towarzyszenia Jezusowi zakłada stałe bycie z Nim, kroczenie Jego drogami, to najgłębszy wymiar naśladowania. Fenomenowi chrześcijaństwa nie można zredukować jedynie do etyki.

Święty Jan widzi naśladowanie Jezusa jako służbę Jemu i w konsekwencji jako zjednoczenie ucznia z Mistrzem-Bogiem: „Kto zaś chciałby Mi służyć, niech idzie za Mną (ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω), a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec” (J 12,26). Jezus uzależnia realizację swej obietnicy od woli człowieka: jeśli ktoś chce. Gdy uczeń będzie szukał Boga, naśladowując Jezusa – znajdzie Go.

Pójście za Jezusem zakłada rezygnację z siebie – zaparcie się siebie. Autorzy synoptyczni Mateusz i Marek używają określenia

⁵ Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 18.

ἀπαρνηόμαι (wypierać się kogoś, samo aparcie się⁶), Łukasz stosuje: ἀρνηομαί co oznacza to samo i dotyczy zarówno wypierania się ludzi, jak i rzeczy⁷.

Uwzględniając rozumienie pojęcia naśladowania w ujęciu św. Jana oraz synoptyków, możemy dojść do swoistej syntezy. Mianowicie zaparcie się siebie (słowo używane przez synoptyków) to służba Jezusowi. A najlepszą służbą jest właśnie naśladowanie Go. Zaparcie się do branie swego krzyża. Ta zależność wyrażona jest jeszcze w Mt 10,38: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” (por. Łk 14,27). Wezwania ewangelistów pokazują, że w naśladowaniu uczeń nie ma na uwadze siebie samego, ale stale na „celowniku” swoich orientacji życiowych widzi Osobę Jezusa. Bycie uczniem obejmuje celową decyzję, by pójść za Jezusem, zapierając się siebie, odmawiając sobie siebie samego i podejmując własny krzyż (św. Łukasz dodaje *codziennie*: Łk 9,23). Samozaparcie (ἀπαρνησάσθω) jest wstępem do centralnego imperatywu, by wziąć krzyż. Nie oznacza to tylko przyjęcia pewnych trudności życiowych, ale świadome „umieranie” dla siebie (m.in. asceza, opanowanie egoistycznych dążeń). To znaczy iść za Jezusem (ἀκολουθεῖτω). Czasownik ten jest użyty w czasie terażniejszym, co sugeruje trwającą praktykę. Tak więc objawienie przez Jezusa własnego, nieuchronnego cierpienia i śmierci (Mt 16,21) nabiera pełniejszego znaczenia dla samych uczniów⁸. Nie rozumieli tego w chwili, gdy Jezus swą śmierć zapowiadał, ale refleksja popaschalna już nie pozwalała ominąć prawdy o śmierci w kontekście umierania dla siebie i własnego egoizmu.

Krzyż przychodzi nie ze względu na tryb życia lub określony światopogląd. On jest znakiem i symptomem królestwa Bożego, które nadeszło⁹. Dla Orygenesza zapieranie się siebie stanowi swoistą wymianę. Każde słowo i czyn mają tchnąć wyrzeczeniem się samych siebie, aby być

⁶ Zob. tamże, s. 53.

⁷ Zob. tamże, s. 73.

⁸ Por. D. A. HAGNER, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28*, Dallas Word, Incorporated 2002 (Word Biblical Commentary 33B), s. 483.

⁹ Por. C. A. EVANS, *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*, Dallas Word, Incorporated 2002 (Word Biblical Commentary 34B), s. 24.

świadcstwem o Chrystusie, wyznawaniem Chrystusa. Zaparcie się siebie prowadzi do pójścia za Jezusem i wybierania tego, co się Jemu podoba¹⁰.

Towarzyszyć Jezusowi to coś więcej, niż iść za Nim, to przeżywać życie w łączności z Nim. Naśladowanie niesie implikacje moralne, wyrażające się w konkretnym postępowaniu i czynach. Jezus Chrystus nie żył we współczesnej przestrzeni czasowej ani nawet w naszej kulturze. Dlatego nie chodzi o naśladowanie Jezusa historii, ale o szczerą wolę pójścia za Chrystusem wiary. Patrzenie na Jezusa – Słowo, który jednak w wierze nam przewodzi i ją wydoskonala (zob. Hbr 12,2), to naśladowanie Go w Jego człowieczeństwie.

2. Naśladowanie według św. Pawła

Warto przyrzeć się temu, w jakich kontekstach Apostoł Narodów wzywa chrześcijan do naśladowania Jezusa. Chrześcijanin jest wprost nazywany: naśladowcą (gr. μιμητής). W listach św. Pawła sześciokrotnie odnajdujemy to określenie: dwukrotnie w Pierwszym Liście do Koryntian oraz w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, pojedynczo w Liście do Efezjan oraz w Liście do Filipian.

Chrześcijanom w Koryncie Paweł przypomina, że to on jest ojcem ich wiary: „Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi!” (1 Kor 4,16). W innym miejscu, mówiąc o motywacjach swego postępowania, dookreśla: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 11,1). O tyle chrześcijanie mają naśladować Pawła, o ile on naśladowuje Jezusa. Nie zaleca on siebie samego (zob. 2 Kor 3,1; 5,12), ale jawi się jako uczeń, apostoł i świadek Jezusa. Chce, by chrześcijanie takimi byli, by złączyli całkowicie swe życie z Panem. Jeszcze dobitniej mówił o tym do Efezjan. Kreśląc zasady moralności chrześcijańskiej, argumentował, że to sam Bóg w Jezusie Chrystusie jest źródłem takiego postępowania, gdyż nowe życie charakteryzuje się nową jakością odniesień międzyludzkich: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5,1). Paweł wiedział,

¹⁰ Por. ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, Kraków 1998, s. 136.

że chrześcijanie potrzebują konkretnego przykładu pobożności chrześcijańskiej. Uznał więc, że ma prawo do wskazania siebie jako przykład, ale zaraz oddaje pierwszeństwo i należne miejsce Chrystusowi.

Apostoł także do umiłowanych Filipian stosował wskazanie do naśladowania: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami” (Flp 3,17a). Użyte tu określenie *συνμιμητής* oznacza *współwyznawcę*. Słowo to tylko w tym przypadku zostało użyte w Biblii. Apostoł zaprasza do wspólnego naśladowania Jezusa, chce stworzyć wspólnotę naśladowców. Można powiedzieć, że Paweł już poszerza zakres tych, których należy naśladować – chodzi o osoby, które wzorują się na Pawle w swym kroczeniu za Jezusem. Przynależność do Jezusa sugeruje ciągłą walkę duchową, albowiem człowiek jest kruchy i łatwo daje się zwodzić pokusom ciała i fałszywym ideom. Naśladowanie Jezusa pociąga uczniów i ten wspólny cel konstytuuje wśród nich wspólnotę ducha.

