

SYMPOZJUM

Rok XXI 2017, nr 2(33)

ISSN 2543-5442

e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXI 2017, nr 2(33)
ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny

Symposium – Theological semi-annually

Wersja drukowana czasopisma jest wersją pierwotną. Wersja elektroniczna czasopisma jest dostępna na stronie www.symposium.scj.pl

A printed version of the journal is the original version. The electronic version of the journal is available on the website www.symposium.scj.pl

Wydawca | Publisher

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81 POLAND

Redakcja | Editorial Team

ks. dr Leszek Poleszak SCJ (red. nac. | editor-in-chief)

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

ks. dr Krzysztof Napora SCJ (sekretarz | secretary)

Redaktor tematyczny | Thematic editor

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

Redaktor językowy | Linguistic editor

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa | Editorial Board

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino,
Roma – Włochy

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

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

ks. prof. dr hab. Fernando Rodríguez Garrapucho SCJ, Universidad Pontificia
de Salamanca – Hiszpania

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

ks. prof. mons. Livio Melina, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Pontificia Università Lateranense, Roma – Italy

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

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

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

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

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

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

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

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)

Baza czasopism humanistycznych BazHum

Polska Bibliografia Naukowa (PBN)

Baza POL-Index

Index Copernicus (IC)

ICI Journals Master List

Biblioteka Cyfrowa KUL (dlibra.kul.pl)

Google Scholar

Kontakt | Contact

„Symposium”

32-422 Stadniki 81 POLAND

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

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

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

Spis treści

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

IDŹCIE I GŁOŚCIE

1. O. MICHAŁ LEGAN OSPPE, Medioznawcze implikacje „Dokumentu z Aparecidy”	11
2. Ks. TOMASZ SZAŁANDA, O granicach kaznodziejskiej wyobraźni w Mszach z udziałem dzieci	25
3. JOANNA GAWEŁ, Kreatywność językowa współczesnego ewangelizatora	45
4. Ks. DAWID GALANCIAK, Prezbiter – pierwszy, który „idzie i głosi” jako pasterz i przewodnik wspólnoty	61
5. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Międzykontynentalne seminarium naukowe nt. <i>Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity</i> , Yogyakarta (Indonezja), 21-25 lipca 2017 roku	83
6. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Wezwanie do nawrócenia i misji w <i>Ecclesia in Europa</i> Jana Pawła II	101

ARTYKUŁY

1. Bp JÓZEF WRÓBEL SCJ, Niepłodność i możliwości jej przezwyciężenia z perspektywy bioetyki katolickiej	115
---	-----

2. Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, Wybrane moralne aspekty prostytucji ...	139
3. Ks. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ, Православие на распутье. Проблемы принятия Святого и Великого Собора Православной Церкви на Крите (2016)	151
4. Ks. FRANCISZEK WIELGUT SCJ, Zastosowanie analizy semantycznej w interpretacji Mt 6,22-23	173
5. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Kryzys władzy w Kościele i kolegialność ..	193
6. JANUSZ PILSZAK, Katolik politykiem w kontekście społecznego nauczania Jana Pawła II	211
7. Ks. MAREK STOKŁOSA SCJ, Usunięcie z urzędu kościelnego według motu proprio papieża Franciszka <i>Come una madre amorevole</i>	231
8. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Ks. prof. Stanisław Urbański – twórca polskiej szkoły duchowości	249

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

1. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Recenzja: GERARD SIWEK, <i>Osobowość kaznodziei dzisiaj. Rozważania nieobojętne</i> , Kraków 2014	277
2. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z konferencji popularno-naukowej <i>Idźcie i głoscie</i> , Kraków, 9 listopada 2017 roku	281
Zasady publikacji	287

Table of Contents

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

GO AND PREACH

1. MICHAŁ LEGAN OSPPE, Media cognitive implications of the „Document from Aparecida”	11
2. TOMASZ SZALAŃDA, On the Limits of Preacher’s Imagination in Children’s Masses	25
3. JOANNA GAWEL, Language creativity of a contemporary evangelizer	45
4. DAWID GALANCIAK, Presbyter – the first one who „goes and preaches the word of God” as a shepherd and religious community guide	61
5. LESZEK POLESZAK SCJ Intercontinental Scientific Seminar <i>Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity</i> , Yogyakarta (Indonesia), July 21-25, 2017	83
6. ROBERT PTAK SCJ, Call to conversion and mission in John Paul II <i>Ecclesia in Europa</i>	101

ARTICLES

1. JÓZEF WRÓBEL SCJ, Infertility and possibilities to overcome it from the perspective of Catholic bioethics	115
--	-----

2. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, Selected moral aspects of prostitution	139
3. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ, Orthodoxy at a Crossroads Problems with Reception of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, 2016)	151
4. FRANCISZEK WIELGUT SCJ, Application of semantic analysis to interpret on Matt 6:22-23	173
5. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, A crisis of authority in the Church and the collegiality	193
6. JANUSZ PILSZAK, Being a politician for a Catholic in the context of the social teaching of John Paul II	211
7. MAREK STOKŁOSA SCJ, Removal from the ecclesiastical office according to the motu proprio of Pope Francis's <i>As a loving mother</i>	231
8. LESZEK POLESZAK SCJ, Fr. Professor Stanisław Urbański – creator of the Polish school of spirituality	249

REVIEWS AND REPORTS

1. LESZEK POLESZAK SCJ, Review: GERARD SIWEK, <i>Osobowość kaznodziei dzisiaj. Rozważania nieobojętne</i> , Kraków 2014	277
2. LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific-popular conference <i>Go and preach</i> , Krakow, November 9, 2017	281
Publishing rules	291

Od redakcji Editorial

W 2017 roku upływa 70 lat od powstania sercańskiej grupy rekolekcyjno-misyjnej. Pierwsze rekolekcje w 1936 roku wygłosił ks. Franciszek Nagy SCJ w parafii Sokolina w diecezji kaliskiej. Ponieważ praca rekolekcyjno-misyjna wymieniana jest na pierwszym miejscu spośród form apostołatu Zgromadzenia Księży Sercanów (por. DP 126), niniejszy numer „Symposium” zdecydowaliśmy się poświęcić tematowi *Idźcie i głoscie*, by tę rocznicę podkreślić i uwypuklić znaczenie głoszenia słowa Bożego w dzisiejszym świecie. Przypomnijmy, że już w 2006 roku na łamach naszego periodyku naukowego zamieściliśmy szereg ciekawych artykułów związanych z ewangelizacją przez słowo w związku z obchodzoną wówczas 70. rocznicą pracy rekolekcyjno-misyjnej w Polsce.

Temat aktualnego numeru związany jest także z opracowanym przez Komisję Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski *Programem Duszpasterskim Kościoła katolickiego w Polsce* pod hasłem: *Idźcie i głoscie*, stanowiącym czwartą – ostatnią część programu obejmującego lata 2013-2017. Wezwanie do ewangelizacji czerpie swoją siłę ze słów Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Przez wieki nie tracą one swojej aktualności, co więcej – stają się jeszcze bardziej wyraziste i mobilizujące dla uczniów Chrystusa, zarówno duchownych, jak i świeckich, którzy w nowych czasach i nowymi sposobami winni starać się docierać do serc ludzi współczesnych z wciąż świeżą i ożywiającą prawdą Dobrej Nowiny.

Wyrażając wdzięczność autorom publikowanych tekstów niniejszego wydania „Sympozjum”, chciałbym zachęcić do współpracy z naszym periodykiem naukowym. Cieszymy się, że uzyskaliśmy numer ISSN dla wersji elektronicznej „Sympozjum”, dzięki której publikowane teksty mogą być dostępne dla większego grona odbiorców. Także współpraca z wieloma bazami tekstów naukowych w Polsce i za granicą sprawia, że publikowane materiały są łatwiej wyszukiwane i częściej cytowane. Wszystkim czytelnikom życzę owocnej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

IDŹCIE I GŁOŚCIE
GO AND PREACH

o. Michał Legan OSPPE
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

MEDIOZNAWCZE IMPLIKACJE „DOKUMENTU Z APARECIDY”

MEDIA COGNITIVE IMPLICATIONS OF THE „DOCUMENT FROM APARECIDA”

Abstrakt

Artykuł omawia treść dokumentu końcowego V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów zwanego „Dokumentem z Aparecidy”. Autor, podkreślając różne wskazania pastoralne, zwraca szczególną uwagę na implikacje medioznawcze dokumentu, ukazując je w kontekście nowej ewangelizacji.

Słowa kluczowe: Dokument z Aparecidy, nowa ewangelizacja, media

Abstract

The article touches on the content of the final document of the 5th General Conference of the Bishops of Latin America and Caribbean known as „Document from Aparecida”. Author emphasizing various pastoral indications underlines especially the media cognitive implications of the above document presenting them in the context of the new evangelization.

Keywords: Document from Aparecida, new evangelization, media

Pozwalam sobie otworzyć „Dokument z Aparecidy”¹ – nie jest to dokument powszechnie znany i nie został przeczytany w polskim Kościele². Jest to dokument, który powstał na zakończenie V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, właśnie w Aparecidzie, i jest to tekst, który – jak mówi się w Kościele – właściwie został zredagowany, przygotowany i jest programem-zapowiedzią pontyfikatu papieża Franciszka. Otóż kard. Jorge Bergoglio był osobą, która tchnęła w ten dokument chyba najwięcej swojego ducha. „Dokument ten obfituje w przydatne wskazówki duszpasterskie, mające swoje źródło w refleksjach dokonanych w świetle wiary i w aktualnym kontekście społecznym” – stwierdził papież Benedykt XVI³. Jak podkreśla abp Grzegorz Ryś, nie jest to jednak dokument lokalny. Swoją światowy wymiar zyskuje on między innymi dzięki zainteresowaniu, jakim darzy go papież Franciszek. Nie tylko brał on udział (jeszcze jako kardynał) w jego powstawaniu, ale również później cytował ten tekst w adhortacji *Evangelii gaudium*⁴. Mówiąc o treści dokumentu, wyjaśniał on, że dwa pojęcia są w nim kluczowe. Pierwszym jest „misja kontynentalna”, czyli używany w Ameryce Łacińskiej odpowiednik określenia „nowa ewangelizacja”. To oznacza, że cały kontynent wyrusza w tę drogę misyjną nowej ewangelizacji. Drugim ważnym terminem jest „nawrócenie pastoralne”. Jak wiemy, nawrócenie jako takie jest aktem osobistym. Jest to wyraz tego, że dana osoba decyduje się na zmianę swojego życia po usłyszeniu Dobrej Nowiny.

¹ V OGÓLNA KONFERENCJA EPISKOPATÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ I KARAIBÓW, *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014 (dalej: DA).

² Dokument został wydany w języku hiszpańskim, portugalskim i angielskim, przy czym podstawowy to hiszpański. Wersja angielska jest wręcz najeżona błędami – od poważnych błędów znaczeniowych po błędy w przypisach i odniesieniach do Pisma Świętego. Zdarza się, że części lub całe zdania są pominięte (!). Polskie tłumaczenie „Dokumentu z Aparecidy” było oparte na trzech wersjach językowych. Dlatego tak długo trwało tłumaczenie, właśnie ze względu na konieczność porównywania i obszerność dokumentu.

³ BENEDYKT XVI, *List do Biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, w: V OGÓLNA KONFERENCJA EPISKOPATÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ I KARAIBÓW, *Aparecida...*, dz. cyt., s. 10.

⁴ POŁ. FRANCISZEK, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013, 10, 14, 15, 25, 83, 122, 124, 181.

Ten obraz, przeniesiony na grunt duszpasterstwa, domaga się od pasterzy i od wszystkich członków Kościoła, aby zmienili perspektywę. „Nawrócenie pastoralne” widziane jest jako odwrócenie się od biurokracji, przez której pryzmat często Kościół jest postrzegany, aby – zgodnie ze słowami abpa Rina Fisichelli – „stać się znakiem żywej wspólnoty, która głosi Jezusa Chrystusa i żyje Nim wewnątrz wspólnoty”⁵. Jest to radykalna zmiana, której domaga się Kościół, aby żyć wymiarem misyjnym. I nie jest to zmiana, której wymaga od innych. Jest to zmiana, której Kościół wymaga od siebie.

Na początek trzy kwestie dotyczące tego, jak dokument powstawał, bo to jest bardzo ważne. Arcybiskup Grzegorz Ryś rozmawiał z papieżem o powstaniu tego dokumentu i otrzymał trzy ważne informacje, które dla nas też będą przydatne w lekturze. Otóż po pierwsze dokument nie był przygotowywany wcześniej. To jest wbrew wszystkim zwyczajom kościelnym – gdy spotyka się jakieś szacowne grono na synodzie, soborze czy tego typu zgromadzeniu, dokument przygotowywany jest przez sekretariat, dostępny dużo wcześniej, opracowywany czy dyskutowany w ramach prac danego zgromadzenia i właściwie ma służyć tylko do tego, żeby go przegłosować. Jeżeli następują poprawki, to są one kosmetyczne, na pewno nikt nie spodziewa się po twórcach takiego dokumentu, że mogą chcieć go przeredagowywać. I z reguły tego nie robią. Tymczasem całość „Dokumentu z Aparecidy” powstała podczas synodu i to – jak powiedział papież Franciszek – był bardzo namacalny znak obecności Ducha Świętego podczas zgromadzenia. Biskupi Ameryki Łacińskiej i Karaibów doświadczyli ducha jedności: „nieoceniony skarb, w którym bogaty jest Kontynent latynoamerykański, (...) jego najcenniejsze dziedzictwo: wiara w Boga-Miłość”⁶. To jest zaskakujące, ale mamy na to dowód. Mianowicie udało im się w ciągu dwóch dni roboczych prze-

⁵ Por. *Dokument z końca świata*, <http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiate> (odczyt z dn. 9.10.2017 r.).

⁶ BENEDYKT XVI, *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei”*. Homilia wygłoszona w Aparecizie podczas podróży apostolskiej do Brazylii (13.05.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/brazylia_aparecida_13052007.html (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).

dyskutować i przegłosować dwa tysiące poprawek do tego dokumentu. Ważne jest to, że nie poprawiano jakiegoś anonimowego tekstu, ale właśnie tekst wypracowywany w czasie synodu, i to wypracowywany z pobudek żywej wiary, to znaczy: biskupi zatroskali się o swój Kościół i postanowili tę troskę wpisać w ów dokument.

Po drugie dokument powstawał w sanktuarium maryjnym. Co ciekawe, papież Franciszek mówi o tym, że samo miejsce powstawania dokumentu było ważne. Otóż ojcom synodalnym przygotowano dolny kościół i podczas prac nieustannie słyszeli oni nabożeństwa i modlitwy, śpiewy, które odbywały się w górnym kościele. I ten śpiew, ten dźwięk modlitwy nieustannie docierał do ojców synodalnych. Natomiast tutaj trzeba powiedzieć, że dokonała się piękna synteza uporządkowanej refleksji teologicznej z modlitwą i doświadczeniem Kościoła. Kościoła, który ma twarz i tożsamość Matki Bożej. To będzie bardzo wyraźnie widać w jednym z ostatnich punktów „Dokumentu z Aparecidy”, który poświęcono pobożności ludowej. To także jest rzecz niezwykła, dlatego że w Polsce mamy ciągle pytania o pobożność ludową: dobra, czy niedobra, głęboka czy płytka, kontynuować czy tamować? Znamy te wszystkie dyskusje. Tymczasem „Dokument z Aparecidy” dokonuje – moim zdaniem – zmiany rewolucyjnej, a mianowicie odchodzi od terminu „pobożność ludowa” ku stwierdzeniu „duchowość ludowa”. I to musi bardzo głęboko przeorać także nasze europejskie i polskie myślenie o kulcie, o doświadczeniu religijnym, którego my osobiście byliśmy podmiotem w naszym życiu wiary, życiu Kościoła i który teraz promujemy. Duchowość – nie pobożność ludowa.

I po trzecie: każdy dzień synodalny był rozpoczynany Eucharystią sprawowaną z wiernymi. To jest rzecz, na którą papież zwrócił uwagę niejako z perspektywy Watykanu. Kiedy miał już za sobą kilka ważnych spotkań roboczych i uroczystych z biskupami, z kardynałami i zobaczył, jaką wartością było to, że biskupi spotykali się na Eucharystii z wiernymi; że nie mieli Eucharystii dla siebie i tylko w swoim gronie; że dokument i cały synod „dział się” w obecności osób wiernych, które przybywały w pielgrzymkach do Aparecidy. I to spotkanie właśnie, spojrzenie twarzą w twarz na Lud Boży było spotkaniem z Chrystusem. A więc nie izolacja wszystkowiedzących pasterzy, tylko doświadczenie spojrzenia w twarz tych, o których, do których i na temat których piszemy.

Ojcowie synodu w Aparecidzie zastosowali metodę, którą doskonale znamy: widzieć, osądzać, działać. I pierwsza refleksja, jaką podjęli, jest taka, że „widzieć” nie dla każdego znaczy to samo. To znaczy: spojrzenie ucznia Chrystusa, może nawet więcej, spojrzenie Chrystusowe, które dostępne jest uczniom Chrystusa. Ono jest zupełnie inne niż spojrzenie urzędnika, badacza, socjologa czy religioznawcy. W tym pierwszym kroku widzieć – osądzać – działać trzeba przyjąć perspektywę Chrystusową. Tu oczywiście w naturalny sposób trzeba przywołać ów ewangeliczny *passus* o żebraku, który krzyczał u bram Jerycha: „Tak przyszli do Jerycha. Gdy wraz z uczniami i sporym tłumem wychodził z Jerycha, niewidomy żebrak, Bartymeusz, syn Tymeusza, siedział przy drodze. A słysząc, że to jest Jezus z Nazaretu, zaczął wołać: «Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!» Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: «Synu Dawida, ulituj się nade mną!» Jezus przystanął i rzekł: «Zawołajcie go». I przywołali niewidomego, mówiąc mu: «Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię». On zrzucił z siebie płaszcz, zerwał się na nogi i przyszedł do Jezusa. A Jezus przemówił do niego: «Co chcesz, abym ci uczynił?» Powiedział Mu niewidomy: «*Rabbuni*, żebym przejrzał». Jezus mu rzekł: «Idź, twoja wiara cię uzdrowiła». Natychmiast przejrzał i szedł za Nim drogą” (Mk 10,46-52).

Ojcowie synodalni stwierdzają, że Jezus Chrystus podejmuje pod Jerychem tę formułę: widzieć – osądzać – działać, a mianowicie wpierv zobaczył owego żebraka, potem osądził sytuację, która się wydarzyła, i zadziałał. I jak zadziałał? Zadziałał w ten sposób, że przywołał go do siebie. To jest coś bardzo istotnego. W tym dokumencie pojawia się ewangeliczny znak: otóż Jezus, który zobaczył człowieka niewidomego i żebrzącego, zobaczył człowieka, który w tej swojej niepełnosprawności i w swoim stanie psychospołecznym właściwie wymagałby tego, by pobiec w jego kierunku. Tymczasem Jezus Chrystus zostaje w swoim miejscu, osądza sytuację właściwie i przywołuje go do siebie, żąda od niego powstania. Może stąd właśnie rodzi się słynne wezwanie papieża Franciszka do powstania z kanapy: to przyjdzie do Jezusa, to powstanie ze swojego miejsca jest czymś głęboko ewangelicznym. To nie jest tylko hasło dla młodzieży rzucone tak, żeby zabrzmiało niczym zgrabny *tweet*. „Powstanie z kanapy” to jest właśnie ów niewidomy żebrak, który mógł zostać w swo-

im miejscu, zostać obdarzony na chwilę obecnością, może groszem, może nawet uzdrowieniem, ale nie ruszyłby się ze swojego miejsca. Jezus żąda od niego, by wyszedł.

Widzieć – spojrzeć oczami Jezusa. Tutaj pojawia się ta ważna perspektywa medialna: *Milczenie* Martina Scorsese to film, który w moim przekonaniu jest największym arcydziełem sztuki religijnej (właściwie sztuki chrześcijańskiej) w XXI wieku. Martin Scorsese, który w moim przekonaniu jest teologiem właściwie od premiery filmu *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, dokonuje czegoś bardzo niezwykłego. Oglądamy film o młodym jezuitcie, który w XVII wieku wyrusza w poszukiwaniu swojego mistrza do Japonii ogarniętej nienawiścią do chrześcijan. Jedzie do Japonii po to, żeby udowodnić, iż jego mistrz, jego pasterz, jego guru nie zawiódł, nie mógł zawieść, nie zdradził Chrystusa. Już na początku widzimy, że inspiracja tego człowieka jest zła, niewłaściwa. Nie jedzie do Japończyków, żeby im dać Chrystusa, on jedzie po to, żeby sobie udowodnić, że jego mistrz nie był zdrajcą. W toku wydarzeń zostaje pojmany, spotyka się z gubernatorem (który jest postacią w warstwie symbolicznej właściwie kompletnie demoniczną) i zostaje zmuszony do tego, by sam także wyrzekł się wiary. Depcze więc ikonę przedstawiającą umęczonego Pana i resztę życia spędza z przyznaną mu przez władze żoną, także na walce z innymi chrześcijanami. Na koniec filmu jesteśmy świadkami jego pogrzebu, jego ciało zostaje złożone do trumny w pozycji embrionalnej. Do tej trumny tuż przed zamknięciem podchodzi żona, by się z nim pożegnać. Następnie trumna zostaje zapieczętowana i zaniesiona do miejsca, gdzie zostanie rytualnie spalona. I wtedy dzieje się rzecz niezwykła, bo oto widz, który przez cały film robił te dwa pierwsze kroki zaproponowane przez biskupów z *Aparecidy* – a mianowicie: widział i osądzał, prowadził wewnętrzny dialog: „Jak ja bym postąpił? Czy ja bym zdradził, czy nie zdradził? A główny bohater – czy powinien zdradzić, czy nie w sytuacji, w której był? Czy powinien, być może, ustrzec się apostazji? Czy scenariusz jest dobry? Czy Scorsese dobrze to napisał? Czy dobrze to pokazał?” – a więc ten widz, który nieustannie widzi i osądza, nagle dzięki geniuszowi reżysera dostaje możliwość, by spojrzeć na rzeczywistość przedstawioną oczami Bożymi. Zaczynamy mianowicie pa-

trzec z punktu widzenia kamery (POV), a kamera zaczyna zachowywać się tak, jakby miała możliwości Pana Boga. Przenika ona przez materię – przenika przez ogień, przenika przez trumnę, która zaczyna płonąć, przenika przez materię dłoni głównego bohatera i okazuje się, że w tych dłoniach schowany jest mały krzyżyk, co ma być dla nas znakiem, że mimo iż na zewnątrz dokonał on aktu apostazji, to wewnątrz pozostał wierny Chrystusowi. I oto widz dzięki medium filmowemu ma możliwość przyjąć punkt widzenia Pana Boga, przeniknąć to, co jest dla człowieka niewidzialne, i dotrzeć do tego, co ukryte. Trzeba było oczywiście geniuszu Martina Scorsese, trzeba było takiego wybitnego medium teologicznego, jakim jest kino (bo uważam, że kino jest w stanie unieść ciężar traktatu teologicznego, i to takiego, jakiego teolog nie byłby w stanie zapisać tekstem). To, co zdarzyło się widzowi podczas kontemplacji tajemnic Bożych na pokazie filmu *Milczenie* Martina Scorsese, wymknęło się tekstowi, jest nie do opisania. Nasze „widzieć” (sam papież pisze zresztą: „widzenie widzeniu nierówne”⁷) jest zupełnie innym widzeniem niż widzenie Chrystusowe. I biskupi z *Aparecidy* podejmują się próby spojrzenia, odpowiadając sobie na pytanie: Jakimi oczami patrzysz? Czy uczysz się widzenia rzeczywistości od Jezusa? Wreszcie: Czy twoje oczy są oczami ucznia Jezusowego: „Kto pozwala wejść Chrystusowi, nie traci niczego, niczego – absolutnie niczego z tych rzeczy, dzięki którym życie jest wolne, piękne i wielkie. Nie! – tylko dzięki tej przyjaźni otwierają się na oścież bramy życia. Tylko dzięki tej przyjaźni wyzwala się naprawdę wielki potencjał człowieczeństwa. Tylko dzięki tej przyjaźni doświadczamy tego, co jest piękne, i tego, co wyzwala. (...) Nie lękajcie się Chrystusa! On niczego nie odbiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej. Tak – otwórzcie, na oścież otwórzcie drzwi Chrystusowi – a znajdziecie prawdziwe życie”⁸.

⁷ G. RYŚ, *Rozmawiając z Franciszkiem o „Dokumencie z Aparecidy”*, w: V OGÓLNA KONFERENCJA EPISKOPATÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ I KARAIBÓW, *Aparecida...*, dz. cyt., s. 7.

⁸ BENEDYKT XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej z okazji inauguracji pontyfikatu* (24.04.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html (odczyt z dn. 5.10.2017 r.).

Bardzo duża partia tekstu z *Aparecidy* jest poświęcona zagadnieniu „bycia uczniem”. Tylko patrząc oczami Jezusa, możesz patrzeć z wiarą. Co więcej, jeśli nie patrzysz oczami Jezusa, to się mylisz. Mylisz się już na etapie widzenia. Jeszcze nawet nie na etapie osądzania. Co więcej, gdy nie patrzysz oczami Chrystusowymi, gdy próbujesz reformować siebie i Kościół, nie spoglądając na wszystko oczami Chrystusowymi, redukujeś cały wymiar wiary do ideologii. Myślę, że to jest jedno z najpoważniejszych zagrożeń, które nam doskwiera, a mianowicie w rzeczywistości medialnej bardzo często zajmujemy się obroną ideologii. Gdy jesteśmy zapraszani jako kapłani, teologowie, pasterze do mediów, gdy używamy mediów, zajmujemy się broniem ideologii. Kilka razy byłem w sytuacji, gdy dziennikarze prosili o rozmowę i okazywało się, że ta rozmowa ma polegać na broniem zakazu *in vitro*. Albo na broniem celibatu. Tymczasem mamy świadomość, że w przestrzeni medialnej ten typ dyskursu, który jesteśmy w stanie zaproponować, ten język, który proponujemy, ten sposób argumentacji, ten zakres pojęć, który proponujemy, jest absolutnie, kompletnie niezrozumiały, nieadekwatny, nie jesteśmy w stanie zaaplikować go w dyskursie medialnym. To zupełna przepaść terminologiczna: Nasze największe zagrożenie stanowi „szary pragmatyzm codziennego życia Kościoła, w którym wszystko na pozór toczy się normalnie, w rzeczywistości jednak wiara zanika i zatracą się w małostkowości”⁹. My nieustannie mamy odruch broniem ideologii, w której żyjemy, dlatego że żyjemy jakimś systemem wartości. To jest chyba najważniejsze, co się musi dokonać, to znaczy przeniesienie całego naszego kapłańskiego, chrześcijańskiego życia z poziomu wspólnego wyznawania tych samych ideologii na poziom wspólnego, wspólnotowego, rodzinnego, braterskiego przeżywania jedności w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego. Nie możemy być całe życie obrońcami ideologii. Kościół jest organizmem i potrzebuje doświadczenia wzrostu, ale ważne jest nie tylko to, czy Kościół rośnie. Ważne jest, w jaki sposób Kościół rośnie. Kościół

⁹ J. RATZINGER, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” 3 (1997), wyd. polskie, s. 50. Referat wygłoszony przez kard. Josepha Ratzingera w maju 1996 roku w Guadalajarze w Meksyku podczas spotkania Kongregacji Nauki Wiary z przewodniczącymi Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej.

nie wzrasta na drodze przyjmowania kolejnych członków i rozszerzania zakresu swoich wpływów. Kościół wzrasta dzięki świadectwu. Świadectwo pociąga. Żeby świadectwo istniało, żeby świadectwo było prawdziwe, musi być w pierw osobiste doświadczenie Osoby Jezusa Chrystusa.

Jednym z najciekawszych fragmentów „Dokumentu z Aparecidy” jest punkt piąty, mówiący o tych, którzy odeszli od Kościoła, aby przyłączyć się do innych grup religijnych. Bardzo, bardzo ważny i ciekawy temat. Biskupi piszą: „Z naszego duszpasterskiego doświadczenia wynika, że uczciwi ludzie, którzy odchodzą z naszego Kościoła, często nie postępują tak ze względu na to, w co wierzą grupy «niekatolickie», lecz głównie ze względu na to, jak one żyją”¹⁰. Problem odchodzenia z Kościoła katolickiego ku innym wspólnotom albo ku ateizmowi, agnostycyzmowi czy areligijności nie jest problemem niezgody na wartości dogmatyczne, które proponujemy, tylko niezgody na sposób, w jaki żyjemy. Kościół ma problemy nie ze względu na wartości teologiczne, lecz ze względu na metodologię. Ludzie naprawdę szukają, podejmując poważne ryzyko odpowiedzi na niektóre z pytań, na które nie znaleźli słów w Kościele. Dlatego powinno się wzmocnić następujące filary. Po pierwsze – doświadczenie religijne: trzeba wszystkim wiernym umożliwić osobiste spotkanie z Chrystusem, głębokie, intensywne doświadczenie religijne, głoszone kerygmatycznie. Po drugie – życie wspólnotowe. Nasi bracia i siostry poszukują wspólnot chrześcijańskich. Nie poszukują sposobów wpisania się w jakąś ideologię. To ma robić wspólnota Kościoła: od doświadczenia Chrystusa przez życie wspólnotowe do formacji biblijnej. Wszelkie doświadczenie religijne musi się rozpocząć od znajomości słowa Bożego i prawd wiary. Tylko tak rodzi się dojrzałość. Tak właśnie rodzi się także doświadczenie bycia uczniem i misjonarzem. Tu docieramy do samego sedna „Dokumentu z Aparecidy”.

Uczeń to ten, kto jest misjonarzem: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc trwał na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami: Szymona, któremu nadał imię Piotr, i brata jego, Andrzeja, Jakuba, Jana, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba,

¹⁰ DA 225.

syna Alfeusza, Szymona z przydomkiem Gorliwy, Judę, syna Jakuba, i Judasza Iskariotę, który stał się zdrajcą. Zeszedł z nimi na dół i zatrzymał się na równinie” (Łk 6,12-17). Jezus o poranku wzywa uczniów na wysoką górę, mówi im: Będziecie apostołami. I potem natychmiast schodzą na równinę. To jest niezwykle ważne. Nie można zostać na wyniosłym szczycie. Tam się nie da oddychać, tam jest mało tlenu. Nawet jak jest Jezus. Trzeba zejść na równinę, gdzie są ci, do których jesteście posłani. I nigdy nie będę uczniem, jeśli nie będę miał w sobie zapachu misjonarza. Wreszcie słowo kluczowe – słowo, które wynika z faktu, że naprawdę w Kościele, nie naszym, tylko Chrystusowym, mamy umożliwić wszystkim wiernym osobiste spotkanie z Chrystusem: „nawrócenie pastoralne”. Kościół, papież, Jezus Chrystus oczekują od nas nawrócenia w kierunku bycia uczniem-misjonarzem. „Nie można być uczniem Jezusa, nie będąc jednocześnie misjonarzem. Uczniostwo i zaangażowanie misyjne są jak dwie strony tego samego medalu, jak dwa profile tej samej twarzy, dwa konieczne wymiary tej samej Osoby! Jedno bez drugiego nie istnieje. Ta logika i dyscyplina leży u podstaw (kluczowego!) wezwania z Aparecidy: wezwania do nawrócenia pastoralnego”¹¹. Nawet jeżeli naszym udziałem stało się – a myślę, że w większości przypadków stało się doświadczenie nawrócenia, czyli spotkania z żywym Chrystusem w Duchu Świętym, to pora na nawrócenie kolejne: nawrócenie pastoralne. Wzywa do tego Kościół i gdybym miał podsumowywać te wszelkie wysiłki, także wysiłki medialne, wszelkie próby „złapania” kontaktu ze światem, opowiadania, opisywania Chrystusa; wszelkie wysiłki, jakie podejmujemy w mediach, w internecie, na ambonach, w codzienności, będą tylko parą w gwizdek, jeżeli nie rozpoczną się od przeżycia nawrócenia, odkrycia w Jezusie Chrystusie misjonarza, głosiciela najpiękniejszej prawdy o ojcowskim Obliczu Ojca.

Magazyn „CruX” odbył długą rozmowę z kard. Odilem Pedrem Scherrem, arcybiskupem São Paulo, członkiem sześciu komisji watykańskich i czołowym duchownym, który odegrał istotną rolę na ostatnim konklawe. Jak podaje magazyn, najprawdopodobniej jest to najbardziej wpływowy duchowny w Kościele brazylijskim. Hierarcha uważa, że Kościół

¹¹ G. Ryś, *Rozmawiając z Franciszkiem...*, dz. cyt., s. 8. Por. DA 366.

nie poświęcił wystarczająco dużo energii na wprowadzenie w życie tego, co zostało stwierdzone w „Dokumencie z Aparecidy” i że musi zrezygnować z konserwatywnego duszpasterskiego podejścia na rzecz „zdecydowanie misyjnego stylu duszpasterskiego”¹². Scherer uważa, że czasami dokumenty Kościoła są zbyt długie, aby można je było zastosować, więc trzeba przejść od wezwania do działania. Duchowny przypomniał, że opracowany dziesięć lat temu „Dokument z Aparecidy” jest kluczowym punktem odniesienia dla Kościoła nie tylko w Ameryce Łacińskiej, ale także na całym świecie. Jednak za wolno i bez wystarczającej determinacji postępuje wdrażanie jego zaleceń w praktyce. Stwierdził, że nasza wiara nie rodzi się z pięknej mowy. Nasza wiara i nasze praktyki religijne nie są oparte na ideologii czy doktrynie. Rodzą się z osobistego spotkania z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. Dlatego Kościół musi być otwarty na wszystkich. Musi głosić pośród różnych grup. Kluczowe jest kształcenie przyszłych duchownych i przemiana duszpasterska. Kościół musi przejść praktyczne nawrócenie w swoich postawach i procesach. Oznacza to integrację znacznie większego wymiaru misyjnego w stałym działaniu Kościoła ze zwykłym życiem. „Dokument z Aparecidy” wskazuje na konieczność zmiany praktyki życia kościelnego, łącznie z teologią, liturgią, zwiększenie zaangażowania Kościoła w sprawy świata, zaangażowania społecznego. Kościół nie może ignorować ubóstwa, niesprawiedliwości społecznej, przemocy, korupcji, handlu ludźmi, braku szacunku dla ludzkiej godności. Zawsze musi być bardzo zaangażowany w te kwestie w wierności Ewangelii.

Tak wygląda krótkie podsumowanie „Dokumentu z Aparecidy”, który może nas bardzo pięknie przygotować do naszej drogi głoszenia Ewangelii, bo jest on z ducha Chrystusowy.

¹² Por. Arcybiskup przypomina, że „Dokument z Aparecidy” jest kluczowy dla zrozumienia „rewolucji” Franciszka, <http://www.pch24.pl/arcybiskup-przypomina--ze-dokument-z-aparecidy-jest-kluczowy-dla-zrozumienia-rewolucji-franciszka-,53797,i.html?nom=1> (odczyt z dn. 9.10.2017 r.).

Bibliografia

- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
- Arcybiskup przypomina, że „Dokument z Aparecidy” jest kluczowy dla zrozumienia „rewolucji” Franciszka, <http://www.pch24.pl/arcybiskup-przypomina--ze-dokument-z-aparecidy-jest-kluczowy-dla-zrozumienia-rewolucji-franciszka-,53797,i.html?nom=1> (odczyt z dn. 9.10.2017 r.).
- Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej z okazji inauguracji pontyfikatu* (24.04.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inauguracja_24042005.html (odczyt z dn. 5.10.2017 r.).
- Benedykt XVI, *List do Biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, w: V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, s. 10-11.
- Benedykt XVI, *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei”*. Homilia wygłoszona w Aparecidzie podczas podróży apostołskiej do Brazylii (13.05.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/brazylia_aparecida_13052007.html (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).
- Dokument z końca świata*, <http://krakow.gosc.pl/doc/2008460.Dokument-z-konca-swiata> (odczyt z dn. 9.10.2017 r.).
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” 3 (1997), wyd. polskie, s. 47-52.
- Ryś G., *Rozmawiając z Franciszkiem o „Dokumencie z Aparecidy”*, w: V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, s. 7-9.

O. dr Michał Legan OSPPE – ur. 24 VII 1979 r. w Zielonej Górze, 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 pracach zbiorowych, w których bada problematykę teologii kina. Kierownik Katedry Teologii Mediów na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

michal.legan@upjp2.edu.pl

ks. Tomasz Szałanda
Stawiguda

O GRANICACH KAZNODZIEJSKIEJ WYOBRAŹNI W MSZACH Z UDZIAŁEM DZIECI

ON THE LIMITS OF PREACHER'S IMAGINATION IN CHILDREN'S MASSES

Abstrakt

Niniejszy artykuł stara się odpowiedzieć na pytanie o granice kaznodziej-
skiej wyobraźni w Mszach z udziałem dzieci. Z jednej bowiem strony
mamy do czynienia z *sacrum* w odniesieniu zarówno do miejsca (święty-
nia) jak i celebrowanych najważniejszych tajemnic wiary (męka, śmierć
i zmartwychwstanie Jezusa), z drugiej zaś są najmłodszy uczestnicy Mszy
Świętej, niewiele jeszcze rozumiejący ze sprawowanych obrzędów kultury-
nych. Zderzenie „dwóch światów” może niekiedy wywoływać u kaznodziej-
ów pokusę używania nazbyt zeświecczonych metod i środków przybliża-
nia Dobrej Nowiny najmłodszym. Granicę, która przed tym zabezpiecza,
autor upatruje w postępowaniu kaznodziejów w zgodności z nauczaniem
Kościoła (a więc potrzebna jest jego znajomość) oraz w mądrej jego aktu-
alizacji w praktyce głoszenia Dobrej Nowiny dzieciom.

Słowa kluczowe: homilia, homilia dla dzieci, kaznodziejstwo dla dzieci,
Msza z udziałem dzieci

Abstract

The present article is an attempt to answer the question of the limits of preacher's imagination in children's Masses. On the one hand, these Masses involve the sacred, both with regard to the venue (the church) and with regard to the major mysteries of faith that are celebrated (the passion, death, and resurrection of Jesus Christ). On the other hand, there are the youngest participants in the holy Mass, not yet understanding much of the worship rites performed. The clash of these „two worlds” may sometimes expose preachers to the temptation of using excessively secularised means and methods of introducing the Gospel to the youngest ones. What the author believes to be the limit that prevents this is preachers acting in accordance with the teachings of the Church (which presupposes their knowledge of these teachings) and in their wise actualisation in the practice of proclaiming the Good News to children.

Keywords: homily, homily for children, preaching for children, children's mass

Obecnie, co prawda głównie już w przestrzeni wirtualnej, trwają żarte spory o potrzebę, kształt i granice Mszy z udziałem dzieci, zwanych „Mszą dla dzieci”, „Mszą dziecięcą” (dobrze, że nie „dziecinna”), czy też bardziej profesjonalnie „Mszą rodzinną”. Ten najtrudniejszy „kawałek kaznodziejskiego chleba” domaga się wysokiej klasy profesjonalizmu w zakresie pedagogicznym, psychologicznym, ale też i teologicznym. W akcie homilii skierowanej do najmłodszych uczestników liturgii dochodzi bowiem do „zderzenia” niełatwego świata biblijno-teologicznego z uzasadnioną wiekowo barierą poznawczą dzieci z jednej strony, ale i ciekawością z drugiej. Chodzi więc o to, by w owym zderzeniu przez kaznodziejską pomysłowość i nadwyobraźnię nie stracić duchowych owoców, które Bóg przygotowuje przez liturgię słowa podczas Eucharystii. Trzeba więc jasno wytyczyć pewne granice, które temu będą potrafiły zapobiec. I tego będzie dotyczył niniejszy dyskurs.

1. Nowotestamentowe pojęcie homilii

Wyrażenie „homilia” ma swoje źródło w języku greckim i pochodzi od słowa *homileō* (ὁμιλέω). Znaczenie tego słowa w kontekście świeckich starożytnych pism greckich jest dość szerokie i nie mniej ciekawe, ponieważ wskazuje na relację między osobami, i to w różnych sytuacjach. *Homileō* wedle *Słownika grecko-polskiego* pod red. Zofii Abramowiczówny oznacza: „być razem”; „łączyć się z kimś”, „zetrzeć się w bitwie z kimś”, „być czyimś uczniem”, „przyjaźnić się z kimś”, „przemawiać do kogoś”, „obcować cieleśnie”, „zajmować się czymś”, „towarzyszyć komuś”, „mieć do czynienia z kimś”, „dostać się dokądś”¹. Owe międzyosobowe relacje „ukryte” w tym słowie są więc dość zróżnicowane: od neutralnych przez narastające zaangażowanie aż po pełne gniewu starcie czy seksualną eksplozję.

Natomiast w kontekście biblijnym, dokładnie nowotestamentowym, *homileō* oznacza „być w czyimś towarzystwie”, „przebywać z kimś”, „rozmawiać z kimś”². Tu również zachowany jest relacyjny charakter tego wyrażenia, choć w dość zawężonym sensie i zdecydowanie mniej emocjonalny. W świetle tych stwierdzeń „homilia” oznacza „bycie razem i rozmawianie ze sobą”.

Kiedy jednak przyjrzymy się pewnemu fragmentowi z Łk 24,13-35 – o spotkaniu ze Zmartwychwstałym uczniów idących do Emaus, wyrażenie „homilia” staje się bardziej jasne. W wierszach 14-15 tkwi klucz do jego właściwego rozumienia: „Rozmawiali (*hōmiloun*) oni z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło. Gdy tak rozmawiali (*homilein*) i rozprawiali z sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi”. Homilia w tym świetle jest więc rozmową dość żywiołową, o czym świadczy pewne dopowiedzenie Łukasza, iż miało w niej miejsce również „rozprawianie (*sydzetesis*) ze sobą”, a dokładniej „wspólne badanie, dociekanie”, „roztrząsanie”³. Ponadto jej tematem jest „to wszystko, co się wydarzyło”, czyli wstrząsa-

¹ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 275.

² J. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, nr 3656, s. 549.

³ Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 145.

jąca męka i śmierć Jezusa Mesjasza, która pogrzebała wszelkie wyzwolenie nadzieje uczniów, świadectwa o Jego powstaniu z martwych, ale i (choć w podtekście) zagrożenie życia Jego zwolenników – stąd kierunek ich marszu wiedzie „z” Jerozolimy do Emaus.

Treścią homilii stają się więc wydarzenia paschalne (męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa) żywiłowo dyskutowane w konkretnej sytuacji życiowej uczniów Pańskich, które ostatecznie doprowadzają ich do spotkania ze Zwycięzcą śmierci – z Panem oświecającym ich umysły, powodującym „płonieć (nie pałanie) serca”, wyzwalamym od lęku, przywracającym pokój i entuzjazm głoszenia Dobrej Nowiny. Natomiast jej celem jest zawrócić kaznodzieję (sługę i słuchacza słowa Bożego) i świeckich odbiorców przepowiadania z ich „drogi do Emaus”.

Drugi, dość ciekawy przykład użycia w Nowym Testamencie interesującego nas słowa, znajduje się w Dz 20,7-12: „W pierwszym dniu po szabacie, kiedy zebraliśmy się na łamanie chleba, Paweł, który nazajutrz zamierzał odjechać, przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy. Wiele lamp paliło się w górnej sali, gdzie byliśmy zebrani. Pewien młodzieniec, imieniem Eutychem, siedział na oknie pogrążony w głębokim śnie. Kiedy Paweł przedłużał przemówienie, zmorzony snem spadł z trzeciego piętra na dół. Podniesiono go martwego. Paweł zszedł, przypadł do niego i wziął go w ramiona: «Nie trwóście się – powiedział – bo on żyje». I wszedł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił (*homilēsas* – dosł. „mówiwszy”) jeszcze długo, bo aż do świtania. Potem wyruszył w drogę. A chłopca przyprowadzono żywego ku niemałej radości [zebranych]”.

Homilia w tym wypadku ma miejsce z zebraniem pewnej grupy ludzi z apostołem Pawłem na łamaniu chleba w pierwszy dzień po szabacie. Trudno łączyć w tym przypadku owo „łamanie chleba” z dziękczynieniem za wskrzeszenie, ponieważ wedle tekstu dopiero po odjeździe Pawła nastąpiła eksplozja radości z przywrócenia życia Eutychemowi. Z drugiej strony nie można tego wykluczyć. Dość osobliwa by była kompletna bierność zebranych z apostołem wobec śmiertelnego upadku dziecka z okna. Możliwe jednak, że to tylko redakcyjna niezgrabność Łukasza spowodowała „przesunięcie” opisu reakcji ludzi wobec wskrzeszenia na końcową część perykopy.

Nowy Testament przez wyrażenie „homilia” rozumie więc „przyjacielską rozmowę w zaufanym gronie”⁴, łącząc je niekiedy z Eucharystią. Pomimo zachowania formy rozmowy przyjaciół w atmosferze braterstwa i życzliwości nie jest jeszcze dzieleniem się ze współwyznawcami słowem Bożym. Koncepcja homilii jako przepowiadania liturgicznego pojawiała się i rozwijała dopiero w Kościele starożytnym, choćby u Melitona z Sardes, Ignacego Antiocheńskiego, u Euzebiusza, Orygenesesa, Jana Chryzostoma czy Augustyna.

2. Homilia w dokumentach II Soboru Watykańskiego i późniejszych wypowiedziach Kościoła

Zanik homilii liturgicznej, mający swój początek w VI wieku, na przełomie VIII i IX wieku jest już z bardzo wyraźny. Z przepowiadania praktycznie znikają treści kerygmaticzne oraz Biblia, a wyrażenie „homilia” zastępuje się terminem „kazanie”, w którym wiodącą rolę zaczyna odgrywać doktryna oraz przestrzeganie przepisów prawa kościelnego. Zewnętrznym znakiem deprecjacji liturgicznego przepowiadania było sytuowanie ambony poza prezbiterium – kapłan wchodził na nią, ściągnąwszy uprzednio ornat i zgasiwszy świece ołtarzowe⁵. Kazanie więc stało się wyalienowanym elementem liturgii mszalnej, jedynie jakimś tylko dodatkiem „niegodnym” palących się świec i ornatu. Miało ono swoją strukturę, przypominającą klasyczne przemówienie: wstęp, rozwinięcie i domówienie (zakończenie)⁶.

⁴ K. PANUŚ, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. 1, Kraków 1999, s. 43.

⁵ Por. R. WALCZAK, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005, s. 22.

⁶ Por. Z. PILCH, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 96. „Wstęp” służył kaznodziei do powitania wiernych, przypomnienia okoliczności wygłaszanego kazania (np. 24. niedziela okresu zwykłego albo święto Przemienienia Pańskiego), by następnie mógł zapowiedzieć jego temat oraz poruszane w nim kwestie. „Rozwinięcie” miało na celu obronę przez kaznodzieję jakąś prawdę (wiary, moralności, ascezy) „pokazać, wyjaśnić, udowodnić, obronić od zarzutów, zaszczerpić ją w duszach, wprowadzić w życie”. Odbywało się to przez przypomnienie danej prawdy, dowiedzenie jej słuszności na podstawie Biblii, nauki Kościoła czy żywotów świętych, oddziaływanie na uczucia i wolę słuchaczy oraz przekazania zastosowania życiowego. W „domówieniu” natomiast „ma rozbłysnąć pełnym światłem przewodnia myśl kazania (...), aby wyrzucić decydujący nacisk na wolę słuchacza”, na jego

I taki stan obserwuje się do przełomu XVIII i XIX wieku, kiedy rozpoczyna się „pastoralna wiosna” przez pojawienie się nurtu neoscholastycznego i ruchu kerygmatycznego z głośnymi postulatami odnowy zarówno teologii pastoralnej jak i przepowiadania. Jej prekursorami byli Johan Michael Seiler, Johann Baptist von Hirscher, Paul Wilhelm von Keppler i Thaddäus Soiron⁷. Ich działania na rzecz restauracji kaznodziejstwa kontynuowali: Ottokar Prohaška, Tihamer Toth, Robert Linhardt i Josef Andreas Jungmann⁸. Odnowy domagano się zarówno w zakresie formy, jak i treści, z głośnym postulatem odejścia od kazań katechizmowych na rzecz powrotu Biblii do przepowiadania kościelnego. Na jej owoce trzeba było czekać dosyć długo, bo praktycznie do II Soboru Watykańskiego, gdy doszło do reformy liturgii, a więc również do odnowy przepowiadania kościelnego.

W świetle dokumentów tegoż soboru i kilku późniejszych, około-soborowych, homilia jest: obowiązującym sposobem przepowiadania w czasie liturgii, której jest częścią; jej źródłem są teksty biblijne i mszalne, na podstawie których wyjaśnia się tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego; jej kontekstem jest celebrowane misterium i szczególnie uwzględnienie potrzeb słuchaczy⁹. Dostrzeżono więc, a w zasadzie przywrócono przekonanie Kościoła, iż także w przepowiadanym podczas Eucharystii słowie Chrystus istnieje realnie, mówi do swego ludu, zwiastując Dobrą Nowinę – Ewangelię¹⁰. Homilia więc przestała być „wstawką” w sprawowanej liturgii.

życie i podejmowane decyzje. Kończyło się ono podsumowującym zwrotem, radą, tekstem biblijnym, maksymą czy modlitwą, stanowiącym ostateczne zakończenie – „zamknięcie” kazania. Zob. tamże, s. 102-130.

⁷ Por. K. PANUŚ, *Zarys historii kaznodziejstwa...*, dz. cyt., s. 403-421.

⁸ Por. tamże, s. 425-433.

⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Rzym 1963 (dalej: KL), 52; ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW, Pierwsza Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej *Inter Oecumenici*, Rzym 1964 (dalej: IOe), 54-55; *Kodeks prawa kanonicznego*, Rzym 1987, kan. 767 § 1; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Rzym 1998 (dalej: KKK), 1154; KONGREGACJA DŚ. KULTU BOŻEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Rzym 2002 (dalej: OWMR), 41.

¹⁰ Por. KL 7, 33, 56.

Postanowienia soborowe w zakresie homilii do Polski dotarły wraz z rozpoczęciem nowego roku kościelnego 1972/1973. Wówczas Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski wydała pierwszy program kaznodziejski, w którym homilia stała się obowiązującym sposobem przepowiadania w liturgii¹¹. Zaproponowano dla niej schemat głęboko zakorzeniony w soborowej teologii homilii, na który składały się: „Doświadczenie życiowe”, „To mówi Pan” oraz „Życie chrześcijańskie”¹².

Odnosząc się do „doświadczenia życiowego”, kaznodzieja winien nawiązać do egzystencji odbiorców słowa Bożego, w którą wkracza Pan, dając odpowiedź na rzeczywistość, w której tkwi współczesny człowiek. Ten element homilii pozwala kaznodziei nawiązać łączność ze słuchaczem, wskazując, że nie są mu obce sprawy „życia w świecie”¹³. W drugiej części homilii – „To mówi Pan” – dochodzi do ukazania, iż z kerygmatu czytań mszalnych, które właśnie usłyszał wierny, wynika Boża odpowiedź na jego egzystencjalne zmagania. Trzecia część homilii – „Życie chrześcijańskie” – stanowi rozwiązanie problemu ukazanego w pierwszej jej części. To powinny być praktyczne wnioski zmierzające ku sprawie omawianej sytuacji¹⁴.

Ów schemat homilii miał jednak podstawowy mankament, a mianowicie całkowicie odbiegał od kontekstu liturgicznego, który tak wyraźnie akcentowały dokumenty soborowe. Ona bowiem stanowi część liturgii¹⁵. Mówił o tym również w późniejszym dokumencie – w *Evangelii nuntiandi* – Paweł VI, że przepowiadanie homilijne jest w szczególności sposobem włączone w Eucharystię, „bezpośrednio przygotowuje i skąd czerpie

¹¹ Por. L. KUC, *Wprowadzenie do programu kaznodziejskiego na rok 1972/1973*, „Biblioteka Kaznodziejska” 5 (1972), s. 258; M. BRZOZOWSKI, *Nowy program kaznodziejski w Polsce 1972/73*, „Tygodnik Powszechny” 48 (1972), s. 1-2.

¹² Por. M. BRZOZOWSKI, *Nowy program kaznodziejski w Polsce 1972/73... dz. cyt.*, s. 1-2.

¹³ Por. A. LEWEK, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Zarys homiletyki ogólnej*, t. 2, Warszawa 1980, s. 204.

¹⁴ Por. G. STWEK, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kościelnej*, Kraków 1992, s. 76; M. BRZOZOWSKI, *Homilia. Odnowa*, w: J. Walkusz [i in.] (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1178.

¹⁵ Por. KL 33, 35, 52; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965, 52.

swą osobliwą siłę i moc¹⁶. W podobnym tonie wypowiada się Kongregacja ds. Duchowieństwa: „Kiedy Boże słowo oświeci umysł człowieka i poruszy jego wolę, wyzwala ją od grzechu, działanie ewangelizacyjne osiąga swój szczyt w owocnym uczestnictwie w sakramentach, a zwłaszcza w celebracji eucharystycznej¹⁷”. O łączności homilii z liturgią mówi też *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, wskazując, że głoszenie homilii polega na wyjaśnianiu nie tylko tekstu biblijnego, ale również tekstów mszalnych z danego dnia (przy niepomijaniu też przewidzianych przez liturgię uroczystości, świąt) oraz okresów liturgicznych – choćby Adwentu, Wielkiego Postu¹⁸. Bardzo słusznie zauważa Herbert Simon, że „w kazaniu chodzi przede wszystkim o życiową, egzystencjalną interpretację tekstu (kerygmatu), którego przestrzenią jest liturgia Eucharystii¹⁹”. To więc, co łączy homilię z liturgią, wyrażane jest w mistagogii²⁰, która jest wprowadzeniem w misterium liturgii, a przez nią w misterium Trójcy²¹. Z czasem więc posoborowa struktura homilii została uzupełnio-

¹⁶ PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975, 43.

¹⁷ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty*, Rzym 1999, s. 21. Por. także: W. PAZERA, *Koncepcja homilii we współczesnych warunkach duszpasterstwa w Polsce*, w: A. Durak (red.), *Łądzkie Sympozja Liturgiczne II. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Warta w latach 1995-1999*, Kraków 2000, s. 238.

¹⁸ Por. OWMR 41.

¹⁹ H. SIMON, *Słowo Boże w Eucharystii. Wewnętrzna więź liturgii słowa z Eucharystią*, w: T. Dola (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 373; por. także: R. KAMIŃSKI, *Przynależność do parafii – wspólnoty wiary w nauczaniu Kościoła współczesnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(33) (1986), s. 42-43; J. TWARDY, *Homilie niedzielne dla dorosłych*, „Współczesna Ambona” 3(17) (1989), s. 116-117.

²⁰ „Mysterion” oznacza tajemnicę, naukę o objawionych prawdach wiary. Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 405.

²¹ Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Kaznodzieja jako mystagog*, w: W. Przyczyna (red.), *Sługa Słowa*, Kraków 1997, s. 110; S. CZERWIK, *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theologica” 4(37) (1967), s. 79.

na o niezbędny element mistagogiczny, chociaż bardzo trudno do dzisiaj dociera do świadomości zwiastunów Dobrej Nowiny.

W ostatnim czasie ukazały się trzy ważne dokumenty dotyczące homilii i w ogóle przepowiadania w Kościele, tworząc pewną „homiletyczną trylogię”. Są to Benedykta XVI *Verbum Domini* (2010), Franciszka *Evangelii gaudium* (2013) i Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium homiletyczne* (2014). Rozwijają one dość wyraziście soborowe rozumienie przepowiadania i homilii i czynią niejako zadość oczekiwaniom w tym względzie.

Benedykt XVI zwraca uwagę, że przepowiadanie słowa Bożego w ogóle to podstawowa misja Kościoła, nie może być lekceważona, traktowana marginalnie, ponieważ przekazuje prawdę objawioną, przyczynia się do panowania królestwa Bożego, budowania wspólnoty, w której rodzi wiarę i skłania do oddania życia Chrystusowi²². W przepowiadaniu słowa Bożego szczególne miejsce zajmuje homilia, która jest uaktualnieniem przesłania, jakie zawierają w sobie czytane fragmenty Pisma Świętego, które ma pomóc wiernym w odkrywaniu obecności i skuteczności słowa Bożego w codziennym życiu²³. Cele, jakie wyznacza się homilii, są dwojakie: ułatwienie słuchaczom „zrozumienia sprawowanej tajemnicy” oraz przygotowanie zgromadzenia do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej²⁴. Benedykt XVI podpowiada, iż homilia winna być chrystocentryczna, pozbawiona ogólników, abstrakcji oraz „bezużytecznych dywagacji”, które przesłaniają ewangeliczne orędzie²⁵. Może także przybrać kształt krótkiej refleksji, dostosowanej do sytuacji, tak aby „wierni mogli przyjąć usłyszane słowo i by wydało ono owoce”, a także formę krótkich uwag wyjaśniających słowo Boże²⁶. Winno się ją głosić również w dni powszednie²⁷. Bardzo ważne jest przygotowanie

²² Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja apostołska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Rzym 2010 (dalej: VD), 1- 3, 19, 31, 93, 121, 123.

²³ Por. VD 210.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ VD 59, 63.

²⁷ Por. VD 59.

kapłana do jej głoszenia, a dokonuje się ono przez modlitwę i medytację, gdyż dopiero wtedy przepowiadanie będzie z przekonaniem i pasją.

W *Evangelii gaudium* bardzo mocno wybrzmiewa kontekst liturgiczny i pneumatologiczny homilii, która jest „intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, pokrzepiającym spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania”²⁸. Uwypuklona mistagogia nakierowuje kaznodzieję ku zrozumieniu, iż homilia staje się „częścią ofiary przekazywanej Ojcu”, z której wierni otrzymują łaski za pośrednictwem Chrystusa, z nich zaś najważniejszą staje się komunია ze Zbawicielem „przemieniająca życie”²⁹. Franciszek nie definiuje homilii „teologicznie”, ale „po ludzku”, w niczym nie umniejszając jej rangi i znaczenia w misji przepowiadania słowa Bożego w Kościele. Dlatego zadanie homilii umieszcza w kluczu relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz pomiędzy ludźmi. Z tego wypływa ważny postulat dla kaznodziejów, by mieli świadomość, iż Pan zlecił im „piękną i trudną misję zjednoczenia kochających się serc: Serca Pana i serc jego ludu”³⁰. Przez homilię bowiem „serca wiernych milkną i pozwalają, żeby On mówił”³¹.

Podobnie sytuuje homilię *Dyrektorium homiletyczne*. Tutaj jednak z jeszcze większym naciskiem uwypukla kontekst liturgiczny. On jest kontekstem uprzywilejowanym i nieodłącznym, ponieważ homilia jest „aktem liturgicznym”³².

Ten rodzaj przepowiadania słowa Bożego w Kościele ma cel formacyjny (wyjaśnia tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego), uświęcający wiernych i wychwalający Pana za *magnalia Dei* oraz przygotowuje do celebracji Eucharystii³³.

Wydaje się niezwykle istotne, a co umyka w poprzednich dokumentach bądź jest nazbyt skąpo uwypuknione, to odniesienie do Misterium

²⁸ FRANCISZEK, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG), 135.

²⁹ EG 138.

³⁰ EG 143.

³¹ Tamże.

³² KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium homiletyczne*, Rzym 2014 (dalej: DH), 4, 5, 11, 15, 16, 27, 35.

³³ Por. DH 4, 11, 13.

Paschalnego. O ile szczególnie od soboru trydenckiego w Mszy Świętej akcentowano mękę Pańską, stąd katechizmowe rozumienie Mszy Świętej sprowadzono jedynie do uobecnienia w sposób bezkrwawy męki Chrystusa na krzyżu, to II Sobór Watykański zwraca uwagę na tajemnice męki, śmierci i zmartwychwstania Pańskiego celebrowane w Przenajświętszej Eucharystii. Tak więc jest ważne nie tylko *Misterium Crucis*, ale również *Misterium Resurrectionis*.

Można więc powiedzieć, że dopiero po prawie pięćdziesięciu latach od przywrócenia przez II Sobór Watykański homilii jej właściwego miejsca – w liturgii, w tak ważnych rangą dokumentach Kościoła wybrzmiewa ona na nowo. Ostateczny więc model homilii po II Soborze Watykańskim winien zawierać elementy egzystencjalne, kerygmatyczne (wynikające z czytań), mistagogiczne i parenetyczne – dające pociechę, nadzieję i podpowiadające sposób rozwiązywania spraw życia codziennego, z którymi nie potrafią sobie poradzić słuchacze słowa Bożego – kaznodzieja i wierni.

3. Homilia na Mszach z udziałem dzieci

We wspólnocie Kościoła ważną grupę stanowią najmłodszy jej członkowie – dzieci. O ile wcześniej wspomniane dokumenty w jakiś szczególny sposób nie poświęcają im miejsca, to pośrednio mówią i o nich. Ma to miejsce choćby w tych przypadkach, w których jest mowa o uwzględnianiu szczególnych potrzeb słuchaczy³⁴. Jednakże Kongregacja Kultu Bożego 1 listopada 1973 roku wydała dokument Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci *Pueris baptizatos*³⁵ (do którego Konferencja Episkopatu Polski w 1977 roku dodała *Zalecenia duszpasterskie*), który wypełniał lukę w przepowiadaniu słowa Bożego podczas Mszy wobec najmłodszych.

Uzasadnienie, by i dzieciom zwiastować Dobrą Nowinę, znajdujemy w kilku źródłach. Pierwszym z nich jest Biblia oraz potwierdzające to późniejsze praktyki judaizmu. Już w Starym Testamencie jest mowa o niewykluczaniu dzieci z uczestnictwa w publicznym kulcie ku czci Pana

³⁴ Por. KL 38; IOe 55; OWMR 65.

³⁵ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci *Pueros baptizatos*, Rzym 1973 (dalej: DMD), 22.

Boga. Mamy o tym zapisy choćby w Kpł 8,4-5: „Mojżesz uczynił tak, jak mu Pan polecił, a cała społeczność zgromadziła się przed wejściem do Namiotu Spotkania. Wtedy Mojżesz powiedział do zgromadzonych, co Pan kazał mu uczynić”, czy w 1 Krl 8,5: „A król Salomon i cała społeczność Izraela, zgromadzona przy nim, przed Arką składali wraz z nim na ofiarę owce i woły, których nie rachowano i nie obliczano z powodu wielkiej ich liczby”.

Nakaz gromadzenia przed Panem „całej społeczności” Izraela wobec przenajświętszych miejsc Jego obecności – Namiotu Spotkania czy Arki Przymierza, wyraźnie świadczy, że chodziło tu nie wyłącznie na przykład o dorosłych mężczyzn, ale o wszystkich – także kobiety i dzieci.

Również w Nowym Testamencie spotykamy się z praktyką przyprawiania do Syna Bożego dzieci, by Ten je pobłogosławił. Jezus przy tej okazji podpowiadał, by nie bronić do Niego dostępu: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im: do takich bowiem należy królestwo Boże” (Łk 18,16).

Nadto praktyka obecności dzieci w miejscach kultu w tradycji żydowskiej, znana od dawien dawna, obecna jest do dzisiaj. Stara chasydzka historia przytacza pewne wydarzenie z XIX wieku. Kiedyś w synagodze w czasie dość trudnego wykładu na temat jakiegoś fragmentu z Tory prowadzonego przez jednego z rabinów, na który przybyło wielu znakomitych chasydów, biegające dziecko siłą rzeczy przeszkadzało szczególnie jednemu ze słuchaczy. Przemawiający wówczas rabin powiedział: „daj mu być, będziesz wiedział, że ono słucha”. Kiedy minęło około trzydziestu lat i ów niecierpliwiący się chasyd pojawił się w tej samej synagodze na ordynacji nowego rabina, w czasie jego przemowy usłyszał dokładnie ten sam wykład, który wygłosił, jak się okazało, dziadek tego małego wówczas dziecka biegającego po synagodze. I jak wspomina ów chasyd: „po trzydziestu latach zrozumiałem słowa: daj mu być, będziesz wiedział, że ono słucha”³⁶. Nie było więc, jak widać, niczym nieodpowiednim, by dzieci brały udział w tego typu zgromadzeniach, podczas których wyjaśniano zawiłe meandry Tory.

³⁶ Historię przytaczam za Potomkowie Noego Centrum, <https://www.youtube.com/watch?v=8ill0Rx5oek> (odczyt z dn. 18.10.2017 r.).

Wspólne dziedzictwo judaizmu i chrześcijaństwa (zarówno przez Biblię, jak i pewne tradycje) dość wyraźnie podpowiada kierunek przepowiadania słowa Bożego dzieciom w Kościele. Znalazło to swoje odzwierciedlenie we wspomnianym tu już dokumencie Dyrektorium o Mszach z udziałem dzieci *Pueros baptizatos*. Ten dość wiekowy głos Kościoła nadal obowiązuje i w połączeniu z innymi, choćby wymienionymi już dokumentami, podaje nam wskazówki i zakres możliwości kaznodziejskich w zwiastowaniu Dobrej Nowiny w Mszach z udziałem dzieci.

Ta grupa wiekowa jest dość specyficzna i bardziej wymagająca niż osoby dorosłe. Współcześnie środowisko dzieci jest coraz częściej środowiskiem zlaicyzowanym – zarówno w domu, jak i poza nim (przedszkole, szkoła, świat wirtualny). Dom rodzinny w coraz większym stopniu nie jest już miejscem przekazywania wiary i wzrastania w wierze. Nie ma w nim modlitwy, życia sakramentalnego, czytania Biblii, literatury religijnej ani znaków wiary: krzyża czy obrazów o treści religijnej. Wprowadzanie dzieci w rzeczywistość sakralną i sakramentalną, co jeszcze do niedawna było „zadaniem własnym” rodziców, coraz częściej przejmują katecheza w szkole, katecheza parafialna oraz właśnie Msze adresowane specjalnie do rodzin z dziećmi. Krótka możliwość koncentracji dzieci bombardowanych co chwila nowymi doznaniem przez wirtualny świat, stający się coraz częściej ich drugim – jeśli nie pierwszym – domem, wcale nie ułatwia życia kaznodziejom. W Mszach z udziałem dzieci zderza się więc sługa Słowa z silnie oddziaływającym na najmłodszych światem *profanum* i Chrystusowym nakazem „idźcie i głosście”, mającym doprowadzić do *sacrum*. To zderzenie dwóch przeciwstawnych światów może niekiedy skutkować tym, że nawet najwznioślejsze pragnienie kaznodziei, by dzieci poznały i pokochały Boga prawdziwego, zakłóci Przenajświętszą Eucharystią bądź stanie w wyraźniej sprzeczności wobec przeznaczenia świętego miejsca. Jak więc tego uniknąć?

