

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Leszek Poleszak SCJ (red. nacz.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nacz.)
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

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

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

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

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

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

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

ISSN 1429-558X

NAKLAD: 200 egz.

Spis treści

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

SZPITAL POŁOWY – PIERWSZA POMOC DLA WIERZĄCYCH

KS. KRZYSZTOF PALUCH SCJ Obowiązki i zadania spowiednika	9
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Kościół i świat. Wzajemne relacje w perspektywie II Soboru Watykańskiego	27

ARTYKUŁY

KS. PRZEMYSŁAW BUKOWSKI SCJ Miłosierdzie jako odpowiedź człowieka na zło. W oparciu o teksty kazań ks. dr. hab. Zbigniewa Wolaka, prof. UPJPII	47
KS. KRZYSZTOF NAPORA SCJ Chronology in the Flood Narrative (Gen 6-9)	63
KS. LESZEK POLESZAK SCJ Kult Najświętszego Serca Jezusowego jako pomoc w realizacji powszechnego powołania do świętości	83
KS. MAREK STOKŁOSA SCJ La divisione amministrativa dell'istituto religioso	93
O. MICHAŁ LEGAN OSPPE Film jako ikona	111
KS. DAWID GALANCIAK Problemy w posłudze kapłana – nauczyciela i wychowawcy młodego pokolenia	123

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

PHILIPPE CHENAUX, <i>Paul VI. Le souverain éclairé</i> , Paryż 2015, s. 432 (ks. Marian Radwan SCJ)	149
Sprawozdanie z konferencji naukowej <i>Szpital polowy – pierwsza pomoc dla wierzących</i> , Stadniki, 7 maja 2016 r. (ks. Leszek Poleszak SCJ)	181

Od redakcji

Myślą przewodnią niniejszego wydania „Symposium” jest temat: *Szpital polowy – pierwsza pomoc dla wierzących*. Temat ten ujmuje zagadnienie Kościoła – wspólnoty wierzących – w perspektywie posługi miłosierdzia oraz leczenia ran współczesnego człowieka. Aktualne nauczanie Magisterium Kościoła, jak też wielowiekowa tradycja stale podkreślają zbawienną rolę sakramentów świętych, które obok dzieł miłosierdzia ukazują oblicze Jezusa Chrystusa – Boga i Zbawiciela, który żyje w Kościele i z wielką miłością i oddaniem pochyla się nad każdym człowiekiem.

Także dzisiaj Kościół wychodzi naprzeciw aktualnym potrzebom człowieka, który niejednokrotnie potrzebuje natychmiastowej pomocy i zastosowania nadzwyczajnych środków, jakie przyczynią się do uleczenia jego duchowej i – często także – materialnej kondycji.

Dziękuję wszystkim współpracownikom za pomoc w przygotowaniu materiałów do niniejszego wydania „Symposium”. Wszystkim czytelnikom życzę owocnej lektury.

ks. Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny



TEMAT NUMERU

SZPITAL POLOWY
– PIERWSZA POMOC
DLA WIERZĄCYCH



ks. Krzysztof Paluch SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

OBOWIĄZKI I ZADANIA SPOWIEDNIKA

Papież Franciszek używa często sformułowania, że Kościół jest szpitalem polowym. Jest miejscem, gdzie ludzie zagubieni, poranieni, poszukujący znajdą odpowiednią „opiekę medyczną”. Wśród licznych propozycji, które ma do zaoferowania Kościół, najważniejszą jest możliwość pojednania człowieka poranionego grzechem z Bogiem, dokonującego się w czasie spowiedzi świętej. Lekarzem, który leczy ludzkie serca, jest sam Bóg. Uzdrawia je, oczyszcza z grzechów i daje siłę do dalszego życia. W swoim działaniu posługuje się On kapłanami, którym dał władzę odpuszczania grzechów. Została ona przekazana apostołom po zmartwychwstaniu, kiedy Chrystus powiedział do uczniów: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23). Tak więc tylko apostołowie, a potem ich następcy: biskupi i kapłani, mogą sprawować sakrament pokuty i pojednania¹. Do godnego sprawowania tego sakramentu wymaga się od kapłanów, aby uzyskali jurysdykcję od odpowiedniego przełożonego².

¹ Por. KPK, kan. 965; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia* (1984), 29.

² „Do ważnego odpuszczania grzechów wymaga się, aby szafarz – oprócz władzy święceń – posiadał upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia”, KPK, kan. 966.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku mówi o dwóch możliwościach uzyskania jurysdykcji: na mocy samego prawa, a także poprzez udzielenie przez kompetentną władzę³. Upoważnienie do spowiedzi na mocy samego prawa (*ipso iure*) na całym świecie mają papież, kardynałowie i biskupi⁴. Biskup Rzymu ma jurysdykcję na mocy swego urzędu – najwyższej władzy w Kościele. Natomiast kardynałowie i biskupi mają ją ze względu na przynależność do kolegium kardynalskiego lub z faktu przyjęcia sakry biskupiej⁵.

Novum obecnego kodeksu (promulgowanego w 1983 roku) jest to, że pozwala on prezbiterom sprawować sakrament pokuty na całym świecie, jeśli posiadają upoważnienie habitualne do spowiadania wydane w związku z piastowanym urzędem lub na podstawie nadania przez ordynariusza miejsca – inkardynacji, albo stałego miejsca zamieszkania. Może ono być zawieszane, jeśli sprzeciwi się temu ordynariusz miejsca z zachowaniem przepisów prawa zawartych w kan. 947 §2-3⁶. Tak więc warunkiem do ważnego korzystania przez prezbiterów z uprawnienia do spowiadania na całym świecie jest posiadanie przez nich uprawnienia habitualnego wydanego w określonej diecezji⁷.

Upoważnienie habitualne wydaje danemu prezbiterowi ordynariusz miejsca⁸. Może być ono wydane na czas określony lub nieokreślony⁹. Upoważnienie na czas określony wydaje się młodym kapłanom i jest ono co roku odnawiane po zdaniu przez nich egzaminów jurysdykcyjnych mających na celu pogłębienie ich wiedzy teologicznej¹⁰. Upoważnienie habitualne może być odwołane przez ordynariusza miejsca, który je

³ Por. KPK, kan. 966 §2.

⁴ Por. KPK, kan. 967 §1.

⁵ Por. W. ADAMCZEWSKI, *Ważniejsze kwestie prawne dotyczące sprawowania sakramentu pokuty*, w: Z. PERZ (red.), *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, Warszawa 1999, s. 226.

⁶ Por. KPK, kan. 967 §2.

⁷ Por. M. PASTUSZKO, *Uprawnienie do spowiadania wynikające z prawa (kan. 967)*, „Prawo kanoniczne” 34 (1991) nr 3-4, s. 121.

⁸ Por. KPK, kan. 969 §1.

⁹ Por. KPK, kan. 972.

¹⁰ Por. KPK, kan. 970.

wydał, i wówczas kapłan traci je wszędzie. Jeśli zaś odwołuje je inny ordynariusz, wówczas traci je tylko na jego terytorium¹¹.

Osobliwym przypadkiem ograniczenia jurysdykcji jest próba rozgrzeszenia współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku w kanonie 977 mówi, że takie rozgrzeszenie jest nieważne poza wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci¹². Co więcej, prawodawca za próbę rozgrzeszenia współnika przeciwko szóstemu przykazaniu przewiduje karę ekskomunikacji *latae sententiae* zarezerwowaną dla Stolicy Apostolskiej¹³.

Każdy kapłan może, a nawet ma obowiązek udzielić rozgrzeszenia, bez względu na miejsce, w którym się znajduje, w przypadku zagrożenia życia drugiego człowieka. Rozgrzesza on ważnie ze wszystkich cenzur i grzechów, także tych zastrzeżonych¹⁴. Rozgrzeszenie to jest także godziwie udzielone, jeśli w pobliżu znajduje się kapłan z upoważnieniem. Poprzez wyrażenie „każdy kapłan” należy rozumieć także tych kapłanów, którzy nie mają upoważnienia, są ekskomunikowani, przeniesieni do stanu świeckiego czy też przynależą do innych grup wyznaniowych.

Wyrażenie „w niebezpieczeństwie śmierci” nie oznacza tylko, że dany człowiek jest w bliskości czy pewności śmierci. Oznacza to także takie okoliczności, w jakich przeciętny człowiek może umrzeć. Można do nich zaliczyć ciężką chorobę, epidemię, trzęsienie ziemi, powódź, wypadek samochodowy, tonięcie statku, katastrofę lotniczą, wojnę czy mobilizację do działań wojennych¹⁵.

¹¹ Por. KPK, kan. 974 §4.

¹² Por. J. ORZESZYNA, *Społeczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996, s. 166n.; S. WITEK, *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa 1987, s. 369-370.

¹³ Por. KPK, kan. 1378 §1.

¹⁴ Por. KPK, kan. 976; W. GÓRALSKI, *Uwalnianie od kar w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Studia Płockie” 13 (1985), s. 52-59.

¹⁵ Por. S. WITEK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 137.

Obowiązek przyjmowania i słuchania spowiedzi

„Spowiednik powinien okazywać gotowość do słuchania spowiedzi zawsze, ilekroć wierni słusznie o to proszą¹⁶. Wierni mogą prosić o spowiedź z różnorodnej przyczyny. Czasem może to być konieczność duchowa oczyszczenia się z grzechów i skorzystania z łask związanych z tym sakramentem. Inna, wyższa konieczność zachodzi wtedy, gdy ktoś pragnie odbyć spowiedź wielkanocną albo chce godnie przystąpić do innych sakramentów, takich jak bierzmowanie czy ślub. Najwyższą potrzebę przystąpienia do sakramentu pokuty ma człowiek, który znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci i jest narażony na utratę zbawienia wiecznego. Prośba ze strony penitenta jest dla kapłana obowiązkiem. Ma on wysłuchać jego wyznania, pouczyć, wyznaczyć pokutę i udzielić rozgrzeszenia. Obowiązek ten wypływa z miłości i ze sprawiedliwości¹⁷. Przypomina to prawodawca kościelny w kanonie 986 §1, kiedy pisze: „Každy, komu na mocy urzędu została zlecona troska duszpasterska, jest obowiązany dbać o to, ażeby wierni jemu powierzeni mogli się wypowiedać, jeśli w sposób uzasadniony o to proszą, a także by dać im sposobność przystępowania do indywidualnej spowiedzi, w ustalonych i dogodnych dla nich dniach i godzinach”. Stąd też informacje o czasie spowiedzi i posługujących kapłanach w danym kościele powinny być umieszczone na tablicy ogłoszeń czy też na stronie internetowej parafii. Kapłani, którzy bez uzasadnionej konieczności odmawiają wiernym możliwości przystąpienia do sakramentu pokuty, zaciągają winę moralną. Taka odmowa może się także stać przyczyną popadnięcia wiernych w niechęć czy rezygnację ze spowiedzi¹⁸.

Sakrament ten winien być sprawowany w odpowiednim miejscu w kościele czy kaplicy. Dla bardziej komfortowego przebiegu tego sakramentu duszpasterze winni przyzwyczajać wiernych do korzystania z tego sakramentu poza nabożeństwami. W miarę możliwości należy

¹⁶ *Obrzędy pokuty*, Katowice 2013, s. 20.

¹⁷ J. S. PŁATEK, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, Częstochowa 2001, s. 351.

¹⁸ Tamże, s. 352.

także zadbać o odpowiednio wyciszone czy zamknięte konfesjonały, aby penitent i spowiednik mogli swobodnie mówić. Nie powinno się przyjmować „spowiedzi poza konfesjonałem, z wyjątkiem uzasadnionej przyczyny”¹⁹.

Także spowiednik winien być odpowiednio przygotowany do tej posługi zarówno zewnątrz, jak i wewnątrz. O zewnętrznym przygotowaniu świadczy jego wygląd. Ma być ubrany w sutannę, komżę i fioletową stulę. Ma z szacunkiem odnosić się do miejsca, w którym się znajduje, i do ludzi, którym służy. W momentach, w których nie ma penitentów przy jego konfesjonale, może się modlić, odmawiając Liturgię godzin, Różaniec czy inne modlitwy. Nie powinien wykazywać zniecierpliwienia, siedzieć z założoną nogą, ziewać czy spać, gdyż to wszystko jest wyrazem braku szacunku dla miejsca świętego, w którym się znajduje, jak też dla ludzi, którym służy. Nie powinien sprawdzać poczty elektronicznej na swoim telefonie komórkowym. Co więcej, do konfesjonału nie powinno się zabierać ze sobą komórek, które z jednej strony mogą przeszkadzać w pełnieniu posługi, a z drugiej strony mogą być wykorzystane przez przestępców internetowych do podsłuchiwania spowiedzi. Oprócz komórek nie powinno się zabierać do konfesjonału żadnego innego sprzętu elektronicznego.

Jeśli konfesjonał stoi w ciemnym miejscu czy też spowiedź odbywa się wieczorem, wewnątrz konfesjonału powinno być oświetlone. Co dwie godziny spowiednik winien zrobić przerwę czy to dla spraw higienicznych, czy też dla odpoczynku, by móc później owocnie sprawować swoją posługę. W momencie kiedy opuszcza konfesjonał, powinien poinformować czekających ludzi, że za kilka minut powróci. Spowiednik nie powinien się też wpatrywać w penitentów spowiadających się czy czekających w kolejce albo odchodzących od konfesjonału. W przypadku kiedy spowiada w konfesjonale otwartym, winien przysłonić usta, kiedy mówi, aby ludzie postronni nie wyczytali z ruchu jego warg tego, co mówi. Zwracając się do penitenta, powinien używać zwrotów, które nie urażą jego godności. Najbardziej rozpowszechnione jest zwracanie się do penitenta słowami „bracie” czy „sostro”. Dla zachowania higieny kratki

¹⁹ KPK, kan. 964.

w konfesjonale winny być przysłonięte folią. W czasie spowiedzi czy też po jej zakończeniu spowiednik nie powinien załatwiać innych spraw. Konfesjonał służy tylko do sprawowania sakramentu pokuty.

Każdy wierny ma prawo do wyboru spowiednika, „także innego obrządku, zatwierdzonego zgodnie z prawem”²⁰. Spowiednik zaś nie może podchodzić do tego obowiązku jak urzędnik do spraw świeckich. Winien zachować się tak jak Chrystus, który z miłością podchodził nawet do największego grzesznika i przebaczał mu, jeśli ten o to prosił. Zobowiązanie to wypływa z jego związania się z Chrystusem poprzez święcenia kapłańskie, które otrzymał przez posługę biskupią w Kościele²¹. Ten „związek kapłana z Jezusem Chrystusem, a w Nim z Jego Kościołem, jest osadzony w samym fakcie *bycia* kapłanem na mocy konsekracji-namaszczenia sakramentalnego, i w kapłańskim *działaniu*, czyli w misji i posłudze. W sposób szczególnie «wyświęcony kapłan jest sługą Chrystusa obecnego w Kościele jako tajemnicy, komunii i misji»”²².

Obowiązki podczas spowiedzi

Człowiek przystępujący do sakramentu pokuty pragnie odpuszczenia grzechów, które ciążyą na jego sumieniu, uzyskania Bożej pomocy do walki ze złem oraz otrzymania stosownych rad od spowiednika, jak unikać grzechów. Nie zawsze jednak penitent jest dobrze przygotowany do spowiedzi, stąd też jeśli zachodzi taka potrzeba, kapłan powinien pomagać penitentowi w całkowitym wyznaniu grzechów oraz ma go napomnieć, aby szczerze żałował, że obraził Boga. W razie potrzeby ma go też poczyć o obowiązkach chrześcijańskiego życia²³. Stąd też dobry spowiednik „winien koniecznie posiadać *ludzkie przymioty*: roztropność, dyskrecję, umiejętność rozeznania, stanowczość miarkowaną łagodnością i dobrocią. Winien on posiadać także przygotowanie poważne i dokładne,

²⁰ KPK, kan. 991.

²¹ Por. J. AUGUSTYN, *Kiedy nie umiemy się spowiadać*, „Pastores” 40 (3) 2008, s. 149.

²² JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992), 16.

²³ *Obrzędy...*, dz. cyt., s. 23.

nie fragmentaryczne, lecz integralne i harmonijne w różnych gałęziach teologii, pedagogii i psychologii, metodologii dialogu, a nade wszystko w żywej i komunikatywnej znajomości Słowa Bożego²⁴.

Słuchając wyznania grzechów, spowiednik nie powinien przerywać penitentowi, aby ten mógł swobodnie wyznać to wszystko, co ma do powiedzenia. Czasem penitent prosi, aby pomóc mu w spowiedzi. Wtedy kapłan poprzez stawianie pytań odnoszących się do przykazań Bożych i kościelnych oraz grzechów głównych i etyki zawodowej penitenta pomaga mu w komplementarności wyznania. Jeśli spowiednik czegoś nie zrozumiał lub ma wątpliwości, czy dana sprawa została dobrze wyrażona przez penitenta, ma prawo zadać pytania, aby ten ją wyjaśnił. Zdarza się bowiem, że penitenci, wstydząc się nazwać niektóre grzechu „po imieniu”, używają nieprecyzyjnych określeń. W stawianiu pytań spowiednik powinien „postępować roztropnie i dyskretnie, uwzględniając stan i wiek penitenta oraz powstrzymywać się od pytania o nazwisko współnika grzechu”²⁵.

Można wymienić trzy racje, dla których spowiednik może, a nawet powinien zadawać pytania penitentowi. Tymi racjami są: ważność spowiedzi, integralność spowiedzi i wzrost duchowy spowiadającego się. Szafarz sakramentu musi być przekonany o tym, że penitent żałuje za swoje grzechy i ma wolę poprawy. Do ważności sakramentu dochodzi także rozeznanie spowiednika, że penitent niczego nie zataił czy że jest materia sakramentu. Jeśli idzie o integralność spowiedzi, istotne jest tu sprawdzenie, czy penitent wyznał wszystkie grzechy, niczego nie zatajając. Konieczne jest także zbadanie, czy grzechy ciężkie zostały wyznane co do ich ilości, rodzaju i okoliczności. Wreszcie spowiednik ma pomóc penitentowi w jego wzroście duchowym. Zadając ogólne pytania, bada, jak często penitent się spowiada i czy stara się unikać okazji do grzechu. Poprzez tego typu pytania ma się zorientować, w jaki sposób najlepiej mu pomóc poprzez danie stosownych rad²⁶.

²⁴ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio...*, dz. cyt., 29.

²⁵ KPK, kan. 979.

²⁶ Por. S. WITEK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 202; M. PASTUSZKO, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 290.

Jeśli penitent nie wyznał ilości grzechów ciężkich, istotnych okoliczności, spowiednik ma obowiązek o to dopytać. W stawianiu tychże pytań należy zachować przyzwoitość i dobre wychowanie. Stawiane pytania mają być rozsądne i dyskretne. Mają dotyczyć materii spowiedzi, a nie zaspakajać ciekawość spowiednika. Nie należy więc dopytywać się o sprawy osobiste, pracę, miejsce zamieszkania, współmałżonka itd. Kapłan winien dokładniej dopytać się tych, którzy rzadko czy powierzone sobie się spowiadają. Z reguły nie powinien się dopytywać tych, którzy powinni mieć dobrze uformowane sumienie, czyli kapłanów i osób zakonnych²⁷. W sposobie zadawania pytań powinien zacząć od grzechów powszednich, a skończyć na grzechach ciężkich. Pytania o wykroczenia przeciwko szóstemu i dziewiętemu przykazaniu winny być zadawane na końcu.

Przy sakramencie spowiedzi świętej obowiązuje zasada *paenitentibus credendum est* (penitentowi wyznającemu grzechy należy wierzyć). Uważa się, że ten, kto przystępuje do konfesjonału, mówi prawdę. Jeśli więc nie ma przeszkód, można go rozgrzeszyć. Problem powstaje wtedy, kiedy stwierdzi się, że spowiedź jest nieszczerą. Najczęściej sytuacja ta ma miejsce wtedy, kiedy spowiednik wie o grzechu od współnika, który go wcześniej wyznał. Nie wolno mu bezpośrednio o to pytać, aby nie narazić tajemnicy spowiedzi. Może jedynie ogólnie zapytać, czy wyznał już wszystkie grzechy. Jeśli penitent odpowie, że tak, wówczas winien udzielić mu rozgrzeszenia. Podobny przypadek zachodzi wówczas, kiedy spowiednik wie o popełnionym złu od innych ludzi. Wówczas winien delikatnie penitenta wy badać. Gdy on nie przyznaje się do grzechu, wówczas należy mu udzielić abszolucji. Jedynie w przypadku kiedy spowiednik na podstawie swoich własnych spostrzeżeń wie o popełnionym grzechu, winien penitenta bezpośrednio zapytać i upewnić się o popełnionym złu. Jeśli ten nie przyznaje się do grzechu ani też nie mówi, że wyznał ten grzech już na wcześniejszej spowiedzi i nie chciał za niego żałować, wówczas należy odmówić mu rozgrzeszenia jako niedysponowanemu²⁸.

²⁷ Por. J. KASZTELAN, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993, s. 92-93.

²⁸ Por. tamże, s. 93.

Kolejną, ważną częścią posługi spowiednika jest formowanie sumienia penitentów. Każdy człowiek kształtuje je już od najmłodszych lat. W pierwszych latach życia jest on wychowywany przez rodziców i od nich przyjmuje wartości i ocenę tego, co jest dobre, a co złe. Kiedy staje się człowiekiem samodzielnym, sam decyduje o tym, które wartości przyjąć, a które odrzucić²⁹. Ma on dbać o to, aby sumienie było właściwie ukształtowane. Pomocą ku temu są rady kierowników duchowych i spowiedników. O ważności formacji sumienia Katechizm Kościoła katolickiego mówi w ten sposób: „Sumienie powinno być uformowane, a są moralny oświecony. Sumienie dobrze uformowane jest prawe i prawdziwe. Formuluje ono swoje sądy, kierując się rozumem, zgodnie z prawdziwym dobrem chcianym przez mądrość Stwórcy. Wychowanie sumienia jest nieodzowne w życiu każdego człowieka, który jest poddawany negatywnym wpływom, a przez grzech – kuszony do wybrania raczej własnego zdania i odrzucenia nauczania pewnego”³⁰.

Formowanie sumienia jest szczególnie ważne w dzisiejszym pluralistycznym świecie, w którym mnogość opinii może mieć wpływ na wybory moralne. Bardzo mocno podkreślał to w swoim nauczaniu Jan Paweł II. W przemówieniu do Penitencjarii Apostolskiej powiedział: „Można się wyzwolić od zła tylko wówczas, gdy ma się świadomość, że jest ono złem. Niestety współczesny kontekst kulturowy nie sprzyja kształtowaniu się wyraźnej świadomości na temat pewnych fundamentalnych zagadnień moralnych, ponieważ zostały zniesione granice i zlikwidowane mechanizmy obronne istniejące jeszcze w niedawnej przeszłości. W konsekwencji u wielu ludzi zostaje osłabione indywidualne poczucie grzechu. Niektórzy wysuwają wręcz tezę o moralnej obojętności czy nawet o pozytywnej wartości zachowań, które obiektywnie naruszają zasadniczy porządek rzeczy ustanowiony przez Boga”³¹. W tej sytuacji koniecznością staje się formowanie ludzkich sumień zgodnie z obiektywnymi

²⁹ Por. J. KANTY-PYTEL, *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań 1985, s. 17.

³⁰ KKK 1783.

³¹ JAN PAWEŁ II, *Formacja prawego sumienia: Do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską*, „L'Osservatore Romano” 18:1997 nr 6 (193), s. 37-38.

normami moralnymi. Obowiązek ten spada między innymi na spowiedników. To zaś wymaga, aby sami kapłani byli dobrze do tego przygotowani zarówno intelektualnie, poprzez poznanie nauki Magisterium Kościoła, jak też pedagogicznie i duchowo, by umieli w sposób odpowiedni tę naukę przekazać i zaszczepić w ludzkich sercach³².

Spowiednik w pouczeniu winien nawiązać do wyznanych grzechów, pouczyć, jak ich unikać, pobudzić do pracy nad sobą, a jak trzeba, to wyprostować błędne sumienie poprzez podanie nauki Kościoła³³. Często koniecznością staje się motywowanie zniechęconych penitentów, którzy popadają ciągle w te same grzechy, do pracy nad sobą. Tacy ludzie, nie widząc szybko efektów swoich wysiłków, zaczynają usprawiedliwiać swoje postępowanie, twierdząc, że tacy są i nic nie da się z tym zrobić.

Oprócz pouczenia spowiednik ma także upominać penitenta, by nie grzeszył. Upomnienia należy stosować z delikatnością i roztropnością, aby nie zrazić penitenta do sakramentu pokuty. Aby upomnienie przyniosło oczekiwany skutek, musi być ono krótkie, „nie za długie, wypowiedziane w kilku trafnych zdaniach, jasnych, zwięzłych, konkretnych i aktualnych. (...) musi być wnikliwe, praktyczne i sięgające sedna sprawy. Powinno być dyskretne i zindywidualizowane, a zatem dostosowane do każdorazowych potrzeb i struktury duchowej penitenta, do jego wieku i płci, temperamentu, siły woli i doświadczeń duchowych”³⁴.

Podobnie zadawana przez spowiednika pokuta winna być dostosowana do wieku i sytuacji penitenta. Powinna „mieć na celu jego duchowe dobro. O ile to możliwe, powinna odpowiadać ciężarowi i naturze popełnionych grzechów. Może nią być modlitwa, jakaś ofiara, dzieło miłosierdzia, służba bliźniemu, dobrowolne wyrzeczenie, cierpienie, a zwłaszcza cierpliwa akceptacja krzyża, który musimy dźwigać”³⁵. Nakładana

³² Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Pastores...*, dz. cyt., 24-26; TENŻE, Adhortacja apostołska *Reconciliatio...*, dz. cyt., 29-30; S. NOWAK, *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, AK 89 (1977) z. 2, s. 208-223.

³³ Por. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie...*, dz. cyt., s. 360-361.

³⁴ S. WITEK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 222.

³⁵ KKK 1460.

pokuta nie może być zbyt ciężka, aby nie zrazić penitenta do spowiedzi. Spowiednik powinien także brać pod uwagę wyrażony żal za grzechy, świadomość moralną popełnionego zła, jak też stan zdrowia zarówno psychicznego, jak i fizycznego³⁶.

Pokuta winna mieć charakter pedagogiczno-wychowawczy. Ma z jednej strony w jakiejś mierze zadośćuczynić za grzechy, a z drugiej pomóc grzesznikowi w walce z jego słabościami. Spowiednik może wraz z penitentem ustalić rodzaj i wielkość pokuty. Nakładana pokuta „ma być nie tylko przeżyciem za przeszłe winy, lecz także pomocą do nowego życia i lekarstwem na chorobę duszy. Dlatego o ile to możliwe, zadośćuczynienie powinno odpowiadać ciężkości i rodzajowi grzechów. Właściwym zadośćuczynieniem jest modlitwa, wyrzeczenie, a przede wszystkim usługi oddawane bliźnim i uczynki miłosierdzia”³⁷.

Ostatnim aktem spowiednika podczas spowiedzi świętej jest udzielenie rozgrzeszenia. Kapłan nie może go odmówić ani też odroczyć, jeżeli penitent jest dobrze usposobiony i o nie prosi³⁸. Właściwe usposobienie wyraża się poprzez spełnienie przez grzesznika szeregu aktów takich jak: dobry rachunek sumienia, żal za grzech, postanowienie poprawy i szczerą spowiedź. Samo zaś rozgrzeszenie, aby było ważne udzielone, musi spełniać trzy kryteria. Pierwszym z nich jest szafarz, który posiada władzę rozgrzeszania, dalej penitent, który szczerze oskarża się, że jest winny przed Panem Bogiem, oraz wyznanie grzechów. Widzialnym znakiem udzielenia odpuszczenia grzechów jest wypowiedzenie przez spowiednika słów rozgrzeszenia i nakreślenie nad penitentem znaku krzyża. Kapłan wyjątkowo może odroczyć rozgrzeszenie, gdy penitent jest wątpliwie usposobiony. Ma to miejsce najczęściej wówczas, gdy oskarża się on z grzechów, z którymi wiąże się wielka przyjemność czy też korzyść. Często w takich przypadkach trudno przychodzi mu żałować za popełniony czyn. Jeśli kapłan nie jest w stanie nakłonić go do żalu, to powinien odroczyć rozgrzeszenie. Ma to lecznicze skutki, ponieważ penitent dość

³⁶ Por. Z. PERZ, *Posługa sakramentu pokuty. Zagadnienia moralne i pastoralne*, w: TEN-
ŻE (red.), *Grzech...*, dz. cyt., s. 202-204.

³⁷ *Obrzędy...*, dz. cyt., s. 23.

³⁸ Por. KPK, kan. 980.

szybko powraca ze skruszonym sercem. Innym przypadkiem odroczenia jest próba nakłonienia penitenta do naprawienia wyrządzonych krzywd, szkód, zgorszenia czy też przynaglenia go do restytucji³⁹.

Spowiednik ma możliwość także warunkowego rozgrzeszenia. Jest ono udzielane w sytuacji, kiedy istnieje wątpliwość, czy człowiek jest żywy czy już umarł i czy w ogóle jest zdolny do przyjęcia sakramentu pokuty, czy jest chrześcijaninem. Kapłan udziela takiego rozgrzeszenia w sytuacjach zagrożenia życia, wypadkach komunikacyjnych czy też kiedy znajdzie się przy człowieku, który z powodu doznanych obrażeń jest nieprzytomny i nie można z nim nawiązać kontaktu. Innym przypadkiem warunkowego rozgrzeszenia jest wątpliwość, czy penitent jest moralnie obecny przy konfesjonale. Zdarza się, że niektórzy odchodzą od konfesjonálu jeszcze przed udzieleniem abszolucji. Często przytrafia się to dzieciom⁴⁰.

Kapłan może także odmówić udzielenia rozgrzeszenia penitentowi. Odmawia się rozgrzeszenia temu, kto trwa uporczywie w grzechu ciężkim i nie chce tego zmienić. Innymi przyczynami odmowy są: brak żalu za popełniony grzech, sianie zgorszenia (np. życie w konkubinacie), trwanie w bliskiej i dobrowolnej okazji do grzechu, niewyzbycie się nienawiści i wrogości do innych ludzi czy odmowa restytucji. Odmawiając rozgrzeszenia, kapłan powinien wytłumaczyć, dlaczego tak postępuje, aby osoba nie miała do niego żalu i aby uświadomić jej niewłaściwe postępowanie. W uzasadnieniu ma także wskazać na to, że udzielone rozgrzeszenie będzie nieważne, a sama spowiedź świętokradcza. To zaś naraziłoby na duchowe niebezpieczeństwo samego kapłana, a penitenta utwierdziłoby w złu⁴¹.

Ostatnią kwestią jest niemożność udzielenia rozgrzeszenia z powodu popadnięcia penitenta w kary kościelne, których odpuszczenie jest zarezerwowane dla Stolicy Apostolskiej bądź tego, kto taką karę nałożył. Do grzechów zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej, z którymi jest związana ekskomunika *latae sententiae*, należą: znieważenie Najświętszego Sakra-

³⁹ Por. J. KASZTELAN, *Sprawowanie...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁰ Por. tamże, s. 97-98.

⁴¹ J. S. PŁATEK, *Sprawowanie...*, dz. cyt., s. 370-372.

mentu, pobicie lub zabicie papieża, rozgrzeszenie przez kapłana współnika grzechu nieczystości, udzielenie i przyjęcie sakry biskupiej bez zgody papieża i bezpośrednie naruszenie spowiedzi świętej. Do grzechów, które mogą być odpuszczone przez penitencjarza, należą: formalne odstępstwo od wiary, herezja, schizma, aborcja, pobicie lub zabójstwo biskupa, usiłowanie odprawienia Mszy Świętej lub udzielenia rozgrzeszenia przez osobę, która nie ma ważnych święceń, próba zawarcia małżeństwa przez księdza lub osobę zakonną, przynależność do stowarzyszeń walczących z Kościołem, nagrywanie i rozpowszechnianie treści spowiedzi świętej. Na koniec trzeba dodać, że każdy ksiądz może udzielić rozgrzeszenia ze wszystkich grzechów osobie, która znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci. Osoba taka powinna być poinformowana, że jeśli sytuacja zagrożenia minie, jest ona zobowiązana do uregulowania sprawy przed właściwą władzą⁴².

Obowiązki po spowiedzi

Spowiednik, sprawując swoją posługę, może popełnić błędy, które zauważy dopiero po odesłaniu penitenta od konfesjonału. Wymienia się trzy rodzaje błędów. Najpoważniejszym z nich jest ten, który powoduje nieważność sakramentu pokuty. Dzieje się to wtedy, gdy spowiednik zapomni udzielić rozgrzeszenia, użyje złej formuły absolucji lub też penitent był niedysponowany do przyjęcia rozgrzeszenia. Spowiednik powinien naprawić ten błąd, nawet narażając się na wielką niedogodność. Jeśli spowiednik użył niewłaściwej formuły lub zapomniał jej wypowiedzieć, powinien podejść do penitenta i udzielić mu rozgrzeszenia, nie informując go o tym. Wystarczy, aby znajdował się od niego w niewielkiej odległości (do 20 metrów). Jeśli zaś penitent nie jest w zasięgu wzroku, powinien go odszukać i udzielić mu ważnego rozgrzeszenia. Jeśli nie jest możliwe odszukanie penitenta, to nieświadomy nieważności swojej spo-

⁴² Por. KPK, kan. 967; B. GLINKOWSKI, *Sakrament pokuty – prawo Kościoła na co dzień*, Poznań 2004, s. 50-57; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Dekret o ekskomunie, której podlegają ujawniający treść spowiedzi* (1988).

wiedzi penitent otrzyma rozgrzeszenie z nieważnej spowiedzi pośrednio przy okazji kolejnej spowiedzi świętej. Natomiast szafarz, który nie był w stanie naprawić tego błędu, powinien takiego człowieka polecić miłosierdziu Bożemu i wyspowiadać się z popełnionego błędu⁴³.

Drugi błąd, jaki można popełnić, dotyczy integralności spowiedzi, czyli wyznania co do rodzaju, ilości i okoliczności popełnionych grzechów ciężkich. Obowiązek ten należy do penitenta, a tylko pośrednio do spowiednika. Jeśli szafarz poprzez zaniedbanie czy nieuwagę nie zadał uzupełniających pytań, to taka spowiedź jest ważna. Stąd też nie musi naprawiać tego błędu poza konfesjonałem. Jeśli ten sam penitent wrócił za jakiś czas do spowiedzi, to można poprzez pytania uzupełnić integralność poprzedniej spowiedzi. Jednakże jeśli błąd dotyczący integralności został świadomie dopuszczony przez szafarza, winien on go w miarę możliwości naprawić⁴⁴.

Trzecim błędem, który może być odkryty po udzieleniu rozgrzeszenia, a który trzeba naprawić, dotyczy obowiązków penitenta. Jeśli spowiednik zapomniał napomnieć spowiadającego się do unikania okazji do grzechu czy też nie zobowiązał go do naprawy wyrządzonych szkód, zgrzeszenia, obowiązku restytucji, odwołania oszczerstwa czy nie nałożył pokuty, to nie ma obowiązku wracać do niego poza konfesjonałem. Może naprawić ten błąd przy kolejnej spowiedzi. Jeśli szafarz z własnej winy nie nałożył pokuty, ma to uczynić nawet poza konfesjonałem. Gdyby jednak to było niemożliwe, ma za niego odprawić pokutę. Podobnie sprawa wygląda w przypadku, gdy celowo zaniedbał nałożenie restytucji na penitenta. Ma wówczas naprawić ten błąd nawet z wielką niedogodnością. Gdyby jednak to było niemożliwe, to obowiązek restytucji przechodzi na spowiednika. Na koniec trzeba dodać, że spowiednik nie ma obowiązku pouczać penitenta o wszystkich jego obowiązkach, jednakże jeśli penitent o to prosi, musi to uczynić⁴⁵.

⁴³ Por. J. S. PŁATEK, *Sprawowanie...*, dz. cyt., s. 374-375.

⁴⁴ Tamże, s. 375-376.

⁴⁵ Tamże, s. 376-377.

Zachowanie tajemnicy spowiedzi

Spowiednik jest zobowiązany do zachowania w tajemnicy tego wszystko, co zostało mu powierzone w czasie spowiedzi świętej. Oznacza to, że nawet po śmierci penitenta nie wolno mu ujawnić tego, co wyznał za życia⁴⁶. Nawet gdyby jakiemuś człowiekowi czy społeczeństwu groziło wielkie niebezpieczeństwo, spowiednik ma obowiązek dochowania tajemnicy. Może on jedynie prosić penitenta, aby ten wyjawiał, komu trzeba, daną sprawę, aby odsunąć wielkie niebezpieczeństwo. Naruszenie sekretu spowiedzi jest świętokradztwem. Jest z tym związana ekskomunika *latae sententiae*, która jest zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej⁴⁷. Popada pod nią spowiednik, który świadomie i dobrowolnie wprost narusza tajemnicę spowiedzi świętej. Wykroczenie to ma miejsce wówczas, gdy wskazuje on konkretną osobę i ujawnia jej konkretny grzech. Do tego naruszenia dochodzi także, gdy słuchacze, którym spowiednik to mówi, nie znają danego penitenta. Słuchacz może bowiem w późniejszym czasie owego penitenta poznać. Jest to jeden z najcięższych grzechów kapłańskich.

Spowiednik może także naruszyć tajemnicę spowiedzi nie wprost (ubocznie). Dochodzi do tego wtedy, gdy spowiednik poprzez swoje zachowanie, gesty, znaki, czyny, wieloznaczną czy alegoryczną mowę sprawia, że łatwo można dociec, o kim mówi i jakie ten ktoś ma grzechy. Naruszenie nie wprost następuje także wtedy, gdy po spowiedzi zmieniają się relacje między kapłanem a penitentem. To zaś jest zauważalne w środowisku, w którym przebywają, i rodzi się tam zła opinia o penitencie. W obu tych przypadkach naruszenia tajemnicy spowiedzi świętej nie wprost kapłan popełnia grzech ciężki⁴⁸.

⁴⁶ Por. W. WENZ, *Całkowita nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej w posługiwaniu kościelnym wszystkich kapłanów*, w: J. M. LIPNIAK (red.), *Jan Paweł II – obrońca godności człowieka. Materiały z III tygodnia kultury chrześcijańskiej w diecezji świdnickiej*, Świdnica 2008, s. 102.

⁴⁷ Por. KPK, kan. 1388 §1; A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 129-130; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Doczesne dobro Kościoła, sankcje w Kościele, procesy*, Olsztyn 1990, s. 143.

⁴⁸ Por. S. WITEK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 192-194.

Aby chronić świętość i godność sakramentu pokuty, nie wolno korzystać z wiedzy zdobytej w konfesjonale, nawet gdyby sam penitent na to pozwolił. Stąd też jeśli spowiednik dobrze zna penitenta i często ze sobą rozmawiają, winien doradzić penitentowi, aby korzystał z sakramentu pokuty u innego spowiednika. Oddała się w ten sposób niebezpieczeństwo przypadkowego skorzystania z wiadomości zdobytych w czasie spowiedzi podczas luźnej rozmowy poza konfesjonalem.

Do zachowania tajemnicy spowiedzi świętej oprócz spowiednika, który jest do tego zobligowany prawem, są zobowiązani także inni ludzie. Jednakże naruszenie przez nich tajemnicy spowiedzi nie skutkuje zaciągnięciem ekskomuniki *latae sententiae*. Popełniają oni grzech, czasem mogą być ukarani stosowną karą włącznie z nałożeniem ekskomuniki, jak może się zdarzyć w przypadku tłumacza, który pomaga przy spowiedzi⁴⁹. Do innych osób, które są zobowiązane zachować sekret spowiedzi, należą kapłan, u którego spowiednik zasięga rady w sprawach związanych ze spowiedzią, czy wszyscy ci, którzy słyszeli głośniejsze wyznanie spowiadającego się. Do zachowania tajemnicy są zobowiązani także spowiednicy, którzy zostali przełożonymi penitentów. Nie mogą oni w zewnętrznym zarządzaniu korzystać z wiadomości zdobytych na spowiedzi⁵⁰. Stąd też nie mogą spowiadać swoich podwładnych: mistrz nowicjatu i jego zastępca, przełożeni zakonni, rektor seminarium duchownego lub kolegium, chyba że zostaną o to poproszeni w nagłych i słusznych przypadkach⁵¹. Rektor czy inni przełożeni nie mogą konsultować decyzji w sprawie dopuszczenia do ślubów zakonnych czy święceń ze spowiednikami czy ojcami duchownymi.

Z wiadomości zdobytych na spowiedzi nie może korzystać także kaznodzieja. Jeśli chce powiedzieć o ludzkich wadach i napominać ludzi, to powinien tak sformułować swoją wypowiedź, aby wierni nie myśleli, że to może mieć jakiś związek ze spowiedzią. Podobnie proboszcz zapraszający misjonarzy do swojej parafii może prosić o zwrócenie uwagi

⁴⁹ Por. KPK, kan. 1388 §2.

⁵⁰ Por. A. DROŹDŹ, *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 2002, s. 118-119; J. KASZTELAN, *Sprawowanie...*, dz. cyt., s. 125.

⁵¹ Por. KPK, kan. 985.

w głoszonych przez nich naukach na pewne grzechy, które są publicznie znane w parafii. Jednakże nie może powiedzieć, że wie o nich także ze spowiedzi świętej. Kapłan nie może także odmówić Komunii Świętej osobie, której wcześniej odmówił udzielenia rozgrzeszenia. Nie może również odmawiać przyjęcia spowiedzi świętej osobie, o której wie z wcześniejszych spowiedzi, że jest skrupulantem czy osobą uciążliwą.

Duties and tasks of the confessor

Summary

The ministry of the confessor is very demanding on the one hand and, on the other, very obliging. Confessor is a witness of intimate encounter of a sinful man with pardoning God. During the sacrament of penance the penitent reveals the most difficult, the most humiliating and most painful moments of life. Shows all his weakness, misery and sinfulness. Such condition is not easy to share with other man. Often it is a matter of talk with confessor. Therefore, confessor should be a witness of great confidence which was given to him through penitent and through Christ, who makes him the instrument of His forgiving, merciful love. Such ministry requires from the confessor absolute confidentiality. The effect of breaking the confidentiality of confession, is punishment of the confessor. Breaking the secret of confession also weakens and often destroys the trust towards the confessor. This ministry teaches us to respect the penitent who returns from his sinful way.

Bibliografia

- Adamczewski W., *Ważniejsze kwestie prawne dotyczące sprawowania sakramentu pokuty*, w: Z. Perz (red.), *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, Warszawa 1999, s. 225-241.
- Augustyn J., *Kiedy nie umiemy się spowiadać*, „Pastores” 40 (3) 2008, s. 149-153.
- Drożdż A., *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 2002.
- Glinkowski B., *Sakrament pokuty – prawo Kościoła na co dzień*, Poznań 2004.
- Góralski W., *Uwalnianie od kar w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Studia Płockie” 13 (1985), s. 52-59.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (1984).
- Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia: Do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską*, „L'Osservatore Romano” 18:1997 nr 6 (1993), s. 37-38.
- Kanty-Pytel J., *Pokuta i sakrament pojednania we współczesnym Kościele*, Poznań 1985.
- Kasztelan J., *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1993.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego, Watykan 1983.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret o ekskomunice, której podlegają ujawniający treść spowiedzi*, Rzym 1988.
- Marcol A., *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992.
- Nowak S., *Rola spowiednika w teorii i praktyce współczesnego Kościoła*, AK 89 (1977) z. 2, s. 208-223.
- Obrzędy pokuty*, Katowice 2013.
- Orzeszyna J., *Spoleczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty*, Kraków 1996.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.
- Pastuszko M., *Uprawnienie do spowiadania wynikające z prawa (kan. 967)*, „Prawo kanoniczne” 34 (1991) nr 3-4, s. 115-133.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 4: Doczesne dobra Kościoła, sankcje w Kościele, procesy*, Olsztyn 1990.
- Perz Z., *Posługa sakramentu pokuty. Zagadnienia moralne i pastoralne*, w: tenże (red.), *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, Warszawa 1999, s. 198-204.
- Płatek J. S., *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*, Częstochowa 2001.
- Wenz W., *Całkowita nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej w posługiwaniu kościelnym wszystkich kapłanów*, w: J. M. Lipniak (red.), *Jan Paweł II – obrońca godności człowieka. Materiały z III tygodnia kultury chrześcijańskiej w diecezji świdnickiej*, Świdnica 2008, s. 97-122.
- Witek S., *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa 1987.

Ks. dr Krzysztof Paluch, sercanin, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach.

e-mail: kpaluch@scj.pl

ks. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KOŚCIÓŁ I ŚWIAT. WZAJEMNE RELACJE W PERSPEKTYWIE II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

*Czy to Kościół zawiódł ludzkość,
czy to ludzkość zawiódła Kościół?*
Thomas S. Eliot, *Chóry z „Opoki”*¹

Przez dzisiejszy świat przechodzi głęboki kryzys, a jego odzwierciedleniem są licznie towarzyszące mu niepokoje i znaki zapytania, na które trzeba pilnie udzielać odpowiedzi. Człowiek jest wciągany w ruch emancypacji, który zamierza być początkiem totalnego wyzwolenia. Coraz głębszemu rozumieniu przez człowieka tajemnic wszechświata i swojej własnej tajemnicy wychodzi naprzeciw coraz powszechniej obecna tendencja do samowystarczalności i narcyzmu samodeterminacji, budząca w ludziach coraz większe zadowolenie. Dążenie do zaspokojenia swoich aspiracji, które mimo wszystko są zaspokajane tylko w niewielkim stopniu, nie odsyła ich spełnienia do hipotetycznego dnia Bożego, który miałby kiedyś nadejść; człowiek dzisiejszy coraz częściej zadowala się dniem, który nadszedł, którego doczekał, który się rozpoczął – zadowala się po prostu swoim dniem. Tak samo zamiast hipotetyczne-

¹ T. S. ELIOT, *W moim początku jest mój kres*, przełożył, komentarzami i przypisami opatrzył A. Pomorski, Warszawa 2007, s. 197.

go odkupienia, jakie miałyby przyjść z zewnątrz, pojawia się atrakcyjna propozycja odkupienia „laickiego”, którego sam człowiek jest sprawcą, czerpiąc jego spełnienie z samej natury i jej wewnętrznych możliwości². Z tych racji, przynajmniej w pewnym stopniu, człowiek współczesny oddala się od Kościoła i rezygnuje z jego „oferty”. Odrzuca jego inspirujący i zbawczy wpływ, kontestując niejednokrotnie nawet prawomocność jego obecności w świecie, a wszystkie nadzieje, których był on przez stulecia nośnikiem i orędownikiem, uznaje za zbędne, a nawet zwodnicze, a tym samym za szkodliwe dla siebie.