Tesaloniczanie zostali przez Pawła pochwaleni: „A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, (...) staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1 Tes 1,6). Paweł wyraża swą jedność z Jezusem jako Panem, utożsamia siebie z Nim. W tym samym liście, nieco dalej apostoł już wskazuje na eklezjalny wymiar naśladowania: „Bracia, wy się staliście naśladowcami Kościołów Boga” (1 Tes 2,14a). Wczesny Kościół widział siebie jako kontynuację starotestamentalnego Ludu Bożego. Podjęcie naśladowania Jezusa równa się zgodzie na przyjęcie prześladowań ze strony przeciwników.

Widzimy zatem, że Paweł zaprasza swych uczniów do naśladowania jego samego, ale także do naśladowania wspólnoty uczniów – wspólnoty Kościoła. Oczywiście w cytowanym liście apostoł mówi o prześladowaniach, które dotknęły Kościoły Boga w Judei. Nastąpiły ze względu na chrześcijański sposób życia. Radykalizm wywoływał sprzeciw, był widoczny we wspólnocie Kościoła. Chrześcijanin nie jest samotną wyspą, jest częścią ciała, członkiem Kościoła. Życie i wiara każdego składają się na wspólne świadectwo, gdyż styl życia wyraża się w relacjach międzyosobowych i sposobie przeżywania rzeczywistości. Dlatego można być naśladowcą „Kościołów Boga”, naśladowcą wspólnoty żyjącej Ewangelią i czyniącej królestwo Boże w realiach życia. Właśnie takie świadectwo pociągało pogan do wiary.

Święty Paweł mówi, na czym polega naśladowanie go, gdy pisze do swego ucznia: „Ty natomiast poszedłeś śladem mojej nauki, sposobu życia, zamierzeń, wiary, cierpliwości, miłości” (2 Tm 3,10). W tekście oryginalnym mamy: *παρηκολούθησάς* (poszedłeś za). Apostoł wyszczególnia dziedziny życia, osadzając tym samym „zjawisko” naśladowania w życiowych realiach. Konkretnie cechy życia chrześcijańskiego profilują duchowość naśladowcy i sprawiają, że pojawiają się swoiste więzi między mistrzem a uczniem.

W kolejnych etapach rozwoju chrześcijaństwa dostrzegamy realizację ewangelicznego stylu życia we wspólnotach monastycznych, szczególnie cenobitycznych. W nich widzimy właściwy rozwój eklezjalności oraz chrześcijaństwo pełne autentyzmu. Powstające w późniejszym okresie zakony i zgromadzenia kontynuowały, na bazie własnych reguł, styl życia godnego naśladowania.

Poznać pragnienia Jezusa

Relacja z Jezusem Chrystusem zakłada poznanie Jego misterium, szeroko pojętego. To jest coś więcej niż religijność. Sama religijność, bez osobistej relacji, nie jest jeszcze naśladowaniem. Nie można obcować z kimś, kogo się nie zna bądź zna powierzchownie. Każdy chrześcijanin zyskuje poznanie Jezusa na miarę swojego serca i otwarcia się na łaskę Bożą. Przy czym nie tylko chodzi o poznanie intelektualne, ale przede wszystkim duchowe. Takie poznanie możliwe jest przy aktywnym zaangażowaniu.

Niektórzy patrzą, nie widząc, i słuchają, nie rozumiejąc. Ci, którzy z Jezusem chodzili, słuchali Go, dzielili z Nim każdy dzień, doświadczali emanowania Jego Osoby. To było osobistym udziałem uczniów. Innym królestwo Boże było wyjaśniane w przypowieściach. Takie nauczanie możemy porównać do współczesnego zdobywania wiedzy religijnej, ale bez wiary. Potrzeba wiary, aby rozumieć tajemnicę i dynamikę królestwa Bożego i zrozumieć pragnienia Jezusa, aby nie traktować Jego Osoby jako statycznego przesłania dla moralnego życia współczesnych.

„Wam dano poznać” (zob. Łk 8,10) – jakie tajemnice królestwa Bożego dano poznać uczniom? Oni nie tylko słuchali przypowieści Jezusa, ale i otrzymali łaskę poznania. Święty Łukasz zapisze w pieśni Zacharia-sza: „Jego ludowi dasz poznać zbawienie, [co się dokona] przez odpuszczenie mu grzechów” (Łk 1,77). Słowo „poznać” brzmi tu w gr. oryg. γινῶσιν (γινῶσις, czyli poznanie, wiedza, znajomość). Odpuszczenie grzechów jest tym aktem, wydarzeniem, przeżyciem, w którym najgłębiej przejawia się zbawienie. Doświadczenie przebaczenia grzechów jest warunkiem wewnętrznej wolności, poczucia spłaconego długu. Uczniowie Jezusa nie mieli raczej takiej świadomości, gdy z Nim chodzili, ale gdy Piotr nie chciał dopuścić, by Jezus umył mu nogi, usłyszał: „I wy jesteście czyści” (J 13,10). W dalszym miejscu ewangelista wyjaśnia czyn Jezusa, cytując Jego wypowiedź: „Wy już jesteście czyści (καθαροί) dzięki słowu, które wypowiedziałem do was” (J 15,3). Słowo Jezusa oczyszcza i uświęca, sprawia, że słuchacz słowa zostaje „bez winy”, gdy słowo przyjmuje (ma to bliskie implikacje do sakramentu pokuty i pojednania). Obmycie nóg miało przygotować apostołów do udziału w życiu wiecznym. Odnosi się ono do przyjęcia nauki Chrystusa i chrztu. Doświadczenie zbawienia i oczyszczenie przez słowo Jezusa daje miejsce „widzeniu” i wierze: „To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi (θεωρῶν) Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne” (J 6,40). W Ewangelii wg św. Jana słowo θεωρῶ w różnych odmianach występuje siedem razy. Oznacza ono: widzieć, przypatrywać się, postrzegać umysłem, duchem, ale też zaznawać, doświadczać¹¹.

We współczesnym przeżywaniu chrześcijaństwa problemem staje się brak potrzeby przebaczenia grzechów, ponieważ zanika poczucie grzechu wśród wielu chrześcijan. Dlatego nie przychodząc do Jezusa po przebaczenie, nie mają wewnętrznej predyspozycji do wiary: brak otwarcia się na łaskę Boga. Pragnieniem Jezusa jest to, by uczniowie „widzieli” w Nim samym także Ojca. Kto uwierzy w Syna Bożego, ten uznaje też Jego jedność z Bogiem jako Ojcem (por. J 12,45). Aby poznać pragnienia Jezusa i je realizować – trzeba się stać Jego uczniem. Nie ma innej drogi, by „widzieć” Boga tak, jak Go objawił Jezus Chrystus.

¹¹ Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 281.