Po pierwsze kaznodzieja musi pamiętać, że liturgia nie jest jego własnością. Stąd wszelkie „uwzględnienia potrzeb słuchaczy” muszą się mieścić w granicach, które wyznacza Kościół. Są nimi między innymi dążenia kaznodziei, by udział dzieci w Eucharystii był świadomy i czynny³⁷.

³⁷ Por. DMD 22.

Można więc zaangażować je do przygotowania ołtarza, kielicha, pateny i ampulek, do śpiewania psalmu oraz udziału w scholi czy chórze, a także do czytania lekcji, modlitwy wiernych, przynoszenia darów do ołtarza i gry na instrumentach muzycznych³⁸.

Napotykać jednak w przepisach Kościoła pewne „zgrzyty”, choćby w kontekście najnowszej *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* (2017), w której rodzaj dopuszczalnych do liturgii instrumentów muzycznych jest tak niejasny, że trudno jakiegokolwiek z nich używać (poza organami – najlepiej piszczałkowymi) bez narażenia się na nieposłuszeństwo Kościołowi w tym względzie. Przewiduje się bowiem w Eucharystii udział orkiestry, na Mszy poza kościołem oraz podczas procesji Bożego Ciała nawet orkiestry dętej, natomiast zabrania się używania gitary elektrycznej, perkusji czy fortepianu³⁹. Tymczasem w skład orkiestry (klasycznej) wchodzi takie instrumenty jak: dwa flety, dwa oboje, dwa klarnety, dwa fagoty, dwie waltornie, dwie trąbki, puzon/y; dwa kotły, dziewięć skrzypiec, dwie wiolonczele i kontrabas, a orkiestry dętej: flety, klarnety, trąbki, waltornie, saksofony, puzony, tuby, basy, wielki i mały bęben, talerze i werbel. Podobnie pojawia się problem śpiewania przez dzieci psalmu responsoryjnego, do czego zachęca dyrektorium, a instrukcja jest temu przeciwna: „Na szczególną uwagę zasługuje Msza święta z Pierwszą Komunią świętą dzieci (...) Niewłaściwe jest także wykonywanie przez grupę dzieci wersetów psalmu responsoryjnego”⁴⁰.

W kwestii muzyki i śpiewów podczas Eucharystii z udziałem dzieci warto zwrócić uwagę, by „muzyka nie przytłaczała śpiewu albo żeby nie wywoływała u dzieci raczej rozproszenia niż skupienia. Muzyka musi odpowiadać celowi, jaki mają poszczególne momenty Mszy świętej, w których występują”⁴¹. Ponadto ważne jest również milczenie. Ono oddziałuje na „wewnętrzne przeżywanie uczestnictwa dzieci”⁴².

³⁸ Por. DMD 4, 22, 24, 27, 29.

³⁹ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, Lublin 2017 (dalej: IMK), 24, 37b, 39.

⁴⁰ IMK 30c.

⁴¹ DMD 32.

⁴² DMD 37.

Inny problem, bezpośrednio związany z homilią skierowaną do dzieci, zawiera się w kwestii czytań, które czasami są nazbyt trudne w odbiorze dla najmłodszych. Z tej przyczyny w liturgii niedzielnej i świątecznej dyrektorium dopuszczało rezygnację z jednego, a nawet dwóch czytań, natomiast nie z Ewangelii⁴³. Dokument ten pozwalał również pominąć niektóre wersety w czytaniach, z wyraźnym zastrzeżeniem, „by nie okaleczyć treści tekstu albo ducha i poniekąd stylu Pisma Świętego”⁴⁴. Taką możliwość przekreślił inny dokument – *Redemptionis sacramentum* z 2004 roku, kategorycznie stwierdzając, iż „nie wolno opuszczać i zmieniać przepisanych czytań biblijnych, a zwłaszcza «czytań ani psalmu responsoryjnego, w których zawiera się słowo Boże, nie wolno zastępować innymi tekstami, nie biblijnymi»”⁴⁵.

Biorąc te wszystkie ograniczenia i trudności pod uwagę, nie można jednak pozwolić, by Msza z udziałem dzieci przypominała udziału w pogrzebie Chrystusa. Najświętsza Eucharystia nie jest jedynie „uobecnieniem ofiary Chrystusa na Golgocie dokonującej się w sposób bezkrwawowy”, ale udziałem w Misterium Paschalnym, a więc w męce śmierci, i... zmartwychwstaniu Chrystusa. Ona jest ucztą ofiarną, a nie jedynie ofiarą. Bóg bowiem w sprawowanej Mszy Świętej z jednakową hojnością zastawia stół słowa i stół Eucharystii⁴⁶. I nie jest to „opinia” dopiero ostatniego soboru, ale św. Hieronima: „Spożywamy Ciało, pijemy Krew Chrystusa w Eucharystii, ale również w lekturze Pisma Świętego. Uważam Ewangelię za Ciało Chrystusa. Musimy zbliżyć się do Pisma Świętego jak do Ciała Chrystusa”⁴⁷.

Nie zwalnia to jednak kaznodziei od roztropności, by z proklamacji Dobrej Nowiny uczynić jakieś *show*, na którym wszyscy będą się dobrze

⁴³ Por. DMD 42.

⁴⁴ DMD 43.

⁴⁵ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja o tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią *Redemptionis Sacramentum*, Rzym 2004, 62.

⁴⁶ KKK 1346: „Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna stanowią razem «jeden akt kultu». Zastawiony dla nas stół eucharystyczny jest równocześnie stołem Słowa Bożego i Ciała Pana”.

⁴⁷ Cytat za: *Dwa stoły jednej Mszy św.*, <http://www.niedziela.pl/artukul/37010/nd/Dwa-stoly-jednej-Mszy-sw> (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).

bawić. Ani bowiem świątynia, ani liturgia nie są miejscem rozrywki w sie-lankowym klimacie kawiarnianego ogródka, ale miejscem modlitwy, adora-cji i uwielbienia Przenajświętszego Boga, który objawia i włącza nas w zbawcze tajemnice, i udziela owoców. Trzeba jednak brać pod uwa-gę możliwości dostosowania się dzieci do nauczania Kościoła w tym względzie.

Po drugie homilia skierowana do dzieci winna zawierać w sobie ele-menty, o których mówią wcześniej przytoczone dokumenty Kościoła: egzystencjalny, kerygmaticzny, mistagogiczny i parenetyczny. Jeżeli za-braknie uwzględnienia rzeczywistych problemów i pytania najmłod-szych słuchaczy, homilia będzie nudną zdogmatyzowaną przemową. Brak wymiaru kerygmaticznego uczyni z niej może i nawet interesują-cą, ale jedynie pogadankę. Pomijanie mistagogii sytuować będzie homi-lię w jednym rzędzie z nauczaniem katechetycznym. A brak „życiowe-go zastosowania” tekstu biblijnego czynić będzie z niej jedynie „fajną” historię o Jezusie z Nazaretu.

Po trzecie koniecznie należy uwzględnić formę homilii. Winna być ona krótkim, naturalnym i dość dynamicznym dialogiem z najmłodszymi. Treści należy przekazywać obrazowo, jednakże używany w tym celu jakiś przedmiot musi być czytelny, jednoznaczny i dużych rozmiarów⁴⁸. Opowiadane historie, odgrywane scenki czy odtwarzane filmy muszą być ciekawe, pozbawione abstrakcji, dostosowane odpowiednio do wie-ku i świadomości dzieci. Homilia dla najmłodszych powinna być także aktywizująca. Tego, co ich nie zainteresuje; to, w czym nie będą aktyw-nie uczestniczyć, nie będą też w stanie zapamiętać.

Kaznodzieja winien być również przygotowany na różne odpowie-dzi dzieci. Nie jest w stanie przewidzieć pokładów wyobraźni najmłod-szych, więc proponowanie wymienienia przez dzieci zwierząt, które mają

⁴⁸ Jeżeli przykładowo kaznodzieja chciałby wykorzystać w homilii rogi, to niech bardzo uważa, by w tym celu nie posługiwać się ilustracją całej krowy, tylko jej łba z porożem. Dopytując bowiem o poszczególne elementy budowy zwierzęcia w celu naprowadzenia dzieci na poroże, może się natknąć na „odkrycie”, że krowa ma również wymiona, które w dziecięcym języku oznaczają „cycki”. Powrót do nawet najwniośniejszej myśli homilii bywa niezwykle trudny, a niekiedy staje się wręcz niemożliwy.

w domu, może się skończyć tym, że do psa, chomika, kota czy szczura dołączy jakiś członek rodziny – np. nielubiana siostra albo też brat. Nie znaczy to jednak, że trzeba z tego powodu wykluczyć jakikolwiek dialog z homilii skierowanych do dzieci.

Kaznodzieja spotyka się również z dziećmi nadpobudliwymi ruchowo (szczególnie tymi najmłodszymi), które nie ustoją w miejscu, będą wędrować po całym kościele, nawet za ołtarz czy wejdą do pustego konfesjonalu, niekiedy w czasie trwającej homilii i Mszy będą biegać, śpiewać czy rozmawiać. Oczywiście do opiekunów należy czuwanie, by dzieci nie absorbowały sobą uczestników Przenajświętszej Ofiary. Natomiast trzeba również brać pod uwagę psychiczne możliwości zrozumienia przez dziecko sytuacji, w której się znajduje⁴⁹. Przez „wydeptywane kilometry” przez najmłodszych w świątyni Najświętsza Eucharystia w żaden sposób nie ucierpi. Z czasem i dziecko zrozumie powagę i wyjątkowość przestrzeni sakralnej. Nie po to bowiem wprowadza się już dzieci w wieku niemowlęcym do wspólnoty Kościoła, by przez następne kilka lat przyprowadzać je na Msze sporadycznie bądź dopiero z okazji rozpoczęcia nauki w szkole.

Pod żadnym pozorem najszczytniejszych myśli i najczystszych intencji, choćby jako wyraz uznania za udzieloną odpowiedź, nie wolno kaznodziei przytulać czy sadzać dzieci na kolana. Ten gest we współczesnej wrażliwości może zostać oceniony bardzo negatywnie i przynieść surowe konsekwencje natury prawnej.

Pytanie postawione w tytule niniejszego artykułu dopiero pod jego koniec może znaleźć wyjaśnienie. Niezbędna bowiem do dania odpowiedzi jest poczyniona tu wcześniej refleksja. Jakie więc są owe granice kaznodziejskiej wyobraźni w Mszach z udziałem dzieci? Widzę je dwie: zgodność z nauczaniem Kościoła i mądrość przejawiająca się w roztropności zwiastuna Dobrej Nowiny.

Przepisy wynikające z dokumentów pomagają we właściwym rozumieniu *sacrum* w odniesieniu do Osoby Boga, miejsca (świątyni), jak i celebrowanych w Eucharystii właśnie największych tajemnic naszej

⁴⁹ Strofowanie publiczne rodziców, czy wręcz pouczenie, żeby wyszli ze „zbyt głośnym” dzieckiem z kościoła, jest naganne, niedopuszczalne i karygodne.

wiary (Misterium Paschalnego). Poziom znajomości tych dokumentów znajdzie odzwierciedlenie w mądrości kaznodziei, który zwiastowaniu Dobrej Nowiny najmłodszym w czasie Mszy Świętej nada właściwy kształt w treści i formie. Łącząc te dwie sprawy, głoszący homilie dla dzieci nie przekroczy granic, które w jednej chwili z *sacrum* uczynią *profanum*.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła:

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Rzym 2010.
- Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Rzym 1998.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Rzym 1987.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, Lublin 2017.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty*, Rzym 1999.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego, *Dyrektorium o mszach z udziałem dzieci Pueros baptizatos*, Rzym 1973.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Rzym 2014.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja o tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią Redemptionis Sacramentum*, Rzym 2004.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Rzym 2002.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Pierwsza Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej Inter Oecumenici*, Rzym 1964.

Pozostałe pozycje:

Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962.

Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965.

Brzozowski M., *Homilia. Odnowa*, w: J. Walkusz [i in.] (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1178.

Brzozowski M., *Nowy program kaznodziejski w Polsce 1972/73*, „Tygodnik Powszechny” 48 (1972), s. 1-2.

Czerwik S., *Słowo Boże w liturgii*, „Collectanea Theologica” 4(37) (1967), s. 65-82.

Dwa stoły jednej Mszy św., <http://www.niedziela.pl/artukul/37010/nd/Dwa-stoly-jednej-Mszy-sw> (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).

Kamiński R., *Przynależność do parafii – wspólnoty wiary w nauczaniu Kościoła współczesnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(33) (1986), s. 21-51.

Kuc L., *Wprowadzenie do programu kaznodziejskiego na rok 1972/1973*, „Biblioteka Kaznodziejska” 5 (1972), s. 257-260.

Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa. Zarys homiletyki ogólnej*, t. 2, Warszawa 1980.

Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. 1, Kraków 1999.

Pazera W., *Koncepcja homilii we współczesnych warunkach duszpasterstwa w Polsce*, w: A. Durak (red.), *Łądzkie Sympozja Liturgiczne II. Rys historyczny i materiały z Sympozjów Liturgicznych organizowanych w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą w latach 1995-1999*, Kraków 2000, s. 231-240.

Pilch Z., *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997.

Potomkowie Noego Centrum, <https://www.youtube.com/watch?v=8ill0Rx5oek> (odczyt z dn. 18.10.2017 r.).

Simon H., *Słowo Boże w Eucharystii. Wewnętrzna więź liturgii słowa z Eucharystią*, w: T. Dola (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 377-392.

- Siwek G., *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kościelnej*, Kraków 1992.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Rzym 1963.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015.
- Świerzawski W., *Kaznodzieja jako mystagog*, w: W. Przyczyna (red.), *Sługa Słowa*, Kraków 1997, s. 109-118.
- Twardy J., *Homilie niedzielne dla dorosłych*, „Współczesna Ambona” 3(17) (1989), s. 107-123.
- Walczak R., *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005.

Ks. dr hab. Tomasz Szałanda, ur. 1970, archidiecezja warmińska, w latach 2008-2016 związany z Wydziałem Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, wykładał homiletykę w WSD w Elblągu oraz w Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie. Autor książek: *Kuszenie Jezusa na pustyni (Mk 1,12-13; Mt 4,1-11; Łk 4,1-13) w posoborowym przepowiadaniu polskim. Studium egzegetyczno-homiletyczne*, Olsztyn 2007; *Jezus Egzorcysta w polskim przepowiadaniu posoborowym. Studium homiletyczno-biblijne*, Olsztyn 2012; a także w ramach powołanej przez siebie serii wydawniczej „Biblia w przepowiadaniu”: *Zwiastowanie Pańskie (Łk 1,26-38) w przepowiadaniu homilijnym*, Siedlce 2013, *Księga Rut w przepowiadaniu homilijnym*, Kraków 2015, *Magnificat (Łk 1,46-56) w przepowiadaniu homilijnym*, Kraków 2016. Współpracuje z „Biblioteką Kaznodziejską”. Od 2000 roku jest proboszczem w Stawigudzie.

e-mail: tsz2000@poczta.fm

Joanna Gawęł
Kraków

KREATYWNOŚĆ JĘZYKOWA WSPÓŁCZESNEGO EWANGELIZATORA

LANGUAGE CREATIVITY OF A CONTEMPORARY EVANGELIZER

Abstrakt

Artykuł podejmuje temat kreatywności językowej współczesnego ewangelizatora. W pierwszej części autorka wyjaśnia pojęcie językowego obrazu świata, odwołując się do przykładów badań językoznawczych. Wskazuje różnice w poznawaniu, interpretowaniu i nazywaniu składników rzeczywistości, wynikające z faktu, iż poszczególne języki zrodziły się na gruncie różnych kultur, a więc i innych doświadczeń określonej społeczności. W dalszej części artykułu odnosi pojęcie językowego obrazu świata do Biblii, podkreślając, że w języku Pisma Świętego również można dostrzec określony obraz rzeczywistości, który wymaga przybliżenia go wiernym, między innymi poprzez twórcze wykorzystanie języka. Następnie autorka wyjaśnia pojęcie kreatywności językowej w kontekście posługi słowa, a w części zatytułowanej *Dobre praktyki* przywołuje jej konkretne realizacje, zaczerpnięte między innymi z kazań, vlogów, internetowych komentarzy Pisma Świętego. W podsumowaniu autorka zachęca ewangelizatorów do korzystania z bogactwa języka w celu przyciągnięcia uwagi wiernych oraz przybliżenia im słowa Bożego, podkreśla również, że każda wypo-

wiedź ewangelizatora jest nie tylko sposobem stworzenia relacji z wierzącymi, ale także świadectwem jego własnego obrazu świata.

Słowa kluczowe: językowy obraz świata, kreatywność, kreatywność językowa, środki językowe, ewangelizator

Abstract

The article discusses the problem of linguistic creativity of the contemporary evangelizer. In the first section, by referring to examples of linguistic research, the author explains the concept of Linguistic Picture of the World. The author indicates the differences in cognition, interpretation and terming the components of reality, which are result of the fact that the individual languages originate from different cultures and thus, from different experiences of a particular communities.

In the next part of the article, the concept of the Linguistic Picture of the World is related to the Bible. In particular, it is emphasized that definite picture of reality can be perceived in the language of the Bible. This image has to be clarified to the congregation. Next, the author explains the notion of linguistic creativity in the context of preaching, and in the section entitled *Good Practices* she invokes concrete realizations taken, inter alia, from sermons, vlogs or Internet commentaries.

In the summary, the author encourages evangelizers to use the wealth of linguistic means to attract the attention of the faithful and to familiarize them with the Word of God. What is more, she draws the reader's attention to the fact that every statement of the evangelizer is not only a way to establish relationships with the faithful, but also a testimony of his own vision of the world.

Keywords: Linguistic Picture of the World, creativity, creativity of language, evangelizer

Językowy obraz świata

W każdym języku naturalnym zawarta jest swoista dla użytkowników tego języka wizja świata. Wynika to z faktu, że poszczególne języki zrodziły się na gruncie różnych kultur i zgodnie z nimi opisują otaczającą rzeczywistość, wyodrębniają jej elementy i porządkują je według określonych kategorii. Mówimy wówczas o językowym obrazie świata, czyli strukturze pojęciowej, która utrwalona jest w budowie gramatycznej danego języka, w jego słownictwie oraz kształcie wypowiedzi i tekstów¹.

Interesujące różnice, występujące w językowych obrazach świata, potwierdzone zostały badaniami naukowymi o charakterze porównawczym. Na przykład polska nazwa *mgła* odpowiada zakresowi znaczeniowemu trzech angielskich wyrazów: *mist*, czyli „mgła przeciętnie gęsta”, *fog* – „mgła gęstsza niż przeciętnie” oraz *haze* oznaczającemu „mgłę rzadszą niż przeciętnie”². Odpowiednikiem polskiego *wielbłąda* jest zaś w klasycznym języku arabskim około tysiąca słów, klasyfikujących to zwierzę ze względu na rasę, wielkość czy maść³. Źródłem wskazanych różnic w nazywaniu rzeczywistości jest stopień rozwoju danej kultury, zdeterminowany np. uwarunkowaniami geograficznymi, rozwojem myśli ludzkiej czy wyznawanymi wartościami. Nic więc dziwnego, że w języku arabskim istnieje tak wiele nazw wielbłąda, a Lapończycy mają 20 słów nazywających lód oraz 40 na oznaczenie różnych postaci śniegu. Wiąże się to ściśle z kulturą tych społeczności.

Podane przykłady pokazują, że pomimo iż żyjemy w tym samym świecie, to jednak inaczej go interpretujemy, ponieważ ważne są dla nas inne jego składniki lub cechy tych składników. Język pośredniczy więc między rzeczywistością a sposobem myślenia i mówienia o tej rzeczywistości. Język niejako określa pewne ogólne ramy interpretacyjne, w których zawiera się nasz sposób postrzegania świata. Można powiedzieć, iż rodząc się w danym miejscu i przynależąc do określonej kultury, zosta-

¹ Por. R. GRZEGORCZYKOWA, *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 41.

² E. ŁUCZYŃSKI, J. MAĆKIEWICZ, *Językoznawstwo ogólne*, Gdańsk 1999, s. 44.

³ T. MILEWSKI, *Językoznawstwo*, Warszawa 1967, s. 225-226.

jemy przyporządkowani, przypisani konkretnemu sposobowi widzenia rzeczywistości.

Językowy obraz świata przejawia się na wszystkich poziomach języka, a więc w jego budowie gramatycznej, czyli w podziale języka na części mowy i kategorie gramatyczne, w wydzielonych kategoriach słowotwórczych, ale najlepiej widać go jednak w słownictwie oraz związkach frazeologicznych.

Poprzez słowa świat kategoryzujemy, poszczególnie jego elementy opatrujemy nazwami, etykietujemy. Ale aby opisać świat za pomocą słów, człowiek musi najpierw ten świat poznać i odczytać, czyli zinterpretować. Dopiero na tej podstawie nazywa wyodrębnione elementy rzeczywistości. Ten proces przebiega podobnie we wszystkich językach, lecz jego rezultaty są inne, bowiem ten sam obiektywnie istniejący składnik rzeczywistości w jednym języku nie ma w ogóle swojej nazwy, a w innym – tak. Należy także zwrócić uwagę, że ten sam wyodrębniony składnik w różnych językach nazywany bywa bardziej lub mniej szczegółowo. Dzieje się tak, ponieważ w nadawaniu nazw człowiek może się kierować odmiennymi skojarzeniami, wynikającymi z tego, że inne cechy danego przedmiotu są dla niego istotne, np. w języku polskim wyraz *bielizna* nawiązuje do cechy koloru ubrania noszonego najbliżej ciała, a w języku angielskim nazwa tego ubrania – *underclothes* – odnosi się do cechy „noszone pod spodem”.

Nazywając jakiś składnik otaczającej nas rzeczywistości, dokonujemy aktu kreacji naszej wizji świata. Elementy, które zostały nazwane przez człowieka, ale również i te nienazwane, wybrane nazwy, ale też sposób ich konstruowania, pokazują znakomicie, w jaki sposób człowiek poznawał otaczającą go rzeczywistość. Słowa, jakimi dysponujemy i jakich używamy, nie tylko określają nasz sposób poznawania świata, ale i definiują naszą postawę intelektualną i emocjonalną jako kogoś, kto jest niejako zobowiązany do ciągłego uczenia się i interpretowania rzeczywistości w związku z zachodzącymi w niej zmianami, odchodzeniem starych, a pojawianiem się nowych rzeczy. Im większy mamy zasób słownictwa, tym lepiej poznajemy i porządkujemy świat⁴.

⁴ Por. R. PRZYBYLSKA, *O języku polskim*, Kraków 2002, s. 165.

Podobnie jak słownictwo, także frazeologia jest narzędziem poznawania rzeczywistości, dzięki niej dowiadujemy się wiele na temat nas samych, naszych przodków, zmian obyczajowych i światopoglądowych, przeżyć duchowych, a także jednostkowych wydarzeń historycznych naszego narodu. Zwrot *Słońce wschodzi i zachodzi* zawiera w sobie dawne wyobrażenie, że to Ziemia jest centrum Wszechświata. Wyrażenia *dworskie maniere* czy *rycerskie zachowanie* świadczą o tym, iż dwór szlachecki i rycerstwo były środowiskami, od których wymagano kultury i oglądy towarzyskiej. Sformułowania zaś *być z kimś za pan brat* czy *Szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie* przekazują nam informacje na temat tego, w jaki sposób szlachta pojmowała pojęcie demokracji⁵.

Źródła frazeologizmów są różne, wiele z nich pochodzi z życia codziennego (*trafiła kosa na kamień*, *upiec dwie pieczenie przy jednym ogniu*), liczną grupę stanowią także frazeologizmy wywodzące się z kultury antycznej (*przeciąć węzeł gordyjski*, *kości zostały rzucone*) oraz Biblii (*ziemia obiecana*, *niewierny Tomasz*). Te dwie ostatnie grupy mają zasięg międzynarodowy, ponieważ stanowią wspólne dziedzictwo narodów zamieszkujących współczesną Europę, są tym samym świadectwem podobnego w jakiejś mierze językowego obrazu świata.

Dzięki językowemu obrazowi świata możemy więc poznawać kultury innych narodów, a także tradycję, z której się wywodzimy. Czynimy to, ucząc się języków obcych lub sięgając po najstarsze zabytki pisane naszego języka.

Obraz świata zawarty w języku Biblii

Określony obraz świata możemy także odnaleźć w języku biblijnym. Daje on wyobrażenie o wielu aspektach życia ówczesnych ludzi. Na jego podstawie możemy odtworzyć obowiązującą wówczas hierarchię społeczną, wymienić najczęściej podejmowane zajęcia, wskazać sposoby podróży, przemieszczania się, opisać religijne rytuały, a także określić

⁵ Por. A. MARKOWSKI, *Kultura języka polskiego. Teoria. Zagadnienia leksykalne*, Warszawa 2008, s. 11-12.

system wartości ówczesnych ludzi. Pisze o tym ks. Michał Heller w swojej książce *10.30 u Maksymiliana*: „Rola Biblii w przepowiadaniu wynika oczywiście z miejsca, jakie zajmuje ona w chrześcijańskiej teologii. Dla mnie jednak Biblia ma jeszcze inne znaczenie – jest wyjątkowym dziełem literackim. Każda księga Pisma Świętego przemawia swoim własnym stylem, jest echem historii dochodzącym do nas ze źródeł naszej kultury”⁶.

Codziennie funkcjonowanie ludzi żyjących w czasach Jezusa, ich praca, ale i zwyczaje, opisane są między innymi w następujących fragmentach Pisma Świętego: „Pewnego razu Zachariasz sprawował kapłańską służbę przed Bogiem według ustalonej kolejności swojego oddziału” (Łk 1,8); „Przebywali w tej okolicy pasterze. Kiedy nocą pilnowali swojego stada (...)” (Łk 2,8); „Któryś z faryzeuszów zaprosił Go do siebie na posiłek. Wszedł więc do jego domu i zajął miejsce przy stole. Pewna kobieta, znana w mieście jako grzesznica, dowiedziała się, że Jezus przebywa w domu faryzeusza. Przyniosła olejek w alabastrowym flakoniku, stanęła za Nim (...)” (Łk 7,36-38).

Wersety: „Gdy zaś minęły dni ich oczyszczenia zgodnie z Prawem Mojżeszowym, zanięśli Go do Jerozolimy, aby ofiarować Panu” (Łk 2,22); „Jego rodzice każdego roku chodzili do Jeruzalem na święto Paschy. Gdy miał dwanaście lat, udali się tam zgodnie ze zwyczajem świątecznym” (Łk 2,41-42); „Zdarzyło się, że w pewien szabat Jezus przechodził wśród pól obsianych zbożem, a Jego uczniowie zrywali kłosa i, krusząc je rękami, jedli. Na to niektórzy z faryzeuszów mówili: «Czemu robicie to, czego nie wolno w szabat?»” (Łk 6,1-2), przedstawiają sposób obchodzenia świąt i oddawania czci Bogu.

Z innych części Biblii możemy się dowiedzieć, że najczęstszym sposobem podróży było przemieszczanie się pieszo: „W tych dniach Maryja wybrała się w drogę i spiesząc się, poszła w górskie okolice, do pewnego miasta judzkiego” (Łk 1,39); „Wkrótce potem udał się do pewnego miasta zwanego Nain. Wraz z nim szli jego uczniowie i wielki tłum” (Łk 7,11); „Potem wędrował przez miasta i wsie, nauczał i głosił Ewangelię o królestwie Bożym” (Łk 8,1); „Wyruszyli więc i szli przez wioski, głosząc wszędzie Ewangelię i uzdrawiając” (Łk 9,6).

⁶ M. HELLER, *10.30 u Maksymiliana*, Kraków 2014, s. 7.

Nie można jednak przeoczyć faktu, iż wszystkie te informacje poznajemy w ramach znaków językowych i przypisanych im kategorii pojęciowych naszego języka. W innym wypadku niemożliwe albo znacznie utrudnione byłoby ich zrozumienie. Ponadto odwołujemy się do znaczeń zawartych w języku, który wciąż ewoluuje, bo zmienia się otaczająca nas rzeczywistość.

W jaki więc sposób kapłan, ewangelizator, może wykorzystać język, pośredniczący między rzeczywistością Ewangelii a tym, co o niej myśli, jak ją odczytuje, by jej nie zubożyć, nie przekłamać, a przybliżyć wszystkim wierzącym? W jakiej mierze ewangelizator może i powinien być kreatywny językowo wobec tych stwierdzeń? Jakie określenia powinien stosować i do czego się odwoływać?

Kreatywność językowa

Słowa *kreatywny*, *kreatywność* są we współczesnym języku bardzo modne. Słyszymy o tym, że ktoś jest kreatywny, o dyrektorach kreatywnych rozmaitych marek, np. modowych, o kreatywnej polityce firmy, o kreatywnej dyskusji, o kreatywnym sposobie rozwiązywania czegoś. Słowniki języka polskiego definiują pojęcie *kreatywny* jako „zdolny do tworzenia czegoś nowego, oryginalnego; pomysłowy, twórczy; mający na celu tworzenie, dający możliwość, podstawę do tworzenia czegoś nowego, oryginalnego”⁷, ale także jako „taki, który nie myśli schematycznie i potrafi zaproponować nowy pomysł, rozwiązanie problemu lub stworzyć coś oryginalnego”⁸.

W kontekście przywołanych objaśnień słownikowych i w odniesieniu do misji głoszenia słowa Bożego zwrot *być kreatywnym językowo* można zdefiniować następująco: nie stosować szablonowych, schematycznych sformułowań, ale w sposób twórczy wykorzystywać bogactwo istniejących środków językowych w celu skłonienia odbiorcy do uważnego

⁷ Por. S. DUBISZ (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 2003, s. 295.

⁸ *Kreatywność*, <https://dobryslownik.pl/slowo/kreatywny/23426/1/206412/> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).

słuchania. Przy czym zwrot *nie stosować schematycznych sformułowań* nie odnosi się w jakikolwiek sposób do nazw biblijnych, te bowiem w przepowiadaniu pojawić się muszą. Istotne jest jednak to, by nie pojawiały się wciąż w otoczeniu tych samych i nie zawsze trafnych określeń. Pisze o tym Michał Rusinek: „Przede wszystkim będzie się nas «ubogacać», czyli wzbogacać duchowo, zubożając przy tej okazji językowo, bo to słowo wyjątkowo sztuczne. Czyha też na nas «dzieło», na przykład pojednania, (...) «tajemnica» i jej «przenikanie» lub tylko «dotykanie». Ale też cała brygada metafor związanych z głębokością: wszystko, co wartościowe, powinno być albo «głębokie» (na przekład treści), albo nawet «pogłębione» (na przykład religijność). Możemy też być pewni, że pojawi się – uwaga, uwaga – przymiotnik «szczególny», w szczególnych miejscach: albo zamiast akcentu, albo wówczas, gdy istnieje obawa, że ktoś mógłby mieć na myśli coś nieszczególnego. I tak będziemy słuchać o «szczególnej łasce» i «szczególnej prawdzie». Jaka jest różnica między prawdą a szczególną prawdą? Lepiej nie pytać”⁹.

Podobne spostrzeżenia pojawiają się także wśród kapłanów. Ksiądz Włodzimierz Guzik podkreśla, że „(...) głosiciel jest zobowiązany umiejętnie odczytać to niezmiennie i wciąż aktualne orędzie i przekazać je bez jakiegokolwiek zniekształcenia. A ponieważ przepowiadanie nie może polegać jedynie na mechanicznym powielaniu ciągle tych samych, stereotypowych formuł, dlatego głosiciel musi nieustannie podejmować trud wyjaśniania słowa Bożego w kontekście problemów i potrzeb współczesnych słuchaczy”¹⁰. Wydaje się jednak, że postulat ten, choć wyraźnie zaznaczony, nie jest odpowiednio realizowany.

Współczesny ewangelizator może wykorzystać wiele środków językowych, np. znaczenia wyrazów (znaczenie przedmiotowe, ekspresyjne, asocjacyjne, stylistyczne, etymologiczne, gramatyczne, strukturalne); frazeologizmy; środki stylistyczne (brzmieniowe, słowotwórcze, fleksyjne, leksykalne, składniowe); figury stylistyczne (epitet, porównanie, metafora, metonimia, oksymoron, hiperbola, eufemizm, litota, pery-

⁹ M. RUSINEK, *Pypcie na języku*, Warszawa 2017, s. 69-70.

¹⁰ W. GUZIK, *Biblijny wymiar przepowiadania w świetle polskich publikacji homiletycznych po II Soborze Watykańskim*, Poznań 2008, s. 87.

fraza); może także stosować różne style funkcjonalne języka (potoczny, oficjalny, urzędowy, naukowy, publicystyczny, artystyczny), w zależności od odbiorcy i sytuacji. Ma także możliwość cytowania znanych dzieł literackich, tekstów utworów muzycznych, przywoływania tytułów filmów i piosenek, a nawet wykorzystywania żartów i sloganów reklamowych, jeśli tylko pozwolą one na lepsze zrozumienie słowa Bożego przez wiernych.

Wszyscy użytkownicy języka, w tym także kapłani i ewangelizatorzy świeccy, stosują w swoich wypowiedziach część wymienionych środków językowych, jednak zawsze warto pewne treści sobie przypominać, a niekiedy poszerzać swoją wiedzę i umiejętności w tym zakresie, aby bardziej świadomie, a więc i odpowiedzialnie, posługiwać się językiem jako narzędziem do głoszenia słowa Bożego.

Dobre praktyki

Najdoskonalszym ewangelizatorem był sam Jezus. W swoim nauczaniu bardzo często wykorzystywał przypowieści, co zwróciło uwagę nawet Jego uczniów: „Wtedy uczniowie podeszli do Niego i zapytali: «Dlaczego mówisz do nich w przypowieściach?» A On odpowiedział: «To wam dane jest poznać tajemnice królestwa niebieskiego, a nie tamtym. (...) Dlatego mówię do nich w przypowieściach, gdyż patrzą, a nie widzą; słuchają, a nie słyszą i niczego nie rozumieją. (...) Szczęśliwe wasze oczy, że widzą, i uszy, że słyszą»” (Mt 13,10-16).

Kiedy przyjrzymy się tym krótkim wykładom Jezusa, dostrzeżemy w nich precyzyjną kompozycję. W każdej z przypowieści Jezus odnosi się najpierw do tego, co znane słuchającym Go osobom, mówi np. o siewcach, o robotnikach w winnicy, o ich zajęciach, czyli o tym, co charakterystyczne było dla ówczesnej kultury, oraz o postępowaniu bohaterów swoich przypowieści i jego skutkach, sformułowanie wniosków zaś pozostawia słuchającym go osobom. W ten sposób próbuje skłonić do refleksji i zrozumienia kwestii dotyczących królestwa Bożego. Bardzo ciekawie pisze o przypowieściach ks. Michał Heller: „Jezus też głosił kazania. Wiele z nich miało formę przypowieści. Była to forma wówczas przyjęta wśród

«uczonych w Piśmie». Przykuwała uwagę opowiadaniem i obrazami z codziennego życia. Miała też posmak zagadki i zmuszała do myślenia. Nie podawała gotowego wniosku, lecz jedynie przesłanki, z których słuchacz sam miał wyprowadzić wniosek. Nie zawsze jednak ta metoda przynosiła owoce. Słowo jest jak ziarno. Gdy się je zasiewa, jedno może упаść na ziemię skalistą, inne między ciernie, a tylko niektóre wydadzą spodziewany plon. To jest przypowieść o słuchaniu przypowieści (Mk 4,3-9), niejako klucz do właściwego korzystania z nich. Może właśnie dlatego Jezus wyjaśnił tę przypowieść. Poza tym jednym przypadkiem, czynił to tylko zdawkowo i jakby mimochodem (np. Mt 21,42-44; Mt 25,29). Tym razem zrobił to wprost, na prośbę uczniów (...)»¹¹.

Jezus stosuje także znaczenia metaforyczne, ale formułuje je zawsze w odniesieniu do życia słuchającego. Zwracając się do rybaków, których powołuje, posługuje się słownictwem związanym z ich zawodem, mówi o łowieniu, ale ludzi: „Gdy szedł brzegiem Jeziora Galilejskiego, zobaczył dwóch braci: Szymona, zwanego Piotrem, i jego brata, Andrzeja. Zarzucali sieci w jezioro, gdyż byli rybakami. Powiedział do nich: «Pójdźcie za Mną, a sprawię, że będziecie łowić ludzi»” (Mt 4,18-19); „A Jezus powiedział do Szymona: «Nie bój się, odtąd będziesz łowił ludzi»” (Łk 5,10). Dlatego przenośnia ta jest całkowicie zrozumiała dla późniejszych apostołów.

W nauczaniu Jezusa znajdziemy wiele innych przykładów metafor, służących przybliżaniu prawd o Bogu Ojcu, o powinnościach człowieka wobec Boga i bliźniego, np. „Wy jesteście solą ziemi. (...) Wy jesteście światłem świata” (Mt 5,13-14); „Dlaczego widzisz drzazgę w oku swego brata, a w swoim oku nie dostrzegasz belki” (Mt 7,3); „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało” (Mt 9,37); „Posyłam was jak owce między wilki. Bądźcie więc przezorni jak węże i nieskazitelni jak gołębie” (Mt 10,16); „Ja zaś mówię tobie, że ty jesteś Skałą. Na tej Skale zbuduję mój Kościół, a potęga piekła go nie zwycięży” (Mt 16,18). Uwagę zwraca szczególnie ostatni zacytowany fragment, w którym sam Jezus nawiązuje do greckiej etymologii imienia Piotr – *petra*, czyli skała.

Język Biblii zawiera obraz świata, którego nie znamy. W związku z tym konieczne są objaśnienia dotyczące tego, czego nie doświad-

¹¹ M. HELLER, *Daj nam oczy widzące. Kazania krótkie*, Kraków 2017, s. 8-9.

czyliśmy i czego nie mogliśmy zinterpretować. Nie zetknęliśmy się np. z urzędem tetrarchy, faryzeusza lub celnika, prawdopodobnie niewielu z wierzących potrafi wyobrazić sobie synagogę i związane z nią rytuały. Zachodzi więc potrzeba tłumaczenia zjawisk, przynależących do świata Jezusa już na poziomie podstawowym, codziennym, materialnym. Znakomitym sposobem, by przybliżyć wiernym ten świat, a przez to i słowo Boże, jest sięganie do pierwotnych, etymologicznych znaczeń wyrazów. Wydaje się to wręcz konieczne, bowiem tłumaczenia Biblii często odbiegają od oryginału, na co wpływ mają między innymi różnice w nazywaniu poszczególnych elementów rzeczywistości w różnych językach, o czym mowa była na początku artykułu.

Doskonałym przykładem sposobu objaśniania słowa Bożego poprzez użycie znaczeń etymologicznych wyrazów jest homilia abpa Grzegorza Rysia, wygłoszona podczas ingresu do łódzkiej katedry. Kapłan rozpoczął ją następująco: „Oto jesteśmy na uczcie, zostaliśmy zaproszeni do stołu, nawet do dwóch stołów, właśnie posilamy się przy stole Słowa, a za chwilę zostanie obficie zastawiony stół Pańskiego Ciała i Krwi, stół Ofiary. Pierwszym kluczem, jakiego potrzebujemy, by się odnaleźć w tym wydarzeniu, jest uchwycenie charakteru tej uczty. Co to za uczta? W greckim tekście Ewangelii pada tu określenie *gámos*, co św. Hieronim oddał łacińskim słowem *nuptiae*, to znaczy wesele, uczta weselna. Nie zostaliśmy zaproszeni na jakąkolwiek ucztę, zostaliśmy zaproszeni na ucztę weselną, przedłużającą celebrację zawarcia małżeństwa. Od razu zrozumiałe staje się pouczenie Jezusa: Nie zajmuj pierwszego miejsca. To oczywiste, na uczcie weselnej pierwsze miejsca należą się młodej parze, nikt z gości nie pcha się na te miejsca zarezerwowane młodym, nikt przecież nie przychodzi na wesele, by celebrować samego siebie. Na ucztę weselną idziemy wyłącznie po to, by się ucieszyć szczęściem nowożeńców, by ich uszanować, by uczcić ich miłość. Tak jest i dzisiaj tutaj, celebруем zaślubiny, nasza uwaga skupiona jest na Oblubieńcu i na jego Oblubienicy. To znaczy na kim? Odpowiedź ukryta jest w tekście Ewangelii. W jej pierwszym zdaniu nasza uczta opisana jest jeszcze prostym słowem *posiłek*, przyszedł, aby spożyć posiłek. Oryginalny tekst mówi nawet jeszcze prościej: *przyszedł, aby spożywać chleb*. Dopiero wejście Jezusa zmieniło charakter uczty, to Jego obecność zmienia zwykle spożywanie chleba

w ucztę weselną. Bo to On jest Oblubieńcem, a Oblubienicą jest zasiadająca z nim do stołu wspólnota, Kościół¹².

Arcybiskup Ryś objaśnia słowo Boże, odwołując się do znaczeń słów zawartych w języku, jakim została spisana Ewangelia, a więc do obrazu, jaki w sobie zawierają. To one bowiem pozwalają wyjaśnić, jaka to uczta i w jakim celu przychodzimy w niej uczestniczyć, to one pozwalają zrozumieć wartość tego wydarzenia. Słowo *uczta* funkcjonuje w dzisiejszym języku w odniesieniu do wystawnego przyjęcia z udziałem wielu gości lub do przyjemnego przeżycia bądź wydarzenia, zwykle kulturalnego. Być może niektórzy utożsamiają je jeszcze ze światem antycznym lub czasami średniowiecza. Trudno wymagać od wierzących, by słysząc słowo *uczta*, rozumieli je inaczej niż tylko tak, jak tego doświadczyli lub jak je poznali w trakcie swojej edukacji. Ale objaśnienie, że to uczta weselna, zmienia sposób naszego rozumowania. W takim kontekście zadanie ewangelizatora, polegające na wyjaśnieniu, dlaczego powinniśmy przyznać pierwszeństwo Jezusowi i Kościołowi w naszym życiu, wydaje się łatwiejsze.

Uczestniczyłam kiedyś w Mszy Świętej ślubnej, podczas której kapłan rozpoczął kazanie słowami popularnej piosenki: „Miłość to nie pluszowy miś ani kwiaty. To też nie diabeł rogaty. Ani miłość, kiedy jedno płacze, a drugie po nim skacze. Miłość to żaden film w żadnym kinie. Ani róże, ani całusy małe, duże. Ale miłość – kiedy jedno spada w dół, drugie ciągnie je ku górze”. Wrażenie, jakie zrobił na słuchaczach takim właśnie odniesieniem, pozwoliło rozbudzić ich ciekawość i w interesujący sposób wyjaśnić obowiązki i przywileje, wynikające z przyjęcia sakramentu małżeństwa.

Obrazem twórczego wykorzystania języka jest także kazanie wygłoszone przez ks. Michała Dąbrówkę podczas Mszy Świętej, odprawianej w ramach wydarzenia Różaniec do granic. Kaznodzieja, chcąc podkreślić wagę słów zawartych we fragmencie Ewangelii według św. Łukasza, mówiącej o zwiastowaniu narodzin Jezusa, sięgnął po tytuł serialu *Stawka większa niż życie*. Wykorzystując znaną nazwę, podkreślił wartość

¹² Homilia wygłoszona przez abpa Grzegorza Rysia podczas ingresu do łódzkiej katedry w dniu 4.11.2017 r., <https://www.youtube.com/watch?v=CuIS8DHrIc4> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).

zbawienia w zestawieniu go z naszym ziemskim życiem. Odniósł się do rzeczywistości znanej słuchaczom, tłumacząc jednocześnie słowo Boże.

Ewangelizowanie przybiera współcześnie różne formy, nie dokonuje się jedynie podczas Mszy Świętej czy nauk stanowych w ramach rekolekcji albo w czasie spotkań grup parafialnych. Organizowane są dzisiaj różnorodne cykliczne spotkania dla młodych, np. Światowe Dni Młodzieży; powstają telewizje internetowe, multimedialne magazyny, np. Stacja7.pl, zakładane są portale ewangelizacyjne, np. Sercański Portal Ewangelizacyjny Profeto.pl; prowadzone są vlogi, np. Q&A o. Adama Szustaka; rekolekcje internetowe; tworzone są aplikacje, umożliwiające czytanie Pisma Świętego na telefonie komórkowym.

W hasłach umieszczonych na plakatach promujących te rozmaite spotkania młodych, w nazwach tych spotkań, w tytułach filmików internetowych, w nazwach zakładek portali można dostrzec znakomite przykłady twórczego wykorzystania środków językowych w celu zachęcenia wierzących do uczestnictwa w wymienionych tu formach ewangelizacji. Jednymi z ciekawszych przykładów w tym zakresie są nazwy spotkań młodzieży: *PKP Młodych, czyli Prawdziwa Korzyść Przykazań*; tytuły konferencji, wykładów, rekolekcji, między innymi o. Wojciecha Jędrzejewskiego: *Chwytaj dzień i nie marnuj nocy, Ulubiona melodia diabła, Wystygł mistyk, wynik – cynik*. Na portalu Profeto.pl można znaleźć zakładki *Na fali słowa* czy *Kilka słów o Słowie*, pod którymi ukryte są wideokomentarze do Pisma Świętego ks. Michała Olszewskiego oraz o. Michała Legana.

Także w samych vlogach lub wideokomentarzach znajdziemy interesujące przykłady kreatywności językowej ewangelizatorów. Ojciec Adam Szustak w jednym z wielu filmików, objaśniających poszczególne fragmenty Pisma Świętego, zwraca uwagę, iż słowo *prostaczkowie*, pojawiające się w greckim tekście Ewangelii według św. Mateusza: „W owym czasie Jezus przemówił tymi słowami: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. (...)»” (Mt 11,25-26), oznacza *niemowlę, dziecko, kogoś niedorośłego*. A więc sięga po znaczenie etymologiczne słowa, gdyż takie znaczenie tego słowa niesie ze sobą zupełnie inne skojarzenia niż słowo *prostaczkowie*. O ileż łatwiej zrozumieć słuchaczom, dlaczego powinni

wobec Boga przyjąć postawę dziecka, przychodzić do Niego ze wszystkim, co jest dla nich trudne i niezrozumiałe, kiedy mają świadomość, że Bóg traktuje ich jak dzieci. Dominikanin celowo stosuje także w swojej wypowiedzi styl potoczny. Mówi np. „nie wiem, czy macie podobnie, bo może macie inaczej; strasznie płacząc przy tym; byłem już w pewnym momencie tak zmęczony tym, kim jestem, tym moim ciągłym męczeniem się o siebie; zobaczymy jeszcze, jak mi się to ogarnie”. Ale ten styl wypowiedzi w tym przypadku nie jest błędem, jest bowiem dostosowany do odbiorców, którymi są przede wszystkim ludzie młodzi, ale także i do formy przekazu, czyli do internetowego vloga¹³.

Podsumowanie, czyli powrót do początku

Każda wypowiedź o charakterze ewangelizacyjnym, czy jest nią kazanie podczas Mszy, nagranie internetowe czy miniwykład na lekcji religii, to końcowy efekt procesu, który składa się z etapu rozważania, co chcę powiedzieć mojemu odbiorcy, etapu planowania, czyli w jakim porządku chcę zaprezentować określone treści, oraz etapu opracowywania zgromadzonego materiału, a więc zastosowania określonej metody, aby to, co chcę powiedzieć, było dla mojego odbiorcy interesujące. Zagadnienie podejmowane w artykule związane jest z ostatnim etapem przygotowywania się do posługi słowa. To wówczas ewangelizator decyduje, czy w swoim tekście odwoła się do znaczenia etymologicznego wyrazu, czy może wybierze fragment tekstu poetyckiego, który wprowadzi odbiorcę w dalszą część rozważań nad tajemnicami królestwa Bożego. To właśnie na tym etapie głosiciel nadaje ostateczny kształt swojej wypowiedzi. Wykorzystanie możliwości, jakie daje w tym zakresie bogactwo środków językowych, to nie tylko sposób dotarcia do wiernych, ale także wyraz tego, w jaki sposób głoszący postrzega świat, jak go kategoryzuje, co jest dla niego ważne. Każda taka wypowiedź jest więc także świadectwem, jakie daje o sobie ewangelizator, bo ujawnia to, co

¹³ Por. A. SZUSTAK, *Trzy sposoby na słodkie i lekkie życie*, <https://www.youtube.com/watch?v=BAPOkRdLrM8> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).

on myśli, co kryje się w jego sercu. Powinność dbania o język w rozumieniu go jako obrazu tego, kim jesteśmy, została najpiękniej zawarta w słowach Jezusa: „Wiedźcie, że w dniu sądu ludzie zdadzą sprawę z każdego niepotrzebnie wypowiedzianego słowa. Bo właśnie na podstawie twoich słów będziesz usprawiedliwiony i na podstawie twoich słów będziesz potępiony” (Mt 12,36-37).

Bibliografia

- Dubisz S., *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 2003.
- Grzegorzczkova R., *Pojęcie językowego obrazu świata*, w: J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin 1999, s. 39-46.
- Guzik W., *Biblijny wymiar przepowiadania w świetle polskich publikacji homiletycznych po II Soborze Watykańskim*, Poznań 2008.
- Heller M., *Daj nam oczy widzące. Kazania krótkie*, Kraków 2017.
- Heller M., *10.30 u Maksymiliana*, Kraków 2014.
- Homilia wygłoszona przez abpa Grzegorza Rysia podczas ingresu do łódzkiej katedry w dniu 4.11.2017 r.*, <https://www.youtube.com/watch?v=CuIS8DH-rIc4> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).
- Kreatywny*, <https://dobryslownik.pl/slowo/kreatywny/23426/1/206412/> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).
- Łuczynski E., Maćkiewicz J., *Językoznawstwo ogólne*, Gdańsk 1999.
- Markowski A., *Kultura języka polskiego. Teoria. Zagadnienia leksykalne*, Warszawa 2008.
- Milewski T., *Językoznawstwo*, Warszawa 1967.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, Częstochowa 2005.
- Przybylska R., *O języku polskim*, Kraków 2002.
- Rusinek M., *Pypcie na języku*, Warszawa 2017.
- Szustak A., *Trzy zasady słodkiego i lekkiego życia*, <https://www.youtube.com/watch?v=BAPOkRdLrM8> (odczyt z dn. 4.11.2017 r.).

Mgr Joanna Gawel – polonistka, ukończyła studia doktoranckie na Uniwersytecie Jagiellońskim, współautorka cyklu podręczników „Myśli i słowa”. Pracuje w gimnazjum i liceum. Brała udział w realizacji projektów badawczych Instytutu Badań Edukacyjnych, autorka artykułów naukowych. Współpracuje z Katedrą Polonistycznej Edukacji Nauczycielskiej UJ.

e-mail: joannagawe@gmail.com

ks. Dawid Galanciak
Lubawa

PREZBITER – PIERWSZY, KTÓRY „IDZIE I GŁOSI” JAKO PASTERZ I PRZEWODNIK WSPÓLNOTY

PRESBYTER – THE FIRST ONE WHO
„GOES AND PREACHES THE WORD OF GOD”
AS A SHEPHERD AND RELIGIOUS COMMUNITY GUIDE

Abstrakt

Artykuł ukazuje prezbitera jako pasterza i przewodnika wspólnoty w kontekście aktualnej nauki Kościoła i oczekiwań wspólnoty. Podstawowym zadaniem kapłana jako pasterza i przewodnika jest prowadzenie wiernych do Jezusa Chrystusa. Kapłan, będąc człowiekiem wiary, czyni to na mocy otrzymanej władzy pasterskiej, ale także dzięki osobistej relacji z Jezusem, który jest Dobrym Pasterzem, a zarazem źródłem pasterskiej misji i władzy kapłana. Budując relację ze wspólnotą Kościoła, prezbyter służy jej jako pierwszy idący za Jezusem i jest zarazem pierwszym, który głosi jej Ewangelię. W ten sposób kapłan staje się autentycznym świadkiem wiary i ewangelizatorem nie tylko dla wspólnoty wierzących, ale także wobec niewierzących.

Słowa kluczowe: pasterz, przewodnik wspólnoty, ewangelizator

Abstract

The article shows a presbyter as a shepherd and religious community guide in the context of the current Church teachings and the community's expectations. The basic role of a priest as a religious shepherd and guide is leading the faithful to Jesus Christ. A priest as a man of faith acts on the strength of received shepherd's power, but also thanks to personal relation with Jesus, who is The Good Shepherd, as well as a source of shepherd mission and priest's power. Building up relationships with the religious community, a presbyter fulfils a role of the first one following Jesus, and at the same time the first one preaching his word. In this way a priest becomes a genuine witness of faith and an evangelizer not only for the faithful, but also for non-believers.

Key words: religious shepherd, religious community guide, evangelizer

Wstęp

Jezus Chrystus, jak podkreśla w swym nauczaniu Jan Paweł II, „chciał mieć w swoim Kościele współpracowników dźwigających odpowiedzialność pasterzy, współpracowników poświęcających wszystkie siły służbie Królestwu, które ustanowił na ziemi. Nie chciał, żeby ci pasterze byli tylko narzędziami jego władzy. Pragnął, aby wnosili prawdziwą współpracę, wykorzystując własny rozum i wolę, pomysłowość, umiejętności i zdolności twórcze. Przez łaskę święceń kapłańskich następuje wyniesienie do godności współpracownika Boga”¹. Upodobnienie kapłana przez sakrament święceń do Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła jest wyrazem specyficznej tożsamości prezbitera, stanowi istotę kapłaństwa służebnego, a jednocześnie odróżnia od powszechnego kapłaństwa wiernych².

¹ JAN PAWEŁ II, *Kapłan – współpracownik Boga* (25.03.1990), „L'Osservatore Romano” 2-3 (1990), wyd. pol., s. 12.

² Por. C. HUMMES, *Homilia podczas Ogólnopolskiej Pielgrzymki Kapłanów do Narodowego Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej* (1.05.2010), <http://info.wiara.pl/doc/514037.Kard-Hummes-na-Jasnej-Gorze> (odczyt z dn. 31.08.2017 r.).

Kapłan ministerialny, jak podkreśla L. Balter, jako kontynuator misji apostołów jest sługą ludzkiego zbawienia. Staje się on sługą wszystkich, a więc: służy Bogu – Zbawicielowi, jako Sprawcy zbawienia ludzkiego; służy Kościołowi jako nosicielowi, odbiorcy i przekazicielowi zbawczej mocy Boga oraz służy poszczególnym dzieciom Bożym i całemu światu. Służba ta ma wieloraki wymiar: przez głoszenie Ewangelii, sprawowanie sakramentów i pełnienie funkcji pasterskiej³.

Misja pasterzowania

Kodeks prawa kanonicznego odnosi posługę kapłańskiego pasterzowania do konkretnej wspólnoty, którą nazywa parafią. Stwierdza zatem: „parafia jest określoną wspólnotą wiernych (...), nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi”⁴. Zadaniem kapłana jako „przewodnika gotowego do służenia wszystkim”⁵ staje się, z racji bycia pasterzem wspólnoty, prowadzenie na płaszczyźnie duszpastersko-katechetycznej każdego, kto do niej przynależy, do pełnego rozwoju na poziomie duchowym i eklezjalnym. Choć obowiązek głoszenia Ewangelii oraz realizacji nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa spoczywa w pierwszej kolejności na biskupie diecezjalnym oraz jego współpracownikach, którymi są kapłani⁶, to należy podkreślić w myśl nauczania Kościoła, że każdy „prezbiter złączony z biskupem i podlegający jego władzy, jest także pasterzem powierzonej mu wspólnoty”⁷. Wiąż z biskupem diecezjalnym w kapłaństwie oraz „uczestniczenie w jego trosce o sprawy Kościoła, zaangażowanie w ewangeliczną troskę o Lud Boży w konkretnych warunkach

³ Por. L. BALTER, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 243.

⁴ Kodeks prawa kanonicznego, kan. 515 § 1.

⁵ KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Rzym 2002, 9.

⁶ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 888.

⁷ KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Rzym 1999, s. 36.

historycznych i środowiskowych Kościoła lokalnego – oto elementy, których nie można pominąć w charakterystyce kapłana i jego życia duchowego”⁸. Stąd „posiadanie własnego pasterza w osobie kapłana ma dla parafii podstawowe znaczenie. (...) Bez tej obecności Chrystusa reprezentowanego przez kapłana, sakramentalnego przewodnika wspólnoty, nie byłaby ona w pełni wspólnotą Kościoła”⁹. Obowiązkiem zatem kapłana niezależnie od wieku i pełnionych posług jest prowadzenie człowieka do Boga, a nie do siebie samego. Jego priorytetowym zadaniem jest krzewienie wiary, dlatego w Pierwszym Liście św. Piotra Apostoła czytamy następujące pouczenie, skierowane do tych, którzy na mocy święceń zobowiązani są do posługi pasterzowania: „Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu; nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiędnący wieniec chwały” (1 P 5,2-4).

Źródło władzy pasterskiej prezbitera

Władza kapłana, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, nie pochodzi od wspólnoty, której przewodzi, ani na mocy przynależności do tej wspólnoty, ani na mocy delegacji ze strony ludu. Pochodzi ona od episkopatu za sprawą święceń i misji kanonicznej, a ostatecznie od Boga przez Jezusa Chrystusa za sprawą sukcesji apostoelskiej. Boskie źródło kapłańskiej władzy nie daje zatem prezbyterowi prawa do tyranizowania owczarni, dlatego winien zawsze zachowywać Ewangelię, być wiernym Kościołowi oraz z radością służyć Ludowi Bożemu¹⁰. Choć jako pasterz prezbyter nie może narzucać nikomu despotycznej władczości ani ingerować w dziedziny pozostawione swobodnym wyborom świeckich, jednak

⁸ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 31 (dalej: PDV).

⁹ KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Instrukcja...*, dz. cyt., 2.

¹⁰ Por. A. DULLES, *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, Kraków 2005, s. 93-94.

niezdrowy demokratyzm jest również niewskazany. Nie wolno jednocześnie duszpasterzowi rezygnować z przekazywania pełnej nauki katolickiej w obawie przed niezrozumieniem czy też z subiektywnego poczucia jej nieaktualności. Podstawowym celem tej posługi jest prowadzenie wspólnoty do jak najgłębszego rozwoju duchowego oraz pełnego życia w Kościele¹¹.

Jezus Chrystus – wzór pasterza

Kościół, jak zaznacza w *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II, „wie, że to Jezus Chrystus jest żywym, najwyższym i ostatecznym wypełnieniem Bożej obietnicy: «Ja jestem dobrym pasterzem» (J 10,11)”¹². W obrazie dobrego pasterza Jezus Chrystus ukazał w sposób jednoznaczny, że służba, która nie jest wyrazem miłości, nie przynosi dobra Kościołowi. Jedynie pasterz, który kocha swoją owczarnię, może jej służyć z całym oddaniem¹³. Również posługa katechetyczna kapłana w szkole wymaga od niego realizacji miłości pasterskiej. Tylko w ten sposób może ona rodzić oczekiwane przez Kościół owoce w życiu młodych ludzi. Stąd „kapłan musi być świadomy, że jego «bycie w Kościele lokalnym» stanowi, ze swej natury, element pozwalający żyć duchowością chrześcijańską. W tym sensie właśnie w przynależności do Kościoła lokalnego i poświęceniu się mu prezbiter znajduje źródło wartości, kryteriów oceny i działania, które kształtują tak jego misję pasterską, jak i życie duchowe”¹⁴. Kapłan będący sługą: słowa, sakramentów i miłości, głosicielem, konsekratorem, mężem modlitwy oraz pasterzem jest zarazem tym, w którym objawia się misterium Dobrego Pasterza odsłaniające oblicze Ojca działającego i wszechmogącego, pełnego miłosierdzia i dobroci¹⁵.

¹¹ Por. C. KLAHS, *Przewodnik wspólnoty*, „Pastores” 4 (2000), s. 123.

¹² PDV 1.

¹³ Por. P. MACIASZEK, *Pasterska tożsamość prezbitera*, Kraków 2006, s. 130.

¹⁴ PDV 31.

¹⁵ Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Kapłan Jezusa Chrystusa – kim jest?*, „Homo Dei” 2(56) (1987), s. 84.

Istota kapłaństwa¹⁶ polega na przyjęciu przez kapłana całej historii Jezusa od wcielenia aż po Paschę i pośrednictwie między człowiekiem a Bogiem, kapłan bowiem otrzymuje byt Chrystusa Kapłana, Jego egzystencję i Jego dzieło w stosunku do innych¹⁷. Wynika stąd zarazem potrzeba odzwierciedlenia w kapłańskim życiu pasterskiej postawy Zbawiciela. Kapłan jawi się w tym kontekście także jako człowiek komunii miłości z Bogiem, a także komunii miłości z ludźmi – ta komunia zobowiązuje go do solidarności ze wszystkimi, a w szczególności sposób ze skrzywdzonymi, chorymi i ubogimi, do stawania się głosem tych, którym mówić nie wolno lub których głosu nikt słuchać nie chce¹⁸. Kapłani jako ci, którzy zostali wybrani i ustanowieni, są pasterzami i przewodnikami wspólnot wierzących w imieniu Jezusa Chrystusa, są w nich strażnikami ludzkich dróg, czuwającymi na przecinających się szlakach doczesności i wieczności¹⁹. Benedykt XVI scharakteryzuje z tej perspek-

¹⁶ Podejmując rozważania nad sakramentem kapłaństwa, Czesław Bartnik wymienia następujące owoce kapłaństwa: 1. Świecenia kapłańskie i diakońskie wyciskają na duszy znamię (charakter sakramentalny) – niezatarte, trwające mimo zaprzestania funkcji; jest to misteryjna Ikona Chrystusa Kapłana, obrazująca istotę życia kapłańskiego i wszelkie moce święte wraz z czynnym sprawowaniem ofiary eucharystycznej; 2. Kapłan i diakon otrzymują szczególne mistyczne upodobnienie swego życia do życia i historii świętej Jezusa Chrystusa; 3. Kapłan otrzymuje zdolność tworzenia Kościoła *in foro publico* jako instytucji widzialnej i osadzonej w konkretnym, żywym środowisku; 4. Kapłan staje się osobą oficjalną, która jest środkiem przekazania ludziom Jezusa Chrystusa, Jego nauki i Jego dzieła zbawczego; Chrystus wchodzi cały w jego świat i posługuje się jego osobą w dziele zbawienia i we wspólnocie Kościoła; 5. Kapłaństwo przemienia życie kapłana, a w konsekwencji również życie wiernych, na życie ewangeliczne, służebne i duchowe; 6. Kapłan otrzymuje szczególne łaski wpływania na życie ludzi poprzez umacnianie ich, utrzymywanie w Kościele, udzielanie darów zbawczych, nawracanie grzesznych, niesienie pociechy, ukazywanie sensu życia i pracy; 7. W kapłaństwie i diakonacie Kościoł otrzymuje ośrodek życia duchowego, aktywności, otwarcia misyjnego, wejścia w życie doczesne, przekładu nauki chrześcijańskiej na praktykę kościelną; 8. Dzięki hierarchii Kościoł otrzymuje życie społeczne, organiczną wspólnotowość, wymiar liturgiczny, modlitewny i głęboko ludzki. Por. C. BARTNIK, *Sakrament kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 2(40) (1993), s. 13.

¹⁷ Por. tamże, s. 12.

¹⁸ Por. W. SŁOMKA, *Oblicza kapłańskiej miłości*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin 1993, s. 37.

¹⁹ Por. W. SKWORC, *Abyśmy nie ustali w drodze. Homilia podczas Mszy Krzyżma Świętego*, Tarnów 13.04.2006, <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2006/06-02/art-08.php> (odczyt z dn. 31.08.2017 r.).

tywy kapłaństwo następująco: „Zgodnie ze swym powołaniem, Kościół stara się sprawować ten typ władzy, który jest posługą, nie we własnym imieniu, ale w imię Jezusa Chrystusa, który od Ojca otrzymał wszelką władzę w niebie i na ziemi (por. Mt 28,18). Chrystus pasie bowiem swoją trzodę poprzez pasterzy Kościoła: to On ją prowadzi, chroni, upomina, bo ją głęboko kocha. Pan Jezus, Najwyższy Pasterz naszych dusz, chciał jednak, żeby kolegium apostołskie, a dziś biskupi, w jedności z Następcą św. Piotra, i kapłani, ich najcenniejsi współpracownicy, uczestniczyli w tej Jego misji, otaczając opieką lud Boży, będąc wychowawcami w wierze, dając wskazówki, bodźce i wspierając wspólnotę chrześcijańską bądź – jak mówi Sobór – troszcząc się, «by każdy z wiernych został w Duchu Świętym doprowadzony do rozwoju własnego powołania według zasad Ewangelii, do szczerzej i czynnej miłości oraz wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus». (...) Każdy pasterz jest zatem narzędziem miłości Chrystusa do ludzi: za pośrednictwem naszego urzędu – drodzy kapłani – i poprzez nas Pan dociera do dusz, poucza je, strzeże i je prowadzi”²⁰.

Relacja prezbitera z Jezusem

Benedykt XVI przypomina w swym nauczaniu, że „kapłani są wielkim darem dla Kościoła i świata. Dzięki ich posłudze Pan wciąż zbawia ludzi, jest obecny i uswięca”²¹. Kapłańska posługa jednak we wszystkich jej wymiarach narażona jest na wiele niebezpieczeństw, których konsekwencją jest często utrata własnej tożsamości, dlatego istotne jest, aby fundamentem kapłańskiej działalności była jego głęboka, osobowa i pełna miłości relacja z Jezusem Chrystusem. Ojciec święty dlatego naucza: „Do tego, by być pasterzem według Serca Bożego (por. Jr 3,15), potrzebne jest oparcie w żywej przyjaźni z Chrystusem, angażującej nie tylko umysł, ale wolność i wolę, jasna świadomość tożsamości otrzymanej w sakramencie święceń, bezwarunkowa gotowość do tego, by prowadzić powierzona

²⁰ BENEDYKT XVI, *Głosić Chrystusa i prowadzić ludzi na zbawcze spotkanie z Nim. Audyencja generalna* (26.05.2010), „L'Osservatore Romano” 7 (2010), wyd. pol., s. 51-52.

²¹ TENŻE, *Kapłani darem dla Kościoła i świata. Audyencja generalna* (5.05.2010), „L'Osservatore Romano” 7 (2010), wyd. pol., s. 51.

trzędę tam, gdzie chce Pan, a nie tam, gdzie na pozór może być korzystniej lub łatwiej. Stale i z coraz większą gotowością trzeba przede wszystkim pozwalać, by sam Chrystus rządził kapłańskim życiem prezbiterów. Nikt nie jest bowiem naprawdę zdolny do tego, by paść trzędę Chrystusa, jeśli nie żyje w głębokim i rzeczywistym posłuszeństwie Chrystusowi i Kościołowi, a uległość ludu w stosunku do kapłanów jest uzależniona od uległości kapłanów w stosunku do Chrystusa; dlatego podstawą posługi duszpasterskiej jest zawsze stałe i osobiste spotkanie z Panem, Jego głębokie poznanie, kształtowanie własnej woli na wzór woli Chrystusa²².