Kościół nie mógł jednak czynić inaczej – zawsze głosił jasno, czym jest, jakie są jego najbardziej autentyczne intencje i jakimi celami się kieruje. Od samego początku nie tylko przypisuje on sobie prawo, ale także podkreśla z naciskiem spoczywający na nim obowiązek bycia w świecie świadkiem Boga, który pragnie zbawienia wszystkich, uznając, że rezygnacja z dawania takiego świadectwa byłaby w jego przypadku najcięższą zdradą człowieka. Jego proegzystencja w świecie, bardziej niż egzystencja czy koegzystencja, polega w swojej istocie na konsekwentnym pozostawaniu w służbie ludzi; jest ofertą przyjaźni daną wszystkim i każdemu. II Sobór Watykański we wszystkich swoich dokumentach, w sposób bardziej lub mniej określony, przypominał, czym jest Kościół i jakie są jego intencje, zobowiązujące do kontynuowania jego misji, przy czym starał się określić i uzasadnić nowe postawy, które należałoby zaprezentować w zmienionym świecie, także takie, jakich do tej pory nie prezentował. Sobór nie wahał się stanąć z podniesionym czołem i otwartymi propozycjami także wobec dzisiejszego świata w jego konkretności społecznej, kulturowej, politycznej i dziejowej. Sobór streścił te postawy w deklaracji, że chce „sprzyjać i służyć człowiekowi”, dostarczając poprawnej i wnikliwej interpretacji ludzkich spraw „na mocy posiadanej znajomości Boga”³.

² Pierwsze, a zarazem ukierunkowujące próby zmierzenia się z tym zagadnieniem po II Soborze Watykańskim zostały zaprezentowane w zbiorze studiów: *Erlösung und Emanzipation*, ed. L. SCHEFFCZYK, Freiburg–Basel–Wien 1973. Na temat współczesnych przemian duchowych i ich wpływu na soteriologię por. B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. 1, tłum. A. Kuryś, Poznań 2015, s. 41-63.

³ PAWEŁ VI, *Homilia na ostatniej sesji publicznej II Soboru Watykańskiego* (7 grudnia 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 58.

Ta odnowiona deklaracja Kościoła, że jest w służbie ludzkości, która w ostatnim czasie zdaje się nieco tracić na znaczeniu pod wpływem ideologicznego manipulowania głosem Kościoła albo wprost pozbawiania go prawa do urzeczywistniania tej służby, pobudza do wzmożenia refleksji nad podstawami teologicznymi, które mogą pomóc ukierunkować faktyczną aktualizację tej fundamentalnej i odważnej deklaracji soborowej. Wydaje się, że szukając tych podstaw, należy mieć na uwadze troistą relację Kościoła ze światem, którą można schematycznie opisać za pomocą trzech odpowiednich zasad, wprawdzie zbliżonych do siebie, jeśli chodzi o ich sformułowanie, ale dobrze odpowiadających znaczeniowo postawionemu zagadnieniu. Są to: zasada komunii, zasada autonomii i zasada transcendencji. Sens i ograniczenia każdej z tych zasad ujawniają się, gdy rozpatrujemy je w ogólniejszej perspektywie, jaką wyznacza cel zbawczy Kościoła, który może zostać w pełni osiągnięty tylko poza ziemskim etapem jego istnienia. Misja Kościoła na ziemi jest „głęboko ludzka”, właśnie z tej racji, że ma ona charakter zasadniczo religijny⁴, a więc także relacja Kościoła do świata może być uchwycona tylko na gruncie wiary i za jej pośrednictwem⁵.

Zasady, które zostaną tutaj omówione, mają kluczowe znaczenie dla interpretacji pojawiających się wypowiedzi i postulatów dotyczących tak zwanego Kościoła otwartego. Określenie to ma na ogół znamiona sloganu, który niewiele mówi o rzeczywistości eklezjalnej, służąc tylko wywieraniu ideologicznych nacisków na Kościół. Wydaje się więc, że w tej sytuacji lepiej powrócić do soborowej doktryny mówiącej o Kościele w świecie, zagłębiając się w jej specyfikę, by w jej świetle kształtować eklezjalność wiary chrześcijańskiej. Chodzi w tym także o to, by nie ulec zbyt niemu „urzeczeniu «świeckim światem»”, którego pokusa bardzo kryje się w postulacie Kościoła „otwartego”⁶.

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

⁵ Por. tamże, 40.

⁶ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971, s. 40-49.

Relacja komunii

Ponieważ Kościół ma swój historyczny początek w Jezusie Chrystusie, wcielenie Syna Bożego, mające kluczowe odniesienie kosmiczne, jest dla Kościoła przyczyną i wzorem jego szczególnej relacji ze światem⁷. II Sobór Watykański w całości swego nauczania zwrócił uwagę na tę zależność i w jej świetle stara się usytuować relację Kościoła do świata i rzeczywistości ziemskich, o których mówi (kultura, polityka, pokój itd.). Papieże posoborowi kontynuują to nauczanie, starając się w świetle tej zasady, mimo doświadczanych rozmaitych trudności, kształtować relację Kościoła do świata i umacniać pozycję Kościoła w świecie, widząc w tym nie tylko pewną opcję, ale bardzo konkretny obowiązek Kościoła, będącego ze swej natury przeciwieństwem „getta”. Wkrótce po zakończeniu II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI mówił: „Kościół ze swej istoty jest instytucją samodzielną, która z siebie samej bierze swe racje życia, swoje siły duchowe, podstawy swojego działania; przypomnijmy sobie to, co powiada św. Paweł: «Co za udział wiernemu z niewiernym» (2 Kor 6,15); ale Kościół to nie jakieś «getto», jakaś społeczność zamknięta, to nie jest jakaś ku sobie samej zwrócona instytucja, wyobcowująca się absolutnie z ludzkiego środowiska, w którym żyje; jakaś instytucja nieposiadająca historycznego zmysłu powstawania i mnożenia się form kulturowych, zadowolająca się okazjnymi i nieuniknionymi stosunkami ze światem»⁸. Kościół ze swej istoty jest Kościołem dla świata i takim musi pozostać w swoim wymiarze historycznym ujawniającym się w pełnieniu przez niego zleconej mu misji zbawczej, a więc w tym, czego nie może on dać sam sobie. Trafnie streścił ten wymiar Kościoła kard. Joseph Ratzinger: „Jego [=Kościola] istotę stanowi właśnie «bycie dla»»⁹.

Bóg, stając się człowiekiem, wszedł widzialnie i nieodwracalnie w porządek stworzenia, aby „zjednoczyć wszystko w Chrystusie” (Ef 1,10).

⁷ Por. M.-D. CHENU, *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968, s. 75-77.

⁸ PAWEŁ VI, „Obowiązek pójścia do świata”. *Katecheza w czasie audiencji ogólnej* (19 lipca 1967 r.), w: TENŻE, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1971, s. 277.

⁹ J. RATZINGER, *Kościół – opracowanie systematyczne*, w: TENŻE, *Opera Omnia. Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 8, cz. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 197.

W Nim zatem, będącym obecnością i działaniem jedyne go zbawienia, ludzie odzyskują realną i bliską zdolność osiągnięcia zbawienia utraconą z powodu grzechu pierworodnego. Całe stworzenie – w Chrystusie, który jest Stwórcą i stworzeniem – na swój sposób współdziała z Bogiem w zbawieniu człowieka, współtworząc harmonijną syntezę religijną ukierunkowaną teocentrycznie. Kościół zaś jest ukonstytuowanym w Chrystusie głosicielem i świadkiem obecności Boga pośród ludzi, by ich zbawić w ich konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Jak w Jezusie Chrystusie Bóg jest w ludzkości, a ludzkość jest przyjęta przez Boga, tak Kościół jest w świecie, a świat jest w Kościele złożonym z ludzi, którzy są w nim, mimo iż przynależą jeszcze do świata, w którym byli, gdy zostali powołani (por. 1 Kor 7,24). Kościół znajduje się więc ze światem w relacji komunii, opartej na wzajemności dążeń i doświadczeń, które odzwierciedlają się przede wszystkim w działaniach ludzkich oraz w poszukiwaniach nowych perspektyw wzajemnej afirmacji.

Biblijne i soborowe określenie Kościoła mianem Ludu Bożego nie czyni z niego sekty, czyli grupy składającej się z członków wydzielonych z całości i zwróconych ekskluzywnie do siebie. Wybranie i powołanie, łączące się z każdym Bożym wyborem, wyrażają się w Kościele za pośrednictwem zlecenia każdemu wybranemu i powołanemu misji „głoszenia Ewangelii Bożej” (Rz 1,1). Ponieważ Kościół został przyjęty przez Chrystusa, aby być narzędziem zbawienia wszystkich, jest posłany przez Niego do świata¹⁰ jako wspólnota ludzi pośród ludzi, żywy organizm Jego czynnej i przemieniającej obecności pośród nich (por. J 17,18). Określenie, według którego Kościół jest sakramentem¹¹, stanowi natomiast dla niego konstytutywny wymóg, aby w pełni wejść we wszystkie struktury społeczne i dziedziny życia świata, zachowując – oczywiście – w tym wejściu nienaruszoną swoją specyfikę i swoje własne przesłanie, dzięki czemu będzie mógł pokazać jednoczącą moc Tego, którego jest rzecznikiem i znakiem w świecie¹².

¹⁰ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 9.

¹¹ Tamże, 1.

¹² Na temat eklezjologii soborowej por. J. KRÓLIKOWSKI, *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chryzologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015, s. 329-374.

Kościół wypełnia swoją misję obecności w świecie najbardziej bezpośrednio na sposób anamnezy, to znaczy będąc pamięcią tego, czym dotąd był świat. Jest to przede wszystkim pamięć boskiego pochodzenia wszystkich rzeczy. Jest ona wpisana w pierwotny akt stworzenia, który wyraża się w nowych aspektach wyciskanych na nim przez aktywne zaangażowanie człowieka oraz przez następujące nieustannie wydarzenia dziejów. Właśnie z tej racji, że wszystko jest stworzone i zachowywane w istnieniu przez Boga za pośrednictwem wiecznego Słowa, wszystko, co istnieje, składa Bogu swoje wymowne i pociągające świadectwo¹³. Świadectwo to stało się szczególnie przejrzyste i zostało uwypuklone w Jezusie Chrystusie, tak że ten, kto Go widzi, widzi równocześnie Ojca (por. J 14,9). Dzięki Synowi Bożemu w ciele została również dana ludziom niezwykła możliwość, aby to, co czynią jednemu z najmniejszych, było uznane za czynione Jemu samemu, a tym samym zasługiwało na wieczną nagrodę (por. Mt 25,40).

Kościół jest następnie nośnikiem pamięci o przeszłości ludzkości i świata. Nie oznacza to, że Kościół głosi jakąś potrzebę oderwania się od teraźniejszości i dyspensowania się od zainteresowania obecnymi losami ludzkości i świata, ale przypomina on nieustannie, w jak wielkim stopniu dzisiejsza ludzkość zależy – oprócz zależności od Boga – od wkładu wniesionego w jej rozwój i jej dzieje przez kolejne pokolenia, które ją poprzedziły w dziejowej wędrówce. Dzieje ludzkości są dziejami zachowującymi wewnętrzną ciągłość w dokonującym się w nich postępie.

Wskrzeszanej pamięci początku i przeszłości Kościół nadaje także wyrażenie kulturowe, dokonując w ten sposób znaczącej afirmacji wszystkiego tego, co ludzkie. Wchodzi zdecydowanie w całość natury ludzkiej z postawą wdzięczności za to, co otrzymane od Boga i od ludzi. Celebrowanie Eucharystii oznacza i urzeczywistnia jedność Ludu Bożego¹⁴, który ze swej strony jest „zaczynem braterskiego współistnienia we wspólnocie narodów”¹⁵. Ta celebracja kościelna jest więc nie-

¹³ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 3.

¹⁴ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11.

¹⁵ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Paterna cum benevolentia* (8 grudnia 1974 r.) II, „Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), s. 10.

ustannym impulsem zwracającym się do wszystkich ludzi, aby także oni trwali w „eucharystycznym” wymiarze dziękczynienia, które ich wyzwoli od poczucia zwodniczej samowystarczalności i otworzy przed nimi możliwe najszersze horyzonty czasu i przestrzeni.

W tej perspektywie Kościół łączy swój głos z głosem świata, aby uznać obecne w nim wszystkie elementy po ludzku ważne, jeśli są oparte na prawdzie, dobru i pięknie, oraz oferuje swój zasadniczy wkład, aby dopełnić elementy ludzkiej relacją z Bogiem i Jego mocą, sięgając do zasobów łaski, której dysponowanie zostało mu zlecone przez Jezusa Chrystusa. Kościół nie decyduje o tym, co jest prawdziwym dobrem, ani nie uznaje za fałszywe tego, co pozostaje poza sferą jego specyficznej kompetencji. Uznaje on natomiast, że istnieją pewne dobra, dawane zarówno jemu, jak i całemu światu przez tę samą dobroć i życzliwość Boga, która pierwotnie ma charakter uniwersalny, jak mocno zostało podkreślone w księgach mądrościowych w Starym Testamencie. Kościół wspiera więc wszelkie doskonalenie człowieka i świata zakorzenione w pierwotnych darach Bożych i strzeże go, dostrzegając w każdej wartości stworzenia otwartość na wartości ewangeliczne (*praeparatio evangelica*). Z tej racji szanuje własną odrębność każdego człowieka, zarówno branego pojedynczo, jak też uczestniczącego w wielości form życia zbiorowego, ponieważ uważa ten sposób postępowania za najbardziej odpowiedni, aby współdziałać we wszelkich ludzkich dążeniach zmierzających do osiągnięcia większej dojrzałości. Z tej samej racji Kościół nie łączy się z żadną szczególną kulturą, ponieważ wszystkie uznaje za potrzebujące doskonalenia i rzeczywiście podlegające doskonaleniu, i dlatego dąży do wspierania autentycznej cywilizacji ludzkiej, a żeby to było faktycznie możliwe, zabiega o to, by mieć do wszystkich wolny dostęp i wszystkim móc suwerennie komunikować swoje przesłanie. Uczestnicząc potem także we wspólnych inicjatywach – we wszystkich dziedzinach i na wszystkich poziomach – natury kulturowej i religijnej, także mających nośność społeczną i polityczną, Kościół jest przekonany, że pełni autentyczną posługę ewangeliczną właśnie dlatego, że jego zadaniem jest promocja całego i każdego człowieka. To uczestniczenie, owszem, może sprawiać, że w stosunku do niego podnosi się zastrzeżenia, a nawet wyraża się otwarty sprzeciw, gdy Kościół czuje się zobowiązany do wypowiedzania się zwłaszcza

w dziedzinie wartości uznanych za wartości ogólnoludzkie, jak na przykład przekazywanie i obrona życia. Dzieje się tak w myśl przyjmowanej w szerokich kręgach zasady, że Kościół może się wypowiadać tylko w kwestiach, które byłyby ściśle religijne, co z teologicznego punktu widzenia oznacza, że nadal wielu ludziom, także w nastawionych legalistycznie pewnych kręgach chrześcijańskich, sprawia poważną trudność zrozumienie jedności porządku stworzenia, a tym samym porządku doczesnego, i porządku zbawienia.

Kościół utrzymuje więc ze światem relację komunii jako „ekspert w tym, co ludzkie” (*expert en humanité*), jak trafnie stwierdził papież Paweł VI¹⁶, aby wnieść efektywny wkład w zachowanie go w pełni ludzkim, aby bronić go przed naciskami i wpływowymi siłami, które usiłowałyby pozbawić go pierwotnej godności bądź też w jakimś przynajmniej zakresie dokonać takiej czy innej manipulacji. Jest to pierwotny wymóg wierności wobec otrzymanej doktryny i zleconego posłania, który spoczywa na Kościele, nawet jeśli jego misja zbawcza nie zatrzymuje się w tym miejscu.

Relacja autonomii

Kościół, chociaż należy do rzeczywistości światowych, ma jednak własną konstytucję ontologiczną oraz swoją specyficzną misję zbawczą, które odróżniają go od wszystkich innych rzeczywistości doczesnych. Bóg stworzył świat z dobroci i z miłości, w pewnym sensie zniżając się do tego świata na mocy samego faktu dawania – On nieskończony – istnienia temu, co skończone. U początku Kościoła w Chrystusie jest obecny nowy akt stwórczy i to pierwotne boskie zniżanie się zostaje doprowadzone do kresu wywłaszczenia – aż do *kenozy*, jak możemy powiedzieć za św. Pawłem (por. Flp 2,8). Bóg tak umiłował świat, że dał swojego Syna Jednorodzonego, aby dokonać jego zbawienia (por. J 3,16). On zaś ogołocił samego siebie, przyjmując postać sługi i stając się podobnym do ludzi

¹⁶ PAWEŁ VI, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* (4 października 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 878.

(Flp 2,7), z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4,15). Ponieważ Kościół wywodzi się ze szczególnej konstytutywnej, uprzedzającej istnienie świata inicjatywy Boga, jego istnienie nie jest wynikiem jakiegoś postulatu, który można by odczytywać w immanentnym porządku świata i w świetle tego porządku autentycznie go odczytać. Nic w świecie nie domaga się istnienia i własnej misji Kościoła. Jego istnienie jest całkowicie autonomiczne, na które wyraźnie wskazuje jego transcendentne pochodzenie związane organicznie z Boskim zamysłem zbawienia.

Z autonomią początku Kościoła łączy się nierozdzielnie autonomia jego misji. Wypełnia się ona w świecie, w którym działają alienujące siły grzechu, poddające go „mocy złego” (1 J 5,19), które sprawiają, że zostają wyeliminowane wszelkie rozróżnienia wewnętrzne między ludźmi, ponieważ „wszyscy (...) zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23). Wszyscy są grzesznikami. Kościół – w odróżnieniu od Chrystusa, który nie znał grzechu – jest święty, ale zarazem nieustannie potrzebuje oczyszczenia¹⁷. Jest jednak przez Chrystusa ustanowiony jako narzędzie odkupienia wszystkich i właśnie jako taki działa, aby wszyscy powołani stali się sługami Bożymi (por. Rz 6,22). Posługa zatem, do której pełnienia Kościół jest powołany, jest pierwszorzędnie posługą wyzwolenia na poziomie religijnym. Owszem, Kościół uczestniczy także w działaniach zmierzających do wyzwolenia człowieka na innych poziomach egzystencji, ale uczestniczy w nich w takim stopniu, w jakim służą one wyzwoleniu religijnemu, przybliżają je lub pozwalają je lepiej zrozumieć¹⁸.

Jest to posługa wyzwalająca, ponieważ zmierza do wyprowadzenia na nowo ludzi ze stanu nienaturalnego, w którym znaleźli się z powodu grzechu, aby mogli powrócić do tego stanu, w którym zostali stworzeni, a który jest stanem przyjaźni z Bogiem. Wynika z tego, że Kościół musi pozostać niezależny od systemów i metod działania właściwych dla struktur i instytucji czysto ludzkich, które – zachowując swoje znaczenie i służąc właściwemu dla nich celowi – w odniesieniu do celów jego misji zbawczej mogą spełnić rolę pomocniczą, ale zawsze ma ona

¹⁷ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8.

¹⁸ Por. Y. CONGAR, *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 107-211.

charakter bardzo ograniczony. Do samej celowości misji Kościoła należy więc spełnianie w stosunku do porządku doczesnego funkcji krytycznej, a więc praca nad uzdrawianiem go, zwłaszcza przez wskazywanie na to, jakie powinno być jego własne ukierunkowanie, bez nakładania na niego własnego charakteru i wyznaczania mu swoich specyficznych celów. Kardynał Karol Wojtyła proponował w tym przypadku, zwłaszcza w odniesieniu do roli spełnianej przez katolicką naukę społeczną, aby traktować posługę Kościoła w perspektywie profetycznej¹⁹.

Jest to następnie posługa o charakterze specyficznie religijnym. Także grzech jest w gruncie rzeczy rzeczywistością religijną, nie tylko dlatego, że zburzył zamysł Boży, ale także dlatego, że Bóg, aby odnowić wprowadzony nieporządek, który z niego wynikł, Chrystusa „uczynił dla nas grzechem” (2 Kor 5,21). Jest więc pierwszorzędnym zadaniem Kościoła wierne przekazywać światu Chrystusa i Jego Ewangelię jako normę i punkt odniesienia dla ludzkich wyborów i wynikających z nich czynów oraz mierzyć je miarą sądu Bożego. Funkcja krytyczna spełniana przez Kościół zakłada, że będzie on świadkiem rozeznawania dobra i zła, osądzając je wnikliwie, ponieważ chodzi w tym przypadku o wieczne zbawienie człowieka, w którym czynnik etyczny odgrywa kluczową rolę. Jest to idea przenikająca dogłębnie całą Ewangelię i kształtująca misję nauczycielską spełnianą przez Kościół. Rozdzielające efektywnie rozeznawanie etyczne, wskazane przez Chrystusa jako kluczowa racja obecności Kościoła w świecie (Mt 10,34-35; Łk 12,51), przechodzi przez całe dzieje, które zakończą się ostatecznym rozdzieleniem, gdy przed Synem Człowieczym zostaną zgromadzone wszystkie narody, a On „oddzieli jednych [ludzi] od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (Mt 25,32).

Funkcja profetyczno-krytyczna spełniana przez Kościół ma podwójny punkt odniesienia. Z jednej strony znajduje się objawienie Boże, które musi być zachowywane w swojej specyfice i suwerenności normatywnej, a z drugiej strony jest współczesność Kościoła z każdą chwilą i z każdym wyrażeniem ludzkiej egzystencji. Ta współczesność niesie ze sobą „znaki czasu”, jak często podkreślał papież św. Jan XXIII,

¹⁹ Por. K. WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996, s. 72-73.

które domagają się wnikliwej analizy, aby potem można je było interpretować w świetle Ewangelii, odpowiadając na liczne pytania ludzi w sposób uwzględniający wrażliwość każdego pokolenia²⁰. Za pośrednictwem tego ewangelicznego przenikania świata niejako od wewnątrz Kościół jest w stanie uchwycić żywy Boży „głos” obecny w zjawiskach charakteryzujących każdą epokę. Ów głos demaskuje zasadzki kryjące się w tych zjawiskach, ale także wskazuje na czynniki przychylne, jakie w nich się znajdują i mogą się stać nośnikiem treści ewangelicznych. Podejmując odważnie i odpowiedzialnie takie postępowanie, Kościół pokazuje, że nie działa w sposób obskurancki, czyli ograniczający się do uporczywego tropienia wrogości i podkreślania napotykaných przeciwności, jak niekiedy sądzą ci, którzy w punkcie wyjścia odrzucają lojalny wysiłek myślenia. Właśnie przeciwnie, jest on niestrudzonym badaczem światła, które – przyniesione przez Słowo na świat we wcieleniu – jaśnieje także w ciemnościach, a ciemności nie są w stanie go zagłuszyć (por. J 1,5)²¹.

Funkcja specyficznie religijna pełniona przez Kościół polega następnie na tym, by obecność Boża – bardziej lub mniej chwyтана na wszystkich poziomach doświadczenia – docierała do wnętrza człowieka i wzmacniała go w jego powrocie do wewnętrznej autentyczności jako stworzenia Bożego odkupionego przez Jezusa Chrystusa. W tym celu Kościół proponuje ludziom typ człowieczeństwa w pełni odnowionego, wskazując w Jezusie Chrystusie źródło, zasadę i wzór, który gwarantuje, że ta odnowa może faktycznie nastąpić. Gdy Chrystus proponuje krzyż jako warunek, by stać się Jego uczniami (por. Mt 16,24; Mk 8,34; Łk 14,27), nie ma na myśli prostego pogodzenia się z pojawiającymi się trudnościami. Zdecydowanie zaleca wolny wybór, który obejmuje także ukryte intencje – wybór przynależności do Niego przez ukrzyżowanie swoich pragnień, oczekiwań i namiętności (por. Ga 5,24), które mogą skłonić do grzechu „aktywność ludzką, przeznaczoną do służ-

²⁰ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 4, 11. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991), 3.

²¹ Por. M. BIERDIAJEW, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 167-180.

by Bogu i człowiekowi”²². Jak dla Chrystusa było konieczne cierpienie, aby wszedł do swojej chwały (por. Łk 24,26), tak i ludzie muszą przejść wędrówkę pokutną, która, wyzwalając ich od mentalności świata, przekształca ich wewnętrznie i będą mogli pewniej rozpoznawać wolę Bożą i poddawać się jej rozporządzeniom (por. Rz 12,2).

To głoszenie Chrystusa, i to Chrystusa Ukrzyżowanego, nie stawia Kościoła w sytuacji konfliktu z ludzkością, ponieważ wydarzenie Boga, który stał się człowiekiem i umarł dla zbawienia człowieka, stanowi część samej ludzkości i jest stałym świadectwem o miłości, którą On umiłował świat. Stawia go jednak w sytuacji dynamicznego napięcia, ukierunkowanego na to, by ta miłość otrzymała adekwatną i dogłębnie przeżyta odpowiedź, uświadamiając zarazem ludziom, że ich aktywność, codziennie narażona na niebezpieczeństwo grzechu, musi zostać jeszcze bardziej oczyszczona i udoskonalona za pośrednictwem krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, gdyż tylko w ten sposób cała ludzkość zostanie przyciągnięta do Niego (por. J 12,32)²³.

Z drugiej strony to dynamiczne napięcie odbija się na Kościele, zobowiązując go do takiego antykonformizmu, jaki określa jego status pełnej wolności danej przez Chrystusa, który „wyzwolił nas, abyśmy byli wolnymi” (Ga 5,1). W konsekwencji waga i oddziaływanie obecności Kościoła i twórczego działania w świecie jest związana wyłącznie z integralnym przyjmowaniem i wprowadzaniem w życie orędzia ewangelicznego, którego jest on stróżem i interpretatorem. Ewangelia jest pierwotnym i jedynym właściwym zwierciadłem Kościoła. Każdy kompromis, redukujący choćby w najmniejszym stopniu Ewangelię, by spodobać się ludziom, byłby rezygnacją ze służby pełnionej na ich rzecz, ponieważ byłby abdykacją wobec służby pełnionej przez samego Chrystusa (por. Ga 1,10). Choćby jednorazowe rozmycie Ewangelii w ideologii kulturowej, społecznej czy politycznej, z wynikającą z tego redukcją wiary do prostej etyki religijnej bądź też do czynnika pragmatycznego, powodowałoby, że wkład Kościoła w postęp ludzkości byłby całkowicie pozbawiony sensu, a więc i zbyteczny, bo nie byłby oryginalny, ograniczając się

²² II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 37.

²³ Por. tamże.

do tego, co robią inni, a może nawet robią to lepiej. Co więcej, po dwuznacznej pochwalie ewentualnie osiągniętego rezultatu doczesnego, który ma większą rangę użyteczną niż ciężar prawdy, Kościół zostałby oskarżony o atak na nienaruszalną autonomię porządku doczesnego. A gdyby w ogóle takiego rezultatu zabrakło, zostałby skazany na banicję. Nie ulega wątpliwości, że najlepszą sytuację Kościoła gwarantuje mu bycie takim, jakim ustanowił go Chrystus, i pełnienie właściwej dla niego misji. Doświadczenia końca XX wieku wymownie to potwierdziły – nigdy nie sprzyjało Kościołowi sprzyjanie temu, co jest mu wewnątrznie obce.

Kościół, mimo że działa w wymiarze horyzontalnym, aby pozostać sobą, nie może w najmniejszym stopniu zrezygnować ze swojej wertykalności, która jest jego punktem wyjścia, racją jego bytu i jego celem. Nie może więc szukać realizacji siebie w bezpośrednich rezultatach podejmowanego działania ani utożsamiać się z nim. Jego dzieje są nieuchronnie także dziejami jego porażek, wobec których nie pozostaje mu nic innego, jak przyjąć wskazania dane przez Chrystusa: „Jeśli w jakimś miejscu was nie przyjmą i nie będą was słuchać, wychodząc stamtąd, strząśnijcie proch z nóg waszych na świadectwo dla nich” (Mk 6,11). Nie jest to gest lekceważenia ludzkości. Jest to wyznanie, że chce jej służyć z pokorą zacynu (por. Mk 13,33; Łk 13,21), który potrzebuje długiego czasu, by przekształcić ciasto w chleb.

Relacja transcendencji

Służba Kościoła na rzecz ludzkości pozostaje ciągle niedopełniona, ponieważ niedopełniona jest ludzkość i niedopełniony jest sam Kościół, pozostając ciągle rzeczywistością „przedostateczną”. Żadna rzeczywistość stworzona nigdy nie jest w stanie sama z siebie osiągnąć stan ostateczny i trwały. Wszystkie rzeczywistości stworzone ze swej natury są wezwane do przekraczania swoich ograniczeń czasu na mocy samej swojej czasowości, wywodzącej się z aktu stworzenia, który w tę czasowość je wpiął. Także śmierć tylko pozornie jest unicestwieniem człowieka, gdyż jest jego elementem ontologicznym, a więc chwilą życia – chwilą decydującą. Tutaj, na ziemi także sam Kościół jest tylko zarodkiem i początkiem

królestwa Bożego, które powoli wzrasta i utrwala się, aby osiągnąć pewnego dnia swoją pełnię. Nawet w swoich sakramentach i w swoich instytucjach, które należą integralnie do obecnego wieku, Kościół jest poddany przemijającej postaci tego świata²⁴. Całe stworzenie jest więc włączone w proces oczyszczenia i przemiany, „aż do odnowienia wszystkich rzeczy, gdy wszystkie stworzenia spotkają się na nowo z Chrystusem, Pierworodnym wszystkich wskrzeszonych”²⁵.

Kościół, zgodnie z logiką hierarchii wartości oraz wierności transcendencji swojego początku i swojej misji, ma za zadanie przyjmować i stale potwierdzać prymat przyszłości, będącej dla stworzenia spełnieniem nadziei wyzwolenia od marności, której zostało poddane z powodu grzechu (por. Rz 9,19-21). Dla Kościoła pozostaje nieusuwalnym pewnikiem, że „Bóg przychodzi z przyszłości”²⁶, determinując jego terażniejszość, a zwłaszcza konkretyzując jego działania, które zawsze zmierzają do pewnego spełnienia.

Głoszenie prymatu tego, co pozaczasowe, nie jest dla nikogo motywem ucieczki czy obojętności wobec ludzkich problemów, które domagają się bezpośrednich rozwiązań. Domaga się ono raczej tego, aby dać im lepsze rozwiązanie, które je skieruje, niejako antycypując, do tego, co powinno być rozwiązaniem ostatecznym. Także świętość, aby mogła zostać uznana za w pełni chrześcijańską, domaga się tego, aby była całkowicie ludzka. Oznacza to, że ma się ona rodzić z postawy „godnej Ewangelii” (por. Flp 1,27) w czasie ziemskiego życia i podejmowanych na ziemi działań. Jest wymowne w tym względzie wezwanie, rozbrzmiewające w liturgii Wielkiego Postu, które jest nawoływaniem do owocnego przygotowania do przeżycia zmartwychwstania, a mianowicie podkreśla ono, abyśmy „wśród spraw doczesnych troszczyli się przede wszystkim o wieczne zbawienie”²⁷.

²⁴ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 5, 48.

²⁵ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska *Paterna cum benevolentia*, II, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 9-10.

²⁶ Por. P. TALEC, *Bóg przychodzi z przyszłości przekazywać nadzieję*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1981.

²⁷ *Mszal rzymski*, 2. prefacja wielkopostna.

Oczekiwanie przyszłości, którą głosi Kościół, jako decydujące ukierunkowanie dla terażniejszości, jest więc niejako epiklezą wydobywającą i zapładniającą wszystkie nasiona wieczności pozostające w ukryciu w czasie. Jest to natchnienie i wsparcie dla tej wielkiej i dynamicznej nadziei, która mimo wszystko przenika świat i która niezmiennie prorokuje nad światem, że może on jeszcze i nieustannie doznawać odnowy. Nadzieja jest życiem świata i jego przekształcającą siłą. W nadziei opartej na działaniu Boga przez Kościół świat staje się „światem człowieka, który (...) przez Boga-Człowieka dostąpił godności uczestniczenia w życiu Boga”²⁸.

* * *

Kościół jest dla świata, pod warunkiem że pozostaje sobą. Tym wiernej i skuteczniej wypełnia również swoje posłanie, im autentyczniej pozostaje sobą. Przyjęcie i przeżywanie przypomnianych tu wcześniej relacji, określonych bardzo wyraźnie w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, stanowi kluczowy wyznacznik urzeczywistniania się Kościoła w jego byciu dla świata, zarówno w jego wyodrębnianiu się od niego, jak i w jego nieodwracalnej konieczności solidaryzowania się z nim w tym, co najbardziej kluczowe, a więc etyczne i zbawcze. Za papieżem Pawłem VI można więc powiedzieć: „Iść do świata, takie jest więc posłannictwo, jakie Kościół sobie stawia z nową jasnością, w nowym duchu miłości i ofiary”²⁹. To pójście do świata domaga się jednak respektowania podstawowych zasad, które określają relacje Kościoła do świata, gdyż tylko dzięki nim może on być „źródłem światła, mocy, odnowy, wywyższenia i zbawienia”³⁰.

²⁸ Por. K. RAHNER, *Czy wierzysz w Boga?*, tłum. K. Napiórkowski, Poznań 2015, s. 73.

²⁹ PAWEŁ VI, „*Iść do świata zostając sobą*”. *Katecheza w czasie audiencji ogólnej* (12 lipca 1967 r.), w: TENŻE, *Trwajcie mocni...*, dz. cyt., s. 275.

³⁰ Tamże, s. 278.

The Church and the world. Mutual relations in the perspective of the Second Vatican Council

Summary

The church is in service to mankind – this fundamental conviction, which seemingly has been losing its value due to the ideological manipulation of the Church's voice or by depriving it of its right to realize this service, spurs the increased reflection on the theological rudiments of this belief. The point is to direct the real actualization of fundamental and brave problematics concerning the mutual relations of the Church and the world, which was greatly emphasised by Second Vatican Council in the pastoral constitution *Gaudium et spes*. It appears that when trying to find grounds for ministerial role of the Church with respect to the world, we should bear in mind the triple relation of the Church and the world, which may be described schematically by three appropriate principles, close to each other in terms of their formulation, but semantically suiting well the issue in question. They are: the principle of communion, the principle of autonomy and the principle of transcendence. The meaning and restrictions of each of these principles manifest themselves when they are considered in general perspective, which is determined by redemptive aim of the Church, which can be fully attained only beyond earthly stage of its existence. This article focuses on the three mentioned principles, pointing at their specificity and ecclesiological meaning.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paris 1971.
Bierdiajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 1999.
Chenu M.-D., *Lud Boży w świecie*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1968.
Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. T. Mazuś, Warszawa 1980.
Erlösung und Emanzipation, ed. L. Scheffczyk, Freiburg–Basel–Wien 1973.
Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).

- Królikowski J., *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015.
- Paweł VI, *Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku* (4 października 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 877-885.
- Paweł VI, *Homilia na ostatniej sesji publicznej II Soboru Watykańskiego* (7 grudnia 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 51-59.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska Paterna cum benevolentia* (8 grudnia 1974 r.) II, „Acta Apostolicae Sedis” 67 (1975), s. 5-23.
- Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, tłum. L. Paluch, Kraków 1971.
- Rahner K., *Czy wierzysz w Boga?*, tłum. K. Napiórkowski, Poznań 2015.
- Ratzinger J., *Opera omnia. Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*, t. 8, cz. 1, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Sesboué B., *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. 1, tłum. A. Kuryś, Poznań 2015.
- II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*.
- Talec P., *Bóg przychodzi z przyszłości przekazywać nadzieję*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1981.
- Wojtyła K. – Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996.

Ks. Janusz Królikowski, dr hab., prof. UPJPII; kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca

mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

ARTYKUŁY



ks. Przemysław Bukowski SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

MIŁOSIĘRDZIE JAKO ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA NA ZŁO

Na podstawie tekstów kazań
ks. dr. hab. Zbigniewa Wolaka, prof. UPJPII¹

Wprowadzenie

Przedmiotem zainteresowań naukowych Zbigniewa Wolaka są przede wszystkim zagadnienia związane z logiką i jej zastosowaniami w filozofii i teologii. Wśród nich wyróżniają się metodologia nauk humanistycznych oraz przyrodniczych, a także problemy parafrazy i analizy logicznej. Jako kapłan diecezji tarnowskiej jest on także aktywnym duszpasterzem, czego dowodem są m.in. publikowane w internecie kazania. W przypadku tej formy literackiej oczywiste są inspiracje wiarą oraz liczne odniesienia autora do Biblii chrześcijańskiej i nauki Kościoła katolickiego.

¹ Opracowanie dotyczy tekstów oraz komentarzy Z. Wolaka opublikowanych na stronie: http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=25&Itemid=90 (do 1.05.2016 r.). Z uwagi na to, że autorem wszystkich tekstów, do których odnoszą się przypisy, jest jedna osoba, w niniejszym opracowaniu uniknięto pisania „tenże”, podając wyłącznie tytuł tekstu wraz z datą jego publikacji. Podobnie postąpiono w przypadku komentarzy autora. Za datę odczytu wszystkich tekstów przyjmuje się 1.05.2016 roku.

W artykułowanych tezach pomocne mu okazują się także przykłady postaci deklarujące ateizm, które opierając się na ewangelicznym przykazaniu miłości bliźniego, tworzą własną etykę (przykład prof. T. Kotarbińskiego²). Wart podkreślenia jest również styl formułowania myśli przez Wolaka. Odznacza się on bowiem częstym humorem oraz spełnia kryteria tzw. pozytywnego przekazu, przez co prezentowana treść zyskuje na atrakcyjności, co nie jest bez znaczenia, gdy cel kaznodziei stanowi zaszczepianie w czytelniku idei chrześcijańskiego humanizmu. Atmosferę zrozumienia, zachęty i otwartości wobec adresata kazań daje się wyczuć również w coraz liczniejszych – jeśli wziąć pod uwagę chronologię powstawania tekstów – komentarzach autora, często będących zaproszeniem czytelnika do serdecznej konwersacji. Trzeba również odnotować, że okazją do powstania analizowanych utworów są zarówno ważne historyczne wydarzenia (np. śmierć papieża Jana Pawła II), obchody świąt państwowych czy kościelnych uroczystości, jak też z pozoru banalne i niezmuszające do głębszych refleksji prozaiczne sytuacje życiowe (np. objazd rowerowy³).

Jednym z zagadnień poruszanych przez profesora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie jest miłosierdzie. Sam termin pojawia się w jego tekstach stosunkowo rzadko. Stanowi ono główny temat zaledwie kilku kazań⁴. Stało się ono przedmiotem zainteresowań autora niniejszego opracowania głównie z uwagi na bardzo osobliwy charakter tego fenomenu oraz jego konotację z ideą chrześcijańskiej miłości. Zdaniem Wolaka pojęcie „miłosierdzie” nawiązuje wprost do słowa „miłość”. To drugie jest źródłowe dla rozpatrywanego terminu. Jego zdaniem ludzka miłość wyraża się w wielu rozmaitych postaciach. W tekstach kaznodziei są nimi głównie patriotyzm (jako miłość do ojczyzny) oraz miłość małżeńska i rodzicielska. Miłosierdzie jest również pewną

² Por. *Kościół serdeczny i kościół widomy* (3.11.2013).

³ Por. *Bóg wód, gór i nieba* (6.06.2010).

⁴ Przede wszystkim: *Będę się radował z Twego miłosierdzia* (29.03.2008); *Oliwa, bydlę i denary – najkrótsza historia miłości* (11.07.2010); *Matka Miłosierdzia i jej apostoł* (3.05.2011); *Miłosierdzie Boże – dziękujmy Bogu i świętym* (17.04.2012); *Historie niemilosiernie* (28.02.2016); *Bądź matką dobra* (2.04.2016).

formą miłości. Uwydatnia ono rozmaite aspekty miłości z perspektywy zarówno Bożej, jak i ludzkiej. Jej przedmiotem i podmiotem może być bowiem Bóg i człowiek. Czytelnik kazań odnajdzie z pewnością obszernie omówienie tej problematyki. Autor opracowania koncentruje się na filozoficznym opisie miłosierdzia w odniesieniu do relacji międzyludzkich. Pomija tym samym charakterystykę miłosierdzia Bożego, nawiązując do niej wyłącznie w tych miejscach, w których jest to konieczne. Niniejszy opis nie stanowi oczywiście recenzji ani analizy całości kaznodziejskiego dorobku Zbigniewa Wolaka. Na podstawie wybranego materiału literackiego jest on próbą uzasadnienia tytułowej kwestii. Zasadniczą trudność w podjętej analizie sprawia fakt, że kazania nie stanowią tekstów o ściśle filozoficznym charakterze, dlatego właściwy im język nie zawsze udaje się wyrazić w adekwatnych pojęciach filozofii. Autor niniejszej pracy jest przez to świadom braku wielu sprecyzowań oraz nadmiaru zbytńich uproszczeń podjętego studium.

Aktywne współczucie

W powszechnym rozumieniu miłosierdzie jest aktywną formą współczucia polegającą na bezinteresownej pomocy. Wyraża się ono w konkretnym działaniu, dobroci wobec drugiego człowieka. Pierwszym identyfikatorem miłosierdzia jest zatem to, że jest ono okazaniem współczucia. Jak podkreśla Zbigniew Wolak, do jego urzeczywistnienia potrzeba wrażliwości, czyli wczucia się w zauważoną konkretną ludzką biedę. Biedą człowieka może być sytuacja moralna, w której się znalazł⁵, lub jego egzystencjalny ból, który w języku religijnym określany jest przez pojęcie „krzyż”. Filozof pisze w tym kontekście: „Czasami ktoś jest krzyżem dla drugiego bez własnej woli, może to być choroba, potrzeba opieki czy innego rodzaju wsparcia, które jest jakimś ciężarem dla tego, kto go udziela. (...) Bywa też, że stajemy się dla innych krzyżem z własnej woli, (...) takim krzyżem, który nie jest konieczny, jest po prostu zły”⁶.

⁵ Por. *Komentarz* (2.12.2008), w: *Kto pyta, nie błądzi?* (1.11.2008).

⁶ *Z krzyżem i krzyżem* (13.03.2016).

Miłosierdzie stanowi formę miłości, której urzeczywistnienie sprawia, że człowiek „dostosowuje się” w jakiś sposób do tych, których kocha⁷. Doskonałym przykładem tego „dostosowania” jest postawa matki miłującej swoje dziecko⁸. Owo współodczucie jest rodzajem samarytańskiego „wzruszenia” będącego „zaczątkiem dobrych czynów”⁹. Wolak zauważa, że na tym właśnie polega konkretność miłosierdzia, iż nie pozostaje ono wyłącznie na płaszczyźnie wewnętrznego współodczuwania ludzkiej biedy, ale że „mieszka w czynach”¹⁰. Biorąc początek w duchowym współczuciu, przejawia się w „namacalnych” uczynkach¹¹, pomocy drugiemu w tym, by jego ból był mniejszy¹². Myśl ta znajduje częste potwierdzenia w analizowanej literaturze. Miłosierdzie zyskuje przez to charakter swoistej sztuki związanej z „nieustanną praktyką”, której czynią są „najkrótszą drogą do odnowy serca”¹³. Autor odnotowuje ponadto, że odnosi się ono „do konkretnych ludzi, a nie do jakichś abstraktów”. Píše on: „Początkiem miłości jest zawsze konkretny człowiek”¹⁴, bliźni, „każdy jakiś tam *pevien człowiek*”¹⁵. W innym miejscu czytamy zaś: „Potrzebujemy innych, aby się uczyć miłości”¹⁶. Konkretność tej formy miłości uwidacznia się zatem w swoistej historyczności jej urzeczywistnień. Miłosierdzie wyraża się w konkretnych znakach, realizowane jest w konkretnym czasie i miejscu wobec konkretnych ludzi. Wolak ujmuje to syntetycznie w stwierdzeniu: „miłości posiadają swoje historie”¹⁷. Jednocześnie nie opisuje on specyfiki miłosierdzia w kategoriach możliwości pełnego zrealizowania czy definitywnego ukończenia. Można stąd wysnuć

⁷ Por. *Rodowód miłości* (18.12.2009).

⁸ Por. *Bądź matką...*, dz. cyt.

⁹ *Oliwa, bydlę...*, dz. cyt.

¹⁰ *Wiara, czynki, polityka...* (13.06.2010).

¹¹ W tym miejscu pomijam szczegółowe omówienie tzw. uczynków miłosiernych według Katechizmu Kościoła katolickiego, które znajdziemy w: *Duch Pana Boga we mnie* (16.12.2014).

¹² Por. *Z krzyżem...*, dz. cyt.

¹³ *Moja wiara i jej wpływ na moje życie* (16.12.2009).

¹⁴ *Komentarz* (23.11.2008), w: *Pawłowa odyseja* (16.11.2008).

¹⁵ *Oliwa, bydlę...*, dz. cyt.

¹⁶ „*Nikt ich nie wydrze z ręki mojej...*” (28.04.2013).

¹⁷ *Tajemnica Wcielenia według katechizmu – refleksje teologiczne* (24.12.2010).

wniosek, że ta forma miłości ma zawsze „coś do zrobienia”, jej aktywność nie wyczerpuje się w dokonanych aktach. Ponadto wyróżnia ją umiejętność przewidywania, swoiste wyczulenie skierowane w przyszłość. Autor oddaje to w słowach: „wyobrażenia miłosierdzia potrafi dostrzec zagrożenia, zanim przyjdą”¹⁸, poszukuje najlepszych sposobów zaradzania złu¹⁹.