Jezus przyszedł na ziemię, aby wypełnić wolę Ojca, wypełnić dzieło zbawienia. To było Jego najgłębszym pragnieniem. O swoich pragnieniach Jezus mówił otwarcie: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jakże pragnę, ażeby już zapłonął” (Łk 12,49). „Pragnę” oddane jest słowem θέλω i jest równoznaczne z wyrażeniem woli: chcę. Ogień oznacza tu zarówno wyrok, jak i oczyszczenie oraz chrzest. Jest to nawiązanie do męki, którą Jezus wkrótce będzie musiał podjąć (zob. Mk 10,38). Do momentu, gdy to wszystko się spełni, Jezus wydaje się niejako „ograniczony”. Jego obecność wnosi rozdział, oddziela wątpliwości i niewiarę od wiary, a w konsekwencji tego mają miejsce podziały w jednym domu. Pokój w sensie *status quo* zostaje zakłócony. „Przyszedłem” obejmuje całą misję Jezusa, nie tylko Jego wcielenie. Misja ta, gdy się rozpocznie, nie ustąpi aż do końca czasów. Gorące pragnienie, by ogień zapłonął, to dla tych, którzy chcą naśladować Jezusa, wezwanie wręcz adwentowe: by Jezus przyszedł, by dopełnił się czas odkupienia.

Znamienne jest też pragnienie, jakie wyraził Jezus przed swą męką: „Gorąco pragnąłem spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22,15). W tym miejscu „pragnienie” oddane jest słowem ἐπιθυμία, co oznacza pożądanie, gorące pragnienie. To jest jedyny moment, kiedy słowo to jest użyte przez Jezusa Chrystusa w odniesieniu do Niego samego. Moment nadejścia „godziny”, dla której Jezus przyszedł na ziemię, wywoływał w Nim wyjątkową świadomość własnego powołania. Dlatego pragnienie spożycia ostatniej i najważniejszej Paschy oraz zapowiedź ostatecznej realizacji misji zbawczej powodowały, że Jezus chciał, by uczniowie z Nim byli. Jezus pragnął więc na ziemi dla swoich naśladowców tego, czego sam doświadczał – jedności z Ojcem. Wszystkie pragnienia Jezusa dotyczyły tego nadprzyrodzonego i ostatecznego celu, jakim jest zbawienie człowieka i całego świata.

Naśladować Jezusa – żyć autentycznie

Naśladowanie to uczestnictwo w życiu Bożym i wyzbycie się tego, co nie jest godne człowieka. Kościół wschodni (szczególnie ojcowie greccy) wypracował pojęcie i ideę wyzwolenia człowieka i doprowadzenia

go do prawdziwego człowieczeństwa oraz wolności. Proces ów zwany jest *paideia*. Grecki ideał wychowania polegał na odkryciu prawdy o sobie i znalezieniu wzorca dla swojej wolności, a tym samym rozwoju własnego człowieczeństwa¹². Dlatego naśladowanie dotyczy człowieczeństwa Jezusa, Jego życia w całkowicie ludzkim wymiarze. Jezus Chrystus jako osoba był człowiekiem w każdym aspekcie i w całej pełni. Zatem we wszystkich dziedzinach życia chrześcijanin kieruje się jednym „wzorcem”: osobą Mistrza – Jezusa Chrystusa. Naśladowanie Jezusa wyklucza innych mistrzów. Ten swoisty „ekskluzywizm” wobec Jezusa paradoksalnie prowadzi do większej otwartości na innych ludzi, na prawdę Ewangelii, na życie i wydarzenia, których jesteśmy uczestnikami, a których często nie rozumiemy. „Jeden jest tylko wasz Mistrz” (Mt 23,10) – a zatem interpretacja życia w świetle Ewangelii dla chrześcijanina jest podstawowym punktem odniesienia.

1. Obnażyć własną słabość

W aspekcie moralnym trudno zachowywać prawo przykazań oraz praktykować miłość tak doskonale, jak czynił to Jezus Chrystus. Uczniowie, skażeni skutkami grzechu pierworodnego, nie są w stanie swym życiem ukazywać owoców świętości w całej pełni tu, na ziemi. Mogą podejmować decyzje woli zgodnie z Ewangelią, zgodnie z wiarą, ale doświadczenie uczy tego, o czym otwarcie i ze szczerością mówił św. Paweł: „A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło” (Rz 7,21). Cyryl z Aleksandrii wyraził się jeszcze inaczej, uważając, że ludzkość po grzechu Adama „zapadła na chorobę zepsucia”¹³. Na drodze naśladowania stale na nowo dokonuje się „destrukcja bożków”, jakie człowiek sam sobie stawia w wyniku tejże choroby. Obalanie własnych bożków czyni człowieka pustym i otwartym na tajemnice Boże. Nadmierna ekspozycja własnego indywiduali-

¹² Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, TN KUL, Lublin 1987, s. 414.

¹³ Zob. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 188.

zmu jest jednym z takich współczesnych bożków, a naśladowanie Jezusa staje się skutecznym na to lekarstwem, gdyż zapobiega wpatrywaniu się we własne, ludzkie tylko pragnienia i odczuwania. Naśladowanie Jezusa obnaża wyobrażenia czy też złudzenia o własnej świętości. Musi ono prowadzić do poznania Boga Ojca poprzez praktykowanie miłości bratniej. Ta zależność jest szczególnie trudna do realizacji w konkretnym życiu człowieka. Trudno widzieć Boga w drugim człowieku, szczególnie gdy na przeszkodzie stają wrogość, niechęć czy też strach. Jezus daje prerogatywy do miłowania człowieka jako brata, gdyż On w sobie zadał śmierć wrogości (por. Ef 2,16). Sam nie żywił nienawiści do drugiego człowieka, ale też w Nim ta wrogość poległa, została zniweczona. Każdy uczeń Jezusa może sięgnąć po ten oręż pokoju – zwyciężona wrogość nie musi stać na przeszkodzie w relacjach pomiędzy ludźmi różniącymi się od siebie, a nawet odmiennie doświadczającymi relacji z Bogiem.

Jezus pragnie, by uczniowie uczyli się od Niego życia, dlatego mówił: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15). Wypowiedział to w kontekście umycia uczniom nóg, ale słowo to dotyczy całego Jego ludzkiego życia i czynów. Wiemy, że przykład Jezusa został „zrealizowany do końca”, czyli do końca nas umiłował (J 13,1) – oddając życie za każdego człowieka. Dlatego wiara pozwala ufnie czekać, aż miłość bratnia, na miarę Jezusa Chrystusa, w człowieku dojrzeje. To dojrzewanie jest procesem przeżywanym świadomie, gdy w człowieku funkcjonuje pragnienie naśladowania Jezusa w miłości. Ona zawsze polega na dawaniu własnego życia, poświęceniu życia dla innych. Taka miłość jest konieczna, by wspólnota Kościoła mogła się opierać na autentycznym braterstwie.

