

SYMPOZJUM

Rok XXVII 2023, nr 1(44)

ISSN 2543-5442 e-ISSN 2544-3283

| SYMPOZJUM

Rok XXVII 2023, nr 1(44)
ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE KSIĘŻY SERCANÓW

SYMPOZJUM – Półrocznik teologiczny
SYMPOZJUM – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną.

Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.sympozum.scj.pl

A printed version of the journal is the original version.

The electronic version of the journal is available on the website www.sympozum.scj.pl

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, 32-422 Stadniki 81 POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Dariusz Salamon SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

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

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

ks. dr Adam Pastorczyk SCJ

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Joanna Matusiak

Rada naukowa | Editorial Board

o. prof. dr hab. Bazyl Degórski OSPPE,

Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma – Włochy

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

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

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ,

Universidad Pontificia de Salamanca – Hiszpania

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

ks. prof. mons. Livio Melina, *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,*

Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

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

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

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

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

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

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

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

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

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index Index Copernicus (IC)

ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)

Google Scholar Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) Most Wiedzy Arianta

Kontakt | Contact

„Sympozum”

32-422 Stadniki 81 POLAND

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

e-mail: sympozjum@scj.pl www.sympozum.scj.pl <http://www.ejournals.eu/Sympozjum/>

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

SPIS TREŚCI

SYMPOZJUM

1. KS. DARIUSZ SALAMON SCJ
Od redakcji 7

PIELGRZYMI NADZIEI. EWANGELIZACJA W DRODZE

2. DR MARIA MIDUCH
Eschatologiczny wymiar pielgrzymowania na Święto Namiotów
(por. Za 14,16nn, Ap 7,9nn) 11
3. KS. PIOTR ROSZAK
Od turysty do pielgrzyma – wyzwania teologiczno-pastoralne 23
4. KS. PROF. DR HAB. MACIEJ OSTROWSKI
Etapy duszpasterstwa pielgrzymów 43

ARTYKUŁY NADESŁANE

5. KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
Święty Paweł Apostoł i prymat św. Piotra 69
6. KS. PAWEŁ KASPEROWICZ
Adresaci słowa Bożego na podstawie II Soboru Watykańskiego
i XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 89
7. KS. LESZEK POLESZAK SCJ
Teologia przebitego boku Jezusa Chrystusa na przykładzie *Vita Jesu Christi* Ludolfa z Saksonii 107

8. KS. PAWEŁ KASPEROWICZ „Plastyczna interpretacja” w Biblii na przykładzie portretu Mojżesza z Pochwały Ojców (por. Syr 45,1-5) i wizji menory proroka Zachariasza (por. Za 4,1-14)	123
9. KS. LESZEK POLESZAK SCJ Wymiar misyjny formacji w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach	139
Zasady publikacji	161

TABLE OF CONTENTS

1. KS. DARIUSZ SALAMON SCJ Editorial	7
PILGRIMS OF HOPE. EVANGELIZATION ON THE WAY	
2. DR MARIA MIDUCH The eschatological dimension of the pilgrimage to the Feast of Tabernacles (Zechariah 14:16ff, Rev 7:9ff)	11
3. KS. PIOTR ROSZAK From tourist to pilgrim – theological and pastoral challenges	23
4. KS. PROF. DR HAB. MACIEJ OSTROWSKI Stages of pilgrim ministry	43
ARTICLES SUBMITTED	
5. KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Paul the Apostle and the Primacy of Saint Peter	69
6. KS. PAWEŁ KASPEROWICZ Addressees of the Word of God on the basis of the Second Vatican Council and XII Ordinary General Assemblies of the Synod of Bishops	89
7. KS. LESZEK POLESZAK SCJ Theology of the pierced side of Jesus Christ by example of <i>Vita Jesu Christi</i> by Ludolf of Saxony	107
8. KS. PAWEŁ KASPEROWICZ “Artistic interpretation” in the Bible on the example of the portrait of Moses in the Praise of the Fathers (Sir 45:1-5) and the vision of the menorah of the prophet Zechariah (Zechariah 4:1-14)	123

9. KS. LESZEK POLESZAK SCJ The missionary dimension of formation at the Major Mission Seminary of the Priests of the Sacred Heart	139
Publishing rules	164



ks. Dariusz Salamon SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-2062-4649

email: dariusz.salamon@hotmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.001.18462>

OD REDAKCJI

EDITORIAL

J ubileuszowy 2025 rok ma być obchodzony w Kościele pod hasłem „Pielgrzymi nadziei”. Zarówno „nadzieja”, jak i „pielgrzymowanie” to słowa, które pomagają zrozumieć drogę, jaką wytycza przed nami papież Franciszek. Pragnie on, aby zbliżający się jubileusz był właśnie światłem nadziei. Dla wierzących nadzieja jest zawsze pewnością, łączy się ze świadomością Bożej obecności, Bożej miłości, która jak fala występująca z brzegów wychodzi nam naprzeciw. Tej nadziei potrzebujemy w świecie, który jest coraz mniej chrześcijański i na naszych oczach w sposób nieraz agresywny promuje wartości oraz modele życia zupełnie obce i często sprzeczne z wartościami ewangelicznymi.

W takim świecie nie tylko nie chcemy poddawać się tym negatywnym prądom czy ideom, ale pragniemy aranżować nowe procesy i inicjatywy, które pozwolą na ocalenie naszej kultury opartej o wartości ewangeliczne, ale też staną się nowymi sposobami przepowiadania Ewangelii.

Do takich procesów należą niewątpliwie zainicjowane przez św. Jana Pawła II i nadal podejmowane w różnych wymiarach pielgrzymki

oraz spotkania młodych. Zajmują one ważne miejsce w ramach duszpasterskiego działania Kościoła i w pewien sposób odpowiadają na potrzeby zarówno ludzi młodych, jak i starszych. Pielgrzymowanie jest też mocno związane z konkretnymi sanktuariami. Pośród nich poczesne miejsce zajmuje Jasna Góra, miejsce wyjątkowe dla wszystkich wierzących Polaków, ale przecież jedyne w swoim rodzaju dla gospodarzy tego miejsca – ojców paulinów, którzy od wieków są kustoszami tego sanktuarium. W związku z tym również temat pielgrzymowania jest dla nich szczególnie bliski.

Jednakże czasy współczesne wytworzyły nowy typ pielgrzyma, który coraz częściej utożsamia się z turystą. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że jest to kategoria zupełnie świecka, a jednak turystyka w wielu swoich wymiarach przeplata się z formami właściwymi dla pielgrzymów. Często przecież turyści odwiedzają na swoich szlakach miejsca święte, cenne zabytki architektoniczne, naznaczone religijnością swoich czasów. Okazuje się więc, że współczesny turysta jest też na swój sposób pielgrzymem.

Stąd tematyka podejmowana w aktualnym „Sympozjum” oscyluje właśnie wokół problematyki pielgrzymowania, rozumianego nieco szerzej, a więc przeplatającego się również z turystyką. Została ona ujęta pod hasłem „Pielgrzymi nadziei. Ewangelizacja w drodze”. Chodzi o to, by pokazać, w jaki sposób te dwa sposoby poznawania, spotykania się ze światem, wzajemnie się przenikają, a przede wszystkim, by we współczesnej turystyce docenić walor ewangelizacyjny, właśnie ten nowoczesny proces, który człowiekowi otwartemu na piękno i wartości kultury pomaga rozpoznawać ducha Ewangelii zawartego i ukrytego w tym, co budzi zachwyt, pozwala odkrywać piękno w swoim duchowym wnętrzu i z turysty stawać się autentycznym pielgrzymem.

Sympozjum poświęcone „Pielgrzymom nadziei” zostało zorganizowane w Krakowie na Skałce w dniu 2 marca 2023 roku przez Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów we współpracy z Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach.

ks. dr Dariusz Salamon SCJ
redaktor naczelny

PIELGRZYMI NADZIEI.
EWANGELIZACJA
W DRODZE

PILGRIMS OF HOPE.
EVANGELIZATION ON THE WAY





dr Maria Miduch
WSD Towarzystwa Salezjańskiego

ORCID: [0000-0002-7482-2766](https://orcid.org/0000-0002-7482-2766)

e-mail: mariamiduch@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.002.18463>



ESCHATOLOGICZNY WYMIAR PIELGRZYMOWANIA NA ŚWIĘTO NAMIOTÓW (POR. ZA 14,16NN, AP 7,9NN)

THE ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF THE
PILGRIMAGE TO THE FEAST OF TABERNACLES
(ZECHARIAH 14:16FF, REV 7:9FF)

Abstrakt

Pielgrzymowanie jest wpisane w tradycję narodu wybranego, a także chrześcijan. Teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu podejmują ów temat. Dostrzeżenie wątku pielgrzymowania w tradycji apokaliptycznej wydaje się szczególnie interesujące. Artykuł prezentuje dwa teksty biblijne: perykopę z Księgi Zachariasza (por. Za 14) oraz z Apokalipsy św. Jana (por. Ap 7,9-17), które nawiązują do Święta Namiotów i związanego z nim pielgrzymowania do Jerozolimy. Poprzez swoją specyfikę nadają one pielgrzymowaniu wymiaru eschatologicznego.

Słowa kluczowe:

Święto Namiotów | **pielgrzymowanie** | **Księga Zachariasza** |
Apokalipsa św. Jana | **narody pogańskie** | **eschatologia**

Abstract

Pilgrimage is inscribed in the tradition of the Chosen People and also Christians. The biblical texts of the Old and New Testaments deal with this theme. Seeing the theme of pilgrimage in the apocalyptic tradition seems particularly interesting. The article presents two biblical texts: the pericope from the Book of Zechariah (Zechariah 14) and the Apocalypse of St. John (Rev 7:9-17), which refer to the Feast of Tabernacles and the pilgrimage to Jerusalem associated with it. Through their specificity, they give the pilgrimage an eschatological dimension.

Keywords:

Feast of Tabernacles | pilgrimage | Book of Zechariah | Apocalypse | pagan nations | eschatology

Pielgrzymowanie zdaje się być wpisane w życie człowieka od niemal samego początku jego biblijnej historii. Do ziemi wskazanej przez Boga pielgrzymuje patriarcha Abraham. Wędrują także przez 40 lat Izraelici, by osiąść w Kanaanie. Prawo żydowskie wzywa każdego dorosłego mężczyznę do opuszczenia swojego domu i do udania się trzy razy do roku w podróż do Świętego Miasta. Na kartach Biblii niejednokrotnie spotkamy proroka, który przynaglony przez Boże wezwanie będzie musiał wyruszyć w drogę. Wydawać by się mogło, że wędrowka jest nieodłączną częścią ziemskiej historii prowadzonej ręką Boga, a jednak teksty biblijne wybiegają także poza ziemską historię człowieka. Rysują przed nami wizje, które wymykają się poza czas i przestrzeń, jaką znamy. Czy w nich także możemy dopatrzeć się elementów pielgrzymowania? Dwa biblijne teksty: fragment proroctwa Zachariasza (por. Za 14,16-21) oraz wizja stojących przed tronem Baranka z Apokalipsy św. Jana (por. 7,9-17), znajdujące się w odległych częściach Pisma Świętego, mogą mieć ze sobą więcej wspólnego, niż wydaje nam się to przy ich pobieżnej lekturze. Nie tylko oba należą do prorockiej tradycji biblijnej, ale także oba reprezentują tradycję apokaliptyczną. To, z jednej strony, może czynić je wyjątkowo atrakcyjnym dla egzegezy, ale i sprawiać pewne trudności przy ich lekturze, szczególnie czytelnikowi nieprzygotowanemu do analizy starożytnych tekstów, tak mocno zależnych od warstwy kulturowej, w której powstały. Wejście głębiej w obie perykopy pozwoli nam postawić hipotezę o wspólnym temacie teologicznym podejmowanym przez autorów. Każdy z nich, z własną wrażliwością, z różnej perspektywy może od-

nosić się do tej samej rzeczywistości eschatologicznej. By to dostrzec, musimy jednak najpierw nakreślić szerszy kontekst obu apokaliptycznych prorocctw.

1. Święto Namiotów w biblijnej tradycji żydowskiej

Jednym z trzech wielkich świąt pielgrzymkowych biblijnego Izraela było Święto Namiotów¹. Nakaz pielgrzymowania na nie do Jerozolimy był równoznaczny z tym, że świętować je można było jedynie przed obliczem Najwyższego (por. Wj 23,17; Pwt 16,16-17). Wskazówki co do jego celebracji znajdujemy w Torze. O święcie tym wspomina Księga Kapłańska (por. 23, 33-43) oraz Księga Powtórzonego Prawa (por. 16,13-15). Tradycja kapłańska odnosząc się do Święta Namiotów, podkreśla, że jest to święto dla Pana (hebr. *le Jahwe*). W ten sposób kładzie nacisk na centrum owej celebracji związanej z pielgrzymką do Jerozolimy. To Bóg jest tym, dla którego osiadli już w Ziemi Obiecanej Izraelici podejmują wędrówkę do Świętego Miasta. Pielgrzymka owa ma niewątpliwie charakter dziękczynny i radosny. Autor perykopy lokuje celebrację Sukkot w kalendarzu żydowskim (15. dzień miesiąca tiszri) oraz podkreśla świętość i szczególność owego czasu². Jednocześnie obwarowuje jego celebrację właściwymi sobie nakazami. To wszystko doskonale wpisuje się w tradycję kapłańską, dla której świętość i jej przestrzeganie poprzez rygorystyczne trzymanie się Prawa stanowiła centrum przekazu. Celebrację rozpoczynało i kończyło zwołanie święte. Izrael zobowiązany był także w dniach owego zwołania do powstrzymania się od jakiegokolwiek pracy. Ów zakaz podkreślał rangę święta. Perykopa z Księgi Kapłańskiej podkreśla także, że celebracja wiązała się ze składaniem ofiar Panu. Nie tylko tych krwawych, ale i tych z płodów ziemi. Jednym z elementów

¹ Por. M. BENDOWSKA, *Święta pielgrzymie*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 679.

² Por. A. TRONINA, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 337.

świętowania jest uczynienie lulaw – wiązanki z pięciu gatunków roślin³. Koniecznym jest także mieszkanie przez siedem dni w szałasach dla upamiętnienia wędrowania przez pustynię i pielgrzymowania do Ziemi Obiecanej. Dzięki tej właśnie corocznej celebracji każde z pokoleń Izraela będzie знаło smak pielgrzymowania do celu pod opieką Boga.

Perykopa z Księgi Kapłańskiej charakteryzuje się stylem właściwym dla biblijnych tekstów prawniczych. Mamy tu do czynienia z typowo kapłańskim sposobem przekazu prawdy objawionej: wzmianka o umiejscowieniu w rocznym cyklu celebracji i rozporządzenia dotyczące świętowania. Inną specyfikę wydaje się przejawiać tekst pochodzący z Księgi Powtórzonego Prawa. W owym przekazie zaakcentowana jest radość z zebrania plonów, które są wyrazem Bożego błogosławieństwa. Został tu zatem podkreślony rolniczy charakter święta oraz długość jego trwania. Autor perykopy zaznacza również, że świętowanie ma odbywać się w miejscu, które Pan sobie obierze. W ten sposób wskazuje na Jerozolimę jako na przestrzeń, w której można celebrować Święto Namiotów. Logicznym jest więc, że konieczne staje się pielgrzymowanie, by móc świętować Sukkot. Warto zaznaczyć, że tekst z Księgi Powtórzonego Prawa delikatnie wprowadza nam temat przybyszów spoza Izraela, którzy także zaproszeni są do świętowania. Nie ma tu, co prawda, mowy o pielgrzymowaniu narodów specjalnie po to, by razem z Izraelem obchodzić Święto Namiotów, jest jedynie wzmianka o przybyszach przebywających wśród Izraelitów. Wydaje się, że nie chodzi tu jedynie o niewolników z obcych nacji, ale także o tych osiadłych, mieszkających wśród pokoleń izraelskich. Niewolnicy bowiem zostali wymienieni jako osobna kategoria świętujących. Możemy stąd wnioskować, że mówiąc o przybyszach, autor ma na myśli wolnych ludzi, którzy chcą brać udział w celebracji na cześć Pana (por. Pwt 16,14)⁴. Została tu także podkreślona radość ze świętowania i rolniczy charakter święta⁵. Passus o świętowaniu Sukkot w przekazie Księgi Powtórzonego Prawa kończy wezwanie do pojawienia się każdego mężczyzny na trzech wielkich świętach piel-

³ Por. S. P. DE VRIES, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2000, s. 142.

⁴ Por. S. WYPYCH, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 138.

⁵ Por. M. BARANOWSKI, *Księga Powtórzonego Prawa*, Częstochowa 2022, s. 406.

grzymkowych w Jerozolimie (por. 16,16-17), które podkreśla tym samym szczególny charakter Święta Namiotów.

Tora nie podaje zbyt wielu szczegółów dotyczących celebracji Sukkot. Owszem, mamy tu wzmiankę o czasie trwania, radosnym charakterze święta, budowie szałasów i robieniu lulaw, jednak wszystko inne pozostaje niedoprecyzowane przez Torę⁶. Również Nowy Testament wspomina o święcie Sukkot w kontekście Jezusa. Wiemy, że i on pielgrzymował do Jerozolimy na celebracje świąteczne (por. J 7,10). Nie wiemy jednak, jak dokładnie je świętował.

2. Apokaliptyka jako szczególny sposób przekazu myśli teologicznej

Bogactwo tekstów biblijnych wyraża się m.in. w różnorodności form, jakie przyjęło słowo Boże. Znajdziemy tu zarówno teksty pisane prozą, jak i poezję. Pojawiają się opowiadania, przypowieści, pouczające maksymy, wyrocznie prorockie, teksty prawnicze. Oczywistym jest więc, że wchodząc głębiej w tekst biblijny, musimy pytać o jego specyfikę literacką. Inaczej bowiem czyta się mądrości w mszale, inaczej pieśni pochwalne, a inaczej opowiadania narracyjne. Do szczególnych tekstów, wymagających od czytelnika odpowiedniego podejścia, są teksty apokaliptyczne. Często, mówiąc o apokaliptyce, wskazujemy w pierwszej kolejności na nowotestamentalną Apokalipsę św. Jana. Należy jednak pamiętać, że owe znamienite dzieło ma swoich poprzedników w tekstach biblijnych. Stary Testament nie stroni bowiem od tego sposobu wyrażania myśli teologicznej.

Teksty o znamionach apokaliptycznych cieszyły się zawsze dużym zainteresowaniem. Wpływ na to ma zapewne ich tajemniczość i chętnie podejmowane przez ich autorów tematy o charakterze eschatologicznym. Warto jednak wejść głębiej w owe teksty i zrozumieć, co tak napraw-

⁶ Por. M. BENDOWSKA, *Sukot*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny...*, s. 588-589.

dę ich autorzy mają nam do przekazania, a co ukryli w gąszczu znaków i symboli.

Apokaliptyka ma swoje korzenie w tradycji prorockiej⁷. Kiedy klasyczni prorocy zamilkli wobec klęski i traumy deportacji babilońskiej, głos zabrali apokaliptycy. Posługując się wizją, bogatym w symbole obrazem, starali się przekazać narodowi wybranemu słowo Boże⁸.

Cechą charakterystyczną apokalips jest to, że nie mówią wprost, ale kryją swoje przesłanie, tak że jest ono możliwe do odczytania jedynie dla tego, kto umie odpowiednio zinterpretować symbol, jakim posługuje się autor. Jako że na ogół apokaliptycy pragnęli swoim odbiorcom przybliżyć rzeczywistość wymykającą się ludzkim wyobrażeniom, dlatego by ją opisać, sięgali bardzo często po obrazy podprowadzające jedynie do niewyraźnego. Stąd też specyficzny język, który ma na celu przybliżyć, ale nie całkowicie opisać prezentowaną rzeczywistość. „Tak jakby”, „podobny do”, „na kształt” czy „we dni” lub „owe czasy” to zwroty bardzo często używane w tekstach o charakterze apokaliptycznym.

Apokalipsy bardzo często podejmują zagadnienia związane z eschatologią. Należy tu jednak zaznaczyć, że dla żydowskiej apokalipsy eschaton to położenie kresu złu, które to może nastąpić w znanej ziemskiej rzeczywistości⁹. Może także wybiegać poza nią i wiązać się z przemianą całego wszechświata¹⁰. Bóg jest tu tym, który stoi za pokonaniem i zniszczeniem wszelkiego zła. Niekiedy posługuje się On swoim Mesjaszem, innym razem sam wymierza sprawiedliwość.

Proroctwa apokaliptyczne nie muszą posiadać jednej drogi interpretacji. Ich głębia pozwala na dostrzeżenie wielu warstw przekazu. Naturalnym jest, że ich pierwsi odbiorcy mogli dostrzegać tylko jeden sposób odczytania symbolicznej wizji. Ci, którzy przyszli po nich, nie mogą lekceważyć ich sposobu interpretacji, ale mają szerszą perspektywę, która pozwala dostrzec jeszcze więcej.

⁷ Por. S. JĘDRZEJEWSKI, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(51) (1998), s. 30.

⁸ Por. J. J. COLLINS, *From Prophecy to Apocalypticism: the expectation to the End*, w: J. J. Collins (red.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York 1999, s. 129-134.

⁹ Por. D. E. GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, Edinburgh 2000, s. 2.

¹⁰ Por. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, London 1972, s. 23-33.

2.1. Obraz Święta Namiotów u Deutero-Zachariasza

Księga proroka Zachariasza przez tradycję żydowską zaliczana jest do ksiąg proroków późniejszych¹¹. W katolickim kanonie znajduje się wśród proroków mniejszych. Dzieło to nie jest jednak jednolite. Najprostszy podział nakazuje wyodrębnić część zwaną Proto-Zachariaszem (por. Za 1 – 8) oraz część Deutero-Zachariasza (por. Za 9 – 14). Już samo zagłębienie się w treść prorockiego przekazu uprawomocnia ów podział. Dodatkowo aspekt tła historycznego, prezentowanej teologii (w tym eschatologii), a także aspekt literacki potwierdzają zasadność podziału Księgi Zachariasza na dwie mniejsze jednostki¹². Dodatkowo należy wspomnieć o oddziaływaniu innych, późnych ksiąg prorockich na tekst Deutero-Zachariasza¹³.

Z racji podejmowanego zagadnienia nasza uwaga winna skupić się właśnie na tej drugiej, późniejszej części Księgi Zachariasza. To właśnie tutaj znajduje się interesujący nas fragment mówiący o Święcie Namiotów. Jest on wkomponowany w prawdziwą mozaikę tekstów, która na pierwszy rzut oka wydaje się być bardzo luźno ze sobą powiązana. Jednak kiedy pochylimy się nad nimi, zauważymy, że obraz eschatologicznej rzeczywistości wyłaniający się z nich jest spójny. Cechą charakterystyczną dla przekazu Deutero-Zachariasza są właśnie obietnice eschatologiczne i mesjańskie. Dominują one w tej części księgi¹⁴.

Perykopa wspominająca o Święcie Namiotów znajduje się w ostatniej części Deutero-Zachariaszowego przesłania. Jest ona poświęcona ostatecznemu triumfowi Boga nad wrogimi ludami. Warto przypomnieć tutaj, że w kluczu teologii przymierza wszyscy ci, którzy występują przeciwko narodowi wybranemu, są też wrogami Boga. Zatem każda zniewaga i każde poniżenie mieszkańców Świętego Miasta nie zostanie bez pomsty Bożej. Czternasty rozdział Księgi Zachariasza maluje przed nami wi-

¹¹ Por. J. HOMERSKI, *Księga Zachariasza: wstęp, przekład, komentarz*, w: S. Łach (red.), *Księgi proroków mniejszych: Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza*, Poznań 1968, s. 252.

¹² Tamże, s. 260.

¹³ Por. S. GADECKI, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 210.

¹⁴ Por. J. HOMERSKI, *Księga Zachariasza...*, dz. cyt., s. 299.

zję wkroczenia Boga w ludzką historię i objęcia przez Niego królowania nad całą ziemią (por. Za 14,9). Wiąże się to ze szczególną pozycją Jerozolimy i jej mieszkańców (por. 14,11) oraz klęską tych, którzy występowali przeciw narodowi wybranemu (por. 14,12). Panowanie Boga nad światem w obrazie, jaki przedstawia nam apokaliptyczna wizja Zachariasza, mieści się w realiach ziemskich. Jerozolima staje się centrum świata. Nie jest punktem odniesienia jedynie dla Żydów, ale i dla tych narodów pogańskich, które ocaleją pośród gniewu Boga. Od uznania należnego Jerozolimie miejsca będzie zależeć pomyślność narodów pogańskich (por. 14,17). W owej eschatologicznej rzeczywistości, którą rysuje przed naszymi oczyma prorok Zachariasz, poddanie się Bogu narodów będzie równoznaczne z ich pielgrzymowaniem rokrocznie na Święto Namiotów do Jerozolimy (por. 14,16). Zatem eschatologiczna interwencja Boga nie kładzie kresu celebracji owego święta. Zastanawiać może jedynie to, że do pielgrzymowania są tu wezwane narody pogańskie, których w dawnym, przedeschatologicznym porządku owo święto nie dotyczyło o tyle, o ile nie znajdowali się w domu Izraelity. Mamy więc tu do czynienia z proroczym obrazem nowych relacji Boga Izraela i narodów pogańskich. Zaproszenie na święto Sukkot do Jerozolimy może stanowić obraz zaproszenia do wielbienia jednego, prawdziwego Boga. Paganie nie są tu postawieni na równi z Izraelem, a jednak mogą oddawać pokłon Królowi – Panu Zastępów i rokrocznie uczestniczyć w pielgrzymowaniu, które do tej pory było przywilejem narodu wybranego.

Obrazu narodów pielgrzymujących do Jerozolimy w eschatologicznej rzeczywistości dopełnia wzmianka o karze dla tych, którzy nie pośpieszą oddać Panu pokłonu w czasie Święta Namiotów, a także obraz rozciągnięcia sfery *sacrum* poza jej tradycyjnie wyznaczone granice (por. 14,20).

Czytając proroctwo Zachariasza, pamiętajmy, że mamy tu do czynienia z apokaliptyką. Nie możemy się więc spodziewać prostego przekazu na wzór narracyjnej relacji faktów. Tu spotykamy mówienie obrazami. Zatem musimy zadać sobie pytania: Czego obrazem jest owa pielgrzymka, która staje się udziałem narodów pogańskich? Dlaczego akurat to żydowskie święto jest włączone w rzeczywistość eschatologiczną?

2.2. Apokaliptyczny obraz zebranych przed tronem Baranka

Apokalipsa św. Jana jako księga wieńcząca biblijne objawienie cieszy się szczególnym zainteresowaniem nie tylko w przestrzeni naukowej, ale i popularnej. Tajemnicze znaki, wizje, nie do końca zrozumiały język budzą zaciekawienie, ale i strach w odbiorcach Janowego przesłania. Szczególnie jeśli ów biblijny tekst dotrze do słuchacza niewprowadzonego w specyfikę gatunku, jakim jest apokaliptyka. Ostatnia księga Nowego Testamentu, której tradycja Kościoła przypisuje autorstwo św. Jana Apostoła, jest księgą powstałą w łonie pierwszych wspólnot chrześcijańskich końcem I wieku. Złożona forma dzieła sprawia, że wiele z jego wizji, obrazów i symboli może być interpretowane jako oddzielne jednostki literackie, przy oczywistym uznaniu kontekstu ich umieszczenia. Tekst, który stanowi przedmiot naszej analizy, jest fragmentem 7. rozdziału Apokalipsy św. Jana. Powszechnie jest on nazywany wizją odzianych w białe szaty przed tronem Baranka (por. Ap 7,9-10). Obrazu tego dopełnia modlitwa intonowana przez bohaterów wizji (por. 7,10), a podejmowana przez istoty niebieskie znajdujące się w pobliżu tronu Bożego (por. 7,12), jak również wyjaśnienie, którego udziela jeden ze Starców (por. 7,14-17)¹⁵. Akcja tej sceny, rozgrywającej się przed tronem Boga, a więc w niebie, wydaje się być częścią niebiańskiej liturgii. Możemy zwrócić szczególną uwagę na zaakcentowanie pochodzenia niezliczonej rzeszy stojących przed tronem. Są oni „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (por. 7,9)¹⁶. Ich opisu dopełnia stwierdzenie o białych szatach, w które są odziani, i atrybucie, który trzymają w rękach, tj. gałązkach palmowych.

Przyglądając się perykopie, możemy zadać pytanie o zasadność powiązania jej z żydowskim Świętem Namiotów. Naszą uwagę mogą przykuć trzymane przez tłum gałęzie palmowe. Przywołują one lulaw tworzone na Święto Namiotów, gdzie najważniejszym składnikiem wiązanki jest właśnie palma¹⁷. Czego symbolem była owa gałązka? Miała ona być znakiem tych, którzy studiują Torę i przynoszą owoc słuchania Bożych

¹⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, s. 216.

¹⁶ Por. W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, t. 2, Warszawa 1981, s. 38.

¹⁷ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokalipsa świętego Jana...*, dz. cyt., s. 218.

słów, jednak nie jest to jeszcze doskonale posłuszeństwo prawu Tory (brak zapachu gałęzi palmowej sugerował właśnie tę niedoskonałość, nieumiejętność wypełnienia całego prawa)¹⁸. Czy więc gałązka palmowa w rękach zebranych przed tronem Baranka jest tu znakiem nawiązującym do Sukkot? Nie możemy tego jednoznacznie rozstrzygnąć. Wiemy, że odziani w białe szaty, pochodzący z różnych narodów znaleźli się przed Bogiem nie ze względu na własną doskonałość i doskonałe wypełnianie prawa. Kluczem, który przed nimi otwiera salę tronową, jest tylko i wyłącznie szata opłukana we krwi Baranka.

Nie tylko w gałązce palmowej możemy dopatrywać się nawiązania przez autora Apokalipsy do Święta Namiotów. Kiedy wczytamy się w to, co oznajmia św. Janowi jeden ze Starców tłumaczących wizję, znajdziemy jeszcze jedno nawiązanie do Sukkot. Jedną z obietnic Najwyższego względem zgromadzonego tłumu w białych szatach jest to, że „Zasiedający na tronie rozciągnie namiot nad nimi” (7,15b). Może być to nawiązanie do Święta Namiotów, ale i bezpośrednio do rzeczywistości, którą to święto wspomina, a więc pielgrzymowania do Ziemi Obiecanej, ale i szczególnej bliskości oraz komunii z Bogiem¹⁹. Powód, dla którego rzesza z każdego ludu i języka stoi przed tronem Boga, jest ten sam co świętowania Sukkot w Jerozolimie: wychwalanie Boga, radość w Jego obecności. Nie zapominajmy, że Apokalipsa św. Jana, zgodnie ze swoją specyfiką mówi do odbiorców obrazami. Sięga po taki język, jaki jest zrozumiały i oczywisty dla pierwszych odbiorców orędzia. My natomiast jesteśmy zobowiązani do podjęcia trudu odkrywania przesłania, jakie starał się przekazać autor.

3. Konkluzje

Apokalipsa św. Jana jako księga powstała pod koniec I wieku w środowisku ściśle związanym z tradycją starotestamentalną nie waha się sięgnąć po motywy, które wykorzystywały wcześniej powstałe księgi Starego Te-

¹⁸ Por. M. BENDOWSKA, *Lulaw*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny*, dz. cyt., s. 67-68.

¹⁹ Por. W. BARCLAY, *Objawienie św. Jana*, dz. cyt., s. 49.

stamentu, w tym szczególnie teksty o zabarwieniu apokaliptycznym. Objawienie Janowe bardzo chętnie przywołuje i rozwija starotestamentalne wątki z tradycji proroczej, pokazując tym samym wierność Boga w wypełnianiu obietnic. Jednego z takich zabiegów możemy się dopatrzeć właśnie w wizji wielkiego tłumu odzianego w białe szaty, stojącego z palmowymi gałązkami w ręku przed tronem Baranka. W owej wizji pobrzmiewa zapowiedź Zachariasza o narodach pogańskich, które będą pielgrzymować do Jerozolimy, by celebrować Święto Namiotów. Obie wizje: Zachariaszowa i Janowa, odnoszą się do rzeczywistości eschatologicznej. Oczywiście, istnieje różnica w pojmowaniu owej rzeczywistości przez autorów przywoływanych tekstów. Niemniej jednak pielgrzymka narodów przed tron Boży wiąże się dla obu z czasami, w których interwencja Najwyższego położy kres złu. Podobnie jak w ziemskim pielgrzymowaniu, tak i tutaj najważniejszy wydaje się jego cel: stanięcie przed Bogiem i oddawanie mu czci, cieszenie się Jego obecnością, a także uświęcanie Jego świętością²⁰. By móc osiągnąć ów upragniony cel, konieczne jest zwrócenie się do Najwyższego i odpowiedź na Jego wezwanie. Zarówno tekst Zachariaszowy, jak i Apokalipsa św. Jana podkreślają, że stanięcie w Bożej obecności jest poprzedzone pielgrzymowaniem. Księga proroka Zachariasza mówi wprost o pielgrzymowaniu. Natomiast Apokalipsa św. Jana nazywa ich „przychodzącymi” (por. Ap 7,14b). Mimo że nie pada tu termin „pielgrzymowanie”, to sens zostaje zachowany. W wielkim tłumie przed tronem Baranka możemy dopatrywać się pielgrzymów, którzy wreszcie osiągnęli cel swojej wędrówki.

W przypadku obu perykop pielgrzymowanie ma wymiar eschatologiczny. Nie tylko jest przez autorów umieszczone w ramach rzeczywistości mocno związanej z szeroko pojętym końcem, ale i jego cel wydaje się być tożsamy z ostatecznym celem każdego człowieka. Bóg i oddawanie mu chwały jest centrum, a zarazem punktem kulminacyjnym eschatologii prezentowanej przez obu apokaliptycznych autorów. Tak jak w ziemskim pielgrzymowaniu Izraela najważniejsze było to, by stanąć przed Panem i w jego obecności świętować, tak i w pielgrzymowaniu eschatologicznym najważniejsze jest osiągnięcie celu i stanięcie w obecności Boga.

²⁰ Por. K. ROMANIUK, *Biblijna teologia odpoczynku*, Warszawa 1992, s. 8-12.

Bibliografia

- Baranowski M., *Księga Powtórzonego Prawa*, Częstochowa 2022.
- Barclay W., *Objawienie św. Jana*, t. 2, Warszawa 1981.
- Bendowska M., *Lulaw*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 67-68.
- Bendowska M., *Sukot*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 588-589.
- Bendowska M., *Święta pielgrzymie*, w: Z. Borzymińska, R. Żebrowski (red.), *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 679.
- Collins J. J., *From Prophecy to Apocalypticism: the expectation to the End*, w: J. J. Collins (red.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, New York 1999, s. 129-134.
- De Vries S. P., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2000.
- Gądecki S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.
- Gowan D. E., *Eschatology in the Old Testament*, Edinburgh 2000.
- Homerski J., *Księga Zachariasza: wstęp, przekład, komentarz*, w: S. Łach (red.), *Księgi proroków mniejszych: Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Ageusza, Zachariasza, Malachiasza*, Poznań 1968, s. 237-460.
- Jędrzejewski S., *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1(51) (1998), s. 29-35.
- Koch K., *The Rediscovery of Apocalyptic*, London 1972.
- Romaniuk K., *Biblijna teologia odpoczynku*, Warszawa 1992.
- Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012.
- Wypych S., *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987.

DR MARIA MIDUCH – teolog, doktor teologii biblijnej, magister Studiów Bliskowschodnich. Wykładowca zagadnień biblijnych. Dyrektor Salezjańskiego Instytutu Teologicznego. Członek Stowarzyszenia Bibliistów Polskich. Oprócz pracy naukowej zajmuje się popularyzacją Biblii poprzez głoszone konferencje, prowadzone warsztaty i publikacje literackie.



ks. Piotr Roszak
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Universidad de Navarra, Pamplona

ORCID: [0000-0002-2723-2667](https://orcid.org/0000-0002-2723-2667)

e-mail: piotrorszak@umk.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.003.18464>



OD TURYSTY DO PIELGRZYMA – WYZWANIA TEOLOGICZNO-PASTORALNE

FROM TOURIST TO PILGRIM – THEOLOGICAL AND PASTORAL CHALLENGES

Abstrakt

Artykuł przedstawia analizę wyzwań związanych z tożsamością pielgrzyma chrześcijańskiego w obliczu dynamicznego rozwoju turystyki religijnej. Inflacja semantyczna określająca mianem pielgrzyma każdego wędrowca oznacza nową konfigurację działań duszpasterskich, zwłaszcza sposoby radzenia sobie z konsumpcjonizmem *sacrum*, jaki wiele osób dostrzega. W kontekście obserwacji Zygmunta Baumana o przekształceniu pielgrzyma w turystę, artykuł proponuje refleksję odwrotną: W jaki sposób turysta staje się pielgrzymem w realiach współczesnych szlaków pielgrzymkowych? Za punkt odniesienia wybrano Camino de Santiago i przeanalizowano aktualnie prowadzone działania duszpasterskie, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i indywidualnym.

Słowa kluczowe:

psychologia pastoralna | Camino de Santiago |
turystyka religijna | tożsamość religijna

Abstract

This article presents an analysis of the current challenges to the identity of the Christian pilgrim in the face of the dynamic growth of religious tourism. The semantic inflation that results in every wanderer being described as a pilgrim implies a new configuration of pastoral care, especially in terms of responding to the perceived “consumerism of the sacred.” In the context of Z. Bauman’s observations concerning the transformation of the pilgrim into the tourist, the article proposes a reverse type of reflection, that is, how the tourist can become a pilgrim in the reality of modern-day pilgrimage routes. The Camino de Santiago was chosen as the point of reference, and current pastoral activities – both institutional and individual – were analyzed.

Keywords:

pastoral psychology | Camino de Santiago |
religious tourism | religious identity

Czasami trudno nam odróżnić od siebie pewne produkty, gdyż są podobnie zapakowane, choć w swej zawartości pozostają całkowicie inne. Pragnie się zdobyć oryginał, a często otrzymuje się podróbkę, podobną w zewnętrznym wyglądzie do pierwowzoru, a jednak daleko różniącą się od niego. To zjawisko – owa kultura podróbek – dotyka wielu dziedzin życia, nie tylko handlu, gdzie być może najlepiej ją widać, lecz także obejmuje pielgrzymowanie. Dla zewnętrznego obserwatora idącej tą samą drogą pielgrzym i turysta zachowują się podobnie, obaj mają plecaki, buty, idą drogą, nawiązują kontakty ze sobą, rozmawiają, odwiedzają interesujące poznawczo miejsca, nawet wchodzą do zabytkowych świątyń... Ale czy to jest to samo? Czym się wyróżnia pielgrzym od turysty? Czym różni się chodzenie do Częstochowy lub Santiago de Compostela, innych znanych sanktuariów czy miejsc świętych od turystycznego pokonywania trasy na Giewont?

Warto zauważyć, że z tendencją do mylenia pielgrzymowania z tym, co jest jedynie „pielgrzymkopodobne”, przychodzi niekiedy pokusa redukcjonizmu. W wielu opracowaniach przytacza się dane, że praktykowanie religijnych zwyczajów (np. udział w liturgii czy pielgrzymce¹) pomaga w lepszym samopoczuciu i osiągnięciu tzw. dobrostanu, *well-*

¹ Por. C. SWEENEY, *Healthy dose of religion*, <https://news.harvard.edu/gazette/story/2020/05/religious-services-may-lower-risk-of-deaths-of-despair/> (odczyt z dn. 21.05.2023 r.).

*being*². Jednak krytycy często podkreślają, że pozytywny efekt wyływający z powyższych aktywności to nie zasługa tego, co religijne w takim doświadczeniu (np. duchowych praktyk w czasie pielgrzymki), lecz samego mechanizmu antropologicznego, bo np. gdy ludzie gromadzą się bez względu na przyczyny, to pozytywne efekty dla zdrowia zawsze się pojawiają, czy to będzie liturgia, pielgrzymka czy towarzyskie odwiedziny u rodziny. Taki redukcjonizm w postrzeganiu skutków łaski, mówiąc językiem teologicznym, często sprowadza pielgrzymowanie do zewnętrznej formy, która choć przecież prawdziwa, nie jest jednak wszystkim.

Na Drodze św. Jakuba zwykle się powtarza, że ktoś zaczyna drogę jako turysta, przyciągnięty atrakcyjnością miejsca, podróży, kontekstu kulturowego, ale często kończy ją jako pielgrzym w Santiago de Compostela. Co możemy zrobić, gdy spotkamy takiego turystę gotowego, by stać się pielgrzymem? Jak okazać się przydatnym w tej transformacji? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zastanowić się, kim jest pielgrzym i co go wyróżnia od turysty oraz od zachowań jedynie zewnętrznie kojarzących się z pielgrzymką. Ten kierunek refleksji – wydobytający różnice między nimi, a nie tylko oczywiste części wspólne – może okazać się kluczowy dla wypracowania odpowiednich propozycji duszpasterskich.

1. Walczyć z inflacją... pielgrzymowania, by odzyskać jego wymiar sakralny

Śledząc współczesną literaturę, można zaobserwować zjawisko etykietowania „pielgrzymką” wszystkich podróży mających pewien cel, jak choćby zwiedzanie stadionu piłkarskiego (np. „pielgrzymka” na Camp Nou w Barcelonie), przybycie do grobu muzyków czy też miejsc ważnych kulturowo (*heritage pilgrimage*), które coraz częściej określa się

² Por. J. MALIS, D. MASILKA, K. JANECKOVA, *The solo pilgrim phenomenon on the Journey to Santiago de Compostela in Spain*, „Journal of Heritage Tourism” 2023, DOI: <https://doi.org/10.1080/1743873X.2023.2201451>; S. BRUMEC, M. LAVRIČ, A. NATE-RER, *Examining Motivations to Walk the Camino de Santiago: A Typology of Pilgrims*, „Pastoral Psychology” 2023, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11089-023-01071-1>.

jako pielgrzymowanie³. W ten sposób termin „pielgrzymka” wytraca swoje teologiczne znaczenie, obejmując wiele zjawisk tylko pośrednio związanych (przez zewnętrzne zbieżności) z tą rzeczywistością, i staje się określeniem zamazanym, nieostrym, wymykającym się z precyzyjnego opisu.

A tymczasem to przecież kluczowa kwestia w każdej dziedzinie refleksji – właściwa identyfikacja przedmiotu badań. Jeśli wszystko będzie oznaczało to samo, wówczas nie da się ustalić żadnych cech lub praw. Nie wszystkie drogi pielgrzymkowe są tym samym, ma więc znaczenie, którądy się idzie. Jak zauważa Antón M. Pazos⁴, można jednak zaobserwować pewną prawidłowość w tej inflacji semantycznej: po intensywnym okresie rozciągania nazw na wszystkie desygnaty, po nasyceniu i szczycie euforii wraca jednak później pierwotne, węższe znaczenie. W podobny sposób można obserwować to, co dzieje się wokół pielgrzymowania, które powoli zmierza ku zaznaczaniu tego, czym się różni od innych form wędrowania. A odróżnia się tym, że chodzi o hierarchię tego, co interesuje pielgrzymka, bo przecież w pielgrzymowaniu zawsze były elementy związane z ciekawością świata, poznawaniem kultury, gastronomii, spotkaniami z ludźmi, ale kluczem pozostaje zorientowanie na cel główny, którego nie mogą przysłonić cele drugorzędne. Pielgrzymowanie integrowało te elementy, ale w myśl pewnej hierarchii ważności. Było doświadczeniem inkluzywnym w swej naturze, nieoczekującym od pielgrzymka porzucania wszystkiego i skupienia wyłącznie na jednym aspekcie wędrowki.

Etykietowanie każdej podróży mianem pielgrzymki dowodzi jej popularności, pozytywnej oceny w odbiorze społecznym, ale jednocześnie grozi zamazaniem jej istoty. Dlatego potrzebne jest odkrywanie i pogłębianie teologii pielgrzymowania⁵, która zajmuje się właśnie taką konfi-

³ Por. P. ROSZAK, *Contemporary trends in the Theological Understanding of Christian Pilgrimage*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage” 3(10) (2022), s. 116-127.

