

SYMPOZJUM

Rok XVI 2012, nr 2(23)

ISSN 1429-558X

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

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

Redakcja

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

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ – teologia systematyczna

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

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

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

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

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

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 260 egz.

Spis treści

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

PRZEPOWIADANIE SŁOWA BOŻEGO

KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI Kultura współczesnego odbiorcy kazań	9
KS. ANDRZEJ ZWOLIŃSKI Kaznodzieja w trosce o język religijny	33
JOANNA GAWEL Język współczesnego kaznodziejstwa	55
KS. PAWEŁ GABARA Recepcja zjawiska komunikacyjnego w teologii liturgii i homiletyce	63

ARTYKUŁY

KS. HENRYK MAJKRZAK SCJ Św. Tomasz jako człowiek, filozof i teolog	87
KS. GABRIEL PISAREK SCJ Guai a me se non annuncio il Vangelo! (1Cor 9, 16). Un approccio sulla nuova evangelizzazione dopo il XIII Sinodo dei Vescovi	101
KS. MARIAN KRÓLIKOWSKI Nowa ewangelizacja – wizja dla Kościoła na dziś i na jutro	121

KS. ROBERT PTAK SCJ	
Bóg, który mówi. Trynitarny wymiar ekonomii Objawienia w <i>Verbum Domini</i> Benedykta XVI	141

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

T. KAŁUŻNY SCJ, <i>Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej</i> , Kraków 2012. ss. 298 (ks. D. Salamon SCJ)	157
KS. A. DYMER (red.), <i>Transplantologia: oczekiwania, możliwości, granice</i> , Szczecin 2012, ss. 366 (ks. K. Paluch SCJ)	162
P. EVDOKIMOV, <i>Duch Święty w tradycji prawosławnej</i> , przekład Maria Żurawska, Poznań 2012, ss. 160 (ks. R. Ptak SCJ)	167
Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu?</i> , Stądniki, 8 listopada 2012 r. (ks. R. Ptak SCJ)	173

Od redakcji

Papież Benedykt XVI w homilii na rozpoczęcie posługi Biskupa Rzymu powiedział, że „Kościół jako całość oraz jego duszpasterze, tak jak Chrystus muszą wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni do miejsc tętniących życiem, do przyjaźni z Synem Bożym, do Tego, który daje nam życie, życie w obfitości”. Te słowa znalazły się również w *Instrumentum laboris* XIII Synodu Biskupów poświęconego nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej, zakończonego 28 października 2012 roku w Rzymie.

Kościół wobec współczesnych przemian, których skutkiem jest coraz większy brak zaufania do wszystkiego, co zostało przekazane odnośnie do wiary i sensu życia, szuka nowych narzędzi głoszenia Ewangelii. Stawia sobie pytanie: jakich używać środków, by na „pustyniach świata” można było usłyszeć i zrozumieć słowa wiary, które mają w sobie moc odrodzenia w człowieku prawdziwego życia? Z tym też wiąże się temat przewodni bieżącego numeru.

Zachęcam do przeczytania pozostałych artykułów, które uzupełniają proponowaną tematykę, i polecam recenzowane publikacje. Chętnych do współpracy proszę o zapoznanie się z warunkami przygotowania i nadsyłania materiałów.

ks. Robert Ptak SCJ
redaktor naczelny



TEMAT NUMERU

PRZEPOWIADANIE
SŁOWA BOŻEGO



ks. Andrzej Zwoliński
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

KULTURA WSPÓŁCZESNEGO ODBIORCY KAZAŃ

Pojęcie kultury było wielokrotnie i na różne sposoby definiowane. Edward Taylor twierdzi, że kultura „to pojęcie obejmujące wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i inne zdolności i przyzwyczajenia zdobyte przez człowieka jako członka społeczności”¹. Etnologowie określają ją jako „ogół wytworów człowieka społecznego, ustrukturuowanych w odrębny aspekt życia społecznego zarówno gatunku ludzkiego jako całości, jak i poszczególnych społeczeństw, grup etnicznych i lokalnych warstw i klas społecznych w ich historycznie rozmaitych i zmieniających się zależnościach od środowiska”². W socjologii natomiast rozumie się kulturę jeszcze szerzej, jako całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości wraz z wartościami i uznanym sposobem postępowania³.

W dokumentach II Soboru Watykańskiego pojęcie kultury obejmuje zarówno kulturę osobistą, czyli wszystkie wytwory materialne i duchowe człowieka, którymi wzbogaca on zastaną naturę, jak i wszystkie

¹ E. TAYLOR, *Cywilizacja pierwotna*, t. 1, Warszawa 1896, s. 15.

² K. KWAŚNIEWSKI, *Kultura*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987, s. 211.

³ Por. J. SZCZEPAŃSKI, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 247 nn; E.T. HALL, *Bezgłośny język*, Warszawa 1987, s. 43 nn.

formy życia społecznego. Kultura określa istnienie człowieka i ułatwia mu pielgrzymowanie do wieczności. „Jest bowiem właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę” (*Gaudium et spes*, 53). Jan Paweł II zaakcentował te aspekty kultury w czasie spotkania z polską młodzieżą w Gnieźnie 3 czerwca 1979 roku: „Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy i człowiek przez to tworzy siebie. (...) Człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Pozostaje ona na służbie wspólnego dobra i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot”⁴.

A. Pojęcie kultury narodowej

Kultura narodowa jest jednym z aspektów kultury, ściśle związanym z narodową formacją społeczną jednostek, które ją budują. Znaczący problematyki wymieniają jej elementy, takie jak: język, tradycję, literaturę, obyczaje, stroje, obrzędy, duchowość, religijność, dzieje⁵. Można więc przyjąć następującą jej definicję: „Kultura narodowa stanowi szeroki i złożony układ (syndrom) sposobów działania, norm, wartości i symboli, wierzeń, wiedzy i dzieł symbolicznych, który jest przez jakąś zbiorowość społeczną uważany za jej własny, jej w szczególności przysługujący, wyrosły z jej tradycji i historycznych doświadczeń oraz obowiązujący w jej obrębie”⁶.

Bardziej poetyckie określenia kultury narodowej wskazują na nią jako jego duszę. Tadeusz Miciński, poeta i dramaturg okresu Młodej Polski, wołał: „Ojczyzna w was jest! Ile podniesiecie ją w sercu waszem, tyle przysporzycie jej praw i jej granic!”⁷. Podkreślał tym samym we-

⁴ Jan Paweł II *na polskiej ziemi*, Watykan 1979, s. 58.

⁵ Por. H. SKOROWSKI, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Warszawa 2002, s. 83-90.

⁶ A. KŁOSKOWSKA, *Kultura narodowa*, w: TAŻ (red.), *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, „Encyklopedia kultury polskiej XX wieku”, t. 1, Wrocław 1991, s. 51.

⁷ T. MICIŃSKI, *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906, s. 13.

wnętrzną, ukrytą naturę istoty polskości i związanej z nią kultury. Kultura narodowa jest czynnikiem „indywidualizacji zbiorowości”, czyli gwarantuje tożsamość kulturową określonej grupie narodowej, która wypracowywała ową „autonomię ducha” przez całe swe dzieje. Wytworzyła w ten sposób specyficzny rodzaj obecności społecznej, współżycia, mentalności, zachowań i idei⁸.

Trwanie w kulturze danego narodu, przestrzeganie jej reguł i współuczestniczenie w dziejowym jej ubogacaniu, kształtuje u jednostek specyficzny styl myślenia, poczucia piękna, dobra. W ten sposób kultura narodowa tworzy „jaźń narodową”, czyli podobne dla przedstawicieli danego narodu przymioty duchowe określające postrzeganie przez nich siebie i świata⁹.

Kultura jest czynnikiem narodotwórczym. Przypominali o tym znani polscy socjologowie: F. Znaniecki, B. Malinowski i J. Chałasiński. Narody stają się poprzez kulturę. „Rzeczywistymi nosicielami kultury – pisał B. Malinowski – od początku ewolucji aż do naszych czasów są narody, czyli kulturowo zjednoczone ludy świata”¹⁰. Kultura jest rdzeniem tożsamości narodu. Aby pokazać jej rolę, posługiwano się analogią: jeśli naród jest ciałem, to kultura duszą, a Kościół duchem¹¹.

Wniosek o narodotwórczej roli kultury wynika choćby z analizy historii Polski w okresie jej nieobecności na mapach Europy. Jedy-
nym czynnikiem podtrzymującym świadomość narodową była kultura w różnych swych przejawach. Uniwersytety, szkoły, biblioteki, działal-

⁸ Por. M. PAWLKOWSKI, *Dwa światy*, Veritas, Londyn 1952, s. 301-303; E. JAWORSKI, W. KOSOWSKA, „A to Polska właśnie”. *W kręgu wartości kultury narodowej*, w: *Kultura polska. Współczesność wobec tradycji*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego” nr 1237, Katowice 1992, s. 11-22.

⁹ Por. A.O., *Badania Turczynki. Co lubią Polacy?*, „Dziennik Polski” (Chicago), 1947 nr 157, s. 7; B.A. WYSOCKI, *Rozsianie inteligencji wśród Polaków*, „Gazeta Niedzielną” (Londyn), 1950 nr 48, s. 5; A. GROBICKI, *Inteligencja Polaków w USA*, „Głos Polski” (Toronto), 1950 nr 21, s. 3; Z. WASILEWSKI, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej*, Warszawa 1921, s. 44-51.

¹⁰ B. MALINOWSKI, *Freedom and Civilization*, London 1947, s. 256.

¹¹ Por. P. LISIECKI, *Kultura narodowa dzisiaj*, „Azymut” 2001, nr 10 (43), s. 3; T. ŚLIPKO, *Refleksja etyczna o narodzie*, „Nowy Przegląd Wszechpolski” 2001, nr 5-6, s. 36-37.

ność edytorska, literatura narodowa przeciwstawiały się procesom germanizacji i rusyfikacji¹². Przyznanie się do określonej ojczyzny oznaczało przyznanie się do pewnej kultury narodowej i jej pielęgnowanie¹³.

Ze względu na bardzo ścisły związek kultury narodowej z istnieniem samego narodu zrodził się postulat zainteresowania każdego członka narodu dobrami kulturalnymi. Troska o dobro wspólne w przypadku narodu jest troską o rozwój i przechowanie kultury narodowej. Tak też można rozumieć słowa C. K. Norwida definiujące ojczyznę jako „wielki – zbiorowy – Obowiązek”.

Troska o kulturę narodową jest też rodzajem patriotyzmu. Jest bowiem już dzisiaj budowaną przyszłością narodu. Zapewnia ciągłość, a tym samym żywotność kultury w nowym jej etapie, który ledwie się zaczyna, ale ma mocne korzenie, którymi sięga do dorobku i mądrości wieków. Kaznodzieja posługując się słowem w danej społeczności, naczyniowej określoną kulturą narodową, wnosi w nią nowe treści, jednocześnie strzegąc depozytu Ewangelii, której jest sługą. Ma jednak do czynienia z wieloma współczesnymi uwarunkowaniami i czynnikami, które są wspólne dla społeczności żyjącej w określonym czasie i miejscu.

Zderzenie się kultury narodowej ze współczesną kulturą globalnej wioski niesie liczne zagrożenia i pułapki. Świadczą o tym np. niektóre modele współczesnej kultury globalnej, analizowane przez socjologów. Wśród nich należy wymienić: „kulturę idiotów”, „kulturę autystyczną”, „kulturę wymiany” (segmentów) i „kulturę destrukcji”.

B. Kultura idiotów

Kryzys współczesnej kultury daje o sobie znać w wielorakich postaciach. Ważnym źródłem nowych zagrożeń duchowych świata globalnego jest jego kryzys cywilizacyjny. Od stuleci europejską filozofię polityczną i społeczną inspirowało pytanie o możliwości urzeczywistnie-

¹² Por. I. IHNATOWICZ, *Naród*, w: *Spoleczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1988, s. 535-540.

¹³ I.M. BOCHEŃSKI, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 9-10.

nia wolności człowieka. Stała się ona pojęciem uniwersalistycznym, nierozłącznie związanym z koncepcją praw człowieka. Dyskusja dotyczyła głównie pytania, czy ideę wolności rozwijać z punktu widzenia jednostki (indywidualistycznie – np. Hobbes), czy też wspólnoty (komunalistycznie – np. Marks). Obie koncepcje zaprowadziły myśliciele na granice utopii liberalizmu i komunizmu. Sytuacja ta wskazywała na konieczność podjęcia nowej autorefleksji, aby na nowo zrozumieć aspiracje współczesnego człowieka¹⁴.

Wolność rodząca pluralizm propozycji prowadzi społeczeństwo do przejścia od świata losu, zdecydowanego i zaplanowanego, do świata wyboru. „Nowoczesność” zderza się ze społeczeństwem tradycyjnym, a ów świat losu doznaje wstrząsu i gwałtownych przemian. A jak zauważył A. Tornos, rozwój zaburzeń duchowych jest możliwy w odpowiednich warunkach: szczególnej anomii, większej wolności w poszukiwaniu sensu, większego przemieszania się kultur oraz wzrostu podaży modeli życia i sposobów rozpoznawania tajemnicy. Ich nadmiar rodzi nowy rodzaj szaleństwa¹⁵.

Wzrost liczby alternatywistów, rozwijających antykulturę, kontrkulturę, subkulturę lub „kulturę idiotów” (określenie C. Bernsteina), wiązał się z sięganiem po tradycje pozachrześcijańskie – religie azjatyckie, buddyzm – zen, tantryzm. Ruch hippisowski lat sześćdziesiątych XX wieku opowiedział się za subiektywnością i samodzielnym poszukiwaniem nowych form życia wspólnotowego, także w obrębie życia religijnego. Hippisi głosili m.in. „psychodeliczną rewolucję światową”, a w narkotykach widzieli „religię dwudziestego pierwszego wieku”. W ten sposób położyli podwaliny pod sekty i nowe ruchy religijne określane jako kultury destrukcyjne (*destructive cults*). Lata siedem-

¹⁴ A. WELLMER, *Modele wolności w świecie nowoczesnym*, w: H. KOZAKIEWICZ, E. MOKRZYCKI, M.J. SIEMEK (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Warszawa 1992, s. 47-70.

¹⁵ Por. A. TORNOS, *Psicopatologia de las sectas religiosas*, w: *Memoria Academica del Instituto Fe y Secularidad*, Madryt 1989-1990; C. DIAZ, *Gnoza a podziały w parareligijnym Multiversum*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15(1995), nr 1 (85), s. 73-80; P. BERGER, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. 1, Kraków 1990, s. 13-30.

dziesiąte przyniosły rozwój religii młodzieżowych (*Jugendreligionen*) jako alternatyw religijnych dla kręgów młodzieżowych. Sięgnęły one do dawnych i zapomnianych już kultów pogańskich, mistycyzmu Wschodu oraz ezoterycznych tradycji Zachodu. Wszystkie te próby zmierzały do zrównoważenia wymogów modernizacji życia, pełnych racjonalizmu, komercjalizmu i legalizmu, czymś bardziej duchowym i wewnętrznym oraz przeciwstawienia uczucia nastawieniom racjonalistycznym. Były wyrazem lęku przed wyobcowaniem się, nadmiernym indywidualizmem i odkryciem wartości poczucia wspólnotowego oraz usiłowaniem przezwyciężenia rozpadu świata kultury za pomocą wyższych ideałów¹⁶.

Skutkiem tak rozumianego pluralizmu idei jest jednak – pokazuje praktyka wspomnianych form przemian duchowych i kulturowych – zagubienie prawdy, pomieszanie pojęć i łatwe opowiedzenie się za iluzją. W kulturze współczesnego świata coraz bardziej odczuwalny staje się brak punktu odniesienia, który stanowiłby dla niej absolut – czyli Boga. Humanistyczne wartości i idee zdane są tylko na siebie, co staje się niebezpieczne, gdyż wystawia porządek społeczny na ryzyko błędzenia i samodegradacji¹⁷.

Kryzys prawdy, wyrażający się kryzysem nauki, ideologii i wiary, spowodował egzystencjalną pustkę i niepokój. W publikacjach pojawiło się określenie „irracjonalne skretynienie” jako wyraz powszechnej tendencji cywilizacji końca XX wieku. Rozwijała się cywilizacja symulowana wyobraźnią, iluzoryczna, oderwana od prawdy, w której pierwszy jest człowiek spreparowany, a żywy zajmuje miejsce odległe¹⁸.

Amerykański historyk nauki, T. S. Khun, uważał, że w każdej epoce i w każdej kulturze dominuje jakiś wzór, sposób, dzięki któremu

¹⁶ Por. W. KOWALAK, *Przyczyny powstawania sekt i ruchów religijnych*, w: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z sesji misyjno-pastoralnej*. Pieniężno 26-28.11.1993, Pieniężno 1994, s. 154-159.

¹⁷ Por. J. MEISNER, *Europa i jej egzystencjalne wartości. Odczyt podczas XXV Wrocławskich Dni Duszpasterskich dnia 28 sierpnia 1995 r.*, „Biuletyn KAI” nr 67 (181), 5.09.1995, s. 28-31.

¹⁸ Por. M. MAETERLINCK, *Wielka tajemnica*, Kraków 1993, s. 137-160; L. STOMMA, *Ciemnota w ataku*, „Polityka” nr 8 (2025), 24.02.1996, s. 89.

człowiek poznaje świat. Określał go słowem „paradygmat”, zaczerpniętym z filozofii platońskiej, które rozumiał jako generalną wizję świata będącego wytworem danej epoki. Paradygmat ulegał rozwojowi i przemianom. Pomiędzy XVII a XIX wiekiem naukę uwiódł paradygmat kartezjańsko-newtonowski, traktujący człowieka jako skomplikowany mechanizm i stawiający go w opozycji do obiektywnego świata przyrody. Krytyka takiej oceny rzeczywistości doprowadziła do wypracowania „paradygmatu wyobraźni”, sformułowanego i opracowanego przez wybitnych uczonych (C. F. Weizacker, W. Heisenberg, F. Capra, A. H. Maslow i inni). Twierdzili oni, że świat żyje na granicy dwóch epok. Paradygmatem nowej ery będzie nowa wizja świata. Tworzyli ją w historii Schopenhauer ze ślepą, amoralną wolą życia i irracjonalizmem metafizycznym; Feuerbach – sprowadzając teologię do antropologii, a tę do antropoteizmu (*homo homini deus est*); Comte – wznosząc ubóstwionej ludzkości ołtarz z nową wiarą w postaci scjentyzmu (bezwzględny kult nauki) i redukując teologię do socjologii; K. Marks – absolutyzując ludzkość jako rodzaj, który sam siebie wytwarza dzięki produkcji materialnej. Redukcja prawdy o człowieku postępowała: ludzie są tylko przedłużeniem zwierząt, a śmierć jest kresem wszystkiego, na gruzach myślenia religijnego zaś buduje się nową, naturalistyczną i na miarę człowieka mitologię. Leszek Kołakowski wyraził ten proces słowami: „Deszcz bogów sypie się na ziemię”. Friedrich Nietzsche ofiarował ludzkości trzy naturalistyczne namiastki boskości: zamiast Boga – nadczłowiek, zamiast łaski Bożej – wola mocy, a w miejsce wieczności – wieczny powrót tego samego¹⁹.

Poszukiwanie nowego paradygmatu wiąże się z egzystencjalnym niepokojem człowieka. Według sugestii K. Mannheim’a, każde zaburzenie struktury kulturowej powoduje u członków społeczeństwa zanik wypracowanych dotąd instynktów społecznych, następuje rozkład struktury emocjonalnej i powrót do poprzednich stadiów rozwoju²⁰.

¹⁹ Por. L. ŁYSIEN, *Między oświeceniem a nową mitologią*, w: *Restaurare omnia in Christo. Studia i materiały*, Bielsko-Biała 2004, s. 177-191.

²⁰ Por. K.J. BROZI, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1995, s. 27-38; M. ŁUCZAK, *Budowanie Europy*, „Gość Niedzielny” 10.10.2004, s. 25.

Wraz z kumulacją różnych czynników wywołujących poczucie zagrożenia, napięcia i niepewności wzrasta podatność na irracjonalność w myśleniu i działaniu. Nowe zagrożenia: nuklearne, ekologiczne, demograficzne, polityczne, społeczne i ekonomiczne, ożywiają osadzone w tradycji obawy i lęki²¹.

W ucieczce przed pustką człowiek poszukuje prawdy, która mogłaby nadać sens i wartość jego życiu. Nie musi ona być jednak zwieńczeniem jego racjonalnego wysiłku, lecz może być aktem wiary, czy też przyjęciem absurdu, nieokreśloną intuicją uwalniającą człowieka od szaleństwa beznadziejnej egzystencji. Lew Szestow pisał: „Człowiek boi się szaleństwa i obłądu bardziej niż czegokolwiek na świecie (...). Jesteśmy umieszczeni między dwoma szaleństwami, między szaleństwem rozumu, dla którego prawdy, jakie objawia o okrucieństwach rzeczywistego bytu, są prawdami ostatecznymi, skończonymi, wiecznymi i obowiązującymi wszystkich – a szaleństwem Kierkegaardowskiego Absurdu, ośmielającego się podjąć walkę, która – na podstawie świadectwa rozumu i oczywistości – jest niemożliwa, z góry skazana na upokarzającą klęskę. Za kim więc powinniśmy iść – za myślicielami helleńskimi (Rozum) czy też za Hiobem i prorokami (Wiara). Które szaleństwo jest lepsze?”²².

Namiastki religii, współcześnie rekonstruowane, zyskały teoretyczne podstawy w poglądach C.G. Junga. To on odpowiada za powagę, z jaką traktuje się astrologię, zainteresowanie myśleniem magicznym, prądy okultystyczne. Na podstawie jego prac na nowo publicznie „domagano się i domaga się” prawa do fantazji, wyobraźni mitycznej, ograniczając religię już nie tylko do sfery prywatności, lecz wręcz do naszej subiektywności. „Pluralizm świata w sensie psychologicznym odnosi się do wielości perspektyw determinujących naszą subiektywność”²³. Nowy politeizm, wrogo nastawiony do judeochrześcijaństwa, znajdu-

²¹ W. SZEWCZUK, *Psychologiczne uwarunkowania irracjonalizmu*, w: J. SZMYD, E. STAWOWY, *Irracjonalizm. Studia i materiały*, t. 1, Warszawa 1988, s. 245.

²² J. SZMYD, *Myślenie i zachowanie irracjonalne. Studia z psychologii irracjonalizmu*, „Prace Monograficzne WSP w Krakowie”, nr 153, Kraków 1993, s. 102-105.

²³ J. HILLMAN, *The Pandaemonium of Images*; C.G. JUNG, *Contribution to Know Thyself*, „The New Lugano Review”, vol. III, 1977, nr 3/4, s. 82.

je dzisiaj wielu rzeczników w świecie psychologów. Jednym z nich jest J. Hillman, który w swych pracach teoretycznych odwołuje się do metody introspekcji praktykowanej przez Junga. Mówi o wyobrażanych postaciach, które w czasie praktykowania tej metody wydostają się z nieświadomości, są nazywane „daimones”, czyli „pośrednikami”. James Hillman utrzymuje, że chrześcijaństwo starało się je wytepić, kwalifikując je jako „demony”. Powołuje się na tradycję magiczno-mistyczną, odwołując się do pism Plotyna, Jamblicha, Proklosa, Ficina²⁴.

Kultura idiotów niszczy istotę przepowiadania Ewangelii, jaką jest jej siła porządkująca (*ordo caritatis*). Wielość prawd i alternatywne propozycje synkretyzmu dezorientują rozeznanie jednostki, co prowadzi do zatracenia tożsamości (prawdy o sobie) i zagubienia.

C. Kultura autystyczna

We wrześniu 1993 roku zostały opublikowane wyniki badań Departamentu Edukacji Stanów Zjednoczonych. Studia trwały cztery lata i objęły 26 tys. osób. Okazało się, że w USA żyje 27 mln analfabetów i 45 mln tzw. analfabetów funkcjonalnych, czyli takich, którzy są w stanie rozszyfrować słowa, ale brak im umiejętności koniecznych do korzystania z otrzymanej informacji. Prawie 191 mln dorosłych Amerykanów nie jest w stanie wykonać tak prostej czynności jak wypełnienie przekazu bankowego. Tylko 4% potrafi za pomocą kalkulatora obliczyć koszt wykładziny, mając podaną cenę metra kwadratowego i rozmiary pokoju. Podczas wojny w Zatoce Perskiej w 1991 roku, kiedy 500 tys. żołnierzy amerykańskich znajdowało się na froncie, aż 80% Amerykanów nie wiedziało, gdzie leży Irak, natomiast 92% wiedziało, że prezydent Bush nie lubi i nie będzie jadł brokułów. Takie wyniki badań otrzymano, pomimo że w latach osiemdziesiątych USA zainwestowały w edukację 420 mld dolarów (29% więcej niż kiedykolwiek w historii)²⁵.

²⁴ P. CAPANNA, *Różne postacie neopogaństwa*, „Czas Kultury” 1998, nr 1, s. 44-45. Por. M. STĘPNIAK, *Procesy „odbóstwiania świata”. Sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja*, S. SKOBEL, *Wolność w prawdzie*, Łódź 1997, s. 147-156.

²⁵ J. ZIÓLKOWSKI, *Homo Americanus*, „Frona” 1995, nr 4/5, s. 46-52.

Komentując wyniki badań wielu pedagogów i socjologów wskazywało, że jest to wynik „śmierci czcionki” i zwycięstwo modelu komunikowania, w którym pierwszorzędną rolę odgrywa obraz.

Jedną z pierwszych przestróg przed dominacją obrazu w kulturze współczesnego człowieka zawierała adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandii* (8 grudnia 1975 roku). Papież pisał: „Wiemy, że dzisiaj ludzie są już przesyleni mowami, bardzo często znudzeni słuchaniem, a co gorsza, nieczuli na słowa. Znamy też zdanie wielu psychologów i socjologów, którzy utrzymują, że cywilizacja słowa, jako nieskuteczna i nieużyteczna, już się przeżyła, a obecnie następuje nowy styl życia, cywilizacja obrazu”. Pomimo tych tendencji papież przypomina, że słowo „zawsze posiada swą wyższość i skuteczność, zwłaszcza gdy niesie z sobą moc Bożą. Z tego powodu i w naszych czasach zachowuje swą aktualność Pawłowe: *Wiarą jest ze słuchania* (Rz 10,7). Słowo usłyszane prowadzi do wierności” (42).

Słowo nieustannie zagrożone jest eliminacją. Eliminacja słowa w kulturze dokonuje się poprzez „uwięzienie słowa przez obraz”, czyli poprzez rozbudowę ikonosfery (greckie: *eikon* = obraz i *sphaira* = środowisko) kosztem logosfery. Ikonosfera jest tym środowiskiem człowieka, które charakteryzuje się dominacją obrazu. W ogólniejszym znaczeniu jest to warstwa społecznego środowiska człowieka, która zbudowana jest z obrazów, znajdujących się obok innych składników tworzących dane środowisko (słowa, muzyka, szmery, dźwięki przyrody itp.)²⁶.

Ewidentnym przykładem dominacji ikonosfery jest stale wzrastająca liczba magazynów ilustrowanych, w których przeważa obraz (zdjęcia, rysunki, komiks). Słowu w tych pismach wyznacza się bardzo mało miejsca. Rośnie również zainteresowanie telewizją. Oznacza to, że odbiorcy telewizji stale zwiększają czas przeznaczony na oglądanie. Wcale nie ogląda jej zaledwie 1% Polaków²⁷.

²⁶ M. PORĘBSKI, *Ikonosfera*, Warszawa 1972, s. 5 nn; A. LEPA, *Ewangelizacja i nowa propaganda*, w: Z. KIJAS (red.), *Mówić o Bogu...*, Kraków 1997, s. 193-194. Por. K. PIĄTKOWSKA, *Kultura a ikonosfera*, Łódź 1994.

²⁷ H. RUDNIK, *Odbiór programu TV w lecie 1995 r.*, „Aktualności Telewizyjne”, 1995, nr 9, s. 94-98.

Przed rozpowszechnianiem modelu komunikowania z wyraźną dominacją obrazu przestrzegał już w 1941 roku. E. Fromm w *Ucieczce od wolności*. Twierdził, że taki sposób komunikacji niszczy wszelkie ustrukturalizowane obrazy świata, a tym samym paraliżuje krytyczne myślenie. Kultura „migawkowa” jest w stanie zniszczyć spójną wizję świata²⁸. Już w 1895 roku w *Psychologii tłumu* G. Le Bon pisał: „Tłum myśli obrazami, a jeden obraz wywołuje u niego szereg nowych obrazów, nie łączących się logicznie z pierwszym. (...) Rozum potrafi nam wykazać brak logicznego związku w tych skojarzeniach, ale tłum nie idzie za głosem rozumu, chce naginać rzeczywistość do własnej wyobraźni, by w końcu nie odróżniać, co jest prawdziwe, a co zmyślane”²⁹. Pół wieku później w pracy D. Riesmana *Samotny tłum* pojawia się konstatacja, że współcześnie całe społeczeństwa atomizują się do tego stopnia, że zaczynają nabierać cech tłumu. Zaczynają bowiem myśleć obrazami.

Zakłócenie relacji między logosferą a ikonosferą w społecznym komunikowaniu niesie z sobą wielorakie konsekwencje. Wśród podstawowych wymienia się:

1. Obcowanie z nadmiarem obrazów prowadzi m.in. do chaosu w dziedzinie informacji, idei, pojęć, a nawet wartości i zasad. Bezkrytyczny odbiór obrazów idzie bowiem w parze z brakiem umiejętnego selekcjonowania wielkiej ilości treści. Logosfera pogłębia poznanie rzeczywistości oraz jej przeżywanie. Nierozzerwalnym korelatem słowa jest bowiem myśl, funkcjonująca stale refleksja. Ernst Cassirer pisał: „Dynamika myślenia i dynamika mówienia idą ze sobą ręką w rękę; między obydwoma procesami zachodzi stała wymiana siły. Cały obieg duchowych procesów zdany jest na tę wymianę i jest przez nią na nowo wprawiany w ruch”³⁰.

2. Przyjmowanie obrazów w ramach korzystania z ikonosfery wywołuje w jednostce stan ubiernienia, rozleniwienia intelektualnego, ucieczki przed wysiłkiem umysłowym. Stąd rodzi się tzw. teatralizacja

²⁸ Por. E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970, s. 111-199.

²⁹ G. LE BON, *Psychologia tłumu*, Lwów 1930, s. 38.

³⁰ E. CASSIRER, *Symbol i język*, Poznań 1995, s. 105.

życia społecznego, która polega na biernym przyglądaniu się „scenie życia”, bez żadnego zaangażowania³¹.

3. Bezkrytyczne obcowanie z ikonosferą prowadzi do swoistego uzależnienia, zniewolenia jednostki i zniekształcenia mechanizmu decyzji. Zatraceni ulega ambitne pragnienie wewnętrznej wolności. Logosfera dowartościowuje prawdę, a dążenie w niej do krytycyzmu uwrażliwia jednostkę na zakłamanie zawarte w słowie mówionym i pisanym³².

4. Nadmierny i nieprzemysłany kontakt z ikonosferą prowadzi do lęku przed refleksją i ciszą, powoduje ucieczkę w hałas, prowadzi do akceptacji wewnętrznej dezintegracji. Logosfera – poprzez poprawne operowanie słowem – jest środowiskiem sprzyjającym rozwojowi myślenia. Istnieje korelacja między kulturą języka a kulturą umysłową społeczeństwa³³.

5. Bezrefleksyjny kontakt jednostki z obrazami utrwała w niej postawę konsumpcji, blokuje podejmowanie komunikacji międzyludzkiej, sugestywnie głosi hasła łatwego, lekkiego i przyjemnego życia, utrwała postawę „mieć” i kulturę przeciwną życiu. Logosferę zasadniczo tworzy język, do którego walorów należy posiadanie wartościowych składników: zapomnienie o sobie – jednostka, mówiąc, z czasem traci świadomość posługiwania się językiem; język w swej istocie jest ukierunkowany na „ty”, nie jest zjawiskiem prywatnym; uniwersalizm – za jego pośrednictwem człowiek potrafi właściwie wszystko opowiedzieć³⁴.

³¹ Por. M. WARZAK-CHODACZEK, *Funkcje telewizji we współczesnej rodzinie*, „Prace Pedagogiczne”, 1996, t. CXIV, s. 51-61; S. MAGALA, *Fotografia jako element teatralizacji życia społecznego*, w: *Konfrontacje Fotograficzne*, Gorzów 1978, s. 23-29.

³² A. LEPA, *Prawda i zakłamanie w mass mediach*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 1996, nr 10, s. 491-502. Por. M.M. CZARNIECKI, *W niewoli mediów*, Szczecin 1996.

³³ W. DOROSZEWSKI, *Język. Myślenie. Działanie*, Warszawa 1982, s. 23-27. Por. A. BOOM, *Wiek rocka*, „Znaki Czasu” 1989, nr 16, s. 45 nn.

³⁴ A. MAGDZIAK-MISZEWSKA, *Degradacja słowa czy dewaluacja wartości?*, „Więź” 1997, nr 2, s. 71-74; (red.) M. PRZECISZEWSKI, *Kultura mass mediów wobec kultury przeciwnej życiu*, w: E. BURZYK, *Ewangelia życia*, Bielsko-Biała 1996, s. 133-145.

6. Niekontrolowane korzystanie z obrazów czyni człowieka bardziej podatnym na działanie propagandowe, a w szczególności na manipulację. Dlatego też dysponenti mediów zabiegają wszelkimi sposobami, by uformować u odbiorców daleko idącą uległość. Sugestywność obrazu sprawia, że jednostka nie potrafi sobie uświadomić odbioru jedynie pewnej iluzji, a nie oryginału. W logosferze z natury budzi się postawa krytycyzmu, zwłaszcza gdy staje się przedmiotem wspólnych rozmów. Stwarza ona jednostce większą możliwość zabezpieczenia przed manipulacją poprzez dzielenie się z innymi (z rozmówcą) wątpliwościami i uwagami³⁵.

Efektom jest kultura, którą D. Bosworth ilustruje mitem o nimfie Echo (za karę straciła własny głos i mogła tylko powtarzać) oraz mitem o Narcyzie (zakochanym we własnym odbiciu). Przejawia się teatrem z dominacją monologu (spektakl jednego aktora); sztuką plastyczną z różnego rodzaju formami ekshibicjonistycznego samoportretowania; literaturą z przewagą autobiografii i pamiętników niż fabuły; w innych sztukach – „monadyzmem”, czyli skazaniem mężczyzn na portretowanie mężczyzn, czarnoskórych na wyobrażanie sobie czarnoskórych itd.; w filozofii – skrajnym relatywizmem, na pograniczu solipsyzmu (z zaprzeczeniem, że może istnieć prawda poza naszymi własnymi myślami). W życiu religijnym wyrazem tej kultury są sekty. Uzasadniają one atomizm jednostki, jej zamknięcie na środowisko i ukrywanie człowieka, natomiast życie – wrażliwością powierzchowną („autystyczną”)³⁶.

Atomizacja jednostek łączy się z zerwaniem więzi międzypokoleniowej, która jest istotna dla budowania kultury narodowej. Bez znajomości dziejów, umiłowania przeszłości i szacunku dla starszych nie można myśleć o budowaniu społecznej struktury niezbędnej dla zaistnienia patriotyzmu.

³⁵ A. LEPA, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 191-192.

³⁶ C. MIŁOSZ, *Religia & Literatura*, „Fronda” 1998, nr 11/12, s. 218-221.

D. Kultura wymiany

Nowe poglądy i idee były i są najczęściej protestem przeciw zrodzonej przez nowoczesność dezintegracji ludzkiej wolności, pozbawieniu jej źródła czy centrum. Propozycja marszu ku wolności, mającego wyzwolić jednostkę z pęt tradycji, kończy się często zniewoleniem, ponownym uzależnieniem od norm i wymogów grupy, uzasadnionych poszukiwaniem nowej jedności świata³⁷. Błędne odczytanie wolności pozwoliło, zgodnie z koncepcją amerykańskich uczonych – R. Starka i W. S. Bainbridge’a – na wprowadzenie zasad ekonomii w obszar życia religijnego, rozumianego jako swoisty rynek dóbr duchowych. Jak w życiu gospodarczym, tak i w życiu religijnym, pojawiają się więc rozmaite „przedsiębiorstwa”, niekiedy w warunkach wolnej konkurencji, niekiedy – monopolu i państwowej regulacji „rynku religijnego”³⁸. Wiąże się z tym zagubienie rozumienia wartości, a raczej rozszerzenie jego znaczenia z obszaru ekonomii na obszar całej kultury.

Termin „wartość” jest stosowany już od starożytności (od Arystotelesa). Każda rzecz przywłaszczona przez człowieka otrzymuje dwójaki charakter: pozostaje tym, czym było (środkiem użycia dla zaspokojenia potrzeb – co określa łac. *bona* – „dobra”, czy ang. *goods* – „to, co jest dobre”), a jednocześnie staje się instrumentem do zdobycia innych dóbr na drodze wymiany.

Przedmioty i rzeczy są postrzegane i najczęściej analizowane za założeniem, że cała różnorodność ich cech opiera się na jedności ich istoty: fizyka wskazuje na ich równość wobec praw natury (np. poddane prawu ciężenia czy mechanice niszczenia), stałość sumy materii i energii (na co wskazuje np. atomowo-cząsteczkowa struktura budowy) czy przechodzenie najrozmaitszych zjawisk w siebie nawzajem (np. poddanie surowców procesom spalania celem ich oświetlenia) itp. Spontaniczne i powierzchowne zarejestrowanie różnorodności rzeczy jest

³⁷ Por. B. WILSON, *Time, Generation, Sectarianism*, w: *The Social Impact of New Religious Movements*, Barrytown (New York) 1981, s. 220-221.

³⁸ T. DOKTÓR, *Wolny rynek religii*, „Wiedza i człowiek”. Dodatek humanistyczny do „Wiedzy i Życia” 1995, nr 6 (16), s. 1; por. T. KRÓLAK, *Chore elity Europy. Rozmowa z Krzysztofem Zanussim*, „Biuletyn KAI” nr 65, 5.07. 1994, s. 16-19.

przez naukę korygowane i kierowane ku ich płynnemu pokrewieństwu i ku równouprawnieniu wszystkiego. Jednocześnie do tendencji ludzkiej myśli należy innego rodzaju „porządkowanie” rzeczy, nieobjęte koniecznością wytwarzaną przez nauki przyrodnicze. Dokonuje się tego według hierarchii wartości, co odbiega od porządku naturalnego, lecz ustawia przedmioty, myśli, wydarzenia jako cenne lub mniej cenne. Rzeczywistość i wartość to niejako dwa rodzaje opisywania świata rzeczy, które wytwarzają swoisty „język poznawczy” i „wartościujący”. Wartość, w opozycji do rzeczywistości, ma charakter subiektywny – jeden i ten sam przedmiot dla jednego człowieka posiada najniższą wartość, a dla drugiego może mieć bardzo wysoką. Subiektywność ta umieszcza przedmioty w opozycji do tego, w jaki sposób doszło do ich wytworzenia. Nie może mieć jednak charakteru całkowitej dowolności, poszukując uzasadnionej granicy wartości przedmiotu. Wartość rzeczy jest ściśle związana z pożądanym Ja, jako jego korelat. Wartość, jaką posiada dana rzecz, osoba, stosunek, wydarzenie, domaga się, aby ją uznać. Pożądanie oddalonych rzeczy, mające decydujący wpływ na odczytanie ich wartości, jest pierwszym stopniem przybliżenia się do nich. Pożądanie może więc powstać jedynie z powodu odległości od rzeczy, do której pokonania dąży. To z kolei zakłada pewną bliskość między pożądanym a rzeczą, aby mógł w ogóle istnieć ów dystans (dystans to zawsze relacja pewnego oddalenia i pewnej bliskości). Platon wyartykułował tę prawdę, mówiąc, że miłość jest stanem pośrednim między posiadaniem a nieposiadaniem. Świadomość koniecznej ofiary, doświadczenie, że pożądanie nie może być ukojone „za darmo”, jedynie wzmacnia i zaostrza ową relację – uświadamia terażniejsze oddalenie i pozwala się rozkoszować przyszlą bliskością³⁹.

W życiu człowieka, jak i historii całych społeczności miał miejsce proces nieustannego różnicowania relacji „bliskości” i „oddalania” się od pewnych przedmiotów i rzeczy. Silnie pożądane roślinne barwniki do malowania ciał wśród dzikich plemion zastąpiły syntetyczne ko-

³⁹ PLATON, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 96, 108 nn. Por. R. DYONIZIAK, *Postacie miłości*, Kraków 1995, s. 8-9; J. PRZYŚLAWSKA, *Przyjaźń w „Etyce” Arystotelesa*, Lublin 1935, s. 58 nn.

smetyki. Pragnienie posiadania własnego konia – wierzchowca, zastąpiło pragnienie posiadania samochodu, a dążenie do zajęcia jaskini zastąpiło budowanie domów itd. Żaden przedmiot nie ma tego samego, stałego wymiaru wartości ekonomicznej. Zmieniał się on w zależności od miejsca, osób, czasu i wielu zachodzących procesów i budowanych relacji. Tak zwany proces wartościowania rzeczy jest ciągle dynamiczny. Treść aktów woli i uczucia (pożądanie) uzyskują w życiu każdej jednostki formę konkretnych przedmiotów, którym przypisana jest odpowiednia wartość. Przedmioty stają przed podmiotem z pewnym stopniem niezależności, poddając się mu lub przeciwstawiając, przedstawiając warunki zdobycia go i kusząc walorami. Człowiek staje wówczas przed wyborem, cały jednak zanurzony w gąszczu różnych uwarunkowań i konieczności.

W trakcie wymiany dokonuje się proces postawienia wartości rzeczy w sferze ponadsubiektywnej, ponadindywidualnej. Subiektywne odczytanie wartości rzeczy jest skonfrontowane z odczytem innych. Wartość występuje wówczas niejako ponad immanentną rzeczowością przedmiotu, a rości on sobie prawo do bycia wymienionym lub pozyskanym za odpowiadającą jej wartość. Tak więc wymiana jest środkiem przewyżnienia czysto subiektywnego znaczenia wartości przedmiotu. Chociaż jednostka kupuje, bo ceni i chce skosztować dany przedmiot, to pragnienie to wyraża skutecznie jedynie za pomocą pewnego innego przedmiotu, który oferuje w zamian. Przedmioty w relacji wymiany są użyte jako sposób wypowiedzenia się jednostki na temat ich wartości. W akcie wymiany jako wzajemnym wyrażeniu wartości rzeczy następuje też obiektywizacja wartości przedmiotu. Jest ona określona stopniem ważności przedmiotów dla podmiotów.

Większość stosunków między ludźmi może uchodzić za wymianę: rozmowa, miłość, spojrzenie, gra itp. – „oddając” własną energię, substancję, otrzymuje się w zamian różnego rodzaju „dobra”. Świat interakcji międzyludzkich zróżnicowany jest „opłacalnością” lub „nieopłacalnością” poświęcenia im odpowiedniego czasu, wysiłku i zachodu. Wartość tego, co jest zdobywane, nie jest gotowa, lecz narasta w miarę łączenia jej z niezbędną dla jej zyskania ofiarą. I może się zdarzyć, że ktoś powodowany głodem oddaje za kawałek chleba klejnot, gdyż

chleb w określonych okolicznościach wydaje się wart więcej niż drogocenny kamień. Określone okoliczności – bez względu na to, czy są jednorazowe, czy stałe – są istotne dla powiązania uczucia wartości z jakimś przedmiotem. Nie da się stworzyć zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli gospodarowania, bez ponoszenia stosownych ofiar. Tak jak nie ma „gospodarowania” wśród ptaków, ryb, czy w utopijnych krainach „mlekiem i miodem płynących” (niem. *Schlarafeland*). Przedmioty stają się wartością ekonomiczną przez to, że musi się coś za nie oddać, ofiarować, aby je otrzymać⁴⁰.