2. Przyjąć „doskonałość” Ecclesii

Wspólnota z Jezusem Chrystusem jest możliwa jedynie we wspólnocie Jego Ciała, którym jest Kościół. Zależności pomiędzy braćmi w Kościele winny być więc odbłaskiem tego przykładu, jaki pozostawił sam Mistrz. Autor Listu do Hebrajczyków, ukazując relacje, jakie między

członkami wspólnoty funkcjonują, nakazuje naśladowanie wiary, a nie kopiowanie uczynków: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladowujcie ich wiarę!” (Hbr 13,7). Jezus przestrzegał przed naśladowaniem czynów faryzejskich. Więzy i relacje, jakie łączą chrześcijan ze świadkami wiary, pozwalają widzieć wspólnotę naśladowców: jedni naśladowają drugich w wierze, ze względu na jednego Mistrza.

Mystyk nadreński, Mistrz Eckhart, przestrzegał, aby nie tyle naśladować Jezusa na sposób materialny, ile okazywać jak największą gorliwość w naśladowaniu Go na sposób duchowy: „Jemu bowiem bardziej zależało na naszej miłości niż na naszych uczynkach. Niech każdy Go naśladowuje na swój własny sposób”¹⁴. Na wszystkich etapach rozwoju chrześcijaństwa refleksja nad naśladowaniem Jezusa była obecna i pogłębiania¹⁵. II Sobór Watykański, rozważając wezwanie do naśladowania w kontekście antropologicznym, mówi, że „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (KDK 41).

Naśladowanie człowieczeństwa Jezusa nie jest wcale drogą łatwą. Jednak postawy i czyny Jezusa tak bardzo przekraczają ludzką naturę, że możemy je właściwie przypisać Bogu. Doskonałość ludzka należy już do sfery boskiej. Dlatego Grzegorz z Nyssy definiuje chrześcijaństwo (a nie tylko monastycyzm) jako naśladownictwo boskiej natury¹⁶. Dwie natury w Jezusie nie są sobie obce, tym bardziej nie należy ich sobie przeciwstawiać. Człowieczeństwo wcielonego Słowa przeniknięte było od pierwszego momentu ukrytą chwałą niewidzialnego bóstwa. W teologii prawosławnej tradycja aleksandryjska szczególnie podkreśla, że „element ludzki jest do tego stopnia przeniknięty i nasycony boskością (choć nie pochłonięty przez nią), że wydaje się już niejako uwieńczony chwałą”¹⁷. Człó-

¹⁴ MISTRZ ECKHART, *Traktaty, Pouczenia duchowe, Księga Boskich pocieżeń, O człowieku szlachetnym, O odosobnieniu, Legendy*, tłum. i opr. W. Szymański, Poznań 1987, s. 46.

¹⁵ Najbardziej znanym i chętnie czytany dziełem okazuje się *Naśladowanie Jezusa*, domniemanego autorstwa Tomasza a Kempisa.

¹⁶ Por. J. P. MIGNÉ (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), Paris 1857-1866, 34, 244.

¹⁷ W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza pascha*, dz. cyt., s. 232.

wiek może tylko i aż naśladować boską naturę, wpatrując się nieustannie w człowieczeństwo Jezusa Chrystusa.

Mówiąc o naśladowaniu Jezusa, należy uwzględnić osobiste wyznanie wiary. Kościół realnie obecny jest w poszczególnych osobach, przeżywających swą wiarę. W wyznaniu wiary, w *Credo* za „ja” kryje się bez wątpienia indywidualny wierzący, ale włączony jest on w „ja” całego Kościoła¹⁸. Godne zauważenia jest to, że Symbole soborowe zaczynają się od „wierzymy...”. Owo „my” wyraża wiarę całego Kościoła. Wspólna wiara, wspólne jej wyznawanie stale musi towarzyszyć uczniom Jezusa, aby naśladowanie Go stawało się procesem eklezjotwórczym. Wówczas może się realizować pragnienie Jezusa wyrażone podczas ostatniej wieczerzy w modlitwie arcykapłańskiej: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś” (J 17,21). Aby byli jedno: Jezus ma na myśli więź, która istnieje między Nim a tymi, którzy uwierzyli w Niego. Jest to szczególnego rodzaju więź, podobna do stałego przebywania w otwartej przestrzeni duchowej, jaką jest Osoba i działanie Jezusa¹⁹. Uczniowie Jezusa uczestniczą w Jego relacji z Ojcem. „Być jedno” należy zatem rozumieć w sensie wertykalnym, nie relacji międzyludzkich, braterskich. One są owocem jedności, jaką ma uczeń z Jezusem. Tak oto Kościół może być nazwany wspólnotą naśladowców Chrystusa.

Owoc naśladowania Jezusa

Kościół jawi się jako wspólnota naśladowców Jezusa, mająca cel zbawczy i eschatologiczny. Święty Paweł określa Jezusa jako miarę dla nas, gdyż „dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13). Konsekwencją naśladowania Jezusa jest upodobnienie się do Niego, przyjrzyjmy się więc pokrótce temu, w jaki sposób w teologii definiowano ten skutek. Jednym z pojęć związa-

¹⁸ Por. B. SESBOÛÉ (red.), *Historia dogmatów*, t. 1, Kraków 1999, s. 88.

¹⁹ Por. H. WITCZYK, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, s. 472.

nych z naśladowaniem jest *chrystoformizacja*. Mówi się tu o przyjmowaniu Chrystusa do swego wnętrza, wchodzenie coraz bardziej w Jego tajemnicę i utożsamianie się z Jego Osobą²⁰. Termin ten wprowadził do literatury A. J. Nowak, profesor psychologii życia wewnętrznego w KUL. Według niego chrystoformizacja to przejście od starego człowieka do nowego na wielu płaszczyznach: duchowej, osobowej, sensu itp. Chodzi o to, by człowiek, tak jak i Kościół, był chrystocentryczny²¹, ukształtowany na wzór – „formę” Chrystusa. Święty Paweł raz używa tego sformułowania, wyrażając swe pragnienie w stosunku do mieszkańców Galacji: „oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4,19). Słowo morfo, w oznacza przyjmować postać, kształt, formować²².

Znacznie wcześniejszym pojęciem, szczególnie rozwiniętym przez chrześcijaństwo wschodnie, jest *przebóstwienie* (z gr. *theosis* lub *doxa*), które można krótko określić mianem ideału ucłowieczającego. Jak każdy ideał wymaga trudu i zmagania. Uznanie Jezusa za wzór chrześcijanina, poznanie Jego nauki i wskazań nie jest jedynie wyrazem jakiejś moralnej pedagogii, lecz ontycznego uczestnictwa w życiu Bożym. Przebóstwienie wiąże się z nieśmiertelnością i wiecznością. „Stać się synem Bożym” oznacza udział w boskiej niezniszczalności²³. Przebóstwienie to rodzaj Bożej ekonomii względem stworzenia. Aktualizuje się ono, gdy człowiek realizując swe powołanie, odnawia i doskonali swoje podobieństwo do Boga, które wskutek grzechu zostało zniszczone. W idei przebóstwienia mieści się to wszystko, co pozytywne, wynoszące człowieka na wyższy poziom duchowego rozwoju. Stan przebóstwienia musi być owocem współpracy człowieka z łaską Boga, a właściwie ta łaska jest zasadnicza, bez niej nie można myśleć o żadnym „efekcie” upodobnienia się do Pana.