Próba miłości wobec zła

Wczytując się w kazania Zbigniewa Wolaka, trudno odnieść wrażenie, że jest on przedstawicielem myślicieli prezentujących pogląd, że człowiek jest z natury zły. Tymczasem doświadczenie podpowiada mu, że jako ludzie „jesteśmy egoistami, gnębią nas wady, pokusy i grzechy. Boimy się choroby, wypadku, utraty pracy, załamania rynku czy złamania nogi (...). Prawie na wszystko patrzymy pod kątem naszych korzyści i interesów”²⁰. Profesor zauważa, że przywołany opis człowieka nie jest jednak rzetelny. Jego zdaniem, mimo owych lęków i słabości istota ludzka odkrywa w sobie „potrzebę ponoszenia ofiar, dążenia do celów wyższych niż wygoda, bezpieczeństwo i zwykłe zadowolenie”²¹. Wydaje się, że podstawą tej potrzeby jest owa wrażliwość człowieka, dzięki której możliwe staje się dostrzeżenie przez niego biedy drugiego w taki sposób, by nie przejść obok niego obojętnie, bez działania. Zdaniem Wolaka potrzeba ta sprawia, że wobec zauważonej krzywdy człowiek nie może kalkulować „na chłódno”, tzn. zachować wyłącznie postawę „rozsądnego, porządnego człowieka”²². Jego miłosierdzie staje się przez to wyrazem miłości, która „robi swoje”, czyni to, czego akurat potrzeba, by „naprawić zło”²³, „w konkretnych potrzebach znajduje najlepsze środki niesienia pomocy”²⁴.

¹⁸ *Matka Miłosierdzia...*, dz. cyt.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ *Bo Bóg chce być z nami* (25.12.2011).

²¹ Tamże.

²² *Tajemnica Wcielenia...*, dz. cyt.

²³ *Oliwa, bydlę...*, dz. cyt.

²⁴ *Boże Ciało, czyli świętość w naszych rękach, ustach i sercach* (3.06.2010).

Na zauważoną biedę drugiego człowieka można zareagować w rozmaity sposób. Jego krzywda może wzruszać, pobudzać do litości, odbierać pewność siebie czy nawet powodować depresję. Zdaniem autora może ona również stanowić „wezwanie do miłosierdzia”, czyli „doskonalenia swojej miłości”²⁵, przeżywania jej na głębszym poziomie. Miłosierdzie jest bowiem postawą angażującą całego człowieka²⁶. Wolak jest przekonany, że dostrzeżenie niedostatków drugiego, jego wad może nie tylko nie powodować uszczerbku miłości wobec niego, ale wręcz tę miłość podsycać. Píše on: „miłość jest tajemniczą siłą, która potrafi widzieć więcej niż oczy, rozumieć więcej niż umysł i chcieć lepiej niż zwykła wolna wola”²⁷. Jeśli zatem uprawnione jest stopniowanie form wyrażania miłości, czyli istnieje pewna hierarchia dotycząca *ordo amoris*, miłosierdzie należy z całą pewnością do jej najbardziej heroicznych i „naprawdę mądrych”²⁸ realizacji. Ono bowiem wyraża miłość do drugiego człowieka nie tylko pomimo jego braków, w tym zła lub grzechu, których się dopuścił²⁹, co już nadaje tej miłości charakter radykalny, ale w pewnym niewytłumaczalnym sensie jest – zdaniem kaznodziei – umiejętnością miłowania właśnie „za niedoskonałości, za ból, jaki [on] nam zadaje, za lęk, który rodzi”³⁰.

W przekonaniu Wolaka miłość miłosierna jest poddana wyjątkowej próbie, wymaga szczególnego trudu człowieka. Można za nim stwierdzić, że jest to miłość, która „nie jest ulgą”, nie można jej „redukować do korzyści i przyjemności”³¹ ani – co często charakterystyczne dla pozostałych form miłości – ograniczać jej do relacji pomiędzy krewnymi czy innymi osobami bliskimi. Właściwie dopiero ta sytuacja próby i trudu sprawia bowiem, że miłosierdzie może zostać urzeczywistnione. W konfrontacji

²⁵ *Pogadajmy o świętych* (5.10.2008).

²⁶ Por. *Z okazji rocznicy katyńskiej. Miłość ojczyzny według o. Józefa Bocheńskiego* (10.04.2011), s. 1.

²⁷ *Rodowód...*, dz. cyt.

²⁸ *Komentarz* (11.11.2008), w: *Pogadajmy o świętych...*, dz. cyt.

²⁹ Por. *Komentarz* (2.12.2008), w: *Kto pyta...*, dz. cyt.

³⁰ *Boże Ciało...*, dz. cyt.

³¹ *Komentarz* (31.12.2009), w: *Ziemscy i niebiescy* (25.12.2009); por. *Czas: nasz przyjaciel czy wróg?* (26.01.2015).

z jakimś konkretnym złem staje się oczywiste, że ta forma miłości jest nie „tylko zwykłą życzliwością, ale prawdziwą siłą, co potrafi przemienić człowieka i świat wokół niego”³². W ten sposób uwidacznia się jej wyjątkowo autentyczna bezinteresowność. Można to wyrazić formułą: „znam zło i mimo to kocham”. Problem istnienia zła w konfrontacji z miłosierdziem nastrocza oczywiście wielu filozoficznych rozterek. Dotyczą one zresztą również pozostałych form miłości. W przypadku określenia zła mianem grzechu problemy podobnej natury uwidaczniają się w opisie teologicznym. Specyfika miłosierdzia sprawia jednak, że ten „racjonalny problem” nabiera innego znaczenia. Nie świadczy to oczywiście o tym, że zło czy skutki jego oddziaływania przestają istnieć. Fakt doświadczenia zła jest niezaprzeczalny. W obliczu miłosierdzia nabiera ono jednak głębszego wymiaru. Wolak pisze: „Istnienie zła (...) zawsze pozostanie dla nas niepojętą tajemnicą”³³. Tej tajemnicy miłosierdzie przeciwstawia jednak tajemnicę równie głęboką, a jest nią w pewnym sensie niewytłumaczalna miłość.

Ponadracjonalna miara wyznaczona złu

Człowiek jest tym, który zarówno miłosierdzia doznaje, jak i okazuje je innym. Miłosierdzie świadczone oraz doświadczane przez niego wyraża się najczęściej w formie jakiegoś przebaczenia, „naprawienia” skutków działania zła. Doznawszy zła w jakiejś postaci bądź mając świadomość wyrządzenia go drugiemu, człowiek poszukuje kogoś, kto – jak to formułuje autor – „pochyli się nad biedną ludzką duszą”³⁴. Miłosierdzie stanowi wówczas pewną odpowiedź na jego zło, jest swoistą „miarą” wyznaczoną złu. Najwyraźniej widoczne to jest w sytuacji, gdy adresatem ludzkich poszukiwań staje się Bóg. Wolak pisze: „Nie ma takiego zła, takich słabości, takich błędów, których by miłosierdzie Boże nie mogło naprawić”³⁵. Jak to już zostało wykazane, warunkiem doznania lub okazania

³² *Pawłowa odyseja...*, dz. cyt.

³³ „*Chodźcie, a zobaczycie*” (16.01.2012).

³⁴ *Będę się radował...*, dz. cyt.

³⁵ *Miłosierdzie Boże...*, dz. cyt.

miłosierdzia nie jest jednak zrozumienie wszystkich uzasadniających je racji. W przypadku człowieka poszukującego miłosierdzia jest nim postawa ufności. Profesor oddaje tę myśl słowami: „Człowiek, który szuka miłosierdzia, nie kłopotczy się nad miarę rozumowymi argumentami”³⁶. Doznanie miłosierdzia nie czyni jednak skrzywdzonego ślepyim na osobistą krzywdę, jego miłosierdzie nie jest formą jakiejś „dodatkowej łaskawości”³⁷. Jak podkreśla kaznodzieja, czynienie miłosierdzia nie wyklucza bowiem postawy gniewu lub potrzeby kary³⁸. Píše on np.: „Są sytuacje, gdy trzeba ulec złu innych, ale nie wolno pozostawiać zła bez upomnienia, bez nagany”³⁹. W tym miejscu warto jeszcze raz podkreślić, że właśnie odniesienie do konkretnego skrzywdzonego człowieka, a nie do samej jego krzywdy jako pewnej abstrakcyjnej idei czyni z miłosierdzia taki sposób patrzenia na człowieka, w jakim cierpiący nie tyle zostaje „właściwie potraktowany”, ile raczej „podniesiony”, „uratowany”. Miłosierdzie wydobywa bowiem na światło dzienne jego głębszą wartość. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że zarówno złoczyńca, jak i skrzywdzony w postawie miłosierdzia zyskują coś, co wynosi ich obu ponad stan wcześniejszy. Oddając jeszcze raz głos Wolakowi, trzeba zatem uznać, że miłosierdzie „nie jest ograniczeniem naszych uczuć (choćby słusznego gniewu, który nie wyklucza życzliwości); nie jest zamachem na rozum, żeby nie widział zła, tylko wszystko głaskał; nie jest ograniczeniem woli, żeby straciła siłę (...). Przeciwnie – prawdziwe miłosierdzie wynosi nas ponad zwykłą słabość, ograniczoność i niedołość duchowe”⁴⁰.

W człowieku, który cierpi, doznaje krzywdy czy jakiejś biedy, odkryty zostaje w ten sposób wymiar głębokiej prawdy. Ta prawda nabiera wręcz wymiaru egzystencjalnego. Samo bycie człowieka wyraża się bowiem w jej postaci. Człowiek staje się prawdą, którą trzeba „bez umiaru”

³⁶ *Będę się radował...*, dz. cyt.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. *Matka Miłosierdzia...*, dz. cyt.; *Będę się radował...*, dz. cyt.

³⁹ *Matka Miłosierdzia...*, dz. cyt. Wydaje się, że adresatem owego upomnienia i nagany jest w tym przypadku zło-czyńca, a nie samo zło, jednak kwestia ta nie jest jednoznaczna.

⁴⁰ Tamże.

pokochać⁴¹ i której trzeba się poświęcić⁴². Dopiero poprzez mającą początek w miłości ofiarność dla drugiego możliwe jest bowiem właściwe „rozumienie” tego, który znalazł się w potrzebie⁴³. Wątkowi związku miłości z poznaniem Wolak poświęca więcej miejsca. Nie wiadomo, czy bezpośrednią inspiracją autora były w tym względzie poglądy Maksa Schelera, jednak niektóre jego wypowiedzi wyrażają bliskie pokrewieństwo z analizami niemieckiego fenomenologa. Zauważa on np., że „nie ten najlepiej kocha, kogo interesuje tylko zrozumienie”⁴⁴, czy podkreśla, że nie zrozumiemy miłości, dopóki sami nie nauczymy się kochać⁴⁵. Miłość stanowi zatem podstawę poznania. Ze swej istoty zaś „wymaga wychowania”⁴⁶. Wychowanie do miłości nie polega jednak na przyswajaniu teoretycznej wiedzy na jej temat. Miłość należy bowiem do ludzkich doświadczeń i poprzez doświadczenia jest przekazywana. Filozof podkreśla, że im większa jest miłość, jakiej człowiek doświadcza, tym większej miłości może się on nauczyć, tym większą miłością może obdarowywać innych. Miłosierdzie jako forma miłości radykalnej stawia człowiekowi wielkie wymagania. Domaga się ono miłowania zarówno przyjaciół, jak i wrogów. Zdaniem Wolaka najdoskonalszym osobowym przykładem tej umiejętności jest Bóg – „Stwórca miłości” i „Miłość sama”⁴⁷. Autor odnotowuje, że miłość Boga „sięga tak głęboko i jest tak mocna, że może również u człowieka budzić miłość bezgraniczną i niepojętą”⁴⁸. Boże „miłosierdzie odpuszcza wszystko”, naprawia skutki wyrządzone przez zło, którego sprawcą jest człowiek. Ono sprawia, że ten, który doświadczył miłosierdzia, jest w stanie „przeskoczyć przepaść, jaką kopiają jego grzechy i słabości”⁴⁹. Poprzez doznane miłosierdzie w jego oso-

⁴¹ Por. *Komentarz* (24.03.2009), w: *Ciekawi i pewni na progu Adwentu* (30.11.2008).

⁴² Por. *Wymiary prawdy – abstrakcja, człowiek, relacja, Bóg...* (30.05.2010).

⁴³ Por. *Komentarz* (9.01.2011), w: *Tajemnica Wcielenia...*, dz. cyt.

⁴⁴ *Bo Bóg chce...*, dz. cyt.

⁴⁵ Por. *Biblijna sztuka miłości (niedziela w Karmelu)* (17.05.2009).

⁴⁶ *Z okazji rocznicy katyńskiej...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁷ *Biblijna sztuka...*, dz. cyt.

⁴⁸ *Stopy zwiastuna dobrej nowiny...* (18.03.2008).

⁴⁹ *Ku wolności (homilia radiowa)* (14.12.2008).

bistej postawie wobec innych staje się ono nie tyle formalnym nakazem, przykazaniem⁵⁰, ile zaproszeniem do miłowania na wzór Boga, czyli wydobycia z siebie tego, „co dla innych najlepsze”⁵¹.

Zakończenie

W podjętej analizie badawczej fenomen miłosierdzia wyraża się w swej istocie w zdolności człowieka do przekraczania wyłącznie zdroworozsądkowej perspektywy ujmowania przez niego rzeczywistości. W jednym ze swoich kazań Zbigniew Wolak pisze: „Są ludzie uwikłani w miłość nie całkiem chcianą, czasami nie za bardzo rozumianą”⁵². Miłość miłosierna w jego ujęciu należy z pewnością do tych spośród ludzkich doświadczeń, których opis nie wyczerpuje się w racjonalnych, logicznych eksploracjach. Radykalna postać miłosierdzia wymyka się bowiem z natury rzeczy wyłącznie abstrakcyjnemu osądowi rzeczywistości oraz wykazaniu wystarczających racji przemawiających za obligatoryjnością czy uniwersalnością takiej formy wrażliwości człowieka, a co za tym idzie, również takiej jego odpowiedzi na doświadczone zło. Wydaje się, że właśnie ta swoista heroicność miłosierdzia świadczy o jego autentyczności, a przy tym jest ona „najlepszym udoskonaleniem wolności”⁵³ tego, który kocha, przejawem jego osobistej doskonałości⁵⁴. Wolak – co zostało już zauważone – kilkakrotnie skłania się ku pogładowi prymatu miłości przed poznaniem. Pisze on np.: „Jeśli komuś się zdarzyło, choć przez chwilę, kochać naprawdę i mocno, bez granic, ten wie, o czym mowa”⁵⁵. W ujęciu autora niniejszej pracy podobne stwierdzenia świadczą o inspiracjach filozofa nurtem tradycji myśli bliskiej choćby Augustynowi z Hippony, Blaise’owi Pascalowi czy przywołanemu już Maksowi Schelerowi. Inspiracje te wyrażają się również w przekonaniu Wolaka o du-

⁵⁰ Por. Oliwa, *bydlę...*, dz. cyt.

⁵¹ *Św. Mikołaj – patron mądroj dobroci* (11.12.2013).

⁵² *Komentarz* (28.01.2014), w: *Boże Narodzenie – noc dobrych ludzi* (5.01.2014).

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. *Komentarz* (23.03.2015), w: *Czas...*, dz. cyt.

⁵⁵ *Komentarz* (29.09.2008), w: *Błogosławiony wysłannik szatana* (29.04.2008).

chowej umiejętności człowieka⁵⁶ „umiłowania rzeczy niewidzialnych”⁵⁷. W tekstach filozofa można z łatwością odnaleźć uzasadnienie tezy, iż skutki czynów miłosiernych wykraczają poza czysto doczesny wymiar ludzkiej osoby. Pisze on np., że kochając, „robimy coś, co będzie na zawsze, co sięgnie poza śmierć i koniec tego świata”⁵⁸, lub w innym miejscu wprost o tym, że „miłosierdzie to natychmiastowe przebicie się do *wyższego wymiaru*, gdzie dobro przestaje być tylko nasze, miałkie i ulotne, to włączanie się w wieczność, która zachowa wszystko, co prawdziwie dobre”⁵⁹.

W opinii autora niniejszego opracowania przytoczone wnioski nie tylko świadczą o chrześcijańskiej inspiracji obecnej w myśli Wolaka, ale również są wyrazem próby rozumienia człowieka poprzez fenomeny, bez których jego ogląd byłby nie tylko niepełny, ale także w ogóle niewiarygodny. Niewątpliwym atutem podjętej przez filozofa refleksji nad miłosierdziem jest fakt, iż on sam czyni zasadniczym przedmiotem badawczym swojej pracy zagadnienia z zakresu logiki. Tym samym jako myśliciel z tego obszaru nauki, reflektując nad miłosierdziem, uwierzytelnia on przekonanie, iż poza logiką jako nauką o regułach poprawnego rozumowania i uzasadniania twierdzeń istnieje rodzaj swoistej logiki nieformalnej, „logiki ludzkiego serca”, której przedmiot stanowią fenomeny doświadczeń wewnętrznego życia człowieka. W ujęciu autora niniejszego studium za logicznym charakterem tych fenomenów zdaje się przemawiać to, że mają one sens intersubiektywny, wykraczają poza obszar indywidualnej świadomości człowieka. Szersza analiza tego zagadnienia stanowiłaby cenne uzupełnienie poczynionych spostrzeżeń. Nie jest ona jednak przedmiotem owego opracowania.

⁵⁶ Por. *Historie niemilosierne...*, dz. cyt.

⁵⁷ *Bóg wód...*, dz. cyt.

⁵⁸ *Czas...*, dz. cyt.

⁵⁹ *Bądź matką...*, dz. cyt.

Mercy as human response to evil

Based on the sermon texts of Prof. Zbigniew Wolak,
Professor of John Paul II Pope University in Cracow

Summary

The article presents the attempt of philosophical description of the Mercy as a phenomenon, one of dimensions of human love. The web sermons of Fr. Zbigniew Wolak have been analysed within. According to his standpoint, mercy shown by a human means sympathy, i.e. showing that one understands another's suffering a wrong followed by an actual deed aimed at remedying that. A full form of that love – seen as such due to the fact that it is shown not only the closest ones but also one's enemies or wrong-doers – expresses itself in a time of ordeal while confronted with some negative situation it becomes possible for it to be fulfilled. The Mercy is the response to evil committed by a human. Also, it reveals the very truth of a human, leading them to better understanding themselves. The author states that the merciful love can be found among human experience and it requires the proper upbringing. Given that, it cannot be described in a purely logical way. What is more, it is a spiritual human ability that brings into the open the mysterious upper level of human existence.

Bibliografia

- Wolak Z., *Bądź matką dobra*, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2801 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).
- Będę się radował z Twego miłosierdzia*, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=161 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).
- Biblijna sztuka miłości (niedziela w Karmelu)*, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=675 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).
- Błogosławiony wysłannik szatana*, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=278&Itemid=

(odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Bo Bóg chce być z nami, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1742 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Boże Ciało, czyli świętość w naszych rękach, ustach i sercach, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1159 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Boże Narodzenie – noc dobrych ludzi, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2348 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Bóg wód, gór i nieba, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1163 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

„Chodźcie, a zobaczycie”, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1770 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Ciekawi i pewni na progu Adwentu, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=445 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Czas: nasz przyjaciel czy wróg?, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2576 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Duch Pana Boga we mnie, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2553 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Historie niemiłosierne, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2773 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Kościół serdeczny i kościół widomy, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2312 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Kto pyta nie błądzi?, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=421 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Ku wolności (homilia radiowa), http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=463 (odczyt z dnia

1.05.2016 r.).

Matka Miłosierdzia i jej apostoł, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1519 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Miłosierdzie Boże – dziękujmy Bogu i świętym, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1890 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Moja wiara i jej wpływ na moje życie, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=872 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

„*Nikt ich nie wydrze z ręki mojej...*”, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2217 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Oliwa, bydłę i denary – najkrótsza historia miłości, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1192 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Pawłowa odyseja, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=429 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Pogadajmy o świętych, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=394 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Rodowód miłości, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=876 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Stopy zwiastuna dobrej nowiny..., http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=165 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Św. Mikołaj – patron mądrej dobroci, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2331 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Tajemnica Wcielenia według katechizmu – refleksje teologiczne, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1343 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Wiara, uczynki, polityka..., http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1170 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Wymiary prawdy – abstrakcja, człowiek, relacja, Bóg..., http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=1154 (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Z krzyżem i krzyżem, http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/index.php?option=com_content&task=view&id=2783 (odczyt z dnia 01.05.2016 r.).

Z okazji rocznicy katyńskiej. Miłość ojczyzny według o. Józefa Bocheńskiego, <http://www.bogumilowice.diecezja.tarnow.pl/www2/Publikacje/z%20okazji%20rocznicy%20katyńskiej.pdf> (odczyt z dnia 1.05.2016 r.).

Ks. Przemysław Bukowski, sercanin, doktorant Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.

e-mail: przembuk@poczta.onet.pl



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

CHRONOLOGY IN THE FLOOD NARRATIVE (GEN 6-9)

The issue of time is one of the most fascinating riddles in the Flood narrative. Not only accuracy of the chronological data, but also their accumulation (quite unusual in the Story of Primeval Event in Gen 1-11), and above all the evident tensions between individual chronological notes have raised many questions and provoked heated debates of biblical scholars. In our essay we would like to briefly present the chronology of events in the Flood narrative taking into consideration the divergences between the MT and ancient translations (1). Then, we will discuss some classical (2) and alternative solutions (3) of the chronological riddle of Gen 6-9. Finally, we will formulate some conclusions concerning temporal dimension of the Flood narrative.

1. Time in the Flood narrative

Apart from the limited space of Noah's ark there is one more reality that escapes obliteration by the Flood waters: the reality of *time*. As regards the question of time, dating, and chronology the Flood narrative appears exceptional in some way when viewed against the background

of the Story of Primeval Events (Gen. 1-11). The penchant for precise dates and numbers were traditionally acknowledged as a characteristic feature of the priestly writer. In McEvenue's view:

The priestly writer uses dates throughout his document, to begin or end a unit, to form an inclusion, to sound an echo, etc., with structural significance predominating over a real concern for time. He has thus given a peculiar tone of order, fixedness, and legality to his text. History is run like a liturgical calendar. This must have had a peculiar attraction for the exiles, living in a period of chaos, with every object of faith and certainty removed, apparently excluded from the benefits of the Mosaic covenant¹.

Interestingly, in the flood narrative references to dates and periods can be found in the parts of the narrative traditionally ascribed both to P and non-P layers of the text.² As Wenham notes, "the fullness and precision of the dates in the flood narrative are astonishing (7:12, 17, 24; 8:3, 4, 5, 6, 10, 12, 13, 14); only Ezekiel in dating his prophecies (e.g., 1:1; 3:16, etc.) approaches Gen. 7-8 in this regard"³.

This fullness and precision in the dating of the events cannot be considered equal to explicitness and does not constitute absolute clarity on the whole chronological matter. Scrupulous summing up of the dates and periods mentioned in the Flood narrative hardly leads to any rewarding conclusions. The difficulties become even more complex if we take into consideration the remarkable divergences between the MT and ancient translations of the biblical text (LXX, Vulg.), as well as the texts related to the biblical accounts (e.g. Jub.; 4Q252; *Antf* 1.80-81).

¹ S. E. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, AnBib 50, Roma 1971, 59.

² Interestingly, in his analysis of the chronology in the Flood narrative, Barré comes to the conclusion that J's account, like P, contained a complete chronological system. Thus, Barré continues, "the working assumption that priestly tradition alone had an interest in chronological matters must be called into question". L. M. BARRÉ, *The Riddle of the Flood Chronology*, JSOT 41 (1988), 16.

³ G. J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco, TX 1987, 179.

The table below presents the synopsis of Flood chronologies as presented in different texts⁴.

Gen.	MT	LXX	Jubilees	4Q252	Ant.J	Vulg.
7.11 Beginning of the Flood	17 II	27 II	17 II	17 II	27 II	17 II
8.4 Ark lands on Ararat	17 VII	27 VII	-	17 VII	-	27 VII
8.5 Tops of mountains visible	1 X	1 XI	1 X	+ 40 days	-	1 X
8.13 Waters dried from the earth	1 I	1 I	1 I	1 I	-	1 I
8.14 Earth is dry	27 II	27 II	17 II 27 II ⁵ 1 III	17 II	-	27 II

As we can see the most striking divergence concerns the date of the onset of the cataclysm. According to the MT the Flood began on the seventeenth day of the second month. The LXX has the twenty-seventh day instead. Thus, according to the LXX, the Flood lasted exactly one year, whereas in the MT the duration of the Flood is one year and ten (or eleven, if counted in an inclusive manner) days. The attempts proposed by Hendel to solve the problem from the perspective of textual criticism

⁴ See P. GUILLAUME, *Land and Calendar: The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*, OTSt 391, New York 2008, 72; R. S. HENDEL, *4Q252 and the Flood Chronology of Genesis 7-8: A Text-Critical Solution*, DSD 2 (1995), 73; cf. T. H. LIM, *The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)*, JJS 43 (1992), 296.

⁵ According to Jub. 5.32, in the twenty-seventh day of the second month Noah opened the doors and led the animals out of the ark. On the first day of the third month he offered the sacrifice to God (see Jub. 6.1).

(scribal error consisting in the word misdivision that changed עשר יום (עשרים) do not appear to stand up to criticism⁶.

2. Classical solution – composite character of the narrative

The lack of cohesion in the chronological system of the Flood narrative became for some exegetes a deciding argument for the composite character of the text. Consequently, the penchant for the use of a specific type of chronological data became one of the criteria in the process of identifying the sources in the text. Accordingly, the following numbers were identified as part of J's chronological system:

Gen. 7.4	“For in seven days I will send rain upon the earth...”	7 days
Gen. 7.4, 12	“I will send rain upon the earth forty days and forty nights...” “And rain fell upon the earth forty days and forty nights.”	40 days
Gen. 8.10	“He waited another seven days, and again he sent forth the dove out of the ark.”	7 days
Gen. 8.12	“Then he waited another seven days...”	7 days

⁶ See R. S. Hendel, *4Q252...*, *op. cit.*, 76-78; E. VOGT, *Note sur le calendrier du déluge*, *Bib* 43 (1962), 215; cf. M. A. ZIPOR, *The Flood Chronology: Too Many an Accident*, *DSD* 4 (1997), 208-09; M. RÖSEL, *Die Chronologie der Flut in Gen 7-8: keine neuen textkritischen Lösungen*, *ZAW* 110 (1998), 591-92. As regards the discrepancies between the chronologies in the individual traditions, Larsson notes that corruption of the text can explain only a very limited number of cases. As he writes, “the differences are far too systematic to be the result of isolated misreadings but must be products of different chronological calculations” (401). Apart from tracing a different logic behind the diverse systems, it also raises the question of the primacy of the different chronologies. In the case of the onset of the Flood, and in Larsson’s view, the LXX is “more schematic and more symmetrical.” As a result, it is less likely to be the original. See G. LARSSON, *The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX*, *JBL* 102 (1983), 405.

These time-spans, supplemented by the additional data inferred from the narrative⁷, formed the basis for the reconstruction of the full J chronology of the Flood⁸.

40 days	for constructing the ark
7 days	to the coming of the Flood
40 days	of raining
40 days	to the opening of the trap-door
7 days	from the opening of the trap-door to the first sending of the dove
7 days	from the first to the second sending out
7 days	from the second to the third sending out; Noah leaves the ark; the end of the Flood

Thus, according to the reconstructed J chronology of the events, from the first speech of God to Noah until the exit from the ark, the Flood lasted for 148 days.

Apart from this, we find an alternative system in the parts of the Flood narrative traditionally identified as P's layer, which, as Lemche notes, "presents a totally different view of the chronology from the one preserved in J"⁹.

⁷ See U. CASSUTO, *La Questione della Genesi*, Firenze, Milano 1934, 351; E. NIELSEN, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction*, Studies in Biblical Theology 11, Edinburgh 1954, 93-100.

⁸ See N. P. LEMCHE, *The Chronology in the Story of the Flood*, JSOT 18 (1980), 53-54.

⁹ N. P. LEMCHE, *The Chronology...*, *op. cit.*, 54.

Gen. 7.6	“Noah was six hundred years old when the flood of waters came upon the earth.”	1 I (?)
Gen. 7.11	“In the six hundredth year of Noah’s life, in the second month, on the seventeenth day of the month, on that day all the fountains of the great deep burst forth, and the windows of the heavens were opened”	17 II
Gen. 7.24	“And the waters prevailed upon the earth a hundred and fifty days.”	150 days
Gen. 8.4	“In the seventh month, on the seventeenth day of the month, the ark came to rest upon the mountains of Ararat.”	17 VII
Gen. 8.5	“And the waters continued to abate until the tenth month; in the tenth month, on the first day of the month, the tops of the mountains were seen.”	1 X
Gen. 8.13	“In the six hundred and first year, in the first month, the first day of the month, the waters were dried from off the earth...”	1 I
Gen. 8.14	“In the second month, on the twenty-seventh day of the month, the earth was dry.”	27 II

As we can see, it seems to be important for P to associate individual events of the narrative with fixed dates in the year. In contrast with the J system, the P system only mentions one time-span in the whole narrative, namely 150 days in Gen. 7.24.

The insufficiency of this solution based on two layers alone has been pointed out by Lemche. In his view, the relationships between the systems presented above and, at the same time, certain inconsistencies in P’s system, lead to the conclusion that apart from J’s and P’s data, the text of the narrative also bears the traces of the editorial activity of a later redactor (R^{IP}). This activity, in regard to chronological data, consisted, on the one hand, of preserving the chronological data transmitted by the individual sources (J and P). On the other hand, the R^{IP} tried to harmonize both systems by introducing his own elements, inferred from join-

ing both J's and P's systems¹⁰. The anomalies still presented in the Flood narrative forced Lemche to acknowledge that the harmonization attempt of R^{JP} ended "without real success"¹¹.

Kratz also mentions that at least three systems overlap in "the pedantic chronology" of the Flood narrative:

1. the dating from the 600th year of Noah through 1.X.600 up to 1.I.601 in 7.6; 8.5 and 8.13;
2. the dating from 17.II.600 through 17.VII.600 to 27.II.601 in 7.11; 8.4; 8.14;
3. the calculation by days in 7.24; 8.3b, as in 7.4, 10, 12, 17, 8.6-12, the chronology of the non-Priestly text¹².

Kratz points out the fact that the second system can be explained as deriving from the other two. Also in regard to systems 1 and 3, he notes that they "can hardly have come into being independently of each other." In this case, however, the direction of their interdependence is not self-evident¹³.

It should be noted, however, that the simple isolation of the individual dating systems in the narrative does not automatically provide a satisfactory answer for the riddle of the Flood chronology. Instead of assuming the simple accumulation of the material by the final redactor of the Flood narrative, the presence of a principle organizing various chronological systems is worth considering.

3. Alternative solutions of the *enigma*

Sometimes it is maintained that the *enigma* of the chronology in the Flood narrative can be solved when one presupposes the use of the calen-

¹⁰ See N. P. LEMCHE, *The Chronology...*, *op. cit.*, 57-60.

¹¹ N. P. LEMCHE, *The Chronology...*, *op. cit.*, 59.

¹² R. G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, Edinburgh 2005, 235; see also F. H. CRYER, *The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)*, Bib 66 (1985), 253-54.

¹³ R. G. Kratz, *The Composition...*, *op. cit.*, 236.

dar described in the book of Jubilees. In Jaubert's view, the unique character of this *Jubilee* or *Sabbatical* calendar can be summarized in a few points: the year consists of 364 days, which gives 52 weeks even; the year is divided into four trimesters of 91 days each (13 weeks); the months normally have 30 days, except for the third month of each trimester, which consists of 31 days¹⁴. Due to the fact that the number 364 can be divided by 7, the relationship between the individual days of the month or year and the days of the week is fixed: "every year, the Sabbath falls on the same day of the month"¹⁵. This can be tabulated in the following way:

Months I, IV, VII, X					Months II, V, VIII, XI					Months III, VI, IX, XII					Weekday
1	8	15	22	29		6	13	20	27		4	11	18	25	Wednesday
2	9	16	23	30		7	14	21	28		5	12	19	26	Thursday
3	10	17	24		1	8	15	22	29		6	13	20	27	Friday
4	11	18	25		2	9	16	24	30		7	14	21	28	Sabbath
5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29	Sunday
6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30	Monday
7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31	Tuesday

Jaubert, who applied this calendar to the Flood narrative as well as to various great events in the Hebrew Bible, noted certain prominence given to particular days of the week. The special religious significance that they carried resulted from their place in the sabbatical week. As VanderKam notes,

Sunday, the first day, directly follows the sabbath and is the time for beginning substantial endeavors; Wednesday falls midway between sabbaths and is the time at which one runs the least risk of profaning

¹⁴ See A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, VT 7 (1957), 35.

¹⁵ P. GUILLAUME, *Land and Calendar...*, *op. cit.*, 42.

the sabbath; and Friday, the day before the sabbath, is the time for concluding journeys and for assemblies¹⁶.

The table below demonstrates the relationships between the dates mentioned or inferred from the Flood narrative and individual weekdays¹⁷.

Gen. 7.4	Announcement of the Flood	10.2.600	Sunday
Gen. 7.11	Onset of the Flood	17.2.600	Sunday
Gen. 7.12	Rain lasts for forty days	27.3.600	Friday
Gen. 8.4	Waters triumph and abate	17.7.600	Friday
Gen. 8.5	Mount tops visible	1.10.600	Wednesday
Gen. 8.6	Raven sent out	10.11.600	Sunday
Gen. 8.10	Dove's second flight	24.11.600	Sunday
Gen. 8.12	Dove's third flight	1.12.600	Sunday
Gen. 8.13	Waters dry up	1.1.601	Wednesday
Gen. 8.14	Noah leaves the ark	27.2.601	Wednesday

Thus, most of the dates mentioned in the Flood narrative “are seen to be highly significant”¹⁸. They all indicate the convergence between the Flood narrative and the Priestly Creation Story (Gen. 1). As the creation process begins on the first day of the week, *de-creation* according to Gen. 7.11 also has its beginning on Sunday. On Sunday Noah, like God in Gen. 1, begins new phases of his activity (Gen. 8.6,10,12). This may also indirectly indicate the observance of the Sabbath. The creation

¹⁶ J. C. VANDERKAM, *The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses*, CBQ 41 (1979), 400; see also A. JAUBERT, “Le calendrier...”, *op. cit.*, 45-47.

¹⁷ G. J. WENHAM, *The Coherence of the Flood Narrative*, VT 28 (1978), 343; G. J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, *op. cit.*, 180.

¹⁸ G. J. WENHAM, *Genesis 1-15...*, *op. cit.*, 180.

of all elements of the cosmos is completed on Friday¹⁹; similarly *de-creation* is also completed on Friday, after 150 days of domination of water over the earth. Finally, in a similar way, the appearance of mountains (Gen. 8.5), the drying of the waters (Gen. 8.13), and the exit from the ark (Gen. 8.14) fell on Wednesday. If we remember the particular role attributed in Gen. 1.14-19 to the fourth day of the creation week²⁰, the connection of these events with the fourth day of the week can suggest that in a way they set up a new beginning of creation²¹.

Apart from the popularization of the *Sabbatical* calendar and its use in explaining some chronological riddles of the Bible, this *theological* or *liturgical* perspective in calendric analyses seems to be one of the most interesting elements of Jaubert's theory. As she states, "the principle events of the history of Israel are associated with the liturgy. In the mentality which presides over the drawing up of these accounts the history of the holy people is rendered sacred throughout. It is adapted to *the rhythm of liturgical cycle*"²². This use of chronological data as an element structuring the narrative around this precise theological idea should certainly be taken into consideration in the case of the Flood narrative.

As Wenham notes, Jaubert's hypothesis "is somewhat fragile"²³. In particular, her claim to combine the chronological events with certain days of the week came under harsh criticism²⁴. Her suggestion that the 364-day calendar underlies parts of the Hebrew Bible has not won general acceptance either. However, as VanderKam notes, it remains "an appealing possibility"²⁵.

¹⁹ Is the sixth day really the last day of the creation work? See Gen. 2.2.

²⁰ See P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Lectio Divina 201, Paris 2005, 113-14.

²¹ See A. JAUBERT, *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Études bibliques 15, Paris 1957, 33.

²² A. JAUBERT, *La date...*, *op. cit.*, 30.

²³ Wenham *Genesis 1-15* 181.

²⁴ See J. M. BAUMGARTEN, *Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research*, VT 32 (1982), 485-89; J. M. BAUMGARTEN, *The Calendar of the Book of Jubilees and the Bible*, in: *Studies in Qumran Law*, SJLA 24, Leiden 1977, 105-06.108.

²⁵ J. C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*. The Literature of the Dead Sea Scrolls, Edinburgh 1998, 58.

Cryer in his search for the principles of the chronological organization of the Flood narrative focuses on “P’s *dated chronology*” that corresponds to the first and the second systems mentioned by Kratz²⁶. The analysis of the dates mentioned either in the biblical text or deducible from it leads Cryer to the conclusion that there are two complete chronologies of the Flood in the Priestly layer, “one of which runs from 600.1.1 to 601.1.1, while the other runs from 600.2.17 to 601.2.27!” This can be illustrated in the following way:

Gen. 7.6	1.1.600	Noah’s birthday, the Flood begins	I
Gen. 7.11	17.2.600	the Flood begins	
Gen. 8.4	17.7.600	the ark rest on the mountains	
Gen. 8.5	10.10.600	the mountains appear	II
Gen. 8.13	1.1.601	the earth is dry	
Gen. 8.14	27.2.601	the earth is dry	

Interestingly, Cryer claims that “these two chronologies do not represent two ‘systems’, but two faces of one and the same system”²⁷. Thus, they represent the period of one year and one year plus ten days, respectively. Cryer uses a simple schematic month of thirty days and a year of twelve months as the basis for his calculations²⁸. As he notes, there are at least two indications that it is exactly the 30-day/12-month scheme in use in the Flood narrative. First, in Gen. 7.4, God announces that after seven days the rain will be sent on the earth, and will last for forty days. These 47 days are exactly the difference between Gen. 7.11 (17.2.600) and Gen. 7.6 (in Cryer’s view 1.1.600) on the theory that one month

²⁶ See F. H. CRYER, *The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)*, Bib 66 (1985), 253.

²⁷ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 254.

²⁸ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 256; see also F. H. CRYER, *The 360-Day Calendar Year and Early Judaic Sectarianism*, SJOT 1 (1987), 118-22; O. NEUGEBAUER, *The Origin of the Egyptian Calendar*, JNES 1 (1942): 396-403.

is 30 days in length. Furthermore, in Gen. 7.24 we are informed that “the waters prevailed upon the earth a hundred and fifty days.” If we take into consideration some of P’s schematism, “the equivalence of 5 months with 150 days can hardly be fortuitous”²⁹. Further support for this claim can be found in Jub. 5.27, where such an equivalence is explicitly expressed: “the water prevailed on the face of the earth five months – one hundred and fifty days.”

On the assumption of the schematic year of 360 days, the two separate chronologies distinguished in the Flood narrative assume 360 and 370 days, respectively³⁰. Their sum is precisely 730 days, and this is, as Cryer notes, 2 x 365 days, exactly two solar years.³¹ Moreover, the data preserved in two parallel calendars hold yet another allusion, this time to the lunar calendar. When comparing the parallel events of two chronologies, Cryer points out that, on the premise of a 30-day month, the intervals between the corresponding dates are 47, 73, and 57 days, respectively. The sum of these intervals is 177, which is exactly one half of a lunar year, i.e. 354 days. An allusion to the lunar year, in Cryer’s view, is also expressed by the periods mentioned in the Flood narrative (the third system mentioned by Kratz). Their sum, on the premises worded by Cryer, gives precisely 354 days, that is a lunar year³².

A few of Cryer’s conclusions deserve special attention (see Gardner 211-15). First, Cryer suggest that P’s chronological structures are not limited to one narrative exclusively (in this case to the Flood narrative), but they may be found in other Pentateuchal narratives as well (e.g. Exod. 40; Num. 9). Second, in Cryer’s view, the Flood narrative bears the traces of the use of different calendars (lunar, solar, 360-days calendar)³³. In contrast to Jaubert’s emphasis laid on the exclusive use of the *Sabbatical* calendar, Gardner writes:

²⁹ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 257.

³⁰ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 257.

³¹ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 258. The allusions to the solar year of 365 days can be plausibly found in Gen. 5.23, where Enoch’s age is mentioned.

³² F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 257-58.

³³ See F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 260.

Although P's conception of calendar and creation is that of a visionary poet, he is not just an ethereal escape-artist, but a practical ruler and religious thinker. P was attempting to consider different aspects of contemporary calendars and unite them in a workable compromise, perhaps as cultic and civil expressions of socio-religious order. Despite the analyses by Jaubert and others of the Pentateuchal evidence for a P 364-day tradition, in my view, it would be as much as of a mistake to make that calendrical scheme *an exclusive and tendentious* part of the P writing/editing as it would be to adopt a dogmatic luni-solar uniformitarianism (either by default, or through prejudice)³⁴.

These disparate chronological systems “*are not necessarily competing but simply being compared.... to find evidence for one calendar does not exclude another if the aim of the text is to present parallel models*”³⁵. Interestingly, Cryer finds in Gen. 1.14 the basis for a chronological diversity in the “synchronistic pattern” present in the Flood narrative³⁶.

Finally, on the basis of the basis of chronological features, Cryer suggests a theological parallelism between separate events mentioned in the Bible: “P may have desired to hint at a parallelism between the events of the Flood, the Exodus from Egypt, and the Return”.³⁷ The presence of such a veiled structure underlying different texts has been suggested by McEvenue as “the essence of the priestly style”: “One constantly feels that structure is present, but it is so overwoven and interlaced with different systems of echo and repetition that the final effect is of a universe of thought which is completely mastered and unified, but whose pattern remains elusive”³⁸.

³⁴ B. K. GARDNER, *The Genesis Calendar: The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*, Lanham 2001, 62-63.

³⁵ B. K. GARDNER, *The Genesis Calendar...*, *op. cit.*, 212.

³⁶ B. K. GARDNER, *The Genesis Calendar...*, *op. cit.*, 212; see F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 260.

³⁷ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*, 258. We could also suggest that the Priestly Creation narrative should be included in this list.

³⁸ S. E. MCEVENUE, *The Narrative Style...*, *op. cit.*, 81.

Conclusions

To sum up, we can conclude that the chronological data are of fundamental importance in the Flood narrative. Their function, however, extends far beyond the simple elements of time measurement. They become the elements of the narrative's structural organization. As McEvenue writes:

Dates are a structural feature in the priestly document. The objective date is not of prime importance to P, since he has not tried to make the succession of years clear, or easy to follow, and has even left contradictions within his systems.... The numbers may serve to express God's mastery of history by their inner harmonies and cyclic character. Or they may be drawn from Babylonian traditions, and may form patterns of a geometric nature, with symbolic and metaphysical significance, comparable to Pythagorean tetrads or oriental mandalas. Whatever their interpretation, they are at least a stylistic procedure of great importance in the priestly document³⁹.

Despite the fact that our understanding of the original meaning of all the features of the Flood chronology is far from complete, there are elements of this system that are clearly understandable. Primarily, it seems that the chronology of the Flood intentionally combines different calendric systems. The eleven days between 17.02, the date of the onset of the cataclysm, and 27.02, the date of its conclusion, added to the full calendar year, strongly suggest the *epact* – the difference in days between the lunar and solar year. Apart from the solar and lunar calendars, the number 150 in Gen. 7.24 and Gen. 8.3 puts forth the idea of months consisting of 30 days, and accordingly, the year of 360 days⁴⁰. Also the *Sabbatical* calendar of 364 days, advocated by Jaubert, and recently by Guillaume, should not be excluded as possibly alluded to in the Flood narrative.⁴¹

³⁹ S. E. MCEVENUE, *The Narrative Style...*, *op. cit.*, 56-58.

⁴⁰ F. H. CRYER, *Interrelationships...*, *op. cit.*

⁴¹ It is explicitly mentioned in Jub. 5.

As it was stated above, the different calendars “are not necessarily competing but simply being compared”⁴².

Furthermore, it seems that all of the calendric systems make reference to the same principles of the temporal organization of the cosmos that was expressed in Gen. 1.14-18. The chronology of the Flood narrative is primarily expressed with the categories of “days and nights,” “months,” and “years.” We can find three of these categories explicitly mentioned in the description of the fourth day of the creation work. In Gen. 1.14 we are informed that the lights in the firmament were created in order to “separate the day from the night (להבדיל בין היום ובין הלילה)” and to be “for signs (אֵתֶת) and for seasons (מוֹעֲדִים) and for days (יָמִים) and years (שָׁנִים).” Although the “months” present in the Flood narrative are not explicitly mentioned in the Priestly Creation narrative, the original relationship of *שֶׁהַלַּיְלָה* and “the lesser light” created “to rule the night” (Gen. 1.16) is quite obvious.

Interestingly, the text of the Flood narrative does not seemingly hint at a category of time that could correspond to the noun *מוֹעֵד* mentioned in Gen. 1.14. Nevertheless, it seems to be virtually present in Gen. 8.13, where the date of the draining of the earth is provided: “In the six hundred and first year, in the first month, the first day of the month, the waters were dried from off the earth.” The precision of the date⁴³ clearly emphasizes the significance of the event described by this verse: the recession of the waters has now definitively reached its goal. Interestingly enough, the MT, in contrast to the LXX, fails to refer to the date of the life of Noah. In this way prominence is given to the numbers. As can be seen, particular emphasis is laid on the number *one*, repeated three times in the date mentioned in Gen. 8.13 (1.01.601)⁴⁴. It seems that the feedback occurs at this point. While at first it is the form of the date (precision and repetitive

⁴² B. K. GARDNER, *The Genesis Calendar...*, *op. cit.*, 212.