Proces wymiany stwarza nową jakość dla wartości rzeczy, które w procesie produkcji miały jedynie wartość użytkową, określoną potrzebami człowieka pracującego (*homo faber* skupia uwagę wyłącznie na wartości użytkowej rzeczy). Wraz z pojawieniem się handlarza i kupca rzeczy nabierają wartości wymiennej, która sprawdza się w dziedzinie publicznej. Gdy rzeczy pojawiają się jako towary, wówczas tym, co nadaje im wartość, nie jest ani praca, ani wytwarzanie, ani kapitał, ani korzyści czy towary, lecz wyłącznie ich miejsce w dziedzinie publicznej – rzeczy domagają się uznania, są lub nie są poszukiwane bądź lekceważone. Następuje „urynkowienie wartości”, które ma niewiele wspólnego z „naturalną, wewnętrzną cennością [ang. *worth*] czegokolwiek” – jak zauważył filozof angielskiego oświecenia J. Locke (1632-1704)⁴¹.

W średniowieczu wartość była traktowana jako coś obiektywnego (np. św. Tomasz z Akwinu), współcześnie zaś jest czymś subiektywnym – czymś, co każda jednostka nadaje rzeczom. Średniowiecze zauważyło jedynie w pewnej mierze prawdę o wartości, bowiem „pierwszą rzeczą, na którą kładli nacisk średniowieczni nauczyciele, było to, że o wartości decyduje wewnętrzna doskonałość samej rzeczy”⁴².

Wprowadzenie rozróżnienia – według J. Locke’a – „cenności” (ang. *worth*, łac. *valor naturalis*) i „wartości” (ang. *value*, łac. *pretium* lub *valor*)

⁴⁰ Por. G. SIMMEL, *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 15-82.

⁴¹ J. LOCKE, *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau, w: *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, V, 43.

⁴² G. O'BRIEN, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, s. 109.

rzeczy znosi ową sprzeczność. Zarzucenie dawnego pojęcia „cenneści” (*worth*) w odniesieniu do wewnętrznej wartości rzeczy spowodowało, że odtąd istnieją one jedynie w powiązaniu z jakąś inną rzeczą, którą można nabyć zamiast nich. Nic już nie posiada „obiektywnej” wartości, niezależnej od ciągle zmiennych ocen podaży i popytu. W świecie rzeczy panuje odtąd uniwersalna względność. Doprowadziła ona w końcu do zastosowania pieniądza jako wspólnego mianownika różnorodności, chociaż także i on nie posiada niezależnego i obiektywnego wymiaru (poddany różnorodnemu zastosowaniu i manipulacji)⁴³.

Traktowanie własnego wyznania jako kolejnego „segmentu” życia, który można łatwo „wymienić” na inny, uniemożliwia włączenie się w kulturę chrześcijańską. Każda miłość, w tym także chrześcijańska, wiąże się z wiernością, z której wynika ofiarność, niekiedy granicząca z heroicznością. W kulturze wymiany ten istotny przymiot wiary zanika, poddany wycenie rynkowej – staje się jedną z ofert współczesnego międzynarodowego rynku.

E. Kultura destrukcji

Od połowy XIX wieku pytania o kryzys kultury się nasilają. Początkowo były one tylko odnotowywane i dyskutowane. Ale z czasem nabrały charakteru autentycznej troski o przyszłość kultury Zachodu i podejmowania prób odpowiedzi na pytanie o drogi wyjścia z sytuacji. W tym samym czasie rozwiązania techniczne umożliwiły i ułatwiały coraz bardziej komunikację grup społecznych ze sobą, co czyniło możliwym dialog między nimi. Stąd też stosunkowo szybko kryzys w kulturze powiązany z kryzysem w komunikacji, który opiera się bardziej na uproszczonych technologicznych kontaktach niż na autentycznym dialogu⁴⁴.

⁴³ H. ARENDT, *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 180-184.

⁴⁴ Por. M. ŻAK, *Crisis of culture – crisis of communication?*, „Lingua ac communitas” 2000, nr 10, s. 77-81.

Jedną z bardziej przejmujących diagnoz współczesnego upadku kultury, zwłaszcza sztuki, zarysował w 1918 roku S. I. Witkiewicz. Powiązał to zjawisko z zanikiem uczuć metafizycznych, czyli z zanikiem wzruszenia, „które wprowadzało w twórcze napięcie duchowe całą istotę człowieka”. Przyczynę tego zjawiska upatrywał w powierzchowności współczesnego życia, jego przyspieszeniu, desublimacji i masowości, niezdolności ludzi do przeżyć autentycznych i głębokich, niezdolność do „przeżywania siebie”. Odnotowywał z niepokojem „upośledzenie indywidualium” na rzecz zbiorowości, rozwój „niedoścignionej techniki” potęgującej siłę organizacji. Pisał: „Stwarzamy sztuczne piękno w sztuce i w życiu. Daremnie – piękno tylko jest w obłędzie, prawda leży u naszych nóg rozszarpana przez współczesnych filozofów, i z tej trójcy ideałów zostaje nam tylko dobro, tj. szczęśliwość wszystkich tych, którzy nie mieli siły, aby tworzyć piękno, ani dość odwagi, aby tajemnicy patrzeć prosto w oczy. Czekają nas potworna nuda mechanicznego bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha dzięki wielkim panom życia i śmierci”⁴⁵. Ta wizja zapowiada ponurą przyszłość człowieka jednowymiarowego: „ludzkość spać będzie odtąd szczęśliwym snem bez snów”.

Kilka lat później w podobnym duchu wypowiedział się J. Ortega y Gasset. Stwierdził on, że sztuka nie ma już charakteru ogólnoludzkiego, nie przemawia do ludzi, a jedynie do wąskiej grupy specjalistów i wtajemniczonych. Pisał: „Dąży ona do: 1. dehumanizacji, 2. unikaniania form mających swe odbicie w życiu, 3. spowodowania, by dzieło sztuki nie było niczym więcej, jak dziełem sztuki, 4. traktowania sztuki jako zabawy i niczego więcej, 5. postawy z zasady ironicznej, 6. wystrzegania się fałszu i dążenia do skrupulatnej realizacji dzieła. W końcu 7. według młodych artystów sztuka nie ma żadnego transcendentnego znaczenia”⁴⁶.

⁴⁵ S.I. WITKIEWICZ, *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*, w: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne, Teatr*, Warszawa 1974, s. 110.

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 287.

Odejście sztuki od „spraw ludzkich”, a więc kryzys komunikacji między twórcami a społeczeństwem, jest źródłem degradacji znaczenia sztuki, która staje się dla współczesnego świata „sprawą bez znaczenia”. Wraz ze sztuką ginie filozofia, religia, cała kultura⁴⁷.

Neomarksistowskie poszukiwania nowej idei kultury prowadzą w kierunku zachwyty nad antykulturą jako antytezą tej zastanej. W specyficznej dialektyce tradycji i „neokultury” (zwanej też w języku Kościoła „cywilizacją śmierci”) upatruje się sposób odrodzenia „nowego człowieka”. I tak np. sekty są wyrazem „antyreligii”, będąc elementem kultury destrukcji.

W kulturze destrukcji nie ma miejsca na pozytywne budowanie – także rozkładowi i licznym podejrzeniom poddana jest kultura narodu. Patriotyzm traktowany jest jako zaprzeczenie totalnego „otwarcia się” na świat – w tym także na zło i siły destrukcyjne, co całkowicie zmienia perspektywę kultury narodowej.

Jan Paweł II miał współczesnemu światu do przekazania orędzie nadziei na zbudowanie lepszego świata, bardziej „ludzkiego”. Przemawiając w Nowym Jorku 2 października 1995 roku na forum ONZ do przedstawicieli wszystkich kontynentów, ras i religii, całej rodziny ludzkiej, powiedział: „Nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności. Możemy i musimy tego dokonać! A czyniąc to, przekonamy się, że łzy naszego stulecia przygotowały ziemię na wiosnę ludzkiego ducha”⁴⁸. Uznajemy, że te słowa pełne nadziei i wiary papieża Polaka dotyczą także kultury narodowej i wszystkich jej uczestników.

⁴⁷ Por. I. WOJNAR, *Estetyczna samowiedza człowieka*, Warszawa 1982, s. 215-236.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 5.10.1995, „L'Osservatore Romano” 1995, nr 11-12 (178).

Podsumowanie

Kryzys współczesnej kultury daje o sobie znać w wielorakich postaciach. Ważnym źródłem nowych zagrożeń duchowych świata globalnego jest jego kryzys cywilizacyjny.

Kryzys prawdy, wyrażający się kryzysem nauki, ideologii i wiary, spowodował egzystencjalną pustkę i niepokój. W publikacjach pojawiło się określenie „irracjonalne skretynienie” jako wyraz powszechnej tendencji cywilizacji końca XX wieku. Rozwijała się cywilizacja symulowana wyobraźnią, iluzoryczna, oderwana od prawdy, w której pierwszy jest człowiek spreparowany, a żywy zajmuje miejsce odległe. W tej sytuacji pojawiło się określenie „kultura idiotów” – jeden z jej modeli.

Inny model kultury ilustruje się często mitem o nimfie Echo (za karę straciła własny głos i mogła tylko powtarzać) oraz mitem o Narcyzie (zakochanym we własnym odbiciu). Przejawia się teatrem z dominacją monologu (spektakl jednego aktora); sztuką plastyczną z różnego rodzaju formami ekshibcjonistycznego samoportretowania; literaturą z przewagą autobiografii i pamiętników niż fabuły; w innych sztukach – „monadyzmem”, czyli skazaniem mężczyzn na portretowanie mężczyzn, czarnoskóry – na wyobrażanie sobie czarnoskóry itd.; w filozofii – skrajnym relatywizmem, na pograniczu solipsyzmu (z zaprzeczeniem, że może istnieć prawda poza naszymi własnymi myślami). W życiu religijnym jej wyrazem są sekty. Uzasadniają one atomizm jednostki, jej zamknięcie na środowisko, ukrywanie człowieka, a życie – wrażliwością powierzchowną („autystyczną”). Traktowanie własnego wyznania jako kolejnego „segmentu” życia, który można łatwo „wymienić” na inny, uniemożliwia trwanie w kulturze chrześcijańskiej. Każda miłość, w tym także chrześcijańska, wiąże się z wiernością, z której wynika ofiarność, niekiedy granicząca z heroicnością. W kulturze wymiany ten istotny przymiot wiary zanika, poddany wycenieniu rynkowej – staje się jedną z ofert współczesnego międzynarodowego rynku.

W kulturze destrukcji zaś nie ma miejsca na pozytywne budowanie – także rozkładowi i licznym podejrzeniom poddana jest kultura narodowa i chrześcijańska. Wierność traktowana jest jako zaprzeczenie totalnego „otwarcia się” na świat – w tym także na zło i siły destrukcyjne, co całkowicie zmienia perspektywy kultury.

Culture of Contemporary Recipient of Homilies

Summary

The crisis of modern culture manifests itself in multiple forms. An important source of new global spiritual threats in the world is a crisis of civilization.

The crisis of truth, which is expressed by the crisis of science, ideology and faith, has caused existential emptiness and anxiety. The term “irrational stupidity” has appeared in publications as an expression of general trends of the late twentieth century civilization. A civilization was developing which was simulated by imagination and illusion, a civilization detached from the truth, where a concocted man is first while the living one is far behind. In this situation appeared the term “culture of idiots” – one of the models. Another model of culture is often illustrated by the myth of the nymph Echo (punished so that she had lost her own voice and could only repeat) and the myth of Narcissus (in love with his own reflection). It is reflected by the theater dominated by a monologue (one-man show), visual arts with various types of exhibitionist self-portraying; literature dominated by autobiography and memoir rather than a story, in other plays – “monadizm” or forcing men to portray men, blacks – to imagine the blacks, etc., in philosophy – extreme relativism, on the border of solipsism (the denial that there may be truth beyond our own thoughts). In the religious life its expression are sects – justifying atomism of an individual, their closing on the environment, hiding man, and life – with superficial sensibility (“autistic”).

Treating one's own religion as the next “segment” of life, which can be easily “replaced” for another, makes it impossible to remain in Christian culture. Every love, including Christian, is associated with fidelity, which results in dedication, sometimes bordering on heroic. In the “culture of change” this important attribute of faith disappears, subject to market valuation – it is becoming one of the international market offers today. And in a culture of destruction there is no place for positive building – the national and Christian culture is subject to disintegration and suspicion. Fidelity is treated as a negation of the total “opening up” to the world – including the evil and destructive forces, which completely changes the perspective of culture.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński (ur. 1957), kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca, członek zespołu redakcyjnego „Studia Socialia Cracoviensia”; autor licznych prac z dziedziny nauki o mediach, rodzinie, z socjologii, antropologii kultury i historii idei, m.in. *Obraz w relacjach społecznych* (Kaków 2004), *Sekty w Internecie* (Kraków 2008), *Biedy Afryki* (Kraków 2009), *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych* (Kraków 2009), *Świat woodoo* (Kraków 2011), *Antychryst* (Kraków 2012).



ks. Andrzej Zwoliński
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

KAZNODZIEJA W TROSCE O JĘZYK RELIGIJNY

W 1995 roku ponad połowa ósmoklasistów nie rozumiała, co czyta. Nawet w prasie młodzieżowej podpisy pod kolorowymi zdjęciami idoli młodzieżowych i gwiazd estrady musiały być krótkie i hasłowe, by młodzi czytelnicy mogli je zrozumieć. Przykładami takich sformułowań mogą być: „Ekstaza w rytmie techno” i „Madonna – ostra i sexy”¹. Ostatnie badania przeprowadzone w Polsce (2011) wykazały, że 56% Polaków nie wzięło do ręki książki przez cały ostatni rok. W tej grupie jest 20% Polaków po studiach (przed dziesięcioma laty był to odsetek 2%). To m.in. z tej przyczyny wielu nie potrafi dokonywać syntez ani rozwijać wyobraźni. Nie rozumie także dłuższych wypowiedzi². Okazuje się, że analfabetyzm nie jest jeszcze zamkniętym rozdziałem w kulturze polskiej. Jednak współczesna jego forma, wtórna, jest tym bardziej niebezpieczna, że oznacza odejście części społeczeństwa od własnego języka, jego nieporadność i rozpad. To samo zjawisko nasila się w obszarze języka religijnego.

¹ W. STASZEWSKI, *Ekstaza w rytmie techno*, „Gazeta Wyborcza” 15.12.1995, s. 4.

² T. LEŚNIEWSKI, *Z czytelnictwem jest nadal źle. Rozmowa z dr. Tomaszem Makowskim dyrektorem Biblioteki Narodowej*, „Vox Eremi. Verbum” 34 (2011), s. 2-17.

A. Czy istnieje język religijny?

Język jest istotnym składnikiem celowych aktów i zachowań ludzi, indywidualnych lub społecznych. W sensie ścisłym nie istnieje „język religijny” i nie można go poszukiwać w zbiorze języków naturalnych lub sztucznych. Człowiek religijny mówi po polsku lub niemiecku, a nawet czytając Biblię w językach oryginalnych spotykamy się z językami naturalnymi, których użycie jest, w tym przypadku, wyłącznie religijne. Określenie „język religijny” sugeruje więc religijne użycie języka, o czym decyduje kontekst sytuacyjny. Można więc określić go jako język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej³. Symbole mogą pełnić funkcje religijne na różne sposoby. Jednak jedynie słowami można względnie wyraźnie oznaczać rzeczywistość nadnaturalną, zwaną sacrum lub – za fenomenologami: *sacrum*. Opis składników tej rzeczywistości nie zawsze jest głównym celem wypowiedzi religijnej, ponieważ mogą one spełniać wiele innych ról, np. określać pragnienia, wyrażać uczucia moralne lub estetyczne, jednak nawet w takich wypadkach mowa religijna odnosi się afirmująco do przejawów *sacrum*⁴.

Religia jest zjawiskiem odrębnym od wszelkich innych kulturowych i psychicznych przejawów działalności człowieka. Jest działem kultury obejmującym dziedzinę poznania opartego na wierze nadprzyrodzonej, zachowania człowieka (kult, postępowanie moralne) i instytucje (Kościół). Język „*sacrum*”, rozumiany jako język religijny w węższym znaczeniu, charakterystyczny jest dla wypowiedzi, którymi poszczególni ludzie lub całe społeczności dają wyraz swemu kontaktowi z *sacrum*, kontaktowi, w który mogą być zaangażowane zarówno uczucia, jak też rozum, intuicja i wola. Tę odrębność *sacrum* i profanum odzwierciedla język, który funkcjonuje w obrębie danej religii⁵.

Terminologia dotycząca języka religijnego odzwierciedla z jednej strony dychotomiczny podział na życie świeckie i życie religijne

³ J.A. KŁOCZOWSKI, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 5-17.

⁴ J. HERBUT, *Język religijny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 16.

⁵ J. PUZYNNINA, *Człowiek – język – sacrum*, w: S. GAJDA, H.J. SOBECZKO (red.), *Człowiek – dzieło – sacrum*, Opole 1998, s. 25 n.

(sacrum i profanum), czemu odpowiada „język świecki” i „język religijny”, z drugiej zaś strony używa się bliższych określeń typu: „język traktatów teologicznych”, „język homilii”, „potoczny język religijny pisany i mówiony” itp. Nie ma też sprzeczności w wyrażeniach: „artystyczny język religijny”, „publicystyczny język religijny” itp.

Radykalnie odróżnia język religijny od świeckiego specjalna referencja: świecki odnosi się do zwykłego życia, nie ukazuje żadnej ontycznej głębi, a religijny mówi o tym, co transcendentne, nieobiektywne, nieobserwowalne i nie dla wszystkich realne. Jego użycie implikuje akt wiary (intelektualny i intencjonalny). Dla tych, którzy nie podzielają wiary w przedmiot języka religijnego, jest on bez sensu. Na przykład „Eucharystia” jest nieprzetłumaczalna na język świecki⁶.

Język religijny ma charakter ambiwalentny: z jednej strony zakres jego użycia jest teoretycznie nieograniczony, gdyż bycie człowiekiem religijnym obejmuje całokształt życia, a z drugiej strony religia i język stanowią rzeczywistość odrębną, a nawet wyizolowaną ze świata świeckiego. W starożytności sacrum i profanum przenikały się nawzajem, co sprawiało, że język również był „jeden”. Jak zauważono: „Zanim języki starożytne, szczególnie greka i łacina, zostały w chrześcijaństwie oddelegowane do pełnienia funkcji sakralnej, język religijny (hebrajski, łaciński, grecki) nie były oddzielone od ‘świeckiej’ mowy potocznej. Wszystkie one czerpały z tego samego źródła żywej mowy, czyli z zapasu wyobrażeń zaczerpniętych z jednej wizji świata i człowieka”⁷. Powoli jednak pogłębiał się rozdział między sferą religijną a świecką, co było efektem wzrastającej sekularyzacji, która stępiała wrażliwość widzenia świata pełnego znaków Bożych. Zachowanie pojęcia i terminu „język religijny” wydaje się przydatne z punktu widzenia przydatności metodologicznej, dla oznaczenia wypowiedzi nie neutralnych światopoglądowo, lecz religijnie zaangażowanych⁸.

⁶ M. PETERSON, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 33-51.

⁷ E. WOLICKA, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 64-75.

⁸ Por. M. MAKUCHOWSKA, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka do współczesnego języka religijnego. Z okazji 400-lecia wydania Biblii ks. Jakuba Wujka*, Tarnów 1999, s. 176-189.

Język może spełniać wiele różnych funkcji i zadań. Jest środkiem porozumienia, komunikowania, poznawania świata, lecz także wyrażania uczuć i ekspresji wiary. W świętych księgach wielkich religii znajdują się kroniki historyczne, opowiadania o dramatycznych wydarzeniach (społecznych lub jednostkowych), proklamacje prawne, przepowiednie, upomnienia, oceny moralne, spekulacje o kosmosie, oświadczenia teologiczne; do wypowiedzi religijnych w ścisłym sensie należą jedynie te, które wprost lub pośrednio dotyczą Boga (bóstwa): wypowiedzi innego typu stanowią przygodny kontekst historyczny dla wypowiedzi religijnych i mogą być zmieniane lub opuszczane (dzieje się tak często przy odczytywaniu świętych tekstów w akcjach liturgicznych)⁹.

W teologii chrześcijańskiej sposób właściwej zmiany sensów wyrażen w orzekaniu o Bogu opisuje się najczęściej poprzez teorię analogii. Podobna do niej, choć nastawiona raczej na wskazanie genezy języka religijnego, jest współczesna teoria modeli i określników J. T. Ramseya. Według niej, wypowiedzi celowo kształtują się w ramach tych sytuacji naturalnych, które „odsłaniają” (*disclose*) pewne czynniki, cechy, relacje w postaci doskonałej, dającej się przypisać Bogu. Język religijny spełnia podwójną rolę: ma naprowadzić słuchacza na sytuację otwarcia, w której zostaje ujrzane „więcej” (w sensie metafizycznym i religijnym) świata oraz artykułować treść, jawiąca się wraz z „więcej”. Ważną rolę język pełni poprzez naprowadzanie użytkownika na perspektywę, z której można dostrzec owo „więcej” metafizyczne czy religijne. Ukazuje nową perspektywę, a w niej jawi się człowiekowi nowa postać świata, w którym zaczyna przemawiać innym językiem niż tylko język potocznej codzienności¹⁰.

⁹ S. KOZIARA, *Wokół współczesnych problemów komunikacji międzyludzkiej i języka religijnego*, w: Z. ADAMEK (red.), *Teologia – kultura – współczesność. Materiały z sympozjum w Instytucie Teologicznym w Tarnowie 9 IV 1994*, Tarnów 1995, s. 63-75.

¹⁰ J.A. KŁOCZOWSKI, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 112-115.

B. Funkcje języka religijnego

Wyrażenia języka religijnego mogą spełniać rozmaite funkcje semiotyczne zależnie od formy i kontekstu. Wśród nich najczęściej wymieniane są:

1. Funkcja przedstawieniowa (asertywna) – wypowiedzi stwierdzają pewne relacje między Bogiem (bóstwem) a człowiekiem i światem albo pewne cechy względne członów tych relacji (np. miłosierny, pobożny). Dyskusyjna jest kwestia, czy wyrażenia religijne opisują jakieś cechy bezwzględne Boga, tj. przysługujące mu niezależnie od jego odniesienia do ludzi i świata: doktryny poszczególnych religii składają się w dużej mierze z takich wypowiedzi, mających charakter zdań w sensie logicznym („Bóg jest jeden”, „Bóg obiecuje ludziom życie pozagrobowe”). Język religijny, choć ma uprawnione znaczenie poznawcze, nie ma znaczenia dosłownego, lecz symboliczne. Filozofia twierdzi, że wszelkie wypowiedzi na temat Boga muszą być symboliczne lub metaforyczne, co wynika z głębokiego problemu ontologicznego – sposobu myślenia o Bogu jako „transcendentnym” lub „całkowicie innym”¹¹.

Funkcja przedstawieniowa, poznawcza (zawsze związana z emotywną – „składania świadectwa”, „wyznania”) komunikacji homiletycznej nazywana jest też profetyczną – to ona sprawia, że komunikat staje się posługą słowa, co wymaga zaangażowania całej osobowości przemawiającego, który występuje jako świadek wobec innych. Wymaga to od niego sprawności w syntezie teologicznej i świadomości nadprzyrodzonej, że w danej chwili stwarza sytuację zbawczą. Proklamacja Słowa i jej wyjaśnienie wynika z trwałej aktualności „nowości” ewangelicznej, która – choć powtarza się w swej treści – trafia w nowy kontekst ludzki, ciągłą i zmienną egzystencję człowieka. Przepowiadający za pomocą języka próbuje wyrazić to, co jest niewyraźalne¹². Wobec

¹¹ M. PETERSON, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, tłum. M. Klimowicz, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 33-51.

¹² Z. ADAMEK, *O funkcji profetycznej języka kaznodziejskiego*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka...*, dz. cyt., s. 93-101. Por. Z. GRZEGORSKI, *Próba nowej refleksji nad posługą słowa*, w: B. BEJZE (red.), *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 261-262.

przekazu prawdy forma słowna pełni funkcję służebną. Przekaz wiary powinien być zrozumiały, komunikatywny oraz dostosowany do mentalności odbiorców. Głosicielom przepowiadania służącego ewangelizacji (kerygmatu) stawia się specjalne wymagania: świadectwo życia zgodne z głoszonym słowem, duch apostołskiego zaangażowania oraz postawę służebną¹³.

2. Funkcja apelatywna, konatywna – wypowiedzi skierowane są do wskazanego indywidualnie lub generalnie słuchacza jako mniej lub bardziej stanowcze wezwanie do określonego zachowania się. Początek nauczania Jezusa brzmiał: „Nawracajcie się i uwierzcie Ewangeli!” Taką funkcję pełnią: normy postępowania (przykazania moralne, normy prawa kościelnego, przepisy liturgiczne), wypowiedzi proszące (jeden z typów modlitwy), egzorcyzmy i zaklęcia (stosowane w niektórych religiach).

3. Funkcja performatywna (twórcza) – wypowiedzi wygłoszone w określonych okolicznościach stwarzają pewne stany umowne, do których należą: ustanowienia kościelnych norm prawnych, śluby, przysięgi. Podwójnie twórcza jest funkcja formuł sakramentalnych występujących w niektórych religiach: według przekonania wyznawców religii stwarzają one (dzięki towarzyszącej im mocy Bożej) stany o charakterze nadprzyrodzonym, a jednocześnie tworzą pewne fakty natury społecznej (np. formuła chrztu włącza człowieka w społeczność kościelną oraz nadaje mu imię, którym będzie odtąd wskazywany). Język używany w obszarze religii, pełni funkcję fatyczną, z którą mamy do czynienia, gdy chodzi o podtrzymanie komunikacji słownej z odbiorcą. W czystej postaci funkcja ta występuje w modlitwach typu „różaniec” i „modlitwa Jezusowa”. Chodzi w nich nie tyle o medytację, nie o „rozmowę”, lecz o podtrzymanie kontaktu człowieka modlącego się z Bogiem¹⁴.

¹³ F. DRĄCZKOWSKI, *Informacja w służbie kerygmatu*, „Anamnesis” 24 (2001), s. 37-42.

¹⁴ Por. B. WELTE, *Modlitwa jako mowa*, tłum. G. Sowiński, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 18-32.

4. Funkcja ekspresywna – wypowiedzi wyrażają konkretne przeżycia psychiczne mówiącego (przeświadczenia, pragnienia, uczucia). Funkcję tę pełnią w zasadzie wszystkie wypowiedzi języka religijnego, niezależnie od innych ról semiotycznych. Wyłącznie ekspresywny charakter mają liczne wyrażenia z liturgicznej części języka religijnego, np. „alleluja”, fragmenty modlitw dziękczynnych i uwielbieniowych¹⁵.

C. Rozumienie języka religijnego

Podstawową część języka religijnego stanowią wypowiedzi o funkcji przedstawieniowej, stwierdzające, że istnieje konkretnie pojmowany Bóg (bogowie), że objawił on ludziom swoją wolę, że pomaga im w określony sposób. Wypowiedzi te dotyczą rzeczywistości transcendentnej, rozumianej jako nadprzyrodzona, przekraczająca granicę świata materialnego i ludzkiego rozumu¹⁶. Jednak bez takich stwierdzeń, przyjętych jako prawdziwe, tracą znaczenie wypowiedzi języka religijnego pełniące inne role. Również bardzo trudno jest określić zakres prawdy opisanej językiem religijnym: co należy do istotnych, a co do drugorzędnych jego elementów.

Rozumienie tekstów religijnych wiąże się ze specyficznymi zadaniami, które odbiorca musi podjąć. Otóż zrozumienie przez niego tekstu oznacza umiejętność zastosowania go do zmieniających się sytuacji własnego życia w taki sposób, że wielorakie treści jego doświadczenia życiowego stają się zrozumiałe w świetle takiego tekstu jako równie wielka różnorodność możliwości służenia „chwale Bożej”. Dla obserwatora z zewnątrz rozumieć tekst normatywny dla danej wspólnoty kultywującej pewną tradycję oznacza ocenić, choćby na próbę, co oznaczałby on także dla kogoś przyjmującego perspektywę obserwatora, gdyby przyswoił sobie historię owej wspólnoty jako swoją własną. Rozumieć wypowiedź religijną zaś z perspektywy naukowej oznacza,

¹⁵ J. HERBUT, *Język religijny*, w: *Encyklopedia katolicka...*, dz. cyt., k. 17.

¹⁶ Prof. L. BEDNARCZUK, *Język wobec transcendencji*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka...*, dz. cyt., s. 116-125.

że uzyskaną interpretację można, przynajmniej na próbę, zaoferować członkom danej wspólnoty religijnej jako pomoc w ich krytycznym samorozumieniu¹⁷.

Ernst Cassirer rozwinął pogląd, że podstawę religijnego dyskursu stanowi swoista „forma symboliczna”, którą nazwał „mityczną”. Akty podmiotu, zwłaszcza jego pogładowość i myślenie, muszą się posługiwać określonymi regułami formalnymi, jeśli ma się udać uporządkowanie pełni subiektywnych wrażeń tak, by powstały z tego przedmioty doświadczalne. W „mitycznej świadomości” nie ma jasnej granicy między symbolem a przedmiotem, życzeniem a spełnieniem, poznawczą percepcją a fantazją. To jest najbardziej realne, co wzbudza najintensywniejsze odpowiedzi emocjonalne, oraz to, co jest odczuwane jako sakralne. Według Cassirera teologie próbują znaleźć pewien kompromis między myśleniem mitycznym a naukowym. Są one zasadniczo mityczną wizją świata, dają jego „wtórne opracowanie” w nadziei, że zostanie ono przyjęte przez racjonalną świadomość¹⁸. W mówieniu o Bogu ludzie religijni nie tylko wyrażają uczucia, przedstawiają moralne ideały oraz opisują rytualne akty, lecz także opisują pewne stwórcze i zbawcze działanie Boga.

D. Przymioty języka religijnego

Istotną właściwością języka religijnego jest wartościowanie. Wiara łączy się z uznaniem wartości i antywartości transcendentnych oraz zajęciem określonej postawy moralnej. Wartościowanie to ma związek z apoteozą osób świętych, szczególnie Boga, w odniesieniu do którego absolutyzacji ulegają wszystkie wartości, gdyż On jest ich źródłem i doskonałym nosicielem. Poznanie Boga rodzi się w człowieku wraz

¹⁷ R. SCHAEFFLER, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*, tłum. T. Zatorski, w: K. MECH (red.), *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kraków 1999, s. 12-21.

¹⁸ R. SCHAEFFLER, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 129-133. Por. E. CASSIRER, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977.

z adoracją, czyli uczuciem uwielbienia i zachwytu. Język religijny stanowi więc kontekst, w którym słowa zaczerpnięte z ogólnego języka zyskują swoiste – w najwyższym stopniu pozytywne – nacechowanie aksjologiczne (np. „matko”, „ojcze”, „pośredniczo”, „nadziejo” itp.)¹⁹.

Odrębność języka religijnego od języka ogólnego wynika z charakterystycznych cech, takich jak:

1. Religijna tematyka, która wpływa na odpowiedni dobór słownictwa („Bóg”, „zbawienie”, „łaska”, „świętość”). Obecność słów nie decyduje jeszcze o „religijności” tekstu, lecz czytelne, w zawierających je zdaniach, przekonanie o realności istnienia Boga i relacji między Nim a człowiekiem. To przekonanie „sakralizuje” wypowiedź²⁰.

2. Częsty udział w akcie mowy czynnika nadprzyrodzonego jako (w przekonaniu wiernych) odbiorcy, nadawcy lub świadka aktu mowy. Ponieważ wiele tekstów religijnych (rytualnych i spontanicznych) ma formę monologów skierowanych do istoty nadprzyrodzonej, często występuje w nich prośba, dziękczynienie, uwielbienie, ofiarowanie, żal za grzechy²¹.

3. Wymiar wspólnotowy, dzięki któremu teksty religijne pełnią ważną funkcję zespalania danej społeczności (choć nie brak i aktów indywidualnych, jak np. modlitwa prywatna). Wspólnotowość języka rytualnego wyraża się częstym stosowaniem liczby mnogiej („Najmilsi!”, „Bracia i siostry!”) oraz dialogu („Pan z wami – I z duchem twoim”). W związku z tym narzuca się też potrzeba stosowania form ogólnie zrozumiałych, dlatego dla wielu tekstów (katechezy, kazania, modlitwy) charakterystyczne są proste słownictwo i przejrzysta składnia. Głoszony kerygmat musi być przekazany każdemu człowiekowi bezpośrednio, *cor ad cor*, z serca do serca. Wówczas dopiero przekaz

¹⁹ Por. M. MAKUCHOWSKA, *Język religijny względem pozostałych odmian polszczyzny*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka...*, dz. cyt., s. 183-187.

²⁰ Por. J.W. KOWALSKI, *Język a kult. Funkcja i struktura języka sakralnego*, „Studia Religioznawcze PAN” (1973) nr 3, s. 145 nn.

²¹ J. SIKORA, *Rola czynnika emocjonalnego w języku religii*, „Euhemer” 12 (1968) nr 1, s. 11-21.

wiary, który ma uprzywilejowane miejsce w eucharystycznej homilii czy w homiliach sakramentalnych, staje się tym, czym rzeczywistość jest²².

4. Moc twórcza – w języku religijnym występuje wiele środków stylistycznych służących do wyrażania emocji, takich jak aklamacje („Boże Wszchemogący!”), powtórzenia („Święty, Święty, Święty”), epitetów, wołań („Kyrie”) oraz rozkazników („Hospody pomyłuj”). Te ostatnie służą także do wyrażania zaklęć, błogosławieństw i innych aktów mowy o mocy twórczej („Zgiń, przepadnij!”; „Niech was Bóg błogosławi”) oraz wiążących się z powitaniem, pożegnaniem, życzeniami („Szczęść Boże”, „Bóg zapłać”; „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”). Akty o mocy twórczej są też wyrażane przy użyciu trybu oznajmującego („Ja ciebie chrzczę”). Język kultu nie jest językiem improwizowanym. Wierni posługują się gotowymi, ustalonymi przez tradycję formułami, zatwierdzonymi przez Kościół (tzw. formuły liturgiczne). Ścisłe zrytualizowany jest przebieg mszy świętej i nabożeństw, co oznacza sztywny podział ról między celebransą a lud, niezmienny porządek poszczególnych części oraz całkowicie ustalone brzmienie tekstów (z wyjątkiem kazania, tzw. komentarzy i ogłoszeń). To przesądza o zachowawczości języka, gwarantuje poprawność i jedność merytoryczną oraz formalną. Stąd też wynika nasycenie języka religijnego archaizmami. Archaizacja ma również związek z jego „biblijnością”, która przejawia się w obecności charakterystycznych figur, właściwych językowi hebrajskiemu²³.

5. Częste powiązanie ze znakami niejęzykowymi w obrzędach religijnych (gesty, muzyka, plastyka, elementy teatru). Schematyczność budowy tekstu, jego sekwencyjność, rytmiczne powtarzanie składników odgrywają szczególną rolę w poetyce „sakrosfery”. Rytm wyznacza m.in. postawę kontemplacyjną i emocjonalną, nadaje tekstom (zwłasz-

²² Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Nowość Ewangelii a ciekawość nowości*, „Anamnesis” 24 (2000), s. 7-11; S. i T. CIEŚLIKOWSCY, *Sacrum i maska czyli o wypowiedzianiu niewypowiedzianego*, w: *Sacrum w literaturze*, Lublin 1983, s. 73-82.

²³ S. OPARA, *Język a religijność*, „Studia Filozoficzne” 18 (1974) nr 7, s. 115-128.

cza litanii) śpiewny charakter i statyczność, stanowi też technikę mnemotechniczną, ułatwiającą odtwarzanie tekstu z pamięci²⁴.

Zachowawczy charakter języka religijnego jest podbudowywany m.in. przekonaniem o nienaruszalności formy jego wyrazów i zwrotów. Przechowuje on zazwyczaj wiele słów wywodzących się z języka źródłowego danej religii („alleluja”, „hosanna”, „amen”). Stąd też znamienne dla myślenia religijnego jest zjawisko tabu językowego obejmującego zwłaszcza imiona bóstw, dobrych i złych duchów (np. ostrożność w wypowiedaniu imienia Boga, świętych, odrębne imię „Maryja” obok „Maria” w języku polskim). Tym również tłumaczy się częsta aprobatą nieużywanych i słabo rozumianych już języków (np. łaciny w Kościele katolickim do połowy XX wieku, języka staro-cerkiewno-słowiańskiego w Kościele prawosławnym), stosowanie utartych formuł (np. muzułmańskiego „Allah akbar”, żydowskiego „Szema Israel”), odświętność i niejednokrotnie patetyczność języka religijnego. Za właściwy dla wielu wypowiedzi języka religijnego uważa się styl podniosły, posługujący się peryfrazą, nobliwą metaforą, epitetami dalekimi od prozaizmów. Rytuał nakazuje, by w kontaktach z sacrum przestrzegać podziału między językiem sakralnym a potocznym (w sensie: niskim, pospolitym). We współczesnych kazaniach sformułowania zbyt kolokwialne, nie mówiąc o wulgarnych, uznawane są za objaw braku kompetencji stylistycznej kaznodziei²⁵.

Odnowę języka religijnego w Kościele katolickim – aby stał się on ogólnie zrozumiały, a wierni mogli być aktywnymi uczestnikami

²⁴ Por. J. BARTMIŃSKI, *O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum*, w: *Sacrum w literaturze*, Lublin 1983, s. 45-57; P. WINCER, *Nowoczesne odmiany formy litanijnej (Na przykładzie poematu Františka Halasa „Stare kobiety” i wiersza Vítězslava Nezvala „Pieśń nad pieśniami”)*, w: *Studia z teorii i historii poezji*, Wrocław 1970, s. 123-132; T. DOBRZYŃSKA, *Tekst i styl*, w: S. GAJDA (red.), *Styl i tekst*, Opole 1996, s. 21-28.

²⁵ Por. M. LENART, *Modlitwa jako wypowiedź podmiotu. Filozoficzne założenia wypowiedzi modlitwowej na przykładzie pieśni Jana Kochanowskiego „Czego chcesz od nas Panie”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Filologia Polska” 35 (1994), s. 5-18; M. MAKUCHOWSKA, *O statusie języka religijnego*, w: S. GAJDA (red.), *Systematyzacja pojęć w stylistyce. Materiały z konferencji 24-26 IX 1991 r.*, Opole 1992, s. 167-170.

liturgii – zainicjowały przede wszystkim postanowienia II Soboru Watykańskiego. Podobnie jak na płaszczyźnie czysto ludzkiej, tak i na duchowo-religijnej pogłębione studium języka religijnego powinno prowadzić do coraz lepszego zrozumienia *Dei Verbum* – Bożego słowa i jego rozpowszechnienia. W tym kontekście język jest i powinien być skuteczniejszym narzędziem teologii, zwłaszcza kerygmatycznej, apostołskiej²⁶.

Święty Paweł, mówiąc o głoszeniu słowa Bożego i o samym języku w jego funkcji semantycznej, stwierdził: „Tak też i wy: jeśli pod wpływem daru języków nie wypowiedacie zrozumiałych słów, któż pojmie to, co mówicie? Na wiatr będziecie mówili. Na świecie jest takie mnóstwo słów, ale żadne nie jest bez znaczenia. Jeżeli jednak nie będę rozumiał, co jakie słowo znaczy, będę barbarzyńcą [za takiego uchodził niemówiący po grecku – przyp. aut.] dla przemawiającego, a przemawiający – barbarzyńcą dla mnie. Tak też i wy, skoro jesteście żądni darów duchowych, starajcie się pojąć w obfitości te z nich, które się przyczyni do zbudowania Kościoła. Jeśli więc ktoś korzysta z darów języków, niech się modli, aby potrafił to wytłumaczyć” (1 Kor 14,9-13).

E. Nad współczesnym językiem religijnym

Słowo, które jest Początkiem i którego nosicielem jest Kościół, jest potrzebne każdej epoce historycznej. A to dlatego, że „historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi miłościami, miłością Boga posuniętą aż do wzgardy sobą i miłością siebie posuniętą aż do pogardy Boga” (FC, 6).

U korzeni chorych społeczeństw leżą pozbawione prawdy idee. Wyrazem ich są „chore” słowa, odarte ze znaczeń i możliwości budowania dobra. Język religijny jest poddany podobnym atakom jak cały język, a jego siła przekazu i tworzenia słabnie. Dzisiejszy wierzący „żyje w warunkach konfliktu językowego. Język wspólnoty wiernych, do

²⁶ J. KORYTKOWSKI, *Pomocniczy język międzynarodowy w Kościele i świecie współczesnym*, Poznań 1984, s. 10-12.

której należy, oraz język społeczny, w którym porozumiewa się z ogółem, nie odwołują się do tego samego kodu”²⁷.

We współczesnym języku polskim wyraźnie można zauważyć proces zmiany zasięgu komponentu sakralności.

Dokonało się wiele zmian czysto językowych, mechanicznych, w zwrotach często powtarzanych, ulegających nieraz tzw. leksykalizacji, czyli zatarciu pierwotnej budowy morfologicznej, a więc i pierwotnej struktury semantycznej. W zwrocie „bodaj” nie sposób już zauważyć pierwotne składniki „Bóg daj”, a zwroty „chwała Bogu”, „pożal się Boże” są jeszcze czytelne, chociaż najczęściej ich znaczenie nie ma już charakteru religijnego. Wyraz „seminarium” oznaczał do końca XVIII wieku tylko kościelny zakład kształcący kler, ale później tę nazwę otrzymały także zakłady kształcące nauczycieli świeckich, zespoły studiujące pod kierunkiem danego profesora, same obrady zespołu, a nawet siedziba zespołu badawczego. Wiele biblizmów, czyli wyrazów i zwrotów zaczerpniętych z Biblii, uległo podobnemu procesowi, będąc używanymi z znaczeniu przenośnym w języku literackim i w potocznym. Na przykład „faryzeusz” – obłudnik; „Łazarz” – człowiek chory, cierpiący; „Judasz” – zdrajca lub okienko w drzwiach; „gehenna” – tragiczne przeżycie; „wieści hiobowe” – wieści złe; „trąba jerychońska” – przewisko; „jeremiady” – narzekania; „groby pobielane” – obłudnicy.

Przy tym znajomość biblizmów jest stosunkowo mała. Badania ankietowe, przeprowadzone w drugiej połowie lat osiemdziesiątych w dwóch szkołach typu licealnego, w Dąbrowie Górniczej i w Nowym Targu na grupie 135 uczniów, z których prawie wszyscy mieli za sobą około dziesięciu lat katechizacji, pokazały, że z podanych biblizmów ani jeden nie był znany przez wszystkich. Badani mieli podać – anonimowo – znaczenie i biblijne pochodzenie dziewięciu biblizmów. Średnia poprawnych szczegółowych odpowiedzi wyniosła 60%. Znajomość poszczególnych biblizmów szeregowała się następująco: „rzeź niewiniatek” – 87%; „Golgota” – 85%, „niewierny Tomasz” – 82%; „umyc ręce” – 66%; „Sodoma i Gomora” – 58%; „wieża Babel” – 53%; „słup soli” – 45%; „uczynek samarytański” – 35%; „apokalipsa” – 26%.

²⁷ L. GILKEY, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976, s. 245.

W wielu wypadkach komponent sakralności w wymienionych biblizmach zaniknął (np. wieżę Babel rozumiano jako jeden z siedmiu cudów świata), w innych był on mylnie interpretowany (np. apokalipsa rozumiana jako religia polegająca na medytacjach)²⁸.

Inne badania, przeprowadzone w początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, dotyczyły znajomości podstawowego zasobu terminów religijnych właściwych chrześcijaństwu (na podstawie *Credo* z pacierza i terminologii wprowadzoną przez II Sobór Watykański). Znaczna część ankietowanych (na ogólną sumę około 500 osób ankietowanych) nie rozumie niektórych wyrażen. Termin „świętych obcowanie” próbowało wyjaśnić, przedstawiając różne, niekiedy odległe skojarzenia (tylko niektóre były prawidłowe), tylko 10% badanych osób. Termin „sakrament pojednania” poprawnie wyjaśniło zaledwie 15% młodszych respondentów. Do najtrudniejszych należały terminy „Opatrzność”, „Objawienie Boże” i „Dobra Nowina”. Niekiedy ignorancja była zadziwiająca, np. „Trójca Święta” była utożsamiana z „Trzema Królami” lub jako „Pan Jezus w trzech osobach”, a „krzyż” to „miejsce przebywania Trójcy Świętej”.

Mimo zapowiedzi, że ankieta dotyczyła terminów religijnych, niektórzy badani wyjaśniali pewne hasła z wykluczeniem elementu sakralnego, np. „Odkupiciel” to „człowiek, który coś odkupuje”, „ten, który odkupuje ofiarę od zamachowców”, a „Dobra Nowina” to dla niektórych synonim „wypłaty” lub informacji, że „jutro pójde do babci”. Dla wielu osób słowa będące pierwotnie nośnikami treści religijnych zachowują jedynie swój sens metaforyczny²⁹.