⁴ Por. A. M. PAZOS (red.), *Religious Pilgrimages in the Mediterranean World*, London-New York 2023; T. S. BREMER, *A Touristic Spirit in Places of Religion*, w: C. H. Lippy (red.), *Faith in America: Changes, Challenges, New Directions*, t. 2: *Religious Issues Today*, Greenwood 2006, s. 37-57.

⁵ Por. D. DOBURZYŃSKI, *Znak drogi. Teologia pielgrzymowania z perspektywy Camino de Santiago*, Toruń 2021.

guracją wypraw do miejsc kultu, aby dostrzec *differentia specifica* jak w klasycznej definicji, a tym jest soteriologiczne ukierunkowanie wysiłku. Innymi słowy, chodzi o czynienie czegoś ze względu na zbawienie, rozumiane jako zjednoczenie z Bogiem, które daje wolność i nie oznacza ekskluzywizmu. Podobnie jak zbawienie chrześcijańskie łączy doczesne doświadczenie życiowe, pokazując jego sens z perspektywy końca (*telos*), który nadaje znaczenie środkom do tego celu.

Dlatego w klasycznej teologii chrześcijańskiej, której reprezentantem jest św. Tomasz z Akwinu, wymiar sakralny ma charakter relacyjny. Nie tyle oznacza miejsce, ile pewne odniesienie. A zatem nie tyle można widzieć *sacrum*, ile dzięki *sacrum* widzieć wszystko inne. Ponadto w chrześcijańskiej perspektywie będzie chodziło bardziej o *sanctum* niż *sacrum*⁶.

Posługując się kategoriami filozoficznymi z teorii hylemorfizmu, w każdej pielgrzymce da się wyróżnić element materialny i formalny. Ten pierwszy jest wspólny dla wielu wypraw, gdyż obejmuje zmęczenie, przemieszczanie się, nawiedzenie miejsc istotnych dla kultury i wiary. Ale to czynnik formalny nadaje tożsamość: w przypadku człowieka to dusza, będąca formą ciała, kształtuje charakterystyczny układ materii, budując człowieka. Przenosząc zaś to na grunt interesującego nas tematu: turysta zewnętrze („materia”) będzie przypominał pielgrzyma, ale rozstrzygnięcie przynoszą motywacje i owoce („forma”).

Turysta szuka doświadczeń, a pielgrzym poszukuje relacji, które go zmieniają w perspektywie zjednoczenia z Bogiem. Dlatego pielgrzym „powtarza”, bo relacja go nie nudzi, a turysta „już tu był” i szuka ciągle nowości. Zalicza miejsca na liście, nie nawiązuje z nimi głębszych relacji, ale je „konsumuje” (i potem „wydala”). Turysta czyniąc *tour*, czyli dosłownie zwracając się, zmieniając ciągle turę, poznaje miejsca w klimacie atrakcji, a więc nie przez ich wartość, jaką posiadają. Przydrożne kapliczki są dla turysty atrakcją, a nie miejscem kultu, a to sprawia, że ma

⁶ Por. R. OTTO, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 78; J. SIERADZAN, „*Sacrum*” i „*profanum*” czy „*sacrofanum*”? *Przemiany w rozumieniu „sacrum” we współczesnym świecie*, „*Lud*” 90 (2006), s. 13-36; A. POSPIESZAŁSKI, *Sacrum i sanctum*, „*Aneks. Kwartalnik Polityczny*”, Londyn 29-30 (1983), s. 97-109.

on jedynie doświadczenie z drugiej ręki. Natomiast pielgrzym ma dostęp wprost do rzeczywistości jako jego uczestnik⁷.

Jako że celem turysty jest doświadczenie samo w sobie, a nie to, co może ono zbudować w człowieku, dlatego ciągle zasadne wydaje się stawianie pytania o autentyczność czy nawet podważanie prawdziwości oglądanych miejsc, aby porównywać je z innymi. W przypadku pielgrzyma znaczenie ma droga, ale ze względu na cel, nie zaś samo doświadczenie. Pielgrzym nie szuka samego siebie w tych doświadczeniach, ale spotkania z Bogiem. Szuka zatem sensu, a w wydarzeniach z pozoru przeciwnych widzi znak Bożego błogosławieństwa i pyta o jego znaczenie. Turysta chce dokładnie tego, co zaplanował i jak to sobie wyobraża. Nie potrafi otworzyć się na niespodziewane i zaskakujące, jeśli nie jest związane z kontrolą.

2. Od pielgrzyma do turysty – a może odwrotnie?

Jak całej refleksji naukowej, tak i zagadnieniom pielgrzymowania grozi pewien rodzaj redukcjonizmu, który zaślepia na prawdziwą istotę problemu. Tak jak mówi się o człowieku, że rzekomo jest niczym więcej niż parą neuronów, tak i o pielgrzymach mówi się, że są niczym więcej niż turystami lub wędrowcami. Choć taki opis ułatwia uchwycenie najważniejszych przejawów, to jednak buduje fałszywe mniemanie na podstawie jednej zbieżności. To prawda, że turysta ma wiele wspólnych aktywności z pielgrzymem, ale jednocześnie wiele go od niego różni, bo odmienne jest doświadczenie turystyczne od doświadczenia pielgrzymiego.

Wydaje się, że nie uchwycił tego Zygmunt Bauman, gdy analizował socjologiczne przemiany społeczne postmodernizmu, które – jego zdaniem – doprowadziły do zamarcia gatunku „pielgrzyma” i pojawienia się w jego miejsce kilku odmian „postpielgrzyma”. Sprowadził go do czterech kategorii, z których każda w pewien sposób absolutyzuje jedno

⁷ Por. M. BARNES, *The Difference Between a Pilgrim and a Tourist*, <https://www.patheos.com/blogs/badcatholic/2013/06/the-difference-between-a-pilgrim-and-a-tourist.html> (odczyt z dn. 25.05.2023 r.).

z doświadczeń pielgrzymich i doprowadza do skrajności. Wyizolowane od siebie, po rozhermetyzowaniu, przestają tworzyć jeden organizm, nadając życie formom hybrydowym. Przykładem może być „spacerowicz”, który dla Zygmunta Baumana jest następcą pielgrzyma, ale pozbawionego już ukierunkowania na cel⁸. Nie widzi już sensowności etapów, które jeden po drugim prowadzą do odległego celu, ale skupia się na bieżącym zdarzeniu, stanowiącym zamkniętą i odizolowaną całość. Dlatego główna teza Zygmunta Baumana, wynikająca z analizy postmodernistycznego kontekstu, brzmiała jak wyrok na pielgrzyma: skończyła się epoka człowieka świadomego, dokąd zmierza, znającego motywacje i konsekwentnie dążącego do celu, a zaczyna się czas spacerowiczów, krótkich wypadów bez konsekwencji dla tożsamości, będących prostym zbieraniem wrażeń, bez układania ich w jedną całość. Aby tak się stało – zbudować coś z rozproszonych doświadczeń – potrzebny jest jednak wspólny model, ostateczne odniesienie, a tego w postmodernistycznej kulturze – zdaniem Zygmunta Baumana – brakuje.

Prognozowana – bardziej niż konstatowana – zastępowalność pielgrzyma przez spacerowicza, gracza, włóczęgę czy turystę budzi jednak pytanie o odwrotną perspektywę: Czy ten ruch ma charakter dwukierunkowy? Współcześnie bowiem sporo mówi się o tzw. anateizmie⁹, a więc o zjawisku powrotu do wiary w Boga po różnych doświadczeniach pęknięcia poprzedniej wiary. Czy można mówić o *ana-pielgrzymie*, a więc Baumanowym turyście, który ponownie stał się pielgrzymem? To zaś prowadzi do kolejnego pytania: Ile jest pielgrzyma we współczesnym turyście¹⁰?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zwrócić jednak najpierw uwagę na szerokie opisy doświadczenia turystycznego i ich systematyzacje, ja-

⁸ Por. Z. BAUMAN, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 2(129) (1993), s. 7-31; TENŻE, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994; D. TIDBALL, *The pilgrim and the tourist: Zygmunt Bauman and postmodern identity*, w: C. Bartholomew, F. Hughes (red.), *Explorations in a Christian theology of pilgrimage*, London 2021, s. 184-201.

⁹ Por. I. PLATOVNJAK, T. SVETELJ, *Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity*, „Bogoslovní Vestník” 2(78) (2018), s. 375-386.

¹⁰ Por. K. PODEMSKI, *Ile jest pielgrzyma w turyście?*, <https://post-turysta.pl/arttykul/ile-jest-pielgrzyma-w-turyscie> (odczyt z dn. 25.05.2023 r.).

kie pojawiają się we współczesnych badaniach¹¹. Za Erikiem Cohenem warto wskazać na kilka typów współczesnego turysty i odnieść je do pielgrzyma: czasami to turysta rekreacyjny, szukający odmiany; innym razem poszukiwacz doświadczeń: nie buntuje się przeciw dominującej narracji kulturowej, ale szuka swoich celów; różni się od pielgrzyma, który szuka centrów własnej religii. Turysta szuka poza własnym kręgiem, ale tylko obserwuje, nie angażuje się. Jeszcze inny to turysta eksperymentujący – ten już wchodzi w świat obcego kręgu, posługując się metodą prób i błędów. Przykładem takiej turystyki może być np. dla chrześcijanina doświadczenie życia w środowisku buddyjskim, z jego praktykami i rytuałami. Ono jednak jest z zasady sporadyczne, ale jeśli oznacza przyjęcie tego sposobu funkcjonowania, odejście od własnego punktu odniesienia dla tożsamości (z którym porównuje się wszystko inne), to wówczas mamy do czynienia z turystą egzystencjalnym. Ten już znalazł nowe centrum swojego życia i w pewien sposób żyje na wygnaniu względem dotychczasowego, własnego środowiska.

3. Konsument postpielgrzymkowy a pobożność

Obecność wszechobecnego doświadczenia turystycznego, różnorodnego – jak można było zaobserwować w poprzednim paragrafie – wprowadza w pielgrzymowanie nowy element rywalizujący o względy pielgrzyma. To próba sformatowania tych samych doświadczeń, ale w innym kluczu niż pielgrzymka. Tego rodzaju procesy można zaobserwować na współczesnych szlakach pielgrzymkowych, które podlegają silnej „turystyfikacji”. Pod tym terminem kryje się sprowadzanie doświadczeń pielgrzymkowych do wymiernych korzyści turystycznych, operowanie kategoriami „produktu” i „sprzedaży”, prezentowanie pielgrzymki jedynie przez pryzmat atrakcji turystycznych do zaliczenia. Turystyfikacja oznacza tłumaczenie pielgrzymkowych doświadczeń nowym alfabetem, unikającym nawiązań religijnych i rozumiejących pielgrzymkę jako nic więcej niż turystykę. Taki „nicwietyzm” jest jednak

¹¹ Por. E. COHEN, *A Phenomenology of Tourist Experiences*, „Sociology. The Journal of the British Sociological Association” 13(2) (1979), s. 179-199.

– jak zauważa prof. Jesus Tanco – przejawem komercjalizacji i wskazuje, że rodzi się pod starymi hasłami nowy podmiot – postpielgrzym, którego charakteryzuje nastawienie konsumpcjonistyczne względem treści wędrówki¹². Nie zna innego języka niż komercja i dlatego wszystko interpretuje w tym kluczu. Musi upłynąć wiele czasu, zanim zrozumie niewydolność tej skali opisu doświadczenia. Pomóc mu to zobaczyć jest z pewnością pożyteczne dla odzyskania sensu pielgrzymowania.

W swoim klasycznym dziele *A Long Obedience in the Same Direction* Eugene H. Peterson zauważa, że „religia w naszych czasach została opanowana przez mentalność turysty”¹³ i stwierdza: „W takim świecie nie jest trudno zainteresować człowieka przesłaniem Ewangelii; strasznie trudno jest podtrzymać to zainteresowanie (...). W naszym rodzaju kultury wszystko, nawet wiadomości o Bogu, może być sprzedane, jeśli jest świeżo opakowane; ale kiedy traci swoją nowość, trafia na śmietnik. W naszym świecie istnieje wielki rynek doświadczeń religijnych; mało jest entuzjazmu dla cierpliwego zdobywania cnoty, mało jest skłonności do zapisywania się na długie terminowanie w tym, co wcześniejsze pokolenia nazywały świętością”¹⁴.

W dyskusji na temat tożsamości pielgrzyma kluczowe pozostaje właściwe ujęcie obecności wątków turystycznych, od których nie jest przecież wolne pielgrzymowanie. Nie chodzi o całkowite wyeliminowanie doświadczenia poznawczego, gdyż w pielgrzymowaniu zawsze był element ciekawości (dziś powiedzielibyśmy: turystyki), ale on nie dominował i był podporządkowany zasadniczej motywacji religijnej związanej z nawiedzeniem miejsca świętego i odzyskaniem wolności od grzechu

¹² Por. D. DIMITROVSKI, D. IOANNIDES, K. NIKOLAOU, *The tourist-pilgrim continuum in consumer behaviour: the case of international visitors to Kykkos Monastery, Cyprus*, „Journal of Tourism and Cultural Change” 19(5) (2021), s. 568-586, DOI: <https://doi.org/10.1080/14766825.2020.1828437>.

¹³ E. PETERSON, *A Long Obedience in the Same Direction: Discipleship in an Instant Society*, Westmont 2000, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 15-16: „It is not difficult in such a world to get a person interested in the message of the gospel; it is terrifically difficult to sustain the interest. (...). In our kind of culture anything, even news about God, can be sold if it is packaged freshly; but when it loses its novelty, it goes on the garbage heap. There is a great market for religious experience in our world; there is little enthusiasm for the patient acquisition of virtue, little inclination to sign up for a long apprenticeship in what earlier generations of Christians called holiness”.

przez pokutę, a przez to osiągnięciem zbawienia, zapoczątkowywanego doświadczeniem pielgrzymki.

Warto zauważyć również, że obok przywracania proporcji dochodzi jeszcze jeden element różniący dawne i współczesne pielgrzymowanie, a jest nim jego powtarzalność. Dawniej pielgrzymowanie do daleko położonych sanktuariów zasadniczo odbywało się raz w życiu i zostawiało głęboki ślad. Dziś to samo doświadczenie może ginąć wśród wielości wspomnień, więc wysiłek duszpasterski powinien skupić się na tym, aby zatrzymać to doświadczenie i odnieść je do skutków dla pielgrzyma. Wspominana w badaniach empirycznych samoaktualizacja, jakiej doświadczają pielgrzymi na *camino*, a co potwierdzają badania wśród *hospitaleros*¹⁵, ale także analizy błogosławieństw i form pobożności pielgrzymiej¹⁶, tworzonych współcześnie na Camino de Santiago, dotyczy zmiany zachodzącej w pielgrzymie przez realizację wymiaru religijnego. Zindywidualizowanie drogi pielgrzymiej, wyrażające się w sposobie, w jaki np. bractwa opiekują się wędrowcami, choćby przez aplikacje i towarzyszenie w drodze, stało się podstawą dla nowego etapu duszpasterskiego na *camino*, odchodzącego od masowości czy schematyzmu. Tego typu podejście stara się doprowadzić do nawrócenia – czasami to jest jak podnoszenie temperatury wrzenia, stopniowo, np. aranżując sytuacje, podsuwając cytaty z Pisma Świętego, przez otwarty kościół czy ludzi. Innymi słowy, chodzi o stawianie znaków, które będą przypominać o tożsamości pielgrzyma i domagać się wolnej odpowiedzi: nie nachalnie, ale zderzając pielgrzyma z treścią nadającą sens.

Frank Fahey¹⁷ zwraca uwagę na osiem wyróżników, które pozwalają odróżnić turystę od pielgrzyma, a które stanowią różnice w przeżywaniu samej wyprawy. Pielgrzyma konfigurują wiara (1), przekonanie, że życie posiada znaczenie, a pielgrzymka pomaga w odkryciu pełnej perspekty-

¹⁵ Por. B. SERYCZYŃSKA, P. ROSZAK, T. DUDA, *Hospitality on the Camino de Santiago: Clues from Interviews with Hospitaleros During the Pandemic*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, 6(9) (2022), s. 116-127, DOI: <https://doi.org/10.21427/4c64-gq14>.

¹⁶ Por. P. ROSZAK, B. SERYCZYŃSKA, *A pilgrim blessing – An alluring folklore or expression of piety? Theological insights from the Camino de Santiago*, „Bogoslovni Vestnik” 3(80) (2020), s. 685-696.

¹⁷ Por. F. FAHEY, *Pilgrims or Tourists?*, „The Furrow” 4(53) (2002), s. 213-218.

wy tajemnicy życia. Istotny element stanowi pokuta (2), która rozumiana jest jako gotowość zmiany serca, pozwolenie, aby odeszło to, co przeszkadza, przez co pielgrzymka może być bolesnym doświadczeniem. Pielgrzym różni się od turysty także swoim podejściem do wspólnoty (3) – nie wybiera towarzysza drogi, ale przyjmuje każdego spotkanego na drodze. Zmierza do świętego miejsca (4), które jest synonimem spotkania z Bogiem i ma postać zewnętrzną, sanktuarium, jak i ukrytych miejsc duchowych w pejzażu świata, przypominającym rzeki, które na pewnych odcinkach mają podziemne koryta. Rytualne sposoby wyrazu (5) swej tożsamości to kolejna cecha pielgrzyma oraz postawa wotywna, a więc ofiarowywanie cierpień i trudności (6) związanych z transformacją egzystencji. Pielgrzymka to także doświadczenie zatrzymania i zdolności do świętowania, radości z przeżytych doznań (7), a także brak typowego dla turysty przekonania „od” – „do”: pielgrzym wie, że rozpoczyna drogę, która potem trwa dalej, domaga się wytrwałości (8).

Wydaje się, że receptą na konsumpcjonistyczne podejście do pielgrzymowania może okazać się przywrócenie oryginalnego znaczenia terminu *pietas* oznaczającego pobożność, która charakteryzowała pielgrzymowanie w czasach średniowiecznych. Pobożność stanowiąca główny motyw pielgrzymowania (skoro na dokumencie potwierdzającym przybycie np. do katedry w Santiago de Compostela pojawia się jako motyw określenie *pietatis causa*), wyróżniający go od turysty, nie jest jednak kwestią rzeczywistej obecności pewnej grupy gestów czy słów, które kwalifikuje się jako pobożne¹⁸. Należy raczej odwołać się do cnoty *pietas*, którą św. Tomasz z Akwinu zaliczał do zakresu cnoty sprawiedliwości i wyjaśniał, że polega na należytej relacji do tych, którzy są źródłem naszego życia, do rodziny, społeczeństwa i Boga. Temu uznaniu towarzyszy uporządkowanie własnych działań w taki sposób, aby prowadziły do Boga jako celu ostatecznego, któremu podporządkowane zostają środki prowadzące do tegoż celu. Pobożność w wydaniu pielgrzyma będzie zatem reorganizacją i samoaktualizacją zasadniczych odniesień egzystencji. Wspieranie pielgrzyma w odnajdywaniu wymiaru transcendentnego w doświadczeniu pielgrzymki, a więc prześwitów

¹⁸ Por. P. ROSZAK, T. W. GUTOWSKI, *Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 48 (2021), s. 93-103.

innego świata docierających w realiach wędrówki, to cenna pomoc pastoralna w odkrywaniu własnej tożsamości.

4. Podejście pastoralne – jak z turysty zrobić pielgrzymą?

Odkrywając zatem to, co różni pielgrzymą i turystę, nie powinno się szukać innych zachowań, ale nowego układu odniesień, w którym te same walory odgrywają jednak inną rolę. To zmiana całych ram intelektualnych i egzystencjalnych, a więc doświadczenie bliskie biblijnej przemianie *metanoia*, która tłumaczona jako nawrócenie nie oznacza jedynie drobnej poprawy na małym odcinku, ale przemianę myślenia, rewizję kategorii intelektualnych i nastawienie na odkrywanie zamiast zaliczanie¹⁹. W odkrywaniu zaś nie ma gwarancji, że się zawsze i wszystko odnajdzie, ale jest ryzyko, które oznacza istnienie wewnętrznej drogi wolności u pielgrzymą. Można chcieć nie odkryć, zamknąć się i nie podjąć dziedzictwa. Pielgrzymą cechuje bowiem pewien potencjał, który pielgrzymowanie w pewien sposób rozładowuje²⁰. Przykładów działań pastoralnych, które wzmacniają takie odkrywanie, znajdujemy wiele na współczesnych trasach Camino de Santiago. Warto wytypować kilka wątków pastoralnych pomocnych przy wspieraniu pielgrzymą na tej drodze, przyjmując za kryterium działania podejmowane przez instytucje (bractwa, parafie, stowarzyszenia, rządy regionalne) lub przez indywidualnych pielgrzymów.

4.1. Działania instytucjonalne

Ostatnie lata przynoszą pewne ożywienie w zaangażowaniu instytucji związanych z Kościołem katolickim, które próbują wspólnie stwo-

¹⁹ Por. D. KOTECKI, *Fundament nawrócenia chrześcijańskiego w świetle Ap 2-4*, „Teologia i Człowiek” 16 (2010), s. 29-54.

²⁰ Por. P. ROSZAK, *Homo peregrinus. Kim jest prawdziwy pielgrzym?*, w: TENŻE, *Camino de Santiago – nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba*, Toruń 2011, s. 21-41.

rzyć najpierw ramy teologiczne do działań skierowanych do pielgrzyma. Podstawą teologiczną jest przyjmowanie obcych i przybyszów jako sposób naśladowania samego Boga, który przyjmuje każdego człowieka i zaprasza do komunii trynitarniej. Dlatego w nazwie stowarzyszenia, które zrodziło się na kanwie spotkań pielgrzymów po przejściu Drogi Francuskiej, pojawia się określenie *acogida cristiana*, a więc chrześcijańskie podejmowanie pielgrzyma, który jest przyjmowany w alberdze w sposób właściwy dla tych, którzy żyją Ewangelią. Chodzi o organizację *Acogida Cristiana en los Caminos de Santiago* (ACC), która stawia sobie za cel zintegrowanie pod wspólnym mianownikiem działające do tej pory w sposób rozproszony pojedyncze albergi parafialne czy bractwa. Coroczne spotkania i kongresy mają na celu wypracowanie konkretnych praktyk wobec osób obecnych na pielgrzymich szlakach, które pomogą im w stawianiu się pielgrzymami, gdyż nie jest to wydarzenie jednorazowe, ale proces z wieloma etapami.

Pomoc ACC w budowaniu tożsamości pielgrzyma polega na zwróceniu szczególnej uwagi na to, jak się przyjmuje pielgrzyma, który po przejściu etapu drogi przychodzi wreszcie do schroniska. Nie chodzi jedynie o psychologiczne podejście, ale o troskę, aby relacja do drugiego wynikała z doświadczenia Boga i naśladowania Go. Witanie pielgrzyma w progu albergi, pierwszy kontakt z nim to szansa ewangelizacyjna, która czyni z turysty pielgrzyma. Powitanie przekazuje podprogowo informację, czy jest się chcianym czy nie, formatuje pobyt i udziela kluczy interpretacyjnych, aby rozumieć relacje z innymi, strukturę schroniska, jego zwyczaje. Jak zauważa ACC, to wyjątkowy moment w pielgrzymowaniu: przyjsście na nocleg, udzielenie schronienia w szerokim sensie, także duchowym, sakramentalnym czy liturgicznym, to kluczowy moment tej opisywanej transformacji.

Wspomagającym doświadczeniem jest udzielanie pełnej informacji na temat celebracji liturgicznych we wspólnocie parafialnej. Stworzenie takiego pakietu informacyjnego, zarówno w wersji papierowej, jak i online, przekazywanego pielgrzymowi staje się dla niego rodzajem mapy duszpasterskiej mogącej przyczynić się do włączenia go w konkretne działania, które uzna za właściwe dla jego pobożności.

Bractwa Jakubowe wpisują się w pracę nad przekształceniem turysty w pielgrzyma, proponując rozwijanie kultu apostoła, a nie samej dro-

gi. To wydaje się kluczowe w przedsięwzięciach sportowych, turystycznych, które przez odniesienie do apostoła zyskują właściwe ramy do interpretacji wysiłku. Organizowanie wydarzeń na Drodze Jakubowej nie jest równoznaczne z promowaniem pielgrzymowania. Ten dylemat został zauważony w kampaniach promocyjnych *camino*, w których eksponuje się samą drogę, odciętą od odniesień religijnych, a pomija apostoła. Reorientowanie *camino* na apostoła, jego grób i wstawiennictwo, wspieranie w ustalaniu intencji pielgrzymowania, ofiarowywania wysiłku podczas przemierzania etapów drogi w konkretnych celach duchowych (wraca w ten sposób klasyczna idea *votae* czy *suffragia* składanych Bogu, obecna np. w średniowiecznej teologii jako motywacja do odbycia pielgrzymki) – to wszystko pomaga w nadaniu rysów pielgrzymich doświadczeniu turystycznemu.

4.2. Działania indywidualne

W przypadku czynności lub zachowań, jakie może podjąć każdy z wędrowców w stosunku do siebie samego, aby nadać lub odzyskać pielgrzymkowy charakter swojej wyprawy, warto wskazać na te, które wprowadzają w specyficzne doświadczenie właściwe dla pielgrzymowania. Mogą to być także zadania realizowane przez innych, którzy – spotykając turystę na pielgrzymim szlaku – chcieliby pomóc mu w tej jego transformacji.

Z relacji pielgrzymów wynika, że często pomocne w uświadomieniu sobie pielgrzymkowego charakteru drogi było doświadczenie trudu. Przyjęcie go, a nie wypieranie to szansa na przypomnienie o celu wędrowki, czyli wroście, a ten dokonuje się dzięki wyborom i pokonywaniu trudności. W ten sposób świadomość celu uruchamia kreatywne podejście do treści każdego dnia i rodzi pytania o transcendentny sens wykraczający poza bezpośrednią korzyść czy wygodę. Turysta z zasady eliminuje trudności²¹ – a jeśli je akceptuje to ze względu na to, że przeżycie niedomagań musi przełożyć się na bezpośrednią korzyść. Tymczasem

²¹ Por. K. ROUNTREE, *Goddess pilgrims as tourists: Inscribing the body through sacred travel*, „Sociology of Religion” 4(63) (2002), s. 475-496.

w pielgrzymowaniu trud to okazja do oczyszczenia motywacji i właściwej konfiguracji duchowej.

Pomocne dla umocnienia pielgrzymiej motywacji mogą być pytania dotyczące intencji, oczekiwań, nawiązywanych relacji. Stawiane napotkanym pielgrzymom (np. Dlaczego idą? Co ich skłoniło do podjęcia pielgrzymki? Jak to się zaczęło?) mogą uruchomić lawinę refleksji, poprawy zachowań i przełączenia na tryb „pielgrzym”. Nic dziwnego, że wiele materiałów duszpasterskich – np. przewodnik duchowy (*Guia espiritual*) przygotowany przez arcybiskupstwo w Santiago de Compostela na Rok Święty 2021/2022 – stawia na zadawanie głębokich pytań, a nie po prostu dostarczanie treści. Uwolnienie potencjału kontemplacyjnego wydaje się celem takich działań: zdolności do kontemplacji, a więc przekraczania informacji w celu odkrywania jej głębokiego znaczenia, dotykania pełni prawdy, to owoc i charakterystyka pielgrzyma, z którą łączą się powierzchowność i pośpiech właściwe turystyce. Pielgrzymowanie bowiem stawia w bezpośrednim kontakcie duszę i Boga, a zatem pomoc polega na wspieraniu tego kontaktu, który bywa zapośredniczony przez sztukę, przyrodę, ale wymaga uświadomienia sobie obecności Boga.

Dla Petera Browna od starożytności był to właśnie jeden z głównych celów duchowych wypraw do miejsc świętych, które chciały umożliwić chrześcijaninowi doświadczenie *praesentia*²². Wiązało się to z podjęciem wyrzeczeń i przeznaczania sporego czasu, aby wyrobić wrażliwość duchową, umożliwiającą niepomijanie najważniejszych doświadczeń. Sakramentalna obecność świętego – a więc taka, która odsyła do Boga – była celem podejmowanej praktyki. Na antypodach takiej postawy znajduje się pretensjonalność pielgrzyma, który żąda i domaga się, stając się bardziej konsumentem *sacrum* niż otwierającym się na nie. Różnica jest delikatna, jak między jedzeniem a obżarstwem: podobne czynności, które różni w zasadniczy sposób ich miara i cel. Turysta, wartościując wszystko własną miarą – miarą siebie i swojej wartości – stawia siebie w centrum, w przeciwieństwie do pielgrzyma, dla którego Bóg jest w centrum.

²² Por. P. BROWN, *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*, University of Chicago Press; SCM Press. Chicago 1981.

5. Wnioski

Żyjemy w epoce trudności z jasnym odróżnianiem zjawisk czy postaw. Redukcjonistycznie sprowadzamy wszystko do jednego, szukając konkretnego wyjaśnienia (najczęściej materialistycznego), które jednak nie oznacza pełnego zrozumienia. Wiedzieli to już pierwsi chrześcijanie, którzy różnili się od siebie współczesnych nie czymś zewnętrznym, ale wewnętrznym podejściem, postawą, sposobem korzystania z dóbr doczesnych. Świadectwem tego pozostaje *List do Diogneta*, który opierając się na metaforyce duszy w ciele, podkreśla, że taką rolę pełnią chrześcijanie w świecie: „czym dusza w ciele, tym w świecie chrześcijanie”. Gdyby to sparafrazować i odnieść do pielgrzymy, brzmiałoby niezwykle znajomo: pielgrzymowanie jest duszą, niewidoczną wprost, ale ujawniającą się w postawach nadających głęboki sens działaniom.

Mając zatem na uwadze postępującą turystyfikację pielgrzymowania, warto wskazać na środki podtrzymywania tożsamości pielgrzymiej, które wiążą się najpierw z odkryciem tego, co różni pielgrzymy od turysty²³, zdefiniowaniem teologii pielgrzymowania (oceny jej wartości soteriologicznej), a następnie ukazywaniem etapowości doświadczenia pielgrzymki²⁴. Główny wysiłek pastoralny to ukazywanie celu wędrówki, a temu służy rozwijanie kultu świętych, sprawowanie sakramentów i rytuałów pielgrzymich, a także budowanie duchowości pielgrzymy, która cały czas czeka na dogłębne opracowanie. Wyzwaniem pozostaje odkrycie miary, która sprawia, że szuka się nie tego, co jedynie przydatne, ale wartościowe samo w sobie. Dlatego pielgrzymowanie to pewien porządek, *ordo*, który polega nie na materialnej oryginalności, gdyż

²³ Por. A. E. BAILEY, *The Revival of Walking Pilgrimages in its Historical Context*, w: P. Johnston, C. Ramirez (red.), *El Camino Inglés. Un peregrinaje a través y a lo largo de encuentros interculturales*, Miscelánea I, La Coruna 2023, s. 7-24.

²⁴ Warto skupić się na różnicach w religijności pielgrzymy dorosłego, starszego i młodzieży, aby na każdym z etapów pielgrzymowania można było stawiać inne cele. Por. H. NELSON-BECKET, J. G. PICKARD, F. SICHLING, *Adventure and Spiritual Restoration: Older Adult Motivations for Undertaking a Pilgrimage on El Camino de Santiago*, „Journal of Gerontological Social Work” 6(66) (2023), s. 822-838, DOI: <https://doi.org/10.1080/01634372.2023.2181906>; A. E. BAILEY, *Micro Pilgrimages: A New Post-Secular Trend?*, „Religions” 13(7) (2022), s. 665, DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13070665>.

doświadczenia pielgrzyma i turysty mogą być podobne, lecz na relacji części do siebie. Uporządkowanie to nadanie kształtu oraz realizacja głębokich pragnień i być może takie porządkowanie to widoczny efekt każdej pielgrzymki.

Bibliografia

- Bailey A. E., *Micro Pilgrimages: A New Post-Secular Trend?*, „Religions” 13(7) (2022), s. 665, DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13070665>.
- Bailey A. E., *The Revival of Walking Pilgrimages in its Historical Context*, w: P. Johnston, C. Ramirez (red.), *El Camino Inglés. Un peregrinaje a través y a lo largo de encuentros interculturales, Miscelánea I*, La Coruna 2023, s. 7-24.
- Barnes M., *The Difference Between a Pilgrim and a Tourist*, <https://www.patheos.com/blogs/badcatholic/2013/06/the-difference-between-a-pilgrim-and-a-tourist.html> (odczyt z dn. 25.05.2023 r.).
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 2(129) (1993), s. 7-31.
- Bremer T. S., *A Touristic Spirit in Places of Religion*, w: C. H. Lippy (red.), *Faith in America: Changes, Challenges, New Directions*, t. 2: *Religious Issues Today*, Greenwood 2006, s. 37-57.
- Brumec S., Lavrič M., Naterer A., *Examining Motivations to Walk the Camino de Santiago: A Typology of Pilgrims*, „Pastoral Psychology” 2023, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11089-023-01071-1>.
- Cohen E., *A Phenomenology of Tourist Experiences*, „Sociology. The Journal of the British Sociological Association” 13(2) (1979), s. 179-199.
- Dimitrovski D., Ioannides D., Nikolaou K., *The tourist-pilgrim continuum in consumer behaviour: the case of international visitors to Kykkos Monastery, Cyprus*, „Journal of Tourism and Cultural Change” 19(5) (2021), s. 568-586, DOI: <https://doi.org/10.1080/14766825.2020.1828437>.
- Doburzyński D., *Znak drogi. Teologia pielgrzymowania z perspektywy Camino de Santiago*, Toruń 2021.
- Fahey F., *Pilgrims or Tourists?*, „The Furrow” 4(53) (2002), s. 213-218.
- Kotecki D., *Fundament nawrócenia chrześcijańskiego w świetle Ap 2-4*, „Teologia i Człowiek” 16 (2010), s. 29-54.
- Malis J., Masilka D., Janeckova K., *The solo pilgrim phenomenon on the Journey to Santiago de Compostela in Spain*, „Journal of Heritage Tourism” 2023, DOI: <https://doi.org/10.1080/1743873X.2023.2201451>.
- Mról F., *Przemiany w turystyce religijnej w Polsce na początku XXI wieku*, „Turyzm” 2(29) (2019), s. 99-108, DOI: <https://doi.org/10.18778/0867-5856.29.2.21>.
- Nelson-Becket H., Pickard J. G., Sichling F., *Adventure and Spiritual Restoration: Older Adult Motivations for Undertaking a Pilgrimage on El Camino de Santiago*, „Journal of Gerontological Social Work” 6(66) (2023), s. 822-838, DOI: <https://doi.org/10.1080/01634372.2023.2181906>.

- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Pazos A. M. (red.), *Religious Pilgrimages in the Mediterranean World*, London–New York 2023.
- Peterson E., *A Long Obedience in the Same Direction: Discipleship in an Instant Society*, Westmont 2000.
- Platonvjak I., Svetelj T., *Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity*, „Bogoslovní Vestník” 2(78) (2018), s. 375-386.
- Podemski K., *Ile jest pielgrzymą w turyście?*, <https://post-turysta.pl/artukul/ile-jest-pielgrzymy-w-turyscie> (odczyt z dn. 25.05.2023 r.).
- Podemski K., *Socjologia podróży*, Poznań 2004.
- Pospieszalski A., *Sacrum i sanctum*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, Londyn 29-30 (1983), s. 97-109.
- Rozzak P., *Contemporary trends in the Theological Understanding of Christian Pilgrimage*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage” 3(10) (2022), s. 116-127.
- Rozzak P., *Homo peregrinus. Kim jest prawdziwy pielgrzym?*, w: P. Roszak (red.), *Camino de Santiago – nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba*, Toruń 2011, s. 21-41.
- Rozzak P., Gutowski T. W., *Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 48 (2021), s. 93-103.
- Rozzak P., Seryczyńska B., *A pilgrim blessing – An alluring folklore or expression of piety? Theological insights from the Camino de Santiago*, „Bogoslovní Vestník” 3(80) (2020), s. 685-696.
- Rountree K., *Goddess pilgrims as tourists: Inscribing the body through sacred travel*, „Sociology of Religion” 4(63) (2002), s. 475-96.
- Seryczyńska B., Rozzak P., Duda T., *Hospitality on the Camino de Santiago: Clues from Interviews with Hospitaleros During the Pandemic*, „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage” 6(9) (2022), s. 116-127, DOI: <https://doi.org/10.21427/4c64-gq14>.
- Sieradzan J., „*Sacrum*” i „*profanum*” czy „*sacrofanum*”? *Przemiany w rozumieniu „sacrum” we współczesnym świecie*, „Lud” 90 (2006), s. 13-36.
- Sweeney C., *Healthy dose of religion*, <https://news.harvard.edu/gazette/story/2020/05/religious-services-may-lower-risk-of-deaths-of-despair/> (odczyt z dn. 21.05.2023 r.).
- Tidball D., *The pilgrim and the tourist: Zygmunt Bauman and postmodern identity*, w: C. Bartholomew, F. Hughes (red.), *Explorations in a Christian theology of pilgrimage*, London 2021, s. 184-201.
- Turner V. W., Turner E. L. B., *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York 1978.
- Wójtowicz M., *Wzrost i przekształcenia ruchu pątniczego na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela w latach 1989-2009*, w: I. Hodorowicz, A. Jackowski, F. Mróz (red.), *Kult św. Jakuba Apostoła na szlakach pielgrzymkowych do Santiago de Compostela*, Kraków 2010, s. 45-56.

Ks. PIOTR ROSZAK – prezbiter diecezji toruńskiej, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, kierownik Pracowni Szlaku św. Jakuba w Toruniu, członek Komitetu Ekspertów Camino de Santiago przy rządzie regionalnym Galicji (Hiszpania), członek zwyczajny Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu w Watykanie. Jego zainteresowania badawcze obejmują historię pielgrzymowania, tomizm biblijny, relacje nauka–religia oraz ryt hiszpańsko-mozarabski





ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: [0000-0002-5680-0125](https://orcid.org/0000-0002-5680-0125)

email: maciej.ostrowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.004.18465>



ETAPY DUSZPASTERSTWA PIELGRZYMÓW

STAGES OF PILGRIM MINISTRY

Abstrakt

Artykuł przedstawia etapy duszpasterstwa pielgrzymów, zwane niekiedy stacjami pielgrzymki, powołując się na tradycje i doświadczenia duszpasterzy pielgrzymów: przygotowanie, wyjście, droga pielgrzymkowa, pobyt w miejscu świętym, powrót, formacja po pielgrzymce. Uzasadnia ich wydzielenie od strony teologicznej i praktycznej. Opisuje ich zawartość, zadania i cele.

Słowa kluczowe:

pielgrzymowanie | pielgrzym | duszpasterstwo | sanktuarium

Abstract

The article presents the stages of pilgrims' pastoral ministry, sometimes called pilgrimage stations, referring to the traditions and experiences of pilgrim pastors: preparation, exit, pilgrimage route, stay in a holy place, return, formation after the pilgrimage. It justifies their separation from the theological and practical side. It describes their content, tasks and goals.

Keywords:

pilgrimage | pilgrim | pastoral ministry | sanctuary

Etapy duszpasterstwa pielgrzymów – zwane niekiedy stacjami pielgrzymki – które zamierzamy omówić w artykule, nawiązują m.in. do peregrynacji po Ziemi Świętej słynnej pątniczki Egerii z IV wieku, jak też do tradycji stacyjnych kościołów w Rzymie zrodzonej na przełomie IV i V wieku. Stacje wyznaczają pewne ważne fazy pielgrzymki, z których każda odgrywa swoją rolę w całym dramacie świętej wędrówki. Podczas każdej z nich realizuje się jeden bądź więcej częściowych celów świętej wędrówki. Sprawą drugorzędną jest liczba tych etapów. Dostosowuje się je do okoliczności. Chcemy je omówić, by uświadomić lepiej duszpasterskie zadania, które powinny być zrealizowane przez organizatorów.

1. Przygotowanie pielgrzymki

Pielgrzymka powinna rozpocząć się wcześniej niż samo wyruszenie w drogę. Odpowiednie wykorzystanie jej walorów zależy w znacznej mierze od jej dobrego przygotowania. Odbывается ono w miejscu rodzinnym pielgrzymów (parafia, diecezja, siedziba stowarzyszenia)¹.

Ważne jest podjęcie decyzji wyruszenia w świętą podróż. Trzeba ten moment objąć szczególną duszpasterską uwagą, otoczyć modlitwą i odpowiednio ukierunkowaną katechezą. Tu kreuje się poniekąd przyszłość pielgrzymki. Kształtują się bowiem wtedy oczekiwania pielgrzymów

¹ Por. S. Wójtowicz, *Organizacja pielgrzymki i wyjazdów turystycznych o charakterze religijnym. Jakość organizacji pielgrzymek. Wykład podczas szkolenia dla organizatorów pielgrzymek w Krakowie, 6 grudnia 2001 roku*, mps. Autor opisuje elementy formacyjne na wszystkich etapach pielgrzymki.

i cele, które chcą oni osiągnąć. Wierzący staje się pielgrzymem w momencie podjęcia decyzji o peregrynacji do świętego miejsca. Od tej chwili zaczyna się jego pątnicza droga, choć samo fizyczne wyruszenie nastąpi po pewnym czasie. Jak mówi Katechizm Kościoła katolickiego, chrześcijanin – kierowany pobożnością – może przyrzec Bogu określony czyn, np. pielgrzymkę. Stanowi on wyraz szacunku wobec Bożego majestatu i miłości do Boga. Jest też sprawdzianem wierności wobec Niego². Podczas pielgrzymiej drogi, w jej doświadczeniach potwierdzi się owa wytrwałość i wierna realizacja postanowień. Pielgrzymka stanie się aktem uwielbienia Boga. Decyzja wyruszenia na pielgrzymkę może być wynikiem złożonego ślubu, chęci dziękczynienia, uproszenia łask bądź pokuty i pojednania. Zatem czas przygotowania stanowi okres odpowiedniego duchowego ukierunkowania pielgrzymów. Obok wyrazistego klarowania celów często okazuje się konieczne oczyszczanie ich oczekiwań. Historia i obserwacja pokazują, że nie zawsze cele pielgrzymowania są teologicznie poprawne. Choć oczekiwania pielgrzymów okazują się prawidłowe, to jednak zawsze mogą być uwznioślane. Początkowe motywy mogą okazać się dość przyziemne lub małostkowe, np. chęć poznania nowych miejsc. Toteż duszpasterskim zadaniem będzie zawsze wskazanie celów wyższych, wypływających z nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości. Istotne jest zatem hierarchizowanie celów i oczekiwań pielgrzymów. Wszystkie one muszą w ostateczności prowadzić do wyjścia bliżej Boga i nawiązywania z nim dialogu wiary. Z wychowawczego punktu widzenia cenną praktyką jest uformowanie konkretnej przewodniej intencji danej pielgrzymki. Może być nią dziękczynienie za określoną łaskę, pokuta za wiadomy pątnikowi grzech, modlitwa w wybranej intencji (za papieża, parafię, rodzinę) itp.

Jeszcze przed wyruszeniem ku świętemu miejscu powinno nastąpić odpowiednie przygotowanie do spotkania z sanktuarium. Pielgrzym winien uczyć się, jak poprzez zasłonę widzialnych znaków odkrywać to, co najistotniejsze – działanie w nim żywego Boga, wychodzącego naprzeciw człowiekowi. W objawieniach mających tam niekiedy miejsce, cudach tam się dziejących, wydarzeniach związanych z fundacją jest obecny Bóg, który poprzez znaki objawia człowiekowi swój plan

² Nr 2101.

zbawienia. Także u źródeł artystycznych walorów (sztuka kościelna) i wydarzeń folklorystycznych mających miejsce w sanktuarium ukrywa się dążenie do uczczenia Boga³. Przed wejściem w przestrzeń trzeba uczyć człowieka, jak odkrywać jej bogactwo i znaczenie. Uczulić na symbole, które stawia przed oczyma przyroda i twory kultury⁴. Przemawiają one do człowieka i pomagają w odkrywaniu głębszych, duchowych rzeczywistości. Nie każdy jednak jest zdolny do takiego odkrycia. Trzeba kształtować w człowieku tego rodzaju zdolność – spostrzegawczość, wnikliwość, a przede wszystkim wyczerlenie na symbolikę. Można powiedzieć o formowaniu w pielgrzymie świątłych oczu serca (por. Ef 1,18), którymi dostrzeże on podczas swej podróży to, co nadprzyrodzone, nie zatrzymując się jedynie na powierzchniowych doznaniach. Wcześniejsze duchowe nastawienie ułatwi w odpowiednim momencie recepcję bogactwa przeżyć. Zwróci uwagę pielgrzymów na to, co najważniejsze. Obok istotnych religijnych doznań chodzi także o wskazanie godnych obejrzenia podczas drogi materialnych obiektów.