⁴³ It can be compared with Gen. 7.11. It noticeably contrasts with Gen. 8.14, where only the day and month are mentioned.

⁴⁴ As Westermann notes, “this is in accordance with P’s style which emphasizes and underscores by means of repetition.” C. WESTERMANN, *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, Minneapolis 1994, 450.

style) that points out the importance of the event concluding the Flood, in the second stage it is the event that determines the significance of the date itself. In fact, the first day of the first month in the six hundred and first year begins “the new world era,” “the post-diluvial age”⁴⁵. This beginning appears to be New Year’s Day. The connection between the new beginning and New Year’s Day becomes a paradigmatic element. It is the conclusion of the flood narrative – as Westermann states – “that later, in muted and covert ways, provides the rationale for the annual cultic renewal of the cosmos at the New Year’s festival”⁴⁶.

In this way, as Westermann states, the subtle parallel appears between the conclusion of the Priestly Creation narrative and the conclusion of the Flood. Both these narratives conclude with special emphasis being placed on a particular day. In the case of Gen. 1 it is the seventh day, the Sabbath. In the Flood narrative, it is New Year’s Day that marks the end of the cataclysm and the beginning of the renewed cosmic order. It should be noted however that

One cannot say that the Sabbath was instituted in Gen. 2.1-3 or the New Year fest in Gen. 8-9 (P); but both these sections in the primeval event lay a foundation. When the Sabbath and the New Year are set up in the history of God’s people and become fixed institutions, they can be referred to the primeval event. So they take on a universal significance, at least potentially⁴⁷.

Thus, the Story of Primordial Events once again appears to be a paradigmatic text which sets the social institutions and cultic practices of historical Israel deeply in the primeval order.

Finally, the ascertainment that the categories of time function invariably – even in the culminating point of the cataclysm – suggests that this part of the creation order is not subject to the havoc wrought by the

⁴⁵ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, *op. cit.*, 450.

⁴⁶ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, *op. cit.*, 450.

⁴⁷ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, *op. cit.*, 450.

waters of the Flood.⁴⁸ This indicates that the structure of the luminaries created to ensure the foundation of temporal separation remains intact.⁴⁹ Thus it can be said that the process of separation described in Gen. 1 is only partially reversed in the Flood. While the elements of *spatial* organization of the cosmos are reduced to the primordial, undiversified chaos, the elements of *temporal* organization of the cosmos, resulting from separating function of the luminaries, resist the destructive forces of the watery element.

Chronologia opowiadania o Potopie (Rdz 6-9)

Streszczenie

Zagadnienie czasu stanowi jedną z największych zagadek opowiadania o Potopie (Rdz 6-9). Nie tylko zadziwiająca precyzja danych chronologicznych, ale również ich nagromadzenie – zupełnie wyjątkowe w kontekście prehistorii biblijnej (Rdz 1-11) – wreszcie wyraźne rozbieżności pomiędzy poszczególnymi elementami systemu chronologicznego opowiadania od wieków stanowiły wyzwanie dla czytelników i badaczy pochylających się nad tą perykopą biblijną. Wypracowane rozwiązania nawiązywały do skomplikowanej historii redakcji tego tekstu lub odwoływały się do rozmaitych systemów liczenia czasu, jakie występowały w starożytności. Wydaje się jednak, że rola danych chrono-

⁴⁸ Guillaume instead, claims that there was a *bouleversement* of the chronological structure of the cosmos during the Flood. As he states: “The actual Flood duration is a chronological void”. P. GUILLAUME, *Land and Calendar...*, *op. cit.*, 73. He assumes the existence of “a time gap” during the cataclysm. He writes: “The use of a time gap is attested in ancient literature and reproduced in the presentation of Sinai (Ps) as a time during which there was neither birth nor death (compare Exod 38:26 and Num 1:46). The time gap within the Flood narrative is also confirmed by the ages of Noah and Shem” (Gen. 5.32; 7.6; 11.10). P. GUILLAUME, *Land and Calendar...*, *op. cit.*, 74; see also F. BAVON, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, in: *Analyse structurale et exégèse biblique: Essais d'interprétation*, Eds. R. BARTHES, et al., Bibliothèque théologique. Neuchâtel 1971, 9-25)

⁴⁹ According to some rabbinic interpreters (*y. Pesah* 1:1), the heavenly bodies did not function during the flood. Accordingly, the precious stones (e.g. צָהָב – Gen. 6.16) were needed in order to provide light for the ark (see J. P. LEWIS, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968, 137).

logicznych wykracza poza ich podstawową funkcję w systemie miary czasu. Właściwie pojęte i zinterpretowane jawią się jako element strukturalnej organizacji kosmosu. Obok doskonale zorganizowanej, podzielonej i zhierarchizowanej przestrzeni, jaką jest arka Noego – mikrokosmos na falach chaosu i kapsuła ocalenia, w której zamknięte zostało ziarno życia – to właśnie czas jest bodaj jedynym elementem kosmosu, którego nie naruszyły wody potopu.

Bibliography

- Barré, Lloyd M. "The Riddle of the Flood Chronology." JSOT 41 (1988): 3-20.
- Baumgarten, Joseph M. "Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research." VT 32 (1982): 485-89.
- Baumgarten, Joseph M. "The Calendar of the Book of Jubilees and the Bible." *Studies in Qumran Law*. SJLA 24. Leiden: Brill, 1977. 101-114.
- Bavon, François. "Le structuralisme français et l'exégèse biblique." *Analyse structurale et exégèse biblique: Essais d'interprétation*. Eds. Roland Barthes, et al. Bibliothèque théologique. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1971. 9-25.
- Beauchamp, Paul. *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. 2nd ed. Lectio Divina 201. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- Cassuto, Umberto. *La Questione della Genesi*. Firenze, Milano: Felice le Monnier, 1934
- Cryer, Frederick H. "The 360-Day Calendar Year and Early Judaic Sectarianism." SJOT 1 (1987): 116-22.
- Cryer, Frederick H. "The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9)." Bib 66 (1985): 241-61.
- Gardner, Bruce K. *The Genesis Calendar: The Synchronistic Tradition in Genesis 1-11*. Lanham, MD: UP of America, 2001.
- Guillaume, Philippe. *Land and Calendar: The Priestly Document from Genesis 1 to Joshua 18*. OTSt 391. New York: T & T Clark, 2008.
- Hendel, Ronald S. "4Q252 and the Flood Chronology of Genesis 7-8: A Text-Critical Solution." DSD 2 (1995): 72-79.
- Jaubert, Annie. "Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine." VT 7 (1957): 35-61.

- Jaubert, Annie. *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. Études bibliques 15. Paris: J. Gabalda et Compagnie, 1957.
- Kratz, Reinhard Gregor. *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 2005.
- Larsson, Gerhard. "The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the MT and LXX." *JBL* 102 (1983): 401-09.
- Lemche, Niels Peter. "The Chronology in the Story of the Flood." *JSOT* 18 (1980): 52-62.
- Lewis, Jack P. *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*. Leiden: Brill, 1968.
- Lim, Timothy H. "The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)." *JJS* 43 (1992): 288-98.
- McEvenue, Sean E. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. AnBib 50. Roma: PIB, 1971.
- Nielsen, Eduard, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction*. Studies in Biblical Theology 11. Edinburgh: SCM Press, 1954.
- Rösel, Martin. "Die Chronologie der Flut in Gen 7-8: keine neuen textkritischen Lösungen." *ZAW* 110 (1998): 590-93.
- VanderKam, James C. "The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses." *CBQ* 41 (1979): 390-411
- VanderKam, James C. *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*. The Literature of the Dead Sea Scrolls. Edinburgh: Routledge, 1998.
- Vogt, Ernst. "Note sur le calendrier du déluge." *Bib* 43 (1962): 212-16.
- Wenham, Gordon J. "The Coherence of the Flood Narrative." *VT* 28 (1978): 336-48.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. WBC 1. Eds. David A. Hubbard and Glenn W. Barker. Waco, TX: Word Books, 1987.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Trans. J. Scullion. A Continental Commentary. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Zipor, Moshe A. "The Flood Chronology: Too Many an Accident." *DSD* 4 (1997): 207-10.

Ks. Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Najświętszego Serca Jezusowego w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Instituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; adiunkt w Katedrze Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Sapiencjalnych.

e-mail: naporus@gmail.com

Ks. Leszek Poleszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

KULT NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO JAKO POMOC W REALIZACJI POWSZECHNEGO POWOŁANIA DO ŚWIĘTOŚCI

Powszechne powołanie do świętości

Powszechne powołanie do świętości oznacza, że każdy człowiek, w zamysle Stwórcy, został przeznaczony do uświęcenia na wzór Tego, który sam jest święty. Potwierdzenie tej tezy odnajdujemy zarówno w tekstach Starego, jak i Nowego Testamentu. Księga Kapłańska np. w wielu miejscach notuje wezwanie: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19,2; por. 11,44.45; 20,7.26; 21,8). Niemal identyczne słowa powtarza św. Piotr: „W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: *Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty*” (1 P 1,15-16).

Twórcą świętości człowieka jest sam Bóg. „Ja jestem święty, Ja, Pan, który was uświęcam!” (Kpł 21,8). On wzywa go i powołuje do uczestnictwa w życiu Bożym, dając mu nieustannie pomoc do zbawienia przez wzgląd na swego Syna, Jezusa Chrystusa¹. Powołanie do świętości jest

¹ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 2.

najwyższym celem człowieka. W szczególny sposób są do niej wezwani chrześcijanie, którzy zgodnie ze swoim stanem życia winni dążyć do świętości doskonałej².

Na drodze rozwoju świętości w życiu człowieka istnieje wiele środków, które pomagają mu w dojściu do ostatecznej realizacji zamierzonego przez Boga powołania. Oprócz środków sakramentalnych, spośród których należy wymienić zwłaszcza sakramenty chrztu świętego, Eucharystii oraz pokuty, istnieje wiele innych, umożliwiających i ułatwiających proces uswięcenia. Do środków pozasakramentalnych, które mają na celu rozwój życia duchowego, a przez to także rozwój świętości człowieka, należą między innymi praktyki pobożnościowe, którymi w swoim ziemskim życiu posługiwał się również sam Jezus Chrystus (np. modlitwa, post, jałmużna, zwracanie się do Boga jako do Ojca, pielęgnowanie miłości Boga i bliźniego). Jednym ze środków pozasakramentalnych jest praktyka kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Istotą tego kultu jest miłość Boga do człowieka, która została objawiona w Sercu Zbawiciela³.

Kult Najświętszego Serca Jezusowego w ogólności

Chociaż objawienia prywatne Najświętszego Serca Jezusowego św. Małgorzacie Marii Alacoque z XVII wieku miały dla rozwoju kultu Bożego Serca niezmiernie istotne znaczenie, swoje podstawy odnajduje on jednak w Piśmie Świętym. Tutaj właśnie należy szukać wyjaśnienia dla jego dwóch istotowych elementów, którymi są fizyczne Serce Jezusa zjednoczone unią hipostatyczną z Osobą Słowa Bożego oraz Jego przegromna miłość do ludzi. Wprawdzie Biblia nie zawiera bezpośrednich odniesień do specjalnego kultu fizycznego Serca Jezusa Chrystusa, jednak znajdujemy w niej liczne teksty opisujące pełną miłosierdzia i poświęcenia miłość Boga względem ludzi (por. Oz 11,1.3-4; 14,5-6; Iz 49,14-15; Pnp 8,6). Bóg sam nawołuje człowieka do odpowiedzi na miłość, którą

² Por. tamże, 11.

³ Por. Encyklika *Haurietis aquas* o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego (1956), IV, 2.

obdarza go bezinteresownie: „Będiesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5; por. Oz 11,1-8; Jr 31,3.31.33-34).

Obrazy starotestamentalne przedstawiające przebaczącą, czułą, wierną i cierpliwą miłość Boga, stanowią zapowiedź jeszcze większej miłości, której objawieniem jest Jezus Chrystus. On sam staje się najlepszym obrazem miłości Ojca, czego najwymowniejszym znakiem jest Jego Serce, które zostaje przebite włócznią żołnierza (por. J 19,33-37). Teologiczny i symboliczny opis św. Jana Ewangelisty, wypływający z charakterystycznej dla niego „lektury wiary”, ukazuje śmierć Jezusa nie jako rzeczywistość tragiczną i katastrofalną, ale w perspektywie zmartwychwstania, jako jedno wielkie misterium i wydarzenie zbawcze *par excellence*. Śmierć na krzyżu oraz przebicie boku są centralnym przesłaniem – „dobrą nowiną” chrześcijaństwa: Jezus oddaje życie z miłości, przemieniając przez to własną śmierć w źródło zmartwychwstania, nowego życia – w źródło świętości. Wydarzenie to potwierdza również najistotniejszą prawdę Ewangelii, że Bóg jest miłością. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden tekst nowotestamentalny, który odnosi się bezpośrednio do Jezusowego Serca. Odnajdujemy go w Ewangelii według św. Mateusza. Jezus najpierw wielbia Ojca, który objawia się ludziom maluczki i pokornym, po czym woła: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo i ucztujcie ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,28-29). Zapraszając do uczestnictwa w świętości Boga, Jezus stawia siebie za wzór. Mówiąc o sobie jako o Mistrzu, czyni to nie ze względu na godność Syna Bożego, lecz ze względu na cichość i pokorę, wskazując tym samym na upodobania swego Serca, które zawsze kieruje się w swoich wyborach stylem Ojca. Jego cichość i pokora wyrażają się w łagodności, dobroci, delikatności, cierpliwości,

przebaczeniu, miłosierdziu oraz otwartości na ubogich (por. Łk 4,18; 6,27-28.35-36)⁴.

Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza, że wiara w Chrystusa czyni z człowieka syna Bożego⁵. „To przybrane synostwo przemienia go, pozwalając mu iść za przykładem Chrystusa; uzdalnia go do prawego działania i do czynienia dobra. W zjednoczeniu ze swym Zbawicielem uczeń osiąga doskonałość miłości – świętość”⁶. Jeśli więc świętość zostaje określona jako doskonała miłość na wzór Chrystusa, trudno się dziwić, że kult Najświętszego Serca Jezusowego, którego zasadniczym celem jest odkrycie miłości Boga oraz odpowiedź na nią ze strony człowieka, staje się jedną z istotnych pomocy dla rozwoju świętości. Zależność ta zostaje ukazana w licznych dokumentach Magisterium Kościoła, które na przestrzeni wieków ukazują ten kult jako streszczenie całej religii katolickiej⁷.

⁴ Por. I. DE LA POTTERIE, *Biblijne podstawy teologii Serca Chrystusa*, w: C. DRAŻEK, L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1984, s. 216-227; A. FEUILLET, *I fondamenti del culto al Cuore di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, w: *Il Cuore di Gesù e la teologia cattolica. Atti del primo congresso internazionale del S. Cuore di Gesù. Barcellona 1961, Bologna-Napoli 1965*, s. 138-148.

⁵ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994, 1709.

⁶ Tamże.

⁷ PIUS XI, Encyklika *Miserentissimus Redemptor* o powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa (1928), 1. Ujęcie kultu Bożego Serca jako kultu miłości Boga czyni go również czymś centralnym w życiu Kościoła. Pius XII określa go jako „doskonale zharmonizowany z istotą chrześcijaństwa, które jest religią miłości, i wypływający z podstawowych zasad doktryny chrześcijańskiej” [Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas*, o Kulcie Serca Jezusowego (1956), IV, 2-3], natomiast Leon XIII nazywa „wypróbowaną formą pobożności” [Leon XIII, Encyklika *Annum sacrum* o poświęceniu rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusowemu (1899), wstęp]. Por. L. POLESZAK, *Wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w: TENŻE (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 10-21.

Zasadnicze elementy kultu

Podstawowym elementem kultu Najświętszego Serca Jezusowego jest poznanie Osoby Jezusa poprzez odkrycie Jego miłości. Miłość ta staje się najbardziej widoczna w znaku przebitego na krzyżu Serca. Zasadniczą przyczyną kultu uwielbienia należnego Bogu, jaki Kościół oddaje Sercu Zbawiciela, jest zjednoczenie natury Bożej i ludzkiej w Chrystusie. Przedmiotem i centrum tego kultu jest więc najpierw sama Osoba Słowa Wcielonego, której symbolem miłości jest Serce⁸.

Duchowość karmiąca się kontemplacją Serca Jezusowego prowadzi człowieka do tajemnicy Boga – Miłości Nieskończonej. Staje się On bliski człowiekowi w znaku zranionego i chwalebego Serca Zbawiciela. Bóg jest miłością, która ofiaruje się człowiekowi. Co więcej, jest odwieczną komunią miłości Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ten wymiar trynitarny kultu wskazuje na życie wewnętrzne Trójcy: Ojca, który się daje w Synu; Ojca i Syna, którzy dają się we wspólnej Miłości, którą jest Duch Święty. Pomimo niewdzięczności człowieka miłość Boga nie przestaje się objawiać i „w obliczu ludzkiego grzechu z miłości-daru staje się miłością-przebaczeniem, staje się miłosierdziem”⁹. Oddając cześć miłości drugiej Osoby Bożej, przywołuje się również miłość Ojca i Ducha Świętego. Poprzez Serce Jezusa, za natchnieniem Ducha Świętego, można dojść do doświadczenia miłości Ojca. Patrząc na przebity bok Jezusa, dostrzega się Serce Zbawiciela, co pozwala powiedzieć za św. Janem: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16)¹⁰.

Kult Serca Jezusowego, będąc w swojej istocie kultem miłości, jaką Bóg ukochał człowieka poprzez Jezusa, jest jednocześnie związany z odpowiedzialnością miłości, z którą człowiek winien zwrócić się do Boga, by nieść Mu uwielbienie, dziękczynienie oraz naśladować Jego miłość własnym życiem¹¹. Kształtowanie własnej miłości na wzór miłości Boga jest zwią-

⁸ Por. PIUS XII, Encyklika *Haurietis aquas...*, dz. cyt., IV, 4.

⁹ A. TESSAROLO, *Teologia Serca Jezusowego*, Kraków 1997, s. 70.

¹⁰ Por. G. MANZONI, *Spiritualità e devozione al Cuore di Gesù*, „Dehoniana” (wyd. włoskie) 2 (1988), s. 194.

¹¹ Por. PIUS XII, Encyklika *Haurietis aquas...*, dz. cyt., IV, 4.

zane z przykazaniem miłości, które Jezus nazwał nowym przykazaniem: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 13,34). „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15,12)¹².

Autentyczny kult Serca Jezusowego ma więc zasadniczy wpływ na proces uświęcenia człowieka. To uświęcenie dokonuje się przede wszystkim poprzez rozwój miłości do Boga i do ludzi. Jest to odpowiedź na wezwanie Jezusa do naśladowania Jego cichego i pokornego Serca (por. Mt 11,29)¹³. W ten sposób kult Bożego Serca staje się – według określenia Piusa XII – „szkołą miłości”: „Kult Najświętszego Serca Jezusowego stanowi najskuteczniejszą szkołę tej miłości, na której powinno się wspierać Królestwo Boże w duszach poszczególnych ludzi, w rodzinach i w narodach”¹⁴. Tak rozumiany kult Serca Jezusowego nie jest więc kultem fakultatywnym, ale staje się kultem zalecanym przez Magisterium Kościoła, a przede wszystkim przez samego Zbawcę¹⁵.

¹² Por. S. NAWROCKI, *Główne elementy kultu Serca Bożego*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (314) (1961) t. 62, r. 53, s. 217-218.

¹³ Święty Jan rozwija tę myśl w następujący sposób: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4,10-11).

¹⁴ Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas...*, dz. cyt., V, 2.

¹⁵ „Nie ulega więc żadnej wątpliwości, że wierni oddając hołd Najświętszemu Sercu Jezusa czynią zadość, z całą pewnością, najpoważniejszemu obowiązkowi, jakim jest służenie Bogu, oddając równocześnie Stwórcy i Odkupicielowi siebie samych wraz ze wszystkim, co posiadają, a więc swoje najgłębsze uczucia i czyny. W ten sposób spełniają posłusznie przykazanie Boże: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją siłą» (Mk 12,30; Mt 22,37). Dzięki temu nabierają pewności, że do oddania czci Bogu składania ich nie korzyść prywatna, mająca na oku ciało lub duszę, albo życie doczesne czy wieczne, lecz sam Bóg, któremu pragną służyć poprzez akty miłości, uwielbienia i dziękczynienia. (...) W kulcie oddawanym Najświętszemu Sercu Jezusa nie są najważniejsze zewnętrzne przejawy pobożności, a znaczenie tego kultu nie wiąże się wyłącznie z określonymi dobrami, które Chrystus prywatnie obiecał. Obietnice te zostały dane w tym celu, by ludzie spełniając swoje zasadnicze obowiązki religijne, jakimi są miłość i zadośćuczynienie, odnieśli przez to jak największe korzyści duchowe”. Tamże, V, 1.

Odpowiedź miłością za miłość, do której zachęca encyklika *Haurietis aquas*, obejmuje w zasadzie dwa uzupełniające się elementy. Pierwszy z nich dotyczy oddania się w miłości Bogu, czyli poświęcenia się Bożemu Sercu, drugi natomiast wynagrodzenia, czyli zadośćuczynienia za zło, którego domagał się Jezus w objawieniach w Paray-le-Monial¹⁶. Ujęcie kultu Serca Jezusowego w perspektywie wynagrodzenia zostaje wprowadzone w nauczanie Kościoła zasadniczo po raz pierwszy przez Piusa XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor*¹⁷.

Autentyczna miłość do Boga, która rodzi się z właściwie rozwijanego kultu Serca Jezusowego, jest źródłem i jednocześnie owocem osobistego zjednoczenia z Bogiem. Z biegiem czasu przybiera ona postać miłości wynagradzającej, która pobudza człowieka do poświęcenia, bezinteresownej ofiary i służby.

Kult Najświętszego Serca Jezusowego wiąże się z praktykami pobożnościowymi, które chociaż nie należą do jego istoty, pomagają w pogłębieniu życia duchowego wiernych. Do najważniejszych form kultu należą: oddawanie czci obrazowi Serca Jezusowego, akty miłości, wynagrodzenia i zadośćuczynienia, pierwsze piątki miesiąca, Komunia Święta wynagradzająca, godzina święta, adoracja wynagradzająca, uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego, Koronka do Najświętszego Serca Jezusowego, własny formularz mszalny, nabożeństwo czerwcowe, litanie, Godzinki o Najświętszym Sercu Jezusowym, akty poświęcenia Bożemu Sercu. Liczne praktyki kultu zrodziły się bądź to z wyraźnego wskazania Jezusa podczas objawień św. Małgorzacie Marii Alacoque, bądź też z pogłębianej z biegiem czasu świadomości obowiązku wynagrodzenia za grzechy ludzkości. Praktyki te umieszczają ponadto całe życie człowieka, wszystkie jego działania i czynności w orbicie miłości do Bożego Serca.

¹⁶ Por. R. RAK, *Kult Serca Pana Jezusa na 300-lecie Objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque 1674-1974*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1975), s. 128-129.

¹⁷ Por. Pius XI, Encyklika *Miserentissimus Redemptor*..., dz. cyt., 4.

Wnioski praktyczne

Właściwie rozumiany kult Serca Jezusowego wciąż zachowuje swoją aktualność. Nie koncentruje się on bowiem na samych praktykach pobożnościowych, lecz zmierza do uświęcenia człowieka, które stanowi główny cel jego powołania. Kult ten pozwala zaspokoić pragnienie serca człowieka i ukazać nowy sens jego wędrówki. Jego pielęgnowanie prowadzi do ożywienia w człowieku wewnętrznych uczuć Chrystusa, do wnikięcia w tajemnicę Jego miłości. W ten sposób dochodzi do coraz głębszego i przemieniającego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Kult Bożego Serca stanowi więc punkt wyjścia do przemiany serca człowieka, która nie zmierza do jego alienacji ze świata, ale pozwala przekształcić je na wzór Serca Bożego. Pielęgnowanie tego kultu przyczynia się do nadania właściwej hierarchii systemowi wartości człowieka. Podkreśla on bowiem wagę modlitwy, miłości, a także prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, które jest celem jego życia i powołania.

Współczesny świat, w którym sekularyzm, laicyzm i aktywizm są bardzo rozpowszechnione, nie sprzyja rozwojowi tego kultu. Sprzeciwia się mu także powszechna niestety postawa odejścia od klasycznych dzieł duchowości, które uwrażliwiają człowieka na potrzebę kontaktu z Bogiem oraz zachęcają do osobistego doświadczenia, praktykowania miłości i życia głębokiej modlitwy. By móc wnikać w misterium przebitego boku Jezusa Chrystusa, konieczne jest przyjęcie postawy zasłuchania, którą reprezentują Maria z Betanii i św. Jan Apostoł.

Aby kult Najświętszego Serca Jezusowego mógł się rozwinąć w całej pełni, konieczny jest rozwój życia duchowego, które prowadzi do doświadczenia miłości Boga i do świętości. Zażyła modlitwa, która pozwala trwać w ofiarnej miłości, otwiera człowieka na obecność Boga i Jego miłość. Dopiero z modlitwy, która prowadzi do kontemplacji, może się zrodzić wartościowe działanie, ponieważ duszą kontemplacji i działania jest właśnie ofiarna miłość.

Devotion to the Sacred Heart of Jesus as an aid in realisation of universal vocation to sainthood

Summary

Devotion to the Sacred Heart of Jesus is one of the essential ways leading to the sanctification of the human being, which constitutes the main goal of man's vocation. This cult helps to fulfil the human heart's need and exhibit a new sense of one's journey. The cultivation of this worship results in an invigoration in the individual of Christ's inner feelings as well as an immersion in the mystery of His love. This leads to an ever deeper and transforming unity of the human being with God, which is the goal of one's life and vocation.

An authentic love towards God, which stems from a properly developing cult of the Divine Heart, is the source and at the same time the outcome of a personal union with God. With time, this union takes the shape of expiatory love, which propels the human towards dedication, selfless sacrifice and ministry.

In order for the cult of the Sacred Heart of Jesus to evolve to its fullness, it requires the development of one's spiritual life, which leads to the experience of God's love and sanctity. Devoted prayer, allowing the human to persist in selfless love, opens him into God's presence and His love. Only from a prayer that guides towards contemplation valuable actions can stem, as the soul of contemplation and action is the selfless love itself.

Bibliografia

- De La Potterie I., *Biblijne podstawy teologii Serca Chrystusa*, w: C. Drażek, L. Grzebień (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1984, s. 204-229.
- Feuillet A., *I fondamenti del culto al Cuore di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, w: *Il Cuore di Gesù e la teologia cattolica. Atti del primo congresso internazionale del S. Cuore di Gesù. Barcellona 1961, Bologna–Napoli 1965*, s. 133-177.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Leon XIII, Encyklika *Annum sacrum* o poświęceniu rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusowemu, Rzym 1899.

- Manzoni G., *Spiritualità e devozione al Cuore di Gesù*, „Dehoniana” (wyd. włoskie) 2 (1988), s. 181-194.
- Nawrocki S., *Główne elementy kultu Serca Bożego*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (314) (1961) t. 62, r. 53, s. 214-223.
- Pius XI, Encyklika *Miserentissimus Redemptor* o powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa, Rzym 1928.
- Pius XII, Encyklika *Haurietis aquas* o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, Rzym 1956.
- Poleszak L., *Wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, w: tenże (red.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od lemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 9-23.
- Rak R., *Kult Serca Pana Jezusa na 300-lecie Objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque 1674-1974*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1975), s. 125-135.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Tessarolo A., *Teologia Serca Jezusowego*, Kraków 1997.

Ks. Leszek Poleszak, sercanin, doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, w pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

ks. Marek Stokłosa SCJ
Wydział Prawa Kanonicznego
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

LA DIVISIONE AMMINISTRATIVA DELL'ISTITUTO RELIGIOSO

La divisione dell'istituto di vita consacrata in parti è un evento importante nella storia di ogni istituto, che spesso avviene dopo un lungo periodo di esperienza del proprio carisma, sotto la vigilanza della competente autorità della Chiesa¹. Di solito, al momento della sua fondazione, l'istituto non è molto strutturato. Un fondatore, investito di un particolare carisma, sotto l'influsso dello Spirito Santo, raggruppa in un'unica comunità altre persone per attuare insieme quel carisma, stabilendo qualche regola di vita. Con il passare del tempo, l'estensione di un istituto è spesso una prova della validità di un carisma messo in cammino nella Chiesa. Un istituto, dopo aver

¹ Un istituto di vita consacrata, prima che sia riconosciuto stabilmente e definitivamente, deve percorrere un cammino piuttosto lungo e complesso secondo la prassi prudenziale della Chiesa, sotto la competente autorità, cioè sotto la vigilanza dei vescovi diocesani e della Santa Sede. Circa i diversi cammini e interventi della competente autorità in caso di approvazione diocesana o pontificia di un istituto religioso, cf. E. SASTRE SANTOS, *La aprobación diocesana y pontificia de un instituto de vida consagrada*, „*Informatio-nes*” 25(1989), p. 55-79. A. CALABRESE afferma che “la storia degli istituti di vita consacrata dimostra quanto sia saggia e prudente l'azione della Chiesa, poiché non pochi istituti si sono sciolti quasi sul nascere, altri sono riusciti a superare la fase preliminare della pia unione, altri ancora si sono estinti dopo qualche tempo, mostrando poca o nessuna validità”. *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 1997, p. 27.

raggiunto una certa estensione, sia di persone, sia di opere proprie, sente la necessità di darsi una fisionomia specifica, cercando una struttura più articolata². Questa fase del cammino potrebbe essere anche più lunga e più intensa, considerando che, oltre a discernere bene il suo carisma, l'istituto deve verificare anche la propria vitalità nel suo insieme e nei particolari, compreso l'apostolato specifico lanciato dal fondatore.

Il processo di strutturazione comincia dal raggruppamento dei membri e delle opere in comunità canonicamente erette, direttamente sottoposte all'autorità del superiore generale che, oltre ad essere il supremo moderatore, è anche, per qualche tempo, l'unico superiore maggiore. Il governo dell'istituto, in questa fase, è centralizzato. I superiori locali e le case sono direttamente dipendenti dal superiore generale.

Una vera divisione avviene quando un istituto ha raggiunto un significativo numero di membri e di case, e ha i mezzi a sufficienza per svolgere l'apostolato proprio secondo il carisma tracciato dal fondatore. L'aumento delle persone e delle case, lo sviluppo territoriale, spesso l'internazionalizzazione, la distanza dalla sede del governo generale, fanno sì che l'istituto avverta il bisogno di affrontare un modello di strutturazione più rispondente alle sue esigenze. In alcuni casi interviene, a favore della divisione o costituzione di una struttura, il prestigio nazionale di un certo gruppo di case, che ha raggiunto un certo sviluppo, e desiderano avere una certa autonomia e una rappresentanza propria presso le autorità ecclesiastiche e civili³. Un istituto all'inizio centralizzato nell'autorità del superiore generale e del Capitolo generale cerca allora di trovare una strutturazione decentralizzata che gli permette di diffondersi conservando al meglio il proprio carisma, la propria identità e la propria unità. Una delle conseguenze della divisione è la decentralizzazione dell'autorità del superiore generale, il quale finora godeva di alcune facoltà che adesso dovranno essere condivise, applicando il principio di sussidiarietà, con i superiori delle parti costituite con l'atto della divisione. La decentralizzazione libera il superiore generale non solo da alcuni atti di governo, ma da altri doveri, spesso secondari, riguardanti

² Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella chiesa*, Bologna 1992, p. 70.

³ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano 1986, p. 152.

la guida di certi gruppi di case, che costituivano una determinata parte dell'istituto, doveri che vengono affidati a un'autorità sul posto, munita dei necessari poteri. In più, la divisione può favorire l'unità dell'istituto, lasciando al superiore generale e al suo consiglio più tempo per animare e governare l'istituto nel suo insieme.

La divisione dell'istituto di vita consacrata in parti è prevista dal can. 581 dell'attuale Codice, che lascia ad ogni istituto l'iniziativa di fissare la propria organizzazione interna, rinviando alle Costituzioni proprie il compito di stabilire l'autorità competente a cui spetta la facoltà di dividerlo in parti, erigere nuove strutture, unirle o modificarle; invece la soppressione di esse è completata dalla norma del can. 585⁴. Questa competenza potrebbe essere riservata al Capitolo generale nel caso della prima divisione, ma non sarebbe saggio riservarla anche per successivi cambiamenti (tra cui erezione di nuove parti, modificazione delle parti già esistenti), soprattutto quando il Capitolo non si riunisce molto spesso⁵. L'autorità competente per procedere alla divisione, dare una struttura giuridica alle nuove parti, modificare quelle già esistenti, in genere, è il superiore generale con un determinato intervento del suo consiglio. Il Capitolo generale potrebbe tracciare i grandi criteri ed orientamenti da seguire nel processo della strutturazione dell'istituto, lasciando al moderatore supremo e il suo consiglio di intervenire a norma delle Costituzioni⁶. In vicinanza del Capitolo generale non è opportuno procedere

⁴ Il can. 494 § 1 del Codice del 1917 riservava alla Santa Sede la competenza di erigere, modificare e sopprimere le province di ogni istituto di diritto pontificio. Invece per quelli di diritto diocesano, le Costituzioni proprie dovevano precisare le norme al riguardo. Questa normativa del Codice anteriore ha subito una nuova disposizione della Sacra Congregazione dei Religiosi e degli Istituti secolari, che concesse ad ogni istituto religioso di diritto pontificio la facoltà di erigere, unire, modificare, sopprimere le province. Solo nel caso della prima divisione dell'istituto in province o per totale loro soppressione esisteva l'obbligo di ricorrere alla Santa Sede. Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEI RELIGIOSI E DEGLI ISTITUTI SECOLARI, Decreto *Ad instituenda experimenta quo nonnullae facultates religiosis institutis conceduntur*, 4 giugno 1970, in: *Enchiridion della vita consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna-Milano 2001, p. 2187-2188.

⁵ Cf. J. BEYER, *Il diritto di vita consacrata*, Milano, 1989, p. 77.

⁶ Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2005, p. 45.

a cambiamenti nelle strutture dell'istituto, che potrebbe influire sulla sua composizione⁷.

La normativa del Codice sul concetto di divisione interna dell'istituto in parti (can. 581) e di un'eventuale soppressione di esse (can. 585) è molto generica e rinvia alle Costituzioni il compito di stabilire in quali parti viene suddiviso l'istituto e l'autorità a cui spetta procedere alla costituzione o alla soppressione, alle condizioni stabilite dallo stesso diritto. Essa viene completata, nel caso di istituti religiosi, dal can. 621, che tratta la divisione di questo tipo di istituto in province, e dal can. 620, che implicitamente prevede la possibilità della divisione in parti equiparate alla provincia. Interpretando insieme la normativa di questi quattro canoni, possiamo affermare che le parti in cui potrebbe essere diviso un istituto religioso sono generalmente le province e le altre strutture equiparate ad esse, determinate nelle Costituzioni.

1. Provincia

Il can. 621 del Codice del 1983, definendo la realtà chiamata comunemente provincia⁸, adotta un linguaggio strettamente giuridico, senza stabilire i criteri pratici della divisione dell'istituto in province, determinando soltanto gli elementi fondamentali ai quali dovranno attenersi tutti gli istituti di vita consacrata: "*Plurium domorum coniunctio quae sub eodem Superiore partem immediatam eiusdem instituti constituat et ab auctoritate legitima canonice erecta sit, nomine venit provinciae*"⁹.

⁷ Cf. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, 1971, p. 32.

⁸ La dottrina canonica non esclude la possibilità di altri nomi, cioè regione, distretto, ispettorato, ecc..., ma la realtà giuridica in ogni caso è quella descritta dal can. 621. Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 151; A. MONTAN, *Gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. II: *Il popolo di Dio. Stati e funzioni del popolo di Dio. Chiesa particolare e universale. La funzione di insegnare*, Roma 1990, p. 270.

⁹ Il can. 488,6° del Codice del 1917 definiva la provincia in tal modo: "*Provinciae, plurium religiosarum domorum inter se coniunctio sub eodem Superiore, partem eiusdem religionis constituens.*"

Il diritto proprio, specialmente le Costituzioni di ogni istituto, dovrebbe specificare l'autorità a cui spetta l'atto dell'erezione di una provincia, e potrebbe anche completare questa definizione stabilendo, in modo particolare, gli altri requisiti per la sua costituzione, cioè confermare o aumentare il numero di case rispetto a quello previsto dal diritto comune, fissare il numero di religiosi, stabilire i mezzi che essa dovrà avere per proseguire il proprio sviluppo, determinare l'ambito di autonomia di cui deve godere una provincia, ecc.¹⁰

Comprendendo tutti gli elementi costitutivi richiesti dal Codice e quelli che dovranno essere prescritti dal diritto proprio, si può definire la provincia, in senso ampio:

È un organismo o persona giuridica maggiore che integra immediatamente un IVCR, formata dall'unione giuridica e familiare di varie case, canonicamente eretta mediante decreto formale dal supremo moderatore con il suo consiglio o dal Capitolo generale, al fine di agevolare il governo, la vita comunitaria e il ministero pastorale, governata da un superiore maggiore proprio, chiamato provinciale, distinto dal supremo moderatore, e dai superiori locali, e che possiede un regime e amministrazione pure propri e distinti da quelli supremi e locali¹¹.

L'elemento fondamentale per la costituzione della provincia, richiesto dal can. 621, è l'unione di più case dello stesso istituto. La definizione stabilisce che la componente principale della provincia non riguarda le persone fisiche, ma anzitutto una pluralità di case, in quanto edifici materiali, abitati dai religiosi. Considerando che la provincia è una persona giuridica pubblica per il diritto stesso¹², in base al can. 115 § 2, che richiede per l'erezione di tale persona giuridica almeno tre persone, è necessario avere, per la costituzione di una provincia, almeno tre case religiose,

¹⁰ Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, Roma 1985, p. 543.

¹¹ D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 159; Cf. idem, *Can. 621*, in: AA.VV., *Comentario exegetico al Código del Derecho Canónico*, vol. II/2, Pamplona 2002, p. 1557.

¹² Cf. can. 634 § 1.

a norma dei cann. 608-610¹³. Le singole case, prese in considerazione per la costituzione di una provincia, dovranno abitualmente essere raggruppate su un determinato territorio. Il decreto di erezione deve fissare i limiti territoriali della provincia, dentro i quali dovranno essere erette, anche nel futuro, altre case della stessa provincia. Il territorio della nazione non sempre è applicabile per determinare i confini di una provincia, considerando che possono essere erette più province nella stessa nazione, o una provincia può comprendere il territorio di più stati. Non è escluso anche che il territorio di una provincia coincida con il territorio di un'altra dello stesso istituto a motivo della diversità del rito¹⁴.

La pluralità di case è un fattore non sufficiente per la creazione di una provincia. Tra le singole case dovrà nascere un vincolo d'unione, che ha come effetto l'origine di un nuovo soggetto giuridico chiamato provincia, come un'entità immediata dell'istituto, cioè che fa da tramite tra l'istituto come tale e le singole case. Non soltanto dovrà esistere un'unione in senso spirituale e familiare per realizzare i fini propri dell'istituto, ma anche dovrà esistere l'unità in senso giuridico, che avviene sotto il governo dello stesso superiore, chiamato superiore provinciale. Senza tale unità, le singole case non costituirebbero un'entità chiamata provincia¹⁵.

La guida della provincia è affidata a un unico superiore, formalmente distinto dai superiori locali e dal moderatore supremo¹⁶, che gode di una potestà ordinaria propria, secondo il diritto universale e proprio. Tale superiore, considerato dal diritto come superiore maggiore a norma del can. 620, e nel caso di un istituto clericale di diritto pontificio, è anche l'ordinario proprio ai sensi del can. 134 § 1, governa religiosamente e apostolicamente la provincia per raggiungere le finalità del proprio istituto.

¹³ Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 159; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 201; E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 151; MONTAN A., *Gli istituti di vita consacrata ...*, op. cit., p. 270.

¹⁴ Ci sono istituti religiosi che abbracciano il rito latino e uno dei riti della chiesa orientale.

¹⁵ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 201.

¹⁶ Il diritto universale non fissa alcuna incompatibilità di queste cariche, ma lo può fissare il diritto proprio. Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 159.

Oltre agli elementi rigorosamente giuridici, indispensabili per la costituzione di una provincia, stabiliti dal can. 621, il diritto proprio di ogni istituto ha un'ampia possibilità di stabilire anche altri requisiti o condizioni per l'erezione di una provincia, che spesso riguardano tra l'altro: una certa autosufficienza di persone e di mezzi, legame dei membri con la propria provincia, previsioni di sviluppo, strutture formative¹⁷. Alcuni possono essere considerati come essenziali, cioè assolutamente necessari per avere una provincia; altri, invece, interpretati come un'integrazione, che rende la provincia più completa. Ogni istituto ha un ampio margine di discrezionalità per questi criteri nel diritto proprio, particolarmente nelle Costituzioni, secondo il proprio patrimonio e le proprie esigenze, salvo sempre le norme del diritto universale. Nello stabilire i vari criteri, ci vuole una certa flessibilità. I requisiti per la costituzione di una provincia di un istituto possono essere non applicabili ad un altro. Può accadere anche che all'interno dello stesso istituto sia difficile applicare gli stessi criteri a tutte le province, considerando la varietà delle caratteristiche di ognuna di esse e l'impossibilità, per alcune, di rispondere con le proprie forze e risorse a tutti i bisogni circa il personale, i mezzi di formazione e l'autosufficienza economica¹⁸. Sembra allo scrivente che per questi motivi il legislatore universale abbia voluto stabilire un *minimum* di elementi costitutivi per determinare la struttura chiamata provincia.

È opportuno soffermarsi su alcuni requisiti più importanti e comuni agli istituti di vita consacrata, che potrebbero essere fissati nel diritto proprio. L'erezione di una provincia suppone che il gruppo di case abbia un sufficiente numero di religiosi, in particolare quelli di voti perpetui, stabilito nel diritto proprio; potrebbe essere un requisito che garantisce la solidità di tale struttura. La nuova realtà ha bisogno dei religiosi non solo per portare avanti le diverse opere e attività dell'apostolato proprio, ma anche per dare vita ai diversi organismi e uffici. È necessario notare che alcuni incarichi e uffici all'interno di una provincia possono essere svolti solo dai religiosi di voti perpetui. Non sembra conveniente avviare

¹⁷ Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi ...*, op. cit., p. 543; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 200.

¹⁸ Cf. J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata ...*, op. cit., p. 77.

il processo di costituzione di una provincia quando il gruppo di case ha difficoltà a mantenere un conveniente numero dei religiosi sul territorio della futura realtà, oppure se si prevede che la quantità dei religiosi possa, in futuro, decrescere. La parziale insufficienza o la mancanza dei religiosi per portare avanti il progetto provinciale, potrebbe essere risolta tramite lo spostamento volontario dei religiosi. Perciò il diritto proprio dovrà prevedere la normativa riguardante il trasferimento dei religiosi da una provincia ad un'altra.

Per costituire una provincia, il diritto proprio può richiedere anche una certa autosufficienza economica come garanzia del suo sostentamento e del suo sviluppo. Questo requisito potrebbe essere molto relativo, considerando che la ricchezza economica non è sempre uguale per tutte le parti dello stesso istituto. Per alcune realtà, soprattutto in paesi di missione, non si può pretendere che una nuova provincia possa rispondere con le proprie risorse finanziarie ai bisogni della vita ordinaria e della propria crescita. È sufficiente che tali beni siano garantiti dallo stesso istituto, anche con il trasferimento di beni necessari per la vita della nuova realtà, che possiede tutte le caratteristiche per diventare provincia, oltre l'autosufficienza economica. Le risorse economiche di tale realtà possono essere garantite dalle altre province coinvolte nella sua costituzione, la quale tramite una convenzione assicurano, per un tempo determinato o indeterminato, l'invio dei beni necessari per sua vita ordinaria e straordinaria. Da notare anche che, nella maggior parte degli istituti, il diritto di possedere beni materiali da parte di case, province e altre entità dell'istituto è subordinato al bene di tutto l'istituto. In questo caso l'autonomia delle parti dell'istituto è limitata; grande invece è l'autorità del supremo moderatore che, a norma del diritto proprio, può rispondere alle necessità economiche delle varie parti, trasferendo i beni dalle entità che ne hanno a sufficienza a quelle che ne sono carenti. Prima di tutto, in ogni istituto deve esistere lo spirito di condivisione dei beni; esso permetterà che, anche senza l'intervento della competente autorità, le parti si sentano coinvolte nel rispondere alle necessità degli altri, offrendo aiuti economici concreti.

Il diritto proprio di alcuni istituti religiosi richiede che un gruppo di case dello stesso territorio, che intende essere provincia, debba avere an-

che strutture formative come le case di postulato, noviziato, seminario maggiore. Anche questa condizione, però, è molto relativa. Non può essere applicata a tutte le realtà dello stesso istituto. Ci sono territori in cui una provincia è ricca di risorse personali ed economiche, l'attività è molto sviluppata e riconosciuta dalle entità ecclesiastiche e civili, ma da molti anni non possiede vocazioni autoctone, o, se si trovano, sono rare. Non dovrebbe succedere che una realtà, pur avendo tutte le altre condizioni fondamentali per essere provincia, e la sua eventuale fondazione potrebbe essere considerata uno strumento di maggiore sviluppo per la sua attività apostolica, non possa diventare provincia solo a motivo della mancanza di vocazioni e di strutture formative. Questo requisito è importante, ma dovrebbe essere visto in altro modo, cioè non solo in riferimento al possesso di strutture formative proprie, ma piuttosto nel senso che il processo di costituzione della nuova realtà assicuri che eventuali formandi riceveranno un'adeguata formazione. Dove saranno formati, non dipende solo dal possesso di strutture formative, ma anche da altre condizioni tra cui la disponibilità di un'equipe formatrice, la quantità e le prospettive vocazionali per il futuro. Quando si tratta di un territorio ricco di vocazione è ovvio che, avendo un'equipe formatrice, si cerchi di impostare strutture formative in loco; in caso contrario, è opportuno assicurare che il candidato o i candidati siano formati nelle strutture di altre province o in strutture spesso chiamate "interprovinciali". È conveniente che già nel processo di costituzione di una provincia si elabori un programma di formazione dei futuri candidati.