²⁰ Por. J. SYPKO, *Naśladowanie Chrystusa*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 566.

²¹ Por. T. PASZKOWSKA, *Chrystoformizacja*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości...*, dz. cyt., s. 123 n.

²² Zob. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 404.

²³ Por. J. NAUMOWICZ, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13(2000), s. 24.

W Kościele prawosławnym aktualne jest przekonanie, że człowiek posłuszny Bogu jest z Nim zjednoczony przez łaskę, płynącą z sakramentów, dlatego może „żyć w Chrystusie”, do czego powołany jest chrześcijanin. Grzegorz Palamas w swej teologii przeobóstwienia analizował, że człowiek nie może być przeobstwiony dzięki swym czynom, a jedynie poprzez „małą część niestworzonych energii i niestworzoną boskość”²⁴.

Współczesna myśl protestancka zauważa, że idea przeobstwienia zakorzeniona jest nie tylko w dogmacie wcielenia, ale podstawami sięga kerygmatu paschalnego. Zbawienie człowieka nie polega na powrocie do pierwotnej niewinności, ale na przejściu przez to wszystko, co było udziałem Syna Człowieczego. Celem krzyża i zmartwychwstania Jezusa było przeobstwienie i to jest eschatologiczny cel ludzkiej egzystencji. Ciągłe wzrastanie ku temu ostatecznemu spełnieniu staje się udziałem chrześcijan, ale w życiu doczesnym ów cel nie jest możliwy do urzeczywistnienia²⁵. Już Marcin Luter, rozwijając swą teologię krzyża, uważał, że Boga można znaleźć tylko w cierpieniu i w krzyżu²⁶. To krzyż naznacza całą egzystencję chrześcijan. Nie można teoretycznie poznać Boga, jedynie doświadczenie cierpienia pozwala na pośrednie „zobaczenie” Go. Właśnie w cierpieniu ukryty Bóg staje się Bogiem objawionym.

Rzeczywistość naśladowania Jezusa wkracza w eschatologiczne nadzieje chrześcijanina, stanowiąc przedmiot jego dążeń oraz ludzkich pragnień, by widzieć Boga i zjednoczyć się z Nim. Cała zamieszkała ziemia (gr. οἰκουμένη), czyli świat w zamyśle Boga ma się stać odnowiony i zjednoczony, a podzielony Kościół, dążąc do jedności, utożsamiany jest z tym ostatecznym celem i dążeniem ludzkości, wreszcie jej „wypełnieniem”. W Chrystusie Kościół już jest jedno, a widzialna jego jedność okazuje się właśnie przedmiotem eschatologicznych nadziei. I chyba już tak pozostanie.

²⁴ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 212-213. Bizantyjski synod (1351 r.) uznał, że nauka G. Palamasa jest rozwinięciem dekretów Szóstego Soboru Powszechnego (680 r.), dotyczącego dwóch woli, czyli „energii Chrystusa”.

²⁵ Por. G. KRETSCHMAR, *Kreuz Und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther*, w: *Der auferstandene Christus und das Heil der Welt*, Witten 1972, s. 40-82.

²⁶ Zob. M. LUTHER, *Die Heidelberger Disputation*, w: *Luther Deutsch*, t. 1, Stuttgart-Göttingen 1969, s. 389 – komentarz do 21 tezy Dysputacji Heideberskiej.

Rzecz znamienna, że dokumenty ekumeniczne²⁷ na temat recepcji wystosowują zalecenie, by poszczególne Kościoły przypominały swym członkom bogatą różnorodność elementów życia naśladownictwa chrześcijańskiego, którymi można się dzielić z różnymi tradycjami chrześcijańskimi i które można włączyć do procesu ekumenicznej recepcji.

Konkluzja

W interpretacji naśladowania Jezusa można stosować różną hermeneutykę. Z pewnością jednak naśladowanie Jezusa należy uznać za fundamentalny wymiar duchowych korzeni ekumenizmu. Kto naśladuje Jezusa – nie powinien mieć problemu z tożsamością wyznaniową. Czuje się uczniem w tej wspólnotcie, w której przyjął chrzest i realizuje swą wiarę chrześcijańską konkretyzującą się w określonych uwarunkowaniach danego wyznania. Naśladowanie Jezusa jest więc zasadą jedności wszystkich uczniów Pańskich, a ta jedność to owoc naśladowania podjętego przez poszczególnych uczniów.

Trwanie w jednym duchu, jednym sercem musi się stać naczelnym celem każdego ucznia Jezusa i aspektem formacyjnym wspólnoty uczniów, aby Kościół nie doświadczał kolejnych rozłamów czy podziałów. To, co wspólne dla wszystkich denominacji chrześcijańskich, zawiera się w Piśmie Świętym, które zawsze było pierwszym źródłem wiary i ewangelicznego życia. Także odwoływanie się do pierwszych reguł monastycznych, stanowiących praktyczne zastosowanie Ewangelii, to wspólne dziedzictwo chrześcijaństwa. Korzystając z tego bogactwa, należy tak formować wspólnoty chrześcijańskie, aby każdy chrześcijanin zechciał indywidualnie podjąć naśladowanie Jezusa i tym samym przyczynić się do jedności Kościoła.

²⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO, *Recepcja: klucz do ekumenicznego postępu. Studium Wspólnej Grupy Roboczej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 74-75(2014) nr 1-2, s. 141.

FOLLOWING JESUS CONDITION OF CHRISTIAN UNITY

Summary

Following Jesus is not just a personal matter of the individual Christian. It's the matter of the community, a condition to the community of the Church continued steadfastly in the unity which is *koinonia*. This article proposes an interpretation to follow Jesus with the use of an ecumenical hermeneutics. Therefore, it has been shown in the biblical perspective, taking into account the analysis of the vocabulary relating to reality: as well as following as desire to know Jesus. Especially the teaching of St. Paul brings a lot of contents for understanding this issue. Following Jesus is a requirement of an authentic Christian life. It consists of a recognition of his own sin and the gift of the community – the Church. The consequence of following Jesus is personal adjusting to Himself. To describe the truth in theology following concepts were developed: *chrystoformizacja* and *deification*, referred to Christians of the various denominations. Following Jesus should be regarded as a fundamental dimension of the spiritual roots of ecumenism, appeal to all His students, regardless of denomination which they identify. It is therefore necessary to form Christian communities in such a way that each individual Christian wants to take the imitation of Jesus and thus contribute to the unity of the Church.