Kapłan – człowiek wiary

Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty – powinien być człowiekiem wiary. Wyraża tę myśl Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego nazywająca prezbiterów „zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami”²³. Wiary autentycznej, głębokiej, dojrzałej dzięki doświadczeniu, wypróbowanej w tygłu cierpienia, przemyślanej, przyswojonej intelektem, ale przede wszystkim sercem. Winna ona kształtować całą jego osobę ludzką, myśl i działanie²⁴. Joseph Ratzinger zaznacza jednak, że prezbiter musi być człowiekiem wierzącym, a więc kimś, kto rozmawia z Bogiem. Jeśli takim nie jest, wszelka jego aktywność pozostaje pusta. Tym bowiem, co prezbiter może największego i najważniejszego uczynić dla człowieka, jest przede wszystkim to, kim sam jest, a zatem to, że jest człowiekiem wierzącym. Dzięki wierze kapłan wprowadza ludzi w świat Boga, lecz jeśli On sam nie działa w ludzkich sercach, ludzkie wysiłki prezbitera o zbawienie wiernych na nic się nie zdadzą. Wiara i modlitwa są ze sobą nierozłącznie związane, czas więc, jaki kapłan poświęca na modlitwę i na słuchanie Pisma, nie jest nigdy pod względem duszpasterskim czasem

²² TENŻE, *Głosić...*, dz. cyt., s. 52.

²³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1965, 25.

²⁴ Por. M. PIANCEZA, *Chrystus tożsamością kapłana*, Kraków 2011, s. 22.

straconym albo odebranych ludziom²⁵. Musimy w tym miejscu odnieść się także do nauczania Jana Pawła II o kapłaństwie. Stwierdza on: „Osobowość kapłańska musi być dla drugich wyraźnym i przejrzystym znakiem i drogowskazem. Toteż jest pierwszym warunkiem naszej pasterskiej posługi. Ludzie, spośród których jesteśmy wzięci i dla których jesteśmy ustanowieni, chcą nade wszystko znajdować w nas taki znak i taki drogowskaz. I mają do tego prawo. Może nam się czasem wydawać, że tego nie chcą. Że chcą, abyśmy byli we wszystkim «tacy sami». Czasem wręcz zdaje się, że tego od nas się domagają. Tutaj wszakże potrzebny jest głęboki «zmysł wiary» oraz «dar rozeznania». Bardzo łatwo bowiem ulec pozorom i paść ofiarą zasadniczego złudzenia. Ci, którzy domagają się zeświecczenia życia kapłańskiego, którzy dają poklask różnym jego przejawom, opuszczą nas z całą pewnością wówczas, gdy już ulegniemy pokusie. Wówczas przestaniemy być potrzebni i popularni. Epoka nasza cechuje się różnymi formami «manipulacji», «instrumentalizowania» człowieka. Nie możemy ulec żadnej z nich. Ostatecznie zawsze potrzebny ludziom okaże się tylko kapłan świadomy pełnego sensu swego kapłaństwa: kapłan, który głęboko wierzy, który odważnie wyznaje, który żarliwie się modli, który z całym przekonaniem naucza, który służy, który wdraża w swe życie program ośmiu błogosławieństw, który umie bezinteresownie miłować, który jest bliski wszystkim – a w szczególności najbardziej potrzebującym»²⁶.

Cel działalności duszpasterskiej prezbitera

Mówiąc o doświadczeniu wspólnoty w życiu kapłana, wobec której wypełnia swą misję, mamy na myśli jej dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do sakramentu chrztu świętego, na mocy którego kapłan stał się dzieckiem Bożym i został włączony do Kościoła. Drugi znajduje swój wyraz w sakramencie święceń, w którym prezbiter zobowiązał się do odpo-

²⁵ Por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana: wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005, s. 77-79.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Kapłaństwo służebne*, 1979, w: K. Lubowicki (red.), *Jan Paweł II. Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, s. 22-23.

wiedzialności za ducha eklezjalnego, jaki winien mu towarzyszyć w kreowaniu wspólnoty Kościoła²⁷. Istotny cel działalności pasterskiej każdego kapłana oraz jego władzy wyraża się w „prowadzeniu powierzonej mu wspólnoty do pełni rozwoju życia duchowego i eklezjalnego. Tę władzę prezbiter – pasterz powinien sprawować na wzór Chrystusa – Dobrego Pasterza, który nie chcąc narzucać jej poprzez zewnętrzny przymus, pragnął, aby wspólnota była kształtowana dzięki wewnętrznemu działaniu jego Ducha”²⁸.

Kongregacja do spraw Duchowieństwa w Instrukcji *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* podkreśla: „Jest więc nasze kapłaństwo sakramentalne – kapłaństwem «hierarchicznym» i zarazem «służebnym». Stanowi szczególne «ministerium» – jest «posługą» względem wspólnoty wierzących. Nie pochodzi jednakże od tej wspólnoty, z jej jak gdyby wezwania i «delegacji». Jest darem dla tej wspólnoty, który pochodzi od samego Chrystusa, z pełni Jego własnego kapłaństwa. (...) Mając to na uwadze, widzimy dobrze, w jaki sposób nasze kapłaństwo jest hierarchiczne – czyli związane z władzą «kierowania i kształcenia ludu kapłańskiego» (por. KK 10) – a przez to samo właśnie «służebne». Spełniamy tę służbę, poprzez którą sam Chrystus nieustannie «służy» Ojcu w dziele naszego zbawienia. Cała nasza kapłańska egzystencja jest – i powinna być – głęboko przeniknięta tą służbą, jeśli z pełnym pokryciem mamy sprawować Ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*”²⁹.

Kapłan – pierwszy głoszący Ewangelię we wspólnocie Kościoła

Podczas Ogólnopolskiej Pielgrzymki Kapłanów do Częstochowy, która miała miejsce w Roku Kapłańskim, C. Hummes przypomniał polskim kapłanom: „We wspólnotach lokalnych głosicie słowo Boże, ewan-

²⁷ Por. A. PRONIEWSKI, *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne” 29 (2011), s. 86.

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty. Audiencja generalna* (19.05.1993), „L'Osservatore Romano” 8-9 (1993), wyd. pol., s. 41.

²⁹ KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Instrukcja Kapłan...*, dz. cyt., 7.

gelizujecie, pomagacie ludowi czytać Biblię, katechizujecie, gromadzicie wiernych na sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów, towarzyszyście im w innych formach modlitwy wspólnotowej i kultu, zwołujecie wspólnotę, aby dyskutować, planować i realizować projekty dotyczące działalności duszpasterskiej, prowadzicie wspólnotę do podjęcia solidarności i miłości względem ubogich, do promowania sprawiedliwości społecznej, praw ludzkich, równej godności wszystkich, wolności i pokoju w społeczeństwie. (...) Doprawdy, pełnicie posługę strategiczną i istotną dla konkretnego i codziennego życia Kościoła w całym świecie³⁰. Obecność kapłana oraz jego zaangażowanie w sprawy wspólnoty, której jest pasterzem, przyczyniają się do rozwoju duchowego jej członków. Ponadto pogłębia się świadomość Kościoła u wiernych, zwłaszcza u katechizowanych, dla których spotkanie z kapłanem – pasterzem wspólnoty, wywiera znaczący wpływ na dalsze rozumienie ich własnej misji chrześcijańskiej oraz sposób postrzegania relacji z duchownym. Wszelkie zatem działania, jakie podejmowane są przez prezbitera, powinny prowadzić do spotkania z Jezusem Chrystusem – Dobrym Pasterzem. Kapłańskiej posługi nie można zawęzać w ramach wspólnoty do wybranej grupy osób, wśród których kapłan mógłby się czuć komfortowo, ponieważ jest pasterzem całej wspólnoty i każdy ma prawo do swobodnego z nim kontaktu na płaszczyźnie duszpasterskiej. Społeczność szkolna stanowi w ramach tejże wspólnoty specyficzną, choć nieuprzywilejowaną grupę osób, ponieważ kapłan jest pasterzem i przewodnikiem na drogach wiary dla wszystkich jednakowo.

Relacje kapłana ze wspólnotą Kościoła

W *Pastores dabo vobis* Kościół zaznacza, że „posługa kapłańska ma radykalną «formę wspólnotową» i może być wypełniona tylko jako «wspólne dzieło»³¹. W pierwszej kolejności chodzi o relację kapłana z jego biskupem, z prezbiterium, do którego na mocy święceń przynależy, a także

³⁰ C. HUMMES, *Homilia...*, dz. cyt.

³¹ PDV 17.

z wiernymi, wobec których pełni on posługę duszpasterską i katechetyczną. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że wspólnota kapłańska czy też poszczególne kapłani nie żyją w odosobnieniu od wspólnoty kościelnej, ale są z nią ściśle związani, stanowią jej serce i pozostają w stałym kontakcie ze wszystkimi innymi członkami Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół³². Kapłan w zakresie oddziaływania na świeckich ma niezmiernie ważne zadanie bycia człowiekiem pokoju i pojednania. Magisterium Kościoła jasno określa zakres tej kapłańskiej postawy, stwierdzając: „Troska o życie wspólnoty winna się wyrażać przede wszystkim w byciu ze wspólnotą i we wspólnocie poprzez rezydencję w parafii, do której prezbiter został posłany. Troska o autentycznego ducha parafialnej wspólnotowości znajduje także wyraz w otwarciu drzwi plebanii dla osób poszukujących pomocy, w umiejętnym i roztroprnym gospodarowaniu kapłańskim czasem, w trosce o stowarzyszenia i ruchy religijne i społeczne, w uczestniczeniu w radościach i smutkach rodzin parafii, w otaczaniu opieką osób starszych, chorych i bliskich śmierci”³³.

Należy podkreślić za M. Ozorowskim, że kapłan odnajdzie swoje właściwe miejsce w Kościele, gdy odnajdzie je w sercach swoich wiernych, którzy ukochają go szczerą miłością³⁴. Jest to możliwe do osiągnięcia tylko wówczas, kiedy prezbiter w pełni poświęci swój czas, zdolności i obecność tym, wobec których sprawuje swoje kapłaństwo. Połowiczność posługi stanowi zawsze antyświadek służby, a zarazem zniechęca wierzących, zwłaszcza dzieci i młodzież do autentycznego zaangażowania w życie i działalność Kościoła. Zwracał na to uwagę J. Ratzinger, pisząc: „Nie ma bowiem takiego kapłaństwa, któremu poświęca się tylko połowę czasu i połowę swego serca. Kapłaństwo jest czymś, co potrzebuje człowieka dającego siebie w całości, a nie jedynie jakąś cząstkę czasu czy cząstkę tego, co posiada”³⁵.

³² Por. J. WĄTROBA, *Więź kapłana ze wspólnotą wiernych w kontekście permanentnej formacji duchowej kapłanów*, w: S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość przełomu wieków*, Warszawa 2000, s. 407.

³³ PAPIESKA RADA DO SPRAW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU, *Instrukcja Aetatis novae*, Rzym 1992, 15.

³⁴ Por. M. OZOROWSKI, *Służba kapłańska w Kościele*, „*Studia Teologiczne*” 27 (2009), s. 19.

³⁵ J. RATZINGER, *Słudzj waszej radości*, Wrocław 1990, s. 35-36.

W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* Kościół jasno określa zakres relacji kapłana – przewodnika i pasterza wobec wspólnoty wiernych: „Kapłan jako pasterz wspólnoty jest i żyje dla niej; dla niej modli się, studiuje, pracuje i poświęca się; jest gotowy oddać dla niej życie, miłując ją jak Chrystus, zachowując dla niej całą swoją miłość i szacunek, poświęcając jej wszystkie siły i cały swój czas, by czynić ją, na obraz Kościoła Oblubienicy Chrystusa, coraz piękniejszą i godną upodobania Ojca i miłości Ducha Świętego”³⁶. Konsekwencją takiej kapłańskiej postawy jest uświęcenie tych, którym służy. Jan Paweł II pisze o tym w następujących słowach: „Świętość chrześcijanina bierze początek ze świętości Kościoła, wyraża ją i jednocześnie wzbogaca. Ten wymiar kościelny zyskuje szczególny charakter, cel i sens w życiu duchowym prezbitera na mocy jego specjalnej więzi z Kościołem, wywodzi się zawsze z upodobnienia kapłana do Chrystusa Głowy i Pasterza, z jego posługi i z miłości pasterskiej”³⁷. Współczesny kapłan musi zatem być człowiekiem świętym, nieskalanym, szczerą i głęboką wiarą, mężnym i bez reszty oddanym Jezusowi Chrystusowi, tak jak On był oddany Bogu Ojcu, a jednocześnie przedkładającym całego siebie i swoje życie na duchową służbę dla innych i dla świata³⁸. Świętość kapłańska owocuje świętością wspólnoty, dlatego prezbiter w sposób szczególny powinien pielęgnować to, co przyczynia się w jego życiu do uświęcenia, a tym samym stanowi realizację jego kapłańskiej tożsamości. Szczególny wydzźwięk znajduje ona w szkolnym nauczaniu – kapłan jako jeden z nauczycieli oddziałuje na młodych ludzi całym sobą, dlatego emanacja świętością ma nieocenioną wartość wychowawczą. Stanowi ona niejako załączek świętości młodych ludzi, którzy w kapłanie nauczającym ich religii widzą wzór godny naśladowania.

Jan Twardowski zwraca uwagę, że ksiądz coraz bardziej rozumie kapłaństwo, jeżeli nie żyje tylko dla siebie samego³⁹. Pasterz i przewodnik

³⁶ KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994, 55.

³⁷ PDV 31.

³⁸ Por. C. BARTNIK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 12.

³⁹ Por. J. TWARDOWSKI, *Życ chwilką konsekracji*, „Pastores” 1 (1998), s. 54.

jest dla innych, jego misją jest służba nie sobie, ale tym, do których jest posłany. Wzorem owej służby jest Jezus Chrystus, który powiedział: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45). Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II powie, że kapłan jest „żywym instrumentem Chrystusa, Wiecznego Kapłana, dlatego też został obdarzony specjalną łaską, aby dla dobra Ludu Bożego dążyć do Boga, do doskonałości Tego, którego reprezentuje. (...) Kapłan powołany przez Chrystusa ma być «człowiekiem dla drugich», całkowicie oddanym sprawie królestwa, z sercem niepodzielnym, zdolnym przyjąć ojcostwo w Chrystusie”⁴⁰. Kapłan jest zatem także człowiekiem potrzebującym obecności ludzi, ich życzliwości, serca, niekiedy porady, a przede wszystkim modlitwy. Kapłan, jak przypomina K. Wons, jest zwykłym człowiekiem, który nie staje się świętszym przez włożenie habitu czy sutanny. Pozostaje zwyczajny i prosty jak Jezus Chrystus z Ewangelii, choć daleko mu do Mistra, do Jego miłości, dobroci i czystości serca⁴¹. Bycie pasterzem i przewodnikiem wspólnoty pozwala kapłanowi przez jego duszpasterskie zaangażowanie stawać się bliskim jej członkom, a także problemom, którymi żyją wierni. Osobowość kapłana staje się dla innych, szczególnie dla katechizowanych, znakiem i drogowskazem. Jako sługa słowa Bożego kapłan podejmuje dzieło ewangelizacji i ożywiania wiary Kościoła, stając się tym samym współpracownikiem Ducha Świętego, nauczycielem modlitwy i ofiary z własnego życia, umacnia nadzieję, zachęca do przebaczenia i pojednania, dodaje ufności i odwagi do podejmowania drogi od nowa⁴².

Konferencja Episkopatu Polski w *Liście biskupów polskich do przebiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej* podkreśla z całą stanowczością, że troska o wspólnotę, której kapłan przewodzi jako jej pasterz, domaga się od niego także „szczerzej troski o zachowanie komunii hierarchicznej, a więc jedności z Ojcem Świętym, biskupem, a przez nie-

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami* (30.05.1980), w: *Nauczanie papieskie*, t. II, 1 (1980), Poznań 1985, s. 675.

⁴¹ Por. K. WONS, *Jakiego księdza chcą ludzie?*, Kraków 2010, s. 39.

⁴² Por. L. SADOWSKI, *Duchowa formacja kapłana katolickiego według «Pastores dabo vobis»*, „Studia Diecezji Radomskiej” 7 (2005), s. 342.

go – z kolegium biskupów i prezbiterium Kościoła lokalnego. (...) Wyraża się ona w trosce proboszczów i wikariuszy o wspólnotę domu i stołu; w szacunku okazywanym księżom emerytom i rencistom, wspomaganie ich i utrzymywaniu z nimi braterskich więzi; w trosce o dobre imię prezbiterium; w sprawiedliwości kapłańskiej, polegającej na eliminowaniu zbyt wielkich dysproporcji w wynagradzaniu za tę samą pracę duszpasterską; w podtrzymywaniu więzi wspólnoty «kursowej»; w spotkaniach i pomocy duszpasterskiej przy okazji rekolekcji czy misji; w pomocy udzielanej misjonarzom; we wspólnym przeżywaniu wizytacji pasterskich i odpustów; w zwyczaju wzajemnych odwiedzin z okazji imienin i jubileuszy, a także w licznych i poważnych udziałach w pogrzebach kapłańskich⁴³.

Misja pasterzowania wobec niewierzących

Kapłan jako pasterz i przewodnik wspólnoty wierzących stoi przed trudnym zadaniem harmonijnego połączenia duszpasterskiej troski o zachowanie wiary i uświęcenie wspólnoty, troski o podstawowe nauczanie i administrację w parafii z troską o szukanie zagubionych, obojętnych, ochrzczonych a niewierzących. Codziennym troskom kapłana o pogłębienie duchowe wspólnoty musi towarzyszyć troska o głoszenie Ewangelii pozostającym na zewnątrz oraz tym, którzy są we wspólnocie z przyzwyczajenia. Zadaniem kapłana – pasterza i przewodnika wspólnoty jest pielęgnowanie wiary jednych i głoszenie jej drugim⁴⁴. Podobną funkcję kapłan pełni w środowisku szkolnym, gdzie doświadcza spotkania z młodymi ludźmi, którzy wierzą i uczestniczą w katechizacji, oraz z niewierzącymi, którzy także wchodzą w skład społeczności szkolnej. Kapłan jest pasterzem zawsze i wszędzie. Jest pasterzem dla wszystkich, także dla zagubionych, których ma obowiązek przyprowadzić do Jezusa Chrystusa – im także ma obowiązek głosić Ewangelię. Zgodnie ze wskazaniami Jana Pawła II kapłan jako pasterz i przewodnik „powinien być

⁴³ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Abyśmy nie ustali w drodze. List biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej*, Tarnów 2006, 15.

⁴⁴ Por. A. MICHALIK, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. 1 (Wybrane zagadnienia duszpasterskie), Tarnów 1997, s. 76.

podstawą, gwarantem jedności całej kościelnej wspólnoty. Jest przewodnikiem. Przewodnikiem powinien być kapłan przez swoje nauczanie, przez prawdę Ewangelii, którą głosi, przez swoje posługiwanie, a nade wszystko przez wzór życia w duchu Ewangelii. To wszystko należy do powołania pasterskiego kapłana⁴⁵.

Pasterz – ewangelizator

Kapłan jest nie tylko pasterzem, ale również ewangelizatorem – są to charyzmaty komplementarne i niezwykle dzisiaj potrzebne. Ewangelizator to człowiek, który potrafi wejść w głębokie pragnienie prawdy, sprawiedliwości, dobra, Boga, które są w każdym człowieku, i je ożywić. On idzie i szuka, głosi zbawienie w Jezusie Chrystusie i prowadzi do wspólnoty, która Nim żyje. Pasterz zaś jest tym, który nawiązaną życiową relację osobową ze Zbawicielem rozwija, pogłębia i pielęgnuje. Ponadto troszczy się o jedność wiary i życia, przez dzieło katechizacji towarzyszy w pogłębianiu poznania i umiłowania Jezusa oraz przez kult i życie sakramentalne wypełnia posługę uświęcania jako stróż i przewodnik wspólnoty⁴⁶. Kapłan, jak czytamy w *Pastores dabo vobis*, jest „wezwany, by sprawować władzę i posługę Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła, ożywiając wspólnotę kościelną i kierując nią, czyli gromadząc «rodzinę Bożą ożywioną braterską jednością» i prowadząc ją «do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym». Ten *munus regendi* jest zadaniem bardzo delikatnym i złożonym. Wymaga, oprócz poświęcania uwagi pojedynczym osobom i różnym powołaniom, zdolności porządkowania i wykorzystania wszystkich darów i charyzmatów, które Duch wzbudza we wspólnocie, sprawdzania ich oraz ukazywania ich przydatności w budowie Kościoła, zawsze w jedności z biskupami. Ta posługa wymaga od kapłana intensywnego życia duchowego, bogatego w przymioty i cnoty potrzebne osobie, która «przewodzi» i «kieruje» wspólnotą (...). Te cechy to: wierność, konsekwencja, mądrość, otwartość na wszystkich, zyczliwa dobroć,

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Prezbiter...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁶ Por. A. MICHALIK, *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 78.

stanowczość i autorytet w sprawach zasadniczych, nieuleganie zbyt subiektywnym poglądom, bezinteresowność, cierpliwość, szacunek dla codziennego trudu, ufność w ukryte działanie łaski, która objawia się w ludziach prostych i ubogich (por. Tt 1,7-8)⁴⁷.

Jako pasterz i przewodnik wspólnoty wierzących kapłan pełni misję przewodniczenia, kierowania, koordynowania i rozeznawania. Pełnienie tej roli nie powinno jednak ani izolować, ani tym bardziej wynosić prezbitera ponad wspólnotę, do której jest posłany. Kapłańska posługa bez wspólnoty nie miałaby racji bytu, dlatego kapłan realizuje swą misję tylko wówczas, gdy jest głęboko zakorzeniony we wspólnocie. Mając autorytet, staje się równocześnie gwarantem komunii z całym Kościołem oraz wierności w przekazie wiary⁴⁸. Pasterski aspekt władzy kapłana wyraża się wówczas, gdy kapłan kieruje wiernymi, prowadzi im w zbawieniu, buduje Ciało Chrystusowe, rządzi parafią, diecezją, całym Kościołem, katechizuje i gdy w imieniu Chrystusa służy wszystkim wiernym w Kościele, a także wszystkim ludziom poza Kościołem⁴⁹. Obowiązkiem kapłana jest więc podejmowanie wszelkich działań zmierzających do uświęcenia powierzonych mu wiernych, tak w ramach wspólnoty parafialnej, jak i katechezy szkolnej. Priorytetowym zadaniem pasterza jest z tej racji prowadzenie do zbawienia powierzonej mu wspólnoty na wzór Dobrego Pasterza, który zna swoje owce, a one posłuszne idą za Nim (por. J 10,27). Winien on zatem w stosunku do Ludu Bożego kierować się miłością pasterską wymagającą od niego, aby jako pierwszy stał się przewodnikiem na drodze do świętości⁵⁰. Pełnienie pasterskiej posługi w Kościele rzymskokatolickim wiąże się z wzięciem za katechizowanych czy wspólnotę parafialną odpowiedzialności, od której nie wolno mu się uchylać.

⁴⁷ PDV 26.

⁴⁸ Por. E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 185-186.

⁴⁹ Por. C. BARTNIK, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 404.

⁵⁰ Por. A. NIEMIRA, *Moralny wymóg formacji stałej kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 2(154) (2010), s. 269.

Zakończenie

Refleksję nad pasterską misją kapłana w Kościele rzymskokatolickim zakończymy odniesieniem do słów Benedykta XVI, który nauczał: „Pasterz wypełnia swoje zadanie w takiej mierze, w jakiej kieruje trzodą i jej strzeże, a kiedy trzeba, nie dopuszcza do jej rozproszenia. Właściwa kapłanom misja pasterska jest zrozumiała tylko w wizji jasno i wyraźnie nadprzyrodzonej. Tymczasem, razem z autentycznym zamiłowaniem do zbawiania każdego wiernego, jest ona szczególnie cenna i konieczna również w naszych czasach. Jeśli celem jest głoszenie Chrystusa i prowadzenie ludzi na zbawcze spotkanie z Nim, aby mieli życie, zadanie kierowania pojmować należy jako służbę i całkowite oddanie budowaniu trzody w prawdzie i świętości, często «pod prąd», oraz przypomnienie, że kto jest większy, ma być jak mniejszy, a przełożony – jak sługa (por. *Lumen gentium*, 27)”⁵¹. Aspekt pasterski władzy kapłańskiej wypełnia się, gdy kapłan kieruje wiernymi, przewodzi im w zbawieniu, buduje Ciało Chrystusowe, rządzi parafią, diecezją, całym Kościołem i gdy w imieniu Chrystusa służy wszystkim wiernym w Kościele, a także wszystkim ludziom znajdującym się poza Kościołem⁵². Prezbiter jako ten, który jest dla wspólnoty wierzących pasterzem i jej przewodnikiem, powinien zawsze pozostawać sobą i być człowiekiem nieprzywiązanym do tego, co zewnętrzne. Jego zadaniem jest głoszenie Ewangelii, wskazywanie działań Jezusa, ukazywanie nowych inicjatyw Kościoła oraz pomoc wiernym w przebicciu się przez to, co jest słabe i instytucjonalne w Kościele⁵³.

⁵¹ BENEDYKT XVI, *Głosić...*, dz. cyt., s. 53.

⁵² Por. C. BARTNIK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 12.

⁵³ Por. L. KNABIT, Ł. WOJTUSIK, *Dusza z ciała wyleciała. Rozmowy o śmierci i nie tylko*, Tyniec 2016, s. 203.

Bibliografia

- Alberich E., *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003.
- Balter L., *Kapłaństwo Ludu Bożego*, Warszawa 1982.
- Bartnik C., *Sakrament kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 2(40) (1993), s. 5-14.
- Bartnik C., *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000.
- Benedykt XVI, *Głosić Chrystusa i prowadzić ludzi na zbawcze spotkanie z Nim. Audyencja generalna* (26.05.2010), „L’Osservatore Romano” 7 (2010), wyd. pol., s. 51-53.
- Benedykt XVI, *Kapłani darem dla Kościoła i świata. Audyencja generalna* (5.05.2010), „L’Osservatore Romano” 7 (2010), wyd. pol., s. 49-51.
- Dulles A., *Posługa kapłańska w świecie współczesnym. Refleksje teologiczne*, Kraków 2005.
- Hummes C., *Homilia podczas Ogólnopolskiej Pielgrzymki Kapłanów do Narodowego Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej* (1.05.2010), <http://info.wiara.pl/doc/514037.Kard-Hummes-na-Jasnej-Gorze> (odczyt z dn. 31.08.2017 r.).
- Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami* (30.05.1980), w: *Nauczanie papieskie*, t. II, 1 (1980), Poznań 1985, s. 672-676.
- Jan Paweł II, *Kapłan – współpracownik Boga* (25.03.1990), „L’Osservatore Romano” 2-3 (1990), wyd. pol., s. 12.
- Jan Paweł II, *Kapłaństwo służebne, 1979*, w: K. Lubowicki (red.), *Jan Paweł II. Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005, s. 13-33.
- Jan Paweł II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty. Audyencja generalna* (19.05.1993), „L’Osservatore Romano” 8-9 (1993), wyd. pol., s. 41-42.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Klahs C., *Przewodnik wspólnoty*, „Pastores” 4 (2000), s. 117-124.
- Knabit L., Wojtusik Ł., *Dusza z ciała wyleciała. Rozmowy o śmierci i nie tylko*, Tyniec 2016.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Abyśmy nie ustali w drodze. List biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej*, Tarnów 2006.
- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Rzym 2002.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Rzym 1999.
- Maciaszek P., *Pasterska tożsamość prezbitera*, Kraków 2006.
- Michalik A., *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. 1 (Wybrane zagadnienia duszpasterskie), Tarnów 1997.
- Niemira A., *Moralny wymóg formacji stałej kapłanów*, „Ateneum Kapłańskie” 2(154) (2010), s. 261-273.
- Ozorowski M., *Służba kapłańska w Kościele*, „Studia Teologiczne” 27 (2009), s. 9-19.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja Aetatis novae*, Rzym 1992.
- Pianceza M., *Chrystus tożsamością kapłana*, Kraków 2011.
- Proniewski A., *Kapłan – świadkiem komunii z Bogiem*, „Studia Teologiczne” 29 (2011), s. 83-92.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana: wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Słudzy waszej radości*, Wrocław 1990.
- Sadowski L., *Duchowa formacja kapłana katolickiego według «Pastores dabo vobis»*, „Studia Diecezji Radomskiej” 7 (2005), s. 335-346.
- Skworc W., *Abyśmy nie ustali w drodze. Homilia podczas Mszy Krzyżma Świętego*, Tarnów 13.04.2006, <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2006/06-02/art-08.php> (odczyt z dn. 31.08.2017 r.).
- Słomka W., *Oblicza kapłańskiej miłości*, w: W. Słomka, J. Misiurek (red.), *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, Lublin 1993, s. 33-41.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1965.

Świerzawski W., *Kapłan Jezusa Chrystusa – kim jest?*, „Homo Dei” 2(56) (1987), s. 81-88.

Twardowski J., *Życ chwilą konsekracji*, „Pastores” 1 (1998), s. 39-55.

Wątroba J., *Więź kapłana ze wspólnotą wiernych w kontekście permanentnej formacji duchowej kapłanów*, w: S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość przełomu wieków*, Warszawa 2000, s. 394-417.

Wons K., *Jakiego księdza chcą ludzie?*, Kraków 2010.

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

e-mail: dawidgal@op.pl

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

MIĘDZYKONTYNTENTALNE SEMINARIUM
NAUKOWE NT. *CHARISM AND DEVOTIONS*:
TOWARDS AN INCULTURATED DEHONIAN IDENTITY,
YOGYAKARTA (INDONEZJA), 21-25 LIPCA 2017 ROKU

INTERCONTINENTAL SCIENTIFIC SEMINAR
CHARISM AND DEVOTIONS:
TOWARDS AN INCULTURATED DEHONIAN IDENTITY,
YOGYAKARTA (INDONESIA), JULY 21-25, 2017

Abstrakt

Artykuł omawia przebieg wydarzenia i zagadnienia poruszone w czasie międzykontynentalnego seminarium naukowego nt. *Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity*, jakie miało miejsce w dniach 21-25 lipca 2017 roku w Yogyakarcie w Indonezji. Autor, przedstawiając tematykę związaną z charyzmatem Instytutu założonego przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Jana Dehona, wskazuje na aktualność jego charyzmatu i potrzebę jego inkulturacji w nowych miejscach obecności Zgromadzenia.

Słowa kluczowe: charyzmat, formy pobożności, inkulturacja, Leon Dehon, pobożność, seminarium naukowe, sercanie

Abstract

The article discusses the course and issues raised during Intercontinental Scientific Seminar *Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity*, Yogyakarta (Indonesia), July 21-25, 2017. Describing themes related to the charism of the Institute founded by the venerable Servant of God Fr. Leo John Dehon, author points to the validity of dehonian charism and the necessity of his inculturation in the new places of the presence of the Congregation.

Keywords: charism, dehonians, devotion, devotions, inculturation, Leo Dehon, scientific seminar

W dniach 21-25 lipca 2017 roku w Yogyakarta (Indonezja) miało miejsce międzykontynentalne seminarium naukowe nt. *Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity (Charyzmat i formy pobożności: w stronę inkulturowanej tożsamości sercańskiej)*. Zasadniczym celem seminarium była refleksja teologiczna na temat form pobożności w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego, które są wypadkową sytuacji społecznej, kultury i duchowości oraz aktualnego sposobu przeżywania charyzmatu pozostawionego przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Jana Dehona. Jednym z celów, jakie stawiano sobie przed rozpoczęciem prac seminarium była odpowiedź na pytanie, czy pobożność poszczególnych zakonników, w wymiarze osobistym lub wspólnotowym, pomaga umacniać tożsamość sercańską członków Zgromadzenia¹.

Geneza seminarium

Powstanie Commissione Teologica Internazionale Dehoniana – CTID (Międzynarodowej Sercańskiej Komisji Teologicznej), a następnie Commissioni Teologiche Continentali (poszczególnych Komisji Teologicznych

¹ Por. *Charyzmat i pobożności*, <http://www.sercanie.pl/strony/charyzmat-i-poboznosc> (odczyt z dn. 30.09.2017 r.).

Kontynentalnych – Europy – CTDE, Ameryki Łacińskiej – CTDAL, Afrykańskiej – CTDAF, Ameryki Północnej – CTDAN, i Azji – CTDAS) oraz ich współpraca z Centro Studi Dehoniani – CSD (Sercańskim Centrum Studiów), jest bez wątpienia ważnym wydarzeniem w Zgromadzeniu. Wzajemna współpraca wspomnianych organizmów pozwala na rozwój badań teologicznych dotyczących charyzmatu Zgromadzenia, umożliwia pogłębianie wiedzy na temat Założyciela oraz publikację jego dzieł, a także cykliczne organizowanie sympozjów i seminariów naukowych mających na celu promocję duchowości sercańskiej wśród członków Instytutu. Warto tutaj wspomnieć zorganizowane w 2008 roku w Lizbonie (Portugalia) seminarium nt. *Theologia Cordis*², w 2010 roku w Brusque (Brazylia) seminarium nt. *Missio Cordis*³, w 2013 roku w Taubaté (Brazylia) seminarium nt. *Anthropologia Cordis*⁴, które poprzedziły pierwsze seminarium zorganizowane w Azji nt. *Charism and devotions: towards an inculturated dehonian identity*. Tym, co wyróżnia seminarium azjatyckie, jest fakt, że w jego tworzenie zaangażowały się wszystkie kontynentalne ośrodki naukowe Zgromadzenia, dzięki czemu wydarzenie to nabiera rzeczywiście wymiaru międzykontynentalnego⁵.

Prace przygotowawcze zostały powierzone Centro Studi Dehoniani oraz powołanemu przez Zarząd Generalny Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017 (Komisja naukowa przygotowująca Seminarium teologiczne Indonezja 2017), w skład którego weszli: ks. dr Artur Sanecki – radny generalny i przewodniczący CTID, ks. dr Maurizio Rossi (ITS), ks. dr Leszek Poleszak (POL), ks. Pedro Iglesias (IAG), ks. dr Stefan Tertünte – dyrektor CSD i koordynator CTID, oraz ks. dr Juan José Arnaiz Ecker – wicedyrektor CSD i sekretarz CTID. W cza-

² Por. *Seminario teologico „Theologia Cordis”*. Lisbona, 9-14 marzo 2008, „Studia Dehoniana”, t. 52, Roma 2009.

³ Por. *Seminário pastoral dehoniano „Missio Cordis”. Um coração que escuta, aprende e anuncia*. Brusque-Santa Catarina (Brasil), 7-13 abril 2010, „Studia Dehoniana”, t. 60, Roma 2015.

⁴ Por. *Seminario teologico SCJ „Anthropologia Cordis”*. Taubaté (Brasil), 2-8 Febbraio 2014, „Studia Dehoniana”, t. 61, Roma 2016.

⁵ Por. M. ROSSI, S. ZAMBONI, „Carisma e devozioni” verso una identità dehoniana inculturata, „Cor Unum Informazioni” 490 (2017), s. 12.

sie prac przygotowawczych ustalono, że seminarium będzie się składać z trzech zasadniczych etapów: preseminarium, seminarium i postseminarium⁶. W pierwszym z nich została opracowana ankieta, którą rozesłano do CTDC w celu zebrania odpowiedzi na postawione pytania i opracowania tych odpowiedzi, by mogły stać się bazą dla prac w głównej fazie seminarium. Przesłana ankieta zawierała kwestionariusz, w którym znalazły się następujące pytania: „1. W jakim jesteś wieku?; 2. W której jednostce Zgromadzenia obecnie przebywasz?; 3. Z jakiej jednostki Zgromadzenia się wywodzisz?; 4. Jakie praktyki pobożnościowe są ci pomocne w osobistym życiu w kształtowaniu tej «wewnętrznej postawy wiary» (pobożność), która by umacniała twą tożsamość sercańską?; 5. Jakie formy pobożnościowe są ci pomocne na poziomie wspólnotowym, by przeżywać ową «postawę wiary» (pobożność), umacniającą twą tożsamość sercańską?; 6. Jaką rolę spełniają pobożność oraz praktyki pobożne w tym życiu wiary?»⁷.

Owoce fazy preseminarium stał się dokument CTID *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Pre-Seminario. Documentazione*, w którym zebrane zostały odpowiedzi poszczególnych zakonników, a także osób związanych ze Zgromadzeniem, opracowane następnie i ubogacone przez dodanie wyjaśnienia teologicznego przygotowanego przez poszczególne CTDC⁸. Jeszcze w fazie przygotowawczej seminarium zauważono, że przygotowane materiały odzwierciedlają w jakiś sposób stan aktualny relacji pomiędzy pobożnością a duchowością w życiu duchowym poszczególnych członków Zgro-

⁶ Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Note. Raduno 30 aprile – 1 maggio 2016*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 8-9; *The Itinerary of the Theological Seminar*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2016/07/17/Designers-Should-Embrace> (odczyt z dn. 11.10.2017 r.).

⁷ Por. *Seminarium „Carisma e devozioni: verso una identità dehoniana inculturata”*. *Ankieta*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 1; *Questionnaire*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2016/07/31/Rules-for-Responsive> (odczyt z dn. 11.10.2017 r.).

⁸ Dokument przygotowawczy został opracowany w dwóch językach: włoskim i angielskim, i zawierał 158 stron. Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Pre-Seminario. Documentazione*, Archiwum Prow. Polskiej.

madzenia i wspólnot. Zwrócono także uwagę na konieczność pogłębienia teologicznego zależności pomiędzy duchowością a praktykami duchowymi i ożywienia refleksji teologicznej na temat inkulturacji duchowości sercańskiej. Nadesłane odpowiedzi na ankietę oraz sposób ich opracowania ujawniły także fakt pewnej słabości w dotychczasowej refleksji teologicznej nad badaniem charyzmatu Zgromadzenia, wykłubiły tendencję ucieczki od tematu centralnego seminarium: charyzmat i formy pobożności, oraz uwidocznily konieczność uproszczenia i zharmonizowania głównych pojęć związanych z patrymonium duchowym Instytutu⁹.

Nadesłane przez CTDC opracowane relacje teologiczne pozwoliły wyodrębnić cztery zasadnicze tematy teologiczne, które wyłaniają się z odpowiedzi nadesłanych na ankietę: 1. adoracja eucharystyczna, postrzegana jako element charakterystyczny dla duchowości Zgromadzenia, 2. pobożność maryjna, wymieniana stosunkowo często, rozumiana w duchu charyzmatu Instytutu, 3. konieczność poszukiwania łączności pomiędzy pobożnością a społecznym wymiarem charyzmatu, 4. rezygnacja z „kolonizacji” pobożnościowej na rzecz inkulturacji. Analiza nadesłanych materiałów pozwoliła także zauważyć pewien brak jasności co do samej tożsamości sercańskiej, choć – z drugiej strony – łatwo dostrzec dążenie do podkreślenia przynależności do Zgromadzenia pomimo różnic wrażliwości, zainteresowań czy przyjętej metodologii opracowania odpowiedzi na ankietę. Można jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że przygotowany materiał odzwierciedla aktualny stan pobożności i przeżywania duchowości przez członków Zgromadzenia¹⁰.

⁹ Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Note. Raduno 27-28 marzo 2017*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 1.

¹⁰ Komitet przygotowawczy seminarium zwrócił uwagę na niektóre kwestie utrudniające bardziej obiektywną ocenę rzeczywistości. W przypadku Afryki jest to stosunkowo niewielka liczba odpowiedzi, brak zróżnicowania wiekowego, słaba implikacja teologiczna opracowania. W przypadku Azji – konieczność lepszego opracowania teologicznego nadesłanych materiałów. Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Note. Raduno 27-28 marzo 2017*, dz. cyt., s. 1-2.

W fazie przygotowawczej seminarium wyznaczono dwa cele: 1. refleksja teologiczna na temat tożsamości sercańskiej dla poszukiwania wspólnego sposobu przeżywania charyzmatu Zgromadzenia pomimo różnic wynikających ze środowiska i kultury, w których się żyje, 2. pogłębienie wagi form pobożności, które łączą się z patrymonium sercańskim, w celu lepszej realizacji charyzmatu Zgromadzenia przez jego członków¹¹.

W ramach przygotowań do seminarium powstało kilka opracowań, które miały umożliwić lepsze jego przeprowadzenie. Zwrócono w nich uwagę między innymi na rolę pobożności w charyzmacie Zgromadzenia¹², odniesienie o. L. Dehona do różnych form pobożności¹³ oraz wskazano na wymiar pobożnościowy kultu Najświętszego Serca Jezusowego¹⁴.

Dynamika pracy seminarium

Seminarium rozpoczęła uroczysta Eucharystia, której przewodniczył i podczas której homilię wygłosił ks. prof. John van den Hengel. Następnie rozpoczęto obrady w sali plenarnej, które otworzył ks. dr Artur Sanecki SCJ, wprowadzając uczestników w tematykę seminarium. W swoim wystąpieniu zauważył, że spotkanie tego typu jest formą apostolatu naukowego Zgromadzenia, a jego zasadniczym celem jest pogłębienie charyzmatu Instytutu. Przypomniawszy następnie, że seminarium wpisuje się w tradycję międzynarodowych seminariów naukowych, które miały miejsce w poprzednich latach, a jego przygotowanie wymagało pracy zarówno komitetu naukowego przygotowującego to spotkanie, jak też komisji technicz-

¹¹ Por. tamże, s. 2.

¹² Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Centro Studi Dehoniani, *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Seminario. Devozioni e carisma*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 4-9.

¹³ Por. Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Dossier di lavoro. Liturgia e devozione. Devozione al Sacro Cuore in Leone Dehon. Devozione eucaristica in Dehon: compresione dell'adorazione*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 10-22.

¹⁴ Por. L. POLESZAK, „Carisma e devozioni – verso una identità dehoniana inculturata”, Archiwum Prow. Polskiej, s. 1-3; TENŻE, *Duchowość i formy pobożności w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego na przykładzie Czcigodnego Sługi Bożego o. Leona Dehona*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 223-235.

nej, która zorganizowała kwestie logistyczne w Yogyakarcie w Indonezji. Kończąc swoje przemówienie, przekazał pozdrowienia od przełożonego generalnego ks. dra Heinricha Wilmera SCJ i zarządu generalnego¹⁵.

W dalszej części obrad głos zabrał ks. dr Stefan Tertünte, który przypomniał historię poprzednich międzynarodowych i międzykontynentalnych seminariów naukowych organizowanych przez Zgromadzenie. Podkreślił, że obecne seminarium organizowane w Azji jest bez wątpienia wyrazem rozwoju Zgromadzenia oraz pragnienia umieszczenia charyzmatu Instytutu w konkretnym kontekście kulturalnym. Podkreślił także, że po raz pierwszy seminarium zostało przygotowane przez Kontynentalne Komisje Teologiczne Zgromadzenia, w tym dwie nowe: azjatycką i afrykańską. Praca, jaką podejmują uczestnicy tego seminarium naukowego, ma za zadanie nie tylko rozwój teologiczny charyzmatu Zgromadzenia, ale także służbę dla wszystkich współbraci, którzy będą mogli skorzystać z wyników prac tego spotkania. Prelegent zauważył, że jest wielu współbraci, którzy zajmując się działalnością naukową, nie mogli czynnie uczestniczyć w pracach tego seminarium. To pokazuje jednak, że działalność naukowa teologów Zgromadzenia jest jedną z form służby dla Zgromadzenia. Przypomniał, że seminarium rozpoczęło się jeszcze przed pracami teologicznych komisji Zgromadzenia. Dokonało się to przez specjalną ankietę rozesłaną do wszystkich członków Instytutu, w której poruszono temat charyzmatu Założyciela i Zgromadzenia. Wyniki tej ankiety, opracowane następnie przez poszczególne komisje kontynentalne, są bazą do pracy w czasie tego wydarzenia naukowego, które nie przyjmuje formy kongresu, ale seminarium. Plan seminarium przewiduje wprawdzie dwie prelekcje, jednak dynamika prac skoncentruje się na przedstawieniu oraz ocenie materiału przygotowanego przez poszczególne CTDC. Ksiądz Tertünte podkreślił, że będzie to wymagało od uczestników seminarium szczególnej uwagi. Celem prac jest zdobycie wiedzy o aktualnym stanie Zgromadzenia oraz uwzględnienie wymagań inkulturacji w związku z jego rozwojem. W tym celu przewidziano wizytę

¹⁵ Por. *Rapporto giornaliero: giorno 2, sessione 1*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2017/07/21/Rapporto-giornaliero-giorno-2-sessione-1> (odczyt z dn. 12.10.2017 r.).

w wybranych miejscach kultu: w świątyni jawajskiej Prambanan, buddyjskiej Borobundur oraz w sanktuariach Najświętszego Serca Pana Jezusa – Ganjuran Church, i Matki Bożej – Sendang Sono. Wyniki prac seminarium, w zamiarze organizatorów, powinny ukierunkować przyszłe badania nad charyzmatem Zgromadzenia, które zostaną powierzone kontynentalnym komisjom teologicznym¹⁶.

W dalszej części swojej wypowiedzi ks. TertünTE odniósł się do tego, w jaki sposób komisja przygotowawcza doszła do ustalenia tematu seminarium: *Charyzmat i formy pobożności – w stronę inkulturowanej tożsamości sercańskiej*. Podkreślił, że o ile pobożność jest aktem wiary osoby wierzącej, o tyle praktyki pobożnościowe, będąc konkretnymi aktami kultu, nadają formę tej pobożności i stają się jej wyrazem. Zauważył, że o. Leon Dehon nie napisał traktatów teologicznych, jednak wielokrotnie mówił o praktykach pobożności, które były wyrazem jego doświadczenia wiary. To, co o. Dehon przekazuje swoim duchowym synom poprzez konkretne formy pobożności, jest wyrazem daru, jaki otrzymał od Ducha Świętego – charyzmatu, który ma dalej służyć dla dobra Kościoła i Zgromadzenia. Druga część tematu – *w stronę inkulturowanej tożsamości sercańskiej* – pozwala zrozumieć, że łączność, jaka istnieje pomiędzy charyzmatem a formami pobożności, prowadzi do właściwego pojmowania charyzmatu Zgromadzenia. Jeden charyzmat Zgromadzenia może być przeżywany i rozwijany w różnych kontekstach kulturowych, w jakich obecnie żyją synowie o. Dehona. Celem seminarium jest właśnie podkreślenie, czym jest tożsamość sercanina. To zaś ma prowadzić do osobistego docenienia charyzmatu Zgromadzenia i odczytania go jako dzisiejszego daru Ducha Świętego dla Kościoła i Instytutu. Zdaniem prelegenta, gdy ma się na uwadze fakt, że za dwa lata będzie obchodzone stulecie wydania *Dyrektorium duchowego Założyciela*¹⁷, praca, jaką podejmują uczestnicy seminarium, jest niezmiernie ważna i aktualna¹⁸.

¹⁶ Por. S. TERTÜNTE, *Introduzione ai lavori del seminario, 21 luglio 2017*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 1-2.

¹⁷ Por. L. DEHON, *Dyrektorium duchowe Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997.

¹⁸ Por. S. TERTÜNTE, *Introduzione ai lavori...*, dz. cyt., s. 2-5.

Dalszą część obrad poświęcono na szczegółowe omówienie poszczególnych raportów kontynentalnych umieszczonych w materiale przygotowanym podczas fazy preseminarium. Przedstawiono je w następującej kolejności: Raport Komisji Teologicznej Ameryki Łacińskiej (CTDAL)¹⁹, Raport Komisji Teologicznej Azji (CTDAS)²⁰, Raport Komisji Teologicznej Afryki (CTDAF)²¹, Raport Komisji Teologicznej Ameryki Północnej (CTDAN)²² oraz Raport Komisji Teologicznej Europy (CTDEU)²³. Po każdej z prezentacji była możliwość komentarza i dyskusji.

Raporty komisji kontynentalnych stały się punktem wyjścia do pracy w grupach, którym poświęcono zasadniczą część seminarium. Relacje poszczególnych grup pokazały, że charyzmat Zgromadzenia przejawia się w pobożności poszczególnych zakonników i wspólnot, które koncentrują się przede wszystkim na kulcie eucharystycznym (adoracja Najświętszego Sakramentu), rozważaniu misterium życia Jezusa, pobożności Serca Jezusowego oraz naśladowaniu cnót charakterystycznych dla tej pobożności. Często podkreślano odniesienie do praktyki pobożnościowej Założyciela, dla którego pobożność stała się stylem życia. Zauważano jednocześnie, że pobożność nie była dla niego jedynie prostymi aktami pobożności, ale też prawdziwym odnowieniem całego życia chrześcijańskiego. We wszystkich relacjach wskazywano także na wagę pobożności maryjnej w duchu *Ecce ancilla*, jako odpowiedzi człowieka na Jezusowe *Ecce venio*. Ankietowani zwracali uwagę na osobiste przywiązanie do różnych form pobożności: kult świętych (św. Józefa, św. Teresy od Dzieciątka Jezus), kult Miłosierdzia Bożego, praktyki związane z kultem Najświętszego Serca Jezusowego (adoracja Najświętszego Sakramentu, litanie, *Thesaurus precum*), modlitwę myślną, tradycje pielgrzymek, odnowienia miesięczne. Wielu ankietowanych podkreślało również wymiar biblijny praktyk duchowych, który pozwala w pełni zrozumieć odniesienie człowieka do Boga.

¹⁹ Por. Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Pre-Seminario. Documentazione*, dz. cyt., s. 36-77.

²⁰ Por. tamże, s. 124-140.

²¹ Por. tamże, s. 8-35.

²² Por. tamże, s. 78-123.

²³ Por. tamże, s. 141-154.

W ramach seminarium przedstawiono dwa obszernie referaty. Pierwsze wystąpienie na potrzeby seminarium zostało opracowane przez s. dr Nicolettę Spezzati ASC, podsekretarza Kongregacji Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego nt. *Carisma e devozioni – verso una identità dehoniana inculturata. Elementi di sintesi per una visione (Charyzmat i formy pobożności – w stronę inkulturowanej tożsamości sercańskiej. Elementy syntezy dla nowej wizji)*. Podstawę tego opracowania stanowił materiał przygotowany przez poszczególne kontynentalne komisje teologiczne Zgromadzenia. W pierwszej części opracowania przedstawionego przez ks. Stefana Tertünte autorka odniosła się do charyzmatu o. Dehona, bazującego na jego pobożności i żywiącego się różnymi formami pobożności, które koncentrowały się na misterium Chrystusa i zaowocowały jego intuicją charyzmatyczną zakorzoną w miłości Serca Jezusowego. Ten punkt wyjścia sprawia, że można zdefiniować możliwy horyzont dla zrozumienia przedstawionego tematu w trzech punktach: „1. tożsamość charyzmatyczna – która przenika doświadczenie duchowe Leona Gustawa Dehona – wymagająca hermeneutyki teologicznej w jego inklinacjach pobożnościowych; 2. wymaga również osobistej hermeneutyki członków Instytutu obecnych w różnych strefach kulturowych; 3. domaga się skutecznego określenia dla poszczególnych kultur w dzisiejszym świecie: «Pobożność wobec Najświętszego Serca Jezusowego jest pobożnością podstawową, na bazie której można zrozumieć sposób dostępu do Boga, do wiary i do świata. Ten sposób wiary Dehona odpowiada jego tożsamości, która staje się bazą dla naszego dziedzictwa charyzmatycznego» (por. CST 2)”²⁴.

W dalszej części opracowania autorka zauważa, że tożsamość charyzmatyczna rodząca się z *devotio*, rozumianej jako wewnętrzne oddanie i zaangażowanie, żywiona różnymi formami pobożności, tworzy autentyczną duchowość. Dostrzegając wysiłek pogłębiania świadomości charyzmatycznej Instytutu, dokonywany w różnych kulturach, w których Zgromadzenie jest obecne, formułuje następnie kilka zasadniczych kwestii, jakie stają się fundamentalne w pracy dla pogłębienia intuicji

²⁴ N. SPEZZATI, *Carisma e devozioni – verso una identità dehoniana inculturata. Elementi di sintesi per una visione*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 8.

charyzmatycznej wyrosłej z misterium miłości Bożej objawionej w Najświętszym Sercu Jezusa i przekazanej przez Założyciela: 1. Czy można mówić o pobożności jako miejscu teologalnym, w którym Dehon znajduje swój sposób łączności z misterium Chrystusa?; 2. Czy rzeczywiście formy pobożności (*devotiones*) są dla sercanów sposobem i możliwością wynikającą z wiary, aby zbliżyć się do misterium Chrystusa?; 3. Czy mogą być one odczytane i poddane krytycznej ocenie teologii? Siostra Spezzati stwierdza dalej, że terminy „*devotio*”, „*devotiones*”, „miłość sercańska” mogą być odczytywane w różny sposób w zależności od środowiska i kultury, stąd też należy unikać metod zbyt formalnego określenia ich znaczenia bez odniesienia się do ich rozumienia przez poszczególnych współbraci²⁵.

Drugą część swojego wystąpienia autorka poświęca syntetycznemu przedstawieniu treści opracowań kontynentalnych. Afryka – jej zdaniem – charakteryzuje się spojrzeniem praktycznym i konkretnym odniesieniem zagadnień charyzmatycznych do inkulturacji. Opracowanie Ameryki Łacińskiej charakteryzuje się teologicznym i innowacyjnym odniesieniem *devotio* w jej duchowej sile oraz odniesieniem do konkretnych ścieżek inkulturacji. Amerykę Północną charakteryzuje proces personalizacji duchowości i podkreślanie wewnętrznej dynamiki wolności oraz stałej konfrontacji ze współczesnym sposobem odczuwania. Ujęcie azjatyckie charakteryzuje przyjęcie obecnego *modus vivendi*, które jest pociągające od strony charyzmatycznej. Europę natomiast charakteryzuje dynamika rozsądnego rozeznania, które w pewnym sensie sprawia, że jest ono intensywne: rozeznania pomiędzy przypominaniem łaski początków, zastosowaniem *traditio*, doświadczeniem duchowym i troską o dostosowanie do różnych kultur oryginalnej łaski charyzmatu na kontynencie, na którym powstał Instytut, oraz rozeznania pomiędzy pobożnością a indywidualnymi formami pobożności i odniesieniem do wspólnotowego przeżywania charyzmatu. Wśród elementów zbieżnych wymienia natomiast następujące: 1. uznanie wiary o centralnym znaczeniu tajemnicy miłości ludzkiej i miłości Bożej w wizji charyzmatycznej Dehona i w tradycji Instytutu; 2. pragnienie badania od strony teologicznej *devotio* i *devozioni*

²⁵ Por. tamże, s. 8-10.

sercańskich dla umocnienia duchowego, osobistego, wspólnotowego i misyjnego; 3. akceptacja różnorodności ich znaczeń i sposobów wyrażania, wyzwanie inkulturacji i wizji wielokulturowej; 4. wspólne przekonanie o potrzebie inkulturacji nie tylko teoretycznej, ale też praktycznej²⁶.

W kolejnej części swojego wystąpienia s. Spezzati odnosi się do nauczania Magisterium Kościoła na temat procesów inkulturacji. Przywołuje tutaj bogate nauczanie św. Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka. Na tej bazie poddaje następnie ocenie zgromadzony materiał, ujmując go w siedem punktów. 1. Sercanie otrzymali powołanie, które niesie z sobą wielką żywotność duchową. Pomimo koniecznych ograniczeń są postrzegani jako osoby duchowe i mistrzowie życia duchowego, mistycy miłości, „miłości czystej”, według wizji doświadczanej przez o. Dehona. 2. Członkowie Instytutu mają świadomość konieczności poważnej odpowiedzi dotyczącej tematów *devotio* i *devotiones* według charyzmatu sercańskiego otrzymanego w celu pogłębiania ścieżki teologicznej i umacniania duchowej płodności. 3. Uczniowie o. Dehona są gotowi odzyskać na nowo *devotio* wobec misterium Serca Jezusowego jako zaangażowanie osobiste, braterskie i misyjne, by wejść w dynamikę duchową, w sposób dostosowany do współczesnej wrażliwości antropologiczno-kulturowej. 4. Konieczne jest doprowadzenie „sercańskiego geniuszu” do pełni rozwoju, co podkreśla wymiar emocjonalny osoby jako archetypu wobec racjonalistycznych redukcji, jakie są obecne w niektórych kulturach. Konieczne jest rozwijanie „antropologii serca”, która ukazuje *devotio* jako pedagogię *humanum*, jako znak spotkania i relacjonalności „serca” jako budowania wewnętrznego. 5. Sercanie mają intuicję, że estetyka teologiczna może otworzyć ścieżki interpretacyjne dla charyzmatu sercańskiego i może następnie wyrazić się w praktyce etycznej antropologii, duchowości, w życiu liturgicznym, aby przybliżyć się do współczesnej wrażliwości ludzkiej i wprowadzić w misterium życia i miłości Chrystusa. 6. Teologiczno-mistyczny styl sercański może prowadzić do zwrócenia uwagi na formację sumienia osoby ludzkiej jako sposobu pośrednictwa kulturowego we współczesnym pluralizmie. 7. Tożsamość eklezjalna charyzmatu sercańskiego jako mistyczny sposób wyra-

²⁶ Por. tamże, s. 11-14.

żenia „miłości czystej” w Kościele według nauczania papieża Franciszka: – w porządku powołania – życie w pobożności, oddanie (obłacja) wobec Chrystusa, które w miłości rozpoznaje swoją wyjątkową tożsamość; – w porządku świadectwa życia razem jako formy wyrazu mistycznego wobec społeczności, która żyje w anemii i niemożności bycia w relacji, ażeby doświadczenie sercańskie, braterskie, wypełniające się w jedności ducha w miłości rozwinęło swój walor misyjny: aby z o. Dehonem móc wypowiedzieć, że moc miłości przenika działalność społeczną; – w porządku odwagi wymaganej przez procesy inkulturacji, odnoszącej się do i bazującej na świadomości mistycznej charyzmatu i przeżywanej w jedności misyjnej Kościoła, w dialogu z licznymi kulturami i jako otwartą drogę dla wolnego świata czystej miłości wobec natchnień Ducha Świętego na rzecz płodności Kościoła; – w porządku proroczego sercańskiego naśladowania Chrystusa, które pozwala dotknąć „serca” ubogich, naśladowania według mistycznej intuicji Dehona na ziemiach, które pragną inkulturacji, jako oznaki dzielenia się z biednymi, dając pierwszeństwo szacunkowi wobec idei, które reprezentują: „zakonnicy naśladują Chrystusa w sposób profetyczny” (Franciszek)²⁷.

Drugie opracowanie, przygotowane przez Centro Studi Dehoniani pt. *Devozione e carisma*, zwraca uwagę najpierw na sposób przeżywania wiary przez o. Leona Dehona. Uważna lektura jego tekstów pozwala wysnuć stwierdzenie, że założyciel Zgromadzenia nie zadawała się kroczeniem zwyczajnymi drogami duchowości swoich czasów, ale poszukuje drogi alternatywnej. Zarówno w działalności pisarskiej, jak też w życiu osobistym możemy zauważyć jego wielką pobożność. Co więcej, Dehon posługuje się językiem pobożnościowym (nie teologicznym), mówiąc o Najświętszym Sercu Jezusa jako o uprzywilejowanym kanale dla otrzymania życia i przekazu jego duchowego doświadczenia. Przynajmniej stwierdzenia każą podjąć pogłębioną refleksję teologiczną nad formami pobożności w ogólności, a także nad znaczeniem teologicznym, jakiego o. Dehon przypisuje pobożności Najświętszego Serca Jezusowego w celu przekazu swojej wiary²⁸.

²⁷ Por. tamże, s. 15-25.

²⁸ Por. Centro Studi Dehoniani, *Devozioni e carisma. Input*, Archiwum Prow. Polskiej, s. 4.

W kolejnej części opracowania w zwięzły sposób wydobyto z tekstów *Konstytucji* (CST) i *Dyrektorium duchowego* (DSP) te fragmenty, które wyrażają i wypuklają elementy duchowości wraz z konkretnymi wskazaniem na praktyki duchowe. Zestawienie to zostało poprzedzone ważnym stwierdzeniem odnoszącym się do wymogu II Soboru Watykańskiego, zalecającego odnowę konstytucji zgromadzeń zakonnych, co spowodowało także istotne zmiany w kluczowym dla Zgromadzenia dokumencie. Zgromadzenie Księży Sercanów pierwotnie otrzymało *finis vero specialis* (specjalny cel) w postaci *peculiarem devotionem* (szczególnej pobożności) wobec Najświętszego Serca Jezusowego²⁹. Zdaniem autorów opracowania obecnie nie możemy stwierdzić, że pobożność wobec Najświętszego Serca Jezusowego jest szczególną pobożnością pielęgowaną w Instytucie. Co więcej, należy się solidnie zastanowić, czy w niektórych przypadkach Zgromadzenie nie porzuciło form pobożności w ogóle³⁰.

Dla ukazania omawianych problemów posłużono się porównaniem tekstu *Konstytucji* z 1956 roku (CST 1956) wraz z *Dyrektorium duchowym* z 1936 roku (DSP) oraz *Konstytucji* z 2009 roku (CST) wraz z *Dyrektorium generalnym* z 2009 roku (DG). W dokumentach tych możemy odnaleźć następujące elementy „pobożnościowe” zarówno przed II Soborem Watykańskim, jak i po: zjednoczenie z Najświętszym Sercem (CST 1956/10,11; CST 6-7, 16-17); modlitwa (DSP 218-220; CST 76, 79b); wynagrodzenie eucharystyczne (DSP 239-249; CST 23-25; intencja wynagradzająca – DG 80); adoracja (CST 1956/4; CST 31, 83-84); Pismo Święte i lektura pobożna (DSP 252-255 + CST 1956/97); Pismo Święte (CST 77); rachunek sumienia (DSP 259 + CST 1956/99; DG 79.3); odnowienie miesięczne (DSP 267-272 + CST 1956/100); odnowienie miesięczne i ćwiczenia duchowne (DG 79.3); święci patroni (DSP 95-141

²⁹ „*Finis vero specialis in hoc consistit ut sodales peculiarem devotionem erga Sacratissimum Cor Iesu profiteantur, ut huius Sacratissimi Cordis amori respondere et iniurias, quibus se affici doluit, dignis obsequiis compensare studeant*”. (Cel natomiast specjalny zasadza się na tym, by jego członkowie odznaczyli się specjalnym nabożeństwem do Serca Jezusowego, usiłowali odpowiedzieć na miłość tegoż Najświętszego Serca i wynagradzać należnym posłuszeństwem za krzywdy, jakie Go spotykają i na które się żali). CST 1956, 2 § 2.

³⁰ Por. Centro Studi Dehoniani, *Devozioni e carisma. Input, dz. cyt.*, s. 4-5.

+ CST 1956/16; DG 85); liturgia godzin (DSP 224-228 + CST 1956/101; CST 79a); Msza Święta (DSP 229-233; CST 80-82); medytacja (DSP 221-223 + CST 1956/97; por. CST 79); uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego (CST 1956/5; DG 79.3); godzina święta (CST 1956/3; DG 79.3); pokuta (DSP 256-258 + CST 1956/cap. XV; CST 79; DG 79.2); zjednoczenie z misteriami życia Chrystusa (DSP 262-263 + CST 1956/98; por. CST 77); Różaniec (DSP 264-265); Maryja – Matka Boża (DSP 77-94 + CST 1956/14-15; CST 85; także *Thesaurus precum*); akt obłacji (DG 79.1; jako zwyczaj CST 58); kontemplacja (CST 21); Eucharystia i Komunia wynagradzająca (DSP 235-238); pierwszy piątek miesiąca (DSP 250-251; CST 1956/3); trzy święte Serca (DSP 260-261); miesiące pobożne i nowenny (DSP 266 + CST 1956/102)³¹.

Zdaniem autorów opracowania, przywołane wyżej dokumenty Instytutu pozwalają stwierdzić, że Zgromadzenie ma wyraźny rys pobożności. Wprawdzie niektórzy współcześni współbracia przyznają się do pewnego odejścia od wcześniejszych form pobożności, jednak jest wielu takich, którzy – przynajmniej w jakiejś części – odnajdują w nich umocnienie dla swojego powołania i uznają je za konieczne. Kolejny wniosek, jaki nasuwa się także z relacji poszczególnych grup kontynentalnych oraz potwierdza się również w opracowaniu CSD, to ten, że odejście od praktyk duchowych charakterystycznych dla charyzmatu sprawiło, że nie wszyscy sercanie potrafią precyzyjnie określić swój charyzmat i nie zawsze starają się nim żyć. Powrót do wierności *Regule życia* wraz z wiernością praktykom duchowym jest na pewno jedną z dróg do umocnienia własnej tożsamości zakonnej oraz jasnego określenia celu Zgromadzenia, który w świadomości niektórych sercanów się obecnie zaciera³².

Ostatnie dwa punkty opracowania CST opisują aktualne elementy *devotio* sercańskiej oraz możliwe formy wyrazu charyzmatycznej pobożności w formie inkulturowanej. Każde zgromadzenie zakonne wyraża swoją wiarę poprzez język i formę, które wynikają z tożsamości charyzmatycznej. To tworzy swego rodzaju „kulturę charyzmatyczną”, w której mogą odnaleźć się poszczególni zakonnicy. Dotyczy to przede

³¹ Por. tamże, s. 5-6.

³² Por. tamże, s. 6-7.

wszystkim tego, w co i w jaki sposób się wierzy, czego się doświadcza, jaki jest sens przynależności do instytutu i na czym się on zasadza oraz jakie są praktyki duchowe (także pobożnościowe). Ta „kultura charyzmatyczna” jest fundamentalna dlatego, że określa i jednoczy grupę oraz czyni jasnym jej profil duchowy. Współcześnie możemy stwierdzić, że tym, co stanowi centrum pobożności Zgromadzenia są Eucharystia i liturgia godzin. Wprowadzeniem do liturgii godzin jest akt obłacji, który również w opracowanych ankietach kontynentalnych jawi się jako charakterystyczna i niemal przez wszystkich akceptowalna forma pobożności Instytutu. Przedłużeniem Eucharystii jest wspólnotowa adoracja Najświętszego Sakramentu. Właśnie adoracja została uznana za najbardziej charakterystyczną formę pobożności Zgromadzenia³³.