Ważnym momentem przygotowania jest zawiązanie pielgrzymiego kręgu. Nie może to być jedynie przypadkowo zebrana grupa, ale prawdziwa wspólnota braci i siostr w Chrystusie, razem wędrująca w poszukiwaniu Pana, rozumiejąca się nawzajem, gotowa do dawania wzajemnego świadectwa słowem i czynem. Pomogą tutaj wzajemne przedstawienie się, chwile towarzyskiego spotkania, nauka pieśni, a przede wszystkim modlitwa i udział w liturgii.

Zewnętrzny przejaw decyzji udania się na pielgrzymkę i włączenia się do wspólnoty pielgrzymów jest zapisanie się na ich listę oraz otrzymanie znaku pielgrzyma (krzyż, plakietka, muszla, chusta itp.). Jest to chwila szczególnego utożsamienia się indywidualnej osoby ze wspólnotą. Z tej okazji można zaproponować liturgiczny obrzęd. Stanowi to dobrą duszpasterską okazję do wyjaśnienia sensu pielgrzymowania.

³ PAPIESKA RADA DS. DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW I PODRÓŻNYCH, *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocstwo Boga żywego, 8 maja 1999 roku*, w: M. Ostrowski (oprac.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, Kraków 2003, s. 98-131 (dalej SPOP), 6.

⁴ L. KASZOWSKI, *Chrześcijańskie spojrzenie na środowisko geograficzne jako przestrzeń pielgrzymowania*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 4 (1996), s. 84.

Każdy z uczestników pielgrzymki obdarzony jest własnymi charyzmatami, które mogą przyczynić się do ubogacenia całej wspólnoty. Zadaniem duszpasterskim jest pomoc w ich odkryciu i propozycja wartościowego wykorzystania podczas wspólnej drogi. Oprócz ogólnego planu na czas pielgrzymki ważne jest ukierunkowanie na indywidualne potrzeby jej uczestników. Trzeba postawić pytania, czego oczekuje każdy z nich i jakie formy uczestnictwa mu odpowiadają. Proces ten powinien zresztą trwać przez cały okres pielgrzymki. Trzeba zaprosić każdego z uczestników, by podjął pewną odpowiedzialność podczas drogi, np. za przygotowanie codziennej liturgii i modlitw, troskę o stan zdrowotny, przygotowanie posiłków, porządek i bezpieczeństwo, pomoc tłumacza itp. Niektórzy pielgrzymi dobrze znający historię, sztukę lub geografię mogą zobowiązać się do przygotowania krótkich prelekcji podczas trasy lub też pogadanek z różnych interesujących dziedzin (zwłaszcza na dłuższe przejazdy).

Podczas przygotowania należy w szczególności zachęcić pielgrzymów do skorzystania z sakramentu pokuty, dając ku temu okazję, oraz do codziennej Komunii Świętej. Owoce pielgrzymki w istotny sposób zależą od intensywnego sakramentalnego życia. To Bóg sam staje się wychowawcą pątnika⁵. Zanim pielgrzymi wyruszą w drogę, przygotowują się przez osobistą i wspólnotową modlitwę, kształtując w ten sposób już u samych początków prawdziwie religijny charakter pielgrzymki. Trzeba zatem zaproponować pątnikom program tego rodzaju osobistej modlitwy bądź też zaprosić na wspólne nabożeństwa. Mogą one przyjąć charakter znanej praktyki nowenny bądź triduum.

W okresie tym konieczne jest rzetelne przygotowanie organizacyjne. Ład panujący podczas drogi sprzyja osiągnięciu duchowych celów. Składa się na to m.in. podanie do wiadomości szczegółów programu i trasy, wymagań wobec uczestników, ich wyposażenia, wyuczenie pieśni. W organizacyjnych spotkaniach winni brać udział nie tylko odpowiedzialni duszpasterze, lecz także przedstawiciele biur pielgrzymkowych (piloci, przewodnicy). Trzeba zadbać o weryfikację zdrowotnego stanu pielgrzymów, a w razie potrzeby zastosować profilaktyczne środki.

⁵ Por. słowa z Księgi Psalmów: „Szczęśliwy mąż, którego Ty wychowujesz, o Panie” (94,12).

Jeśli są do dyspozycji przeźrocza, nagrania wideo, albumy lub podobne środki, warto posłużyć się nimi, prezentując trasę oraz jej walory. Jest to także czas do zaopatrzenia pielgrzymów w pomocnicze materiały i odpowiednie wyjaśnienie ich przydatności, np. przewodnik lub modlitewnik pielgrzyma.

Przygotowanie do najistotniejszego momentu, jakim jest nawiedzenie świętego miejsca, rozpoczęte w rodzinnej miejscowości, będzie rozwijać się dalej podczas całej drogi, kiedy to narasta dramat zbliżania się pielgrzyma do Boga⁶.

2. Pożegnanie i wyjście pielgrzymów

Zaleca się, by rozpoczęcie pielgrzymkowej drogi było połączone z odpowiednim liturgicznym obrzędem. Można to nazwać przygotowaniem bezpośrednim. W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* czytamy: „Wyjściu pielgrzymki powinna towarzyszyć modlitwa w kościele parafialnym lub w innej świątyni. Modlitwa ta polega na sprawowaniu Eucharystii lub wybranej części *Liturgii Godzin* i na specjalnym błogosławieństwie pielgrzymów”⁷. Księga *Obrzędów błogosławieństw*, wyjaśniając cele duszpasterskie tego nabożeństwa, podaje jego schemat i teksty modlitw⁸. Czytania, komentarz i modlitwy streszczają w sobie podstawowe zamierzenia pielgrzymki. Zawierają przypomnienie istotnych motywów jej podjęcia. Wyrażają błaganie w intencji pielgrzymów, o Bożą opiekę dla nich w drodze i o owocne wykorzystanie przez nich czasu pielgrzymki. Zachęcają szczególnie do zachowania religijnego charakteru pielgrzymki, rozbudzenia wśród uczestników pragnienia umocnienia w wierze, nadziei i miłości, chrześcijańskiego świadectwa w drodze oraz pełnienia czynów

⁶ O organizacji pielgrzymek por. *Narodowa pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu do Rzymu, 1-10 lipca 2000 roku. Pomoce duszpasterskie*, Kraków 2000, s. 9-17; Z. BALON, K. SAMSONOWSKA, *Piesza pielgrzymka krakowska na Jasną Górę*, „Peregrinus Cracoviensis” 4 (1996), s. 60n.

⁷ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 (dalej: DPLL), n. 287.

⁸ *Obrzęd błogosławieństwa pielgrzymów*, w: *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 1994, s. 183-195.

miłości. Przypominają, że jest to okres intensywnego pogłębiania chrześcijańskiego życia i dążenia do nawrócenia.

Obrzęd wyjścia ma charakter pożegnania ze strony lokalnej wspólnoty i jej pasterza. Wybija się w nim na czoło wątek wiatyku – błagania o bezpieczną wędrówkę i pomyślnego dotarcia do celu. Chodzi nie tylko o przybycie do ziemskiego sanktuarium, ale szczęśliwe osiągnięcie wiecznego zbawienia, które symbolizuje święte miejsce. Gestem wyrażającym oddanie pod Bożą opiekę jest pokropienie wodą święconą. U początku drogi ma ono zarazem przypomnieć pielgrzymom chrześcijańską godność. Mają o niej nie zapomnieć podczas całego pobytu poza swym domem, także gdy znajdą się w niesprzyjających okolicznościach. Na każdym miejscu winni stawać się wędrownymi głosicielami Chrystusa.

Zależnie od okoliczności i miejscowych zwyczajów obrzęd pożegnania może być odpowiednio dostosowywany. Celebryje go zwykle kapłan lub diakon. W wyjątkowych sytuacjach, przy braku tychże wyswięconych osób, mogą to uczynić sami świeccy. Niekiedy biskup miejsca lub proboszcz przebywa pierwszy odcinek drogi wraz z pielgrzymami, odprowadzając ich do granic miejscowości. Towarzyszy mu także pewna grupa tych, którzy nie mogą udać się na pielgrzymkę. W niektórych okolicach istnieją kaplice graniczne (krzyże, figury świętych), przy których odbywa się ostateczne pożegnanie pielgrzymów. Gest odprowadzenia przez duszpasterza wyraża teologiczną prawdę o dobrym pasterzu, który wyprowadza swoje owce na obfite pastwiska i troszczy się o ich bezpieczeństwo. Dba nie tylko o doczesne dobro, ale i o wieczne szczęście (por. J 10,1n; Ps 23). Ze strony całej lokalnej wspólnoty jest znakiem solidarności i duchowego uczestniczenia w rozpoczynającej się pąci. Przydrożna kaplica pożegnania stanowi symboliczną granicę lokalnej wspólnoty religijno-terytorialnej. Jej przekroczenie, połączone ze znakiem pokropienia wodą święconą i błogosławieństwem, jest znakiem wyjścia z codzienności, z tego, co świeckie, i wejście w świętą przestrzeń⁹.

⁹ Por. A. DATKO, *Człowiek w przestrzeni symbolicznej. Struktura oraz sakralne i społeczne funkcje pielgrzymek na przykładzie pątnictwa do Wejherowa i Swarzewa*, „*Peregrinus Cracoviensis*” 12 (2001), s. 124.

3. Wędrowka do świętego miejsca

Cechą wyróżniającą pielgrzymkę wśród innych aktów pobożności jest wędrowanie, czyli przebycie konkretnej (wymierzalnej) przestrzeni. Nazywamy ją niekiedy „modlitwą stopami”. Choć pielgrzymi mogą poruszać się różnymi środkami komunikacji, zaleca się, by pewien odcinek przebyli pieszo. Może to być przejście ostatnich metrów do sanktuarium. Pątnicy mają wtedy najlepszą okazję poniekąd dotykającego doświadczenia drogi z jej uciążliwościami i pragnieniem celu. Ich pielgrzymowanie nabiera większej wyrazistości. Wiele pielgrzymkowych tras oznaczonych jest przydrożnymi krzyżami i kapliczkami, różnej rangi sanktuariami oraz innymi obiektami o religijnym charakterze. Sprzyja to nadaniu całej wędrowce sakralnego charakteru¹⁰. Obiekty te określają kolejne odcinki drogi i przystanki, które stają się dogodnymi miejscami do rozwijania duszpasterskich form.

Zwykle kresem pielgrzymki jest osiągnięcie finalnego celu, jakim jest wybrane święte miejsce wysokiej rangi (sanktuarium). Zdarza się jednak, że pielgrzymka wędruje przez wiele świętych miejsc, żadnego z nich nie wyróżniając jako główne. Stąd ten finalny cel niejako rozczłonkowuje się i realizuje krokami.

Duszpasterze i ich współpracownicy powinni wcześniej zadbać o przygotowanie przewodniego tematu pielgrzymki. Do jego przyjęcia zachęcał organizatorów pielgrzymek św. Jan Paweł II. Papież mówił o rozwijaniu katechezy widzianej w całym jej bogactwie: „przez słowo, wspomnienie i świadectwo, to jest przez naukę, obrzędy liturgiczne i spełnianie obowiązków życiowych”¹¹. Właśnie w pielgrzymce otwiera się dogodna okazja do integralnie rozumianej katechezy, która realizuje się przez bogactwo pouczeń, w ścisłym związku z modlitwą i liturgią, a zarazem inspirującej chrześcijańskie życie oraz weryfikującej jego autentyczność. Na konstrukcję tematyki pielgrzymki ma wpływ charakter grupy, sposób poruszania się, czas trwania i odległość bądź mijane okolice. Należy dążyć do tego, by przewodni temat pielgrzymki nawiązywał do aktual-

¹⁰ Por. tamże, s. 132.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* o katechizacji w naszych czasach, Rzym 1979, 47.

nych planów duszpasterskich przyjętych w Kościele powszechnym bądź w Kościołach lokalnych, dostosowując treści do konkretnych problemów grupy. W ten sposób uwydatni się jeszcze dobitniej eklezjalny charakter pielgrzymki. Zarazem, nie abstrahując od życiowych kontekstów określonej zbiorowości, pomoże w odpowiedzi na żywotne pytania pielgrzymów i ukierunkuje ich życie oraz powołanie.

Przewodni temat pielgrzymki przenika wszystkie jej stacje. Pojawia się w homiliach, konferencjach, komentarzach, dyskusjach w mniejszych kręgach, ale też w treści modlitw. Kształtuje zwłaszcza liturgię eucharystyczną. Podejmowany jest w chwilach odpoczynku i wspólnej rozrywki (np. poprzez wieczornice). Co ważne, niejako na gorąco, może być konfrontowany z konkretnym życiem pielgrzymów. Przebywanie przez całą dobę w grupie pątników stanowi sprzyjającą okazję do weryfikacji chrześcijańskiego życia w różnych warunkach i okolicznościach. Chrześcijaninem jest się nie tylko podczas modlitwy, ale wśród zwyczajnych codziennych zajęć, przy posiłku, w kontaktach z bliźnimi, które przynosi dzień, w czasie rozrywki i odpoczynku. W tym aspekcie można nazwać drogę pielgrzymkową swoistego rodzaju laboratorium życia w wierze. W pielgrzymce biorą niekiedy osoby słabej wiary, poszukujące i religijnie zagubione. Będzie więc ona dla nich prawdziwą duchową drogą wyjścia ku rozwiązaniu trapiących problemów i podniesieniu wiary.

Wypełnienie czasu pielgrzymkowej wędrówki modlitwą, nauczaniem i innymi pobożnymi praktykami zależy od przyjętego na wstępie przewodniego tematu. Każda z pielgrzymek ma swój niepowtarzalny rytm. Podczas niej rozwijają się „rekołeksje w drodze”. Nosi ona również charakter swoistej nowenny przygotowującej krok po kroku do szczytowego momentu nawiedzenia docelowego sanktuarium. Na pielgrzymkowy dzień składają się poranne i wieczorne modlitwy, nawiedzanie spotykanych w drodze kościołów, przystanki obok przydrożnych kapliczek. Każdy z tych momentów jest okazją, by posunąć naprzód rekołeksyjny program. Od okoliczności i duszpasterskich zamierzeń zależy, czy będzie to któraś z tradycyjnych modlitewnych form (pacierz, cząstka różańca, godzinki, litania, gorzkie żale), czy nabożeństwo słowa Bożego bądź liturgia godzin. Ideałem jest codzienny udział pielgrzymów w Eucharystii odprawianej w którymś z najbardziej znaczących kościo-

łów (sanktuariów) nawiedzanych w drodze. W przypadku gdy nie ma w pobliżu świątyni, przy zachowaniu odnośnych przepisów, Msza Święta może być sprawowana *sub divo*. Jeśli liturgiczne zasady na to pozwolą, wskazane jest dobieranie formularzy mszalnych zgodnych z przyjętą tematyką pielgrzymki, względnie dostosowanie ich do nawiedzanego miejsca (np. Msza Święta o świętym czczonym w tymże miejscu).

Charakterystycznym rysem pielgrzymki jest bogactwo nabożeństw pobożności ludowej. Ich celebracja przybiera różnorodną symbolikę i obzędowość. Poprzez zewnętrzne znaki pomagają one pielgrzymom w głębszym przeżyciu duchowych treści. Posiłkują się sferą przeżyciową i wyobraźnią, utrwalając ich wychowawczy ładunek. Przykładowo: przekazanie grudki soli i światła – bądźcie solą ziemi i światłem świata; podniesienie z klęczek – nawiązanie do ojca przyjmującego marnotrawnego syna; obmycie w wodzie – oczyszczenie z grzechu i napełnienie Bożą łaską¹².

Tematycznemu ukierunkowaniu pielgrzymki, zwłaszcza w wielkich pielgrzymkach, które wymagają podziału na grupy, sprzyja oznaczenie poszczególnych zespołów imionami świętych patronów. Obok roli identyfikacyjnej w wielkiej gromadzie, sylwetki świętych stają się pomocne w ukazywaniu życiowych ideałów. Ukazują, jak można żyć Ewangelią w swojej codziennej życiowej drodze, którą tamci już przeszli i szczęśliwie stanęli u wiecznego celu. Ważne jest takie dobranie patronów, by pielgrzymi mogli w pewien sposób utożsamiać się z nimi (patroni grup społecznych, zawodowych, diecezji, parafii).

Trasa pielgrzymki posiada szczególne momenty i związane z nimi tradycje. Jednym z nich jest nabożeństwo pojednania, zwane niekiedy „przepróśnym”. Całe święte wędrowanie nosi charakter pokutny. Jednakże zbliżając się do celu, pielgrzymi przypominają sobie słowa samego Chrystusa, który zaleca, by przed złożeniem na ołtarzu swojego daru najpierw pojednać się ze swoim bratem: „Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko, dopóki jesteś z nim w drodze” (Mt 5,25). Tylko dar złożony czystym sercem będzie miłą dla Boga ofiarą. Toteż zanim staną w sanktuarium, pątnicy przeprowadzają rachunek sumienia. Prze-

¹² Por. Z. S. JABŁOŃSKI, *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000, s. 54.

praszają nie tylko Boga, ale i współbraci za wszystkie przewiny, które w jakikolwiek sposób ich dotknęły. Proszą wzajemnie o przebaczenie, dokonują symbolicznego gestu przebaczenia i pojednania. Jest to warunkiem prawdziwej radości. Odtąd w grupie zapanowuje świąteczna atmosfera, która będzie jej towarzyszyć w ostatnich krokach ku świętemu miejscu.

Doniosły moment to ujrzenie po raz pierwszy murów sanktuarium. Pielgrzymi wyrażają radość z tego faktu, często poprzez pieśń powitania. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* zachęca, by ostatni odcinek drogi był wypełniony szczególnie intensywną modlitwą, w atmosferze radości, przebyty procesjonalnie, pieszo¹³. Od chwili ujrzenia sanktuarium pielgrzymi symbolicznie wchodzą w jego krąg, zanurzając się niejako w *sacrum* i poddając się jego promieniowaniu. Dobrze jest zatem mocniej zaakcentować ten moment pobożnymi praktykami, traktując go jako bezpośrednie przygotowanie i wewnętrzne nastawienie pielgrzymów do najważniejszej chwili. Dłuższe przebywanie w drodze powoduje niekiedy duchowe rozproszenie. Sprzyja temu rozmaitość wrażeń, nie zawsze ukierunkowujących ku sprawom ducha. Intensywna modlitwa i większe skupienie u progu świętego miejsca pomogą w przypomnieniu istotnych celów pielgrzymki, ożywią przyjęte intencje i otworzą serca pątników ku bogactwu czekających ich tutaj religijnych przeżyć. Wiele pielgrzymek ma swoje własne zwyczaje związane z momentem bezpośredniego zbliżania się do sanktuarium, które raz uzewnętrzniają radość z finału drogi, innym razem ponownie zaznaczają pokutny charakter ich wędrówki (np. przemarsz z uniesionymi rękami, dźwiganie kamieni, przejście danego odcinka na kolanach).

Kolejną znaczącą chwilą zbliżającą do świętego miejsca jest przejście jego bram. Wiele z sanktuariów posiada tego rodzaju symboliczne granice. Odbywa się tu tzw. liturgia przekroczenia progu. Pielgrzymi witani są przez kustoszy świętego miejsca. Niekiedy na znak gościnnego przyjęcia płynącego z wiary stróże sanktuarium wychodzą naprzeciw i przebywają ostatnie kroki wspólnie z pielgrzymią grupą. Ma tu miejsce pokropienie wodą święconą, znak ewangelicznego przyjęcia, ale też oczyszczenia serca. Ponownie przypomina ono, że w świętym miejscu

¹³ DPLL 287.

przed Panem trzeba stawać w pokorze i z oczyszczoną z grzechu duszą. Obrzędowi może towarzyszyć szereg symbolicznych gestów, np. ukłęknięcie na kolana, padanie krzyżem, pokłon chorągwi i pielgrzymich znaków, kołysanie feretronów, dotknięcie odrzwi. Na różny sposób wyrażają one szacunek dla świętego miejsca i radość z jego osiągnięcia. Od tej chwili pielgrzymi niejako zanurzają się w *sacrum*. Będą oni czerpali z łask sanktuarium¹⁴. Szczególnie wymowne było przechodzenie przez Drzwi Święte Wielkiego Jubileuszu 2000 roku. Symbolizowało ono przejście z grzechu do łaski i wyznanie wiary w jedynego Pana wszechświata, którym jest Chrystus. On sam nazwał siebie „bramą owiec” (J 10,7), wskazując przez to, że jest jedynym pośrednikiem, dzięki któremu zbliżamy się do Boga¹⁵. *Mutatis mutandis* – można to zastosować do każdej pielgrzymki.

Ważnym duszpasterskim postulatem (dotyczącym zresztą wszystkich etapów pielgrzymki) jest unikanie pośpiechu oraz ofiarowania pielgrzymom przesadnej ilości przeżyć, nawet duchowych. Na każdym etapie drogi, mimo prowizorycznych warunków i konieczności ciągłego posuwania się naprzód, należy dać pielgrzymom czas na spokojną modlitwę i osobiste przemyślenia. Rygory czasowe czy chęć zaspokojenia ciekawości, naturalnie związana z podróżowaniem, nie mogą wziąć góry nad zasadą rekolekcyjną. Wcale nie tak rzadko zdarza się sytuacja przeładowania programu pielgrzymki. Stosując potoczny język, kończy się to na zaliczaniu jak największej ilości interesujących miejsc i praktyk. Pielgrzym staje się powierzchownym obserwatorem, niezdolnym do uchwycenia całej głębi treści, z którymi się spotyka. Tym bardziej nie jest w stanie wnikać w swoje własne wnętrze i dokonać interioryzacji wartości. W ilości wrażeń gubi się ich jakość. Asymilacja wartości wymaga bowiem odpowiedniego, spokojnego czasu¹⁶. Pod tym względem nieco pozytywniej od poruszających się szybszymi środkami komuni-

¹⁴ Por. A. DATKO, *Człowiek w przestrzeni symbolicznej*, dz. cyt., s. 133-134; Z. S. JABŁOŃSKI, *Pielgrzymowanie...*, dz. cyt., s. 484.

¹⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Bulla Incarnationis mysterium* ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, Rzym 1998, 8.

¹⁶ Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem podobnym do tzw. neurozy niedzielnej, gdy człowiek nie jest zdolny do opanowania tempa życia i zatrzymania się w głębokiej refleksji nad tym, co istotne w jego życiu.

kacji wypadają pielgrzymki piesze. Mimo niedogodności (większe zmęczenie fizyczne) pielgrzym dysponuje dłuższym czasem na medytację, posuwa się wolniej, wchodzi w bliższy kontakt z tym, co go otacza („dotknięcie stopami”)¹⁷.

Wiele pielgrzymek porusza się dzisiaj w zwartej grupie autokarowej bądź kolejowej. Przy dobrym nagłośnieniu, podczas wielogodzinnej jazdy jest dość czasu na modlitwę i religijne konferencje. Modlitwa i pouczenie mogą z powodzeniem odbywać się także podczas marszu.

Odpoczynki bądź wieczory na noclegach stwarzają dobrą atmosferę do zacieśniania wspólnoty (wspólna rozrywka, śpiew, rozmowa). Stanowią też okazję do wdrażania w kulturę spędzania wolnego czasu.

4. Pobyt w świętym miejscu (sanktuarium)

Zwykle pielgrzymka ma za cel osiągnięcie wybranego, najważniejszego z punktu widzenia uczestników miejsca świętego (sanktuarium). Kwestia pobytu w świętym miejscu oraz duszpasterstwa w nim rozwijanego jest problemem szerokim, wymagającym oddzielnego i obszernego opisu. Ograniczymy się do wskazania najistotniejszych elementów, odsyłając do szerszych i bardziej wyczerpujących opracowań¹⁸. Zaznaczymy przy tym, że analogiczny duszpasterski program, w zależności od możliwości, jest realizowany w innych, „etapowych” sanktuariach.

W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* czytamy, że pobyt w sanktuarium winien stanowić „punkt kulminacyjny pielgrzymki i czas nawrócenia, ukoronowany skorzystaniem z sakramentu pokuty;

¹⁷ Por. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Wskazania ogólne dla duszpasterstwa turystycznego, 27 marca 1969 roku*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 8-9 (15) (1971), s. 268-285, I, c.

¹⁸ Np. O. JUSIAK, *Zasady funkcjonowania sanktuarium i jego program duszpasterski*, w: PAPIESKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W KRAKOWIE, URZĄD KULTURY FIZYCZNEJ I TURYSTYKI W WARSZAWIE, *Szkolenie na temat: „Turystyka pielgrzymkowa” dla kustoszy i osób obsługujących sanktuaria*, Kraków 1999 (skrypt, b.s.); M. OSTROWSKI, *Sanktuarium w teologiczno-duszpasterskiej perspektywie*, w: J. Machniak (red.), *Zawierzenie Bożemu Miłosierdziu w łagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum*, Kraków 2003, s. 41-62.

czas szczególnych form modlitwy jak dziękczynienie, błaganie, prośba o wstawiennictwo¹⁹. Szczytowym momentem tego czasu jest celebracja Eucharystii²⁰. *Kodeks prawa kanonicznego* wyznacza szczególne zadania dla duszpasterstwa w sanktuariach i zaleca, by „zapewnić wiernym obfitsze środki zbawienia przez gorliwe głoszenie słowa Bożego, przez odpowiednie ożywienie życia liturgicznego, zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii i pokuty oraz przez kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej”²¹. Pielgrzymi udają się do świętych miejsc, spodziewając się, że otrzymają tam więcej duchowych darów. Liczą, że bez przeszkód będą mogli skorzystać ze spowiedzi, uczestniczyć w bogatych formach nabożeństw, zwłaszcza we Mszy Świętej, wysłuchają w różnych formach ewangelicznych pouczeń (homilii, kazań, konferencji) opracowanych na wysokim poziomie.

Istotnym duszpasterskim celem na tym etapie jest doprowadzenie pielgrzymów do skorzystania z oczekujących na nich nadzwyczajnych łask. Pomoc w spotkaniu z obecnością Boga. Usuwanie barier, które stałyby na przeszkodzie i utrudniły spotkanie ze Świętym. Po długiej drodze, w której narastał dramat zbliżania się ku jej celowi, w pielgrzymie rozwijało się i umacniało pragnienie obcowania z nadprzyrodzoną tajemnicą. Trzeba teraz dopomóc mu, by „zanurzył się w świętym miejscu oraz pozwolił prowadzić się Duchowi Jezusa, również za pośrednictwem charakterystycznych cech danego miejsca: piękna, samotności, mistycznego klimatu, świętej symboliki, oraz posmakować autentycznego przeżycia religijnego”²². Jest to, z jednej strony, zadanie prowadzącego pielgrzymkę, z drugiej – kustoszy sanktuarium. Dobrze skonstruowany program eksponuje pobyt w sanktuarium jako najważniejsze wydarzenie pielgrzymki. Stara się tak zorganizować czas pobytu w nim, by skorzystać z wszystkich przygotowanych tam propozycji.

¹⁹ DPLL 287.

²⁰ DPLL 287, por. 268.

²¹ *Kodeks prawa kanonicznego*, Rzym 1983 (dalej KPK), kan. 1234 § 1.

²² KOMISJA KONFERENCJI EPISKOPATU WŁOCH DS. DUSZPASTERSTWA CZASU WOLNEGO, TURYSTYKI I SPORTU, *Pielgrzymowanie u progu trzeciego tysiąclecia*. „Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską” (Iz 2,3), Rzym, 29 czerwca 1998 roku, „Salvatoris Mater” 4 (1999), s. 311-336 (dalej: PPTT), 17.

Pierwszym momentem po wejściu na teren sanktuarium powinno być udanie się pielgrzymów do miejsca w nim najświętszego. Tej chwili nie powinny zakłócić inne przeżycia czekające za progiem. Pielgrzymi wyruszają na spotkanie z Bogiem. Jego obecność ujawnia się przede wszystkim w Najświętszym Sakramencie. Przybycie do czczonych w danym miejscu cudownych obrazów, figur bądź relikwii należy widzieć w relacji do tej pierwszej, rzeczywistej obecności Boga. Dopiero po takim akcie powitania Najświętszego Sakramentu następują inne celebracje: oddanie czci świętym Pańskim, ich wizerunkom i relikwiom. Pielgrzymi witają innych przybyłych, włączają się w rytm nabożeństw sanktuarium i odwiedzają godne oglądnięcia obiekty²³.

Ważnym dla pielgrzymów momentem jest złożenie wotywnych darów przygotowanych przez nich, a niekiedy z wielkim trudem niesionych podczas drogi, np. zaofiarowanie świecy, wotywnego wizerunku, liturgicznych naczyń, pamiątkowej tablicy bądź innego przedmiotu. Trzeba temu aktowi zapewnić uroczystą oprawę. Najlepiej, gdy odbywa się to podczas uroczystej Eucharystii. Akt ten podkreśla wówczas złączenie ludzkich darów z ofiarą Chrystusa. Dar wotywny przynajmniej przez pewien okres czasu umieszczany jest w pobliżu najświętszego dla danego sanktuarium miejsca. Niekiedy pielgrzymi pragną spełnić inne czynności, w których chcą przejawić swoją pobożność i cześć dla świętego miejsca, np. dotknięcie świętej figury, obchód na kolanach, przejście świętych schodów, w większych sanktuariach nawiedzenie stacyjnych kościołów lub kaplic, odprawienie drogi krzyżowej. W programie trzeba zapewnić i na te czynności spokojny czas, opatrując je odpowiednim komentarzem.

Pośród wielu religijnych aktów celebrowanych przez pielgrzymów szczególnym momentem jest skorzystanie z „łaski miejsca” uzyskiwanej „za pośrednictwem osób, zdarzeń, rzeczy bądź określonych środowisk”²⁴. Każde z sanktuariów posiada swój charyzmat. W teologicznym znaczeniu jest on szczególnie łąską udzielaną przez Boga, a ujawniającą się właśnie w tym, a nie innym ośrodku. Niekiedy wynika on z objawień lub cudów (prawdziwych lub domniemanych), które właśnie tam miały

²³ Por. Z. S. JABŁOŃSKI, *Pielgrzymowanie...*, dz. cyt., s. 485.

²⁴ PPTT 10.

miejsce. Niekiedy związany jest z osobami obdarzonymi niezwykle Bożymi zdolnościami, które tam rozwijały swą działalność. W szerszym znaczeniu charyzmatem sanktuarium określamy charakterystyczne nabożeństwa z nim związane, propagowane tam formy pobożności, modlitwy i pieśni bądź też tematy podejmowane w duszpasterskiej formacji, zwane niekiedy przesłaniem sanktuarium. Niejednokrotnie wyrasta on z tradycji tamże kultywowanych. Można też kojarzyć go ze specyficzną atmosferą tworzoną przez grupy przybywające do danego pielgrzymkowego ośrodka i ich zwyczajami, jak i z geograficznym otoczeniem, przyrodą bądź architekturą. W swoisty sposób oddziałuje ona na pielgrzymów, tworząc rodzaj wychowawczego środowiska, np. zachęcając do duchowych przemyśleń, podejmowania postanowień, budząc religijny entuzjazm itp. Do charyzmatu miejsca należą specjalne duchowe przywileje przyznane mu przez kościelną władzę, niejednokrotnie wynikające z wielowiekowej tradycji²⁵. Takimi są np. odpusty związane z samym przybyciem lub wykonaniem zalecanych kultycznych czynności bądź możliwość uzyskania rozgrzeszenia z grzechów zarezerwowanych²⁶.

Wszystkie wymienione elementy stanowią duchowy skarbiec miejsca, zdolny na różny sposób ubogacić nawiedzających je. Pielgrzymi przyciągani są często do sanktuarium owym charyzmatem. Zatem w duszpasterskim programie pobytu trzeba uwzględnić spotkanie z tym, co jest charakterystyczne dla danego ośrodka. Będzie to przykładowo wzięcie udziału w specjalnym nabożeństwie (np. *Koronka do miłosierdzia Bożego* w krakowskich Łagiewnikach, *Apel jasnogórski* w Częstochowie, odprawienie drózek w Kalwarii Zebrzydowskiej, procesja różańcowa w Lourdes i Fatimie), zaś innym razem zapoznanie się z apostolskim dziełem lub przesłaniem głoszonym przez charyzmatyka, by zapalić pielgrzymów tym samym duchem (np. orędzie przekazane przez św. Faustynę Kowalską w Łagiewnikach, dzieła miłosierdzia prowadzone przez św. Pio w San Giovanni Rotondo, orędzie przekazane

²⁵ Por. KPK kan. 1233.

²⁶ Por. M. OSTROWSKI, „Charyzmat” sanktuarium na tle wybranych ośrodków ze szczególnym uwzględnieniem Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie, w: J. Urban (red.), *Od miłosierdzia do Miłosierdzia. 150 lat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie*, Kraków 2018, s. 205-235.

przez Maryję w Fatimie). W stolicy chrześcijaństwa – Rzymie – może to być spotkanie z papieżem i wysłuchanie jego przesłania, a w Roku Jubileuszowym przejście przez Święte Drzwi.

Pełnemu skorzystaniu z łaski miejsca mają sprzyjać zewnętrzne okoliczności i warunki. Święty Jan Paweł II przypomniał, że „poznanie oblicza Chrystusa” wymaga doświadczenia milczenia²⁷. Pełniejsze wejście w tajemnicę Boga obecnego w świętym miejscu potrzebuje dłuższych niż zwykle chwil wyciszenia i skupienia. „Moc sanktuariów będzie mierzona ich coraz większą zdolnością odpowiadania na rosnącą potrzebę spotkania w ciszy i skupieniu z Bogiem i sobą samym, której doświadcza człowiek w szaleńczym rytmie współczesnego życia” – czytamy w dokumencie o pielgrzymowaniu²⁸.

Odpowiedniemu wyciszeniu i skupieniu na sprawach ducha sprzyjają zewnętrzne warunki sanktuarium, m.in. wydzielenie spokojnego, niezakłóconego miejsca na modlitwę i medytację (np. kaplica adoracji), wystrój wnętrz, otaczające ogrody nacechowane pięknem przyrody. Ład panujący w przestrzeni pielgrzymkowego ośrodka oraz towarzyszące mu naturalne piękno sprzyjają doświadczeniu duchowego pokoju tak ważnego dla dialogu z Bogiem. Stwarzają swoistą mistykę sanktuarium²⁹. Artyzm religijnych budowli, a przede wszystkim ich czytelna symbolika, malowniczość przyrody otaczającej miejsce święte stają się środkami poznania Boga i doświadczenia Jego obecności.

Zatem pobyt w sanktuarium ma być tak zaplanowany, by pozwolił na zatrzymanie się nad duchowymi sprawami oraz na wykorzystanie wszystkich możliwości ofiarowanych przez miejscowe duszpasterstwo, zarówno programu liturgiczno-modlitewnego, jak i propozycji kulturalnych. Tutaj powtórzmy jeszcze raz, trzeba unikać pośpiechu i dać pielgrzymom wystarczającą ilość czasu na bycie wewnątrz sanktuarium,

²⁷ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Watykan 2001 (dalej NMI), 20.

²⁸ Por. PAPIESKA RADA DS. DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW I PODRÓŻNYCH, *Pielgrzymka w Wielkim Jubileuszu Roku 2000, 25 kwietnia 1998 roku*, w: M. Ostrowski (oprac.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi...*, dz. cyt., s. 57-97 (dalej PWJ), 33.

²⁹ Por. J. KUMALA, *Liturgia i pobożność ludowa w sanktuariach*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Olsztyn 2003, s. 170-171.

szczególnie na modlitwę³⁰. Zależy to wszystko również od miejscowych możliwości przyjęcia pielgrzymów, np. od odpowiedniej ilości miejsc noclegowych i warunków wyżywienia. Przede wszystkim samo sanktuarium powinno postarać się o wzbogacanie oraz zróżnicowanie programu nie tylko ilościowe, ale i jakościowe. To zachęci pątników i zatrzyma ich na dłuższy pobyt. Ten czas дарowany pielgrzymom z pewnością wpłynie na rozbudzenie religijnej atmosfery i umożliwi skuteczniejsze oddziaływanie ewangelizacyjne ze strony sanktuarium.

Dla duszpasterstwa sanktuarijnego ważnym elementem jest dążenie do integracji zróżnicowanych grup. Przybyłe z różnych stron oraz niosące własne tradycje i zwyczaje w miejscu pielgrzymkowym mają doświadczyć jedności oraz powszechności Kościoła. Szczytowym momentem jest celebrowanie wspólnej Eucharystii, która stanowi najskuteczniejsze narzędzie zjednoczenia, a zarazem zewnętrzny jego wyraz. Nie zaprzeczając walorom celebrowania Mszy Świętej w mniejszych grupach własnych pielgrzymów, należy preferować uroczyste jej sprawowanie dla wszystkich aktualnie obecnych w sanktuarium. Na taką uroczystość każda z pątniczych grup przynosi swoje duchowe doświadczenia i zwyczaje. Przez odpowiednie przygotowanie liturgii, komentarz do niej, użycie różnych języków w czytaniach i modlitwach, mimo zróżnicowania obecnych, można doprowadzać do przeżycia jedności eklezjalnej wspólnoty. Tego rodzaju wskazania dotyczą w równej mierze innych nabożeństw. Wymowne jest np. odmawianie różańca w różnych językach lub śpiewanie pieśni o tych samych melodiach ze wspólnym refrenem. Różnorodność przybyłych jest także doskonałą okazją do ubogacania wzajemnym świadectwem wiary oraz rozmaitością form pobożności.

Ośrodki pielgrzymkowe nierzadko są znaczącymi zabytkami. Zawierają wiele godnych obejrzenia dzieł sztuki. Proponują pielgrzymom udział

³⁰ Antoni Jackowski, wybitny znawca pielgrzymowania, podaje przykład Częstochowy, w której przeciętny czas pobytu grup wynosi cztery i pół godziny, podczas gdy np. w Lourdes wynosi on trzy i pół dnia (A. JACKOWSKI, *Współczesne migracje pielgrzymkowe w Polsce*, w: TENŻE, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultury i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 83). Na tak krótki czas składa się zwykle jedynie uczestniczenie we Mszy Świętej, pobieżne przejście przez niektóre tylko ciekawe miejsca oraz pośpieszne zakupy dewocjonaliów. Trudno zatem mówić o pełnym wykorzystaniu wszystkich możliwości duszpasterskich.

w wydarzeniach chrześcijańskiej kultury (koncerty, wystawy, spektakle, filmy, odczyty itp.). W programie pobytu należy zarezerwować czas na skorzystanie z wymienionych dóbr. Należy jednak dbać o to, by te punkty programu nie wzięły góry nad religijnymi aktami. Wówczas bowiem pielgrzymka przeradzałaby się w turystykę religijną.

5. Powrót

Droga powrotna pielgrzymów nie różni się zasadniczo od zmierzania ku sanktuarium. Stanowi ona dalszy ciąg „rekolekcji w drodze”. Jednakże w miarę zbliżania się do rodzinnej miejscowości w jej tematyce pojawia się więcej akcentów podsumowujących dotychczasowe przeżycia i ukierunkowujących ku codzienności. Pobyt w świętym miejscu można porównać do przebywania uczniów z Jezusem na górze Tabor. Wzniosłe chwile stały się konieczne, by umocnić ich wiarę i przygotować do przyszłych doświadczeń. Już przy powrocie usłyszeli zapowiedź Chrystusowej męki, która będzie dla nich okresem próby (por. Mk 9,2-12). Wkrótce zostaną sami, powołani, by w tym świecie kontynuować dzieło swego Mistrza. Także i pielgrzym pokrzepiony duchowo ma powrócić do codzienności jako nowy człowiek, by z większą gorliwością spełniać swe obowiązki i rozgłaszać Chrystusa. Powrót przypomina pątnikowi „o jego misji bycia w świecie świadkiem zbawienia i budowniczym pokoju”³¹. Każda pielgrzymka powinna bowiem mieć ścisły związek ze zwykłymi obowiązkami ziemskimi³². Pielgrzym jeszcze raz ogarnia myślą dary, które otrzymał. Budzi to w nim wdzięczność, a zarazem głębokie duchowe zadowolenie i pokój prowadzące do przyjmowania z większym przekonaniem woli Bożej.

Duszpasterstwo powinno dopomóc w utrwaleniu i zinterioryzowaniu pozytywnych przeżyć, tak by nie stały się one jedynie przelotnym doświadczeniem, a zarazem zachęcić do podjęcia dobrych postanowień na przyszłość. Prawidłowo przeżyta pielgrzymka umożliwia spojrzenie na życie z innej perspektywy, jako chwilowej tylko wędrówki

³¹ PWJ 32.

³² PWJ 21.

poprzez ten świat, dostrzeżenie jego tymczasowości i prowizoryczności. Stąd powinno zrodzić się postanowienie bardziej zdecydowanego ukierunkowania swej egzystencji ku Bogu, jako ostatecznemu celowi, i nadania jej wyraźnej perspektywy zmierzania ku wieczności³³.

W chwili wyjścia z sanktuarium odbywa się skromniejszy już obrzęd pożegnania pielgrzymów. Jest on szansą do ostatnich ewangelicznych napomnień i zachęt ze strony kustoszy. Przypomina on pożegnanie apostoła z uczniami, które było okazją do zachęt i pouczeń (por. Dz 20,1-2; 20,18-38). Obrzędowi pożegnania towarzyszy oddzielne błogosławieństwo³⁴.

Z powyższych uwag wynika, jak ważny jest ostatni etap drogi powrotu z sanktuarium do rodzinnej miejscowości. Stąd też nie jest najlepszą praktyką duszpasterską kończenie pielgrzymki w sanktuarium i prywatny szybki powrót pielgrzymów do domu. Brakuje poniekąd ostatniego, podsumowującego rozdziału „rekolekcji w drodze”. Brak ten może być uzupełniony spotkaniami po pielgrzymce, o których powiemy za chwilę.

6. Duszpasterska formacja po pielgrzymce

Święty Jan Paweł II zachęcał, by po powrocie do swych własnych domów trwać nadal w ewangelicznym entuzjazmie rozbudzonym przez pielgrzymowanie do świętych miejsc. Ten entuzjazm jest poniekąd sprawdzianem owocnego wykorzystania czasu i autentyczności pielgrzymowania³⁵.

Ostatnim aktem pielgrzymki jest nabożeństwo na zakończenie pobytu w kościele, z którego pielgrzymka wyruszyła. „W tym czasie wierni dziękować będą Bogu za dar pielgrzymki i prosić Pana o konieczną

³³ Por. DPLL 286.

³⁴ Można posłużyć się odpowiednio dobranymi fragmentami obrzędu błogosławienia pielgrzymów przed powrotem lub po powrocie albo też błogosławieństwem przed rozpoczęciem podróży (*Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, dz. cyt.*, 420n.; 431n.).

³⁵ NMI 58-59.

pomoc, by (...) żyć we wspaiałomyślnym realizowaniu powołania chrześcijańskiego”³⁶. Treść nabożeństwa ukierunkowana jest na głębsze uświadomienie łask, których doznali pielgrzymi, dziękczynienie oraz na czekające ich w codziennym życiu obowiązki. Zachęca, by dzielić się z innymi swymi doświadczeniami, opowiadając „co ich spotkało w drodze” (Łk 24,35). Wyraża prośbę, by w codziennym życiu pielgrzymi z większą gorliwością pełnili swoje chrześcijańskie powołanie. W tekstach pojawia się pragnienie osiągnięcia ostatecznego sanktuarium, jakim będzie wieczne przebywanie z Bogiem w niebie (por. Ps 84 i 122)³⁷.