Z języka potocznego znikają nazwy „Wszystkich Świętych” i „Zaduszki”, zastępowane przez „Święto Zmarłych” (dodatkowo przesuwają się znaczeniowo „Zaduszki” np. na „Zaduszki jazzowe”). W kalendarzach

²⁸ I. BAJEROWA, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych współczesnego polskiego języka religijnego*, w: M. KARPLUK, J. SAMBOR (red.), *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, „KUL Zakład Badań nad Literaturą Religijną” nr 13, Lublin 1988, s. 21-26.

²⁹ M. KAMIŃSKA, *Z problemów funkcjonowania terminologii religijnej w świadomości wiernych*, w: I. BAJEROWA, M. KARPLUK, Z. LESZCZYŃSKI, *Język a chrześcijaństwo*, Lublin 1993, s. 85-94. Por. G. CHRZANOWSKI, *Kościelne gadanie. Esej o potocznym języku religijnym*, „Znak” 487 (1995) nr 12, s. 84-92.

brak „Trzech Króli” (zastępowane np. „Kacpra, Melchiora, Baltazara”), często brakuje „Popielca” czy „Środy Popielcowej”, „Wigilii Bożego Narodzenia”, a rozmaite święta maryjne zaznacza się jednolicie: „Marii”. Znajdują się jedynie: „Wielkanoc”, „Zielone Świątki” (nie mają już jednak komponentu religijnego), „Boże Ciało” i „Boże Narodzenie”. Zanika również formuła życzeń wielkanocnych „Wesołego Alleluja”, a pojawia się pozbawione wyraźnie sakralnego składnika „Wesołych Świąt”.

Redukuje się sakralność w nazwach miejscowości, ulic i placów, usuwając określenie „święty” (np. Góra Jana, plac Andrzeja, ulica Mikołaja), co jest błędem, gdyż w tych przypadkach „święty” ma określoną funkcję językową, gdyż pozwala zidentyfikować o postać, o którą chodzi. Opuszczanie „święty” jest okaleczeniem morfologicznym danej nazwy własnej. Dopuszczalne jest w mowie potocznej, np. „Idę na Anny” zamiast „Idę na ulicę św. Anny”, ale w napisie urzędowym jest to błędem językowym.

Dawniej używane powszechnie w zmiankach o zmarłych wyrażenie „świętej pamięci” (skrót: „śp.”) obecnie występuje prawie wyłącznie na klepsydrach i nabiera wyraźnie archaicznego charakteru. Podobnie zastępuje się dawne określenie czasu „przed narodzeniem, po narodzeniu Chrystusa” za pomocą sformułowania „nasza era”.

Nawet w ortografii może się zaznaczyć osłabienie cechy sakralności, np. próbami stosowania pisowni „bóg” (dla Boga chrześcijańskiego), co jest pisownią niepoprawną, gdyż wielka litera w tym wyrazie ma przede wszystkim funkcję wyróżnienia nazwy własnej, co jest w ortografii ustalone przepisami³⁰.

Problemy terminologii w Kościele nasiliły się wraz z posoborową odnową, która w tym zakresie przyniosła dwa zagadnienia: odnowy treści i zmiany formy, tj. wprowadzenia języka narodowego³¹. Znikły dawne terminy, np. nazwy niektórych dni świątecznych (np. nazwy niedziel: Siedemdziesiątnica, Sześćdziesiątnica, Pięćdziesiątnica), w klasztorach żeńskich tytuł „matka”. Pojawiły się nowe, np. „katecheza”,

³⁰ I. BAJEROWA, *Kilka problemów stylistyczno-leksykalnych...*, dz. cyt., s. 24-28.

³¹ POŁ. W. ŚWIERZAWSKI, *Tłumaczenie liturgii rzymskiej na języki ojczyste*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, (1978) nr 2, s. 64.

„ekumenizm”, homilia”, „znak pokoju”, „koncelebrować”, „Sakrament Namaszczenia Chorych”, „Konferencja Episkopatu”, „Rada Duszpasterka” itp. Niektórzy zauważyli nawet podział w Kościele na dwie grupy, oparty na różnych podejściach do języka religijnego: jedna grupa chce „mocno trzymać się tradycyjnych terminów”, a druga – w ewolucji pojęć i terminów upatruje przyszłość Kościoła³².

Szczególną sferą kształtowania się potocznego języka religijnego jest kaznodziejstwo i homiletyka. Należy zaznaczyć, że cechuje je ogromna niepewność właściwego i zrozumiałego mówienia o Bogu³³.

O „kryzysie kaznodziejstwa” w Polsce pisano od dawna³⁴. Do jego głównych „grzechów” zaliczono: negatywizm, normatywizm, brak elementu egzystencjalnego, brak konkretnych wskazań i wzorców postępowania, doktrynalizm, niekomunikatywność oraz brak wyraźnie zarysowanego tematu³⁵.

Głębsza analiza treści współczesnego przekazu kerygmatycznego pozwoliła wskazać na zasadnicze jego przymioty, wśród których wymieniono:

1. Selektywizm – wybiórczość, łatwo zauważyć skłonność do jednostronnego koncentrowania się na pewnych prawdach wiary, przy wyraźnym lub pośrednim deprecjonowaniu, ignorowaniu lub negowaniu (najczęściej nieświadomym) innych reguł i zasad doktryny wiary, co może prowadzić do zawężenia, wreszcie deformacji i błędu (gr. *hairesis* = „wybór”).

³² Por. M. SCHOOF, *Teologiczne korzenie chrześcijańskiego dogmatyzmu*, „Znak” 306 (1979), s. 1258-1259; M. KUÇAŁA, *O swoistości, zmianach i przystosowaniu tekstów religijnych*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka...*, dz. cyt., s. 170-175.

³³ Zob. Z. KIJAS, *Czy istnieje konieczność „nowego” mówienia o Bogu?*, w: TENŻE (red.), *Mówić o Bogu...*, Kraków 1997, s. 15-24.

³⁴ Por. M. BRZOZOWSKI, *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przezwyciężenia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25 (1973) nr 6, s. 87 nn; A. LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 1: *Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 65; J. Z. LICHAŃSKI, *O języku polskich kazań*, „Więź” 419 (1993) nr 9, s. 45-54.

³⁵ B. MATUSZCZYK, *Siedem grzechów głównych polskiego kaznodziejstwa*, „Więź” 417 (1997) nr 7, s. 75-85. Por. A. STOPKA, *Kryzys kaznodziejstwa?*, „Gość Niedzielny” (1997) nr 37, s. 9; J. STYRNA, *Nasze kaznodziejstwo – spostrzeżenia, dopowiedzenia, uwagi*, „Currenda” (1998) nr 1, s. 98-102.

2. Biblicyzm – przyznanie wyłącznej i absolutnej rangi tekstom biblijnym oraz uznanie ich za bazę i podstawę nauczania i przepowiadania, co prowadzi do błędnej tendencji, nazywanej przez Jana Pawła II „biblicyzmem”; w encyklice *Fides et Ratio* czytamy: „Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrotu na pozycje «fideizmu», który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest «biblicyzm», który chciałby uczynić lekturę Pisma świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia”.

3. Ignorowanie i deprecjacja Tradycji – źródłem tego jest zarówno biblicyzm, jak i brak należytej formacji teologicznej, zwłaszcza wiedzy na temat szczególnej rangi świadków Tradycji – ojców Kościoła. Odstąpienie od zasady integralności źródła Objawienia prowadzi do uszczuplenia i pomniejszenia poprawności merytorycznej informacji w zakresie doktryny wiary.

4. Deformacja obrazu Boga – przedstawianie Go w kategoriach legalistycznych, eksponowanie obrazu Władcy i Pana, a pomijanie prawdy, że Bóg wymaga, gdyż kocha; jednoaspektowy obraz Boga w przepowiadaniu jest błędem dezinformacji.

5. Antropomorficzny kryptoarianizm – w przekazie Kościoła od starożytności eksponowano prawdę o bóstwie i człowieczeństwie Jezusa; w przepowiadaniu i w katechezie współczesnej skupia się uwagę głównie na kategorii Jego ludzkiej natury, a prawda o Bóstwie – choć deklarowana – w świadomości wielu wierzących pozostaje na drugim planie.

6. Legalizm – w nauce moralnej często akcentuje się prawdę o grzechu jako przekroczeniu Prawa Bożego, a mało akcentuje naukę ojców Kościoła o potrójnym nieszczęściu grzechu: śmierci (odrywa od Boga, w którym jest prawdziwe życie), chorobie (jak choroba stan grzechu jest czymś nienaturalnym, Chrystus jest Lekarzem) i niewoli (człowiek wikła się w namiętności, hołduje pożądaniom, staje się niewolnikiem zachcianek). W konsekwencji człowiek, ustami swymi wy-

znający Boga, w sercu uprawia bałwochwalstwo, czcząc idole, czyli wartości tego świata³⁶.

Język homilii jest narzędziem, które nie powinno zatrzymywać na sobie uwagi odbiorcy. Osiąga się to poprzez prostotę i jasność przepowiadania. Zarówno bylejakość językowa, jak i nadmierna gładkość słowa, osiągana często poprzez użyciem skomplikowanych wyrażen i niezrozumiałych formuł teologicznych, nie służą przepowiadaniu³⁷.

Pierwsza trudność odbioru tekstu religijnego pojawia się na płaszczyźnie postrzegania znaków językowych. Muszą one być dokładnie wypowiedziane, a odbiorca musi usłyszeć tekst, porównując z obrazami brzmień zakodowanymi w pamięci. Inaczej dochodzi do niezrozumienia, przekręceń i nieporozumień, np. podczas śpiewu Psalmu 90: „Ciebie on z owczej odzieży wyzuje”, czy w pieśni o św. Józefie: „Niechaj się niczego nie boi, bo święty Józef przy nim stoi, niech zginie”, albo „grzech pierwotny” zamiast „pierworodny” itp.

Inna trudność tkwi w identyfikacji znaczeń, co jest najważniejszym momentem potrzebnym do właściwej percepcji tekstu. Każdy znak powinien kierować uwagę odbiorcy ku określonym treściom, stąd konieczność uwzględnienia przez mówcę możliwości i potrzeb językowych zespołu odbiorców. Zrozumienie tekstu przez uczniów utrudniają wyrazy odnoszące się do treści zbyt ogólnych lub zbyt skondensowanych, np. w podręczniku do klasy IV używa się często wyrażen w rodzaju: „wydarzenia zbawcze”, „budować Królestwo Boże”, „Pan Jezus uwielbił Go przez śmierć i krzyż”, „walczyć ze złem”, „budować dobro”, „dusza wolna od zła moralnego”, „nicość” – bez próby ich wyjaśnienia, skonkretyzowania, eksplikacji³⁸. Bez możliwości właściwego postrzegania znaków językowych i ich identyfikacji (rozpoznawania, weryfikacji znaczeń) niemożliwe jest rozumienie tekstu, czyli wyobrażenia sobie tej rzeczywistości, którą odwzorowywał w swoim tekście

³⁶ F. DRĄCZKOWSKI, *Informacja w służbie kerygmatu...*, dz. cyt., s. 32-37.

³⁷ Por. J. SAMBOR, *O języku współczesnych kazań polskich*, w: *O języku religijnym...*, dz. cyt., s. 45-70.

³⁸ Por. R. PAWŁOWSKA, *Z zagadnień sprawności językowej w nauczaniu religii*, w: *O języku religijnym...*, dz. cyt., s. 71-88.

nadawca, i zachowanie się adekwatnie do zamierzonych przez nadawcę funkcji tekstu³⁹.

Język religijny i współczesny potoczny to dwa różne kody, funkcjonujące na różnych zasadach, niekiedy sobie obce, konfliktowe i może nawet niezrozumiałe. Gdy zwróci się uwagę na zasięg języka potocznego i łatwość kultury masowej przy bierności jej odbiorcy, to wynik rywalizacji wydaje się przesądzony. W tej sytuacji rodzą się dwie możliwości dla języka religijnego: stosować w życiu religijnym głównie język potoczny, zgodny z językiem środowiska, lub stosować język wyraźnie odrębny w nadziei, że taki właśnie będzie zauważony.

Wydaje się, że język religijny ma szansę być zauważony i usłyszany w świecie kultury masowej, lecz pod warunkiem że zachowa swą odrębność stylistyczną, a nadto będzie spontaniczny i autentyczny, odwołujący się do osobistego przeżycia i doświadczenia religijnego i to doświadczenie prowokujący. Dzięki temu będzie on kontrastował ze standardowym, ujednoliconym i niezindywidualizowanym światem kultury masowej⁴⁰.

W radach dla współczesnych kaznodziejów podkreśla się konieczność przyjęcia przez nich postawy zrozumienia problemów odbiorców i dawania własnego świadectwa wiary⁴¹.

Wraz ze sformułowaniem postulatów formacyjnych, dotyczących kaznodziejów i homiletów, pojawiły się także propozycje powrotu do sztuki mówienia, retoryki. Trudno przecenić rolę języka religijnego w rozwoju duchowym jednostek i wspólnot wierzących. Kerygmat to zadanie zlecone apostołom przez Chrystusa, które nie polega na poszukiwaniu tylko nowych ujęć i zainteresowania ciekawym mówieniem,

³⁹ R. PAWŁOWSKA, *O warunkach porozumiewania się w języku religijnym*, w: Z. ADAMEK, S. KOZIARA (red.), *Od Biblii Wujka...*, dz. cyt., s. 194-205.

⁴⁰ I. BAJEROWA, *Szanse języka religijnego w świecie kultury masowej*, w: *Teologia – kultura – współczesność...*, dz. cyt., s. 99-113; I. BAJEROWA, *O języku współczesnego życia religijnego*, „*W drodze*” (1981) nr 9, s. 43-50.

⁴¹ Por. *Rady dla kaznodziejów* (S. Grabska, J. Grosfeld, E. Jabłońska-Deptuła, J. Prokop, J. Turnau), „*Znak*” 487 (1995) nr 12, s. 109-120; D. DĄBROWSKA, *Perswazja w kazaniach ks. Jerzego Popiełuszki*, w: I. IWASIOŃ, J. MADEJSKI (red.), *Rozgrywanie światów. Formy perswazji w kulturze współczesnej*, Szczecin 1994, s. 195-203.

ale na proklamacji orędzia⁴². To nie tylko informacja, lecz pobudzenie żywej wiary, która swej pełni nabiera w Chrystusie. Jezus mówiąc: „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28,19), „chrzycijcie” (por. Mt 28,19), „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19; 1 Kor 11, 24.25), wskazał równocześnie, jak przekazywać wiarę. Dopełnieniem przekazu wiary, teologii słowa Bożego, jest teologia ofiary – przeistoczonego Chleba, który ma być prawdziwym zaczynem przeistoczenia każdego człowieka.

Podsumowanie

Język jest istotnym składnikiem celowych aktów i zachowań ludzi, indywidualnych lub społecznych. W sensie ścisłym nie istnieje „język religijny” i nie można go poszukiwać w zbiorze języków naturalnych lub sztucznych. Człowiek religijny mówi po polsku lub niemiecku, a nawet czytając Biblię w językach oryginalnych, spotykamy się z językami naturalnymi, których użycie jest w tym przypadku wyłącznie religijne. Określenie „język religijny” sugeruje więc religijne użycie języka, o czym decyduje kontekst sytuacyjny. Można więc określić język religijny jako ten, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej.

Szczególną sferą kształtowania się potocznego języka religijnego jest kaznodziejstwo i homiletyka. Należy zaznaczyć, że cechuje je ogromna niepewność właściwego i zrozumiałego mówienia o Bogu.

W radach dla współczesnych kaznodziejów podkreśla się konieczność przyjęcia przez nich postawy zrozumienia problemów odbiorców i dawania własnego świadectwa wiary. Wraz ze sformułowaniem postulatów formacyjnych pojawiły się także propozycje powrotu do sztuki mówienia, retoryki. Trudno przecenić rolę języka religijnego w rozwoju duchowym jednostek i wspólnot wierzących. Kerygmat to zadanie zlecone apostołom przez Chrystusa, które nie polega na poszukiwaniu tylko nowych ujęć i zainteresowania ciekawym mówieniem, ale na proklamacji orędzia. To nie tylko informacja, ale i pobudzenie żywej wiary, która swej pełni nabiera w Chrystusie.

⁴² Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Nowość Ewangelii...*, dz. cyt., s. 10.

Preacher's concern for religious life

Summary

Language is an important component of intentional acts and behavior of people, individual or social. In the strict sense there is no "religious language" and it cannot be sought in the set of natural or artificial languages. The religious man speaks Polish or German, or even reading the Bible in the original languages we meet with natural languages, the use of which is, in this case, only religious. The term "religious language" suggests a religious use of language, as determined by the situational context. So one can determine the religious language as the language used by man in a religious situation.

A special place for the formation of a religious vernacular language is preaching and homiletics. It should be noted that it is characterized by great uncertainty of proper and understandable talk about God.

In advising contemporary preachers the need to adopt an attitude of understanding the problems of the listeners and to give a testimony of faith is stressed. Along with the formulation of formation postulates, new proposals appeared to return to the art of speaking, rhetoric. It is difficult to overestimate the role of religious language in the spiritual development of individuals and communities of believers. Kerygma is a task entrusted by Christ to the Apostles, which is not only looking for new angles and interesting speech, but the proclamation of the message. It's not just information, but the stimulation of living faith, which takes its fullness in Christ.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński (ur. 1957), kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca, członek zespołu redakcyjnego „Studia Socialia Cracoviensia”; autor licznych prac z dziedziny nauki o mediach, rodzinie, z socjologii, antropologii kultury i historii idei, m.in. *Obraz w relacjach społecznych* (Kaków 2004), *Sekty w Internecie* (Kraków 2008), *Biedy Afryki* (Kraków 2009), *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych* (Kraków 2009), *Świat woodoo* (Kraków 2011), *Antychryst* (Kraków 2012).



Joanna Gawęł
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

JĘZYK WSPÓŁCZESNEGO KAZNODZIEJSTWA

Niezgoda na bylejakość

Kaznodzieja, głosiciel słowa, homilista – to określenia, które zwracają uwagę na jeden z najważniejszych aspektów bycia kapłanem, na przepowiadanie słowa Bożego. Prezbiter, wyposażony przez lata formacji w wiedzę merytoryczną z różnych dyscyplin teologicznych, umiejętności przypisane jego funkcji, zarówno sakralnej, jak i społecznej, a także prawo do podejmowania określonych działań, jest gotowy do głoszenia zbawczego orędzia.

Obszarem, w którym najczęściej następuje transformacja wiedzy merytorycznej kaznodziei do okoliczności i możliwości jego odbiorców, jest kazanie. Kazanie to „przemówienie religijne wygłaszane przez kapłana w trakcie stałych bądź okolicznościowych uroczystości liturgicznych, (...) komentujące (...), wykładające prawdy wiary bądź przekazujące nauki moralne (...)”¹, i dlatego powinno być, ze względu na oficjalny charakter, wygłaszane stylem wysokim². Fakt ten podkreśla

¹ M. GŁOWIŃSKI, T. KOSTAKIEWICZOWA, A. OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, J. SŁAWIŃSKI, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 186.

² H. KUREK, *Odpowiedzialni za słowo*, w: W. PRZYCZYNA (red.), *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 165.

także Jan Miodek, pisząc, że język kaznodziejski to jedna z wzorcowych odmian polszczyzny mówionej, dlatego podlega takiej samej ocenie, jak inne teksty stylu wysokiego³. Do skonstruowania sytuacji przejścia ze stanu niewiedzy do stanu wiedzy odbiorców konieczny jest więc nie tylko określony zasób wiadomości kaznodziei na temat tego, co przekazać, ale także w jaki sposób to zrobić. Głównym narzędziem pracy homilisty jest słowo, a „Skoro słowem ludzkim posługuje się Bóg, tak że ono staje się słowem Boga, trzeba – jak postulował św. Jan Chryzostom – nadać temu ludzkiemu słowu formę możliwie najdoskonalszą”⁴.

Realizacje fonetyczne

Mając na uwadze ową *formę możliwie najdoskonalszą* należy poddać analizie płaszczyznę fonetyczną oficjalnej odmiany języka mówionego kaznodziejów. Pojawiają się w niej dwa skrajne zjawiska, hiperpoprawność z jednej strony i wymowa niedbała z drugiej.

Klasycznymi przykładami przesadnej poprawności fonetycznej, często pojawiającymi się w kazaniach, są formy:

- *dzięki [modlitwie],*
- *święty [ojciec],*
- *świętość,*
- *męka [Jezusa],*
- *dziękczynienie.*

Niepoprawność wymowy kaznodziejów polega tu na realizacji nosowego -ę (lub -ą) w miejscu przed spółgłoskami zwartymi i zwarto-szczelinowymi *p, b, t, d, k, g, c, dz, cz, dż, ć, dź*, gdzie samogłoski nosowe realizowane są zgodnie z normą jak dwugłoski samogłoskowo-spółgłoskowe: *dzienki, menka, mondry, ronk, ponczek* itp.

Błędne są także realizacje fonetyczne samogłosek nosowych -ą, -ę w pozycji przed spółgłoskami -l, -ł, np. *przyjęli, zaczęli, wzięli, stanęli*.

³ J. MIODEK, *Co słyszy językoznawca we współczesnych kazaniach?*, w: *Fenomen kazania, dz. cyt.*, s. 157.

⁴ E. STANIEK, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania, dz. cyt.*, s. 25.

Norma językowa dopuszcza tu jedynie realizację samogłosek ustnych, np. *przyjeli, stanął, zaczęli*.

Rażąca jest również dźwięczna wymowa spółgłosek w wygłosie, np. *brzeg, chleb, Bóg*. Zgodne z normą wzorcową polszczyzny są realizacje bezdźwięczne, np. *brzek, chlep, Bók*.

Innym poważnym problemem z zakresu fonetyki, sytuującym się na drugim biegunie omawianych zagadnień, jest niedbała wymowa homilistów. W języku polskim występuje zjawisko upodobnienia fonetycznego, polegające między innymi na uproszczeniu grupy spółgłoskowej, czyli zredukowaniu jednej z głosek wchodzących w jej skład czy upodobnieniu głosek pod względem dźwięczności. Procesy te można zaobserwować w formach typu *krakoski, warszaski, japko*. Nie należy ich jednak mylić z niedbałą wymową, która prowadzi do licznych zniekształceń i powstawania karykaturalnych form leksykalnych typu:

- *suga Boży* (w skrajnych przypadkach *suka Boży*),
- *Jezus rzek*,
- *suchać*,
- *wymię Ojca*,
- *bogosawieństwo*,
- *czeba, poczeba*.

Powyższe przykłady to już nie uprawomocnione upodobnienia, ale rażące błędy fonetyczne.

Normy stylistyczne

Kolejnym istotnym zagadnieniem, na które należałoby zwrócić uwagę, analizując język kaznodziejski, jest problem rozchwiania norm stylistycznych, wynikający między innymi z nieumiejętności doboru środków językowych adekwatnie do sytuacji i określonego odbiorcy, a także z niezwyklej ekspansji języka potocznego, jego przedostawania się do odmian polszczyzny oficjalnej.

Szczególną odpowiedzialnością za słowo powinni się odznaczać duszpasterze dzieci i młodzieży. Jednak to im – na co zwraca uwagę Jan Miodek – szczególnie można wytknąć posługiwanie się potocznymi formami językowymi, nieodpowiednimi dla sfery *sacrum*, w jakiej

obcuja z swoimi wychowankami⁵. Dobry kontakt z wiernymi jest bardzo ważny, w związku z tym należy dbać o to, by o sprawach trudnych mówić językiem przystępnym dla każdego człowieka. Wydaje się jednak, że omawianie skomplikowanych zagadnień nie zwalnia z dbałości o używanie właściwej odmiany języka. Dlatego wątpliwości wzbudzają słyszane w kazaniach konstrukcje potoczne:

- *Stańmy się kumplami Pana Jezusa;*
- *Pan Bóg ma prawo się na nas wkurzyć;*
- *Kto nie pojmuje znaczenia Eucharystii, ten – jeśli idzie o rozumienie chrześcijaństwa – odpada w przedbiegach;*
- *Jan Chrzyciel trafił w dziesiątkę, tak nazywając Jezusa;*
- *W połowie Adwentu może nas chwycić kolka, jak biegacza w polowie dystansu;*
- *Maryja – to taka stacja przekaźnikowa między nami a Chrystusem;*
- *Jezus – jakby nie było – umarł za nas na krzyżu⁶.*

Niektórzy kaznodzieje nie wahają się użyć w kazaniach wyrazów bardzo mocno nacechowanych emocjonalnie, i to negatywnie:

- *Szatan nigdy nie mówi: Bóg jest do kitu;*
- *Święty Józef to facet, który dowiedział się, że jego dziewczyna jest w ciąży;*
- *Natan trząsł portkami, że król go zabije;*
- *Judasz to facet, który próbował robić politykę⁷.*

Słownictwo kościelne – jak podkreśla Miodek – musi być jak najbardziej neutralne⁸. Rażą skrajności – kolokwializmy z jednej strony, nagromadzenie pojęć abstrakcyjnych oraz specjalistycznych terminów teologicznych z drugiej.

⁵ J. MIODEK, *Co słyszy językoznawca we współczesnych kazaniach?*, w: *Fenomen kazania*, dz. cyt., s. 159.

⁶ J. MIODEK, 1999, *Współczesne kaznodziejstwo polskie*, w: B. KREJA (red.), *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, Gdańsk 1999, s. 266.

⁷ D. ZDUNKIEWICZ-JEDYNAK, *Jak mówić o Bogu językiem współczesnego świata? O dylematach inkulturacji w języku polskiego Kościoła*, „*Studia Salvatoriana Polonica*”, t. IV, Bagno 2010, s. 96.

⁸ J. MIODEK, *Co słyszy językoznawca we współczesnych kazaniach?*, w: *Fenomen kazania*, dz. cyt., s. 160.

Komunikatywność

Teologizacja kazań, kolejny istotny problem współczesnego kaznodziejstwa – jak pisze Rolf Zerfass – „zwalnia z wnikania w szczegóły, pozwala swobodnie rozwijać myśl na takim poziomie uogólnienia, na którym bezpiecznie można wymyślać ludzkie problemy oraz w sposób mądry i głęboki je rozwiązywać”⁹. Zjawisko to bardzo dobrze obrazują poniższe fragmenty tekstów kaznodziejskich, w których trudno doszukać się myśli przewodniej i zrozumieć niektóre zastosowane w nich pojęcia:

- W rzeczywistości jest tak, że bardzo wiele spraw w Kościele, w tym wiara i przepowiadanie, żyją z odwoływania się do Jezusa. Ale to, co Jezus mówi i czego od nas oczekuje, jest w dużym stopniu niezrozumiałe. Jezusa, który zapoczątkował nowe spojrzenie na świat i człowieka, nie można osiągnąć przez odwoływanie się do przeszłości. Imię Jezusa oznacza przecież dynamiczny początek. W tym początku tkwi dynamiczny impuls. Jest to impuls, by zrobić krok do przodu, by wejść w każdą nową sytuację. Nie jest to jednak impuls do uczynienia kroku wstecz. Musimy się zdobyć na odwagę przyjęcia słowa Jezusa i głoszenia Go za Niego, gdyż On nie jest już w stanie otworzyć ust wśród nas. Stąd Boże Narodzenie nabiera wielkiego znaczenia, wzywa nas do tej odwagi.
- Musimy pracować wiele. Tak, kochani. Musimy pracować wiele. Musimy zrobić jeszcze więcej. Nie chcę się tu silić na wielkie słowa, ale może raz do roku, w ten jubileusz warto więcej, wszystko co w naszej mocy, aby nie tylko wiarę zachowywać – to tak jakby dryfować na tej czy innej tratwie – ale wiarą żyć, aby nią oddychać, jak oddychamy czystym powietrzem. I żyjemy.

Specjalistyczny naukowy język teologii, wprowadzany do tekstów adresowanych nie do specjalistów, ale do ogółu zwykłych wiernych, również do kazań, powoduje, że stają się one niekomunikatywne, nie-

⁹ R. ZERFASS, *Od aforyzmu do kazania*, tłum. G. Siwek, Kraków 1995, s. 139.

zrozumiałe i narzucają doświadczeniu religijnemu perspektywę naukową, a nie perspektywę egzystencjalną i indywidualną, przeżyciową¹⁰. Do przykładów takiego stylu komunikacji z wiernymi można zakwalifikować również terminy: *anamneza*, *celebracja*, *contritio*, *doksologia*, *chryzmacja*, *epikletyczny*, *habitualny*, *neofita*, *patrystyczny*, *teologalny*¹¹.

Podsumowanie

Do najważniejszych problemów współczesnego kaznodziejstwa związanych z komunikacją językową powyżej zaledwie zarysowanych należy zaliczyć:

1. Błędy fonetyczne, przejawiające się w przesadnej poprawności lub niedbałości.
2. Potocyzację języka kaznodziejskiego wynikającą z przenikania stylu potocznego do języka sfery *sacrum*.
3. Specyficzny żargon teologiczny, nagromadzenie wyrażeń abstrakcyjnych, czyli „problemy z przekładem naukowego języka teologii na język komunikacji z wiernymi”¹².

Każdy kaznodzieja powinien pamiętać, że mistrzowskie władanie słowem mówionym i słowem pisany jest niezbędne, by osiągnąć sukces, nie tylko komunikacyjny, ale także, a może przede wszystkim, wychowawczy. Do osiągnięcia zaś poziomu dobrego mówcy konieczne jest powiększenia wiedzy językowej oraz jej nieustanna aktualizacja. Jest to zagadnienie niezwykle istotne, ponieważ „Doskonalenie kaznodziejstwa jest związane z doskonaleniem własnej świętości, z doskonaleniem formy przekazu i ze wzrastającym poczuciem odpowiedzialności za słuchaczy”¹³.

¹⁰ http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1363&Itemid=50 (odczyt z dn. 13.12.2012 r.).

¹¹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.

¹² http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1363&Itemid=50 (odczyt z dn. 13.12.2012 r.).

¹³ E. STANIEK, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, dz. cyt., s. 25.

Language of the Modern Preaching

Summary

Among the most important problems of the modern preaching we can list:

- Phonetic problems
- Expansion of colloquial language in preaching
- Domination of theological jargon in preaching.

Every preacher should remember that the mastery in the use of the spoken and written language is essential to be a success, not only in the communication but, what even more important, in the educational field. The permanent development and actualization of preacher knowledge in the field of linguistic seems to be indispensable to reach this mastery. It is even more important since the improvement in the field of preaching is always combined with the development of the spiritual life of the preacher.

Mgr Joanna Gaweł – doktorantka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, nauczyciel języka polskiego.



ks. Paweł Gabara
Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

RECEPCJA ZJAWISKA KOMUNIKACYJNEGO W TEOLOGII LITURGII I HOMILETYCE

1. Teologia a teoria komunikacji

Kościół we współczesnym świecie, chcąc realizować misję głoszenia odwiecznej tajemnicy Boga, jest niejako zmuszony do stworzenia nowej dyscypliny teologicznej. Ta nowa gałąź w teologii przybliżałaby człowiekowi, znajdującemu się w danej sytuacji kulturowej¹, rzeczywistość autokomunikacji Boga.

Ojcowie II Soboru Watykańskiego² – po latach nieufności³ Kościoła do dziedziny naukowej, jaką jest nauka o komunikacji – wyznaczyli

¹ Por. N. BRÁS, *Teologia komunikacji*, CamP 15(1995) nr 6, s. 12.

² Podstawowym zadaniem Kościoła w czasie trwania II Soboru Watykańskiego było nawiązywanie pełniejszej komunikacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej oraz komunikacji ze współczesnym światem, zwłaszcza w kontekście tworzenia się nowej cywilizacji. Stąd też sobór ten, przyjmując orientację pastoralną, w sposób zasadniczy różni się od wcześniejszych soborów powszechnych, które koncentrowały się głównie na dogmatycznych aspektach podejmowanych zagadnień teologicznych. Zob. F.M. DíEZ, *Teología de la comunicación*, Madrid 1994, s. 57-58.

³ Wraz z rozkwitem, znaczeniem i oddziaływaniem prasy pojawiła się w świecie nowa jakość komunikacji społecznej, a wraz z nią trend prezentowania poglądów i stanowisk, które niekiedy odbiegały od tych prezentowanych przez Kościół. Częste ataki na Kościół oraz brak wpływu na to nowe medium wywołały w strukturach Kościoła

podstawy⁴ do rozważań nad zjawiskiem komunikacji w teologii. Szczególnie w dokumentach posoborowych⁵ Magisterium Kościoła wpłynęło w zasadniczy sposób na recepcję teorii komunikacji w naukach teologicznych. Dokumenty te, ukazując zjawisko komunikacji w teologii trynitarnej, chrystologicznej, pneumatologicznej i eklezjal-

reakcję niechęci i poczucia zagrożenia. Dlatego też w pierwszych wypowiedziach papieży na temat środków społecznego przekazu odnajdujemy słowa potępienia doktryny liberalnej, wolności sumienia, słowa i druku. W 1832 roku papież Grzegorz XVI wydał encyklikę *Mirari vos* skierowaną przeciw doktrynie wolnego kapitalizmu. W dokumencie tym ojciec święty wystąpił przeciw czasopismu „L’Avenir”, potępiając doktrynę liberalną. Podobną postawę przyjął papież Pius IX, który w encyklice *Qui pluribus* (9 listopada 1846 roku) potępił idee wolności sumienia, słowa i druku. Papież ten w 1846 roku wydał encyklikę *Quanta cura*, do której dołączono słynny *Syllabus* – zbiór 80. błędnych teorii z zakresu teologii i nauki społecznej potępianych przez papieństwo. W artykule 80. tejże encykliki znajduje się zdanie mówiące, „że Najwyższy Kapłan nigdy nie pojedna się i nie pogodzi z postępem, liberalizmem i współczesną cywilizacją”. Następca na Stolicy Piotrowej, papież Leon XIII mimo pewnego umiaru w stosunku do prasy (treść encykliki *Quod apostolici muneris*) podkreślał jednocześnie, że prasa jest ważnym środkiem, którym powinien się posługiwać Kościół w realizacji swojej misji (zob. encyklika *Etsi nos* z 15 lutego 1882 roku). Po tej wypowiedzi późniejsi papieże w swoich wypowiedziach zachęcali do wykorzystywania środków społecznego przekazu w działalności apostolskiej (papież Pius X, encyklika *Il fermo proposito*; papież Pius XI, encyklika *Vigilanti cura*; papież Pius XII, encyklika *Miranda prorsus*) Zob. A. JEŹ, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 118-127; Z. JANIEC, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 109-110; K. POKORNA-IGNATOWICZ, *Kościół w świecie mediów (Historia – dokumenty – dylematy)*, Kraków 2002, s. 17-18; GRZEGORZ XVI, Encyklika *Mirari vos*, w: *Acta Gregorii papae XVI*, t. 1-4, Roma 1901-1904.

⁴ Ponieważ II Sobór Watykański w swoich dokumentach przyjął orientację pastoralną w perspektywie ewangelizacji i inkulturacji, jest często określany jako sobór wielowymiarowej komunikacji. Komunikacja ta przejawia się w różnych formach dialogu i pojawia się na różnych płaszczyznach funkcjonowania Kościoła (dialog wewnątrz Wspólnoty, dialog ekumeniczny z różnymi kościołami chrześcijańskimi i religiami niechrześcijańskimi oraz dialog Kościoła ze współczesnym światem). Zob. *Gaudium et spes* 43, 56, 90, 92; *Ad gentes* 12; *Optatam totius* 13.

⁵ Realizując postanowienia soborowe zawarte w dekrecie *Inter mirifica* nr 23, Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu zredagowała instrukcję duszpasterską *Communio et progressio* (23 maja 1971 roku), w której podaje teologiczne podstawy zjawiska, jakim jest „komunikacja”. Zob. F.M. DÍEZ, *Teología...*, dz. cyt., s. 58; A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 136-137.

nej⁶, wpłynęły na dalszy rozwój badań nad teologicznymi modelami komunikacji⁷, a tym samym na możliwość zastosowania tychże modeli w poszczególnych dyscyplinach teologicznych. Ten stan rzeczy przyczynił się do powstania tzw. teologii komunikacji zwanej też teologią komunikacyjną⁸.

Wśród wielu definicji określających przedmiot badawczy tejże teologii na uwagę zasługuje definicja podana przez N. Brása. Autor stwierdza, że przez określenie „teologia komunikacji” należy rozumieć „teologiczną refleksję nad zjawiskiem komunikowania, a skoro ma być to refleksja teologiczna, jej punktem wyjścia będzie doświadczenie wiary jako ludzkiej odpowiedzi na Słowo Boże; zaś jako refleksja nad zjawiskiem komunikowania, uwzględni ona wszystkie jej wymiary, jakie towarzyszą komunikacji oraz warunkują całe życie ludzkie, a tym samym doświadczenie człowieka”⁹.

Wnioskując, należy stwierdzić, że refleksja teologiczna w teologii komunikacji skupia się na działaniu Boga oraz na przedstawieniu Boskiego słowa w kategoriach dostępnych ludzkiej myśli. Myśl ta, będąc wewnętrzną strukturą człowieka, jest wyrażana przez słowo, obraz i gest. Dlatego te dwie dyscypliny, teologia i komunikacja „spotykają się w obliczu Słowa, by następnie wzbogacone i odnowione (mogły) dalej się rozwijać”¹⁰.

Właściwa i dobra teoria z zakresu komunikacji jest dobrym punktem wyjścia do rozważań nad recepcją teorii komunikacji w teologii¹¹. Rzeczywistość komunikacyjna jest zjawiskiem złożonym, trudnym do

⁶ Zob. A. LEWEK, *Nowa ewangelizacja w świetle Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995, s. 113.

⁷ Na podstawie instrukcji *Communio et progressio* można wyróżnić następujące modele teologiczne: model komunikacji komunii – trynitarniej; model komunikacji – komunii Słowa Wcielonego, oraz model reprezentowany przez Chrystusa. Zob. M.C. CARNICELLA, *Chiesa e scienza delle comunicazioni sociali*, RT 1991 nr 2, s. 308.

⁸ Por. A. JEŻ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 160.

⁹ Zob. N. BRÁS, *Teologia...*, dz. cyt., s. 7

¹⁰ Por. P. SOUKUP, *Komunikowanie i teologia. Rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, J. CHAPEK (red.), Warszawa 1990, s. 52.

¹¹ Zob. F.M. DÍEZ, *Teologia...*, dz. cyt., s. 38-39.

zdefiniowania, opisywanym przez wiele modeli i wykorzystywanym przez różne dziedziny naukowe. Można by rzec, że teoria komunikacji dopiero się konstytuuje, co wpływa na interdyscyplinarność tej dziedziny. Również w teologii badania w zakresie komunikacji są jeszcze w fazie początkowej, co powoduje, że teologia komunikacji nadal stanowi dyscyplinę poszukiwaną¹².

Przeprowadzona analiza relacji między teologią a komunikacją pozwala wyodrębnić dwie dziedziny, z których jedna zajmuje się wykorzystaniem środków komunikowania przez teologię czy też Kościół; druga natomiast, stanowiąca temat naszego zainteresowania, ukazuje wpływ kultury masowej na społeczność wierzących i wynikające stąd konsekwencje dla języka religijnego i posłannictwa Kościoła¹³.

Złożoność procesu komunikacyjnego wpływa na to, że komunikacja w swoim uniwersalnym wymiarze nie może być całkowicie wchłonięta przez teologię. Również na płaszczyźnie metodologicznej¹⁴ obu nauk występuje wiele pytań wymagających odpowiedzi. Jednak w strukturze teologii znajdujemy odpowiednie przesłanki pozwalające na współpracę z innymi naukami, w tym również z komunikacją¹⁵.

¹² Zob. A. JEŻ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 174.

¹³ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 119.

¹⁴ Na wstępie należy wymienić trzy przeszkody metodologiczne. Pierwsza to nieprzystosowalność metodologiczna wpływająca z faktu, że nauki o komunikowaniu opierają się na wzroście progresywnym danych naukowych badanego przedmiotu. Uzyskane dane zbyt często są fragmentaryczne i podlegają ewolucji. W teologii natomiast nie zmierza się do szukania nowych prawd objawionych, lecz do ich aktualizacji i pogłębienia. Po drugie, nauka o komunikowaniu jest dziedziną praktyczną, podczas gdy teologia ma wymiar duchowy i teoretyczny. Natomiast trzecia przeszkoda odnosi się do przedmiotu badania. Otóż nauki teologiczne zawsze w centrum swoich badań stawiają osobę Boga. Podczas gdy w nauce o komunikacji elementem badawczym jest człowiek ujmowany w wielowymiarowej przestrzeni. Zatem przedmiotem komunikacji jest komunikacja ludzka w wymiarze horyzontalnym, podczas gdy teologia ujmuje komunikację w aspekcie wertykalnym, w którym istotnym czynnikiem oddziaływującym na przekaz Objawienia jest osoba Ducha Świętego. Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 120-121; R. FISICHELLA, *La rivelazione. Evento e credibilità*. Bologna 1985, s. 330-331; A. JEŻ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 162; A. VON DER MEIDEN, *Appeal for a more communicative theology*, MD 1981 nr 4, s. 43.

¹⁵ Zob. A. JEŻ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 160.

Jedną z przesłanek zdaje się przedmiot badawczy, gdyż obie dziedziny zajmują się analizą zjawiska komunikacji interpersonalnej¹⁶. Z tym że w nauce o komunikacji społecznej przedmiotem badawczym jest człowiek obecny w wielowymiarowej przestrzeni komunikacyjnej, opisywanej w wymiarze horyzontalnym, w naukach teologicznych zaś – w których centralne miejsce zajmuje Bóg – komunikacja dokonuje się na płaszczyźnie wertykalnej, czyli zstępującej.

W wymiarze wertykalnym na przekaz Objawienia istotny wpływ ma Osoba Ducha Świętego, działającego poprzez kanały komunikacyjne, które są tylko Jemu właściwe i nie mają większych odniesień do ludzkiego świata komunikacji¹⁷. Nie oznacza to jednak, że są to kanały komunikacyjne obce komunikacji międzyludzkiej, gdyż Objawienie realizuje się za pomocą słów i znaków zrozumiałych dla odbiorcy, którym jest człowiek. Dlatego Duch Święty w procesie Objawienia nie może działać poza stworzoną przez Boga strukturą komunikacyjną człowieka. Strukturą uzyskującą swój szczególny wymiar w rzeczywistości wcielenia¹⁸, w którym Jezus Chrystus odnowił komunikację i wspólnotę Boga z człowiekiem.

Reasumując: w Objawieniu wszystkie warunki konieczne do zaistnienia komunikacji (o których mówi teoria komunikacji) realizują się w sposób pełny¹⁹.

Kolejnym obszarem współpracy obu dziedzin jest to, że teologia rodzi się i uobecnia w rzeczywistości komunikacyjnej. Dostrzec to mo-

¹⁶ W teologii komunikacja interpersonalna nie jest tematyką nową, gdyż klasyczna teologia, analizując najważniejsze prawdy zbawcze, rozważała je w kontekście zjawiska komunikacji międzyosobowej. W związku z tym komunikacja była zawsze punktem centralnym refleksji nad tajemnicą Trójcy Świętej, nad Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa oraz nad Osobą Ducha Świętego. Komunia intratrynitarna wypływająca z komunikacji między Osobami Trójcy Świętej i będąca jej podstawą, zostaje ujawniona mocą inkarnacyjnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa w komunii (komunikacji) eklezjalnej. Zob. G. PANTEGHINI, *Quale comunicazione nella Chiesa?*, Bologna 1993, s. 44.

¹⁷ Zob. A. VON DER MEIDEN, *Appeal...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸ Por. A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 166.; M.C. CARNICELLA, *Teologia e comunicazione: affinità e conflitti*, RT 1991 nr 1, s. 176.

¹⁹ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 121.; A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 166.

żemy na przestrzeni wieków²⁰, gdzie teologia rodziła się w określonych strukturach świata hebrajskiego, a następnie kultury helleńskiej. Również na język grecki teologia przełożyła niezmiennie orędzie zbawcze na pojęcia bardziej zrozumiałe dla świata współczesnego. Dziś proces ten ulega ciągłemu przetworzeniu i nieustannie rodzi się w różnych systemach komunikacyjnych rozrzuconych w przestrzeni i czasie, tam, gdzie Kościołowi przychodzi głosić Dobrą Nowinę o Zbawieniu²¹. Zjawisko to pokazuje konieczność dostosowania uniwersalnego charakteru komunikatu zbawczego do określonego systemu komunikacyjnego społeczeństwa. Jednakże w tym procesie teologia musi strzec niezmienności i uniwersalności tegoż komunikatu.