W ostatnim dniu seminarium zatwierdzono tekst przesłania do Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Wskazano w nim na historię dotychczasowych seminariów naukowych organizowanych w latach poprzednich oraz podkreślono cel zasadniczy towarzyszący obecnym pracom. Przywołując wydarzenia związane z poszczególnymi dniami seminarium, zwrócono uwagę na rolę poszczególnych komisji teologicznych kontynentalnych w przygotowaniu i przeprowadzeniu obrad. Zaznaczając bogactwo wymiaru charyzmatycznego Zgromadzenia, doceniono możliwość uwypuklenia i wydobywania na nowo wielu aspektów sercańskiego dziedzictwa charyzmatycznego. W szczególności podkreślono znaczenie adoracji eucharystycznej, która dla większości członków Instytutu jest znakiem miłości Bożej oraz posługą wynagradzającą dla Kościoła, wynikającą z naszego powołania w duchu o. Dehona³⁴.

³³ Por. tamże, s. 8. Paradoksalnie, zarówno adoracja, jak też jej wymiar wynagradzający, zwłaszcza przez młodych członków Instytutu są dzisiaj rozpoznawane jako cecha charakterystyczna charyzmatu, w przeciwieństwie do sytuacji, jaka miała miejsce w czasie dyskusji nad uaktualnieniem *Konstytucji* po II Soborze Watykańskim. Por. *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Messaggio finale a tutti i confratelli della Congregazione*, Archiwum Prow. Polskiej; L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 81-90.

³⁴ Por. *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Messaggio finale...*, dz. cyt.

Bibliografia

- Centro Studi Dehoniani, *Devozioni e carisma. Input*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Messaggio finale a tutti i confratelli della Congregazione*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Charyzmat i pobożności*, <http://www.sercanie.pl/strony/charyzmat-i-poboznosc> (odczyt z dn. 30.09.2017 r.).
- Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Dossier di lavoro. Liturgia e devozione. Devozione al Sacro Cuore in Leone Dehon. Devozione eucaristica in Dehon: compresione dell'adorazione*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Pre-Seminario. Documentazione*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Centro Studi Dehoniani, *Charism and Devotions: Towards an Inculturated Dehonian Identity. Fase di Seminario. Devozioni e carisma*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Note. Raduno 27-28 marzo 2017*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Commissione Teologica Internazionale Dehoniana, Comitato Scientifico Seminario teologico Indonesia 2017, *Note. Raduno 30 aprile – 1 maggio 2016*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Dehon L., *Dyrektorium duchowe Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 1997.
- Poleszak L., „*Carisma e devozioni – verso una identità dehoniana inculturata*”, Archiwum Prow. Polskiej.
- Poleszak L., *Duchowość i formy pobożności w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego na przykładzie Czcigodnego Sługi Bożego o. Leona Dehona*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 223-235.
- Poleszak L., *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010.
- Questionnaire*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2016/07/31/Rules-for-Responsive> (odczyt z dn. 11.10.2017 r.).

- Rapporto giornaliero: giorno 2, sessione 1*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2017/07/21/Rapporto-giornaliero-giorno-2-sessione-1> (odczyt z dn. 12.10.2017 r.).
- Rossi M., Zamboni S., „*Carisma e devozioni*” verso una identità dehoniana inculturata, „*Cor Unum Informazioni*” 490 (2017), s. 12-14.
- Seminário pastoral dehoniano „Missio Cordis”. Um coração que escuta, aprende e anuncia. Brusque-Santa Catarina (Brasil), 7-13 abril 2010*, „*Studia Dehoniana*”, t. 60, Roma 2015.
- Seminario teologico „Theologia Cordis”. Lisbona, 9-14 marzo 2008*, „*Studia Dehoniana*”, t. 52, Roma 2009.
- Seminario teologico SCJ „Anthropologia Cordis”. Taubaté (Brasil), 2-8 Febbraio 2014*, „*Studia Dehoniana*”, t. 61, Roma 2016.
- Seminarium „Carisma e devozioni: verso una identità dehoniana inculturata”. Ankieta*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Spezzati N., *Carisma e devozioni – verso una identità dehoniana inculturata. Elementi di sintesi per una visione*, Archiwum Prow. Polskiej.
- Tertünte S., *Introduzione ai lavori del seminario, 21 luglio 2017*, Archiwum Prow. Polskiej.
- The Itinerary of the Theological Seminar*, <https://www.charismdevotions.org/single-post/2016/07/17/Designers-Should-Embrace> (odczyt z dn. 11.10.2017 r.).

Ks. Leszek Poleszak SCJ – doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

e-mail: lpoleszak@scj.pl

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

WEZWANIE DO NAWRÓCENIA I MISJI W *ECCLESIA IN EUROPA* JANA PAWŁA II

CALL TO CONVERSION AND MISSION IN JOHN PAUL II *ECCLESIA IN EUROPA*

Abstrakt

Kościół ma do zaferowania Europie najcenniejszy z darów, którego nikt inny nie może dać: wiarę w Jezusa Chrystusa, który jest jedynym źródłem niezawodnej nadziei. To dar leżący u początku duchowej i kulturowej jedności narodów europejskich, który obecnie i w przyszłości może wnieść to, co najistotniejsze w jej rozwoju i integracji.

Wspólnoty kościelne w Europie stawiają czoła własnym słabościom, obawom i podziałom. Muszą ciągle wsłuchiwać się w głos Jezusa Chrystusa, który wzywa do nawrócenia, dodaje odwagi w podejmowaniu nowych wyzwań i powołuje do zaangażowania się w ogromne zadanie, jakim jest nowa ewangelizacja.

Każdy chrześcijanin ma za zadanie podjąć się tej ewangelizacji, służąc Dobrej Nowinie poprzez okazywaną miłość. To ona – *caritas* – jest królewską drogą wyznaczoną wszystkim, niezależnie od otrzymanego charyzmatu i pełnionej posługi czy zadania w Kościele. Cała wspólnota eklezjalna jest wezwana, by kroczyć śladami swojego Mistrza, bo Kościół ze swej natury jest misyjny.

Słowa kluczowe: Kościół w Europie, ewangelizacja, nawrócenie, misja

Abstract

The Church has to offer Europe the most precious of all gifts, a gift which no one else can give: faith in Jesus Christ, the source of the hope that does not disappoint; a gift which is at the origin of the spiritual and cultural unity of the European peoples and which both today and tomorrow can make an essential contribution to their development and integration.

Ecclesial communities in Europe are struggling with weaknesses, weariness and divisions. They need to hear anew the voice of Jesus Christ, who invites them to conversion, spurs them on to bold new undertakings and calls forth their commitment to the great task of the new evangelization. Serving the Gospel of hope by means of a charity which evangelizes is the commitment and the responsibility of everyone. Whatever the charism and ministry of each individual, charity is the royal road prescribed for all and which all can travel: it is the road upon which the whole ecclesial community is called to journey in the footsteps of its Master. The whole Church is sent on mission.

Keywords: Church in Europe, evangelization, conversion, mission

Wstęp

Papież Jan Paweł II w Liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* wyznaczył program dla Kościoła na trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa¹. Koncentruje się on na pilnej potrzebie nowej ewangelizacji. Ważnym punktem tego projektu była inicjatywa zwołania tzw. synodów kontynentalnych. Ich owocem stały się dokumenty ujęte w formę papieskich adhortacji, które stanowią specyficzny wyraz nauczycielskiego zadania zleconego przez Jezusa Chrystusa apostołom i ich następcom. Specyfika ta polega na zachowaniu tożsamości danych Kościołów partykularnych – w tym przypadku znajdujących się na tym samym kontynencie – oraz organicznym zakorzenieniu ich we wspólnocie Kościoła powszechnego.

¹ Por. JAN PAWEŁ II, List apostołski *Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994.

Posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*², w kontekście współczesnych uwarunkowań Kościoła w Europie, porusza kwestię historycznego dziedzictwa Europy i jej chrześcijańskich korzeni. Na tym gruncie papież kieruje wezwanie do nawrócenia i do podjęcia misji powierzonej przez Chrystusa chrześcijanom w Europie.

Wezwanie do nawrócenia

Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo szeroko i do głębi przeniknęło Europę i w jej złożonej historii stanowi element kluczowy i decydujący, oparty na solidnym fundamencie tradycji klasycznej oraz ulegający w kolejnych wiekach wielorakim wpływom różnych nurtów etniczno-kulturowych. Wiara chrześcijańska ukształtowała kulturę kontynentu i spłotła się nierozzerwalnie z jego dziejami. Nie sposób ich zrozumieć bez odniesienia do wydarzeń, jakie dokonały się najpierw w wielkiej epoce ewangelizacji, a następnie w kolejnych stuleciach, w których chrześcijaństwo, mimo bolesnego rozdziału między Wschodem a Zachodem, zyskało trwałą pozycję jako religia Europejczyków. W okresie nowożytnym i współczesnym, gdy jedność religijna stopniowo zanikała na skutek kolejnych podziałów między chrześcijanami, a także procesu oddalania się kultury od wiary, rola tej ostatniej była nadal znacząca³.

Zainteresowanie, jakim Kościół darzy Europę, rodzi się z samej jego natury i posłannictwa. Kościół związał się bardzo ściśle z kontynentem europejskim, a jego duchowe oblicze kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy, świadectwu świętych i męczenników oraz wytrwałej pracy mnichów, zakonników i duszpasterzy. Europa zaczerpnęła z biblijnej koncepcji człowieka to, co najlepsze, i zawarła w humanistycznej kulturze. Z niej czerpała inspirację dla swej twórczości intelektualnej i artystycznej i wypracowała normy prawne. Uczyla szacunku dla godności osoby ludzkiej, która jest źródłem niezbywalnych praw⁴. W ten sposób

² Por. TENŻE, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003 (dalej: EE).

³ Por. TENŻE, Motu proprio *Spes aedificandi*, Rzym 1999, 1.

⁴ Por. TENŻE, *Przemówienie w polskim Parlamencie w Warszawie* (11.06.1999), 6, „L'Observatore Romano”, wyd. polskie, 8 (1999), s. 54.

Kościół przyczynił się do rozpowszechnienia i umocnienia tych wartości, które nadały europejskiej kulturze wartość uniwersalną⁵. Dzisiejszy Kościół, uświadamiając sobie na nowo swą odpowiedzialność, dostrzega potrzebę zatroszczenia się o to, by nie zostało zmarnowane to cenne dziedzictwo. Chce nadal pomagać Europie w jej wzrastaniu, ożywiając chrześcijańskie korzenie, z których wyrosła⁶.

Kościół w Europie powinien przyjąć jako skierowany do niego nakaz zachęty Chrystusa: opamiętaj się, nawróć się, „stań się czujny i umocnij resztę, która miała umrzeć” (Ap 3,2). Potrzeba ta wynika również z refleksji nad chwilą obecną: „Niepokojąca obojętność religijna tak wielu Europejczyków, znaczna liczba tych, którzy także na naszym kontynencie nie znają jeszcze Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, i nie zostali dotąd ochrzczeni, a także sekularyzacja szerokich rzesz chrześcijan, którzy myślą, podejmują decyzje i żyją tak, «jakby Chrystus nie istniał» – wszystko to nie gasi bynajmniej nadziei, ale sprawia, że staje się pokorniejsza i bardziej skłonna do zawierzenia jedynie Bogu. To z Jego miłosierdzia otrzymujemy łaskę i zadanie nawrócenia”⁷.

Dziś od Kościoła w Europie wymaga się, by *zachowywał pewność, że Pan – poprzez dar swego Ducha – jest zawsze obecny i działa w nim i w historii ludzkości*. Choć czasem, jak w ewangelicznej scenie uciszenia burzy (por. Mk 4,35-41; Łk 8,22-25), mogłoby się wydawać, że Chrystus śpi i pozostawił swą łódź na pastwę mocy wzburzonych fal, On kontynuuje swą misję w czasie, ustanawiając Kościół jako nurt nowego życia i znak nadziei dla ludzkości⁸. W klimacie sprzyjającym pokusie aktywizmu, również na płaszczyźnie duszpasterskiej, od chrześcijan Europy wymaga się, by *żyjąc w głębokiej komunii ze Zmartwychwstałym, nie przestawali być Jego rzeczywistym objawieniem*. Potrzeba wspólnot, które kontemplując i naśladowując Najświętszą Maryję Pannę, obraz i wzór

⁵ Por. EE 25.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Budujmy Polskę wierną swym korzeniom. Przemówienie pożegnane na lotnisku Balice* (10.06.1997), 4, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 7 (1997), s. 71.

⁷ SYNOD BISKUPÓW – DRUGIE ZGROMADZENIE SPECJALNE POŚWIĘCONE EUROPIE, *Bądźmy radosnymi świadkami „Ewangelii nadziei” w Europie. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, 4, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (1999), s. 51.

⁸ Por. EE 27.

Kościół w wierze i w świętości, strzegłyby sensu życia liturgicznego i życia wewnętrznego. Chwaląc Pana, modląc się do Niego i słuchając Jego słowa, będą mogły poznać Jego tajemnicę i żyć całkowicie w odniesieniu do Niego, jako członki Jego wiernej Oblubienicy⁹.

W obliczu tendencji do podziałów różne Kościoły lokalne Europy, umocnione między innymi przez więź z Następcą Piotra, powinny starać się, aby *były prawdziwie miejscem i narzędziem komunii* całego Ludu Bożego w wierze i w miłości. Potrzebny jest więc klimat braterskiej miłości, przeżywanej z ewangelicznym radykalizmem w imię Jezusa i w Jego miłości. Konieczny jest rozwój przyjaznych relacji, porozumienia, współodpowiedzialności, współuczestnictwa, świadomości misyjnej, zainteresowania i służby. A także postawa szacunku, otwarcia na innych i braterskiego napominania (por. Rz 12,10; 15,7-14), jak też wzajemnej służby i pomocy (por. Ga 5,13; 6,2), przebaczenia (por. Kol 3,13) i budowania jedni drugich (por. 1 Tes 5,11). Duszpasterstwo, dowartościowując wszystkie uprawnione różnice, powinno sprzyjać przyjaznej współpracy wszystkich wiernych i ich stowarzyszeń. W ten sposób Kościoły te – ożywione komunią, będącą objawieniem miłości Boga, podstawą i uzasadnieniem nadziei, która zawieść nie może (por. Rz 5,5) – będą doskonałym jaśniejącym odbiciem Trójcy (por. J 17,21)¹⁰.

Aby pełniej przeżywać komunie w Kościele, trzeba *dowartościować różnorodność charyzmatów i powołań*, które zdążają coraz bardziej ku jedności i mogą ją ubogacić (por. 1 Kor 12). W tej perspektywie konieczne jest, aby nowe ruchy i wspólnoty kościelne odrzuciły pokusę żądania dla siebie prawa pierwszeństwa i wzajemnego niezrozumienia, a czyniły postępy na drodze bardziej autentycznej komunii między sobą i ze wszystkimi innymi środowiskami kościelnymi. Trzeba, aby żyły z miłością w pełnym posłuszeństwie biskupom, a oni powinni okazywać im ojcowską troskę i miłość właściwą pasterzom. W ten sposób biskupi będą umieli rozpoznawać, doceniać i koordynować charyzmaty oraz ich obecność w budowaniu jedyne Kościoła¹¹.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. EE 28.

¹¹ Por. EE 29.

Ewangelia nadziei jest także mocą i wezwaniem do *nawrócenia* również *na polu ekumenizmu*. Jedność chrześcijan odpowiada nakazowi Chrystusa, „aby wszyscy stanowili jedno” (por. J 17,11), i jest ona dziś niezbędnym warunkiem większej wiarygodności w ewangelizacji. Przyczynia się także do jedności Europy, dlatego konieczne jest, aby wszystkim Kościołom i Wspólnotom kościelnym pomóc i zachęcić je do rozumienia drogi ekumenizmu jako zdążania razem ku Chrystusowi i ku widzialnej jedności, jakiej On pragnie. Jedność w wielości objawia się w Kościele jako dar Ducha Świętego, sprawcy komunii¹².

Wezwanie do misji

Niezależnie od rodzaju charyzmatu i posługi poszczególnych osób, miłość jest główną drogą wskazaną wszystkim i wszyscy mogą nią iść. Cała wspólnota kościelna jest powołana, aby podążać tą drogą śladami swego Mistrza. Służba Ewangelii nadziei przez miłość, która ewangelizuje, jest obowiązkiem, za którego realizację wszyscy są odpowiedzialni. I tak przede wszystkim, kapłani na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei, głosić ją i jej służyć. Na mocy sakramentu święceń, który jednoczy biskupów i kapłanów z Chrystusem, Głową i Pasterzem, winni oni upodobnić całe swoje życie i swoje działanie do Jezusa. Głoszenie słowa, sprawowanie sakramentów i kierowanie wspólnotą chrześcijańską sprawia, że uobecniają oni misterium Chrystusa, a przez sprawowanie swej posługi „mają oni przedłużać obecność Chrystusa, jedyne i najwyższego Pasterza; a przez naśladowanie Jego stylu życia ukazywać Go w sposób przejrzysty powierzonej im owczarni”¹³.

W takiej perspektywie szczególnego znaczenia nabiera *celibat kapłański* jako znak nadziei pokładanej całkowicie w Panu. Nie jest on po prostu tylko kościelną dyscypliną nałożoną przez władzę kościelną,

¹² Por. EE 30.

¹³ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992 (dalej: PDV), 15.

ale łaską, nieocenionym darem Boga dla Kościoła, profetyczną wartością dla obecnego świata i darem z siebie samego, składanym w Chrystusie Jego Kościołowi. Staje się on źródłem intensywnego życia duchowego i pasterskiej owocności, świadectwem eschatologicznego królestwa, znakiem miłości Boga do tego świata, jak też niepodzielnej miłości kapłana do Boga i do Jego ludu¹⁴. Celibat przeżywany w odpowiedzi na dar Boga i jako przewyżczenie pokus społeczeństwa hedonistycznego nie tylko sprzyja ludzkiemu realizowaniu się powołanych do niego, ale również staje się źródłem duchowego wzrostu innych.

Celibat uważany w całym Kościele za właściwy dla kapłanów¹⁵, obowiązujący w Kościele łacińskim¹⁶, wysoko ceniony przez Kościoły wschodnie¹⁷, jawi się w kontekście dzisiejszej kultury jako znak, którego trzeba strzec jako cennego dobra dla Kościoła. Zmiana aktualnej dyscypliny w tym względzie nie wpłynęłaby na przewyżczenie kryzysu powołań do kapłaństwa, jakiego jesteśmy świadkami w wielu częściach Europy. Zaangażowanie w służbę Ewangelii wymaga też, aby w Kościele przedstawiać celibat w jego pełnym bogactwie biblijnym, teologicznym i duchowym. Nie możemy pominąć faktu, że dzisiaj pełnienie świętej posługi natrafia na liczne trudności, zarówno ze względu na rozpowszechnioną kulturę, jak i ze względu na zmniejszenie liczby samych prezbiterów, co pociąga za sobą nadmierne obciążenie obowiązkami duszpasterskimi i związane z tym przemęczenie. W konsekwencji jeszcze bardziej zasługują na *szacunek, wdzięczność i serdeczność* kapłani, którzy z podziwu godnym oddaniem i wiernością pełnią powierzoną im posługę¹⁸. Oprócz prezbiterów należy też wspomnieć *diakonów*, którzy uczestniczą, choć w innym stopniu, w tym samym sakramencie święceń. Pośłani do służby kościelnej komunii, pełnią pod kierunkiem biskupa i wraz z jego prezbiterium „diakonię” liturgii, słowa i miłości¹⁹.

¹⁴ Por. PDV 29.

¹⁵ Por. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, kan. 373.

¹⁶ Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 277, 1.

¹⁷ Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Sacerdotalis coelibatus*, Rzym 1967, 40.

¹⁸ Por. EE 35-36.

¹⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, 29.

W ewangelizacji Europy i w tworzeniu jej chrześcijańskiej tożsamości zasadniczą rolę odegrały monastycyzm i życie konsekrowane. Stąd szczególnie wymowne jest świadectwo *osób konsekrowanych*. Rola ta nie może ulec pomniejszeniu dziś, w chwili kiedy pilnie potrzeba „nowej ewangelizacji” kontynentu, przeżywającego delikatny przełom w związku z tworzeniem bardziej złożonych struktur i więzi. Europa wciąż potrzebuje świętości, prorocstwa, działalności ewangelizacyjnej i służby osób konsekrowanych. Trzeba podkreślić specyficzny wkład, jaki instytuty świeckie i stowarzyszenia życia apostołskiego mogą wnieść przez swe dążenie do przemieniania świata od wewnątrz mocą błogosławieństw²⁰.

Ze względu na doniosłą rolę kapłanów i osób konsekrowanych nie można przemilczeć niepokojącego braku seminarzystów i kandydatów do życia zakonnego, przede wszystkim w Europie Zachodniej. Sytuacja ta wymaga zaangażowania wszystkich na rzecz *odpowiedniego duszpasterstwa powołań*. Gdy młodym ludziom przedstawia się Osobę Jezusa Chrystusa w całej Jej pełni, zapala się w nich nadzieja, która skłania do pozostawienia wszystkiego, aby pójść za Nim w odpowiedzi na Jego powołanie, i do dawania o Nim świadectwa wobec swych rówieśników. Troska o powołania ma zatem życiowe znaczenie dla przyszłości wiary chrześcijańskiej w Europie, a co za tym idzie, dla duchowego rozwoju narodów, które ją zamieszkują. Dla Kościoła staje się koniecznością, jeśli pragnie głosić Ewangelię nadziei, celebrować ją i jej służyć²¹.

Dla duszpasterstwa powołaniowego niezbędne jest najpierw wyjaśnianie wiernym natury i godności kapłaństwa służebnego. Potrzebne jest następnie zachęcanie rodzin, aby stawały się prawdziwymi „kościółkami domowymi”, w których będą dostrzegane, przyjmowane i pielęgnowane różne powołania. Ważne jest podejmowanie działań duszpasterskich, które pomogą – przede wszystkim ludziom młodym – dokonywać wyborów życia zakorzenionego w Chrystusie i całkowicie oddanego Kościołowi²². Nieodzowne jest, by sami kapłani żyli i działali zgodnie ze

²⁰ Por. J. TYRAWA, *Orędzie nadziei dla Europy – kierunki przesłania*, w: I. Dec (red.), *Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce*, Wrocław 2005, s. 46.

²¹ Por. EE 39.

²² Por. tamże.

swą rzeczywistością tożsamością sakramentalną. W przekonaniu, że Duch Święty działa również dzisiaj i że nie brakuje oznak tego działania, trzeba przede wszystkim *włączyć orędzie powołaniowe w ramy zwyczajnego duszpasterstwa*. Jest zatem konieczne, by „rozbudzać – zwłaszcza w ludziach młodych – głęboką tęsknotę za Bogiem, kształtując w ten sposób sprzyjający klimat, w którym mogą się zrodzić wielkoduszne odpowiedzi na powołanie”²³. Potrzeba wielkiego ożywienia modlitewnego we wspólnotach kościelnych kontynentu europejskiego, gdyż „zmienione okoliczności historyczne i kulturowe każą postrzegać duszpasterstwo powołaniowe jako jeden z pierwszoplanowych celów całej chrześcijańskiej wspólnoty”²⁴.

Niezwykle ważny jest wkład *wiernych świeckich* w życie Kościoła. Odgrywają oni niezastąpioną rolę w głoszeniu Ewangelii nadziei i służeńiu jej, gdyż „za ich pośrednictwem Kościół Chrystusowy jest obecny w różnorodnych sektorach świata, jako znak oraz źródło nadziei i miłości”²⁵. W pełni uczestnicząc w misji Kościoła w świecie, winni oni świadczyc, że wiara chrześcijańska stanowi jedyną wyczerpującą odpowiedź na pytania, jakie życie stawia każdemu człowiekowi i każdej społeczności; mogą też zaszczepiać w świecie wartości królestwa Bożego, będące zapowiedzią i rękojmią nadziei, która nie zawodzi. Kościół jest świadomy specyficznego wkładu *kobiety* w służbę Ewangelii nadziei. Historia chrześcijaństwa dowodzi, że kobiety zawsze odgrywały znaczącą rolę w dawaniu świadectwa Ewangelii. Trzeba przypomnieć, jak wiele uczyniły one, przyjmując i przekazując dar Boży, zarówno poprzez fizyczne, jak i duchowe macierzyństwo, dzieło wychowania, katechezę, rozwijanie wielkich dzieł miłosierdzia, przez życie modlitwy i kontemplacji, doświadczenia mistyczne oraz pisma bogate w ewangeliczną mądrość²⁶.

²³ EE tamże, 40.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Nieustanna troska Kościoła o powołania do służby Bożej. Przemówienie do uczestników kongresu „Nowe powołania dla nowej Europy”* (9.05.1997), 1-3, „L’Ossevatore Romano”, wyd. polskie, 8-9 (1997), s. 37.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostołska Christifideles laici*, Rzym 1988, 7.

²⁶ Por. EE 42.

Zakończenie

Adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Europa* wskazuje na chrześcijańskie korzenie cywilizacji Starego Kontynentu i wpływające z nich współczesne wyzwania, jakie stoją przed chrześcijanami. Europa oczekuje i domaga się nowej ewangelizacji, biorącej pod uwagę ogromne zmiany polityczne, społeczne i kulturalne, jakie dokonały się od zakończenia II wojny światowej. Nowa mapa Europy – zwłaszcza ta polityczna – mocno wycisnęła swoje piętno na sytuacji Kościoła w poszczególnych częściach naszego kontynentu. Dziś, gdy niemal cała Europa cieszy się demokratycznymi systemami, nowa rzeczywistość stawia przed Kościołem nowe wyzwania. I choć nieraz wydają się one przekraczać ludzkie możliwości, to jednak sam Jezus Chrystus, który żyje w Kościele, jest dla Europy źródłem nadziei.

Bibliografia

- Jan Paweł II, *Budujmy Polskę wierną swym korzeniom. Przemówienie pożegnalne na lotnisku Balice* (10.06.1997), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 7 (1997), s. 71-72.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, *Motu proprio Spes aedificandi*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, *Nieustanna troska Kościoła o powołania do służby Bożej. Przemówienie do uczestników kongresu „Nowe powołania dla nowej Europy”* (9.05.1997), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 8-9 (1997), s. 36-37.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w polskim Parlamencie w Warszawie* (11.06.1999), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 8 (1999), s. 52-55.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, <http://diecezja.lublin.pl/kkkw/cpr-gh.html> (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).

Kodeks prawa kanonicznego, http://www.katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf (odczyt z dn. 10.10.2017 r.).

Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis coelibatus*, Rzym 1967.

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

Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, *Bądźmy radosnymi świadkami „Ewangelii nadziei” w Europie. Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (1999), s. 50-53.

Tyrawa J., *Orędzie nadziei dla Europy – kierunki przesłania*, w: I. Dec (red.), *Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce*, Wrocław 2005, s. 29-51.

Ks. dr Robert Ptak, sercanin, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Sadnikach; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce.

e-mail: rptak@scj.pl

ARTYKUŁY
ARTICLES

bp Józef Wróbel SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

NIEPŁODNOŚĆ I MOŻLIWOŚCI JEJ PRZEZWYCIĘŻENIA Z PERSPEKTYWY BIOETYKI KATOLICKIEJ

INFERTILITY AND POSSIBILITIES TO OVERCOME IT FROM THE PERSPECTIVE OF CATHOLIC BIOETHICS

Abstrakt

Niepłodność staje się coraz większym problemem związków małżeńskich. W jednakowym stopniu dotyczy ona mężczyzn i kobiet. Mając na uwadze wartość płodności i rodzicielstwa (w wymiarze indywidualnym, społecznym i eklezjalnym), z pomocą bezdzietnym małżeństwom stara się przyjść medycyna. Korzysta ona z dwóch skrajnie różnych metod. Z jednej strony są to metody sztucznej prokreacji. Z drugiej strony są to metody naturalne. W licznych dokumentach Magisterium Kościoła odrzuca metody sztuczne jako godzące w godność dziecka i jego rodziców, a nie rzadko także niosące ze sobą duże zagrożenie dla zdrowia dziecka i jego matki. Jednocześnie bioetyka katolicka odnosi się z szacunkiem do metod medycznych leczących stany chorobowe utrudniające poczęcie i urodzenie dziecka. Warunkiem jest uszanowanie naturalnego aktu prokreacyjnego w łonie małżeństwa.

Słowa kluczowe: niepłodność, in vitro, naprotechnologia

Abstract

Infertility has become more frequent problem of the married couples. Equally it affects both men and women. Taking into consideration the value of fertility and parenthood (in various dimensions: individual, social and ecclesial) the medicine attempts to come with necessary help to childless couples. It uses two extremely different methods. On one hand there are methods of artificial procreation. On the other hand there are natural methods of procreation. In numerous documents the Magisterium of the Church rejects the artificial methods as discriminatory against the rights and dignity of the child and the parents, and often carrying an enormous danger to the health of the child and the mother. At the same time Catholic bioethics accepts and approves the medical methods healing the diseases, which are the obstacles in conceiving and delivering a child. The condition is to respect the natural act of procreation within the married couple.

Keywords: infertility, in vitro, NaProTechnology

Niepłodność¹ nie jest przeżywana wyłącznie przez dotknięte nią małżeństwa. Na różnych płaszczyznach jej skutków doświadczają również ludzka społeczność i wspólnota Kościoła. Naprzeciw tym problemom stara się wyjść biomedycyna. Przedstawia ona różne propozycje przezwyciężenia trudności z poczęciem i zrodzeniem dziecka. Jedne z nich, o charakterze sztucznym, starają się obejść napotymane bariery metodami zastępczymi. Inne, o charakterze naturalnym, starają się osiągnąć ten cel, między innymi z pomocą działań o charakterze medyczno-terapeutycznym. Metody te pozwalają bowiem w licznych przypadkach skutecznie

¹ W profesjonalnej literaturze wyróżnia się bezpłodność (stan trwały, nieodwracalny) i niepłodność (stan odwracalny). W niniejszej publikacji niepłodność oznacza obydwa stany, a partykularne odniesienie będzie wynikać z kontekstu prowadzonych analiz. W niektórych publikacjach można się też spotkać z podziałem na niepłodność całkowitą, względną, wrodzoną, nabytą, pierwotną, wtórną. Por. J. SKRZYPCZAK, L. PAWELCZYK, T. PISARSKI, *Zaburzenia czynności rozrodczych. Niepłodność żeńska*, w: T. Pisarski, M. Szamatowicz (red.), *Niepłodność*, Warszawa 1997, s. 302.

i trwale przewyciężyć niepłodność, przywracając naturalną zdolność zrodzenia dziecka.

W ramach wstępu należy też zauważyć, że różnicy między metodami sztucznymi i naprotechnologią nie określa wyłącznie specyfika stosowanych technik medycznych, to znaczy nienaturalność jednych metod i naturalność drugich. W rzeczywistości linia podziału między tymi metodami ma charakter jakościowy i pozostaje w bezpośrednim związku z godnością uczestniczących w procedurze osób oraz w zgodzie z klasycznym rozumieniem roli medycyny. Naprotechnologia jest ukierunkowana na pełne poszanowanie zasad moralnych wynikających z natury osoby ludzkiej. Z kolei metody sztuczne nie zwracają uwagi na te zasady i dążą do osiągnięcia wyznaczonego sobie celu dostępnymi środkami, nawet za cenę życia ludzkich embrionów oraz ich zdrowia.

1. Płodność jako dar

Płodność to nie tylko biologicznie i fizjologicznie rozumiana zdolność do przekazywania życia. Z perspektywy filozoficznej i teologicznej jest ona nieocenionym darem. Stanowi przedłużenie stwórczej płodności samego Boga, który dzięki małżonkom wciąż kontynuuje dzieło stworzenia człowieka i przemieniania świata. Stąd opis stworzenia pierwszych rodziców jako kobiety i mężczyzny na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27) podkreśla ich zróżnicowanie płciowe oraz zlecenie im przekazywania życia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Konsekwentnie płodność i rodzicielstwo są szczególnym darem potrójnie zorientowanym oraz znakiem Bożego błogosławieństwa²:

² Por. LEON XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae*, Rzym 1880, 6, „Chrześcjanin w świecie” 17(140) (1985), s. 89: „związkowi małżeńskiemu dane zostało wyższe i wznioślejsze posłannictwo niż to, które mu przysługiwało z natury; zmierzać ma ono nie tylko do utrzymania rodu ludzkiego, lecz do rodzenia dzieci Kościoła, współmieszkańcy świętych i domownicy Boży; aby mianowicie rodził się, był wychowywany lud czcicieli i wyznawców Boga i Zbawiciela naszego Chrystusa Pana”; JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, Rzym 1981, 17-19, a zwłaszcza numer 17, gdzie synod na-

– po pierwsze jest ona darem dla samych małżonków, którzy dzięki niej stają się rodzicami, a dziecko jest ucieleśnieniem ich miłości i nadzieją na przyszłość;

– w dalszej perspektywie jest ona darem dla ludzkiej społeczności, gdyż służy ona pomnażaniu rodzaju ludzkiego;

– w końcu jest ona szczególnym darem dla Kościoła, dzięki któremu może się urzeczywistnić zbawczy zamysł Boga i rozwijać królestwo Boże, zarówno na ziemi, jak i w niebie.

2. Niepłodność

Zgodnie z nową definicją Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) „para może być uznana za niepłodną, jeżeli po 12 miesiącach lub więcej regularnego niezabezpieczonego [przez środki antykoncepcyjne] seksualnego współżycia nie osiąga ciąży”³.

Jeszcze nie tak dawno za niepłodną uznawano tę parę, która nie miała dziecka po roku współżycia⁴. Określenie to jednak ignorowało fizjologiczną specyfikę cyklu płodności kobiety. Podczas gdy mężczyzna jest praktycznie cały czas płodny (jeżeli nie cierpi na jakieś ubezpłodniające go schorzenia), kobieta jest płodna w jednym cyklu tylko przez 12 do 24 godzin. Utrafienie w ten przedział czasu bez dobrego obeznania

świecił cztery podstawowe zadania rodziny: 1) tworzenie wspólnoty osób; 2) służba życiu; 3) udział w rozwoju społeczeństwa; 4) uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła; SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 50: „[Spełniając swoje rodzicielskie powołanie, małżonkowie] niech mają na uwadze dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa doczesnego i samego Kościoła”.

³ „*Infertility is a disease of the reproductive system defined by the failure to achieve a clinical pregnancy after 12 months or more of regular unprotected sexual intercourse*”. WORLD HEALTH ORGANISATION, *Sexual and Reproductive Health. Infertility Definitions and Terminology*, <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/infertility/definitions/en/> (odczyt z dn. 5.10.2017 r.). W definicji tej niepłodność została też uznana za jednostkę chorobową, której przydzielono numer w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób (ICD-10): N.46 – w przypadku niepłodności męskiej, oraz N.97 – dla niepłodności kobiety (z rozszerzeniami przyczynowymi, N.97.0-97.9).

⁴ Por. np. *Niepłodność*, w: E. Cravetto (red.), *Wielka encyklopedia medyczna*, T. 13, Warszawa 2011, s. 258.

w przedmiocie (zwłaszcza w przypadku organicznych zakłóceń rytmu) jest raczej trudne. Z badań wynika bowiem, że w ciągu roku współżycia otwartego na nowe życie tylko 50% małżeństw doczeka się dziecka. W drugim roku ilość ta wzrasta do 80%.

Z prowadzonych badań wynika też, że problemy z płodnością ma około 20-25% par, czyli w wymiarach ogólnoswiatowych około 60-80 mln związków małżeńskich. Wskaźnik ten cały czas wzrasta o około 2 mln rocznie. Dane te podobnie przedstawiają się w Polsce, przy czym 4% stanowią osoby niepełne, a 15% osoby z ograniczoną zdolnością wydania potomstwa⁵.

Prowadzone obserwacje mówią o porównywalnych problemach z płodnością w przypadku kobiet i mężczyzn. Statystycznie każda z płci w takiej samej mierze może być obciążona czynnikami ograniczającymi jej płodność, czyli 50% na 50%. Inni specjaliści stwierdzają natomiast, że w 40% przypadków niepełna jest kobieta, w 40% mężczyzna, a w 20% przypadków niepełni są obydwój małżonkowie jednocześnie⁶.

2.1. Niepłodność żeńska

Medycyna poznała już wiele przyczyn niepłodności kobiet. Oto niektóre z nich:

1) Stan pierwotny (niepłodność pierwotna) jako efekt wrodzonych chorób genetycznych (np. zespół Turnera). Dotyczy to szczególnie wad rozwoju układu płciowego.

2) Dużą, bo aż 20-30%, grupę przyczyn niepłodności stanowią tak zwane czynniki mechaniczne. Zalicza się do nich niedrożność jajowodów, narośle, guzy i zrosty w obrębie miednicy.

⁵ Por. J. K. WOLSKI, *Niepłodność męska – diagnostyka i leczenie*, „Novum”, <http://www.novum.com.pl/niepłodność-męska-diagnostyka-i-leczenie> (odczyt z dn. 5.10.2017 r.). Por. także S. GURUNATH, Z. PANDIAN, R. A. ANDERSON, S. BHATTACHARYA, *Defining Infertility. A Systematic Review of Prevalence Studies*, „Human Reproduction Update” 5(17) (2011), s. 575.

⁶ Por. *Niepłodność*, w: E. Cravetto (red.), *Wielka encyklopedia medyczna*, dz. cyt., s. 258; także T. WASILEWSKI, *Niepłodność – przyczyny i możliwości leczenia*, w: *Naprotechnologia. Ekologia płodności*, Kraków 2009, s. 40.

3) Podobną miarę ilościową, czyli 20-30%, stanowią przyczyny hormonalne. Do tej grupy zalicza się policystyczne jajniki, zaburzenia cyklu owulacyjnego, niedostateczne oddziaływanie progesteronu, hiperprolaktynemia (czyli podwyższony poziom prolaktyny – hormonu przysadki mózgowej)⁷.

4) Stan środowiska biologicznego narządów rodnych kobiety. Niskie pH, czyli kwaśne środowisko narządu receptywnego kobiety, jest szkodliwe dla plemników i hamuje ich ruch.

5) 5% przypadków niepłodności jest wynikiem reakcji immunologicznej organizmu kobiety na gamety męskie. Przeciwciała skierowane przeciwko tym gametom są obecne we krwi kobiety, a także miejscowo w śluzie szyjkowym. Wpływ przeciwciał krążących na niepłodność jest większy niż przeciwciał ulokowanych lokalnie⁸.

6) Przebyte choroby układu rozrodczego, niedrożność jajowodów w efekcie stanów zapalnych (np. wywoływanych przez bakterie Chlamydie), endometrioza, czy też zrosty po operacjach ginekologicznych. Do tej grupy należy też zaliczyć zmiany organiczne i anatomiczne powstałe w wyniku chorób ogólnych, poczynając od chorób wieku dziecięcego.

7) Dobrowolny wybór w postaci trwałej w skutkach sterylizacji.

8) Efekt stosowania różnych środków i metod antykoncepcyjnych, zwłaszcza hormonalnych. Wbrew powszechnie nagłaśnianym opiniom niepłodność wywołana środkami antykoncepcyjnymi hormonalnymi nie zawsze ma charakter czasowy. Często staje się ona przyczyną niepłodności trwałej lub też poważnie utrudnia odzyskanie płodności po dłuższym okresie stosowania środków blokujących cykl płodności. Problem ten ujawnia się najczęściej w przypadku młodych dziewczyn, które wcześniej podejmują współżycie i stosują środki hormonalne. Blokiwanie cyklu płodności prowadzi do „wyłączenia” jajników, czy też do ich

⁷ Por. T. WASILEWSKI, *Niepłodność – przyczyny...*, dz. cyt., s. 39-40.

⁸ Por. H. BARTEL, *Embriologia*, Warszawa 2007⁴, s. 49-51; K. OSTROWSKI, *Embriologia człowieka*, Warszawa 1988, s. 41-43; M. KURPISZ, K. DREWS, *Wybrane zagadnienia z immunologii klinicznej*, w: T. Pisarski (red.), *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2002⁴, s. 59-60.

„uśpienia”. W efekcie takiego postępowania przywrócenie cykli płodności jest bardzo utrudnione⁹.

9) Stosowanie antykoncepcyjnych środków mechanicznych, takich jak wkładki domaciczne, które powodują stany zapalne, a w efekcie zrosty i niedrożność jajowodów.

10) Analogiczne następstwa niesie ze sobą wczesna inicjacja seksualna oraz promiskuityzm (częsta zmiana partnerów). Tego typu zachowania stają się przyczyną chorób płciowych wywołujących stany zapalne organów płciowych i ich niedrożność, a niekiedy także zakażenie wirusem HPV (Human Papillomavirus, czyli wirus brodawczaka ludzkiego), na które zapadają kobiety i mężczyźni najczęściej między 15. i 25. rokiem życia. Wirus ten niesie ze sobą ryzyko zmian patologicznych, a u kobiet także niebezpieczeństwo raka szyjki macicznej (jest on wykrywany w przypadku 99,7% tych zachorowań)¹⁰. Zmiany te i stosowane terapie nierzadko skutkują niepłodnością.

11) Ryzyko podobnych skutków niesie ze sobą aborcja mająca na celu uniknięcie ciąży przez młodocianą mamę¹¹.

12) Nierzadko niepłodność jest efektem różnych terapii, których domagają się stany chorobowe. W grę wchodzi między innymi leczenie operacyjne wspomnianych wcześniej policystycznych jajników, torbieli na jajnikach, endometriozy, zmian rakowych w obrębie miednicy.

⁹ Por. J. BĄTKIEWICZ-BROŻEK, *Bóg wyciągnął mnie z in vitro. Rozmowa z Jackiem Szulcem, do niedawna lekarzem jednej z największych klinik in vitro w Polsce* [porzucił praktykowanie in vitro 27 stycznia 2012 roku], „Gość Niedzielny” 11(93) (2016), s. 26-27: „90% pań, które przychodzą do mojego gabinetu z problemem płodności, ma krótszy lub dłuższy epizod brania hormonalnych środków antykoncepcyjnych”; „Firma, która produkuje leki potrzebne w programie in vitro, za kwartał wykazuje zyski opiewające na 11 mld dolarów. Tylko z leków do stymulacji jajczkowania! Są też firmy, które mają sprecyzowany plan: najpierw sprzedają młodym dziewczynom antykoncepcję, czyli coś, co zniszczy ich płodność, a potem leki do stymulacji jajczkowania w in vitro. Wiedzą, że po 35. roku życia te same dziewczyny, które kupiły od nich antykoncepcję, będą pracowały na ich dochody w klinikach in vitro”.

¹⁰ Por. *Co to jest HPV czyli wirus brodawczaka ludzkiego i jak się można nim zarazić?*, „Nucleagena”, <https://nucleagena.pl/co-to-jest-hpv-czyli-wirus-brodawczaka-ludzkiego-i-jak-sie-mozna-nim-zarazic/> (odczyt z dn. 19.09.2017 r.).

¹¹ Por. POLSKIE STOWARZYSZENIE OBROŃCÓW ŻYCIA CZŁOWIEKA, *Ekologia prokreacji. Vadecum*, Kraków 2016, s. 169-177.

W tym ostatnim przypadku źródłem niepłodności są także naświetlenia promieniami X.

13) Macierzyństwo utrudnia także odkładanie ciąży na późniejszy czas. Kobieta najłatwiej staje się matką między 20. i 25. rokiem życia. Około 30. roku życia szanse na dziecko spadają do 30%, a po 40. roku życia już tylko do 5%.

2.2. Niepłodność męska

Niepłodność jest też udziałem mężczyzn. W niektórych przypadkach jej przyczyny są podobne jak w przypadku kobiet. Mogą one wynikać z nadużywania alkoholu, zażywania narkotyków. W większości przypadków ma ona przyczyny specyficzne dla mężczyzn. Oto niektóre przyczyny męskiej niepłodności:

1) Choroby wrodzone genetyczne (na przykład zespół Klinefeltera, zespół XYY, zespół komórek Sertolego) oraz wady rozwoju układu płciowego, na przykład wnetrostwo czy spodziectwo.

2) Choroby wieku dziecięcego, takie jak świnka.

3) Stany nabyte, takie jak urazy gonad, przebyte choroby weneryczne (rzeżączka, kiła), stany zapalne w obrębie układu płciowego, choroby ogólne.

4) Niskie parametry nasienia (75,1% przypadków). W grę wchodzi zarówno jego ilość, jak i jakość. Przyczyną niepłodności mężczyzny może być zarówno niedobór plemników, jak i ich nadmiar. Takie stany mogą mieć różną postać. W przypadku azospermii w ejakulacie w ogóle nie ma plemników. Oligospermia to sytuacja, kiedy zawartość plemników w milimetrze sześciennym jest mała (wynosi od 30 do 50 tys. plemników). W przypadku kryptospermii stężenie wynosi od 10 do 29 tys. plemników. Przy dużej oligospermii jest ich mniej niż 10 tys. Zapłodnienie jest jeszcze możliwe, jeżeli plemników jest mniej niż 30 tys., pod warunkiem że są one prawidłowe pod względem budowy i ruchliwości¹².

¹² Por. H. BARTEL, *Embriologia, dz. cyt.*, s. 49-51; K. OSTROWSKI, *Embriologia człowieka, dz. cyt.*, s. 41-43; P. JĘDRZEJCZAK, *Niepłodność męska*, w: T. Pisarski, M. Szamatowicz (red.), *Niepłodność*, Warszawa 1997, s. 322-333; J. K. WOLSKI, *Niepłodność męska – diagno-*

Powodem niepłodności może być także wspomniany już nadmiar plemników. Polispermia lub polizoospermia to sytuacja, kiedy ilość plemników jest większa od uznanej za standardową (powyżej 150 mln/ml). Związek niepłodności z nadmiarem plemników dziwił przez długi czas naukowców, gdyż wydawał się on nielogiczny. Duża ilość plemników winna sprzyjać zapłodnieniu, a nie być przyczyną bezpłodności. Po dokładniejszych badaniach odkryto przyczynę tej zależności. Nadmiar plemników w ejakulacie powoduje, że zbyt wiele z nich dociera do komórki jajowej i w tym samym czasie stara się do niej wniknąć. Przedział czasu, jaki jest potrzebny, aby w wyniku wniknięcia pierwszej gamety męskiej zmienił się potencjał elektryczny oocytu, a następnie zaszły w jego otoczce zmiany biochemiczne uniemożliwiające wniknięcie kolejnych gamet, okazuje się za długi w przypadku nadmiaru plemników. W efekcie komórka jajowa zostaje zapłodniona nie przez jeden, a przez dwa lub więcej plemników. Taka sytuacja prowadzi do nieprawidłowego rozwoju zarodka i konsekwentnie do jego wczesnego obumarcia, a małżonkowie są uważani za niepłodnych¹³.

W przypadku jakości gamet męskich problem niepłodności jest związany z ich budową i ruchliwością. Zdolność ta ma duże, a często decydujące znaczenie dla procesu zapłodnienia¹⁴. Zwyczajnie plemniki muszą przebyć około 18 cm i potrzebują na to około 1,5 godziny. Choć są one zdolne do przeżycia przez 2-4 dni, zwłaszcza w śluzie szyjki macicy, to jednak ruchliwość zachowują tylko przez mniej więcej 4 godziny. Istotną rolę odgrywają też ruchy wykonywane przez narządy rodne kobiety, zwłaszcza przez błonę mięśniową macicy i jajowodów. Ruchliwość plemników odgrywa dużą rolę zwłaszcza na ostatnim etapie prowadzącym do zapłodnienia, w ich zbliżaniu się do komórki jajowej i w przenikaniu jej otoczki. Brak dostatecznej ruchliwości stanowi jedną z przyczyn niepłodności¹⁵.

styka i leczenie, „Nasz Bocian”, http://www.nasz-bocian.pl/tata_a_niepłodnosc_meska_diagnostyka%20i%20leczenie (odczyt z dn. 2.09.2017 r.).

¹³ Por. K. OSTROWSKI, *Embriologia człowieka*, dz. cyt., s. 53.

¹⁴ Por. H. BARTEL, *Embriologia*, dz. cyt., s. 49-51; K. OSTROWSKI, *Embriologia człowieka*, dz. cyt., s. 41-43.

¹⁵ Brak ruchu wszystkich plemników nazywa się nekrospermią, a w przypadku gdy tylko 50% porusza się – astenospermią. Por. L. SPEROFF, M. A. FRITZ, *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna i niepłodność*, Warszawa 2007, s. 265.

Zdolność plemników do zapłodnienia komórki jajowej jest uzależniona od procesu kapacytacji (*capacitatio*, uzdatnienie). Plemniki znajdujące się w ejakulacie nie są w stanie tego uczynić. Tę zdolność nabywają w śluzie jajowodowym. W procesie tym zmieniają się między innymi właściwości zewnętrznej otoczki plemnika polegające na usunięciu czynników osocza nasienia, modyfikacji ładunku powierzchniowego oraz błon komórkowych. Zmiany te uwalniają specyficzne enzymy, które umożliwiają wniknięcie plemnika do oocytu¹⁶. Warto zauważyć, że kapacytacja jest ściśle związana ze środowiskiem gatunkowym. Oznacza to, że uzdatnienie ludzkich plemników nie dokona się w środowisku rozrodczym samicy innego gatunku, a plemniki zwierzęce nie zostaną uzdatnione w środowisku kobiety.

3. Przewyciężanie niepłodności

Refleksja bioetyczna nie koncentruje swojej uwagi na samym tylko przewyciężeniu niepłodności. Równie mocno zwraca uwagę na jej ochronę etycznymi metodami, w tym na stosowną profilaktykę ogarniającą zdrowie człowieka od wieku dziecięcego aż do osiągnięcia przez niego fizjologicznej granicy zdolności rozrodczej, lub też do granicy narkreślonej przez ramy odpowiedzialnego rodzicielstwa. W grę wchodzi więc troska o zabezpieczenie zdrowia dzieci przed infekcjami niszczącymi sferę płciową, o higienę i zdrowe życie, o wychowanie do czystości, a w przypadku starszej młodzieży i osób dorosłych o wstrzeźliwość seksualną w okresie przedślubnym oraz o wierność małżeńską. W dalszej kolejności chodzi też o unikanie, jak dalece to możliwe, zabiegów niszczących płodność¹⁷.

Występującą coraz częściej niepłodność współczesna biomedycyna stara się przewyciężyć na dwa sposoby: bądź to stosując procedury sztuczne, bądź też metody naturalne. Przedstawiciele metod sztucznych

¹⁶ Por. tamże, s. 267-268.

¹⁷ Por. niektóre z powyższych elementów: J. SKRZYPCZAK, L. PAWELCZYK, T. PISARSKI, *Niepłodność żeńska*, w: T. Pisarski (red.), *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2002⁴, s. 321-322.

uznają za słuszne swoje postępowanie w przypadkach niepłodności uznanej przez nich za nieuleczalną lub w sytuacjach, kiedy trudno jest ustalić jej przyczyny. Szukanie tych przyczyn jest przez nich uznawane za niepotrzebną stratę czasu oraz mnożenie kosztów związanych z koniecznymi badaniami lekarskimi i z aplikowaniem środków medycznych. Przy takich założeniach wstępnych o wiele łatwiejsze i korzystniejsze wydaje się osiągnięcie ciąży za pomocą procedur sztucznego zapłodnienia.

Grupa metod naturalnych jest złożona. Należą do nich w sensie ścisłym medyczne wspomaganie małżonków w skutecznieniu cielesnego zbliżenia (tutaj pominięte ze względu na obszerność zagadnienia) oraz naprotechnologia starająca się odkryć przyczynę niepłodności, uleczyć ją, a tym samym przywrócić małżonkom naturalną zdolność do rodzenia potomstwa. W określonym zakresie, zwłaszcza kładącym nacisk na profilaktyczną ochronę płodności, do metod naturalnych można zaliczyć *ekologię prokreacyjną* wypracowaną przez dra Włodzimierza Fijałkowskiego¹⁸, a aktualnie propagowaną między innymi przez Duszpasterstwo Rodzin, Ligę Małżeństwo Małżeństwu, Instytut Rötzera czy Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny. W sensie bardzo szerokim do tej grupy zalicza się też niekiedy praktyki, w których płodność otrzymuje wydzźwięk duchowo-moralny. Są to „adopcja, różne formy pracy wychowawczej, niesienie pomocy innym rodzinom czy dzieciom ubogim lub upośledzonym”¹⁹.

3.1. Prokreacja technicyzowana

Jak już podkreślono, zwolennicy metod sztucznych są zdania, że w wielu przypadkach trudno jest określić przyczyny niepłodności. Stąd po upływie określonego czasu bezowocnego oczekiwania na dziecko należy podjąć działania w kierunku jej przewyciężenia. Polski nestor techniki *in vitro*, prof. dr hab. n. med. Jacek Szamatowicz, uważa, że „można sobie pozwolić na wyczekiwanie [cięży] przez 6-12 miesięcy,

¹⁸ Por. W. FIJAŁKOWSKI, *Ekologia rodziny: ekologiczna odnowa prokreacji*, Kraków 2011; TENŻE, *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzin*, Warszawa 1978.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, Rzym 1981, 14.

jeżeli kobieta ma poniżej 35 lat, a czas niepłodności jest krótszy niż 3 lata. W innym wypadku powinno się wdrożyć zdecydowaną terapię²⁰. Pewne możliwości stwarzają metody in vivo i in vitro w różnych odmianach. Jednakże – również z daniem J. Szamatowicza – w przypadku braku pozytywnych efektów po sześciu próbach inseminacji należy rozpocząć procedurę FIVET²¹.

Skuteczność metod sztucznych próbuje się zwiększyć, stosując zwłaszcza dwie metody. Jedną z nich to procedura ICSI (Intra Cytoplasmic Sperm Injection – docytoplazmatyczne wstrzyknięcie plemnika). W tym przypadku odpowiednio przygotowana, pojedyncza gameta męska zostaje wprowadzona pod mikroskopem, za pomocą pipety, bezpośrednio do cytoplazmy komórki jajowej. Metoda ta jest często praktykowana (w Stanach Zjednoczonych ma ona stanowić 90% przypadków stosowania metod sztucznych), gdyż daje dobre wyniki i pozwala przezwyciężyć różne formy niepłodności, na przykład w przypadku nieprawidłowości nasienia (zbyt mała ilość plemników w ejakulacie, mała ruchliwość plemników, nieprawidłowa morfologia plemników) lub w przypadku nieprawidłowej budowy komórek jajowych²².

Inną metodą mającą zwiększyć skuteczność jest metoda AneVivo. Łączy ona w sobie metodę in vitro z metodą in vivo. Metoda ta stosuje specjalną silikonową kapsułkę o długości 1 cm i szerokości 1 mm. Została ona stworzona przez szwajcarską firmę biotechnologiczną AneCova na Politechnice Federalnej w Lozannie (Szwajcaria). W kapsułce tej umieszcza się komórki jajowe oraz plemniki pobrane wcześniej od pary chcącej mieć dziecko i umieszcawia się ją w macicy pacjentki, gdzie w naturalny sposób dochodzi do zapłodnienia i powstania zarodków. Po 24 godzinach kapsułka jest wyjmowana z organizmu kobiety. Po kolejnych 2-4 dniach otrzymane embriony są transferowane z powrotem do jamy macicy. Po krótkim czasie sprawdza się, czy zagnieżdżyły się one poprawnie w śluzówce. Jednocześnie celem uniknięcia ciąży mnogiej nadliczbowe embriony zostają abortowane.

²⁰ J. SZAMATOWICZ, *Niepłodność idiopatyczna*, „Rodzinko.pl”, <http://www.rodzinko.pl/niep-odno-ae/5137-niep-odno-ae-idiopatyczna.html> (odczyt z dn. 5.10.2017 r.).

²¹ Por. tamże.

²² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja Dignitas personae*, Rzym 2008, 17.

Sztuczne metody bynajmniej nie osiągają rewelacyjnych wyników. Statystyki mówią o 5-45% ich skuteczności. Podaje się też, że średnia europejska wynosi 28%²³. Te widełki w cytowanych osiągnięciach są wynikiem sposobu ich obliczania. Jeżeli się porówna liczbę związków małżeńskich, które się zgłaszają do klinik przeprowadzających zabiegi in vitro, z liczbą dzieci faktycznie urodzonych, to skuteczność wynosi nie więcej niż 5-8%. Jeżeli zaś porównuje się ilość pozytywnych wyników testów ciążowych po udanej nidacji otrzymanych wcześniej embrionów w słuźowce macicy do ilości urodzonych dzieci, to ta skuteczność może wynieść nawet 80%. Jednakże przeprowadzone obliczenia pozwalają też stwierdzić, że w procedurze sztucznej prokreacji nawet w najlepszych klinikach aż 65-80% stworzonych embrionów ginie²⁴.

Wobec takich wskaźników skuteczność procedury in vitro próbuje się też zwiększyć, wytwarzając większą ilość embrionów – przeważnie od 6 do 8. Spośród nich wybiera się 2-3 dające najlepsze rokowania i transferuje się je do macicy. Ponieważ ciąża mnoga jest zawsze niekorzystna dla zdrowia rozwijających się dzieci i dla ich matki, stąd też po implantacji pozwala się dalej rozwijać jednemu lub najwyżej dwom embrionom, pozostałe zaś są odsysane, czyli abortowane. Z kolei inne embriony uzyskane w procedurze in vitro i dobrze się zapowiadające, a w tym momencie zbędne, zamraża się. Stanowią one rezerwę, gdyby poprzedni transfer się nie udał. Jednakże w procesie dehydratacji (bądź witrifikacji) i rehydratacji, nieodzownie związanym z zamrażaniem i rozmrażaniem, ginie ich od 59% do 97%. Ilość ta zależy od stopnia rozwoju embrionu, od zastosowanej techniki oraz od użytych w kriokonserwacji środków²⁵. Po-

²³ Por. T. WASILEWSKI, *Niepłodność – przyczyny...*, dz. cyt., s. 44.

²⁴ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja Dignitas personae*, dz. cyt., 14, przypis 27.

²⁵ Por. J. H. CHECK, D. SUMMERS-CHASE, D. HORWATH, K. SWENSON, W. YUAN, *A Comparison of Efficacy of Freezing Embryos at the 2 Pronuclear (2PN) Stage VS Multi-Cell when Using a Simplified Freezing Protocol with One-Step Removal of Cryoprotectant*, „Clinical and Experimental Obstetrics and Gynecology” 4(36) (2009), s. 210-211; T. K. LIN, J. T. SU, F.-K. LEE, Y.-R. LIN, H.-CH. LO, *Cryotop Vitrification as Compared to Conventional Slow Freezing for Human Embryos at the Cleavage Stage: Survival and Outcomes*, „Taiwanese Journal of Obstetrics and Gynecology” 3(49) (2010), s. 272-278.

zostałe embriony, niepewne z punktu widzenia zdrowotnego, niszczy się albo przeznaczają do eksperymentów biomedycznych. Taka postawa wobec ludzkich embrionów w omawianej procedurze stanowi szczytową formę podeptania jego osobowej godności. Specjalista przeprowadzający taki zabieg nie tylko czyni siebie panem życia konkretnego, bezbronniego człowieka (na etapie embrionalnego rozwoju), ale też wprost traktuje go przedmiotowo. Decyduje on bowiem arbitralnie o jego losie: jednemu pozwala żyć i się rozwijać, drugiego redukuje do poziomu materiału doświadczalnego, a jeszcze inne zamraża, pogrążając je w niepewnej przyszłości, naruszając ich integralność lub wprost skazując je na śmierć. W stanie kriokonserwacji pozostają one niekiedy długie lata. Praktyka pokazuje jednocześnie, że wiele z nich nigdy nie będzie miało szans na dalszy rozwój. Oblicza się, że w stanie zamrożenia pozostają tysiące embrionów²⁶.

Chociaż jest to szczytowy wyraz moralnego zła sztucznej prokreacji, to jednak nie jest jedyną okolicznością dyskwalifikującą moralnie takie procedury. Negatywna ocena wynika również ze zdrowotnych skutków tej metody. Niesie ona bowiem spore ryzyko dla zdrowia dziecka, a także matki, włącznie z ryzykiem jej śmierci. Badania prowadzone przez medyczne ośrodki i publikowane w naukowych periodykach wykazują znaczący wzrost obciążeń dziecka chorobami dziedzicznymi ujawniającymi się czy to od razu na wczesnych etapach rozwoju płodowego, czy też w późniejszym okresie życia²⁷. Jeżeli dziś eliminuje się takie

²⁶ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja *Dignitas personae*, dz. cyt., 14, przypis 18-19.

²⁷ Por. bibliografia naukowa i dane zebrane z różnych periodyków naukowych na temat zdrowotnych skutków *in vitro* w: A. KOCHAŃSKI, T. A. MERRITT, J. GADZINOWSKI, A. JOPEK, *The Impact of Assisted Reproductive Technologies on the Genome and Epigenome of the Newborn*, „Journal Neonatal Perinatal Medicine” 2(6) (2013), s. 101-108; A. T. MIDRO, H. F. HOSER, *Problemy bioetyczne ingerencji medycznych zaburzających genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania rozwoju człowieka*, „Family Forum” 5 (2015), s. 29-42; A. T. MIDRO, *Niektóre zaburzenia genetyczne u dzieci wynikające z zastosowania procedur zapłodnienia pozaustrojowego in vitro*, w: *Otoczmy troską życie. Międzynarodowa konferencja naukowa w Białymstoku w dniach 14-15 października 2011 roku*, Białystok 2011, s. 81-93; A. T. MIDRO, *Metody zapłodnienia pozaustrojowego in vitro jako przykład ingerencji medycznych wpływających na genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania rozwoju człowieka*, w: *Dylematy*

zagrożenie, to na bazie diagnozy preimplantacyjnej i prenatalnej o charakterze eugenicznym²⁸.

Dla niektórych zwolenników omawianych metod powód zdrowotny dyskwalifikacji moralnej ma wyłącznie charakter relatywny i czasowy. Jest on związany z niedoskonałością techniczną procedury, która zostanie przewyciężona w przyszłości. W rzeczywistości jest to opinia błędna. Towarzyszące tej procedurze negatywne skutki pomnażają tylko jej zło moralne. Tymczasem sama procedura nie jest moralnie zła wyłącznie z powodu okoliczności budzących etyczne zastrzeżenia, ale z powodu jej niemoralności wewnętrznej, czyli z punktu widzenia jej moralnej natury. Oznacza to, że tego typu metody nigdy nie będą moralnie dobre, nawet po wyeliminowaniu moralnie złych okoliczności, i w żadnym przypadku nie mogą być moralnie usprawiedliwione, nawet przez najszczytniejsze motywy i cele.

Na taką naturę sztucznego zapłodnienia wskazują liczne dokumenty Magisterium Kościoła²⁹. Podkreślają one, że „istnieją dwie podstawowe

ludzkiej płodności, Warszawa 2015, s. 227-246; A. KOCHAŃSKI, A. JOPEK, J. GADZINOWSKI, A. T. MIDRO, *Zaburzenia genetyczne u potomstwa powstałe w związku ze stosowaniem metod zapłodnienia pozaustrojowego in vitro*, „Przegląd Pediatryczny” 4(45) (2016), s. 34-40; J. WOLSKI, *In vitro a nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, „Teologia i Moralność” 4 (2008), s. 128-131; J. WRÓBEL, *Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56) (2009), s. 191-198.

²⁸ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, Rzym 1987, nr I, 2-3; KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja *Dignitas personae*, dz. cyt., 22; M. MACHINEK, *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2000, s. 81-92; TENŻE, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 168-184; A. KOCHAŃSKI, A. T. MIDRO, *Prenatal Diagnosis as an Element of Genetic Counselling*, „Bioethik in der Diskussion” 1 (2017), s. 25-41; M. NOVAK, „Will ich dieses Kind bekommen?” *Einflussfaktoren auf die Entscheidung angesichts eines auffälligen PND-Befunds in Österreich*, „Bioethik in der Diskussion” 1 (2017), s. 67-94.

²⁹ Pierwsza wypowiedź Kościoła w tej materii miała miejsce już 17.03.1897 roku. Por. ASS 29 (1896-1897), s. 704, w: H. J. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionem et declarationum: de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoriae–Romae 1976, 3323; por. także J. WRÓBEL, *Inseminacja sztuczna*, w: J. Duchniewski [i in.] (red.), *Encyklopedia katolicka*, T. 7, Lublin 1997, kol. 267. W tej kwestii wypowiadali się kolejni papieże, w tym Pius XII, Jan XXIII, Jan Paweł II. Por. J. WRÓBEL, *Prokreacja technicyzowana*, dz. cyt., s. 184-186.

wartości związane z technikami przekazywania życia: życie istoty ludzkiej powołanej do istnienia i wyłączność jego przekazywania w małżeństwie [jako owoc cielesnego zbliżenia]³⁰. Tym samym zło moralne omawianej procedury polega na rozerwaniu podwójnego znaczenia aktu małżeńskiego: „znaczenia jednoczącego i znaczenia rodzicielskiego”³¹. Wymóg ten jest podyktowany przez relację między aktem rodzicielskim, prokreacją i dzieckiem. Godność dziecka domaga się bowiem, aby od samego początku było ono traktowane przez rodziców jako równe im w godności. Tę równość gwarantuje zrodzenie go w akcie miłości (nie chodzi tutaj koniecznie o przeżycia uczuciowe małżonków, ale naturę aktu rodzicielskiego): rodzice, czyniąc wzajemnie dar z siebie (żona dla męża i mąż dla żony), jednocześnie czynią z siebie dar dla dziecka; z takiego daru ono się poczyňa i rodzi. W takim rodzicielskim akcie wszyscy troje są sobie równi w godności i jako takich afirmuje ten akt.

Taka relacja zostaje zanegowana w akcie sztucznego przekazywania życia. Nawet jeżeli z miłości rodzice złączeni trwałym związkiem ofiarują swoje gamety, to ich dziecko nie jest afirmowane jako im równe w godności, nawet jeżeli darzą je rodzicielskim uczuciem. Dziecko przyjmują oni jako stworzone przez specjalistę przeprowadzającego zabieg. Innymi słowy, rodzice stają się świadomymi i czynnymi uczestnikami aktu stworzenia dziecka w określonym procesie biotechnologicznym. W przypadku relacji stwarzającego do stworzonego nie można już mówić o równości w godności. Stwarzający zawsze stoi ponad stwarzanym, czyniąc siebie panem jego zaistnienia i życia; on decyduje, że drugi człowiek może żyć, lub też pozbawia go tej szansy. Czymś przeciwnym jest akt naturalnej prokreacji, czyli zrodzenia. Tutaj dziecko jest przyjęte, kiedy się pojawia. Rodzice wprawdzie pragną mieć dziecko, spełniają akt prokreatywny, jednak jego skutecznienie się nie zależy od nich. Do połączenia się ich gamet i do poczęcia dochodzi poza ich wglądem, tym bardziej że zgodnie z wiarą Kościoła to Bóg ostatecznie skutecznia ich

³⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, dz. cyt., Wstęp, 4.