Celebracja na zakończenie nie stanowi jednak zamknięcia pielgrzymki. Wskazuje się na konieczność duszpasterskiej formacji po pielgrzymce wśród dotychczasowej grupy pątników. Wzorem staje się tutaj Maryja, która po odbyciu pielgrzymki do Jerozolimy wraz z 12-letnim Jezusem powróciła do rodzinnego Nazaretu i rozważała w sercu tajemnicę Syna (por. Łk 2,51)³⁸. Chodzi zatem o to, by pielgrzymi nie uronili nic z głębokich religijnych doświadczeń. Wręcz przeciwnie, by medytowali nad nimi nadal w zwyczajnym kontekście swej egzystencji. Duszpasterstwo w rodzinnej miejscowości powinno wspomóc w uczynieniu tych nowych kroków. W przerzuceniu pomostu pomiędzy nadzwyczajnym czasem pielgrzymowania a zwyczajną egzystencją, w której realizuje się chrześcijańskie powołanie.

Zaleca się, w zależności od okoliczności, odbycie jednego lub nawet kilku spotkań po pielgrzymce. Obok medytowania przeżyć pielgrzymki i dziękczynienia za doświadczone dary kierują się one ku utwierdzeniu komunii Kościoła. Podczas pielgrzymki ukształtowała się pomiędzy jej uczestnikami wspólnota. Wiele osób – być może dotąd niezwiązanych zbyt silnie ze swoją parafią – przyłączyło się do niej. Umiejętne włączenie do parafialnego życia stanie się nowym impulsem budowania wspólnoty wspólnot. Czas pielgrzymki był dla wielu z tych osób okresem ożywienia wiary i apostołskiego zapału. Trzeba ten zapał wykorzystać. Jednych zachęcać do jeszcze gorliwszego udziału w swoich dotychczasowych grupach zaangażowania, innym proponując przyłączenie się

³⁶ DPLL 287.

³⁷ Por. *Obrzędy błogosławieństw...*, dz. cyt., nn. 420-429.

³⁸ Por. NMI 59.

do istniejących już parafialnych zespołów modlitewnych, formacyjnych bądź apostoelskich, religijnych ruchów odnowy lub stowarzyszeń. Niekiedy sama grupa pielgrzymkowa utworzy tego rodzaju nowy zespół. Trzeba kształtować świadomość, że w życiu chrześcijańskim ważne są wzniosłe przeżycia, takie jak pielgrzymka. Niemniej istotniejszy jest proces stałego duchowego wzrostu i permanentne zaangażowanie w misję Kościoła.

W tym procesie obok wspólnej modlitwy i świadectwa duchowych przeżyć nie bez znaczenia jest pielęgnowanie czysto ludzkich więzi poprzez towarzyskie spotkanie, wymianę zdjęć i pamiątek z pielgrzymki, prezentację zarejestrowanego filmu, nagrania itp. Pielgrzymi powinni zadbać o podzielenie się swoimi przeżyciami z rodzinami i bliskimi oraz całą lokalną wspólnotą. Jest to z ich strony świadectwo wiary. Wielu z nich mogło udać się na pielgrzymkę dzięki pomocy innych osób. Zabrali też w drogę intencje całej lokalnej społeczności. Świadectwo z pielgrzymki jest zatem swoistym splaceniem zaciągniętego długu. Pielgrzymi mogliby odwiedzić z podobnym świadectwem osoby chore i starsze pozostające w domach, dziękując im za duchową solidarność. Dobrą rzeczą będzie odnotowanie w kronice parafialnej wydarzeń pielgrzymki, jak też zarchiwizowanie pamiątek (zdjęć, nagrań, filmów, programów, tras itp.), co posłuży przygotowaniu nowych pątniczych grup w kolejnych latach. Dla dawnych pielgrzymów stanie się nie tylko okazją do wspomnień, ale ożywienia duchowych doświadczeń i przypomnienia przyjętych wcześniej zobowiązań.

Model duszpasterstwa pielgrzymów przedstawiony w artykule zapewne pomoże praktykom – duszpasterzom i organizatorom pielgrzymek – w owocniejszym osiągnięciu celów tej formy pobożności. Naturalnie powinien on być dostosowywany do okoliczności: rodzaju grupy, sposobu poruszania się pielgrzymów (pieszo, autokarem, koleją itp.) bądź czasu trwania pielgrzymki.

Bibliografia

- Balon Z., Samsonowska K., *Piesza pielgrzymka krakowska na Jasną Górę*, „Peregrinus Cracoviensis” 4 (1996), s. 59-72.
- Datko A., *Człowiek w przestrzeni symbolicznej. Struktura oraz sakralne i społeczne funkcje pielgrzymek na przykładzie pątnictwa do Wejherowa i Swarzewa*, „Peregrinus Cracoviensis” 12 (2001), s. 117-140.
- Jabłoński Z. S., *Pielgrzymowanie na Jasną Górę w czasie i przestrzeni. Wybór rozpraw i artykułów*, Częstochowa 2000.
- Jackowski A., *Współczesne migracje pielgrzymkowe w Polsce*, w: A. Jackowski, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1995, s. 45-86.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae o katechizacji w naszych czasach*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Bulla Incarnationis mysterium ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Watykan 2001.
- Jusiak O., *Zasady funkcjonowania sanktuarium i jego program duszpasterski*, w: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Urząd Kultury Fizycznej i Turystyki w Warszawie, *Szkolenie na temat: „Turystyka pielgrzymkowa” dla kustoszy i osób obsługujących sanktuarium*, Kraków 1999 (skrypt, b.s.).
- Kaszowski L., *Chrześcijańskie spojrzenie na środowisko geograficzne jako przestrzeń pielgrzymowania*, „Peregrinus Cracoviensis” 4 (1996), s. 75-91.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Rzym 1983.
- Komisja Konferencji Episkopatu Włoch ds. Duszpasterstwa Czasu Wolnego, Turystyki i Sportu, *Pielgrzymowanie u progu trzeciego tysiąclecia. „Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską” (Iz 2,3), Rzym, 29 czerwca 1998 roku*, „Salvatoris Mater” 4 (1999), s. 311-336.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Wskazania ogólne dla duszpasterstwa turystycznego, 27 marca 1969 roku*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 8-9(15) (1971), s. 268-285.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Kumala J., *Liturgia i pobożność ludowa w sanktuariach*, w: W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Olsztyn 2003, s. 170-171.
- Narodowa pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu do Rzymu, 1-10 lipca 2000 roku. Pomoce duszpasterskie*, Kraków 2000, s. 9-17.
- Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 1994.
- Ostrowski M., *„Charyzmat” sanktuarium na tle wybranych ośrodków ze szczególnym uwzględnieniem Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie*, w: J. Urban (red.), *Od miłosierdzia do Miłosierdzia. 150 lat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie*, Kraków 2018, s. 205-235.
- Ostrowski M., *Sanktuarium w teologiczno-duszpasterskiej perspektywie*, w: J. Machniak (red.), *Zawierzenie Bożemu Miłosierdziu w łagiewnickim sanktuarium. Materiały z sympozjum*, Kraków 2003, s. 41-62.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Pielgrzymka w Wielkim Jubileuszu Roku 2000, 25 kwietnia 1998 roku*, w: M. Ostrowski (oprac.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, Kraków 2003, s. 57-97.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Sanktuarium. Pamięć, obecność i proroctwo Boga żywego, 8 maja 1999 roku*, w: M. Ostrowski (oprac.), *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, Kraków 2003, s. 98-131.

Wójtowicz S., *Organizacja pielgrzymki i wyjazdów turystycznych o charakterze religijnym. Jakość organizacji pielgrzymek. Wykład podczas szkolenia dla organizatorów pielgrzymek w Krakowie, 6 grudnia 2001 roku*, mps.

Ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Specjalizuje się w teologii pastoralnej, szczególnie w teologii i duszpasterstwie wolnego czasu, pielgrzymek, turystyki i migracji. Sekretarz Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek. Diecezjalny duszpasterz turystów.



ARTYKUŁY
NADESŁANE

ARTICLES SUBMITTED





ks. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008

e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.005.18466>



ŚWIĘTY PAWEŁ APOSTOŁ I PRYMAT ŚW. PIOTRA

PAUL THE APOSTLE AND THE
PRIMACY OF SAINT PETER

Abstrakt

W ramach teologii prymatu Piotrowego na ogół pomija się, co na jego temat wynika z postawy i nauczania św. Pawła Apostoła. Zagadnienie wydaje się ważne, ponieważ jest wyraźnie obecne w Nowym Testamencie. Chodzi o to, by przez pogłębione studium włączyć je do całości zagadnień dotyczących pierwotnego rozumienia prymatu Piotrowego oraz traktowania go w pierwotnym Kościele. Święty Paweł na pewno wciąż stanowi brakujące ogniwo w uzasadnianiu prymatu św. Piotra oraz może służyć za wzór jego praktycznej afirmacji. Prezentowany artykuł stanowi próbę zwrócenia uwagi na to zagadnienie i potrzebę dokonania uzupełnień w teologii prymatu Piotrowego.

Słowa kluczowe:

św. Paweł | św. Piotr | Rzym | Dwunastu |
prymat Piotrowy | jedność Kościoła.

Abstract

Within the frames of theology of the Primacy of Saint Peter the testimony concerning this issue which Paul the Apostle provides through his attitude and teachings is generally disregarded. The question, however, is quite significant since it is clearly present in the New Testament. The point is, that through the profound study this issue should be included among the subjects concerning the original understanding of the primacy of Saint Peter and his status in the early Church. Certainly, Saint Paul still constitutes a decisive argument in the discussion concerning the primacy of Saint Peter and may serve as an example of its practical affirmation. This paper constitutes an attempt to draw the attention to this issue and to the need for certain supplementation in the theology of the primacy of Saint Peter.

Keywords:

Paul | Peter | Rome | the Twelve | primacy of Saint Peter | unity of the Church.

Omawiając zagadnienie prymatu św. Piotra i jego podstaw biblijnych, w teologii na ogół pomija się pytanie o to, w jaki sposób odnosił się do niego św. Paweł Apostoł¹. Na pierwszym miejscu i najczęściej w ramach uwzględniania relacji dwóch apostołów pojawia się tzw. epizod antiocheński – *factum Antiochenum* (por. Ga 2,11-14); co więcej, często ten epizod jest widziany powierzchownie i redukcyjnie, jakoby tylko on stanowił właściwy wyraz odniesienia św. Pawła do św. Piotra. Często w interpretacji tego epizodu pojawiają się także błędy, na które wpłynęła i wpływa teologia reformacyjna z XVI wieku, widząca w tym epizodzie podstawy do całkowitego odrzucenia prymatu Piotrowego. Zagadnienie zasługuje zatem na to, by je postawić bardziej odpowiednio, tym bardziej że pytań dotyczących prymatu Piotrowego nie brakuje dzisiaj zarówno w teologii, jak i w praktycznym życiu kościelnym.

¹ Por. np. A. NAPIÓRKOWSKI, *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2003, s. 88-92; M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 434-435; H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 95-116; A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, „Myśl Teologiczna” 65, Kraków 2010, s. 100-102.

1. Święty Paweł i Dwunastu

Przejdźmy zatem do pierwszej części podejmowanego zagadnienia. Co przekazuje nam Nowy Testament na temat św. Pawła i prymatu św. Piotra? W tym miejscu zakładamy jako znane to, co Ewangelia mówi odnośnie do prymatu św. Piotra: *locus classicus* z Ewangelii św. Mateusza, zmiana imienia z Szymona z Betsaidy na Kaphas, Petros – Piotr (por. Mt 16,13-20); słowa skierowane do św. Piotra przez Jezusa wieczorem przed męką, które przytacza św. Łukasz (por. Łk 22,32) i wydarzenie opisane w 21. rozdziale Ewangelii św. Jana, w którym św. Piotrowi trzykrotnie jest powierzany urząd pasterza owczarni Chrystusowej (por. J 21,15-19)². W tym miejscu interesuje nas jednak przede wszystkim to, co listy Pawłowe mówią o prymacie Piotra i o jego pierwszeństwie w kolegium apostołskim. Trzeba postępować stopniowo i uwzględnić przede wszystkim relację św. Pawła z Dwunastoma, których św. Piotr jest dominującym członkiem. Na drugim miejscu zostanie zwrócona uwaga na bezpośrednie stanowisko św. Pawła w stosunku do Kefasa.

Chcąc podjąć zagadnienie relacji między św. Pawłem i Dwunastoma, musimy być świadomi, że znajdujemy się wobec dwóch diametralnie przeciwnych stanowisk. Z jednej strony sytuują się liczni teologowie protestanccy, którzy stawiają św. Pawła ponad Dwunastoma. Widzą w nim pierwszego z apostołów, najbardziej oryginalnego spośród nich, biorąc pod uwagę jego nauczanie i szeroką działalność kościelną. Jego „charyzmatyczny” apostołat zdaje się mieć pierwszeństwo w stosunku do „jurydycznego” apostołatu Dwunastu. Przeciw takiemu stanowisku, które jest ewidentnie tendencyjne, występują teologowie katolicki, którzy wykazują, że szczególny charakter powołania św. Pawła wiąże się z jego nadzwyczajnym nawróceniem na drodze do Damaszku, ze szczególną obfitością łaski, którą został obdarowany przez Boga, a także z wyjątkowym charakterem jego działalności apostołskiej. Prawdziwy i właściwy mandat misyjny został mu jednak powierzony przez Kościół oparty na fundamencie Dwunastu. Prawdopodobnie prawda stoi pośrodku.

² Por. G. DI PALMA, S. INFANTINO, „Tu sei Pietro...”. *Primo degli apostoli e roccia della Chiesa*, Capua 2019.

Spójrzmy więc najpierw syntetycznie na apostoła Dwunastu. Byli oni zawsze z Chrystusem, przez którego zostali wybrani za pośrednictwem specjalnego powołania i włączenia do grona najbliższych uczniów; byli świadkami zmartwychwstania Chrystusa i przez Niego zostali zobowiązani do kontynuowania misji, którą On otrzymał od Ojca, świadcząc wobec świata o dziele zbawienia dokonanym przez Chrystusa oraz kontynuując Jego nauczanie: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). W oparciu o to chrystologiczne ukonstytuowanie w poranek Pięćdziesiątnicy Dwunastu stało się ośrodkiem i fundamentem młodego Kościoła; i takimi będą oni także w późniejszym czasie, gdy Kościół będzie wzrastał i dojrzewał. Epoka apostołów jest w sposób całkowicie szczególnie także epoką Ducha Świętego; epoką, w której rodzi się Nowy Testament, a objawienie Jezusa Chrystusa osiąga swoje zwieńczenie. W tym czasie do apostołatu Dwunastu dołącza się również szczególny apostołat św. Pawła, stając się elementem eklezjologicznym o pierwszorzędnym znaczeniu.

Aby zrozumieć mandat apostołowski św. Pawła, konieczne trzeba odnieść się do chrystofanii na drodze do Damaszku. Wydarzenie to zostało opowiedziane w 9. rozdziale Dziejów Apostolskich (por. 9,1-19). Z niewielkimi modyfikacjami św. Paweł powraca do niego jeszcze dwa razy w tej samej księdze (por. Dz 22,6-10; 26,12-18). Chrystus ukazał się prześladowcy Kościoła. W opisie zawartym w 9. rozdziale Pan daje Ananiaszowi polecenie udania się do św. Pawła oraz przekazania mu słów, które mówią o zlecanej mu misji: „Idź (...) bo wybrałem sobie tego człowieka jako narzędzie. On zaniesie imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela” (9,15).

Pojawia się pytanie: Czy wszystko to opisuje nawrócenie kogoś, kto dopiero później otrzymuje od starszych Kościoła zadanie pracy misyjnej i apostołowskiej? Odpowiedzi na to pytanie trzeba przede wszystkim szukać w tym, co mówi sam św. Paweł, a potem zobaczymy, jak należy rozumieć spotkanie św. Pawła ze „starszymi” Kościoła w Jerozolimie, o którym mówi List do Galatów w 2. rozdziale.

Pierwszą rzeczą, którą należy zauważyć, jest to, co w 26. rozdziale Dziejów Apostolskich św. Łukasz referuje w mowie św. Pawła przed królem Agryppą. Sam Jezus powiedział do św. Pawła: „(...) ukazałem się tobie po to, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego,

co ci objawię” (Dz 26,16). Dwie kwestie należy uwypuklić, a mianowicie – szczególną misję oraz własne objawienie. W wielu miejscach w listach Pawłowych te dwie rzeczywistości – misja i objawienie – pojawiają się z wyraźną oczywistością. Można je opisać w trzech punktach:

a) Święty Paweł traktuje wprost chrystofanię na drodze do Damaszku jako ukazanie się Zmartwychwstałego, tak samo jak inne ukazywania się Go po zmartwychwstaniu; co więcej, uznaje je za ostatnie z paschalnych ukazywań się Jezusa. Chodzi oczywiście o 15. rozdział Pierwszego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł kończy podawany wykaz ukazywań się Chrystusa słowami: „W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (15,8; por. 1 Kor 9,1).

b) Święty Paweł jest świadomy, że został posłany bezpośrednio przez Chrystusa. Potwierdza tę świadomość uroczyste i wymowne pozdrowienie, którym rozpoczyna List do Galatów: „Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych” (1,1). Powraca do tej idei także w innych listach (por. Rz 1,1; 1 Tm 1,1-12). Nie sprzeciwia się temu fakt, że św. Paweł podjął pracę misyjną Kościoła dopiero po doznanych niepowodzeniach i ponawianych próbach, przede wszystkim dzięki pośrednictwu Barnaby. Święty Paweł nie tylko stał się współpracownikiem misjonarzy, ale – jak przekazują Dzieje Apostolskie – otrzymał on razem z Barnabą zadanie pierwszej podróży apostołskiej do Kościoła w Antiochii.

c) Święty Paweł uważa się za depozytariusza osobistego objawienia, okazanego mu ze względu na jego misję apostołską. Przywołajmy mocne stwierdzenie, które zapisał w 1. rozdziale Listu do Galatów: „(...) głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus” (1,11-12). Kilka liniiek dalej wskazuje on na treść i cel tego objawienia: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie *jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją*, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom” (1,15-16).

To osobiste objawienie nie oznacza bynajmniej, że sytuuje się on w kontraście z dotychczasowym nauczaniem Kościoła. Przeciwnie, to właśnie

św. Paweł jest wielkim teologiem tradycji – *paradosis* (por. 1 Kor 11,23; 15,3-11). Święty Paweł wie bardzo dobrze, że nie jest naocznym świadkiem (por. Łk 1,2) życia Chrystusa, ani nawet świadkiem Jego zmartwychwstania trzeciego dnia. Zdaje on sobie doskonale sprawę ze szczególnego charakteru – można by także powiedzieć z uwarunkowań – swojego przepowiadania. Wie, że powinien odwoływać się do nauczania innych apostołów. Osobiste objawienie Chrystusa, które otrzymał, dało mu do dyspozycji klucz interpretacyjny i otworzyło mu dostęp do życia i nauczania Jezusa historycznego i ziemskiego, umożliwiając tym samym żywe i duchowe rozumienie całego zamysłu Bożego i Pisma Świętego.

Od tych stwierdzeń należy wyjść, jeśli chce się wyjaśnić znane spotkanie św. Pawła z Jakubem, św. Piotrem i św. Janem, opowiedziane w 2. rozdziale Listu do Galatów (por. 2,1-10). Święty Paweł był przekonany, że jego misja właściwie nie potrzebowała żadnego potwierdzenia ze strony ludzi. Chciał jednak i musiał pracować w łączności z Kościołem Chrystusa. Wiedział dobrze o misji pełnionej przez pierwszych apostołów, że była ona wcześniejsza w stosunku do jego misji i wyższa dzięki temu, że wyrastała z bezpośredniego, naocznego świadectwa, będącego udziałem apostołów. Dlatego tak leżało mu na sercu bezpośrednio potwierdzenie pełnej odpowiedniości między jego misją a misją pozostałych apostołów. Było to tym bardziej potrzebne, że przeciwnicy św. Pawła czerpali argument z misji starszych apostołów, aby atakować innowacje, według nich mało ortodoksyjne, które wprowadzał św. Paweł. Tak on sam o tym mówi: „I przedstawiłem im Ewangelię, którą głoszę wśród pogan, osobno zaś tym, którzy cieszą się poważaniem, [by stwierdzili], czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno” (2,2). Wynikiem tego spotkania nie była nowa, właściwa i prawdziwa misja, ale raczej uznanie prowadzonej przez niego działalności. Stwierdzenie św. Pawła jest nadzwyczaj jasne: „i uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych” (2,9). Było to coś wielkiego, co dokonało się w tych okolicznościach. Uznano, że ten sam Pan posłał Dwunastu i św. Pawła; że jeden i ten sam Duch Święty działał we wszystkich ze względu na głoszenie Ewangelii i budowanie ciała Chrystusa. Jest jednak równocześnie zrozumiałe, że nie było łatwo św. Pawłowi, któ-

ry dołączył na końcu. Nie było rzeczą łatwą znaleźć właściwe dla siebie miejsce w łonie Kościoła, tym bardziej, że posiadał on wyrazisty, żywy i impulsywny charakter, nie zawsze łatwy, jak również inteligencję i dynamizm wyższe niż pozostali apostołowie.

Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, można wnioskować, że jeszcze w czasie rodzącego się Kościoła do apostołatu Dwunastu doszedł apostołat św. Pawła. Kolegium Dwunastu musiało świadczyć tą swoją liczbą, że przymierze Boga z ludem składającym się z 12 pokoleń Starego Testamentu wypełniło się w Kościele Chrystusa. Jest jasne, że św. Paweł czuje się związany z obietnicami danymi ojcom, o czym wielokrotnie pisze w swoich listach. On sam buduje na fundamencie apostołów i proroków, ale szczególny charakter jego powołania i jego osobista działalność wśród pogan mają na celu bardziej wyraziste uwypuklenie nowego i dynamicznego aspektu, którym jest uniwersalna tendencja Kościoła. Uniwersalistyczne, w pełni „katolickie”, nastawienie św. Pawła od samego początku jawi się z całą oczywistością, wyrażając się zarówno w jego nauczaniu, jak i w podejmowanych przez niego działaniach.

2. Relacja między św. Pawłem i św. Piotrem

Na tle tego, co zostało tutaj powiedziane, możemy teraz przejść do relacji między św. Pawłem i św. Piotrem. W ramach ścisłej relacji św. Pawła z Dwunastoma uznanie szczególnej pozycji św. Piotra nabiera tym większej wartości. To prawda, że w żadnym miejscu w listach Pawłowych nie ma bezpośredniej deklaracji dotyczącej uznania pierwszeństwa czy prymatu św. Piotra w takim znaczeniu, jak my dzisiaj to pojmujemy. Z listów św. Pawła jednoznacznie wynika, że mówi on we wspólnotach przez siebie założonych o dominującej pozycji św. Piotra. Jest symptomatyczne, że św. Paweł nigdy nie posługuje się imieniem Szymon, ale aramejskim Kefas (por. 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Ga 1,18; 2,9.11.14) lub odpowiadającym mu greckim Piotr, a więc imionami, które wyrażają jego godność określoną przez samego Chrystusa. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł ściśle wyróżnia św. Piotra w stosunku do pozostałych apostołów: „Czyż nie wolno nam brać ze sobą niewiasty-siostry,

podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?” (9,5). Na podstawie tego samego listu wiemy, że św. Piotr cieszył się we wspólnotach Pawłowych szczególnym szacunkiem. We wspólnocie korynckiej podzielonej na wiele odłamów, obok grupy św. Pawła i Apollosa – dwóch apostołów, którzy osobiście pracowali w Koryncie – znajdujemy także trzecią grupę, która ma jako głowę św. Piotra (por. 1,12; 3,22). Gdy w tym samym liście św. Paweł wylicza przypadki ukazywania się Zmartwychwstałego, podkreśla, że Chrystus ukazał się św. Piotrowi jako pierwszemu. Na pewno w uzasadnianiu prymatu św. Piotra zwraca się zbyt małą uwagą na te fakty, a nawet w ogóle o nich nie wspomina.

Faktem szczególnie ważnym w naszych refleksjach jest pierwsza podróż św. Pawła do Jerozolimy. W Liście do Galatów opowiada on, jak trzy lata po nawróceniu udał się do Jerozolimy, „aby poznać się z Kefasem” (1,18). W następnym zdaniu dodaje, że nie widział żadnego innego apostoła, „jedynie Jakuba, brata Pańskiego” (1,19). Jest więc jasne, że celem jego podróży było wyłącznie spotkanie ze św. Piotrem, a więc wizyta o charakterze obediencyjnym. Jeśli weźmiemy pod uwagę, jak niebezpieczne było udanie się św. Pawła do Jerozolimy, gdzie faryzeusze byli pełni oburzenia na niego z powodu jego nawrócenia, nie cofając się nawet przed śmiertelnymi zasadzkami na niego, wówczas widzimy znaczenie tej wizyty. Święty Paweł mimo wszystkich niebezpieczeństw zdecydował się na tę podróż. Słusznie więc możemy powiedzieć, że przywołana wypowiedź z Listu do Galatów wskazuje jednoznacznie na pierwszorzędną pozycję św. Piotra w kolegium apostołów i na uznawanie jej przez św. Pawła.

Należy tutaj wspomnieć także drugą podróż św. Pawła do Jerozolimy, o której mówi 2. rozdział Listu do Galatów, z którego decydujące zdanie zostało już wyżej zacytowane (por. 2,9). Na pierwszy rzut oka pojawia się trudność.

Święty Paweł wymienia na pierwszym miejscu Jakuba. A zatem czy przyznaje mu godność wyższą niż godność św. Piotra? W całej tej perykpie św. Paweł ma określony cel, tzn. zamierza pokazać swoim przeciwnikom, którzy należeli do rygorystycznego nurtu żydowskiego, że jego Ewangelia została zaaprobowana przez Jakuba – właśnie tego Jakuba, który wiernie zachowywał Prawo Mojżeszowe i do którego autorytetu ci sami przeciwnicy się odwoływali. Postawienie Jakuba na

pierwszym miejscu należy więc wyjaśniać jako pewien rodzaj *argumentum ad hominem*. Wydaje się natomiast, że można stwierdzić w sposób uzasadniony, że dominującą pozycję, którą w tym czasie cieszył się Kościół w Jerozolimie, należy konkretnie związać z obecnością tam św. Piotra. To, na czym zależało św. Pawłowi w czasie tej jego nowej wizyty, było uzyskanie od św. Piotra aprobaty dla misji, która została mu powierzona przez samego Chrystusa.

Pozostaje jeszcze powiedzieć coś odnośnie do *factum Antiochenum*, czyli w odniesieniu do pewnego napięcia, do którego doszło w Antiochii między św. Pawłem i św. Piotrem³. Ma ono miejsce prawdopodobnie w niedługim czasie po soborze apostołskim w Jerozolimie. Święty Piotr przybył do Antiochii i zasiadał przy stole z miejscowymi chrześcijanami należącymi do tej wspólnoty. Pewnego dnia przybyli jednak niektórzy z Jerozolimy, należący do rygorystycznych kręgów Jakuba, a wtedy św. Piotr oddalił się od miejscowej wspólnoty, bojąc się ekstremistów z grupy konwertytów z judaizmu. Poszli za nim także inni judeochrześcijanie, a nawet sam Barnaba (por. Ga 2,12-13). Wówczas św. Paweł nie zawahał się wyrazić sprzeciwu: „(...) otwarcie mu się sprzeciwiłem” (2,11). Ten epizod był i jest szeroko wykorzystywany przez protestantów, którzy uważają, że postawa św. Pawła jest nie do pogodzenia z pierwszorzędną pozycją św. Piotra w Kościele. Natomiast teologowie katoliccy często unikają zajmowania się tym problemem, zapominając, że może on mieć dokładnie odwrotne znaczenie.

Zachowanie św. Piotra miało po prostu wielkie znaczenie z racji autoritetu, którym się cieszył. Przedmiotem napięcia między św. Piotrem i św. Pawłem nie była żadna zasadnicza kwestia. W kolegium Dwunastu to św. Piotr był tym, który teologicznie stał bliżej św. Pawła – jak zauważył Oscar Cullmann, znany egzegeta i teolog protestancki⁴. Na soborze jerozolimskim św. Piotr otwarcie opowiadał się za dopuszczeniem pogan do Kościoła bez obrzezania i bez obowiązku zachowywania ob-

³ Por. F. MUSSNER, *Galaterbrief*, „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament”, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 89–126; A. VANHOYE, P. S. WILLIAMSON, *List do Galatów. Katolicki komentarz do Pisma Świętego*, tłum. A. Gomola, Poznań 2022, s. 55–62.

⁴ Por. O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple – apôtre – martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel 1952, s. 60.

rządowego Prawa Mojżeszowego. W Antiochii chodziło o kwestię praktyczną, a mianowicie – czy żydzi i poganie mogli jeść przy tym samym stole. Z racji dyktowanych roztropnością duszpasterską św. Piotr był zdania, że powinien na pewien czas uwzględnić wrażliwość i trudności podnoszone przez gości z Jerozolimy. Paul Gaechter, egzegeta katolicki, wykazał bardzo przejrzyście i przekonująco, że św. Piotr rzeczywiście miał uzasadnione powody dla takiego postępowania⁵.

W postępowaniu św. Piotra św. Paweł widział jednak osłabienie sukcesu pracy prowadzonej wśród Greków, która została owocnie podjęta. Niebezpieczeństwo dla niej wynikało z wielkiego autorytetu, którym cieszył się św. Piotr. Że potem św. Paweł przeciwstawił się otwarciu św. Piotrowi; że mu w oczy powiedział, a nie za plecami, to, co powiedział; i że św. Piotr przyjął to, okazując pełne zrozumienie, zasługuje na szacunek zarówno u jednego, jak i u drugiego. Święty Augustyn wspominał o tym w jednym z listów skierowanym do św. Hieronima⁶. Obydwaj zasługują na pochwałę: św. Paweł ze względu na swoją odwagę, a św. Piotr ze względu na gotowość do skorygowania postępowania. Można by przy tym dodać – nie naruszając w niczym prawdy historycznej – że obydwaj zgrzeszyli słabością: św. Piotr zbytnią uległością, św. Paweł cierpkim tonem. Dzieje Kościoła widziały wiele podobnych epizodów i mimo tak wielu braków czerpał on z tego korzyści, które prowadziły do owocnych wyjaśnień.

Na zakończenie tej części można powiedzieć, że według św. Pawła Kefas zajmuje w Kościele i względem Kościoła wyraźnie autorytatywną i normatywną pozycję. Święty Paweł zawsze i jednoznacznie ją uznawał, o czym świadczy cała jego działalność.

⁵ Por. P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck 1958, s. 213-257.

⁶ AUGUSTYN, *Epistula* 56, 3, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tłum. J. Czujka, M. Ożóg, „Źródła Myśli Teologicznej” 55, Kraków 2010, s. 54-55*.

3. Święty Paweł i prymat Rzymu

W kolejnej części naszej analizy podejmujemy drugi aspekt zagadnienia, a mianowicie – stanowisko św. Pawła w stosunku do prymatu Rzymu. Nie chodzi tutaj o znalezienie w życiu i w listach św. Pawła dowodu na działalność św. Piotra w Rzymie ani o szczególny status jego następców. Jedna rzecz jest jednak bardzo znacząca, a mianowicie Nowy Testament wyraźnie ukierunkowuje zarówno św. Piotra, jak i św. Pawła na Rzym. *Urbs* jest celem jednego i drugiego. Odnośnie do św. Pawła warto zauważyć, że całe, dynamiczne opowiadanie Dziejów Apostolskich kończy się w sposób nieco szorstki – takie przynajmniej odnosi się wrażenie podczas lektury – słowami: „Przez całe dwa lata pozostał w wynajętym przez siebie mieszkaniu i przyjmował wszystkich, którzy do niego przychodzili, głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód” (28,30-31). Można by oczekiwać od św. Łukasza innej, bardziej dynamicznej, odnoszącej się do wzrastania Kościoła wiadomości, ale w jego zamyśle teologicznym wraz z przybyciem św. Pawła do Rzymu dzieje rozprzestrzeniania się Kościoła mogą być uważane za dopełnione.

Jeśli chodzi o św. Piotra, to trzeba zauważyć, że jego Pierwszy List został bardzo prawdopodobnie napisany w Rzymie. Końcowe stwierdzenie: „Pozdrowia was ta, która jest w Babilonie” (1 P 5,13), jest odnoszone przez wszystkich egzegetów do Rzymu. Łączy się z tym cała pierwotna tradycja, która jednogłośnie poświadcza, że św. Piotr i św. Paweł w Rzymie ponieśli męczeństwo⁷. Święty Ignacy Antiocheński jako pierwszy bezpośrednio poświadcza pozycję prymacjalną Rzymu. W pozdrowieniu na początku swojego listu do Rzymian dwukrotnie stosuje czasownik *prokathésthai* (przewodzić), który ma charakter prawny⁸. Święty Ignacy wspomina ponadto, że św. Piotr i św. Paweł wydawali Rzymianom „rozkazy” jako apostołowie⁹. W taki sam sposób św. Klemens Rzymski

⁷ Por. U. M. FASOLA, *Pietro e Paolo a Roma*, Roma 1980; C. GNILKA, S. HEID, R. RIESNER, *La morte e il sepolcro di Pietro*, Città del Vaticano 2014.

⁸ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10, Kraków 1998, s. 128.

⁹ Tamże, 4, 4, s. 129.

wymienia na pierwszym miejscu św. Piotra i św. Pawła, „dzielnych za wodników” w Kościele w Rzymie¹⁰.

Wraz ze stopniowym dojrzewaniem doktryny dotyczącej prymatu biskupów Rzymu, znaczenie dwóch apostołów zostało bardziej zróżnicowane. Już w II wieku widać utwierdzenie się uprzywilejowanej pozycji św. Piotra także w stosunku do św. Pawła, pozycji opartej na wielkich stwierdzeniach z Ewangelii dotyczących prymatu. Później św. Leon Wielki, papież (440-461), wielki obrońca prymatu rzymskiego, stwierdza, że obydwaj apostołowie uczynili Rzym sławnym, ponieważ założyli w nim Kościół Chrystusowy i wprowadzili religię chrześcijańską. Nigdy jednak nie sytuuje prymatu w relacji do św. Pawła, ale zawsze i wyłącznie do Księcia Apostołów – św. Piotra¹¹. Później Kościół wielokrotnie potępił pogląd o pełnej równości św. Piotra i św. Pawła w ufundowaniu najwyższej władzy w Kościele powszechnym¹². Należy to zawsze mieć na uwadze.

Także dzisiaj papieżę spełniając najbardziej uroczyste funkcje, jak kanonizacje, ogłaszając dogmaty oraz wypełniając inne doniosłe akty kościelne, odwołują się do autorytetu apostołów św. Piotra i św. Pawła, wykorzystując formułę: „*auctoritate Apostolorum Petri et Pauli*”. Odnosi się wrażenie, że w ten sposób chcą ożywić i napęłnić duchem św. Pawła ten urząd najwyższych pasterzy Kościoła powszechnego jako następców św. Piotra.

Jest więc rzeczą odpowiednią zapytać, w jakim znaczeniu i do jakiego stopnia św. Paweł posiada szczególne znaczenie dla dzieła następców św. Piotra. Wydaje się, że w tym celu obecność i wpływ Apostoła Narodów można opisać w odniesieniu do czterech aspektów:

a) Apostoła powszechności katolickiej. Święty Paweł jest w najwyższym stopniu Apostołem Narodów, jak jest często określany. Oczywiście, wraz

¹⁰ Por. KLEMENS RZYMSKI, *List do Kościoła w Koryncie*, 5,1-7, w: *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 53.

¹¹ LEON WIELKI, *Epistula* 65, 2: PL 54, 881: *Per beatissimum Petrum apostolorum principem sacrosancta Ecclesia Romana teneret supra omnes totius mundi Ecclesias principatum*. Por. H. FROHNHOFEN, *Der Erstapostel Petrus in den Sermones II-V Papst Leos I*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 94 (1985), s. 212-220.

¹² Por. *Decretum S. Officii* (24 stycznia 1647 roku): DH 1999; PIUS X, *Epistula Ex quo, nono* (26 grudnia 1910 roku): DH 3055.

z dopuszczeniem do pierwotnej wspólnoty kościelnej setnika Korneliusza, św. Piotr jako pierwszy otworzył bramę Kościoła na świat pogan. Jednak to św. Paweł w trudnych bojach utrzymał otwarcie tej bramy całą mocą swojego zdecydowanego charakteru i całym bogactwem swojej teologii. W szerokiej perspektywie Listu do Rzymian pokazuje on, w jaki sposób w Chrystusie Abraham stał się ojcem wszystkich narodów, „nie tylko dla potomstwa opierającego się na Prawie, ale i dla tego, które [żyje] dzięki wierze Abrahama” (Rz 4,16). Nie można nie podziwiać, w jaki sposób św. Paweł niestrudzenie i nieustannie stara się doprowadzić do zjednoczenia dwóch grup: żydów i pogan, które bardzo różniły się między sobą. Próbuje łagodzić pychę żydów w stosunku do pogan (por. 2,17-24), ale zarazem nie waha się wskazywać na trwałe przywileje Izraela (por. 3,1; 9,4). Upomina pogan, aby nie wynosili się z powodu niewierności żydów (por. 11,13-16), ale zarazem podkreśla ich powołanie dzięki miłosierdziu Bożemu i pełną równość obrzezanych i pogan (por. 15,9-12). Święty Paweł stara się w ten sposób wyeliminować przeszkody, wzmacniając jedność wiernych, wychowując obie grupy do wzajemnego szacunku i do współdziałania religijnego.

Święty Paweł nie waha się następnie podróżować po całym znanym wówczas świecie, od Jerozolimy do Hiszpanii, aby wszędzie głosić dobrą nowinę Chrystusa. Jest on w pełnym znaczeniu *civis Romanus*, czyli obywatelem całego świata, nie tylko z racji urodzenia, ale także ze względu na dar wiary i swój apostołat, który ma być realizowany na całym świecie, zgodnie z zapowiedzią Pana: „On zanieś imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela” (Dz 9,15). Święty Paweł uosabia zatem ideę Kościoła powszechnego i w ciągu wieków daje Kościołowi w Rzymie, którego jest patronem, ten sam powszechny rozmach. Apostoł Narodów przypomina kolejnym następcom św. Piotra ich powszechną odpowiedzialność. Także dzisiaj, w zamęcie współczesnego świata, w którym dobro i zło stają się niemal równoprawne, duch św. Pawła skłania Stolicę Apostolską do coraz bardziej zdecydowanego utwierdzenia Kościoła we wszystkich narodach, do dawania im własnej hierarchii, przekraczając wszelką ciasnotę i wahania, które często są wynikiem wpływów dziejów lub zwyczajów.

b) Obrońca jedności w Duchu. Nie ulega wątpliwości, że jedność Kościoła stanowi jeden z centralnych tematów listów Pawłowych i jego

eklezjologii¹³. Jeśli chciałoby się przeanalizować wszystkie jego wypowiedzi, które o tym mówią, i wyprowadzić wizję całości, zajęłoby to bardzo wiele miejsca. Niech w tym artykule wystarczy kilka ogólnych uwag. Według św. Pawła jedność Kościoła jest zakorzeniona w jednym Ojcu, w Jezusie Chrystusie, jedynym Panu i Głowie Kościoła, w jednym Duchu. Dla jedności istotne znaczenie posiada jedna Ewangelia, jeden chrzest, jedno Ciało (por. Ef 4,4-6) – rozumiane jako Chleb Eucharystyczny (por. 1 Kor 10,17) – i więź komunii, która obejmuje wszystkich. Do tej jedności przyczyniają się wszystkie urzędy i posługi kościelne, jak również charyzmaty dawane poszczególnym członkom. Wszystko ma przyczyniać się do budowania jednego Ciała Chrystusa (por. Ef 4,12). Byłoby naganne w stosunku do teologii Pawłowej, gdyby ignorowało się istnienie w Kościele elementów prawno-instytucjonalnych, mających dla niego charakter konstytutywny. Niewątpliwie św. Paweł kładzie jednak pierwszorzędny nacisk na jedność wewnętrzną. Nie rozwija gruntownie aspektu zewnętrznego i organizacyjnego jedności Kościoła; jest to dla niego naturalna konsekwencja jedności wewnętrznej. Można w sposób całkowicie uzasadniony powiedzieć, że apostoł wyprowadza pośrednio i w sposób niejako milczący z głębokiej wizji wewnętrznej konstytucji organizmu Kościoła odpowiedniość i konieczność organizacji zewnętrznej, przy czym pozostaje ona otwarta na różne realizacje historyczne, które widać już w listach do Tymoteusza i Tytusa.

Prymat św. Piotra z pełnią jego władz, jak dzisiaj Kościół go rozumie i sprawuje, będący gwarancją i szczytem zewnętrznej jedności Kościoła, nie stoi w sprzeczności z teologią św. Pawła, nawet jeśli nie dostarcza ona bezpośrednich i systematycznych podstaw dla teologii prymatu. Odkąd Nowy Testament reprezentuje coś jednolitego, nie jest konieczne, aby każda prawda wiary była zawarta w każdej jego części. Doktryna dotycząca prymatu Piotrowego i jego następców na stolicy rzymskiej jest zawarta w Ewangeliach i wystarczająco mocno w nich podkreślona, a św. Paweł swoją osobistą postawą w stosunku do św. Piotra daje jej potwierdzenie.

Taka jest właśnie misja, którą św. Paweł spełnia w Rzymie i w stosunku do Kościoła w Rzymie, tzn. troszczy się o to, aby jedność zewnętrz-

¹³ Por. B. ESTRADA, *L'unità della Chiesa. Una prospettiva neotestamentaria*, „Rivista Teologica di Lugano” 19 (2014), s. 397-419.

na, która w tak przedziwny sposób jest gwarantowana przez prymat św. Piotra, w swoim wzroście zawsze czerpała z głębokiej wizji teologicznej. Święty Paweł czuwa, aby jedność nie była sprowadzana do pustego i bezowocnego schematu zewnętrznego, ale aby pełnia słowa i łaski Chrystusa rozbrzmiewała donośnie we wszystkich członkach organizmu kościelnego. Owszem, to prawda, że I Sobór Watykański wyraźnie wypuklił jedność Kościoła zawartą w prymacie biskupa Rzymu, ale jest tak samo prawdą, że właśnie w tym samym czasie wielorakie i głębokie pouczenia zawarte w nauczaniu, reformy liturgiczne i zachęty pastoralne wszystkich papieży, od Leona XIII do naszych czasów, były widzialnie ożywiane przez wielkie wysiłki św. Pawła, aby pogłębiać równocześnie i ożywiać jedność Kościoła. Nie przypadkiem odniesienia ostatnich papieży do św. Pawła są niemal na porządku dziennym i stanowi on dla nich inspirację w konkretnym pełnieniu misji apostołskiej. Święty Paweł VI z premedytacją przyjął imię apostoła, aby stał się natchnieniem dla jego posługi i dla całego Kościoła po II Soborze Watykańskim. Papież Benedykt XVI, by ożywić ducha apostołskiego w Kościele, ogłosił specjalny Rok św. Pawła (2008-2009)¹⁴.

c) Zwolennik odważnego przystosowania. Jedność Kościoła nie stanowi w żadnym przypadku jedności statycznej, ustalonej raz na zawsze. Jest ona jednością żywą i witalną, a w konsekwencji, w ramach pewnych granic, kierują nią witalne prawa wzrostu. Jest więc konieczne, aby w Kościele żyły w doskonałej zgodności i we wzajemnym dopełnianiu się dwie zasady: wierne przywiązanie do świętej Tradycji oraz ciągle nowe przystosowanie prawdy jedyne go objawienia Bożego do konkretnych sytuacji historycznych. Nie ma żadnego uzasadnienia pojawiające się niekiedy widzenie w św. Piotrze przedstawiciela pierwszej zasady, a w św. Pawle raczej tej drugiej. Oczywiście, nie należy traktować tego w sposób ekskluzywny. Święty Piotr był pierwszy, który w wyniku szczególnego objawienia otworzył poganom bramę Kościoła, ale św. Paweł okazał się tym, który utrzymał, pogłębił i rozwinął doktrynę dotyczącą tradycji kościelnej.