Innym elementem współpracy obu dziedzin jest fakt, że teologia mówi o komunikacji²².

Już w biblijnym akcie stworzenia została ukonstytuowana relacja komunikacyjna między Stwórcą a człowiekiem. Relacja ta oparta jest na wzajemnym dialogu i wolności. Dialog ten przyjął i przyjmuje szczególną postać w całej rzeczywistości Objawienia i realizuje się w słowie, które przybiera wielką różnorodność form i środków komunikacyjnych. Elementem kulminacyjnym, w którym forma Słowa przybrała swoją doskonałość, jest wydarzenie wcielenia. To w nim odwieczne Słowo stało się wypowiedzią do człowieka²³, wcieliło się w ludzki wymiar istnienia, a wraz z nim w jego komunikacyjną strukturę. W Osobie Jezusa Chrystusa nawiązała się pełna komunikacja czło-

²⁰ Jak zauważa ks. P. Soukup, „rozmyślenia nad słowem Bożym w historii prowadzą do odkrycia związków między teologią a nauką o komunikowaniu... Związek między tymi dwoma dziedzinami ludzkiej refleksji wydaje się dosyć naturalny, jako że ich styczne koncepcje objaśniają się nawzajem. Mówimy o Bogu poprzez analogię, wykorzystując słownictwo komunikowania, stosując do tajemnicy, o której niewiele wiemy, to, co wiemy o tajemnicy bardziej zrozumiałej. A wtedy zdumiewamy się, jak proces naszego własnego komunikowania się jest ożywiany i osądzany przez komunikowanie Słowa”. Zob. TENŻE, *Komunikowanie...*, dz. cyt., s. 46.

²¹ Por. A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 166.

²² Zob. A. VON DER MAIDEN, *Appeal for a more communicative theology*, MD 1981 nr 4, s. 43; Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 121.

²³ Zob. F. FERDER, *Żywe Słowa (Pismo święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa)*, Kraków 2002, s. 25-26.

wieka z Bogiem, a także między ludźmi, wcześniej osłabiona przez grzech pierworodny. W tej perspektywie teologia, mówiąc o Bogu, mówi o rzeczywistości komunikacyjnej Boga z człowiekiem²⁴, objawiającej się w osobie Syna.

Na podstawie tych rozważań można dostrzec, że teologia nie tylko mówi o komunikacji, ale również w jej środowisku się zakorzenia i realizuje. Widać to na przykładzie teologii systematycznej, której przedmiotem nie jest jedynie treść Objawienia, lecz sposoby i formy, dzięki którym treść ta jest przekazywana. W modelu, którym posługuje się teologia systematyczna, realizuje się całe posłannictwo Kościoła, za pomocą właściwych sobie sposobów i form starającego się dotrzeć z orędziem zbawczym do wszystkich ludzi, aby doprowadzić ich do Wspólnoty. Z dziełem tym wiąże się konieczność prowadzenia przez teologię swoistego dialogu z innymi naukami. Dokonuje się to poprzez przyjęcie ich dziedzictwa naukowo-kulturowego oraz wprowadzenie nowych modeli komunikacyjnych funkcjonujących zarówno w różnych dyscyplinach naukowych, jak i w samej teologii²⁵.

Należy więc wnioskować, że nauki o komunikacji znalazły swoje miejsce w strukturze teologii. To również zainspirowało teologię komunikacji – jako nową naukę – do dalszych badań nad teologicznymi modelami komunikacji. Znakiem tej działalności jest to, że w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, takich jak: teologia fundamentalna, dogmatyczna, moralna, pastoralna (w skład której wchodzi liturgia i homiletyka²⁶) odnajdujemy przedmiot badawczy nauk o komunikacji, którym jest komunikacja interpersonalna²⁷.

²⁴ Por. A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 167.

²⁵ Por. A. JEŹ, *Jezus Chrystus...*, dz. cyt., s. 167-168, A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1990, s. 91.

²⁶ Zob. E.M. SANTOS, *Theology of Pastoral Communication*, w: *Two Comprehensive Approaches Linking Theology and Communication*, Sal 1989 nr 1, s. 89-111.

²⁷ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 126.

2. Komunikacja interpersonalna w liturgii

Komunikacja interpersonalna jest rzeczywistością wielowarstwową i bardzo złożoną. Odnosi się ona do wielu dziedzin ludzkiego życia, w tym również do działalności Kościoła, który Zbawcze orędzie Chrystusa komunikuje między innymi w celebracji liturgicznej²⁸.

Na wstępie należy określić, czym jest liturgia i konstytuująca ją celebracja, gdyż poprzez te „konkretne liturgiczne wydarzenia Duch Święty komunikuje i powiększa w nas (uczestnikach liturgii) Boże życie, przyniesione na ziemię przez Wcielone Słowo”²⁹.

W starożytności terminem *liturgia*³⁰ określano działania społeczne, polityczne, które nie miały nic wspólnego z kultem bogów. Te czynności służące innym, czy też wykonywane dla lub na korzyść innych posiadały swoją komunikacyjną strukturę. Z czasem termin ten ewoluował i został przyjęty przez wspólnoty chrześcijańskie. Wpływ na to mógł mieć grecki przekład Pisma Świętego, tzw. Septuaginta, która na określenie czynności religijnych – używa terminu *liturgia* aż 170 razy (biorąc pod uwagę synonimy)³¹.

Według nauczania II Soboru Watykańskiego liturgia jest objawieniem Kościoła, a „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, ale kultem Kościoła (...) należą one do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują”³². Zatem Kościół winien być w codziennym życiu tym, czym jest w kulcie, czyli „objawieniem tajemnicy”³³.

²⁸ „(...) Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, **zwłaszcza** w czynnościach liturgicznych”. KL 7.

²⁹ Por. A. SORRENTINO, *Sztuka przewodniczenia celebracjom liturgicznym*, Kraków 2001, s. 21.

³⁰ *Liturgia* pochodzi od dwóch greckich terminów; przymiotnika *leitos* – „ludowy, należący do ludu”, oraz rzeczownika *ergon* – wyrażającego „czyn publiczny”. Pierwotnie słowo to brzmiało *leturgia*, w inskrypcji attyckiej (ok. 300 rok przed Ch.) *leiturgia*, po czym w wyniku ewolucji językowej w epoce rzymskiej zyskało brzmienie *liturgia*. Zob. B. NADOLSKI, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, s. 745, TENŻE, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 11-12.

³¹ Por. B. NADOLSKI, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 746-747.

³² KL 26.

³³ Zob. Commissione Episcopale per la liturgia, *Nota pastorale Il rinnovamento liturgico in Italia*, 23.10.1983, nr 25.

Chcąc to właściwie odczytać, należy spojrzeć na liturgię na płaszczyźnie chrystologicznej i eklezjalnej, z założeniem, że chrystologia, eklezjologia i liturgia są wobec siebie homogeniczne (jednolite)³⁴.

Mówiąc o liturgii, trzeba przywołać pojęcie celebracji, która dla Kościoła jest „sakramentem”³⁵, czyli zewnętrznym przejawem głębszej rzeczywistości i w tym znaczeniu winna być nośnikiem tajemnicy, jaką zawiera³⁶. Natomiast w nauce o komunikowaniu jest określana jako rytuał. Pojęcie celebracji pochodzi od łac. *celebrare* i gr. *poiein* – uroczyste obchodzić, świętować. Posiada ono wiele znaczeń (tj. wykonywanie, powtarzanie, praktykowanie, komunikowanie, oznajmianie), wśród których można odnaleźć również takie, które odnoszą się do życia religijnego. W Kościele celebracja utożsamiana była z obchodzeniem świąt i oznaczała akt liturgiczny. Można zatem powiedzieć, że *celebratio* oznaczało zejście się, zgromadzenie ludu, napływ osób, jakąś akcją wspólnotową typu świętowanie, podkreślenie uroczystego charakteru misterium zbawienia, dnia urodzin (*dies natalis*) przez sprawowanie Eucharystii, czyn rytualny³⁷.

Dlatego też celebracja uwidacznia element widzialny i zmysłowy liturgii, wobec której przyjęła postawę ekspresywnego pośredniczenia w komunikowaniu człowiekowi Bożego misterium³⁸. Odo Castel mówi, że celebracja jest objawieniem człowiekowi boskości w akcji rytualnej i prawie *mimesis*³⁹, symbolicznym naśladowaniem Bożego działania⁴⁰.

³⁴ Zob. A. SORRENTINO, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 19-20.

³⁵ Por. J. JUNGSMANN, *Liturgie und „pia exercitia”*, LJ 9 (1959) 83, s. 79-86.

³⁶ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 126.

³⁷ Zob. B. NADOLSKI, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 211-216.

³⁸ Zob. A. SORRENTINO, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 26-27.

³⁹ *Mimesis* jest kategorią estetyczną wywodzącą się z filozofii Arystotelesa, zakładającą naśladowanie natury w szerokim tego słowa rozumieniu (także zjawisk życia i postępowania człowieka) w dziele sztuki bądź utworze literackim. *Mimesis* nie oznacza wiernego kopiowania rzeczywistości, raczej postuluje poznawanie świata poprzez odtworzenie ogólnych zjawisk i praw natury oraz życia.

⁴⁰ Zob. O. CASTEL, *Il mistero del culto cristiano*, Turyn 1966, s. 44; A. SORRENTINO, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 27.

Celebracja ma kilka wymiarów, które się wzajemnie uzupełniają lub też na siebie nachodzą, a które odnoszą się do zjawiska komunikacji rytualnej. Z racji badanego przedmiotu na naszą uwagę zasługują wymiary: historyczny, wspólnotowy, symboliczny i zasadniczy.

Wymiar historyczny celebruje dane wydarzenie, które zdarzyło się w czasie, próbując je uczynić na nowo obecnym.

Wymiar wspólnotowy odnosi się do zgromadzonej wspólnoty, która włączona w wydarzenie celebracji odnajduje swoje korzenie i odnajduje tożsamość, oraz nawiązuje więzi.

W *wymiarze symbolicznym* odniesienie do wydarzenia dokonuje się nie poprzez jakieś zachowanie sceniczne, lecz poprzez działanie dyskretne, aluzyjne. Elementy takie jak słowa czy gesty mają w nim możliwość ekspresyjną, która w pewien sposób przyzywa dane wydarzenie i przywołuje jego przesłanie.

Natomiast *wymiar zasadniczy* lub *zobowiązujący* pokazuje, jak każdy uczestnik celebracji, chcąc stać się członkiem swojej wspólnoty, dzieli z nią jej wartości i zobowiązuje się żyć według jej norm⁴¹. Bogusław Nadolski prócz przedstawionych wymiarów celebracji wymienia również wymiar *misteryjny* (sakramentalny) oraz *rytualny*⁴².

Zazwyczaj kiedy mówi się o komunikacji w liturgii i celebracji, nie wychodzi się od teologii liturgii, lecz od kategorii socjologicznych: komunikowania, uspołeczniania czy też relacji. Wygląda to tak, jak gdyby liturgia nie miała własnej metody bycia i komunikowania. Tymczasem nauka ta ma swoją treść i własną metodę komunikacyjną, którą się posługuje. Wobec tego ma swoje prawa, kategorie, metody, kryteria rozumienia i zastosowania. Aby zatem odkryć ową treść komunikacyjną liturgii, należy przeanalizować jej warstwy (płaszczyzny), uwzględniając to, że ta najgłębsza i pierwsza zawiera w sobie wszystkie inne.

Liturgia na *płaszczyźnie chrystologicznej* jest czynnością Chrystusa. W niej to On jest przedmiotem działającym i zarazem treścią każdej celebracji.

⁴¹ Por. A. SORRENTINO, *Sztuka...*, dz. cyt., s. 27.; Zob. B. NADOLSKI, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 213.

⁴² B. NADOLSKI, dz. cyt., s. 213.

Na *łaszczyźnie eklezjologicznej* liturgia objawia to, czym jest i czym powinien być Kościół. W niej, poprzez wspólnotę kulturową trwającą w nieustannym uwielbieniu, adoracji, dziękczynieniu i słuchaniu, buduje się wspólnotę Kościoła.

Na *łaszczyźnie antropologicznej* każdy uczestnik liturgii wraz ze wspólnotą i we wspólnocie trwa w uwielbieniu Boga⁴³.

Na *łaszczyźnie psychologicznej* liturgia poprzez działanie Trójcy Świętej napędza życie człowieka we wszystkich jego komponentach i aspektach.

Na *łaszczyźnie socjologicznej* liturgia jest ofiarowaną przez Boga „łaską”, dzięki której człowiek dochodzi do wspólnoty, tworząc jedyne Ciało Chrystusa, aby przekształcać świat.

Hierarchiczność owych płaszczyzn konstytuuje właściwe rozumienie liturgii. Niestety, w praktyce daje się zauważyć, że wykładający i celebrujący liturgię wielokrotnie zatrzymują się na najbardziej zewnętrznych i drugorzędnych warstwach lub też na niewłaściwym ich interpretowaniu. To zaś wpływa na zmianę treści w przekazie liturgicznym oraz na oderwanie liturgii od czasu i przestrzeni. Skutkiem jest to, że człowiek, mówiąc o Jezusie, ma na myśli swój własny sposób pojmowania Chrystusa i Boga. Kiedy zaś mówi o Kościele, to ma na uwadze ogólnikową przynależność do wspólnoty lub określa go w kategoriach „Kościół idealnego” czy też „rozporządzającego sakramentami”⁴⁴.

W kontekście przytoczonych rozważań nad tym, czym jest liturgia i celebrowanie, możemy odpowiedzieć na pytania, które ukażą strukturę komunikacyjną liturgii. Pytania te brzmią następująco: Co komunikuje liturgia? Kto komunikuje w liturgii? Komu komunikuje? Jak komunikować w liturgii? Za pomocą czego komunikować w liturgii?

Kościół zgromadzeniu wiernych poprzez celebrowanie liturgiczne proklamuje i urzeczywistnia zbawcze działanie Boga dokonane w Paschalnym Misterium Jezusa, zapowiada również jego eschatyczną realizację.

⁴³ Zob. tamże..., *dz. cyt.*, s. 213-214.

⁴⁴ Por. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, *dz. cyt.*, s. 127, F. CAMPANA, *Il presiedres: arte del comunicare*, w: *Liturgia epifania del Mistero*, Roma 2003, s. 173.

Znaczy to, że w chrześcijaństwie celebryje się przede wszystkim rzeczywistość żyjącą, Osobę Chrystusa Zmartwychwstałego, Jego misterium, a nie sprawy świata⁴⁵.

Dlatego głównym Celebransem liturgii, protagonistą i tym, który odbiera cześć i uwielbienie, jest Chrystus. Wszystko to, co liturgia celebryje, jest znakiem obecności Chrystusa, a nie znakiem ludzkich uczuć. Funkcję komunikacyjną w liturgii pełni również Kościół, będący Ciałem i oblubienicą Chrystusa. Kościół, stanowiąc z Chrystusem „jedno”, stoi przed Nim jako Oblubienica, przyjmuje Go i odpowiada Mu, daje i otrzymuje oraz ofiaruje i przekazuje. Również zgromadzenie wiernych, które podczas celebracji liturgicznej jest widzialnym i ekspresywnym znakiem Chrystusa i Kościoła, pełni funkcję komunikacyjną. Zgromadzenie „mówi” i komunikuje, rozpoznaje się, oddaje szacunek, wielbi i służy. Zgromadzenie jako szafarz liturgii kontempluje oblicze Chrystusa i Kościoła. Pośród zaprezentowanych tu szafarzy tylko ten, który przewodniczy (główny celebrans) pełni szczególną rolę (jedyną, decydującą i determinującą). Skupia on w sobie znaczenie Chrystusowego „szafarza”, który jest sługą, a nie panem. Przewodnicząc liturgii, działa w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), Kościoła i wspólnoty. Jego komunikowanie odzwierciedla wiarę Kościoła, a celebracja wzbogaca się w miarę chóralnego i braterskiego realizowania chwały Bożej i uświęcania zgromadzonych⁴⁶.

Odbiorcą liturgii jest każdy człowiek, który stworzony przez Boga jest jednocześnie przezeń powołany i uzdolniony, by wielbić i chwalić Pana. Można by rzec, że człowiek nosi w sobie naturalne powołanie do komunikowania się z Bogiem, do spotkania się z Nim i do przyjęcia miłości Chrystusa i łaski Ducha Świętego. Należy jednak zauważyć, że komunikowanie liturgiczne nie dotyczy kogoś obcego, a dotyczy tych osób, które zostały dotknięte łaską Bożą (*homo liturgicus*). Jednakże liturgia skierowana jest również do konkretnego człowieka, także do tego, którego charakteryzuje pewien dystans do wiary, kultu i życia duchowego.

⁴⁵ Por. B. NADOLSKI, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 213.

⁴⁶ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 128; F. CAMPANA, *Il presiedres...*, dz. cyt., s. 173-174.

wego (*homo secularis*)⁴⁷. Najważniejszym jednak, podstawowym podmiotem celebracji jest zawsze zgromadzenie celebrujące⁴⁸.

Skoro poznaliśmy już odbiorcę liturgii, to warto, abyśmy znaleźli odpowiedź na kolejne z postawionych pytań, mianowicie: Jak komunikować w liturgii?

Celebracja liturgiczna, a w sposób szczególny liturgia Eucharystii nie jest teatralnym przedstawieniem Wieczery Pańskiej, lecz sakramentalnym wyrażeniem tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Nie chodzi zatem o naśladowanie tego, co uczynił Chrystus, lecz o przeżywanie Jego zbawczej ofiary w konkretnym czasie i miejscu (*hodie liturgiczne*). Dlatego też liturgia posługuje się językiem sakramentalnym, czyli językiem znaku, wyrażającym tajemnicę poprzez wielość aktów symbolicznych. Te zaś wymagają wierności tradycji, godności, piękna oraz zaangażowania celebrującego i zgromadzenia.

Za niewłaściwe należy uznać myślenie, jakoby komunikacja w liturgii prowadziła do uczestnictwa celebrujących we wszystkich gestach w takim samym stopniu i zaangażowaniu. Wszak pełne uczestnictwo nie wyczerpuje się w tym, co dokonuje się w celebracji, lecz w tym, co wyraża się w życiu. Prócz tego właściwe uczestnictwo cechuje zasada dialogowania, przykładowo: proklamacja słowa – słuchanie, przyniesienie – przyjmowanie, kapłaństwo powszechne – kapłaństwo służebne, czynność – milczenie, słowa – gesty itp. Można by rzec, że każdy z tych elementów zawiera w sobie własną pedagogikę⁴⁹.

Skupiając się na zewnętrznej formie celebracji, należy podkreślić, że liturgia składa się z szeregu elementów wprowadzających uczestnika w Misterium Paschalne. Elementy te w czasie liturgii winny się odnawiać, będąc na usługach piękna i wielkości tajemnicy oraz przy pełnym i aktywnym udziale uczestników. Wymieniając niektóre z owych elementów, można dostrzec te, za pomocą których liturgia komunikuje.

⁴⁷ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 129; F. CAMPANA, *Il presiedres...*, dz. cyt., s. 174-175.

⁴⁸ Zob. KL 26; *Il rinnovamento liturgico in Italia*, Conferenza Episcopale Italiana, 1983 nr 10; F. FERRARIS, *Animowanie celebracji liturgicznych*, Kraków 2002, s. 23.

⁴⁹ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 130-131; F. CAMPANA, *Il presiedres...*, dz. cyt., s. 177-178.

Pokazują one również, jak różnorodna i bogata jest celebracja. W skład tych elementów wchodzi: gesty – postawa stojąca, siedząca, klęcząca, żegnanie się znakiem krzyża, przekazanie znaku pokoju; słowa – modlitwa przewodniczenia, proklamowanie słowa Bożego, homilia, pozdrowienia, upomnienia, błogosławieństwo; przedmioty liturgiczne – ołtarz, ambona, elementy liturgiczne, szaty liturgiczne, naczynia, świece, kwiaty; środowisko liturgiczne – prezbiterium, nawa, miejsce przewodniczenia; sztuka liturgiczna – wystrój kościoła, naczynia, sprzęt i szaty liturgiczne; muzyka liturgiczna – śpiew części stałych, śpiew części własnych, śpiew liturgiczny, śpiew religijny, śpiew sakralny.

Można by rzec, że zaprezentowane elementy stanowią alfabet komunikacji liturgicznej, w której każda celebracja stanowi swojego rodzaju sztukę religijną, będącą szkołą wiary, kultu i życia⁵⁰.

3. Homilia przestrzenią komunikacji prawd wiary

„Kaznodziejstwo nasze stoi niezaprzeczalnie pod znakiem upadku, a to nie tylko w stosunku do naszych narodów katolickich, ale i do naszej własnej przeszłości”⁵¹. Kiedy posłuchamy, co nasi wierni mówią o głoszonych przez nas – kaznodziejów – kazaniach, stwierdzimy, że przywołane tu słowa, choć wypowiedziane w 1923 roku przez ks. W. Kosińskiego, niewiele straciły na aktualności. „Narzekanie na słowo usłyszane z ambony – jak zauważa P. Urbański – jest dziś nieomal «topiczne». Od wielu lat kazanie nie spełnia swojej roli. Albo dlatego, że jest nudne, albo dlatego, że nie wiadomo, o czym mówi – co jest jego tematem, albo dlatego, że jest głoszone niewłaściwym językiem (...). Słuchaczy denerwuje patos i emocjonalizm właściwy szczególnie starszym kaznodziejom oraz nieporadność językowa właściwa młodszym. Zupełnie zaś dyskwalifikuje kazanie brak jego konsekwencji dla codziennego

⁵⁰ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 131-132; F. CAMPANA, *Il presiedres...*, dz. cyt., s. 178-179; B. NADOLSKI, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 214-216.

⁵¹ W. KOSIŃSKI, *Technika głoszenia kazań*, Lwów 1923.

życia wiernych⁵². Na podstawie przywołanego tekstu stan współczesnego kaznodziejstwa można by zdiagnozować według czterech kryteriów, które jednocześnie pokazują potrzebę jego doskonalenia:

– Pierwsze kryterium – sposób mówienia współczesnemu człowiekowi o prawdach wiary językiem dla niego zrozumiałym.

– Uwzględnienie uwarunkowań psychologiczno-poznawczych słuchacza, będącego podmiotem w dialogu z Bożym słowem, by przybliżyć mu w sposób zrozumiały prawdy wiary.

– Umiejętność interpretacji czasów, w których żyje kaznodzieja, czyli współczesności, by przybliżyć słuchaczowi słowo Boże w konkretnej rzeczywistości.

– Komunikacyjne kompetencje kaznodziei, który stoi na czele wspólnoty, ale jednocześnie jest pośrednikiem między Ewangelią a wspólnotą⁵³.

3.1. Wierność słowu Bożemu

Kaznodzieja, chcąc się dobrze przygotować do wygłoszenia słowa Bożego, musi przebyć pewną drogę. Droga ta przewiduje kilka stopni komunikacji kaznodziei ze słowem Bożym:

– *Spotkanie ze słowem Bożym*. Kaznodzieja, przygotowując się do wygłoszenia kazania, odpowiednio wcześniej (zaleca się, by to było przynajmniej tydzień przed wygłoszeniem kazania) powinien sięgnąć do tekstów liturgicznych i głośno je odczytać. Głośne odczytanie daje możliwość usłyszenia Słowa, czyli uruchomienia zmysłu słuchu, który pozwala uchwycić to, co w tekście wskazuje na emocjonalność (radość, zaskoczenie, obawę, gniew itp.). Wskazane jest to, by kaznodzieja zapisał wszystkie pierwsze skojarzenia oraz by to Słowo nosił w sobie i dzielił się nim podczas spotkań duszpasterskich ze swoimi wiernymi⁵⁴.

⁵² P. URBAŃSKI, *Kazanie i retoryka*, w: W. PRZYCZYNA (red.), *Fenomen kazania*, Kraków 1994, s. 67.

⁵³ Zob. J. PRACZ, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 88.

⁵⁴ Zob. BENEDYKT XVI, *Verbum Domini*, nr 59.

– *Kontemplacja Bożego słowa.* Kontemplacja jest wyjściem Boga ku człowiekowi, w tym konkretnym przypadku dokonuje się to za pomocą Jego słowa. Ważne jest to, by kaznodzieja miał świadomość, że nosząc w sobie Boże słowo, przebywa przed Bogiem w swojej codzienności. Dobrze przygotowane kazanie wymaga umiejętności przebywania ze słowem Bożym nie tylko podczas modlitwy Liturgią godzin, ale również podczas spotkań z ludźmi w zwykłej codziennej posłudze duszpasterskiej.

– *Studium.* Współcześni słuchacze nie oczekują od kaznodziei opowieści o jego osobistych przeżyciach, ale autentycznego orędzia Bożego. Warunkiem osiągnięcia tego celu jest teologiczne studium nad tekstem słowa Bożego, uwzględniające z jednej strony współczesne metody hermeneutyki⁵⁵, a z drugiej – jedność ze wspólnotą wierzących, którą cechuje „nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu Bożego” (KK 12).

– *Określenie celu i tematu.* Dzisiejsze kaznodziejstwo charakteryzuje wielość tematyczna i brak jasno sprecyzowanego celu. Perykopy biblijne jasno ukazują nam, że Chrystus, kierując słowo do słuchaczy, miał jasno określony cel, do którego dostosowywał treść orędzia. Właściwe przepowiadanie zakłada celowość, dlatego kaznodzieja musi zadać sobie trud odpowiedzi na pytania: Co chcę powiedzieć moim wiernym i w jaki sposób powinienem to uczynić? Czy moje kazanie nie ujmuje zbyt wielu wątków, żadnego nie wyjaśniając dogłębnie?

– *Umiejętność przeniesienia Bożego orędzia.* Jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed współczesnym kaznodzieją jest umiejętność przeniesienia Bożego orędzia do konkretnej sytuacji życiowej słuchaczy. Brak odniesienia do życia odbiorcy powoduje to, że słuchacz wychodzi po mszy świętej bez odpowiedzi na pytania, które go nurtują, i nosi w sobie poczucie, że Bóg nie odpowiada mu na jego wątpliwości⁵⁶.

⁵⁵ Zob. tamże, nr 29; 31.

⁵⁶ Zob. J. PRACZ, *Kazanie...*, dz. cyt., s. 89-90.

3.2. Odbiorca kazań

Kaznodziei jako słudze Bożego słowa została powierzona przez Kościół misja głoszenia Słowa. Wzorem w tej posłudze jest Jezus Chrystus, który orędmie zbawienia głosił wszystkim ludziom, bez względu na płeć, pochodzenie, stan zamożności. Centralne zdanie z prologu do Ewangelii św. Jana: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14) mówi, że słowo Boże „nawiedza człowieka, wychodzi do niego, mieszka z nim i idzie z nim przez dzieje”⁵⁷. Aby właściwie wypełnić swoją misję, kaznodzieja musi uwzględnić w przepowiadaniu takie wartości jak godność, wolność i podmiotowość osoby ludzkiej. Więzy społeczne i uwarunkowania cechujące środowisko, do którego kaznodzieja przemawia, są dla niego zarówno szansą, jak i zagrożeniem. W środowisku z wartościami tradycyjnie chrześcijańskimi mówienie o dialogu Boga z człowiekiem wydaje się łatwiejsze, ale bywa też, że odbiorca przekazywane treści traktuje powierzchownie, gdyż wychodzi z założenia, że są mu one już znane. Natomiast w środowisku zsekularyzowanym, gdzie odbiorcy dialog z Bogiem przychodzi trudniej, ale decyzja opowiedzenia się co do życia religijnego jest bardziej świadoma, treści przekazane przez kaznodzieję mają szanse dłuższego przetrwania.

Każdy kaznodzieja musi pamiętać, że podczas mszy świętej zwraca się do słuchaczy zróżnicowanych: dzieci i młodzieży, dorosłych i starców, wielkich grzeszników i bardzo wrażliwych świętych, osób poważnie chorych i zdrowych, mniej i bardziej wykształconych oraz ludzi o większej i mniejszej kulturze osobistej. Możemy pokusić się o stwierdzenie, że takiego audytorium, jakie ma kaznodzieja, nie posiada żaden inny mówca, dlatego znajomość odbiorcy stanowi o skuteczności komunikacyjnej. Wpływ na pełną komunikację pomiędzy kaznodzieją i słuchaczem ma znajomość psychologii indywidualnej i społecznej oraz psychologii religii, która pomaga mówcy odkryć, jakie podejście do spraw religijno-moralnych ma odbiorca⁵⁸.

⁵⁷ Tamże, s. 90.

⁵⁸ Zob. E. STANIEK, *Z kaznodziejskiego warsztatu*, Kraków 2002, s. 62-63.

3.3. Sytuacja, w której żyje odbiorca

Jeden z argumentów przytaczanych przez wiernych, a mówiący o słabości kaznodziejstwa, odnosi się do faktu oderwania tego, co mówi kaznodzieja, od życia współczesnych mu odbiorców. Słowo Boże skierowane jest do człowieka, który znajduje się w określonej sytuacji życiowej i w tej sytuacji przychodzi mu ono z pomocą. Zasada ta, choć znana i stosowana w Kościele od zarania czasów, ostatnio uległa pewnym modyfikacjom, a wpływ na to mają postępująca sekularyzacja oraz zmiany, jakie zachodzą w społeczeństwie. Problemy społeczne związane z brakiem pracy oraz postępująca laicyzacja mają ogromny wpływ na kształtowanie się wspólnoty wiernych – parafii oraz zgromadzenia liturgicznego, do którego presbiterowi przychodzi przemawiać. Nie należy zapominać, że przywołane problemy współczesnego odbiorcy kazań wywierają również wpływ na kaznodzieję, który choć z ludu wzięty i dla ludu ustanowiony (por. Hbr 5,1), boryka się dziś z trudnościami w dotarciu ze słowem Bożym do powierzonych jego pieczy wiernych.

3.4. Komunikatywność kaznodziei

Na przekaz homiletyczny przeogromny wpływ ma komunikatywność kaznodziei, dlatego w celu precyzyjnego określenia form komunikowania należy przyjąć dwa kryteria oceny zachowań komunikacyjnych. Pierwsze kryterium odnosi się do sposobu przekazywania wiadomości. Ta przesłanka pozwala na wyodrębnienie następujących form: komunikacji werbalnej i niewerbalnej, w ramach których możemy wskazać komunikację ustną i pisemną oraz bezpośrednią i pośrednią. Drugie kryterium odnosi się do charakteru relacji łączących nadawcę z odbiorcą. Dzięki temu możemy wyodrębnić komunikowanie jednokierunkowe i dwukierunkowe, formalne i nieformalne oraz obronne i podtrzymujące.

Komunikowanie werbalne podczas głoszenia kazań polega na przekazie określonych zagadnień za pomocą języka w trakcie takich czynności jak: mówienie i słuchanie oraz pisanie (tekst kazania) i czytanie

(odnoszenie się przez kaznodzieję do tekstu)⁵⁹. Proces ten wpływa na wymianę myśli i uczuć za pomocą słów⁶⁰, a jego celowość uzależniona jest od określonych wymagań, jakie odbiorca kazań stawia kaznodziei. Zatem sługa Słowa musi wziąć pod uwagę następujące kryteria: rodzaj odbiorcy (poziom jego wiedzy, zasób doświadczeń, wiek, płeć, poziom wykształcenia, inteligencję, status społeczny) oraz rodzaj przekazywanego komunikatu (informowanie, przekonywanie)⁶¹. Przyjęcie tych kryteriów przez kaznodzieję powinno mieć wpływ na dobór języka i na przekaz treści homilii. Język w komunikacji homiletycznej pełni rolę podstawową, wytwarzając płaszczyznę porozumienia⁶². Pozwala on komunikować znaczenia, idee, symbole, przedmioty oraz definiować myśli i uczucia⁶³. Wobec tego wypowiedź kaznodziei powinna się charakteryzować przejrzystą strukturą, właściwym doбором słów i możliwie nieskomplikowaną budową zdań. Należy się wystrzeżać zwrotów wieloznacznych i trudnych, żargonu i wyrażen potocznych – chyba że w danej sytuacji ułatwi to nawiązanie relacji między nadawcą a odbiorcą. Co więcej, wypowiedź kaznodziei powinna być zbudowana zgodnie z regułami gramatyki⁶⁴.

Komunikowanie ustne jest spersonalizowane, pozwala kontrolować przepływ komunikatu, który stanowi treść homilii, od kaznodziei do odbiorcy i umożliwia zjawisko sprzężenia zwrotnego, czyli kaznodzieja doświadcza reakcji wiernych na wypowiedziane przez niego

⁵⁹ Por. B. SOBKOVIĄK, *Komunikowanie społeczne*, w: B. DOBEK-OSTROWSKA (red.), *Współczesne systemy komunikowania*, Wrocław 1997, s. 15-16.

⁶⁰ Zob. A. SZTEJNBERG, *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*, Wrocław 2005, s. 25; por. B. SOBKOVIĄK, *Komunikowanie...*, dz. cyt., s. 16; Z. JANIĘC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 86; I. KURCZ, *Język i mowa*, w: T. TOMASZEWSKI (red.), *Psychologia*, Warszawa 1982, s. 411-412.

⁶¹ Zob. B. SOBKOVIĄK, *Komunikowanie...*, dz. cyt., s. 16.

⁶² Por. L. TKACZYK, *Komunikacja niewerbalna. Postawa, mimika, gest*, Wrocław 1997, s. 8-9.

⁶³ Zob. Z. JANIĘC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 86; B. DOBEK-OSTROWSKA, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wrocław 2004, s. 25.

⁶⁴ Zob. B. SOBKOVIĄK, *Komunikowanie...*, dz. cyt., s. 16; *Komunikowanie interpersonalne*, w: J. SKRZYPCZAK (red.), *Popularna Encyklopedia Mass mediów*, Poznań 1999, s. 259.

słowo. Efektywność tego komunikowania uzależniona jest od rodzaju wiadomości zawartej w homilii (im prostsza, tym łatwiejsza w odbiorze) oraz zaangażowania emocjonalnego kaznodziei i odbiorcy kazania. Mimo wielu zalet komunikowanie ustne cechuje się ulotnością – słuchacz kazania może mieć problemy z precyzyjnym odtworzeniem słów kaznodziei⁶⁵, jednakże stwarza ono większe możliwości ekspresji uczuć i myśli, gdyż proces przekazu zostaje wzmocniony środkami komunikacji niewerbalnej⁶⁶.

Zarówno pojęcie, jak i zjawisko *komunikacji niewerbalnej* człowiek odnosi do „komunikacji realizowanej za pośrednictwem środków innych niż język i słowa”⁶⁷. Według J. Watsona i A. Hilla, komunikacja ta charakteryzuje się przekazem informacji za pomocą języka ciała, czyli gestów, postaw i innych znaków ekspresji⁶⁸. Język ciała charakteryzuje się takimi cechami jak gestykulacja, ruchy poszczególnych części ciała (rąk, dłoni, głowy, nóg i stóp), mimika (wyraz twarzy, uśmiech), ruch oczu i powiek (mruganie, kierunek i długość spojrzenia, ruch źrenic) oraz postawa ciała (stojąca, siedząca, podparta itp.)⁶⁹. Teoretycy komunikowania nie mają wątpliwości co do wagi i znaczenia komunikacji niewerbalnej w przekazie informacji. Ich spory dotyczą jedynie stopnia wpływu tejże komunikacji na odbiorcę. Niektórzy z nich sugerują, że w 35% komunikowanie interpersonalne kreowane jest przez język, natomiast pozostałą część, tj. ok. 65% zabierają sygnały niewerbalne⁷⁰. Jak zauważa B. Dobek-Ostrowska, „komunikowanie niewerbalne jest

⁶⁵ Zob. B. SOBKOWIAK, *Komunikowanie...*, dz. cyt., s. 15-16.

⁶⁶ Zob. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 88; B. DOBEK-OSTROWSKA, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁷ M. L. KNAPP, J. A. HALL, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław 2000, s. 23; por. Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁸ Por. J. WATSON, A. HILL, *A Dictionary of Communication and Media Studies*, London 1993, s. 40, 95; Z. JANIEC, *Komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁹ Zob. M. L. KNAPP, J. A. HALL, *Komunikacja...*, dz. cyt., 29; por. M. MCKAY, M. DAVIS, P. FANNING, *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, Gdańsk 2004, s. 59.

⁷⁰ Zob. B. DOBEK-OSTROWSKA, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 27; por. W. GŁODOWSKI, *Komunikowanie interpersonalne*, Warszawa 2001, s. 36-44; A. PEASE, *Mowa ciała. Jak odczytywać myśli innych ludzi z ich gestów*, Kielce 2003, s. 10.

uzupełnieniem i wzmocnieniem bezpośredniego i ustnego komunikowania werbalnego, z którym jest nierozdzielnie związane⁷¹. Nie sposób się z tą teorią nie zgodzić, wszak w niej należy upatrywać odpowiedzi na pytanie, dlaczego nasi wierni po usłyszonym kazaniu potrafią powiedzieć, że dziś ksiądz powiedział fajne kazanie, natomiast nie potrafią powiedzieć, co stanowiło jego treść.

Na podstawie przywołanych kryteriów możemy powiedzieć, że o skuteczności przepowiadania decydują nie tylko relacja kaznodziei ze słowem Bożym i słuchaczem, który żyje w określonej rzeczywistości, ale także sposób przekazu treści kazania, którą jest orędzie zbawcze. W sytuacji kiedy mówi się o kryzysie słowa Bożego, receptą nie jest wykorzystywanie na ambonie języka mediów, nadmiernej ilości słów potocznych, robienie z homilii widowiska przepelnionego gadzeczarstwem, ale wierność słowu Bożemu.

The reception of the communicative phenomenon in theology of liturgy and homiletics

Summary

Willing to realize the mission effectively in the contemporary world, the Church is obliged to present the God's Words via speech, images and gestures in such a manner that they are easily understood by human beings. The relevant and good theory coming from the domain of communication is a good starting point for reflections on the reception of communication's theory in theology.

This phenomenon shows the necessity to adjust the universal character of salutary message to the specific system of communication in the society. However, in this process theology has to protect the invariability and versatility of this message.

⁷¹ B. DOBEK-OSTROWSKA, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 27.

Not only the relation between the priest, the God's Words and the auditor, who lives in a specific reality, decide about the effectiveness of prognostication but also the way of transmitting the meaning, which is the salutary proclamation. In the situation when we talk about the God's Words' crisis, the remedy does not seem to be the language of media, the excessive number of colloquial words and creating out of homily a show full of gadgets but the nearness to the God's Words.

Ks. dr Paweł Gabara – pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; nauczyciel akademicki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach oraz Wyższym Seminarium Ojców Paulinów w Krakowie.

ARTYKUŁY



ks. Henryk Majkrzak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU JAKO CZŁOWIEK, FILOZOF I TEOLOG

Dlaczego nawiązujemy w XXI wieku do myśliciela, który żył ponad siedemset lat temu? Otóż w ten sposób możemy porównać stan naszej świadomości ze stanem jego świadomości. Ludzie jego czasów byli wolni od poprawności politycznej, od inżynierii społecznej i manipulacji, która ogarnia obecnie całe narody. Ich myśl była bardziej szczerą, prostszą i głębszą. Cieszymy się z postępu techniki i informatyki, ale zarazem szukamy dróg wyjścia z głębokiego kryzysu duchowego, w którym przyszło nam żyć.

Święty Tomasz z Akwinu – zwany dlatego Akwinatą – jest świętym, był profesorem, kontemplatykiem, kaznodzieją, pisarzem, przyjacielem papieży i królów. Był i jest myślicielem uniwersalnym. Całe dziedzictwo ludzkiej myśli, dostępne mu w XIII wieku, uczynił swoim, przyswoił sobie i przekształcił w harmonijną syntezę. Miał w wielkiej czci starożytnych doktorów i dlatego – jak zauważył Kajetan – dane mu było osiąść w jakiś sposób zrozumienie ich wszystkich¹. W prologu do *Sumy teologicznej* określił się jako „doktor (nauczyciel) prawdy katolickiej”. W czasie jego kanonizacji w 1323 roku papież Jan XXII wypowiedział znamienne słowa: „Więcej dał on światła Kościołowi niż

¹ KAJETAN, 2um 2 ae, q. 148, nr 4.

wszyscy inni doktorzy i więcej człowiek wyniesie korzyści z jego dzieł w ciągu roku niż z nauk innych uczonych przez całe życie”. Mozolnie zdobywał wiedzę, bo uważał, że zostanie ona w nas na wieczność. W filozofii największym dla niego autorytetem był Arystoteles, a w teologii Augustyn. Sam był przede wszystkim teologiem. Harmonia wiary i rozumu, natury i łaski to fundament nauki Tomasza. Unikał on naturalizmu, który usuwa Boga ze świata i ludzkiej kultury, oraz fideizmu, który poniża ludzki rozum, gdyż każe człowiekowi wierzyć ślepo.

Według św. Tomasza, istnieją dwa główne źródła poznania (*duo lumina*): światło rozumu naturalnego (*lumen naturale mentis humanae*) i światło wiary (*lumen fidei*). Obydwa pochodzą od najwyższego źródła, jakim jest Bóg, i dlatego nie mogą być w konflikcie ze sobą. Wspomagają się wzajemnie i są ze sobą w harmonii. Filozof korzysta z rozumu naturalnego i studiuje naturę stworzeń, natomiast teolog korzysta z rozumu oświeconego wiarą oraz zastanawia się nad ich związkiem z Bogiem i studiuje je w świetle Boga². Tomasz w nauce dążył do prawdy, kochał ją i służył jej, niezależnie od tego, kto ją odkrył. Słynny dominikański kaznodzieja Henri Dominique Lacordaire w czasie przemówienia w Tuluzie 18 lipca 1852 roku nazwał go „doktorem doktorów Kościoła”.

Święty Tomasz z Akwinu jako człowiek

Święty Augustyn opowiada nam o swoim życiu w *Wyznaniach*, natomiast św. Tomasz jest najbardziej „bezosobowym” autorem wśród świętych. W *Sumie teologicznej* bodajże trzy razy wspomina o jakichś osobistych odczuciach. Skąd więc o nim wiemy? Otóż jego biografię napisał Wilhelm z Tocco, a na potrzeby procesu kanonizacyjnego złożono wiele świadectw o jego życiu.

Znany średniowieczny aforyzm głosi: „Jaki byt, takie działanie” (*Operari sequitur esse*). Jaki jest człowiek, takie jest jego postępowanie, takie są jego dzieła, osiągnięcia i dorobek życiowy. Jakim człowiekiem

² ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, II, 4.

był św. Tomasz z Akwinu? Ojciec Landulf chciał mu zapewnić staranne wychowanie i wykształcenie. Dzięki temu sześćioletni chłopiec znalazł się w słynnym średniowiecznym opactwie benedyktynów na Monte Cassino. Tam wprowadził mnichów w zakłopotanie swoim częstym pytaniem: „Powiedzcie mi, kim jest Pan Bóg?” *Sumę teologiczną* rozpoczyna właśnie od tego pytania.

Nigdy nie marnował czasu. Poza godzinami przeznaczonymi na odpoczynek modlił się, rozmyślał, czytał, dyskutował, głosił kazania, pisał lub dyktował kolejne dzieła. Posiadał dar kontemplacji i uważał, że „życie kontemplacyjne polega na pewnej wolności ducha”³. Owoce kontemplacji przekazywał innym bez zazdrości, zgodnie z zasadą *Contemplata aliis tradere*⁴. Przede wszystkim był dobrym człowiekiem. Słynny włoski poeta Dante Alighieri pisze w *Boskiej komedii* o „dobrym bracie Tomasz z Akwinu”. Był wysokiego wzrostu, dobrze zbudowany, łysy nad czołem, cichy i dyskretny – prawdziwy „arystokrata ducha”. Dobrzy ludzie mają wielu przyjaciół, źli ludzie natomiast wielu pochlebców. Tomasz przyjaźnił się z Bonawenturą i królem Francji Ludwikiem IX. Obydwaj później zostali wpisani w poczet świętych. Jego i Bonawenturę przyrównywano nawet do Dawida i Jonatana. Król pragnął rządzić zgodnie z chrześcijańskimi zasadami i dlatego wielokrotnie prosił Tomasza o radę. Pewnego razu pracował więc całą noc, aby rano dać władcy odpowiedź na jego pytanie. Innym razem, na uczcie u króla, filozof był pogrążony w zadumie i powiedział coś o rozprawieniu się z manichejczykami. Przypomniano mu, gdzie jest, ale król był wyrozumiały i kazał podać mu przybory do pisania. Tomasz przyjaźnił się też z papieżem Urbanem IV, a swojego głównego sekretarza Reginalda z Piperno nazwał *socius carissimus*. Albert Wielki na wspomnienie o Tomasz płakał i mimo podeszłego wieku wybrał się do Paryża, aby bronić jego dobrego imienia, kiedy on sam już nie mógł się bronić.