³¹ Tamże, nr II, B: „Nigdy nie jest dozwolone rozdzielenie tych dwóch różnych aspektów wykluczając pozytywnie lub w intencji przekazywanie życia lub akt małżeński”.

rodzicielski akt. Za każdym bowiem razem stwarza duszę, która nadaje ludzką formę poczętemu życiu.

Natura przywołanej relacji między rodzicami i ich dzieckiem (w przeciwieństwie do relacji między stwarzającym i stwarzanym w procedurze *in vitro*) znajduje swoją najdonioślejszą afirmację w relacji między Osobami Trójcy Świętej. W dogmacie *trynitarnym* i w *Credo* Kościoła wyraża relację między Ojcem i Synem w słowach „zrodzony, a nie stworzony”, gdyż zrodzenie wskazuje na równość Osób w Ich Bóstwie i Ich jedność³². Stworzenie Syna przez Ojca oznaczałoby natomiast, że Syn nie jest równy Ojcu, ale od Niego niższy w Majestacie i Mu podlegający; Syn nie byłby Bogiem w takiej mierze jak Ojciec. Ojcu Niebieskiemu – Stwórcy kosmosu i człowieka – podlega natomiast całe stworzenie, poczynając od człowieka, który oddaje Mu należną boską cześć jako swojemu Stwórcy i Panu.

3.2. Naprotechnologia

Zgodnie z wcześniejszymi uwagami dla zwolenników metod sztucznych różnorodność przyczyn niepłodności stanowi powód rezygnacji z jej leczenia i rozpoczęcia procedury sztucznego zapłodnienia. Przedstawiciele naprotechnologii wychodzą natomiast z założenia (przeciwnie, niż to czynni WHO³³), że niepłodność nie jest chorobą, ale jest przejawem choroby³⁴. Właśnie konkretny charakter przyczyn niepłodności, mimo występującej niekiedy ich złożoności, stanowi dla nich motyw podjęcia leczenia i przywrócenia zdolności do naturalnej prokreacji.

Twórcą metody naprotechnologii jest Thomas W. Hilgers. W swej pracy badawczej został on zainspirowany encykliką papieża Pawła VI

³² Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002², 254: „Ojciec jest Tym, który rodzi; Syn Tym, który jest zrodzony; Duch Święty Tym, który pochodzi”; por. także IV SOBÓR LATERAŃSKI, *Constitutiones*. I. *De fide catholica*, w: G. Alberigo [i in.] (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 230: „*Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus sanctus ab utroque pariter [...]. Pater generans, Filius nascens et Spiritus sanctus procedens*”.

³³ Por. przypis nr 3.

³⁴ Por. M. BARCENTEWICZ, *Naprotechnology – podstawy naukowe i skuteczność metody*, w: *Naprotechnologia. Ekologia płodności*, dz. cyt., s. 17.

Humanae vitae. Jest on profesorem Wydziału Położnictwa i Ginekologii na Creighton University School of Medicine. W pewnym okresie był on też członkiem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 1985 roku założył wraz z żoną w Omaha (Nebraska) Instytut Papieża Pawła VI (Pope Paul VI Institut). Razem ze swoimi współpracownikami opracował metodę diagnostyczną zwaną Metodą Creightona (Creighton Model System) oraz NaProTechnology (od Natural Procreative Technology). Dzieło flagowe prof. T. W. Hilgersa, w którym opisał on swoją metodę, to *Praktyka farmakologiczna i chirurgiczna w naprotechnologii (The Medical and Surgical Practice of NaProTechnology)*. Należy też dodać, że w uznaniu zasług i naukowych osiągnięć Jan Paweł II w 1994 roku powołał prof. T. W. Hilgersa na członka Papieskiej Akademii Życia. Został on też ogłoszony „Lekarzem Roku” (1997) przez Stanową Organizację Rodzinną (Nebraska Family Council).

Metoda prof. Thomasa W. Hilgersa służy leczeniu niepłodności, ale także rozwiązywaniu takich problemów medycznych, jak nawracające poronienia spontaniczne, przedwczesne porody, depresja poporodowa czy zespół napięcia przedmiesiączkowego. W terapii metoda korzysta z technik diagnostycznych, leczenia profilaktycznego w zakresie problemów ginekologicznych oraz ingerencji chirurgicznych³⁵:

1) Diagnostyka: u podstaw diagnostyki i terapii stoi model Creightona będący rozwinięciem naturalnej metody regulacji poczęć Billingsów. Opiera się on na precyzyjnej obserwacji takich biopskaźników, jak wydzieliny organu rodnego kobiety, biomarkery związane z cyklem płodności kobiety, wielokrotne badanie pełnego profilu poziomu hormonów danej kobiety (w różnych momentach cyklu), a także doświadczenia fizyczno-psychiczne kobiety pozostające w związku z owulacją i zespołem napięcia przedmiesiączkowego. W dalszej kolejności w grę wchodzi

³⁵ Por. tamże, s. 13-35; T. WASILEWSKI, *Niepłodność – przyczyny...*, dz. cyt., s. 42-57; TENŻE, *Życie i godność każdej istoty ludzkiej a leczenie niepłodności małżeńskiej. In vitro czy naprotechnologia*, w: *Mój najmłodszy pacjent. Godność osoby ludzkiej – in vitro czy naprotechnologia*, Częstochowa 2012, s. 9-36; P. MARZEC, *Naprotechnologia. Nowoczesna troska o płodność. Ujęcie teologicznomoralne*, Tarnów 2015; K. SZYNCEL, *Sztuczne zapłodnienie*, Kraków 2010, s. 56-66; *Upragnione potomstwo. Historie par, które pokonały niepłodność naprotechnologią*, Poznań 2017.

badania biochemiczne morfologii krwi i moczu. W końcu także badania w zakresie anatomii i ewentualnych zmian patologicznych w obrębie miednicy kobiety za pomocą prześwietlenia radiologicznego (kontrastowego w przypadku badania budowy jajowodu), ultrasonografii (ogłęd układu struktury anatomicznej jamy brzusznej), laparoskopii (ogłęd wnętrza jamy brzusznej i wewnętrznych narządów związanych z płciowością), histeroskopii (ogłęd ewentualnych zmian w zakresie endometrium).

Diagnostyka ta z jednej strony służy poznaniu przyczyn nieprawidłowości, a z drugiej strony w miarę precyzyjnego rozpoznaniu cyklu płodnego kobiety, który często ma charakter indywidualny dla każdej badanej. To zróżnicowanie dotyczy aż 70% kobiet. Innymi słowy diagnostyka ta pozwala odnaleźć moment najbardziej sprzyjający dla zajścia w ciążę. Takie określenie czasu konkretnej kobiety jest bardzo ważne, gdyż nawet w przypadku zdrowego małżeństwa, które nie przekroczyło 35. roku życia, skuteczność jednego cyklu miesięczkowego wynosi tylko około 20%.

2) Działania profilaktyczne i leczenie nieprawidłowości pozostających w związku z niepłodnością. W grę wchodzi stosowanie specyfików służących owulacji, poprawieniu morfologii, terapii schorzeń i nieprawidłowości w funkcjonowaniu sfery endokrynologicznej, a także likwidacji stanów zapalnych i zakażeń bakteryjnych.

3) Ingerencje chirurgiczne. Najczęściej mają one charakter naprawy lub mają na celu usunięcie torbieli, mięsaków, zrostów, udroźnienie jajowodów, a także ognisk endometriozy, która bywa przyczyną niepłodności i nawykowych poronień.

Określony schemat leczenia jest również stosowany w przypadku niepłodności męskiej. Dotyczy on działań farmakologicznych, a także chirurgicznych.

Okres leczenia przyczyn niepłodności lub obniżonej płodności wynosi przeważnie od 18 do 24 miesięcy. W przypadku leczenia endometriozy może on się wydłużyć nawet do 72 miesięcy, czyli do sześciu lat. Jeżeli w ciągu tego okresu dziecko się nie narodzi, przywrócenie płodności przekracza aktualne możliwości naprotechnologii. Nie wyklucza to jednak jej możliwości w przyszłości, gdyż czyni ona duże postępy. Należy jednocześnie zauważyć, że w przypadkach niektórych patologii bywa

też ona bezradna. Dotyczy to na przykład schorzeń uwarunkowanych genetycznie, wad wrodzonych, wad rozwojowych (brak macicy czy gonad), zniszczenia czy ekstrakcji gonad lub narządów rodnych, tak mężczyzny, jak kobiety. Dotyczy to też takich przypadków, kiedy w ejakulacji brak jest gamet (azoospermia) lub jest ich bardzo mało (oligospermia).

We wszystkich tych przypadkach powraca jednak klasyczne dla bioetyki pytanie, czy wszystko, co technicznie jest możliwe, jest też etycznie dopuszczalne, czy cel może uswięcać środki, czy można płacić godnością dziecka i jego życiem za sukcesy techniki. Oprócz oczywistych korzyści w wymiarze metafizycznym na podkreślenie zasługuje zdrowie fizyczne i psychiczne małżonków, a także ich dobro. W końcu u samych swoich podstaw naprotechnologia jest ukierunkowana na ocalenie życia i godności każdego dziecka, które się poczytna i przychodzi na świat z jej pomocą. W odrębnym wymiarze jest ona świadectwem otwartości medycyny na sugestie katolickiej bioetyki, która z największym szacunkiem odnosi się do wszystkich działań medycznych leczących człowieka, szanujących jego ludzką tożsamość oraz wpisanych w jego naturę zasad urzeczywistniania właściwego mu powołania.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae*, Rzym 1880, „Chrześcijanin w świecie” 17(140) (1985), s. 84-102.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Rzym 1981.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, Rzym 1987.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, Rzym 2008.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002².

Literatura bioetyczna

Fijałkowski W., *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzin*, Warszawa 1978.

Fijałkowski W., *Ekologia rodziny: ekologiczna odnowa prokreacji*, Kraków 2011.

- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2000.
- Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004.
- Marzec P., *Naprotechnologia. Nowoczesna troska o płodność. Ujęcie teologiczno-moralne*, Tarnów 2015.
- Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka, *Ekologia prokreacji. Vademecum*, Kraków 2016.
- Sobór Laterański IV, *Constitutiones. I. De fide catholica*, w: G. Alberigo [i in.] (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 230-271.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Szyncel K., *Sztuczne zapłodnienie*, Kraków 2010.
- Upragnione potomstwo. Historie par, które pokonały niepłodność naprotechnologią*, Poznań 2017.
- Wolski J., *In vitro a nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, „Teologia i Moralność” 4 (2008), s. 128-131.
- Wróbel J., *Inseminacja sztuczna*, w: J. Duchniewski [i in.] (red.), *Encyklopedia katolicka*, T. 7, Lublin 1997, kol. 266-268.
- Wróbel J., *Prokreacja techniczowana – wyzwania etyczne*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56) (2009), s. 183-202.

Literatura biologiczno-medyczna

- Barcentewicz M., *Naprotechnology – podstawy naukowe i skuteczność metody*, w: *Naprotechnologia. Ekologia płodności*, Kraków 2009, s. 13-36.
- Bartel H., *Embriologia*, Warszawa 2007⁴.
- Bątkiewicz-Brożek J., *Bóg wyciągnął mnie z in vitro. Rozmowa z Jackiem Szulcem, do niedawna lekarzem jednej z największych klinik in vitro w Polsce*, „Gość Niedzielny” 11(93) (2016), s. 26-27.
- Check J. H., Summers-Chase D., Horwath D., Swenson K., Yuan W., *A Comparison of Efficacy of Freezing Embryos at the 2 Pronuclear (2PN) Stage VS Multi-Cell when Using a Simplified Freezing Protocol with One-Step Removal of Cryoprotectant*, „Clinical and Experimental Obstetrics and Gynecology” 4(36) (2009), s. 210-211.

- Co to jest HPV czyli wirus brodawczaka ludzkiego i jak się można nim zarazić?, „Nucleagena”, <https://nucleagena.pl/co-to-jest-hpv-czyli-wirus-brodawczaka-ludzkiego-i-jak-sie-mozna-nim-zarazic/> (odczyt z dn. 19.09.2017 r.).
- Gurunath S., Pandian Z., Anderson R. A., Bhattacharya S., *Defining Infertility. A Systematic Review of Prevalence Studies*, „Human Reproduction Update” 5(17) (2011), s. 575-588.
- Jędrzejczak P., *Niepłodność męska*, w: T. Pisarski, M. Szamatowicz (red.), *Niepłodność*, Warszawa 1997, s. 322-333.
- Kochański A., Jopek A., Gadzinowski J., Midro A. T., *Zaburzenia genetyczne u potomstwa powstałe w związku ze stosowaniem metod zapłodnienia pozaustrojowego in vitro*, „Przegląd Pediatryczny” 4(45) (2016), s. 34-40.
- Kochański A., Merritt T. A., Gadzinowski J., Jopek A., *The Impact of Assisted Reproductive Technologies on the Genome and Epigenome of the Newborn*, „Journal Neonatal Perinatal Medicine” 2(6) (2013), s. 101-108.
- Kochański A., Midro A. T., *Prenatal Diagnosis as an Element of Genetic Counselling*, „Bioethik in der Diskussion” 1 (2017), s. 25-41.
- Kurpisz M., Drews K., *Wybrane zagadnienia z immunologii klinicznej*, w: T. Pisarski (red.), *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2002⁴, s. 44-60.
- Lin T. K., Su J.T., Lee F.-K., Lin Y.-R., Lo H.-Ch., *Cryotop Vitrification as Compared to Conventional Slow Freezing for Human Embryos at the Cleavage Stage: Survival and Outcomes*, „Taiwanese Journal of Obstetrics and Gynecology” 3(49) (2010), s. 272-278.
- Midro A. T., *Metody zapłodnienia pozaustrojowego in vitro jako przykład ingerencji medycznych wpływających na genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania rozwoju człowieka*, w: *Dylematy ludzkiej płodności*, Warszawa 2015, s. 227-246.
- Midro A. T., *Niektóre zaburzenia genetyczne u dzieci wynikające z zastosowania procedur zapłodnienia pozaustrojowego in vitro*, w: *Otoczmy troską życie. Międzynarodowa konferencja naukowa w Białymstoku w dniach 14-15 października 2011 roku*, Białystok 2011, s. 81-93.
- Midro A. T., Hoser H. F., *Problemy bioetyczne ingerencji medycznych zaburzających genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania rozwoju człowieka*, „Family Forum” 5 (2015), s. 29-42.

- Niepłodność, w: E. Cravetto (red.), *Wielka encyklopedia medyczna*, T. 13, Warszawa 2011, s. 258.
- Novak M., „Will ich dieses Kind bekommen?” *Einflussfaktoren auf die Entscheidung angesichts eines auffälligen PND-Befunds in Österreich*, „Bioethik in der Diskussion” 1 (2017), s. 67-94.
- Nyboe A., Goossens V., Bhattacharya S., Ferraretti A. P., Kupka M. S., De Mouzon J., Nygren K. G., *The European IVF monitoring (EIM) Consortium, for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE). Assisted Reproductive Technology and Intrauterine Inseminations in Europe, 2005: Results Generated from European Registers by ESHRE*, „Human Reproduction” 1 (2009).
- Ostrowski K., *Embriologia człowieka*, Warszawa 1988.
- Pisarski T. (red.), *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2002⁴.
- Skrzypczak J., Pawelczyk L., Pisarski T., *Niepłodność żeńska*, w: T. Pisarski (red.), *Położnictwo i ginekologia*, Warszawa 2002⁴, s. 301-322.
- Skrzypczak J., Pawelczyk L., Pisarski T., *Zaburzenia czynności rozrodczych. Niepłodność żeńska*, w: T. Pisarski, M. Szamatowicz (red.), *Niepłodność*, Warszawa 1997, s. 301-322.
- Speroff L., Fritz M. A., *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna i niepłodność*, Warszawa 2007.
- Szamatowicz J., *Niepłodność idiopatyczna*, „Rodzinko.pl”, <http://www.rodzinko.pl/niep-odno-ae/5137-niep-odno-ae-idiopatyczna.html> (odczyt z dn. 5.10.2017 r.).
- Wasilewski T., *Niepłodność – przyczyny i możliwości leczenia*, w: *Naprotechnologia. Ekologia płodności*, Kraków 2009, s. 42-57.
- Wasilewski T., *Życie i godność każdej istoty ludzkiej a leczenie niepłodności małżeńskiej. In vitro czy naprotechnologia*, w: *Mój najmłodszy pacjent. Godność osoby ludzkiej – in vitro czy naprotechnologia*, Częstochowa 2012, s. 9-36.
- Wolski J. K., *Niepłodność męska – diagnostyka i leczenie*, „Novum”, <http://www.novum.com.pl/niepłodność-męska-diagnostyka-i-leczenie> (odczyt z dn. 15.10.2017 r.); także: „Nasz Bocian”, http://www.nasz-bocian.pl/tata_a_niepłodność_męska_diagnostyka%20i%20leczenie (odczyt z dn. 2.09.2017 r.).
- World Health Organisation, *Sexual and Reproductive Health. Infertility Definitions and Terminology*, <http://www.who.int/reproductivehealth/topics/infertility/definitions/en/> (odczyt z dn. 5.10.2017 r.).

Bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL – ur. 1952, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach. Biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej, pracownik naukowy KUL, kierownik Katedry Teologii Życia. Autor licznych publikacji, polskich i zagranicznych, z zakresu teologii moralnej i bioetyki.

e-mail: j.wrobel@diecezja.lublin.pl

ks. Krzysztof Smykowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

WYBRANE MORALNE ASPEKTY PROSTYTUCJI

SELECTED MORAL ASPECTS OF PROSTITUTION

Abstrakt

Celem artykułu jest ukazanie niektórych kwestii moralnych związanych ze zjawiskiem prostytucji. Po syntetycznym opisanie nauczania Pisma Świętego oraz doktryny najwybitniejszych teologów (św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu) podjęto refleksję na temat odpowiedzialności moralnej osób zaangażowanych w prostytucję. Przeanalizowano jej zakres w odniesieniu zarówno do osób oddających się prostytucji, jak i tych, którzy z niej korzystają lub organizują cały proceder. Zwieńczeniem jest przedstawienie powiązań prostytucji z innymi wykroczeniami moralnymi i wybranymi problemami społecznymi. Wskazano, że prostytucja jest bardzo niepokojącym zjawiskiem moralnym i społecznym, które nierzadko przybiera znamię struktur grzechu.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, prostytucja, teologia moralna

Abstract

The aim of this article is to show selected moral issues connected with prostitution. After synthetic describing teaching of Scripture and doctrine of

the illustrious theologians (St. Augustine of Hippo and St. Thomas Aquinas) reflection on the moral responsibility of people involved in prostitution was taken. Its scope was examined in relation to both those who engage in prostitution, as well as those who use it and organize all dealings. The culmination is to provide links between prostitution and other moral offenses and selected social problems. It has also been suggested that prostitution is a very disturbing moral and social phenomena, which often takes on the sign of the structures of sin.

Keywords: moral theology, prostitution, responsibility

Prostytucja jest zjawiskiem niezwykle złożonym. Świadczy o tym fakt, że naukową refleksję nad tą problematyką podejmują przedstawiciele wielu dyscyplin wiedzy. Analizowane są jej aspekty medyczne, prawne, społeczne czy psychologiczne. Wobec tego zagadnienia nie może pozostać obojętna także teologia, w tym przede wszystkim teologia moralna.

Sama w sobie prostytucja nie jest czymś nowym (bywa wszak stonunkowo często nazywana najstarszym zawodem świata). Historycznie spotyka się prostytucję na każdym etapie dziejów¹. Wydaje się jednak, że współcześnie przybiera nowe formy, a zaangażowanie w nią poszczególnych osób lub nawet większych grup społecznych domaga się dokonania wnikliwej oceny moralnej. Będzie to celem niniejszego opracowania.

Zgodnie z założeniami metodologicznymi obejmującymi zasadę *primum distinguere* ocena moralna musi zostać poprzedzona zdefiniowaniem zjawiska i wyodrębnieniem prostytucji spośród innych wykroczeń przeciwko cnocie czystości lub godności sakramentu małżeństwa². Jest

¹ Por. K. WIŚNIEWSKA-ROSZKOWSKA, *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986, s. 71-73.

² Katechizm Kościoła katolickiego wśród wykroczeń przeciwko czystości wymienia rozwiązłość, nierząd, masturbację, prostytucję, pornografię i gwałt. Wykroczeniami przeciwko godności małżeństwa są cudzołóstwo, rozwód, poligamia, kazirodztwo i „wolne związki”. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002 (dalej KKK), 2351-2356, 2380-2391.

zatem ona działaniem seksualnym podejmowanym przez osoby, z których jedna szuka przyjemności seksualnej, druga zaś czyni to, by osiągnąć korzyści materialne lub inne dobra doczesne³. Jako taka prostytucja wiąże się zatem z pozostałymi wykroczeniami przeciwko czystości i godności sakramentu małżeństwa, czyli nierządem⁴ lub cudzołóstwem⁵.

Od prostytucji należy odróżnić zwykłą rozpustę polegającą na częstej zmianie partnerów seksualnych. W tym przypadku żadna ze stron nie płaci drugiej, lecz obie poszukują wyłącznie cielesnej przyjemności. Nie można jej także utożsamiać ze skrajną formą rozpusty, czyli promiskuityzmem. Ta krańcowa swoboda seksualna folguje wszelkim pożądanom, nie licząc się z jakimikolwiek normami moralnymi czy ograniczeniami obyczajowymi⁶.

Zdefiniowanie zjawiska umożliwia podjęcie analizy wybranych problemów moralnych związanych z prostytucją. Rozpocznie się ona od syntetycznego omówienia nauczania biblijnego. Przywołane zostaną także niektóre tezy najwybitniejszych teologów okresu starożytności i średniowiecza. W dalszej kolejności zostanie ukazana odpowiedzialność moralna poszczególnych osób czy grup zaangażowanych na różne sposoby w prostytucję. Na zakończenie przedstawione zostaną niektóre kwestie szczegółowe powiązane z analizowanym zjawiskiem.

³ Por. A. DERDZIUK, *Prostytucja. 1. Aspekt moralny*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, k. 512.

⁴ „Nierząd jest zjednoczeniem cielesnym między wolnym mężczyzną i wolną kobietą poza małżeństwem. Jest on w poważnej sprzeczności z godnością osoby ludzkiej i jej płciowości w sposób naturalny podporządkowanej dobru małżonków, jak również przekazywaniu życia i wychowaniu dzieci. Poza tym nierząd jest poważnym wykroczeniem, gdy powoduje deprawację młodzieży” (KKK 2353).

⁵ „Cudzołóstwo. Słowo to oznacza niewierność małżeńską. Gdy dwoje partnerów, z których przynajmniej jeden jest w związku małżeńskim, nawiązuje stosunki płciowe, nawet przelotne, popełniają oni cudzołóstwo” (KKK 2380).

⁶ Por. A. MARCOL, *Katolicka etyka seksualna*, Wrocław 1989, s. 158.

Prostytucja w Piśmie Świętym i historii teologii

Autorzy natchnieni w sposób zgodny uznają prostytutkę za bardzo poważne wykroczenie moralne. W Starym Testamencie potępienie wszelkich form nierządu można odnaleźć wielokrotnie, zwłaszcza na kartach Pięcioksięgu. Zostało ono zawarte m.in. w prawie świętości (Kpł 18,20) oraz w kodeksie deuteronomicznym (Pwt 5,18). O ciężarze tego wykroczenia świadczą kary, na jakie miały być skazane osoby zaangażowane w proceder prostytucji. W zależności od okoliczności najczęściej była to kara śmierci, której podlegali zarówno mężczyzna, jak i kobieta, a wykonywana była zwykle przez ukamienowanie (por. Pwt 22,22-29). Tak poważna sankcja była motywowana koniecznością „usunięcia zła z Izraela”, co także świadczy o jednoznacznej ocenie analizowanej tematyki⁷.

Obraz prostytuującej się kobiety był często wykorzystywany przez proroków. Stanowił on alegorię niewierności narodu izraelskiego wobec przymierza zawartego z Panem Bogiem. Wskutek wiarołomstwa ów niezwykle związek małżeński (por. Oz 2,4; Ez 16,15-43) przestaje istnieć. Co zrozumiałe, to nie Bóg jest inicjatorem tego zerwania, lecz On sam wyciąga z tego konsekwencje⁸.

Nowy Testament nie tylko kontynuuje tradycję starotestamentalną, ale też rzuca nowe światło na jej interpretację. Chrystus pogłębia rozumienie przykazania „Nie cudzołóż” i wzywa swoich słuchaczy do jego interioryzacji (por. Mt 5,27-30). O negatywnej ocenie prostytucji świadczy także scena spotkania Pana Jezusa z kobietą, którą przyłapano na cudzołóstwie. Chrystus, będąc Synem Boga bogatego w miłość i miłosierdzie, nie potępia jej. Kieruje jednak do niej znamienne słowa: „Idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8,11), które stanowią jednoznaczną ocenę jej dotychczasowego sposobu postępowania.

⁷ Por. A. KOWALKIEWICZ-KULESZA, *Cudzołóstwo i nierząd w Starym Testamencie – rekonesans badawczy*, w: B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka (red.), *Miłość sprzedajna*, Wrocław 2014, s. 45-46.

⁸ Por. J. GIBLET, P. GRELOT, *Przymierze*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 829-830.

Przed oddawaniem się rozwiązłości przestrzega także św. Paweł. Polemizując z korynckimi głosicielami absolutnej swobody obyczajów, którzy błędnie rozumieli maksymę: „Wszystko mi wolno”, przypomina, że ciało jest nie dla rozpusty, ale dla Pana. Jest bowiem ono świątynią Ducha Świętego i poprzez właściwe do niego odniesienie człowiek może chwalić Boga (por. 1 Kor 6,12-20).

W podobnym tonie wypowiada się cała Tradycja chrześcijańska. Święty Augustyn z Hippony (354-430) nazywał prostytucję sromotą, dozwolonym przez prawo ziemskie bezwstydem i niekaraną rozpustą⁹. Tym samym ukazywał pełną dezaprobatę dla tego występku, który absolutnie nie może być usprawiedliwiony u ludzi nieusiłujących opanować swoich zmysłów i pożądań¹⁰.

Niemal identyczne stanowisko reprezentuje św. Tomasz z Akwinu, choć nie podejmuje analizy tego zagadnienia w sposób bezpośredni. Jego poglądy można jednak dostrzec, gdy odpowiada on na pytanie, czy można dawać jałmużnę z nieuczciwego zysku. Akwinata uznaje za jeden z rodzajów takiego zysku ten, który otrzymują kobiety uprawiające prostytucję. Samo otrzymanie go jako zapłaty nie jest niesprawiedliwe i nieprawe. Prostytutki mogą więc go zatrzymać i dawać z niego jałmużnę. Nie wolno im natomiast „z takiego dochodu składać ofiary lub darów na ołtarz, bo to wywołałoby wzburzenie i byłoby niezgodne z szacunkiem dla miejsca świętego”¹¹. Sama bowiem prostytucja jest czynem hańbiącym i przeciwnym prawu Bożemu.

Chrześcijańska refleksja teologiczna i teologicznomoralna zawsze oceniała prostytucję w sposób jednoznacznie negatywny. Niektórzy myśliciele (jak choćby wspomniani św. Augustyn i św. Tomasz) uznawali jednak, że władze cywilne mogą w pewnych warunkach tolerować istnienie tego zjawiska. Nie jest to jednak jakakolwiek próba usprawiedliwienia prostytucji czy łagodzenia jej oceny moralnej¹².

⁹ Por. AUGUSTYN Z HIPPONY, *Państwo Boże*, t. 2, Poznań 1934, s. 393.

¹⁰ Por. J. WICHROWICZ, *Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytucję*, „Collectanea Theologica” 2(1983), s. 104.

¹¹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna*, t. 16, Londyn 1967, s. 162.

¹² Por. C. WICHROWICZ, *Przypisywany św. Augustynowi...*, dz. cyt., s. 103-105.

Odpowiedzialność moralna osób zaangażowanych w prostytucję

Bernard Häring twierdzi, że prostytucja jest najbardziej czci pozbawiającą i największe zgorzzenie dającą postacią nierządu¹³. Wina tego występku spoczywa nie tylko na osobach prostytuujących się, lecz także na osobach je wykorzystujących oraz organizujących cały ten proceder.

Osoba korzystająca z prostytucji i za nią płacąca zaciąga ciężką winę moralną wobec samej siebie. Czyn taki niszczy czystość, do której zobowiązuje ją chrzest, oraz jest znieważaniem własnego ciała, będącego świątynią Ducha Świętego¹⁴. Należy zauważyć, że to przede wszystkim na korzystających z usług prostytutek spoczywa ciężar odpowiedzialności za istnienie i rozwój analizowanego zjawiska. Znaczący temat stwierdzają, że osoba uczciwa nie ulega nawet najbardziej kuszącym reklamom. Do prostytutek uczęszczają ci, którzy w sposób świadomy poszukują grzesznych przyjemności¹⁵.

Czyny prostytucji naruszają także godność osoby, która się jej oddaje. Staje się bowiem ona przedmiotem przyjemności cielesnej drugiego człowieka. Ma się w takiej sytuacji do czynienia nie tylko z odwróceniem hierarchii wartości, ale też z czymś znacznie gorszym. Wartości wyższe takie jak czystość i wierność zostają w tym wypadku podporządkowane dobrom doczesnym. Takie zjawisko teologia moralna zwykła określać mianem podłości moralnej. Jest ona najgroźniejszym zafałszowaniem w podejściu do hierarchii wartości, przez które człowiek znieważa swoje sumienie, posługując się wartościami wyższymi lub nawet najwyższymi w celu osiągnięcia wartości niższych.

Należy ponadto rozważyć kwestie odpowiedzialności moralnej. Oddawanie się prostytucji jest obiektywnie zawsze poważnym wykroczeniem moralnym, jeśli chodzi o stronę przedmiotową. Tak stanowiąca ocena wpływa zarówno z prawa naturalnego, jak i z pozytywnego

¹³ Por. B. HÄRING, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 3, *Z miłości ku miłości. Teologia moralna szczegółowa*, Poznań 1963, s. 255.

¹⁴ Por. KKK 2355.

¹⁵ Por. K. WIŚNIEWSKA-ROSZKOWSKA, *Problemy...*, dz. cyt., s. 74.

prawa Bożego¹⁶. Subiektywna odpowiedzialność moralna może być jednak zredukowana, gdy działanie to jest motywowane silną presją społeczną lub jest efektem szantażu¹⁷. Należy wziąć pod uwagę ponadto fakt, że prostytucji oddają się często osoby infantylnie, o zmiennym usposobieniu i przejawach histerycznych. Są one nieprzystosowane do normalnego funkcjonowania w społeczeństwie na skutek niewłaściwego wychowania lub uprzednich życiowych zawodów¹⁸. Okolicznością łagodzącą ciężar odpowiedzialności może być także skrajna nędza, czyli sytuacja, w której osoba nie jest w stanie zaspokoić najbardziej podstawowych potrzeb swoich i osób najbliższych. Nie stanowi natomiast takiej okoliczności chęć uzyskania dodatkowego dochodu albo innych dóbr doczesnych, takich jak bardziej prestiżowe stanowisko czy rozwój kariery zawodowej. Z taką sytuacją ma się do czynienia w przypadku coraz powszechniejszego zjawiska sponsoringu, czyli podejmowania regularnych aktów seksualnych ze stałym partnerem w zamian za utrzymanie umożliwiające życie na względnie wysokim poziomie¹⁹.

Współżycie cielesne między partnerami zostaje sprowadzone do poziomu usług handlowych. Akt seksualny zostaje pozbawiony swojego znaczenia jednoczącego²⁰, a najczęściej także i prokreacyjnego poprzez to, że stosowane jest jego ubezdzielnienie przez użycie chemicznych lub mechanicznych środków antykoncepcyjnych.

Prostytucja powiązana jest najczęściej z sutenerstwem, czyli czerpaniem zysków z nierządu innych osób²¹. Spośród wszystkich osób zaangażowanych w proceder prostytucji wina moralna sutenerów jest największa. Wykorzystują oni bowiem najczęściej trudną sytuację materialną lub emocjonalną innych osób i niejednokrotnie poprzez podstęp zmuszają do świadczenia usług seksualnych pod ich opieką. Teologowie moraliści

¹⁶ Por. S. WITEK, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988, s. 222.

¹⁷ Por. KKK 2355.

¹⁸ Por. S. WITEK, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 222.

¹⁹ Por. R. GARDIAN, *Zjawisko sponsoringu jako forma prostytucji kobiecej*, Kraków 2010, s. 115-120.

²⁰ Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 232.

²¹ Por. J. TROSKA, *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1994, s. 43.

zgodnie stwierdzają, że w stosunku postępowania sutenerów nie ma żadnych okoliczności łagodzących²². Należy przy tym zauważyć, że podejmują oni często działania mające zmniejszyć społeczną wrażliwość i osłabić negatywną ocenę zjawiska prostytucji. Służy temu chociażby zmiana terminologii. Zamiast wyrazu „ prostytutka ” używa się określeń typu „ profesjonalistka seksu ”, co ma w podstępny sposób sugerować, że jest to zajęcie szlachetne i bardziej godne uznania²³.

Szczególna złość moralna jest związana z aktami prostytucji z udziałem dzieci i młodzieży. W tym wypadku należy mówić nie tylko o wykroczeniu przeciwko cnocie czystości, która domaga się poddania żądz cielesnych panowaniu rozumu, lecz także o jednoczesnym zgorszeniu²⁴. Takie akty pozostawiają głębokie piętno na sferze psychicznej i duchowej dziecka, co wymaga niejednokrotnie specjalistycznej pomocy ze strony psychologów i duszpasterzy.

Opisane tu aspekty pozwalają z całą pewnością uznać prostytucję za dewiację seksualną i umieścić ją w grupie dewiacji godzących w personalistyczny charakter aktów seksualnych²⁵. Tak jednoznaczna ocena nie jest jednakże domeną wyłącznie katolickiej teologii moralnej. Omawiając zagadnienie prostytucji, Zbigniew Starowicz pisze: „ Prostytucja zaprzecza osobowemu znaczeniu więzi seksualnej; sprowadza « partnerów » do roli rzeczy, sprzyja utrwaleniu negatywnych postaw i ocen drugiej płci, pozostawia następstwa zarówno wobec świadczących tego rodzaju usługi, jak i ich klientów oraz klientek. Jednym z tych następstw jest urzeczowienie człowieka, postawa nieufności i dystansu wobec drugiej płci, przekazywana potem swoim własnym dzieciom ”²⁶.

²² Por. S. OLEJNIK, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 232; S. WITEK, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 222.

²³ Por. G. CONCETTI, *Współczesna plaga prostytucji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5(1995), s. 57.

²⁴ Por. KKK 2355.

²⁵ Por. T. ZADYKOWICZ, *Dewiacje seksualne*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2007, s. 253.

²⁶ Z. STAROWICZ, *Seks nietypowy*, Warszawa 1988, s. 114.

Inne kwestie związane z prostytucją

Sama prostytucja, stanowiąc poważny grzech przeciwko cnocie czystości, jak już to zostało zaznaczone, wiąże się zawsze ze swej istoty z nierządem lub cudzołóstwem. Nie są to jednak jedyne wykroczenia moralne, z którymi jest ona związana w sposób bezpośredni lub pośredni. W tym miejscu należy wymienić inne grzechy, które jej często towarzyszą.

Rozróżnia się cztery podstawowe typy prostytucji: żeńsko-heteroseksualna, żeńsko-homoseksualna, męsko-heteroseksualna, męsko-homoseksualna. Nie ulega żadnej wątpliwości, że największy zasięg ma prostytucja żeńsko-heteroseksualna. Marginalnym zjawiskiem nie jest jednakże też prostytucja męsko-homoseksualna, która przybiera formy coraz bardziej zorganizowane²⁷. Każdy akt homoseksualny jest czynem grzesznym, który wprost sprzeciwia się prawu naturalnemu. W takim przypadku prostytucja stanowi dewiację naruszającą nie tylko personalistyczny wymiar płciowości, lecz także komplementarność płci²⁸.

Można zauważyć także związek prostytucji z pornografią. Wydaje się, że ma on charakter przyczynowo-skutkowy. Nie ulega wątpliwości, że rozwój rynku pornograficznego, który następuje w ostatnich latach i obejmuje takie środki społecznego przekazu, jak prasa, telewizja czy internet, przyczynia się do uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, w tym przede wszystkim kobiety. To z kolei w prostej linii prowadzi do prostytucji. Według świadectw ludzi powstających z grzesznych upadków w sferze seksualnej ich dramat rozpoczynał się właśnie od sięgnięcia po treści pornograficzne²⁹.

Nie można nie wspomnieć także o niektórych aspektach zdrowotnych związanych z prostytucją. Trzeba w tym kontekście mówić o chorobach przenoszonych drogą płciową i o uzależnieniach towarzyszących prostytucji. Zarówno stare choroby weneryczne, czyli kiła i rzeżączka, jak

²⁷ Por. A. MARCOL, *Katolicka etyka...*, dz. cyt., s. 159-160.

²⁸ Por. T. ZADYKOWICZ, *Dewiacje...*, dz. cyt., s. 252-253; P. H. KIENIEWICZ, *Homoseksualizm*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka...*, dz. cyt., s. 216.

²⁹ Por. M. JĘDRZEJKO, *Jak (czy w ogóle można) zapobiegać prostytucji?*, w: tenże (red.), *Prostytucja jako problem społeczny, moralny i zdrowotny*, Pułtusk-Warszawa 2006, s. 122.

i epidemia czasów współczesnych, czyli zarażenia wirusem HIV i AIDS są najczęściej diagnozowane wśród osób prostytuujących się³⁰. Są to niezwykle poważne schorzenia. Nielezione stanowią poważne zagrożenia dla życia człowieka. Trzeba zatem zauważyć, że czyny osób mających udział w prostytucji stanowią nie tylko naruszenie przykazania „Nie cudzołóż”. Mogą być one wykroczeniem także przeciw piątemu przykazaniu „Nie zabijaj”. Stanowią bowiem bezpośrednio niebezpieczeństwo zarówno dla osób prostytuujących się, jak i z prostytucji korzystających. Szczególna złość moralna towarzyszy czynom, które są podejmowane przez osoby mające świadomość swojej choroby. Takie działanie stanowi pogwałcenie najbardziej podstawowych aspektów miłości bliźniego.

Prostytucji towarzyszą także różne formy uzależnień. W grupie osób prostytuujących się często można stwierdzić używanie narkotyków i alkoholu jako dodatków do współżycia fizycznego. Jest to związane z faktem, że nierzadko rynek usług seksualnych i handel narkotykami jest domeną tych samych grup o charakterze przestępczym. Część młodocianych narkomanów wkracza zaś na drogę prostytucji po to, aby zarobić na kolejne dawki substancji psychoaktywnych³¹.

* * *

Jak widać, zjawisko prostytucji jest wieloaspektowe, a jego ocena moralna niezwykle złożona. Stanowi problem moralny, zdrowotny i społeczny, a jego rozwiązanie wymaga harmonijnej współpracy duszpasterzy, pracowników socjalnych, pedagogów, psychologów i lekarzy.

Kościół stara się na miarę własnych możliwości włączyć w działania mające na celu przezwyciężenie tego zjawiska lub przynajmniej zminimalizowanie jego skali. Służy temu nie tylko nauczanie moralne, ale i konkretne formy zaangażowania na rzecz osób uwikłanych w dramat prostytucji. W służbę tę włączają się prowadzone przez Kościół ośrodki

³⁰ Por. B. ŚPILA, *Aspekty zdrowotne i psychiczne prostytucji ze szczególnym uwzględnieniem nieletnich*, w: M. Jędrzejko (red.), *Prostytucja jako problem społeczny...*, dz. cyt., s. 76.

³¹ Por. tamże, s. 80-82.

zdrowia, szkoły i uczelnie. Należy pamiętać, że charyzmatem wielu zgromadzeń zakonnych, szczególnie żeńskich jest opieka nad kobietami, które w swoim życiu pobłądziły³². Nie do przecenienia jest także rola innych organizacji inspirowanych Chrystusowymi słowami: „I ja ciebie nie potępiam. Idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8,11).

Bibliografia

- Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, t. 2, Poznań 1934.
- Concetti G., *Współczesna plaga prostytucji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 5(1995), s. 56-59.
- Derdziuk A., *Prostytucja. 1. Aspekt moralny*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, k. 512-513.
- Gardian R., *Zjawisko sponsoringu jako forma prostytucji kobiecej*, Kraków 2010.
- Giblet J., Grelot P., *Przymierze*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 825-833.
- Häring B., *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 3, *Z miłości ku miłości. Teologia moralna szczegółowa*, Poznań 1963.
- Jan Paweł II, *Kościół broni dobra kobiet całego świata. Przemówienie do delegacji Stolicy Apostolskiej na konferencję ONZ w Pekinie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11-12(1995), s. 41-42.
- Jędrzejko M., *Jak (czy w ogóle można) zapobiegać prostytucji?*, w: tenże (red.), *Prostytucja jako problem społeczny, moralny i zdrowotny*, Pułtusk–Warszawa 2006, s. 119-136.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kieniewicz P. H., *Homoseksualizm*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2007, s. 203-217.

³² Por. JAN PAWEŁ II, *Kościół broni dobra kobiet całego świata. Przemówienie do delegacji Stolicy Apostolskiej na konferencję ONZ w Pekinie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11-12(1995), s. 41.

- Kowalkiewicz-Kulesza A., *Cudzołóstwo i nierząd w Starym Testamencie – rekonesans badawczy*, w: B. Płonka-Syroka, K. Marchel, A. Syroka (red.), *Miłość sprzedajna*, Wrocław 2014, s. 43-52.
- Marcol A., *Katolicka etyka seksualna*, Wrocław 1989.
- Olejnik S., *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000.
- Starowicz Z., *Seks nietypowy*, Warszawa 1988.
- Śpila B., *Aspekty zdrowotne i psychiczne prostytucji ze szczególnym uwzględnieniem nieletnich*, w: M. Jędrzejko (red.), *Prostytucja jako problem społeczny, moralny i zdrowotny*, Pułtusk–Warszawa 2006, s. 73-97.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 16, Londyn 1967.
- Troska J., *Moralność życia płciowego, małżeńskiego i rodzinnego*, Poznań 1994.
- Wichrowicz J., *Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytucję*, „Collectanea Theologica” 2(1983), s. 102-105.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986.
- Witek S., *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988.
- Zadykiewicz T., *Dewiacje seksualne*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2007, s. 243-258.

Ks. dr Krzysztof Smykowski – ur. 1984, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Bydgoskiej, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, asystent w Katedrze Bioetyki Teologicznej KUL, autor publikacji z zakresu teologii moralnej i bioetyki.

e-mail: krzysztof.smykowski@kul.pl

ks. Tadeusz Kałużny SCJ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ПРАВОСЛАВИЕ НА РАСПУТЬЕ

Проблемы принятия Святого и Великого Собора
Православной Церкви на Крите (2016)

PRAWOSŁAWIE NA ROZDROŻU

Problemy na drodze recepcji Świętego i Wielkiego
Soboru Kościoła prawosławnego na Krecie (2016)

ORTHODOXY AT A CROSSROADS

Problems with Reception of the Holy and Great Council
of the Orthodox Church (Crete, 2016)

Abstrakt

W dniach 18-26 czerwca 2016 roku w Akademii Prawosławnej w Kolymbari na Krecie odbył się Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego, który wywołał zróżnicowane reakcje w świecie prawosławnym. Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie procesu recepcji Kreteńskiego Soboru w świecie prawosławnym. Prezentowany temat zostanie rozwinęty w trzech częściach: (1) Sobór na Krecie (2016): prezentacja ogólna;

(2) Reakcje w łonie prawosławia na Święty i Wielki Sobór; (3) Powody rozbieżności w ocenie Kretańskiego Soboru.

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, Sobór Wszechprawosławny na Krecie, Święty i Wielki Sobór Kościoła prawosławnego, recepcja

Abstract

On 18th-26th of June, 2016, the Orthodox Church held her Holy and Great Council at the Orthodox Academy in Kolymbari on Crete. The Council woke various reactions in the Orthodox world. The author of this essay wishes to acquaint the reader with the process of reception of the Crete Council in the Orthodox world. The topic has been presented in three parts: 1/ The Council on Crete (2016): general presentation; 2/ Reactions in the Orthodox Church to the Holy and Great Council; 3/ Reasons of divergence in evaluation of the Crete Council.

Keywords: Orthodox Church, Pan-orthodox Council in Crete, Holy and Great Council of the Orthodox Church, reception

18-26 июня 2016 года в Православной академии в Колимбари на Крите состоялся Святой и Великий Собор Православной Церкви, вызвавший неоднозначные реакции в православном мире. Одни называют это собрание «Святым и Великим» или «Всеpravославным» Собором, другие рассматривают это событие лишь как «подготовительную встречу» на пути к «истинному» Всеpravославному Собору. В связи с этим возникает вопрос: что именно произошло во время этого собрания Православной Церкви на Крите? Каково отношение поместных Православных Церквей к Святому и Великому Собору 2016 года? Каковы причины расхождения во мнениях в отношении Критского Собора в православном мире?

Учитывая поставленные вопросы, представленная тема будет изложена в трех частях: (1) Критский Собор (2016): общая презентация; (2) Реакции в православном мире на Святой и Великий Собор; (3) Причины расхождений в оценке Критского Собора.

1. Критский Собор (2016): общая презентация

Окончательное решение о созыве Всеправославного Собора было принято во время Собрания (Синаксы) Предстоятелей Православных Церквей 21-28 января 2016 года в Шамбези¹. Было решено, что Святой и Великий Собор Православной Церкви пройдет 16-27 июня 2016 года на Крите. Был утвержден *Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви*². Было решено, что Собор займется рассмотрением шести тем, подготовленных и принятых в процессе подготовки. Был учрежден Всеправославный секретариат Святого и Великого Собора Православной Церкви³. 20 марта 2016 года Вселенский патриарх Варфоломей I издал послание, в котором официально объявил о решении созыва Собора⁴.

Несмотря на возражения со стороны некоторых Православных Церквей, Святой и Великий Собор прошел 18-26 июня 2016 года

¹ Об истории подготовки к Собору см. Т. KAŁUŻNY, *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, в: Т. Kałużny, Z. J. Kijas (ред.), *Przed Soborem Wszecprawosławnym*, Kraków 2016, с. 119-149; V. IONITA, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, Basel 2014; A. KALLIS, *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil*, Münster 2013; HILARION (ALFEYEV), *Le saint et grand concile de l'Église orthodoxe*, „Irénikon” 84 (2011), № 2-3, с. 203-244; Т. KAŁUŻNY, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.

² См. *Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви* (Шамбези, 27 января 2016), <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127391/> (22.06.2017). Этот регламент не был подписан представителями Антиохийской Патриархии.

³ См. *Communiqué de la synaxe des primats des Églises orthodoxes à Chambésy, 21-28 janvier 2016*, <https://www.orthodoxie.com/communiqué-de-la-synaxe-des-primats-des-eglises-orthodoxes-chambesy-21-28-janvier-2016/> (11.04.2016); J. ВЕТЛЕЖКО, *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 33 (2017), № 1, s. 65. Было решено, что официальными языками Критского Собора будут английский, французский, греческий и русский.

⁴ См. *Encyclique patriarcale et synodale au sujet de la convocation du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe*, 21 mars 2016, <https://www.orthodoxie.com/encyclique-patriarcale-et-synodale-au-sujet-de-la-convocation-du-saint-et-grand-concile-de-leglise-orthodoxe/> (11.04.2016).

в Православной академии на Крите⁵. Торжественные богослужения были совершены в Ираклионе: вечернее богослужение в субботу (18 июня 2016 года), накануне торжества Сошествия Святого Духа в Соборе Св. Тита, а также Божественная литургия на следующий день, в воскресенье, в день Сошествия Святого Духа на апостолов (19 июня 2016 года) в храме Св. Мина. В понедельник, 20 июня 2016 года состоялось открытие работ Собора⁶. После полудня за закрытыми дверями была начата работа над проектами соборных документов, продолжавшаяся до утренней сессии 25 июня 2016 года. В субботу после полудня состоялась заключительная сессия Собора. В воскресенье, 26 июня 2016 года, была совершена Божественная литургия на окончание Собора.

В Соборе участвовало 10 из 14 поместных Православных Церквей, повсеместно считающихся сегодня автокефальными, а именно (согласно очередности, принятой в диптихах Константинополя): Константинопольский, Александрийский, Иерусалимский, Сербский, Румынский Патриархаты, а также автокефальные Церкви Кипра, Греции, Албании, Польши, Чехии и Словакии⁷. В Соборе не приняли участия делегации четырех автокефальных Православных

⁵ Делегации поместных православных Церквей прибыли на Крит 16 июня 2016 года. На следующий день (17 июня 2016 г.) состоялась встреча предстоятелей Церквей (Малая Синакса), участвующих в Соборе, на которой был рассмотрен текст «Окружного послания» Святого и Великого Собора. См. J. ВЕТЛЕЈКО, *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*, *op. cit.*, с. 68-71.

⁶ На открытии и на заключительной сессии Критского Собора были приглашены неправославные наблюдатели, а также представители средств массовой информации.

⁷ Православные Церкви были представлены на Крите – согласно решениям, принятым на собрании предстоятелей Православных Церквей в марте 2014 года и внесенным в *Регламенте* Собора – 24 архиереями в качестве полноправных членов Собора, располагая при этом только одним голосом. Церкви, у которых не было такого количества епископов, могли отправлять на Собор всех своих епископов. В итоге в Критском Соборе участвовало 163 епископа автокефальных Православных Церквей. См. *Регламент организации и работы Святого и Великого Собора...*, *op. cit.*, статья 3; R. PERŞA, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church and the Holy and Great Council: between Reception and Rejection*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), № 1, с. 49-50.

Церквей (согласно хронологии принятия решений по этому вопросу): Болгарии, Антиохии, Грузии и России⁸.

Во время заседаний Собора на Крите были рассмотрены и приняты после небольших изменений шесть основных документов: 1) *Миссия Православной Церкви в современном мире. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций*⁹; 2) *Православная диаспора*¹⁰; 3) *Автономия и способ её провозглашения*¹¹; 4) *Таинство брака и препятствия к нему*¹²; 5) *Важность поста и его соблюдение сегодня*¹³; 6) *Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром*¹⁴. Наряду с шестью тематическими текстами, Критский Собор принял *Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви*¹⁵ и *Окружное*

⁸ См. T. BARNAS, *Le Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe, Crète, juin 2016*, „Irénikon” 89 (2016), № 2-4, с. 252-255.

⁹ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Миссия Православной Церкви в современном мире. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминации* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world?inheritRedirect=true> (11.09.2017).

¹⁰ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Православная диаспора* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/diaspora?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹¹ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Автономия и способ её провозглашения* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/autonomy?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹² См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Таинство брака и препятствия к нему* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/marriage?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹³ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Важность поста и его соблюдение сегодня* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/fasting?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹⁴ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹⁵ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/message?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

послание¹⁶. В последнем тексте, в частности, было сформулировано постановление созыва таких соборных собраний регулярно, каждые несколько лет¹⁷.

2. Критические реакции в православном мире на Святой и Великий Собор

Критский Собор вызвал в православном мире две противоположные реакции: положительные и негативные. Особое значение для процесса принятия этого Собора имеют критические голоса Православных Церквей, которые отказались от участия в заседаниях Собора.

С официальной критикой будущего Собора на Крите первой выступила Болгарская Православная Церковь. Священный Синод этой Церкви на заседании 1 июня 2016 года принял решение об отказе от участия в Соборе, предложив перенести его на более позднее время¹⁸. Болгарская Православная Церковь также одной из первых выступила с критикой собрания на Крите. На заседании 15 ноября 2016 года Священный Синод Болгарской Православной Церкви принял решение, которое было опубликовано в виде определения 29 ноября 2016 года, согласно которому Критский Собор не является ни Великим, ни Святым, ни Всеправославным. В первую очередь это следует из отсутствия на Крите некоторых автокефальных Православных Церквей, а также замечаний к содержанию принятых там документов, которые, по мнению членов Синода, содержат материалы, несоответствующие православному учению, догматической и канонической Традицией Православной Церкви. Прежде всего

¹⁶ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Окружное послание* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

¹⁷ См. Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Окружное послание* [Колимбари, 2016], *op. cit.*, № 1.

¹⁸ См. *Решение от Св. Синод от 1 юни 2016 г. относено Всеправославния Събор (16-26 юни 2016 г., о-в Крит)*, <http://bg-patrarshia.bg/news.php?id=205494> (27.06.2017).

это касается документа *Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром*¹⁹.

К Болгарской Православной Церкви вскоре присоединился Греко-Православный Патриархат Антиохии, который 6 июня 2016 года постановил, что не отправит свою делегацию на Святой и Великий Собор. В обосновании своего решения Священный Синод Антиохийской Церкви указал, в частности, отсутствие православного консенсуса в отношении повестки дня и регламента заседаний Критского Собора, а также на нерешенный конфликт Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов по вопросу юрисдикции православных Катар на Аравийском полуострове²⁰. После окончания Критского Собора Священный Синод Антиохийской Церкви 27 июня 2016 года опубликовал специальное заявление, в котором утверждается, что он не считает собрание на Крите «Святым и Великим Собором», а его решения обязательными для всего православия. В обосновании такой оценки Собора указывается, в частности, на отсутствие на Крите некоторых автокефальных Православных Церквей, сомнение в отношении содержания некоторых документов и отсутствия в повестке дня Собора тем, которые Антиохийская Православная Церковь считает наиболее важными (календарь, диптихи, автокефалия)²¹.

Негативную позицию по отношению к Критскому Собору занял также Грузинский патриархат. Перед началом Собора Священный Синод Грузинской Церкви 25 мая 2016 года заявил о возражениях к проектам соборных документов, касающихся таинства брака, миссии православия и отношений Православной Церкви с другими

¹⁹ См. *Prise de position du Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Bulgaire sur la Concile de Crète et le texte „Les relations de l'Église orthodoxe avec le reste du monde chrétien”*, „Istina” 62 (2017), № 1, с. 87-92.

²⁰ См. *Заявление секретариата Священного Синода Антиохийской Церкви*, Баламанд (Ливан), 6 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94071.html> (27.06.2017); Н. Казарян, *Всеpravославный собор: формирование новой православной геополитики*, „Государство, религия, Церковь в России и за рубежом” (2016), № 1 (34), с. 118-120.

²¹ См. *Déclaration du secrétariat du Saint-Synode d'Antioche*, Баламанд 27 Juin 2016, „Istina” 62 (2017), № 1, с. 82-87.

христианами. В связи с этим 10 июня 2016 года Грузинская Православная Церковь приняла решение не участвовать в будущем Всеправославном Соборе, обратив при этом внимание на нерешенный конфликт между Антиохийской и Александрийской Православной Церковью, решении некоторых Церквей об отказе от участия в Соборе и удалении из перечня соборных тем важного для Грузинской Православной Церкви вопроса диптихов²². Грузинская Православная Церковь, согласно решению Священного Синода от 22 декабря 2016 года, также отказалась признать собрание на Крите всеправославным, поскольку в его заседаниях не приняли участие четыре автокефальные Православные Церкви. Кроме того, в процессе подготовки и во время заседаний Собора, по мнению членов Синода, был нарушен принцип консенсуса, который требует всеобщего согласия при рассмотрении вопросов и единогласного принятия решений. В результате постановления Критского Собора не являются обязательными для Грузинской Церкви²³.

Среди Церквей, остающихся в оппозиции в отношении Критского Собора, оказался также Московский Патриархат. Архиерейский Собор этой Церкви на заседании 2-3 февраля 2016 года полностью одобрил проекты документов для Святого и Великого Собора²⁴. Тем не менее, после объявления об отказе участвовать во Всеправославном Соборе Патриархатов Болгарии, Антиохии, Грузии и Сербии, Священный Синод Московского Патриархата 13 июня 2016 года принял решение об отказе Русской Православной Церкви от участия в Соборе²⁵. В результате Московский

²² См. *Протокол заседания Священного Синода Грузинской Православной Церкви от 10 июня 2016 года*, <http://sobor2016.patriarcha.ru/db/text/4536129.html> (19.07.2017).

²³ См. *Prise de position du Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Géorgie sur le Concile de Crète* [22 décembre 2016], „Istina” 62 (2017), № 1, s. 92-93.

²⁴ См. *Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2-3 февраля 2016 года)*, № 3, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4367700.html> (27.06.2017).

²⁵ См. *О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви. Документ принят на заседании Священного Синода [Русской Православной Церкви]*

Патриархат, согласно решению Священного Синода от 15 июля 2016 года, утверждает, что Критский Собор не имел всеправославного характера и таким образом принятые на нем документы не отражают позиции всего православия²⁶.

Оппозиция по отношению к Критскому Собору имела место не только со стороны Церквей, которые отказались принять в нем участие, но и внутри Церквей, которые участвовали в его работе.

Так, например, Сербский Патриарх 9 июня 2016 года отказался от участия своей делегации в Критском Соборе, выдвинув ряд возражений по данному вопросу²⁷. Однако несколько дней спустя, 15 июня 2016 г., Священный Синод Сербской Православной Церкви принял решение об участии делегации этой Церкви в Соборе²⁸. В свою очередь Священный Синод Румынской Православной Церкви на заседании 29 октября 2016 года положительно оценил Критский Собор и принятые на нем документы²⁹. На заседании 16 декабря 2016 года Синод обратил внимание на критику Критского Собора

от 13 июня 2016 года (журнал № 40), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4538241.html> (27.06.2017). Ранее, 3 июня 2016 года, в контексте выдвигаемых некоторыми Православными Церквями возражений против Критского Собора, Священный Синод Русской Православной Церкви предложил провести экстренное Всеправославное предсоборное совещание для рассмотрения сложившейся ситуации. См. *Журналы заседания Священного Синода от 3 июня 2016 года*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4486294.html> (27.06.2017).

²⁶ См. *Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви]*, 15 июля 2016 г., журнал № 48, „Журнал Московской Патриархии” (2016), № 8, с. 7.

²⁷ См. *Сербская Православная Церковь предлагает отложить Всеправославный Собор*, Белград, 9 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94118.html> (27.06.2017).

²⁸ См. *Делегация Сербской Православной Церкви поедет на Крит, но может покинуть Собор*, Белград, 15 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94328.html> (27.06.2017).

²⁹ См. *Conclusions of the Holy Synod regarding the proceedings and the decisions of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, 16-26 June 2016)*, <http://basilica.ro/en/conclusions-of-the-holy-synod-regarding-the-proceedings-and-the-decisions-of-the-holy-and-great-council-of-the-orthodox-church-crete-16-26-june-2016/> (27.06.2017); *Священный Синод Рум. ПЦ принимает к сведению критские документы*, <http://www.odigitria.by/2016/12/08/svyashhennyj-sinod-rum-pc-prinimaet-k-svedeniyu-kritskie-dokumenty/> (27.06.2017).

внутри Румынской Православной Церкви³⁰. Расхождение во взглядах в отношении Критского Собора также отмечается в Элладской Православной Церкви. Хотя эта Церковь участвовала в Критском Соборе, после его завершения некоторые представители греческого духовенства начали открыто критиковать процедуру и документы этого Собора. В связи с этим 18 ноября 2016 года патриарх Константинополя Варфоломей направил письмо главе Элладской Православной Церкви архиепископу Иерониму, в котором выразил свое недовольство подобными действиями. Более того, патриарх Варфоломей потребовал от архиепископа Иеронима принять меры в отношении «антицерковной» и «антиканонической» деятельности этих священников, угрожая в противном случае разорвать евхаристическое общение с «бунтовщиками»³¹. Окончательно документы Критского Собора были формально приняты во время чрезвычайной Ассамблеи епископов Элладской (Греческой) Православной Церкви 24 ноября 2016 года. На этом основании Священный Синод Элладской Православной Церкви на заседании 11 января 2017 года утвердил текст «Послание» к народу Элладской Православной Церкви по этому вопросу³².

³⁰ См. *Communique: Any clarification regarding faith must be made in ecclesial communion, not in disunion*, <http://basilica.ro/en/communique-any-clarification-regarding-faith-must-be-made-in-ecclesial-communion-not,in-disunion/> (27.06.2017).

³¹ См. *Patriarch of Constantinople's Letter to the Archbishop of Greece: Defrock and Sever Communion with those Opposed to our Council in Crete* [18 November 2016], <https://orthodoxethos.com/post/patriarch-of-constantinoples-letter-to-the-archbishop-of-greece-defrock-and-excommunicate-those-opposed-to-our-council-in-crete> (27.06.2017); И. М. Маслов, А. А. Александрович, В. Н. Рогатин, *Итоги Всеправославного собора в контексте международной безопасности России*, «Проблемы Национальной Стратегии» (2017), № 2(41), с. 161.

³² См. *Послание к народу Элладской Православной Церкви о Критском соборе*, <http://pravoslavie.ru/100670.html> (27.06.2017); *В Афинах состоялось заседание Священного Синода Элладской Православной Церкви*, <http://amin.su/content/news/5/4891/> (27.06.2017). Документы Критского Собора вызвали определенную дискуссию и в других Православных Церквях, например, Александрийской и Кипрской. См. *Александрийская Православная Церковь утвердила документы Критского Собора*, <http://www.pravoslavie.ru/98895.html> (27.06.2017); *Metropolitan of Limassol:*

Кроме того, Критский Собор встретился с серьезным сопротивлением со стороны монахов Священной горы Афон. До Собора ряд афонских монастырей и монахов выступили с критикой проектов соборных документов. После завершения Критского Собора более 50 монахов в послании, адресованном Священному Киноту (административному органу, управляющему горой Афон) и игуменам афонских монастырей назвали Критский Собор «разбойничьим», «антиправославным», «неканоническим» и «еретическим», а также призвали прекратить упоминать во время Священной Литургии Вселенского патриарха Варфоломея. Старцы призвали Кинот организовать Собрание (Синаксу) с целью осуждения текстов Критского Собора³³.

3. Причины расхождения во мнениях в отношении Критского Собора

Процитированные высказывания поместных Церквей и православных богословов на тему Критского Собора указывают на то, что расхождения во взглядах в этой области в первую очередь касаются соборной процедуры, соборных документов и отношений внутри Православия.

Прежде всего критики Критского Собора выдвигают ряд возражений в отношении принятых в *Регламенте* соборных процедур, прежде всего принципа репрезентативности и принципа консенсуса³⁴. Критики Собора считают, что присутствие на Святом и Ве-

„What unity are we talking about? Those who departed from the Church are heretics and schismatics”, <http://www.pravoslavie.ru/english/90619.html> (31.08.2017).

³³ См. *Афон против Всеправославного собора*, <http://sakhallife.ru/afon-protiv-vsepravoslavnogo-sobora/> (11.09.2017); *Слуги Антихриста начали репрессии... Более ста монахов Афона, отказавшихся помянуть лжепатриарха-еретика Варфоломея, изгоняют со Святой Горы*, <http://3rm.info/main/66936-slugi-antihrista-nachali-repressii-bolee-sta-monahov-afona-otkazavshisya-pominat-ljepatriarha-eretika-varfolomeya-izgonyayut-so-svytoy-gory.html> (11.09.2017).

³⁴ См. *Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви* (Шамбези, 27 января 2016), *op. cit.*, статья 3.

ликом Соборе только некоторых православных епископов является нарушением принципа соборности и канонической традиции Православной Церкви. В связи с этим некоторые также обращают внимание на тот факт, что в этом Соборе участвовали только епископы, а низшее духовенство, монахи и миряне, были проигнорированы в процессе подготовки и во время заседаний собора³⁵.

В этой связи православные богословы, поддерживающие Критский Собор, отмечают, что количество епископов, участвующих во вселенских соборах, не является истинным критерием их вселенскости. На некоторых поместных соборах собиравлось больше епископов, чем на соборах признанных вселенскими³⁶. Кроме того, они отмечают, что в православной традиции не существует канона, в котором говорилось бы о том, какое количество епископов может представлять поместную Церковь на соборе. При этом можно найти свидетельство об использовании принципа репрезентативности, например, в каноне 18 Карфагенского поместного собора 419 года³⁷. Принцип репрезентативности также применяется сегодня в автокефальных Православных Церквях³⁸. Кроме того, в истории Церкви встречаются различные типы соборов, начиная от смешанных, когда миряне и низшее духовенство обладали правом консультационного голоса, хотя никогда не имели решающего голоса, до соборов епископов, где мирян и духовенство представляли их епископы. Такой консультационный голос также имело низшее духовенство и миряне во время подготовки и заседаний Критского Собора³⁹.

³⁵ См. P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (28.07.2017).

³⁶ См. R. PERŞA, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church...*, *op. cit.*, с. 53-56; K. WARE, *The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church*, „Kanon” 2 (1974), с. 219.

³⁷ См. SYNOD W KARTAGINIE (25-30 maja 419), Kanon 18, в: A. Baron, H. Pietras (ред.), *Dokumenty synodów od 381 do 431*, Kraków 2010, с. 265*.

³⁸ См. R. PERŞA, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church...*, *op. cit.*, с. 56-60.

³⁹ См. *Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви* (Шамбези, 27 января 2016), *op. cit.*, статья 3.2-3; R. PERŞA, *The Canonical Tradition of the Orthodox Church...*, *op. cit.*, с. 61.

Разногласия вокруг соборной процедуры связаны также с пониманием принятого во время подготовки к Собору принципа консенсуса⁴⁰. В последние годы некоторые Православные Церкви, обеспокоенные сложностями, связанными с выработкой единой позиции по многим вопросам, предложили отказаться от единогласия и ввести принцип большинства при принятии решений по текстам для будущего Собора⁴¹. Это пожелание отказаться от принципа консенсуса вызвало острую критику других Православных Церквей, особенно Русской Православной Церкви, которые выступили в защиту принципа единогласного принятия решений в процессе подготовки к Собору⁴².

Кульминационным пунктом дебатов на эту тему было выступление вселенского патриарха Варфоломея во время открытия Соборания Предстоятелей Поместных Православных Церквей 22 января 2016 года. Высказываясь на эту тему, Патриарх подчеркнул различия между консенсусом и единогласием. Патриарх отметил, что в традиции Церкви имеются многочисленные примеры, когда на соборах соборность осуществлялась также тогда, когда некоторые Церкви на них отсутствовали. Многие решения соборов, продолжил Варфоломей, позже признавались теми, кто в них не участвовал. Таким образом, зависимость принципа консенсуса от физического присутствия Церквей на соборе, по мнению Патриарха, не

⁴⁰ См. TROISIÈME CONFÉRENCE PANORTHODOXE PRÉCONCILIAIRE, *Règlement des Conférences Panorthodoxes Préconciliaires*, „Episkepsis” 17 (1986), № 369, с. 2-5.