Il diritto proprio di ogni istituto può richiedere altri requisiti che devono essere assicurati dal gruppo di case che pretende di essere costituito in provincia; essi possono variare secondo l'indole degli istituti, le esigenze proprie, la loro vitalità e diffusione.

Nel processo di fondazione di una provincia, quando sono già stati completati due elementi costitutivi previsti dal can. 621, cioè la constatata esistenza dell'unione di più case su un determinato territorio, ed è stato designato un religioso come futuro superiore provinciale, come pure sono stati adempiuti altri requisiti previsti dal diritto proprio, il Codice prevede l'intervento della competente autorità dell'istituto, stabilita dalle Costituzioni, che procede all'erezione canonica di una provincia. Nel

caso di prima divisione dell'istituto, come abbiamo già accennato, tale facoltà potrebbe spettare al Capitolo generale; invece, quanto si tratta di successivi interventi che riguardano l'erezione di nuove province, di diverse modifiche di quelle già costituite e l'eventuale loro soppressione, le Costituzioni di solito affidano tale competenza al superiore generale. Ovviamente, tale intervento esige il consenso del consiglio generale, preceduto da una larga consultazione sia dei religiosi che faranno la parte della nuova provincia, sia dei superiori maggiori, e loro consigli, delle parti della Congregazione che sono coinvolte in qualsiasi modo nel processo di fondazione¹⁹. Il decreto formale di erezione, emesso per scritto, dovrà specificare con chiarezza tutti gli elementi costitutivi richiesti dal diritto²⁰.

L'atto di erezione canonica mette in unità, sotto il governo di un legittimo superiore, la pluralità delle case raggruppate su un determinato territorio e notifica giuridicamente l'esistenza di una provincia religiosa, alla quale viene concessa personalità giuridica dallo stesso diritto²¹.

2. Strutture equiparate alla provincia

L'erezione delle province non è l'unica possibilità di divisione dell'istituto in parti, anche se questo è l'uso comune da maggior parte degli istituti. Il Codice prevede che un istituto può essere diviso anche in altre strutture equiparate alla provincia²², senza, però, entrare nei dettagli e senza offrire criteri pratici per l'eventuale costituzione di tali organismi. Si presuppone che tocchi al diritto proprio la facoltà di perfezionare la definizione di queste realtà. Queste strutture possono essere variamente denominate come vice-provincia, regione, vicariato, distretto, ecc.²³ Il canone, usando solo la parola "equiparata", pretende che questi soggetti siano giuridicamente equiparati alla provincia, cioè debbano

¹⁹ Cf. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi ...*, op. cit., p. 32.

²⁰ Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 160.

²¹ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 202.

²² Le parti equiparate alla provincia sono previste dal can. 620, nell'inciso "*vel partem eidem aequiparatam*".

²³ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 153.

possedere tutti gli elementi costitutivi stabiliti dal can. 621, indispensabili per l'erezione della provincia. In questo senso, anche questi organismi sono costituiti dall'unione di più case, sotto il medesimo superiore chiamato superiore maggiore, il quale gode normalmente di potestà ordinaria, propria o vicaria²⁴. Invece, non si può dire che una parte dell'istituto è equiparata alla provincia quando le viene a mancare uno di questi requisiti, cioè quando il superiore di essa governa con la potestà delegata dal superiore provinciale o generale, per cui non può chiamarsi superiore maggiore, o quando la struttura viene definita come unione di persone, piuttosto che di case, o anche quando essa raggruppa meno di tre case²⁵. La differenza fra le province e le parti equiparate ad essa non consiste negli elementi fondamentali, che devono essere sempre assimilati, ma consiste nel fatto che queste ultime si presentano come strutture che, per certi aspetti, sono considerate non molto sviluppate rispetto alle province, mancando loro una certa autosufficienza; ma però si incamminano verso un'organizzazione più perfetta, in modo da poter poi essere erette come province. La mancanza di personale, di strutture formative e di risorse economiche, deve essere fornita da una o più province fondatrici, o, in caso di presenze internazionali, tali risorse possono essere coordinate anche dal governo generale.

In pratica, è equiparabile a una provincia la struttura che comporta l'unione di un gruppo di case, è sottoposta al regime del governo generale come tutte le province, è affidata a un superiore che gode di potestà ordinaria propria, ma non ha tutti i poteri di un superiore provinciale, o di un superiore con potestà vicaria ordinaria con le facoltà determinate nel diritto proprio, in quanto vicario del superiore generale²⁶. Potrebbe essere considerata parte equiparata alla provincia anche una struttura che normalmente fa parte di una provincia, ma abbia un'unione di più di

²⁴ Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 161; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 202-203; A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata ...*, op. cit., p. 83.

²⁵ Cf. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata ...*, op. cit., p. 161.

²⁶ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 153-154; A. MONTAN, *Gli istituti di vita consacrata ...*, op. cit., p. 271.

case sotto un superiore con potestà ordinaria, anche se solo vicaria, del superiore provinciale²⁷. È ovvio che queste strutture devono essere erette dalla competente autorità dell'istituto.

Il concetto di parte equiparata alla provincia, nel diritto proprio degli istituti, non è sempre preso in considerazione, ma, se ben definito e chiaro, potrebbe dare diversi vantaggi ed eliminare molti problemi che le giovani province devono affrontare subito dopo la loro erezione. Spesso gli istituti danno subito ad un gruppo di case la struttura di provincia, senza che sia stato percorso un cammino attraverso strutture inferiori ed equiparate alle province, durante il quale potrebbero già sperimentare gli elementi costitutivi di una provincia e maturare il proprio sviluppo. È opportuno, specialmente nel caso che si tratti di dare una struttura giuridica a nuove fondazioni, che un gruppo di case, prima di essere eretto in provincia, per un certo tempo percorra il cammino di una struttura equiparata a provincia. Questo potrebbe essere uno tra gli altri requisiti da mettere nel diritto proprio, come condizione per avviare la procedura per la costituzione di una provincia.

3. Altre strutture non equiparate a una provincia

Oltre le strutture finora descritte, il diritto proprio di ciascun istituto può prevedere altri organismi intermedi²⁸, che non vengono considerati parti dell'istituto quali gruppi di case non equiparate a provincia, chiamate secondo la denominazione prevista dal diritto proprio (es. delegazione, distretto, comunità territoriale). Esse, al contrario delle province e delle parti equiparate, non godono di una certa autonomia e di conseguenza non prevedono la costituzione di uffici propri con una potestà propria annessa all'ufficio, ma hanno alcune facoltà delegate che potrebbero essere in qualsiasi momento revocate²⁹. In genere, prima di arrivare

²⁷ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 154.

²⁸ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 200.

²⁹ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 154; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa ...*, op. cit., p. 71.

alla divisione in province o in parti equiparate ad essa, negli istituti viene praticata la divisione con organismi semplici che non sono qualificati come parti dell'istituto ai sensi dei canoni 581, 620 e 621. I superiori di queste strutture possono svolgere per delega alcune facoltà che dovrebbero avere in seguito veri superiori provinciali o di parti equiparate; altri religiosi possono sperimentare altre cariche che abitualmente ogni provincia o parte equiparata dovrà avere. Tale struttura potrà cominciare a costituire una sua organizzazione interna, simile a quella che di solito deve avere la provincia; gli stessi religiosi cominciano ad adattarsi alla nuova impostazione di governo.

Il fatto della divisione in strutture intermedie dimostra che la divisione dell'istituto in province è un concetto di grande importanza, da attuare attraverso un'accurata riflessione e in dialogo con le strutture e i religiosi coinvolti nel processo di strutturazione; processo potrà prevedere alcune caratteristiche della futura forma autonoma, che potrebbero essere modificate anche prima della sua trasformazione in provincia o in parte equiparata.

Nonostante la divisione dell'istituto in province, parti equiparate o non equiparate ad esse, può succedere che, per ragioni specifiche, ci siano alcune case che non sono inserite nella giurisdizione di nessuna di queste parti, ma sottoposte direttamente all'autorità del superiore generale³⁰. Di solito si tratta della casa centrale dell'istituto o delle case di una nuova presenza di carattere internazionale, che ha appena cominciato la propria attività e non può, per varie ragioni, dipendere da una provincia o parte equiparata. In quest'ultimo caso si tratta di una soluzione transitoria, finché essa non raggiunge uno sviluppo tale da poter essere eretta come una vera parte dell'istituto, o almeno diventare una struttura dipendente da una provincia o da una parte equiparata. La questione delle case dipendenti dall'autorità centrale dell'istituto deve essere ben regolata dal diritto proprio.

³⁰ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice ...*, op. cit., p. 154.

Conclusione

Abbiamo trattato in medesimo articolo, in modo breve, l'argomento della divisione di un istituto di vita consacrata in parti, generalmente in province. Un istituto, prima che sia riconosciuto stabilmente e definitivamente dalla competente autorità, dovrà percorrere un cammino spesso lungo che provi la sua vitalità all'interno della Chiesa. Di solito comincia da una specie di associazione; e se nella fase del suo cammino si consolida, discerne bene il suo carisma, formula leggi fondamentali destinate a dare una fisionomia specifica e, infine, raggiunge una certa consistenza, allora può essere eretto dal vescovo diocesano come istituto di diritto diocesano. Trascorsi alcuni anni, se l'istituto si consolida ulteriormente e si espande, sia nel personale, sia nell'attività apostolica, dando prova di stabilità e di carità, arriva l'approvazione definitiva da parte della Santa Sede, su richiesta della competente autorità dello stesso istituto. Uno tra i vari segni di vitalità e di incremento dell'istituto, è la ricerca per trovare una adeguata fisionomia di governo che, inevitabilmente, porterà l'istituto a strutturarsi in gruppi di case o presenze, denominate secondo l'usanza dell'istituto (ad es. comunità territoriali, delegazioni, distretti, ecc....), il cui superiore non è un superiore maggiore, ma un delegato del superiore generale. Queste strutture, se continuano a maturare la loro vitalità e il loro sviluppo, in futuro potranno essere costituite dalla competente autorità dell'istituto come parti immediate di esso, chiamate comunemente dal Codice "provincia"; questa consiste, secondo il can. 621, nell'unione di più case (almeno tre) dello stesso istituto. Tale unione non nascerebbe se già al momento della costituzione della provincia, non si prevedesse anche l'istituzione in modo stabile dell'ufficio del superiore provinciale come autorità indispensabile e personale all'interno della provincia.

È da sottolineare che nel caso della prima divisione dell'istituto, esso si divide, di solito, in due o tre province. Il costante sviluppo di queste prime province, come pure l'espansione dell'istituto a nuovi territori di evangelizzazione, comporta il fatto della costituzione di nuove province, e divisione o altra modificazione di quelle già esistenti, secondo le esigenze di ogni istituto. Da notare anche che spesso un istituto, non solo

deve affrontare la crescita e sviluppo della propria attività, ma, come accade ai nostri tempi, anche l'eventuale diminuzione numerica dei suoi membri e la mancanza di nuove energie per mancanza di nuove vocazioni, specialmente in Europa e America del Nord; e per conseguenza si richiede una ristrutturazione che può comportare la soppressione delle province esistenti.

Podział administracyjny instytutu zakonnego

Streszczenie

Instytuty zakonne o zarządzie centralnym, jeśli tylko zaistnieją warunki wymagane przez prawo własne, dzielą się zazwyczaj na prowincje. W myśl kan. 621 prowincję tworzy „połączenie wielu domów pod kierownictwem jednego przełożonego stanowiące bezpośrednią część tego instytutu”. Zasadniczo podział instytutu na prowincje następuje na podstawie kryterium terytorialności. Istnieją jednak możliwości podziału na podstawie kryterium przynależności do określonej narodowości czy językowej.

Oprócz podziału na prowincje możliwe jest utworzenie analogicznych jednostek administracyjnych, o czym wyraźnie wspomina kan. 620, mówiąc o prowincji i innej zrównanej z nią części. Taką jednostkę określa się w prawie własnym poszczególnych instytutów różnie, a mianowicie: wiceprowincja, region, kustodia. Są one tworzone na okres przejściowy, gdyż do założenia prowincji nie ma wystarczającej liczby członków lub brakuje im odpowiednich struktur organizacyjnych czy też innych ważnych elementów konstytutywnych określonych w prawie własnym, które konieczne są do erygowania prowincji.

Division administrative of the religious institute

Summary

Religious institutes with the central management, if the external conditions and the internal law permit, are usually divided into provinces. Following the intention of canon 621 CIC/83 the province creates „connection or putting together of several houses under the jurisdiction of one superior, which

is the integral part of the institute". Usually the institutes are divided into provinces based on the territorial criterion, but other possibilities, for example personnel criterion, based on the affiliation to particular nation or language are permitted.

Besides provinces there is a possibility of creating other analogical administrative entities as it is mentioned in canon 620, which talks about equal equivalent part. Such entity is described by the internal law of the institutes by various names, namely: vice-province, region, custody. They are created for the transitional period of time because there are not enough members for the creation of the province or because there are no sufficient organisational structures. There might be other important reasons, like lack of fulfilment of internal law requirements, that could prevent the creation of the province.

Bibliografia

- Andrés D.J., *Can. 621*, in: AA.VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II/2, Pamplona 2002, p. 1557-1558.
- Andrés D., *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2005.
- Beyer J., *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989.
- Calabrese A., *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 1997.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, 27 maii 1917, AAS(1917), pars II, p. 1-456.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 ianuarii 1983, AAS 75(1983), pars II, pagg. 1-324.
- De Paolis V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1992.
- Escudero G., *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1971.
- Gambari E., *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano 1986.
- Gambari E., *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, Roma 1985.

- Montan A., *Gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. II: *Il popolo di Dio. Stati e funzioni del popolo di Dio. Chiesa particolare e universale. La funzione di insegnare* (a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), Roma 1990, p. 171-327.
- Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Decreto *Ad instituenda experimenta quo nonnullae facultates religiosis institutis conceduntur* (04.06.1970), in: *Enchiridion della vita consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare* (385-2000), Bologna-Milano 2001, p. 2187-2188.
- Sastre Santos E., *La aprobación diocesana y pontificia de un instituto de vida consagrada*, "Informationes" 25(1989), p. 55-79.

Ks. Marek Stokłosa, sercanin, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; od 2006 roku pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW); adiunkt w Katedrze Prawa o Posłudze Uświęcania; prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

e-mail: mstoklosa@scj.pl



o. Michał Legan OSPPE
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

FILM JAKO IKONA

Obraz jako taki, szczególnie zaś ikona, stanowi materialne źródło przeżycia religijnego, a także teologicznej refleksji, dlatego ważne jest, by udowodnić, iż podobną rolę, rolę inspiracji do modlitwy i nawiązania kontaktu z *sacrum* może pełnić także film. Dzieło filmowe często traktowane jest jak amalgamat pokrewnych mu dziedzin sztuki, tymczasem wydaje się, że czerpiąc rzeczywiście z niemalże wszystkich dziedzin twórczości artystycznej, jest on skazany na szczególnie głęboką więź z tymi sztukami, które oparte są na ikonosferze. Film może – po wypełnieniu niezbędnych warunków – implikować te same reakcje religijne, modlitewne czy duchowe, które implikuje malarstwo i dramat (teatr). Film rozporządza tą samą władzą ewokacji przeżycia religijnego co inne – bardziej tradycyjne – sztuki. Kino, film, obraz filmowy – rzeczywiście stanowią godną kontynuację całej wypracowanej przez wieki metody objawiania *sacrum* przez ikonografię.

Na temat związków kina i religii z punktu widzenia filmoznawców napisano wiele w języku włoskim. Skupiono się głównie na aspekcie społecznego funkcjonowania mediów audiowizualnych. Podejmowali tę kwestię również badacze francusko- i anglojęzyczni. Według Marioli Marczak, autorki książki *Poetyka filmu religijnego*, największym autorytetem w tej kwestii jest Amédée Ayfre, teolog i badacz funkcjonowania religii w kinie – pionier w rozpatrywaniu tych zagadnień. Porusza się on często na granicy teologii filmu i filmoznawstwa, próbując doprowa-

dzić do unii tej najszacowniejszej z dyscyplin i dyscypliny przeżywającej swoje powolne dojrzewanie. Jego refleksje skupiają się na zagadnieniu możliwości dostosowania medium filmowego do wyrażania świętości.

Amédée Ayfre uważa, że najistotniejsze jest takie przywołanie świata wartości religijnych, by widz, bez względu na to, czy jest człowiekiem wierzącym czy też nie, został sprowokowany do uwierzenia przynajmniej na poziomie estetycznym. Zadaniem twórcy filmowego jest więc przełożenie na konkretne kategorie estetyczne (wizualne) czegoś, co ze swej natury jest duchowe, a więc nieuchwytnie (niewidzialne). Główną przeszkodą staje się fakt, iż „uniwersum *sacrum* nie może nigdy ukazać się w stanie czystym. Istnieje dla nas zawsze w sieci różnych kompleksów, realności z wszystkich porządków, w jednej sytuacji, w jednym «środowisku». Nigdy nie może być ogarnięte inaczej niż w tym środowisku, które w danym momencie nam je odsłania i zakrywa. Wniosek jest taki, że kino, tak jak wszystkie inne dziedziny sztuki, może przywołać świat religijny w jakimś konkretnym jego aspekcie: psychologicznym, historycznym, społecznym, wyobraźniowym, «cudownościowym», lecz wówczas musi uwzględnić to, jak w sztuce funkcjonuje psychologia, historia, wyobrażenie lub banalność dnia codziennego”¹.

Prawdziwa trudność, jaką napotyka badacz, polega na określeniu tych środków, które sugerują transcendentny wymiar pokazywanych rzeczywistości. Według Amédée Ayfre’a tu właśnie tkwi istota stosunku kina do *sacrum*. „Świat ludzkich wartości musi ulec deformacji, powiedzmy – stylizacji, jeśli chcemy uczynić widzialnym pozaludzkie aspekty i mocno podkreślić transcendencję”².

Jest to możliwe, jeżeli zamiast udawanego przenikania światów (widzialnego i niewidzialnego) zastosuje się koncepcję Amédée Ayfre’a. Należy dążyć do jedności dzieła, które powinno wywoływać wrażenie *przeniesienia*³ z owego tajemniczego świata ponadmysłowego. Taki efekt kino może uzyskać jedynie dzięki scenariuszowi i jedności reżyserii.

¹ A. AYFRE, *Cinema et transcendance*, w: M. MARCZAK, *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000, s. 24.

² Tamże, s. 25.

³ Termin zaczerpnięty od Marioli Marczałak.

Rzeczywistość da się „zmusić” przez stylizację do wydobycia z niej cudowności, która przecież jest jej najgłębszą istotą. Rzeczywistość po wydobyciu z niej sfery *sacrum* nigdy nie traci „ciężaru rzeczywistości”. Wręcz przeciwnie, wtedy dopiero nabiera właściwego znaczenia i sensu. Transcendentność, stworzona na bazie rzeczywistości filmowego świata przedstawionego, podprowadza nas, widzów, pod właściwe pojmowanie „cudu rzeczywistości”. Świat realny – doczesność – jest najwłaściwszym nośnikiem najgłębszych tajemnic metafizyki. Świat realny to nie tylko „pas transmisyjny” dla wartości duchowych, gdyż jest on ich najwłaściwszym środowiskiem. *Mirabilia* – cuda rzeczywistości, są wielkim bodźcem do zachwycenia duszy. Dlatego tak wielkim zagrożeniem dla człowieka jest ucieczka od rzeczywistości (w której wydatną pomoc okazują kino, narkotyki i złudzenia). Zarówno film, jak i człowiek, uciekając od rzeczywistości, tracą coś niezwykle ważnego. Ten jednak, kto właściwie pojmie doniosłą rolę prześwieconej metafizyką rzeczywistości, zyskuje możliwość zagłębienia się w sferę *sacrum*: „Zrozumienia tych jej aspektów, których inni nie dostrzegali, ponieważ pozostawali na powierzchni rzeczy”⁴.

Jak mówi Mariola Marczak: „Wierność rzeczywistości jest niezbędna, szczególnie wtedy, gdy chcemy pokazać to, co leży poza jej granicami (...). Także przy tym sposobie postępowania istnieje dość poważne ryzyko, ryzyko nieporozumienia, ponieważ dostrzeżenie nadprzyrodzonego charakteru prezentowanego na ekranie świata wymaga czynnej i akceptującej postawy widza”⁵.

Przykład takiego nieporozumienia podaje Dariusz Czaja. *Uczta Babette*, film Gabriela Axela z 1987 roku, ma – zdawać by się mogło – bardzo wyraźny „naddatek sensu”. Łudząc swoją prostotą, jednoznacznie nakierowuje myśli i uczucia widza w stronę *sacrum*. Tymczasem: „Zdarzają się jednak wypowiedzi zaskakująco infantylne, jak owa konstatacja brytyjskiego krytyka, który z rozbrajającą szczerością ogłosił, że jest to film o kuchni francuskiej. (...). Taki sposób lektury bazuje na czysto

⁴ A. AYFRE, *Cinema et transcendance*, dz. cyt., s. 26. Słowa te wyraźnie nawiązują do nowotestamentalnej metafory, jakiej Chrystus użył wobec Piotra: „Wyplłyn na głębię” (*Duc in altum*). Jest to zachęta do odważnego zgłębiania rzeczywistości, by dotrzeć do prawdziwych dóbr duchowych. Por. Łk 5,4a.

⁵ M. MARCZAK, *Poetyka filmu...*, dz. cyt., s. 26-27.

zewnątrznym, powierzchownym widzeniu rzeczy, co w efekcie powoduje całkowite sprzeniewierzenie się intencji tekstu filmowego”⁶. O tym, że podobne potraktowanie problemu nie jest wyjątkiem, może świadczyć przywołany przez Dariusza Czaję w tym samym kontekście tekst Philippe’a Niela *Obraz ucztowania na ekranach*⁷.

Amédée Aifre zastanawia się nad konkretnymi środkami filmowego wyrazu, które mogą służyć realizowaniu przytoczonych założeń estetycznych. Z tego względu jego obserwacje są niezwykle cenne dla każdego, kto pragnie zgłębić problem wielorakich relacji, jakie zachodzą między kinem a religią. Twierdzi, że elementów poetyki filmu, wykorzystywanych w celu przywołania lub sugerowania transcendencji, jest wiele: twarz ludzka, oczyszczenie kadru, kontrast, symbol itd. Same z siebie nie mają one oczywiście mocy reprezentowania *sacrum*, czynią to dopiero w wyniku zastosowania odpowiedniego „stylu” czy raczej „strategii narracyjnej”.

Narrator w filmie (w powszechnej świadomości bardzo często utożsamiany z autorem) „za naszymi plecami odwraca kartki albumu, dyskretnym znakiem skierowuje naszą uwagę na ten lub ów szczegół, w odpowiednim momencie podsuwa nieodzowną informację i przede wszystkim nadaje rytm przesuwającym się obrazom”⁸. Jest więc władcą naszego postrzegania. Być może animując postrzeganie, dokonuje korekty wrażliwości widza – dowolnie ukierunkowując ją zgodnie ze swoją wolą. Tu właśnie jest miejsce dla owej „strategii”.

Nie wdając się w dalsze rozważania na temat narratora (nie ma dla nich miejsca w tej pracy), należy za Tadeuszem Lubelskim stwierdzić, że najbardziej interesujący jest „wyższy, ponadnarracyjny poziom komunikacji zawarty w filmie; poziom całości utworu”⁹. Na tym poziomie pod-

⁶ D. CZAJA, *Moment wieczny. O „Uczcie Babette”*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” (1992) nr 3-4, s. 85-86.

⁷ P. NIEL, *Obrazy ucztowania na ekranach*, „Kino” (1989) nr 11, s. 40-41.

⁸ A. LAFFAY, *Opowiadanie, świat i kino*, tłum. Stefan Kowalski, „Pamiętnik Literacki” (1975) nr 2, s. 202.

⁹ Tadeusz Lubelski notuje, iż odwołuje się tutaj do – wielokrotnie już wykorzystywanych w polskich pracach analitycznych – kategorii zaproponowanych przez A. Okopień-Sławińską w artykule *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: J. SŁAWIŃSKI (red.), *Problemy socjologii literatury*, Wrocław 1971, s. 109-125.

miot [autor filmu – dop. M. L.], odpowiadający za pełny kształt tekstu, za wszystkie użyte w nim rozwiązania, komunikuje się z «adresatem całości utworu». Empirycznym odpowiednikiem tego adresata jest widz, znający cały film i mogący się podjąć jego interpretacji. (...) Można zatem powiedzieć, że ów poziom komunikacji pomiędzy wewnętrznym autorem a wewnętrznym odbiorcą jest w filmie – bardziej niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie sztuki – usytuowany tuż przy granicy oddzielającej wewnętrzny poziom dzieła od zewnętrznego; tekst od kontekstu. Film (...) zawiera w sobie projekt określonej sytuacji komunikacyjnej; bardziej liczy na kulturową kompetencję odbiorcy¹⁰.

Strategia rodzi się więc w odpowiedzi na problem kulturowy (np. „transcendencja” czy *sacrum*) i poprzez świadome decyzje autorów przenika do konkretnego dzieła. Tutaj jej zadaniem jest oddziaływanie na odbiorcę wewnętrznego – realnego. „Zrealizowane w niejednym filmie strategie – powracają do kultury zmienione, odnowione, wnosząc do własnych wzorów pewne modyfikacje i proponują swoim odbiorcom wartości wcześniej przez nich nie przeczuwane¹¹ – konkluduje Tadeusz Lubelski.

Wracając do pojęcia stylu (który ma podołać funkcji nośnika *sacrum*), Amédée Ayfre dochodzi do stwierdzenia, że dwa „style” najlepiej służą temu celowi. Nazwane zostały „stylem transcendencji” i „stylem inkarnacji”. Pierwszy z nich polega na stylizacji służącej wywołaniu, uprzytomnieniu (ewokowaniu) niewidzialnego i pokazywaniu człowieka stojącego w obecności Boga. Do metafizyki prowadzi tu estetyka. Kolejny zaś, „styl inkarnacji”, związany jest z pokazywaniem ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji i mógłby przyjąć nazwę „realizmu fenomenologicznego”. Etyka jest tu głosem w sprawie metafizyki. Styl ten możliwy jest do zrealizowania także przez ewokowanie braku, nieobecności i pustki. Dzieje się tak, gdyż na poziomie egzystencjalnym pęknięcia i załamania świata, a także ludzka ułomność mogą być nawet bliższe sferze metafizycznej. Religia zaś jest na te dramaty pełną odpowiedzią.

¹⁰ T. LUBELSKI, *Strategie autorskie w polskim filmie fabularnym lat 1945-1961*, Kraków 2000, s. 26-27.

¹¹ Tamże, s. 34.

Nie należy przy tym zapominać, że kino, gotowe pokazać heroizm, świętość, a nawet cud, nie jest w stanie pokazać ich tajemniczego źródła¹². Lecz jest faktem, że widzowi te same obrazy – heroizm, świętość, cud – sugerują przez swoją egzystencję (egzystencję prawdy estetycznej) egzystencję tajemnicy (również tylko estetyczną oczywiście). Z powodu niebezpieczeństwa komunikacyjnego rozminięcia się z widzem (może on przecież wcale nie zrozumieć „większego sensu”) ważne jest zaakcentowanie więzi tych elementów z transcendencją.

Amédée Ayfre twierdzi więc, że obraz filmowy, który zawsze wytwarza ów „naddatek sensu” (np. naddatek sensu religijnego), może być zrozumiany w pełni dopiero wtedy, gdy nieistniejąca obiektywnie w rzeczywistości jakość semantyczna zrodzi się pomiędzy dziełem a widzem. Dzieje się tak tylko wtedy, gdy ów widz ma predyspozycje do odczytania nadwyżki sensu. Kluczowy staje się więc stan świadomości widza. Ten stan warunkuje proces odbioru. „Wynika stąd, że można o jakimś filmie powiedzieć, że jest dziełem religijnym (obiektywnie), ale nie każdy jest w stanie dostrzec w nim ten aspekt, lecz tylko ten, kto posiada zdolność przeżywania uczuć religijnych bądź przyjmowania postawy religijnej. (...) Wkraczamy w kwestie związane z psychologią religii”¹³.

Przyjrzyjmy się więc bliżej temu problemowi. Podobnie jak w języku potocznym, również w psychologii pojęcie „przeżycie” używane bywa zamiennie z pojęciami „doświadczenie”, „doznanie”, „poczucie”. W przeżyciu akcentuje się najczęściej moment emocjonalno-uczuciowy, nazywając w ten sposób pojawiające się w świadomości, uczuciowo zabarwione i uporządkowane, zespoły spostrzeżeń i wyobrażeń, uzyskujące znaczny wpływ na przebieg zjawisk psychicznych¹⁴. Do doświadczenia religijnego można by zakwalifikować m.in. doświadczenie przygodności bytu, pustki egzystencjalnej, ale także przeżywanie szczęścia i życiowego spełnienia. W tej koncepcji przeżycia na pierwszy plan wybija się pojęcie doświadczenia. Doświadczenie zaś stanowi bezpośredni kontakt poznaw-

¹² Por. C. MARSH, G. ORTIZ, *Explorations of Theology and Film*, Oxford 1997, s. 266 (tł. własne).

¹³ M. MARCZAK, *Poetyka filmu...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁴ Por.: R. INGARDEN, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 11.

czy z przedmiotem. Kontakt ten dokonuje się za pomocą zmysłów, ale zawiera też elementy intelektualne¹⁵.

W przypadku przeżycia religijnego ważne jest, że oprócz elementów nadprzyrodzonych mają one także warstwę naturalną, dostępną fenomenologicznej obserwacji. Badania potwierdzają tezę, że reakcja człowieka na *sacrum* jest głęboko osadzona w jego strukturze osobowości. Badacze twierdzą także, iż każdy człowiek ma zdolności religijne. Na kształtowanie się osobowości i religijności podmiotu (zdolności zauważania sfery *sacrum*) najczęściej wpływ mają następujące czynniki: energia psychiczna, inteligencja, umiejętność wyrażania uczuć, zaangażowanie jaźni, wpływ grup pierwotnych, obraz rodziców, zaangażowanie religijne osób znaczących, wpływy kulturowe i indywidualne uzdolnienia religijne¹⁶. Należy jednak pamiętać, że do tzw. doświadczeń religijnych należy także doświadczenie dotkliwego braku, pustki. Jest to w pewnym sensie sublimacja przeżycia religijnego, znana tylko mistykom, i nazywana przez nich „czarną nocą duszy” albo „oczyszczeniem zmysłów i ducha”¹⁷.

Powróćmy jednak do refleksji nad tematyką religijną w kinie. Najbardziej precyzyjną koncepcję kreowania wartości sakralnych w filmie stworzył (obok omówionej wyżej koncepcji Amédée Ayfre’a) Paul Schrader, który analizuje kwestie prowadzącego do *sacrum* stylu i buduje definicję tzw. stylu transcendentnego¹⁸.

Schrader dokonuje następującego podziału dzieł sztuki:

– Dzieła pochodzące bezpośrednio od Transcendentnego, który informuje odbiorcę o samym sobie. Przykładem jest po pierwsze przyroda (kosmos), osobiste dzieło Stwórcy, po drugie zaś – Księga jako Jego samoobjawienie. Przejście od religii kosmicznej do religii objawionej jest przedmiotem badawczym filozofii religii. Mircea Eliade pisze w swoim pamiętniku: „stopniowo uświadamiałem sobie istnienie podłoża wspól-

¹⁵ Por. K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 25-39.

¹⁶ Por. C. S. HALL, G. LINDZEY, *Teorie osobowości*, Warszawa 1990, s. 54.

¹⁷ Por. ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Droga na górę Karmel*, w: TENŻE, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 123-398.

¹⁸ Por.: P. SCHRADER, *Transcendental style in film: Ozu, Bresson, Dreyer*, Berkeley 1972, s. 21-36 (tł. własne).

nego wszystkim cywilizacjom wieśniaczym (...) – to znaczy pierwszorzędną rolę, jaką grają w nich symbol i ikonografia, religijny szacunek dla ziemi i życia, przeświadczenie, że *sacrum* objawia się bezpośrednio w tajemnicy płodności i kosmicznej odnowy, nie zaś przez wydarzenia historyczne¹⁹. Religia kosmiczna karmi się doświadczeniem boskiej obecności widzianej przez struktury świata. Religia Księgi słyszy Boga w Słowie. Nie są one jednak tak przeciwstawne, jak to się często uważa. Człowiek religijny postrzega przyrodę jako hierofanię, słyszy bowiem o tym miocie w świętej opowieści. Nie przyroda więc „sama w sobie”, lecz przyroda wprowadzona w przestrzeń międzyludzką, czyli przyroda zinterpretowana ukazuje *sacrum*. „Religia Słowa wprowadza tu zasadniczą zmianę – miejscem hierofanii nie jest już przyroda, lecz historia, czyli wydarzenia w przestrzeni międzyludzkiej. Słowo ujawnia sens wydarzeń, wskazuje ich zbawczy charakter – religijna więź z Bogiem wpisana jest w historię zbawienia. Ale hierofania pozostaje w tle, jak płonący krzew, z którego Bóg przemawiał do Mojżesza²⁰.”

– Dzieła rąk ludzkich, przez człowieka stworzone, zorganizowane lub wybrane, które wyrażają Transcendentnego w ludzkiej refleksji. Dzieła te muszą być obliczone na „odsłanianie” tajemnicy. Choć należy przypuszczać, że Paul Schrader myśli tu zapewne wyłącznie o materialnych dziełach sztuki (przede wszystkim zaś o bizantyjskich ikonach), pozwolę sobie na pewne rozszerzenie pojęcia obrazu. Upoważnia mnie do tego funkcjonująca w języku metafora „istnienia, kształtowania siebie na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1,26). Carl Jung, wypowiadając się jako psycholog, wnosi bardzo cenne uściślenia do rozważań teologicznych i kulturoznawczych. Obraz od strony człowieka nie ogranicza się wyłącznie do pełnienia funkcji łącznika między modelem a jego przedstawieniem, lecz występuje jednocześnie jako naturalny organ, uzdalniający człowieka do osiągnięcia pełnej samorealizacji. Pełni zatem przede wszystkim funkcję profetyczną: bycia prekursorem, który oczekuje i przy-

¹⁹ M. ELIADE, *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki I (1907-1937)*, t. I. Kania, Kraków 1989, s. 186-187.

²⁰ J. A. KŁOCZOWSKI, *Religia Słowa wobec religii kosmosu*, w: TENŻE, *A myśmy się spodziewali...*, Poznań 1991, s. 11.

zywa. Odwołuje się bowiem do tego, co stanowi jego rację istnienia, do tego, ku czemu jest istotowo zwrócony, i dlatego, w pewnym sensie, prowokuje wydarzenie – spotkanie. Z innej strony, można by powiedzieć, że „jak artysta, tworząc dzieło, posługuje się tworzywem tego świata, tak asceta rzeźbi własne oblicze w materii swej natury i przetyka cały swój byt złotą nicią Bożej światłości”²¹. Podsumowując: na obraz Boży stworzone jest całe człowieczeństwo. Tu znajduje swój wyraz napięcie, z jakim obraz-kopia dąży do zjednoczenia z oryginałem, odbitka do utożsamienia się z pierwowzorem. „Za pośrednictwem obrazu – Prawda pociąga ku sobie człowieka, by postępował jej śladem”²².

– Dzieła skupiające się na ludzkim doświadczeniu Transcendentnego i na przeżyciu egzystencji w jej granicznych wymiarach. „Dzięki tej zasadniczej dla ludzkiej natury zdolności [do rozumowania, rozumnego myślenia, chcenia i działania – dop. M. L.] człowiek jest istotą poszukującą. Całe jego dzieje o tym świadczą. Życie każdego z nas o tym świadczy. Ile jest dziedzin, w których człowiek szuka; z kolei znajduje, a zarazem znalazłszy, znów zaczyna szukać. Wśród tych wszystkich dziedzin, w których człowiek ujawnia się jako istota poszukująca, jest jedna najgłębsza, najgłębiej sięgająca w samo człowieczeństwo, najbardziej związana z sensem całego życia ludzkiego: człowiek jest istotą szukającą Boga”²³.

Schraderowski „styl transcendentny” rozumiany jest jako sposób ekspresji *sacrum* przy użyciu ściśle określonych filmowych środków, zatem jest to „uniwersalna przedstawiająca forma filmowa, która wyraża Transcendentnego”²⁴. Zdaniem autora forma ta jest uniwersalna, ponieważ dla wyrażania wartości transcendentnych nabiera charakteru ponadkulturowego. Schrader dowodzi tego na podstawie analizy twórczości przedstawicieli dwóch odległych od siebie kultur: Yasujiro Ozu i Roberta Bressona. Obydwaj twórcy posługują się tym stylem w sposób świadomy, notując tak samo dobre rezultaty.

²¹ P. EVDOKIMOW, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 71.

²² ŚW. MAKARY Z EGIPITU, *Homilia XLV*, za: P. EVDOKIMOW, *Kobieta...*, dz. cyt., s. 73.

²³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).

²⁴ P. SCHRADER, *Transcendental style...*, dz. cyt., s. 21-36.

Celem Schraderowskiego stylu jest usunięcie powierzchni rzeczy, zjawisk i zdarzeń, by pokazać widzom kompletnie nagą, odartą ze wszystkiego rzeczywistość. Rzeczywistość, nieprzysłonięta konwencjami estetycznymi ani schematami interpretacji, staje się świadectwem i wyrazem Niewidzialnego, podobnie jak ikona, która stanowi dla tego stylu wzorzec formalny. Schrader wierzy, że ściśle sformalizowany styl jest receptą na kino sakralne. Humanizacja obrazu nie służy więc jego zdolności do wyrażania *sacrum*.

Dowodem na wysoką szczegółowość tej teorii jest fakt, że sam jej autor zdołał odnaleźć tylko dwóch twórców spełniających ściśle zaproponowane przez niego wymogi formalne. Tymczasem w powszechnej świadomości istnieje bardzo wiele dzieł filmowych o tematyce religijnej. Wiele z nich cechuje się wysoką kreatywnością, wiele ma charakter impresyjny lub nawet awangardowy²⁵.

„Obraz swoją dosłownością i konkretnością obnaża prawdę o człowieku, ale obraz może także w plastyczny sposób przedstawić rzeczywistości nieosiągalne dla poznania zmysłowego (w dziedzinie religijności są nimi np. filmowe inscenizacje życia i działalności Jezusa, życia pierwszych gmin chrześcijańskich, przedstawiania poszczególnych prawd wiary, rzeczy ostatecznych itp.). Obraz niesie wartości, które dla Kościoła, przynaglanego koniecznością głoszenia Ewangelii okazują się szczególnie potrzebne. (...) Wykorzystanie obrazu w przekazie treści ewangelicznych (...) jest możliwe, pod warunkiem wypracowania odpowiedniego poziomu i jakości wizualizacji treści”²⁶. Dlatego właśnie, nauczanie Kościoła na temat filmu pełne jest – coraz częściej – życzliwości i nadziei...

²⁵ Tamże, s. 55.

²⁶ A. BACZYŃSKI, *Telewizja a świat wartości*, Kraków 2003, s. 205-206.

Film as an icon

Summary

The image itself, especially the icon, represents material source of religious experience and theological reflection. It is important to prove that a similar role, the role of inspiration to pray can provide also film. Article take this very issues.

Bibliografia

- Ayfre A., *Cinema et transcendance*, w: M. Marczak, *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000.
- Baczyński A., *Telewizja a świat wartości*, Kraków 2003.
- Czaja D., *Moment wieczny. O „Uczcie Babette”*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” (1992) nr 3-4, s. 76-80.
- Eliade M., *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki I (1907-1937)*, tł. I. Kania, Kraków 1989.
- Evdokimow P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- Hall C. S., Lindzey G., *Teorie osobowości*, Warszawa 1990.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 123-398.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- Kłoczowski J. A., *A myśmy się spodziewali...*, Poznań 1991.
- Laffay A., *Opowiadanie, świat i kino*, tłum. Stefan Kowalski, „Pamiętnik Literacki” (1975) nr 2, s. 175-209.
- Lubelski T., *Strategie autorskie w polskim filmie fabularnym lat 1945-1961*, Kraków 2000.
- Marczak M., *Poetyka filmu religijnego*, Kraków 2000.
- Marsh C., Ortiz G., *Explorations of Theology and Film*, Oxford 1997.
- Niel P., *Obrazy ucztowania na ekranach*, „Kino” (1989) nr 11, s. 39-42.
- Okopień-Sławińska A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: J. Sławiński (red.), *Problemy socjologii literatury*, Wrocław 1971, s. 109-125.

Schrader P., *Transcendental style in film: Ozu, Bresson, Dreyer*, Berkeley 1972.

Św. Makary z Egiptu, *Homilia XLV*, za: P. Evdokimow, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 73.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 5-39.

O. Michał Legan OSPPE, ur. 24 VII 1979 roku w Zielonej Górze; doktor, kapłan w Zakonie Paulinów na Jasnej Górze, teolog, filmoznawca, autor monografii poświęconej teologicznej interpretacji twórczości Andrieja Tarkowskiego *Balthasar/Tarkowski*. Teodramat w filmie, a także artykułów w czasopismach oraz książkach zbiorowych, w których bada problematykę teologii kina. Kierownik Katedry Teologii Mediów na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ks. Dawid Galanciak
Lubawa

PROBLEMY W POSŁUDZE KAPŁANA – NAUCZYCIELA I WYCHOWAWCY MŁODEGO POKOLENIA

Wstęp

Powołanie kapłańskie jest we współczesnym świecie poddawane wielu próbom tak zewnętrznym, jak wewnętrznym. Pojawiają się przede wszystkim trudności w zrozumieniu istoty powołania, podaje się w wątpliwość sens kapłańskiego celibatu, pokazuje się kapłanów jako ludzi mało wiarygodnych, oderwanych od społeczeństwa, niezainteresowanych losem wiernych, a także jako ludzi mało kompetentnych nawet w sprawach duchowych. Trzeba jednak, jak zaznacza S. Gądecki, w tej materii być uczciwym i umieć odróżnić wrogość wobec kapłanów, która jest skutkiem składania przez nich autentycznego świadectwa, od wrogości będącej następstwem kapłańskiej niewierności Jezusowi Chrystusowi i przeciętności życia Ewangelią. Należy przy tym pamiętać, że oczekiwania świata wobec kapłanów będą tym większe, im większe będzie zagubienie społeczeństwa we względności prawdy i towarzyszącym temu chaosie moralnym¹. Ponadto trzeba odróżnić to, co rzeczywiście jest niewłaściwe

¹ Por. S. GĄDECKI, *Namaszczenie i posłanie*, Homilia Arcybiskupa Poznańskiego, Wielki Czwartek 2011 – Msza Krzyżma, <http://www.archpoznan.pl/content/view/2004/123/> (odczyt z dn. 26.09.2016 r.).

w postawie i czynach kapłanów, z których wielu pełni czynną misję nauczycieli religii, od fałszywych oskarżeń i pomówień. Żyjemy w kulturze, w której ludzie mając swobodę prezentowania publicznie własnych sądów, często wygłaszają je w arogancki sposób, a ich słowa nie znajdują żadnego pokrycia w faktach. Najczęściej ich autorami są ludzie niemający żadnego doświadczenia Kościoła ani osobistego kontaktu z jakimkolwiek kapłanem. Niekiedy również odraza i niechęć do kapłanów wynikają z czyjegoś osobistego zawodu, zgorznienia czy niewłaściwego potraktowania przez księdza.

Niniejszy artykuł ze względu na obszerność omawianego zagadnienia będzie przedstawiał jedynie bardziej znaczące problemy współczesności, jakie wybrzmiały w nauczaniu Kościoła katolickiego od II Soboru Watykańskiego i w literaturze przedmiotu. Problemy przeżywane przez kapłana, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, nie są bez znaczenia dla dzieła katechizacji. Znajdują one swój wydzźwięk w pracy z młodymi ludźmi, niekiedy stając się przyczyną tragedii osobistej kapłana, a także katechizowanych. Z drugiej zaś strony to, co zagraża obecnie katechizowanym, zarazem niemal z taką samą siłą zagraża również współczesnemu katechecie².

Oczekiwania młodych ludzi wobec kapłana

Młodzi ludzie oczekują, że kapłan, którego spotykają na lekcjach religii, da im w sposób autentyczny doświadczyć pasterskiej dobroci, znajdującej swe źródło w Jezusie Chrystusie. Ważne jest zatem, aby kapłan w kreowaniu swego powołania nie popadał w skrajności, ale także, by nie zagubił w swej posłudze i nauczaniu tego, czego oczekują od niego Jezus, Kościół i sam katechizowany. Młodzi ludzie, co trzeba stanowczo podkreślić, chcą dziś widzieć w kapłanie człowieka oddanego Bogu i sprawom człowieka, który nie traci swej energii na zabieganie o wartości materialne, ale przewodzi im w wierze i poszukiwaniu Jezusa.

² Por. H. SZMULEWICZ, *Chrystocentryzm życia i pracy katechetów*, w: J. STALA (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002, s. 145.

Przyczyny kapłańskich problemów

Kongregacja do Spraw Duchowieństwa w instrukcji *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* zaznacza: „Może się zdarzyć, że niektórzy kapłani po rozpoczęciu posługi z entuzjazmem pełnym ideałów, popadają w zniechęcenie i rozczarowanie, graniczące z poczuciem klęski. Przyczyny tego stanu rzeczy są różne: od wadliwej formacji po brak więzi braterskiej w diecezjalnym prezbiterium; od osobistej izolacji po obojętność i odmowę poparcia ze strony samego biskupa i wspólnoty; od osobistych problemów, także zdrowotnych, po rozgoryczenie spowodowane niemożnością znalezienia rozwiązań; od nieufnego podejścia do ascezy i zaniedbania życia wewnętrznego – po brak wiary”³. Pluralizm współczesnego świata nie pozwala jednoznacznie wskazać wszystkich ani pozytywnych, ani negatywnych ocen w odniesieniu do kapłanów. Niemniej trzeba podkreślić za I. Werbińskim, że przy dzisiejszym pluralizmie proponowanych postaw wypracowanie dojrzałej osobowości i jasne określenie konkretnej tożsamości kapłana, rozumianego nie tylko jako duszpasterz, ale także jako nauczyciel religii, jest konieczne, aby w wielości tych propozycji nie zagubił się albo nie stał się mało czytelnym znakiem Jezusa Chrystusa pośród wiernych i katechizowanych⁴.