Była to „dusza na wskroś chrześcijańska”. Kiedy dowiadywał się o czyjeś śmierci, nie smucił się, tak jak to czynią inni, ale zapraszał obecnych przy nim do wspólnej modlitwy za zmarłego. Był mężem

³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, II-II, q. 182, a. 1.

⁴ Tamże, q. 188, a. 6.

modlitwy i na wzór Chrystusa spędził na niej wiele nocnych godzin. W czasie modlitwy prosił tak jak król Salomon o dar mądrości. Jego powiernikiem był Bóg, pośrednikiem Chrystus, a orędownikami Maryja i święci⁵. Był uprzejmy nawet w stosunku do wrogów, miły w rozmowie, dobrotliwy i radosny w zachowaniu, wspaniałomyślny w stosunku do innych, roztropny i miłosierny. Kochał księgi, a na pytanie za co najbardziej dziękuje Bogu, odpowiedział, że za zrozumienie każdej przeczytanej przez siebie strony. Do rzeczy ziemskich zachowywał dystans i dlatego był wolny od pragnienia zaszczytów świeckich i kościelnych. Odmówił, gdy proponowano mu godność biskupa i urząd opata na Monte Cassino. Kierownictwo katedry teologii w Paryżu przyjął tylko ze względu na ślub posłuszeństwa. Doczesność traktował jedynie jako miejsce pielgrzymowania do Boga. Zachował dystans do bogactw. Studenci w żartobliwej rozmowie ofiarowali mu Paryż, na co odpowiedział, że wolałby homilie św. Jana Chryzostoma do Ewangelii św. Mateusza.

Był „apostolem pióra”. Trudno byłoby za pomocą najnowszego komputera napisać tak mądre rzeczy, jak on to uczynił za pomocą gęsiego pióra. Większość jego dzieł była odpowiedzią na kierowane do niego prośby. Ich liczba rodzi zdumienie. Często kazano mu zmieniać miejsce pobytu. Pisał lub dyktował po kilka dzieł naraz, dlatego wielu z nich nie dokończył. Często u niego każde słowo oznacza jedną rzecz, a każde zdanie jedną prawdę. Styl tego myśliciela jest zwięzły, wykład przyjemny, myśl głęboka, błyskotliwa, potężna. Miał wysokie mniemanie o godności i odpowiedzialności profesora teologii. Wiedział, że wiedza bez miłości jest niczym, że wiedza bez pokory nadyma! Był też przekonany, że bez cnót nie można zdobyć autentycznej osobowości⁶. Ułożył najlepszy katalog cnót i wad, jaki posiadamy. Był niezwykle cierpliwy. Gdy w Niedzielę Palmową w 1259 roku głosił kazanie w Paryżu, uniwersytecki pedel Guillot przerwał mu i zaczął odczytywać pismo skierowane przeciw dominikanom. Tomasz poczekał, aż skończy, i zaczął dalej mówić kazanie od miejsca, w którym mu przerwano.

⁵ Tamże, q. 82, a. 3 ad 2; q. 83, a. 4; III prol.

⁶ Tamże, I-II, q. 55, aa. 3-4; q. 58, aa. 1-5.

Na tysiącach stron jego dzieł dostrzega się tylko jedno pragnienie: szukać prawdy i przekazywać ją innym. Zaprzyjaźnił się z mądrością przyrodzoną (filozofia) i mądrością nadprzyrodzoną (teologia), czyniąc z nich wielką syntezę. Miał niezwykłą pamięć i zdolność do koncentracji. Po przeczytaniu jakiegoś dzieła na zawsze zapamiętywał jego treść i później cytował je z pamięci. Nie przejmował się przesadnie ubraniem, pożywieniem i mieszkaniem. Życie oparte na modlitwie, rozmyślaniu, studiowaniu i przekazywaniu innym bez zazdrości owoców swojej pracy czyniło go szczęśliwym.

Gdy 6 grudnia 1272 roku celebrował mszę świętą, przeżył ekstazę. Po niej już nie pisał, bo uważał, że to, co napisał, jest tylko „słomą” wobec tego, co zobaczył. Na progu wieczności odczuł małość i marność swojego dzieła i tego, co doczesne, ziemskie. Papież Grzegorz X zaprosił go na sobór w Lyonie. Tomasz nie zdążył na jego obrady: zmarł w cysterskim opactwie Fossanova 7 marca 1274 roku. Mistrzowie uniwersytetu paryskiego zasmucili się, ale ich marzenie, aby ciało Tomasza spoczęło w Paryżu, nigdy się nie spełniło. Reginald, który go spowiadał przed śmiercią, powiedział w czasie kazania pogrzebowego, że był czysty jak pięcioletnie dziecko. Musiał na chwilę przerwać mowę, bo w tym momencie się rozplakał. Tomasz został kanonizowany 18 lipca 1323 roku. Gdy szukano cudów dokonanych za jego wstawiennictwem, zniecierpliwiony papież Jan XXII powiedział: „Zdziałał tyle cudów w swoim życiu, ile rozwiązał kwestii”.

Święty Tomasz jako filozof

Akwinata badał poglądy innych filozofów, bo był przekonany, że znajduje się w nich cząsteczka prawdy⁷. Zachowywał dystans wobec ówczesnych osiągnięć nauki i był otwarty na nowe ustalenia⁸. Oparł prawdę filozoficzną na oczywistości bytu, a nie na fakcie myślenia, a jego

⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 172, a. 6; I, q. 11, a. 2 ad 1.

⁸ *In De coelo et mundo*, II, 1, 17; *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1 ad 2.

realizm najlepiej oddają słowa: „Umysł najpierw ujmuje byt”⁹. Prawdziwa filozofia musi wiernie odzwierciedlać porządek rzeczy, gdyż w przeciwnym wypadku przemienia się w subiektywną opinię. W kazaniu na drugą niedzielę Adwentu wyraził piękną myśl: Arystoteles tym, którzy pytali go, od kogo tyle się nauczył, odpowiadał, że od rzeczy, gdyż one nie kłamią. Filozofii współczesnej zagraża zerwanie kontaktu z rzeczywistością i zamknięcie jej w wąskie ramy subiektywizmu, analizy świadomości, języka lub warunków poznania¹⁰. Według Jana Pawła II, tylko powrót do metafizyki może wydobyć filozofię z głębokiego kryzysu (*Fides et ratio*, nr 83). Papież podkreśla, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, gdyż prawda i wolność istnieją razem lub giną razem (nr 90). Filozofia o charakterze fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie jest w stanie dopomóc w zgłębianiu Objawienia (nr 82).

Współczesna filozofia interesuje się głównie człowiekiem. Tomasz może nam pomóc w zrozumieniu człowieka, bo Jan Paweł II nadał mu zaszczytny tytuł „Doktora Człowieczeństwa” (*Doctor Humanitatis*). Akwinata podkreśla, że człowiek poprzez poznawanie prawdy i miłość jest zdolny do osiągnięcia Boga (*Capax Dei*). Problemy dotyczące człowieka ograniczył do odpowiedzi na trzy pytania: Kim jest człowiek? Co może czynić? Jaki jest cel jego życia? Jego antropologia jest antropologią integralną, gdyż ujmuje człowieka w aspekcie natury i łaski oraz omawia każdy wymiar naszego człowieczeństwa. Tomasz szczególnie podkreślał wolność człowieka. Jest on wolny, bo w przeciwnym wypadku nie miałyby sensu nagrody i kary, i w ogóle cała etyka¹¹. Wolność jest owocem dialogu rozumu z wolą.

Prawda dotyczy rzeczywistości, a można ją odkrywać na dwa sposoby: przyjmując Objawienie i odkrywając ją za pomocą rozumu natu-

⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

¹⁰ A. MARTYNIARCZYK, *Wprowadzenie*, w: św. TOMASZ z AKWINU, *O prawdzie (De Veritate)*, RW KUL, Lublin 2001, s. 12.

¹¹ *De malo*, c. 6, in corp.

ralnego. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* powie, że wiara i rozum to dwa skrzydła, na których człowiek powinien wzlatywać do prawdy. Dla Tomasza filozofia jest umiłowaniem mądrości naturalnej. Współczesne rozważania filozoficzne poszły w innym kierunku niż mądrość i dlatego trudno jest zrozumieć Tomasza.

Arystoteles był dla Tomasza największym autorytetem w filozofii, ale Tomasz zbudował nowy system metafizyki na bazie istnienia: przypisał metafizyce istnienie jako jej własny przedmiot. Byt samoistny (Bóg) nie zawdzięcza istnienia nikomu, a wszystkie inne byty zawdzięczają istnienie Bogu. Byt jest tym, co posiada istnienie i tym, co partycypuje w istnieniu¹². Istnienie jest aktem bytu. Wśród wszystkich rzeczy istnienie jest rzeczą najdoskonalszą¹³. Jest ono w rzeczach czymś najbardziej intymnym, głębokim. Nasze życie można zdefiniować w kilku słowach: rodzimy się, uczymy się, pracujemy, chorujemy i umieramy. Wszystko w naszym życiu przemija, bo jesteśmy bytem przygodnym. Żadna z tych rzeczy, która nas otacza, nie musi istnieć, bo wszystko rodzi się i ginie, nawet gwiazdy. Jeżeli śmierć miałaby być końcem naszej egzystencji, to nasze doczesne dokonania, prace, radości i cierpienia nie mają aż tak wielkiej wartości. Tylko w Bogu istota jest Jego istnieniem. Tylko Bóg musi istnieć, bo taka jest Jego istota. W Bogu nie ma zmiany, utraty i nabywania. W Nim jest tylko „teraz”, bo „Bóg jest tym, który jest”. Bóg to istnienie samoistne, dlatego jest nieskończony i doskonały¹⁴. Metafizyka istnienia zapewniła Tomaszowi trwałe miejsce w myśli ludzkiej. Ponieważ jego filozofia jest rozproszona w jego dziełach teologicznych, więc odkryto ją dopiero w XX wieku. Dokonali tego Etienne Gilson i Cornelio Fabro.

Pomimo że Kant uznał, że człowiek może poznawać jedynie zjawiska, a nie istotę rzeczy, i dlatego metafizyka jest niemożliwa, to jednak metafizyka jest ciągle aktualna. Nauki rozważają świat jako zamknięty w sobie i studiują prawa, które kierują nim od wewnątrz. Metafizyka widzi świat jako przygodny i niewystarczający, dlatego wychodzi poza

¹² *De substantiis separatis*, c. 3.

¹³ *Summa contra Gentiles*, III, 56; *De subst. sep.*, 7, 16.

¹⁴ *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 1.

niego. Poznanie naukowe nie jest wystarczające. Metafizyka wychodzi od bytu przygodnego, a dochodzi do bytu koniecznego, do absolutu. Traktuje świat jako nieadekwatny i niewystarczający, natomiast nauki patrzą na spektakl natury, aby odkryć jej prawa, analizować różne elementy i odtwarzać historię świata. Metafizyka to poszukiwanie idące w głąb. Maurice Merleau-Ponty jest jednym z niewielu współczesnych filozofów, którzy w przygodności bytu dostrzegli początek metafizyki¹⁵. Kościół może i ma obowiązek osądzać, która filozofia najbardziej odpowiada Objawieniu.

Święty Tomasz jako teolog

Tomasz jako teolog potrzebował najgłębszego filozoficznego rozumienia rzeczywistości, w tym samego człowieka. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* ze zdziwieniem i przykrością stwierdza, że wielu teologów nie interesuje się filozofią (nr 61). Tymczasem jedność prawdy filozoficznej i teologicznej jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu (nr 34). Papież sam uważa się za promotora filozofii św. Tomasza (nr 60), gdyż tylko filozofia otwarta na metafizykę może służyć pomocą w zgłębianiu tajemnic Objawienia (nr 83). Godność człowieka polega na badaniu prawdy (nr 17).

Już Filon Aleksandryjski zauważył, że wszystkie problemy dotyczące Boga można zredukować do dwóch pytań: Czy istnieje? Kim jest?¹⁶. Problem istnienia Boga rodzi się z tego, że Jego istnienie nie jest oczywiste. Przypomina o tym Biblia: „Boga nikt nigdy nie oglądał” (1 J 4,12). Jego istnienie różni się od tego wszystkiego, czego możemy doświadczyć w tym świecie. Łatwiej nam powiedzieć, kim Bóg nie jest, niż kim jest (*Quid est Deus nescimus*)¹⁷, gdyż jest to dla nas całkowicie nieznanne (*Quid vero sit Deus peritus manet ignotum*)¹⁸. Dopiero zbawieni dzięki nadprzyrodzonej wizji uszczęśliwiającej Boga zrozumie-

¹⁵ Patrz: M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Paris 1948, s. 119.

¹⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De specialibus legibus*, c. 6, nr 32.

¹⁷ ŚW. TOMASZ z AKWINU, *De potentia*, 7, 2 ad 11.

¹⁸ TENŻE, *Summa contra Gentiles*, III, 34.

ją, czym jest istnienie samoistne. Przdsmak takiego poznania można mieć w poznaniu mistycznym, ale jest ono nieprzekazywalne.

Według średniowiecznej terminologii, Bóg jest „Rodziną Osób Bożych”. Ponieważ człowiek jest osobą i ponieważ w człowieku zawarty jest obraz samego Boga, więc na podstawie człowieka można przez analogię, a więc przez podobieństwo, proporcję coś powiedzieć o Bogu¹⁹. O Bogu Trójjedynym mówi nam tylko Objawienie. Rozum nie jest w stanie tej prawdy odkryć, o czym świadczy fakt, że filozofowie starożytni zajmowali się Bogiem, ale żaden z nich nie pisał o Bogu Trójjedynym. Nauka na ten temat jest bardzo ważna, gdyż ostatecznym celem człowieka jest udział w życiu Osób Bożych.

Tomasz, który ułożył „pięć dróg” prowadzących do Boga i w sposób wzniosły pisał o Nim, stwierdził, że o Bogu wiemy bardzo niewiele: coś na ten temat mamrocemy, bełkoczymy. Skończony rozum człowieka nie może pomieścić w sobie nieskończonego Boga. Doskonale rozumiał to wychowany na *Sumie teologicznej* słynny włoski poeta Dante Alighieri, który pisał: „A któżes ty jest, co na trybunale zasiadać pragniesz / i wygłaszać sądy co w dal sięgają, / widząc na dwa cale”²⁰.

Jeszcze trudniej powiedzieć coś o naturze Boga, bo Bóg przewyższa każde nasze pojęcie i każde nasze słowo. Już Arystoteles porównywał ludzki rozum do oczu nietoperza, który widzi tylko w ciemności, gdyż blask słońca go oślepia. Wiemy, że Bóg istnieje, że jest przyczyną każdego bytu i przewyższa nieskończenie wszystko²¹. Tomasz żył prawdą o „nieznanym Bogu” (Dz 17,23), który jest „Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). Pod koniec życia to, co napisał, wydało mu się „słomą” wobec tego, co zobaczył. Odłożył pióro i dopiero na łożu śmierci na prośbę cysterów zaczął komentować Pieśń nad Pieśniami.

Jan Paweł II w 1990 roku nadał Tomaszowi zaszczytny tytuł „Doktora Boskości” (*Doctor Divinitatis*). Tomasz wiedział, że nawet niedoskonale poznanie najwyższych rzeczy w ziemskim życiu najbardziej do-

¹⁹ Tamże, I, 32.

²⁰ D. ALIGHIERI, *Boska komedia. Raj*, XIX, 79-81.

²¹ Św. TOMASZ z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, III, 49; *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 7 ad 1.

skonali ludzką duszę²². Niedoskonałe spojrzenie na prawdy tak wzniosłe już w życiu doczesnym daje człowiekowi przedsmak szczęścia²³. Boga możemy poznawać za pomocą rozumu naturalnego i za pośrednictwem wiary. Te dwie drogi nie tworzą jednak „podwójnej prawdy”, ale raczej dwa sposoby osiągnięcia prawdy. Rozumowa (filozoficzna) droga do Boga nie jest prosta, bo istnienie Boga nie jest od razu oczywiste, trzeba się nad nim solidnie zastanowić. Tomasz ułożył pięć dróg prowadzących do Boga.

Teologię (*sacra doctrina*) traktował jako odbicie Boskiej wiedzy i antycypację takiego poznania Boga, jakie mają zbawieni w niebie. Uznawał ją za naukę dedukcyjną, gdyż wychodzi od pewnych zasad, którymi są dogmaty, czyli fundamentalne tajemnice wiary. Teologia jest konieczna, bo chrześcijanin powinien posiadać opracowane uzasadnienie tej nadziei, którą żyje (1 P 3,15), i umieć odeprzeć zarzuty przeciwników (Tt 1,9)²⁴. Teologia porządkuje prawdy objawione przez Boga, które w Biblii są rozproszone.

Jan Paweł II zauważa, że słuszne rozgraniczenie filozofii od teologii od późnego średniowiecza przekształciło się w szkodliwy rozdział (*Fides et ratio*, nr 43-44). Według niego, św. Tomasz jako „Apostoł prawdy” był przekonany, że istnieje fundamentalna harmonia między wiarą i rozumem, natomiast pogłębiająca się separacja między wiarą i rozumem, Ewangelią i kulturą stanowi największe wyzwanie naszych czasów²⁵. Tomasz podkreślał, że istnieje ścisła zależność między spekulacją teologiczną, czystością moralną, miłością Boga i darami Ducha Świętego.

Ważne miejsce w teologicznej refleksji Tomasza zajmuje chrystologia. Bóg wysłał Chrystusa (Pośrednika), aby człowiek stawał się Bogiem (*Sic factus est homo ut hominem faceret Deum*)²⁶. Koncentruje się on na dwóch tajemnicach Chrystusa: wcieleniu (Dlaczego? W jaki

²² *Summa contra Gentiles*, I, 5.

²³ Tamże, I, 8.

²⁴ *In Boeth., De Trin.*, Proem., q. 2, a. 1.

²⁵ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Inter Munera Academicarum*, nr 1-2.

²⁶ ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Expos. In Symb.*, a. 3, nr 906.

sposób?) i męce. Wcielenie nazwał „cudem nad cudami” (*miraculum omnium miraculorum*)²⁷. Sprawiedliwość Boża domaga się tego, aby po grzechu nastąpiło wynagrodzenie. Chrystus jest więc kapłanem i żertwą; tym, który składa ofiarę i ofiarą²⁸. Tomasz jest pod wrażeniem dobroci Boga, niezliczonych cierpień Chrystusa i potęgi zła wynikającego z grzechu. Jako „teolog męki Chrystusa” stawia dwa zasadnicze pytania: Kto cierpiał i dlaczego cierpiał? Cierpiało Słowo i Ono zostało ukrzyżowane w ciele. Chrystus cierpiał, aby nas odkupić i dać nam wzór cierpliwości, aby człowiek w ten sposób pojął wielkość miłości Boga. Dlaczego Chrystus zmartwychwstał? Bóg wywyższył w ten sposób Upokorzonego i umocnił w nas wiarę, nadzieję i miłość. Wniebowstąpienie dotyczy człowieczeństwa Chrystusa Pana. On sam jest wychowawcą i niewidzialną głową Kościoła. Tomasz walczył z herezjami, które pomniejszały bóstwo lub człowieczeństwo Chrystusa Pana. Za Soborem Chalcedońskim powtarzał: natura Boga i natura człowieka w jednej Osobie.

Doktor Anielski (*Doctor Angelicus*) jest specjalistą od nauki o aniołach (angelologia). W 35 swoich dziełach zajął się tym tematem. Anioł jest czystym duchem (*spiritus purus*), złożonym z istoty i aktu istnienia. Pierwszym przedmiotem rozumu aniołów i ich woli jest zawsze Bóg²⁹. Niestety współczesny kontekst kulturowy nie sprzyja rozważaniom na temat aniołów, gdyż dominuje kult ciała i tego, co materialne.

W kaznodziejstwie Tomasz kierował się niezwykle mądrą zasadą: „Prawdy przemyślane przekazywać innym” (*Contemplari et contemplata aliis tradere*). Może on być wzorem dla współczesnych kaznodziejów, a nawet wyrzutem sumienia dla tych kapłanów, którzy gotowe kazania ściągają z Internetu i nieprzemyślane przez siebie prawdy odczytują znudzonym i monotonnym głosem. Tomasz w bazylice św. Piotra w czasie Wielkiego Postu mówił o męce Chrystusa, a w Wielkanoc zachęcał do radości z powodu Jego zmartwychwstania. Uważał, że dobre są krótkie kazania: jeżeli są dobre, to słucha się ich z przyjemnością,

²⁷ *In III Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2 sol.

²⁸ *Summa theologiae*, III, q. 22, a. 2.

²⁹ Tamże, I, q. 60, a. 5.

a jeżeli złe, to nie ciężą zbyttnio słuchaczom. Uważał, że kontemplacja daje człowiekowi wolność ducha. Współczesne kazania mają tę wolność zaszczepiać innym.

Tomasz został nazwany również „Doktorem Eucharystii” (*Doctor Eucharistiae*). Jego mowa o kulcie Eucharystii poruszyła serce papieża Urbana IV i towarzyszących mu kardynałów. Ma on swój udział w ustanowieniu uroczystości Bożego Ciała. Na polecenie Urbana IV ułożył w 1264 roku oficjum *Corpus Domini*. Jest także autorem wspańiałych hymnów eucharystycznych (*Pangue lingua, Lauda Sion, Sacris Solemnis, Verbum supernum prodiens*). Tomasz podkreśla, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii jako wieczną pamiątkę swej męki, jako największe swoje dzieło i w ten sposób zostawił również pociechę tym, którzy smucą się z powodu Jego odejścia³⁰. Jego nauka na temat Eucharystii stała się własnością Kościoła. Przyjmując Wiatyk, powiedział: „Przyjmuję cię, ceno zbawienia mojej duszy”. Ile treści zawarł w tym jednym zdaniu!

Zakończenie

Tomasz był uległy wobec Magisterium Kościoła, a na łożu śmierci jego osądowi poddał wszystkie swoje dzieła. Papież z wielkim uznaniem wyrażali się w ciągu wieków o jego nauce. W encyklice *Aeterni Patris* Leon XIII podkreślił, że nauka Tomasza najlepiej służy studiom teologicznym i filozoficznym, gdyż opiera się na zdrowych zasadach myślenia i stanowi lekarstwo przeciw chorobom naszych czasów. Właściwe uprawianie filozofii toruje drogę do prawdziwej wiary. Filozofia nie wzmacnia prawdy objawionej, lecz broni jej przed zarzutami sofistów. Święty Pius X dostrzegął w tomizmie najlepsze zabezpieczenie przed modernizmem (*Sacrorum antistitum*), a Pius XI zwracał uwagę na fakt, że moderniści najbardziej boją się Tomasza (*Studiorum du-cem*). Ostatni sobór po raz pierwszy w dziejach Kościoła zalecił jakie-

³⁰ Św. TOMASZ z AKWINU, *Opusculum 57 (In festo Corpus Christi, lect., 1-4)*.

gość teologa, wymieniając św. Tomasza z Akwinu³¹. Nie tylko zalecił, ale i dał mu pierwszeństwo przed innymi doktorami Kościoła. Papież Paweł VI w liście z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu stwierdził, że jest on apostołem prawdy i wzorem dla nauczających, stanowi bowiem dla Kościoła ideał uczonego. Jan Paweł II był tomi-
stą. Podkreśla on, że w historii ludzkiej myśli nie powstała wzniolejsza synteza wiary i rozumu (*Fides et ratio*, nr 15). Filozofia Tomasza zasługuje na bycie uważnie studiowaną przez młodzież ze względu na jej otwartość i uniwersalizm. W swojej książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Pweł II ubolewa nad faktem, że dzisiaj odłożono *Sumę teologiczną* na półkę, gdyż św. Tomasz nie przestaje być mistrzem teologicznego i filozoficznego uniwersalizmu.

Po ostatnim soborze teologowie zaczęli korzystać z filozofii egzystencjalizmu, personalizmu, strukturalizmu, pozytywizmu, fenomenologii i filozofii marksistowskiej, z polityki, socjologii, psychologii i antropologii kulturowej. Jednakże zabiegi te jeszcze bardziej pogrzyżyły teologię w kryzysie. Powinna ona korzystać z metafizyki. Może ona współpracować tylko z filozofią realistyczną. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku zaleca korzystanie z teologii św. Tomasza w czasie wykładów (kan. 252, § 3).

Papież Benedykt XVI w książce *Światłość świata* omawia między innymi swoją modlitwę. Najpierw ufnie zwraca się do swoich świętych przyjaciół: Augustyna, Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Wzmocniony przez nich zwraca się do Boga. Święty Tomasz może być i naszym przyjacielem i orędownikiem u tronu Bożego. Nie wystarczy stwierdzić, że zburzono harmonię wiary i rozumu. Trzeba się zaangażować w odbudowę tej harmonii. Benedykt XVI napawa nas optymizmem, gdyż w czasie przemówienia na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie podkreślił, że w XXI wieku możliwa jest harmonia wiary i rozumu, której mistrzem jest św. Tomasz z Akwinu.

³¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Optatam totius*, nr 16; *Gravissimum educationis*, nr 10.

Saint Thomas Aquinas as the man, philosopher and theologian

Summary

Philosophical anthropology explains the human being in context of “nature”. This philosophical explanation is the foundation for understanding man as the source of personal activities in various human societies. Saint Thomas was a realist in his consideration of man, and so he had to consider man’s inclination to sin. During his 1979 pilgrimage to Poland, Pope John Paul II spoke in Warsaw, and said: “We cannot completely understand man without Christ”. His encyclical letter *Fides et ratio* suggests that it is necessary to complete the investigations of the philosophical anthropology on real human activities that evoke activity.

Ks. dr hab. Henryk Majkrzak, sercanin, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, pisarz i duszpasterz, autor 15 książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych. Napisał m.in.: *La dignita dell'uomo nel pensiero di san Tommaso d'Aquin*; *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*; *Godność i niegodność człowieka*; *Katalog cnót i wad*.

ks. Gabriel Pisarek SCJ
Centro di Studi Dehoniani, Rzym

GUAI A ME SE NON ANNUNCIO
IL VANGELO! (1COR 9,16)
UN APPROCCIO SULLA NUOVA
EVANGELIZZAZIONE DOPO IL XIII SINODO
DEI VESCOVI

Introduzione

Decidere di affrontare un argomento come quello de «La nuova evangelizzazione per la trasmissione della Fede», tema di discussione del XIII Sinodo dei Vescovi che si è appena concluso, e in attesa dell'esortazione apostolica post-sinodale che ne seguirà, è un compito sicuramente non semplice e che comporta dei rischi, ma la cui importanza ci sembra che sia tale da farci decidere di affrontare tali rischi.

L'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi è stata convocata dal Santo Padre Benedetto XVI per il mese di ottobre del 2012 come un tempo di riflessione profonda e di riscoperta della fede¹. Il Sinodo ha terminato i suoi lavori il 28 ottobre 2012.

¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Porta fidei*, n. 4.

Nonostante manchi ancora l'esortazione post-sinodale, il materiale a disposizione per poter affrontare l'argomento è abbondante e oltre agli interventi dei vescovi, ai pensieri e suggerimenti che sono emersi durante il Sinodo, abbiamo a nostra disposizione anche le «Propositiones» che il XIII Sinodo dei Vescovi ha consegnato a Papa Benedetto XVI a conclusione dei lavori sinodali. Si tratta di 58 «propositiones» votate dai vescovi e redatte in lingua latina, consegnate direttamente al Santo Padre e di cui non si è a conoscenza del testo originale, ma solo di una versione «ufficiosa» in lingua inglese, e dalla quale poi sono state fatte traduzioni, altrettanto officiose, in altre lingue.

È doveroso sottolineare che le «Propositiones» hanno un ruolo esclusivamente ausiliare e non vincolante nella redazione della futura esortazione post-sinodale di Papa Benedetto XVI, ma in questo nostro approccio al tema della nuova evangelizzazione, le abbiamo volutamente prese molto in considerazione, vista anche l'importanza che i vescovi stessi hanno dato a tale documento.

Cos'è la nuova evangelizzazione nel pensiero Giovanni Paolo II?

Per meglio capire il tema trattato in questo articolo, ci sembra doveroso conoscere la storia del termine «nuova evangelizzazione». La prima volta questa espressione fu usata dal Beato Giovanni Paolo II in occasione del suo viaggio apostolico in Polonia, a Nowa Huta, quando, durante il suo discorso in quella città, disse: «abbiamo ricevuto un segno, che cioè alla soglia del nuovo millennio – in questi nuovi tempi, in queste nuove condizioni di vita – torna ad essere annunziato il Vangelo. È iniziata una nuova evangelizzazione, quasi si trattasse di un secondo annuncio, anche se in realtà è sempre lo stesso»².

Non è un caso che questa espressione sia stata usata per la prima volta a Nowa Huta, città costruita dai comunisti come simbolo di una società dove non è necessaria la presenza di Dio; Nowa Huta, infatti,

² GIOVANNI PAOLO II, Omelia durante la santa Messa nel santuario della Santa Croce a Mogiła, 9 giugno 1979, n. 1.

è stata la prima città senza Dio in Polonia, senza chiesa e senza simboli religiosi, che, secondo i progetti comunisti dell'epoca, doveva essere la culla dove crescere e sviluppare la nuova generazione del popolo Polacco senza fede.

Grazie a questa premessa possiamo, ora, capire meglio il senso della frase pronunciata da Papa Giovanni Paolo II: «È iniziata una nuova evangelizzazione, quasi si trattasse di un secondo annuncio», e come essa risuonasse in quell'ambiente, che era previsto essere un luogo senza Dio.

È durante la sua predica in questo luogo che Giovanni Paolo II, in maniera davvero profetica, ha acceso lo stimolo per l'inizio di una nuova azione evangelizzatrice nella Chiesa Cattolica; stimolo a cui il suo successore, Papa Benedetto XVI, ha dato forma attraverso strutture formali, istituendo con la Lettera Apostolica Motu Proprio *Ubicunque et Semper*, il nuovo Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione.

Negli anni successivi, nel corso dei suoi vari insegnamenti, Papa Giovanni Paolo II avrà modo di approfondire e chiarire meglio in cosa consiste la nuova evangelizzazione, e ciò farà sì che questa espressione sia maggiormente compresa.

Durante l'incontro che Papa Giovanni Paolo II ebbe con i membri della Conferenza Episcopale Latino-Americana, egli spiega in poche parole quali, secondo lui, fossero gli aspetti fondamentali di una nuova evangelizzazione.

Uno di questi era l'importanza che i ministri, soprattutto alle soglie del terzo millennio, avranno nello svolgimento del proprio ruolo, ponendo l'accento alla necessità di una loro buona preparazione, oltre che di un buon numero. I vescovi dovranno avere un occhio di attenzione verso le nuove vocazioni; gesto che il Pontefice vede come un atto profetico che porta gioia e speranza alla Chiesa³. Questo stesso insegnamento sarà riaffermato da Giovanni Paolo II nella sua esortazione sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, sottolineando la ne-

³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'assemblea del CELAM a Port-au-Prince in Haiti*, 9 marzo 1983.

cessità che la «nuova evangelizzazione abbia nei sacerdoti i suoi primi nuovi evangelizzatori»⁴. Tale concetto è stato ribadito dai padri sinodali lo scorso mese di ottobre 2012, i quali hanno scritto che: «i sacerdoti sono i primi agenti della nuova evangelizzazione», aggiungendo anche che «i seminari devono avere la nuova evangelizzazione come obiettivo, in modo che diventi il filo conduttore e unificante nei programmi di formazione umana, spirituale, intellettuale e pastorale»⁵.

Tornando a quanto Giovanni Paolo II spiega ai membri della Conferenza Episcopale Latino-Americana, egli non dimentica l'importanza del ruolo che anche i laici hanno in ambito di nuova evangelizzazione, ponendo l'accento sul loro ruolo insostituibile all'interno della Chiesa e della società, ed è necessario che ci sia piena collaborazione affinché l'opera di evangelizzazione sia efficace⁶.

Questi due aspetti presi in considerazione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II ai membri della Conferenza Episcopale Latino-Americana, possono essere facilmente inseriti in un aspetto più generale dell'insegnamento della nuova evangelizzazione, trattandosi di aspetti che riguardano la Chiesa nella sua interezza.

Nell'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II possiamo trovare anche indicazioni su quale sia il punto di partenza dal quale la nuova evangelizzazione deve ripartire, Il Pontefice lo specifica: «Il punto di partenza della nuova evangelizzazione, è sempre Cristo, il salvatore dell'uomo»⁷.

Condizione essenziale per una nuova evangelizzazione è l'incontro personale con Gesù Cristo che deve indurre, innanzitutto, verso un rinnovamento profondo di tutti coloro che evangelizzano: «In realtà, il richiamo alla nuova evangelizzazione è prima di tutto un richiamo alla conversione. Infatti, attraverso la testimonianza di una Chiesa sem-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 2.

⁵ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione presentata al Santo Padre Benedetto XVI*, Proposizione 49.

⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'assemblea del CELAM a Port-au-Prince in Haiti...*

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante La Santa Messa nello Stadio dell'Ill a Mulhouse*, 11 ottobre 1988, Pellegrinaggio Apostolico in Francia, n. 3.

pre più fedele alla sua identità e più viva in tutte le sue manifestazioni, gli uomini e i popoli di tutto il mondo, potranno continuare a incontrare Gesù Cristo»⁸. Senza dubbio, dunque, la nuova evangelizzazione non può prescindere da una profonda conversione. Conversione che riguarda due dimensioni: personale e comunitaria⁹.

Alla luce di quanto finora detto, possiamo, dunque, confermare che il punto di partenza della nuova evangelizzazione deve essere sempre Gesù Cristo, nostro salvatore, e dal quale tutti gli uomini aspettano la buona novella¹⁰. L'incontro personale e il dialogo con Lui è un elemento importante nella nuova evangelizzazione, perché solo mettendo Cristo al centro che la nuova evangelizzazione potrà dare l'attenzione dovuta alla persona umana, per offrirle una vita nuova attraverso un reale incontro con Gesù Cristo¹¹. Tuttavia il dialogo con Cristo deve offrire come frutto la conversione personale dell'evangelizzatore, che solo dopo la propria conversione, potrà iniziare il dialogo con gli altri per portare anche a loro la buona novella.

A questo punto vogliamo solo aggiungere che la nuova evangelizzazione si situa nella sempiterna missione della Chiesa, che è per sua natura missionaria. Questi compiti della Chiesa implica una conversione continua, spirituale, teologica e intellettuale¹².

Quale è la novità della nuova evangelizzazione?

Nel già menzionato viaggio apostolico ad Haiti nel 1983, Giovanni Paolo II ci spiega che cosa intende parlando di nuova evangelizzazione.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano a Santo Domingo in Repubblica Dominicana*, 12 Ottobre 1992, Viaggio Apostolico a Santo Domingo, n. 1.

⁹ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 22.

¹⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Santa Messa nello stadio dell'Ill...*, n. 3.

¹¹ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio al popolo di Dio*, nr 10.

¹² Cf. G. MARANI, *La Nuova Evangelizzazione, via verso la profondità?*, in *La nuova evangelizzazione. Dies academicus 2011-12*, p. 28.

Egli si rivolgeva ai vescovi e ai presbiteri incoraggiandoli a impegnarsi per: «Una nuova evangelizzazione. Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni»¹³. Questo suo insegnamento il Papa l'ha ripetuto nell'esortazione apostolica del 1992, dicendo: «Oggi, in particolare, il prioritario compito pastorale della nuova evangelizzazione, che investe tutto il Popolo di Dio e postula un nuovo ardore, nuovi metodi e una nuova espressione per l'annuncio e la testimonianza del Vangelo»¹⁴. In queste parole, che riteniamo di estrema importanza nella comprensione di cosa intendeva il Pontefice con il termine nuova evangelizzazione, troviamo la descrizione della novità dell'evangelizzazione, che è nuova nel suo ardore, nei metodi e nelle sue espressioni.

Il Pontefice usando questa «triade: ardore – metodi – aspersioni, conferma l'interpretazione di un rinnovato modo di porsi nei confronti dell'unica evangelizzazione da parte dei credenti»¹⁵.

Giovanni Paolo II ci insegna che la nuova evangelizzazione non può essere soltanto la semplice ripetizione di ciò che voleva dire vivere la vita cristiana: non basta fare tutto quanto si era fatto fino a quel momento mettendoci semplicemente un nuovo ardore, seppure quest'ultimo abbia una grande importanza nella nuova evangelizzazione, ma è necessario affiancare ad esso dei nuovi metodi e un nuovo modo di esprimere la fede¹⁶. Ovviamente questo non deve indurre a pensare che i metodi pastorali tradizionali siano diventante inadeguati, ma solo che oltre ad essi – sempre validi – la Chiesa deve cercare nuovi metodi, usando anche un nuovo linguaggio che sia più appropriato alle varie culture del mondo odierno, ma che proponga sempre la verità di Gesù Cristo. Importante è però un atteggiamento di dialogo¹⁷.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'assemblea del CELAM a Port-au-Prince in Haiti...*

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 18.

¹⁵ R. FISICHELLA, *La nova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Molano 2011, p. 22.

¹⁶ Cf. I. CELARY, *Dzielo nowej ewangelizacji w ujęciu papieża Jana Pawła II*, in „*Studia Pastoralne*” 2/2006, p. 188.

¹⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Santa Messa di chiusura del Sinodo il 28 ottobre 2012*.

Quando si parla di nuova evangelizzazione non si può non pensare ai nuovi mezzi di comunicazione sociale e a quanto potrebbe essere importante la loro funzione per condurre gli uomini verso la salvezza. È ormai impensabile parlare di comunicazione senza pensare in maniera speciale al mondo della comunicazione elettronica, di internet e delle nuove tecnologie. Ed è giusto che tutti siano ben preparati e capaci di sfruttare in maniera positiva ciò che la tecnologia ci offre oggi per diffondere fedelmente la dottrina cristiana e comunicare il Vangelo nel modo più efficace possibile¹⁸. Gesù Cristo deve essere dunque annunciato non solo con l'aiuto delle nuove tecnologie, ma anche utilizzando un linguaggio comprensibile agli uomini e alle donne oggi¹⁹, dunque gli operatori cristiani devono essere formati per diventare capaci di offrire strumenti necessari per la nuova evangelizzazione e usare il linguaggio delle culture odierne²⁰.

Tutto questo deve essere visto come un aiuto di cui la Chiesa può e deve avvalersi nella sua opera evangelizzatrice.

Ovviamente, l'utilizzo e la conoscenza positiva di questi nuovi metodi, portano la necessità di un rinnovamento anche delle strutture pastorali e in una nuova strategia pastorale che possa portare la Chiesa verso una apertura realmente missionaria²¹.

Un tale rinnovamento ha bisogno di un giusto discernimento dei segni dei tempi. Affinché i nuovi metodi non divengano concetti vuoti e per evitare il rischio di duplicare vecchi errori, la nuova evangelizzazione invita all'incontro personale con Cristo e alla propria conversione, come ci insegnava Giovanni Paolo II²².

¹⁸ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 18.

¹⁹ Cf. S. MORGALA, *Quanto lieta e gioiosa deve essere la Nuova Evangelizzazione? Pericoli e sfide*, in *La nuova...*, p. 38.

²⁰ Cf. M. TUMUSIME, *Nuova evangelizzazione le sfide per la comunicazione*, in *La nuova...*, p. 40.

²¹ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 22.

²² Cf. E. KUSZ, *Synod a oczekiwania*, „Biuletyn Tygodniowy” CIZ 44/191, p. 5.

È facile che in un processo di rinnovamento si possa essere tentati dall'impazienza e dalla ricerca di un veloce successo che abbia come risultato un gran numero di conversioni. Non devono essere queste le aspettative della nuova evangelizzazione, ma bisogna sempre tenera a mente la parabola del granello di senape. Le grandi cose cominciano sempre da una piccola cosa. I grandi movimenti di massa finiscono quasi sempre con l'esaurirsi senza aver portato davvero dei rinnovamenti. Le grandi realtà devono cominciare in umiltà, perché per Dio ciò che conta non sono gli abbondanti successi²³. Non sarà sufficiente riempire le chiese o le piazze. Ciò che più è importante è riempire le menti e i cuori. I veri profeti terranno conto di parlare ai cuori; le università cattoliche devono per lo meno riempire le menti²⁴.

Chi ha bisogno della nuova evangelizzazione?

Secondo Giovanni Paolo II, molti paesi che hanno una tradizione cristiana meno recente, ma a volte anche le chiese più giovani, hanno bisogno di una nuova evangelizzazione perché è possibile trovare gruppi di battezzati che hanno perduto la loro fede o non hanno mai avuto occasione di conoscerla bene, o non si identificano più come membri della Chiesa nella quale sono stati battezzati, e per questo vivono lontano da Gesù Cristo e dalla sua buona novella. Tutti costoro hanno bisogno di una nuova evangelizzazione²⁵. Ed è in seguito alla presa di coscienza di una situazione di questo genere che il Pontefice afferma che l'Europa ha bisogno di una nuova evangelizzazione. «Eppure, nel corso della storia, i battezzati si sono divisi. Oggi, alcuni desiderano costruire su fondamenta diverse dalla buona novella portata dagli apostoli. Ecco perché la vecchia Europa ha bisogno di una

²³ Cf. K. RATZINGER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti e dei Docenti di religione*, in "L'Osservatore Romano" n. 286, 11-12 dicembre 2000, p. 11.

²⁴ Cf. A. DI MAIO, *Le sfide del mondo post-moderno e le risposte della nuova evangelizzazione*, in *La nuova...*, p. 17.

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 33.

nuova evangelizzazione»²⁶. La nuova evangelizzazione, dunque, si deve rivolgere non solo alle singole persone ma anche a interi gruppi e deve cercarli e trovarli nelle loro proprie situazioni, ambienti e culture. Suo compito è quello di formare affinché la comunità cristiana assumi quella maturità necessaria affinché la sua fede la possa portare verso Gesù Cristo, fino alla piena adesione alla persona del nostro Salvatore e al suo Vangelo. Ribadiamo: lo scopo principale della nuova evangelizzazione è l'incontro e la comunione sacramentale con Lui in un atteggiamento di carità e di servizio²⁷.

Il Santo padre Benedetto XVI, enumera le tre linee pastorali dell'evangelizzazione. «La prima riguarda i Sacramenti dell'iniziazione cristiana. È stata riaffermata l'esigenza di accompagnare con un'appropriata catechesi la preparazione al Battesimo, alla Cresima e all'Eucaristia. (...) In secondo luogo, la nuova evangelizzazione è essenzialmente connessa con la missione ad gentes. La Chiesa ha il compito di evangelizzare, di annunciare il Messaggio di salvezza agli uomini che tuttora non conoscono Gesù Cristo. (...) La globalizzazione ha causato un notevole spostamento di popolazioni; pertanto, il primo annuncio si impone anche nei Paesi di antica evangelizzazione. Un terzo aspetto riguarda le persone battezzate che però non vivono le esigenze del Battesimo. (...) La Chiesa ha un'attenzione particolare verso di loro, affinché incontrino nuovamente Gesù Cristo, riscoprano la gioia della fede e ritornino alla pratica religiosa nella comunità dei fedeli»²⁸. Vediamo chiaramente che il Santo Padre Benedetto XVI, colloca il bisogno della nuova evangelizzazione nell'ambiente delle persone battezzate ma che non vivono secondo l'esigenza cristiana, ma soprattutto non hanno incontrato personalmente Gesù Cristo.

Un insegnamento che affermasse tali aspetti possiamo trovarlo già nella sua enciclica, dove Giovanni Paolo II affermava che l'attività missionaria ad gentes è diversa sia dall'impegno pastorale ordinario dei

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Santa Messa nello stadio dell'Ill...*, n. 1.

²⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, n. 34.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Omelia del Santo Padre durante la Santa Messa di Chiusura del Sinodo il 28 Ottobre 2012*.

fedeli, sia dalla nuova evangelizzazione delle persone che non praticano la fede ricevuta. Esistono grandi territori non ancora evangelizzati, ma al tempo stesso, in paesi cristiani di vecchia tradizione, ci sono territori che devono essere affidati alla missione ad gentes. Secondo il Pontefice è proprio in questi paesi tradizionalmente cristiani che esiste la necessità, non soltanto della nuova evangelizzazione, ma anche e soprattutto di una prima evangelizzazione²⁹.

Iniziamo con il sottolineare il diritto di proclamare e ascoltare il vangelo. La proclamazione della Buona novella è un dovere per ogni cristiano. Al tempo stesso, tutte le persone hanno il diritto inalienabile di essere in grado di conoscere il Vangelo di Gesù Cristo³⁰. Il cardinale Ratzinger insegnava che la Chiesa evangelizza sempre e che sempre deve evangelizzare, dunque mai può interrompere questo cammino. La Chiesa sta indicando il cammino della vita a molte persone, però ancora molti vivono senza questa luce e senza il calore risplendente dall'evangelizzazione³¹.

Oggi la Chiesa deve affrontare anche altre sfide, andando verso nuovi compiti, sia quelli che si riferiscono alla prima missione ad gentes, sia quelli della nuova evangelizzazione degli uomini che hanno già ricevuto l'annuncio di Cristo³². Possiamo quindi affermare che la Chiesa continua il suo compito di evangelizzazione su tre campi: ad gentes, pastorale ordinario e nuova evangelizzazione.

La comunità ecclesiale, mentre sperimenta l'urgenza della nuova evangelizzazione, non può allontanarsi dalla missione permanente che porta la buona novella a tutti coloro che ancora non conoscono Cristo Redentore e Salvatore dell'uomo. La Chiesa non deve dimenticare che la missione ad gentes è il compito più specifico che Gesù Cristo le ha affidato³³. Dobbiamo però ricordare che la nuova evangelizza-

²⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 37.

³⁰ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 10.

³¹ Cf. K. RATZINGER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti...*, p. 11.

³² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 30.

³³ Cf. *Ibidem*, *Christifideles Laici*, n. 34.

zione, come ricordava Giovanni Paolo II, deve sempre trovare ispirazione per la missione universale. La fede si rafforza donandola! – dice il Pontefice³⁴.

Esistono molte persone che hanno bisogno di una nuova evangelizzazione, cioè di un nuovo e rinnovato incontro con Gesù Cristo, perché soltanto Lui può aprire di nuovo i loro occhi e istruirle verso la strada della salvezza e la serenità interiore. Benedetto XVI ha notato, che nel corso del loro lavoro i padri sinodali hanno sperimentato l'urgenza e la necessità di annunciare nuovamente Cristo agli uomini e alle zone dove la luce della fede si è indebolita, affinché la fede torni a essere fiamma viva che offre luce e calore a tutta la casa³⁵. Qui troviamo i veri destinatari del messaggio della nuova evangelizzazione secondo l'insegnamento della Chiesa.

Per il Pontefice, Bartolomeo – il cieco guarito da Gesù vicino a Gerico – è il simbolo di tutti quelli che: «hanno perso la fede. Questa interpretazione, che Bartolomeo sia una persona decaduta da una condizione di “grande prosperità”, ci fa pensare; ci invita a riflettere sul fatto che ci sono ricchezze preziose per la nostra vita che possiamo perdere, e che non sono materiali. In questa prospettiva, Bartolomeo potrebbe rappresentare quanti vivono in regioni di antica evangelizzazione, dove la luce della fede si è affievolita e si sono allontanati da Dio, non ritenendolo più rilevante per la vita: persone che perciò hanno perso una grande ricchezza, sono “decadute” da un'alta dignità – non quella economica o di potere terreno, ma quella cristiana – hanno perso l'orientamento sicuro e solido della vita e sono diventati, spesso inconsciamente, mendicanti del senso dell'esistenza»³⁶.

Secondo i padri sinodali la parrocchia, come luogo dell'evangelizzazione permanente e ordinaria, usando come mezzi tutte le sue precedenti attività, deve anche incoraggiare i suoi parrocchiani a diventare agenti della nuova evangelizzazione. Pur ricordando che la parrocchia rimane sempre l'ambiente normale per la spiritualità dei suoi mem-

³⁴ Cf. *Ibidem*, *Redemptoris Missio*, n. 2.

³⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia del Santo Padre...*

³⁶ BENEDETTO XVI, *Omelia del Santo Padre...*

bri, il Sinodo incoraggia tutti gli agenti pastorali a portare il messaggio della nuova evangelizzazione negli ospedali, nei centri giovanili, nelle fabbriche, nelle carceri, perché la Chiesa deve essere presente anche in questi luoghi³⁷. Il ruolo insostituibile della parrocchia non viene per questo messo in disparte, ma anzi, è allargato ad altri ambiti, nei quali le parrocchie devono affiancare alla tipica cura pastorale, anche le nuove forme richieste dal compito della nuova evangelizzazione, offrendo anche le diverse espressioni della pietà popolare³⁸.

Quali sono i contenuti essenziali della nuova evangelizzazione?

Conversione

Abbiamo già presentato l'importanza della conversione personale e comunitaria. Un evangelizzatore non sarà in grado di compiere la sua testimonianza senza la conversione, e lo stesso possiamo dire della comunità. Essa non potrà evangelizzare efficacemente senza aver vissuto l'esperienza della conversione comunitaria. Questo riguarda tutte le comunità, che siano di tipo carismatico, o quelle parrocchiali o qualsiasi altro tipo di comunità.

Il cardinale Ratzinger spiegava che la parola greca «convertirsi» sta a indicare un ripensamento del proprio e comune modo di vivere, permettendo a Dio di entrare nella nostra vita, e non giudicare secondo l'uso comune. Questa parola secondo il cardinale significa non imitare la vita degli altri, non sentirsi giudicati quando non imitiamo i comportamenti dubbiosi degli altri, non imitare atteggiamenti ambigui o malvagi. In una parola, conversione significa cominciare a percepire la vita con gli occhi di Dio e cercare il bene anche nelle situazioni scomode³⁹.

³⁷ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 44.

³⁸ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio...*, n 8.

³⁹ Cf. K. RATZINGER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti...*, p. 11.

Testimonianza

La conversione deve essere testimoniata e per questo consideriamo la testimonianza come secondo elemento della nuova evangelizzazione. Testimoniare è la forma più efficace della trasmissione della fede. Il sinodo insegna: «La condivisione della testimonianza di vita, senza cui gli sforzi dei media non si tradurranno in una trasmissione efficace del Vangelo. L'educazione ad un utilizzo razionale e costruttivo dei mezzi di comunicazione sociali è uno strumento importante per la nuova evangelizzazione»⁴⁰. Il mondo contemporaneo ha bisogno della comune testimonianza di fede. Testimonianza che può essere trasmessa dalla nuova evangelizzazione. Soprattutto l'Europa ha bisogno della testimonianza che tutti sono in modo solidale riuniti intorno alla Croce e al Vangelo⁴¹. Il vecchio continente, dove la secolarizzazione è entrata già nella sfera della cultura umana anche dove vivono i cristiani, sente la necessità della testimonianza. I cristiani non possono rimanere indifferenti a questo processo di secolarizzazione. Senza dubbio adesso in Europa ci troviamo in una situazione molto simile a quella in cui si trovarono i primi cristiani e come loro adesso i fedeli devono sperimentare questa situazione come una sfida e una possibilità di dare vera e profonda testimonianza della propria vita che è impegnata di Gesù Cristo e del vangelo⁴².

La testimonianza riguarda tutti i cristiani e per questo: «I fedeli laici hanno la loro parte da compiere nella formazione di simili comunità ecclesiali, non solo con una partecipazione attiva e responsabile nella vita comunitaria, e pertanto con la loro insostituibile testimonianza, (...) verso quanti ancora non credono o non vivono più la fede ricevuta con il Battesimo»⁴³. Tutti i battezzati devono sentirsi chiamati a pro-

⁴⁰ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 18.

⁴¹ Cf. K. ZIMOŃ, *Nowa ewangelizacja według Jana Pawła II*. Konferencja wygłoszona w czasie obrad komisji duszpasterskiej episkopatu, Zakopane, 11 stycznia 2000 r.

⁴² Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 8.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, n. 34.

clamare e testimoniare l'amore di Gesù Cristo e la sua Buona Novella, ognuno secondo la propria vocazione e la propria preparazione⁴⁴. Dobbiamo anche affermare che: «il testimone è tenuto a guardare al mondo con spirito critico, ma anche a conservare certezza e speranza in quanto di buono e bello in esso si trovano»⁴⁵.

Dimensione kerigmatica

La nuova evangelizzazione possiede anche una dimensione kerigmatica. Giovanni Paolo II insegnava: «I popoli di oggi aspettano la buona novella: Dio è fedele alla sua alleanza con l'umanità, attraverso il Figlio offerto in sacrificio per noi tutti, risorto il terzo giorno, presente con noi fino alla fine dei secoli. La sua luce penetra le tenebre del dubbio. I muri dell'odio vengono abbattuti. Il peccatore viene redento. Il perdono viene offerto fino all'ultimo giorno. La tavola viene imbandita per la comunione nell'amore. A conclusione di questo secondo millennio, l'appello evangelico si rivolge ad ogni uomo, ricco della sua cultura e della sua storia, ma incerto sul senso del suo cammino. Che egli si rivolga verso la verità intera, "che intraprenda il cammino della conversione"»⁴⁶. Questo insegnamento sopracitato è un kerigma del quale la nuova evangelizzazione deve cominciare a dare la sua testimonianza.

Dobbiamo sempre ricordare che la riduzione del cristianesimo e della vita di ogni fedele alla moralità fa perdere di vista il fondamento del messaggio che ha portato sulla terra Gesù Cristo, cioè il dono dell'amicizia con Dio, il dono della comunione con Gesù⁴⁷.

Ovviamente, come affermava Giovanni Paolo II, la nuova evangelizzazione comporta anche una proposta morale⁴⁸, però dobbiamo

⁴⁴ Cf. M. TUMUSIME, *Nuova evangelizzazione le sfide per la comunicazione*, in *La nuova...*, p. 40.

⁴⁵ E. PALLADINO, *Le attese del mondo e la Nuova Evangelizzazione*, in *La nuova...*, p. 32.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Santa Messa nello stadio dell'Ill...*, n. 3.

⁴⁷ Cf. K. RATZINER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti...*, p. 11.

⁴⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, n. 107.

considerare la vita morale come frutto della conversione e segno del vero e profondo incontro con Gesù Cristo nostro salvatore, che tramite la sua sofferenza, morte e risurrezione ha salvato l'umanità, e che Dio ha salvato il suo popolo perché Egli è amore e perché ama l'umanità. Il primo passo della nuova evangelizzazione, dunque, è lo stesso annuncio che hanno proclamato i primi cristiani sull'amore di Dio e sulla sua opera redentrice.

Per la nuova evangelizzazione è molto importante la proclamazione iniziale. Questo è il fondamento di ogni annuncio. «La dimensione kerigmatica, la Buona Novella, mette in risalto l'annuncio esplicito della salvezza. “Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture” (1Cor 15,3-5). La “prima proclamazione” è il luogo dove il kerigma, il messaggio della salvezza del mistero pasquale di Gesù Cristo, è proclamato con grande potenza spirituale, tale da provocare il pentimento del peccato, la conversione dei cuori e una decisione di fede»⁴⁹.

Il Sinodo afferma anche che l'iniziazione cristiana è importantissima per la nuova evangelizzazione. Dice che è un elemento cruciale perché è lo strumento con il quale la madre Chiesa fa nascere i suoi figli. Per questo propone che il tradizionale processo dell'iniziazione cristiana venga considerato in una lunga prospettiva catecumenale e che divenga un vero modo di un'iniziazione della vita cristiana che porta verso i sacramenti⁵⁰.

Dimensione carismatica e comunitaria

È necessario anche rivelare la dimensione carismatica della nuova evangelizzazione. Dobbiamo con forza affermare che l'agente fondamentale e principale di quest'azione è lo Spirito Santo, perché soltanto Lui è capace di aprire i cuori degli uomini e convertirli a Dio. L'espe-

⁴⁹ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 9.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, Proposizione 38.

rienza di incontrare Gesù Cristo, che è insostituibile per ogni conversione, è possibile soltanto attraverso lo Spirito, dunque deve essere fondamentale in tutti gli aspetti della nuova evangelizzazione⁵¹. Non gli evangelizzatori sono autori della conversione, ma lo Spirito Santo: non bisogna dimenticarlo! Unicamente la terza persona della trinità può cambiare il cuore delle persone che seppur battezzate, hanno perso la loro fede.

L'ultima dimensione che vogliamo sottolineare è quella comunitaria. Questa opera non è compito della singola persona, ma di tutta la comunità ecclesiale. I molti operai dell'evangelizzazione devono affrontare questa sfida⁵².

Per indurre a una conversione è necessario offrire una comunità di vita, un ambiente e uno spazio dove si può svolgere il nuovo stile di vita delle persone convertite. Non è possibile evangelizzare usando soltanto le parole. La Buona Novella crea la nuova vita e la nuova comunità. La conversione individuale non possiede la consistenza, ci vuole la comunità che offre il sostegno⁵³.

Laici

Infine, è necessario rivelare l'importanza del ruolo dei laici. Non è possibile realizzare la nuova evangelizzazione senza nuovi evangelizzatori. Questo è una vocazione, diventare evangelizzatore, che nasce al momento del nostro battesimo e interpella ciascun battezzato a diventare portatore del vangelo di Cristo. Questa responsabilità non può essere delegata, questo richiede la consapevolezza personale del credente⁵⁴.

Giovanni Polo II ha sottolineato questa importanza nella sua esortazione ai vescovi francesi in occasione della loro visita al limina: «Vi incoraggio a formare i vostri cristiani alle responsabilità, a promuo-

⁵¹ Cf. *Ibidem*, Proposizione 36.

⁵² Cf. *Ibidem*, *Messaggio...*, n. 8.

⁵³ Cf. K. RATZINGER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti ...*, p. 11.

⁵⁴ Cf. R. FISICHELLA, *La nova evangelizzazione. Una sfida...*, p. 95-96.

vere con essi una nuova evangelizzazione»⁵⁵. La nuova evangelizzazione è affidata alla Chiesa per opera dello Spirito Santo. Questa grande, impegnativa e magnifica impresa la Chiesa l'ha ricevuta perché il mondo attuale ha immenso bisogno di questo lavoro evangelico. Tutti i fedeli laici devono, quindi, sentirsi responsabili di quest'opera e chiamati ad comunicare e manifestare il Vangelo all'umanità e alla società⁵⁶. Il Sinodo rivela anche il grande ruolo dei cristiani laici nell'opera della nuova evangelizzazione quando afferma: «La vocazione e la missione propria dei fedeli laici e la trasformazione delle strutture terrene, affinché ogni comportamento ed attività umana sia informata dal Vangelo. Questo è il motivo per cui è così importante guidare i laici cristiani verso un'intima conoscenza di Cristo»⁵⁷.

Importanza della preghiera

I fedeli laici, come anche gli altri operatori pastorali, includendo i preti e le persone consacrate, non possono conquistare gli uomini a se stessi, ma solo da Dio e per Dio. Tutti i metodi e anche tutte le novità tecniche non saranno efficaci e diventeranno vuoti senza il fondamento che può offrire soltanto la preghiera. La parola dell'annuncio deve crescere e maturare in un'intensa vita di preghiera e di contemplazione. Non è possibile conoscere Dio soltanto tramite le parole, come non è possibile conoscere bene l'altra persona se la conosciamo di seconda mano. Fare esperienza di Dio è possibile soltanto entrando in relazione con Lui. Questo si può realizzare insegnando a pregare. La preghiera è la fede in atto, come insegnava il cardinale Ratzinger. Per questo sono così importanti le scuole di preghiera⁵⁸.

Oggi la preghiera più adatta e feconda per la nuova evangelizzazione del popolo di Dio diventa la *Lectio divina*. Essa è il miglior modo di

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi Francesi Del Sud-Ovest in visita «Ad Limina Apostolorum»*, 6 febbraio 1987, n. 1.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, *Christifideles Laici*, n. 64.

⁵⁷ XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 45.

⁵⁸ Cf. K. RATZINGER, *La nova evangelizzazione. Il Giubileo dei Catechisti ...*, p. 11.

rinnovare la comunità cristiana e religiosa⁵⁹. La conferma dell'importanza della parola di Dio la troviamo anche nella costituzione *Dei verbum* che ribadisce decisamente che la parola di Dio è un criterio di discernimento della Teologia e anche fonte della vita della Chiesa⁶⁰.

I padri sinodali desiderano che la parola di Dio «diventi sempre più il cuore di ogni attività ecclesiale»⁶¹ e aggiungono che: «La porta alla Sacra Scrittura deve essere aperta a tutti i credenti. Nel contesto della nuova evangelizzazione, ogni opportunità per lo studio della Sacra Scrittura deve essere messa a disposizione. La Scrittura deve permeare omelie, catechesi e tutti gli sforzi per trasmettere la fede. Considerando la necessita di familiarità con la Parola di Dio per la nuova evangelizzazione e per la crescita spirituale dei fedeli, il Sinodo incoraggia diocesi, parrocchie e piccole comunità cristiane a continuare uno studio serio della Bibbia e la Lectio divina, la lettura orante delle Scritture»⁶².

Conclusione

Senza dubbio la nuova evangelizzazione è la sfida più impegnativa che la Chiesa intera, ma soprattutto quella di Europa, deve affrontare. Uno degli aspetti più importanti è la consapevolezza della necessità di una nuova evangelizzazione, soprattutto in quei paesi che si mostrano cristiani, dove la fede sembra ancora abbastanza presente. La nuova evangelizzazione porta anche una grande opportunità che deve essere sfruttata: quella di conquistare a Cristo le generazioni più giovani del popolo.

I giovani, come dice il Sinodo, non rappresentano solo il futuro, ma sono anche il presente e devono considerarsi un dono per la Chiesa. D'altra parte i giovani non sono solo destinatari della nuova evan-

⁵⁹ Cf. G. ZEVINI, *La lectio divina nella comunità cristiana. Spiritualità – Metodo – Prassi*, Editrice Queriniana, Brescia 2011, p. 48.

⁶⁰ Cf. M. YANEZ, *Quale novfita per evangelizzazione?*, in *La nuova...*, p. 7.

⁶¹ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, 1; XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 11.

⁶² *Ibidem*, Proposizione 11; cfr. *Dei Verbum*, nn. 21-22.

gelizzazione, ma anche agenti di quest'opera. La Chiesa deve dunque sfidare la fase d'indagine della verità e del senso della vita che adesso affrontano i giovani e deve testimoniare che soltanto Gesù Cristo è la verità e il senso della loro vita⁶³.

Finora non esiste una strada chiara sulla quale la nuova evangelizzazione possa camminare. Una delle proposte più convenienti è quella della strada che mostra la tradizionale iniziazione cristiana che attualmente è realizzata nelle scuole della nuova evangelizzazione e in vari movimenti tra i quali possiamo menzionare quello del neocatecumenato. Essi però non sono sufficienti ed è per questo che siamo in attesa di altre proposte, programmi e proposizioni per essere in grado di compiere questo importantissimo compito della nuova evangelizzazione in Europa.

Woe to me if I do not proclaim the Gospel! (1 Co 9:16) An approach to the new evangelization after the XIII Synod of Bishops

Summary

The author discusses the theme of the recently concluded XIII Synod, while awaiting the post-synodal apostolic exhortation.

In the first part, in order to grasp the theme, the author presents the story of the term "New Evangelization". For this he turns to the teaching of Pope John Paul II, where one can find a number of indications for the point of departure of new evangelization, the Pope's insights into evangelization and the reasons why there is a need for a new evangelization.

In the second part, the author presents the essential content of new evangelization according to Benedict XVI, especially in the areas of conversion, witness, and its kerygmatic, charismatic and community dimensions. The

⁶³ Cf. *Ibidem*, *Proposizioni. Documentazione...*, Proposizione 51.

final part touches on the importance of the role of the laity. It emphasizes the importance of prayer. The most fruitful and appropriate prayer in the context of new evangelization today is *Lectio divina*.

It concludes in affirming that this action is without doubt a great challenge for the Church of Europe.

Ks. dr Gabriel Pisarek, sercanin, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, członek Centrum Studiów Sercańskich przy Domu Generalnym Księża Sercanów w Rzymie, teolog duchowości zajmujący się życiem wewnętrznym, kierownictwem duchowym i komunikacją interpersonalną, autor artykułów naukowych i popularnonaukowych.

ks. Marian Królikowski
Kielce

NOWA EWANGELIZACJA – WIZJA DLA KOŚCIOŁA NA DZIŚ I NA JUTRO¹

Przekaz wiary, *traditio* jest istotą misji i posłannictwa Kościoła. Kościół posiada „depozyt wiary”, którego ma za zadanie „wiernie strzec oraz nieomylnie i nieustannie głosić” – *fideliter custodire et infabilliter declarare...* Albowiem „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Święty Paweł stwierdza: „A jest to słowo wiary, którą głosimy. Jeżeli ustami swymi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (por. Rz 10,8-10).

Powagę tego zadania uświadamia nam troska Jezusa dotycząca tego, czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy powtórnie przyjdzie? (por. Łk 18,8). Kościół trzodzi się i troszczy o to, aby Chrystus Zmartwychwstały, powracający jako Pan, „znalazł wiarę w świecie...”! Współcześnie temu zadaniu ma służyć „nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”: „*Nowa ewangelizacja* to wizja dla Kościoła na dziś

¹ *Lineamenta* do XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, w pkt 24 stwierdza: „*Nowa ewangelizacja* to wizja dla Kościoła na dziś i na jutro..., jasne hasło dla duszpasterstwa dziś i w przyszłości...”, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (odczyt z dn. 20.01.2013 r.), dalej w tekście głównym: *Lineamenta*.

i na jutro... jasne hasło dla duszpasterstwa dziś i w przyszłości: nowa ewangelizacja, czyli *nowe głoszenie* orędzia Chrystusa, które daje radość i wolność” (por. *Lineamenta*, 24).

Trudność polega na tym, że nie potrafimy ukonkretnić tej wizji, przyswoić jej sobie, zamienić ją w żywe słowo dla nas i naszych współczesnych, nie potrafimy jej przyjąć jako fundamentu naszych działań duszpasterskich i życia Kościoła – dlatego nowa ewangelizacja jawi się wciąż dla Kościoła jako wyzwanie pastoralne i projekt pastoralny, który domaga się realizacji.

Wprowadzenie

Nowa ewangelizacja chociaż jest wezwaniem rozbrzmiewającym od ponad 27 lat w Kościele, jednak wciąż pozostaje wyzwaniem pastoralnym dla Kościoła. Nowa ewangelizacja wciąż potrzebuje nowych głosicieli, nowych ewangelizatorów, których należy uformować. Aby to wyzwanie podjąć, Kościół potrzebuje metod formacji ewangelizatorów; potrzebuje programu formacji (aktualne programy katechetyczne nie formują ewangelizatorów); potrzebuje zmiany mentalności pastoralnej.

Wyzwania, które stoją dziś przed głosicielami Dobrej Nowiny, są tożsame z tymi, które niesie współczesny świat. Musimy dać poprzez nową ewangelizację właściwe odpowiedzi na kryzys człowieczeństwa i człowieka, kryzys wiary Kościoła, utratę sensu przynależności do Wspólnoty.

Aby nowa ewangelizacja rzeczywiście mogła się stać „programem pastoralnym Kościoła”, należy na nowo określić priorytety i ukierunkować je na misję. Należy praktycznie odpowiedzieć na następujące pytania: Jak głosić Jezusa? Jak ewangelizować ochrzczonych? Jak formować ewangelizatorów? O powadze wezwania do podjęcia dzieła nowej ewangelizacji w Kościele świadczą następujące fakty:

1. 21 września 2010 roku papież Benedykt XVI powołał do życia Papieską Radę ds. Promocji Nowej Ewangelizacji: uczynił to poprzez List apostolski *Ubicumque et semper: Kościół ma obowiązek zawsze i wszędzie głosić Ewangelię Jezusa Chrystusa*.

W przywołanym dokumencie czytamy: „Podzielam troskę moich czcigodnych poprzedników i uważam, że należy udzielić właściwych odpowiedzi, aby *cały Kościół*, odradzając się w mocy Ducha Świętego, zwrócił się do współczesnego świata z nowym zapałem misyjnym, by krzewić nową ewangelizację... Różnorodność sytuacji powoduje, że potrzebne jest uważne rozeznanie; to, że mówi się o «nowej ewangelizacji», nie oznacza bowiem, że należy opracować jedną formułę dla wszystkich sytuacji”².

Pośród zadań rady należy wymienić: pogłębianie teologicznego i duszpasterskiego znaczenia nowej ewangelizacji; promowanie i popieranie papieskiego nauczania odnoszącego się do tematu nowej ewangelizacji; upowszechnianie i wspieranie konkretnych inicjatyw związanych z nową ewangelizacją, realizowanych w różnych Kościołach partykularnych, i promowanie nowych; studiowanie i wspieranie wykorzystywania nowoczesnych form przekazu jako narzędzi nowej ewangelizacji; promowanie posługiwania się Katechizmem Kościoła katolickiego jako podstawowym i pełnym wykładem treści wiary.

Papież chciał w ten sposób stworzyć punkt odniesienia zarówno dla biskupów, jak i dla grup, wspólnot i stowarzyszeń prowadzących dzieło nowej ewangelizacji w Kościele katolickim.

Mówiąc o nowej ewangelizacji, Benedykt XVI odwołuje się do nauczania bł. Jana Pawła II i jasno stwierdza, że: „«U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie». Analogicznie nie jest podstawą wszelkiej ewangelizacji ludzki projekt ekspansji, lecz rodzi ją pragnienie podzielenia się nieocenionym darem, jaki Bóg zechciał nam uczynić, dopuszczając nas do udziału w swoim życiu” (*Ubicumque et semper*).

² BENEDYKT XVI, List apostolski w formie Motu Proprio *Ubicumque et semper* powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/motu/ubicumque_21092010.html (odczyt z dn. 20.01.2013 r.), dalej w tekście głównym: *Ubicumque et semper*.

2. 15 października 2011 roku bp Grzegorz Ryś został wybrany na przewodniczącego Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji, który działa w ramach Komisji KEP ds. Duszpasterstwa. W Zespole ds. Nowej Ewangelizacji znajdują się przedstawiciele ruchów i stowarzyszeń katolickich: Ruchu Światło-Życie, Odnowy w Duchu Świętym, Neokatechumenatu i Szkoły Nowej Ewangelizacji.

3. W październiku 2012 roku rozpoczęło się zwołane przez Benedykta XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*.

4. Papież ogłosił również Rok Wiary. Rozpoczął się on 11 października 2012 roku, w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia II Soboru Watykańskiego, a zakończy się w uroczystość Naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata, 24 listopada 2013 roku. Również 11 października 2012 roku upłynęło dwadzieścia lat od opublikowania Katechizmu Kościoła katolickiego, tekstu promulgowanego przez błogosławionego papieża Jana Pawła II.

1. Wezwanie do nowej ewangelizacji jako wyzwanie pastoralne dla Kościoła

Wezwanie do nowej ewangelizacji to wyzwanie pastoralne (jak?), a zarazem program duszpasterski Kościoła w trzecim tysiącleciu (tak!). To wizja Kościoła „ewangelizowanego i ewangelizującego”! Ojciec święty Jan Paweł II przywiązywał do tego dużą wagę: „Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do nowej ewangelizacji. Ponawiam je i teraz...”³. Trzecie tysiąclecie jawi się zatem jako czas nowej ewangelizacji.

Aby to dzieło podjąć i zrealizować, potrzebne są nie tylko „programy ewangelizacyjne”, ale i nowe wylanie Ducha Świętego, aby „na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i zapał apostołskiego przepowiadania, który bierze swój początek z doświadczenia Pięćdziesiątnicy

³ Por. JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, 40.

oraz wzbudzić w sobie poczucie odpowiedzialności i płomiennego ducha św. Pawła, który mówi: «biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9,16)⁴.

Kościół powinien więc wołać w gorliwej modlitwie do Boga o „nową Pięćdziesiątnicę dla nowej ewangelizacji”, a nie tylko studiować programy duszpasterskie!

Nowa ewangelizacja w nowym tysiącleciu: czym jest?

Kościół ze swej natury jest misyjny – przepowiadanie zaś, realizowane w różnych formach, stanowi praktyczny wyraz misyjnej natury Kościoła. Przy czym niezmienna pozostaje treść przepowiadania (depozyt wiary), zmienia się zaś forma (sposoby głoszenia) ze względu na potrzebę dostosowania do wymogów czasu. Ta prawda stanowi punkt wyjścia dla naszej refleksji i posługi.

Encyklika *Redemptoris missio* wymienia różne formy ewangelizacji wewnątrz jednej, jedynej misji Kościoła i rozróżnia trzy obszary działalności ewangelizacyjnej:

1. Wspólnoty chrześcijańskie, które posiadają solidne struktury kościelne, a ich członkowie żyją wiarą i podejmują działalność misyjną – w nich prowadzi się działalność duszpasterską Kościoła.

2. Kraje dawną chrześcijańskie, w których całe grupy nominalnych chrześcijan utraciły żywy sens wiary lub też nie uważają się już za członków Kościoła – potrzeba nowej ewangelizacji.

3. Narody i środowiska społeczno-kulturowe, w których Ewangelia nie jest znana, brakuje wspólnot chrześcijańskich (Kościół) – misje we właściwym sensie (*ad gentes*)⁵.

Czyli „Nowa ewangelizacja jest skierowana do tych, którzy oddalili się od Kościoła w krajach dawną chrześcijańskich”⁶. Następnie nowa

⁴ Tamże.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 33.

⁶ *Lineamenta XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów Nowa Ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary, Wprowadzenie.*

ewangelizacja oznacza odbudowę chrześcijańskiej tkanki społeczeństwa, poprzez odrodzenie tkanki samych wspólnot chrześcijańskich⁷.

Wynika z tego, że nowa ewangelizacja jest skierowana przede wszystkim do Kościoła (ewangelizacja ochrzczonych), a następnie poprzez odnowiony w wierze Kościół – do świata (pogan)! Jedyne nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary... Oczywiście, wszędzie istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej. Jednak warunkiem tego jest *odtworzenie chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych*⁸.

W związku z tym, dochodzimy do następującej **definicji**: Nowa Ewangelizacja to głoszenie Chrystusa tym, którzy o Nim zapomnieli lub którzy Go nie znają – z nowym zapalem, przy użyciu nowych metod i środków wyrazu⁹.

– Ci, którzy zapomnieli o Chrystusie, to chrześcijanie, którzy utracili żywy sens wiary (Kościół, który utracił żywotną tkankę wiary).

– Ci, którzy Chrystusa nie znają, to środowiska społeczno-kulturowe, w których Ewangelia nie jest znana (brak chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej).

W którym obszarze umieścimy Polskę, wzór wiary dla Kościoła na całym świecie? „Nasza własna, polska Ojczyzna, wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Podobnie jak cała chrześcijańska Europa”¹⁰, powiedział Jan Paweł II, błogosławiąc krzyże misyjne i посыłając misjonarzy.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, 34.

⁸ Por. tamże; *Ubicumque et semper*. Istnieje prosty sposób sprawdzenia żywotności tkanki wiary Kościoła (wspólnoty): jest nim przekaz wiary. Brak gorliwości misyjnej jest brakiem gorliwości w wierze. Na tym tle widoczna też jest współzależność pomiędzy opieką duszpasterską – nową ewangelizacją – misją *ad gentes*, gdyż wiara umacnia się, gdy jest przekazywana.

⁹ Por. PAWEŁ VI, *Evangelii nuntiandi*, 17; JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej* (CELAM), L'Osservatore Romano, wyd. pol., 4(1983)4, s. 29-30. Do zaangażowania się w ewangelizację nową w swoim zapale, nową w swych metodach i w środkach wyrazu papież wezwał wszystkich biskupów, kapłanów i wiernych (Haiti, 9.03.1983 r.).

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej bp Michała Kozala*, na pl. Defilad na zakończenie trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny (14.06.1987 r.), <http://papiez.wiara.pl/doc/379833.Homilia-w-czasie-mszy-sw-beatyfikacyjnej-bp-Michala-Kozala>, (odczyt z dn. 20.01.2013 r.).

Mówiąc dziś o nowej ewangelizacji, należy pamiętać, że nie mówimy już jedynie o swoistym „ruchu”, w który oddolnie zaangażowane są pojedyncze osoby oraz liczne grupy i wspólnoty kościelne, lecz mówimy o programie odnowy i ożywienia Kościoła. „Poprzez program nowej ewangelizacji Kościół chce wprowadzić do współczesnego świata i do aktualnych debat swój najbardziej oryginalny i specyficzny temat: głoszenie Królestwa Bożego, zainicjowanego przez Jezusa Chrystusa. Nie ma takiej sytuacji kościelnej, która pozwałaby czuć się wyłączonym z tego programu... *Nowa ewangelizacja jest zatem synonimem misji...*” (*Lineamenta*, 10).

A. Nowa ewangelizacja a tradycja: biblijny punkt odniesienia

Mądry człowiek, „uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52) – taki jest Kościół w swej misji... Punktem wyjścia i modelem wszelkiej ewangelizacji jest ewangelizacja prowadzona przez Jezusa i Kościół pierwotny.

a. Jezus, Ewangelizator w Duchu Świętym (por. Łk 3,21-22)

Jezus, zanim rozpoczął swoją posługę, udał się nad Jordan, aby przyjąć chrzest i zostać napełniony Duchem Świętym oraz mocą do wypełnienia misji, która go czekała; otrzymał doświadczenie miłości Boga, który publicznie zadeklarował: „Ty jesteś mój Syn *umiłowany* w Tobie *mam upodobanie*” (Łk 3,22). Następnie Jezus „pełen Ducha Świętego”..., udał się do Galilei w mocy Ducha Świętego (por. Łk 4,1.14) i w synagodze w Nazarecie stwierdził: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie...” (Łk 4,18). Od tego momentu Jezus zaczął ewangelizować z mocą:

- *głosząc słowo*: nikt nie mówił tak jak On (J 7,46), ponieważ głosił słowo Boże (kerygmat).
- *poprzez czyny mocy*: przeszedł przez ziemię, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła, ponieważ Bóg był z Nim (por. Dz 10,38: charyzmat).

- z miłością i miłosierdziem we wspólności uczniów: powołał małą wspólnotę dwunastu uczniów (por. Mk 3,13-19: koinonia). Jego największą mocą była miłość do wszystkich, szczególnie do ubogich i potrzebujących.

b. Apostołowie otrzymali moc dla ewangelizacji (por. Dz 2,1-41)

Jezus posyła „swoich”, aby kontynuowali Jego misję ewangelizacji oraz prosi ich, aby nie opuszczali Jerozolimy, lecz oczekiwali Mocy z Wysoka, aby móc wypełnić powierzona misję (por. Łk 24,49). Jezus Uwielbiony, pełen Ducha Świętego, zesłał Go na apostołów zebranych w Wieczerniku. Pięćdziesiąt dni po święcie Paschy Jezus, przepełniony Duchem Świętym, przelewa Moc z Wysoka do serc swoich uczniów, aby najpierw przemienić ich wewnętrznie, a następnie uczynić ich skutecznymi świadkami, którzy poniosą Jego Imię aż na krańce świata (por. Dz 2,1-41). Odtąd „Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (Dz 4,33).

Co miał na myśli św. Łukasz, gdy mówił, że „Apostołowie ewangelizowali z wielką mocą”?

- „Apostołowie...”: wspólnota (koinonia),
- „z wielką mocą...”: dar Ducha Świętego (charyzmat),
- „świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa...”: słowo (kerygmat).

Kościół dziś potrzebuje nowego wylania Ducha dla nowej ewangelizacji: ta Nowa Pięćdziesiątnica, podobnie jak poprzednia, jest dla ewangelizacji z „wielką mocą”. Trzeba, aby doświadczenie apostołów stało się doświadczeniem każdego głosiciela Ewangelii. Aby ewangelizować bez mocy, nie potrzebujemy Ducha Świętego. Nowe wylanie Ducha jest dla nowej ewangelizacji, nie istnieje żaden ważniejszy powód.

„Nietrudno zauważyć, że na terytoriach tradycyjnie chrześcijańskich wszystkim Kościołom potrzebny jest odnowiony zapał misyjny, wyrażający nowe, ofiarne otwarcie na dar łaski. Nie możemy bowiem zapominać, że pierwszym zadaniem będzie zawsze uległe poddawanie się bezinteresownemu działaniu Ducha Zmartwychwstałego, który towarzyszy głoszącym Ewangelię i otwiera serce tych, którzy słuchają. By owocnie głosić słowo Ewangelii, trzeba mieć przede wszystkim głębokie doświadczenie Boga” (*Ubicumque et semper*).

B. Cel i treść nowej ewangelizacji: głosić Jezusa Chrystusa

Określono siedem „przestrzeni”, w których powinna być realizowana nowa ewangelizacja. Chodzi tu: o kulturę, media, politykę, rodzinę, zjawisko migracji, ale także liturgię i duszpasterstwo parafialne. Na tych płaszczyznach przed ewangelizatorami jawią się konkretne cele.

Nowa ewangelizacja prowadzi do następującego celu: umieć uzasadnić własną wiarę. Łaska Boża działa i przemienia nas „dzisiaj”, prawdziwych chrześcijan rozpoznaje się po ich zaangażowaniu w przekaz wiary, a nie poprzez „dobre intencje”... Jak widzimy, celem nowej ewangelizacji jest kształtowanie ludzi wierzących, mających żywą relację z Jezusem Chrystusem i będących ludźmi sumienia. Nie możemy nie zauważyć, że w dziedzinie kultury, polityki, mediów pojawiło się zjawisko pogłębiającej się sekularyzacji. Nawet w Polsce dostrzegamy, jak wielki jest opór przed obecnością chrześcijaństwa w życiu publicznym. A przecież Ewangelia przemienia wszystkie te obszary i pokazuje to, co jest szkodliwe dla człowieka. Potrzebni są więc uformowani katolicy, umiejący zaszczerpieć wartości ewangeliczne w każdej dziedzinie.

Zarówno celem, jak i treścią nowej ewangelizacji jest głoszenie Osoby Jezusa Chrystusa. Papież Paweł VI stwierdził, że nie istnieje prawdziwa ewangelizacja, jeśli się nie głosi imienia, nauki, życia, obietnic, królestwa, tajemnicy Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego¹¹. Błogosławiony Jan Paweł II również nauczał, że nie zbawi nas żadna formuła, ale żywa Osoba Jezusa Chrystusa¹². Dlatego światu należy się ta Dobra Nowina: Bóg cię kocha dzisiaj, Jezus Chrystus przyszedł dla ciebie, dla ciebie umarł i zmartwychwstał, nowe życie jest dla ciebie¹³.

Nie chodzi o „nową Ewangelię”, ponieważ nie ma innej, ale o nową ewangelizację: „Nowa ewangelizacja nie oznacza «nowej Ewangelii», bo Jezus Chrystus jest wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (Hbr 13,8). Nowa ewangelizacja oznacza adekwatną odpowiedź na znaki czasu, na potrzeby współczesnych ludzi i narodów, na nowe konteksty kształtujące kulturę, przez którą wyrażamy naszą tożsamość i poszukujemy

¹¹ POŁ. PAWEŁ VI, *Evangellii nuntiandi*, 22.

¹² POŁ. JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, 29.

¹³ POŁ. TENŻE, *Christifideles laici*, 34.

sensu naszego istnienia. Dlatego *nowa ewangelizacja* oznacza promocję kultury coraz głębiej zakorzenionej w Ewangelii; oznacza odkryć nowego człowieka, który jest w nas dzięki Duchowi danemu przez Jezusa Chrystusa i Ojca” (*Lineamenta*, 23). W tym celu należy używać Biblii jako podręcznika ewangelizacji, ponieważ słowo Boże jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4,12).

2. Nowość nowej ewangelizacji

W 1979 roku w Nowej Hucie Jan Paweł II po raz pierwszy użył terminu nowa ewangelizacja: kiedy postawiono nowy krzyż, otrzymaliśmy znak, że „rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza”¹⁴. W 1983 roku na konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) Jan Paweł II wpatrując się w przyszłość, skierował do Kościoła to słynne wezwanie do nowej ewangelizacji (dziś wręcz hasło): „**nowej w swoim zapale, nowej w swych metodach i nowej w środkach wyrazu**” (Haiti, 9 marca 1983 roku)¹⁵.

Papież mówi o nowej ewangelizacji. Na czym polega owa nowość? Idąc w ślad za słowami Jana Pawła II, możemy odkryć kryteria, które pozwolą nam odpowiedzieć na pytanie: Czy nasza posługa duszpasterska stanowi realizację wezwania do nowej ewangelizacji?

Jakimi narzędziami należy się posługiwać w głoszeniu Ewangelii? Przede wszystkim słowem Bożym wcielonym w chrześcijańskie życie, które w ten sposób staje się świadectwem. Potrzebujemy jednak sposobów dotarcia do współczesnego człowieka. Wiemy, że jednym z tych narzędzi – szczególnie akcentowanym – są media. Środki masowego przekazu mają ogromne znaczenie w rozprzestrzenianiu informacji, myśli, opinii. Ale pamiętajmy: nie zastąpią bezpośredniego spotkania z drugim człowiekiem, z duszpasterzem i ze wspólnotą Kościoła.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej przed opactwem OO. Cystersów w Mogile-Nowej Hucie 1979*, [w:] TENŻE, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 187.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 4(1983)4, s. 29-30.

Trzy aspekty nowej ewangelizacji

a. Nowa w zapale: zapal to entuzjazm wiary, radość i głoszenie z siłą przekonania. Ten sam zapal co Jezus, gdy głosił królestwo Boże (por. Mt 6,33). Ten sam zapal co apostołowie, gdy głosili Jezusa, a ich słowa przenikały serca słuchaczy (por. Dz 2,37).

Ewangelizacja nowa w zapale – to znaczy w zapale zrodzonym z osobistego spotkania z Jezusem Zmartwychwstałym. Tak będzie, „jeśli w miarę jej realizacji, będzie się w nas coraz bardziej umacniało zjednoczenie z Chrystusem, pierwszym Ewangelizatorem”. Nowy zapal do ewangelizacji rodzi się z tego spotkania, dlatego ojciec święty mówi: nowy zapal, to pragnienie przekazania innym radości wiary¹⁶.

Jeżeli nowa ewangelizacja ma być nowa, to musi prowadzić do spotkania z Osobą Jezusa i rodzić świadków tego spotkania, ponieważ nowy czas ewangelizacji zaczyna się od nawrócenia serca. Należy w tym miejscu postawić pytanie: Czy nasze głoszenie prowadzi słuchaczy do „nowego”, osobistego spotkania z Chrystusem?

b. Nowa w metodach: metoda jest narzędziem, które pozwala nam osiągnąć cel dzięki naśladowaniu Jezusa i apostołów.

Metoda Jezusa: Jezus począwszy od chrztu w Jordanie, gdy Duch Święty zstąpił na Niego, używał specjalnej metody: głosił Ewangelię o królestwie Bożym, uzdrawiał chorych i uwalniał opętanych, aby ukazać, że królestwo Boże już nadeszło, oraz gromadził uczniów – wspólnotę, w której żyje się miłością, radością, sprawiedliwością i pokojem. Elementy metody używanej przez Jezusa to: *kerygmat*, *charyzmat*, *koinonia* (por. Mk 1,14-39).

Metoda apostołów (por. Dz 2-4; Dz 4,33): apostołowie głosili Osobę Jezusa (*kerygmat*), także uzdrawiali i czynili cuda w Imię Jezusa, wskrzeszali umarłych, paralitykom przywracali zdrowie, uwalniali opętanych (*charyzmat*) oraz trwali we wspólnocie (*koinonia*).

¹⁶ Por. JAN PAWEŁ II, Salto/Urugwaj, 9 maja 1988 roku, <http://www.janpawel2.pl/jan-pawe-ii/pielgrzymki/428-urugwaj-boliwia-peru-paragwaj-7--19-v-1988> (odczyt z dn. 20.01.2013 r.).