⁴¹ См. *Коммюнике Заседания Предстоятелей Древних Православных Патриархатов и Кипрской Церкви* (Фанар, 1-3 сентября 2011), <http://www.ec-patr.org/doc-display.php?lang=gr&id=1367&tla=ru> (29.08.2017); A. RENTEL, *Examining the Rules of Consensus from the Canonical Perspective*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), № 1, с. 17-18.

⁴² См. *Коммюнике встречи Предстоятелей и представителей семи Поместных Православных Церквей в Москве по случаю 65-летия Патриарха Московского и всея Руси Кирилла* (Москва, 21 ноября 2011), <http://www.patriarchia.ru/db/text/1749967.html> (29.08.2017); Кирилл (Гундяев), *Отказ от принципа консенсуса в предсоборном процессе может привести к нестроениям в мировом Православии*, <http://mospat.ru/ru/2011/12/23/news55276/> (29.08.2017); HILARION (ALFEYEV), *Le saint et grand concile...*, *op. cit.*, с. 236-237.

имеет исторического прецедента. Поэтому, по мнению патриарха Варфоломея, Святой и Великий Собор может состояться в соответствии с канонической традицией также в случае отсутствия на нем некоторых поместных Православных Церквей. Консенсус может быть достигнут без полного единогласия всех Церквей, и принятые таким образом решения могут быть признаны обязательными для всех Православных Церквей⁴³.

Таким образом еще во время подготовки Святого и Великого Собора, и особенно после Критского Собора, обозначились два подхода к принципу консенсуса или два мнения по данному вопросу. Первое мнение, которого придерживаются Патриархат Константинополя и большая часть Церквей, участвовавших в Критском Соборе, гласит, что консенсус не тождественен единогласию. Консенсус является методом или процедурой принятия решения, а не формальным единогласием в момент принятия решения⁴⁴. Согласно другому мнению, которого придерживается Московский Патриархат и Церкви, не участвовавшие в Критском Соборе, принцип консенсуса означает полное единодушие в принятии решений. В этой концепции отсутствие единогласия воспринимается как нарушение принципа консенсуса⁴⁵.

Негативную оценку некоторых Церквей и православных богословов также встретили принятые Собором на Крите документы,

⁴³ См. BARTHOLOMEW (ARCHONDONIS), *Keynote Address to the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches*, (Geneva, January 22, 2016), <http://www.pravoslavie.ru/89990.html> (28.06.2017); A. RENTEL, *Examining the Rules of Consensus...*, *op. cit.*, с. 19; „Единство Церкви не может быть поставлено в зависимость от числа приехавших делегатов”. Интервью архидиакона Иоанна Хриссавгиса Сергею Чапнину, <http://www.colta.ru/articles/specials/11558> (30.08.2017).

⁴⁴ См. P. BOUTENEFF, *The Great and Holy Council and the Implications of the Consensus Method*, <https://publicorthodoxy.org/2016/03/16/the-great-and-holy-council-and-the-implications-of-the-consensus-method/> (27.06.2017); A. RENTEL, *Examining the Rules of Consensus...*, *op. cit.*, с. 19-20.

⁴⁵ См. *Déclaration du secrétariat du Saint-Synode d'Antioche*, Balamand 27 Juin 2016, *op. cit.*, с. 83; *Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви]*, 15 июля 2016 г., *op. cit.*, журнал № 48; A. RENTEL, *Examining the Rules of Consensus...*, *op. cit.*, с. 18-20.

особенно *Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром*, а также *Таинство брака и препятствия к нему*⁴⁶. Первый из них, по мнению критиков, содержит ряд утверждений, чуждых православной эклезологии. Речь идет, в частности, об использовании термина «Церковь» по отношению к неправославным Общинам, что свидетельствует о неправомочном признании экклезиологического статуса этим Общинам. По убеждению многих критиков этого документа, католические и протестантские общины являются еретическими, поэтому их нельзя называть Церквями. В связи с этим также критикуются содержащиеся в этом документе утверждения об «утраченном единстве» и вовлеченности Православной Церкви в дело «восстановления единства» среди христиан. По мнению критиков документа, Православная Церковь никогда не утрачивала единства веры и общности Святого Духа, а потому не нуждается в его открытии или поисках. Это другие Общины отсоединились от Православной Церкви и поэтому должны в нее вернуться⁴⁷. Эта проблема также проявляется в критике документа *Таинство брака и препятствия к нему*, в котором допускается возможность заключения брака между православными и неправославными христианами, т.е. смешанных браков в плане вероисповедания, что противоречит, по мнению критиков, догматической и канонической традиции Православной Церкви⁴⁸.

⁴⁶ См. P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology...*, *op. cit.*

⁴⁷ См. *Prise de position du Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Bulgaire sur la Concile de Crète...*, *op. cit.*, с. 88-90; Синод Грузинской Церкви предложил поправки к трем проектам документов Всеправославного Собора, [Тбилиси, 25 мая 2016 г.], *op. cit.*; P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology...*, *op. cit.*; R. PERŞA, *A canonical analysis of the most controversial phrase of the Holy and Great Council: „The Orthodox Church accepts the historical name of other non-orthodox Christian Churches and Confessions that are not in communion with her”*, „*Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa*” 62 (2017), № 1, с. 132-133; НИЕРОТНЕОС (VLACHOS), *The term „Churches” as a „technical term”*, <http://www.pravoslavie.ru/db/english/105408.html> (31.08.2017); metropolitan of Limassol: „*What unity are we talking about...*”, *op. cit.*

⁴⁸ См. Синод Грузинской Церкви предложил поправки к трем проектам документов Всеправославного Собора, [Тбилиси, 25 мая 2016 г.], *op. cit.*; P. HEERS, *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology...*, *op. cit.*

В итоге на негативное решение об участии в Критском Соборе, а также на восприятие принятых на нем документов, значительное влияние оказали напряжения внутри Православия, особенно конфликт между Константинополем и Москвой, источник которого кроется в различном подходе к концепции первенству внутри Православия. Этот конфликт проявился, в частности, в 1970 году в контексте признания Московским Патриархатом статуса автокефалии Православной Метрополии в Америке. Этот акт не был признан некоторыми Православными Церквями, в том числе Вселенским патриархатом. В свою очередь, в 90-х годах прошлого века Константинополь, по просьбе многих православных эстонцев, вернул Православной Церкви в Эстонии статус автономии, что вызвало возмущение Москвы. В последнее время напряжения между двумя патриархатами связаны в основном с актуальной ситуацией православия на Украине⁴⁹. Кроме того, с марта 2013 года имеет место спор между двумя древними Патриархиями: Антиохийской и Иерусалимской. Это спор возник после назначения Иерусалимской Православной Церковью собственного епископа для Катара и создания там самостоятельной епархии, что было воспринято Антиохийской Православной Церковью как акт агрессии Иерусалимского Патриарха на канонической территории, находящейся в ее юрисдикции. Это ситуация вынудила Антиохийского патриарха разорвать в июне 2015 года евхаристическое общение с патриархом Иерусалима⁵⁰. Споры вокруг канонической юрисдикции православных общин также продолжаются в Молдавии. В начале 90-х годов прошлого века там образовались две параллельные юрисдикции: наряду с Молдавской Православной Церковью, подчиняющейся Московскому Патриархату, также функционирует Бессарабская метрополия, созданная Румынским Патриархатом⁵¹.

⁴⁹ См. Т. КАЛУЖНЫ, *Kościół prawosławny na drodze...*, *op. cit.*, с. 141-142.

⁵⁰ См. Н. Казарян, *Всеправославный собор...*, *op. cit.*, с. 118-120.

⁵¹ См. И. М. Маслов, А. А. Александрович, В. Н. Рогатин, *Итоги Всеправославного собора*, *op. cit.*, с. 158, прим. 23.

Итак, следует отметить, что на пути принятия Критского Собора Православной Церкви (2016) появились многочисленные проблемы. Некоторые Православные Церкви отказались от участия в Критском Соборе и принятия его решений, выдвинув в отношении Собора ряд возражений. Они сосредоточены вокруг трех областей: соборной процедуры, соборных документов и отношений внутри мирового Православия. Расхождение мнений по этому вопросу показывает необходимость серьезного обсуждения внутри православия не только наиболее спорных тем, но и концепции собора и самой соборности. В этом контексте инициатива Собора на Крите, независимо от окончательной оценки его результатов, является очень важной и достойной признания.

Библиография

- Афон против Всеправославного собора*, <http://sakhalife.ru/afon-protiv-vsepravoslavnogo-sobora/> (11.09.2017).
- Александрийская Православная Церковь утвердила документы Критского Собора*, <http://www.pravoslavie.ru/98895.html> (27.06.2017).
- Barnas T., *Le Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe, Crète, juin 2016*, „Irénikon” 89 (2016), № 2-4, с. 246-275.
- Bartholomew (Archondonis), *Keynote Address to the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches*, (Geneva, January 22, 2016), <http://www.pravoslavie.ru/89990.html> (28.06.2017).
- Betlejko J., *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 33 (2017), № 1, с. 50-73.
- Bouteneff P., *The Great and Holy Council and the Implications of the Consensus Method*, <https://publicorthodoxy.org/2016/03/16/the-great-and-holy-council-and-the-implications-of-the-consensus-method/> (27.06.2017).
- Communique: Any clarification regarding faith must be made in ecclesial communion, not in disunion*, <http://basilica.ro/en/communique-any-clarification-regarding-faith-must-be-made-in-ecclesial-communion-not,in-disunion/> (27.06.2017).

Communiqué de la synaxe des primats des Églises orthodoxes à Chambésy, 21-28 janvier 2016, <https://www.orthodoxie.com/communiqué-de-la-synaxe-des-primats-des-eglises-orthodoxes-chambesy-21-28-janvier-2016/> (11.04.2016).

Conclusions of the Holy Synod regarding the proceedings and the decisions of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, 16-26 June 2016), <http://basilica.ro/en/conclusions-of-the-holy-synod-regarding-the-proceedings-and-the-decisions-of-the-holy-and-great-council-of-the-orthodox-church-crete-16-26-june-2016/> (27.06.2017).

Déclaration du secrétariat du Saint-Synode d'Antioche, Balamand 27 Juin 2016, „Istina” 62 (2017), № 1, s. 82-87.

Делегация Сербской Православной Церкви поедет на Крит, но может покинуть Собор, Белград, 15 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94328.html> (27.06.2017).

„Единство Церкви не может быть поставлено в зависимость от числа приехавших делегатов”. *Интервью архидиакона Иоанна Хриссавгиса Сергею Чапнину*, <http://www.colta.ru/articles/specials/11558> (30.08.2017).

Encyclique patriarcale et synodale au sujet de la convocation du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe, 21 mars 2016, <https://www.orthodoxie.com/encyclique-patriarcale-et-syodale-au-sujet-de-la-convocation-du-saint-et-grand-concile-de-leglise-orthodoxe/> (11.04.2016).

Heers P., *The „Council” of Crete and the New Emerging Ecclesiology: An Orthodox Examination*, <http://orthodoxethos.com/post/the-council-of-crete-and-the-new-emerging-ecclesiology-an-orthodox-examination> (28.07.2017).

Hierotheos (Vlachos), *The term „Churches” as a „technical term”*, <http://www.pravoslavie.ru/db/english/105408.html> (31.08.2017).

Hilarion (Alfeyev), *Le saint et grand concile de l'Église orthodoxe*, „Irénikon” 84 (2011), № 2-3, s. 203-244.

Ionita V., *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, Basel 2014.

Kallis A., *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil*, Münster 2013.

Kałużny T., *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, [B:] T. Kałużny, Z. J. Kijas (ред.), *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, Kraków 2016, s. 119-149.

Kałużny T., *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.

Казарян Н., *Всероссийский собор: формирование новой православной геополитики*, „Государство, религия, Церковь в России и за рубежом” (2016), № 1 (34), с. 102-126.

Кирилл (Гундяев), *Отказ от принципа консенсуса в предсоборном процессе может привести к нестроениям в мировом Православии*, <http://mospat.ru/ru/2011/12/23/news55276/> (29.08.2017).

Коммюнике встречи Предстоятелей и представителей семи Поместных Православных Церквей в Москве по случаю 65-летия Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Москва, 21 ноября 2011), <http://www.patriarchia.ru/db/text/1749967.html> (29.08.2017).

Коммюнике Заседания Предстоятелей Древних Православных Патриархатов и Кипрской Церкви (Фанар, 1-3 сентября 2011), <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=1367&tla=ru> (29.08.2017).

Маслов И. М., Александрович А. А., Рогатин В. Н., *Итоги Всероссийского собора в контексте международной безопасности России*, «Проблемы Национальной Стратегии» (2017), № 2(41), с. 152-170.

Metropolitan of Limassol: „What unity are we talking about? Those who departed from the Church are heretics and schismatics”, <http://www.pravoslavie.ru/english/90619.html> (31.08.2017).

Определения Священного Синода [Русской Православной Церкви], 15 июля 2016 г., „Журнал Московской Патриархии” (2016), № 8, с. 6-14.

О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви. Документ принят на заседании Священного Синода [Русской Православной Церкви] от 13 июня 2016 года (журнал № 40), <http://www.patriarchia.ru/db/text/4538241.html> (27.06.2017).

Patriarch of Constantinople’s Letter to the Archbishop of Greece: Defrock and Sever Communion with those Opposed to our Council in Crete [18 November 2016], <https://orthodoxethos.com/post/patriarch-of-constantinoples-letter-to-the-archbishop-of-greece-defrock-and-excommunicate-those-opposed-to-our-council-in-crete> (27.06.2017).

Perşa P., *A canonical analysis of the most controversial phrase of the Holy and Great Council: „The Orthodox Church accepts the historical name of other*

non-orthodox Christian Churches and Confessions that are not in communion with her”, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), № 1, с. 131-157.

Peşă R., *The Canonical Tradition of the Orthodox Church and the Holy and Great Council: between Reception and Rejection*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), № 1, с. 39-72.

Послание к народу Элладской Православной Церкви о Критском соборе, <http://pravoslavie.ru/100670.html> (27.06.2017).

Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2-3 февраля 2016 года), № 3, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4367700.html> (27.06.2017).

Prise de position du Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Bulgaire sur la Concile de Crète et le texte „Les relations de l'Église orthodoxe avec le reste du monde chrétien”, „Istina” 62 (2017), № 1, с. 87-92

Prise de position du Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Géorgie sur le Concile de Crète [22 décembre 2016], „Istina” 62 (2017), № 1, с. 92-93.

Протокол заседания Священного Синода Грузинской Православной Церкви от 10 июня 2016 года, <http://sobor2016.patriarcha.ru/db/text/4536129.html> (19.07.2017).

Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви (Шамбези, 27 января 2016), <https://mospat.ru/ru/2016/01/28/news127391/> (22.06.2017).

Rentel A., *Examining the Rules of Consensus from the Canonical Perspective*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa” 62 (2017), № 1, с. 17-27.

Решение на Св. Синод от 1 юни 2016 г. относно Всеправославния Събор (16-26 юни 2016 г., о-в Крит), <http://bg-patrarshia.bg/news.php?id=205494> (27.06.2017).

Сербская Православная Церковь предлагает отложить Всеправославный Собор, Белград, 9 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94118.html> (27.06.2017).

Слуги Антихриста начали репрессии... Более ста монахов Афона, отказавшихся помянуть лжепатриарха-еретика Варфоломея, изгоняют со Святой Горы, <http://3rm.info/main/66936-slugi-anti>

hrista-nachali-repressii-bolee-sta-monahov-afona-otkazavshihsyapominat-lzepatriarha-eretika-varfolomeya-izgonyayut-so-svytoy-gory.html (11.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Автономия и способ её провозглашения* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/autonomy?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Миссия Православной Церкви в современном мире. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминации* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-today-world?inheritRedirect=true> (11.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Окружное послание* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/message?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Православная диаспора* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/diaspora?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Таинство брака и препятствия к нему* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/marriage?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Святой и Великий Собор Православной Церкви, *Важность поста и его соблюдение сегодня* [Колимбари, 2016], <https://www.holycouncil.org/-/fasting?inheritRedirect=true> (12.09.2017).

Священный Синод Рум. ПЦ принимает к сведению критские документы, <http://www.odigitria.by/2016/12/08/svyashhennyj-sinod-rum-pc-prinimaet-k-svedeniyu-kritskie-dokumenty/> (27.06.2017).

Synod w Kartaginie (25-30 maja 419), *Kanony*, [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty synodów od 381 do 431*, Kraków 2010, s. 259*-269*.

Troisième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, *Règlement des Conférences Panorthodoxes Préconciliaires*, „Episkepsis” 17 (1986), № 369, s. 2-5.

В Афинах состоялось заседание Священного Синода Элладской Православной Церкви, <http://amin.su/content/news/5/4891/> (27.06.2017).

Заявление секретариата Священного Синода Антиохийской Церкви, Баламанд (Ливан), 6 июня 2016 г., <http://www.pravoslavie.ru/94071.html> (27.06.2017).

Ware K., *The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church*, „Kanon” 2 (1974), s. 217-233.

Журналы заседания Священного Синода от 3 июня 2016 года, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4486294.html> (27.06.2017).

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, prof. UPJPII – sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów.

e-mail: tadeusz.kaluzny@upjp2.edu.pl

ks. Franciszek Wielgut SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

ZASTOSOWANIE ANALIZY SEMANTYCZNEJ W INTERPRETACJI MT 6,22-23

APPLICATION OF SEMANTIC ANALYSIS TO INTERPRET ON MATT 6:22-23

Abstrakt

Fragment Jezusowego Kazania na górze o oku i świetle (Mt 6,22-23) sprawia egzegetom niemalże trudności z interpretacją. Większość z nich odnosi się do różnych tradycji biblijnych i pozabiblijnych, które stanowią podstawowy kontekst dla badanego fragmentu. Niniejszy artykuł sięga do interpretacji powiedzenia Jezusa metodą naturalnego metajęzyka semantycznego, opracowaną przez Annę Wierzbicką, profesor językoznawstwa. Głównymi kryteriami wyznaczającymi analizę tekstu są kryteria głębi i spójności. Badanie obejmuje kontekst całości Pisma Świętego, niektóre dokumenty nauczycielskie Kościoła, odwołujące się do omawianej tematyki biblijnej, jak również zagadnienia filozofii języka. Przez to pozwala ono dotrzeć do kilku prostych, zrozumiałych dla ludzi wszystkich kultur i języków stwierdzeń, wyrażających sedno słów Jezusa, oraz trzech uniwersalnych pojęć: prawdy, dobra i zła, stanowiących fundament nauczania Jezusa o naturalnym świetle.

Słowa kluczowe: metafora oka i światła, metafora światła i ciemności, pojęcia uniwersalne, prawo moralne, prawda, dobro, zło, naturalny metajęzyk semantyczny, analiza semantyczna

Abstract

A fragment of Sermon on the Mount about the eye and the light (Matt 6:22-23) makes exegetists difficult to interpret. Most of them refer to different biblical and extra biblical traditions, which are the basic context for the passage. This article refers to the interpretation of Jesus' saying by the Natural Semantic Metalanguage method, developed by Anna Wierzbicka, professor of linguistics. The main criteria for text analysis are: the criterion of depth and the criterion of coherence. The text analysis includes the context of the Bible as a whole, some of the Church's documents, which references to discussed biblical subject, and also language philosophy issues. In that one allows to reach a few propositions, which are simple, transparent for people of all cultures and languages, expressing the essence of Jesus' words, and the three universal notions of truth, good and evil that underlie Jesus' teaching of natural light.

Keywords: metaphor of the eye and light, metaphor of light and darkness, universal concepts, moral law, truth, good, evil, Natural Semantic Metalanguage, semantic analysis

Słowa Jezusa o oku i świetle umiejscowione w Kazaniu na górze wzbudzają wśród egzegetów wiele emocji z powodu trudności w jednoznacznej ich interpretacji. Zasadnicza dyskusja toczy się wokół tradycji biblijnych i pozabiblijnych, które stanowią podstawowy kontekst dla Mt 6,22-23. Widać w niej przenoszenie ciężaru sporu z zagadnień związanych z fizycznym procesem widzenia przez obrazowy sens ludzkiego oka i światła aż po zagadnienia na poziomie etycznym. Ostateczna interpretacja tego fragmentu staje się bliższa po uwzględnieniu odpowiedniego kontekstu wypowiedzi Jezusa.

W niniejszym artykule zostanie przybliżona interpretacja logionu Jezusa zaproponowana przez Annę Wierzbicką, której wnioski są owocem pracy metodą naturalnego metaforyzacji semantycznego.

Mt 6,22-23:

Lampą ciała jest oko.

Jeśli więc oko twoje jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle.

Jeśli zaś twoje oko jest złe, całe twoje ciało będzie w ciemności.

Jeśli więc światło w tobie jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!

To powiedzenie Jezusa o oku i świetle Meier nazywa „tajemniczą przypowieścią”¹, a większość komentatorów zgadza się co do tego, że jej oryginalne znaczenie nie jest do końca jasne. Na podstawie kontekstu, w którym Mateusz umieścił te wersety (zaraz po pouczeniu o niebieskich i ziemskich skarbach), Meier stawia hipotezę, że „tajemnicza przypowieść” prawdopodobnie oznacza dla Mateusza potrzebę, aby człowiek był oświecony nauczaniem Jezusa o przejściowej naturze ziemskich bogactw, ażeby nie popadł w ciemność i złudzenie. Sam jednak Meier nie wydaje się całkowicie przekonany tą interpretacją, ponieważ dodaje, że problem polega na tym, iż ta przypowieść o zdrowych i chorych oczach nie zawiera żadnej interpretacji, a pierwotnie mogła nawiązywać do życzliwej i hojnej duszy w przeciwieństwie do skąpej i zazdrosnej².

Istotnie, sposobów interpretacji tej perykopy w ciągu wieków było sporo i były one bardzo różne. Według Paciorka, który prezentuje głos większości egzegetów, najbardziej odpowiednim wyjaśnieniem wypowiedzi ewangelicznej jest to, które opiera się na starożytnej teorii tzw. intromisji (inaczej teorii biernego widzenia). Oko według niej działa jak okno, wpuszczając światło do wewnątrz ciała. W ten sposób oko jest receptorem i źródłem światła dla całego ciała. Tylko więc zdrowe oko, samo zdolne przyjąć światło, zapewnia światło całemu ciału³. Tymczasem chore oko zanurza całe ciało w ciemności. Wobec tego sens Jezusowej wypowiedzi rysuje się następująco: człowiek o oku zdrowym, szczerym, niepodzielnym jest otwarty na Jezusowe objawienie, a człowiek o oku złym na to objawienie się zamyka. Człowiek zatem ma wybór: albo całkowicie

¹ J. MEIER, *Matthew*, Collegeville MN 1980, s. 65.

² Por. tamże, s. 65-66.

³ Por. A. PACIOREK, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 306.

i szczerze otworzy się na światło objawienia Jezusa, albo na to światło się zamknie, stając wobec niego ze złym okiem⁴.

Według niektórych autorów perykopę należy wyjaśnić w oparciu o starożytną zasadę postrzegania, tzw. teorię ekstramisji, która jest poświadczona nie tylko w pismach greckich, lecz również w judaistycznych⁵. Według niej oko niczym lampa jest źródłem światła dla ciała (stąd inna nazwa tej teorii: aktywna teoria widzenia). Wobec tego, kiedy oko jest zdrowe, całe ciało jest pełne światła, a przeciwnie, kiedy oko jest chore, ciało pogrąża się w ciemności. Ta zasada, obecna u pisarzy greckich⁶, jak też u pisarzy żydowskich Starego Testamentu (por. Dn 10,6; Za 4,1-14), ma zastosowanie w obszarze etyki. Tak jak fizyczne oko jest źródłem światła dla całego ciała, tak też „światło w tobie” (w. 23c) jest światłem, które Jezus wnosi w życie człowieka (por. Mt 4,15-17; 5,15-16). Szczere, zdrowe oko jest zatem wyrazem i przejawem światła wewnętrznego, przejawem życia, które prowadzi uczeń Jezusa⁷. Natomiast złe oko – przeciwnie, jest świadectwem i przejawem ciemności wewnętrznej, braku udziału i braku angażowania się w królestwo niebieskie. Podobnie jak zdrowe oko emituje na świat światło, tak człowiek sprawiedliwy, wypełniony Bożym światłem, zdolny jest rozświetlić ciemność wokół siebie⁸.

Niektórzy komentatorzy podtrzymują opinię, że oko, które nie jest zdrowe, powinno być powiązane z pojęciem złego oka. Dla przykładu

⁴ Por. TENŻE, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1-13: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, s. 311.

⁵ Za tym sposobem wyjaśnienia wypowiedzi Jezusa opowiadają się W. DAVIES, D. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew: Volume I, Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh 1988, podając szereg argumentów, które przemawiają za wyjaśnianiem słów Jezusa zgodnie z teorią ekstramisji; zob. także R. HAUCK, *Like a Gleaming Flash – Mt 6,22-23; Lk 11,34-36 and the Divine Sense in Origen*, „Anglican Theological Review” 4(88) (2006), s. 557-573; F. VILJOEN, *A contextualised reading of Matthew 6:22-23: ‘Your eye is the lamp of your body’*, „HTS Theologiese Studies / Theological Studies” 1(65) (2009), s. 166-170.

⁶ Na przykład u Empedoklesa.

⁷ Por. S. SZYMIK, *Mateuszowa metafora światła (Mt 4,15-16; 5,14-16; 6,22-23)*, „Collectanea Theologica” 4(75) (2005), s. 45-46; TENŻE, *Matthew’s Theology of Light (Matt 4,15-16. 5,14-16. 6,22-23)*, „Roczniki Biblijne” 1(56) (2009), s. 31-32.

⁸ Por. D. VIA, *Matthew’s Dark Light and the Human Condition*, w: E. S. Malbon & E. V. McKnight (red.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Sheffield 1994, s. 363-365.

Lachs sugeruje, że kluczem do zrozumienia Mt 6,22-23 jest znaczenie wyrażenia „zdrowe oko” i jego przeciwieństwo, „niezdrowe oko”. Ten, kto posiada lub daje z „dobrego oka”, jest hojny w czynach i myślach. Na potwierdzenie Lachs cytuje Syr 14,10⁹ oraz rabinackie powiedzenie, które brzmi: „Rabbi Joshua powiedział: «Złe oko i zła natura, i nienawiść rodzaju ludzkiego naraża człowieka na niedogodności świata» (M. Avot. 2.11)”¹⁰. Jednocześnie zauważa, że w żadnym wypadku nie ma jedno-myślności wśród uczonych co do znaczenia tego fragmentu¹¹.

Lambrecht interpretuje powiedzenie w w. 22-23 jako ostrzeżenie przeciwko chciwości¹². Strecker także łączy w. 23 z „chciwością”, jednak w. 22 z „wiarą” i „posłuszeństwem prawu”¹³. Luz sugeruje, aby „naszego tekstu nie wiązać z naturą istot ludzkich, lecz z ich działaniami, które wypełniają ich światłością lub ciemnością... Jeśli nie wszystko jest w porządku z twoim postępowaniem, z twoim posłuszeństwem, z twoją hojnością, wówczas ciemność jest totalna”¹⁴.

O fragmencie Mt 6,22-23 Gargano mówi jako o maksymie mądrościowej, która wraz z sąsiadującymi fragmentami tworzy formę literacką charakterystyczną dla gatunków mądrościowych. W metaforze światła podkreśla on rolę oka, które niejako lampka oliwna, pozwalająca mędr-cowi studiować nawet w nocy, powinno być obdarzone światłem „obfitym, bezpiecznym i jasnym, a nawet przezroczystym”¹⁵, by jak najlepiej spełniało swoją funkcję prowadzenia człowieka po właściwej drodze. Tylko prawidłowe funkcjonowanie oka pozwala zatem właściwie czytać i odkryć drogę zbawienia¹⁶.

⁹ „Oko złe zazdrości chleba, i brakuje go na jego stole”.

¹⁰ Cyt. za S. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken NJ 1987, s. 128.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. J. LAMBRECHT, *The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation*, Wilmington DE 1985, s. 176-177.

¹³ Por. G. STRECKER, *Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, s. 137-138.

¹⁴ U. LUZ, H. KOESTER, *Matthew: A commentary*, Minneapolis 1989, s. 397.

¹⁵ I. GARGANO, *Lectio divina do Ewangelii św. Mateusza (2)*, Kraków 2014, s. 213.

¹⁶ Por. tamże, s. 208-213.

W dalszym ciągu przyjrzymy się interpretacji metafory oka i światła, którą zaproponowała Anna Wierzbicka¹⁷. W książce *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts* podejmuje próbę dotarcia za pomocą metajęzyka do istoty przesłania słów Jezusa z Kazania na górze. Głównym założeniem, jakie badaczka sobie postawiła, jest teza, że we wszystkich językach istnieje pewien wspólny zespół niedefiniowalnych pojęć, które są uniwersalne i których konfiguracje są uwarunkowane kulturowo. Swoją metodę badań Wierzbicka określiła mianem NSM – *Natural Semantic Metalanguage* – naturalny metajęzyk semantyczny. W interpretacji Mt 6,22-23¹⁸ kieruje się dwoma generalnymi kryteriami: kryterium głębi (szczegółowości) i kryterium spójności (koherencji)¹⁹.

Kryterium głębi, jeśli odwołać się do myśli Tolstoja²⁰, pozwala wyjaśnić, że dany fragment Kazania na górze jest nie mniej głęboki i daleko idący w swoich implikacjach niż inne jego fragmenty. Jest bowiem mało prawdopodobne, żeby zestawione były ze sobą myśli o wielkiej głębi i znaczeniu z myślami bardzo prostymi i banalnymi (w żydowskim kontekście), o ograniczonym zakresie i znaczeniu (takimi jak np. ostrzeżenia przed zazdrością, chciwością lub skąpstwem)²¹.

Drugie kryterium (spójności) wymaga, aby metaforę oka i światła odczytywać na tle Nowego Testamentu jako całości. To bowiem przypomina fakt, że metafora światła w Nowym Testamencie jest zazwyczaj powiązana nie z hojnością, życzliwością, prostodusznością lub posłuszeństwem, lecz z prawdą; i sam ten fakt musi wzmocnić każdą interpretację powiedzenia o oku i świetle, która łączy je z pojęciem prawdy²². Wystarczy zacytować tu chociażby dwa przykłady takiego zastosowania, jeden

¹⁷ Językoznawca, zasłużona w dziedzinie semantyki, pragmatyki i językoznawstwa międzykulturowego, twórczyni naturalnego metajęzyka semantycznego.

¹⁸ A. WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford 2001, s. 161-169.

¹⁹ Por. tamże, s. 162.

²⁰ Zob. jego komentarz do Mt 5,33-37 w: L. TOLSTOY, *A confession, The gospel in brief, and What I believe*, London 1958, s. 303-539.

²¹ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus... , dz. cyt., s. 163.*

²² Por. tamże.

z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła i drugi z Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian:

Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego i którą wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności. Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą (1 J 1,5-6).

Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa. Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa (2 Kor 4,5-6)²³.

Interpretację powiedzenia o oku i świetle, które łączy je bezpośrednio z pojęciem prawdy, można odnaleźć w encyklice *Veritatis splendor* Jana Pawła II. Według Wierzbickiej ta interpretacja jest najbardziej przekonująca. Encyklika rozpoczyna się następującym zdaniem: „Blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26): prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana. Dlatego psalmista woła: «Wznies ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza!» (Ps 4,7)»²⁴. Encyklika przypomina w tym kontekście inne biblijne fragmenty, które nawiązują do światła, wzroku i ślepoty, a w szczególności do rozmowy Jezusa z człowiekiem niewidomym, któremu przywrócił wzrok²⁵:

Jezus usłyszał, że wyrzucili go precz, i spotkawszy go, rzekł do niego: „Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego?” On odpowiedział: „A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył?” Rzekł do niego Jezus: „Jest Nim

²³ Paweł stosuje obraz światła specjalnie do prawdy Ewangelii, którą nazywa „światłem dobrej nowiny o chwale Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4,4). To jest ta prawda, którą Paweł widzi jako swoją misję głoszenia.

²⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993, 1 (dalej: VS).

²⁵ POR. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 163.

Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie”. On zaś odpowiedział: „Wierzę, Panie!” i oddał Mu pokłon. Jezus rzekł: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi”. Usłyszeli to niektórzy faryzeusze, którzy z Nim byli, i rzekli do Niego: „Czyż i my jesteśmy niewidomi?” Jezus powiedział do nich: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9,35-41).

Podczas gdy fragment ten jest wyraźnie powiązany z powiedzeniem o oku i świetle, jego znaczenie nie jest całkowicie zrozumiałe. W szczególności zaś twierdzenie, że Jezus „przyszedł na ten świat, (...) aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się ślepi”, wprawia w zakłopotanie współczesnych czytelników. Wyrażenie „ci, którzy widzą” jest przypuszczalnie ironicznym nawiązaniem do tych, którzy myślą, że widzą, a którzy faktycznie są ślepi, i postawiony przez Jezusa cel uczynienia tych ludzi „ślepyimi” jest figurą retoryczną, służącą temu, żeby wytrącić ich z samozadowolenia, które sprawia, że nie mogą zobaczyć prawdy²⁶.

„Światło” pojawia się, żeby nawiązać do prawdy – prawdy objawionej ludziom, przede wszystkim w ich sercach oraz przez samego Jezusa. To jest bezpośrednio odniesienie do prologu do Ewangelii według św. Jana:

Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię.
Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego.
Nie był on światłością, lecz posłanym, aby zaświadczyć o światłości.
Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi (J 1,6-9).

Światło, o którym zaświadczył Jan Chrzciciel (w. 7-8), oznacza Jezusa, lecz światło, jakie oświeca „każdego człowieka, który na świat przychodzi” (w. 9), należy uznać za odnoszące się do prawa moralnego, które według św. Pawła wszyscy ludzie, tak poganie, jak i Żydzi, mają „wypisane w ich sercach” (Rz 2,15); dlatego „poganie, którzy nie posiadają Prawa, kierowani jedynie naturą, spełniają uczynki zgodne z Prawem” (Rz 2,14).

²⁶ Por. tamże, s. 164.

Nawiązując do Rz 2,15, który mówi o prawie wypisanym w ludzkich sercach, Wierzbicka przytacza następnie jako komentarz soborową konstytucję *Gaudium et spes*:

W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołując go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyni to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony (por. Rz 2,14-16)²⁷.

Wydaje się więc prawdopodobne, że to wrodzona wewnętrzna wiedza o dobru i złu, którą symbolizuje Jezusowy obraz ludzkiego ciała pełnego światła (ludzkiego ciała lub człowieka²⁸). Wydaje się też prawdopodobne, że „oko” człowieka, które udostępnia tę wiedzę, jest symbolem tej samej rzeczywistości co „głos sumienia”²⁹. Dlatego Wierzbicka ponownie cytuje encyklikę *Veritatis splendor*:

Sumienie (...) sprzeniewierza się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka, to znaczy „gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu” (GS 16). Na to właśnie niebezpieczeństwo zniekształceń sumienia zwraca uwagę Jezus, gdy napomina: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (Mt 6,22-23)³⁰.

²⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 16 (dalej: GS).

²⁸ Według Lachsa „ciało” w tym fragmencie jest tłumaczeniem aramejskiego wyrażenia, oznaczającego „ty sam”. Zob. S. LACHS, *A Rabbinic Commentary...*, dz. cyt., s. 128.

²⁹ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 165.

³⁰ VS 63.

Zgodnie z interpretacją, rozwiniętą zarówno w *Veritatis splendor*³¹, jak i w *Gaudium et spes*³², wewnętrzne światło człowieka czasami może być niewystarczające, żeby doprowadzić go do prawdy o dobru moralnym. Jeśli powodem tego jest niepokonalna ignorancja, sumienie „nie traci przez to swojej godności”³³; nie można jednak tego powiedzieć, kiedy ludzka ślepotą moralną spowodowana jest własnym zaniedbaniem człowieka w poszukiwaniu tego, co jest prawdziwe i dobre. Najważniejszą zasadą prawa naturalnego, która tworzy jego podstawę, jest „racjonalne przeświadczenie, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła”³⁴. Ta zasada „wyraża owo pierwotne rozumienie istoty dobra i zła, będące odbłaskiem stwórczej mądrości Boga, które niczym niezniszczalna iskra (*scintilla animae*) rozjaśnia serce każdego człowieka”³⁵. Prawo naturalne tak rozumiane nie jest tym samym co sumienie: „podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku”³⁶.

Dostosowując tę interpretację Jezusowego powiedzenia o oku i świetle do swojej własnej struktury, Wierzbicka proponuje następujące wyjaśnienie:

- a) Wszyscy ludzie potrafią poznać jakieś rzeczy;
- b) Wszyscy potrafią poznać, że niektóre rzeczy są prawdziwe;
- c) Wszyscy potrafią poznać, że niektóre rzeczy są dobre;
- d) Wszyscy potrafią poznać, że niektóre rzeczy są złe;
- e) Wszyscy potrafią poznać, że dana osoba może robić złe rzeczy;
- f) Wszyscy potrafią poznać, że dana osoba może robić dobre rzeczy;
- g) Wszyscy potrafią poznać, że to jest złe, jeśli osoba chce robić złe rzeczy innym ludziom;
- h) Wszyscy potrafią poznać, że to jest dobre, jeśli osoba chce robić dobre rzeczy innym ludziom;

³¹ Zob. VS 62.

³² Zob. GS 16.

³³ VS 62.

³⁴ VS 59.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

- i) Wszyscy potrafią poznać te rzeczy nie dlatego, że inni ludzie to mówią;
- j) Wszyscy potrafią poznać te rzeczy, ponieważ Bóg chce, żeby je poznali;
- k) Wszyscy potrafią poznać, że te rzeczy są prawdziwe;
- l) Czasami człowiek nie zna tych rzeczy, ponieważ nie chce ich poznać;
- m) To bardzo złe dla człowieka, jeśli on nie chce poznać tych rzeczy;
- n) Będzie dobrze, jeśli zawsze będziesz chciał znać te rzeczy³⁷.

To wyjaśnienie jest bardzo ogólne i nie zamierza definiować pojęcia sumienia, ale raczej skupia się na „pierwotnym rozumieniu istoty dobra i zła”³⁸, symbolizowanym, jak sugeruje *Veritatis splendor*, przez obraz naturalnego, wewnętrznego światła³⁹. Pojęcia, które Wierzbicka uważa za oczywiste, to PRAWDA, DOBRO i ZŁO; i zakłada, że te trzy są rzeczywistości istotne dla Jezusowej koncepcji wrodzonego światła („światła ciała”), z którym ludzie się rodzą, podobnie jak rodzą się z parą oczu. Wierzbicka dodaje jeszcze, że Jezusowa metafora oka i lampy w interesujący sposób nawiązuje do platońskiej metafory oka i duszy, dzięki której mamy „niezmysłowe, przedpojęciowe, przedjęzykowe, metafizyczne intuicje o naturze rzeczywistości”⁴⁰.

Chociaż te trzy pojęcia (PRAWDA, DOBRO i ZŁO) stanowią podstawę nauczania Jezusa o naturalnym świetle, Wierzbicka prezentuje założenia tego nauczania tylko w formie szeregu zdań. Obraz naturalne-

³⁷ A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 165-166.

³⁸ VS 59.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ D. GRIFFIN, H. SMITH, *Primordial truth and postmodern theology*, Albany N.Y. 1989, s. 22. Szczegółową dyskusję na temat jeszcze innych porównań można prześledzić m.in. w: H. BETZ, *The Sermon on the mount: A commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis 1995, s. 442-449 wraz z omówieniem tej dyskusji i argumentacji w: S. SZYMIK, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003, s. 122-128. Zob. także D. ALLISON, *The Eye is the Lamp of the Body (Matthew 6.22-23=Luke 11.34-36)*, „New Testament Studies” 1(33) (1987), s. 61-83; S. TURAN, *A Neglected Rabbinic Parallel to the Sermon on the Mount (Matthew 6:22-23; Luke 11:34-36)*, „Journal of Biblical Literature” 1(127) (2008), s. 81-93; T. ZÖCKLER, „Light within the human person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24”, „Journal of Biblical Literature” 3(120) (2001), s. 487-499.

go światła sugeruje, że istnieją pewne rzeczy, które wszyscy ludzie mogą znać⁴¹. Jeśli się weźmie pod uwagę „światło” i „ciemność” w języku Nowego Testamentu, oczywiste jest, że ta powszechnie dostępna wiedza dotyczy prawdy i dobra moralnego⁴².

W związku z tym wyjaśnienia w punktach od a) do d) odnoszą się do tego, co „wszyscy ludzie potrafią poznać”: że „niektóre rzeczy są prawdziwe”, że „niektóre rzeczy są dobre”, a „niektóre rzeczy są złe”. Wierzbicka w miejsce wyrażenia „wszyscy ludzie” stosuje ponadto alternatywne sformułowanie: „zawsze w każdym miejscu”, użyte w wypowiedzi Griffina i Smitha, którzy mówią, że „są to pierwotne prawdy, które w zasadzie są dostępne ludziom wszystkich czasów i miejsc”⁴³. Chociaż z filozoficznego i antropologicznego punktu widzenia takie sformułowanie byłoby tu bardziej odpowiednie, to wyrażenie „wszyscy ludzie”, w znaczeniu zamierzonym przez Jezusa, wydaje się bardziej pożądane – Jezus bowiem nie był filozofem czy uczonym, zainteresowanym dużymi uogólnieniami o wszystkich czasach i wszystkich miejscach, ale nauczycielem zainteresowanym ludźmi („każdym”)⁴⁴.

Mt 6,22-23 nie podaje, jaki jest charakter norm moralnych dostępnych dla wszystkich przez ich wrodzone „wewnętrzne światło”, a metafory światła i ciemności sugerują niewiele ponad to pierwotne pojęcie: że f) „dana osoba może robić dobre rzeczy” i e) „dana osoba może robić złe rzeczy”. Niemniej jednak Wierzbicka uwzględniła dwie bardziej szczegółowe normy moralne, które w świetle Biblii jako całości można uznać za rdzeń powszechnego prawa moralnego: g) „to jest złe, jeśli osoba chce robić złe rzeczy innym ludziom” i h) „to jest dobre, jeśli osoba chce robić dobre rzeczy innym ludziom”⁴⁵.

W wyjaśnieniach i) oraz j) Wierzbicka formułuje pogląd, że wiedza przedstawiona w punktach od a) do f) jest potencjalnie dostępna dla wszystkich, a jej pochodzenie nie jest ludzkie, lecz boskie. Również

⁴¹ „Kierowani naturą”, jak mówi Paweł w Rz 2,14.

⁴² Słowa przypisywane Jezusowi w J 3,19-21, łączące światło z prawdą, a ciemność ze złem, są tu również istotne. Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 166.

⁴³ D. GRIFFIN, H. SMITH, *Primordial truth...*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁴ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁵ Por. tamże, s. 167.

w kontekście Nowego Testamentu jako całości metafory światła i ciemności oznaczają, że te absolutne i powszechnie dostępne prawdy moralne mają swoje źródło w Bogu. Punkt k) łączy tę wiedzę z prawdą. Wreszcie punkty l), m) i n) próbują wytłumaczyć Jezusowe nawiązanie do mroku, łącząc je ze złą wolą: ludzie mogą „gasić” światło wewnątrz siebie. Jezus celowo nie odróżnia ciemności z powodu złej woli od ciemności z powodu ignorancji, ale jest mało prawdopodobne, żeby Jego słowa, wygłoszone jako ostrzeżenie⁴⁶, odnosiły się do czegoś, czego adresat nie mógłby wykonać⁴⁷.

Można powiedzieć, że punkty e) i f) odnoszą się do podstawowej orientacji religijnej człowieka, w szerokim znaczeniu terminu „religijnej”, czyli orientacji raczej na dobro niż zło⁴⁸. Punkty g) i h) odnoszą się zaś do podstawowego nastawienia człowieka wobec innych ludzi.

Pod koniec drugiego tysiąclecia chrześcijańskiego absolutne i powszechne prawdy moralne były coraz bardziej atakowane, szczególnie w środowiskach akademickich, będących pod wpływem filozofii postmodernistycznej w jej wersji relatywistycznej i nihilistycznej. Jak twierdził filozof Walter Truett Anderson, zgodnie z „postmodernistycznym werdyktem (...) nasze wiecznie aktualne zasady wydają się teraz nierozłączne od kultur, które je wytworzyły, i języków, w jakich są one określone”⁴⁹.

Natomiast zdaniem Wierzbickiej Jezus zakładał, że istnieją odwieczne prawdy – prawdy o dobru i złu – i że te prawdy były dostępne dla wszystkich ludzi, a przynajmniej dla wszystkich tych, których wewnętrzne oko było zdrowe; ostrzegał, że ludzie mogą pozwolić, aby „światło, które jest w nich”, stało się „ciemnością”. Badaczka przedstawiła te przestrogi w punktach l) i m): „czasami człowiek nie zna tych rzeczy, ponieważ nie chce ich poznać” oraz „to bardzo złe dla człowieka, jeśli on nie chce poznać tych rzeczy”⁵⁰.

⁴⁶ „Uważaj (σκόπει) więc, aby światło, które jest w tobie, nie stało się ciemnością!” (Łk 11,35).

⁴⁷ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁸ Dla tych, którzy wierzą w Boga, oznacza to ukierunkowanie na Boga.

⁴⁹ W. T. ANDERSON (red.), *Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World (New Consciousness Reader)*, New York 1995, s. 240.

⁵⁰ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 167.

Wobec tego słowa Jezusa: „Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością...” (Mt 6,23b) można odczytać jako ostrzeżenie przed intelektualnymi i moralnymi chorobami różnego rodzaju. Można je też postrzegać jako odniesienie do intelektualnej pokusy moralnego relatywizmu i moralnego nihilizmu, które dążą do podważenia możliwości prawdy, słuszności rozróżnienia dobra i zła, i obrazu Boga jako podstawy, w której zakotwiczone są normy moralne⁵¹.

W rozważaniach Smitha „minimalnie jasna metanarracja wiary”⁵² jest streszczeniem tego, co jest wspólne dla wielkich religii świata. Możliwe, że sedno wykładni słów Jezusa o oku i świetle mogłoby posłużyć jako punkt wyjścia dla takiej metanarracji⁵³.

Filozof Richard Rorty wprowadza rozróżnienie „twierdzenia, że świat jest nie z tego świata” i „twierdzenia, że prawda jest nie z tego świata”, uważając, że pierwsze jest możliwe do obrony, drugie zaś nie: „Mówić, że prawda nie jest z tego świata, to po prostu mówić, że jeśli nie ma zdań, nie ma prawdy, że zdania są elementami ludzkich języków i że ludzkie języki są wytworem człowieka”⁵⁴.

Trzeba mieć na uwadze, że języki ludzkie są w dużej mierze wytworem człowieka, ukształtowanym przez różne kultury i inną historię, mają ponadto wspólną podstawę, najwyraźniej niezależną od wszystkich tych różnic i przypuszczalnie ukształtowaną przez podstawowy, odnoszący się do całej ludzkości, wrodzony system pojęciowy, którego częścią wydaje się rozróżnienie dobra i zła. Tak więc, chociaż słowa takie jak „dobro” i „zło” w języku polskim, „bonus” i „malus” w łacinie lub „nzuri” i „mabaya” w języku suahili to rzeczywiście wytwory ludzkie, fakt, że znajdujemy takie słowa – dokładnie o tym samym znaczeniu – we wszystkich językach, sugeruje, że pojęcia, które one wyrażają, są wrodzone lub, jeśli użyć pojęć Rorty’ego, raczej „ustanowione” niż „wytworzone”⁵⁵.

⁵¹ Por. tamże, s. 167.

⁵² H. SMITH, *Postmodernism and the World's Religions*, w: W. T. Anderson (red.), *Truth About the Truth. De-confusing and Re-constructing the Postmodern World (New Consciousness Reader)*, New York 1995, s. 214.

⁵³ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 167.

⁵⁴ R. RORTY, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney 1989, s. 4-5.

⁵⁵ Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 168.

Zdania takie jak: „to jest złe, jeśli osoba chce robić złe rzeczy innym ludziom” pasują również do innych języków i kultur, w tym sensie, że możemy konstruować ich odpowiedniki, o dokładnie tym samym znaczeniu, w jakimkolwiek języku. Ich forma w każdym języku będzie poddyktowana miejscowymi konwencjami językowymi, które są wytworem ludzkim. Ich znaczenie nie musi być jednak wynikiem cech jakiegoś konkretnego języka. Tak więc niektóre zdania, pasujące w znaczeniu do różnych języków i kultur, wyrażają prawdy dostępne dla wszystkich ludzi za pomocą ich „naturalnego światła wewnętrznego”⁵⁶.

Według Wierzbickiej istnienie uniwersaliów językowych pokazuje, że postmodernistyczna argumentacja – o tym, że wszelkie uniwersalne, naturalne prawo moralne jest niemożliwe ze względu na różnorodność języków i kultur – jest błędna. Istnienie takich uniwersaliów nie dowodzi, że twierdzenia takie jak: „to jest złe, jeśli osoba chce robić złe rzeczy innym ludziom” lub „to jest dobre, jeśli osoba chce robić dobre rzeczy innym ludziom” są wiecznie prawdziwe. Niemniej jednak usuwa to jedną przeszkodę w uznaniu ich jako takich, przeszkodę powstałą na podstawie błędnego przekonania, że nie ma uniwersaliów i że ich różnorodność jest nieograniczona⁵⁷.

Wierzbicka sugeruje również istnienie pewnych uniwersaliów, które nazywa „uniwersalami ludzkich wierzeń”⁵⁸. Griffin jako takie „stałe uniwersalia”, jak je nazywa, uznaje np. „rozdzielenie pomiędzy dobrem i złem”: „Każde społeczeństwo ludzkie ma kodeksy moralne i prawne oparte na założeniu, że rozdzielenie między dobrem i złem istnieje”⁵⁹. Rozpoznanie tego rozdzielenia wiąże się z uznaniem, że zło istnieje w ser-

⁵⁶ Teoria języka i myśli NSM (*Natural Semantic Metalanguage*), na której Wierzbicka opiera swoje rozważania, jest zgodna z założeniem św. Tomasza (zob. *Suma teologiczna* I-II, q. 94, a. 4), że tylko te twierdzenia, o których można powiedzieć, że „każdy rozumie ich pojęcia”, można uznać za „oczywiste dla wszystkich”. Zestaw empirycznie ugruntowanych uniwersalnych koncepcji ludzkich opracowanych w ramach NSM stanowi narzędzie do wypowiedzania wszelkich takich oczywistych zdań, których terminy są zrozumiałe dla wszystkich. Por. A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 168 i 469.

⁵⁷ Por. tamże, s. 168.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ D. GRIFFIN, H. SMITH, *Primordial truth...*, dz. cyt., s. 91.

cach ludzkich. W uniwersalnych pojęciach oznacza to, że wszystkie religie uważają, że ludzie mogą robić złe rzeczy; co więcej, że czasami ludzie chcą robić złe rzeczy; a w sposób szczególny, że czasami chcą robić złe rzeczy innym ludziom. Wszyscy ludzie mają zatem możliwość wyboru w kwestii dobra i zła: człowiek może chcieć robić złe rzeczy i człowiek może chcieć robić dobre rzeczy⁶⁰.

Na koniec swoich rozważań Wierzbicka zauważa związek, jaki istnieje pomiędzy tym wewnętrznym światłem, o którym mówi Jezus w powiedzeniu o oku i świetle, a opartymi na indukcji uogólnieniach o międzykulturowych wartościach ludzkich. Oprócz powszechnych przekonań o rozróżnieniu pragnienia czynienia dobra i pragnienia czynienia zła, a także pragnienia czynienia dobra innym ludziom i pragnienia czynienia zła innym ludziom, istnieją pewne powszechne założenia dotyczące tego, co jest dobre dla ludzi. Autorka formułuje je w następujący sposób:

„Zawsze we wszystkich miejscach ludzie myślą, że:

1) dobrze jest dla ludzi, żeby żyć;

2) dobrze jest dla ludzi żyć z innymi ludźmi;

3) dobrze jest dla ludzi znać wiele rzeczy;

4) dobrze jest, aby ludzie potrafili zrobić coś, dlatego że oni chcą to zrobić, nie zaś dlatego, że muszą⁶¹.

Zapewne wartości tego rodzaju, dające się opisać w kategoriach „dobre jest dla ludzi...”, należy odróżnić od absolutnych wartości moralnych (lub religijnych), które można określić w kategoriach „to jest dobre, jeśli...” lub „to jest złe, jeśli...”. To ostatnie wartości absolutne, jakie miał na myśli Paweł, gdy pisał o prawie moralnym „wypisanym w ludzkich sercach”, i Jezus, gdy mówił o „świecie, które jest w tobie”.

⁶⁰ Griffin i Smith określają to mianem „bezpośredniego doświadczenia wartości”. Zob. D. GRIFFIN, H. SMITH, *Primordial truth...*, dz. cyt., s. 43. Por. także A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 169.

⁶¹ A. WIERZBICKA, *What Did Jesus...*, dz. cyt., s. 169.

* * *

Zastosowanie analizy semantycznej do interpretacji powiedzenia Jezusa o oku i świetle (Mt 6,22-23) prowadzi do wyodrębnienia trzech uniwersalnych pojęć: prawdy, dobra i zła, które stanowią istotę przesłania Jezusa w tym fragmencie Kazania na górze. Obraz naturalnego światła w człowieku sugeruje, że człowiek może korzystać z powszechnie dostępnej wiedzy o prawdzie i dobru moralnym. Równocześnie metafory światła i ciemności oznaczają, że absolutne i powszechnie dostępne prawdy moralne mają swoje źródło w Bogu. Ostrzeżenie przed ciemnością (Mt 6,23b) staje się ostrzeżeniem przed różnego rodzaju chorobami intelektualnymi i moralnymi. Uniwersalne, naturalne prawo moralne – bez względu na różnice ludzkich języków i kultur – jest możliwe do rozpoznania i odczytywania w sumieniu człowieka, a jego rdzeń wyraża się w stwierdzeniach: „to jest złe, jeśli osoba chce robić złe rzeczy innym ludziom” i „to jest dobre, jeśli osoba chce robić dobre rzeczy innym ludziom”.

Bibliografia

- Allison D., *The Eye is the Lamp of the Body (Matthew 6.22-23=Luke 11.34-36)*, „New Testament Studies” 1(33) (1987), s. 61-83.
- Anderson W. T. (red.), *Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World (New Consciousness Reader)*, New York 1995.
- Betz H., *The Sermon on the mount: A commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis 1995.
- Davies W., Allison D., *The Gospel According to Saint Matthew: Volume I, Introduction and Commentary on Matthew I-VII*, Edinburgh 1988.
- Gargano I., *Lectio divina do Ewangelii św. Mateusza (2)*, Kraków 2014.
- Griffin D., Smith H., *Primordial truth and postmodern theology*, Albany N.Y. 1989.
- Hauck R., *Like a Gleaming Flash – Mt 6,22-23; Lk 11,34-36 and the Divine Sense in Origen*, „Anglican Theological Review” 4(88) (2006), s. 557-573.

- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Lachs S., *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken NJ 1987.
- Lambrecht J., *The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation*, Wilmington DE 1985.
- Luz U., Koester H., *Matthew: A commentary*, Minneapolis 1989.
- Malbon E. S., McKnight E. V. (red.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Sheffield 1994.
- Meier J., *Matthew*, Collegetown MN 1980.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 1-13: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005.
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Rorty R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney 1989.
- Smith H., *Postmodernism and the World's Religions*, w: W. T. Anderson (red.), *Truth About the Truth. De-confusing and Re-constructing the Postmodern World (New Consciousness Reader)*, New York 1995, s. 204-214.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Strecker G., *Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984.
- Szymik S., *Mateuszowa metafora światła (Mt 4,15-16; 5,14-16; 6,22-23)*, „Collectanea Theologica” 4(75) (2005), s. 35-47.
- Szymik S., *Matthew's Theology of Light (Matt 4,15-16. 5,14-16. 6,22-23)*, „Roczniki Biblijne” 1(56) (2009), s. 21-34.
- Szymik S., *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003.
- Tolstoy L., *A confession, The gospel in brief, and What I believe*, London 1958.
- Turan S., *A Neglected Rabbinic Parallel to the Sermon on the Mount (Matthew 6:22-23; Luke 11:34-36)*, „Journal of Biblical Literature” 1(127) (2008), s. 81-93.

Via D., *Matthew's Dark Light and the Human Condition*, w: E. S. Malbon & E. V. McKnight (red.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Sheffield 1994, s. 348-366.

Viljoen F., *A contextualised reading of Matthew 6:22-23: 'Your eye is the lamp of your body'*, „HTS Theologiese Studies / Theological Studies” 1(65) (2009), s. 166-170.

Wierzbicka A., *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford 2001.

Zöckler T., „*Light within the human person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24*”, „*Journal of Biblical Literature*” 3(120) (2001), s. 487-499.

Ks. Franciszek Wielgut, sercanin, mgr lic., absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; doktorant Instytutu Nauk Biblijnych KUL.

e-mail: franciszek.w@gmail.com

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KRYZYS WŁADZY W KOŚCIELE I KOLEGIALNOŚĆ

A CRISIS OF AUTHORITY IN THE CHURCH AND THE COLLEGIALITY

Abstrakt

We współczesnym Kościele mamy niewątpliwie do czynienia z kryzysem władzy. W Kościele już dość dawno realistycznie zdano sobie sprawę z tego faktu, co wyraźnie potwierdziły debata II Soboru Watykańskiego oraz wypowiedzi dotyczące tej delikatnej materii. Dokumenty soborowe w wielu miejscach podejmują to trudne zagadnienie, chociaż nie wyprowadzono z nich jeszcze całościowego i odnowionego rozumienia władzy i jej sprawowania w Kościele. Mając na uwadze właściwe głoszenie Ewangelii, musimy zagadnienia władzy w ogóle, a władzy świętej i duchowej w szczególności, podjąć w sposób zdecydowany i otwarty, zgadzając się w punkcie wyjścia na wprowadzenie koniecznych uaktualnień. W tym miejscu zwracamy uwagę na fakt, że zwłaszcza wprowadzone w nauczaniu soborowym zagadnienie kolegialności jawi się jako ważna, a nawet kluczowa próba odpowiedzi na kryzys władzy. Proponujemy niektóre uwagi na ten temat, a zwłaszcza podkreślamy konsekwencje, jakie wynikają z tego pojęcia dla rozumienia współodpowiedzialności za Kościół, która jawi się jako fundamentalne przesłanie II Soboru Watykańskiego. Kościół jest przede

wszystkim Kościołem Jezusa Chrystusa, ale troska o niego jest powierzona wszystkim wierzącym.

Słowa kluczowe: Kościół, władza, kolegalność, osoba, społeczność, prymat papieża, współodpowiedzialność

Abstract

The modern Church is undoubtedly troubled by a crisis of authority. This actual problem has been noticed quite long ago, which was clearly acknowledged by the session of the Second Vatican Council and the statements made there concerning this delicate issue. The conciliar documents touch upon this difficult matter at numerous points, although there has been no holistic and renewed conclusion drawn yet dealing with the issue of the authority and its exercise in the Church. Having regard to the appropriate preaching of the Gospel, we have to discuss the question of authority in general and the question of the holy and spiritual authority in particular, in an open and decisive way agreeing from the start to certain necessary actualisations. Here we point out that the idea of collegiality introduced in conciliar teaching manifests itself especially as an important or even key attempt to answer to the crisis of authority. We propound certain ideas dealing with the notion, but mostly we emphasise the consequences which stem from this idea for the understanding of joint responsibility for the Church, which appears to be the fundamental message of the Second Vatican Council. The Church belongs to Jesus Christ, however all the believers are summoned to take care of it.

Keywords: Church, authority, collegiality, person, community, Papal primacy, joint responsibility

Nie ulega wątpliwości, że pośród wielu postaci kryzysu, z którym mamy do czynienia we współczesnym Kościele, ważne miejsce zajmuje także kryzys władzy. Jest to kryzys, który dotyka przede wszystkim współczesne wspólnoty polityczne, w których fałszywie rozumiana demokracja prowadzi do rozmycia pojęcia władzy i ograniczenia jej znaczenia

oraz funkcji w życiu społecznym. W Kościele już od dawna realistycznie z tego kryzysu zdano sobie sprawę i debata II Soboru Watykańskiego to potwierdziła. Dokumenty soborowe w wielu miejscach mierzą się z tym trudnym zagadnieniem, chociaż nie wyprowadzono z nauczania soborowego jeszcze całościowego i odnowionego rozumienia władzy w Kościele¹. Jeśli więc dzisiaj szukamy sposobów właściwego głoszenia Ewangelii, musimy te zagadnienia podjąć w sposób otwarty i nastawiony na przyjęcie odkrywanych konsekwencji.

W tym miejscu nie zamierzamy zajmować się tym tematem w sposób całościowy, ale zauważając, że wprowadzone w nauczaniu soborowym zagadnienie kolegialności jawi się jako próba odpowiedzi na kryzys władzy, proponujemy niektóre uwagi na ten temat, a zwłaszcza na konsekwencje, jakie wynikają z tego pojęcia dla rozumienia współodpowiedzialności za Kościół, tej współodpowiedzialności, która jawi się jako fundamentalne przesłanie nauczania II Soboru Watykańskiego. Kościół jest przede wszystkim Kościołem Jezusa Chrystusa, ale troska o niego jest powierzona wszystkim wierzącym.

Zauważmy więc na początku, że kryzys władzy ma podwójny aspekt, a mianowicie ludzki i teologiczny. Aspekt ludzki władzy sprawia, że jej kryzys w wielu przejawach jest właściwie bliźniaczy w stosunku do tego kryzysu, który manifestuje się także w życiu społeczności cywilnej. Szczególny charakter Kościoła, czyli to, że jest instytucją boską i ludzką równocześnie, sprawia jednak, że nie można kryzysu kościelnego rozpatrywać tylko w perspektywie ludzkiej. Zasadniczy problem polega na tym, by dostrzec, który aspekt powinien przeważać, to znaczy w jakim świetle i w jakim duchu kryzys władzy powinien być rozpatrywany, by potem znaleźć jego właściwe rozwiązanie, to znaczy odpowiadające naturze i misji Kościoła.

¹ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Wolność, władza i wspólnota w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 6 (2014) nr 2, s. 149-161.

1. Kościół jako instytucja ludzka

Z punktu widzenia ściśle socjologicznego kryzys władzy ma w Kościele te same przyczyny i wyraża się w taki sam sposób, jak to się dzieje w różnych instytucjach. Kościół dotykają takie same wyzwania, jakie dotykają instytucje cywilne i państwowe. Na pierwszym miejscu można wśród nich wymienić złożoność pojawiających się problemów społeczno-politycznych i egzystencjalną nowość sytuacji duchowej współczesnego świata. Do tego dochodzą takie zjawiska jak: generalny sprzeciw wobec autorytaryzmu, który – co więcej – jest definiowany bardzo arbitralnie, zależnie od doraźnych potrzeb politycznych; traktowanie instytucji społecznych i cywilnych jako ciężaru w stosunku do życia i rozwoju osobistego; brak przepływu informacji od sprawujących władzę do społeczeństwa (tzw. arogancja władzy). I na odwrót – widzimy wyraźnie uświadamianie sobie zachodzących zmian i potrzeby przystosowania do nich struktur organizacyjnych i metod działania; rozszerzające się odkrywanie potrzeby wyzwolenia się od nacisków zewnętrznych i więzów, które ograniczają jednostkę. Te wszystkie okoliczności wystarczą do wyjaśnienia „zamętu”, który zauważa się na różnych poziomach życia Kościoła katolickiego. Szczególnie daje o sobie znać kontestacja władzy prowadzona w kluczu wyeliminowania wszelkiego centralizmu w odniesieniu do jej sprawowania – centralizmu rozumianego w kluczu politycznym. Może być ona prowadzona, co jest oczywiste, w sposób bardziej lub mniej otwarty, a nawet tylko zupełnie pośredni, ale zjawisko jawi się jako oczywiste. Hans Urs von Balthasar słusznie nazwał je „antyrzymskim resentymentem”². Chodzi w tym przypadku o władzę centralną, przez którą rozumie się Rzym i jego instytucje. Takie samo zjawisko ma jednak także miejsce na wszystkich poziomach życia kościelnego. Na poziomie diecezji odnosi się do biskupa i wspierających go urzędów centralnych (kuria). Na poziomie parafii ten sam problem dotyka proboszcza itd.

² Por. H. U. VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentyment. Papiestwo i Kościół*, tł. W. Szymbona, Poznań–Warszawa 2004.

Wszystkie tego typu zjawiska zdają się przemawiać na korzyść tego, co możemy określić jako „analogia sytuacji”, w której określona sytuacja nabiera pierwszeństwa w stosunku do rzeczywistości ontologicznej i staje się kryterium hermeneutycznym podejmowanych działań i wyrażanych stanowisk. Wszystkie tego typu ludzkie tylko propozycje przyczyniają się do pojawiania się postaw ogólnych w stosunku do władzy, reakcji ze strony sprawujących władzę, które wprowadzają niepewność w stosunku do pojęć komunii i kolegialności, a tym samym zostaje utrudnione spojrzenie na władzę i jej sprawowanie w Kościele, łącznie z uwzględnieniem nowego ducha religijno-kościelnego, który powinien jej towarzyszyć.

Zarysowany tutaj problem pojawia się zarówno w kręgach kapłanów tworzących prezbiterium diecezjalne, jak i w kręgach kapłanów reprezentujących różne formy życia konsekrowanego, mimo gruntownej formacji teologicznej, którą wszyscy otrzymali. Ten sam problem jest obecny w różnych grupach i ruchach kościelnych, w których napięcia dotyczące władzy i jej sprawowania nie są bynajmniej marginalne, ale – odwrotnie – wywołują poważne konflikty, jakie niejednokrotnie prowadzą do upadku obiecujące inicjatywy i programy apostołskie. Na kompleks zagadnień dotyczących tego zjawiska zwraca uwagę list Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia*, wytyczając także kierunki refleksji eklesjologicznej w tej dziedzinie³.