Bibliografia:

- Evans C. A., *Word Biblical Commentary: Mark 8:27-16:20*, Dallas Word, Incorporated 2002 (Word Biblical Commentary 34B).
- Hagner D. A., *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28*, Dallas Word, Incorporated 2002 (Word Biblical Commentary 33B).
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, TN KUL, Lublin 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995).

- Kretschmar G., *Kreuz Und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther*, w: *Der auferstandene Christus und das Heil der Welt*, Witten 1972, s. 40-82.
- Luther M., *Die Heidelberger Disputation*, w: *Luther Deutsch*, t. 1, Stuttgart-Göttingen 1969.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984.
- Migne J. P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), Paris 1857-1866, 34, 244.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty, Pouczenia duchowe, Księga Boskich pocieszeń, O człowieku szlachetnym, O odosobnieniu, Legendy*, tłum. i opr. W. Szymona, Poznań 1987.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13(2000), s. 17-30.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, Kraków 1998.
- Paszowska T., *Chrystoproformizacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków-Lublin 2002.
- Pecaric S., *Tora Pardes Lauder, Księga Pięta Dewarim*, Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej opatrzonej wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami, Kraków 2006.
- Popowski R. (red.), *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Sesboué B. (red.), *Historia Dogmatów*, t.1, Wydawnictwo „m” 1999.
- Sypko J., *Naśladowanie Chrystusa*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002.
- Walkowiak K. K., *Kościół trwał niezłomnie... trwa i trwać będzie...*, „Symposium” 20(2011) nr 1, s. 123-134.
- Witczyk H., *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii czwartej Ewangelii*, Kielce 2012.
- Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, *Recepcja: klucz do ekumenicznego postępu. Studium Wspólnej Grupy Roboczej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 74-75(2014) nr 1-2, s. 93-141.

dr Katarzyna Kinga Walkowiak, siostra w Stowarzyszeniu Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła” w Kielcach. Podejmuje wieloraką posługę ewangelizacyjną w Polsce i za granicą. Obroniła pracę doktorską pt.: *Ekumeniczny wymiar nowej ewangelizacji w nauczaniu Kościoła i jego percepcja w Stowarzyszeniu Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła”* na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Publikuje artykuły z obszaru problematyki nowej ewangelizacji i ekumenizmu oraz misyjności Kościoła.

e-mail: r.missio@complex.com.pl

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA



o. DARIUSZ BOREK O. Carm, „*Sextum Decalogi praeceptum*” w *kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, ss. 139.

W 2015 roku do rąk czytelników w Polsce trafiła publikacja o. dr. hab. Dariusza Borka O. Carm zatytułowana „*Sextum Decalogi praeceptum*” w *kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*. Recenzowana monografia składa się z trzech zasadniczych rozdziałów, które zostały poprzedzone wykazem skrótów i wprowadzeniem. Całość zamyka podsumowanie oraz obszerna bibliografia.

We wprowadzeniu autor zaznacza, że Kościół katolicki od początku swego istnienia zaliczał wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu do kategorii najcięższych grzechów, których sprawcami mogli być wszyscy wierni, nie tylko duchowni. Taką koncepcję przyjął Kodeks pio-benedyktyński z 1917 roku, który przewidywał karalność zarówno wiernych świeckich, jak i duchownych, za popełnienie przestępstw w materii *de sexto*. W tym prawodawstwie – jak zaznacza autor – należy zauważyć wiele zbieżności przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, których sprawcami są wierni świeccy, z wykroczeniami duchownych w tej materii. Istniały jednak różnice w zakresie istotnych znamion poszczególnych przestępstw (np. wierny świecki był karany za popełnienie konkubinatu czy cudzołóstwa jedynie publicznego, natomiast duchowny także w przypadku cudzołóstwa czy konkubinatu o charakterze niekoniecznie publicznym). Ponadto kodeks z 1917 roku przewidywał różnice w wymierzaniu kar dla duchownych niższych święceń, których karalność za popełnienie przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu była prawie identyczna jak w przypadku wiernych świeckich. Natomiast w przypadku duchownych wyższych święceń była znacznie surowsza. Idąc za autorem publikacji, należy podkreślić, że prawodawca kodeksu z 1917 roku drobiazgowo definiuje normy w zakresie przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu,

biorąc pod uwagę zarówno poszczególne formy przestępstw, jak i osoby, które mogą być ich sprawcami.

Ponadto należy zauważyć, że w okresie obowiązywalności kodeksu z 1917 roku najwyższa władza kościelna wydała szereg dokumentów, których celem było doprecyzowanie przestępstw z materii *de sexto*, a także zwrócenie uwagi na niepokojące nowe nadużycia w zakresie seksualności. W 1922 roku Kongregacja Świętego Oficjum wydała instrukcję *Crimen sollicitationis*, która zawiera szczegółowe wskazania dotyczące sposobu postępowania trybunałów lokalnych w przypadku oskarżeń duchownych o nakłanianie penitenta do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, niezależnie od tego, czy dotyczyło ono popełnienia grzechu ze spowiednikiem czy z osobą trzecią. Ponadto dokument ten zajmuje się zachowaniami homoseksualnymi duchownych, które zostały określone jako *crimen pessimum*. Instrukcja określa także procedury, które powinny być zastosowane w przypadku nakłaniania do popełnienia grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu oraz w odniesieniu do *crimen pessimum*. W zakres tego ostatniego negatywnego zachowania duchownego z biegiem lat dołączono przypadki wykorzystywania seksualnego dzieci przed okresem dojrzewania oraz *bestialitas*.

Oprócz wspomnianej instrukcji trzeba zwrócić uwagę na szereg interwencji papieskich czy dykasterii kurii rzymskiej, których celem było nie tylko podkreślenie niezmiennej nauki Kościoła katolickiego w materii szóstego przykazania Dekalogu, ale i ostrzeżenie wiernych przed negatywnymi konsekwencjami rewolucji seksualnej. W tym miejscu należy wspomnieć encyklikę *Sacerdotalis caelibatus* Pawła VI z 1967 roku, w której papież podkreśla znaczenie celibatu kapłańskiego. Ważnym dokumentem była także deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana* z 1975 roku, w której przypomniano doktrynę Kościoła dotyczącą niektórych zagadnień, takich jak przedmałżeńskie relacje seksualne, relacje homoseksualne czy masturbacja.