Podstawowym problemem współczesnego kapłana, rzutującym na całokształt jego pracy duszpasterskiej i katechetycznej jest przepracowanie oraz zmęczenie, będące źródłem wielu kryzysów w powołaniu, a także depresji. Niebezpieczeństwem kapłańskiej posługi jest zatem stawianie przez prezbiterów na ich samowystarczalność oraz nadmierna koncentracja na problemach egzystencjalnych przy jednoczesnym osłabieniu rozwoju duchowego i zawierzenia Panu Bogu kapłańskiego życia oraz posługi. Osiągany wówczas pewien poziom samozadowolenia, a także przypisywanie sobie przez kapłana nadmiernej odpowiedzialności w zakresie obowiązków niewynikających z jego misji rzutuje

³ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (2002), 11.

⁴ POR. I. WERBIŃSKI, *Duchowość kapłana diecezjalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010) z. 3, s. 441-442.

na mniejszą efektywność jego posługi w zakresie głoszenia Dobrej Nowiny i sprawowania liturgii. Ryzyko tzw. wypalenia zawodowego pojawia się u kapłana i wzrasta wówczas, gdy traci on komunie z Jezusem, dlatego prezbiter potrzebuje ciągłej ewangelizacji, by nieustannie wzrastała w nim wiara dzięki nowym podmuchom Ducha Świętego⁵. Przyczyną wypalenia może być ponadto pośpiech widoczny tak w posłudze kapłańskiej, jak w modlitwie. Szukanie przez kapłana jedynie wygodnego życia jest najkrótszą drogą do wypalenia zawodowego oraz zniechęcenia. Szczęście może bowiem odnaleźć jedynie kapłan zapominający o sobie i stający się ofiarnym darem dla innych⁶. Ten dar poświęcenia i dyspozycyjność dla innych mają szczególny wydźwięk w szkolnym nauczaniu religii, dlatego katechetyczna posługa w szkole nie będzie nużąca, jeśli prezbiter zakorzeni ją w Jezusie Chrystusie.

Relacja kapłana z Jezusem Chrystusem

Największym, a zarazem podstawowym problemem, nie tylko kapłana, ale w ogóle osób wierzących jest dyspozycyjność wobec Jezusa Chrystusa i Jego woli. Kwestię tę poruszył również podczas Światowych Dni Młodzieży w 2016 roku papież Franciszek na spotkaniu z kapłanami, seminarzystami i osobami konsekrowanymi. Ojciec święty mówił wówczas, że w życiu „kapłanów i osób konsekrowanych często może pojawić się pokusa, by ze strachu lub wygody pozostać trochę zamkniętym w nas samych i w naszych środowiskach. Jezus jednak wskazuje drogę tylko w jednym kierunku: wyjść z naszych ograniczeń (...). Chodzi o to, by dokonać wyjścia z naszego «ja», aby stracić swoje życie dla Niego (por. Mk 8,35), idąc drogą daru z siebie samego”⁷.

⁵ Por. M. CHOLEWA, *Czy są niewierzący księża?*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 112-113.

⁶ Por. P. SOCHA, *Droga odnowy charyzmatu kapłańskiego – konieczność stałej formacji duchownych*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 49 (2007), s. 10-11.

⁷ FRANCISZEK, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej z kapłanami, osobami konsekrowanymi i seminarzystami z Polski*, w: TENŻE, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział Papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016, s. 122.

Kapłan a wspólnota

W kontekście relacji, jakie kapłan buduje z wiernymi i światem, należy mieć świadomość, że im bardziej świeckie i areligijne będzie życie wspólnoty, do której kapłan jest posłany, tym surowsze będzie ona stawiać wymogi przed swoimi duchownymi⁸. Obecność kapłana w tych wspólnotach z jego otwartością oraz czytelnym świadectwem wiary i posługi stanie się wówczas załącznikiem nowych relacji między prezbiterem a wiernymi. Wierni nie akceptują bowiem kapłanów, którzy stwarzają wokół siebie środowisko wzajemnej adoracji, a także zachowujących się, jakby byli postaciami nie z tego świata oraz wyzutymi ze współczucia sprawnymi urzędnikami i funkcjonariuszami kultu⁹. Na tę kwestię uwrażliwia kapłanów Kodeks prawa kanonicznego, w którym czytamy, że „duchowni powinni powstrzymać się od tego wszystkiego, co wprost nie przystoi ich stanowi”¹⁰, a także „unikać tego, co chociaż nie jest nieprzyzwoite, jednak obce stanowi duchownemu”¹¹.

Do problemów, z jakimi borykają się współcześni kapłani, należy zaliczyć także nieuzasadnione wynoszenie się ponad ludzi, do których prezbiter został skierowany. Kapłanowi nie wolno nigdy zapominać, że jest, jak podkreśla List do Hebrajczyków, „spomiędzy ludzi brany, dla ludzi jest ustanawiany” (Hbr 5,1) oraz że bez odniesienia do ludzi kapłańska posługa traci sens i znaczenie. Nie oznacza to jednak zbytnej poufałości, jaką duchowny miałby okazywać wiernym oczekującym od niego stosownego dystansu. Niektórzy duchowni popełniają błąd polegający na tym, że będąc znawcami życia religijnego, uważają się za autorytety w rzeczywistości doczesnej¹². Szczególnie wrażliwa na tym punkcie jest młodzież, która niechętnie spotyka się z kapłanem przyjmującym postawę pyszałka.

⁸ Por. Z. MIKOŁAJKO, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 94.

⁹ Por. T. SOWA, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 68-69.

¹⁰ Kodeks prawa kanonicznego 285 § 1.

¹¹ Tamże, 285 § 2.

¹² Por. D. LIPIEC, *Trudności we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Studia Teologiczne” t. 20, Białystok 2002, s. 214.

Powierzchność relacji kapłan – uczeń

Innym problemem pastoralnym jest powierzchowność kontaktów kapłana – nauczyciela religii z młodymi ludźmi. Młodzież potrzebuje tych relacji ze swoimi katechetami i duszpasterzami, dlatego prezbiter winien być dyspozycyjny w tym zakresie. Obowiązkiem kapłana staje się w tym kontekście nie tylko głoszenie słowa Bożego i słuchanie, ale i umiejętność uczestniczenia w braterskich spotkaniach z młodymi ludźmi jako nowej formie rozwiązywania problemów moralnych i życiowych młodzieży. Powinnością kapłana staje się tym samym zapoznanie z rzeczywistymi problemami katechizowanych, ponieważ do istoty kapłana – ewangelizatora należy budzenie i kształtowanie dojrzałej postawy wiary, a to dokonuje się na fundamencie dotychczasowej formacji ludzkiej i religijnej. Tworzy się w ten sposób między kapłanem – ewangelizatorem i ewangelizowanym osobisty rodzaj relacji – jest to związek mistrza z uczniem¹³.

Desakralizacja życia kapłańskiego

Kolejnym problemem współczesności, na który wskazuje P. Socha, jest dwojakiego rodzaju niebezpieczeństwo, na jakie narażony jest we współczesnej sytuacji kapłan. Pierwszy rodzaj charakteryzuje się stanowczym podkreśleniem swej odrębności do tego stopnia, że prezbiter odcina się od wiernych, a drugi polega na takim pragnieniu upodobnienia się we wszystkim do wszystkich, że zatracą on swą tożsamość. Potrzebna jest zatem właściwa formacja, aby kapłan umiał odnaleźć właściwe sobie miejsce w Kościele i społeczeństwie¹⁴. Problem ten sygnalizował Episkopat Polski już w 1962 roku, zwracając uwagę na pojawiający się w życiu niektórych kapłanów proces desakralizacji. Uwidacznia się on przede wszystkim w sposobie, w jaki niektórzy prezbiterzy spędzają swój wolny czas. Upodobniają się oni wówczas pod względem stroju i rozrywek

¹³ Por. J. PRZYBYŁOWSKI, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001, s. 341-345.

¹⁴ Por. P. SOCHA, *Formacja ciągła kapłanów*, „Dobry Pasterz” 11 (1991), s. 86-87.

do świeckich, przebywają często w niechrześcijańskiej atmosferze spotkań, rozluźniając jednocześnie swoje zachowanie, wywołując przez to zgorszenie wśród wiernych. Desakralizacja życia kapłańskiego objawia się przy okazji w ich stosunku do posługi duszpasterskiej, a więc w pośpiechu, braku skupienia, spóźnieniach, unikaniu konfesjonału i lekcji w szkole, słabym poziomie kazań i katechez. Konsekwencją takich działań jest traktowanie kapłaństwa jako zawodu, a nie jako powołania do Bożej służby¹⁵.

Kapłan a świat

Mówiąc o misji kapłana jako nauczyciela religii, należy zauważyć, że pełni on swoją posługę w nieustannie zmieniającym się świecie. Ponadto w żaden sposób nie da się oderwać jego działań od świata, stąd wcielenie się kapłana w świat jest zawsze problemem podstawowym dla wydajności jego posługi. Niemożliwe jest także, by prezbiter mógł ewangelizować współczesnego człowieka, nie żyjąc z nim¹⁶. Tylko dzięki życiu z ludźmi będzie w stanie zrealizować pragnienie Jezusa Chrystusa, by chrześcijanie stanowili jedno. Jako katecheta i nauczyciel religii kapłan troszczy się o budowanie wspólnoty kościelnej, dlatego jego obecność w szkole, a przez to relacje z młodymi ludźmi, mają nie tylko wymiar pedagogiczny, ale i ściśle ewangelizacyjny i umacniający więź katechizowanych z Bogiem. Kapłan jest więc znakiem jedności, dlatego w społeczeństwie pełnym podziałów świadectwo jego życia ma fundamentalne znaczenie dla budowania jedności między młodymi ludźmi, od których zależy przyszłość świata.

Niebezpieczeństwem stwarzającym okoliczności mogące prowadzić do zagubienia się przez współczesnych kapłanów jest podejście do świata charakteryzujące się nieuporządkowanymi kompromisami z nim. Wśród

¹⁵ Por. EPISKOPAT POLSKI, *Słowo pasterskie do kapłanów o niebezpieczeństwie zeświecczenia życia kapłańskiego*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, cz. 1, Marki 2003, s. 282-283.

¹⁶ Por. E. TARANCON, *Kapłan w Kościele, który się odnawia*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1969) z. 3, s. 374-375.

postaw właściwych dla kapłana z tak rozmytą świadomością własnej misji J. Bagrowicz wylicza: postawę agresji i odrzucenia wszystkiego, co przynosi ze sobą współczesna kultura; izolowanie się kapłanów i zamykanie we własnym klerykalnym kręgu; zamknięcie się w jedynie religijnym postrzeganiu rzeczywistości oraz postrzeganie współczesnej kultury jako opozycyjnej i niebezpiecznej dla własnego rozwoju czy tożsamości¹⁷.

Kapłańska wiarygodność

Najpoważniejszym jednak dziś problemem staje się wiarygodność kapłanów. Osłabiona jest ona obecnie przez media, które bezwzględnie nagłaśniają wszelkie kapłańskie słabości w zakresie trzech zasadniczych postaw: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa¹⁸. Działanie to według J. Augustyna jest zamierzone i ma na celu między innymi sprawdzenie ich wiarygodności. Ta negatywna opinia czy nawet odejścia od kapłaństwa nie stanowią dla Kościoła tak wielkiego problemu, jak postawa duchowa i moralna samych prezbiterów. Staje się ona najczęściej głównym czynnikiem decydującym o autentyczności i wiarygodności kapłańskiej. Zakłamanie i nieszczerłość kapłana wobec samego siebie, Boga, przełożonych, przyjaciół i wiernych uderzają w kapłaństwo i niszczą je¹⁹. Przed tego typu postawami przestrzegał również swoich uczniów Jezus Chrystus, który upomnienie swe zawarł w następujących słowach: „Kto w bardzo małej sprawie jest wierny, ten i w wielkiej będzie wierny; a kto w bardzo małej sprawie jest nieuczciwy, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie. Jeśli więc w zarządzaniu niegodziwą mamoną nie okazaliście się wierni, to kto wam prawdziwe dobro powierzy? Jeśli w zarządzaniu cudzym dobrem nie okazaliście się wierni, to któż wam da wasze?” (Łk 16,10-12).

¹⁷ Por. J. BAGROWICZ, *Radość bycia kapłanem – konsekrowanym dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010) z. 2, s. 221.

¹⁸ Por. S. DZIWIŚ, *Wierność Chrystusa, wierność kapłana. Refleksja Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza na Rok Kapłański*, 2.05.2009, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 1 (2009), Warszawa 2009, s. 125.

¹⁹ Por. J. AUGUSTYN, *O tożsamości kapłańskiej*, „Życie Duchowe” 65 (2011), s. 82.

Stanisław Dziwisz zauważa, że media nagłaśniają w sposób bezwzględny wszelkie słabości księży, zwłaszcza bulwersujące i skandaliczne zachowania przy jednoczesnym przemilczaniu wzorcowych kapłańskich postaw. Kapłańską odpowiedzią wobec takiego stanu rzeczy nie powinno być użalanie się na środki przekazu, które pełnią wielokrotnie funkcję oczyszczającą i skłaniają do refleksji nad tożsamością kapłańską, lecz stałe nawracanie się, dorastanie do ideału i wierność powołaniu²⁰. Sprawdzianem kapłańskiej wiarygodności jest zatem umiejętność współpracy ze świeckimi, umiejętność zaufania im, słuchania ich oraz podejmowanie dialogu. Rażący w odczuciu wiernych jest brak ojcowskiego traktowania, nieżyczliwość, legalizm w podejściu do spraw religijnych oraz koncentracja na wszystkim innym, tylko nie na sprawach religijnych. Zgorszenie budzi także przywiązanie kapłanów do pieniędzy, otaczanie się przedmiotami zbytku, życie ponad standard, ustanawianie wysokich ofiar za posługę duszpasterską i brak zrozumienia dla trudności finansowych wielu rodzin²¹. Są to kwestie, o które coraz częściej pyta młodzież w czasie szkolnej katechezy.

Wierność w powołaniu

Istotną kwestią, która przysparza kapłanowi wiele trudności, jest wierność powołaniu. Zagadnienie to poruszył w jednej ze swych wypowiedzi Benedykt XVI, który mówił wówczas: „Wierność własnemu powołaniu wymaga odwagi i ufności, ale Pan chce także, byście potrafili jednozczyć wasze siły; troszczcie się o siebie nawzajem i wspierajcie się po bratersku (...). Powinniście zachować szczególną czujność w sytuacjach pewnego osłabienia ideałów kapłańskich, jak również w przypadkach angażowania się w działania, które niezupełnie są zgodne z tym, co jest

²⁰ Por. S. DZIWIŚ, *Rok Kapłański*, w: KOMISJA DUSZPASTERSTWA KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI, *Bądźmy świadkami miłości. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010, Rok 2009/2010*, Poznań 2009, s. 161.

²¹ Por. H. SEWERYNIAK, *Formacja stała kapłanów w Kościele katolickim w Polsce. Stanowisko Sekcji Stałej Formacji Kapłańskiej*, „Dobry Pasterz” 30 (2005), s. 212.

właściwe sługom Jezusa Chrystusa. A zatem, trzeba przyjąć – zachowując zawsze ciepło braterstwa – zdecydowaną postawę brata, który pomaga bratu «stać na nogach»²².

Niedyspozycyjność kapłana

Rażącym problemem w posłudze kapłana jest wielokrotnie brak jego dyspozycyjności wobec wiernych, zwłaszcza wobec katechizowanych dzieci i młodzieży. Dyspozycyjność księdza, jak podkreśla K. Nycz, jest kluczową sprawą, ponieważ ludzie bardzo takich księży poszukują i natychmiast ich wyczuwają²³. Tę wrażliwość szczególnie widać u młodych ludzi, którzy są swego rodzaju barometrem kapłańskiej autentyczności. Kapłan izolujący się od ludzi jest zagrożeniem dla Kościoła, a jednocześnie dla samych wiernych, którzy staliby się wówczas „jak owce nie mające pasterza” (Mt 9,36). Jak Jezus wychodził do ludzi, rozmawiał z nimi, rozwiązywał ich problemy, tak kapłan winien być dla ludu Bożego we wszystkim, co wymaga jego obecności. Mimo to winien nieustannie czuć, by nie ulegać pokusie bycia jak inni ludzie, a zatem nie wolno mu przejmować nowomowy w przepowiadaniu, form uprzywilejowania, biurokratycznego stylu w kontaktach duszpasterskich, pogańskiego kultu urządzania się oraz miłości bez ofiary. Kapłan nie może być ponad człowiekiem, ponad powierzoną jego duszpasterskiej trosce wspólnotą, ponad jej troskami i problemami, które nie mogą być w żadnym wypadku motywem pewności siebie dla duszpasterza²⁴.

Zwłaszcza w procesie nauczania ujawnia się potrzeba szczególnego rodzaju dyspozycyjności kapłańskiej wobec młodych ludzi szukających wsparcia i dobrej rady także u kapłanów, których spotykają w środowisku szkolnym. Warto jednak mieć na uwadze, oceniając postawy kapłana, że trudność bycia kapłanem we współczesnym świecie jest konsekwencją

²² BENEDYKT XVI, *Wierność powołaniu kapłańskiemu wymaga odwagi i zaufania Bogu*, Nieszpory w kościele Najświętszej Trójcy, 12.05.2010 Fatima, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 7, wyd. pol., s. 15.

²³ Por. K. NYCH, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 50.

²⁴ Por. Z. KAMIŃSKI, *List do kapłanów*, „Dobry Pasterz” 13 (1993), s. 23.

kryzysu modelu współczesnego człowieka, a także kryzysu pewnej grupy kapłanów, ubogich w wiedzę i odpowiednie kompetencje, a także w miłość i osobistą dojrzałość. Ratzinger zauważa w rozważaniach nad naturą kapłaństwa, że „jeśli szukamy osobistego sukcesu, kapłaństwo w sposób nieunikniony staje się dla nas trudem, który przerasta nasze siły i nakłada na nasze barki zbyt wielkie ciężary”²⁵.

Nadaktywizm kapłana

Nadmierny aktywizm kapłana – nauczyciela religii może rodzić w duszach katechizowanych obawę o sens tego, co stanowi istotę obecności kapłana w procesie nauczania. Stąd Kongregacja ds. Duchowieństwa zauważa, że: „Życie prezbiterów jest wystawione, jak nigdy dotąd, na wiele trosk, które mogą prowadzić je do wzrastającego aktywizmu zewnętrznego, nadając mu niekiedy gwałtowny i niszczący rytm”²⁶. Wskazując więc na problemy współczesnego kapłana, należy zaznaczyć, że pandemią kapłańskiego życia stał się obecnie nadaktywizm prowadzący do przepracowania i zmęczenia, a tym samym do mniejszej efektywności działań duszpasterskich. Jego konsekwencją jest również rozczarowanie i rezygnacja z podjętych zadań, a w skrajnej postaci prowadzenie do izolacji czy wypalenia. Współcześni księża przede wszystkim pragną zaistnieć poprzez działanie, stać się widocznym przez osiągnięcia w organizowaniu poszczególnych akcji duszpasterskich, poprzez pracę remontowo-budowlaną w parafii – jest to spowodowane tym, że tych zewnętrznych oznak aktywności duszpasterskiej zarówno od proboszczów, jak i wikariuszy oczekują przełożeni – biskupi²⁷.

²⁵ J. RATZINGER, *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1 (1998), s. 37.

²⁶ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994), 40.

²⁷ Por. J. WIŚNIEWSKI, *Kapłan sługą Miłosierdzia w sakramencie spowiedzi*, w: S. ROPIAK, M. TUNKIEWICZ (red.), *Sacerdos alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 396.

Według R. Garrigou-Lagrange'a nierzadko kapłani, którzy oddają się dziełom apostołskim, ulegają zbyt duchowi biurokracji, przez co są zbyt pochłonięci zewnętrzną organizacją dzieł i zewnętrzną propagandą, z widoczną szkodą dla własnego życia wewnętrznego, a jednocześnie nie są w stanie pielęgnować życia wewnętrznego u innych²⁸. Konsekwencją takiego podejścia kapłanów do posługi i misji w parafii i szkole jest brak powołań do kapłaństwa w niektórych rejonach świata, sam zaś nadaktywizm rzutuje na jakość podejmowanych przez kapłanów działań. Zbyt duże zaangażowanie prezbiterów zmniejsza skuteczność pasterskiego oddziaływania, a życie w nieustannym stresie, który jest wynikiem nadmiernej pracy, może stać się przyczyną antyświadcstwa²⁹. Świadcstwo jest zatem kluczową kwestią wpisaną w misję kapłana – nauczyciela religii. Bez osobistego świadectwa obecność kapłana w szkole traci swój sens, jest czasem zmarnowanym, a wychowanie nie jest możliwe.

Zagrożenie sekularyzacją

Podstawowym zagrożeniem współczesności, z którym musi się zmierzyć kapłan, jest sekularyzacja mająca miejsce wówczas, gdy osoby duchowne są zaangażowane w działalność świecką poza obszarem religijnym i sakralnym³⁰. Do zadań kapłana należy realizowanie posługi pasterskiej dla dobra Kościoła, dlatego wchodzenie przez niego w działalność świecką jest przejawem braku odpowiedzialności za powierzony mu w dniu święceń kapłański misję. Stąd niedopuszczane jest prowadzenie przez księdza działalności zarobkowej i wykonywanie zawodów właściwych dla osób świeckich. Takie postawy wpływają na ograniczenie dyspozycyjności prezbitera wobec kultu i procesu katechizacji. Ponadto należy podkreślić, że bezpośrednio zaangażowanie w dziedzinę

²⁸ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958, s. 10.

²⁹ Por. J. GOŁĘBIEWSKI, *Ku odnowionej formacji kapłańskiej, problematyka dyskusji Synodu Biskupów poświęconego formacji kapłańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” t. 10, Warszawa 1997, s. 112.

³⁰ Por. D. LIPIEC, *Trudności we współpracy...*, dz. cyt., s. 209.

gospodarki, polityki i budowania społeczeństwa jest zadaniem własnym laikatu, a nie osób duchownych przeznaczonych do głoszenia Ewangelii i posługi katechetycznej. Brak współpracy, a zarazem poszanowania odrębności zadań i wyraźnego ich podziału na duchownych i świeckich prowadzi do uwikłania się duchownych w stronnicze walki na gruncie społeczno-politycznym o charakterze doraźnym, których ostatecznym efektem jest godzenie w kapłańską tożsamość³¹. Mając to na uwadze, biskupi polscy przypomnieli kapłanom w liście na Wielki Czwartek 2011 roku: „Kapłan nie powinien obawiać się bycia «nienowoczesnym», ponieważ jego życie kapłańskie jest zakorzenione w Chrystusie, który jest miarą wszystkich czasów. Kapłan ma dawać innym Chrystusa, a nie zajmować się życiem politycznym czy ekonomicznym. Kapłan powinien głosić Ewangelię Chrystusa i prowadzić ludzi do spotkania ze Zbawicielem, przede wszystkim w sakramencie Bożego Miłosierdzia i w Eucharystii”³².

Nagłaśnianie niewłaściwych zachowań kapłanów rzutuje na to, że uczniowie często doszukują się podobnych również u katechizujących ich księży, co zwiększa poziom dystansu tak wobec samych kapłanów, jak głoszonych przez nich treści wiary. Odbieganie kapłana od zadań powierzonych przez Kościół nie jest zatem bez znaczenia dla atmosfery, jaką tworzy on przez całość swego oddziaływania we wspólnocie parafialnej i szkole jako miejscu jego posługi. Ważny w tej kwestii jest głos E. Tarancona, który zwraca uwagę, że obecnie kapłan jest i czyni się możliwie bardziej świeckim, aby został przyjęty przez współczesnego człowieka³³. Wybór ten jest najbardziej zgubnym, jakiego może dokonać kapłan, który jako nauczyciel i wychowawca powinien być wzorem do naśladowania, a nie fałszywym pasterzem.

³¹ Por. tamże, s. 210.

³² Por. EPISKOPAT POLSKI, *Kapłan kształtowany przez Słowo Boże*, List biskupów polskich do kapłanów na Wielki Czwartek 2011, <http://www.cfd.sds.pl/?d=more,1068,175> (odczyt z dn. 12.11.2011 r.).

³³ Por. E. TARANCON, *Kapłan w kościele...*, dz. cyt., s. 373.

Materializm

Ważny w omawianej kwestii jest głos J. Ratzingera, który pisał: „Kapłaństwo upada wówczas, gdy widzi się je tylko jako sposobność do zrobienia pieniędzy, kiedy staje się tylko zawodem, dzięki któremu mamy pozycję w świecie, pozycję społeczną – siłę przebiccia, kiedy Bóg staje się środkiem prowadzącym do celu. Wtedy kapłaństwo staje się oczywiście karykaturą (...), czymś, co staje w opozycji do Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa”³⁴. Zwracając uwagę na problem materializmu, który dotyka współczesnych kapłanów, kontynuuje tę myśl J. Ratzinger już jako Benedykt XVI. Ojciec święty stwierdza wówczas, że „jeżeli kapłaństwo jest dla kogoś drogą do zyskania większego osobistego prestiżu i większej władzy, opacznie zrozumiał od początku sens tej posługi. Jeżeli ktoś chce przede wszystkim zaspokajać własne ambicje, osiągnąć osobisty sukces, zawsze będzie niewolnikiem samego siebie i opinii publicznej. Aby cieszyć się poważaniem, będzie musiał schlebiać; będzie musiał mówić to, co podoba się ludziom; będzie musiał dostosowywać się do zmieniających się mód i opinii, pozbawiając się w ten sposób podstawowego odniesienia do prawdy, a w przyszłości potępi to, co dziś wychwala. Człowiek, który w taki sposób żyje; kapłan, który w taki sposób postrzega swoje kapłaństwo, nie kocha naprawdę Boga ani bliźnich, a jedynie samego siebie i, paradoksalnie w końcu traci samego siebie”³⁵. Nieuporządkowane zatem przywiązanie ze strony osoby duchownej do dóbr doczesnych jest jedną z form sekularyzacji, jaka dotyka współczesne duchowieństwo³⁶. Postawa taka budzi zgorszenie wśród katechizowanych, którym trudno jest wówczas przyjąć głoszoną przez kapłana naukę o życiu ubogim i prostym, charakteryzującym się dyspozycyjnością w niesieniu pomocy innym w duchu miłości, do której wzywa Pan Jezus. Uczniowie chcą w swym kapłanie i nauczycielu religii widzieć pierwszego, który tą nauką

³⁴ J. RATZINGER, *Śludzy waszej radości*, Wrocław 1990, s. 46.

³⁵ BENEDYKT XVI, *Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*, Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej 20.06.2010, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 8-9, wyd. pol., s. 41.

³⁶ Por. D. LIPIEC, *Trudności we współpracy...*, dz. cyt., s. 212.

żyje i daje odważny przykład własnym życiem, że celem wszelkich dążeń chrześcijańskich nie jest posiadanie dóbr materialnych, lecz życie wieczne możliwe do osiągnięcia dzięki oparciu się na nauce, zasadach i świadectwach, które zostawił Kościołowi Jezus Chrystus.

Kapłan a duch czasu

Według J. Perszona podstawową trudność dla współczesnego kapłana w aspekcie osobistej wierności powołaniu stanowi duch czasu. Lansowany model myślenia i postępowania we współczesnym świecie, pozbawiony wymagań moralnych sprawia, że prezbiter konsekwentnie żyjący swoim kapłaństwem jest w tym klimacie istotą z innego porządku, żywym znakiem protestu. Rodzi to u kapłana poczucie wyobcowania, dominującej samotności oraz wewnętrznego wątpienia co do sensu wybranej drogi życia³⁷. Postawy te są bardzo szybko wychwytywane przez młodych ludzi. Osobiste świadectwo wierności powołaniu, zachwyty nim i radość, jaką katechizowani mogą dostrzec w swoim księdzu katechecie, stanowią wielokrotnie czynnik mobilizujący ich do refleksji nad sposobem i możliwością realizowania własnego powołania.

Pokusa zaistnienia medialnego

Literatura przedmiotu wskazuje również na pragnienie zaistnienia medialnego przez niektórych kapłanów. Stanisław Suwiński zauważa, że dobry kapłan w oczach mediów to człowiek zeświecczony, zapobiegający o zniesienie celibatu, pozbawiony szacunku dla wiernych, pracownik wynajęty przez parafię do posługi liturgicznej³⁸. Episkopat Polski zaznacza w związku z tym w *Liście biskupów polskich do prezbiterów*

³⁷ Por. J. PERSZON, *Celibat – dar czy przeszkoda?* w: I. WERBIŃSKI, *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40-lecie encykliki Sacerdotalis caelibatus*, Toruń 2009, s. 87.

³⁸ Por. S. SUWIŃSKI, *Współczesne rozumienie celibatu*, w: I. WERBIŃSKI (red.), *Celibat znakiem...*, dz. cyt., s. 336.

Kościół w Polsce o stałej formacji kapłańskiej: „Nie możemy nie dostrzegać zasadzek złego ducha i niebezpieczeństw, jakie kryją się pod płaszczem naturalizmu i sekularyzacji, zniewolenia przez media i konsumpcjonizmu lansowanego przez tych, którzy posługują się fałszywym rozumieniem wolności, postępu, tolerancji i osobistego prawa do szczęścia”³⁹. Kapłani angażujący się w szukanie własnej chwały za pomocą szeroko rozumianych mediów zatracają w sobie poczucie odpowiedzialności za misję powierzoną im przez Kościół. Młodzi ludzie, co trzeba bardzo mocno podkreślić, nie poszukują w nauczycielu religii jednej z wielu gwiazd, ale autentycznego świadka wiary, skromnego i prostego sługi Jezusa Chrystusa.

Nieproporcjonalne oczekiwania wobec kapłana

Innym problemem wpisującym się w kapłańskie życie są relacje między kapłanem a wiernymi świeckimi ulegające często zaburzeniom ze względu na nadmierne oczekiwania, jakie stawiane są kapłanowi. Wielokrotnie oczekuje się bowiem od niego, że będzie w stanie udzielić rady lub pomóc w sytuacjach, w których potrzebna jest pomoc specjalisty, a więc psychologa, seksuologa lub poradni odwykowej – takie błędne szukanie pomocy u przewodnika duchowego jest przyczyną wielu rozczarowań i nieszczęść, a czasem nawet porzucenia wiary⁴⁰. Dariusz Lipiec, analizując relację kapłana ze świeckimi w Polsce, wysuwa postulat, aby nauczyć zarówno duchowieństwo, jak i osoby świeckie modelu współpracy zaproponowanego przez II Sobór Watykański. Wysiłek ten należy skierować przede wszystkim w stronę ludzi młodych, choć realizacja soborowych wskazań w odniesieniu do osób duchownych jest nieco łatwiejsza ze względu na proces formacji w seminarium. Efektem tej formacji jest postawa otwartości na współpracę ze świeckimi, jaką cha-

³⁹ PAPIESKA RADA DS. SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* o przekazie społecznym w dwudziestą rocznicę ogłoszenia Instrukcji *Communio et progressio* (1992), 7.

⁴⁰ Por. J. ŚWIĘCICKA, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 102.

rakteryzują się młodzi kapłani, chociaż nie zawsze znają oni jej sposoby. Mniejszy niż w seminarium wpływ wychowawczy na świeckich, do których zaliczają się także katechizowani w szkole i parafii młodzi ludzie, sprawia, że formacja laikatu napotyka większe trudności. Dodatkowym obciążeniem dla polskiej młodzieży jest przede wszystkim liberalizacja uznawanych zasad moralnych oraz kryzys rodziny i autorytetów, które negatywnie oddziałują na zaangażowanie się młodych ludzi w działalność wspólnototwórczą⁴¹.

Braki w formacji

Jacek Jezierski zwraca uwagę na kwestię braku odpowiedniego przygotowania intelektualnego, które może się pojawić u niektórych kapłanów. Bywa ono przyczyną braku akceptacji w środowisku, w którym taki kapłan katechizuje, i jest jednocześnie sygnałem, by zwrócić większą uwagę w Polsce na kwestię solidniejszego przygotowania kapłanów – katechetów i nauczycieli religii w zakresie katolickiej nauki społecznej i etyki⁴². Zagrożeniem dla współczesnych seminariów duchownych i samych prezbiterów jest także formacja pozbawiona wprowadzania w tajemnicę paschalną, w której kształtowałoby się postawy i koncepcję posługi religijnej możliwej do określenia jako bycie technikiem lub funkcjonariuszem kultu religijnego⁴³. Ponadto widoczne jest rażące niedocenywanie kultury w pracy i posłudze kapłańskiej. Brak wrażliwości na piękno wyrażone przez malarstwo, architekturę, rzeźbę, muzykę, film i literaturę sprawia, że podstawowe zadanie kapłana, czyli przepowiadanie Ewangelii jest sterylnie oddzielone od świata, w którym żyją wartościowi ludzie⁴⁴.

⁴¹ Por. D. LIPIEC, *Trudności we współpracy...*, dz. cyt., s. 223.

⁴² Por. J. JEZERSKI, *Znaczenie formacji intelektualnej kapłana*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 34 (1997), s. 24.

⁴³ Por. Z. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu. Biblijne inspiracje współczesnego duszpasterstwa*, Warszawa 2011, s. 187.

⁴⁴ Por. E. STANIEK, *Kapłańska codzienność*, „Pastores” 1 (1998), s. 78.

Pokusa bezużyteczności

Wśród bolesnych doświadczeń, jakimi naznaczona jest posługa współczesnych kapłanów, należy wymienić również brak poczucia własnej wartości u samych prezbiterów. Kwestię tę porusza w swym nauczaniu św. Jan Paweł II: „To jest równocześnie tak bardzo ważne dla nas: ażeby nie ogarniała nas pokusa «nieużyteczności», że jesteśmy niepotrzebni. Bo to nieprawda. Jesteśmy potrzebni bardziej niż kiedykolwiek – bo Chrystus jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek! Dobry Pasterz jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek!”⁴⁵. Postawa taka jest wynikiem znikomej często widoczności duchowych postępów u wiernych, którym kapłani posługują, przy jednoczesnym coraz większym zaufaniu ludzi do psychologów, psychoterapeutów czy pracowników różnego rodzaju poradni i lekarzy. Takie postawy ze strony wiernych, uwidaczniające się coraz częściej także w środowisku szkolnym, rodzą poczucie rozczarowania u kapłanów i osłabiają ich entuzjazm duszpasterski. Istnieje zatem konieczność zdobywania przez duchownych odpowiedniego wykształcenia, tak by mogli we właściwy sposób głosić słowo Boże, a jednocześnie pozostawać ekspertami w sprawach duchowych. Szczególnym wyzwaniem dla współczesnych kapłanów są style myślenia i postępowania odbiegające od Ewangelii. Istnieje dziś wśród ludzi potrzeba spotkania z kapłanem, którego cechuje duchowa głębia, życzliwa postawa wobec świata i człowieka. Chodzi zatem o takich kapłanów, których charakteryzuje zarówno religijny niepokój, jak i mocne trwanie w wierze⁴⁶. Niebezpieczeństwem naszych czasów jest zatem takie podejście do kapłaństwa, w jakim następuje utrata maksymalizmu ewangelicznego oraz bardzo dalekie wychylenie się w stronę świata, przybierające postać bądź kapłana minimalisty, bądź działacza skupiającego się na różnego rodzaju akcjach, przy których organizowaniu w pełni się

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Rok Święty a odnowienie się w powołaniu*, 1984, w: TENŻE, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, s. 100.

⁴⁶ Por. R. HAJDUK, *Publikacje teologiczne a stała formacja kapłańska*, w: S. ROPIAK, M. TUNKIEWICZ (red.), *Sacerdos alter Chrystus...*, dz. cyt., s. 192-194.

realizuje⁴⁷. Niebezpieczeństwem dla kapłanów jest również hedonizm. Konsekwencją hedonizmu jest pozbawienie kapłana radości płynącej z jego służby, zrujnowanie w nim miłości pasterskiej oraz zdrowej duchowości⁴⁸.

Inne problemy

Wśród problemów, które dotyczą współczesnych kapłanów, J. Góra wylicza również: nieczytelność, brak jednoznaczności, manieryczny bądź napuszony styl bycia, język i sposób mówienia, zbyt pewne noszenie się, zakompleksienie, egoistyczne postawy i zachowania, postawa roszczeniowa, dawanie pierwszeństwa sobie i swoim sprawom, urlopom, standardowi, a nie posłudze wiernym, komfort i wygoda przed pasją posługi i priorytetem apostołstwa, inwestowanie w siebie bez końca, niedorozwój osobowościowy, emocjonalny i społeczno-wspólnotowy⁴⁹. Zarzuca się też wielu kapłanom zawinioną i pielęgnowaną ignorancję oraz wyniosłość, niedojrzałość i infantylnizm, rażącą nieautentyczność, a także skłonność do zajmowania stanowisk o charakterze politycznym, moralnym i światopoglądowym pod fałszywą flagą „ewangelicznego radykalizmu”⁵⁰. Wśród zagrożeń współczesnego świata poza wymienionymi dotychczas, z którymi musi się skonfrontować neoprezbiter wkraczający w życie duszpasterskie, J. Buxakowski wymienia: porażenie wolnością, zagłuszenie nadmiarem informacji, wytrącenie z rytmu praktyk duchowych, dezorientację w stosowaniu hierarchii zadań duszpasterskich⁵¹.

⁴⁷ Por. E. STANIEK, *Kapłańska...*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁸ Por. K. WONS, *Ksiądz umocowany w Słowie*, „Pastores” 47 (2010), s. 51.

⁴⁹ Por. J. GÓRA, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 56-57.

⁵⁰ Por. K. BIELAWSKI, *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 80.

⁵¹ Por. J. Buxakowski, *Permanentna formacja kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 120 (1993), s. 449-450.

Zakończenie

Mówiąc o trudnościach, z jakimi spotykają się kapłani, nie wolno zapominać o tym, że problemy nie pojawiają się znikąd, ale każdy z nich ma swoje podłoże, jakąś genezę. Brak właściwego rozpoznania, a następnie wyeliminowania przyczyn problemu sprawia, że wielokrotnie narasta on do rozmiarów tak wielkich, że kapłan nie potrafi sobie z nim samodzielnie poradzić. Uciekając zaś przed pomocą ze strony współbraci czy innych osób, przeżywa on osobisty dramat niejednokrotnie kończący się odejściem ze stanu duchownego. Wielokrotnie przyczyną kapłańskich trudności są błędy przeszłości, wcześniej nie rozwiązane, a jedynie uspione lub zlekceważone. W nich może się kryć źródło głębokich ran, które nabrzmiały z czasem mogą sprawić, że lata formacji, studiów, modlitwy, ćwiczeń duchowych i życia sakramentalnego stają się bezużyteczne, niezdolne dotrzeć do kapłańskiego serca, by je uleczyć. Ponadto wśród tych trudności należy wymienić: negatywną samoocenę, niedojrzałość, niezdolność do poświęcenia się oraz przeżywania głębokich i trwałych więzi⁵². Świadom istniejących zagrożeń i czyhających problemów kapłan winien więc każdego dnia swej kapłańskiej i katechetycznej posługi stosować słowa Jezusa Chrystusa, który naucza: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mk 14,38).

Omówione w niniejszym artykule problemy kapłańskiej posługi mają posłużyć do korekty własnych postaw kapłana. Jest to warunek konieczny, aby proces nauczania osiągnął zamierzony cel. Uczniowie uczą się także przez naśladowanie, ważne jest zatem, aby w kapłanie widzieli wzór ucznia Jezusa Chrystusa godny naśladowania.

⁵² Por. G. Cucci, *Znaczenie psychologii w formacji do kapłaństwa*, „Homo Dei” 80 (2011) nr 1, s. 29.

Problems in ordained ministry – the priest as a teacher and an educator of young generation

Summary

The article is a review of significant problems in contemporary days for ordained ministry, that have appeared in Catholic Church – teaching since Vatican Council II and in the literature on the subject. Problems, that the priest experiences affect his ministry as a teacher and an educator of young people. The author points to priest's problems sources, analyzes them in a context of relationship with God, everything around and himself. There are emphasized not only priest's problems, but also young human beings expectations to the priest as a teacher/educator. The revision of attitude made by the priest is essential to achieve the intended goal in a teaching process. Students learn also through copying, so it is important that they can see the priest as a Jesus Christ disciple – the role model. tłum. Anna Sass-Stefaniak

Bibliografia

- Augustyn J., *O tożsamości kapłańskiej*, „Życie Duchowe” 65 (2011), s. 80-87.
- Bagrowicz J., *Radość bycia kapłanem – konsekrowanym dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010) z. 2, s. 215-230.
- Benedykt XVI, *Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!*, Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej 20.06.2010, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 8-9, wyd. pol., s. 40-41.
- Benedykt XVI, *Wierność powołaniu kapłańskiemu wymaga odwagi i zaufania Bogu*, Nieszpory w kościele Najświętszej Trójcy, 12.05.2010 Fatima, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 7, wyd. pol., s. 14-15.
- Bielawski K., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 77-81.
- Buxakowski J., *Permanენტna formacja kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 120 (1993), s. 442-454.
- Cholewa M., *Czy są niewierzący księża?*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 109-116.

- Cucci G., *Znaczenie psychologii w formacji do kapłaństwa*, „Homo Dei” 80 (2011) nr 1, s. 24-31.
- Dziwisz S., *Rok Kapłański*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Bądźmy świadkami miłości. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010, Rok 2009/2010*, Poznań 2009.
- Dziwisz S., *Wierność Chrystusa, wierność kapłana. Refleksja Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza na Rok Kapłański*, 2.05.2009, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 1 (2009), Warszawa 2009.
- Episkopat Polski, *Kapłan kształtowany przez Słowo Boże*, List biskupów polskich do kapłanów na Wielki Czwartek 2011, <http://www.cfd.sds.pl/?d=more,1068,175> (dostęp z dn. 24.09.2016 r.).
- Episkopat Polski, *Słowo pasterskie do kapłanów o niebezpieczeństwie zeświecczenia życia kapłańskiego*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, cz. 1, Marki 2003.
- Franciszek, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej z kapłanami, osobami konsekrowanymi i seminarzystami z Polski*, w: tenże, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział Papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016, s. 121-128.
- Garrigou-Lagrange R., *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958.
- Gądecki S., *Namaszczenie i posłanie*, Homilia Arcybiskupa Poznańskiego, Wielki Czwartek 2011 – Msza Krzyżma, <http://www.archpoznan.pl/content/view/2004/123/> (dostęp z dn. 26.09.2016 r.).
- Gołębiewski J., *Ku odnowionej formacji kapłańskiej, problematyka dyskusji Synodu Biskupów poświęconego formacji kapłańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” t. 10, Warszawa 1997, s. 109-122.
- Góra J., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 53-58.
- Hajduk R., *Publikacje teologiczne a stała formacja kapłańska*, w: S. Ropiak, M. Tunkiewicz (red.), *Sacerdos alter Chrystus, Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 183-195.
- Jan Paweł II, *Rok Święty a odnowienie się w powołaniu*, 1984, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, s. 95-100.

- Jezierski J., *Znaczenie formacji intelektualnej kapłana*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 34 (1997), s. 22-29.
- Kamiński Z., *List do kapłanów*, „Dobry Pasterz” 13 (1993), s. 22-28.
- Kiernikowski Z., *W mocy słowa i sakramentu. Biblijne inspiracje współczesnego duszpasterstwa*, Warszawa 2011.
- Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, wyd. pol. Tarnów 1995.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Watykan 2002, wyd. pol. Poznań 2002.
- Lipiec D., *Trudności we współpracy duchowieństwa i laikatu*, „Studia Teologiczne” t. 20, Białystok 2002, s. 207-224.
- Mikołajko Z., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 94-97.
- Nycz K., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 41-51.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska Aetatis novae o przekazie społecznym w dwudziestą rocznicę ogłoszenia Instrukcji Communio et progressio*, Watykan 1992, „L'Osservatore Romano” 13 (1992) nr 6, wyd. pol., s. 50-59.
- Perszon J., *Celibat – dar czy przeszkoda?*, w: I. Werbiński, *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie*, W 40-lecie encykliki Sacerdotalis caelibatus, Toruń 2009.
- Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, *Studium pastoralne*, Lublin 2001.
- Ratzinger J., *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1 (1998), s. 27-38.
- Ratzinger J., *Śludzy waszej radości*, Wrocław 1990.
- Seweryniak H., *Formacja stała kapłanów w Kościele katolickim w Polsce. Stanowisko Sekcji Stałej Formacji Kapłańskiej*, „Dobry Pasterz” 30 (2005), s. 209-236.
- Socha P., *Droga odnowy charyzmatu kapłańskiego – konieczność stałej formacji duchownych*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 49 (2007), s. 4-13.
- Socha P., *Formacja ciągła kapłanów*, „Dobry Pasterz” 11 (1991), s. 81-97.
- Sowa T., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 65-70.
- Staniek E., *Kapłańska codzienność*, „Pastores” 1 (1998), s. 73-78.

- Suwiński S., *Współczesne rozumienie celibatu*, w: I. Werbiński (red.), *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40-lecie encykliki Sacerdotalis caelibatus*, Toruń 2009.
- Szmulewicz H., *Chrystocentryzm życia i pracy katechetów*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002.
- Święcicka J., *Ksiądz XXI wieku*, „Przegląd Powszechny” 1 (2010), s. 100-103.
- Tarancon E., *Kapłan w Kościele, który się odnawia*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1969) z. 3, s. 361-376.
- Werbiński I., *Duchowość kapłana diecezjalnego*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010) z. 3, s. 440-451.
- Wiśniewski J., *Kapłan sługą Miłosierdzia w sakramencie spowiedzi*, w: S. Ropiak, M. Tunkiewicz (red.), *Sacerdos alter Chrystus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia. Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010.
- Wons K., *Ksiądz umocowany w Słowie*, „Pastores” 47 (2010), s. 49-58.