¹⁴ Por. **BENEDYKT XVI**, *Homilia podczas Nieszporów w bazylice św. Pawła za Murami (28 czerwca 2008 r.)*, „L'Osservatore Romano” 7-8(29) (2008), s. 26-28.

Możemy jednak powiedzieć, że św. Piotr jest dla Stolicy Apostolskiej pierwszym świadkiem Tradycji, ponieważ on ją przekazał jako autorytatywny i naoczny świadek życia, nauczania i wywyższenia Chrystusa, tak jak je przekazują Ewangelie. Święty Paweł powierza mu natomiast zadanie, które otrzymał od chwalebego Chrystusa, tzn. zadanie przepowiadania w całym świecie Dobrej Nowiny, głosząc ją w taki sposób, aby mogła być rozumiana przez ludzi wszystkich czasów. W swoich listach św. Paweł dokonuje przedstawienia Ewangelii za pomocą terminologii hellenistycznej, ubranej w obrazy zaczerpnięte z tamtego świata kulturowego, nawet jeśli w wielu miejscach można zauważyć, że obficie czerpie również z idei i pojęć żydowskich. Jego działalność apostołską charakteryzuje potem dogłębnie program duchowy sformułowany w Pierwszym Liście do Koryntian: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby uratować choć niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział” (9,22-23).

Nasze czasy domagają się ponad wszelką wątpliwość odwagi św. Pawła Apostoła. W świecie zachodzą gigantyczne przemiany duchowe, tworząc także nową sytuację duchową dla Kościoła. Zachód, w którego kulturze i mentalności objawienie Chrystusa znalazło tak wyjątkowe wyrażenie, nie stanowi już centrum politycznego i duchowego świata¹⁵. Nadal pozostaje jednak konieczne dostarczenie wszystkim, zróżnicowanym formom istniejącej kultury w świecie i wszystkim narodom objawienia Bożego, przekazując im z prostotą Pismo Święte i z głęboką świadomością wiarę, którą żyje Kościół. Jest równocześnie konieczne zachęcanie wszystkich narodów do podjęcia pracy przemyślenia swojej sytuacji i takiego jej opisania, które pozwoliłoby im lepiej zrozumieć i przyswoić sobie tajemnice objawione przez Boga. Duch św. Piotra będzie musiał czuwać, aby tego typu proces zaszedł bez zrywania z Tradycją, a prawdy już nabyte i opatrnościowo sformułowane nie zostały naruszone, zachowując jedność Kościoła w wierze i w obyczaju. Odważny i pełen inicjatywy duch św. Pawła może pomóc w podjęciu aktualnego zadania coraz pilniejszego przystosowania teologii, liturgii

¹⁵ Por. C. DELSOL, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. K. Belaid, Warszawa 2022.

i porządku kościelnego do tych form, które w obecnym świecie bardziej odpowiadają duchowi kościelnemu.

d) Stróż różnych charyzmatów. To, co zostało wyżej powiedziane, można wyrazić również w nieco inny sposób. Jedność Kościoła nie oznacza uniformizmu ani niewolniczego trzymania się starych przyzwyczajzeń. Święty Paweł wiedział bardzo dobrze, że Bóg obdarzył poszczególnych członków wspólnoty szczególnymi charyzmatami, które mają służyć wszystkim i indywidualnie – całej wspólnocie kościelnej, przede wszystkim jej budowaniu i ciągłej odnowie (por. 1 Kor 12,7). Każdy powinien współpracować z innymi odpowiednio do miejsca, które zajmuje w Kościele (por. Rz 12,4-8), a sama wspólnota potrzebuje każdego członka i jego służby, aby mogła spójnie i owocnie się rozwijać (por. 1 Kor 12,12-31). Także w taki sam sposób w Kościele powszechnym św. Paweł dostrzega istnienie różnych charyzmatów, które w każdym przypadku odgrywają niezastąpioną rolę. Wie on zatem, że „mnie zostało powierzone głoszenie Ewangelii wśród nieobrzezanych, podobnie jak Piotrowi wśród obrzezanych – Ten bowiem, który współdziałał z Piotrem w apostołowaniu obrzezanych, współdziałał i ze mną wśród pogan” (Ga 2,7-8). Dlatego „poważani”, tzn. Jakub, Kefas i św. Jan, w pełni świadomi pełnienia różnych posług w jedynym Kościele, podali Pawłowi i Barnabię pravicę na znak wspólnoty (por. 2,9).

Stolica Apostolska do tego podstawowego prawa wielości darów i urzędów w Kościele odwołuje się za każdym razem, gdy pełni swój mandat „*auctoritate Apostolorum Petri et Pauli*”. Wie ona, że Chrystus nie dał św. Piotrowi wszystkich charyzmatów. Obok św. Piotra jest także św. Paweł i wszyscy inni apostołowie, którzy otrzymali swoją specjalną misję od Boga, o witalnym znaczeniu dla Kościoła. Dlatego władza jurysdykcji nad całym Kościołem nie redukuje biskupów do zwykłych delegatów biskupa Rzymu na danym terenie: „Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga” (Dz 20,28) jako następcy apostołów, dlatego też posiadają – jak podkreślił I Sobór Watykański – „*ordinaria et immediata iurisdictionis potestas*”¹⁶. W konsekwencji otrzymali także

¹⁶ I SOBÓR WATYKAŃSKI, Konst. *Pastor aeternus*, rozdz. III, w: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/1: (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, „Źródła Myśli Teologicznej” 33, Kraków 2007, s. 918.

od Boga swoje własne charyzmaty i swoje specjalne zadania w Kościele powszechnym. W sposób szczególny te charyzmaty i zadania ujawniają się w czasie soborów, jak choćby pokazał II Sobór Watykański, oraz we współpracy pastoralnej z innymi biskupami. Każdy biskup wykorzystuje udzielone mu przez Boga dary dla dobra i pożytku całego Kościoła, starając się, aby przyniosły obfite owoce życia ewangelicznego.

Także w stosunku do wszystkich szczególnych charyzmatów i specjalnych powołań, które uwidaczniają się w Kościele, Stolica Apostolska, wierna dziedzictwu św. Pawła, zachowuje taką samą postawę. W ciągu wieków wielu ludzi przyszło do Rzymu, jak kiedyś św. Paweł przyszedł do Jerozolimy: św. Franciszek z Asyżu, św. Katarzyna ze Sieny, św. Ignacy Loyola, w ostatnich czasach wiemy o przybywaniu do Rzymu założycieli rozmaitych stowarzyszeń i ruchów kościelnych, aby następca św. Piotra podał im rękę na znak komunii. W cierpliwej analizie, konsultacji i pogłębieniu różnych zagadnień, następca św. Piotra umie być prowadzony przez św. Pawła, wiernego stróża różnych charyzmatów w Kościele, aby życie kościelne mogło rozwijać się w najpełniejszym bogactwie oraz by zarazem było strzeżone przez święte i błogosławione uporządkowanie.

4. Brakujące ogniwo – zakończenie

Starając się uzasadnić pozycję prymacjalną św. Piotra i jego następców w Kościele, po omówieniu tekstów ewangelicznych przypomnianych we wstępie do tego artykułu, na ogół od razu sięga się do wypowiedzi ojców apostoelskich i pierwotnej tradycji kościelnej. Zapomina się jednak, jak zostało tutaj wystarczająco pokazane, o ważnym świadectwie, którego na rzecz prymatu dostarczają postawa i wypowiedzi św. Pawła Apostoła. Jest pewne, że dla mocniejszego ugruntowania prymatu papieskiego w pełni uzasadnione byłoby szersze odniesienie do św. Pawła, dla którego pierwszeństwo i autorytet św. Piotra stanowiły kryterium autentyczności nauczania i działalności misyjnej. Podejmowanie przez św. Pawła działań mających na celu uzyskanie aprobaty ze strony św. Piotra: „czy nie biegłem lub nie biegłem na próżno?” (Ga 2,2), jest tego faktu bardzo

jednoznacznym dowodem. Święty Paweł na pewno wciąż stanowi brakujące ogniwo w uzasadnianiu prymatu św. Piotra oraz może służyć za wzór jego praktycznej afirmacji.

Bibliografia

- Augustyn, *Epistula*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tłum. J. Czujka, M. Ożóg, „Źródła Myśli Teologicznej” 55, Kraków 2010, s. 54-55.
- Baron A., Pietras H. (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/1: (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, „Źródła Myśli Teologicznej” 33, Kraków 2004.
- Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w bazylice św. Pawła za Murami (28 czerwca 2008 r.)*, „L'Osservatore Romano” 7-8(29) (2008), s. 26-28.
- Cullmann O., *Saint Pierre. Disciple – apôtre – martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel 1952, s. 60.
- Decretum S. Officii* (24 stycznia 1647 roku): DH 1999.
- Delsol C., *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. K. Belaid, Warszawa 2022.
- Di Palma G., Infantino S., „*Tu sei Pietro...*”. *Primo degli apostoli e roccia della Chiesa*, Capua 2019.
- Dzidek T., Kamykowski Ł., Kubiś A., Napiórkowski A. (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2003.
- Estrada B., *L'unità della Chiesa. Una prospettiva neotestamentaria*, „Rivista Teologica di Lugano” 19 (2014), s. 397-419.
- Fasola U. M., *Pietro e Paolo a Roma*, Roma 1980.
- Frohnhofen H., *Der Erstapostel Petrus in den Sermones II-V Papst Leos I*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 94 (1985) s. 212-220.
- Gaechter P., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck 1958.
- Gnilka C., Heid S., Riesner R., *La morte e il sepolcro di Pietro*, Città del Vaticano 2014.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tłum. J. Czujka, M. Ożóg, „Źródła Myśli Teologicznej” 55, Kraków 2010.
- Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10, Kraków 1998, s. 128.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10, Kraków 1998, s. 53.
- Leon Wielki, *Epistula* 65: PL 54.
- Mussner F., *Galaterbrief*, „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament”, Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, „Myśli Teologiczne” 65, Kraków 2010.
- Napiórkowski A., *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, Kraków 2003.
- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, „Biblioteka Ojców Kościoła” 10, Kraków 1998.

Pius X, Epistula *Ex quo, nono* (26 grudnia 1910 roku): DH 3055.

I Sobór Watykański, Konst. *Pastor aeternus*, w: A. Baron, H. Pietras (oprac.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/1: (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, „Źródła Myśli Teologicznej” 33, Kraków 2007, s. 918.

Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007.

Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.

Vanhoye A., Williamson P. S., *List do Galatów. Katolicki komentarz do Pisma Świętego*, tłum. A. Gomola, Poznań 2022.

KS. PROF. DR HAB. JANUSZ KRÓLIKOWSKI – kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPIPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.



ks. Paweł Kasperowicz
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: [0000-0003-3360-1438](https://orcid.org/0000-0003-3360-1438)

e-mail: nedved47@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.006.18467>



ADRESACI SŁOWA BOŻEGO NA PODSTAWIE II SOBORU WATYKAŃSKIEGO I XII ZWYCZAJNEGO ZGROMADZENIA OGÓLNEGO SYNODU BISKUPÓW

ADDRESSEES OF THE WORD OF GOD ON
THE BASIS OF THE SECOND VATICAN
COUNCIL AND XII ORDINARY GENERAL
ASSEMBLIES OF THE SYNOD OF BISHOPS

Abstrakt

Co Duch Święty mówi do Kościoła? Na II Soborze Watykańskim dostrzeżono, że Kościół musi przyjąć słowo Boże w pełni, tj. całe objawienie, bo w nim zawarta jest jego tożsamość, jednak aby należeć do Ludu Bożego, nie wystarczy sama wiedza, potrzeba zażyłości. Wnioski te wysnuto na XII Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów, zwracając szczególną uwagę na liturgię słowa Bożego, sakramentalny wymiar tekstów świętych, konieczność pogłębionego ich zgłębiania, wprowadzania słowa w czyn, oraz wskazano sytuacje ludzkie,

które szczególnie odpowiadają sytuacjom, w jakich słowo Chrystusa było przepowiadane.

Słowa kluczowe:

słowo Boże | *Lumen Gentium* | *Dei Verbum* | *Verbum Domini* | XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów

Abstract

What does the Holy Spirit say to the Church? At the Second Vatican Council it was noticed that the Church must accept the word of God fully, i.e. the entire revelation, because its identity is contained in it, however, in order to belong to God's people, knowledge alone is not enough, the need for familiarity is not enough. These conclusions were made at the XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, paying special attention to the liturgy of the Word of God, the sacramental dimension of the sacred texts, the need to study them in depth, to put the word into practice, and to indicate human situations that particularly suit the situations in which the word of Christ was preached.

Keywords:

word of God | *Lumen Gentium* | *Dei Verbum* | *Verbum Domini* | XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops

Papież Franciszek w swojej katechezie o synodzie do delegatów diecezji rzymskiej poprosił, abyśmy „nie ograniczali się do dostrzegania wyłącznie tych, którzy uczestniczą w życiu parafii lub myślą dokładnie tak jak wy, bo to będzie 3, 4 lub 5 proc.”¹. Biskupi w liście pasterskim zachęcili, aby włączać do dialogu tych, którzy trzymają się z boku albo zostali zepchnięci na peryferia naszych wspólnot². Papież wielokrotnie sygnalizował wszystkim zebranym na placu św. Piotra, aby nosili przy sobie egzemplarz Ewangelii i czytali go. Do kogo zatem skierowane jest słowo Boże?³

¹ FRANCISZEK, *Katecheza o synodzie do delegatów diecezji rzymskiej*, AAS 113 (2021).

² Por. KEP, *Synod, czyli nasza wspólna droga*, Akta Konferencji Episkopatu Polski 33 (2021).

³ Por. FRANCISZEK, *Anioł Pański, Plac św. Piotra, Niedziela, 23 stycznia 2022 r.*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2022/documents/20220123-angelus.html>, (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).

1. Nauczanie II Soboru Watykańskiego o słowie Bożym skierowanym do Kościoła

„Aby lepiej zrozumieć, dlaczego Sobór tak stanowczo troszczy się o przybliżenie Biblii wszystkim ludziom dobrej woli, a zwłaszcza Kościołowi, należy najpierw zdać sobie sprawę z przedsoborowej teorii i praktyki w zakresie egzegezy biblijnej”⁴. W egzegezie biblijnej XX wieku dominował racjonalizm, a jedyną słuszną metodą poznawania prawdy zawartej w Biblii była metoda historyczno-krytyczna. Uznawana za narzędzie badawcze odpowiadające wymogom rozumu krytycznego współczesnego człowieka. Wszystko to sprawiało, że Biblia coraz mniej miała do powiedzenia ludziom wierzącym, a stała się terenem badań historyczno-literackich na uniwersytetach. Duszpasterze nie mogli liczyć na fachową, naukową pomoc ze strony wyjątkowo wielkiej rzeszy egzegetów dysponujących jedynie metodą historyczno-krytyczną interpretacji Biblii⁵. „W świetle historyczno-krytycznego rozumienia Biblii pojęciowe dedukcje teologii scholastycznej okazały się jednocześnie w wielu punktach wątpliwe (...). Święta Księga, przypisywana niewielu autorom, którym Bóg bezpośrednio poddyktował swe słowo, okazała się nagle wyrazem całkowicie ludzkiej historii”⁶.

Nie mniej dramatyczne przebudzenie dotknęło zagadnienia Tradycji. Liturgiczne formy, zwyczaje, sformułowania dogmatyczne przypisywane apostołom okazały się rezultatem skomplikowanego, historycznego procesu, o którym zdecydowały ludzkie czynniki. Schematy z 1962 roku ograniczyły się do ponowienia teologii zakazów i do jej szczegółowego rozbudowania, podniosło to sprzeciw episkopatów europejskich⁷. Joseph Ratzinger, uczestniczący w soborze jako teolog doradca, zapisał: „Nowe teksty, nad którymi dyskutuje się teraz na soborze, dowodzą, że można przedstawić wiarę nieumniejszoną, a jednocześnie pozostawiać

⁴ H. WITCZYK, *Dlaczego i jak soborowa konstytucja Dei Verbum przybliżyła Biblię Kościołowi?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(59) (2006), s. 179.

⁵ Por. tamże, s. 180-181.

⁶ J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. VII/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016, s. 381.

⁷ Por. tamże, s. 381-382.

naukowe kwestie bez odpowiedzi. (...) w rezultacie tak dramatyczne kiedyś debaty teraz stały się już prawie trochę nużące”⁸.

Już w zasadniczej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* przyjęto, że Bóg skierował najpierw słowo, a więc zaczął komunikować do narodu izraelskiego, czyniąc go ludem wybranym. Wszystko to było jednak przygotowaniem do nowego doskonałego testamentu we krwi Chrystusa, w którym Żydzi i poganie mają się zrosnąć w jedno, nie według ciała, ale dzięki Duchowi przez słowo Boga żywego stając się ludem Bożym⁹.

Nadto w opisie roli sakramentów w życiu Kościoła odnajdujemy w konstytucji *Lumen Gentium* lapidarne stwierdzenia na temat słowa Bożego: „ci, którzy wśród wiernych oznaczeni są przez święcenia kapłańskie, ustanawiani są w imię Chrystusa, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą”¹⁰ oraz „rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary”¹¹. W podobnym duchu ojcowie soboru wypowiedzieli się w kontekście obowiązku głoszenia Ewangelii: „Ze swej strony każdy uczeń Chrystusowy ma obowiązek szerzenia wiary”¹².

Następnie warto zaznaczyć, że w dokumencie tradycja Kościoła zrównana jest w swej randze i znaczeniu ze słowem Bożym: „Lud Boży pod przewodem świętego urzędu nauczycielskiego – za którym idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo”¹³. Konsekwencje tego stwierdzenia w stosunku do Kościoła znajdujemy w następnym punkcie dokumentu. Mianowicie, podkreślona zostaje prawda, że zbawienie człowieka dokonuje się przez Chrystusa w Kościele, czego dowodzą Tradycja i Pismo Święte. „Uczy zaś, opierając się na Piśmie świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia.

⁸ Tamże, s. 382.

⁹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 9.

¹⁰ LG 11.

¹¹ Tamże.

¹² LG 17.

¹³ LG 12.

Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół”¹⁴.

Słowo Boże i Tradycja razem jawią się zatem jako swego rodzaju jeden dowód prawdziwej tożsamości Kościoła. Co ważne, pozostawanie w łączności z Kościołem dokonuje się przez więzy wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty¹⁵. Nie wymieniono słowa Bożego. Należy zatem podkreślić, że aby należeć do wspólnoty Kościoła, nie wystarczy być odbiorcą Pisma Świętego czy nawet na własną rękę żyć według jego zasad. „Wielu bowiem jest takich, którzy mają we czci Pismo święte, jako normę wiary i życia”¹⁶. Kościół wie, że jest z nimi związany¹⁷, jednak z tego sformułowania wynika osobna podmiotowość, pewna autonomia. Jest to rozróżnienie między Kościołem a wspólnotami, które żyją słowem Bożym.

W konstytucji *Lumen Gentium* znalazło się również określenie niezawinionej nieznanomości Ewangelii, która może być uwarunkowana wychowaniem w innej kulturze religijnej, w tym przypadku mowa o swego rodzaju „przynależności do Ludu Bożego”, co również nie jest równoznaczne z przynależeniem do Kościoła. I pojęcie to należy w tym przypadku interpretować szeroko, jest ono tytułem rozdziału drugiego konstytucji *Lumen Gentium* i zważywszy na kontekst, nabiera nowego znaczenia w stosunku do tego samego dokumentu, gdzie Kościół jest określany Ludem Bożym: „Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego”¹⁸. Precyzyjne znaczenie terminu „Lud Boży” w tym przypadku byłoby wewnętrznie sprzeczne, gdyby je konsekwentnie i ściśle interpretować jako definicję osób, które znają Ewangelię, wierzą w Chrystusa i są w jedności dzięki Duchowi Świętemu¹⁹.

¹⁴ LG 14.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ LG 15.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ LG 10.

¹⁹ Por. LG 10, 16, 17.

1.1. Kościół przyjmuje słowo Boże zarówno to skierowane przez Boga w Osobie jego założyciela – Jezusa Chrystusa, jak i to przekazywane uprzednio w narodzie izraelskim

Podobnie jak w przypadku przejścia od pierwotnego schematu *De Ecclesia*, w którym opisywano naturę Kościoła jako wojowanie w obronie wiary, do prawdziwego *aggiornamento Lumen Gentium*, gdzie punktem wyjścia dla rzeczywistości Kościoła jest misterium, sakrament zbawienia i Lud Boży, tak w przedsoborowych projektach dominowało pojęcie Biblii jako drogocennego dobra, którego Kościół strzeże²⁰, a „łatwo zauważyć, że jest to ujęcie całkowicie «pasywne»”²¹. Poznawanie i zgłębianie Pisma Świętego w Kościele sprowadzało się do zapamiętywania wyrwanych z kontekstu pojedynczych zdań lub dłuższych cytatów (*dicta probantia*). I również w tym przypadku ostatecznie sobór przyjął inną, dynamiczną wizję Pisma Świętego.

Swego rodzaju rozwinięciem myśli czy uszczegółowieniem nauczania II Soboru Watykańskiego o słowie Bożym jest Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*²². Zostało w niej zaproponowane sformułowanie: „Kościół przyjmuje słowo Boże zarówno to skierowane przez Boga w osobie jego założyciela Jezusa Chrystusa, jak i to przekazywane uprzednio w narodzie izraelskim”²³. Na wstępie konstytucji *Dei Verbum* słowo Boże zestawione zostaje z życiem wiecznym: „Głosimy wam żywot wieczny, który był u Ojca i objawił się nam. Cośmy widzieli i słyszeli, to wam głosimy”²⁴. Natomiast rozumienie terminu „życie wieczne” zdaje się szerokie: „czyny i słowa wewnątrznie z sobą powiązane”²⁵, ale jednocześnie precyzyjne. Słowa nie sposób widzieć, w na-

²⁰ Por. P. Sawa, *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2(48) (2005), s. 284-293.

²¹ H. Witczyk, *Dlaczego i jak soborowa konstytucja Dei Verbum przybliżyła Biblię Kościołowi?*, dz. cyt., s. 181.

²² Por. tamże, s. 180-181.

²³ A. Śliwiński, *Słowo Boże w Kościele. Z problematyki przepowiadania Słowa Bożego*, *Studia Elbląskie* 1(4) (2002), s. 197.

²⁴ II SOBÓR WATYKAŃSKI, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei Verbum*, Rzym 1965 (dalej: DV), 1.

²⁵ DV 2.

uczaniu soboru jawi się zatem jako wydarzenie, nie tylko dźwięk czy zapis werbalny, a konkret Osoby Chrystusa, Słowa Boga pisanego przez duże „S”, „Słowo (...) mówi słowa Boże”²⁶, zwłaszcza w przestrzeni liturgii²⁷. Równocześnie Kościół dostrzega „prawdę w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia”²⁸, czyli należy tu odróżnić jednak na tle osoby i wydarzeń treść nauczania Jezusa. Teza ta potwierdza pierwszy z przytoczonych wniosków z konstytucji *Lumen Gentium* na temat słowa Bożego. Kościół przyjmuje słowo Boga od Chrystusa, ale nieco poszerzając temat ze względu na Chrystusa, należy też przyjąć słowo Pana skierowane do Izraela, aby „co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości”²⁹, nie tylko ze względu na Boskie pochodzenie, ale również dlatego że słowo Boże jest spójne za sprawą Osoby Chrystusa³⁰. W konsekwencji w dokumencie w ramach wyjaśnienia streszczono historię zbawienia jako całość Bożej pedagogii zbawienia³¹. Spośród objawienia ojcowie wyróżnili Ewangelie jako główne świadectwo o życiu i nauczaniu Jezusa, w którym zachowano taką formę przepowiadania, aby podzielić się nieskażoną prawdą o Chrystusie³².

1.2. Słowo Boże jest ściśle związane z Tradycją Kościoła i jako jedno stanowią o jego tożsamości

W konstytucji *Dei Verbum* rozwinięto tę tezę, zwracając uwagę, że słowo Boże nie tylko stanowi o tożsamości Kościoła, ale również o samym Bogu. Słowo Boże jest „jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga”³³. Zwrócono też uwagę na rolę Tradycji

²⁶ DV 4.

²⁷ Por. DV 21.

²⁸ DV 4.

²⁹ DV 7.

³⁰ Por. DV 2, 3, 4, 17; LG 9.

³¹ Por. DV 3, 8, 14-16.

³² Por. DV 18-19.

³³ DV 7.

w przekazie słowa Bożego, który to dokonuje się „nauczaniem ustnym, przykładami i instytucjami”³⁴, a również na piśmie, „tych Apostołów i mężów apostołskich, którzy wspierani natchnieniem tegoż Ducha Świętego, na piśmie utrwalili wieść o zbawieniu”³⁵, ale nie przez pismo w oderwaniu od przekazicieli. Rola Tradycji w przekazie słowa Bożego jest zatem pierwszorzędna, tzn. najpierw był przekaz ustny i listy apostołskie. Po pierwsze, „Apostołowie (...) upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez listy”³⁶; po drugie, przez Tradycję „Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych”³⁷; po trzecie, w przeciwieństwie do zamkniętego charakteru Pisma Świętego „Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”³⁸. Jednocześnie prawdziwa Tradycja nic nie umniejsza roli Pisma Świętego, ponieważ wzajemnie się przenikają i ściśle ze sobą łączą, stąd należy je przyjmować z jednakowym pietyzmem i czcią³⁹.

1.3. Znajomość słowa Bożego nie powoduje stania się członkiem Kościoła, ale może do tego doprowadzić, dlatego przekazywanie słowa Bożego jest obowiązkiem każdego wierzącego

W konstytucji *Dei Verbum* zwrócono uwagę również na względy pragmatyczne, czyli sposób użytkowania słowa Bożego. Przekaz słowa Bożego już w momencie jego udokumentowania dokonał się przy udziale człowieka⁴⁰. Autentyczne jego przyjęcie domaga się ofiary, poddania Bogu umysłu i woli, o czym stanowi łaska. Argument przemawiający za tą tezą to przykład Boga, który dając słowo, sam ofiarowuje się człowiekowi⁴¹, celem uczynienia go uczestnikiem dobra, które przerasta ludzki rozum. Ów zysk jest określanym mianem zbawiennej praw-

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ DV 8.

³⁷ DV 8, 20.

³⁸ DV 8.

³⁹ Por. DV 9.

⁴⁰ Por. DV 11.

⁴¹ Por. DV 5, 13.

dy, moralnym uporządkowaniem, a w momencie pierwotnego zapisu – natchnieniem⁴². Jednocześnie przypomniana została prawda zawarta na I Soborze Watykańskim, że Boga poznajemy przez naturę, ale dokładność uzyskujemy dzięki objawieniu⁴³, zatem również w refleksji nad słowem Bożym ważne narzędzie poznania stanowi nie tylko wiara, ale i rozum, stąd potrzeba badań krytycznych nad tekstem i tłumaczeń, tak aby docierać z prawdą do jak najszerzego grona⁴⁴. Ojcowie soborowi zwrócili uwagę, że poznanie Pisma Świętego nie jest równoznaczne z zaznajomieniem się ze słowem Bożym. Aby tak było, trzeba zgłębić świętą Tradycję przekazywaną autentycznie przez Urząd Nauczycielski Kościoła i jednocześnie Pismo Święte – wówczas słowo Boże skutecznie przyczynia się do zbawienia dusz⁴⁵. Jest to również wskazówka dla uprawiania teologii i wszelkiego nauczania czy synodowania, w których centrum powinno być słowo Boże⁴⁶. Wyszczególniono też rolę słowa Bożego dla osobiście pełniących urzędy w Kościele, którzy powinni posługiwać się słowem Bożym z precyzją⁴⁷.

2. Recepcja nauczania o słowie Bożym skierowanym do Kościoła w czasie XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów

Podczas XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów podkreślono rolę słowa Bożego w liturgii synodalnej, gdyż w tej przestrzeni czytane jest słowo Boże, zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu, jak również wspomina się wydarzenia zbawcze oraz obecne jest w niej Słowo pisane przez duże „S”, sam Chrystus.

⁴² Por. DV 7, 11.

⁴³ Por. DV 6; I SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, Rzym 1870, II, 42.

⁴⁴ Por. DV 12, 22.

⁴⁵ Por. DV 10, 23.

⁴⁶ Por. DV 24.

⁴⁷ Por. DV 25-26.

2.1. Słowo Boże w liturgii Kościoła

Patrząc na Kościół jako „dom słowa” – zdaniem ojców synodu – szczególnie należy skupić się na świętej liturgii. Jest to bowiem uprzywilejowane środowisko, w którym Bóg przemawia do człowieka w aktualności jego życia, ponieważ każda czynność liturgiczna jest przesycona Jego słowem. Pismo Święte ma zatem doniosłe znaczenie w liturgii, z niego pochodzą bowiem czytania, homilie, psalmy, modlitwy i pieśni liturgiczne. Nadto w nim należy szukać wyjaśnienia znaków⁴⁸.

Posynodalny dokument zachęca do takiego formowania wiernych, aby potrafili pokochać głęboki sens słowa czytanego w liturgii podczas całego roku, które odsłania tajemnice naszej wiary. Jest to wezwanie do ciągłej pracy, aby liturgiczna lektura Pisma Świętego zajmowała w świadomości wszystkich wierzących pierwsze miejsce. Najczęstszym i najważniejszym miejscem spotkania się chrześcijan ze słowem Bożym jest Eucharystia. Nie można zrozumieć Mszy Świętej bez słowa Bożego ani Biblii bez tego sakramentu, przez który urzeczywistnia się dzieło zbawienia, a słowo w nim celebrowane prowadzi do ofiary przymierza i uczy łaski. Eucharystia otwiera nas na pełne zrozumienie Pisma, w niej słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem. Kościół zawsze otaczał i pragnie nadal otaczać słowa Boga i Eucharystię tą samą czcią, choć nie tymi samymi znakami kultu⁴⁹. Uwydatniając związek Słowa z Eucharystią, synod przypomina o aspektach celebracji ściśle związanych ze słowem Bożym, przedstawiając nie tylko teoretyczne, lecz i praktyczne rozważania. Papież zwraca uwagę na ważność lekcjonarza ukazującego jedność planu Bożego. Rola słowa Bożego powinna być podkreślana w sakramencie pojednania, które dokonuje się w Bogu za sprawą Jego słowa, które wzywa do nawrócenia, ale i okazuje miłosierdzie. Podobnie w sakramencie chorych, obecność Pisma Świętego w jego liturgii uświadamia uzdrawiającą moc Bożych słów. Synod przypomina też uprzywilejowaną rolę przesyconej Biblią liturgii godzin: „Liturgia godzin jako

⁴⁸ Por. **BENEDYKT XVI**, Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Rzym 2010 (dalej: VD), 52.

⁴⁹ Por. **J. MIAZEK**, *Liturgia jako uprzywilejowana przestrzeń Słowa Bożego według adhortacji apostolskiej Verbum Domini Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(23) (2010), s. 272-273.

publiczna modlitwa Kościoła ukazuje ideał uświęcenia całego dnia, w rytmie wyznaczonym przez słuchanie słowa Bożego oraz modlitwę Psalmami, aby punktem odniesienia wszelkiej działalności było uwielbienie Boga⁵⁰ i powiązane z tym błogosławieństwo⁵¹.

2.2. Słowo, które tchnie Bogiem

Sakramentalność należy rozumieć jako synonim terminu „anamneza”, w biblijno-liturgicznym znaczeniu, tj. jako wspomnienie uobecniające Paschalne Misterium Chrystusa wraz z całą historią zbawienia dzięki mocy Ducha Świętego. Ponadto ta właściwość słów Bożych nie polega jedynie na tym, że są one decydującym elementem w sprawowaniu każdego sakramentu, lecz słowem urzeczywistniającym to, co Bóg mówi, mającym sprawczy charakter w historii zbawienia i osobistych dziejach każdego człowieka⁵². Źródłem sakramentalności słowa jest tajemnica wcielenia. Ciało Chrystusa nie jest jednak bardziej realnie obecne w sakramencie, który adorujemy, od prawd Chrystusa, które odczytujemy w Ewangelii⁵³. Przypomnienie o sakramentalności słowa Bożego potrzebne jest zarówno kapłanom, jak i wiernym. Pasterzy uwrażliwi na sposób czytania i głoszenia słowa, a Lud Boży na to, że w słyszanych słowach należy odkrywać obecnego Boga, działającego szczególnie w życiu człowieka otwartego na Słowo. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie spotykamy się z opisami Bożego działania wyrażonego w metaforach czy analogiach zaczerpniętych z ludzkiego życia. Bóg poucza, odsłania tajemnice, obdarza miłością i zbawia. Nowy Testament odsłania działanie Jezusa. Słowa, którymi karmi, oświeca, wybawia. Przyjąć Jego słowo znaczy wówczas tyle, co osiągnąć zbawienie. Przedłużenie tego działania Boga znajdujemy w liturgii, która jednoczy wspólno-

⁵⁰ VD 62.

⁵¹ Por. J. MIAZEK, *Liturgia jako uprzywilejowana przestrzeń Słowa Bożego według adhortacji apostołskiej Verbum Domini Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 274-276; W. IREK, *Liturgia uprzywilejowaną przestrzenią Słowa Bożego w świetle adhortacji Verbum Domini*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1(19) (2011), s. 63.

⁵² Por. VD 53.

⁵³ Por. D. BRZEZIŃSKI, *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostołskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Liturgia Sacra” 1(17) (2011), s. 18-22.

tę Kościoła w realizacji woli Chrystusa. Nie można wskazać dokładnie aktu założenia Kościoła, wypływa on z działalności Jezusa i świadomości Jego pierwszych wyznawców. Społeczność wierzących konstituuje się zatem poprzez głoszenie i słuchanie słowa Bożego oraz sprawowanie sakramentalnych tajemnic⁵⁴.

Odkrycie sprawczego charakteru słowa Bożego w działaniach sakramentalnych pozwala dostrzec nierozdzielność między rzeczywistością a jej znakiem umysławiającym głębię tajemnicy dostępnej w objawieniu Słowa, które stało się ciałem. Przez wiarę rozpoznajemy słowo Boże, przyjmując gesty i ludzkie słowa, w których Pan nam się ukazuje⁵⁵. Święte Pisma są czymś znacznie większym niż tylko dobrą okazją do wzbudzenia wiary. Są prawdziwym narzędziem łask, które sprawiają⁵⁶. Szczególny wyraz tego znajdujemy w Eucharystii. Istotnie podczas sprawowania Mszy Świętej nie tylko składanie ofiary krzyża i łamanie chleba dokonuje się na pamiątkę misterium Jezusa, ale też proklamacja słowa Bożego. Podobnie jak liturgia Eucharystii jest anamnezą Misterium Paschalnego, tak liturgia słowa jest anamnezą zbawczych działań Boga w historii człowieka. W obu częściach Mszy Świętej następuje uobecnienie zbawczej interwencji Boga. W przestrzeni liturgii słowo Boże wprowadza człowieka w elementy ponadczasowe i pozwala usłyszeć realny głos Boga w aktualnej rzeczywistości⁵⁷.

2.3. Badania biblijne a tożsamość Kościoła

Prawdziwa hermeneutyka jest możliwa tylko w wierze wspólnoty Kościoła. Zatem właściwa interpretacja ma miejsce w życiu Kościoła. Nie jest to wymóg zewnętrzny, ale wynikający z samej natury Pisma Świętego. Zo-

⁵⁴ Por. W. IREK, *Liturgia uprzywilejowaną przestrzenią Słowa Bożego w świetle adhortacji Verbum Domini*, dz. cyt., s. 53-54.

⁵⁵ Por. VD 56.

⁵⁶ Por. D. BRZEZIŃSKI, *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, dz. cyt., s. 16-17.

⁵⁷ Por. tamże, s. 17.

stało ono bowiem dane Kościołowi nie z woli ludzkiej, ale za sprawą Ducha Świętego. Nie dla prywatnego wyjaśniania, lecz w duchu Kościoła⁵⁸.

Synod z radością dostrzegł również, że w ostatnich dziesięcioleciach doszło do pogłębienia studium Pisma Świętego w Kościele, nadto szeroko rozumiane nauki pomagają wierzącym w poszukiwaniu Boga⁵⁹. Jednak w spojrzeniu na Święte Pisma nie można ograniczać się tylko do badań nauk świeckich. Wartościowa jest zarówno naukowa interpretacja Pisma, jak i odkrywanie sensu duchowego. Inaczej zatracilibyśmy zawsze aktualną rolę Pism, której ogromne znaczenie podkreśla XII synod biskupów⁶⁰.

Pułapką, w jaką może wpaść człowiek zgłębiający święte księgi, jest dualizm przeciwstawiający płaszczyzny historycznych badań i interpretacji duchowej. Ignorując sens głęboki Pisma oraz skupiając się tylko na elemencie ludzkim, można dojść do wniosku negującego element Bożki w świętych tekstach. Takie stanowisko może jedynie szkodzić życiu Kościoła. Rodzi bowiem głęboki rozdział między podstawowymi tajemnicami wiary chrześcijańskiej a badaniami naukowymi. Trzeba pamiętać przy tym, że każda metoda egzegezy tekstu Pisma Świętego narzuca określoną filozofię, która może przerodzić się w hermeneutykę złaicyzowaną, odrzucającą wszystko, co nie jest możliwe do wyjaśnienia w sposób naukowy⁶¹. Potrzeba zatem rozumu, który badając elementy historyczne Biblii, będzie otwarty i nie odrzuci *a priori* wszystkiego, co przekracza jego miarę⁶².

Chrześcijanin czytając Pisma, może być zaskoczony niemoralnością dziejów przedstawianych w poszczególnych księgach biblijnych, sprzecznych z nauczaniem moralnym Kościoła. Warto wówczas spojrzeć na kontekst historyczno-literacki i w świetle panujących wtedy realiów oceniać zdarzenia. Trzeba też być świadomym potrzeby zdobycia odpowiedniej wiedzy, w formacji pozwalającej na właściwe odczytanie prawdy biblijnej, w duchu chrześcijańskim. W Starym Testamencie działania proroków atakują wszelkie zło, są przejawem procesu wycho-

⁵⁸ Por. VD 29.

⁵⁹ Por. VD 32.

⁶⁰ Por. W. LINKE, *Adhortacja Verbum Domini a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(23) (2010), s. 257.

⁶¹ Por. VD 35.

⁶² Por. VD 36.

wywania przez Boga ludzkości do Ewangelii. Dlatego błędem byłoby pomijanie tych kart Biblii, które wydają się trudne i problematyczne⁶³.

Niewłaściwe jest również fundamentalistyczne czytanie Pisma Świętego, uderzające we właściwą naturę Biblii, odrywające tekst od jego korzeni. Traktujące jakoby został on podyktowany przez Ducha Świętego słowo po słowie, bez uznania języka i frazeologii danej epoki⁶⁴. Tymczasem słowo Boże nigdy nie jest po prostu obecne w literackiej warstwie tekstu. Aby do niego dotrzeć, potrzeba wzniesienia się wyżej, w żywy proces poznania, kierowany wewnętrzną dynamiką pism⁶⁵.

Podczas zgromadzenia synodalnego dostrzeżono wartość komentarzy ojców Kościoła, w których centrum znajduje się całościowe czytanie Pisma Świętego. Ich spojrzenie może uczyć współczesną egzegezę interpretacji zgodnej z doświadczeniem życia Kościoła, prowadzonego przez Ducha Świętego. Uznając więc konieczność metody historyczno-krytycznej, uczymy się jednocześnie od egzegezy patrystycznej, jak pozostać wiernym intencjom zawartym w tekście i formułować rzeczywistość wiary, którą one wyrażają⁶⁶.

Przykładami takiego odczytania Biblii są święci, którzy uwierzyli słowu Boga, prawdziwie je kochali i wypełniali w życiu. Tacy ludzie mają udział w tradycji prorockiej⁶⁷.

2.4. Słowo Boże w praktyce życia Kościoła

Cennym byłoby – jak wskazuje synod – tworzenie małych wspólnot zainteresowanych wiedzą biblijną⁶⁸. W tej perspektywie synod kieruje wezwaniem do wszystkich chrześcijan, aby jako ludzie ochrzczeni pogłębiali swoją więź ze słowem Bożym, a także realizowali swoje życiowe powołanie zgodnie z różnymi stanami⁶⁹. Synod wielokrotnie kładł nacisk na

⁶³ Por. VD 42.

⁶⁴ Por. VD 44.

⁶⁵ Por. VD 38.

⁶⁶ Por. VD 37.

⁶⁷ Por. VD 48, 49.

⁶⁸ Por. VD 73.

⁶⁹ Por. VD 77; J. Kochel, *Biblijna animacja katechezy*, „Katecheta” 3(55) (2011), s. 11-19.

konieczność modlitewnego czytania Pisma Świętego jako podstawowe-
go elementu życia duchowego, szczególnie podkreślając metodę *lectio
divina*, zwłaszcza w przypadku ludzi pełniących urząd pasterski. Należy
w tym kontekście wystrzegać się podejścia indywidualistycznego. Sło-
wo Boże zostało dane ludziom, aby budować wspólnotę, dlatego powin-
niśmy je czytać zawsze w komunii z Kościołem. Lektura osobista czy
wspólnotowa powinna mieć zawsze odniesienie do celebracji eucharys-
tycznej, do której przygotowuje i pozwala przeżyć ją głębiej⁷⁰.

Słowo Boże przywołuje fakt odpowiedzialności chrześcijańskiej za losy in-
nych ludzi⁷¹. Synod zwraca uwagę, że nasz sposób postępowania nie jest
obojętny dla Boga ani też dla rozwoju historii świata. To ze słuchania sło-
wa Bożego powinna się rodzić potrzeba bezinteresownej służby drugiemu
człowiekowi. Przełożenie zasłyszanego orędzia Boga na uczynki miłości jest
najlepszym sposobem głoszenia Ewangelii. Potrzebne jest do tego, by świa-
tło Chrystusa oświeślało każdą sferę życia człowieka. Każdy wierzący powin-
nien angażować się w obronę praw osoby ludzkiej, również w budowanie
pokoju i pojednania. Katolicy muszą być otwarci na współpracę z każdym
człowiekiem dobrej woli. Taka postawa formuje się w szkole Ewangelii⁷². Je-
żeli w drugim człowieku nie potrafię rozpoznać obrazu Boga, lecz widzę
tylko „innego”, albo nie zwracam uwagi na ludzi i staram się być jedynie po-
bożny, to moja relacja z Bogiem jest oziębła. Miłość do Boga jest bowiem
nierozzerwalnie złączona z miłością do bliźniego. Ojcowie synodalni wraz
z papieżem przytaczają w tym kontekście słowa św. Augustyna mówiące
o tym, że gdy ktoś uważa, iż zrozumiał Pismo Święte lub jego część, a nie
rozwija tej podwójnej miłości, ten jeszcze nie pojął niczego⁷³.

2.5. Uprzywilejowani w słuchaniu słowa Bożego

Uprzywilejowanymi adresatami Pisma Świętego są ubodzy. Kościół wi-
nien nieść im chleb materialny oraz chleb słowa i sakramentów w po-

⁷⁰ Por. VD 86; H. Witczyk, *Dlaczego i jak soborowa konstytucja Dei Verbum przybliży-
ła Biblię Kościołowi?*, dz. cyt., s. 185-188.

⁷¹ Por. VD 99.

⁷² Por. VD 100, 101.

⁷³ Por. VD 103.