2. Pomieszczenie punktów wyjścia i widzenia

Jeśli w spojrzeniu na władzę w Kościele wychodzi się ze schematu społeczno-politycznego, a czyni się tak wielokrotnie, i świadomie stosuje go w odniesieniu do Kościoła jako instytucji, rezygnuje się z jasnej wizji, w której pojęcie władzy się sytuuje i powinno być konsekwentnie rozpatrywane. Pojawiają się kryzysy i wątpliwości oraz przechodzi się na poziom rzucania oskarżeń. Są one przynajmniej częściowo uzasadnione, gdyż na pewno zachodzi realna potrzeba restrukturyzacji i zmian, które

³ POF. KONGREGACJA NAUKI WIARY, List *Iuvenescit Ecclesia*, Rzym 2016.

należy wprowadzać. Jest to wymóg przystosowania – *aggiornamento*, na którego potrzebę jednoznacznie wskazał II Sobór Watykański, a papieże posoborowi konsekwentnie stosują się do niego w swoich działaniach i formułowanych wskazaniach, trzymając się oczywiście tzw. hermeneutyki ciągłości⁴. Jeśli jednak wychodzi się tylko od apriorycznie założonej potrzeby zmian organizacji i struktur, komunikacji i metod pracy oraz relacji, wyłania się szybko niebezpieczeństwo zafalszowania wszystkiego, czyli – mówiąc mocno – zatracenia tego, co istotne.

2.1. „Wertykalizm” w Kościele

Gdy w wielu miejscach na świecie biskupi lub teologowie coraz częściej odwołują się do pojęcia wertykalizmu i jego potrzeby, aby pozytywnie określić aktualną sytuację w życiu Kościoła oraz wyznaczyć stojące przed nim zadania pastoralne, nie chwytają istoty zagadnienia, gdyż nie sytuują się już w Kościele i w ramach jego misji. Często, nawet jeśli czynią to w dobrej wierze, stawiają się na zewnątrz, dlatego też ich wypowiedzi i ich pisma z trudnością są rozumiane przez tych, którzy pozostają i chcą konsekwentnie pozostawać wewnątrz Kościoła.

Dzieje się tak wówczas, gdy czyni się jednostronne odniesienia do teorii psychospołecznych, aby na ich gruncie doprowadzić do lepszego funkcjonowania „piramidy” kościelnej, jak niekiedy wciąż postrzega się wymiar hierarchiczny Kościoła, lub też do lepszej komunikacji między „stanami” w Kościele. Te symboliczne piramidy są – według takiej wizji – scentralizowanymi strukturami instytucji. Wszystko, co mówią w tej dziedzinie, nawet jeśli zauważają realne potrzeby i problemy – co ma miejsce wcale nierzadko – nie dotyka istoty zagadnienia, jak dzieje się wówczas, gdy patrzy się na zagadnienie od wewnątrz. Nie są oni słuchaczami żywej Tradycji Kościoła i nie następuje proces komunikacji, służący autentyczności wiary.

⁴ Por. J. BUJAK (red.), *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Warszawa 2013 (*Rozprawy i studia biblijne* 33).

2.2. Kolegialność w Kościele

Gdy kolegialność jest tylko okazją do kontestacji lub traktuje się ją tylko jako wyrażenie sytuacji funkcjonalnej i manifestację więzi horyzontalnej, czy też okazją do wyrażenia własnego punktu widzenia, nie ma jeszcze większego problemu. Gdy jednak przechodzi się od faktu kolegialności do nowego pojęcia „rządów kolegialnych”, rodzi się poważny problem. Jest to na pewno problem języka, ale też, i to w znacznej mierze, punktu widzenia, a w ten sposób następuje pomieszczenie poziomów znaczeniowych. Na poziomie religijnym i nadprzyrodzonym, na którym sytuuje się problem Kościoła jako instytucji, głową duchową jest ten, kto przekazuje i mówi w imieniu drugiego. Z tej racji w tym przypadku władza nie może się demokratyzować – władza nie może być konstytuowana przez lud, przez zgromadzenie chrześcijan ani nawet przez kolegium biskupów. W Kościele nie ma władzy rodzącej się „oddolnie”. Władza pochodzi od Boga, na co wskazuje przede wszystkim fakt, że jest przekazywana za pośrednictwem sakramentu święceń⁵.

Papież, który jest wybierany przez kolegium złożone z następców apostołów, niewątpliwie nadal stanowi część kolegium. On jest pierwszy pośród nich, uczestniczy w urzędzie prymatu Piotra, wychodząc z samego kolegium. Kolegialność jednak, do której II Sobór Watykański odniósł się tak bardzo jednoznacznie, ma konsekwencje przede wszystkim w odniesieniu do samych biskupów, wyjaśniając lepiej ich pozycję oraz uwypuklając ich funkcję w Kościele. Wydaje się poniekąd, że kolegialność nie dotyczy władzy papieża. Jest to bardzo trudny i delikatny problem, ale wystarczy zrozumieć misję papieża, by zdać sobie sprawę, że pojęcie rządów kolegialnych brzmi fałszywie w relacji do typu władzy, którą on sprawuje, gdyż chodzi o władzę pochodzącą bezpośrednio do Boga. Wystarczy zauważyć, że prawomocność władzy kościelnej nie wynika ani z aprobaty lub też przyjęcia, które jest jej okazywane, ani ze skuteczności jej sprawowania, czy nawet ze świętości tego, kto wziął na siebie najwyższy urząd w Kościele. Mamy w dziejach Kościoła wcale niemałą liczbę papieży, którzy nie spełniali żadnego z tych kryteriów.

⁵ Por. L. SCHEFFCZYK, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993, s. 21-23.

2.3. Władza w Kościele

Należy życzyć sobie, aby w pełni urzeczywistniała się komunია biskupów, a ponad nimi komunია kapłanów i świeckich, na których spoczywa odpowiedzialność za Kościół. Odpowiedzialność biskupów jest odpowiedzialnością „zwykłego wiernego”, ale jest także odpowiedzialnością tego, kto – na mocy pozycji zajmowanej we wspólnocie – ma ukierunkować głoszenie słowa i pokierować dyscypliną kościelną. Gdy biskup stanowi część kolegium kardynalskiego lub uczestniczy w synodzie biskupów, jest również odpowiedzialny z papieżem lub solidarny z nim w ramach odpowiedzialności, którą on określi. Jakikolwiek sprawowanie władzy nie zastępuje jednak tego jedyne go jej sprawowania, które spoczywa na następcy Piotra – tego, który otrzymał słowa życia, który pełni misję „wią zania i rozwiązywania”; tego, którego Jezus Chrystus wybrał i od którego jednoznacznie oczekuje, aby go reprezentował aż do końca świata, mimo ludzkiej równości z innymi apostołami, a także mimo jego słabości i grzeszności jako człowieka.

Tak wygląda sytuacja zgodnie z wolą historycznie objawioną przez Boga. Wynikają z niej dwa podstawowe, niezwykle ważne fakty. Pierwszym jest obecność tajemnicy w życiu Kościoła, a drugim stałe i totalne odniesienie do wiary, na której ostatecznie wszystko się opiera, ponieważ od niej zależy osobista wię z z tajemnicą Boga i będące jej efektem zbawienie. To właśnie odróżnia Kościół od instytucji czysto ludzkich. Odnosi się to przede wszystkim do władzy papieża, ale także, również w tej samej perspektywie, do władzy biskupów i przełożonych, do władzy kapłanów i zakonników. Z tego przede wszystkim wynika, że papież, pełniąc swoją funkcję ojcowską, która reprezentuje i przewyższa wszystkie inne, spotyka się z tym, co – po ludzku biorąc – jawi się jako pewne wyizolowanie. Dotyczy to także wszystkich innych, którzy pełnią władzę w porządku duchowym. Papież, nawet jeśli jest otoczony przez biskupów, a zwłaszcza kardynałów, nawet jeśli jest wspierany przez kapłanów na całym świecie, pozostaje samotny⁶.

⁶ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Duch chrześcijański*, tł. Z. Włodkowa, Paris 1976, s. 107-111.

Składa się na tę sytuację papieża wiele przyczyn. Jako człowiek pozostaje on wiernym na równi z innymi. Bardzo mocno podkreślał ten fakt św. Augustyn, gdy stwierdzał o samym sobie jako biskupie, że na pierwszym miejscu jest chrześcijaninem: „Z wami jestem chrześcijaninem” (*Vobiscum sum christianus*), widząc w tym podstawową łaskę, którą otrzymał⁷. Papież jako biskup solidarnie z innymi biskupami ponosi jednak szczególną odpowiedzialność za instytucję. Jako papież sprawuje władzę, która jest tylko i wyłącznie jego władzą, ponieważ otrzymał ją on sam bezpośrednio od Boga. On sam będzie w końcu wezwany do zdania z tego sprawy, jak żaden inny biskup i z jeszcze większej racji niż jakikolwiek świecki, chociaż wszyscy – świeccy, kapłani i biskupi – jesteśmy wezwani do podjęcia naszej odpowiedzialności za Kościół.

2.4. Jedność Kościoła

Na przedłużeniu tej duchowej koncepcji władzy, jako tajemnicza rzeczywistość, ale mającej podstawowy wymiar historyczny, ukazuje się jedność Kościoła. Jest to tajemnica życia, dlatego nie można do niej zastosować schematu organizacyjnego opartego na wzajemnych relacjach Kościołów lokalnych czy też narodowych, traktując je jako jednostki organizacyjne, a Kościoła rzymskiego nie można uważać za rodzaj jednostki centralnej i kierowniczej. Nie można w odniesieniu do Kościoła stosować koncepcji centrum i prowincji. Niewątpliwie w Kościele urzeczywistnia się pewien „ruch”, który wychodzi z Rzymu i kieruje się do wszystkich krajów, jak i z poszczególnych krajów zwraca się do Rzymu, ale mówienie o „Kościółach narodowych”, co sugeruje stosowanie do poszczególnych Kościołów przymiotników związanych z narodami, wśród których jest on obecny, zafałszowuje rzeczywistość Kościoła⁸. Papież Benedykt XV znacząco stwierdził: „W Kościele Jezusa Chrystusa, który nie jest ani grecki, ani łaciński, ani słowiański, nie ma żadnej różnicy

⁷ AUGUSTYN, *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483.

⁸ Proponowałbym w tym miejscu ograniczyć mówienie o „Kościele polskim”, które w naszym języku pastoralnym jest nadużywane, a takiego Kościoła po prostu nie ma. Warto by częściej odwoływać się do pojęcia „Kościół Chrystusowy”.

między jego dziećmi⁹. Jest tylko jeden i jedyny Kościół pielgrzymujący do Boga, nawet jeśli jest w nim wyraźnie obecna i dochodzi do głosu różnorodność sytuacji kulturowych, form życia, języków, obyczajów, wynikająca z różnorodności kontynentów, narodów i ludzi, ale pozostających w jedności tej samej więzi z Bogiem i tej samej komunii w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym.

Podkreślanie w dzisiejszej eklezjologii znaczenia Kościołów partykularnych, a nawet ryzykowne przyznawanie im pierwszeństwa w stosunku do Kościoła powszechnego jawi się jako błąd teologiczny, który w gruncie rzeczy przyczynia się do obniżenia jakości teologicznej i znaczenia Kościoła partykularnego, ponieważ oznacza zawężenie perspektyw jego istnienia i jego urzeczywistniania się w dziejach. Podstawowe znaczenie Kościoła powszechnego oraz jego ontologiczne i historyczne pierwszeństwo jest kluczem autentycznej eklezjologii i nienaruszalną zasadą kształtowania świadomości kościelnej¹⁰.

3. Dialektyka osoby i społeczności

Pozostając w tej szczególnej perspektywie Kościoła jako instytucji duchowej, refleksja na temat władzy i kolegialności prowadzi do lepszego uchwycenia ruchu dialektycznego, który ma dla całego Kościoła podstawowe znaczenie. W tym miejscu zwrócimy uwagę na niektóre jego aspekty, które wydają się zasługiwać dzisiaj na szczególną uwagę w perspektywie kryzysu władzy.

3.1. Kluczowe punkty odniesienia dla życia Kościoła

Życie Kościoła ma trzy podstawowe punkty odniesienia, których podstawowe znaczenie określa zwłaszcza eklezjologia, tworząc potem na ich

⁹ BENEDYKT XV, Motu proprio *Dei providentis*, Rzym 1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), s. 530.

¹⁰ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List Communionis notio*, Rzym 1992, 9, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 475.

podstawie sposób myślenia, jakim powinien odznaczać się chrześcijanin. Te punkty są następujące:

- osoba,
- apostołowie, a po nich biskupi jako ich następcy,
- Piotr i jego następcy, czyli papieże.

Pierwsze miejsce w Kościele zajmuje osoba. To w odniesieniu do niej i ze względu na nią jest prowadzony i doskonalony kościelny dialog zbawczy z Chrystusem, na który trafnie zwrócił uwagę papież Paweł VI w niesłusznie zapomnianej encyklice *Ecclesiam suam*¹¹. W każdym czasie osoba jest tym mikrokosmosem, z którego wszystko wychodzi i w którym wszystko się na nowo zbiega. W pewnym sensie osoba jest już Kościołem. II Sobór Watykański ponownie podkreślił znaczenie osoby, gdy zwrócił uwagę na Kościół jako nowy Lud Boży. Już sama struktura fundamentalna Kościoła pozwala to docenić, ponieważ zawsze wychodzi ona od osoby i ma na względzie osobę. W tym znaczeniu także papież św. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* podkreślił, co zresztą nie zawsze spotykało się z odpowiednim rozumieniem, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”¹².

Na drugim miejscu znajdują się apostołowie, a po nich biskupi (wśród nich szczególnie zadania spoczywają na kardynałach). To wyjaśnia, dlaczego problem kolegialności nabiera dzisiaj tak wielkiego znaczenia. Dzieje się tak przede wszystkim z dwóch racji: po pierwsze, ponieważ w dziejach, od samego początku, kolegialność odgrywała bardzo ważną rolę w Kościele. Kościół jako instytucja pojawił się jako dobrze zorganizowany, szczególnie w wymiarze hierarchia-papież, niekiedy nawet zapominając o osobie ochrzczonego, która – jak podkreśliliśmy – ma pierwszeństwo. Na poziomie biskupów miano zawsze świadomość wspólnej odpowiedzialności za wszystko, co dzieje się w Kościele, nawet jeśli nie zawsze ta odpowiedzialność zyskiwała wyrażenie instytucjonalne¹³. Niejednokrotnie biskupi w tej odpowiedzialności przewyższali nawet papieży, czego

¹¹ Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964.

¹² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979, 14.

¹³ Por. K. LEHMANN, *Lazione ecclesiale*, Milano 1987, s. 85-93.

niewątpliwym przykładem jest św. Bazyli Wielki¹⁴. Pod drugie, ponieważ ta rola hierarchii stała się bardziej złożona w naszych czasach, ze względu na jej specyfikę, jak i ze względu na coraz większe zadania, które jej się powierza w Kościele¹⁵. Z tego podwójnego punktu widzenia taka rola musi być rozpatrywana w kontekście świata poddanego szybkim zmianom, w którym potrzeba szerokiego uczestniczenia staje się coraz bardziej nagląca i w którym władza na pewno nie może już być sprawowana tak, jak była w przeszłości. Z tego wynika kontestacja ze strony niektórych biskupów prymatu Piotrowego i domaganie się ciągłych konsultacji.

Na trzecim miejscu znajduje się papież, który rządzi całym Kościołem, stanowi zasadę i centrum życia eklezjalnego, zachowując także bezpośredni wpływ na każdy Kościół partykularny.

3.2. Współzależność kluczowych punktów odniesienia

Największe trudności historyczne, które napotkał Kościół w swoich dziejach, były najczęściej związane z większym bądź mniejszym znaczeniem nadanym wymienionym kluczowym punktom odniesienia oraz ich wzajemnej współzależności. Właściwie cały problem życia Kościoła polega na realizacji rzeczywistej równowagi między tymi punktami odniesienia. Chodzi oczywiście o równowagę żywą, której nie da się określić raz na zawsze i sprowadzić do jakiegoś mechanizmu, ale której należy szukać w perspektywie ostatecznego celu Kościoła i jego misji. Zachodzące dzisiaj zmiany, tak jak są przeżywane przez Kościół, zmierzają zasadniczo do znalezienia równowagi między kolegium biskupów i Stolicą Apostolską. Kryzys, który od dłuższego czasu pod tym względem przechodzi przez Kościół, ma bardzo podstawowe znaczenie i kluczowe odniesienia do wielu dziedzin życia kościelnego. Jest to kryzys życia, którego rezultat powinien ostatecznie być pozytywny, jeśli pojmie się go na właściwym

¹⁴ Por. R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'après sa correspondance, une stratégie de communion*, Rome 1992 (*Studia Ehpemeridis „Augustinianum”* 36).

¹⁵ W porządku potocznym wyrazem tego faktu jest to, że coraz częściej wierni domagają się interwencji biskupów, a więc najwyższego stopnia hierarchicznego, w rozmaitych sprawach, które nie mają związku z wiarą i obyczajami katolickimi. Co więcej, domagają się takich interwencji na poziomie konferencji episkopatu, czyli głosu wspólnego.

dla niego poziomie, to znaczy na poziomie zamysłu Bożego oraz na poziomie posługi, która go wciela i ma za zadanie ten zamysł stale przywoływać, zachowywać i przekazywać za pośrednictwem twórczej aplikacji.

W relacji do osoby można zasadniczo powiedzieć, że chodzi o przyjęcie tego, na co wskazał już II Sobór Watykański, a mianowicie o jej pierwszorzędne miejsce w Kościele, co wyraźnie przyjął i potwierdził papież Jan Paweł II w przywołanej już encyklice *Redemptor hominis*, a także w całym swoim nauczaniu i działaniu pasterskim. Osoba ma naturalną skłonność, by w pełni to miejsce zająć, a także dokonać jego poszerzenia. Aby jednak dokonywało się to w odpowiednim duchu, trzeba uwrażliwić na ten problem formację duchową oraz wskazać na jej zasadnicze możliwości. Na pewno trzeba także, również w duchu II Soboru Watykańskiego, zwrócić odpowiednią uwagę na zagadnienie wolności osoby i jej właściwe przeżywanie. Wydaje się, że w naszych czasach, jeśli weźmiemy pod uwagę dominującą sytuację duchową, jest to sprawa o podstawowym znaczeniu. W pewnym sensie odniesienie do kwestii wolności stało się miarą wiarygodności formułowanych dzisiaj propozycji duchowych i kulturowych – albo odnosimy się do kwestii wolności i jesteśmy wiarygodni, albo nie odnosimy się i nasza wiarygodność jest ułomna.

Na poziomie relacji między kolegium biskupim i papieżem sprawa jest bardziej złożona i trudniejsza do praktycznej realizacji. Chrystus powierzył apostołom i ich następcom określoną misję: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Misja została więc powierzona wszystkim – każdemu w taki sam sposób. Sam Chrystus potwierdził zarazem, historycznie i na trwałe, prymat Piotra. Wymóg zatem bycia i działania *cum Petro et sub Petro* jest wpisany w samą naturę urzędu biskupiego, a tym samym stanowi kryterium jego wypełniania w porządku duszpasterskim.

Rządzenie Kościołem w oparciu o posiadaną świętą władzę zakłada, podobnie zresztą jak każde rządzenie, spojrzenie na całość pełnionej misji i ciągłość jej realizacji w określonym kierunku. Domaga się więc udzielania szybkich i jednoznacznych odpowiedzi, podejmowanych nawet w jednej chwili. Jakie więc powinny być prerogatywy biskupów? Przede wszystkim z punktu widzenia duchowego: jak pojąć wypełnienie naj-

wyższego nakazu, aby odzwierciedlało ono boski i całkowicie szczególny charakter władzy, która została dana papieżowi? Zarazem jednak jak uwzględnić misję i rolę biskupów, kontynuatorów dzieła wypełnionego przez apostołów? Jest to zagadnienie, którym zajął się II Sobór Watykański, wypracowując w tym względzie ważne pryncypia. Ich rozwinięcie i skonkretyzowanie egzystencjalne czeka jeszcze na dalszą refleksję pod działaniem Ducha Świętego, aby „posługa jedności” spełniana przez papieża odpowiadała nowym czasom i nowym potrzebom. Papież Jan Paweł II odważnie wskazał na potrzebę podjęcia tego zagadnienia w encyklice *Ut unum sint*¹⁶.

3.3. Odpowiedzialność na poziomie osoby i społeczności

Pojęcie współodpowiedzialności, które zwraca się do wszystkich, jawi się jako ubogacone nowymi możliwościami. Przywołuje ono dwa poziomy odpowiedzialności. Pierwszym jest poziom osobisty, który odnosi się do wiedzy, do działania i do związanych z nim decyzji, do roli pełnionej przez każdego. Pojęcie to odpowiada tradycyjnemu pojęciu odpowiedzialności osobistej. Drugi jest poziom bardziej kolektywny, który każe człowiekowi swoją wiedzę, swoje działanie i swoją rolę odnieść do wiedzy, działania i woli każdego jako jego interlokutora. W naszych czasach, które charakteryzują się naciskiem kładzionym na wysiłki informatyczne, jesteśmy bardziej świadomi, że wszystko oddziałuje na wszystko. Dostrzegalna jest często nadzwyczajna wręcz współzależność sytuacji i zagadnień, która uniemożliwia wyizolowanie takiego czy innego problemu, by określić zakres jego oddziaływania oraz skutki, które wywołuje. Dlatego do odpowiedzialności osobistej dochodzi także odpowiedzialność związana z innym porządkiem, mniej osobistym, a bardziej relacyjnym, który wiąże się z tym, co inni robią, mówią i proponują.

Kościół jest interpelowany przez dowartościowanie kolegalności, a jeszcze bardziej przez problem współodpowiedzialności, aby podjąć refleksję nad tym nowym porządkiem faktów. Wynikają z tego konsekwencje etyczne i duchowe, które nie mogą zostać pomniejszone czy od-

¹⁶ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995, 89.

rzucone. Jeśli na tym polu – trudnym, ale przecież koniecznym – dochodzi się do zaproponowania możliwej drogi, to stawia się zasadniczy krok w przyszłość, będący otwarciem przed Kościołem perspektywy osiągnięcia i przeżywania żywej jedności, a przed ludzkością przyszłości duchowej. Równocześnie nasze doświadczenia będą mogły stać się przykładem i wezwaniem na poziomie moralnym i społecznym dla całej ludzkości.

Kryzys władzy, tak bardzo złożony i zarazem tak bardzo głęboki w Kościele, chociaż na pewno głębszy kryzys dotyka dzisiejsze społeczeństwa, musi zostać podjęty bez pomniejszania jego szczególnych cech charakterystycznych. Władza w Kościele należy do innego porządku w stosunku do instytucji cywilnych. Pochodzi ona od Boga i pozostaje transcendentna. Zmierza ona do wypełnienia duchowego osoby i społeczeństwa, czyli ostatecznie ma na celu świętość. W poszukiwaniu rozwiązań pozwalających pokonać ten kryzys trzeba znaleźć równowagę między wartościami, które – każda z osobna – mają szczególne znaczenie. Ta równowaga urzeczywistnia się w tajemnicy Boga i ze względu na tę tajemnicę. Trzeba będzie w tej dziedzinie wykonać jeszcze wielką pracę, która zdoła doprowadzić do równowagi komunikacyjnej i współdziałania papieża, kolegium biskupów i każdego ochrzczonego.

Rezultaty, do których w tej dziedzinie dojdzie Kościół, będą niewątpliwie mogły uzyskać wymiar uniwersalny, odnosząc się do całej ludzkości. W przypadku Kościoła istotne pozostaje to, by odkryć Chrystusa i konsekwentnie, wciąż na nowo, prowadzić do odkrywania Go, a przez Niego – odkrywania Ojca. Dla Kościoła wszystko jest drogą i narzędziem, by uchwycić tajemnicę i skutecznie do niej prowadzić. Nic innego go nie interesuje, ponieważ taki jest cel, który został mu wyznaczony z wysoka. We władzy i w kolegialności, w braku równowagi między osobą i społecznością, w całym systemie relacji i komunikacji Kościół jest konstytuowany przez tajemnicę Boga, która nad nim dominuje i która łaskawie mu się udziela. Jeśli o tym się zapomina, nie rozumie się już, co właściwie dokonuje się w Kościele i o co w nim chodzi. Jeśli sam Kościół zapomniałby o tym, nie byłby już Kościołem Chrystusa – zaprzepaściłby swoją misję

i zdradziłby ludzkość. Przed tym niebezpieczeństwem może uchronić Kościół tylko naznaczona miłością wspólna troska, będąca wyrazem wspólnej odpowiedzialności, wyrastającej ze wspólnej wiary i wspólnej nadziei.

Bibliografia

- Augustyn, *Sermo* 340: PL 38, 1482-1484.
- Balthasar H. U. von, *Antyrzymski resentment. Papiestwo i Kościół*, tł. W. Szymona, Poznań–Warszawa 2004.
- Balthasar H. U. von, *Duch chrześcijański*, tł. Z. Włodkowa, Paris 1976.
- Benedykt XV, *Motu proprio Dei providentis*, Rzym 1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), s. 529-531.
- Bujak J. (red.), *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Warszawa 2013 (*Rozprawy i studia biblijne* 33).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Rzym 1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Communionis notio*, Rzym 1992, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 470-483.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia*, Rzym 2016.
- Królikowski J., *Wolność, władza i wspólnota w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 6 (2014) nr 2, s. 149-161.
- Lehmann K., *Lazione ecclesiale*, Milano 1987.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Rzym 1964.
- Pouchet R., *Basile le Grand et son univers d'après sa correspondance, une strategie de communion*, Rome 1992 (*Studia Ephemeredis „Augustinianum”* 36).
- Scheffczyk L., *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil*, Siegburg 1993.

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

Janusz Pilszak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

KATOLIK POLITYKIEM W KONTEKŚCIE SPOŁECZNEGO NAUCZANIA JANA PAWŁA II

BEING A POLITICIAN FOR A CATHOLIC IN THE CONTEXT OF THE SOCIAL TEACHING OF JOHN PAUL II

Abstrakt

Artykuł ma za zadanie przybliżyć czytelnikowi kilka kluczowych problemów związanych z uprawianiem polityki przez katolika w kontekście społecznego nauczania Jana Pawła II. W różnych naukach zajmujących się badaniem zachowań społecznych człowieka funkcjonuje wiele definicji polityki, stąd należało przybliżyć stanowisko Kościoła w tej kwestii oraz omówić sposoby powoływania do tego typu działalności. Angażowanie się katolika w politykę rodzi dla niego poważne skutki osobiste i społeczne. Ich omówienie stanowi podstawową część artykułu.

Słowa kluczowe: katolik, polityk, polityka, Jan Paweł II

Abstract

The aim of the article is to provide a reader a few crucial questions concerning being a politician for a Catholic in the context of the social teaching of John Paul II. Different fields of science that deal with the study of

human social behavior provide various definitions of politics, therefore, there is a need to familiarize the attitude of the Church in this area and discuss ways of calling to such an activity. By engaging in politics, a Catholic faces serious personal and social consequences. The main parts of the article discuss such consequences.

Keywords: catholic, politician, politics, John Paul II

Człowiek różni się od pozostałego świata organicznego przede wszystkim zdolnością do abstrakcyjnego myślenia, pamięcią, wolą oraz zdolnością do uczuć wyższych. Cechy te kształtowały się od zawsze w społecznym współdziałaniu ludzi. Działanie w grupie jest także z wielu względów bardziej efektywne niż działanie indywidualne. Dlatego ludzie tworzą różne wspólnoty – w tym wspólnotę polityczną – zróżnicowane w formach. Razem łatwiej i skuteczniej można rozwiązywać pojawiające się problemy i zaspokajać potrzeby.

Współcześnie funkcjonuje, zależnie od przyjętego systemu politycznego, wiele różnych sposobów klasyfikacji wspólnot politycznych. Jednym z podstawowych jest z pewnością podział na wspólnoty naturalne w sensie ścisłym, czyli państwo, i społeczności w sensie szerszym, opierające się na społecznej naturze osoby ludzkiej, których powstanie jest uzależnione od wolnej woli jednostek, np. partie czy stowarzyszenia polityczne, organizacje pozarządowe itd. Każda wspólnota polityczna do skutecznego działania potrzebuje jakiejś formy przywództwa. We współczesnym demokratycznym świecie powołanie do tego typu przewodzenia następuje w wyniku określonych procedur.

Na co dzień wielu ludzi narzeka na rządzących, na rezultaty ich działań, zapominając, że to oni sami pośrednio lub bezpośrednio, głosząc bądź nie, upoważniają ich do sprawowania władzy i ponoszą odpowiedzialność za ich wybranie. Niniejszy tekst ma za zadanie zasygnalizować czytelnikowi kilka kluczowych kwestii związanych z uprawianiem polityki przez katolika w kontekście społecznego nauczania Jana Pawła II.

Polityka

W różnych naukach zajmujących się badaniem zachowań społecznych człowieka funkcjonuje wiele definicji polityki. Sprowadzając je do wspólnego mianownika, można przyjąć, że polityka to całokształt podejmowanych działań mających za cel zdobywanie, sprawowanie, a także trwanie i odzyskiwanie władzy. Polityka to także kształtowanie, poprzez tworzenie prawa i jego egzekwowanie przez kadry (polityków) partii aktualnie rządzącej, jak i współobywateli (np. grupy nacisku), bieżącego życia społecznego, kulturalnego czy gospodarczego na danym terytorium¹.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym poświęcił wiele miejsca działalności politycznej. Za podstawowe kryterium jej uprawiania uważał dążenie do wspólnego dobra wszystkich ludzi i całego człowieka. Uprawianie polityki na rzecz osoby i społeczeństwa powinno przyjąć jako stały kierunek postępowania zaangażowanie na rzecz obrony praw i obowiązków każdego i wszystkich, mając za podstawę osobistą godność ludzkiej istoty. Zdaniem papieża Polaka „(...) sprawiedliwość winna być najważniejszym celem dążeń polityka: sprawiedliwość, która nie zadowala się tylko tym, że oddaje każdemu, co mu się należy, ale stara się stworzyć wśród obywateli sytuację równych szans, a zatem wspomaga szczególnie tych, co do których istnieje obawa, że ze względu na status społeczny, kulturę czy stan zdrowia pozostaną w tyle lub będą zawsze zajmować ostatnie miejsca w społeczeństwie, pozbawieni możliwości osobistego postępu”². Z nauczania papieskiego wynika zatem, że w szeroko rozumianej działalności politycznej, a szczególnie w sprawowaniu władzy publicznej, ustawodawczej i wykonawczej, powszechne zastosowanie winny mieć także inne podstawowe zasady życia społecznego: pomocniczości, solidarności,

¹ Jan Paweł II tak zdefiniował ten termin: Polityka „(...) oznacza w praktyce rządzenie krajami, tworzenie prawa i kierowanie administracją publiczną na różnych szczeblach”. JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca*, 4.11.2000 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1(2001), s. 23. Zob. także: A. ZWOLIŃSKI, *Polityczna działalność*, w: TENŻE (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 367.

² JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 24. Zob. także: TENŻE, *Adhortacja Chriftifideles laici*, Rzym 1988 (dalej: CL), 42.

ochrony praw człowieka, pierwszeństwa miłosierdzia przed sprawiedliwością czy prymatu prawa naturalnego nad stanowionym³.

Karol Wojtyła, zanim został papieżem, doświadczył w swoim życiu, czym jest samotność, bieda, wojna i próby przebudowy społeczeństwa oparte na złudnych ideologiach. Dlatego zgodnie z wieloletnim nauczaniem Kościoła przez cały swój pontyfikat postulował, by żaden człowiek, a katolik w szczególności, nigdy nie traktował obojętnie, biernie i z dystansem tego wszystkiego, co jest sprzeczne z wartościami ewangelicznymi i co im zagraża, jak przemoc, wojna, tortury i terroryzm, obozy koncentracyjne, monopolizacja życia społecznego itd. Wszyscy katolicy powinni się stale angażować w realizowanie dzieła wychowania mającego na celu przezwycięzenie panoszącej się kultury egoizmu, nienawiści, zemsty i wrogości oraz wzrost solidarności na wszystkich szczeblach życia⁴. Dla tego papieża materialnym przejawem wypełnienia wymienionych chrześcijańskich obowiązków było między innymi powszechne zaangażowanie się każdego w działalność polityczną, która winna być rozumiana – co jeszcze raz należy podkreślić – jako jeden z podstawowych wyrazów osobistej odpowiedzialności za drugiego człowieka i szeroko pojmowane życie społeczne. Jest rzeczą oczywistą, że stopień zaangażowania za każdym razem będzie uzależniony od indywidualnych predyspozycji konkretnej osoby. Raz będzie to tylko udział w różnego typu głosowaniach (wyborach), innym razem będzie to także uczestniczenie w spotkaniach wspólnot, podczas których omawiane są ważne sprawy gospodarcze, społeczne czy prawodawcze. Jeszcze bardziej zaangażowaną formą działalności politycznej będzie dążenie do uzyskania pozycji politycznego lidera, a więc do udziału we władzy.

³ Zob. TENŻE, *Wszyscy jesteście odpowiedzialni za wszystkich. Przemówienie Ojca Świętego podczas noworocznego spotkania z korpusem dyplomatycznym*, 10.01.2000 r., w: TENŻE, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, t. 5, Kraków 2007, s. 597-601.

⁴ Por. CL 42.

Desygnacja do uprawiania polityki

Nauczanie społeczne Jana Pawła II w odniesieniu do polityki i władzy świeckiej, a zatem i do sposobu desygnowania do jej uprawiania, jest kontynuacją i rozwinięciem nauczania II Soboru Watykańskiego, a szczególnie konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*⁵. W powstanie tego dokumentu soborowego Karol Wojtyła, jako biskup krakowski, był szczególnie mocno zaangażowany⁶. W części poświęconej życiu wspólnoty politycznej stwierdza się w nim, że taka wspólnota może jednoczyć wielu rozmaitych ludzi, którzy mają także prawo skłaniać się ku różnym poglądom. Jednak by taka wspólnota „(...) nie uległa rozerwaniu w wypadku, gdyby każdy szedł jedynie za własnym zdaniem, potrzebna jest władza, która kierowałaby siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu (...). Konkretnie sposoby, jakimi wspólnota polityczna organizuje własną strukturę i porządek władzy publicznej, mogą być rozmaite, odpowiednio do zróżnicowanego charakteru narodów i rozwoju historycznego (...), jednak ustalenie rodzaju rządu i desygnacja rządzących powinny być pozostawione wolnej woli obywateli”⁷. Przez następne pięćdziesiąt lat, jakie upłynęły od przyjęcia tego dokumentu, dokonał się ogromny rozwój cywilizacyjny, który objął swoim zasięgiem cały świat. Powstałe w jego wyniku globalne narzędzia komunikacji znacznie ułatwiły wzajemne kontakty, co nie pozostało bez wpływu na przekształcanie się wielu społeczeństw tradycyjnych w społeczeństwa nowego typu, o niejednorodnej i zawiłej strukturze. Takie ponowoczesne społeczności mogą się teraz składać z różnorodnej mozaiki subkultur, buntowniczych grup etnicznych i religijnych (np. sekt), kohort pokoleniowych, enklaw alternatywnych stylów życia, internetowych grup dyskusyjnych i portali społecznościowych, stowarzyszeń zawodowych⁸ itd. Wiele z tych organizmów ma krótki żywot. Inne trwają długo. Jednak łączą one i mobilizują

⁵ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965 (dalej: GS), 74.

⁶ Zob. R. SKRZYPCZAK, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2011.

⁷ GS 74.

⁸ Zob. B. SZACKA, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 306-308.

ją do wspólnych działań zwykle bez wyłaniania jakiegokolwiek trwałego przywództwa. Za przykład niech posłuży choćby niedawna mobilizacja wielu ludzi w Polsce przeciwko próbom ograniczania niezależności Trybunału Konstytucyjnego czy sądów, czarne marsze, głównie kobiet, przeciw zaostżaniu ustawy antyaborcyjnej czy wystąpienia przeciwko ograniczaniu wolności internetu. W tym przypadku trudno mówić o desygnacji do przywództwa, skoro ono nie występuje (a przynajmniej niełatwo je zlokalizować w początkowym okresie). Do wspólnego działania skłania tu – i to działanie uzasadnia – zwykle jakaś ważna dla danej społeczności sprawa.

Dzisiaj desygnację do uprawiania polityki można uzyskać w różny sposób. Skrajnym i niepożądanym przypadkiem jest uzurpacja władzy politycznej, czyli objęcie jej z pogwałceniem uznanej powszechnie procedury, np. przez sfałszowanie głosowania czy dokonanie zamachu stanu. Zdarza się czasem, że taka władza podejmuje próby uzasadnienia swojego rzekomego prawa do jej sprawowania, powołując się na jej boskie nadanie. W Liście do Rzymian św. Paweł napisał, że nie ma władzy świeckiej, która by nie pochodziła od Boga (por. Rz 13,1). I właśnie te słowa wyrwane z kontekstu całej Biblii i subiektywnie, przedmiotowo interpretowane bywają wykorzystywane do uzasadnienia władzy przez uzurpatorów.

Powszechnie spotykanym legalnym sposobem uzyskania desygnacji do uprawiania polityki jest powołanie na skutek spontanicznych procesów oddolnych. Taki wybór opiera się zwykle na posiadanych przez konkretnego człowieka lub przypisywanych mu cechach bądź właściwościach, które mają zapewnić skuteczną realizację jakiegoś postulatu bądź postulatów. Polityk wyłoniony w taki sposób zostaje obdarzony kredytem zaufania przez grupę, która go wybrała do reprezentowania swoich interesów, np. przed organami państwa. Nieskuteczne działania są w stanie szybko podważyć to zaufanie i podać w wątpliwość jego autorytet⁹.

Legalna desygnacja do uprawiania polityki może się także dokonać poprzez jej nadanie przez osoby lub instytucje do tego uprawnione, np. na różne funkcje kierownicze w gminie powołuje rada gminy na wniosek wójta, na stanowisko wojewody powołuje Prezes Rady Ministrów. Osobę

⁹ Por. P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 383.

taką zobowiązuje się zwykle do wykonywania zadań władzy, która ją na dane stanowisko powołała, czyli do realizacji jej polityki w obszarze udzielonych kompetencji. Tym samym osoba ta, jak pokazuje to praktyka nie tylko polska, staje się politykiem tej władzy bądź zostaje za takiego uznana. We współczesnym demokratycznym świecie najczęściej desygnacją do uprawiania polityki nabywa się poprzez wybór w wolnych wyborach powszechnych. W tym przypadku politykiem zostaje osoba wybrana przez większość głosujących. W obu wspomnianych sytuacjach mamy do czynienia z legalną władzą ustanowioną na podstawie przepisów prawa i procedur powoływania na stanowiska władcze. Tak wyłoniony polityk będzie przede wszystkim rozliczany z podejmowanych decyzji przez osoby lub instytucje go powołujące – w pierwszym przypadku, i przez większość, która go wybrała – w przypadku drugim, i będzie mniej lub bardziej od nich zależny.

Z punktu widzenia etyki katolickiej każda osoba desygnowana do działalności politycznej – czy to w ramach jakiejś wspólnoty, czy w różnego typu organach władzy świeckiej – musi pamiętać, że jej działalność zawsze powinna być realizowana w granicach porządku moralnego i prawnego w celu osiągnięcia dobra wspólnego oraz że osobom ją desygnującym przysługuje prawo do obrony własnych praw przed nadużyciami z jej strony w granicach, które wyznacza przede wszystkim prawo naturalne i ewangeliczne, a także stanowione¹⁰.

Katolik politykiem

W grupach takich jak partie czy stowarzyszenia polityczne o demokratycznym sposobie działania ważne decyzje zapadają zwykle większością głosów, a ich ostateczny kształt jest wynikiem wcześniejszego ścierania się różnych stanowisk, podgrup interesów czy stronnictw. Aby uznane za ważne i pożądane rozwiązania zostały przyjęte przez całą grupę, a następnie wcielone w życie, ich zwolennicy muszą współpracować. By ta współpraca przyniosła oczekiwane rezultaty, powinna być odpowied-

¹⁰ Zob. GS 74.

nio zorganizowana i skoordynowana. Zajmują się tym osoby kreatywne, o cechach przywódczych, które nie boją się działać na rzecz interesu własnego, w interesie swojej grupy czy szerszej społeczności, a które określa się potocznie – w tym przypadku – terminem „polityk”¹¹. Zatem zadaniem zwolenników danego rozwiązania będzie albo przekonanie do niego już działającego w grupie polityka, albo powołanie nowego, by po pierwsze, dążył do zdobycia większości wewnątrz grupy dla tego rozwiązania, a po drugie, podejmował działania na forum innych grup w celu doprowadzenia do jego realizacji w ramach większej społeczności, gdy obrany cel tego wymaga.

Powołanie odpowiedniej osoby na polityka ma zatem wielkie znaczenie dla grupy. Przede wszystkim zwiększa szanse na skuteczną realizację jej celów. Z drugiej strony niesie z sobą zagrożenia. Na przykład gdy polityk uzyska zbyt duży dostęp do władzy, ma także możliwość już samodzielnego jej poszerzania, co w skrajnych i niepożądanych przypadkach może doprowadzić do przejęcia całkowitej kontroli nad grupą i zmiany jej sposobu działania z demokratycznego na autorytarny. Wtedy polityczny lider staje się dyktatorem. Zaczyna stawiać siebie poza kontrolą grupy (społeczeństwa), nie waha się użyć siły wobec przeciwników, nie przestrzega praw człowieka, a także uzurpuje sobie prawo do dowolnego stanowienia reguł działania (systemu prawnego) grupy czy społeczności. W czasie ostatniego soboru powszechnego dokonano jednoznacznej oceny takiego postępowania. W konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* napisano: „Jest rzeczą nieludzką, aby władza polityczna przeradzała się

¹¹ W celu uniknięcia zbędnej dyskusji nad klasyfikacją typu polityk okazjonalny, zawodowy czy tym podobnych wprowadzono arbitralnie w tym artykule ogólny termin „polityk”. Odnosi się on do każdej osoby w pewien sposób powołanej/wybranej do tego typu działalności (posłów, senatorów czy dyplomatów), również do osób niezwiązanych z żadną frakcją polityczną, ale działających w skali lokalnej czy krajowej (radnych, wójtów itd.), a przede wszystkim do osób funkcjonujących we władzach różnego szczebla, w tym w ramach partii i stowarzyszeń politycznych, oraz do osób pracujących na publicznych stanowiskach rządowych i w samorządzie terytorialnym. Politykiem w szerszym znaczeniu jest bowiem każdy człowiek, który przez swoją działalność na rzecz społeczeństwa wnosi wkład do dobra wspólnego, czyli przyczynia się do budowania takiego ładu społecznego, w którym szanowane są prawa i wolności należne każdemu człowiekowi w społeczeństwie.

w totalitaryzmy albo dyktatury, które naruszają prawa osób lub grup społecznych¹². Zatem dla katolika taki sposób sprawowania władzy politycznej jest niedopuszczalny. Dlatego katolicy, nie tylko w swoim dobrze pojętym interesie, za każdym razem powinni dokonywać wnikliwej oceny zaproponowanego kandydata do pełnienia politycznej funkcji, zwracając uwagę nie tylko na jego kompetencje, ale i na cechy osobowości. Powinni zdecydowanie odrzucać osoby o silnej, ale wypaczonej (bezwzględnej, sadystycznej) osobowości autorytarnej.

Nauki społeczne wskazują na konieczność posiadania przez kandydata do tego typu działalności między innymi takich cech osobowości jak: wysoki stopień pewności siebie (asertywności), dominujący charakter zachowania, zdolności towarzyskie, łatwość nawiązywania relacji z innymi, obycie z sytuacjami zbiorowymi, szczególna kompetencja ujawniana i dostrzegana w dziedzinach cenionych przez grupę czy władzę wyższą, wzorowe stosowanie się do uznawanych w grupie norm i wartości¹³. Politykiem powinna bowiem zostać przede wszystkim osoba prawa i odpowiedzialna, kompetentna i skuteczna w działaniu, która potrafi łatwo określać i wyjaśniać wspólne zadania oraz organizować inne osoby wokół ich realizacji, a także która ma umiejętność realnego patrzenia na otaczający ją świat, na samą siebie oraz umiejętność panowania nad sobą i przewidywania skutków własnych działań¹⁴. Powinna to być także osoba tolerancyjna, która potrafi unikać irracjonalnej niechęci, a niekiedy i fizycznej czy symbolicznej agresji wobec bliźnich tylko dlatego, że nie podzielają jej poglądów.

Dobry kandydat na polityka powinien również niewątpliwie cieszyć się autorytetem, czyli być uznawany za kompetentnego do decydowania w sprawach związanych z życiem społecznym, a także w sprawach zasad życia i sposobów radzenia sobie w tym życiu¹⁵. Ale nie tylko. Polityk, gdy

¹² GS 75.

¹³ Zob. P. SZTOMPKA, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 382.

¹⁴ Zob. P. SŁAWEK (wstęp i opr.), *Ojciec Święty Jan Paweł II. O polityce*, Kraków 2001, s. 7-8.

¹⁵ Zob. J. M. BOCHEŃSKI, *Co to jest autorytet?*, w: TENŻE, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 200-324.

uzyska już dostęp do władzy, będzie występował równocześnie w dwóch rolach: jako autorytet dla swoich zwolenników oraz jako zwolennik wobec innych autorytetów. W tym drugim przypadku powinien umieć unikać bezrefleksyjnego opierania swoich decyzji na autorytecie zewnętrznym. W praktyce wcale nierzadko zdarza się bowiem tak, że przypisuje się zewnętrznemu autorytetowi kompetencje, których nie posiada i nigdy posiadał nie będzie. Zdarza się nawet i tak, że przypisuje się różne kompetencje i autorytet na zasadzie: jest lekarzem, profesorem, długoletnim politykiem czy też popiera go dana partia, a zatem ma też odpowiednie kompetencje do pełnienia nowych ról.

Bezrefleksyjność wobec autorytetu zewnętrznego powoduje przede wszystkim zmniejszenie skuteczności oddziaływań moralnych w sytuacji otrzymywania niezgodnych z nimi poleceń od tegoż autorytetu, np. władzy zwierzchniej, szefa partii czy przepisu prawa itd. Zwykle wtedy polityk zaczyna postrzegać siebie jako osobę nieodpowiadającą za własne czyny. Cała odpowiedzialność zostaje bowiem przypisana właśnie zewnętrznemu autorytetowi, co może prowadzić do wielu destrukcyjnych i złych w skutkach działań. Zjawisko to jest niestety nader często spotykane, a jego korzeni upatruje się w edukacji pierwotnej (w rodzinie) i wtórnej (np. w szkole) człowieka nastawionej wyłącznie na uzyskanie bezwzględnego posłuszeństwa (np. w rodzinie – wobec rodziców, w szkole – wobec nauczycieli itd.)¹⁶.

Zatem z socjologicznego punktu widzenia dobrym kandydatem na polityka nie będzie osoba bez odpowiednio wykształconych cech osobowości i bez życiowego przygotowania (poza jednostkami wybitnie utalentowanymi), które zależne jest, jak widać, od wielu czynników, w tym także od zajmowanej dotychczas pozycji społecznej (czyli od umiejscowienia danej osoby w zbiorowości), określanej zwykle na podstawie pełnionych przez tę osobę dotychczasowych ról społecznych.

¹⁶ Na skutek takiej socjalizacji osoba jej poddana może przejawiać skłonność do niemal całkowitego wyzbycia się indywidualnej odpowiedzialności za swoje działania, usprawiedliwiając je obowiązkiem podporządkowania się. Zob. np. H. ARENDT, *Eichmann w Jerozolimie*, Kraków 2005, s. 173; S. MILGRAM, *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tł. M. Hołda, Kraków 2008, s. 19-28.

Z pozycji etyki katolickiej kandydata na polityka powinno wyróżniać również wiele pozytywnych cnót. Do podstawowych należy niewątpliwie posiadanie nie tylko dobrze wykształconego i pewnego sumienia przeduczynkowego, ale i odczuwanie stałej potrzeby jego kształtowania¹⁷. Katolicki kandydat na polityka nie powinien być także osobą popadającą w pychę, która przecenia własny rozum i wiedzę i uważa, że tylko ona wszystko najlepiej wie i może zrobić.

Z kwestią sumienia wiąże się poczucie odpowiedzialności za popełniane czyny. Ogólnie rzecz ujmując, odpowiedzialność to nic innego jak przekonanie, że jest się rzeczywistym sprawcą czynu swojego lub innych (aktu moralnego), i odczuwany w związku z tym obowiązek moralny i prawny ponoszenia za ten czyn konsekwencji. Zależnie od rodzaju popełnionego zła, skutków, jakie spowodowało, i okoliczności, w jakich do jego popełnienia doszło, zakres odpowiedzialności będzie też za każdym razem inny. Raz będzie większy (np. zabójstwo z chęci zysku), raz mniejszy (np. zabójstwo w afekcie), innym razem nie będzie go wcale (np. zabójstwo w samoobronie)¹⁸. Co do zasady zakres odpowiedzialności według prawa cywilnego i według etyki katolickiej przedstawia się podobnie. Ustawy cywilne w wielu państwach określają szereg warunków formalnych, które musi spełnić sprawca czynu, aby można go było pociągnąć do odpowiedzialności. Są to np. odpowiedni wiek sprawcy, fakt penalizacji (karalności) danego czynu w momencie jego popełnienia¹⁹ czy kwestia poczytalności sprawcy²⁰.

Źródłem w przypadku etyki katolickiej jest Biblia, tradycja i nauczanie Kościoła. Oceną czynów ludzkich w świetle Objawienia zajmuje się teologia moralna. Rozpatruje je ona w takiej mierze, w jakiej są podporządkowane prawu moralnemu, jego przykazaniom i powinnościom przez te przykazania określanym. Prawo moralne jest dziełem Mądrości

¹⁷ Por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 23-32.

¹⁸ Por. tamże, s. 34.

¹⁹ Należy pamiętać, że ten warunek odnosi się także do prawa międzynarodowego. Popełnienie czynu niepodlegającego karze w danym państwie, ale naruszającego prawa człowieka czy prawo międzynarodowe wcale nie oznacza bezkarności.

²⁰ Zob. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny z późn. zm., rozdz. 3, art. 25-31, Dziennik Ustaw 88(1997), poz. 553, s. 2679-2680.

Bożej i wyraża się następnie w różnych formach, np. w prawie naturalnym, kościelnym, ale też cywilnym²¹. Czyn naruszający prawo moralne nazywany jest grzechem. Jednak aby kogoś uznać za w pełni odpowiedzialnego za popełnienie grzechu, muszą być także spełnione określone warunki. Przede wszystkim należy mieć nieograniczoną możliwość uniknięcia czynu naruszającego prawo moralne, czyli być pozbawionym przymusów wewnętrznych i zewnętrznych ograniczających wolność. Inaczej mówiąc, za grzech ponosi się pełną odpowiedzialność, gdy popełniło się go świadomie i dobrowolnie.

W rozumieniu etyki katolickiej grzech jest zawsze czynem osobistym. Ponadto ponosi się także odpowiedzialność za grzechy popełnione przez innych, gdy się w nich współuczestniczy²². Na przykład polityk będący posłem partii posiadającej większość w parlamencie ponosi odpowiedzialność (choć niecałą) za nieskuteczne zablokowanie przyjęcia złej ustawy (np. naruszającej w jakikolwiek sposób prawo do życia). Dlatego osoba, która jest katolikiem i podejmuje się kandydowania na polityka, musi sobie zdawać sprawę, że nie będzie nigdy działała w próżni społecznej i prawnej, lecz będzie w większym lub mniejszym stopniu zależna od grupy, która ją powołała do pełnienia tej funkcji, i od aktualnie obowiązującego prawa cywilnego. Powinna zatem brać pod uwagę, że w niektórych okolicznościach razem lub osobno mogą one tworzyć sytuacje grzeszne lub grzeszne struktury społeczne, w których – jeżeli nie potrafi doprowadzić do ich zmiany – nie powinna brać udziału.

Z tematem odpowiedzialności wiąże się ściśle zagadnienie posłuszeństwa, o czym była już częściowo mowa przy omawianiu kwestii autorytetu. Posłuszeństwo, ogólnie rzecz ujmując, to stopień mniej lub bardziej dokładnego wypełniania oczekiwań i poleceń artykułowanych przez innych, np. rodziców, przełożonych, własny elektorat itd. W zależności od przyjętej koncepcji posłuszeństwo może mieć różne źródło, np. religijne (posłuszeństwo wobec Boga), może też mieć wymiar wyłącznie świecki (np. posłuszeństwo wobec przepisu prawa) lub inne. Kandydat na polityka musi sobie zdawać sprawę, że jego posłuszeństwo wobec osób czy

²¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002 (dalej: KKK), 1950-1953.

²² Zob. KKK 1868.

grup, które go poparły i od których jest zależny, czy też wobec przepisów prawa ma jednoznaczną granicę. Jest nią troska o dobro wspólne. Dlatego czyny popełniane w imię egoistycznych celów grupy, do której się przynależy lub od której jest się zależnym, nie mogą być usprawiedliwiane przez polityka koniecznością wypełniania poleceń i życzeń tej grupy czy służbowych obowiązków. Nie mogą być także usprawiedliwiane szacunkiem dla prawa, różnych regulaminów, umów itp., niezależnie od tego, co one stanowią. Posłuszeństwo ma być rozumne, a nie ślepe, ma być poddane ocenie sumienia²³.

Jan Paweł II do tej ostatniej opisanej tu negatywnej tendencji odnosił się wielokrotnie. W przemówieniu skierowanym do trzech tysięcy parlamentarzystów z 92 krajów zgromadzonych w Rzymie w 2000 roku mówił: „Nie ulega wątpliwości, że we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie chrześcijański prawodawca styka się z wizjami życia, ustawami i żądaniami legalizacji, które pozostają w sprzeczności z jego sumieniem. Chrześcijańska roztropność, będąca cnotą chrześcijańskiego polityka, winna mu w takich sytuacjach wskazywać, jak ma postępować, aby z jednej strony nie sprzeciwić się nakazom należycie ukształtowanego sumienia, a z drugiej nie uchybić powinnościom prawodawcy. Rzecz nie w tym, aby współczesny chrześcijanin odcinał się od świata, w którym postawiło go Boże powołanie, ale raczej by dawał świadectwo swej wiary i postępował zgodnie z własnymi zasadami w trudnych i nieustannie zmieniających się sytuacjach, jakie występują w życiu politycznym (...). Znaczy to, że ustawy prawne – niezależnie od dziedziny, w jaką wkracza lub powinien wkroczyć prawodawca – muszą zawsze kierować się szacunkiem dla człowieka i służyć zaspokojeniu jego wielorakich potrzeb duchowych i materialnych, osobistych, rodzinnych i społecznych”²⁴. W encyklice poświęconej wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* papież nie tylko wskazuje na relatywizm etyczny (a w konsekwencji i prawny), który zdaje się dominować we współczesnym życiu politycznym, ale i na coraz powszechniejszą tendencję, by w tej sferze życia społecznego uznawać za jedyne kryterium moralne

²³ Por. KKK 1970.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 24.

w wypełnianiu swoich funkcji wyłącznie to, co zostało zapisane np. w ustawach czy umowach²⁵. Powoduje to w konsekwencji, w skrajnym przypadku, że polityk w ten sposób rozumujący może poczuć się całkowicie zwolniony z indywidualnej odpowiedzialności za zawarte w tych aktach prawnych rozwiązania, choć to właśnie on ponosi bezpośrednią odpowiedzialność za skutki tworzonych aktów prawnych, gdy w procesie ich powstawania bierze udział, a także za prawo już istniejące, ale złe, gdy nie próbuje go zmieniać²⁶.

Katolicki kandydat na polityka w przyszłej pracy z pewnością nie raz będzie stawał wobec lansowanej przez różne środowiska tak zwanej potrzeby chwili i powiązanej z nią propozycji rozwiązania danej kwestii metodą wyboru „mniejszego zła” (tzn. że ze złego czynu popełnianego teraz mają wynikać dobre skutki w przyszłości). Tymczasem podpisany i przyjęty za pontyfikatu papieża Polaka Katechizm Kościoła katolickiego mówi wprost: „Niedopuszczalne jest czynienie zła, by wynikało z niego dobro”²⁷. Inaczej mówiąc, nie można usprawiedliwiać złego działania podjętego w dobrej intencji, bowiem cel nigdy nie uświęca środków do niego prowadzących. Na przykład dążenie polityka do dobra, jakim jest zapewnienie pokojowego współżycia różnych grup w ramach danej wspólnoty, poprzez użycie siły (gdy jakaś grupa protestuje, bo uważa, że jest dyskryminowana), czyli bez liczenia się ze środkami wiodącymi do celu, jest działaniem etycznie złym. Natomiast w tej konkretnej sytuacji etycznej dążenie do realizacji najwyższej wartości (pokoju społecznego) za pomocą dialogu będzie działaniem właściwym. Zatem kandydat na polityka musi umieć dobrać dobre środki do realizacji dobrego celu,

²⁵ Zob. TENŻE, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, 69.

²⁶ Na przykład program danej partii (przygotowany przez jej głównych ideologów) jest omawiany na jej różnych szczeblach (w kołach, strukturach powiatowych, wojewódzkich) i następnie przyjęty jako kierunek działania na zjeździe krajowym, zwykle poprzez większościowe głosowanie. W chwili gdy ta partia wygra wybory, stara się swój program, poprzez stanowienie prawa, a następnie jego egzekwowanie, wcielać w życie za pomocą całego aparatu administracyjnego i siłowego państwa. Zdarza się, że po kolejnych, tym razem przegranych wyborach karani za stosowanie tego prawa są wyłącznie urzędnicy, a nie politycy, którzy to prawo stanowili.

²⁷ KKK 1756.

czyli zakładać jednocześnie dobro: przedmiotu, celu (intencji) i okoliczności działania. Bez jednoczesnego spełnienia tych trzech warunków zastosowane rozwiązanie nie będzie czynem moralnie dobrym²⁸.

W grupach o demokratycznym sposobie działania podstawową część pracy każdego przyszłego polityka stanowić będą przede wszystkim starania o pozyskanie większości dla proponowanych rozwiązań, a więc zmierzające do ustalenia wspólnego stanowiska, czyli do osiągnięcia kompromisu. Sam stopień dopuszczalnego kompromisu (czyli rezygnacji z jednej wartości na rzecz innej) jest dla katolika zwykle precyzyjnie określony przez obiektywne normy moralne. Oznacza to, że w szczególnych i jednostkowych sytuacjach znalezienie etycznego rozwiązania wymaga umiejętności zawierania nie jakiegoś kompromisu, ale kompromisu mądrego. Z tego powodu katolik będący kandydatem na polityka powinien być osobą, która w obliczu przyszłych nieuniknionych niepowodzeń nie będzie popadać w zwątpienie i zaprzestawać dalszych prób poszukiwania właściwego rozwiązania. Powinien być także osobą, która podczas tych poszukiwań będzie umiała ustrzec się rezygnacji z tego, co prawdziwe i sprawiedliwe, czyli z obiektywnej prawdy²⁹.

Zakończenie

Wielu kandydatów na polityków różnego szczebla podczas kampanii wyborczych odwołuje się do chrześcijańskich korzeni i systemu wartości, co ich zdaniem ma stanowić swego rodzaju gwarancję właściwego działania, gdy zostaną wybrani. Jednak nie zawsze takie osoby zdają sobie sprawę z zadań, jakich się podejmują. W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II napisał: „(...) jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i zwiększa-

²⁸ Por. KKK 1760.

²⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 24.

nia władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło (...) w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych dotyczących funkcjonowania państw³⁰. W cytowanym już wielokrotnie przemówieniu skierowanym do parlamentarzystów i polityków papież przywołane nauczanie doprecyzował: „(...) chrześcijanin, który uprawia politykę – i pragnie czynić to «po chrześcijańsku» – winien działać bezinteresownie, nie szukając korzyści dla siebie ani dla swojego ugrupowania czy partii, ale dla dobra wszystkich i każdego, a zatem przede wszystkim tych, których sytuacja w społeczeństwie jest najtrudniejsza³¹. Być dobrym chrześcijaninem i zajmować się właściwie polityką znaczy zatem, że trzeba mieć prawe i dobrze ukształtowane sumienie przeduczynkowe, umiejętność zawierania mądrych kompromisów, szacunek wobec innych poglądów, a jednocześnie jasny i zdecydowany osąd moralny wobec spotykanych zjawisk i wydarzeń politycznych. Katolik uprawiający politykę powinien bowiem umieć swojego przeciwnika przekonać, a nie pokonać, powinien go pozyskać nie dla swojego ugrupowania, lecz dla słusznej sprawy – dobra wspólnego. Nigdy też nie powinien prowadzić „podzielonego życia”, czyli inne wartości prezentować w domu, inne na forum swojej grupy, a jeszcze inne poza nimi, lecz powinien umieć, zachowując własne przekonania, prowadzić skuteczny dialog z różnymi środowiskami.

Dlatego katolik, który zamierza zostać politykiem, powinien się dobrze zastanowić nad obowiązkami i wyzwaniem, jakie na siebie przyjmuje. Wybór na polityka rodzi bowiem dla niego poważne skutki osobiste i społeczne. Niesie z sobą nie tylko przywileje, władzę i prestiż, ale też prawną, a przede wszystkim moralną odpowiedzialność za podejmowane bądź zaniechane działania. Wszystkie te wymienione czynniki razem i każdy z osobna wpływają na skuteczność etycznego działania i muszą być brane pod uwagę po pierwsze przez osobę, która zamierza zostać politykiem, a po drugie przez tych, którzy mają wpływ na typowanie danej osoby do tego rodzaju działalności.

³⁰ TENŹE, *Encyklika Veritatis splendor*, Rzym 1993, 101.

³¹ TENŹE, *Chrześcijanin...*, dz. cyt., s. 23-24.

Wybory powszechne poprzedzane są zwykle kampanią wyborczą. We współczesnych europejskich realiach jest to niemal zawsze kampania negatywna, którą zdaje się zżerać choroba obmowy, pomówień i plotek. Jej cechą dominującą stało się dostrzeżenie prawdziwej bądź wymyślonej złej cechy lub czynu kandydata, a następnie przypisanie mu kolejnych, także negatywnych. Zaczyna się również poruszać publicznie sprawy prywatne i rodzinne – oczywiście w negatywnym kontekście. Wszystkie te działania mają na celu zdyskredytowanie kandydata w oczach wyborców.

Dlatego by ograniczyć tego typu poczynania, a zbliżające się kampanie wyborcze uczynić bardziej merytorycznymi, należy stale przypominać osobom w nie zaangażowanym słowa z Katechizmu Kościoła katolickiego: „*Poszanowanie dobrego imienia* osób zabrania jakiegokolwiek niesprawiedliwego czynu lub słowa, które mogłoby wyrządzić im krzywdę. Staje się winnym: – *pochopnego sądu*, kto nawet milcząco, uznaje za prawdziwą – bez dostatecznej podstawy – moralną wadę bliźniego; – *obmowy*, kto bez obiektywnie ważnej przyczyny ujawnia wady i błędy drugiego człowieka osobom, które o tym nie wiedzą; – *oszczerstwa*, kto przez wypowiedzi sprzeczne z prawdą szkodzi dobremu imieniu innych i daje okazję do fałszywych sądów na ich temat”³². Żaden człowiek nie żyje sam. Żaden nie ma wiedzy i umiejętności ani wystarczających zasobów koniecznych do całkowicie niezależnego funkcjonowania w dzisiejszym świecie. Dlatego należy także wystrzegać się postawy odwrotnej niż wyżej opisana i potępiać wszelkie działania, które „(...) przez komplementy, pochlebstwo lub służalczość zachęcają i utwierdzają drugiego człowieka w złośliwych czynach i w przewrotności jego postępowania”³³. Pochlebstwo także jest grzechem. Ludzie są od siebie wzajemnie zależni i muszą uwzględniać poszanowanie praw innych, by żyć w pokoju. Nie trzeba być doświadczonym politykiem, aby dostrzec kruchość porządku współczesnego świata. Wystarczy obejrzeć jakiegokolwiek codzienne wiadomości w TV, by przekonać się, jak szybko agresja i dążenie do władzy są w stanie zakłócić tę równowagę.

³² KKK 2477.

³³ KKK 2479.

W Polsce i w świecie nadal pozostaje do rozwiązania wiele niesprawiedliwości społecznych, a także cały szereg innych trudnych kwestii (np. problem głodu czy nędzy). Dlatego należy wspierać i promować ludzi, którzy mają dość odwagi, by pokonać lęk przed zmianą, by przekroczyć nacjonalistyczne ograniczenia swojej grupy i wziąć na siebie przywództwo w rozwiązywaniu tych problemów. Czasem, gdy nie powiodą się inne próby zmiany złego *status quo*, którego nie można tolerować, wymagać to od nich będzie nawet obywatelskiego nieposłuszeństwa. Dlatego niezależnie od naszych osobistych poglądów i ocen działania polityków o korzeniach katolickich powinniśmy odczuwać w stosunku do nich respekt i szacunek, bowiem uczynili oni ze swoich najgłębszych przekonań sprawę publiczną, a żyjąc zgodnie z nimi, podejmują próbę dbania bardziej o dobro wspólne niż o swoją wygodę i bezpieczeństwo.

Bibliografia

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie*, Kraków 2005.
- Bocheński J. M., *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 200-324.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Chrześcijanin jako polityk i ustawodawca*, 4.11.2000 r., „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1(2001), s. 21-24.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich. Przemówienie Ojca Świętego podczas noworocznego spotkania z korpusem dyplomatycznym*, 10.01.2000 r., w: tenże, *Dzieła zebrane. Orędzia. Przesłania. Przemówienia okolicznościowe*, t. 5, Kraków 2007, s. 597-601.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Milgram S., *Posłuszeństwo wobec autorytetu*, tł. M. Hołda, Kraków 2008.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2011.
- Sławek P. (wstęp i opr.), *Ojciec Święty Jan Paweł II. O polityce*, Kraków 2001.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003.

Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dziennik Ustaw 88 (1997), poz. 553, s. 2677-2716.

Zwoliński A., *Polityczna działalność*, w: tenże (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 367-371.