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

Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

e-mail: dawidgal@op.pl

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA



PHILIPPE CHENAUX, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paryż 2015, ss. 432.

Paweł VI – papież niezłomny

Znany historyk Kościoła Philippe Chenaux, zatrudniony na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, specjalizujący się w problematyce XX-wiecznej, ogłosił kolejną publikację poświęconą tym razem faktycznemu sternikowi Vaticanum II, przejmującemu takie zadania po Janie XXIII. W podtytule pracy nazwał kardynała J. Montiniego, doświadczonego współpracownika watykańskich sekretarzy stanu, suwerenem oświeconym, podkreślając jego autonomiczny styl kierowania Kościołem, w znacznej mierze przejęty po kard. Pacellim. Wymieniony autor kilkanaście lat wcześniej opublikował analogiczną pracę poświęconą Piusowi XII, z którym przez wiele lat współpracował przyszły Paweł VI.

Autor kolejnej już monografii o współczesnych papieżach doszedł do wniosku, że Pawła VI można uznać za „oświeconego suwerena”, któremu Opatrzność zleciła kierować Kościołem w latach 1963-1978. Przygotowywała go przez długie dziesięciolecia, zapewniając mu środowiska, w jakich dorastał i formował się ten przyszły papież, na którego barki spadnie obowiązek wyjątkowy – pokierowanie soborem, zapewnienie łodzi Piotrowej zdolnego sternika mimo dziejowych nawałnic.

Giovanni Battista Montini urodził się 26 września 1897 roku w Concesio, położonym w odległości 14 km od Brescii w Lombardii. Pochodził z rodziny inteligenckiej od paru pokoleń. Pradziadek i dziadek w linii ojcowskiej byli lekarzami, ojciec zaś był dziennikarzem i działaczem politycznym, a nawet posłem do parlamentu z ramienia Partito Popolare Italiano, założonej przez ks. Luigię Sturzo. Giovanni Battista miał dwu braci, z których Lodovico odziedziczył imię po ojcu i skłonności do działalności politycznej. Matka jako sierota została wychowana przez siostry zakonne w Mediolanie. Swą pobożność zdołała wszczepić swym

dzieciom. W domu czytało się m.in. dzieła św. Franciszka Salezego. Synowie Montinich pierwsze nauki pobierali w jezuickim zakładzie Cesare Arici w Brescii, ale od 1911 roku Giovanni był zmuszony uczyć się w domu z powodu słabego zdrowia.

Kontynuując naukę w domu rodzinnym, Giovanni dbał o utrzymanie kontaktów z rówieśnikami w okolicy. Wśród nich wyróżnia się Andrea Trebeschi z rodziny adwokackiej i lekarskiej o wyraźnych zainteresowaniach religijnych. Wspólnie z nim w 1918 roku Giovanni założył biuletyn „La Fionda”, a ich wzajemna korespondencja z lat 1914-1925 świadczy o pogłębionej wierze obu inicjatorów. Giovanni utrzymywał także bliskie kontakty z dwoma oratorianami (filipinami) – o. G. Bevilacqua, absolwentem socjologii w Louvain i admiratorem benedyktyńskiego ruchu liturgicznego w Belgii, oraz o. P. Caresanę, społecznikiem. Ten ostatni zostanie spowiednikiem Giovanniego. Obaj wymienieni zakonnicy zaznaczą się w odnowie religijnej diecezji Brescia.

Giovanni zdał maturę eksternistycznie. Odprawił następnie rekolekcje u kamedułów w Brianzie. W 1916 roku wstąpił do seminarium w Brescii i za zgodą biskupa, z powodów zdrowotnych, z domu rodzinnego uczęszczał na wykłady. Jako kleryk brał udział w kilku kongresach ogólnokrajowych – w Brescii, Bolonii, Monte Cassino. 29 maja 1920 roku w Brescii przyjął święcenia kapłańskie.

Już w listopadzie 1920 roku podjął studia filozoficzne na Uniwersytecie Gregoriańskim oraz literatury i historii na La Sapienza. Jednak za namową ojca i interwencją przyjaciela domu Montinich, G. M. Longinottiego, mającego bliskie kontakty z sekretarzem stanu Gasparrim, abp Pizzardo zaproponował mu podjęcie studiów prawniczych w watykańskiej akademii dyplomatycznej – Apolinarium. Tutaj w 1924 roku obronił drugi doktorat, a pierwszy w Mediolanie w 1922 roku. Ale zanim podjął te studia, jeszcze cztery miesiące spędził w warszawskiej nuncjaturze na praktyce urzędniczej, pod kierunkiem abpa L. Lauriego. Powróciwszy do Rzymu, studiując, w latach 1923-1925 będzie asystentem kościelnym rzymskiego oddziału FUCI (Federacja Uniwersytecka Katolików Włoskich), a w latach 1925-1933 ogólnokrajowym duszpasterzem tejże organizacji, powstałej w 1896 roku.

Jako duszpasterz młodzieży akademickiej troszczył się nie tylko o jej praktyki religijne, ale także formację intelektualną. Jego starszy przyjaciel, wspomniany o. Bevilacqua, kapelan strzelców alpejskich, jako austriacki jeńiec wojenny osadzony w więzieniu Horowice w Czechach, napisał książkę – *La luce nelle tenere* (1921). Jej lektura podsunęła Giovanniemu myśl, by przyswoić włoskiej kulturze osiągnięcia filozoficzne północnoeuropejskiego tomizmu. Potraktował to zadanie jako czyn miłosierdzia intelektualnego.

Publikacja Bevilacqua zwracała uwagę, że we współczesnej kulturze pojawiły się zjawiska z sobą powiązane – subiektywizm, pozytywizm prawny, indywidualizm. Bez ukazania właściwych ich korzeni trudno liczyć na powrót inteligencji do chrześcijaństwa. Na takie korzenie odrodzonej kultury wskazywali we Włoszech już nauczyciele akademicki w końcu XIX wieku. Salvatore Talamo wydał *Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna*, którą nawet w kręgach antykościelnych uznano za poważny wykład neotomizmu. Montini wliczył tę publikację do kanonu lektur FUCI. Analogiczną rolę spełnić miały prace i wykłady dominikanina M. Cardovano (†1950), zwłaszcza *Cattolicesimo et idealismo* z 1928 roku. Zdaniem Montiniego autor pokazał, że tomizm jest w stanie zmierzyć się z aktualnymi problemami Italii. Autor dowodził, że w opinii faszystów obywatel staje się pionkiem manipulowanym przez państwo. Jednak kręgi Mussoliniego wyhamowały dalszy rozwój neotomizmu włoskiego, który zdobywał nowe pola w Louvain, Paryżu i Fryburgu Szwajcarskim. Liderzy FUCI zapoznawali się z dorobkiem tych środowisk, czytając „Revue des deux mondes” oraz „Revue des jeunes”, i z pracami J. Maritaina. Ten ostatni dał się już poznać wcześniej, Montini studiował jego prace, będąc jeszcze w Warszawie.

Intelektualne duszpasterstwo Montiniego spotkało się z silnym wsparciem wydawnictwa La Morcelliana, powstałego w 1925 roku w Brescii. Nazwano je tak ku czci wybitnego miejscowego latynisty Antonia Morcellego (†1821). W gronie organizatorów wydawnictwa znaleźli się o. G. Bevilacqua i inni przyjaciele rodziny Montinich. Zespół ten doskonale zorientowany w osiągnięciach europejskiego rynku literatury religijnej dokonywał wyboru tekstów, które tłumaczono i publikowa-

no po włosku. Już w 1928 roku wydano *Trzech reformatorów Maritina*, z przedmową G. B. Montiniego, sugerującego tytuły lektur potrzebnych w FUCI. W tym katalogu przyswojonych nowości znalazły się prace K. Adama, R. Guardiniego, D. Hildebranda, K. Chestertona oraz słynne kazania adwentowe kard. Faulhabera.

W biografii G. B. Montiniego centralne miejsce zajmuje jego stosunek do faszyzmu, którego wrogość do Kościoła była oczywista. Podzielał on poglądy swego ojca, pracującego w PPI z ks. L. Sturzem, a także o. Bevilacqua i o. Cardovaniego. Przestrzegając zaleceń Watykanu, FUCI unikała zaangażowania politycznego, koncentrowała się na formacji moralnej i intelektualnej przyszłych odnowicieli życia społecznego Italii. Nie był entuzjastą sztucznie nadmuchanej propagandy wokół paktów laterańskich (1929), nie podzielał opinii o. A. Gemellego (†1959), uważnie słuchanego przez Piusa XI. Już podczas kongresu FUCI na temat „Kościół i państwo” (wrzesień 1929) dostrzeżono podstęp Mussoliniego rezerwującego dla siebie monopol na prawo do wychowania młodzieży. Gdy Kościół w żadnej mierze nie był skłonny zrezygnować ze swych praw, wówczas Mussolini (30 maja 1931) rozwiązał wszystkie organizacje niefaszystowskie. To rozporządzenie zostało poprzedzone napadami bojówkarzy na lokale Akcji Katolickiej i FUCI oraz niespodziewanymi najściami policji na ich lokale. W odpowiedzi Pius XI opublikował (29 czerwca 1931) antyfaszystowską encyklikę *Non abbiamo bisogno*. Do napięć politycznych w pracy Montiniego doszły dysonanse z jezuitami. Generał zakonu o. W. Ledóchowski (†1942) poskarżył się papieżowi, że FUCI odbiera kongregacjom mariańskim, kierowanym przez zakon, ich pola pracy z młodzieżą. Ponadto abp Pizzardo, ongiś protektor studenta w akademii dyplomatycznej, zarzucił mu przeintelektualizowanie, elitaryzm i ekscesy liturgiczne w pracy ze studentami. Przeciw niemu wystąpił ponadto kapelan rzymskiego oddziału FUCI z zarzutem nieuprawnionej interwencji w jego pracę. Montini zapoznał kardynała wikariusza F. M. Selvaggianiego z napotkanymi trudnościami i złożył dymisję ze swego stanowiska w FUCI, ku zadowoleniu sekretarza stanu kard. E. Pacellego, gdyż były duszpasterz akademicki mógł się zająć wyłącznie pracą kancelaryjną, która rozrastała się wraz z nowymi wydarzeniami w Europie.

Jakkolwiek już od 1 października 1924 roku pełnił pomocnicze funkcje w sekretariacie stanu, od października 1925 roku swój czas dzielił także z obowiązkami w FUCI i nauczaniem historii dyplomacji (1930-1937) w Apolinarium. Nowy sekretarz stanu kard. E. Pacelli (od 9 lutego 1930 roku), obejmując stanowisko, w swych rękach skoncentrował znacznie więcej zadań niż jego poprzednik, kard. P. Gasparri. Głównymi współpracownikami nowego sekretarza stanu zostali sekretarz Kongregacji do spraw Nadzwyczajnych, abp G. Pizzardo, oraz substytut sekcji spraw zwyczajnych, abp A. Ottaviani. Obaj w przyszłości mieli zostać liderami tzw. partii rzymskiej w kurii i opozycjonistami Montiniego. Ale w pierwszych latach podziwiali jego pracowitość i kompetencje kanoniczne. Ottaviani w 1935 roku, zostając asesorem w Świętym Oficjum, zaangażuje Montiniego jako swego konsultora.

Pius XI był zmuszony sprostać wyzwaniom czasu: rosyjski komunizm, niemiecki faszyzm i wojna domowa w Hiszpanii. Chenaux zastrzeża się, że na podstawie dostępnych materiałów archiwalnych trudno ocenić, jaki był wpływ Montiniego na kroki podejmowane przez papieża. Kiedy jednak sekretarzem stanu został kard. E. Pacelli, to oczywiście wiele problemów rozwiązywano głównie w jego kancelarii. Encykliki antytotalitarne są uznawane za jednoznaczną odpowiedź papieża na wymienione zagrożenia. Montini zapewne był poinformowany o podejmowanych inicjatywach, ale w archiwach trudno doszukać się śladów jego ręki. Jeszcze niemal przed śmiercią Pius XI jezuitom – Johnowi La Farge, Gustawowi Gundlachowi i Gustawowi Desbusquois – zlecił przygotowanie encykliki *Humani Generis unitas*, podejmującej wyłącznie problem rasizmu upowszechnionego przez faszyzm. Śmierć papieża uniemożliwiła jej publikację, a jego następcą do niej nie wrócił. Pius XI był zmuszony także zająć stanowisko wobec hiszpańskiej wojny domowej. Przyjmując pielgrzymów z Hiszpanii, nie opowiedział się po żadnej ze stron konfliktu. Zdaniem autora recenzowanej pracy zamach stanu gen. Franco w reakcji na działania broniących się anarchistów, sprowadzających pomoc kadrową i militarną z komunistycznej Rosji i dokonujących zbrodniczych wystąpień przeciw Kościołowi, skłoniły Watykan i episkopat kraju z kard. Gomą do przychylności wobec prawicy i utworzenia nuncjatury

przy rządzie prawicowym. Wspólny list episkopatu hiszpańskiego był także reakcją na krwawe prześladowania katolików i duchowieństwa przez rebeliantów – anarchistów i komunistów, głównie zagranicznych. Maritain, uznając zachowania episkopatu za nieobiektywne, gdyż przemilczano zbrodnie faszystowskie, spowodował, że Montini poczuł do niego nieufność. Jednak filozof francuski z czasem zmodyfikował swą postawę, dowiedziawszy się o krwawych wystąpieniach lewicy przeciw Kościołowi.

Działania wojenne na kontynencie europejskim natychmiast skłoniły Montiniego, z aprobatą Piusa XII, do zorganizowania z jednej strony biura informacyjnego, poszukującego danych o zaginionych żołnierzach włoskich i niemieckich. Ulokowane w muzeum Petriano, w sąsiedztwie siedziby Świętego Oficjum, zatrudniało do 600 pracowników – wolontariuszy i odpłatnych. Z drugiej strony Montini skupił się na pomocy Żydom, chroniącym się we Włoszech. Wykorzystał w tym celu także budynki watykańskie, które w porozumieniu z ambasadorem niemieckim, E. von Weizsaeckerem, po okupacji hitlerowskiej Rzymu nie miały być kontrolowane przez policję. Do Montiniego docierały informacje o eksterminacji Żydów w wielu krajach Europy. Z Istambułu G. Roncalli donosił o prześladowaniach rasistowskich w Polsce. Montini szukał sposobów, by protestować przeciw takim zbrodniom.

Montini nawiązał kontakty z rządem Brazylii, by uzyskać 3000 wizjazdowych dla niearyjskich katolików z Europy, jednak władze tego kraju wycofały się z obietnicy. Sporo problemów przysporzyli Montiniemu profaszystowscy duchowni – bp A. Hudal, rektor niemieckiego kolegium w Rzymie i ks. S. Draganowicz z Chorwacji, rezydujący także tu, którzy wykorzystując swe kontakty, ułatwili ucieczkę E. Eichmanowi i F. Stangłowi (komendantowi obozu w Treblince) oraz współdziałającym z A. Pavelicem chorwackim ustaszom. Udało się jednak prałatowi sparaliżować działania tych prohitlerowskich duchownych.

Mimo zakończenia działań wojennych problemy minionego czasu nadal zajmowały G. B. Montiniego. Już w 1942 roku uruchomił miesięcznik, który z jednej strony miał przedstawiać działania i decyzje Stolicy Apostolskiej, a z drugiej, przy współpracy wybitnych intelektu-

alistów formować przekonania inteligencji. Zaprojektował m.in. serię artykułów na temat ośmiu błogosławieństw. Wśród zaproszonych autorów znaleźli się Cardovani, Maritain, La Pira – przysły burmistrz Florencji. Ten ostatni w swym periodyku „Principi” krytycznie ocenił milczenie Piusa XII podczas agresji Mussoliniego na Albanię (kwiecień 1939). Montini prywatnie nie ukrywał swego zdziwienia wobec papieskiego przesadnego milczenia. Kiedy jednak R. Hochhuth opublikował głośnego *Wikariusza*, zdecydowanie stanął w obronie atakowanego Piusa XII. Sprawa postaw antysemickich wracała jeszcze parokrotnie – w żądaniach, by katolicy oddali żydowskie dzieci ochrzczone tylko dla asekuracji przed nazistami, po pogromie kieleckim w 1946 roku, kiedy zginęło 41 osób oraz kiedy powstało państwo Izrael przy współobecności ludności palestyńskiej na jego ziemiach. Wobec tych faktów i oczekiwanych działań ze strony Stolicy Apostolskiej Montini starał się uwzględnić opinie wszystkich zainteresowanych stron, zgodnie z praktyką papieża.

Giovanni B. Montini, od wielu lat zajmujący się formacją religijną inteligencji, od 1926 roku inspirował Tygodnie kultury religijnej w Cameldoli, w dawnym klasztorze benedyktyńskim. W 1945 roku opublikowano tom ze spotkania odbytego tam w 1943 roku. Już wtedy inteligentów interesowała przyszłość Italii. Obok znanych osobistości – jak Bevilacqua i Cardovani – wiele ważnych przemyśleń wnieśli późniejsi liderzy życia kościelnego we Włoszech: E. Gezano, G. Urbani, C. Colombo, M. Maccarone. Interesowały ich zasady organizacji społeczeństwa włoskiego po wojnie: podkreślili prymat osoby, porzucenie pojęcia „państwa katolickiego”, uznanie roli państwa w życiu ekonomicznym, ograniczenie suwerenności narodowej na rzecz organizacji międzynarodowych. Te zasady usiłowali zrealizować deputowani do włoskiego zgromadzenia konstytucyjnego (G. La Pira, G. Dossetti, oraz brat prałata Montiniego, Lodovico). Wprowadzenie w życie wymienionych postulatów zostało przyjęte jako program preferowanej jedynej partii katolickiej, której miał przewodniczyć współtwórca i były lider PPI, Alcide De Gasperi. Montini był także zwolennikiem takiego, Maritainowskiego programu w kontaktach z Piusem XII. Dawny duszpasterz FUCI pisał w 1943 roku: „Ewentualna formacja stałej i zorganizowanej akcji politycznej należy do

wiernych jako obywateli” (s. 97). Proponowana partia miała mieć charakter autonomiczny wobec Kościoła. Wspomniany prałat załatwił dla De Gasperiego pracę w Bibliotece Watykańskiej od 1929 roku, kiedy faszyci starali się go osadzić w więzieniu. Na tym stanowisku jako Spectator w latach 1933-1939 w periodyku „L'illustrazione vaticana” publikował on kronikę wydarzeń politycznych. Równocześnie przygotowywał się do założenia Demokracji Chrześcijańskiej. Miejsce pracy obu zaprzyjaźnionych postaci umożliwiło im osobiste kontakty. Pierwszy kongres DC – założycielski – miał miejsce w lipcu 1944 roku w Neapolu. Wtedy przyjęto jego statut oparty w dużej mierze na dorobku sympozjów z Cameldoli.

Plan utworzenia jednej tylko partii katolickiej, zdolnej przejąć władzę w Italii, zakwestionowała kurialna grupa dostojników kościelnych skupiona wokół A. Ottavianiego, zwana „partią rzymską”. Z inicjatywy innej osobistości, wspomnianego już wcześniej ks. Roberta Ronki, rektora seminarium rzymskiego, na Lateranie spotykali się pod koniec wojny liderzy Komitetu Wyzwolenia Narodowego, mającego na celu storpedować plany DC i stworzyć ośrodek polityczny bardziej prawicowy i powiązany z władzami kościelnymi, więc nieautonomiczny. Inicjatywom prałata Ronki sprzyjały jego bliskie kontakty z hrabią G. Galeazzim, księciem C. Pacellim oraz G. Marteganim SJ, dyrektorem „Civiltà Cattolica”. Wymienieni wątpili, by DC zdołała uzyskać w drodze wyborów potrzebną większość parlamentarną. Tym osobistościom przypisuje się utworzenie ruchu *Civiltà italica*, który miał zjednoczyć wszystkie siły antykomunistyczne. Nie stworzyli alternatywy wobec DC, ale przekonali Piusa XII przed wyborami (kwiecień 1948) do swej strategii. Papież z jednej strony, realizując program antykomunistyczny, zdecydował się potępić katolików należących do partii komunistycznej. Równocześnie DC przyjmująca takie polecenia papieskie nie mogła być w pełni autonomiczna, czego oczekiwał Montini, dzielający poglądy Maritaina. Mobilizując siły katolickie przeciw obozowi P. Togliattiego, Pius XII postawił na czele akcji „komitetów obywatelskich” Luigiego Gedde (†2000), mimo że już za sprawą Montiniego na czele laikatu katolickiego stał V. Veronese (+1986). Przyjęty w kwietniu 1948 roku przez Piusa XII usłyszał zarzut

słabej aktywności AC. Wybory z 18 kwietnia 1948 roku przyniosły zdecydowane zwycięstwo DC – 48,5% głosów, co dało 305 deputowanych na 574 posłów w parlamencie.

We wrześniu 1949 roku Veronese rozpoczął drugą kadencję na stanowisku przewodniczącego AC, ale tym razem musiał zaakceptować na zastępcę L. Geddę, który później miał po nim odziedziczyć stanowisko. Te wydarzenia zapowiadały Montiniemu, że i jego kompetencje stopniowo ulegają ograniczeniu, a zaczyna dominować „partia rzymska”.

Po zakończeniu wojny niemal natychmiast doszło do antagonizmu między blokiem zachodnim i wschodnim, kiedy Rosja sowiecka podporządkowała sobie kraje, do których weszły jej wojska w walce z Hitlerem. Stolica Apostolska zamierzała być pośrednikiem między zwaśnionymi stronami. Podejmowała próby nawiązywania kontaktów między nimi. Starła się także umiędzynarodowić samą zbyt zitalizowaną kurię. W 1945 roku wśród 32 nowo kreowanych kardynałów znalazło się tylko czterech Włochów. W sekretariacie stanu powstała sekcja międzynarodowa. Z aprobatą przyjęto w 1947 roku plan (pomocy dla zniszczonej Europy) Marshalla i deklarację obronną Trumana. Równocześnie w „Osservatore Romano” G. Dalla Torre jako redaktor hamował wojenne nastroje, pisząc o możliwości współistnienia obu bloków, mimo zasadniczych różnic ideologicznych dzielących je. Giovanni B. Montini podzielał opinie bliskich mu środowisk opowiadających się za przynależnością do obronnego Paktu Atlantyckiego. Kiedy propaganda sowiecka stale zarzucała Stolicy Apostolskiej przynależność do bloku zachodniego, włoscy działacze zaprzyjaźnieni z Montinim podejmowali inicjatywy pokojowe: ks. H. Ferrero zorganizował kongres w obronie pokoju (kwiecień 1946); periodyk „Humanitas” (założony przez Bevilacqua) zaproponował federalizację Europy; Veronese w porozumieniu z Montinim zorganizował w Rzymie Koło Studiów i Spotkań z katolikami zagranicznymi odwiedzającymi Italię, w co zaangażował się także Lodovico Montini. W Strasburgu powstał Sekretariat do spraw Europejskich, mający koordynować wysiłki katolików na rzecz pokoju. Za tymi inicjatywami stał G. B. Montini. Do niego zaproszenie na kongres wysłał F. Joliot-Curie, przewodniczący Światowej Rady w Obronie Pokoju, sponsorowanej

przez Moskwę. W odpowiedzi watykański substytut wyjaśnił mu powody zaangażowania się Kościoła na rzecz ocalenia pokoju i swą niezależność od obu bloków politycznych. Wyrażona w tych słowach idea o postawie katolików znalazła pełne potwierdzenie w bożonarodzeniowym orędziu papieża w 1951 roku. By bliżej zapoznać się z postawami wiernych w Ameryce, Montini przez niemal cały miesiąc spotykał się z nimi w głównych miastach USA i w Quebecu. Energiczny substytut z powodzeniem, we współpracy z przewodniczącym włoskiej AC Vittorioem Veronese, zorganizował I Światowy Kongres Apostolstwa Laikatu z udziałem 1200 uczestników z 74 krajów. Rola prałata Montini, także jest widoczna w liście, który Pius XII skierował do narodów Rosji. Sowiecka propaganda nazwała to orędziem faryzeusza. Montini stał także za pięcioma kongresami pokojowymi we Florencji, jakie od 1952 roku organizował La Pira. Zostały zawieszono, kiedy ich promotora zabrakło już w Watykanie, mimo starań burmistrza Florencji.

W życiu codziennym środowiska watykańskiego na przełomie lat 40. i 50. funkcjonowały określenia „partia rzymska” i „partia francuska”. Pierwszą wiązano z nazwiskiem Ottaviani, drugą z osobą Montiniego. Francuskie koła katolickich intelektualistów i duszpasterzy widziały w nim doskonałego protektora nowych inicjatyw. Wspominając owocne kontakty z nim, o. Y. Congar OP, o. Ch. Boyer SJ, M. Schutz i M. Thurian, zasłużeni na polu ekumenicznym, podkreślali jego doskonałą znajomość francuskiej literatury teologicznej. Wielkim zaufaniem darzył nowe inicjatywy duszpasterskie – ks. H. Daniela i ks. H. Godina, podobnie kard. Suharda, sformułowane w liście duszpasterskim *Essor ou declin de l'Eglise?* W tym samym duchu energicznie popierał duszpasterstwo w środowisku robotniczym prowadzone przez o. J. Loewa OP, pracującego z dokerami Marsylii, oraz o. R. Voillaume'a, założyciela Wspólnoty Małych Braci Jezusa, inspirowanej duchowością Karola de Foucauld. Obu wymienionych jako papież poprosi o wygłoszenie dorocznych rekolekcji dla kurii watykańskiej (1968, 1970). Znawcy księgozbioru Pawła VI podkreślają zdecydowaną dominację tekstów francuskich. Po latach papież przyznał się, że uratował przed zesłaniem na indeks książki G. Bernanosa *Dialogi karmelitanek* oraz J. Guittona o Najświętszej

Maryi Pannie. Znając preferencje kulturowe i teologiczne Montiniego, Pius XII w 1949 roku zapewniał Maurice'a Schumanna: „Francja nie ma lepszego przyjaciela” (s. 118).

Montini, ten bardzo aktywny człowiek – mający 57 lat – szanowany przez środowiska intelektualne i dyplomatyczne Rzymu, ku ich zdziwieniu i zasmuceniu 1 listopada 1954 roku został zamianowany arcybiskupem Mediolanu. Musiał porzucić zajęcia, którym oddawał się przez ostatnie 20 lat. Motywacja decyzji Piusa XII do dzisiaj nie została wyjaśniona. Wymienia się kilka powodów: Montini od lat bronił i popierał przed papieżem działania A. De Gasperiego. A z nim Pius XII się różnił. Przed wyborami samorządowymi w maju 1952 roku papież obawiał się zwycięstwa lewicy komunistycznej w Rzymie. Przez P. Pavano starał się nakłonić De Gasperiego do sojuszu z prawicowymi, antykomunistycznymi ugrupowaniami. Na to lider DC się nie zgodził. Oburzenie Piusa XII przeciw odmowie De Gasperiego poszło tak daleko, że odmówił mu audiencji po zwycięskich wyborach DC i zniechęcił się także do jego orędownika – Montiniego. Po drugie uważa się, że Montini podjął inicjatywę, by po śmierci Stalina szukać kontaktów z Rosją Sowiecką. Na pewno w tej sprawie konsultował się z Maritainem, który przypomniał mu list Piusa XII do narodów Związku Sowieckiego. Ale informacje na temat sowiecki przekazywał także pułkownik C. Arnould, przyjaciel kard. Tisseranta. Ojciec R. Lombardi SJ w liście do Świętego Oficjum stwierdził, że próby nawiązania kontaktów były inicjatywami osobistymi Montiniego. Trzecia ewentualność, dlaczego Montini został odwołany ze swego stanowiska, wiąże się z sytuacją w Katolickiej Młodzieży Włoskiej. Na jej czele stał wówczas Mario Rossi (†1976), znawca Maritaina i przyjaciel Montiniego, zwolennik autonomii laikatu wobec hierarchii kościelnej. Rossi, nie zamierzając zmieniać swych przekonań i ulec dyrektywom przełożonych kościelnych, złożył pisemną rezygnację ze swych funkcji. Montini, chcąc ocalić Rossiego, przez kilka tygodni ukrywał przed papieżem wspomniany dokument. Kardynał Siri w swych pamiętnikach twierdzi, że ten incydent zbadała tajna komisja. Jej wnioski skłonić miały Piusa XII do odesłania Montiniego do Mediolanu. Po czwarte doszło do czasowej zbieżności wydarzeń. Latem 1954 roku zmarł miejscowy ordy-

nariusz, kard. Schuster. Po drugie przygotowywany od kilku lat projekt powołania Europejskiej Wspólnoty Obronnej został odrzucony przez parlament francuski (30 sierpnia 1954). Współautorem tej inicjatywy był A. De Gasperi, a w pracach nad nią uczestniczył Lodovico Montini. A co gorsza 19 sierpnia 1954 roku zmarł De Gasperi, co znacznie osłabiło pozycje G. B. Montiniego w Watykanie. Jego obecność w kurii nie była już tak potrzebna jak uprzednio. Linia antyfrancuska się umocniła.

Kolejny etap w życiu G. B. Montiniego – 1954-1963 – będzie trwał dziewięć lat. Wielkie miasto uniwersyteckie i przemysłowe, diecezja licząca ponad trzy miliony mieszkańców – narzuciły natychmiast ordynariuszowi konkretne problemy duszpasterskie. Zaczął od świata pracy i środowisk akademickich. W odpowiedzi na pierwsze problemy odwiedził robotników w dzielnicy zwanej „włoskim Stalingradem”, gdzie burmistrzem był komunista. W tym celu nawiązał kontakt z chrześcijańskimi związkami zawodowymi (ACLI) i 1 maja, zwracając się do ludzi pracy, ostrzegał ich przed marksizmem jako przestarzałą i przegraną ideologią, podkreślając humanistyczny i dojrzały charakter katolickiej nauki społecznej. Nie zareagował jednak krytycznie na utworzenie centrolewicowej administracji w Mediolanie. To wydarzenie krytycznie ocenili kard. Siri z Genui i część episkopatu. Poproszony do Świętego Oficjum o wytłumaczenie zaistniałej sytuacji objaśnił swoje milczenie i opisał lewicujące oddziaływanie jezuickiego Centrum San Fedele. Zaistniałe problemy ściśle wiązały się z doktrynalnymi problemami: z określeniem miejsca laikatu w Kościele i społeczeństwie. Tendencja montiańska i maritainowska stała w sprzeczności z tendencją rzymską (s. 133). Wydaje się, że I Światowy Kongres Apostolstwa Laikatu (październik 1951) przyniósł zwycięstwo pierwszej opinii. Pius XII, przemawiając wówczas, podkreślił różne stopnie zależności świeckich od hierarchii. Dało to asumpt teologom (Congar, Pavan, Philips) do poważnych refleksji na ten temat. Nie były one obce Piusowi XII. Znalazły równocześnie echo w „Civiltà Cattolica”, w artykule A. Messinea SJ (1956): *Umanismo integrale?*, mającym zdyskredytować partię francuską. Oczywiście w spór zaangażował się kard. Ottaviani. Jednak na II Kongresie Apostolstwa Laikatu wystąpił arcybiskup G. B. Montini, burzliwie oklaskiwany, podkreślając

walory myśli Maritaina. Zamianowany kardynałem zadbał, by uniwersytet mediolański przyznał francuskiemu filozofowi doktorat honoris causa. Poglądy Montiniego nie odbiegały jednak od papieskich. Utrzymywał także, że do hierarchii kościelnej należy określić czas i potrzebę podejmowania reform w Kościele. Daleki był od koncyliaryzmu. Mimo że wybitny działacz katolicki i rektor uniwersytetu G. Lazzati (†1986) w gronie osobistości mediolańskich przejawiał tendencje przesadnie autonomiczne wobec hierarchii, Montini zaangażował go w życie Kościoła, powierzając mu redakcję dziennika katolickiego „L’Italia” (1961), narażając się tym samym prawicowemu skrzydłu w episkopacie. Arcybiskup Montini miał także wątpliwości co do praktyki duszpasterskiej grupy *Communione e Liberazione* (1500 członków), zorganizowanej przez ks. L. Giussaniego w 1955 roku. Jednak widząc skuteczność jej apostołstwa, pohamował jej autonomiczność, powołując Diecezjalny Komitet Apostołstwa, mający koordynować wszystkie akcje pastoralne, także wspomnianą *Communione e Liberazione*.

Giovanni B. Montini z niepokojem obserwował życie religijne swej diecezji ulegającej laicyzacji. Kontynuował i wszczynął nowe budowy kościołów. Na przełomie lat 50. i 60. prace budowlane trwały na 123 placach. Zdecydował się także zorganizować rekolekcje parafialne (5-24 listopada 1957) w nadziei, że to ożywi jego wiernych. Zaprosił 1284 kaznodziejów, w tym dwu kardynałów i 24 biskupów, a także pewną liczbę kleryków i osób świeckich. Sam na rozpoczęcie misji wygłosił sześć przemówień telewizyjno-radiowych, prosząc o modlitwę i udział w rekolekcjach. A jednak mimo ogromnego wysiłku misje nie przyniosły oczekiwanych wyników. Spodziewał się, że na zakończenie tych niebywałych misji wierni usłyszą parę słów papieża i otrzymają jego błogosławieństwo. Wbrew oczekiwaniom Pius XII odmówił. I już nigdy po tych misjach nie doszło do spotkania papieża z ordynariuszem mediolańskim. Niewyjaśnione sprawy nadal ich dzieliły. Ale kiedy Montini nocą z 8 na 9 października 1958 roku od osobistego lekarza papieskiego otrzymał wiadomości o śmierci Piusa XII, natychmiast udał się do Castel Gandolfo, by się pomodlić przy jego trumnie, a powróciwszy do Mediolanu, zorganizował wzruszające nabożeństwo żałobne. Niedługo

potem, gdy światowe media komentowały *Stellvertretera Hochhuta*, zdecydowanie stawał w obronie Piusa XII.

Nowy papież Jan XXIII, zapowiadając 25 stycznia 1959 roku II Sobór Watykański, uświadomił episkopatowi obowiązki troski nie tylko o własne diecezje, ale i o cały Kościół. Kardynał Montini dał temu wyraz, redagując swoje przedsoborowe wota z pomocą Carla Colombo, profesora mediolańskiego seminarium. Poruszył w nich zagadnienie jedności Kościoła i ekumenizmu, liturgii, miejsca episkopatu na tle Vaticanum I oraz stosunku wierzących do świata. Tematyce soborowej poświęcił serię sympozjów organizowanych w Villa Cagnola (1960-1962). Zadał także o żywe kontakty i wymianę myśli z teologami anglikańskimi i protestanckimi. Wszedł do Centralnej komisji przygotowawczej do soboru. Odbył trzy studyjne podróże do USA i Brazylii (3-16 czerwca 1960) oraz latem do RPA. Nadal żył swymi doświadczeniami z Brescii i pogłębiał teologię, zaczytując się we francuskich teologach. Troszczył się w swej korespondencji i wystąpieniach o zachowanie autentycznej nauki o Kościele i nieuleganie kręgom laickim, chcącym narzucić polityczne koncepcje państwa demokratycznego eklezjalnym strukturom. Chętnie odwoływał się do prac niemieckiego historyka, ks. Huberta Jedina, pochodzącego z Wrocławia, omawiającego dzieje soborów.

W pierwszych dniach soboru kard. Montini nie przyłączył się do grupy kilku członków z komisji centralnej (kardynałowie: Leger, Suenens, Lienart i inni – pisemnie skarżących się do papieża, że program obrad jest nieprzygotowany. Jednak taki zarzut także kard. Montini w osobistym liście przekazał kard. Ottavianiemu. W tym czasie, jak stwierdził później, doświadczył po raz pierwszy kolegalności episkopatu włoskiego (14 października 1962), kiedy na wniosek kilku członków rady prezydialnej soboru jego ojcowie mieli się zastanowić nad składem osobowym poszczególnych komisji. Podczas pierwszej sesji Montini dwukrotnie zabrał głos – poparł projekt wprowadzenia języków narodowych do liturgii oraz opowiedział się za postulatem kard. Suenensa, by przygotować jednoznaczny plan i terminarz obrad, w którym miał się wyrazić także papieski prymat kierujący całym zgromadzeniem.

Wybrany w trzecim głosowaniu konklawe – 1 czerwca 1963 roku, na miejsce Jana XXIII mimo pewnego oporu partii rzymskiej, Paweł VI natychmiast zapewnił Kościół, że będzie kontynuował obrady soborowe. Był podobnego zdania co jego poprzednik, że pierwszej sesji zabrakło papieskiego kierownictwa. O to zatroszczył się na wstępie, mianując czterech moderatorów obrad (co R. Aubert, słynny profesor z Louvain, uznał za zasadnicze osiągnięcie) i odnawiając mandat dotychczasowemu sekretarzowi generalnemu arcybiskupowi P. Felici (†1982) oraz organizując spotkania komisji koordynacyjnej w apartamentach sekretarza stanu, kard. A. Cicognani (†1973). Paweł VI miał już za sobą krytyczne doświadczenia pierwszej sesji (11 października 1962 – 8 grudnia 1962) i czynnej po niej pierwszej intersesji (8 grudnia 1962 – 29 września 1963), zdawał sobie sprawę z konieczności przeprowadzenia kilku następnych. Organizował je w miarę zauważanych potrzeb. Podzielił prace Vaticanum II w następujący sposób:

- druga sesja: 29 września 1963 – 4 grudnia 1963; intersesja: 4 grudnia 1963 – 14 września 1964;
- trzecia sesja: 14 września 1964 – 21 grudnia 1964; intersesja: 21 grudnia 1964 – 15 września 1965;
- czwarta sesja: 14 września 1965 – 8 grudnia 1965.

Przytoczony kalendarz prac papież ustalał osobiście, obserwując przebieg dyskusji. Drugą sesję poprzedziło długie przemówienie Pawła VI. Podkreślił w nim cztery główne cele soboru: pogłębienie nauki o Kościele, potrzebne po niezakończonym Vaticanum I, odnowę Kościoła, odbudowę jedności między wszystkimi chrześcijanami, otwarcie się na dialog ze światem współczesnym. W dyskusji podjętej nad schematem *De Ecclesia* szczególnie żywo omawianym tematem była kolegialność biskupów, doprecyzowanie ich roli, funkcji, kompetencji oraz ich miejsca obok papieża. Wcześniejsze wypowiedzi Pawła VI na wspomniany temat nie były wyraźne, zaś dyskusje w auli świadczyły o poważnej rozbieżności. W przeprowadzonym głosowaniu orientacyjnym (3 października 1963) na temat kolegialności 80% ojców zaakceptowało tę naukę, chociaż jeszcze poprzedniego dnia tylko niewielu ponad 50% ją uznawało. Przyjęto także propozycję, by włączyć do omawianego schematu roz-

dział De Beata Virgine. Przeanalizowano schematy *De episcopis* oraz *De Oecumenismo*. W dniu zakończenia drugiej sesji (4 grudnia 1963) promulgowano dekret o środkach masowego przekazu *Inter mirifica* i konstytucję o liturgii (*Sacrosanctum Concilium*). Niezakończona debata *De Ecclesia* sprowokowała francuskiego biskupa M. Lefebvre'a do postawienia proponowanej konstytucji zarzutu koncyliaryzmu. Zarzuty o heretyckiej koncepcji w wykładzie o kolegializmie pojawiły się także w „Osservatore Romano” i w „Divinitas”. Podczas trzeciej sesji – 13 września 1964 – 25 kardynałów (13 z kurii), jeden patriarcha, 13 przełożonych zakonnych złożyło na ręce papieża tekst *Nota personalmente reservata*, dotyczący schematu *De Ecclesia*. Promotorem tego protestu był kard. A. M. Larraona. Autorzy twierdzili, że omawiany projekt soborowy pojęcie Kościoła monarchicznego zastępuje koncepcją episkopalną i kolegialną. Tej frondzie jednoznacznie odpowiedział Paweł VI (18 października 1964). Zanim *De Ecclesia* powróci na stół podczas trzeciej sesji wokół schematu trwały prace w okresie interesesji. Wówczas papież zgłosił na ręce komisji doktrynalnej szereg poprawek do istniejącego tekstu. Część z nich została uwzględniona – np. wyrażenie *caput Collegii* zastąpiono określeniem *caput Ecclesiae*. W okresie interesesji Paweł VI odbył ważną pielgrzymkę do Palestyny (4-6 stycznia 1964). Była to pierwsza podróż zagraniczna papieża od 1804 roku, kiedy Pius VII udał się do Paryża na koronację Napoleona. Ta pielgrzymka była ważna nie tylko z uwagi na pobyt głowy Kościoła w miejscach świętych, ale i na dwukrotne spotkania głowy Kościoła z patriarchą konstantynopolskim Atenagorasem – do takiego spotkania ostatni raz doszło w 1439 roku, podczas soboru florenckiego.

Wydaje się, że trzecia sesja – dla wszystkich, zwłaszcza dla samego Pawła VI, była szczególnie trudna. Odczuwało się napięcia. Cytowany przez Maritaina L. M. Le Guillou skarżył się, przypomina Chenaux, że miało się wrażenie, jakby papież potraktował dyskutantów jak dorastających chłopców (s. 177). Jako głowa Kościoła zdecydował się skorzystać ze swej władzy. Wbrew zwyczajom zszedł do auli soborowej (6 listopada 1964) – wydarzyło się to po raz pierwszy od średniowiecza – by uczestniczyć w debacie o misjach. Wybierając imię Paweł, zaznaczył już, że za-

mierza być apostołem pogan; podobnie kanonizując 22 męczenników ugandyjskich i podejmując z końcem roku podróż do Indii. Temat misji, niekontrowersyjny, pozwolił mu podkreślić jego przywódcze kompetencje na soborze. Po celebrze Mszy Świętej i krótkim przemówieniu broniącym schematu o misjach, pobłogosławiwszy zebranych, opuścił aulę soborową. Te gesty nieco złagodziły wspomniane napięcia. Congar zanotował, że papież zachował się jak dowódca wizytujący swe oddziały. Po Mszy Świętej odprawionej 13 listopada 1964 roku w bazylice zrezygnował z tiary na rzecz ubogich, pokazując biskupom, czego od nich oczekuje. Ale jego stosunki z większością soborową uległy ponownie pogorszeniu, kiedy do rozdziału III w *De Ecclesia* dodał *Nota explicativa praevia* (autorstwa G. Philipsa), która tłumaczyła, dlaczego uznanie kolegialności episkopatu współdziałającego z Piotrem nie podważa jego prymatu (s. 179). Kolejne zagadnienie dzielące obradujący sobór to problem wolności religijnej. Rozdział wydzielony z deklaracji o ekumenizmie został ponownie opracowany – teraz przez J. C. Murraya (†1967) i P. Pavana (†1994). Większość debatujących krytycznie oceniła nowy tekst. Celem zredagowania kolejnej wersji powołano czteroosobową komisję, ale aż trzech z jej członków (wraz z kard. Brownem) było zdecydowanymi przeciwnikami poprawionego tekstu o wolności religijnej. Oburzeni takim składem komisji kardynałowie z większości soborowej przekazali papieżowi swój niepokój. W następstwie tej interwencji Paweł VI przez kard. Tisseranta powiadomił zebranych (19 listopada 1964), że kontrowersyjny temat będzie przedmiotem rozważań kolejnej – czwartej sesji. Tymczasem w grudniu 1964 roku papież wysłał swego osobistego sekretarza P. Macchiego i J. Guittona do Tuluzy, do Maritaina. Odpowiedź znanego filozofa zapewne miała poważny wpływ na dalsze zachowania papieża. Wolność religijna, zdaniem francuskiego filozofa, należy do podstawowych praw ludzkich i jej zabezpieczenie leży w gestii państwa, a nie Kościoła.

Trzecie zagadnienie osłabiające popularność Pawła VI wiąże się z jego stosunkiem do ekumenizmu. Wcześniej spotykał się z wieloma przedstawicielami protestantyzmu i anglikanizmu. Bardzo wysoko cenili jego wiedzę, kulturę i religijność zarówno O. Cullmann (†1999), jak i bracia

z Taizé. Ojcowie soborowi przygotowali trzy pierwsze rozdziały o ekumenizmie, opracowane przez Sekretariat Jedności. Wprowadzono do niego sporo poprawek. I te trzy rozdziały niemal jednogłośnie przyjęto jako gotowe do końcowej aprobaty. Ku ogólnemu zdziwieniu papież zażądał wielu nowych zmian (około 20). Wówczas ojcowie doszli do wniosku, że lepiej je przyjąć zgodnie z życzeniem papieża, niż zaczynać pracę od nowa. 1 listopada 1964 roku przyjęto skorygowany schemat, a o. Congar zapewnił wszystkich, że wprowadzone modyfikacje nie uszkodziły przygotowanego wcześniej tekstu. Niemniej kolejna interwencja papieża nie przysporzyła mu popularności. Po czwarte, wbrew zdaniu poważnej grupy ojców Paweł VI w końcowym przemówieniu uznał Najświętszą Maryję Pannę za Matkę Kościoła. Na początku grudnia, wierny swemu misyjnemu powołaniu, wybrał się do Indii (2-5 grudnia 1964), by uświetnić 38. kongres eucharystyczny w Bombaju i wyrazić uznanie ludom zamieszkującym ten kraj.