śludze miłości. Tak rozumiana współpraca z prawdą biblijną skłania do nawrócenia samych głosicieli, którzy winni wciąż na nowo odkrywać wartość wstrzeźliwości i solidarności, odnajdując korzystną równowagę między ubóstwem, które należy wybrać, a ubóstwem, które należy zwalczyć. Potrzeba je otwarcie głosić młodym, aby odnaleźli sens życia, podjęli powołanie i sami włączyli się w trud budowania rzeczywistości Ewangelii. Nadto grupą, która potrzebuje szczególnej opieki i ma prawo do poznania kerygmatu, są emigranci. Zwłaszcza gdy przybywają do krajów chrześcijańskich, powinni spotkać się z pomocą duszpasterską. Nadto ludzie cierpiący – słowo Boże rzuca bowiem światło na ich sytuację. Zachodnie społeczeństwa mierzą wartość życia poziomem dobrobytu, tymczasem wiara rodząca się ze spotkania ze Słowem pomaga uznać, że życie ludzkie jest godne tego, by każdy mógł je w pełni przeżyć. Słowo Boże skierowane jest zatem do Kościoła, ale też do całej ludzkości⁷⁴. Jak zawarto w kan. 771 § 1 KPK 83, duszpasterze – zwłaszcza biskupi i proboszczowie – powinni troszczyć się o to, by słowo Boże było głoszone również tym wiernym, którzy ze względu na warunki życia nie mogą dostatecznie korzystać z powszechnej i zwyczajnej opieki duszpasterskiej albo są jej całkowicie pozbawieni. Nadto kan. 771 § 2 stanowi, że duszpasterze powinni też zadbać o to, by orędzie ewangeliczne docierało do niewierzących mieszkających na danym terytorium, ponieważ również ich, tak samo jak wiernych, trzeba objąć troską duszpasterską.

Bibliografia

Dokumenty

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Rzym 2010, AAS 102 (2010).
Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317.

⁷⁴ Zob. G. MONTANO, *Zaangażowanie społeczne według Verbum Domini*, „Społeczeństwo” 3(37) (2012), s. 82-87.

Franciszek, *Anioł Pański, Plac św. Piotra Niedziela, 23 stycznia 2022 r.*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2022/documents/20220123-angelus.html>, (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).

Franciszek, *Katecheza do synodzie do delegatów diecezji rzymskiej*, AAS 113 (2021).

KEP, *Synod, czyli nasza wspólna droga*, Akta Konferencji Episkopatu Polski 33 (2021).

Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku, stan prawny na dzień 18 maja 2022 r., zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.

I Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, Rzym 1870, ASS 06 (1870-71).

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Rzym 1964, AAS 57 (1965).

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, AAS 57 (1965).

Opracowania

Brzeziński D., *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, „Liturgia Sacra” 1(17) (2011), s.15-23.

Irek W., *Liturgia uprzywilejowaną przestrzenią Słowa Bożego w świetle adhortacji Verbum Domini*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1(19) (2011), s. 53-70.

Kochel J., *Biblijna animacja katechezy*, „Katecheta” 3(55) (2011), s. 11-19.

Linke W., *Adhortacja Verbum Domini a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(23) (2010), s. 255-268.

Miazek J., *Liturgia jako uprzywilejowana przestrzeń Słowa Bożego według adhortacji apostolskiej Verbum Domini Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1(23) (2010), s. 269-279.

Montano G., *Zaangażowanie społeczne według Verbum Domini*, „Społeczeństwo” 3(37) (2012), s. 82-94.

Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VII/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016.

Sawa P., *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2(48) (2005), s. 283-303.

Śliwiński A., *Słowo Boże w Kościele. Z problematyki przepowiadania Słowa Bożego*, *Studia Elbląskie* 1(4) (2002), s. 193-202.

Witczyk H., *Dlaczego i jak soborowa konstytucja Dei Verbum przybliżyła Biblię Kościołowi?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(59) (2006), s. 179-191.

Ks. mgr lic. Paweł Kasperowicz – kapłan diecezji tarnowskiej, absolwent WSD w Tarnowie, uzyskał tytuły magistra i licencjata kościelnego w dziedzinie teologii na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie. Obecnie student prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie.





ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: [0000-0001-5408-0809](https://orcid.org/0000-0001-5408-0809)

e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.007.18468>



TEOLOGIA PRZEBITEGO BOKU JEZUSA CHRYSTUSA NA PRZYKŁADZIE *VITA JESU CHRISTI* LUDOLFA Z SAKSONII

THEOLOGY OF THE PIERCED SIDE OF
JESUS CHRIST BY EXAMPLE OF *VITA JESU
CHRISTI* BY LUDOLF OF SAXONY

Abstrakt

Teologia przebitego boku Jezusa Chrystusa należy do najważniejszych elementów duchowości Bożego Serca. Celem artykułu jest ukazanie inspiracji monastycznych w interpretacji biblijnego opisu przebiccia boku Zbawiciela na przykładzie *Vita Jesu Christi* Ludolfa z Saksonii. Autor ten wywarł duży wpływ na wielu mistyków i świętych, a jego medytacje na temat bramy wprowadzającej do kontemplacji Serca Syna Bożego, bazujące zwłaszcza na tekstach biblijnych i patrystycznych, do dzisiaj stanowią ważny wkład w duchowość Najświętszego Serca Jezusowego.

Słowa kluczowe:

**bok Zbawiciela | przebity bok | rana Serca |
kult Serca Jezusowego | miłość Boża**

Abstract

The theology of the pierced side of Jesus Christ is one of the most important elements of the spirituality of the Divine Heart. The aim of the article is to show monastic inspirations in the interpretation of the biblical description of the piercing of the side of the Saviour using the example of *Vita Jesu Christi* by Ludolf from Saxony. This author had a great influence on many mystics and saints, and his meditations on the gate leading to the contemplation of the Heart of the Son of God, based especially on biblical and patristic texts, are an important contribution to the spirituality of the Sacred Heart of Jesus to this day.

Keywords:

the side of the Saviour | the pierced side | the wound of the Heart | the cult of the Sacred Heart of Jesus | the love of God

Wprowadzenie

Jednym z ciekawszych przykładów rozwoju duchowości Najświętszego Serca Jezusowego jest piśmiennictwo zakonne, zwłaszcza zakonu cystersów i kartuzów. Odnajdujemy w nim wiele rozważań, które na podstawie fragmentów biblijnych, bazując na tekstach ojców Kościoła, zwracają uwagę na istotne elementy kultu Bożego Serca, którymi są: miłość Boża, zbawienie, przebity bok Jezusa, dar sakramentów świętych i narodziny Kościoła. Duchowość monastyczna charakteryzuje się rozważaniem cichego i pokornego Chrystusa, który pozwala, by Jego bok został otwarty włócznią żołnierza, aby każdy mógł otrzymać z otwartego w ten sposób źródła zbawienia. Teksty te wyraźnie odwołują się do wypowiedzi ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, św. Bonawentury, św. Jana Chryzostoma, dodając charakterystyczne dla swojej epoki elementy interpretacji fragmentów Pisma Świętego. Tym, co łączy ten rodzaj literatury, jest rozważanie misterium życia ukrytego Jezusa i kontemplacja męki Pańskiej, rozważanie upokorzeń, na jakie został narażony Syn Boży, oraz wdzięczność za miłość Bożą, której znakiem jest śmierć Jezusa na krzyżu, a także otwarcie boku nieżyjącego już Chrystusa.

1. Chrystocentryzm literatury monastycznej

Literatura monastyczna XI i XII wieku, rozwinięta następnie w teologii mistycznej środowisk pustelniczych i kontemplacyjnych, została później zaadaptowana przez nowe nurty duchowości, zwłaszcza nurt begardów i beginek¹ oraz *devotio moderna*², co wpłynęło wyraźnie na przygotowanie gruntu duchowego dla rozkwitu kultu Najświętszego Serca Jezusowego w klasztorach wizytek, zwłaszcza dzięki objawieniom udzielonym św. Małgorzacie Marii Alacoque. Szczególne miejsce zajmuje tutaj duchowość monastyczna (zwłaszcza benedyktynów, cystersów, kartuzów) dzięki swej koncentracji chrystocentrycznej, przejawiającej się w wyjątkowej orientacji na kontemplację męki Pańskiej, ran i boku Jezusa Chrystusa, przez który wchodzi się jak przez bramę, aby się z Nim zjednoczyć.

Przykładem takiej koncentracji na Chrystusie są teksty benedyktyna i późniejszego arcybiskupa Canterbury św. Anzelma³, który stara się w nich łączyć miłość do Jezusa z wiedzą wyrastającą z wiary. W jednym ze swoich rozważań pisze: „Pozwól, Panie, żebym dzięki miłości zakosztował to, co dane mi jest zakosztować przez poznanie; żebym uczucio-wo mógł odczuwać to, co czuję umysłem”⁴. Święty Anzelm, w ślad za św. Augustynem, w modlitwę włącza swą inteligencję pasjonującą się prawdą i płomienną miłość własnego serca. Całą swoją istotą dąży do

¹ Por. G. DELLA CROCE, *Begardi – Beghine*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 218-219.

² Por. R. M. VALABEK, *Devotio moderna*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica, dz. cyt.*, s. 406-408.

³ Święty Anzelm z Canterbury OSB urodził się w 1033 roku w Aosta (Włochy), zmarł 21 kwietnia 1109 roku w Canterbury. W 1060 roku wstąpił do opactwa benedyktyńskiego w Bec (Normandia), w 1063 roku został przeorem, a w 1078 roku – opatem. W 1093 roku został mianowany arcybiskupem Canterbury. Jego kult, zapoczątkowany w XIII wieku, został zatwierdzony przez papieża Aleksandra VIII w 1690 roku. W 1720 roku św. Anzelm został ogłoszony doktorem Kościoła. Por. J. WOJTKOWSKI, *Anzelm z Canterbury św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 733-736.

⁴ „*Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum*”. ANZELM Z CANTERBURY, *Liber meditationum et orationum. Meditatio XI De redemptione humana*, PL CLVIII, kol. 769 (tłum. własne).

znalezienia i uchwycenia Boga, na którym skupia się i ku któremu zmierzają: „Prawdomówny Boże, proszę, bym otrzymał to, aby radość moja była pełna. Na razie niech rozważa to mój umysł, niech rozprawia o tym mój język. Niech kocha to moje serce i niech głośzą to moje usta. Niech łaknie tego moja dusza, pragnie moje ciało, niech tęskni za tym cała moja substancja, dopóki nie wejść do radości Pana mego, którym jest – troisty i jeden – Bóg błogosławiony na wieki. Amen”⁵. To skoncentrowanie się na Bogu i Jezusie Chrystusie pozostanie jednym z najistotniejszych rysów duchowości zakonów wywodzących się z dziedzictwa św. Benedykta.

2. Działalność piśmiennicza Ludolfa z Saksonii

W interesującym nas kontekście duchowości Najświętszego Serca Jezusowego na uwagę zasługuje ruch duchowy zapoczątkowany w XIV wieku przez Ludolfa z Saksonii, należącego do jednego z najwybitniejszych przedstawicieli pisarzy ascetycznych i teologów zakonu. Ludolf z Saksonii, czyli Ludolf Kartuz, urodził się około 1300 roku w północnych Niemczech. Drogę życia zakonnego rozpoczął w zakonie dominikanów. W 1340 roku wstąpił do kartuzów w Strasburgu. W latach 1343-1348 pełnił funkcję przeora w Koblencji, następnie w 1348 roku został przeniesiony do Mayen, by powrócić w końcu do kartuzji w Strasburgu, gdzie 10 kwietnia 1378 roku zmarł w opinii świętości.

Do bogatej spuścizny pisarskiej Ludolfa z Saksonii należą komentarze do Psalmów i Pieśni nad Pieśniami (m.in. *Ennarratio in Psalmos, Glosa in septem Psalmos poenitentiales*), liczne kazania (*Sermones*), dzieła dotyczące życia duchowego (np. *Tractatus bonus fratris L. magistri in theologia, qualiter vivendum sit homini spirituali* – o zasadach ży-

⁵ „Deus verax, peto; accipiam ut gaudium meum plenum sit. Meditetur interim inde mens mea; loquatur inde lingua mea. Amet illud cor meum; sermocinetur os meum. Esuriet illud anima mea, sitiatur caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui est trinus et unus Deus, benedictus in saecula. Amen”. ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, c. XXVI, PL CLVIII, kol. 242. Tłumaczenie: ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 173.

cia duchowego, *Rationes XIV ad proficiendum in virtute* – o rozróżnianiu duchów i kryteriach nauki Chrystusa) i inne mniejsze dzieła⁶. Autor przedstawia w nich własną koncepcję życia duchowego bazującą na nauce o 12 regułach, która zostaje rozwinięta i szczegółowo opisana w jego najważniejszym dziele: *Vita Jesu Christi e quattuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, wydanym w dwóch tomach w Paryżu w 1472 roku⁷. To obszerne dzieło, powstałe zapewne w latach 1348-1368, jest skoncentrowane na rozważaniach opartych na tajemnicach życia Jezusa i jest adresowane do wszystkich chrześcijan, wyprzedzając w czasie *Naśladowanie Chrystusa* Tomasza à Kempis. Autor czerpie w nim obficie zwłaszcza z tekstów ojców Kościoła i innych autorów średniowiecznych – św. Tomasza z Akwinu, św. Anzelma z Canterbury, św. Bernarda z Clairvaux⁸, św. Aelreda z Rievaulx⁹. Tekst ten posiada charakterystyczną trzyczęściową strukturę. Jego rozdziały (z wyjątkiem rozdziałów poświęconych rozważaniom o męce Pańskiej) składają się z: *lectio*, które zawiera opis życia Pana Jezusa bazujący na Piśmie Świętym, apokryfach i tekstach patrystycznych; *meditatio*, które ma pomóc w uzmysłowieniu sobie omawianego wydarzenia i w pójściu za Jezusem, aktualnie przeżywając rozważaną tajemnicę; oraz *oratio*, które zmierza do połączenia

⁶ Por. M. DANILUK, *Kartuzi. W Kościele powszechnym*, w: B. Migut (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 917; P. NISSEN, *Ludolf z Saksonii*, w: P. Dinzelsbacher (red.), *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002, s. 166; J. MISIUREK, *Ludolf z Saksonii*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 132-133.

⁷ Ponieważ do tej pory nie doczekaliśmy się polskiego tłumaczenia tego dzieła, korzystam z czterotomowego wydania, które zostało opublikowane jednocześnie w Paryżu i w Rzymie w 1870 roku. Rozważania dotyczące przebitego boku Jezusa znajdują się w tomie IV. Por. LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus sedule collecta*, Pars secunda, IV, Parisiis–Romae 1870, s. 613-619.

⁸ Święty Bernard z Clairvaux SOCist. urodził się w 1090 roku w Fontaine-lès-Dijon (Francja), zmarł 20 sierpnia 1153 roku w Clairvaux, ojciec i doktor Kościoła (zwany *doctor mellifluus*). Por. S. KĘDZIORA, J. MISIUREK, *Bernard z Clairvaux św. I. Życie i działalność, II. Dzieła*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 301.

⁹ Święty Aelred SOCist. – Ailred, Alred, Alured, Ealred – urodził się w 1109 roku w Hexham (północna Anglia), zmarł 12 stycznia 1167 w Rievaulx (Yorkshire, Anglia), pisarz ascetyczny, porównywany ze św. Bernardem z Clairvaux ze względu na swą gorliwość reformatorską, twórczość pisarską i świętość życia. Por. K. BAŁCZEWSKI, *Aelred, Ailred, Alred, Alured, Ealred, Etelred św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 122.

uczuciowego życia człowieka z życiem Jezusa. Zastosowany układ jest konsekwencją założenia autora, że jedynie rozważanie ludzkiego życia Syna Bożego umożliwia kontemplację Jego Boskiej chwały¹⁰.

2.1. Symbolika przebitego boku Jezusa

Podstawą rozważań teologicznych kultu Najświętszego Serca Jezusowego jest jego fundament biblijny, który koncentruje naszą uwagę na istocie tego kultu, jaką jest miłość Boga do człowieka. „Serce Boże jest symbolem i żywym obrazem nieskończonej miłości Jezusa Chrystusa, która nas pobudza do odwzajemniania się również miłością”¹¹. Podstawy biblijne kultu Bożego Serca oparte na obrazach zaczerpniętych ze Starego i Nowego Testamentu przytacza np. Pius XII w encyklice *Haurietis aquas*¹². W omawianym przez nas temacie tekstem kluczowym jest opis przebiccia boku Jezusa (por. J 19,31-37), który zarówno dla św. Jana, jak też dla wszystkich, którzy podjęli się komentowania tego wydarzenia, stanowi niezaprzeczalny dowód na odkupienie ludzi oraz żywy obraz bezinteresownej miłości Syna Bożego. Wspomniany Pius XII stwierdza następująco: „To, co mówimy o boku Jezusa, zranionym i otwartym przez żołnierza, odnosi się również do Jego Serca, którego osiągnął grot włóczni. Żołnierz bowiem wymierzył cios w tym celu, by upewnić się o śmierci Chrystusa przybitego do krzyża. Dlatego to zranienie Najświętszego Serca Jezusa, dokonane już po zakończeniu śmiertelnego życia, stało się w ciągu wieków żywym obrazem dobrowolnej miłości, dla której Bóg dał swego Syna Jednorodzonego na odkupienie ludzi; miłości, którą Chrystus tak gorąco ukochał wszystkich, że siebie samego złożył za nas w krwawej ofierze na stokach Kalwarii: «Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięcz-

¹⁰ Por. J. MISIUREK, *Ludolf z Saksonii, dz. cyt.*, kol. 132-133.

¹¹ LEON XIII, Encyklika *Annum sacrum*, Rzym 1899, 2, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 42.

¹² Por. PIUS XII, Encyklika *Haurietis aquas*, Rzym 1956, rozdz. II, pkt. 1-2, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 141-147.

ną wonność Bogu» (Ef 5,2)”¹³. Znak przebitego boku Jezusa przez wieki stanowił ważne odniesienie dla kultu Najświętszego Serca Jezusowego z kilku powodów: ze względu na swoją symbolikę – charakterystyczną dla tekstów Janowych ukazujących wydarzenie biblijne niejako na kilku poziomach; rolę, jaką mu przypisuje sam autor natchniony – podkreślenie wyjątkowości „wielkiego znaku”; jego odniesienie profetyczne oraz zakorzenienie w centrum wydarzenia paschalnego Jezusa Chrystusa¹⁴.

W rozważaniach Ludolfa z Saksonii poświęconych kontemplacji przebitego boku Jezusa Chrystusa znajdujemy treści, które współcześnie rozwinięty kult Najświętszego Serca Jezusowego uznaje jako fundamentalne. Chodzi tu przede wszystkim o samą istotę kultu Bożego Serca, którą jest miłość Boża objawiona w Sercu wcielonemu Słowu. Odnosząc się do św. Augustyna, który jest bez wątpienia jednym z największych patrystycznych piewców miłości Bożej, Ludolf z Saksonii pisze: „Z tego szczegółu przebicia boku płyną trzy wnioski. Po pierwsze, skoro umarliśmy z Chrystusem, to znaczy: dla świata i grzechów, winniśmy również być przebici włócznią wraz z Chrystusem, czyli dla świata oraz grzechów, mianowicie grotem miłości. Na kształt owej duszy, która szczyła się, że została ugodzona włócznią, mówiąc: zraniona jestem miłością. Augustyn prosił, aby jego serce zostało przebite tą włócznią miłości, mówiąc: «Proszę Cię, Panie, przez te Twoje zbawienne rany, jakie wycierpiałeś na krzyżu dla naszego zbawienia, z których wypłynęła ta drogocenna krew, którą zostaliśmy odkupieni, zadaj ranę mojej grzesznej duszy, za którą raczyłeś nawet umrzeć; zrań ją ognistą i potężną strzałą Twej przepotężnej miłości. Przebij moje serce strzałą Twojej miłości, aby dusza moja mogła Ci powiedzieć: zraniona jestem Twoją

¹³ Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas*, Rzym 1956, rozdz. III, pkt 3, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 154. Współczesną analizę Janowego opisu przebicia boku Jezusa (por. J 19,31-37) możemy znaleźć np. w: A. E. KLICH, *Przebity bok Jezusa (J 19,31-37)*, w: T. M. Dąbek, S. Witkowski, B. Zbroja (red.), *Któż potrafi opowiedzieć dzieła miłosierdzia Bożego? Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków 2022, s. 115-128.

¹⁴ Szerzej na ten temat można przeczytać np. w: C. A. BERNARD, *Cuore di Cristo e costato trafitto*, w: E. Franchini, C. A. Bernard, A. Tessarolo, J. Bovenmars, J. Galot, F. Duci, G. Manzoni, A. Cavagna, D. Murphy (red.), *La spiritualità del cuore di Cristo*, Bologna 1990, s. 85-99.

miłością; tak ażeby z tej właśnie rany Twojej miłości wypływały dniami i nocą strugi łez. Błagam Cię, Panie, uderz ten mój zatwardziały umysł mocnym grotem pobożnej miłości, aby potęgą jej mocy przenikał jej najgłębsze pokłady»¹⁵.

Ten obrazowy opis odnosi czytelnika do sedna kultu Bożego Serca. Kontemplacja ukrzyżowanego i umarłego ciała Jezusa prowadzi do odkrycia – za sugestią ewangelisty – Jego bezinteresownej i bezmiernej miłości. Dla Ludolfa z Saksonii jest to okazją do porwy miłości i pierwszego istotnego wniosku, jakim jest konieczność odwzajemnienia jej ze strony człowieka. Zranienie grotem miłości powoduje zachwyty, który przeraża się w konkretne czyny polegające na odrzuceniu tego wszystkiego, co jest sprzeczne z miłością Boga – tak wyraźnie objawioną w ranie przebitego boku Jezusa – a więc odrzucenia świata (średniowieczny obraz tego wszystkiego, co oddziela człowieka od Boga) i grzechów, które są jedną z przyczyn śmierci Syna Bożego. Ten wyjątkowy porwy miłości wyraża piękna modlitwa św. Augustyna o zranieniu grotem miłości. Drugim istotnym faktem będącym konsekwencją przebicia boku Jezusa jest dar sakramentów świętych, które symbolizują wypływające z boku Zbawiciela krew i woda. Kontemplując ten dar zmarłego Chrystusa, Ludolf z Saksonii wyciąga kolejny wniosek dotyczący odniesienia człowieka do tego wyjątkowego daru. Powołując się na św. Jana Chryzostoma, stwierdza: „Winniśmy przyjmować sakramenty Kościoła z takim nastawieniem i taką pobożnością, jak one wypływały z boku Chrystusa. Albowiem rana boku Chrystusa stała się bramą sakramentów: jak z boku

¹⁵ „*Ex hoc articulo lanceationis lateris, habentur tria documenta. Primum est, quod nos cum mortui fuerimus cum Christo, scilicet mundo et peccatis, tunc debemus et lanceari cum Christo, scilicet mundo et peccatis, tunc debemus et lanceari cum Christo, cuspi-de videlicet caritatis; sicut anima illa se lanceatam gloriabatur, quae dicebat, vulnerata caritate ego sum. Hac etiam amoris lancea, cor suum perforari Augustinus petiit, dicens: «Rogo te, Domine, per illa salutifera vulnera tua, quae passus es pro salute nostra in cruce, ex quibus emanavit ille pretiosus sanguis quo sumus redempti, vulnera hanc animam meam peccatricem, pro qua etiam mori dignatus es, vulnera eam igneo et potentissimo telo tuae potentissimae caritatis. Confige cor meum jaculo tui amoris, ut dicat tibi anima mea: caritate tua vulnerata sum; ita ut ex ipso vulnere amoris tui uberimae fluent lacrymae die ac nocte. Percute, obsecro, Domine, hanc durissimam mentem meam valida cuspi-de piaie dilectionis, ut altius ad intima penetret virtute potenti»*”. **LUDOLPHUS DE SAXONIA**, *Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus sedule collecta*, dz. cyt., s. 614-615 (tłum. własne).

pierwszego Adama ukształtowana została Ewa, tak też z boku drugiego Adama ukształtowany został Kościół¹⁶. Pojawiający się tutaj temat bramy zostaje rozwinięty w kolejnych zdaniach przywołujących opinię św. Augustyna, który zauważa, że użyte słowo „*aperuit* – otworzył” w zamian za „*percussit* – uderzył” bądź „*vulnerabit* – zranił” świadczy o świadomym wskazaniu ewangelisty na prawdę, że dzięki sakramentom świętym otwiera się przed chrześcijaninem wejście do prawdziwego życia, o czym świadczą także wypływające z boku Jezusa krew i woda, będące znakiem Eucharystii i chrztu, głównych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego¹⁷. Autor odnosi się tutaj do znanego i często obecnego w komentarzach o przebitym boku Jezusa tekstu św. Augustyna: „Ostrożnego słowa użył ewangelista. Nie powiedział: przebił bok Jego, lub zranił, lub co innego, lecz «otworzył», aby tam niejako drzwi życia zostały otworzone, skąd wypłynęły Sakramenty Kościoła, bez których nie wstępuje się do życia, które jest prawdziwym życiem. Owa krew została wylana na odpuszczenie grzechów; owa woda zbawienny mieśza puchar; ten i kąpeli udziela, i napoju. To przepowiadało, że kazano Noemu, aby w boku arki uczynił drzwi, przez które weszłyby zwierzęta, które nie miały zginąć w potopie, a które były figurą Kościoła. Z tego też powodu pierwsza niewiasta utworzona z boku śpiącego mężczyzny została nazwana życiem i matką żyjących. Wielkie bowiem oznaczała dobro przed wielkim przemieszczeniem zła. I drugi Adam skłoniwszy głowę usnął na krzyżu, aby z tego została dla Niego utworzona małżonka, wypływająca z boku śpiącego. O śmierci, z której zmarli odzyskują życie! Co od tej krwi jest czystsze? Co zbawienniejsze od owej rany?”¹⁸.

Przytoczone rozważanie Ludolfa z Saksonii odwołuje się do szczególnie lubianej przez ojców Kościoła typologii mającej swój początek w listach św. Pawła Apostoła. W Liście do Rzymian stwierdza on, że Adam, który

¹⁶ „*Nos precipere debemus sacramenta Ecclesiae ea intentione ac devotione, ac si nobis de latere Christi profluerent. Vulnus enim lateris Christi, fuit ostium sacramentorum: quia sicut de latere primi Adae, formata est Eva; ita de latere secundi Adae, formata est Ecclesia*”. Tamże, s. 615 (tłum. własne).

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ AUGUSTYN, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, 120, 2; tł. W. Szoldrski, W. Kania, *Pisma Starożytności chrześcijańskie*, t. XV, cz. 2, Warszawa 1977, s. 344-345. Por. LUDOLPHUS DE SAXONIA, *Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus seditate collecta*, dz. cyt., s. 616-618.

jest ojcem rodzaju ludzkiego, stanowi jednocześnie typ nowego Adama, którym jest Chrystus. „A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14). Dla ojców Kościoła stało się to inspiracją do poszukiwania analogii pomiędzy stworzeniem z boku śpiącego Adama Ewy – matki wszystkich żyjących, a zrodzeniem Oblubienicy Chrystusa – Kościoła z boku „śpiącego”, umarłego Chrystusa (por. Ef 5,30). „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,32). Wskazówki św. Pawła prowadzą wczesnochrześcijańskie rozważania ojców Kościoła do jednoznacznego stwierdzenia, że Kościół – nowa Ewa – rodzi się *ex sanguine et aqua*, z cierpienia Jezusa na krzyżu i z wody chrztu¹⁹.

Trzecim wnioskiem wypływającym z przebitego boku Zbawiciela jest – zdaniem Ludolfa z Saksonii – konieczność dostosowania własnej woli do woli Bożej, która stanowi najwyższe dobro dla człowieka. Motywem, by to uczynić, jest miłość Boża, którą objawia zranione włócznią Serce Jezusa. „Dzięki temu, że Serce Chrystusa zranione zostało raną miłości dla naszego dobra, tak byśmy mogli wejść poprzez wzajemną miłość przez ranę boku do Jego Serca, a tam mogli połączyć całą naszą miłość z Jego Bożą miłością, podobnie jak ogniem rozpalone żelazo, zespolić się jedną miłością. Człowiek bowiem powinien budować wszyst-

¹⁹ Jak zauważa ks. Stanisław Łucarz SJ, typologia ta jest obecna także we współczesnym nauczaniu Kościoła, np. w nauczaniu II Soboru Watykańskiego: „Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła”. **II SOBÓR WATYKAŃSKI**, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963, 2. Por. S. ŁUCARZ, *Symbolika przebitego boku Jezusa w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: W. Kubik (red.), *Zawierzyć Sercu Jezusa. Treść sympozjum zorganizowanego z okazji 90. rocznicy konsekracji Bazyliki i aktu oddania Narodu Polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa w Krakowie w roku 1921*, Kraków 2011, s. 22-27.

Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jeden przykład – tym razem tekst św. Leona Wielkiego, który kazał umieścić na kolumnach baptysterium przy bazylice św. Jana na Lateranie następującą inskrypcję:

„ <i>Virgineo faetu Genitrix Ecclesia natos,</i>	„Matka Kościół dziewiczo rodzi w nurtach wody
<i>Quos spirante Deo concipit, amne parit,</i>	Tych, których poczyna mocą Bożego tchnienia.
<i>Insons esse volens isto mundare lavacro</i>	Chcąc być bez skazy, oczyścić się w tej kąpieli
<i>Seu patrio premeris crimine, seu proprio</i>	Uciskany czy to grzechem własnym, czy prarodziców.
<i>Fons hic est vitae qui totum diluit orbem</i>	Tu jest źródło życia, co obmywa świat cały,
<i>Sumens de Christi vulnere principium</i> ”.	Biorąc początek z rany Chrystusa”.

Cyt. za: tamże, s. 28-29.

kie swoje pragnienia i ukierunkować je na Boga, ze względu na miłość do Chrystusa: albowiem stopy Jego, poprzez które przyjmuje uczucia, zostały przygwożdżone; powinien ćwiczyć się poprzez dobre uczynki, unikając wszelkich złych czynów, kierując się miłością Chrystusa, ponieważ Jego ręce, przez które przyjęte zostają uczynki, zostały ukrzyżowane; powinien całą swoją wolę dostosować do woli Bożej, w zamian za tę ranę miłości, jakiej doznał On na Krzyżu ze względu na człowieka, gdy strzała niezwykłej miłości przebiła na wskroś słodkie Jego Serce. Poprzez tę ranę Augustyn wkroczył jakoby przez bramę miłości, gdy mówił: «Longin otworzył mi włócznią bok Chrystusa i wszedłem, i bezpiecznie spoczną. Gwoździe i włócznia wołają do mnie, że uzyskałem prawdziwie pojednanie z Chrystusem, gdy Go tylko umiuję»²⁰.

Dążenie do głębokiego zjednoczenia z Jezusem stanowi rys charakterystyczny chrystocentrycznej duchowości kartuskiej związanej z XI- i XII-wieczną odnową zakonu rozpoczętą przez św. Brunona z Kolonii²¹ w 1084 roku i kontynuowanej następnie w reformie cysterskiej prowadzonej przez św. Roberta z Molesmes²², św. Bernarda z Clairvaux

²⁰ „*Eo quod cor Christi vulneratum est amoris vulnere propter nos, quatenus nos per amorem reciprocum intrare possimus per ostium lateris ad cor ejus, et ibi omnem amorem nostrum ad suum divinum amorem cōnirre, ut sicut ferrum candens cum igne, in unum redigatur amorem. Homo enim omnia desideria sua debet fundare et ordinare in Deum, amore Christi: quia pedibus, per quos affectus accipiuntur, est crucifixus; et in omnibus bonis operibus se exercere, ac cuncta mala opera devitare, amore Christi, quia manibus, per quas opera accipiuntur, crucifixus est; omnem vero voluntatem suam conformare voluntati divinae, pro illo amoris vulnere, quod in cruce pro homine accepit, cum invincibilis amoris sagitta cor suum mellifluum perforavit. Per istud vulnus quasi per ostium amoris Augustinus intraverat, cum dicebat: «Longinus aperuit mihi latus Christi lancea; et ego intravi, ibi requiesco securus. Clavi et lancea clamant mihi, quod vere reconciliatus sum Christo, si eum amavero»».* **LUDOLPHUS DE SAXONIA**, *Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus sedule collecta*, dz. cyt., s. 615 (tłum. własne).

²¹ Święty Brunon urodził się około 1030 roku w Kolonii (Niemcy), zmarł 6 października 1101 roku w kartuzji San Stefano (Włochy), założyciel zakonu kartuzów. Por. **J. KŁOCZOWSKI**, *Brunon św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, dz. cyt., kol. 1110.

²² Święty Robert z Molesmes – Robert z Cîteaux SOCist., urodził się około 1024 roku w Troyes (Francja), zmarł 21 marca 1111 roku w Molesmes, reformator zakonu cystersów. Por. **J. M. MARSZAŁSKA**, *Robert z Molesmes, Robert z Cîteaux, św. SOCist.*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 135.

i bł. Wilhelma z Saint-Thierry²³. Wyrażała się ona w kontemplacji życia Jezusa Chrystusa, upodobnieniu do krzyża i rozważaniu słodczy Syna Bożego zamieszkującego w duszy zakonnika. Miłość staje się tutaj zachętą do głębokiego zjednoczenia z Boskim Mistrzem, zespolenia z Jego uczuciami i pragnieniami oraz odrzucenia wszystkiego, co ją rani i jest jej przeciwne. Naśladowanie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa staje się dla człowieka przedśionkiem, przez który wkracza w niezwykle intymną relację z Bogiem i z Nim się jednoczy. Szczególnie wymownym znakiem jest tu motyw bramy – boku Chrystusa, przez który człowiek dochodzi do Jego Serca. Jest to droga oczyszczenia i wewnętrznego zjednoczenia z Ukrzyżowanym²⁴. W dalszej części rozważania Ludolf z Saksonii stwierdza: „Oby człowiek pamiętał, jak niepojęcie przerastającą miłość okazał nam Chrystus, otwierając swój bok, poprzez który podarował nam swobodne dojście do swego Serca. Oby więc człowiek spieszył się wejść do Serca Chrystusa oraz zebrał całą swoją miłość, a w ten sposób połączył się z miłością Bożą, rozważając swym umysłem jej poprzednie wyrazy. Oby również człowiek przemyślał na nowo, z jak wielką miłością Chrystus wylał dla nas ze swego boku sakramenty, dzięki którym wkraczamy do życia wiecznego; albo też pozostałe, poprzez które Pan służy swoją posługą człowiekowi, który rozmyśla i modli się. *Jezu, który sprawiłeś, że bok Twojego już umarłego ciała został otwarty włócznią i że stamtąd wypłynęły krew i woda, zrań, proszę, serce moje włócznią miłości, żebym się stał godny Twoich sakramentów, jakie wypłynęły z tegoż najświętszego boku. Poprzez otwarcie Twojego boku rozwarłeś, Panie, dla swoich wybranych bramę życia. Oto Twoja brama, Panie, wejdą przez nią sprawiedliwi. Zechciej, Panie, nie pamiętać naszych niegodziwości, byś przez nie nie zamknął tego dostępu, który przewidziałeś dla grzeszników oraz pokutujących*”²⁵.

²³ Błogosławiony Wilhelm z Saint-Thierry SOCist., urodził się około 1075 roku w Liège (Francja), zmarł 8 września 1148 roku w Signy (Signy-l'Abbaye), jeden z reformatorów zakonu cystersów, autor dzieł z zakresu mistyki. Por. S. TYLUS, *Wilhelm z Saint-Thierry bł.*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 613-614.

²⁴ Por. N. NABERT, *La trace cartusienne de la dévotion au cœur du Christ*, „Revue des Sciences Religieuses” 3(84) (2010), s. 359-371, DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.329>.

²⁵ „*Rememoretur homo, quam superexcellentissimum amorem Christus in apertione lateris suis nobis ostenderit, in quo nobis aditum patulum ad cor ejus dedit. Festinet*

3. Zakończenie

Ludolf z Saksonii wywarł duży wpływ na kształtowanie duchowości kartuzjańskiej oraz *devotio moderna*. Jego duchowość wpłynęła również na duchowość wielu świętych i mistyków, m.in. Franciszka z Osuny, św. Franciszka Salezego, św. Ignacego Loyoli, św. Teresy Wielkiej, św. Jana od Krzyża, św. Bernardyna ze Sieny i św. Alfonsa de Liguoriego²⁶. Jego kartuzjański sposób medytacji i rozważania człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, zwłaszcza w misteriach Jego życia ukrytego, Jego męki i ran, prowadzący do zjednoczenia z Sercem Jezusa, jest ważnym punktem odniesienia w teologii Bożego Serca. Najważniejszym jego elementem jest rozważanie bezinteresownej miłości Boga do człowieka oraz kruchości i grzeszności ludzkiej natury w porównaniu do piękna i obfitości miłości Boga objawionej we wcielonym Synu Bożym. Wprawdzie nie odnajdujemy tutaj jeszcze idei wynagrodzenia, jednak zarówno mistyczna symbolika Serca Jezusowego, umiłowanie Eucharystii i zachęta do odwzajemnienia miłością za miłość Zbawcy stanowią kluczowe aspekty duchowości Najświętszego Serca Jezusowego. Możemy śmiało stwierdzić, że zarówno teksty Ludolfa z Saksonii, jak też wielu innych autorów kartuzjańskich wywarły duży wpływ na przyszłych pisarzy i mistyków, którzy przyczynili się do rozwoju kultu Najświętszego Serca Jezusowego.

ergo homo intrare ad cor Christi, ac recolligat omnem amorem suum, et cunctat amori divino, revolvendo in mente sua documenta praemissa. Recogitet etiam homo quanta caritate Christus ex latere suo nobis profuderit sacramenta, quibus intremus ad vitam aeternam; vel alias, sicut Dominus meditantem et orantem devotionem ministrabit. Jesu, qui latus corporis tui mortui, lancea aperiri, et exinde sanguinem et aquam exire voluisti, vulnera, quaeso, cor meum lancea caritatis, ut tuis dignus efficiar sacramentis, quae de eodem sacratissimo latere profluxerunt. In apertura lateris tui, Domine, aperuisti electis tuis januam vitae. Haec porta tua, Domine, justi intrabunt in eam. Noli, Domine, quaeso, iniquitatum mearum recordari, ut propter eas mihi claudas aditum istum, quem peccatoribus et poenitentibus providisti? LUDOLPHUS DE SAXONIA, Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus sedit collecta, dz. cyt., s. 616 (tłum. własne).

²⁶ Por. J. MISIUREK, *Ludolf z Saksonii*, dz. cyt., kol. 133.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, *Liber meditationum et orationum. Meditatio XI De redemptione humana*, PL CLVIII, kol. 762-769.
- Anzelm z Canterbury, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, c. XXVI, PL CLVIII, kol. 224-242; tłumaczenie: Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Augustyn, *In Evangelium Ioannis Tractatus*; tł. W. Szoldrski, W. Kania, *Pisma Starożytne Ścijańskich Pisarzy*, t. XV, cz. 2, Warszawa 1977.
- Bałczewski K., *Aelred, Ailred, Alred, Alured, Ealred, Etelred św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 122.
- Bernard C. A., *Cuore di Cristo e costato trafitto*, w: E. Franchini, C. A. Bernard, A. Tessarolo, J. Bovenmars, J. Galot, F. Duci, G. Manzoni, A. Cavagna, D. Murphy (red.), *La spiritualità del cuore di Cristo*, Bologna 1990, s. 85-99.
- Daniłuk M., *Kartuzi. W Kościele powszechnym*, w: B. Migut (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 915-918.
- Della Croce G., *Begardi – Beghine*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 218-219.
- Kędziora S., Misiurek J., *Bernard z Clairvaux św. I. Życie i działalność, II. Dzieła*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 301-302.
- Klich A. E., *Przebity bok Jezusa (J 19,31-37)*, w: T. M. Dąbek, S. Witkowski, B. Zbroja (red.), *Któż potrafi opowiedzieć dzieła miłosierdzia Bożego? Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kraków 2022, s. 115-128.
- Kłoczowski J., *Brunon św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 1110.
- Leon XIII, Encyklika *Annum sacrum*, Rzym 1899, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 39-45.
- Ludolphus de Saxonia, *Vita Jesu Christi ex Evangelio et aprobatis ab Ecclesia Catholica doctoribus sedule collecta*, Pars secunda, IV, Parisiis–Romae 1870.
- Łucarz S., *Symbolika przebitego boku Jezusa w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: W. Kubik (red.), *Zawierzyć Sercu Jezusa. Treść sympozjum zorganizowanego z okazji 90. rocznicy konsekracji Bazyliki i aktu oddania Narodu Polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa w Krakowie w roku 1921*, Kraków 2011, s. 15-30.
- Marszalska J. M., *Robert z Molesmes, Robert z Cîteaux, św. SOCist*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 135.
- Misiurek J., *Ludolf z Saksonii*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 132-133.
- Nabert N., *La trace cartusienne de la dévotion au cœur du Christ*, „Revue des Sciences Religieuses” 3(84) (2010), s. 359-371, DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.329>.
- Nissen P., *Ludolf z Saksonii*, w: P. Dinzelsbacher (red.), *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002, s. 166.
- Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas*, Rzym 1956, w: L. Poleszak (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 137-168.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963.

Valabek R. M., *Devotio moderna*, w: L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 406-408.

Tylus S., *Wilhelm z Saint Thierry bl.*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 613-614.

Wojtkowski J., *Anzelm z Canterbury św.*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995, kol. 733-736.

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





ks. Paweł Kasperowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0003-3360-1438

e-mail: nedved47@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.008.18469>



„PLASTYCZNA INTERPRETACJA” W BIBLII NA PRZYKŁADZIE PORTRETU MOJŻESZA Z POCHWAŁY OJCÓW (POR. SYR 45,1-5) I WIZJI MENORY PROROKA ZACHARIASZA (POR. ZA 4,1-14)

“ARTISTIC INTERPRETATION” IN THE BIBLE ON
THE EXAMPLE OF THE PORTRAIT OF MOSES
IN THE PRAISE OF THE FATHERS (SIR 45:1-
5) AND THE VISION OF THE MENORAH OF THE
PROPHET ZECHARIAH (ZECHARIAH 4:1-14)

Abstrakt

Proces powstawania treści biblijnych ksiąg i ich zależności między sobą jest obiektem wieloletnich badań i przy pomocy metody egzegezy historyczno-krytycznej, która zrodziła się z oświeceniowego historyzmu, pozwala odkrywać zdarzenia, które stanowiły decydujące kryterium dla kształtu czy umiejscowienia danego tekstu w kanonie ksiąg biblijnych. Jednak stosowanie tylko metody historycznej byłoby redukcjonizmem naświetlającym Biblię jedynie w kontekście

historycznym poszczególnych ksiąg, rozrywając przy tym jedność Pism. W artykule zawarto dwa przykłady: portret Mojżesza z Pochwały Ojców (por. Syr 45,1-5) oraz menorę z piątej wizji proroka Zachariasza (por. Za 4,1-14), aby w sposób przyczynkowy pokazać, jak tekst biblijny zmieniał się w świetle historii narodu wybranego, ale przede wszystkim też pod wpływem dojrzewania w wierze kolejnych pokoleń natchnionych pisarzy.

Słowa kluczowe:

Mojżesz | menora | Zachariasz | wizja | sen manticzny

Abstract

The process of creating the content of biblical books and their interdependencies is the subject of many years of research and, using the method of historical and critical exegesis, which was born out of the Enlightenment historicism, it allows us to discover events that were the decisive criterion for the shape or location of a given text in the canon of biblical books. However, to use only the historical method would be a reductionism illuminating the Bible only in the historical context of the individual books, while breaking the unity of the Scriptures. The article includes two examples of a portrait of Moses in the Praise of the Fathers (Sir 45: 1-5) and a menorah from the fifth vision of the prophet Zechariah (Zechariah 4: 1-14) to show, in an interim way, how the biblical text has changed in the light of the history of the Chosen People but above all also influenced by the maturing of successive generations of inspired writers in the faith.