Ewangelizacja będzie nowa w metodzie – raczej na nowo odkrytej – jeśli zrozumiemy, że, jak nauczał Jan Paweł II, „dzisiaj trzeba połączyć razem zwiastowanie Królestwa Bożego (treść kerygmatu Jezusa) i głoszenie wydarzenia Jezusa Chrystusa (które jest kerygmatem Apostołów). Te dwa orędzia wzajemnie się uzupełniają i wyjaśniają”¹⁷. Ewangelizacja będzie nowa w swych metodach, jeśli każdy z członków Kościoła czynnie podejmie głoszenie orędzia Chrystusowego.

Ojciec święty Jan Paweł II wskazywał w tej kwestii na dwa czynniki:

1. Powrót do *kerygmatu* jako podmiotu przepowiadania. Głoszenie kerygmatu – osoby Jezusa umarłego, zmartwychwstałego, uwielbionego jako jedyne Zbawiciela, Pana i Mesjasza – jest to propozycja dla każdego człowieka na dziś¹⁸. Wobec niej należy się konkretnie opowiedzieć.

2. Zaangażowanie każdego członka Kościoła w misję głoszenia Słowa. Wszyscy są zaproszeni do pracy w winnicy Pana: biskupi, księża, osoby konsekrowane, a zwłaszcza ludzie *świeccy*¹⁹. Oczywiście należy ich wcześniej przygotować i uformować!

Kerygmat i posługa ludzi świeckich w Kościele to główne elementy „metody” używanej w nowej ewangelizacji.

Czy zadania stawiane osobom duchownym i osobom świeckim się różnią? Benedykt XVI podkreśla, że „Kościół jako całość, a w nim jego pasterze muszą tak jak Chrystus wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia”²⁰. Zadania są wspólne, ale istnieją różne pola oddziaływania. Duchowni mają określoną „przestrzeń”: kościół, mszę świętą, udzielanie sakramentów, katechezę, parafię... Świeccy natomiast, jak naucza Jan Paweł II w adhortacji *Chri-*

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 16.

¹⁸ Por. tamże, 44.

¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Christifideles laici*, 2.

²⁰ BENEDYKT XVI, List apostolski w formie Motu Proprio *Porta Fidei* ogłaszający rok wiary, 2, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_pl.html (odczyt z dn. 20.01.2013 r.).

stifideles laici, mają cały świat jako pole ewangelizacji. Dzieło jednak jest wspólne i musimy je realizować uzupełniając się i dając świadectwo jedności.

Oto zadanie nowej ewangelizacji i wyzwanie dla nas. Postawmy więc kolejne pytanie: Jakie miejsce w moim przepowiadaniu zajmuje Osoba Jezusa? Ilu świeckich braci przygotowałem i uformowałem do posługi ewangelizacyjnej?

c. Nowa w środkach wyrazu: jeśli metoda pozwala nam osiągnąć cel, środki wyrazu są formą zastosowania metody. Chodzi również o to, aby głosić Dobrą Nowinę językiem zrozumiałym.

Słowo jest głoszone pośród znaków miłości i jedności we wspólnocie. To ewangelizacja realizowana z miłości do Boga i braci, uwieńczona służbą ubogim i potrzebującym ratunku dla duszy, ciała i wsparcia społecznego (por. J 3,35; J 17,21). Jest to przede wszystkim język świadka: „Nie jest podstawą wszelkiej ewangelizacji ludzki projekt ekspansji, lecz rodzi ją pragnienie podzielenia się nieocenionym darem, jaki Bóg zechciał nam uczynić, dopuszczając nas do udziału w swoim życiu” (*Ubiquumque et semper*).

Ewangelizacja nowa w środkach wyrazu obejmuje nowy język: egzystencjalny, biblijny, zawierający świadectwo osobiste przepowiadającego. Potrzeba nam w tym względzie zarówno otwartości na Ducha Świętego, jak i twórczości oraz formacji chrześcijańskiej.

Należy więc zapytać siebie: Jak wygląda moje głoszenie? Co jest najgłębszym motywem mojego głoszenia? Czy jest nim pragnienie podzielenia się darem Bożego życia, czy projekt ekspansji? Jestem świadkiem Słowa czy tylko reporterem?

Refleksja na temat nowej ewangelizacji ma iść w parze z praktyką duszpasterską, a nie stać się jedynie zwykłą wymianą pojęć w języku Kościoła – robimy to samo i tak samo, tylko inaczej to nazywamy. Dlatego nasze faktyczne zaangażowanie w to dzieło powinno:

- rodzić nowy zapał: prowadząc do spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym;
- w centrum głoszenia winien być kerygmat: Osoba Jezusa Chrystusa;

- stosować język świadka: prosty, żywy, komunikatywny, egzystencjalny, biblijny;
- objąć świeckich formacją do posługi głoszenia i zaangażowania ich w misję Kościoła.

Takie są priorytety duszpasterskie Kościoła dla krzewienia wiary poprzez dzieło nowej ewangelizacji. Jak zauważamy, kerygmatyczne przepowiadanie jest postulatem nowej ewangelizacji i uniwersalną odpowiedzią Kościoła na pytanie: Jak głosić Chrystusa współczesnemu światu? Albowiem poprzez głoszenie Ewangelii, które wzywa do nawrócenia, prowokuje je i wspiera, nowa ewangelizacja w ten właśnie sposób stymuluje zwyczajowe sposoby wychowania do wiary, podkreślając ich kerygmatyczny charakter głoszenia (por. *Lineamenta*, 19)²¹.

Ta krótka charakterystyka nowej ewangelizacji wymaga od Kościoła zarówno kształtowania nowej mentalności, jak i rewizji metod i wypracowania nowych form duszpasterskich. To zaś wymaga od nas jasnego określenia priorytetów duszpasterskich:

- „Nadszedł czas, aby Kościół wezwał swe wspólnoty chrześcijańskie do nawrócenia duszpasterskiego, ukierunkowania swych działań i struktur na misję” (*Lineamenta*, 10).
- „Nowa ewangelizacja jest przeciwieństwem samowystarczalności i polegania na sobie samym, mentalności *status quo* i takim pojmowaniu duszpasterstwa, które sądzi, że wystarczy dalej postępować tak, jak się postępowało zawsze” (*Lineamenta*, 10).
- „Nowa ewangelizacja jest narzędziem (prowadzi do) kształtowania nowego modelu bycia Kościołem, który uniknie pułapek sekciarstwa i «religii obywatelskiej» a pozwoli zachować formę Kościoła misyjnego” (por. *Lineamenta*, 9).

Nie znaczy to, że należy zrezygnować z dotychczasowych form pracy duszpasterskiej: należy je pogłębić formacyjnie, wprowadzając praktycznie program nowej ewangelizacji (cele, treść, metody, priorytety). Pamiętajmy, że nowa ewangelizacja, to głoszenie Chrystusa tym, którzy o Nim zapomnieli lub którzy Go nie znają – z nowym zapałem, przy użyciu nowych metod i środków wyrazu.

²¹ Dla przykładu: apostołowie głosili kerygmat (osobę i wydarzenie Jezusa) z jedną konkluzją teologiczną: „za ciebie, za was – dla ciebie, dla was”.

3. Nasza odpowiedź: co mamy zrobić?

Zadajemy to pytanie za Janem Pawłem II, pełni ufności i optymizmu, chociaż nie lekceważymy trudności: „Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś *magiczną formułę*, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: *Ja jestem z wami!* (Mt 28,20)”²².

Każda instytucja Kościoła powinna stanąć w prawdzie i określić, jak wygląda w praktyce odpowiedź na wezwanie do nowej ewangelizacji. Powinna to być odpowiedź adekwatna do wysiłków całego Kościoła i uwzględniająca zasadnicze postulaty nowej ewangelizacji, w tym kerygmatyczny charakter przepowiadania jako punkt wyjścia w procesie odnowy Kościoła i jego misji.

Nowa ewangelizacja ciągle jest wyzwaniem pastoralnym, które domaga się urzeczywistnienia: sytuację ratują jedynie nieliczne ruchy i wspólnoty. Wszelkie „nowe programy” pastoralne, formacyjne i ewangelizacyjne, winny czerpać z Ewangelii i żywej Tradycji Kościoła oraz skupiać się wokół samego Chrystusa.

Należy formować świeckich do posługi głoszenia: naśladować Jezusa, który ewangelizuje równocześnie tłumy, ale też od początku powołuje uczniów i tworzy małą wspólnotę. Między Jezusem a tłumami jest człon łączący: wspólnota uczniów przygotowanych, żeby kontynuować misję Jezusa. Nowa ewangelizacja ma uzupełnić tę pustkę pastoralną, zakładając szkoły ewangelizacji i wspólnoty w Kościele. Należy z ufnością przedkładać wszystkim propozycję Chrystusa, unikając taniego populizmu i nie ukrywając nigdy najbardziej radykalnych wywołań Ewangelii²³.

²² JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, 29.

²³ Na przykład „Wybierając Jezusa, nic nie tracisz – zyskujesz więcej (wszystko)!” – hasło powołaniowe, slogan reklamowy mający pobudzić do wstąpienia do seminarium duchownego.

Podsumowanie

Duszpasterstwo powinno prowadzić ku wspólnocie permanentnie „ewangelizowanej i ewangelizującej”.

Nowa ewangelizacja to wizja dla Kościoła na dziś i na jutro..., jasne hasło dla duszpasterstwa na dziś i w przyszłości: wizja Kościoła ewangelizowanego i ewangelizującego (por. *Lineamenta*, 24).

Pragnę zwrócić uwagę, że cały Kościół jest dziś wezwany do nowej ewangelizacji; wezwany, aby na nowo zaczynać od Chrystusa. Kościół ma się stać wspólnotą „ewangelizowaną i ewangelizującą”. Kościół powinien być „szkołą ewangelizacji”, podobnie jak jest szkołą modlitwy, komunii, miłości... Duszpasterstwo powinno prowadzić ku wspólnocie permanentnie „ewangelizowanej i ewangelizującej”.

Jednak w praktyce nową ewangelizację realizują posoborowe ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty, które należą dziś do trwałych i podstawowych rzeczywistości Kościoła. Co znamienne, w skład Zespołu ds. Nowej Ewangelizacji przy KEP zostali powołani przedstawiciele Ruchu Światło-Życie, Odnowy Charyzmatycznej, Neokatechumenatu i Szkół Nowej Ewangelizacji – czyli środowisk, które dysponują programem ewangelizacji i formacji ewangelizatorów.

W tym miejscu nasuwa się kilka uwag:

1. Z badań przeprowadzonych w Kościele w Polsce wynika, że ruchy powstałe po II Soborze Watykańskim w miarę łatwo rozwijają się w środowisku miejskim. W wiejskich parafiach natomiast obserwuje się rozwój ruchów tradycyjnych: Akcja Katolicka, grupy maryjne, grupy Serca Jezusowego. Należy zwrócić uwagę na ich formację, tak aby uczynić je ośrodkami zarówno modlitwy, formacji, jak też ewangelizacji i zaangażowania w dziedzinę społeczną (bez utraty charyzmatu). Na wsi kółka różańcowe należy uczynić wspólnotami formacyjnymi.

2. Szczególnie podkreśla się dziś koncepcję parafii jako „wspólnoty wspólnot”. Nie wydaje się jednak możliwe, aby wszyscy członkowie parafii terytorialnej weszli do ruchów i aby wszystkie możliwe ruchy weszły do parafii. Dlatego należy uważać, aby nie być fanatykiem ruchów, zapominając przy tym o niezrzeszonych parafianach, ani fanaty-

kiem duszpasterstwa masowego (lub ogólnego), które ma upodobanie w jednorazowych „akcjach duszpasterskich” i przekreśla ruchy, wymagające systematycznej formacji. Powinno być zachowane i jedno, i drugie. Przykład daje nam Jezus: głosił Dobrą Nowinę do tłumów i formował małą wspólnotę uczniów. Między Jezusem i tłumami nie było pustki pastoralnej, lecz była mała wspólnota uczniów, których Jezus posyłał nie na jednorazową *akcję duszpasterską*, ale z misją czynienia uczniów i kontynuowania Jego pracy: budowania wspólnoty uczniów (por. Mk 16,15nn; Mt 28,18nn).

3. Parafia jest zapleczem działalności świeckich w Kościele i świecie. Nie wszystkie ruchy muszą być w parafii, ale każdy należy zaprezentować życzliwie. Istniejące w parafii grupy należy uczynić „wspólnotami modlitewnymi – formacyjnymi – apostołskimi”.

Kościół napotyka dzisiaj następujący problem pastoralny: ochrzczony niekoniecznie jest zewangelizowany. Pamiętajmy, że w Kościele pierwotnym „chrzczono zewangelizowanych”, dzisiaj wezwaniem jest „ewangelizacja ochrzczonych”. Temu właśnie służy nowa ewangelizacja! Pragniemy w ten sposób odpowiedzieć na zasadnicze potrzeby Kościoła:

- a. potrzebę duszpasterstwa, które prowadzi do nowego, osobistego spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym;
- b. potrzebę duszpasterstwa, które angażuje wszystkich członków Kościoła;
- c. potrzebę duszpasterstwa, które czyni Kościół wspólnotą permanentnie ewangelizowaną i ewangelizującą.

Na zakończenie powtórzmy słowa Benedykta XVI: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie». Analogicznie nie jest podstawą wszelkiej ewangelizacji ludzki projekt ekspansji, lecz rodzi ją pragnienie podzielenia się nieocenionym darem, jaki Bóg zechciał nam uczynić, dopuszczając nas do udziału w swoim życiu” (*Ubiquumque et semper*). Spotkanie z Osobą Jezusa Chrystusa rodzi pragnienie dzielenia się tym doświadczeniem z innymi ludźmi, staje się ewangelizacją.

Jednak „Chrystus jest Słowem, które wyszło z ciszy”²⁴. Obserwacja i praktyka uczą nas, że nawet największe fale morskie, wzburzone silnym wiatrem, w końcu się cofają i nastaje cisza. Minął synod biskupów, zostanie wydany dokument końcowy w formie kolejnej adhortacji (zachęty); minie Rok Wiary; przeminą doraźne akcje duszpasterskie; zakończy się „ewangelizacyjny zgiełk” mediów i naukowców oraz ich „moda na nową ewangelizację” – nastanie cisza... I dopiero wtedy, z tej „ciszy” wypłynie (da się słyszeć) Słowo, które poświadczy, czy nowa ewangelizacja jest programem faktycznie realizowanym przez Kościół, czy też nadal pozostaje jedynie „wezwaniami i wyzwaniem” pastoralnym, które ciągle jeszcze jest przed nami...

Prośmy więc wytrwale o dar Ducha Świętego, aby udzielił nam zapachu apostołskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy: „Ten zapach z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie «specjalistów», ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa, nie może zatrzymywać Go dla siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako *codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich*”²⁵.

The New Evangelism – the Church’s Vision for today and for tomorrow

Summary

The first and at the same time the most fundamental mission of the Church is to profess the Good News about Jesus Christ. Though it has been done since ages, recently this task has acquired a new dimension. The New Evangelism

²⁴ ŚW. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Magnezjan* 8,2.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Novo millennio ineunte*, 40.

has become the pastoral challenge since the Church spotted the developing secularization in the Christian world. We may talk about the New Evangelism's effectiveness when all members of the Church will share taken from the meeting with Jesus Christ experience with their brothers who lose their faith. The New Evangelism requires creating new methods, searching for new people and new means of professing the Good News. The Pope Benedict XVI underlines that in such a way the new pastoral program of the Church for the next few years is being assigned.

Ks. mgr lic. Marian Królikowski, proboszcz parafii św. Pawła Apostoła w Kielcach, założyciel i pasterz Stowarzyszenia Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła”. Zainteresowania: teologia biblijna, zagadnienie osoby i wspólnoty, formacja ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji. Członek Zespołu KEP ds. Nowej Ewangelizacji i konsultor Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji.



ks. dr Robert Ptak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

BÓG, KTÓRY MÓWI

TRYNITARNY WYMIAR EKONOMII OBJAWIENIA W *VERBUM DOMINI* BENEDYKTA XVI

Wstęp

Najważniejszym wydarzeniem w życiu Kościoła ostatnich miesięcy był niewątpliwie XIII Synod Biskupów poświęcony nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej (Rzym, 5-28 października 2012 roku). W homilii na rozpoczęcie obrad synodalnych papież Benedykt XVI powiedział m.in.: „Kościół istnieje dla ewangelizowania. Wierni poleceniu Pana Jezusa Chrystusa, Jego uczniowie poszli na cały świat, aby głosić Dobrą Nowinę (...). Także w naszych czasach Duch Święty rozbudził w Kościele nowy powiew, by głosić Dobrą Nowinę (...). Taka odnowiona dynamika ewangelizacji wywołuje korzystny wpływ na (...) nową ewangelizację skierowaną zasadniczo do osób, które chociaż zostały ochrzczone, oddaliły się od Kościoła i żyją bez odnoszenia się do praktyki chrześcijańskiej”¹.

W nowej ewangelizacji chodzi zatem o pomoc współczesnym ludziom w osobistym spotkaniu z Panem, który sam jedynie może wy-

¹ Por. *Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11/2012, s. 17-18.

pełnić ludzkie życie głębokim sensem i pokojem. Ewangelizację należy zawsze postrzegać w perspektywie Boga objawiającego się na przestrzeni dziejów, w których nie przestaje On przemawiać do ludzi poprzez dar swojego Słowa. Zatem prawdziwa ewangelizacja wyrasta ze Słowa Bożego obecnego w życiu i misji Kościoła. Benedykt XVI w Adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* (2010) mocno podkreślił, że „Nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga, który przemawia i daje nam swoją miłość po to, abyśmy mieli życie w obfitości (por. J 10,10)”². Warto zatem przybliżyć zawarte we wspomnianym dokumencie inspiracje, które pomogą odpowiedzieć na istotne dla misji ewangelizacyjnej Kościoła pytania: Jaki jest motyw „mówienia” Boga do człowieka oraz w jaki sposób aktualnie to się dokonuje?

Bóg w dialogu miłości

Soborowa konstytucja *Dei verbum* przypomina nam, że niewidzialny Bóg „w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (...) i przestaje z nimi (...), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą”³. Objawienie biblijne przynosi ze sobą nowe spojrzenie na Boga, który pragnie prowadzić z człowiekiem dialog. Specyfika tej rozmowy polega na tym, że Bóg mówi do nas językiem miłości, który wyraża się najpełniej w Jego Słowie. Ono było „na początku” (J 1,1), poprzez to Słowo „wszystko się stało” (J 1,3) i to samo Słowo zamieszkało między nami, stając się ciałem (por. J 1,14). Boski Logos istnieje od samego początku i opowiada nam o wewnętrznym życiu Boga. Jan Apostoł powie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,16), i wskazuje na „chrześcijański obraz Boga, a także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi”⁴.

² BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Watykan 2010, 2 (dalej: *Verbum Domini*).

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2 (dalej: *KO*).

⁴ BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, 1, Watykan 2006 (dalej: *Deus caritas est*).

Bóg, poprzez ten wewnętrzny dialog miłości, daje się poznać człowiekowi i odkrywa przed nim tajemnicę, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Słowo objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza do uczestnictwa w nim. Zatem człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boga miłości, może zrozumieć samego siebie jedynie wówczas, gdy przyjmuje Słowo i z uległością poddaje się działaniu Ducha Świętego. Ostateczne wyjaśnienie tajemnicy losu człowieka, jak powie Benedykt XVI, może się dokonać tylko w świetle Objawienia dokonanego przez słowo Boże⁵.

Używając określenia „słowo Boże”, należy zwrócić uwagę na różnorodność sposobów posługiwania się nim, zwłaszcza w analogicznym użyciu języka ludzkiego w odniesieniu do słowa Bożego. Z jednej strony określenie to odnosi się do tego, co Bóg mówi o sobie, a z drugiej wskazuje na różne znaczenia, które trzeba wyjaśnić na podstawie refleksji teologicznej i praktyki duszpasterskiej. Logos z Prologu św. Jana wskazuje najpierw na Słowo odwieczne – Syna, zrodzonego przez Ojca przed wszystkimi wiekami i współistotnego z Nim – które „stało się ciałem” (J 1,14). Zatem Jezus Chrystus, narodzony z Maryi Dziewicy, jest Słowem Bożym, które przyjęło ludzką naturę i stało się współistotne z nami⁶.

Mówiąc „słowo Boże”, mamy na myśli również przekaz orędzia poprzez działalność proroków, a następnie przepowiadanie apostołów, posłusznych poleceniu zmartwychwstałego Jezusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Wreszcie słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga, są księgi Starego i Nowego Testamentu. Stąd Kościół otacza wielką czcią święte Pismo, a chrześcijaństwo jest określane jako religia „słowa Bożego”, nie tyle „spisanego i milczącego”, ile „Wcielonego i żywego”. Stąd też, zgodnie z Tradycją apostołską, trzeba Pismo głosić, słuchać go, czytać je, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże⁷.

⁵ Por. *Verbum Domini*, 6.

⁶ Por. tamże, 7.

⁷ Por. KO, 10.

Świat stworzony głosi Boga

Rozwinięciem tematu ukazującego Boga, który mówi do człowieka językiem miłości, odzwierciedlającego wewnętrzny dialog w Trójcy Świętej, jest kosmiczny wymiar Słowa⁸. Chrystus jako jedyny Zbawiciela i Pośrednik między Bogiem a człowiekiem⁹ stanowi fundament całej rzeczywistości stworzonej. W odniesieniu do Boskiego Logosu św. Jan powie, że „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się stało, [z tego], co się stało” (1,3)¹⁰. To świadectwo Pisma Świętego potwierdza, że u początku wszystkiego, co istnieje, leży Boży plan zbawienia, a więc mądry i logiczny sposób postępowania. W centrum tego planu znajduje się zaproszenie skierowane do człowieka, by uczestniczył w życiu Bożym w Chrystusie. Stworzenie zatem „rodzi się z Logosu i nosi niezatarty ślad stwórczego Rozumu, który wprowadza ład i kieruje”¹¹. Konstytucja *Dei verbum* zawarła tę myśl w stwierdzeniu, że „Bóg, który przez Słowo wszystko stwarza (por. J 1,3) i zachowuje, daje ludziom w rzeczach stworzonych wieczne świadectwo o sobie”¹².

Zdaniem Benedykta XVI, świat stworzony jest przestrzenią, w której rozwija się historia miłości Boga i Jego stworzenia. Patrząc na wszechświat z perspektywy zbawczej, zauważamy, że człowiek na jego tle jest

⁸ Por. H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 382-383.

⁹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Watykan 2000, 13-15.

¹⁰ Również w Liście do Kolosan znajdziemy podobne odniesienia do Chrystusa: „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (por. 1,15), bo „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (1,16). List do Hebrajczyków powie zaś: „Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga wszechświat został tak stworzony, iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych” (11,3).

¹¹ Por. *Verbum Domini*, 8. Tę radosną pewność głoszą słowa Psalmów: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego” (33[32],6); „Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, i zaczęło istnieć” (33[32],9); „Niebiosa głoszają chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps19[18],2). Stąd też Pismo Święte zachęca, by poznawać Stwórcę, patrząc na świat stworzony (por. Mdr 13,5; Rz 1,19-20). Również tradycja ojców greckich widzi wszelkie możliwości stworzenia w Logosie, gdy stwierdza, że „każde stworzenie jest słowem Bożym, ponieważ głosi Boga”.

¹² Por. KO, 3.

kimś wyjątkowym i niepowtarzalnym: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Tekst ten podkreśla wartość darów otrzymanych od Stwórcy, którymi są: ciało, rozum, wolność i sumienie. Dary te leżą u podstaw prawa określanego jako „naturalne”. Dzięki niemu każdy człowiek, obdarzony sumieniem, odczuwa wewnętrzny impuls, by czynić dobro, a unikać zła¹³. Przyjmowanie słowa Bożego sprawia, że człowiek szanuje potrzebę życia zgodnie z prawem wypisanym w jego sercu (por. Rz 2,15; 7,23)¹⁴. Jezus Chrystus przynosi ludziom nowe Prawo Ewangelii, w którym zawiera się to naturalne, jednocześnie wyzwalając nas z prawa grzechu. Daje w ten sposób możliwość, byśmy dzięki łasce przewyciężali egoizm i uczestniczyli w życiu Bożym¹⁵.

Uczestniczenie w Bożym życiu sprawia, że człowiek buduje własne życie na słowie Bożym, a więc na solidnym i trwałym fundamencie. W świetle tego słowa głębiej dostrzega znaczenie i wartość każdego stworzenia. Jeśli bowiem wszystko „ma istnienie” w Tym, który jest „przed wszystkim” (por. Kol 1,17), to człowiek łatwiej dostrzeże nietrwałość rzeczy, na których często się opiera i w których pokłada nadzieję, budując własne życie na piasku. Chęć posiadania, przyjemności i władza nie są w stanie zaspokoić najgłębszych pragnień, jakie człowiek nosi w swoim sercu. Potrzebuje zatem do budowy własnego życia solidnych fundamentów, które opierają się na autorytecie samego Boga: „Słowo Twe, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebiosa”, a wierność Pana trwa „z pokolenia na pokolenie” (Ps 119[118],89.90). Człowiek budujący na tym słowie wznosi gmach własnego życia na solidnej opoce (por. Mt 7,24), dlatego może mówić do Boga: „Ty jesteś obrońcą moim i moją tarczą, pokładałam ufność w Twoim słowie” (Ps 119[118],114)¹⁶.

¹³ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Watykan 2009, 39.

¹⁴ Por. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Biblia i moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Watykan 2008, 13, 32, 109.

¹⁵ Por. *Verbum Domini*, 9.

¹⁶ Por. *Verbum Domini*, 10.

Głos i oblicze Słowa – Jezus ostatecznym słowem Boga

W Starym Testamencie Bóg przekazuje swoje słowo przez przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15,18), a z ludem Izraela za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 24,8). Objawia się w słowach i czynach, jako jedyny, prawdziwy i żywy Bóg, w tym celu, aby Izrael poznał, jakie są Jego zamiary wobec wszystkich ludzi (por. Ps 22[21],28n; 96[95],1-3; Iz 2,1-4; Jr 3,17)¹⁷. Stąd też, w nawiązaniu do poprzedniego zagadnienia, trzeba się odnieść do słów z Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (1,1-2). Zatem odwieczne Słowo, które wyraża się w stworzeniu i przemawia w dziejach zbawienia, stało się w Chrystusie człowiekiem, zrodzonym z Niewiasty (por. Ga 4,4). To wydarzenie Jezusa Chrystusa staje się ostatecznym słowem, jakie Bóg kieruje do ludzkości. Dlatego chrześcijaństwo w swojej istocie nie jest jakąś ideą, lecz spotkaniem z Osobą, która nadaje życiu całkowicie nową perspektywę¹⁸.

Mamy tutaj do czynienia, jak zauważy Benedykt XVI, z „chrystologią Słowa”, gdzie odwieczny Logos stał się tak mały, że zmieścił się w żłobie. Stał się dzieckiem, aby Słowo było dla nas bardziej realne, rzeczywiste i po ludzku uchwytnie. Od momentu wcielenia i narodzenia Syna Bożego, Słowo nie tylko posiada głos i jest słyszalne, ale też przybrało widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu¹⁹. Człowieczeństwo Jezusa ma swoje odniesienie do słowa Bożego, gdyż urzeczywistnia wolę Ojca – słyszy Jego głos i jest Mu posłuszny. Jezus zna Ojca i zachowuje Jego słowo (por. J 8,55), mówi o sprawach Ojca (por. J 12,50) i w ten sposób potwierdza, że jest Boskim Logosem. Jezus jest także prawdziwym człowiekiem – „nowym Adamem”, który pełni wolę Ojca. Jego posłannictwo znajduje swoje wypełnienie w Tajemnicy Paschalnej, gdzie Słowo

¹⁷ Por. KO, 14.

¹⁸ Por. *Deus caritas est*, 1.

¹⁹ Por. XII ZWYCZAJNE ZGROMADZENIE OGÓLNE SYNODU BISKUPÓW, *Orędzie końcowe*, II, 4-6, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1/2009, s. 24-26.

wchodzi w śmiertelną ciszę, by powiedzieć o „większej” miłości, która oddaje życie za przyjaciół swoich (por. J 15,13)²⁰.

W tajemnicy swojej męki i śmierci na krzyżu Jezus objawia się jako Słowo Nowego i Wiecznego Przymierza, w którym łączy się w osobowej harmonii wolność Boża i wolność ludzka. Jezus, ustanawiając nową ofiarę podczas ostatniej wieczerzy, określa ją jako „nowe i wieczne Przymierze”, potwierdzone przelaniem Jego Krwi (por. Mt 26, 28; Mk 14,24; Łk 22,20). Staje się prawdziwym Barankiem złożonym w ofierze, by raz na zawsze wyzwolić człowieka z niewoli grzechu²¹. Mówiąc wcześniej o milczeniu Słowa w doświadczeniu śmierci, pełne znaczenie tego milczenia dostrzegamy w tajemnicy zmartwychwstania. Chrystus – jako wcielone, ukrzyżowane i zmartwychwstałe Słowo Boże – staje się zwycięzcą, w którym wszystko zostaje na nowo zjednoczone (por. Ef 1,10). Słowo, które zmartwychwstaje jako Światłość świata, jest prawdziwym światłem, jakiego potrzebuje człowiek²².

Benedykt XVI, pochylając się nad treścią wyrażenia „chrystologia Słowa”, chciał podkreślić jedność Bożego zamysłu w Słowie Wcielonym, a więc wypełnienie się Pism w Misterium Paschalnym. Święty Paweł wyraźnie powie, że Jezus umarł za nasze grzechy „zgodnie z Pismem” i że zmartwychwstał trzeciego dnia „zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,3-4). W Misterium Paschalnym wypełniają się słowa Pisma, gdyż śmierć Jezusa potwierdza, że Słowo Boże w pełni stało się „ciałem”. Słowo Pisma spełnia się również w zmartwychwstaniu Jezusa, w którym ma miejsce objawienie trynitarniej miłości, jaka pokonuje „niszczycielskie siły zła i śmierci”. Widzimy tu także głęboką jedność nowego stworzenia i całych dziejów zbawienia w Chrystusie, który „łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha. Jest centrum kosmosu i historii, ponieważ w Nim łączą się, zachowując jednak odrębność, Autor i Jego dzieło”²³.

²⁰ Por. *Verbum Domini*, 12.

²¹ Por. BENEDYKT XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródło i szczyt życia i misji Kościoła, 9-10, Watykan 2007 (dalej: *Sacramentum caritatis*).

²² Por. *Verbum Domini*, 12.

²³ BENEDYKT XVI, *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego* (6.01. 2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 3/2009, s. 19.

Teologiczna refleksja Kościoła wskazuje na specyficzny charakter chrześcijaństwa, wyrażający się w wydarzeniu, którym jest Jezus Chrystus. W Nim dokonuje się pełnia Objawienia i realizacja obietnic Bożych. Jest On ostatecznym Słowem Boga, które nadało stworzeniu i historii prawdziwy, eschatologiczny sens. Stąd też w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia nie należy oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6,14; Tt 2,13)²⁴. W tym miejscu trzeba się odnieść do kwestii objawień prywatnych, które nie uzupełniają ostatecznego Objawienia Chrystusa, lecz pomagają w głębszym przeżywaniu jego treści w określonym czasie historycznym. Sprawdzianem autentyczności objawień prywatnych jest ich ukierunkowanie na Jezusa Chrystusa, wspomagające wiarę i odsyłające do jedyne Objawienia publicznego. Kościół aprobuje objawienia prywatne, jeśli nie zawierają treści sprzecznych z wiarą i dobrymi obyczajami oraz mogą się przyczynić do pogłębienia istniejących form pobożności lub powstania nowych²⁵.

Duch Święty a Słowo Boże

Benedykt XVI, poruszając zagadnienie trynitarnego wymiaru Objawienia, skoncentrował swoją myśl najpierw wokół „słowa Bożego”, w jego bardzo bogatych odniesieniach kosmologicznych, chrystologicznych, soteriologicznych i eschatologicznych. Kolejną odsłoną omawianego w posynodalnym dokumencie tematu, dotyczącego miejsca i roli Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, jest posłannictwo Ducha

²⁴ Por. KO, 4. Święty Jan od Krzyża w *Drodze na górę Karmel* napisał, że od kiedy Bóg dał nam „swego Syna, który jest Jego jedynym Słowem (...), przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia (...). To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam Wszystko, to jest swego Syna. (...) Zatem jeśli ktoś jeszcze pytał Boga albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusa, całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości” (II, 22).

²⁵ Por. *Verbum Domini*, 14.

Świętego. Autentyczne zrozumienie Objawienia chrześcijańskiego wiąże się z faktem, że przekaz Boga o sobie samym zakłada relację między Synem i Duchem Świętym. Ciekawego obrazu użył w tym kontekście św. Ireneusz z Lyonu, nazywając Syna i Ducha „dwoma rękami Ojca”²⁶. Obecność Ducha Świętego w dziejach zbawienia, a zwłaszcza w życiu Jezusa, potwierdza świadectwo Pisma Świętego. Widzimy więc działanie Ducha w chwili poczęcia Jezusa przy zwiastowaniu Dziewicy Maryi (por. Łk 1,35), następnie na początku Jego publicznej działalności podczas chrztu w Jordanie, gdy zstępuje na Niego w postaci gołębicy (por. Mt 3,16). W tym samym Duchu Jezus głosi królestwo Boże i wprowadza jego zasady wśród ludzi (por. Mt 4,1-17). W zapowiedziach swojego powrotu do Ojca Jezus ukazuje związek z przyjściem Ducha do uczniów (por. J 16,7). Po swoim zmartwychwstaniu tchnie na nich Ducha Świętego (por. J 20,22), który pouczy ich i przypomni im wszystko, co Jezus powiedział (por. J 14,26). Duch Prawdy (por. J 15,26) doprowadzi uczniów do całej prawdy (por. J 16,13) i objawi się w dniu Pięćdziesiątnicy (por. 2,1-4), pobudzając ich do misji głoszenia wszystkim ludziom Dobrej Nowiny²⁷.

Można więc śmiało powiedzieć, że posłannictwo Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i tworzą jedną i jedyną ekonomię zbawienia²⁸. Ten sam Duch, który działa we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, spoczywa na Jezusie w czasie Jego misji i zostaje przekazany uczniom. Duch, kiedyś mówiący przez proroków, aktualnie wspiera i inspiruje Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego, które wyraża się w ludzkich słowach i zostało spisane przez autorów pod natchnieniem Ducha²⁹.

Ważne jest tutaj znaczenie działania Ducha Świętego w życiu Kościoła oraz w sercach wierzących w odniesieniu do Pisma Świętego, którego nie można zrozumieć bez skutecznego działania „Ducha Prawdy” (J 14,16). Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w chlebie

²⁶ Por. św. IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses*, IV, 7,4.

²⁷ Por. *Sacramentum caritatis*, 12.

²⁸ Por. A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2007, s. 146-147.

²⁹ Por. *Verbum Domini*, 15.

eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, w którym jedynie może być ono przyjęte i rozumiane³⁰. Znaczenie relacji między Duchem Świętym a Pismem możemy odnaleźć także w tekstach liturgicznych, w których słowo Boże jest głoszone, słuchane i wyjaśniane wiernym. Mamy tutaj na myśli starożytne modlitwy, które w formie epiklezy proszą o przyjście Ducha Świętego Pocieszyciela do słuchających, aby zrozumieli oni natchnione przez Niego Pismo i mieli z tego pożytek. Znajdujemy też modlitwy na zakończenie homilii, w których ponownie prosi się o dar Ducha dla wiernych, by przemówił do umysłów słuchaczy, otworzył ich serca na wiarę i przyprowadził ich do Boga Miłosierdzia. Na podstawie tych przykładów jasno widać, dlaczego nie można dojść do zrozumienia sensu Pisma, nie biorąc pod uwagę działania Ducha Pocieszyciela w Kościele oraz w sercach wierzących³¹.

Tradycja i Pismo

Głęboka więź między Duchem Świętym i słowem Bożym kieruje naszą refleksję na zagadnienie żywej Tradycji i roli Pisma Świętego w powierzonym Kościołowi zbawczym orędziu, które ma być przekazywane w każdym czasie i miejscu. Bóg „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16), dlatego to wypowiedziane w czasie Słowo Boże oddało się Kościołowi, aby „każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Jezus Chrystus polecił swoim uczniom, aby głosili wszystkim ludziom Ewangelię jako źródło

³⁰ Por. *Verbum Domini*, 16. Papież przytacza w tym punkcie wypowiedzi ojców Kościoła na temat roli Ducha Świętego w więzi, jaką wierzący muszą utrzymywać z Pismami. Między innymi św. Jan Chryzostom mówi, że Pismo „potrzebuje objawienia Ducha, abyśmy odkrywając prawdziwy sens zawartych w nim rzeczy, czerpali z niego obfity zysk”. Święty Hieronim uważa, że „nie możemy dojść do zrozumienia Pisma bez pomocy Ducha Świętego, który je inspirował”. Święty Grzegorz Wielki podkreśla, że powstawanie oraz interpretowanie Biblii są dziełem tegoż Ducha: „On sam stworzył słowa świętych Testamentów, On sam je otworzył”.

³¹ Por. *Verbum Domini*, 16.

wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku. Apostołowie poprzez swoje przepowiadanie, znaki i zorganizowane działanie wypełniali polecenie Jezusa, a dzięki pomocy Ducha Świętego i pod Jego natchnieniem utrwaliли orędzie zbawienia na piśmie³².

Drugi Sobór Watykański przypomniał, że ta Tradycja w sposób dynamiczny rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Orędzie zbawienia nie ulega zmianie w swej prawdzie, która jest wieczna. Natomiast dzięki modlitwie i studium prowadzi ku głębszemu doświadczeniu duchowemu oraz zrozumieniu przekazu zawartego w świętych Pismach. Żywa Tradycja Kościoła pozwala nam zrozumieć Pismo Święte jako słowo Boże, a chociaż poprzedza ono i przewyższa słowo spisane, to jednak, jako natchnione przez Boga, w sposób absolutnie wyjątkowy zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16)³³.

Benedykt XVI podkreśla w omawianym dokumencie znaczenie właściwego wychowywania i formowania wiernych tak, by przyjmowali Pismo Święte w ścisłym powiązaniu z żywą Tradycją Kościoła. Konstytucja *Dei Verbum* mówi, że „Boże słowa, wyrażone ludzkimi językami, upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”³⁴. Pismo Święte, mimo różnorodności form i treści, postrzegane jest w sposób integralny i jednolity, gdyż przez wszystkie słowa tej Księgi „Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały (por. Hbr 1,1-3)”³⁵. Kościół zatem, za sprawą Ducha Świętego i pod kierunkiem Magisterium, przekazuje wszystkim pokoleniom to, co zostało objawione w Chrystusie. Słowo Boże przemawia do nas w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary³⁶.

³² Por. *KO*, 7.

³³ Por. *Verbum Domini*, 17.

³⁴ *KO*, 13.

³⁵ Katechizm Kościoła katolickiego, 102.

³⁶ Por. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 2002⁸, s. 244-246.

Relacja między żywą Tradycją i Pismem Świętym jako słowem Bożym zawartym w ludzkich słowach, opiera się na fundamentalnym pojęciu natchnienia. Można użyć tutaj pewnego porównania do Słowa Bożego, które w łonie Dziewicy Maryi stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego – podobnie Pismo Święte „staje się ciałem” w łonie Kościoła za sprawą tegoż Ducha. Pojęcie natchnienia w Piśmie Święte uznaje w pełni rolę ludzkiego autora i jednocześnie Boga jako prawdziwego Autora. Ma to ogromne znaczenie dla prawidłowego podejścia do Pisma oraz jego hermeneutyki, a w konsekwencji do oddania prawdziwego ducha, w którym zostało napisane³⁷. Odrzucenie reguły natchnienia Pisma Świętego prowadzi zazwyczaj do traktowania go jako jednego z historycznych dzieł literackich, a nie jako dzieła Ducha Świętego, który przemawia swoją obecnością w historii³⁸.

Z tematem natchnienia wiąże się zagadnienie prawdy zawartej w świętych Księgach. Soborowa nauka na ten temat mówi, że skoro wszystko to, co autorzy natchnieni twierdzą, pochodzi od Ducha Świętego, to „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w Księgach świętych dla naszego zbawienia”³⁹. Jak powie św. Paweł: „Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowania w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3,16-17). Stąd też „natchnienie” i „prawda” są uważane za kluczowe pojęcia kościelnej hermeneutyki Pisma Świętego. Ich znaczenie bezpośrednio odnosi się do poprawnej interpretacji świętych tekstów, a w sposób pośredni oddziałuje na poziom wiary i życia duchowego chrześcijan⁴⁰.

³⁷ Por. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contentuti, metodi*, Bologna 2006, s. 137.

³⁸ Por. *Verbum Domini*, 19.

³⁹ KO, 11.

⁴⁰ Por. *Verbum Domini*, 19.

Zakończenie

Przeprowadzona refleksja dotycząca trynitarnego wymiaru Objawienia w oparciu o posynodalną adhortację Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła ukazała nam, że jej początek i źródło jest w Bogu Ojcu. On objawia swoją chwałę i dobroć najpierw w dziele stworzenia, bo przez Jego słowo powstały niebiosy (por. Ps 33[32],6). W historii Narodu Wybranego i dzięki słowom proroków przygotowuje swój lud do pełni Objawienia w swoim Jednorodzonym Synu – Słowie, które stało się ciałem (por. J 1,14). Zwieńczeniem Objawienia jest dar Parakleta (por. J 14,16), który doprowadzi ludzi do całej prawdy (J 16,13).

Bóg daje się poznać w dialogu, który zakłada prymat słowa Bożego skierowanego do człowieka. Oznacza to, że Bóg wychodzi naprzeciw niemu i zaprasza do przyjęcia Jego zbawczego orędzia. Zawarte jest ono w żywej Tradycji i księgach Pisma Świętego, które powstały pod natchnieniem Ducha Bożego i zawierają w sobie zbawczą prawdę. Bóg zatem mówi do człowieka na każdym etapie historii i objawia siebie jako Trójjedyny Dar Miłości.

The God Who speaks – Pope Benedict XVI’s Apostolic Exhortation *Verbum Domini* trinitarian dimension of the Economy of Revelation

Summary

The pope Benedict XVI in Apostolic Exhortation *Verbum Domini* (2010) has presented fruits of the work of the XII Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops which had as its theme: „The Word of God in the Life and Mission of the Church”. Nowadays, there is no greater priority for the mission of the Church than this: to enable the people of our time once more to encounter God, the God who speaks to us and shares his love so that we might have life in abundance (cf. Jn 10:10). The economy of Revelation has its Trinitarian

dimension, so, God, who speaks to people, makes it always as the Father and the Son and the Holy Spirit. Triune God goes toward people with the word of salvation, which is present in the work of creation and redemption, in the living Tradition and the sacred Scriptures. Since God “so loved the world that he gave his only Son” (Jn 3:16), the divine word, spoken in time, is bestowed and “consigned” to the Church in a definitive way, so that the proclamation of salvation can be communicated effectively in every time and place.

Ks. dr Robert Ptak, sercanin; adiunkt, wykładowca przedmiotów teologicznych na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie; wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce.

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA



T. KAŁUŻNY SCJ, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012, ss. 298.

W Wydawnictwie Księży Sercanów „Dehon” ukazała się praca ks. prof. hab. Tadeusza Kałużnego SCJ pt. *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*. Jak wskazuje podtytuł książki, stanowi ona ogólne i syntetyczne opracowanie najważniejszych dwustronnych dialogów doktrynalnych podejmowanych przez Kościół rzymskokatolicki.

Autor pracy jest profesorem uczelnianym UPJPII, kierownikiem Katedry Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Odbił studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie. Jest znawcą teologii prawosławnej i porównawczej. Do jego ważniejszych pozycji należą *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze rosyjskiego Kościoła prawosławnego* (Kraków 1999) oraz *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka* (Kraków 2008).

W omawianej pozycji autor przedstawia historię i aktualny stan dialogów doktrynalnych Kościoła katolickiego, które podjął on zasadniczo po II Soborze Watykańskim, zarówno z Kościołami tradycji wschodniej, jak i zachodniej. W sumie chodzi o 13 dialogów dwustronnych. Autor świadomie ogranicza się w swojej prezentacji do dialogów o zasięgu światowym. Nie porusza zatem dialogów lokalnych, wielostronnych, nie bierze też pod uwagę tzw. dialogu miłości, a koncentruje się na dialogach teologicznych, doktrynalnych. Poza tym ma na uwadze przede wszystkim dialogi oficjalne, tzn. takie, za którymi stoją autentyczne władze poszczególnych Kościołów, a nie jedynie teologowie czy jakieś grupy bez legitymacji kościelnej.