Nowy Kodeks prawa kanonicznego w 1983 roku definiuje wprost przestępstwa w materii *de sexto*, a także chroni wartości ujęte w szóstym przykazaniu Dekalogu, zwracając uwagę na jego naruszenia, które mogą się pojawić przy popełnianiu innych przestępstw. Należy nadmienić, że po promulgacji kodeksu pojawiły się liczne dokumenty, które uzupeł-

nią ochronę tego przykazania. Na szczególną uwagę zasługują normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku wydane przez Kongregację Nauki Wiary, które, biorąc pod uwagę nabyte doświadczenie Kościoła w ich stosowaniu, zmodyfikowano w 2010 roku na mocy decyzji papieża Benedykta XVI. Normy te rezerwują Kongregacji Nauki Wiary najcięższe przestępstwa, w tym przestępstwa nadużyć seksualnych duchownych wobec małoletnich poniżej osiemnastego roku życia czy też wobec osoby dorosłej pozbawionej habitualnego używania rozumu, a także nabywania, przechowywania i rozpowszechniania przez duchownych pornografii dziecięcej. Pewną nowością w stosunku do norm KPK/83 są uprawnienia udzielone przez papieża Benedykta XVI Kongregacji Duchowieństwa, której zostało przyznane prawo rozpatrywania i przedstawiania papieżowi do zatwierdzenia decyzji o wydaleniu ze stanu duchownego *in poenam* tych duchownych, którzy usiłowali zawrzeć małżeństwo czy popełnili innych grzech ciężki przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Wydalonemu duchownemu udziela się równocześnie dyspensy od obowiązków wynikających ze święceń, w tym od zachowania celibatu.

Autor publikacji po przywołaniu dokumentów, które bezpośrednio lub pośrednio mają za cel ochronę wartości zawartych w szóstym przykazaniu Dekalogu, przechodzi w rozdziale pierwszym do omówienia sformułowania *delicta contra sextum Decalogi praeceptum* na płaszczyźnie kanonicznego prawa karnego. W celu ustalenia właściwej treści przywołanego sformułowania odwołuje się do Pisma Świętego, Tradycji, Katechizmu Kościoła katolickiego, KPK/83 oraz do innych dokumentów wydanych przez Stolicę Apostolską, które chronią szóste przykazanie Dekalogu. Przywołując katechizm, wylicza następujące grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu: rozwiązłość, masturbację, nierząd, pornografię, prostytucję, gwałt. Natomiast w materii grzechów przeciwko godności małżeńskiej: antykoncepcję, techniki niedozwolone zmierzające do zmniejszenia ludzkiej bezpłodności, cudzołóstwo, rozwody, związki bigamiczne, wolne związki, kazirodztwo, a także nadużycia seksualne popełnione przez dorosłych wobec dzieci lub młodzieży.

KPK/83 definiuje grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu jako przestępstwo, jeśli zostały popełnione jedynie przez duchownych. Natomiast w przeciwieństwie do poprzedniego kodeksu nie defi-

niuje jako przestępstwa grzechów w materii *de sexto*, które są popełniane przez wiernych świeckich. Zdaniem autora publikacji nie można mówić o popełnieniu przestępstwa przez zakonnika, który narusza szóste przykazanie Dekalogu. Wprawdzie dyspozycja kan. 695 §1 KPK/83 odsyła do kan. 1395, który wyraźnie mówi o popełnieniu przestępstwa przez duchownego.

Sformułowanie *delictum contra sextum Decalogi praeceptum* pojawia się w Normach *De gravioribus delictis* z 2001 roku, także tych zmodyfikowanych w 2010 roku. Sprawcami tych przestępstw mogą być jedynie duchowni.

W drugim rozdziale recenzowanej publikacji jej autor analizuje konkretne naruszenia szóstego przykazania Dekalogu, które zostały zdefiniowane w KPK/83 wprost jako przestępstwa przeciw szóstemu przykazaniu, bądź też te naruszenia, które pojawiają się w kontekście innych przestępstw.

W tej części publikacji znajdujemy analizę następujących wykroczeń przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu:

- naruszenie w materii *de sexto* w związku z przestępstwem nadużywania środków społecznego przekazu;
- naruszenie w materii *de sexto* w związku z przestępstwem przymusu fizycznego wobec osób duchownych i konsekrowanych;
- naruszenie w materii *de sexto* w związku z przestępstwem nieposłuszeństwa wobec władzy kościelnej w sprawach doktrynalnych;
- naruszenia w materii *de sexto* w związku z sakramentem spowiedzi, a mianowicie: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu oraz *sollicitatio ad turpia*;
- przestępstwa przeciwko obyczajom, do których autor zaliczył konkubinaty i inne permanentne grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu oraz inne wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, o których mowa w kan. 1395 §2 KPK/83.

Wymienione wykroczenia zostały omówione w następującym schemacie: najpierw autor krótko charakteryzuje przestępstwo, a następnie przedstawia jego istotne znamiona oraz sankcję karną.

Ostatni, trzeci rozdział – *Ochrona karna szóstego przykazania Dekalogu po promulgacji KPK/83* – budzi największe zainteresowanie kanonisty. Jego przedmiotem są ciężkie przestępstwa przeciw moralności zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary na podstawie motu proprio Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 roku. Autor recenzowanej publikacji przedstawia najpierw ewolucję stanowienia norm w zakresie *delicta reservata*. Dołączone do tekstu papieskiego dokumentu *Normae de gravioribus delictis* uległy pewnym modyfikacjom, które zostały zatwierdzone 21 maja 2010 roku przez papieża Benedykta XVI. Wprowadzone zmiany polegały przede wszystkim na uzupełnieniu pierwotnego tekstu kompetencjami, które po 2001 roku zostały wspomnianej dykasterii przyznane przez Jana Pawła II na drodze specjalnych uprawnień. Ponadto pozostałe poprawki uwzględniały pewne doświadczenie Kościoła, nabyte zarówno w stosowaniu wspomnianych norm, jak i w mierzeniu się ze współczesną rzeczywistością nowych problemów moralnych i dyscyplinarnych. Stąd też autor wnikliwie analizuje poszczególne przestępstwa w materii *de sexto* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary, a mianowicie: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; *sollicitatio ad turpia*, jeśli nakłanianie miało na celu grzech z samym spowiednikiem; molestowanie seksualne małoletnich poniżej osiemnastego roku życia; molestowanie seksualne osoby, która habitualnie posiada niepełne używanie rozumu; nabywanie, przechowywanie i rozpowszechnianie pornografii dziecięcej.

Zaprezentowana pobieżnie publikacja o. Dariusza Borcka O. Carm jest rzetelną, pogłębioną i wnikliwą analizą przepisów prawnych w bardzo delikatnym obszarze życia każdego wiernego, zwłaszcza osób duchownych, jakim jest respektowanie szóstego przykazania Dekalogu. Konkludując, należy stwierdzić, że praca jest cennym studium, ubogacającym polską kanonistykę.

ks. Marek Stokłosa

Sprawozdanie z konferencji naukowej
Kościół – wspólnota czy instytucja?, Stadniki, 12 listopada 2015 roku

W czwartek, 12 listopada 2015 roku, w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyła się konferencja naukowa *Kościół – wspólnota czy instytucja?* Uczestników spotkania przywitał rektor seminarium, ks. dr Robert Ptak SCJ, podkreślając obecność zaproszonych prelegentów, księży sercanów uczestniczących w dorocznym spotkaniu formacyjnym oraz przedstawiciele innych zgromadzeń zakonnych i seminariów. W tematykę konferencji wprowadził zebranych prefekt studiów, ks. mgr Łukasz Ogórek SCJ, który w dalszej części spotkania pełnił także rolę moderatora.