Keywords:

Moses | menorah | Zechariah | vision | mantic dream

Podczas zgromadzenia synodalnego dostrzeżono wartość komentarzy ojców Kościoła, w których centrum znajduje się całościowe czytanie Pisma Świętego. Ich spojrzenie może uczyć współczesną egzegezę interpretacji zgodnej z doświadczeniem życia Kościoła prowadzonego przez Ducha Świętego. Uznając więc konieczność metody historyczno-krytycznej, uczymy się jednocześnie od egzegezy patrystycznej, jak pozostać wiernym intencjom zawartym w tekście i formułować rzeczywistość wiary, którą one wyrażają¹. Przykładami takiego odczytania Biblii są święci, którzy uwierzyli słowu Boga, prawdziwie je kochali

¹ Por. **BENEDYKT XVI**, Posynodalna adhortacja apostołska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Watykan 2010, AAS 102 (2010), 37.

i wypełniali w życiu. Tacy ludzie mają udział w tradycji prorockiej, Słowo posługuje się ich życiem i pobudza do oddania go dla Ewangelii. Takie odczytywanie Pisma Świętego jest niezawodną drogą do skutecznej hermeneutyki i nikt w Kościele nie może się od tego abstrahować². Przykłady egzegezy, jaką opisał papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*, znajdujemy już w tradycji redakcyjnej Starego Testamentu, który – jak wierzymy – tworzyli ludzie, przez których działał Duch Święty.

1. Portret Mojżesza w Pochwale Ojców (por. Syr 45,1-5) na tle innych tradycji Pisma Świętego

Mojżesz jest zaliczany bezdyskusyjnie do największych postaci biblijnych. Nie można zrozumieć historii Izraela i tradycji biblijnej bez jego osoby. Stąd nie dziwi fakt, że również pozabiblijna tradycja piśmiennicza narodu wybranego stanowi o Mojżeszu. Józef Flawiusz pisze, że „Mojżesz przewyższa największych mędrców greckich: Pitagorasa, Anaksagorasa, Platona i stoików” (*Contra Apionem* II,16, § 168). Rabbi Berekiach wymienia wybrane wydarzenia z życia Mojżesza, takie jak wyprowadzenie rodaków z Egiptu, cudowną mannę z nieba, wyprowadzenie wody ze skały, i zestawia je z życiem Jezusa (*Qoheleth Rabba* 1,8), podobny motyw podejmuje Rabbi Akiba (*Tanchuma Ekeb* 7). Nadto Mojżeszowi sporo uwagi poświęcono również w tradycji arabskiej, w Koranie. W obszernym fragmencie (Sura 28 w. 3-43) opowiedziano szczegółowo jego historię, a zwłaszcza epizod egipski³.

1.1. Biblijne znaczenie postaci Mojżesza

Najważniejszym źródłem wiedzy na temat życia i osoby Mojżesza pozostaje jednak Biblia. Historia Mojżesza zajmuje wyjątkowo obszerne

² Por. tamże, 48, 49.

³ Por. R. KRAWCZYK, *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 105-116.

fragmenty obu biblijnych Testamentów, stąd trudno odtworzyć dokładnie jego postać historyczną ukrytą pod warstwami przekazów biblijnych. Tradycja jahwistyczna akcentuje interwencje Boga przy wyjściu z Egiptu i w czasie wędrówki przez pustynię (Księga Wyjścia). Tradycja deuteronomiczna przedstawia Mojżesza jako proroka (Księga Liczb). Tradycja deuteronomistyczna przedstawia rolę Mojżesza jako pośrednika między Bogiem i narodem wybranym (por. Pwt 9,18-20). Tradycja kapłańska z kolei uwypukla jego kontakty z Bogiem (Księgi: Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa)⁴. Jedno jest pewne, na ogół, w tradycji starotestamentalnej uwypuklono wielką popularność Mojżesza, co tłumaczy centralne miejsce Prawa Mojżeszowego. „Pamiętajcie o Prawie mego sługi, Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i zarządzenia dla całego Izraela” (Ml 3,22) – tym wezwaniem zostaje zamknięty zbiór tradycji proroków, w którym nawiązano do Tory, kontynuując i aktualizując prawo nadane przez Mojżesza. W tradycji deuteronomistycznej zapisano: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Pan czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego jego kraju; ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela” (Pwt 34,10-12), a więc w mesjańskich oczekiwaniach Izraela modlono się o „proroka podobnego do Mojżesza”⁵. Badacze określają go mianem założyciela religii, wodza, proroka, orędownika, cudotwórcy, prawodawcy, pośrednika, inni dodają kapłana. Z czego najistotniejsze wydają się określenia: wódz i prawodawca. Pierwotnie Mojżesz zaistniał w pamięci narodu wybranego przede wszystkim jako ten, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Za czasów monarchii zaczęto uwypuklać jego rolę prorocką, zaś w okresie wygnania babilońskiego i po powrocie ukazywany był szczególnie jako sługa Pana⁶.

W Nowym Testamencie świadczy się o roli Mojżesza i jego dziele, mówiąc o tej samej osobie, co w Starym Testamencie, szczególnie obszernie

⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 105.

⁵ T. STANEK, *Pięcioksiąg w Biblii. Analiza struktury retorycznej kanonu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 37-55.

⁶ Por. K. GRZEMSKI, *Mojżesz jako autorytet w tekstach Pięcioksięgu*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 111-143.

w *Dziejach Apostolskich* (por. 7,17-44) i w *Liście do Hebrajczyków* (por. 11,23-29) oraz w krótkich wzmiankach wplecionych w kontekst innych opowiadań (*Ewangelie*), odzwierciedlając przy tym biblijne dzieje Mojżesza, ale nie w sposób niewolniczy. W *Mateuszowej Ewangelii* dzieciństwa (por. Mt 1-2) znajdujemy liczne paralelizmy między dzieciństwem Mojżesza a Jezusa (cudowny ratunek z rzezi młodzianków, pobyt w Egipcie, wyjście do ziemi Izraela)⁷. W *Dziejach Apostolskich* nakreślono losy Mojżesza (por. 7,17-43) wraz z bardzo pozytywnym opisem jego osoby: „Mojżesza wprowadzono w całą mądrość egipską, i potężny był w słowie i czynie” (7,22), i samookreśleniem: „*Proroka jak ja wzbudzi wam Pan, Bóg nasz, spośród braci waszych*” (3,22). Nadto w Nowym Testamencie wymieniane jest imię Mojżesza nie tyle jako świadectwo jego roli, jako osoby, co raczej samej spuścizny⁸. W opisie przemienienia na górze Tabor (por. Mt 17,3-4; Mk 9,4-5; Łk 9,30-33) Mojżesz staje jako pośrednik Prawa, które Jezus Chrystus przyszedł wypełniać (por. Mt 5,21-48), i prorok zapowiadający Chrystusa (por. Łk 24,27-44). Nadto o Mojżeszu wspomina się w luźno powiązanych z kontekstem poszczególnych wypowiedziach Jezusa. Uleczonemu trędowatemu Chrystus mówi: „idź, pokaż się kapłanowi i złóż ofiarę, którą przepisał Mojżesz, na świadectwo dla nich” (Mt 8,4). W przypowieści o bogaczu i Łazarzu Pan rzekł: „Mają Mojżesza i proroków, niechże ich słuchają!” (Łk 16,29). Innym razem powiedział: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladowajcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią” (Mt 23,2-3). Dwom uczniom idącym do Emaus mówi: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24,44). Oskarżycielem Żydów przed Bogiem nie jest Chrystus, ale Mojżesz: „Nie sądzicie jednak, że to Ja was oskarżę przed Ojcem. Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję” (J 5,45). W końcu w *Ewangelii św. Jana* i *Liście do Hebrajczyków* znajdujemy liczne typologie Mojżesza, jako figury Mesjasza. Jahwe „rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33,11a). Jezus twierdzi, że „Kto przychodzi z wysoka (...) świadczy On o tym, co widział i słyszał” (J 3,31-32a).

⁷ Por. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, Nowy Jork 1993, s. 228.

⁸ Por. T. JELONEK, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973), s. 107-110.

Mojżeszowi Bóg objawił swoje imię: „Ja jestem Pan, Bóg twój” (Wj 20,2). Chrystus objawia Żydom: „Jeżeli bowiem nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych” (J 8,24b). Tradycja i teologia żydowska powoływała się na Mojżesza jako dawcę Prawa. Natomiast Chrystus w swoim nauczaniu powołuje się nie na Prawo Mojżesza, ale na naukę Ojca: „Ojciec, który Mnie posłał, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić” (J 12,49b), a jednocześnie cierpienia Mojżesza symbolizują cierpienia Chrystusa: „Dzięki wierze Mojżesz, gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona, wołał raczej cierpieć z ludem Bożym, niż zażywać przemijających rozkoszy grzechu. Uważał bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu, gdyż patrzył na zapłatę” (Hbr 11,24-26). Trafnie opisuje ten paralelizm antytetyczny Joachim Jeremias: „W Mojżeszu i Chrystusie mamy dwóch Bożych wysłańców Starego i Nowego Przymierza związanych ze sobą przez ten sam los odrzucenia, ale też przeciwstawiających się sobie przez Prawo i Ewangelię”⁹. Żydzi znali historię swoich przodków, którzy żywili się na pustyni manną zesłaną im przez Boga, a gdy na pustyni Izraelitom zabrakło wody, pod uderzeniem laski Mojżesza woda wytrysnęła cudownie ze skały (por. Wj 17,1-7; Lb 20,7-13). Jezus dokonuje cudu rozmnożenia chleba i tłumaczy Żydom: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba” (J 6,51a); „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (3,5). Chwała Pańska (światlisty obłok) prowadziła Izraelitów podczas wędrówki (por. Wj 40,36-38), a Jezus głosi, że kto uwierzy, ten nie będzie żył w ciemności, ale otrzyma światło, które jest równoznaczne z życiem (por. J 1,4; 3,15-21). Wędrówka Izraelitów pod wodzą Mojżesza do Kanaanu jest figurą chrześcijan zdążających pod wodzą Chrystusa do miejsca odpoczynku u Boga (por. Hbr 3,7-19). Mojżesz, najwierniejszy Bogu w całym domu izraelskim, jest typem Chrystusa, twórcy nowego domu Bożego (por. 3,1-6). Rola autorytetu Mojżesza również w Nowym Testamencie jawi się zatem jako bardzo wzniosła¹⁰.

⁹ J. JEREMIAS, *Móyses*, TWNT IV, s. 878, cyt. za: M. FILIPIAK, *Przymierze w Piśmie Świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972), s. 155.

¹⁰ Por. M. FILIPIAK, *Przymierze w Piśmie Świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972), s. 145-155; R. KRAWCZYK, *Mojżesz w historii Zbawienia*, dz. cyt., s. 105-116; K. GRZEMSKI, *Mojżesz jako autorytet w tekstach Pięcioksięgu*, dz. cyt., s. 111-143; T. JELONEK, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 107-110.

1.2. Postać Mojżesza w Pochwale Ojców (por. Syr 44 – 49)

Tymczasem w tekście Pochwały Ojców z księgi Mądrości Syracha, zawartej w sześciu rozdziałach (por. Syr 44 – 49)¹¹, Mojżeszowi poświęcono zaledwie pięć wersetów (por. 45,1-5), a za jego największe osiągnięcie podano, że otrzymał on Prawo (Tora) od Boga (wersety trzeci i piąty). W tradycji sapiencjalnej najważniejsze jest więc przekazanie Prawa, które dokonało się podczas tajemniczego pobytu Mojżesza na Synaju (por. Wj 20,2-21; Pwt 5,6-21). Pięcioksiąg potwierdza, że wierność Prawu Boga była drogą do życia, odrzucenie go prowadziło do śmierci (por. Kpł 18,5; Pwt 30,15-16; 32,46-47). Zatem zgodnie z innymi tradycjami redakcji Pisma Świętego również w nurcie mądrościowym przyznano Mojżeszowi rolę prawodawcy. Siostra Judyta Pudełko PDDM tłumaczy takie ujęcie charakterem ksiąg mądrościowych: „Zadaniem mędrca jest więc przekazywanie tego Prawa przyszłym pokoleniom (por. Syr 16,24-25; 50,27), gdyż ono jest darem Boga (1,19)”¹². Nadto ks. Tadeusz Knut argumentuje, że „uwypukla [się] jego [Mojżesza] funkcję jako tego, który naucza naród poprzez przykazania (werset 5). Dwukrotnie wspomina się o bliskiej zażyłości Mojżesza z Bogiem, który «pokazał mu rąbek swej chwały» (w. 3; por. Wj 33,18-23; 34,5-8) oraz «pozwolił mu słyszeć swój głos», przemawiając do niego «twarzą w twarz» (werset 5; por. Wj 33,11; Lb 12,8; Pwt 34,10)”¹³.

Stąd też sapiencjalne określenie Mojżesza jako „człowieka miłosiernego”, „umiłowanego przez Boga i ludzi” (Syr 45,1; por. Wj 33,11; Lb 12,7-8; Pwt 34,11). W czasach Syracha, datowanych na II wiek przed Chrystusem wielu pogan interesowało się wiarą monoteistyczną, dlatego też w Pochwale Ojców cześć dla Mojżesza nie zamyka się w kręgu Izraela, ale jest on tym, który znalazł łaskę w oczach wszystkich. Już na początku jego życia ulitowała się nad nim córka faraona, która uznała go za przybranego syna (por. Wj 2,6). Podobnie kapłan madianicki Jetro i jego córki udzielili mu gościnności (por. 2,16-22). Nawet lud Egiptu i słudzy

¹¹ Nie ma zgodności, co do zakresu objętości Pochwały Ojców.

¹² J. PUDEŁKO, *Periodyzacja dziejów Izraela w Pochwale Ojców Księgi Syracha (Syr 44–49)*, „*Verbum Vitae*” 35 (2019), s. 50.

¹³ T. KNUT, *Pochwała Ojców (Syr 44–50), czyli historia Izraela w ujęciu mądrościowym autora Księgi Syracha*, „*Studia Pelplińskie*” 48 (2015), s. 102.

faraona okazywali szacunek Mojżeszowi (por. 11,3). Syrach wymienia również niezwykle znaki czynione przez Mojżesza zarówno wobec ludu (por. 4,1-9), jak i faraona (por. 7 – 11). Moc i potęga Mojżesza łączą się jednocześnie z jego wiernością i łagodnością (por. Lb 12,3.7). Krótki opis Mojżesza w księdze Mądrości Syracha (por. 45,1-5) przedstawia jego osobę i dzieła jako wyraźny efekt działania Boga. To Bóg sprawił, że Mojżesz pojawił się na świecie jako jeden z potomków Jakuba (45,1), udzielił mu nieziemskiej chwały i przebywania w swojej obecności (45,2), dał mu moc wobec ludzi (45,2-3), uświęcił go (45,4) oraz przekazał Prawo (45,5). Mojżesz jest więc znakiem miłosierdzia, odpowiedzią Boga na uciemnienie ludu. Misja Mojżesza przekracza jego siły, więc Bóg przekazuje swego Ducha 70 starszym (por. Lb 11,14-17). Sam Bóg objawia się zatem Mojżeszowi jako miłosierny, przebaczący niewierność i słabość (por. Wj 34,6-7; Lb 14,13-19) i taki obraz Boga Mojżesz objawia ludowi. Miłosierdzie Mojżesza odzwierciedla miłosierdzie Boga i stanowi przesłanie, że Bóg wybiera łagodność i wierność człowieka (Syr 45,4), aby objawić swoje miłosierdzie¹⁴.

1.3. Retusz portretu Mojżesza

Warto podjąć w tym miejscu próbę wyjaśnienia, dlaczego w tradycji mądrościowej pominięto aspekt postaci Mojżesza jako wodza narodu i spadkobiercy przymierza z Bogiem, co zauważa ks. Tadeusz Knut: „Syrach mniejszą uwagę zwraca na rolę Mojżesza w wyprowadzeniu Izraelitów z niewoli egipskiej (Syr 45,3; por. Wj 4,1-9; 7,8-11,10)”¹⁵. Odpowiedzi należy szukać w strukturze literackiej Pochwały Ojców, która ujawnia konkretny i autorski zamysł. Analizując tekst z księgi Mądrości Syracha (por. 44 – 49), można zauważyć bardzo silne zainteresowanie autora rolą kapłanów w historii Izraela, co znajduje swoją kulminację w opisaną na końcu postaci Szymona II. Zatem choć w Pochwale Ojców

¹⁴ Por. P. W. SKEHAN, A. A. DI LELLA, *The Wisdom of ben Sira*, Nowy Jork 1987, s. 510-514; J. PUDEŁKO, *Użycie terminu éleos (miłosierdzie) w Pochwale Ojców (Syr 44-49)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2016), s. 71-72.

¹⁵ T. KNUT, *Pochwała Ojców (Syr 44-50), czyli historia Izraela w ujęciu mądrościowym autora Księgi Syracha*, dz. cyt., s. 102.

opisano całą historię zbawienia, to uzasadnione wydaje się spojrzenie w klucz kapłański. Postać Mojżesza, opisana tylko w pięciu wersektach (Syr 45,1-5), ukrywa się w cieniu Aarona, któremu Syrach poświęca aż 17 wersektów (por. 45,6-22). Zdaniem s. Judyty Pudełko PDDM, „opis postaci Aarona w Syr 45,6-22 (...) ma przede wszystkim zwrócić uwagę na znaczenie arcykapłana w czasach Syracha. Potwierdza to dalszy opis postaci Pinchasa (Syr 45,23-24). Jest on mniej znanym wnukiem Aarona, ale jego kapłańska tożsamość i walka o czystość wiary wślawiły go w oczach potomnych. Został określony jako «trzeci» po Mojżesz i Aaronie, a linia ta wydaje się zmierzać do arcykapłana Szymona II (Syr 50,1-24)”¹⁶. Nadto w Pochwale Ojców rola króla Dawida to przede wszystkim organizacja kultu¹⁷, do tego w wypisie sławnych mężów Syracha nie znalazło się miejsce dla Ezdrasza, co próbuje tłumaczyć ks. Andrzej Piwowar: „wydaje się, że ze względu na wielkie zaangażowanie Syracha w sprawy kultu i świątyni, odmienna teologia kapłaństwa mogła być przyczyną wykluczenia Ezdrasza spośród wielkich i ważnych dla Izraela postaci”¹⁸. Warto zauważyć, że w tej kwestii Rabbi Hillel zestawia Mojżesza z Ezdraszem jako ojców nurtu faryzejskiego, „niekoniecznie zatem trzeba być kapłanem, aby być mędrce”¹⁹. Jednak według tradycji mądrościowej to przede wszystkim kapłani są spadkobiercami przymierza i mądrości, w myśl tradycji prorockiej: „wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy” (Ml 2,7).

2. Motyw menory z Pięcioksięgu w piątej wizji proroka Zachariasza (por. Za 4,1-14)

Zależności między wątkami kanonów Tory i proroków można dostrzec na poziomie tematyki. Kończące Pięcioksiąg słowa: „nie powstał więcej

¹⁶ J. PUDEŁKO, *Periodyzacja dziejów Izraela w Pochwale Ojców Księgi Syracha* (Syr 44-49), dz. cyt., s. 51.

¹⁷ Tamże, s. 54.

¹⁸ A. PIWOWAR, *Dlaczego Syrach pominął Ezdrasza w Pochwale Ojców* (Syr 44-50)?, „The Biblical Annals” 1 (2011), s. 130.

¹⁹ Talmud Babiloński, *Sanhedrin* 11a, <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.11a?lang=bi> (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).

w Izraelu prorok podobny do Mojżesza” (Pwt 34,10), oznaczają koniec pewnej epoki, fundamentalnej dla objawienia. Jednak następuje po niej długi ciąg proroków, którzy nie dorównują Mojżeszowi, ale aktualizują nadane przez niego Prawo²⁰.

2.1. Kontekst Księgi Zachariasza

Księga Zachariasza, choć chronologicznie nie jest najmłodszym tekstem w zbiorze proroków mniejszych, jest sytuowana w kompozycji pod koniec dzieła. Mogła być nawet pierwotnie ostatnią księgą zbioru. Analogie na poziomie lingwistycznym (por. Za 9,1; 12,1; Ml 1,1) są uznawane za poszlaki w procesie wydzielenia się struktury Księgi Malachiasza od tekstu Zachariasza. W ten sposób ostatecznie powstało 12 ksiąg na wzór 12 pokoleń Izraela. Zbiór 12 w kanonie Biblii hebrajskiej jest częścią zbioru proroków ostatnich, który został otwarty apelem o nawrócenie w całym pierwszym rozdziale Księgi Izajasza, a zamknięty wezwaniem do wierności Prawu Mojżesza „Pamiętajcie o Prawie mego sługi, Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i zarządzenia dla całego Izraela” (Ml 3,22), oraz zapowiedzią zbawienia (por. 3,23-24). Zatem w zbiorze 12 proroków mniejszych nawiązano do Tory, kontynuując i aktualizując prawo nadane przez Mojżesza. W Księdze Zachariasza rozwinięto zagadnienie roli i miejsca króla, uwypuklono Jozuego i Zorobabela, jako przedstawicieli władzy religijnej i świeckiej, oraz wyeksponowano tematykę Jerozolimy, a zwłaszcza świątyni na Syjonie. Na poziomie tradycji księgi część uczonych uważa, że pierwsze osiem rozdziałów tekstu masoreckiego oddaje pierwotną Księgę Zachariasza, inni twierdzą, że to autorzy Septuaginty dysponowali lepszą wersją tekstu hebrajskiego. Jednocześnie panuje wśród badaczy zgodność, że od 9. Rozdziału mamy do czynienia z tzw. Deutero-Zachariaszem, który tchnie zupełnie innym duchem, zmieniona została forma literacka, słownictwo oraz tematyka, wybitnie mesjańska, nadto w proroctwach zdaje się być suponowany czas po niewoli babilońskiej²¹.

²⁰ Por. T. STANEK, *Pięcioksiąg w Biblii...*, dz. cyt., s. 45.

²¹ Por. W. R. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Górna Grupa 2000, s. 1062-1064; T. STANEK, *Pięcioksiąg w Biblii...*, dz. cyt., s. 44-46; M. ŁA-

2.2. Postać proroka Zachariasza

Badacze nie mają wątpliwości co do autorstwa pierwszych ośmiu rozdziałów Księgi Zachariasza. Jest nim tzw. Proto-Zachariasz, prorok, który objawia się pod koniec 520 roku przed Chrystusem, w ósmym miesiącu drugiego roku panowania króla perskiego Dariusza I (por. Za 1,1) Hystaspesa (521-486), podczas działalności Aggeusza. Jego ostatnie dokładne określenie wystąpienie jest datowane na dziewiąty miesiąc czwartego roku (518 rok przed Chrystusem) panowania Dariusza I (Za 7,1). Ksiądz Józef Homerski określa czasy od Dariusza I epoką perską, a jednocześnie trzecim i ostatnim okresem profetyzmu oraz zalicza do niej proroków: Aggeusza, Zachariasza, Trito-Izajasza, Malachiasza, Jonasza, Joela, Abdiasza, Daniela²². Proroka Zachariasza można identyfikować z postacią Zachariasza wspomnianą w Księgach Ezdrasza i Nehemiasza, został przewodniczącym tej klasy kapłańskiej, do której należał, był synem Barachiasza, syna Addo, który według Księgi Nehemiasza (por. 12,4) pełnił funkcję szefa rodu kapłańskiego. Prorok Zachariasz był zatem kapłanem, choć nie jest to nigdzie napisane bezpośrednio, jak w przypadku Jeremiasza czy Ezechiela. W ośmiu wizjach roztaczał przed oczami słuchaczy wspaniałe plany Boże, budząc ufność w narodzie, który spodziewał się dobrobytu mesjańskiego tuż po wyjściu z niewoli, a zamiast tego musiał mierzyć się z trudnościami politycznymi i niespodziewaną suszą. Dla Zachariasza prawdziwymi problemami były grzechy bluźnierstwa, krzywoprzysięstwa, kradzieże, nienawiść, formalizm religijny, niesprawiedliwość społeczna wytknięte w pierwszych ośmiu rozdziałach księgi. Te wykroczenia okryły hańbą szatę arcykapłana (por. Za 3,1-5), pośrednika i reprezentanta ludu wobec Boga²³.

NOSZKA, *Bliskość zbawienia mesjańskiego (Księga Zachariasza)*, w: P. Łabuda, *Poznając Biblię. Część III. Wokół Biblii. Pisma mądrościowe i księgi prorockie Starego Testamentu. Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa*, Tarnów 2010, s. 23 nn; **S. ŁACH** (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. XII/2: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968, s. 252-257.

²² Por. **J. HOMERSKI**, *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(11) (1964), s. 51-56.

²³ Por. **S. ŁACH** (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 249-251.

2.3. Wizje Zachariasza

W drugiej części Księgi Zachariasza, a właściwie pierwszej zasadniczej i obszernej, zawarto osiem wizji proroka (jeźdźcy, rogi, mierniczy, arcykapłan Jozue, świecznik i oliwki, latający zwój, kobieta, rydwany). Są to widzenia, których znaczenie wyjaśnia anioł. Określenie הַלְלִיָּהּ z Księgi Zachariasza (por. 1,8) prowadzi do wniosku, że są to wizje nocne. Ta pora doby ze względu na ciemności i zwyczaj regeneracji organizmów jest uprzywilejowana dla wyobrażeń. Prorok Zachariasz śpi, nie czuwa, co uwydatnia, że wizje mogą mieć pochodzenie nadprzyrodzone. Jak zapisał mędrzec Syracyles: „Wróżbiarstwo, przepowiednie z lotu ptaków i marzenia senne są bez wartości, jak urojenia serca rodzącej kobiety. Jeśli Najwyższy nie zsyła ich jako nawiedzenia, nie bierz ich do serca!” (Syr 34,5-6). Terminologia użyta przy opisie procesu budzenia się proroka Zachariasza ma inny charakter niż naturalne powstanie ze snu. Prorok zostaje wybudzony ze snu przez anioła. Niektórzy słowo עוּר – „budzić” w Księdze Zachariasza (por. 4,1) zamieniają na שׁוּב – „nawracać” (por. Za 5,1; 6,1), również w trzech pierwszych wizjach na określenie czynności budzenia jest użyty czasownik שׁוּב – „nawracać”. Według klasyfikacji snów Adolfa Leo Oppenheima, takie przedstawienie należy zaliczyć do *symbolic dreams*, które zawierają obrazy alegoryczne lub symboliczne, stanowiące przesłanie od bogów na temat przyszłości i wymagają dodatkowego wyjaśnienia. Do tego można dodać jeszcze wyróżnione przez Adolfa Leo Oppenheima określenie tzw. *mantic dreams*, ponieważ prorokowi towarzyszy Boży wysłannik, anioł, który w Biblii oznacza Bożą obecność, a przecież to właśnie ona wprowadza proroka w stan uniesienia²⁴.

²⁴ Por. A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Whittetfish 1956, s. 227-237; W. FARMER (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1065-1069; C. L. MEYERS, E. M. MEYERS, Haggai, *Zechariah 1-8. The Anchor Bible*, Nowy Jork 1988, s. 227-229.

2.4. Wizja świecznika i oliwki

Hebrajski termin מְנוֹרָה sam w sobie z zakresu definicji nie zawiera ramion na świece czy lampek, ponieważ oznacza ogólną podstawę na światło, jak ta, która została przygotowana w pokoju Szunemitki dla proroka Eliasza (por. 2 Krl 4,10), lub prosty, pojedynczy świecznik, jak ten, który stał w sanktuarium w Szilo (por. 1 Sm 3,3). Jednocześnie jednak menora ma swoje doniosłe znaczenie kultyczne. Wizja piąta tematycznie łączy się z uprzednią wizją arcykapłana Jozuego (por. Za 3,1-5). Przed wygnaniem babilońskim w świątyni Salomona paliło się 10 złotych lamp na jednej wspólnej podstawie z oliwą, którą dostarczali Izraelici. Prorocy, jeśli nie byli kapłanami, mogli nie mieć bezpośredniego dostępu do tego widoku. Nadto współczesny Zachariaszowi Aggeusz stwierdza: „Czy jest między wami ktoś, kto widział ten dom w jego dawnej chwale?” (Ag 2,3)²⁵.

2.5. Retusz menory z Pentateuchu

Opis menory Zachariasza koresponduje natomiast ze starszą tradycją Tory, gdzie opisany został siedmioramienny świecznik z siedmioma lampami (por. Wj 25,31-40; 37,17-24), który był używany w *ohel moed* (namiocie spotkania). Pomimo tego świecznik z wizji Zachariasza nie jest w pełni zgodny z tamtym, ponieważ prorok zaadaptował do archaicznego przedmiotu technologię utrzymywania ognia z czasów perskich. Nawiązanie do tradycji Pentateuchu ma też uzasadnienia polityczne i ekonomiczne. Władze perskie zwracały uwagę na dziedzictwo prawne narodów, które należały do dawnego imperium babilońskiego. Nadto wykonanie świecznika na wzór tego z epoki królów wiązało się z większymi kosztami. Na reliefie z Łuku Tytusa, na którym przedstawiono pochod z trofeami zdobytymi w Jerozolimie w 70 roku, widać więc menorę według opisu z Tory i bliską opisowi Zachariasza²⁶. Prorok

²⁵ Por. C. L. MEYERS, E. M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8...*, dz. cyt., s. 228-277.

²⁶ Por. tamże, s. 228-277; S. ŁACH (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 334-340; *Triumf rzymski*, <https://imperiumromanum.pl/ustroj/triumf-rzymski/> (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).

Zachariasz przywraca ludziom nadzieję, widząc Bożą obecność i jego opiekę nad narodem w nowej świątyni. Dwa drzewa oliwne wzmacniają optymistyczną intuicję – oto pomazańcy stoją wciąż przed Panem. Dom Dawida i dom Sadoka pomimo grzechu nie zginęły, bo to Bóg jest fundatorem rodów. Niektórzy widzą w tym opisie zapowiedź dualizmu Mesjasza, króla i kapłana, inni odwołują się do potomków rodów królewskiego i kapłańskiego²⁷.

Na przykładzie portretu Mojżesza, wizji menory i dwóch drzew oliwnych widać zatem, jak plastycznie prorocy posługiwali się natchnioną Tradycją. Jak zapisał ks. Józef Homerski: „rys dziejów królestwa mesjańskiego u proroków pozwala zauważyć, że jest ono identyczne z oczekiwaniem Izraela na dzieło, którego Bóg dokona w przyszłości, które – wierzyli – przyniesie ze sobą to, co człowiek kiedyś posiadał, a co utracił i teraz za tym tęskni. Ta tęsknota za utraconym szczęściem, które miało swe źródło w królowaniu Boga, była dla ludzkości «świecą płonąca... póki dzień nie zaświta!» (2 P 1,19)”²⁸.

Bibliografia:

- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Watykan 2010, AAS 102 (2010).
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah*, Nowy Jork 1993.
- Farmer W. R. (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Górna Grupa 2000.
- Filipiak M., *Przymierze w Piśmie Świętym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25 (1972), s. 145-155.
- Grzemiński K., *Mojżesz jako autorytet w tekstach Pięcioksięgu*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 111-143.
- Homerski J., *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1(11) (1964) z. 1, s. 39-56.
- Jelonek T., *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973), s. 107-110.
- Knut T., *Pochwała Ojców (Syr 44-50), czyli historia Izraela w ujęciu mądrościowym autora Księgi Syracha*, „Studia Pelplińskie” 48 (2015), s. 95-111.
- Krawczyk R., *Mojżesz w historii zbawienia*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 105-116.
- Langkammer H., *Słownik biblijny*, Katowice 1982.

²⁷ Por. C. L. MEYERS, E. M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8...*, dz. cyt., s. 276-277.

²⁸ J. HOMERSKI, *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, dz. cyt., s. 55.

- Łach S. (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. XII/2: *Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968.
- Lanoszka M., *Bliskość zbawienia mesjańskiego (Księga Zachariasza)*, w: P. Łabuda, *Poznając Biblię. Część III. Wokół Biblii. Pisma mądrościowe i księgi prorockie Starego Testamentu. Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa*, Tarnów 2010.
- Meyers C. L., Meyers E. M., *Haggai, Zechariah 1-8. The Anchor Bible*, Nowy Jork 1988.
- Oppenheim A. L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Whitefish 1956.
- Piwowar A., *Dlaczego Syrach pominął Ezdrasza w Pochwale Ojców (Syr 44–50)?*, „The Biblical Annals” 1 (2011), s. 105-131.
- Pudelko J., *Periodyzacja dziejów Izraela w Pochwale Ojców Księgi Syracha (Syr 44–49)*, „Verbum Vitae” 35 (2019), s. 39-76.
- Pudelko J., *Użycie terminu éleos (miłosierdzie) w Pochwale Ojców (Syr 44-49)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2016), s. 67-81.
- Skehan P. W., Di Lella A. A., *The Wisdom of ben Sira*, Nowy Jork 1987.
- Stanek T., *Pięcioksiąg w Biblii. Analiza struktury retorycznej kanonu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011), s. 37-55.
- Talmud Babiloński, *Sanhedrin*, 11a, <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.11a?lang=bi> (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).
- Triumf rzymski*, <https://imperiumromanum.pl/ustroj/triumf-rzymski/> (odczyt z dn. 14.10.2022 r.).

Ks. mgr lic. Paweł Kasperowicz – kapłan diecezji tarnowskiej, absolwent WSD w Tarnowie, uzyskał tytuły magistra i licencjata kościelnego w dziedzinie teologii na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJPII w Krakowie. Obecnie student prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie.





ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: [0000-0001-5408-0809](https://orcid.org/0000-0001-5408-0809)

e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.23.009.18470>



WYMIAR MISYJNY FORMACJI W WYŻSZYM SEMINARIUM MISYJNYM KSIĘŻY SERCANÓW W STADNIKACH

THE MISSIONARY DIMENSION OF FORMATION
AT THE MAJOR MISSION SEMINARY OF THE
PRIESTS OF THE SACRED HEART IN STADNIKI

Abstrakt

Formacja do prezbiteratu w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach uwzględnia istotny element formacji charyzmatycznej i pastoralnej, jakim jest formacja do misji. Jest to konsekwencją charyzmatu Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, który zaangażowanie w misję traktuje jako jeden z ważnych wymiarów pracy apostołskiej i formę głoszenia miłości Najświętszego Serca Jezusowego. Celem artykułu jest przedstawienie różnorodnych wymiarów formacji misyjnej kandydatów do kapłaństwa, a także ukazanie jej owoców.

Słowa kluczowe:

sercanie | misje | formacja misyjna | Leon Jan Dehon

Abstract

Formation for the priesthood at the Major Mission Seminary of the Priests of the Sacred Heart in Stadniki includes a main element of charismatic and pastoral formation, which is formation for missions. This is a consequence of the charism of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, which treats involvement in missions as one of the important dimensions of apostolic work and a form of proclaiming the love of the Sacred Heart of Jesus. The aim of the article is to present various dimensions of the missionary formation of candidates for priesthood, as well as to show its fruits.

Keywords:

Dehonians | missions | missionary formation | Leon Jan Dehon

Wprowadzenie

Kościół „z natury swojej jest misyjny”¹, a obowiązek ewangelizacji jest jednocześnie łaską i właściwym powołaniem członków Mistycznego Ciała Chrystusa². Już w samym powszechnym powołaniu człowieka do świętości zawiera się wezwanie do ewangelizacji (por. Mk 3,13-14; 16,15-16; Mt 28,19-20; Łk 4,43; J 20,21-23; Dz 4,20). Wezwanie do misji zakorzenione jest także w szczególnym powołaniu do kapłaństwa i życia zakonnego, którego celem jest głoszenie miłości Jezusa Chrystusa do człowieka i prowadzenie ludzi do zbawienia³. W nurt powołania misyjnego wpisuje się również założone przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Jana Dehona w 1878 roku Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Jezusowego. Jednym z elementów charyzmatu, jaki otrzymało od swojego założyciela, jest głoszenie miłości Bożego Serca, którego jedną z form stanowi działalność misyjna *ad gentes*⁴.

¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM), 2.

² Por. PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 14.

³ Por. M. TATAR, *Misyjno-posłanniczy charakter kapłaństwa*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 1(166) (2014), s. 116-117.

⁴ Znaczenie pojęcia „misje *ad gentes*” wyjaśnia: J. GÓRSKI, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005, s. 16-17.

Celem artykułu jest ukazanie formacji misyjnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, które stanowi dom formacyjny kandydatów do prezbiteratu w Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Wymiar misyjny formacji do kapłaństwa i życia zakonnego łączy się ściśle z charyzmatem Instytutu i jego głównym celem, jakim jest szerzenie kultu Najświętszego Serca Jezusowego w świecie i społeczeństwie.

1. Rys historyczny powstania Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach swoimi początkami sięga 1946 roku, kiedy to kuria metropolitalna w Krakowie zezwoliła na budowę klasztoru przeznaczonego na nowicjat. Jego budowa, rozpoczęta wiosną 1947 roku, została zwieńczona poświęceniem nowego domu już 15 sierpnia 1948 roku. Od września 1953 roku klasztor stał się wspólną siedzibą dla nowicjatu i Studium Humanistycznego, przygotowującego do eksternistycznych egzaminów maturalnych. Wzrost liczby kandydatów do Zgromadzenia wymusił decyzję o rozbudowie domu. W styczniu 1954 roku nowicjat został przeniesiony do Węglówki. W dniu 31 lipca 1954 roku władze komunistyczne zlikwidowały dom zakonny w Stadnikach. W miejscowości pozostali jedynie proboszcz utworzonej tu w 1951 roku parafii – ks. Czesław Kunda SCJ, wikariusz – ks. Dionizy Bucki SCJ oraz kościelny – br. Alojzy Żurek SCJ. W miejsce zakonników przesiedlono siostry służebniczki Najświętszej Maryi Panny ze Śląska Opolskiego, dla których klasztor stał się miejscem przymusowej pracy.

Odzyskanie klasztoru umożliwiło powstanie w nim we wrześniu 1957 roku niższego seminarium. W tym czasie trwała także dalsza rozbudowa klasztoru, który stał się odtąd wspólną siedzibą uczniów niższego seminarium oraz przebywających w nim w dalszym ciągu kleryków. W lutym 1960 roku, ze względu na obawę utraty domu stadnickiego, przeniesiono tutaj z Krakowa-Płaszowa Studium Teologiczne, które zostało erygowane 8 października 1956 roku. Natomiast niższe semina-

rium zostało przeniesione do klasztoru w Krakowie-Płaszowie. Dnia 13 września 1962 roku poświęcono kaplicę seminaryjną. Studium Filozoficzne (powołane do życia 25 września 1960 roku) zostało przeniesione z Krakowa do Stadnik 28 sierpnia 1964 roku i w ten sposób utworzono Studium Filozoficzno-Teologiczne, które z czasem zmieniło nazwę na Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów. Datę inauguracji roku akademickiego 1964/1965 w dniu 21 września 1964 roku, po połączeniu Studium Filozoficznego i Teologicznego, uważa się za początek istnienia seminarium w obecnym kształcie⁵.

2. Źródła formacji misyjnej w zgromadzeniu księży sercanów

Ojciec Leon Jan Dehon, założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, oraz dokumenty Instytutu nie określają szczegółowo form podejmowanych zaangażowań apostolskich. Założyciel podkreśla jednak konieczność postawy dyspozycyjności w stosunku do Boga, który przemawia przez głos Kościoła i ludzi, zachęcając zakonników do podejmowania zadań wymagających od nich ofiary i wyrzeczenia, co pozwala im żyć duchem miłości i wynagrodzenia, charakterystycznym dla otrzymanego od Boga charyzmatu. Mówiąc o preferencyjnych wyborach działalności apostolskiej Instytutu, mających na celu dawanie świadectwa o transcendencji Boga i Jego miłości objawionej w Jezusie Chrystusie, wymienia misję, formację duchowieństwa, zakonników i laikatu, obecność w świecie kultury i środkach społecznego przekazu, propagowanie katolickiej nauki społecznej, zaangażowanie na rzecz ludzi pracy, troskę o biednych oraz duszpasterstwo powołaniowe. Działalność misyjna *ad gentes*, choć nie stanowi dzieła specjalnego Zgromadzenia, dla o. Leona Jana Dehona jest jednym z priorytetów w pracy apostolskiej. Podkreśla to m.in. w liście do Leona XIII z lutego 1882 roku: „Czerpiąc z Najświętszego Serca Jezusowego ducha ofiary,

⁵ Por. L. POLESZAK, *Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach – historia i terażniejszość*, „Sympozjum” 1(12) (2004), s. 233-242.

będziemy szczęśliwi, mogąc być obecni także na misjach”⁶. Dla o. Leona Jana Dehona motywem działalności misyjnej *ad gentes* jest naśladowanie Jezusowej postawy *Ecce venio* oraz Jego zaproszenie do współpracy w szerzeniu Ewangelii. Z wielką radością spogląda na swoich synów duchowych, którzy poświęcili się temu dziełu, dostrzegając w nich realizację własnego pragnienia głoszenia królestwa Najświętszego Serca Jezusowego. „Ideałem mojego życia, ślubem, który sformułowałem wśród łez w mojej młodości, było zostać misjonarzem i męczennikiem. (...) Jestem misjonarzem poprzez stu misjonarzy pracujących we wszystkich częściach świata. Męczennikiem jestem poprzez przyjęcie tego, co Pan Jezus dodał do mojego ślubu żertwy, szczególnie w latach 1878-1884, przez wszystkie trudności, upokorzenia aż do *consummationem est*”⁷.

Dokumenty Zgromadzenia podtrzymują ukierunkowanie misyjne Założyciela. Zostaje to szczególnie uwidocznione i pogłębione w związku z zachętą do odnowy życia konsekrowanego wyrażoną w dekrecie *Perfectae caritatis*⁸. *Misje ad gentes* postrzegane są w nich jako świadectwo miłości Boga w Chrystusie oraz „uprzywilejowana forma służby apostołskiej”⁹. Wskazując na wymiar teologiczny misji Zgromadzenia, podkreśla się, nawiązując do Dekretu o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, potrójne źródło tej formy działalności apostołskiej: wolę Ojca pragnącego zbawienia wszystkich ludzi; wymaganie miłości ożywiającej Kościół i gorliwość Jezusa w głoszeniu królestwa; wypełnienie zamiarów Ojca przez odnowę wszystkiego i wszystkich w Jezusie

⁶ L. DEHON, *List do Ojca Świętego Leona XIII z lutego 1882 r.* (rps, Arch. SCJ, B 37, 4). Por. P. LEKS, *Misje w działalności i duchowości Ojca Założyciela. Referat wygłoszony 16 I 1976 r. z okazji 50-lecia śmierci Sługi Bożego Ojca Leona Jana Dehona*, Kraków 1994, s. 42-46.

⁷ L. DEHON, *Notes Quotidiennes*, t. 5, Andria 1998, s. 533 (tłum. LP). Por. TENŻE, *Lettere circolari*, Bologna 1954, s. 285.

⁸ „Należy podtrzymać ducha misyjnego w instytucjach zakonnych pod każdym względem i zgodnie z charakterem każdego dostosować do współczesnych warunków, tak by głoszenie Ewangelii wszystkim narodom stawało się coraz bardziej skuteczne”. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965, 20.

⁹ *Reguła życia Zgromadzenia Księżki Najświętszego Serca Jezusowego (Księżka Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014 (dalej: Konst.), 31.

Chrystusie przez Ducha Świętego¹⁰. W sposób szczególny to trynitarne ujęcie źródła działalności misyjnej Kościoła uwypuklają *Konstytucje Zgromadzenia*¹¹.

Zaangażowanie w misje *ad gentes* od samego początku istnienia Zgromadzenia jest inspirowane duchowością Instytutu, którego największy skarb stanowi Serce Jezusa Chrystusa. Gotowość do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom jest rozumiana jako jedna z form kultu Bożego Serca, ponieważ jej źródłem jest otwarty bok Zbawiciela otwierający przed Kościołem nowe możliwości działalności apostołskiej. „Sercanin nie może nigdy zamknąć się w swojej pracy, w swojej lokalnej wspólnotcie, w swoim kraju, w swojej kulturze i języku. Wszystko to winno mu służyć jako punkt wyjścia do otwarcia się i do wrażliwości na komunie i na misję na całym świecie”¹². Tę prawdę jeszcze dobitniej podkreśla dokument końcowy VII Konferencji Generalnej z 2007 roku, poświęconej w całości tematyce misji *ad gentes*: „Jako sercanie odczuwamy szczególnie pilne zadanie, aby powrócić do «pierwszego głoszenia», które dotyka serca Ewangelii. Jest to powrót do istotnego przesłania Jezusa, powrót do Jego Serca, ponieważ – jak napisał o. Dehon – «Serce Jezusa, miłość Jezusa, to cała Ewangelia»”¹³.