Czwarta sesja miała przed sobą trudne zadanie, należało jeszcze dopracować 11 tekstów, w tym szczególnie złożone – o objawieniu, o wolności religijnej, apostołacie świeckich, o misjach, a zwłaszcza schemat 13: o Kościele w świecie współczesnym. W ramach przygotowań tej sesji sekretarz generalny w połowie czerwca 1965 roku przesłał ojcom soboru teksty przygotowawcze, liczące 360 stron. Także w okresie ostatniej intersesji papież był bardzo aktywny. 22 lutego 1965 roku zamianował 27 nowych kardynałów, w tym dwu byłych więźniów komunistycznych – J. Slipyja ze Lwowa i J. Berana z Pragi, a także teologa J. Journeta i duszpasterza młodzieży robotniczej J. L. Cardijna. Na dwa dni przed czwartą sesją papież ogłosił encyklikę *Misterium fidei*, podkreślając tradycyjną naukę o Eucharystii. Z listu o. Lanne'a OSB do Congara OP można wywnioskować, że publikacja ta została źle przyjęta, bo miała przede wszystkim potwierdzić supremację papieża nad soborem. Podobnemu celowi miało posłużyć ogłoszenie o utworzeniu synodu biskupów i o wyjeździe do ONZ. Wracając z Nowego Jorku, Paweł VI udał się prosto do auli soborowej, która przyjęła go burzliwymi brawami. Chenaux twierdzi, że popularność Pawła VI wówczas sięgnęła zenitu (s. 189). Ten sukces ułatwił mu interwencję w komisji doktrynalnej, zobowiązanej do re-

wizji tekstu *De Revelatione*. Papież zwrócił szczególnie uwagę na związek między Pismem Świętym a Tradycją i Urzędem Nauczycielskim. W wieku XVI protestantyzm głosił tezę, że jedynym źródłem objawienia jest wyłącznie Pismo Święte – *sola Scriptura*. W odpowiedzi teologowie, także soborowi, zaczęli głosić tezę, jakoby zarówno Pismo Święte, jak i Tradycja były niemal niezależnymi od siebie źródłami Objawienia. Tych opinii także nie można było podtrzymywać. Celem odpowiedniego dopracowania konstytucji soborowej zebrała się (19 października 1965) komisja doktrynalna. Po interwencji kard. Bei życzenie Pawła VI zostało spełnione. Zmodyfikowany tekst stwierdził, „że święta Tradycja, Pismo święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć...” (por. *Dei Verbum*, 10). Przypomnienie dwu źródeł Objawienia zostało zaniechane. Schemat *Dei Verbum* przyjęto (18 listopada 1965) prawie jednomyślnie (sześć głosów *non placet*). Papież już nie zabierał głosu w tej sprawie. Zapowiedział jeszcze rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego Piusa XII i Jana XXIII. Ostatniego dnia czwartej sesji – 7 grudnia 1965 roku – w Rzymie i Istambule odwołano wzajemne ekskomuniki z 1054 roku. W ceremonii kończącej Vaticanum II – 8 grudnia 1965 roku – przed bazyliką obok ojców soboru udział wzięły delegacje 81 krajów i dziewięciu organizacji międzynarodowych. Po Mszy Świętej na życzenie papieża w imieniu soboru wygłoszono siedem orędzi do różnych kategorii społecznych. Do intelektualistów przemówił Maritain. Paweł VI podkreślił na koniec obowiązek Kościoła wcielenia w życie dorobku Vaticanum II (s. 203).

Już komisja przedsoborowa otrzymująca wota referujące oczekiwania biskupów w 1959 roku zapoznała się z licznymi postulatami kręgów kościelnych, dotyczącymi negatywnej oceny pracy kurii watykańskiej. Odnosiły się one głównie do zachowań i stylu działań Świętego Oficjum. Patriarcha melchicki z Antiochii Maksymos IV (†1967) zaproponował nawet, by zastąpić ją kolegium złożonym z patriarchów, kardynałów rezydencjonalnych i biskupów wyznaczonych przez konferencje episkopatów. Dyskusje między kard. Fringsem i kard. Ottavianim poruszały analogiczne problemy. Paweł VI, publikując dekret (*Christus*

Dominus, 25 października 1967) określający zadania biskupów, zapowiedział reformę kurii, dostosowaną do potrzeb czasu, krajów, obrzędów, odpowiednio skoordynowanych instytucji. Watykański kardynał A. M. Larraona (†1973) słabości ówczesnej kurii widział w przeroście zadań należących do poszczególnych dykasterii i braku ich koordynacji. Mówiło się nawet o chaosie organizacyjnym w kurii. Paweł VI, przemawiając (18 listopada 1965), zapowiedział stopniową reformę kurii. Już 7 października 1965 roku, ogłaszając *Integrae servandae*, zastąpił kongregację Świętego Oficjum Kongregacją Nauki Wiary. Poprzednia (*Licet ab initio* z 21 lipca 1542) miała badać i rugować błędy naruszające prawdy wiary. Nowa kongregacja otrzymała misję doktrynalną i pasterską. Zniosła przede wszystkim indeks ksiąg zakazanych. Realizując postulaty soboru, Paweł VI powołał ponadto kilka nowych instytucji: Sekretariat dialogu z niechrześcijanami, Sekretariat dialogu z niewierzącymi, Radę Papieską dla laikatu, Komisję *Iustitia et Pax*. W następnych latach powołał ponadto Międzynarodową Komisję Teologiczną, Komisję duszpasterską dla migrantów i turystów, *Cor Unum*, Komitet do spraw rodziny. Współdziałanie utworzonych organów miała normować konstytucja *Regimini Ecclesiae Universae* (15 sierpnia 1967).

Podjęta przez Pawła VI szeroka reforma była trzecią w dziejach Kościoła. Za pierwszą uważa się inicjatywę Sylwestra V (potrydencką – z 22 stycznia 1587 roku *Immensae aeterni Dei*). Za drugą uznaje się reformę Piusa X (*Sapienti Consilio* z 29 czerwca 1908 roku), zrealizowaną po likwidacji Państwa Kościelnego. Konstytucja Pawła VI (*Regimini Ecclesiae*) rozróżnia kongregacje, trybunały, sekretariaty, w których mandaty kardynałów jako członków miały pięcioletnie kadencje. I zawsze wygaszały ze śmiercią papieża. Wprowadzono także zasadę, że w charakterze członków kongregacji wejdą do nich zagraniczni biskupi ordynariusze. Koordynatorem prac wszystkich wymienionych instytucji miał być Sekretariat Stanu. Z niego wyłączono pierwszą sekcję, tworząc Radę do spraw Publicznych Kościoła, na wzór ministerstw spraw zagranicznych. Dokonane zmiany nobilitowały Sekretariat Stanu. Tradycyjna organizacja Domu Papieskiego, w której byli ulokowani przedstawiciele rzymskiej arystokracji, niepełniący już żadnej roli po likwidacji państwa

kościelnego, została radykalnie zreformowana i zredukowana. Reformy objęły także IOR, czyli tzw. Bank Watykański, w którym wzmocniono głos i kompetencje personelu świeckiego.

Reformy instytucjonalne dotyczyły także personelu. Do nowej kongregacji Nauki Wiary na miejsce kard. Ottavianiego przyszedł chorwacki kardynał F. Seper (†1981) oraz jako sekretarz francuski dominikanin P. Philippe (†1984) oraz belgijski teolog Ch. Moeller (†1986) w charakterze wicesekretarza. Na czele kongregacji wychowania i studiów stanął kard. G. Garonne (†1994). Prefektem Domu Papieskiego został bp J. Martin (†1992). Świeżo utworzoną Radę do spraw Publicznych Kościoła powierzono biskupowi A. Casarollemu (†1998), a jej sekretariatem miał pokierować ks. G. Benelli (†1982). Stanowisko sekretarza stanu powierzono kard. J. Villotowi (†1979).

Vaticanum II, kontynuując debaty niedokończone podczas Vaticanum I, stwierdziło, że w Kościele istnieją dwa podmioty władzy: papież oraz papież w łączności z kolegium biskupów jako następca kolegium apostołskiego. Już w *Lumen gentium* sformułowało postulat bardziej kolegialnego kierowania Kościołem poprzez powołanie organu konsultatywnego zabierającego głos w imieniu episkopatów. Konferencje episkopatów istniały już od wielu lat, niemal od początku XX wieku. We Włoszech (CEI) w skład takiej konferencji wchodził tylko metropolita, a jej statut od 1954 roku wyraźnie uzależniał ją od Watykanu. Ale wraz z nominacją abpa J. Siriego na przewodniczącego CEI uzyskała ona większą samodzielność. Siri w wieku 47 lat w 1953 roku został kardynałem, a już wcześniej był przewodniczącym Tygodni Społecznych i Komisji Episkopatu do spraw Akcji Katolickiej. Zaliczano go do papabili. W miejsce kard. Siriego, w niezupełnie przejrzystych okolicznościach powołano kolegialne kierownictwo CEI – kard. G. Colomba, kard. E. Flotita i kard. G. Urbaniego. Równocześnie, jeszcze podczas Vaticanum II, w skład CEI weszli wszyscy biskupi włoscy.

Także w Kościele powszechnym doszło do wzmocnienia kolegialnego statusu episkopatu. Między 29 września a 29 października 1967 roku w Rzymie zebrał się pierwszy synod powszechny, postulowany podczas soboru. Podjął się pracy nad pięcioma tematami: otrzymane raporty epi-

skopatów o problemie wiary, reforma prawa kanonicznego, formacja duchowieństwa, małżeństwa mieszane, reforma liturgii. Zbyt rozległa tematyka obrad i sam sposób funkcjonowania synodu, a ponadto stronnicza informacja prasy światowej przyniosły rozczarowanie wynikami obrad. Równocześnie kłopoty zdrowotne Pawła VI, który 4 listopada 1967 roku poddał się operacji chirurgicznej i zawiesił wizyty *ad limina*, przyniosły nowe niepokoje. Wspomnianym rozczarowaniom dał wyraz kard. Suenens, który do tej pory cieszył się, jako jeden z czterech moderatorów soboru, szczególnym uznaniem papieża. Jednak belgijski kardynał oczekiwał, że kolegialna rola episkopatów będzie miała większy wpływ na styl kierowania Kościołem. Dał temu wyraz w swych wypowiedziach. W tych okolicznościach Paweł VI jesienią 1969 roku zwołał nadzwyczajny synod poświęcony kolegialności episkopatu. Otwierając obrady 11 października 1969 roku, papież zaakcentował kierowniczą rolę następcy św. Piotra, obecnego w kolegialnym zespole biskupów. Podkreślił, że Kościół nie jest instytucją na wzór państwa demokratycznego. W przeciwieństwie do poprzedniego synodu tym razem Paweł VI żywo uczestniczył w obradach i w pracach nad redakcją końcowego dokumentu. Na zakończenie obrad opublikowano dekret *Christus Dominus* normujący kompetencje i zadania nuncjuszy papieskich. Zaznaczono, że ich rola jako przedstawicieli Stolicy Apostolskiej nie upoważnia ich do interweniowania w programy duszpasterskie episkopatów. Nie bez znaczenia jest także konstytucja papieska *Romano Pontifice* (1 października 1975) określająca, że wyboru następcy św. Piotra będzie dokonywać grono kardynałów nie większe niż 120 elektorów, nie starszych niż 80-letni. I tu także Paweł VI odrzucił projekt kard. Suenensa, by w konklawe aktywnie uczestniczyła także delegacja przedstawicieli synodu.

Druga połowa lat 60. w krajach zachodnich, zwłaszcza we Francji, Niemczech, Belgii i Holandii, to moment pojawienia się ruchów młodzieży uniwersyteckiej kwestionujących struktury uczelni, państwa, a nawet rodziny. Stąd opublikowanie *Humanae vitae* (28 lipca 1968), którą Paweł VI zapowiedział podczas soboru, przypało na burzliwy okres w życiu Europy. Ani ruchy młodzieżowe, ani prasa nie akceptowały zasad moralnych świeżo przypomnianych na temat życia rodzinnego i problemów

prokreacyjnych. Praktyki antykoncepcyjne były już bardzo rozpowszechnione, co wiązało się ściśle z osłabieniem przekonań religijnych. Zakwestionowanie prawd wiary znalazło wieloraki wyraz. Ujawniło się już po publikacji encykliki *Mysterium fidei* (3 września 1965), przypominającej nauczanie katolickie o Eucharystii. Holenderscy katolicy, wychodząc naprzeciw protestantom, przypomnieli tezę o transsignifikacji zamiast transsubstancjalizacji. W znacznej mierze zakwestionowano także obecność Chrystusa w Eucharystii po zakończeniu Mszy Świętej, w Hostiach pozostawionych w tabernakulum. Twierdzenia takie głosił nowy organ teologiczny *Concilium*, którym kierował pochodzący z Belgii holenderski profesor o. Schillebeeckx OP. Środowisko holenderskie opublikowało także katechizm – *De nieuwe Katechismus* (1966), któremu imprimatur udzielił kard. Alfrink. Zawierał on kilka niejednoznacznie określonych twierdzeń o grzechu pierworodnym, Eucharystii, dziewictwie Najświętszej Maryi Panny, roli Kościoła i papieża. Na temat tej publikacji w Gazzadzie w Lombardii zorganizowano sympozjum z udziałem teologów watykańskich i holenderskich (kwiecień 1967). W przededniu tego spotkania Paweł VI przesłał do holenderskiego kardynała list pełen zatroskania, który nie przyniósł żadnych skutków. W czerwcu w Rzymie ponownie temat podjęła komisja kardynalska, z udziałem kard. Alfrinka i trzech uczestników obrad w Gazzadzie. Na wniosek kard. Journeta miała dokonać rewizji holenderskiego katechizmu. Zasugerowano jego autorom 10 poprawek, jednak nie zostały one wprowadzone. Paweł VI nie zdecydował się na dalsze kroki w stosunku do holenderskiego katechizmu. Jednak już uprzednio (luty 1967), w adhortacji apostolskiej *Petrum et Paulum Apostolos*, zapowiadając rok wiary, w większym zakresie podjął problemy typowe dla środowisk holenderskich i zachodnioeuropejskich. Także I Synod (1967) rozważał kryzys wiary. Kardynał Journet poproszony przez Pawła VI o przygotowanie odpowiedniego tekstu, wspólnie z J. Maritainem zredagował odpowiednią formułę wyznania wiary dla współczesnych katolików. Przypominała ona podstawowe prawdy wiary o obecności Chrystusa w konsekrowanej Hostii, przechowywanej w tabernakulum. I o rzeczywistej ofercie Syna Bożego podczas sprawowania Mszy Świętej. Paweł VI, wygłasza-

jąc swoje *Credo* na stopniach bazyliki św. Piotra 30 czerwca 1968 roku, wykorzystał w zasadzie tekst zaproponowany przez Maritaina i Jourmeta. Komentując sytuację w Kościele, papież miał się żalić do J. Guittona, że przypomina ona trzęsienie ziemi (s. 228).

Podczas soboru Paweł VI wyłączył z jego tematyki problem antykoncepcji i celibatu, rezerwując je dla swych przyszłych urzędowych wypowiedzi. Już Jan XXIII w marcu 1963 roku powołał komisję na czele z o. H. de Reedmattenem OP ze Szwajcarii. Komisja ta złożona w końcowej fazie z 80 osób obradowała pięciokrotnie. Pięciu biskupów w niej uczestniczących w czerwcu 1966 roku oddało Pawłowi VI swe konkluzje – trzech powstrzymało się od głosu, dziewięciu opowiedziało się za liberalnym rozwiązaniem wobec środków antykoncepcyjnych, trzech było zdecydowanie przeciw (s. 231). Papież niezadowolony z otrzymanego raportu rozwiązał wspomniany zespół i powołał nową komisję na czele z kard. Ottavianim. Ważną rolę odegrały wówczas publikacje o. G. Martelet SJ i kard. K. Wojtyły. Wykluczały one możliwość stosowania środków antykoncepcyjnych. W tym kierunku poszła także encyklika *Humanae vitae*. W licznych środowiskach spotkała się ona z ostrą krytyką, nawet w kręgach katolickich. Francuski episkopat w swej *Note pastorale* (8 listopada 1968) odwołał się do pojęcia mniejszego zła, mówiąc o antykoncepcji, którą surowo ocenił bp. G. Benelli (†1982), znany pracownik kurii watykańskiej. W Belgii konferencja episkopatu wyraźnie podzieliła się w ocenie encykliki. A ponadto pięciu kardynałów – Alfrink, Doepfner, Heenan, Koenig, Suenens – zaniepokojonych mnożącymi się rozbieżnościami w opinii publicznej (9 września 1968) dyskretnie zajęło się tymże tematem w Essen, bez opublikowania żadnego wniosku. Natomiast jednoznacznej obrony encykliki podjął się kard. Journet, mówiąc wprost o obowiązku uznania głosu nieomylnego papieża.

Reakcje teologów i duszpasterzy na wspomnianą encyklikę były wyrazem rozbieżnych opinii panujących w środowiskach intelektualnych. Amerykański moralista ks. C. Curran (ur. 1934) uzyskał podpisy ponad 200 katolików pod apelem wzywającym do nieposłuszeństwa wobec encykliki. Ukazujące się w Holandii „*Concilium*” ogłosiło apel 38 teologów

domagających się wolności w swych badaniach naukowych. Wśród sygnatariuszy znaleźli się Chenu, Congar, Geffré, Duquoc. Jednak swych podpisów odmówili Danielou, de Lubac, Gilson. Wobec wyraźnych niepokojów intelektualnych Paweł VI zdecydował się na utworzenie Międzynarodowej Komisji Teologicznej (30 kwietnia 1969), przy doborze do której uwzględniano zarówno wierność wobec Stolicy Apostolskiej, jak i zróżnicowane geograficznie pochodzenie kandydatów. Wśród 30 zaproponowanych osób znaleźli się Congar, de Lubac, Rahner, Ratzinger, Urs von Balthasar, Lonergan. Statut komisji podporządkowywał ją prefektowi Kongregacji Nauki Wiary (wówczas kard. Seperowi), który na stanowisko sekretarza powołał G. Philipsa. Nowo utworzona komisja opracowała raport o kolegalności biskupów, który jednak nie został uwzględniony w pracach synodu zajmującego się tym zagadnieniem; podobnie bez echa pozostał projekt przygotowany przez Rahnera, by kolegium biskupów brało udział w decyzjach podejmowanych przez papieża. Chenuaux nie jest pewien, czy wspomniane projekty wychodziły poza Kongregację Nauki Wiary. Jednak pewnym osiągnięciem komisji było powołanie periodyku teologicznego „Communio” (1972), w odpowiedzi na istniejące już „Concilium”.

Drugi problem wykluczony z tematyki soborowej – celibat kapłański – znalazł opracowanie w encyklice *Sacerdotalis coelibatus* (24 czerwca 1967). Posoborowe dyskusje dotyczyły także statusu kapłaństwa w Kościele. Hans Kung uważa celibat za obowiązek narzucony w średniowieczu; postulował rewizję tego przepisu. We Francji powstał ruch Echanges et Dialogue, zmierzający do deklerykalizacji Kościoła. W styczniu 1969 roku ponad 300 członków wspomnianego ugrupowania (liczącego 621 duchownych), pochodzących z różnych diecezji, obradowało w Paryżu. Mimo dezaprobaty ze strony episkopatu sprawa ugrupowania odbiła się głośnym echem także w krajach ościennych. Podobne zgromadzenie zwołano w Coire w Szwajcarii (lipiec 1969). Także w Rzymie podczas obrad synodalnych doszło do podobnego zgromadzenia. Równocześnie odnotowano znaczny spadek liczby kapłanów i seminarzystów. We Francji w latach 1965-1969 sekularyzowało się 485 księży, a w latach 1970-1974 porzuciło swój stan 97 duchownych. Spadła także liczba młodych kapła-

nów – w latach 1965-1969 święcenia przyjęło 501 neoprezbiterów, a później – 1970-1974 – tylko 220, i jeszcze mniej – 127 – w latach 1975-1979.

W Holandii w tym okresie – 1968-1969 – obradował w Nordwijkerhout synod duszpasterski. Po piątej jego sesji (21 stycznia 1970) ogłoszono postulat, by oprócz duchownych celibatariuszy wprowadzić w Kościele także kapłanów niezobowiązanych do bezżenności. Paweł VI boleśnie dotknięty tymi sugestiami przeprowadził długą rozmowę z kard. Alfrinkiem w lipcu 1970 roku. Wnet po niej zamianował dwu nowych ordynariuszy w Holandii (A. Simonis w 1970 do Rotterdamu i J. Gijsen w 1972 do Roermond), którzy odznaczyli się lojalnością wobec Stolicy Apostolskiej. Papież mimo sprzeciwów podtrzymał swe stanowisko także w końcowym przemówieniu zamykającym II Synod zwyczajny biskupów (30 września – 6 listopada 1971).

Paweł VI, były duszpasterz młodzieży akademickiej i intelektualistów, jako asystent generalny FUCI, wychowawca wielu wybitnych działaczy włoskich, po 1945 roku widział konieczność pracy nad odbudową demokracji w swym kraju. Z tego powodu wspierał A. De Gasperiego i Akcję Katolicką. Nie odrzucając programu Piusa XII wyznaczającego AC rolę współpracownika w apostolskiej działalności hierarchii kościelnej, spodziewał się od jej aktywności animacji chrześcijańskiej w nowoczesnym społeczeństwie. W licznych przemówieniach, a także w soborowym dekrete *Apostolicam actuositatem* (18 listopada 1965) starał się odrzucić oskarżenia AC o klerykalizm. Z tych też powodów poparł kandydaturę ks. F. Costa (+1977), dawnego przyjaciela z FUCI, na stanowisko generalnego kapelana AC, a młodego profesora Vittoria Bacheleta (†1980) na przewodniczącego Akcji Katolickiej. Jednak kryzys AC nie został zahamowany. W ciągu paru lat (1962-1969) liczba członków AC spadła z 3 000 000 do 800 000. Społeczeństwo włoskie ulegało laicyzacji. Parlament przyjął ustawę dopuszczającą aborcję, Kościół przegrał batalię w referendum na temat odwołania tej ustawy. W skali kraju 59,1% głosujących poparło istniejące prawo proaborcyjne, a w samym Rzymie nawet 68%.

Analogiczne zjawiska nawet wcześniej, bo już około 1957 roku zachodziły we Francji, kiedy marksizm zaczął dominować w katolickich organizacjach młodzieżowych i robotniczych. Ulegała temu nawet komisja

episkopatu do spraw duszpasterstwa świata pracy (lipiec 1977). Kardynał Decourtray z Lyonu w 1990 roku stwierdził na łamach „Figaro”, że ówczesni duchowni, a nawet biskupi zbyt naiwnie podchodzili do komunizmu. Dopiero francuska edycja *Archipelagu GULAG* otworzyła oczy katolickim elitom. Podobną opinię podzielał R. Remond.

Po likwidacji państwa kościelnego Stolica Apostolska uległa ostracyzmowi. Wyizolowała się z kontaktów międzynarodowych. Paweł VI zmotywowany uchwałami soborowymi podjął próby dialogu ze światem zewnętrznym. Jako pierwszy papież przemówił do zgromadzenia ogólnego ONZ (4 października 1965), a za kilka lat (31 lipca 1975) polecił swemu przedstawicielowi podpisać deklarację helsińską o współpracy i bezpieczeństwie w Europie. Zadbał o nawiązanie stosunków dyplomatycznych z nowymi krajami (49 w 1963 oraz 89 w 1978 roku). Nawiązał współpracę z organizacjami międzynarodowymi i utworzył stałe przedstawicielstwo Stolicy Apostolskiej w Nowym Jorku i Genewie. Aż do soboru Kościół zabiegał, aby poprzez konkordaty zapewnić sobie właściwy status w licznych państwach. Nowym akcentem tej aktywności będzie troska o pokój, dialog międzynarodowy i rozwój krajów zapóźnionych społecznie i gospodarczo. W ramach takiej koncepcji Pawła VI powstała encyklika *Ecclesiam suam, Populorum Progressio* oraz program duszpasterski *Evangelii nuntiandi*. Tym ideom posłużyła (powołana 1 stycznia 1968) komisja *Iustitia et Pax*. Osobista aktywność Pawła VI znalazła także wyraz w jego podróżach zagranicznych, w dialogu z państwami komunistycznymi, w próbach rozwiązania konfliktów w Palestynie i Wietnamie.

W poczuciu swego misyjnego posłannictwa Paweł VI po soborze kontynuował zagraniczne podróże, mając już za sobą trzy uprzednie – do Palestyny, Indii i Nowego Jorku. W 1967 roku (13 maja), przedstawiając Matce Bożej troskę o rozwiązanie konfliktu wietnamskiego, publikując eksportację apostołską *Signum Magnum*, podkreślał potrzebę maryjnej pobożności. Spotkał się także z siostrą Łucją. Wkrótce potem udał się do Turcji (25-26 lipca 1967), by odwiedzić Istanbuł, Efez i Smyrnę – dwie ostatnie miejscowości znane z dziejów wczesnego chrześcijaństwa i pracy św. Pawła Apostoła. W następnym roku (22-24 sierpnia 1968) udał się do Bogoty w Kolumbii, z uwagi na potrzeby duszpasterskie Ameryki

Łacińskiej, ulegającej marksizmowi, teologii wyzwolenia, a równocześnie doświadczającej wojskowych dyktatur w Brazylii, Argentynie czy Peru. Także w Europie dyktatury nie próżnowały – doszło do sowieckiej interwencji w Czechosłowacji (1968). W Ameryce Łacińskiej papież otworzył obrady episkopatu południowo-amerykańskiego i zamknął 39. kongres eucharystyczny. W Bogocie wyświęcił 161 kapłanów i 40 diakonów. W pobliżu Bogoty przemówił do 200 000 ubogich Indian z całego kontynentu latynoskiego, odwołując się do *Populorum Progressio* i przypominając prawa słuchaczy do życia godnego. W 1969 roku przybył do Genewy, by uczestniczyć w 50. rocznicy utworzenia Międzynarodowego Biura Pracy, gdzie został przyjęty gromkimi owacjami. Odwiedził także siedzibę Światowej Rady Kościołów, do której jednak nie zamierzał afiliować Kościoła katolickiego, oświadczając na wstępie: „Ja jestem Piotr”.

Następną podróż (31 lipca – 2 sierpnia 1969) odbył do Ugandy. Natychmiast po przybyciu w katedrze w Kampali wziął udział w zakończeniu prac afrykańskiej konferencji episkopatu, zobowiązując biskupów, by stali się misjonarzami wobec powierzonych im ludów. Nazajutrz – 1 sierpnia 1969 roku – wyświęcił 11 nowych biskupów afrykańskich. Przemawiając w Kampali, w parlamencie w obecności pięciu prezydentów afrykańskich, zapowiedział swe najbliższe rozmowy z przedstawicielami stron wojujących z Biafry i Nigerii. W nuncjaturze przyjął przedstawicieli wspólnot islamskich. Nawiedził miejsce męczeństwa 22 młodych Ugandyjczyków, których kanonizował w 1964 roku.

W ramach ostatniej, dziewiątej podróży (26 listopada – 5 grudnia 1970) spotkał się z wiernymi Filipin, Wysp Samoa, Australii, Indonezji, Hongkongu, Sri Lanki. Po wylądowaniu w Manili szczęśliwie uniknął śmierci z rąk zamachowca, który ranił go jednak dwukrotnie. Papieża uratował jego spozstrzegawczy sekretarz osobisty. Mocnym akcentem jego obecności w Manili były święcenia kapłańskie 200 neoprezbiterów w obecności miliona wiernych i przemówienie inauguracyjne Radio Veritas, adresowane do ludów Azji. W czasie kilkugodzinnego pobytu na Wyspach Samoa wyświęcił pierwszego tubylczego biskupa z Nowej Gwinej. Trzeci etap podróży doprowadził Pawła VI do Sydney, gdzie na hipodromie w Randwick spotkał się ze zróżnicowanymi wyznaniowo i wie-

kowo grupami. Odwiedzając Dżakartę, stolicę Indonezji – kraju typowo muzułmańskiego, przypominając deklarację *Nostra Aetate*, podkreślił szacunek Kościoła dla religii niechrześcijańskich. W Hongkongu, koncelebrując z miejscowymi biskupami i kapłanami, w swym przemówieniu podkreślił zbawczą miłość Chrystusa także wobec ludów zamieszkujących Chiny. Na ostatnim etapie – w cejlońskim Kolombo przesłał końcowe orędzie do narodów azjatyckich.

Odizolowane od Rzymu Kościoły w krajach komunistycznych budziły żywe zainteresowanie zarówno Jana XXIII, jak i Pawła VI. Na kontakty z Rzymem liczyły także w pierwszej kolejności władze węgierskie, narzucone Budapesztowi po stłumieniu powstania w 1956 roku. Sondaże kurialne Jana XXIII z 1962 roku pozytywnie oceniały obustronne próby podjęcia takich kontaktów. Pierwszym krokiem była dyskretna, w cywilnym ubraniu, wizyta prałata A. Casarolego w Budapeszcie w maju 1963 roku. W podobnych intencjach Paweł VI przyjął po swym wyborze dwu obserwatorów soborowych ze strony Cerkwi prawosławnej z Moskwy – W. Borowoja i W. Kotlarowa. Nim papież zdecydował się na bliższe kontakty z Węgrami i Czechosłowacją, w lipcu 1963 roku wysłuchał pozytywnej opinii Kongregacji do spraw kościelnych nadzwyczajnych. Nawet jej sekretarz, kard. Ottaviani, przychylił się do tej inicjatywy. Węgrom zależało na szybkim podjęciu rozmów. Ich tematem miała być sytuacja kard. Mindszenty, od 1956 roku przebywającego w ambasadzie amerykańskiej, a ponadto problemy diecezji pozbawionych biskupów i ich swoboda działania, sytuacja seminariów i nauczania religii w szkole. Po trzech trudnych rozmowach zakończonych 15 roku 1964 roku podpisano niepublikowany dokument określający *modus vivendi* Kościoła na Węgrzech. Udało się równocześnie zamianować pięciu biskupów. Do kolejnych nominacji dojdzie dopiero w 1969 roku. Porozumienie zawarte z Budapesztem czekała jednak krytyka, gdyż nawet ponad 300 ojców soboru podpisało wniosek o potępienie komunizmu. Mimo to w październiku 1965 roku, podczas pobytu Pawła VI w ONZ spotkał się z nim Gromyko, który uprzednio pozytywnie odniósł się do papieskiego wystąpienia.

Ożywienie watykańskiej *Ostpolitik* 25 czerwca 1966 roku przyniosło mianowanie bpa M. Cagny na delegata apostolskiego w Belgradzie,

a w 1971 roku wizytę Tity w Watykanie. W tych latach (1963) podjęto także rozmowy z Pragą. Dzięki nim bp J. Beran po 14 latach opuścił miejsce zesłania, a Watykan zgodził się na składanie przysięgi wierności wobec władz przez duchowieństwo z klauzulą *sicut decet episcopum vel sacerdotem*. Po kanonicznych indagacjach Stolica Apostolska zamianowała czterech nowych biskupów, mimo ich przynależności do ruchu *Pacem in terris* (trzech Słowaków i jeden Czech), których uroczyste wykonsekrował bp A. Casaroli. Rozmowy watykańsko-polskie budziły zasadniczy sprzeciw polskiego episkopatu, gdyż władze komunistyczne chciały je prowadzić za plecami polskich biskupów, a zwłaszcza kard. Wyszyńskiego, tak jak stało się to na Węgrzech – za plecami tamtejszego prymasa. Gomułka był wyjątkowo niechętny polskiemu prymasowi. Nie zgodził się na pielgrzymkę Pawła VI do Częstochowy pomimo dwukrotnie zgłaszanej prośby Watykanu. Mimo tych odmów Casaroli trzykrotnie (1966-1967) prowadził rozmowy w Warszawie. Dopiero po zmianie pierwszego sekretarza partii – w grudniu 1970 roku – kontakty się ożywiły. Głos wykluczanego episkopatu został uwzględniony. Najbardziej krytyczny wobec watykańskiej Ostpolitik kard. Mindszenty na życzenie Pawła VI (1971) zamieszkał we Wiedniu, a jego stolica biskupia – Esztergom – mimo sprzeciwu zainteresowanego ordynariusza od 5 lutego 1974 roku zawakowała. Były jej biskup i prymas aż do śmierci nie pogodził się z aktem takiej odgórnej depozycji z urzędu.

Na podstawie kontaktów Stolicy Apostolskiej z krajami komunistycznymi członkowie Układu Warszawskiego w marcu 1969 roku poprzez ambasadora węgierskiego w Rzymie, a następnie przez rząd fiński zaprosili Watykan do udziału w konferencji na temat bezpieczeństwa i współpracy w Europie (3-6 lipca 1973). Watykan zadbał, by w deklaracji końcowej, mimo sowieckich oporów, znalazł się postulat poszanowania fundamentalnych praw osoby, a wśród nich prawo do wolności religijnej. Ze strony watykańskiej deklarację tę sygnował A. Casaroli. Przypomniane fakty i działania przywróciły Stolicy Apostolskiej miejsce w życiu międzynarodowym.

Posoborowa aktywność polityczna Stolicy Apostolskiej dotyczyła także konkretnych konfliktów – zwłaszcza palestyńsko-izraelskiego

i wietnamsko-amerykańskiego. Inicjatywy zmierzające do zakończenia pierwszego problemu nawiązywały do deklaracji *Nostra aetate* (28 października 1965). Ten dokument uchodzi za ważny zwrot w stosunkach z judaizmem. Żydzi zostali wówczas potraktowani jako starsi bracia w wierze. Powołano wnet dwie instytucje mające służyć zbliżeniu katolicko-żydowskiemu (International Catholic-Jewish Liaison Committee, 1970; Komisja do spraw stosunków religijnych z judaizmem, 1974). W modlitwach wielkopiątkowych celebransi na przyszłość nie będą się modlić o nawrócenie Żydów, ale o ich dojście do pełni odkupienia. Z drugiej strony Paweł VI stanowczo bronił prawa Palestyńczyków do zamieszkiwania w Ziemi Świętej i starał się, by Jerozolima uzyskała statut miasta otwartego pod zarządem międzynarodowym. Na różny sposób dbał także o dobre stosunki ze światem arabskim. Wszelkimi sposobami popierał rozmowy izraelsko-egipskie i przygotowania do porozumień w Camp Davis (17 września 1978), ale jego śmierć miesiąc wcześniej pozbawiła go radości z tego faktu.

Dyplomacja watykańska zaangażowała się także w problem wojny wietnamskiej. Jej kontakty z politykami amerykańskimi były trudne. Paweł VI rozmawiał na ten temat z ambasadorem Henrym Cabotem Lodge'em, z wiceprezydentem Hubertem Humphreym i prezydentem Johnsonem, postulując powstrzymanie bombardowań północnego Wietnamu. Wysłał także do Hanoi Giorgia La Pirę, by uprzytomnić stronie komunistycznej zabiegowi Watykanu o zakończenie wojny. Kiedy po wielu staraniach w grudniu 1972 roku USA zakończyło bombardowania północnego Wietnamu, kilka miesięcy później w Paryżu doszło do pokojowego zakończenia konfliktu. Rola Pawła VI w tej sprawie była doniosła.

Ogólnościatowe akcje papieża szły w parze z jego apostołatem w Kościele powszechnym. W 1975 roku zorganizował jubileuszowy rok święty, w którym po raz pierwszy Rzym odwiedziło dziewięć milionów pielgrzymów. Pierwszy okres posoborowy (1965-1967) naznaczony był obroną wiary i reakcją na kontestację (1968-1972), a rok jubileuszowy, zamknięty promulgacją *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), pozostawił Kościołowi testament doktrynalny niezłomnego papieża. W ostatnich latach swego życia Paweł VI musiał jeszcze sprostać kontestacji doktrynalnej abpa

Lefevre'a, kwestionującego uchwały Vaticanum II, oraz zmierzyć się z terroryzmem lewicowym, którego ofiarą padnie jego przyjaciel Aldo Moro. Po tej bolesnej śmierci papieżowi pozostały jeszcze trzy miesiące życia. Zmarł 6 sierpnia 1978 roku.

Autor omówionej publikacji dowiódł słuszności określenia Pawła VI mianem suweren oświecony. Mimo wielokrotnie pojawiających się tendencji do pomniejszenia prymatu następcy św. Piotra G. B. Montini zdołał go obronić i konsekwentnie działać. Równocześnie pokazał, jak trudną, czasem bardzo samotną drogę musiał przejść poprzednik Jana Pawła II. Chenaux w swej analizie wykorzystał dostępne archiwa watykańskie, włoskiego ministerstwa spraw zagranicznych i jego kolekcje historyczne, dokumentację Instytutu Sturzo w Rzymie. Dotarł do zasobów Instytutu Pawła VI w Brescii. Przystudiował prasowe i książkowe publikacje dotyczące tematu. Przekonał czytelnika do opinii, że Paweł VI skutecznie sprzeciwił się różnym odmianom koncyliaryzmu i pozostał niezłomnym papieżem suwerenem.

ks. Marian Radwan SCJ

Ks. Marian Radwan, sercanin, historyk Kościoła i socjolog religii, emerytowany prof. KUL.

e-mail: mradwan@scj.pl

Sprawozdanie z konferencji naukowej
Szpital polowy – pierwsza pomoc dla wierzących, Stadniki,
7 maja 2016 roku

W sobotę, 7 maja 2016 roku, w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyła się konferencja naukowa *Szpital polowy – pierwsza pomoc dla wierzących*, zorganizowana przy współpracy z Fundacją Profeto.pl. Uczestników konferencji przywitał rektor seminarium, ks. dr Robert Ptak SCJ, podkreślając obecność prelegentów oraz licznie zgromadzonych gości: księży, kleryków, siostry zakonne i osoby świeckie. Zauważył, że konferencja ma miejsce w Jubileuszowym Roku Miłosierdzia i jest swego rodzaju odpowiedzią na apel papieża Franciszka o wyjście Kościoła do świata, by poszukiwać ludzi i głosić im miłość Boga, umożliwiając zbliżenie się do Niego i przynosząc pomoc współczesnemu człowiekowi w leczeniu wielu jego ran. W tematykę konferencji wprowadził zebranych odpowiedzialny za Fundację Profeto.pl ks. mgr Michał Olszewski SCJ, który w dalszej części spotkania pełnił rolę moderatora.

Pierwszy z prelegentów, bp dr hab. Grzegorz Ryś, w swoim wystąpieniu zatytułowanym *Szpital polowy według papieża Franciszka* zauważył, że język i wrażliwość ojca świętego, który mówi o Kościele jako o szpitalu polowym, nie są czymś nowym w opisie wspólnoty wierzących, ale sięgają swoimi korzeniami do wczesnego średniowiecza. Tego typu określenia wskazują na wielką wrażliwość Kościoła, który od początku swojego istnienia był ukierunkowany na człowieka i jego zbawienie. Prelegent przypomniał następnie o penitencjałach mnichów iroszkockich, które w swojej istocie podkreślały lecznicze znaczenie pokuty sakramentalnej. Według Teodora z Tarsu księgi te miały być lekarstwem pokuty dla wiernych. Przywołał także *Penitencjał Kummiana*, który pokutę nazywał „środkiem na rany”, zalecając także zbawienne „lekarstwo Pisma Świętego”. W dalszej części swojego wystąpienia zauważył,

że przez pierwsze dwa wieki Kościół nie musiał się zmagać z grzechem w wymiarze powszechnym. Problem ten wystąpił w III wieku w związku z prześladowaniami za cesarza Decjusza. Prelegent podkreślił, że właśnie wówczas ojcowie Kościoła zaczęli mówić o ranie grzechu, która potrzebuje właściwego leczenia (np. św. Cyprian). Nowa sytuacja, w jakiej znalazła się wspólnota wierzących, spowodowała, że pojawiły się dwie wizje Kościoła: Kościół jako sekta ludzi czystych lub też Kościół jako Lud Boży w drodze. Ostatecznie przeważała druga wizja Kościoła, która jest bardzo bliska papieżowi Franciszkowi. Mówi ona o Kościele otwartym, powszechnym, potrzebującym przebaczenia i znajdującym się na drodze ciągłego wzrostu. Taka wizja wspólnoty wierzących nie kojarzy się z jakąś zamkniętą sektą wybranych, ale jest otwarta na każdego człowieka, który pragnie zbliżyć się do Boga. Kontynuując swój wykład, ksiądz biskup nawiązał do wywiadu o. Antonia Spadara SJ z papieżem Franciszkiem, w którym porównał on Kościół do szpitala polowego. Obraz ten zmusza wszystkich do zadania sobie pytania o to, czego Kościół w obecnym momencie historii najbardziej potrzebuje. Według bpa Grzegorza Rysia pierwszą i podstawową reformą, na jaką wskazuje Franciszek, nie jest reforma struktur czy doktryny, ale zmiana odniesienia do osoby. Kościół współczesny potrzebuje pasterzy, a nie urzędników. Tylko w ten sposób będzie mógł docierać z dobrą nowiną Ewangelii do każdego człowieka. Obraz szpitala polowego wskazuje także na to, że ważniejszy jest człowiek, a nie choroba, która go trawi. Przywołane sformułowania pozwalają zauważyć zmianę odniesienia w podejściu do człowieka, na którą tak często wskazuje Franciszek w swoim nauczaniu. Drugi człowiek nie jest problemem, ale szansą (*Amoris laetitia*).

W kolejnym wystąpieniu ks. mgra Artura Godnarskiego zatytułowanym *Ewangelizacja „Szpitala polowego”* zwrócono uwagę na praktyczny wymiar ewangelizacji w Kościele. Na początku prelegent zauważył, że dla zrozumienia istoty Kościoła konieczne jest podkreślenie wagi relacyjności, która sprawia, że każda z osób tworzących wspólnotę Ciała Chrystusowego czuje się prawdziwie osobą. Następnie zaznajomił słuchaczy z formą nowej ewangelizacji, jaką jest Przystanek Jezus. Wychodząc od jego historii, wypuklił te elementy zaangażowania ewangelicznego

Kościół, które sprawiają, że uczniowie Chrystusa mogą razem świadczyć o Jego obecności i miłości do każdego człowieka. Według ks. Godnarskiego, prostota i ufność sprawiają, że bariery, jakie istnieją między ludźmi, mogą zostać pokonane, a dzięki temu treści kerygmatu mogą być przyjęte.

Ostatnim prelegentem przed zaplanowaną przerwą był o. dr Michał Legan OSPPE. Swoje wystąpienie na temat *Miłosierdzie w mediach* rozpoczął od słów kard. Stefana Wyszyńskiego skierowanych do dziennikarzy. Słowa te wskazywały istotę powołania dziennikarskiego, podkreślały znaczenie mediów i osób tworzących je we współczesnym świecie, którego ideały są sprzeczne z logiką Ewangelii i miłosierdzia. Rozwijając temat, prelegent zauważył, że informacja medialna, aby była dobra dla człowieka, musi być nie tylko prawdziwa i pełna, ale także winna być podana z miłością. Tylko wtedy nie rani ona nikogo i przyczynia się do dobra osób, które tę informację otrzymują.

Czwartą prelekcję na temat *Miłosierdzie w Betlejem* wygłosił ks. mgr Mirosław Tosza. Poświęcił ją na przedstawienie dzieła miłosierdzia skierowanego do osób bezdomnych, które zostało nazwane „Betlejem”. Mieszkańcy tego domu dla osób nieposiadających własnego domu rodzinnego utrzymują się z pracy własnych rąk. Muszą dbać o swoją samowystarczalność poprzez zaangażowanie się w różnego rodzaju zajęcia i prace, które zmierzają do niezależności finansowej (pracownia ikon, pracownia rękodzieła, prace porządkowe dla miasta itd.). Idea powstania „Betlejem” zrodziła się z inspiracji biblijnej – jest to miejsce, dom dla ludzi będących w drodze. Założyciel dzieła zauważył, że ubodzy nie są ludźmi, którzy jedynie mogą być odbiorcami ofiarowanego im dobra. Przeciwnie, to ludzie, którzy także mogą się dzielić dobrem. Na przykładzie ubogiej wdowy z Sarepty Sydońskiej, która podzieliła się swoim niedostatkiem z prorokiem Eliaszem, wykazał, że ubodzy rozwijają swoje człowieczeństwo i czują się potrzebni innym wtedy, kiedy mogą dzielić się tym, co posiadają, choć nie zawsze posiadają wiele. Każdy ubogi jest powołany do wzajemności, by dzielić się z innymi tym, co sam otrzymuje.

Ostatnią prelekcję w czasie trwania konferencji wygłosił o. mgr lic. Henryk Cisowski OFM Cap. Rozwijając temat *Bądź miłosierny*, zwrócił uwagę na fakt, że miłosierdzie jest tym, co się dzieje, co się wciąż

wydarza. Nie jest jedynie jakąś ideą czy stanem ducha. Dostrzegamy to na przykładzie miłosiernego Samarytanina, który czyni miłosierdzie wtedy, kiedy widzi potrzebującego człowieka. Drugi przykład miłosierdzia to postawa św. Franciszka i jego odniesienia do trędowatych. Z początkowej niechęci i odrazy postawa św. Franciszka zmieniła się w miłość i oddanie. W dalszej części swojego wystąpienia prelegent skoncentrował się na omówieniu dzieła miłosierdzia, jakim jest Dzieło pomocy o. Pio w Krakowie. Zauważył, że posługa miłosierdzia stała się dla niego nowym kluczem odczytania Pisma Świętego. Sam Bóg jest miłosierny i posyła ludzi, których zaprasza do działania i przez nich daje poznać swoją miłość.

W sesji popołudniowej spotkania miała miejsce dyskusja panelowa, w której wzięli udział o. mgr lic. Henryk Cisowski OFM^{Cap}, ks. mgr Artur Godnarski, o. dr Michał Legan OSPPE, ks. mgr Mirosław Tosza oraz ks. mgr Piotr Chmielecki SCJ. Dyskusję na temat praktycznego wymiaru Kościoła jako szpitala polowego poprowadził ks. mgr Michał Olszewski SCJ. Jej uczestnicy podzielili się osobistymi doświadczeniami z pracy ewangelizacyjnej oraz posługi miłosierdzia. Potrzeba pokory i otwarcia na drugiego człowieka, połączona z umiejętnością słuchania drugiego, stanowi bazę dla umocnienia dobra w drugim człowieku.

Ostatnimi elementami spotkania były Koronka do Bożego Miłosierdzia oraz Eucharystia, której przewodniczył radny prowincjalny ks. dr Leszek Poleszak SCJ, a homilię wygłosił ks. mgr Piotr Chmielecki SCJ, koordynator projektu Zbieramto.pl. Jego celem jest wspieranie dzieł misyjnych Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 31 IX).

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

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

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

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

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

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

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

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Dokumenty:

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

Książki:

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

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...
W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

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

Dzieło cytowane wcześniej / autor cytowany wcześniej:

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

Cytowanie stron internetowych:

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

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

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

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



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

Druk: Drukania K&K, Kraków 2016