Pierwszy referat przedstawił ks. mgr Janusz Burkat SCJ, doktorant Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Tytuł wystąpienia brzmiał *Od wspólnoty do instytucji. Socjologiczne instytucjonalizowanie się Kościoła w oparciu o teorię Joachima Wacha*. Prelegent najpierw przypomniał podstawowe pojęcia wspólnoty (świeckiej i religijnej) oraz instytucji. Następnie przedstawił główne założenia teorii Joachima Wacha, dotyczące instytucji religii, która ma swój społeczny charakter. Wskazał na takie zjawiska jak: sylwetka i rola założyciela religii, tworzenie wspólnoty, relacja „seniorat – charyzmat”, śmierć założyciela, instytucjonalizowanie się wspólnoty, przejście od „proroka” do „urzędnika”.

Drugi z prelegentów, o. dr Marcin Lisak OP, pracownik naukowy Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie, zaprezentował temat *Transformacje religijności Polaków – wybrane aspekty religijnej zmiany*. W swoim wystąpieniu najpierw przedstawił tzw. profil wyznaniowy w Polsce, a więc procentowe zestawienie poszczególnych wyznań w stosunku do liczby mieszkańców naszego kraju. Najliczniejszą grupę nadal stanowią katolicy – 86% populacji Polski. Na przestrzeni ostatnich

dziesięcioleci (1980-2013) liczba ta stopniowo maleje. Podobne zjawisko można zauważyć w odniesieniu do tzw. *dominicanos* (z 51% do 40%), natomiast jeśli chodzi o *comunicantes*, mamy do czynienia ze zjawiskiem odwrotnym (7,8% do 16,3%). Warto zauważyć, że tym zjawiskom towarzyszą także inne przemiany z dziedziny życia moralnego, odnoszące się do respektowania przykazań Bożych i kościelnych (np. kwestie antykoncepcji, aborcji, eutanazji, in vitro, współżycia przed ślubem, rozwodów). Prelegent we wnioskach końcowych podkreślił, że religijność Polaków na początku obecnego stulecia charakteryzuje się następującymi wskaźnikami: wolny, ale systematyczny spadek praktyk religijnych, duże zróżnicowanie regionalne, w etyce wzrost sytuacjonizmu, relatywizmu i subiektywizmu, wzrost grupy osób świadomie przeżywających swoją religijność.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Paweł Gabara, prorektor ds. nauki i rozwoju Szkoły Wyższej i Zarządzania w Łodzi, który podzielił się swoimi poszukiwaniami skupionymi wokół tematu *Miejsce, rola i znaczenie parafii wobec zmian zachodzących w świecie*. Najpierw wskazał na kilka istotnych czynników, które w ostatnich latach wpłynęły na ogromne przemiany w relacjach społecznych, a co za tym idzie, również w relacjach w obrębie wspólnoty ludzi, jaką jest parafia. Zostały one wywołane przez takie czynniki jak: komunikacja i informatyzacja, migracja i emigracja (głównie z powodu poszukiwania pracy), globalizacja (przeływ idei, zmiana mentalności społecznej, „zacieśnienie czasu i przestrzeni”). Według ankiety opracowanej przez prof. Janusza Czapińskiego wśród wyznaczników „szczęścia” znajdują się np. dochody, rodzina, praca – brak zaś jest wyznacznika religijnego. Nawiązując do tych wyników, prelegent przeprowadził krytyczną analizę roli parafii w życiu wiernych, którzy wciążęci są w wir aktualnych przemian społecznych i kulturowych. W obliczu utartych schematów i powtarzanych stereotypów, że parafia to instytucja, księża, kościół, kancelaria, konieczne jest przypomnienie słów Jana Pawła II: „Drogą Kościoła jest człowiek”. Parafia zatem ma służyć człowiekowi poprzez głoszenie Ewangelii (nie ideologii religijnej), wierność nauce Kościoła (nie głoszenie siebie) oraz sprawowanie sakramentów.

W sesji przedpołudniowej został zaprezentowany jeszcze jeden referat: *Liturgia jako miejsce budowania wspólnoty*, którego autorem był ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ, asystent na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego oraz wykładowca liturgiki w WSM Księży Sercanów w Stadnikach. W swoim wystąpieniu wyszedł od pojęcia wspólnoty religijnej, która opiera się m.in. na osobowym pojęciu Boga, odniesieniu człowieka do swojego Stwórcy, celowości istnienia człowieka i świata oraz silnych emocjonalnych więzach grupy wyznaniowej. Wspólnota Kościoła tworzy się wokół celebracji eucharystycznej jako uświęcające działanie Boga (przekazywanie Ducha) oraz sprawowanie kultu (w Duchu). Celebracja liturgiczna opiera się zarówno na teologii (męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa), jak i swoistej estetyce (formy zewnętrzne, słownictwo, rytuał). Kościół został ustanowiony jako widzialny znak obecności Ducha Świętego.

W popołudniowej części konferencji miała miejsce otwarta dyskusja na zaprezentowane wcześniej tematy. Uczestnicy dzielili się także swoimi doświadczeniami związanymi z omawianym tematem. Można było usłyszeć głosy nie tylko z polskiego „podwórka” parafialnego, ale również doświadczenia duszpasterzy pracujących w takich krajach jak: Białoruś, Finlandia, Mołdawia czy Niemcy.

Na zakończenie sympozjum głos zabrał prefekt studiów, ks. Łukasz Ogórek SCJ, który wyraził wdzięczność prelegentom za podjęcie aktualnego tematu oraz wszystkim uczestnikom za obecność i aktywne ubogacenie tego spotkania.

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

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. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 31 IX).

2. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw.

3. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami i przypisami).

4. Do artykułu należy dołączyć streszczenie z przetłumaczonym tytułem w języku angielskim (ok. 1200 znaków), bibliografię oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym, streszczenie powinno być w języku polskim.

5. Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10-12 tys. znaków.

7. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.

8. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

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.

Przykłady opisów bibliograficznych

Dokumenty:

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.
BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (2006), 1.
KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000), 13-15.

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. ...

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. ...
W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. ...

Dzieło cytowane wcześniej / autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. ...

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitałiki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum” 32-422 Stadniki 81
oraz drogą elektroniczną:
sympozjum@scj.pl



SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Drukania ALNUS sp. z o.o., Kraków 2016