Wymiar charyzmatyczny w rozumieniu działalności misyjnej jest szczególnie widoczny w podkreśleniu aspektu wynagradzającego kultu Bożego Serca. Głoszenie Ewangelii nie ogranicza się jedynie do społeczeństw czy osób tradycyjnie chrześcijańskich, lecz łącząc się z działalnością społeczną, stanowi praktyczny przejaw miłości Boga objawionej w Sercu Słowa Wcielonego¹⁴.

¹⁰ Por. A. PANTEGHINI, *List okólny na Światowy Dzień Misyjny z 19 października 1980 r.*, „Informator SCJ” 28.10.1980 r. (mps, Arch. SCJ PO), s. 73-74; DM 7.

¹¹ Por. Konst., 19.25.35.53.70; VII KONFERENCJA GENERALNA, *Dokument końcowy VII Konferencji Generalnej – Sercanie w misji ad gentes*, „Informator SCJ” 3 (2006), s. 252-253.

¹² J. ORNELAS CARVALHO, *List do Zgromadzenia z okazji Uroczystości Najświętszego Serca Jezusowego*, „Informator SCJ” 3 (2007), s. 249.

¹³ VII KONFERENCJA GENERALNA, *Dokument końcowy VII Konferencji Generalnej – Sercanie w misji ad gentes*, dz. cyt., s. 253.

¹⁴ Por. T. G. GOVAART, *Sono venuto*, w: tegoż (red.), *Lettere circolari*, Bologna 1958, s. 457; A. PANTEGHINI, *List Ojca Generala i jego Rady na Wielki Post 1989 r.*, „Informator SCJ” 2 (1989), s. 66-67.

Wśród charakterystycznych dla Zgromadzenia form działalności misyjnej można wymienić szerzenie cywilizacji miłości poprzez propagowanie kultu Serca Jezusowego i głoszenie miłości Chrystusa, promowanie duchowości eucharystycznej i wartości chrześcijańskich, które są darem Ducha Świętego, inkulturację oraz działanie na rzecz pojednania pomiędzy ludźmi¹⁵. Częścią działalności misyjnej jest również zaangażowanie się na rzecz pokoju i sprawiedliwości. Sercanie, włączając się w budowanie pokoju oraz usuwanie niesprawiedliwych podziałów i dysproporcji pomiędzy bogatymi a biednymi w krajach misyjnych, przyczyniają się do promocji sprawiedliwości i miłości, których źródło tkwi w Sercu Jezusa Chrystusa. Ta forma działalności misyjnej wynika również z dziedzictwa po Założycielu¹⁶.

Z wielu dokumentów Instytutu dotyczących dzieła misyjnego wyłania się swoisty profil misjonarza sercańskiego. Składają się na niego takie cechy jak: doświadczenie miłości Chrystusa pogłębiane medytacją nad tajemnicą Bożego Serca, dyspozycyjność serca, pasja w zaangażowaniu na rzecz królestwa Bożego, duch oddania, nadzieja i radość z głoszenia miłości Bożej w Chrystusie, wrażliwość na ludzkie cierpienie i dzielenie ubóstwa z drugim¹⁷.

¹⁵ „Nie jest do pojęcia praca ewangelizacyjna, która by równocześnie nie była zaangażowaniem w budowę cywilizacji miłości i w rozwiązywanie najważniejszych i najbardziej pilnych problemów społecznych. Nie byłibyśmy synami ojca Dehona, jeżeli ten wymiar nie zostałby wzięty pod właściwą uwagę. Poza tym, oprócz naszej obecności i posługi na polu opieki oraz ludzkiego rozwoju, zapytujemy się, jak można prowadzić prawdziwą politykę miłości, przyczyniając się do zmian wielu rzeczy i niesprawiedliwych struktur”. **V. BRESSANELLI**, *Informacja o wizytacji generalnej w Prowincji Zairu*, „Informator SCJ” 3 (1998), s. 248.

¹⁶ Por. Konst., 32-33; **V. BRESSANELLI**, *List Ojca Generała do współbraci pracujących na Mołdawii*, „Informator SCJ” 2 (2000), s. 124-125; **A. PANTEGHINI**, *List Ojca Generała i jego Rady w sprawie naszego zaangażowania się na rzecz sprawiedliwości i pokoju z 17 lutego 1988 r.*, „Informator SCJ” 1 (1988), s. 2-3.

¹⁷ Por. **T. G. GOVAART**, *Allontanati i pericoli*, w: tegoż (red.), *Lettere circolari*, dz. cyt., s. 183-185; **V. BRESSANELLI**, *List Ojca Generała na Uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego z dnia 14 czerwca 1996 r.*, „Informator SCJ” 5 (1996), s. 425; **VII KONFERENCJA GENERALNA**, *Dokument końcowy VII Konferencji Generalnej – Sercanie w misji ad gentes*, dz. cyt., s. 253-254; **R. MIŚ**, *VII Konferencja Generalna „Sercanie w misji ad gentes” – wezwaniem do odnowy ducha misyjnego*, „Informator SCJ” 6 (2008), s. 584-585; **L. POLESZAK**, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księżąt Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, „Mistyka Chrześcijańska” 106, Kraków 2010, s. 315-318.

3. Formacja misyjna w seminarium

Formacja misyjna stanowi jeden z ważnych elementów formacji w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Obok formacji ludzkiej, duchowej i intelektualnej stanowi ona jeden z wymiarów formacji charyzmatycznej. Uwzględnia ona przede wszystkim ducha misyjnego Instytutu, który został wyrażony przez o. Leona Jana Dehona w wezwaniu umieszczonym na herbie Zgromadzenia: *Adveniat Regnum Tuum*¹⁸.

Bazą formacji misyjnej jest troska o zjednoczenie z Chrystusem i Jego ofiarą dla zbawienia każdego człowieka. Wyraża się ona także w poszukiwaniu woli Bożej jako kryterium życia osobistego i w położeniu akcentu na wymiar wspólnotowy zaangażowania apostolskiego. Uczestniczący w formacji są zachęceni do osobistego świadectwa o miłości Boga wyrażonej w Sercu Jezusa Chrystusa oraz poznawania i poszanowania własnej tożsamości kulturowej i międzykulturowej. Tworząc jedną wspólnotę składającą się z różnych osób pochodzących z różnych kultur i krajów, alumni mają okazję bezpośrednio i osobiście zaangażować się w proces formowania się do jedności, która jest podstawą ewangelizacji i świadectwa o miłości Boga. Wymienione elementy formacji misyjnej pokazują, że łączy się ona ściśle z duchowością Zgromadzenia, której źródłem jest kult Serca Jezusowego¹⁹.

3.1. Wykłady z misjologii i konferencje formacyjne

Formacja misyjna odbywa się przede wszystkim w ramach konferencji dotyczących charyzmatu Instytutu, zarówno w wymiarze duchowym, jak i zewnętrznym. Jej szczególnym elementem są wykłady z misjologii w wymiarze 30 godzin. Ich celem jest ukazanie i krytyczne omówienie

¹⁸ Por. W. KOLAK, J. MARECKI, *Leksykon godeł zakonnych*, Łódź 1994, s. 91; A. SAWULSKI, *Herb Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, „Informator SCJ” 8 (2000), s. 696.

¹⁹ Por. P. SUGINO, *Formazione „iniziale” alla missione*, w: *Documenta XX. Septima Conferentia Generalis, Romae 2007*, s. 236-237; L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela...*, dz. cyt., s. 319.

wielowymiarowości posłania i zaangażowania misyjnego, z uwzględnieniem wymiaru teologicznego, historycznego, antropologicznego, religiologicznego, ekumenicznego, społecznego i praktycznego.

Wykłady z misjologii obejmują następujące zagadnienia szczegółowe: misjologia – jej metodologia, historia i miejsce wśród innych nauk; biblijne podstawy misji; teologia misji; misje, religie i kultury świata; inkulturacja – duszpasterskie i teologiczne wskazania; rodzenie się Kościoła lokalnego (kulturowego) – podstawowe zadanie misji; misje a integralny rozwój człowieka; najważniejsze etapy historii misji w starożytności; najważniejsze etapy historii misji w Ameryce, Afryce, Azji i Oceanii; duchowość misyjna z uwzględnieniem wymiaru ekumenicznego. Dotychczas wykłady z misjologii prowadzili: ks. mgr lic. Ryszard Miś SCJ (I-II semestr 1979/1980), ks. dr Antoni Kmiecik (II semestr 1983/1984), ks. dr Michał Chorzępa CM (I semestr 1987/1988), ks. mgr lic. Mieczysław Pajdzik SCJ (II semestr 1994/1995), ks. dr Krzysztof Czermak (I semestr 2001/2002), ks. prof. dr hab. Jan Górski (I semestr 1997/1998, II semestr 2003/2004, I semestr 2007/2008, I semestr 2010/2011, I semestr 2012/2013, I semestr 2016/2017, II semestr 2020/2021).

Sympozja naukowe poświęcone działalności misyjnej Zgromadzenia Inną formą pogłębiania tematyki misyjnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach jest organizacja sympozjów naukowych poświęconych zagadnieniom ewangelizacji i misji. Wśród tematów sympozjów naukowych poruszających tę tematykę można wymienić: *25-lecie pracy polskich sercanów w Zairze* (1998), *Kościół katolicki na Litwie i Białorusi w XIX i XX wieku* (1999), *Między męczeństwem a nadzieją – Kościół katolicki w Europie Wschodniej* (2005), *Głosić Serce – przepowiadanie w służbie cywilizacji miłości* (2006), *Idźcie i głosście* (2017), *Idźcie i głosście – misyjny wymiar ewangelizacji* (2019). Przedstawione w czasie sympozjów naukowych referaty zostały opublikowane w ukazującym się od 1997 roku periodyku naukowym „Sympożjum” wydawanym przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach (ISSN 1429-558X – do 1996 roku, ISSN 2543-5443 – od 1996 roku, e-ISSN 2544-3283). Są one dostępne również w wersji elektronicznej na stronach internetowych „Sympożjum”: <https://sympożjum.scj.pl/> oraz <https://www.ejournals.eu/Sympozjum>.

3.2. Prace magisterskie dotyczące tematyki misyjnej

Owoce intelektualnej formacji misyjnej w seminarium są prace magisterskie dotyczące tematyki misji. Wykładowcą, który w sposób wyjątkowy zachęcił alumnów do pogłębiania zagadnień misyjnych od strony naukowej, jest ks. prof. dr hab. Jan Górski. Pod jego kierunkiem powstały trzy prace magisterskie: *Stulecie ewangelizacji Górnego Konga. Udział Sercanów w formowaniu rodzimego kościoła afrykańskiego* (autor: kl. Andrzej Sańko SCJ, 1999 rok), *Możliwości reewangelizacji Białorusi po przemianach społeczno-politycznych w roku 1992* (autor: kl. Wiktor Sinicki SCJ, 2003 rok), *Kościół w Korei z perspektywy podróży apostołskiej papieża Franciszka do Republiki Korei* (autor: kl. Wojciech Bochenek SCJ, 2019 rok).

3.3. Duchowy Patronat Misyjny i Dwumiesięcznik dla Chorych „Wstań”

Ciekawą formą propagowania idei misji jest Duchowy Patronat Misyjny²⁰, który działa we współpracy z wydawanym przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach od 1989 roku Dwumiesięcznikiem dla Chorych „Wstań” (ISSN 0867-7603). Choć czasopismo to jest pismem skierowanym do ludzi chorych i potrzebujących pomocy, jednak od samego początku posiada ono wyraźny rys misyjny. Wśród artykułów przygotowywanych głównie przez alumnów seminarium znajduje się dział „Duchowy Patronat Misyjny”. Publikowane w nim artykuły dotyczą zaangażowania misyjnego zgromadzenia księży sercanów. Dzięki kontaktom z misjonarzami pracującymi poza granicami kraju czytelnicy mogą dowiadywać się o aktualnej sytuacji misyjnej w Zgromadzeniu i problemach związanych z działalnością ewangelizacyjną Kościoła. Obok aktualnych informacji dołączona jest również bieżąca intencja misyjna. Czytelnicy mogą także włączyć się czynnie w działalność Duchowego Patronatu Misyjnego, którego członkowie modlą się za poszczególnych misjonarzy sercańskich. Do zobowiązań

²⁰ Por. *Duchowy Patronat Misyjny*, <http://wstan.scj.pl/duchowy-patronat-misyjny/> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

członków należy codzienne odmawianie aktu ofiarowania oraz modlitwa i ofiarowanie cierpień w intencji misji. W trzecią niedzielę miesiąca w intencjach tych osób sprawowana jest Msza Święta²¹.

3.4. Koło misyjne i muzeum misyjne

W seminarium od wielu lat działa koło misyjne, którego celem jest wyrobienie wśród alumnów odpowiedzialności za misje i misję Zgromadzenia poprzez budzenie świadomości misyjnej, ducha misyjnego i ideałów misyjnych. Alumni uczestniczący w działalności koła wyrabiają w sobie cnotę odpowiedzialności za zbawienie wszystkich ludzi, rozwijają w sobie dyspozycyjność misyjną, uczą się otwartości na potrzeby Kościoła, wrażliwości na wszystkich ludzi i na dialog z nimi. Koło misyjne alumnów posiada różne formy działalności: modlitwę w intencji sercańskich misjonarzy, przygotowanie Tygodnia Misyjnego oraz rozważań drogi krzyżowej w intencji misjonarzy i misji, modlitwę w wigilię Zesłania Ducha Świętego. Alumni organizują katechezy misyjne w szkołach oraz prelekcje o tematyce misyjnej, włączają się również w ogólnokościelne formy propagowania działalności misyjnej, np. Nadzwyczajny Miesiąc Misyjny²². Znajomość problematyki misyjnej pogłębiana jest poprzez uczestnictwo w sympojach i spotkaniach dotyczących misji oraz przez udział w czuwaniach Papieskiej Unii Misyjnej (PUM) na Jasnej Górze. Alumni angażują się również w promocję działalności Duchowego Patronatu Misyjnego, dbają o kontakt z misjonarzami i animują spotkania z nimi.

Seminarium posiada także muzeum misyjne. Gromadzi ono eksponaty pochodzące z różnych krajów, w których sercańscy misjonarze włączają się w misje *ad gentes*. Goście odwiedzający seminarium mają okazję do zapoznania się z działalnością misjonarzy oraz z eksponatami misyj-

²¹ Por. L. POLESZAK, *By nieść nadzieję – dwumiesięcznik dla chorych „Wstań”, „Czas Serca”* 172 (2022), s. 16-17.

²² Por. *Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 2017-2021*, Arch. WSM Stadniki.

nymi²³. Niektóre eksponaty misyjne są również prezentowane poza seminarium w czasie trwania dni misyjnych (np. w Niepołomicach) czy też z okazji specjalnych wystaw poświęconych tematyce misyjnej (np. w Muzeum Regionalnym w Mysłenicach)²⁴.

3.5. Inne formy uczestnictwa w formacji misyjnej

Wśród różnorodnych form propagowania duchowości misyjnej w trakcie formacji seminaryjnej warto wymienić uczestnictwo w wolontariacie misyjnym w Foligno (Włochy) przy współpracy z Włoską Prowincją Południową Zgromadzenia. W tej formie uczestniczyły także osoby świeckie.

Nieco inny charakter ma pomoc kleryków w organizacji wypoczynku wakacyjnego dla dzieci w Białorusi i w Naddniestrzu. Jest on organizowany przez sercanów z Dystryktu Białoruskiego i Dystryktu Mołdawskiego, zależnych od Prowincji Polskiej Zgromadzenia. Klerycy niejednokrotnie angażowali się również w pomoc w organizacji pielgrzymek bądź przygotowania świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy w Białorusi i Ukrainie, bądź też w organizację wakacji dla dzieci pt. *Wakacje z misjami i językami*²⁵.

W *promocję misji ad gentes* wpisują się także doroczne spotkania rodzin misjonarzy sercańskich organizowane w seminarium. Są one okazją do dzielenia się aktualnymi wiadomościami dotyczącymi misji, spotkania z misjonarzami i osobami zaangażowanymi w wolontariat misyjny²⁶. Tak-

²³ Por. **L. POLESZAK**, *Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach*, w: *Kościół Archidiecezji Krakowskiej. Tysiącletnie dziedzictwo*, t. 5, Pelplin 2020, s. 34-37.

²⁴ Por. „*Z odległych stron...*” – *pamiętki misyjne z Afryki i Azji (wrzesień – październik 2009)*, https://muzeum.myslenice.pl/strona_archiwalna/wystawy-archiwum_wystaw.php (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

²⁵ Por. *Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 6.06.1987 r. – 8.05.1993 r.*, Arch. WSM Stadniki; *Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 2017-2021*, dz. cyt.; *Wakacje z misjami i językami*, <https://www.misjesercanow.pl/wakacje-z-misjami-i-jezykami> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

²⁶ Por. *Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 2017-2021*, dz. cyt.

że odnowienia miesięczne, na które zapraszani są misjonarze, stanowią czas wzbudzania ducha misyjnego i ożywiania modlitwy za misje i za misjonarzy. Służy temu również systematyczna czwartkowa modlitwa alumnów, którzy gromadzą się wieczorem, by powierzać Bogu sprawy misji.

3.6. „Misje – Sercański Magazyn Misyjny”

Pokłosiem seminaryjnego wychowania misyjnego jest m.in. wydawany przez Fundację Missio Cordis, której założycielem jest Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Prowincja Polska), rocznik „Misje – Sercański Magazyn Misyjny” (ISSN 2720-1473). Jego pierwszy numer ukazał się w 2021 roku z inicjatywy ks. Piotra Chmieleckiego SCJ, twórcy Zbieramto.pl – dzieła zajmującego się pozyskiwaniem środków dla potrzeb misji²⁷.

4. Sercańscy misjonarze z Prowincji Polskiej

Najważniejszym owocem formacji misyjnej w Zgromadzeniu i w seminarium są misjonarze. Polscy sercanie rozpoczęli pracę misyjną, zanim jeszcze powstała Prowincja Polska. Ksiądz Franciszek Stanisław Szymański SCJ już w 1902 roku udał się do Brazylii, gdzie pracował przez 14 lat w rejonie Recife, w parafii Warzea, natomiast br. Jan Kazimierz Zjeźdrzałka SCJ w latach 1912-1919 pracował w Kongu, a następnie w latach 1920-1938 w Kamerunie. W 1938 roku do Brazylii udał się ks. Franciszek Nagy SCJ, który powrócił do Polski w 1947 roku. Rozpoczął się wówczas okres zupełnej izolacji prowincji od Zgromadzenia wymuszony sytuacją polityczną w kraju. Nie przeszkodziło to jednak temu, by następował systematyczny rozwój prowincji, co w konsekwencji zaowocowało rozkwitem działalności misyjnej²⁸.

²⁷ Por. *Misje – sercański magazyn misyjny*, <https://www.misjesercanow.pl/aktualnosci/misje-sercanski-magazyn-misyjny> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

²⁸ Por. R. Miś, *Wkład Prowincji Polskiej w dzieło misyjne Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w latach 1928-2003. Misje ad gentes*, „Symposium” 1(12) (2004), s. 173-174.

Data przełomową stał się 1967 rok. Trudności ekonomiczne lat 60. i rosnące napięcia społeczne w kraju spowodowały zmianę kursu polityki paszportowej, co umożliwiło otwarcie możliwości wyjazdu na misję. Sytuację tę wykorzystały władze Prowincji Polskiej, które zadecydowały o wysłaniu do Indonezji pierwszej grupy zakonników. W 1967 roku do Indonezji wyjechało 16 polskich sercanów, którzy podjęli się kontynuacji dzieła swoich poprzedników współbraci holenderskich²⁹. Owocem formacji misyjnej jest bez wątpienia znaczące zaangażowanie misyjne sercanów pochodzących z Polskiej Prowincji zgromadzenia księży sercanów pracujących w Kongu, Kamerunie, Republice Południowej Afryki, Czadzie, na Filipinach, w Indiach, a także w Finlandii, Urugwaju, Chile³⁰.

▪ Afryka

Czad³¹: ks. Marian Wenta SCJ³².

Demokratyczna Republika Konga³³: ks. Jan Adamiuk SCJ³⁴, ks. Bogdan Balasa SCJ³⁵, ks. Zbigniew Bednarz SCJ³⁶, ks. Idzi Biskup SCJ³⁷, ks. Edward Domagała SCJ³⁸, ks. Józef Gąsik SCJ³⁹, ks. Ludwik Heller SCJ⁴⁰,

²⁹ Por. W. KLUIJ, *Polscy misjonarze w Azji i Oceanii*, w: D. Cichy, W. Kluj, J. Różański, K. Szymczycha (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 3: *Azja i Oceania*, Górna Grupa 2015 (dalej: AO), s. 11-12; R. MIŚ, *Wkład Prowincji Polskiej w dzieło misyjne Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w latach 1928-2003...*, dz. cyt., s. 175-176.

³⁰ Por. R. MIŚ, *Wkład Prowincji Polskiej w dzieło misyjne Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w latach 1928-2003...*, dz. cyt., s. 176-180.

³¹ Por. J. RÓŻAŃSKI, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012, s. 158-160.

³² Por. D. CICHY, W. KLUIJ, J. RÓŻAŃSKI, K. SZYMZYCHA (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 1: *Afryka i Madagaskar*, Górna Grupa 2015 (dalej: AF), s. 316.

³³ Por. J. RÓŻAŃSKI, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, dz. cyt., s. 148-155.

³⁴ Por. AF, s. 39.

³⁵ Por. AF, s. 43.

³⁶ Por. AF, s. 48.

³⁷ Por. AF, s. 52.

³⁸ Por. AF, s. 80.

³⁹ Por. AF, s. 99.

⁴⁰ Por. AF, s. 118.

ks. Władysław Jadowski SCJ⁴¹, ks. Aleksander Katarzyński SCJ⁴², ks. Zbigniew Kierpiec SCJ⁴³, ks. Zbigniew Kowal SCJ⁴⁴, ks. Paweł Krok SCJ⁴⁵, ks. Franciszek Kuchta SCJ⁴⁶, ks. Franciszek Leżański SCJ⁴⁷, ks. Stanisław Łukasik SCJ⁴⁸, ks. Antoni Osowski SCJ⁴⁹, ks. Władysław Ostrowski SCJ⁵⁰, ks. Mieczysław Pajdzik SCJ⁵¹, ks. Waldemar Piernikarczyk SCJ⁵², ks. Jerzy Sędzik SCJ⁵³, ks. Krzysztof Siłkowski SCJ⁵⁴, ks. Paweł Słowik SCJ⁵⁵, ks. Iacob Snopcovschi SCJ⁵⁶, ks. Kazimierz Sroczyński SCJ⁵⁷, ks. Władysław Stasik SCJ⁵⁸, ks. Jerzy Szempliński SCJ⁵⁹, ks. Franciszek Ślęczka SCJ⁶⁰, ks. Jan Śliwa SCJ⁶¹, ks. Stanisław Święch SCJ⁶², ks. Stanisław Wawro SCJ⁶³, ks. Eugeniusz Wiśniewski SCJ⁶⁴, br. Jan Kazimierz Zjeżdżałka SCJ⁶⁵.

⁴¹ Por. AF, s. 123.

⁴² Por. AF, s. 143.

⁴³ Por. AF, s. 146.

⁴⁴ Por. AF, s. 159.

⁴⁵ Por. AF, s. 167.

⁴⁶ Por. AF, s. 173.

⁴⁷ Por. AF, s. 187.

⁴⁸ Por. AF, s. 193.

⁴⁹ Por. AF, s. 229.

⁵⁰ Por. AF, s. 230.

⁵¹ Por. AF, s. 233.

⁵² Por. AF, s. 243.

⁵³ Por. AF, s. 269.

⁵⁴ Por. AF, s. 272.

⁵⁵ Por. AF, s. 276.

⁵⁶ Por. **KURIA PROWINCJALNA KSIĘŻY SERCANÓW**, *Elenchus Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie) 2021*, Warszawa 2021 (dalej: *Elenchus*), s. 80.

⁵⁷ Por. AF, s. 281.

⁵⁸ Por. AF, s. 283; **W. STASIK**, *Mój kontakt z Kongiem*, Kraków 2005; **TENŻE**, *Wspomnienia z pracy misyjnej. Dziękczynienie za 40 lat kapłaństwa i 50 lat życia zakonnego*, Kraków 2008.

⁵⁹ Por. AF, s. 293.

⁶⁰ Por. AF, s. 300.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. AF, s. 302.

⁶³ Por. AF, s. 315.

⁶⁴ Por. AF, s. 320.

⁶⁵ Por. *Elenchus*, s. 79.

Kamerun⁶⁶: br. Jan Kazimierz Zjeźdrzałka SCJ⁶⁷, ks. Antoni Osowski SCJ⁶⁸, ks. Zdzisław Pławewski SCJ⁶⁹, ks. Jerzy Sędzik SCJ⁷⁰, ks. Jan Śliwa SCJ⁷¹, ks. Stanisław Wawro SCJ⁷², ks. Marian Wenta SCJ⁷³.

Republika Południowej Afryki⁷⁴: ks. Zbigniew Bojar SCJ⁷⁵, ks. Zbigniew Chwaja SCJ⁷⁶, ks. Włodzimierz Michał Ciemięga SCJ⁷⁷, ks. Kazimierz Gabryel SCJ⁷⁸, ks. Krzysztof Grzelak SCJ⁷⁹, ks. Zdzisław Kościelny SCJ⁸⁰, ks. Andrzej Małek SCJ⁸¹, ks. Adam Masłowski SCJ⁸², bp Adam Musiałek SCJ⁸³, ks. Marek Przybyś SCJ⁸⁴, ks. Piotr Surdel SCJ⁸⁵, ks. Marian Szałwa SCJ⁸⁶, ks. Artur Wojciech Woźniak SCJ⁸⁷.

■ Ameryka Południowa

Brazylia: ks. Franciszek Stanisław Szymański SCJ⁸⁸, ks. Franciszek Nagy SCJ⁸⁹.

⁶⁶ Por. J. RÓŻAŃSKI, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce, dz. cyt.*, s. 138-148.

⁶⁷ Por. Elenchus, s. 79.

⁶⁸ Por. AF, s. 229.

⁶⁹ Por. AF, s. 248.

⁷⁰ Por. AF, s. 269.

⁷¹ Por. AF, s. 300.

⁷² Por. AF, s. 315.

⁷³ Por. AF, s. 316.

⁷⁴ Por. J. RÓŻAŃSKI, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce, dz. cyt.*, s. 188-197.

⁷⁵ Por. AF, s. 54.

⁷⁶ Por. AF, s. 67.

⁷⁷ Por. AF, s. 68.

⁷⁸ Por. AF, s. 95.

⁷⁹ Por. AF, s. 113.

⁸⁰ Por. AF, s. 158.

⁸¹ Por. AF, s. 200.

⁸² Por. AF, s. 204.

⁸³ Por. AF, s. 216-217.

⁸⁴ Por. AF, s. 253-254.

⁸⁵ Por. AF, s. 288.

⁸⁶ Por. AF, s. 289.

⁸⁷ Por. AF, s. 325.

⁸⁸ Por. Elenchus, s. 78.

⁸⁹ Por. tamże.

Chile: ks. Zdzisław Krzysztof Huber SCJ⁹⁰.

Urugwaj: ks. Wojciech Adamczyk SCJ⁹¹, br. Andrzej Gancarczyk SCJ⁹².

■ Azja

Filipiny⁹³: ks. Szymon Bendowski SCJ⁹⁴, ks. Janusz Burzawa SCJ⁹⁵, br. Wiesław Bysiek SCJ⁹⁶, ks. Jan Krzyściak SCJ⁹⁷, ks. Franciszek Pupkowski SCJ⁹⁸, ks. Grzegorz Skowron SCJ⁹⁹, ks. Andrzej Sudoł SCJ¹⁰⁰.

Indie: ks. Szymon Bendowski SCJ¹⁰¹, ks. Kazimierz Gabryel SCJ¹⁰², ks. Zbigniew Morawiec SCJ¹⁰³, ks. Andrzej Sudoł SCJ¹⁰⁴.

Indonezja: ks. Albert Büchler SCJ¹⁰⁵, ks. Herbert Henslok SCJ¹⁰⁶, ks. Józef Karpierz SCJ¹⁰⁷, ks. Józef Kurkowski SCJ¹⁰⁸, ks. Tadeusz Latoń SCJ¹⁰⁹, ks. Zbigniew Letkiewicz SCJ¹¹⁰, ks. Andrzej Łukasik SCJ¹¹¹, ks. Augu-

⁹⁰ Por. Elenchus, s. 81.

⁹¹ Por. D. CICHY, W. KLUJ, J. RÓŻAŃSKI, K. SZYM CZYCHA (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 2: *Ameryka Łacińska, Karaiby i Kanada*, Górna Grupa 2015 (dalej: AŁKK), s. 28.

⁹² Por. AŁKK, s. 73.

⁹³ Por. W. KLUJ, *Polscy misjonarze w Azji i Oceanii*, dz. cyt., s. 12.

⁹⁴ Por. AO, s. 24.

⁹⁵ Por. AO, s. 28.

⁹⁶ Por. AO, s. 29.

⁹⁷ Por. AO, s. 61.

⁹⁸ Por. AO, s. 88.

⁹⁹ Por. AO, s. 94.

¹⁰⁰ Por. AO, s. 101.

¹⁰¹ Por. AO, s. 24.

¹⁰² Por. AO, s. 39.

¹⁰³ Por. Elenchus, s. 79.

¹⁰⁴ Por. AO, s. 101.

¹⁰⁵ Por. AO, s. 27.

¹⁰⁶ Por. AO, s. 46.

¹⁰⁷ Por. AO, s. 54.

¹⁰⁸ Por. AO, s. 63.

¹⁰⁹ Por. AO, s. 64.

¹¹⁰ Por. AO, s. 65.

¹¹¹ Por. AO, s. 67.

styn Nagy SCJ¹¹², ks. Zdzisław Słupczyński SCJ¹¹³, ks. Walerian Swoboda SCJ¹¹⁴, ks. Joachim Wakan SCJ¹¹⁵, ks. Lucjan Walczak SCJ¹¹⁶.

▪ Europa

Finlandia: ks. Wiesław Bożejewicz SCJ¹¹⁷, ks. Rafał Czernia SCJ¹¹⁸, ks. Robert Galla SCJ¹¹⁹, ks. Piotr Gębara SCJ¹²⁰, ks. Zdzisław Huber SCJ¹²¹, ks. Paweł Leszko SCJ¹²², ks. Kazimierz Lewandowski SCJ¹²³, ks. Antoni Marcinków SCJ¹²⁴, ks. Ryszard Miś SCJ¹²⁵, ks. Zenon Strykowski SCJ¹²⁶, ks. Stanisław Szymajda SCJ¹²⁷, ks. Wiesław Święch SCJ¹²⁸, bp Józef Wróbel SCJ¹²⁹, ks. Stanisław Zawilowicz SCJ¹³⁰.

Spora grupa misjonarzy, którzy zakończyli pracę misyjną w Kongu czy Kamerunie, pełni obecnie posługę duszpasterską we Francji czy Belgii. Wymiar misyjny posiada również praca licznej grupy sercanów pochodzących z Prowincji Polskiej zaangażowanych w duszpasterstwo w Białorusi, Ukrainie, Słowacji, Szwajcarii, Naddniestrzu, Albanii, Austrii, Chorwacji, Irlandii, Niderlandach, Niemczech, Chinach czy USA.

¹¹² Por. AO, s. 76.

¹¹³ Por. AO, s. 95.

¹¹⁴ Por. AO, s. 101.

¹¹⁵ Por. Elenchus, s. 79.

¹¹⁶ Por. AO, s. 106.

¹¹⁷ Por. Elenchus, s. 78.

¹¹⁸ Por. tamże.

¹¹⁹ Por. tamże.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ Por. tamże.

¹²² Por. tamże.

¹²³ Por. tamże.

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Por. tamże.

¹²⁶ Por. tamże.

¹²⁷ Por. tamże.

¹²⁸ Por. tamże.

¹²⁹ Por. *Biskup Józef Wróbel. Biskup Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej*, <https://archidiecezjalubelska.pl/biskupi/jwrobel/> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

¹³⁰ Por. Elenchus, s. 78.

5. Zakończenie

Działalność misyjna *ad gentes* Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego stanowi ważną część zaangażowania apostolskiego Instytutu. Wiąże się ona ściśle z charyzmatem odziedziczonym po Założycielu, o. Leonie Janie Dehonie, którym jest szczerzenie kultu miłości Najświętszego Serca Jezusowego. Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach, będąc domem formacyjnym przygotowującym zakonników do profesji wieczystej i sakramentu święceń, w programie formacji podstawowej uwzględnia również przygotowanie do misji. Dokonuje się to w wymiarze intelektualnym, zwłaszcza poprzez organizowane wykłady z misjologii i sympozja naukowe poświęcone tematyce misji, jak też poprzez różnorodne formy zaangażowań pastoralnych uwzględniających i promujących działalność misyjną Zgromadzenia.

Dzięki wielorakim formom popularyzującym ideę misji Zgromadzenie jest żywo obecne w działalności misyjnej Kościoła. Jest to widoczne przede wszystkim w licznej grupie misjonarzy, jak też w organizowaniu różnorodnych form pomocy misjom. Formacja misyjna, jaka dokonuje się w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, bez wątpienia wciąż wydaje dobre owoce i przyczynia się do szerzenia cywilizacji miłości Najświętszego Serca Jezusowego.

Bibliografia

- Biskup Józef Wróbel. *Biskup Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej*, <https://archidiecezjalubelska.pl/biskupi/jwrobel/> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).
- Bressanelli V., *Informacja o wizytacji generalnej w Prowincji Zairu*, „Informator SCJ” 3 (1998), s. 239-254.
- Bressanelli V., *List Ojca Generala do współbraci pracujących na Moldawii*, „Informator SCJ” 2 (2000), s. 121-125.
- Bressanelli V., *List Ojca Generala na Uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego z dnia 14 czerwca 1996 r.*, „Informator SCJ” 5 (1996), s. 423-428.
- Cichy D., Kluj W., Różański J., Szymczycha K. (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 1: *Afryka i Madagaskar*, Górna Grupa 2015.
- Cichy D., Kluj W., Różański J., Szymczycha K. (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 2: *Ameryka Łacińska, Karaiby i Kanada*, Górna Grupa 2015.

- Cichy D., Kluj W., Róžański J., Szymczycha K. (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 3: *Azja i Oceania*, Górna Grupa 2015.
- Dehon L., *Lettere circolari*, Bologna 1954.
- Dehon L., *List do Ojca Świętego Leona XIII z lutego 1882 r.* (rps, Arch. SCJ, B 37, 4).
- Dehon L., *Notes Quotidiennes*, t. 5, Andria 1998.
- Duchowy Patronat Misyjny*, <http://wstan.scj.pl/duchowy-patronat-misyjny/> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).
- Govaart T. G., *Allontanati i pericoli*, w: T. G. Govaart (red.), *Lettere circolari*, Bologna 1958, s. 182-191.
- Govaart T.G., *Sono venuto*, w: T. G. Govaart (red.), *Lettere circolari*, Bologna 1958, s. 454-477.
- Górski J., *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005.
- Kluj W., *Polscy misjonarze w Azji i Oceanii*, w: D. Cichy, W. Kluj, J. Róžański, K. Szymczycha (red.), *Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*, t. 3: *Azja i Oceania*, Górna Grupa 2015, s. 5-18.
- Kolak W., Marecki J., *Leksykon godeł zakonnych*, Łódź 1994.
- VII Konferencja Generalna, *Dokument końcowy VII Konferencji Generalnej – Sercanie w misji ad gentes*, „Informator SCJ” 3 (2006), s. 252-261.
- Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 6.06.1987 r. – 8.05.1993 r.*, Arch. WSM Stadniki.
- Kronika Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach 2017-2021*, Arch. WSM Stadniki.
- Kuria Prowincjalna Księży Sercanów, *Elenchus Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księży Sercanie) 2021*, Warszawa 2021.
- Leks P., *Misje w działalności i duchowości Ojca Założyciela. Referat wygłoszony 16 I 1976 r. z okazji 50-lecia śmierci Sługi Bożego Ojca Leona Jana Dehona*, Kraków 1994.
- Misje – sercański magazyn misyjny*, <https://www.misjesercanow.pl/aktualnosci/misje-sercanski-magazyn-misyjny> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).
- Miś R., *VII Konferencja Generalna „Sercanie w misji ad gentes” – wezwaniem do odnowy ducha misyjnego*, „Informator SCJ” 6 (2008), s. 583-588.
- Miś R., *Wkład Prowincji Polskiej w dzieło misyjne Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w latach 1928-2003. Misje ad gentes*, „Sympozjum” 1(12) (2004), s. 171-184.
- Ornelas Carvalho J., *List do Zgromadzenia z okazji Uroczystości Najświętszego Serca Jezusowego*, „Informator SCJ” 3 (2007), s. 244-252.
- Panteghini A., *List Ojca Generala i jego Rady na Wielki Post 1989 r.*, „Informator SCJ” 2 (1989), s. 61-74.
- Panteghini A., *List Ojca Generala i jego Rady w sprawie naszego zaangażowania się na rzecz sprawiedliwości i pokoju z 17 lutego 1988 r.*, „Informator SCJ” 1 (1988), s. 1-6.
- Panteghini A., *List okólny na Światowy Dzień Misyjny z 19 października 1980 r.*, „Informator SCJ” 28.10.1980 r. (mps, Arch. SCJ PO), s. 68-78.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Polepszak L., *By nieść nadzieję – dwumiesięcznik dla chorych „Wstań”*, „Czas Serca” 172 (2022), s. 16-17.
- Polepszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, „Mistyka Chrześcijańska” 106, Kraków 2010.
- Polepszak L., *Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach*, w: *Kościół Archidiecezji Krakowskiej. Tysiącletnie dziedzictwo*, t. 5, Pelplin 2020, s. 34-37.

- Poleszak L., *Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach – historia i teraźniejszość*, „Sympozjum” 1(12) (2004), s. 233-242.
- Regula życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014.
- Róžański J., *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012.
- Sawulski A., *Herb Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, „Informator SCJ” 8 (2000), s. 696.
- II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- Stasik W., *Mój kontakt z Kongiem*, Kraków 2005.
- Stasik W., *Wspomnienia z pracy misyjnej. Dziękczynienie za 40 lat kapłaństwa i 50 lat życia zakonnego*, Kraków 2008.
- Sugino P., *Formazione „iniziale” alla missione*, w: *Documenta XX. Septima Conferentia Generalis*, Romae 2007, s. 231-237.
- Tatar M., *Misyjno-posłanniczy charakter kapłaństwa*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 1(166) (2014), s. 103-123.
- Wakacje z misjami i językami*, <https://www.misjesercanow.pl/wakacje-z-misjami-i-jezykami> (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).
- „Z odległych stron...” – pamiątki misyjne z Afryki i Azji (wrzesień – październik 2009)*, https://muzeum.myslenice.pl/strona_archiwalna/wystawy-archiwum_wystaw.php (odczyt z dn. 14.03.2023 r.).

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



ZASADY PUBLIKACJI

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. Poświadcza także, że przesłany tekst nie jest w danym momencie poddawany ewaluacji lub przygotowywany do druku przez innego wydawcę. Autor wyraża także zgodę na bezpłatną publikację nadesłanego materiału w wersji drukowanej i elektronicznej (na stronach internetowych oraz w bazach danych materiałów naukowych) oraz na przechowywanie i udostępnianie tekstu za pomocą nośników danych.
9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Symposium”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.
2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.
3. Autorzy są proszeni o sprawdzenie, czy tekst spełnia powyższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

Materiały do publikacji w „Symposium” oraz korespondencję należy kierować na adres: „**Symposium**”, 32-422 Stadniki 81 lub drogą elektroniczną: symposium@scj.pl

Polityka prywatności

Imiona, nazwiska, adresy i inne dane autorów „Symposium” używane są wyłącznie w celach związanych z funkcjonowaniem naszego pisma. W konsekwencji dane te nie są wykorzystywane do innych celów i nie są udostępniane innym podmiotom.

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

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

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

Książki

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-362.

Wroczeński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 211-237.

Hasło z encyklopedii, słownika

Kudasiewicz J., *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 386-388.

Cytowanie stron internetowych

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

Przypisy

Dokumenty Kościoła II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 5.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2006, 3-4.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000, 8.

Książki

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 2-3.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, „Symposium” 2(31) (2016), s. 220-221.

Hasło z encyklopedii, słownika

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. 387-388.

Dzieło cytowane wcześniej

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

Cytowanie stron internetowych

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

Używamy skrótów: **TENZE** (kapitałiki); tamże (antykwia); dz. cyt. (kursywa).

PUBLISHING RULES

General rules

1. The board accepts materials in the form of articles, reviews or reports; neither already published nor simultaneously delivered for publication in other periodicals.
2. The scope of the article should not be less than 20,000 and should not exceed 40,000 characters, including whitespaces (no more than approximately 20 A4-size pages, including footnotes and bibliography).
3. The author is required to provide the English translation of the article title (or, if the article was not written in Polish — its Polish and English title). Please also attach a short abstract (approx. 1,200 characters) and keywords in Polish and English, as well as a short author's biography (approx. 400 characters: author's scientific title, name, alma mater, fields of interest, e-mail) and address. The abstract should cover the topic of the article and the structure of the analysis conducted.
4. Bibliography of all works cited should be attached at the end of the article. In case of citations from ancient works, full bibliographic data of modern translations should be included as well.
5. Book reviews should be between 10,000 and 12,000 characters long, including whitespaces. The board accepts reviews of Polish books, published at most three years prior to the publication of the current issue of *Symposium*, or of foreign books — published within the last five years.
6. Reports from conferences, science symposia or congresses should lie within the 10,000–12,000 character limit, or should be submitted in the form of an article.
7. Deadlines for submitting materials are: for the spring issue — 31 March, for the autumn issue — 30 September.
8. By submitting the material for publication, its author confirms possession of full rights to the work as well as its originality. The author also asserts that the submitted text is not presently being evaluated or processed for printing by another publisher. The author also consents to royalty-free publication of the submitted material in both printed and electronic versions (on websites and in scientific material databases), as well as its storage and sharing through storage media.
9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

1. Format: MS-Word 97–2007 2. Main body text: Times New Roman, 12 pt, 1.5 line spacing, left-aligned, no hyphenation, no tabbing, no boldface, italics acceptable.
3. Footnotes: Times New Roman, 10 pt, single line spacing, left-aligned; references: author (initial and last name) in small caps, work title in italics, place and year of publication upright.
4. Authors are requested to ensure that their texts conform to the above mentioned criteria. Texts not conforming to editorial requirements may be rejected.

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at

Symposium

Stadniki 81 32-422 POLAND

or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

Names, addresses and other personal information of authors are used solely for the purpose of publication of their works. Consequently, their data is neither used for other purposes nor shared with third parties.

Bibliographical entry examples

Documents of the Church

Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.

Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000.

Books

Balter L., *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001.

Articles from collective works and periodicals

Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

Wroceński J., *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 211-237.

Encyclopaedic or dictionary entries

Kudasiewicz J., *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 386-388.

Citations from websites

Ołdakowski K., *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Footnotes

Documents VATICAN COUNCIL II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965, 5.

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est*, Rome 2006, 3-4.

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus*, Rome 2000, 8.

Books

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, p. 2-3.

Articles from collective works and periodicals

Z. J. KIJAŚ, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, in: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

J. WROCEŃSKI, *Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym*, *Symposium* 2(31) (2016), p. 220-221.

Encyclopaedic or dictionary entries

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, in: A. Zuberbier (ed.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, p. 387-388.

Work/author previously cited

L. BALTER, *Eschatologia...*, *op. cit.*, p. 24.

Citations from websites

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (lecture from 15.01.2011).

Abbreviations to use: IDEM (small caps); Ibid. (normal caps), *op. cit.* (italics).

Skład i łamanie:
Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel.: +48 12 290 52 98 e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak sp.j., Poznań 2023