Omawiana pozycja obejmuje 298 stron formatu B5. Po spisie treści i wykazie skrótów znajduje się *Wstęp* (s. 15-18), który omawia cel publikacji, kryteria wyboru i opracowania poszczególnych dialogów

oraz charakterystykę źródeł. Właściwa treść książki, czyli omówienie poszczególnych dialogów, zawarta jest na prawie 230 stronicach (s. 19-252). *Zakończenie* (s. 248-252) zawiera syntetyczne podsumowanie osiągnięć poszczególnych dialogów doktrynalnych. W ramach aneksów załączone są trzy schematy, z których pierwsze dwa ilustrują jurysdykcyjne zależności poszczególnych Kościołów wschodnich niezależnych od Rzymu oraz historyczne pochodzenie Kościołów zachodnich również niezwiązanych z Rzymem. Trzeci schemat ilustruje podejmowane przez Kościół katolicki bilateralne dialogi na forum światowym. Książkę kończy bibliografia podzielona na źródła, które stanowią zbiory dokumentów dialogowych z poszczególnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, opracowania oraz literatura pomocnicza. Cennym uzupełnieniem jest dołączony na końcu indeks osobowy.

Zasadnicza treść książki *Na drogach jedności* dotyczy 13 dialogów doktrynalnych, jakie prowadzi Kościół Rzymskokatolicki z Kościołami niezależnymi od Rzymu w skali światowej. Najpierw zaprezentowane są dialogi z Kościołami wschodnimi, do tych zaś należą Kościoły prawosławne (patriarchaty: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Moskiewski, Gruziński, Serbski, Rumuński, Bułgarski; Kościoły autokefaliczne: Cypru, Grecji, Polski, Albanii, Czech i Słowacji), Kościół asyryjski (zwany wcześniej nestoriańskim) oraz Kościoły przedchalcedońskie (Koptyjski, Etiopski, Erytrejski, Syryjski, Syro-Malankarski oraz Ormiański). W drugiej kolejności publikacja omawia dialogi z Kościołami zachodnimi, do których należą: Kościoły luterzańskie, Metodysci, Anglikanie, Kościoły reformowane, Zielonoświątkowcy, Uczniowie Chrystusa, Ewangelikalni, Baptyści, Mennonici, Starokatolicy.

Omówienie poszczególnych dialogów zostało dokonane ściśle według przyjętego porządku metodologicznego, co bardzo ułatwia lekturę książki i pozwala się szybko orientować w prezentowanym materiale. Każdy omawiany „dialog” podzielony jest na trzy zasadnicze części. Najpierw autor dokonuje charakterystyki danego Kościoła czy Wspólnoty kościelnej, które nie pozostają w jedności z Rzymem: omawia ich historię, a następnie podstawy doktrynalne oraz strukturę organizacyjną.

Ta prezentacja partnera dialogu jest bardzo pomocna w zapoznaniu się z danym Kościołem, co z kolei stanowi konieczny punkt wyjścia do zrozumienia treści i problematyki podejmowanych dialogów doktrynalnych. Po zapoznaniu się z danym Kościołem przechodzimy do właściwej lektury, która wprowadza nas w genezę i przebieg poszczególnych dialogów. Poznajemy zatem konkretne okoliczności, miejsca i daty spotkań ekumenicznych, osoby, które inicjowały dialogi i brały w nich udział. Warto zauważyć, że z niektórymi Kościołami historia dialogów doktrynalnych jest dość bogata, nie ograniczały się one do jednego spotkania, ale podejmowany dialog miał liczne fazy. Zwykle łączyły się one z tematyką podejmowaną na poszczególnych etapach dialogu. Dla przykładu: dialog katolicko-luterański miał pięć faz, dialog z Zielonoświątkowcami – sześć faz, natomiast katolicko-metodystyczny – aż dziewięć. Wreszcie jako trzeci element każdego dialogu autor omawia istotne treści wypracowanych dokumentów dialogowych. Wydaje się, że jest to najistotniejsza część każdej prezentacji. Autor dokonuje syntezy wszystkich oficjalnych dokumentów dialogowych. Dzięki temu bardzo sprawnie można się zorientować w najistotniejszych zagadnieniach, jakie były poruszane podczas spotkań ekumenicznych. Oczywiście, że lektura książki nie zastąpi analizy źródeł, niemniej dzięki dokonanej syntezie stanowi ona wielką pomoc dla wszystkich, którzy pragną się zorientować w aktualnej panoramie ekumenicznych dialogów Kościoła katolickiego. Wartościowe są również krótkie podsumowania każdego dialogu, które w kilku zdaniach oceniają go oraz zapowiadają perspektywy na najbliższą przyszłość.

Dzięki przyjętej metodologii prezentacja dialogów z poszczególnymi Kościołami jest jasna i przejrzysta. Bardzo łatwo można się zorientować w treści książki i odnaleźć interesujący nas dialog. Jest zrozumiałe, że objętość poszczególnych rozdziałów jest różna, jako że decyduje o tym tak wielkość Kościoła uczestniczącego w dialogu, jak dynamika prowadzonych dialogów, która przekłada się zarówno na bogatą historię spotkań ekumenicznych, jak i wypracowanych dokumentów.

W omawianej publikacji autor wykazuje się dojrzałym językiem naukowym, zwięzłym, rzeczowym, z powodzeniem stosuje termino-

logię ekumeniczną. Widać wypracowaną dyscyplinę myślenia, która sprawia, że prezentacja treści jest systematyczna, jasna i logiczna. Należy docenić duże umiejętności autora w dokonywaniu syntez obszernych dokumentów, trafnie ujmujących najistotniejsze zagadnienia w nich zawarte.

Ze względu na to, że pozycja ma charakter swoistej encyklopedii dialogów, ich przeglądu, nie jest ona pracą, ściśle rzecz biorąc, twórczą, jeśli chodzi o nowe idee czy inspiracje. Stanowi jednakże bardzo solidne opracowanie najpierw tożsamości Kościołów uczestniczących w dialogach doktrynalnych, także od strony ich historii, doktryny i organizacji, co już jest bardzo cennym źródłem wiedzy, zwykle rozproszonej w różnych publikacjach. Co istotniejsze, dla każdego ekumenisty stanowi z kolei nieocenioną pomoc w zapoznaniu się zarówno z historią, jak i aktualną sytuacją dialogów podejmowanych przez Kościół katolicki, pozwala też szybko zorientować się w ich problematyce, a zwłaszcza osiągniętych uzgodnieniach. Poza tym dzięki rzetelnie zebranej i usystematyzowanej bibliografii jest ważnym źródłem informacji dla wszystkich, którzy poszukują zarówno źródeł do tego obszaru wiedzy, jak i odpowiednich opracowań.

Publikacja nie jest zupełnie pionierska w dziedzinie prezentowania dialogów ekumenicznych Kościoła katolickiego. Wcześniejsze opracowania tej tematyki zawierają chociażby pozycje K. Karskiego: *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, czy S. C. Napiórkowskiego: *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego w: Na drogach do jedności* (s. 22-79), żeby wymienić przynajmniej te obszerniejsze. Trzeba jednak przyznać, że podane publikacje stanowią zaledwie skromne opracowanie, jeśli zestawić je z pracą T. Kałużnego *Na drogach jedności*. Jak już zaznaczono, omówienie poszczególnych dialogów zajmuje w tej pozycji dobrze ponad 200 stron. A zatem choć nie jest to pierwsze opracowanie tej materii, to jednak w porównaniu z dotychczasowymi jest przyczynkiem znacznie obszerniejszym, ale również poszerzonym o podstawowe informacje na temat Kościołów – partnerów dialogu, o czym była już tu mowa.

Omawianą pozycję można nabyć u wydawcy w cenie 45,99 zł. Wydaje się, że jako praca naukowa, niskonakładowa, nie należy ona do najdroższych. Równocześnie należy docenić bardzo staranne wydanie książki. Mimo że ma miękką oprawę, przyciąga uwagę zarówno stonowanym zielonym kolorem w górnej części okładki, jak i zamieszczoną na niej ikoną ostatniej wieczerzy, pokrytą lakierem UV. Praca jest bardzo dobrze złamana, w klasycznym, czytelnym stylu, z użyciem dogodnej do czytania czcionki zarówno co do wielkości, jak i kroju. Wyraźnie oddzielone są poszczególne rozdziały, a także podrzędne jednostki tekstu. Można w tym wypadku pogratulować wydawnictwu solidnego i fachowego warsztatu redakcyjnego oraz łamania i składu.

Trudno w omawianej pozycji wskazać jakieś istotne mankamenty. Autor sam przyznaje, że pominął w swoim opracowaniu dialogi wielostronne oraz lokalne, jak również wszelkiego typu dialogi nieoficjalne czy pozadoktrynalne. Wynika to jednak ze świadomego wyboru, aby zawęzić opracowanie do dialogów dwustronnych, i to na płaszczyźnie światowej. Ujęcie szerszego spektrum dialogów być może byłoby opracowaniem bardziej wyczerpującym, zapewne jednak nie uniknęłyby również trudności metodologicznych. Dlatego wskazane braki są usprawiedliwione i otwierają możliwości dla innych opracowań.

Mając na uwadze dotychczasowe analizy, należy stwierdzić, że pozycja ks. prof. Tadeusza Kałużnego SCJ *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej* stanowi istotny wkład w systematyczne opracowanie dotychczasowych osiągnięć dialogów ekumenicznych Kościoła katolickiego, jak również w ich udostępnianie szerszym kręgom czytelników, przede wszystkim bezpośrednio zaangażowanych w działalność ekumeniczną Kościoła katolickiego, ale również wszystkim innym osobom zainteresowanym chrześcijaństwem, dramatem jego rozbicia i poszukującym nadziei na jego zjednoczenie.

ks. Dariusz Salamon SCJ

ks. ANDRZEJ DYMER (red.), *Transplantologia: oczekiwania, możliwości, granice*, Szczecin 2012, ss. 366.

Nakładem Instytutu Medycznego im. Jana Pawła II w Szczecinie ukazała się w 2012 roku monografia nosząca tytuł: *Transplantologia: oczekiwania, możliwości, granice*. Jest ona pokłosiem konferencji naukowej, która odbyła się w dniach 7-9 listopada 2011 roku w Dziwnowie. Obrady były dedykowane kapelanowi męczennikowi szpitala św. Karola Boromeusza w Szczecinie, ks. Karolowi Lampertowi (1894-1944). Pełnił on posługę wśród chorych w latach 1941-1943. Poniósł śmierć męczeńską 13 listopada 1944 roku w więzieniu w Halle. Dokładnie po 67 latach – 13 listopada 2011 roku – od swojej męczeńskiej śmierci został ogłoszony błogosławionym podczas uroczystej mszy świętej sprawowanej przez prefekta Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych kard. Angela Amato w miejscowości Dornbirn, w Austrii.

Recenzowana publikacja składa się z następujących części: spisu treści w języku polskim (s. 5-7), wstępu (s. 9), życiorysu bł. Karola Lamperta (s. 11-14), trzech rozdziałów (s. 15-341) oraz Suplementu (s. 343-366).

W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Perspektywa medyczna* znajduje się 12 artykułów różnych autorów. Są to wybitni lekarze naukowcy, którzy w swoich wypowiedziach przedstawiają najnowsze osiągnięcia medycyny w zakresie transplantologii. Znajdziemy tu opracowanie dotyczące wprowadzenia do użytku robota da Vinci, dzięki któremu praktyka chirurgiczna została podniesiona na nowy poziom jakościowy. Zastosowanie tego narzędzia pozwoliło na „kopiowanie” ruchów ludzkiej ręki, nawet w najbardziej niedostępnych miejscach, a redukcja drżeń dłoni pozwala na nieosiągalną wcześniej precyzję. Chirurg ma także trójwymiarowy obraz pola operacyjnego powiększonego dziesięciokrotnie. Początkowo robot ten miał zastosowanie w różnego rodzaju operacjach małoinwazyjnych, jednakże od pewnego czasu wiąże się z nim coraz większe nadzieje przy zabiegach związanych z przeszczepem organów.

Jednym z kluczowych zadań stojących przed transplantologią organów nieparzystych jest stwierdzenie śmierci człowieka. Tylko bowiem od człowieka, który zmarł, można pobrać organ nieparzysty (np. serce),

w przeciwnym razie lekarze dokonaliby zabójstwa. Profesor Przemysław Nowacki w swoim artykule w sposób wnikliwy ukazuje rozwój koncepcji śmierci mózgu.

Kolejny z artykułów jest poświęcony farmakogenetyce w transplantologii. Jest to ważna dziedzina nauki badająca dziedziczne różnice w odpowiedzi na lek. Pozwala to przewidzieć reakcje na lek w profilaktyce klinicznej. Dzięki tym badaniom możliwe było odkrycie leków immunosupresyjnych, bez których niemożliwe byłyby zabiegi transplantacji. Leki te hamują aktywność układu immunologicznego lub jej zapobiegają. To zaś sprawia, że nieaktywne są antygeny HLA, czyli białka decydujące o utrzymaniu się lub odrzuceniu przeszczepu. Odpowiadają one bowiem za zgodność tkanek dawcy i biorcy. Dzięki ich „uśpieniu” przeszczepiony organ nie jest odrzucany. Trzeba jednakże dodać, że działanie leków immunosupresyjnych ma także działanie ujemne. Poprzez osłabienie systemu odpornościowego człowiek jest bardzo narażony na różne infekcje.

Problemem, z którym spotykają się lekarze przy przeszczepach, są także zakażenia grzybami mikroskopowymi. Obecnie znanych jest wiele gatunków grzybów, które są odpowiedzialne za powstawanie wielu chorób. W ostatnich latach obserwuje się duży wzrost zakażeń grzybiczych. Jest to spowodowane obniżeniem się odporności u wielu osób, stosowaniem antybiotyków czy nadmiernym używaniem detergentów, środków antyseptycznych i dezynfekcyjnych. Drobnoustroje bowiem poprzez swoją naturalną zmienność zyskują coraz większą odporność na środki higieniczne i są coraz trudniejsze do zwalczania. Wymaga to stosowania zwiększonych dawek leku lub wprowadzania nowych leków, na które drobnoustroje się jeszcze nie uodporniły.

W kilku artykułach autorzy opisują z różnych perspektyw transplantacje dwóch ważnych organów: płuc i wątroby. Są to bardzo skomplikowane zabiegi, ponieważ dotyczą przeszczepu narządów mięsistych. Zabiegów tych dokonuje się w ostateczności, kiedy zostały już wyczerpane wszystkie dostępne środki medyczne. Szczególnie niebezpieczna jest transplantacja płuc, gdyż są one organem, przez który przepływa krew krążąca w organizmie. Niepowodzenie takiej operacji oznacza śmierć pacjenta. Podobnie rzecz wygląda przy transplantacji serca.

Kolejnym problemem jest niewystarczająca liczba organów do przeszczepu, przez co wielu pacjentów umiera, nie doczekawszy się operacji. Aby uniknąć dużej ilości zgonów, lekarze przeszczepiają obecnie narządy osobom, które są najbardziej zagrożone. Godna pochwały jest w tym względzie międzynarodowa współpraca, dzięki której jest możliwa wymiana narządów w krajach należących do Eurotransplantu.

Z lektury artykułów wynika, że lekarze dokonujący tego typu zabiegów liczą się z wiarą czy poglądami pacjenta. Wiara dodaje siły i lekarzowi, i pacjentowi. Temu pierwszemu jest ona szczególnie potrzebna w momentach niepowodzenia zabiegu, pacjentowi zaś pomaga z nadzieją poddać się operacji. Co więcej, zaufanie, jakim pacjent darzy lekarza, daje nadzieję na pomyślny przebieg operacji.

Jeśli operacja przebiegnie pomyślnie, rozpoczyna się okres usprawniania i powrotu do normalnego życia. Warunkiem powodzenia jest odpowiedni styl życia, aktywność fizyczna, rodzaj wykonywanej pracy czy sytuacja rodzinna i społeczna. Równie ważnym czynnikiem jest prawidłowość w funkcjonowaniu wszystkich organów w organizmie. Ma to bowiem wpływ na przeżywalność pacjenta. Obecnie 80-90% pacjentów przeżywa ponad rok po transplantacji i ma perspektywę na dalsze lata życia.

W drugim rozdziale zatytułowanym *Perspektywa teologiczno-moralna* znajduje się 10 artykułów, których autorami są wybitni teolodzy i etycy. Jednym z pierwszych zagadnień, którym się zajmują, jest sprawa zgody chorego. Z punktu widzenia etycznego konieczna jest zgoda dawcy na pobranie od niego jakiegoś organu. Podobnie ma się sprawa z pobraniem organu od dawcy już zmarłego. Wymagana jest tu jego zgoda, którą wyraził za życia, lub też zgoda jego prawnych przedstawicieli. Ciało ludzkie jest zawsze ciałem osoby i jako takie nie może być traktowane jako przedmiot fizyczny czy biologiczny. Tym samym nie może być ono przedmiotem komercjalizacji, nie może być sprzedawane, czy też wymieniane. Gdyby doszło do tak redukcjonistycznego podejścia do ludzkiego ciała, transplantacja organów zatraciłaby charakter bezinteresownego daru motywowanego miłością do drugiego, a stałaby się aktem handlu, niedozwolonego nadużycia czy wręcz grabieży.

Transplantacja ma mieć charakter terapeutyczny i jest ona szansą na uratowanie życia czy zdrowia pacjenta. W takim ujęciu jest zgodna z zasadami etyki chrześcijańskiej. Problemem są transplantacje, w których może być zanegowana podmiotowość biorcy. Nie mogą być transplantowane organy, które zmieniałyby jego tożsamość osobową. Chodzi tu zarówno o tożsamość w sferze osobowościowej (np. samoświadomość, pamięć, doświadczenie osobistej historii, istotne cechy charakteru), jak i tożsamość biologiczną (przekazywalną w akcie prokreacji). W praktyce oznacza to, że moralność chrześcijańska wyklucza przeszczepienie tych narządów, z którymi jest w jakiejś mierze związana osobowość i indywidualność człowieka. W grę wchodzi tutaj zwłaszcza transplantacja mózgowia oraz gruczołów płciowych, tak męskich, jak żeńskich.

Ciekawy temat porusza artykuł poświęcony problematyce transplantologii w religiach objawionych. Znając już stanowisko Kościoła katolickiego, należałoby przedstawić także spojrzenie innych religii na problem transplantacji organów. Judaizm zezwala na pobranie organów, jeśli ma to na celu uratowanie czy poprawę życia człowieka. Rabini wyrażają także opinie, że pobranie organów może się dokonać dopiero po śmierci dawcy. Takie jest oficjalne stanowisko judaizmu, jednakże u wielu wyznawców religii żydowskiej istnieje pewna niechęć do dawstwa organów spowodowana różnymi uprzedzeniami, głównie religijnymi.

Podobne jest stanowisko Kościoła protestanckiego. Choć nie wydano oficjalnego dokumentu dotyczącego transplantacji, to badając wypowiedzi poszczególnych przedstawicieli różnych wspólnot protestanckich, należy stwierdzić, że Kościół ten jest za tą metodą leczenia.

Również Kościół prawosławny nie sprzeciwia się oddaniu narządów i tkanek po śmierci, jeśli są wykorzystane do poprawy życia ludzkiego. Traktuje się tu dawstwo organów – podobnie jak w innych kościołach chrześcijańskich – jako dar miłości.

Zbliżone jest też stanowisko większości uczonych islamskich przynależnych do różnych szkół prawa koranicznego, którzy stwierdzają, że życie jest dobrem najwyższym, i zezwalają na pobranie na-

rządów, jeśli to jest jedyna forma pomocy. Zastrzegają jednakże, że ma to być akt dobrowolny oraz że handel ludzkimi organami jest niedopuszczalny.

W trzecim rozdziale zatytułowanym *Perspektywa pedagogiczno-psychologiczna* znajduje się sześć artykułów, których autorami są wybitni pedagodzy i psycholodzy. Podstawowym celem pracy psychologa, który pomaga osobom mającym się poddać transplantacji, jest redukcja lęku i emocjonalnego napięcia przedoperacyjnego znamienego dla większości chorych. Stan ten charakteryzuje się poczuciem niepewności co do dalszych losów, przeżywaniem zagrożenia utraty zdrowia i życia.

Psycholog ma za zadanie powiadomić o przebiegu pobytu w klinice, obowiązkowych procedurach i przygotowaniach do operacji. Poinformować o sprawach związanych z operacją, znieczuleniem i niedogodnościami okresu pooperacyjnego. Zachęca on także do ujawniania swoich obaw, lęków i zadawania pytań. Samo ujawnienie i wypowiedzenie obaw powoduje, że chory odczuwa ulgę i zaczyna myśleć pozytywnie. Duże znaczenie ma także wyjaśnienie problemów związanych z trybem życia po operacji, możliwością podjęcia pracy i uzyskania dobrej jakości życia.

Dla psychologa ważna jest także znajomość sytuacji rodzinnej, zawodowej i społecznej pacjenta. Dzięki temu może on określić rodzaj wsparcia, jakiego mogą mu udzielić najbliżsi, oraz sposobu przystosowania się do nowej sytuacji, jaką jest życie z przeszczepem. Istotne dla psychologa są także warunki socjalno-bytowe pacjenta, które umożliwią mu przestrzeganie zaleceń lekarskich.

Prezentowana interdyscyplinarna publikacja, wydaje się ważną pozycją w kształtowaniu świadomości na tak ważny temat, jakim jest transplantologia. Dzięki jej lekturze można zrozumieć, jak skomplikowanym przedsięwzięciem jest przeszczep organów. Autorzy poszczególnych artykułów, będący fachowcami w swoich dziedzinie, zapoznają czytelnika z najnowszymi osiągnięciami nauki. Ukazują także rysujące się perspektywy i problemy, z którymi się spotykają.

Po lekturze tej książki dochodzi się do wniosku, że osiągnięcie, jakim jest transplantacja organów, było i jest możliwe dzięki współpracy wielu fachowców z różnych dziedzin. Pozostaje jeszcze życzenie, aby tak chwalebna gałąź wiedzy nadal intensywnie się rozwijała i by powstawały kolejne pozycje książkowe, które będą przybliżały tę tematykę.

ks. Krzysztof Paluch SCJ

PAUL EVDOKIMOV, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przekład Maria Żurawska, Poznań 2012, ss. 160.

Prezentowana książka ukazała się nakładem Wydawnictwa Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” z Poznania i stanowi tłumaczenie dzieła *L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe*, opublikowanego w Paryżu w 1969 roku. Jak czytamy we wstępie do polskiego wydania, które przygotował ks. prof. Wacław Hryniewicz OMI, autor tej publikacji należy do najbardziej cenionych i chętnie czytanych współczesnych teologów prawosławnych. Dlaczego? Pisma Evdokimowa są przede wszystkim zakorzenione w wielkiej Tradycji chrześcijańskiej i pozwalają czytelnikowi zasmakować w teologii medytatywnej, która opiera się na wewnętrznej wolności i otwiera na przemieniającą moc Bożego piękna (s. 7). Jako emigrant osiadły we Francji teolog przekazywał zachodniemu chrześcijaństwu bogactwo wschodniej wrażliwości na obecność i działanie Ducha Świętego w Kościele i świecie. Profesor Hryniewicz określa Evdokimova jako *homo meditans*, który cierpliwie i z zamyśleniem pochyla się nad wielkimi prawdami wiary chrześcijańskiej, gdzie Chrystus i Duch Święty stanowią streszczenie dziejów zbawienia. Zwłaszcza Osoba Ducha Świętego jest dla tego teologa szczególnym znakiem Bożej obecności i działania w dzisiejszym świecie. Można powiedzieć, że jest On „Mistagogiem Bożego Królestwa” – a więc Tym, który odkrywa przed ludźmi tajniki mądrości i poznania

Boga (s. 11). Duch Święty zatem jest widziany zawsze w perspektywie trynitarnej, zresztą każdą Osobę Boską należy postrzegać w ścisłym związku z pozostałymi, gdyż istnieją między nimi wzajemne, w pełni troiste relacje (s. 21).

We wprowadzeniu Evdokimov przedstawia historyczny i ekumeniczny kontekst nauki o Duchu Świętym. Jak zauważa, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniały jeszcze większe niż obecnie różnice tradycji lokalnych. To jednak nie przeszkadzało Kościołowi w stanowieniu jedności. Nowy Testament prezentuje różne „punkty widzenia” charakterystyczne dla świadków tej samej wiary, które określamy jako specyficzną teologię lub duchowość np. Janową, Piotrową czy Pawłową (s. 28). Jednak w pewnym momencie historycznym została zaprzeczona jedność kościelna odnosząca się do tajemnicy trynitarnej. Stąd też czas już, by pomyślano o pojednaniu, podporządkowując się Duchowi miłości i prawdy. Wschodni wkład w działania ekumeniczne polega przede wszystkim na głębokim wycuciu tajemnicy (s. 31). Niestety, w łonie chrześcijaństwa jesteśmy – jak zauważa Evdokimov – świadkami rozpadu ewangelicznej treści wiary i utraty historycznego znaczenia wydarzeń biblijnych (s. 32). Stąd też niektórzy teologowie sami nie wiedzą, w co wierzą, a chrześcijaństwo traci coraz bardziej swoją tożsamość. Źródłem takiego stanu rzeczy jest brak teologii trynitarnej i odwołania do patrystyki, co prowadzi do zeświecczenia Biblii i Tradycji (s. 33).

Podjmując wspomniane problemy, Evdokimov w pierwszej części swojej publikacji zajmuje się teologią trynitarą i pochodzeniem Ducha Świętego. W rozdziale pierwszym przedstawia wschodnie przesłanki teologii patrystycznej. Ojcowie wschodni podkreślają, że stworzenie i wcielenie wzajemnie się w sobie zawierają. Zakładają oni zatem, że niezależnie od upadku człowieka wcielenie miałoby miejsce jako wyraz miłości Bożej i ostateczna postać zjednoczenia Boga z człowiekiem (s. 39). Maryja, jako *Theotokos* trzymająca w ramionach Dzieciątka Jezus, jest ikoną wcielenia, a eklezjologia oparta na Eucharystii pogłębia tę samą tajemnicę zjednoczenia Boga i człowieka w Kościele rozumianym jako *communio*. Teologia patrystyczna u swoich podstaw ma być doświadczalną drogą zjednoczenia z Bogiem. Stąd też, jak powie

Ewagriusz, „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem” (s. 43). Powołanie teologiczne odrzuca zarozumiałość wiedzy czysto encyklopedycznej, gdyż prawdziwe poznanie wyrasta ze światłości Słowa.

W drugim rozdziale Evdokimov przedstawia katafatyczny i apofatyczny wymiar teologii ojców. Ten pierwszy, pozytywny, można nazwać symbolicznym, ponieważ opiera się na sposobach „objawiania się” Boga w świecie poprzez Jego dzieła. Ten język stworzenia należy dopiero odszyfrować. Drugi, negatywny wymiar przeczy jakiegokolwiek definicji, która zawsze ogranicza, więzi, porównuje (s. 45-46). Dla Evdokimova im bardziej „Bóg pozostaje niepoznawalny w transcendencji swej nadistoty, tym bardziej jest doświadczalny w bezpośredniej bliskości jako Istniejący” (s. 47).

W następnym rozdziale autor zajmuje się terminologią trynitarną. Zauważa, że rozwijający się Kościół musiał na początku stawić czoła błędnym koncepcjom trynitarnym, balansującym pomiędzy sabeiańskim unitaryzmem a pogańskim tryteizmem (s. 50). Zagrożeniem stały się gnoza (emanacjonizm, doketyzm), adopcjanizm, monarchianizm, subordynacjanizm. Wiele trudności i nieporozumień związanych było z używaniem takich określeń jak: *prosopon/ persona* w odniesieniu do „osoby” czy *hypostasis/substantia* w odniesieniu do „natury”, a także *homousios* w odniesieniu do współlistotowości Syna Bożego względem Ojca (s. 53).

W czwartym rozdziale Evdokimov przedstawia główne zagadnienia związane z teologią trynitarną. Wychodzi od opisu starotestamentalnego monoteizmu, zawartego w słowach Mojżesza: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (Pwt 6,4) (s. 56). Następnie mówi o pełni objawienia Trójcy Świętej w Ewangeliach, gdzie znajdujemy tzw. formuły trynitarne (por. zwiastowanie, chrzest Pański, nakaz misyjny). Podaje także krótką charakterystykę określeń „Bóg Ojciec”, „Bóg Syn” i „Bóg Duch Święty” oraz cechy wyróżniające te hipostazy (s. 60-61).

Omówione wcześniej zagadnienia podkreślają charakterystyczne cechy teologii ojców wschodnich, o czym mowa jest w następnym rozdziale. W IV wieku definitywnie kształtuje się teologia trynitarna,

która wypracowała definicje dogmatyczne i uściśliła jedność i różnorodność Osób w Bogu. Najważniejszy dla zrozumienia trynitarnej teologii wschodniej jest zawsze troisty charakter relacji. W każdej relacji jednej osoby obecne są pozostałe dwie (s. 66). Należy zauważyć, że dla Wschodu zasadą jedności w Bogu nie jest natura, lecz Ojciec, który ustanowił relacje pierwotne wobec samego siebie jako jedyne źródła wszelkich relacji (s. 71).

Na tym tle Evdokimov jeszcze wyraźniej przedstawia w rozdziale VI zagadnienie pochodzenia Ducha Świętego. Jest to najbardziej kontrowersyjna i trudna kwestia w relacjach katolicko-prawosławnych ze względu na zachodni dodatek *Filioque* do oryginalnego tekstu wyznania wiary nicejsko-konstantynopolitańskiego (381 rok). Zdaniem Wschodu, wprowadzenie tego określenia naruszyło równowagę trynitarnej i pomniejszyło doskonałą równość trzech Osób Trójcy Świętej. Naruszyło absolutną dominację Ojca i przesunęło zasadę jedności trynitarnej hipostazy Ojca ku naturze. Ojciec i Syn, jednocząc się we wspólnej naturze w celu utworzenia jednej zasady tchnienia, przekształcają się w „bezosobową bogo-istotę, matrycę i źródło istnienia” (s. 97). Według Evdokimova, kwestia pochodzenia Ducha nie jest jednak możliwa bez odniesienia do Syna, gdyż Duch pochodzi od Ojca, ale pozostaje w nieustannej relacji do Syna („spoczywa na Nim”). Podobnie zrodzenie Syna nie jest do pojęcia bez odniesienia do Ducha Świętego. Syn jest „od Ojca”, dlatego że otrzymuje Ducha od Ojca, a zrodzenie Syna jest niejako warunkiem pochodzenia Ducha. Z kolei pochodzenie Ducha jest warunkiem zrodzenia Syna. Obydwa procesy („zrodzenie” i „pochodzenie”) dokonują się równocześnie w boskiej komunii życia i miłości, we wzajemnym przenikaniu się wszystkich Trzech Osób Boskich – jak powie w komentarzu prof. Hryniewicz (s. 22).

Część druga omawianej książki poświęcona jest pneumatologii ojców w ekonomii zbawienia. Evdokimov najpierw zajmuje się dogmatem trynitarным i przybliży najważniejsze punkty tradycji patrystycznej skupionej na tajemnicy trynitarnej określanej jako „triadocentryzm” prawosławny. Dąży on do tzw. teologii zrównoważonej, odnoszącej się do wszystkich Trzech Osób Boskich. Daje pierwszeństwo Trójcy Osób i na podstawie hipostaz określa ich pochodzenie. W ten sposób do-

chodzi do jedności natury, postrzeganej jako „treść osób”. W tym kontekście warto przytoczyć ciekawe sformułowanie św. Grzegorza z Nazjanzu: „Trzy Świętości łączące się w jednej Władzy czy w jednym Bóstwie” (s. 117). W odniesieniu do Syna autor zwraca uwagę, że przychodzi On w imię Ojca, by dać Go poznać i wypełnić Jego wolę. Duch natomiast przychodzi w imię Syna, by Jemu złożyć świadectwo i wypełnić Jego dzieło poprzez swoje dary (s. 124). W Piśmie Świętym Duch okryty jest tajemnicą, co wyrażają takie określenia jak: tchnienie, płomień, namaszczenie, gołębicą.

Dla Evdokimova ekonomia zbawienia ma wyraźne cechy trynitarne. Przywołując znany obraz św. Ireneusza, mówi, że Słowo i Duch Święty są „obiema dłońmi” Ojca i pozostają nierozłączni w swoim działaniu wyrażającym Ojca (s. 127).

Udział Ducha Świętego w zbawczej ekonomii znajduje swoje odzwierciedlenie również w sakramentach i liturgii. Chrzt stanowi prawdziwe odrodzenie „z wody i Ducha”, o czym mówił Jezus w rozmowie z Nikodemem. Sakrament bierzmowania czy namaszczenie krzyżmem udziela darów Ducha Świętego. W Eucharystii prawosławnej zawiera się natomiast obrzęd *zeonu*. Polega on na tym, że diakon przed Komunią nalewa do kielicha trochę gorącej wody i mówi: „Żar wiary pełen Ducha Świętego”. Stąd w Komunii przyjmuje się „krew gorącą, spneumatyzowaną, ożywioną Duchem Świętym” (s. 138). Szczególne miejsce w liturgii ma epikleza, czyli przyzywanie Ducha, aby zstąpił i przemienił przygotowane na ołtarzu dary ofiarne. Epikleza znajduje się na progu każdej komunii z Bogiem, gdyż „Duch Święty objawia się jako twórcza zasada każdego Bożego działania” (s. 143).

W zakończeniu swojej książki Evdokimov mówi także o roli Ducha Świętego w działaniach ekumenicznych. Uważa, że poszukiwanie zbieżności prawdy i życia może się dokonać poprzez ponowne odkrycie tradycji ojców. Na przykład św. Bazyli podkreślał, że Duch Święty to przede wszystkim Duch komunii (s. 150), a św. Cyryl Jerozolimski nazywał Go „wielkim Doktorem Kościoła”, który zapewnia Kościołowi *charisma veritatis*. Dążenia ekumeniczne powinny doprowadzić Kościół rzymski, prawosławny i protestancki do porozumienia w wierze. Ich jedność i równość odzwierciedlałyby wówczas tajemnicę Trzech

Osób Boskich. Według prawosławnego teologa, Kościoły powinny się zjednoczyć nie po to, by się zmieszać, lecz by się w sobie wzajemnie zawierać.

Podsumowując, warto się jeszcze odnieść do refleksji prof. Hryniewicza zawartej we wprowadzeniu. Uważa on, że Evdokimov poruszył w swojej książce ważne i trudne zagadnienia z charakterystyczną dla siebie „docieklivością, subtelnością i głębią”. Na pierwszym miejscu postawił doświadczenie duchowe i w obliczu tajemnicy niepojętego Boga podszedł z odpowiednim dystansem do wszystkich sformułowań i „nieporadnych ludzkich pojęć”. W jego rozważaniach obecna jest świadomość obecnego w Kościele daru zbawienia, mocy zmartwychwstałego Chrystusa oraz działania Ducha Świętego, który przynagla chrześcijan do jedności. Dobrze więc się stało, że omawiana publikacja jest już dostępna w języku polskim, a dzięki temu może dotrzeć do jeszcze szerszego grona odbiorców. Powinna ona pomóc lepiej poznać wschodnią teologię, zwłaszcza trynitarną i pneumatologiczną, oraz zachęcić każdego czytelnika do osobistego zaangażowania się w dzieło zjednoczenia chrześcijan.

ks. Robert Ptak SCJ

Sprawozdanie z sympozjum naukowego
Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu?
Stadniki, 8 listopada 2012 roku

W czwartek, 8 listopada 2012 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyło się sympozjum naukowe poświęcone przepowiadaniu słowa Bożego w dzisiejszym świecie, zatytułowane *Jak współczesnemu człowiekowi mówić o Bogu?* Zostało ono przygotowane w ramach dorocznego spotkania formacyjnego młodych księży z Polskiej Prowincji Księży Sercanów.

W tematykę sympozjum wprowadził uczestników rektor seminarium ks. dr Robert Ptak SCJ, witając jednocześnie wszystkich zebranych. Nawiązał do niedawno zakończonego synodu biskupów (Rzym, 7-28 października 2012 roku), poświęconego nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Kościół wobec współczesnych przemian cywilizacyjnych, których skutkiem jest także osłabienie wiary, musi znaleźć nowe narzędzia i nowe słowa, dzięki którym na pustyniach świata będzie można usłyszeć i zrozumieć słowa wiary (por. *Instrumentum laboris*, 8). Ta myśl stała się motywem przewodnim zaprezentowanych tematów i dyskusji podczas sympozjum.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył ks. dr Dariusz Salamon SCJ z Warszawy, wikariusz prowincjalny, wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSM Księży Sercanów oraz członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych.

Pierwszy z prelegentów, ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński (kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), przedstawił dwa związane ze sobą zagadnienia: *Kim jest współczesny odbiorca kazań?* oraz *Kaznodzieja – prezynter czy mistrz słowa?* W pierwszej prezentacji przedstawione zostały główne zagrożenia dla człowieka ze strony współczesnej kultury, określonej jako globalna wioska. Mamy więc coraz częściej do czynienia z tzw. kulturą idiotów, kulturą autystyczną, kulturą wymiany i destrukcji.

Pierwszą z nich charakteryzuje zagubienie prawdy, pomieszanie pojęć i łatwe opowiadanie się za iluzją przy jednoczesnym odrzucaniu istotnego punktu odniesienia, jakim jest Bóg. Druga odznacza się ucieczką od wolności, dominacją ikonosfery nad logosferą, mentalnością sekciarską, atomizacją jednostek i zerwaniem więzi międzypokoleniowych. Trzecia opiera się na zasadach wymiany dóbr, które od zawsze kształtowały relacje międzyludzkie i społeczne. W tę wymianę dóbr wkracza również pierwiastek duchowy i religijny. Ostatnią odmianą kultury charakterystyczną dla współczesnych czasów jest kultura destrukcji. Jest ona zaprzeczeniem kultury życia promowanej np. przez Jana Pawła II.

W drugiej prezentacji Książ Professor podjął refleksję nad zagadnieniem werbalnej komunikacji międzyludzkiej z ukazaniem specyfiki języka związanego z religijnym wymiarem życia człowieka. Mówiąc o języku sacrum, trzeba podkreślić zarówno przedmiot opisywany tym językiem (Bóg, Chrystus, Kościół, zbawienie itp.), jak i jego przymioty. Są nimi m.in. religijna tematyka, czynnik nadprzyrodzony, wymiar wspólnotowy i jego powiązanie ze znakami niejęzykowymi (np. gest, muzyka, plastyka). Język religijny oznacza specyficzne użycie zasobów języka, a szczególną sferą jego kształtowania jest kaznodziejstwo i homiletyka.

W dalszej części sesji przedpołudniowej mgr Joanna Gaweł (doktorantka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, nauczycielka języka polskiego) przedstawiła dwa tematy: *Język współczesnego kaznodziejstwa* oraz *Jak mówić, by przekonywać – o środkach perswazji w kazaniu*. W pierwszym wystąpieniu zwróciła uwagę na tzw. kompetencje zawodowe kaznodziei, a więc sprawność mówienia i pisania. Kaznodziejstwo ma swoją specyfikę, gdyż stanowi ustny przekaz teorii teologicznej w celu zastosowania jej w praktyce życia. Prelegentka zwróciła uwagę na dostrzegalne dzisiaj braki w wykształceniu humanistycznym również u kandydatów do kapłaństwa. Można usłyszeć z ambony wiele błędów językowych, stylistycznych a nawet merytorycznych związanych z przekazem słowa Bożego. Wśród nich można wymienić niedbałość w wypowiedzianych słowach i zdaniach albo przesadną dokładność (np. zamiast „błogosławiony” – „bogosaiony”);

poprawna wymowa „święty”, to „świenty” a nie „świełty”). Spotyka się także rozchwianie norm stylistycznych, zbyt częste używanie zwrotów potocznych (tzw. potocyzacja języka, np. do młodzieży zwrot „Bądźcie z Jezusem ful tajm!”) oraz przesadną patetyczność. Wśród braków współczesnego kaznodziejstwa dostrzega się także niekomunikatywność języka, zbyt dużą teologizację treści kazań, swoisty żargon kaznodziejski i teoretyczne ukazywanie trudnych spraw życiowych.

W drugiej prelekcji J. Gawęł zaprezentowała językowe mechanizmy wpływania na przekonania i postawy odbiorców homilii i kazań. Na początku zauważyła, że kaznodzieje mają ułatwiony start w swoich wypowiedziach, gdyż zazwyczaj ich odbiorcy przychodzą do kościoła z własnej woli; co więcej, są otwarci na treści do nich kierowane i sami ich szukają. Jako przykład wzorcowego kazania z zastosowaniem odpowiedniej perswazji, zarówno językowej, stylistycznej, jak i ekspresyjnej, podała przemówienie Jana Pawła II do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte w 1987 roku. Wśród zalet tego przekazu należy wymienić: nawiązanie bezpośredniego kontaktu z odbiorcami, odniesienie do ich aktualnej sytuacji życiowej, oparcie się na tekstach Pisma Świętego, plastyka obrazów biblijnych, stosowanie mowy niezależnej, promowanie postaw pozytywnych. Podsumowując, należy podkreślić, że dobry i skuteczny przekaz zawarty w homiliach i kazaniach powinien się opierać na sprawdzonych zasadach: jedna myśl przewodnia, pozytywne spojrzenie na zagadnienie, element egzystencjalny, spójność i logiczność wypowiedzi, poprawny język (stylistyka, piękno, prostota, zrozumiałość), konkretne wskazówki i pomoc dla słuchacza.

Sesja popołudniowa poświęcona była zagadnieniom związanym z warsztatem współczesnego kaznodziei, a przedstawił je ks. dr Paweł Gabara z Łodzi (wykładowca homiletyki w WSD w Łodzi, u ojców paulinów w Krakowie i księży sercanów w Stadnikach). Swoje wystąpienie rozpoczął od kwestii kryzysu kaznodziejstwa, pytając, czy jest to slogan czy fakt. Szukając odpowiedzi na postawione pytanie, wskazał na konieczność oceny tego zjawiska zarówno od strony głoszących, jak i odbiorców. To zaś wiąże się z zagadnieniami szeroko rozumianej komunikacji interpersonalnej. Stąd prelegent odniósł się do niektórych modeli komunikacyjnych, w których głównymi elementami są: nadawca,

odbiorca, kontekst, komunikat, kontakt i kod. Następnie podał wiele przykładów wzajemnych uwarunkowań wymienionych komponentów komunikacyjnych, odnosząc je do rzeczywistości kaznodziejstwa. Warto w tym miejscu przypomnieć o ważnym rozróżnieniu homilii i kazania. W pierwszym przypadku Bóg staje się podmiotem przekazu słowa, w drugim natomiast – bardziej jego przedmiotem. Ważne w przekazie kaznodziei jest jego całkowite zaangażowanie się i wykorzystanie wszystkich możliwości i zdolności, jakie posiada, nie wyłączając sfery emocjonalnej, a także osobistego świadectwa wiary.

Wśród głosów w dyskusji na temat formy przekazu słowa Bożego, a mianowicie tzw. mówienia z głowy albo czytania podkreślono, że przede wszystkim musi to być przekaz własny, a więc najpierw przemyślany, odpowiednio przygotowany, przemyślany w poszczególnych punktach i wreszcie odpowiednio przekazany. Wówczas zarówno jedna forma przekazu, jak i druga osiągnie zamierzony cel.

Na zakończenie sympozjum ks. dr Robert Ptak SCJ w imieniu organizatorów podziękował prelegentom za przedstawione zagadnienia i dyskusję. Podobne słowa skierował także do wszystkich uczestników przybyłych z innych seminariów i wspólnot zakonnych oraz młodych księży sercanów, uczestniczących w dorocznym spotkaniu formacyjnym.

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA MATERIAŁÓW W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 30 IX).

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

Do artykułu należy dołączyć streszczenie z przetłumaczonym tytułem w języku angielskim (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail).

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

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

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

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

Przygotowanie tekstów do publikacji:

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.

Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Książki:

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

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s.

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

Hasło z encyklopedii, słownika:

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

Dzieło cytowane wcześniej/ autor cytowany wcześniej:

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

Cytowanie stron internetowych:

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

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

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

„Sympozjum”
32-422 Stadniki 81

oraz drogą elektroniczną:

sympozjum@scj.pl



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

Druk: ESUS Druk Cyfrowy, Poznań 2013