Dr Janusz Pilszak – absolwent Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej, magisterium z filozofii Boga, doktorat z teologii w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obszar podstawowych zainteresowań badawczych: katolicka nauka społeczna, socjologia, psychologia społeczna. Autor kilkunastu publikacji naukowych z dziedziny teologii i filozofii. Na co dzień współpracuje między innymi z Duszpasterstwem Przedsiębiorców i Pracodawców „Talent”.

e-mail: pilszak.januszkozy@interia.eu

ks. Marek Stokłosa SCJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

USUNIĘCIE Z URZĘDU KOŚCIELNEGO WEDŁUG MOTU PROPRIO PAPIEŻA FRANCISZKA *COME UNA MADRE AMOREVOLE*

REMOVAL FROM THE ECCLESIASTICAL OFFICE ACCORDING TO THE MOTU PROPRIO OF POPE FRANCIS'S AS A *LOVING MOTHER*

Abstrakt

Papież Franciszek 4 czerwca 2016 roku ogłosił motu proprio *Come una madre amorevole*. W dokumencie tym precyzuje już istniejące normy dotyczące usunięcia osoby z urzędu kościelnego z poważnych przyczyn, które są zawarte odpowiednio w kan. 193 KPK/83 i kan. 975 KKKW. Zgodnie z jego postanowieniami przyczynę tę stanowią zaniedbania w sprawowaniu urzędu przez biskupów diecezjalnych i innych podmiotów wymienionych w motu proprio, które przyniosły poważną krzywdę osobie fizycznej lub określonej wspólnotie wiernych. Wśród tych poważnych przyczyn jest niedbałość sprawujących określone urzędy w reagowaniu na przypadki nadużyć seksualnych wobec małoletnich oraz osób dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu. Ponadto nowe przepisy regulują, w jaki sposób mogą oni zostać usunięci z zajmowanego stanowiska. Jeśli wystąpią poważne oznaki zaniedbania w sprawianiu powierzonego urzędu, to jedna z upoważnionych Kongregacja Kurii Rzymskiej, po otrzymaniu

niu takich informacji, przeprowadza administracyjne dochodzenie zgodnie ze wskazaniem zawartym w papieskim dokumencie. Po jego zakończeniu, w przypadku uznania usunięcia tytulariusza z urzędu za stosowne, Kongregacja może wydać odpowiedni dekret o usunięciu lub zachęcić piastującego urząd do złożenia rezygnacji w ciągu piętnastu dni. Jeśli zainteresowany nie przedłoży rezygnacji w przewidzianym terminie, to dykasteria będzie mogła wydać dekret o usunięciu. Decyzja Kongregacji o usunięciu z urzędu wymaga szczególnego zatwierdzenia przez biskupa Rzymu.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, motu proprio *Come una madre amorevole*, usunięcie z urzędu kościelnego, delicta graviora, nadużycia seksualne wobec małoletnich, biskup diecezjalny, eparcha

Abstract

Pope Francis proclaimed motu proprio *As a loving mother* on the 4th of June 2016. In the document, the Pope specifies the already existing norms for the removal of a person from the Church office for serious reasons, which are contained in can. 193 CIC/83 and can. 975 of the CCEO. According to the document, this failure is seen in the negligence in exercising the office by diocesan bishops and other subjects mentioned in the motu proprio, which have caused serious harm to the physical person or specific community of the faithful. Among these serious causes is the negligence on the part of those who exercise certain authority to respond to cases of sexual abuse of minors and adults who have a habitual impairment in the use of reason. In addition, the new regulations govern how they can be removed from their posts. If there are serious signs of negligence in the performance to the assigned office, one of the authorized Congregations of the Roman Curia, upon receiving such information, shall carry out administrative inquiries in accordance with the indications contained in the papal document. Upon its conclusion, if the removal of the titular from the office is considered appropriate, the Congregation may issue a suitable decree of removal or encourage the one who holds the authority to resign within fifteen days. If the person concerned fails to submit the resignation within the prescribed time, then the dicastery will be permit-

ted to issue a decree of removal. The decision of the Congregation to remove one from the office requires a special approval of the Bishop of Rome.

Keywords: pope Francis, motu proprio *As a loving mother*, removal from the ecclesial office, *delicta graviora*, sexual abuse of minors, diocesan bishop, eparchy

Wstęp

W Kościele katolickim funkcjonują surowe procedury postępowania wobec duchownych podejrzanych o popełnienie nadużyć seksualnych wobec małoletnich, którzy nie ukończyli 18. roku życia, oraz osób dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu. Odpowiednie normy zostały promulgowane w 2001 roku przez motu proprio Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela*¹, które następnie w 2010 roku uległy pewnym modyfikacjom zatwierdzonym decyzją Benedykta XVI². Kolejnego znaczącego kroku w walce z nadużyciami seksualnymi popełnianymi przez duchownych dokonał papież Franciszek, wydając 4 czerwca 2016 roku motu proprio *Come una madre amorevole*, które weszło w życie 5 września 2016 roku³. W dokumencie tym papież precyzuje normy ujęte już w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku (dalej KPK/83) oraz w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich

¹ IOHANNES PAULUS II, *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacramentorum sanctitatis tutela* quibus Normae de gravioribus delictis Congregationis pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, 30.04.2001, AAS 93 (2001), s. 737-739. Por. także CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delicta gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18.05.2001, AAS 93 (2001), s. 785-788. Tekst w języku polskim: *List Kongregacji Nauki Wiary*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 10(68) (2001), s. 415-417.

² CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, AAS 102 (2010), s. 419-430. Tekst w języku polskim w: „L'Osservatore Romano” 10(326) (2010), s. 53-59.

³ FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio datae Come una madre amorevole*, AAS 108 (2016), s. 715-717.

(dalej KKKW), które odpowiednio w kan. 193 i 975 przewidują możliwość usunięcia z urzędu kościelnego z poważnych przyczyn. Zgodnie z postanowieniami motu proprio biskup diecezjalny, eparcha, a także inny duchowny kierujący, choćby czasowo, Kościołem partykularnym lub inną wspólnotą wiernych z nim zrównaną może być usunięty z urzędu, jeśli na skutek jego zaniedbań bądź zaniechania określonych czynów została wyrządzona poważna krzywda osobie fizycznej lub wspólnocie wiernych. Papieski dokument wskazuje na jedną z poważnych przyczyn, jaką stanowi niedbałość wspomnianych hierarchów w reagowaniu na przypadki nadużyć seksualnych wobec małoletnich ze strony duchownych podlegających ich władzy. Postanowienia motu proprio należy odczytać jako odpowiedź najwyższego prawodawcy Kościoła katolickiego na pojawiające się w różnych częściach świata oskarżenia pojedynczych biskupów o tuszowanie przez nich przypadków nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich, czy też zaniechanie stosownych działań w celu sprawiedliwego ukarania ich sprawców.

Wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu z osobą małoletnią dokonywane przez duchownych, którzy powinni cieszyć się największym zaufaniem społecznym, są strasznym grzechem, w pełni niezgodnym z tym i sprzeciwiającym się temu, czego Chrystus i Kościół nauczają. Dlatego też Kościół katolicki w sposób zdecydowany i nieodwołalny przyjął zasadę zerowej tolerancji dla nadużyć seksualnych względem małoletnich oraz osób dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu. Reguła ta odnosi się nie tylko do duchownych dopuszczających się wspomnianych przestępstw, ale także obejmuje biskupów diecezjalnych czy innych duchownych, którzy kierując danym Kościołem partykularnym lub określoną wspólnotą wiernych, dopuścili się poważnych zaniedbań w reagowaniu na czyny popełniane przez duchownych podlegających ich władzy.

W niniejszym studium zostaną omówione przyczyny i procedura usunięcia z urzędu biskupów diecezjalnych i innych duchownych, które zostały nakreślone przez papieża Franciszka w jego motu proprio *Come una madre amorevole*.

1. Przyczyna usunięcia z urzędu

Prawo kanoniczne, odpowiednio w kan. 193 § 1-2 KPK/83 i 975 § 1 KKKW, przewiduje możliwość usunięcia osoby z urzędu kościelnego z poważnych przyczyn, przy zastosowaniu postępowania określonego prawem. Natomiast, zgodnie z kan. 193 § 3 KPK/83 i 975 § 2 KKKW, do usunięcia z urzędu nadanego na czas zależny od władzy powierzającej urząd wystarcza słuszna przyczyna. Prawodawca nie wylicza jednak poważnych ani tych słusznych przyczyn, tak jak ma to miejsce w przypadku usunięcia z urzędu mocą samego prawa⁴. Stwierdzenie, czy zaistniały przyczyny uzasadniające usunięcie tytulariusza z piastowanego przez niego urzędu, należy do kompetentnej władzy kościelnej. Pewnego uściślenia w zakresie poważnych przyczyn, będących podstawą usunięcia z urzędu powierzonego na czas nieokreślony bądź na czas określony przed upływem tego okresu, dokonuje papież Franciszek w motu proprio *Come una madre amorevole*. W dokumencie tym postanawia, że poważną przyczynę uzasadniającą usunięcie z urzędu stanowią zaniedbania biskupów i innych określonych duchownych w sprawowaniu przez nich urzędu, zwłaszcza w odniesieniu do przypadków nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych podległych ich władzy wobec małoletnich i zrównanych z nimi osób dorosłych, o których mowa w *Normach de gravioribus delictis*⁵.

Analizując przywołaną papieską decyzję, należy zwrócić uwagę, że przyczynę usunięcia z urzędu konstituuje jakiegokolwiek zaniedbanie w sprawowaniu urzędu przez biskupów diecezjalnych oraz pozostałych duchownych kierujących danym Kościołem partykularnym lub odpowiedzialnych za określoną wspólnotę wiernych, które przyniosło poważną szkodę osobom fizycznym czy też całej wspólnotie wiernych. Może ono

⁴ Prawodawca przewiduje również usunięcie z urzędu mocą samego prawa, które ma zastosowanie wobec tego, kto utracił stan duchowny bądź publicznie odstąpił od wiary katolickiej lub wspólnoty z Kościołem. Usunięcie z urzędu obejmuje także duchownego, który usiłował zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne. Por. kan. 194 § 1 KPK/83 oraz 976 § 1 KKKW.

⁵ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus...*, dz. cyt., art. 6 § 1,1.

nastąpić na skutek dokonania przez tytulariusza urzędu czynów czy zaniechania pewnych czynności, które powinny być podjęte zgodnie z wymogami prawa. Nierzetelność w sprawowaniu urzędu może być przyczyną usunięcia z urzędu, jeśli wyrządzona krzywda fizyczna bądź moralna lub duchowa albo majątkowa jest poważna⁶.

Przyczynę usunięcia z urzędu stanowi więc poważna niedbałość w wypełnianiu obowiązków nałożonych przez prawodawcę na piastującego urząd lub ich zaniechanie. Może ona dotyczyć m.in. niewłaściwego zarządzania dobrami materialnymi osoby prawnej, np. diecezji, zgromadzenia zakonnego i jego części, bądź też tolerowania nadużyć w zachowaniu dyscypliny kościelnej, zwłaszcza w zakresie posługi słowa, sprawowania sakramentów, sakramentaliów i pozostałych aktów kultu Bożego i świętych oraz moralności. Usunięcie z urzędu w przypadku stwierdzenia tychże zaniedbań może nastąpić jedynie wtedy, gdy jego tytulariusz w bardzo poważnym stopniu uchybił sumiennoci w konkretnym działaniu czy też zaniechał określonych czynności, nawet jeśli w tej nierzetelności nie stwierdzono jego poważnej winy moralnej⁷.

Jedną z przyczyn usunięcia z urzędu, która niewątpliwie stała się zasadniczym motywem wydania motu proprio *Come una madre amorevole*, stanowią zaniedbania w działaniach biskupów diecezjalnych i innych kompetentnych przełożonych w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich, którzy nie ukończyli 18. roku życia, oraz osób dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu⁸. Powodem usunięcia mogą być także zaniedbania w sprawach dotyczących nabywania, przechowywania lub rozpowszechniania przez duchownych w celach lubieżnych pornografii przedstawiającej małoletnich poniżej 14. roku życia⁹.

Normy *de gravioribus delictis* nakładają na ordynariusza oraz na hierarchę katolickich Kościołów wschodnich¹⁰ pewne obowiązki, od których

⁶ Por. FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio...*, dz. cyt., art. 1 § 1.

⁷ Por. tamże, art. 1 § 2.

⁸ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus...*, dz. cyt., art. 6 § 1,1.

⁹ Por. tamże, art. art. 6 § 1,2.

¹⁰ Ordynariuszem jest przełożony kościelny, o którym mowa w kan. 134 § 1 KPK/83, natomiast przez hierarchę należy rozumieć przełożonego w myśl kan. 984 § 1 i § 3 KKKW.

nie mogą się oni dyspensować w przypadku pojawiania się oskarżeń wysuwanych wobec duchownych podległych ich władzy o popełnienie przestępstwa *contra mores*.

Pierwszym zasadniczym obowiązkiem ordynariusza i hierarchy jest przeprowadzenie dochodzenia wstępnego¹¹. Przed podjęciem decyzji o wszczęciu takiego postępowania powinni oni dokładnie zweryfikować ogólne informacje dotyczące wiarygodności zgłoszonego faktu popełnionego przestępstwa zarezerwowanego Kongregacji Nauki Wiary. Tej wstępnej weryfikacji podlegają przede wszystkim strona przedmiotowa zgłoszonego czynu przestępczego oraz personalia jego domniemanego sprawcy i osób ewentualnie pokrzywdzonych. Ordynariusz i hierarcha nie mogą uzależniać wszczęcia dochodzenia od precyzyjnego określenia faktów pod względem prawno-karnym w złożonym powiadomieniu o popełnionym przestępstwie. Za wystarczające należy uznać zwyczajne opisanie faktów, które mogą konstytuować przestępstwo wraz ze wskazaniem udziału konkretnych osób¹². Wstępna weryfikacja wiadomości o popełnieniu przestępstwa, określanej jako *notitia criminis*, zakłada również przeanalizowanie historii życia osoby, wobec której wysunięto oskarżenie¹³. Nie można wszczynać dochodzenia wstępnego, jeśli domniemanym sprawcą jest już zmarły duchowny, chyba że wyjaśnienia sprawy wymaga dobro Kościoła¹⁴.

Ordynariusz i hierarcha po upewnieniu się, że istnieje prawdopodobieństwo popełnienia przestępstwa *contra mores*, są zobowiązani prawem

¹¹ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus...*, dz. cyt., art. 16.

¹² Por. C. PAPALE, *Formulario commentato del processo canonico*, Città del Vaticano 2012, s. 17.

¹³ Por. D. G. ASTIGUETA, *L'investigazione previa*, w: A. D'Auria, C. Papale (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Quaderni di Ius Missionale, Città del Vaticano 2014, s. 87.

¹⁴ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia wraz z Aneksami nr 1-3*, Warszawa 2014, nr 8. Dokument ten został przyjęty podczas 366. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, które miało miejsce w Warszawie w dniach 7-8 października 2014 roku, a następnie opublikowany, po zatwierdzeniu przez Kongregację Nauki Wiary, na mocy uchwały tejże Konferencji nr 18/368/2015 z 12 marca 2015 roku.

przeprowadzić dochodzenie wstępne, osobiście lub przez wyznaczonego delegata, zgodnie z postanowieniem kan. 1717 KPK/83¹⁵. Gdyby jednak pojawiły się poważne przyczyny, które utrudniałyby przeprowadzenie takiego postępowania lub wpływałyby na jego niezetelność, wówczas sprawa oskarżenia powinna być przedstawiona Kongregacji Nauki Wiary, która podejmie stosowną decyzję co do sposobu przeprowadzenia dochodzenia wstępnego. W tej sytuacji może ona sama przeprowadzić takie dochodzenie lub upoważnić innego ordynariusza lub hierarchę, aby ten wskazał odpowiednią osobę, cieszącą się jego zaufaniem i roztropnością oraz mającą odpowiednią wiedzę do przeprowadzenia z jej mandatu tego postępowania¹⁶. Ponadto ordynariusz i hierarcha po zweryfikowaniu wiarygodności złożonego doniesienia mogą odstąpić od wszczęcia dochodzenia wstępnego i bezpośrednio zwrócić się do Kongregacji Nauki Wiary z prośbą o wskazanie instrukcji dalszego postępowania¹⁷. Decyzja o nieprzeprowadzeniu dochodzenia może być także podjęta na skutek całkowitej pewności co do strony zarówno obiektywnej, jak i subiektywnej przestępstwa. Za taką pewnością przemawia przyznanie się sprawcy do popełnienia przestępstwa i wyjawienia przez niego okoliczności jego popełnienia bądź też fakt wymierzenia duchownemu wyroku skazującego przez sąd cywilny. W tej sytuacji obowiązkiem ordynariusza i hierarchy jest przesłanie Kongregacji Nauki Wiary stosownej dokumentacji wraz z własną opinią co do faktu i okoliczności popełnienia przestępstwa oraz poczytalności jego sprawcy¹⁸. Gdyby jednak dochodzenie wstępne zbiegło się z postępowaniem cywilnym wobec duchownego oskarżonego o popełnienie przestępstwa, to ordynariusz lub hierarcha nie powinni rozpoczynać dochodzenia wstępnego bądź zawiesić takie postępowanie już rozpoczęte aż do zakończenia procesu cywilnego.

Ordynariusz i hierarcha po zakończeniu dochodzenia wstępnego dotyczącego popełnienia przestępstwa *contra mores*, zarezerwowanego

¹⁵ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus...*, dz. cyt., art. 16.

¹⁶ Por. M. STOKŁOSA, *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Warszawa 2015, s. 157.

¹⁷ Por. C. PAPAŁE, *Formulario commentato...*, dz. cyt., s. 184 oraz s. 186-187.

¹⁸ Por. M. STOKŁOSA, *Utrata stanu duchownego...*, dz. cyt., s. 157.

Kongregacji Nauki Wiary, nie mogą podjąć żadnej z decyzji, o których mowa w kan. 1718 § 1 KPK/83¹⁹. Nie mogą więc wszcząć sądowego procesu karnego ani postępowania administracyjnego w celu wymierzenia sprawcy odpowiedniej kary, ani też nie mogą zastosować odpowiednich środków zaradczych czy nałożyć pokuty. Ich obowiązkiem jest przedstawić Kongregacji Nauki Wiary fakt oskarżenia duchownego o popełnienie przestępstwa jej zarezerwowanego wraz z przesłaniem do jej oceny zebranego materiału w czasie dochodzenia wstępnego²⁰.

Z przedstawionej tu krótkiej analizy wynika, że przyczynę usunięcia z urzędu w przypadku przestępstw *contra mores* będzie stanowić przede wszystkim: zlekceważenie informacji o popełnieniu przez duchownego przestępstwa; zaniechanie przeprowadzenia dochodzenia wstępnego bez poinformowania o tym Kongregacji Nauki Wiary; wszelkie zaniedbanie ordynariusza lub hierarchy poczynione w czasie prowadzonego dochodzenia wstępnego, które wyrządziło poważne krzywdy innym; nieuzasadniona zwłoka bądź też niepowiadomienie Kongregacji o fakcie oskarżenia duchownego o popełnienie przestępstwa po przeprowadzeniu takiego postępowania; podjęcie decyzji o ukaraniu duchownego lub zastosowaniu wobec niego odpowiedniego środka zaradczego lub pokuty bez przekazania akt dochodzenia wstępnego Kongregacji.

Ponadto należy podkreślić, że przyczynę usunięcia z urzędu może stanowić brak zastosowania wobec duchownego środków zapobiegawczych, o których mowa w kan. 1722 KPK/83. Normy *de gravioribus delictis* w przypadku przestępstw zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary przysługują ordynariuszowi i hierarsze prawo ich zastosowania już od momentu rozpoczęcia dochodzenia wstępnego²¹. Ich nałożenie, chociaż jest fakultatywne, to może okazać się konieczne, jeśli zaistnieje niebezpieczeństwo wywołania zgorszenia, zachowania wolności świadków i prawidłowego działania wymiaru sprawiedliwości. Zaniechanie ich zastosowania wobec oskarżonego może wyrządzić poważne szkody innym, szczególnie osobom pokrzywdzonym, a także narazić dobre imię Kościoła.

¹⁹ W KKKW odpowiednikiem tego kanonu jest kan. 1469.

²⁰ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de gravioribus...*, dz. cyt., art. 16.

²¹ Por. tamże, art. 19.

Przyczynę usunięcia z urzędu będzie również stanowić stwierdzona przez Kongregację Nauki Wiary nierzetelność w osądzaniu konkretnej sprawy według jej wytycznych.

Usunięcie z urzędu w przypadku stwierdzenia zaniedbań w odniesieniu do nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich oraz osób dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu, może nastąpić wówczas, gdy tytulariusz urzędu w poważnym stopniu uchybił sumienności w konkretnej zaistniałej sprawie. Decyzja o usunięciu może być podjęta także wtedy, gdy w podejmowanych działaniach czy też w zaniechaniu przez niego pewnych czynności nie stwierdzono jego poważnej winy moralnej²².

2. Podmiot usunięcia

Z przyczyn określonych w motu proprio *Come una madre amorevole* mogą zostać usunięci z urzędu przede wszystkim biskupi diecezjalni w Kościele łacińskim i eparchowie w katolickich Kościołach wschodnich, a także duchowni, którzy są zrównani z nimi w prawie²³. W Kościele łacińskim są to prałat i opat terytorialny²⁴, wikariusz i prefekt apostolski²⁵ oraz administrator apostolski administratury apostolskiej na stałe erygowanej²⁶. Natomiast w katolickich Kościołach wschodnich zrównanym w prawie z eparchą jest egzarcha²⁷. Ponadto normami motu proprio są objęci także duchowni, którzy z racji wakatu lub przeszkody w działaniu stolicy biskupiej tymczasowo kierują Kościołem partykularnym bądź inną wspólnotą wiernych z nim zrównaną, w myśl kan. 368 KPK/83 i 313 KKKW. Procedurze usunięcia z urzędu podlegają również duchowni odpowiedzialni za określoną grupę wiernych, która pod względem prawnym jest przyrównana w prawie do diecezji. Są to ordynariusze ordyna-

²² Por. FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio...*, dz. cyt., art. 1 § 2 i 3.

²³ Por. tamże, art. 1 § 1; kan. 381 § 2 KPK/83.

²⁴ Por. kan. 370 KPK/83.

²⁵ Por. kan. 371 KPK/83.

²⁶ Por. kan. 371 § 2 KPK/83.

²⁷ Por. kan. 313 KKKW.

riatów polowych²⁸ oraz ordynariatów personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim²⁹. Do wymienionych ordynariuszy struktur o charakterze personalnym należy dołączyć administratora apostolskiego personalnej administratury apostolskiej św. Jana Marii Vianneya w diecezji Campos w Brazylii³⁰ oraz prałata prałatury personalnej, która ma zdolność inkardynacji alumnów i duchowieństwa³¹.

Procedurą usunięcia, oprócz wymienionych przełożonych zarówno struktur terytorialnych, jak i personalnych, określanych jako Kościół partykularny bądź do niego przyrównanych, mogą zostać objęci także wyżsi przełożeni instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim³². Analizując art. 1 § 4 motu proprio, należy zauważyć, że podmiot usunięcia nie został zawężony jedynie do przełożonych kleryckich instytutów i stowarzyszeń. Czy to oznacza, że postanowienia motu proprio dotyczą także wyższych przełożonych żeńskich i męskich niekleryckich instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim? Za ich włączenie do grona podmiotów, które mogą być usunięte z urzędu z przyczyn określonych w papieskim dokumencie, przemawia wiele przesłanek. Instytuty czy stowarzyszenia na prawie papieskim, zarówno męskie, jak i żeńskie, w sprawach dyscyplinarnych podlegają bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Ponadto należy zauważyć, że motu proprio nie zawęża zakresu przyczyn będących podstawą usunięcia z urzędu jedynie do nadużyć seksualnych dokonywanych przez duchownych na nieletnich czy osobach dorosłych, które mają habitualne upośledzenie używania rozumu. Są one ukazane w znaczeniu szerszym

²⁸ Por. JAN PAWEŁ II, Konstytucja apostolska *Spirituali militum curae* na temat ordynariatów wojskowych, 21.04.1986, I § 1, w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 212.

²⁹ Por. BENEDYKT XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, 4.11.2009, art. I § 3, w: M. Sitarz, A. Romanko, U. Wasilewicz, P. Zając (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, t. 2, Lublin 2013, s. 67.

³⁰ Por. CONGREGATIO PRO EPISCOPUS, Decretum de Administratione Apostolica personali *Sancti Ioannis Mariae Vianney* condenda, 18.01.2002, AAS 94 (2002), s. 305-308.

³¹ Por. kan. 265 i 295 § 1 KPK/83.

³² Por. FRANCISCUS, Litterae apostolicae motu proprio..., *dz. cyt.*, art. 1 § 4.

jako bliżej nieokreślone zaniedbania w sprawowaniu urzędu, które wyrządziły poważną krzywdę osobom fizycznym bądź całej wspólnoty. Niewątpliwie dotyczą one także zaniedbań kompetentnych przełożonych wyższych w przypadku pojawienia się oskarżeń wobec członków instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego, zarówno męskich, jak i żeńskich, o popełnienie nadużyć seksualnych w odniesieniu do małoletnich czy osób dorosłych. Przełożeni wyżsi, którzy są równocześnie ordynariuszami, w odniesieniu do takich przypadków nadużyć ze strony duchownych powinni sumiennie postępować zgodnie z Normami *de gravioribus delictis*. Natomiast wobec oskarżeń pozostałych członków, którzy nie przynależą do stanu duchownego, są zobowiązani procedować według zasad wydalenia obowiązkowego, określonych w kan. 695 KPK/83. Tymi samymi procedurami powinni się kierować także pozostali przełożeni wyżsi instytutów i stowarzyszeń życia apostołskiego, tak męskich jak żeńskich, zarówno na prawie papieskim, jak i diecezjalnym. Jednakże zaniedbania wyższych przełożonych instytutu czy stowarzyszenia na prawie diecezjalnym, także kleryckiego, nie podlegają regulacjom omawianego motu proprio z racji bezpośredniej zależności tychże podmiotów od biskupa diecezjalnego.

Po lekturze tekstu motu proprio *Come una madre amorevole* pozostaje jednak jedna kwestia do rozstrzygnięcia, a mianowicie: czy usunięcie z urzędu dotyczy aktualnych tytulariuszy urzędów wymienionych w tym papieskim dokumencie, czy też i osób, które w przeszłości je sprawowały, a obecnie powierzony im został inny urząd. Biorąc pod uwagę zero tolerancji Kościoła wobec nadużyć seksualnych oraz poważne krzywdy wyrządzone na skutek zaniedbań w sprawowaniu urzędu uprzednio powierzonego, odpowiednia Kongregacja może wszcząć dochodzenie w sprawie usunięcia takiej osoby z urzędu aktualnie pełnionego.

3. Procedura usunięcia

Papież Franciszek w motu proprio *Come una madre amorevole* precyzuje także procedurę postępowania w przypadku pojawienia się poważnych informacji o zaniedbaniach w sprawowaniu urzędu przez biskupów

diecezjalnych i eparchów oraz pozostałych podmiotów określonych w papieskim dokumencie. Postępowanie to nie ma charakteru karnego, lecz jest procedurą ściśle administracyjną³³. Prawo jej wszczęcia ma odpowiedzialnia Kongregacja Kurii Rzymskiej³⁴ według kompetencji określonych w Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Pastor Bonus*. Są to: Kongregacja ds. Biskupów, z zachowaniem kompetencji Kongregacji Ewangelizacji Narodów do terenów jej podległych oraz Kongregacji Kościołów Wschodnich, a także Kongregacja Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w przypadku wyższych przełożonych instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego działających w Kościele łacińskim z zachowaniem kompetencji Kongregacji Ewangelizacji Narodów w odniesieniu do stowarzyszeń życia apostolskiego erygowanych dla misji³⁵.

Dochodzenie w sprawie zaniechania w pełnieniu powierzonego urzędu przebiega zasadniczo zgodnie z postanowieniami kan. 1717 KPK/83³⁶, aczkolwiek występują pewne dodatkowe czynności. Pierwsza z nich to niezwłoczne powiadomienie zainteresowanego o wszczęciu wobec niego takiego dochodzenia. Ma ono na celu zagwarantowanie tytulariuszowi urzędu pełnego prawa do obrony w czasie prowadzonego dochodzenia, podczas którego będzie mógł korzystać ze wszystkich środków przewidzianych prawem³⁷, a więc przedstawić odpowiednie dokumenty i świadectwa, wskazać świadków oraz przedłożyć opinie biegłych czy inne dowody, które uzna za stosowne. Motu proprio nie przewiduje udziału w tym dochodzeniu obrońcy, ale też go nie zakazuje. Decyzję o jego dopuszczeniu na prośbę zainteresowanego może podjąć ta Kongregacja, która wszczęła dochodzenie. W czasie prowadzonego dochodzenia jest on in-

³³ W sprawach karnych tylko biskup rzymski ma prawo sądzić biskupów. Por. kan. 1405 § 1,3.

³⁴ Por. FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio...*, dz. cyt., art. 2 § 1.

³⁵ IOANNES PAULUS II, *Constitutio apostolica de Romana Curia Pastor Bonus*, 28.06.1988, w: *Enchiridion Vaticanum* 11 (1988-1989), s. 492-635, art. 75, 58, 85, 89, 105 i 90 § 2. Tłumaczenie polskie w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, dz. cyt., s. 217-257.

³⁶ Dochodzenie wstępne w KKKW jest regulowane kan. 1468.

³⁷ Por. FRANCISCUS, *Litterae apostolicae motu proprio...*, dz. cyt., art. 2 § 2.

formowany o wszystkich jego etapach. Ponadto ma zapewniony bezpośredni kontakt z przełożonymi dykasterii, z którymi powinien się osobiście spotkać. Inicjatywa takiego spotkania powinna wyjść od samego zainteresowanego. W przeciwnym razie proponuje je sama Kongregacja³⁸. Gdyby jednak, po przedstawieniu argumentów przez tytulariusza urzędu, sprawa wymagała dalszego wyjaśnienia, wówczas dykasteria może podjąć decyzję o przeprowadzeniu dodatkowego dochodzenia³⁹. Ponadto, w przypadku wszczęcia postępowania wobec biskupa lub eparchy, Kongregacja przed zakończeniem dochodzenia może przedłożyć sprawę innym biskupom lub eparchom tej konferencji biskupów czy synodu biskupów tego Kościoła *sui iuris*, których członkiem jest zainteresowany biskup lub eparcha, w celu zasięgnięcia ich opinii⁴⁰.

Motu proprio nie precyzuje, kto w imieniu Kongregacji przeprowadza takie dochodzenie i jakie powinien spełniać kwalifikacje. Gdy się jednak bierze pod uwagę przedmiot sprawy, w której opinia tytulariusza urzędu może być narażona na niebezpieczeństwo, wydaje się, że powinien nim być kapłan. Może nim zostać członek Kongregacji bądź jej pracownik, czy też inny duchowny wyznaczony *ad actum* przez przełożonych dykasterii, mający odpowiednie kwalifikacje do przeprowadzenia takiego dochodzenia. Mając na uwadze konieczność rzetelnego zebrania i przeanalizowania wszystkich dowodów związanych z konkretnym miejscem oraz przesłuchania świadków, nie wyklucza się powierzenia takiego zadania w całości lub części kapłanowi rezydującemu w bliskości miejsca zamieszkania trybutariusza urzędu, osób pokrzywdzonych, świadków czy miejsca zdarzeń, które stały się podstawą wszczęcia dochodzenia. Może zostać ono powierzone nuncjuszowi apostolskiemu rezydującemu przy danym Kościele partykularnym czy metropolie bądź innemu biskupowi.

Stosowne decyzje są podejmowane przez Kongregację podczas jej obrad na zwyczajnej sesji⁴¹. Może ona zadecydować o zakończeniu postępowania i archiwizacji akt dochodzenia w przypadku uniewinnienia

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, art. 2 § 3.

⁴⁰ Por. tamże, art. 3 § 1.

⁴¹ Por. tamże, art. 3 § 2.

z powodu braku wystarczających dowodów, bądź też śmierci tytulariusza urzędu lub przedłożonej przez niego rezygnacji. Natomiast w razie stwierdzenia konkretnych zaniedbań w sprawowaniu urzędu może ona podjąć, w zależności od przypadku, decyzję o wydaniu w możliwie najkrótszym czasie dekretu o usunięciu z urzędu bądź zachęcić piastującego urząd do złożenia rezygnacji z zajmowanego stanowiska w ciągu piętnastu dni. Gdyby jednak tego nie uczynił w tym określonym czasie, Kongregacja jest upoważniona do wydania dekretu o usunięciu takiej osoby z urzędu⁴². Decyzja Kongregacji o usunięciu w obu przypadkach winna być przedłożona w celu jej zatwierdzenia biskupowi rzymskiemu, który może zasięgnąć opinii specjalnego kolegium prawników, ukonstytuowanego w razie potrzeby⁴³. Przedłożenie sprawy papieżowi tym samym eliminuje możliwość odniesienia się do Sygnatury Apostolskiej. Ponadto zatwierdzona przez papieża decyzja o usunięciu z urzędu nie może być przedmiotem apelacji.

Zakończenie

W podsumowaniu należy podkreślić, że zagadnienie usunięcia z urzędu kościelnego z poważnych przyczyn, przewidywane zarówno w KPK/83, jak i w KKKW, zostało uzupełnione przepisami motu proprio *Come una madre amorevole*. Uściślają one przyczynę usunięcia, definiują, kogo może ono dotyczyć, oraz określają procedurę postępowania. Papieski dokument precyzuje, że wśród poważnych przyczyn przemawiających za usunięciem z urzędu są niedbałości biskupów i innych przełożonych kościelnych w reagowaniu na przypadki nadużyć seksualnych wobec małoletnich i osób dorosłych z nimi zrównanych. Należy to odczytać jako kolejny krok dyscyplinarny mający jako cel uporanie się w Kościele katolickim z przypadkami takich nadużyć. Jego adresatem są tym razem kierującymi poszczególnymi Kościołami partykularnymi bądź inną określoną w motu proprio wspólnotą wiernych, którzy w tych sprawach nie powinni sobie pozwolić na żadną tolerancję.

⁴² Por. tamże, art. 4.

⁴³ Por. tamże, art. 5.

Bibliografia

- Astigueta D. G., *L'investigazione previa*, w: A. D'Auria, C. Papale (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Quaderni di Ius Missionale, Città del Vaticano 2014, s. 79-108.
- Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, 4.11.2009, art. I § 3, w: M. Sitarz, A. Romanko, U. Wasilewicz, P. Zając (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, t. 2, Lublin 2013, s. 63-73.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientarium* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 18.10.1990, AAS 82 (1990), s. 1061-1363; tekst łaćińsko-polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002.
- Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, AAS 75 (1983), cz. II, s. 1-301; tekst łaćińsko-polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delicta gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18.05.2001, AAS 93 (2001), s. 785-788. Tekst w języku polskim: *List Kongregacji Nauki Wiary*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 10(68) (2001), s. 415-417.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, AAS 102 (2010), s. 419-430. Tekst w języku polskim w: „L'Osservatore Romano” 10(326) (2010), s. 53-59.
- Congregatio pro Episcopis, *Decretum de Administratione Apostolica personali Sancti Ioannis Mariae Vianney condenda*, 18.01.2002, AAS 94 (2002), s. 305-308.
- Franciscus, *Litterae apostolicae motu proprio datae Come una madre amorevole*, AAS 108 (2016), s. 715-717.
- Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica de Romana Curia Pastor Bonus*, 28.06.1988, w: *Enchiridion Vaticanum* 11 (1988-1989), s. 492-635. Tłumaczenie polskie w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 217-257.

Iohannes Paulus II, *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacramentorum sanctitatis tutela* quibus Normae de gravioribus delictis Congregationis pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, 30.04.2001, AAS 93 (2001), s. 737-739.

Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Spirituali militum curae* na temat ordynariatów wojskowych, 21.04.1986, w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 211-216.

Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia wraz z Aneksami nr 1-3*, Warszawa 2014.

Papale C., *Formulario commentato del processo canonico*, Città del Vaticano 2012.

Stokłosa M., *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Warszawa 2015.

Ks. Marek Stokłosa, sercanin, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Zakładu Prawa Kościołów Wschodnich; wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo w Rzymie.

e-mail: mstoklosa@scj.pl

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

KS. PROF. STANISŁAW URBAŃSKI
– TWÓRCA POLSKIEJ SZKOŁY DUCHOWOŚCI

FR. PROFESSOR STANISŁAW URBAŃSKI
– CREATOR OF THE POLISH SCHOOL OF SPIRITUALITY

Abstrakt

Artykuł jest próbą podsumowania dotychczasowego dorobku naukowego ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego w związku z jego 30-leciem pracy na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ksiądz profesor jest twórcą polskiej szkoły duchowości. Jego badania przyczyniły się do odkrycia nowych szkół duchowości na gruncie polskim. W swoich publikacjach dotyka między innymi zagadnień z teologii duchowości, mistyki, hagiografii.

Słowa kluczowe: Stanisław Urbański, teologia duchowości, mistyka

Abstract

The article is an attempt to summarize previous academic achievements of Fr. Professor Stanisław Urbański in conjunction with his 30th anniversary of work at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

He is the creator of the Polish school of spirituality. His studies contributed to the discovery of number of new schools of spirituality in the Polish context. In his publications he touches, among many others, issues of theology of spirituality, mysticism and hagiography.

Keywords: Stanisław Urbański, Theology of spirituality, mysticism

Z racji 30-lecia pracy ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ukazała się księga jubileuszowa w serii wydawniczej „Mistyka polska” 145, pt. *Tylko służyć*, t. I i II, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016. Warto przedstawić, przynajmniej w skrócie, ogromny dorobek naukowo-badawczy księdza profesora, który jest w Polsce pierwszym doktorem, doktorem habilitowanym i profesorem teologii duchowości.

1. Sylwetka i krótka charakterystyka działalności naukowo-badawczej

Ksiądz profesor urodził się w 1947 roku w Kamyku, k. Częstochowy. W latach 1961-1965 uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego w Kłobucku. W latach 1967-1973 odbył studia w Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie, jednocześnie w latach 1970-1974 studia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W latach 1967-1969 odbył zasadniczą służbę wojskową w jednostce kleryckiej w Szczecinie. Następnie (1973-1975) studiował teologię pastoralną w Instytucie Pastoralnym KUL; teologię duchowości oraz teologię moralną w KUL (1974-1979). W latach 1979-1980 odbył podróż naukową do USA. W 1975 roku uzyskał magisterium; następnie licencjat (1976); doktorat (1979); w 1989 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego; stanowisko docenta (1989); stanowisko profesora nadzwyczajnego (1994); tytuł naukowy profesora (1996) i stanowisko profesora zwyczajnego (1998).

Ksiądz profesor od 1980 roku prowadzi wykłady w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie, a także w Studium Duchowości Chrześcijańskiej w Częstochowie (od 2000 roku); na KUL (w latach

1982-1986); seminarium magisterskie w Salezjańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Łądzie (1992-1996); wykłady dla księży diecezji łomżyńskiej (1996-1997); w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego w Warszawie (2007-2014); w Instytucie Życia Konsekwentnego i Instytucie Apostolstwa Świeckich w Ołtarzewie (księża pallotyni) (2000-2014); w Podyplomowym Studium Kierownictwa Duchowego na UKSW (od 2010 roku); w Wyższym Seminarium Duchownym w Grodnie (Białoruś) (1992-2000); w Instytucie Teologii w Wilnie (Litwa) (1996-2006); na Uniwersytecie Otwartym UKSW (od 2011 roku); w Centrum Misyjnym w Warszawie (1996-2006); w Centrum Duchowości „Honoratianum” w Zakroczymiu (2005-2006); w Ośrodku Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczymiu (2006); wykłady okolicznościowe w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie (w latach 1997-2015); w Akademii Teologii Katolickiej / Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (od 1982 roku).

Na UKSW ksiądz profesor pełni funkcję kierownika Katedry Teologii Życia Duchowego, p.o. kierownika Katedry Hagiografii, p.o. kierownika Katedry Mistyki Chrześcijańskiej; również kierownika Katedry Teologii Duchowości w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie. W latach 1984-2013 był dyrektorem Konwiktów Księżych Studentów UKSW; a od 1997 do 2015 roku kierownikiem duchownym i członkiem Konwentu (Senatu) Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego; członkiem licznych komisji wydziałowych, uczelnianych, Senatu UKSW.

Ponadto ksiądz profesor był pierwszym dziekanem Wydziału Teologicznego UKSW (dwie kadencje 1999-2005); organizatorem wydziału w nowej strukturze uniwersyteckiej; prodziekanem Wydziału ATK (1996-1999). Inicjator, organizator i wiceprzewodniczący oraz członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN; inicjator i współzałożyciel Sekcji Polskich Teologów Duchowości; członek zwyczajny i współzałożyciel Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek Komitetu Organizacyjnego II Światowego Kongresu Bożego Miłosierdzia (Kraków 2011), członek zwyczajny Akademii Miłosierdzia Bożego w Krakowie; konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski; członek Częstochowskiego i Warszawskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Stowarzyszenia Teologów Polskich. Jako dziekan wydziału nadał tytuł doktora honoris

causa Janowi Pawłowi II, kard. J. Glempowi, kard. A. Kozłowieckiemu (Zambia) i kard. J. Korcowi (Słowacja).

W tym czasie powołał studia doktoranckie z teologii duchowości na UKSW i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; (dyrektor) Podyplomowe Studium Kierownictwa Duchowego (UKSW); kierunek dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym UKSW; Studium Duchowości Chrześcijańskiej w Częstochowie, Kaliszu, Łodzi oraz w Grodnie (Białoruś) i w Iwano-Frankowsku (Ukraina); powołał pierwszą w Polsce Katedrę Mistyki Chrześcijańskiej (UKSW).

W 1999 roku powołał pierwszy w Polsce (dyrektor) Instytut Duchowości Europejskiej (UKSW), który współpracował z Katolickim Stowarzyszeniem „Civitas Christiana”. W celu badawczym instytut nawiązał kontakty z ośrodkami zagranicznymi, między innymi z *Communio in Christo* (Niemcy); z czasopismem naukowym „Religia a społeczeństwo” Mohylewskiego Państwowego Uniwersytetu w Mohylewie (Białoruś); z Instytutem Katechetycznym w Grodnie (Białoruś), z Franciszkańskim Centrum dla Europy Wschodniej i Azji Północnej w Warszawie; z Seminarium Duchownym w Gródku Podolskim (Ukraina), z Uniwersyte-tem w Cluj i Timiszoarze (Rumunia).

W instytucie prowadzone są pionierskie badania nad duchowością europejską Zachodu i Wschodu na poziomie prac magisterskich i doktorskich przez studentów z Białorusi, Litwy, Kazachstanu, Słowacji, Słowenii, Rosji, Ukrainy, Niemiec, Włoch, Wielkiej Brytanii czy Austrii. Na uwagę zasługują także pionierskie badania nad mistyką studyjną i przeżyciową Zachodu i Wschodu, między innymi mistyką przeżyciową Marii Teresy Linssen, wydane w języku niemieckim; nad mistyką nadreńską, hiszpańską mistyką studyjną oraz mistyką Wschodu.

Przywołane badania dotyczą także budowania Unii Europejskiej na wartościach chrześcijańskich; jej integracji, budowania jedności. W pierwszym roku istnienia instytutu referaty wygłosiło 19 księży biskupów. Przez pierwsze trzy lata organizowano comiesięczne wykłady. We współpracy z Instytutem Badań Naukowych, Instytutem Duchowości Zmartwychwstańczej Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego ksiądz profesor zorganizował 41 konferencji w zakresie duchowości Europy, 51 konferencji o europejskiej duchowości w szerszym zakresie; 18 konferencji

o duchowości europejskiej na UKSW; wygłosił 15 referatów o duchowości Europy; 36 referatów o duchowości europejskiej w szerszym zakresie; 19 wykładów, uczestniczył w 19 innych konferencjach. Badania zaowocowały wydaniem 8 książek, 84 artykułów, 12 wprowadzeń do książek. Powstało 26 prac doktorskich, 54 prace magisterskie na UKSW. Ponadto ksiądz profesor powołał serię wydawniczą UKSW „Duchowość Europy” (ukazało się 6 pozycji).

Ksiądz profesor powołał (dyrektor) Studium Formacyjne dla Nauczycieli i Wychowawców Katolickich „Augustianum” (1999-2003) przy współpracy z Fundacją Liceum św. Augustyna w Warszawie, między innymi w celu dokształcania nauczycieli i wychowawców w zakresie pedagogiczno-wychowawczym na bazie wartości chrześcijańskich. Studium ukończyło 146 absolwentów. W dalszym ciągu we współpracy z Instytutem Duchowości Zmartwychwstańczej Szkoły Wyższej im. B. Jańskiego, z Instytutem Teologii Duchowości UKSW wydał pozycje książkowe: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2000; *Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*, Warszawa 2008; *Ścieżki wychowania chrześcijańskiego*, Warszawa 2008. Ponadto we współpracy z Fundacją AMF „Nasza Droga” wydał między innymi pozycje książkowe: *Jestem tylko wędrownym... W poszukiwaniu duchowości pokolenia JP II*, Warszawa 2010; *„Tam wstępują pokolenia...” (Ps 122,4). W poszukiwaniu duchowości pielgrzymowania do Ziemi Świętej*, Warszawa 2011; *„Uczę się ciebie człowieku” (J. Liebert). W poszukiwaniu duchowości człowieka*, Warszawa 2012; *„Sapere Aude. Odważ się być mądrym” (Horacy). W poszukiwaniu duchowości humanizmu*, Warszawa 2013. Ksiądz profesor zorganizował także we współpracy z Fundacją AMF „Nasza Droga” 8 konferencji, napisał 7 artykułów, wygłosił 2 referaty i 4 wykłady.

Ksiądz profesor powołał (dyrektor) Studium Duchowości Polonijnej przy Szkole Wyższej im. B. Jańskiego w Warszawie (2002). Jego działalność skupia się na badaniach Polonii w Kalifornii i duchowości Polaków żyjących na obszarach byłego Związku Radzieckiego (Białoruś, Litwa, Ukraina). Studium współpracuje z Instytutem Duchowości Zmartwychwstańczej. Zorganizowano w nim szereg konferencji polsko-białoruskich, polsko-litewskich i szczególnie polsko-ukraińskich w Chełmie. Współ-

pracuje także z ośrodkami naukowymi na Białorusi, Litwie i Ukrainie. Za tę działalność ksiądz profesor otrzymał liczne nagrody.

Bogata jest zwłaszcza działalność księdza profesora wśród Polonii w Kalifornii. Jest on autorem licznych artykułów publikowanych na łamach czasopism polonijnych. W latach 1992-2000 był współorganizatorem i współpracownikiem powołanego przy Kongresie Polonii Amerykańskiej Kalifornii Południowej miesięcznika „Kurier Polski”. Wygłosił liczne audycje w „Naszym radiu”. Wydał dla rodaków kilka pozycji książkowych o polskich świętych, o Janie Pawle II, o św. Faustynie (w języku angielskim). W Yorba Linda założył Ruch Rycerzy Miłosierdzia Bożego i „Faustinum”. Napisał 77 artykułów na łamach czasopism polonijnych, 31 audycji radiowych, 83 wykłady. Za działalność i badania otrzymał liczne wyróżnienia i nagrody od Kongresu Polonii Amerykańskiej oraz konsula Polski w Los Angeles.

Ksiądz profesor jest pierwszym w Polsce teologiem, który zainteresował się polską duchowością i rozpoczął badania. Pionierskie odkrycie polskiej szkoły duchowości: szkoły zmartwychwstańczej, rozpoczęło największe badania nad polską duchowością. Dlatego ksiądz profesor powołał (dyrektor) Instytut Duchowości Zmartwychwstańczej w Szkole Wyższej im. B. Jańskiego (1998). W ramach instytutu jest prowadzona bardzo pionierska i intensywna oraz twórcza działalność badawcza z zakresu odkrytej szkoły. Prowadzone są również badania z zakresu szerszego, jak wartości chrześcijańskie, postawa etyczna przedsiębiorcy, etyka pracy, zagadnienia z filozofii, z aksjologii itd. Ponadto jako kierownik duchowny prowadzi szeroką formację duchową kadry i studentów; każdy rok akademicki ma opracowany program formacyjny, np. Rok Służby Narodowej, Rok Jańskiego, Rok Wspólnoty, Rok Rodziny, Rok Ewangelizacji Ludzi Nauki, Rok Odpowiedzialności Polityków itd. W tych badaniach brali udział liczni pracownicy szkoły (40 osób). Podejmowali oni też badania nad szkołą zmartwychwstańczą (82 tematy). Badania są publikowane przez powołane czasopisma: „Emaus 2000”, „Emaus”, „Zarządzanie i Edukacja”, poza szkołą: „Miejsca święte”, „Sygnaturka Kolegiacka” (Pułtusk). Pracownicy szkoły opublikowali 108 artykułów z zakresu duchowości szkoły zmartwychwstańczej. Powstało 13 prac dyplomo-

wych. Badania księdza profesora z zakresu duchowości szkoły zmarłychwstańczej obejmują: 26 książek, 57 artykułów, 9 haseł encyklopedycznych, 16 wprowadzeń, 80 artykułów popularnonaukowych, 109 różnych opracowań formacyjnych dla szkoły, 18 wywiadów, 39 sprawozdań. Ksiądz profesor zorganizował (współorganizator) 117 konferencji, wygłosił 57 referatów i 70 wykładów, uczestniczył w 17 innych konferencjach, jest konsultantem naukowym 10 książek, redaktorem merytorycznym 20 książek.

Ksiądz profesor jest współzałożycielem czasopisma naukowego „Zarządzanie i Edukacja” oraz popularnonaukowego: „Emaus 2000” i „Emaus”. Powołał serię wydawniczą „Edukacja w nauczaniu Kościoła”, w której ukazało się 18 pozycji książkowych; serię „Jański – ku przyszłości” – 6 pozycji. Trzeba jeszcze dodać, że pod jego kierunkiem opracowano nauczanie Jana Pawła II o uniwersytetach, wychowaniu, polityce, o nauce, do menedżerów, do polskich uczonych (8 tomów).

Ksiądz profesor jest współzałożycielem i członkiem Rady Naukowej pierwszego czasopisma naukowego w Białorusi „Studia Theologica Grodnensia” (ukazało się 10 tomów), oraz członkiem 14 rad naukowych innych czasopism w Polsce. Jest też współinicjatorem powołania czasopism „Chrześcijaństwo i Edukacja Ekologiczna” (UKSW) oraz „Studia Nauk Teologicznych PAN” (Warszawa). Jest także współredaktorem serii „Fundacja AMF Nasza Droga” – 6 tomów. Ksiądz profesor powołał serię wydawniczą UKSW „Mistyka polska” i „Mistyka chrześcijańska” – ukazało się 150 pozycji książkowych.

Za swoją działalność ksiądz profesor otrzymał liczne odznaczenia naukowe, resortowe, rektorskie oraz kościelne, takie jak kanonik, prałat, kanonik gremialny kapituły katedry częstochowskiej. Szczególne odznaczenia państwowe: Srebrny i Złoty Krzyż Zasługi, Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski.

2. Badania naukowe

2.1. Nowa koncepcja dynamizmu życia duchowo-mistycznego

W oparciu o badania tradycji duchowej i badania odkrytych polskich szkół duchowości ksiądz profesor przedstawia dynamiczną koncepcję życia duchowego. Życie duchowe jest więc procesem rozwoju od momentu otrzymania sakramentu chrztu świętego aż do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Ten proces każdy chrześcijanin kształtuje indywidualnie, w zależności od osobistego zaangażowania, czyli od podjęcia pracy nad sobą (walka duchowa) i współpracy z łaską Bożą. Najczęściej chrześcijanie życie duchowe określają jako życie moralne, które sprowadzają do przestrzegania przykazań Bożych i odpowiednich praktyk pobożnościowych, zazwyczaj w minimalnej ilości. Dlatego realizują jakieś życie moralne, ascetyczne, pobożnościowe, religijne, nie podejmując wysiłku pogłębienia miłosnej relacji z Bogiem. Tymczasem powyższe formy życia religijnego mają służyć nawiązaniu relacji z Bogiem w linii wertykalnej mającej na celu doprowadzenie ich do miłosego zjednoczenia. Dopiero z tego miłosego zjednoczenia z Bogiem powinna wypływać miłość bliźniego realizowana na płaszczyźnie linii horyzontalnej. Człowiek o głębokim życiu duchowym już na płaszczyźnie mistycznej realizuje najpełniej miłość do Boga i do bliźniego. Realizacja tych dwóch rodzajów miłości wyraża pełnię świętości chrześcijanina.

Zatem zadaniem chrześcijanina jest rozwijać dary otrzymane w sakramencie chrztu świętego, a więc cnoty teologalne: miłość, wiarę, nadzieję i dary Ducha Świętego. Ten rozwój wyraża pozytywny proces życia duchowego, aspektem negatywnym zaś jest podjęcie walki duchowej ze skutkami grzechu pierworodnego, czyli z pychą i jej odcieniami, aby osiągnąć cnotę pokory, która jest podstawą życia duchowego. Bez znajomości teologii duchowości i teologii mistycznej nie można przedstawić autentycznego procesu życia duchowego. Zwłaszcza słaba znajomość studyjnej teologii mistycznej i mistyki przeżyciowej powoduje zahamowanie procesu rozwoju miłości jako kręgosłupa świętości, bowiem poszczególni mistycy na bazie własnego doświadczenia najpełniej przed-

stawiają rozwój życia duchowego jako rozwój miłości i jako dzieło współpracy z Bogiem. Jest to właściwie dzieło rzeźbione przez Boga w duszy chrześcijanina. Ten ciągły proces, w którym na odpowiednim poziomie rozwoju miłości, wiary i nadziei przeważa działanie Boga, który przejmuje inicjatywę, ma określone etapy, stadia, momenty charakterystyczne stanowiące treść rozwoju miłosnej relacji człowieka z Nim.

Od chrześcijanina zależy, czy dary otrzymane na chrzcie świętym rozwinię do pełni rozkwitu, czy będą one zamknięte jak małe ziarenka w dużej doniczce. Bóg złożył w człowieku załączki życia duchowego. I w tym podstawowym wyposażeniu człowieka zawiera się także powszechne powołanie do życia duchowego, które jest jednocześnie życiem mistycznym. Chrześcijanin powinien zatem od tego momentu rozwijać cnoty teologalne i dary Ducha Świętego, przede wszystkim cnotę miłości, która jest sprawdzianem procesu życia mistycznego, ponieważ ona jednoczy chrześcijanina z Bogiem. Ten rozwój miłości jako daru Bożego domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Innymi słowy, początek procesu życia duchowego zaczyna się od momentu powzięcia decyzji przez człowieka o odpowiedzi na miłość Boga, czyli od podjęcia decyzji o nawróceniu (oczyszczenie). To nawrócenie, zainicjowane w sakramencie chrztu świętego, zawiera program umierania człowieka starego i program rozwoju życia człowieka Bożego, który ma być realizowany przez całe życie chrześcijanina, na wszystkich etapach jego życia duchowego. Na etapie zjednoczenia mistycznego następuje przewaga tego drugiego elementu¹.

2.2. Odkrycie polskich szkół duchowości

W Polsce przez ostatnie wieki nie prowadzono badań nad rodzimą teologią duchowości i mistyki. Dopiero z powołaniem katedry teologii życia duchowego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie podjęto pierwsze badania. W wyniku tych pionierskich prac odkryto pierwsze polskie szkoły duchowości.

¹ Por. S. URBAŃSKI, *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2012; TENŻE, *Ku szczytom świętości*, Częstochowa 2014; TENŻE, *W szkole świętości*, Warszawa 2016.

a. Szkoła zmartwychwstańcza

Ksiądz profesor odkrył polską szkołę zmartwychwstańczą (B. Jański, ks. P. Semenenko, ks. H. Kajsiewicz, ks. P. Smolikowski, J. Karska, bł. M. Darowska, bł. C. Borzęcka, s. J. Borzęcka). Koncepcja odkrytej szkoły przyznaje prymat miłości. Wywodzący się z niej autorzy wokół tej cnoty nadprzyrodzonej skupiają całe życie duchowo-mistyczne. Miłość nie stanowi dla nich abstrakcyjnego pojęcia, lecz akt żywej osoby, rozumiany jako uczestnictwo w miłości Boga ku Niemu samemu i w odniesieniu do stworzeń. Miłość jest zatem zarówno fundamentem świętości, jak i motorem, który winien pobudzać wysiłki chrześcijanina do pragnienia zjednoczenia z Bogiem. Droga do świętości jest jednak drogą trudną i nie można jej osiągnąć jednorazowym wysiłkiem. Dlatego też chrześcijanie nie powinni się lękać tego trudu czy zrażać, że po wstępnym zapale pojawiają się różnorodne kryzysy. Miłość jest dla nich przyczyną zjednoczenia z Bogiem, a wyraża się ona w osiągnięciu zgodności z wolą Bożą, w całkowitym oddaniu się Jemu, w czystości wewnętrznej, w posłuszeństwie ducha oraz w realizacji miłości bliźniego.

Ksiądz profesor swoje odkrywczcze badania uwieńczył pracą habilitacyjną *Formacja duchowa według głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988, uzupełnił następnymi książkami: *Duchowość zmartwychwstańcza*, Warszawa 2003, która została przetłumaczona na język portugalski (Brazylia) i angielski (USA), oraz *Bogdan Jański człowiek, który przekroczył swoją młodość*, seria „Jański – ku przyszłości” 1, Warszawa 2006; jak też 4 pracami zbiorowymi: *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba narodowa*, seria „Jański – ku przyszłości” 2, Warszawa 2007, oraz *Ku zmartwychwstaniu narodu...*, seria „Jański – ku przyszłości” 5, Warszawa 2010; *Odpowiedzialność ludzi nauki...*, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła” 10, Warszawa 2011, i *Odpowiedzialność polityków za...*, seria „Edukacja w nauczaniu Kościoła” 11, Warszawa 2012. Ponadto napisał wprowadzenie do tłumaczenia angielskiego wybranych kazań ks. P. Semeneki: Piotr Semenenko, CR, *Love and Faith: Five Sermons of the Resurrectionist Spirituality. Translated from Polish by Sr Pascale-Dominique Nau*, Rome 2014. W 2016 roku wydał monografię pt. *Polska szkoła duchowości*, seria „Duchowość Europy” 3, Warszawa 2016.

W sumie o szkole duchowości zmartwychwstańczej powstały następujące publikacje: 25 książek (autor, redaktor, konsultant), 57 artykułów naukowych, 9 haseł, 79 artykułów popularnonaukowych, 16 wprowadzeń do pozycji książkowych innych autorów, 109 różnych opracowań (zwłaszcza formacyjnych) dla Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, 39 sprawozdań i 18 wywiadów o Jańskim. Razem 352 pozycje. Najczęściej były one publikowane na łamach pism „Zarządzanie i Edukacja”, „Emaus 2000”, „Emaus”, „Sygnaturka Kolegiacka” (Pułtusk), „Niedziela Płocka” i w licznych pracach zbiorowych (np. *Polska szkoła duchowości zmartwychwstańczej*, w: W. Gałązka (red.), *Oblicza polskiej duchowości*, seria „Mistyka polska” 120, Warszawa 2013, s. 53-73; *Bogdan Jański (1807-1840). Założyciel zmartwychwstańców, twórca polskiej szkoły duchowości zmartwychwstańczej*, w: W. Gałązka (red.), *Oblicza polskiej duchowości*, seria „Mistyka polska” 120, Warszawa 2013, s. 75-92; *Duchowe elementy w koncepcji wychowania ks. Pawła Smolikowskiego CR*, w: W. Gałązka (red.), *Oblicza polskiej duchowości*, seria „Mistyka polska” 120, Warszawa 2013, s. 95-109; A. Baran, P. Piasecki, *Polskie szkoły duchowości w tysiącletniej historii narodu*, w: S. Urbański, M. Szymuła (red.), *Duchowość przełomu wieku*, seria „Mistyka polska” 7, Warszawa 2000, s. 57-104, oraz umieszczane w internecie na stronie szkoły.

Ponadto w celu dokładniejszego poznania duchowości zmartwychwstańczej powołał przy Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego najpierw Zakład Duchowości Zmartwychwstańczej, w ramach którego różni autorzy napisali 80 artykułów. Następnie powołał Studium Duchowości Zmartwychwstańczej, w ramach którego wykładowcy tej uczelni podjęli badania nad myślą Bogdana Jańskiego, nad doktryną szkoły i innymi jej przedstawicielami (82 publikacje). Powstały nowe pozycje książkowe i kilkadziesiąt artykułów naukowych i popularnonaukowych. Pracownicy szkoły pisali artykuły na łamach „Sygnaturki Kolegiackiej” (34 artykuły), w „Niedzieli Płockiej” (4 artykuły) oraz w internecie (41 artykułów). Na łamach „Zarządzania i Edukacji” pracownicy napisali 81 artykułów z uwzględnieniem personalizmu w kształtowaniu duchowości zmartwychwstańczej, 19 artykułów zostało opracowanych na płycie CD-R, a 17 artykułów opublikowano w pracy: S. Urbański (red.), *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, Warszawa 2007.

Ksiądz profesor zorganizował (współorganizator, konsultant) 117 sympozjów uczelnianych i ogólnopolskich w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego w Warszawie i w jej zamiejscowych wydziałach w Krakowie, Chełmie, Zabrzu, Opolu i Elblągu, w Uczelni Jańskiego w Łomży lub poza jej murami: w auli Politechniki Warszawskiej, w „Centrum Resurrectionis” w Krakowie, w auli Konferencji Episkopatu Polski, w Uniwersytecie Jagiellońskim, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w Pułtusku i Winnicy, w Teatrze Muzycznym „Roma” w Warszawie, w Teatrze Polskim w Warszawie, w Galerii Porczyńskich w Warszawie i w sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach. Ksiądz profesor wygłosił 57 referatów, 70 wykładów okolicznościowych i 3 wykłady na konwersatorium comiesięcznym (*Mysł społeczna Kościoła a przemiany w Polsce*). Uczestniczył również w 16 konferencjach. Na uczelniach Jańskiego powstało 13 prac dyplomowych uwzględniających nauczanie B. Jańskiego oraz 3 prace doktorskie pracowników uczelni z zakresu szkoły duchowości zmartwychwstańczej. Na UKSW powstały 3 prace doktorskie oraz 5 prac magisterskich. Ksiądz profesor napisał 3 recenzje prac doktorskich ujmujących duchowość zmartwychwstańczą. Ponadto w serii wydawniczej „Edukacja w nauczaniu Kościoła” ukazało się 18 pozycji, a w serii „Jański – ku przyszłości” – 5 pozycji. Ksiądz profesor był redaktorem merytorycznym 20 książek i konsultantem 10 książek. W Szkole Jańskiego ogłoszono dwa razy obchody Roku Jańskiego (2000, 2010), Roku Służby Narodowej (2005/2006), Roku Wspólnoty (2006/2007), Roku Rodziny (2007/2008), Roku Ewangelizacji Ludzi Nauki (2011); Roku Ewangelizacji Ludzi Polityki (2012), Roku Promocji Szkół Jańskiego (2011/2012), Roku Jubileuszu 20-lecia Szkoły (2013). Kilkakrotnie ogłoszono też wśród studentów konkurs o nagrodę księdza profesora jako Kierownika Duchownego nad myślą B. Jańskiego oraz o nagrodę „Pióro Jańskiego”.

b. Szkoła honoracka

Drugą szkołą odkrytą przez księdza profesora jest szkoła honoracka. Błogosławiony Honorat Koźmiński, również na gruncie polskim, szerzy koncepcję życia duchowo-mistycznego. Poprzez swoją koncepcję życia

duchowo-mistycznego przyczynił się do powstania nowej szkoły duchowości. Zjednoczenie mistyczne nie oznacza dla niego kontaktu z Bogiem jako przedmiotem poznania, ale z Bogiem pozwalającym doświadczyć swojej obecności i swego działania w człowieku².

c. Inne szkoły

Ponadto ksiądz profesor odkrył szkołę franciszkańsko-kapucyńską przełomu XIX i XX wieku (bp B. Szymański, o. P. Leszczyński, o. L. Lenzian, o. W. Piotrowski, o. R. Mazurkiewicz, o. F. Szymanowski, o. F. Sadowski). Jej główne założenia doktrynalne to radykalne przyłgnięcie do Chrystusa, prymat miłości, pokora, zjednoczenie mistyczne oraz paralelizm naśladowania Jezusa i Maryi. Przedstawiciele tej szkoły tłumaczą także dzieła zachodnich autorów z różnych szkół duchowości: św. Bonawentury, A. Rodrigueza, F. Fabera, św. A. Liguoriego.

Ksiądz profesor odkrył szkołę siostr benedyktynek, zreformowaną przez księżkę benedyktynek chełmińskich s. M. Mortęską (1556-1631), wzorowaną na szkole ignacjańskiej. Swój model świętości opiera ona na rozwoju cnót, zwłaszcza pokory, mistycznej miłości i posłuszeństwa; na modlitwie medytacyjnej wiodącej do kontemplacji; na praktykowaniu rachunku sumienia. Mortęska wprowadziła po raz pierwszy zwyczaj pisemnego przygotowywania treści rozmyślań na każdy dzień przez wyznaczoną siostrę.

Odkrył też szkołę duchowości mariańskiej, której założycielem był św. S. Papczyński (1631-1701). Jest to szkoła duchowo-mistyczna dostępna w realizacji przez wszystkie stany w Kościele. Zwraca ona uwagę na obecność Boga Trójjedynego i Jego miłość w życiu chrześcijanina, po-

² Badania dotyczące tej szkoły duchowości zostały opublikowane w licznych artykułach oraz w pracach magisterskich i w powstałych 5 pracach doktorskich: P. GŁOWACKI, *Życie duchowe na podstawie pism bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1994; M. SZYMULA, *Duchowość zakonna. Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1998; K. BĄK, *Duchowość zakonna w życiu i myśli teologicznej Sługi Bożej Matki Anieli Róży Godeckiej*, Warszawa 1998; W. SUGIER, *Zjednoczenie mistyczne w nauce bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 2006; K. CZYŻYK, *Duchowość apostołska według o. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 2009.

daje sposoby przychodzenia Boga i Jego obecności oraz żąda odpowiedzi człowieka na Jego miłość, aby być żywym obrazem Boga. Dla zobrazowania tego procesu miłości posługuje się alegorią świętyni, która ma służyć pomocą w realizacji tej mistycznej świętości. Jest to więc dynamiczna świętość rozwijająca się pod wpływem współpracy z łaską Bożą i postępu w cnotach, przez naśladowanie Jezusa, zwłaszcza cierpiącego; poprzez nawrócenie i rozwój modlitwy. Mistyczna świętość wyraża się w dążeniu do osiągnięcia kontemplacji, czyli ścisłego zjednoczenia z Bogiem w miłości. Realizuje się to szczególnie w Eucharystii, która jest oblubieńczą uczcżą mistyczną, ponieważ Jezus jest Pokarmem chrześcijanina. Eucharystia dokonuje duchowej przemiany człowieka, jego przebóstwienia, jego przeobrażenia w Chrystusa. Wielkim reformatorem tej szkoły duchowości był św. Jerzy Matulewicz.

Wszystkie te szkoły odegrały wielką rolę w rozwoju polskiej duchowości, a także w rozwoju polskiej myśli pedagogicznej (ks. P. Smolikowski, bł. M. Darowska, również bł. B. Markiewicz, s. U. Ledóchowska, abp Z. Feliński, E. Bojanowski). Dlatego badania księdza profesora podejmowały rekonstrukcję systematycznej myśli pedagogicznej i duchowej oraz stosowanych w praktyce zasad i pryncypiów etycznych. Podejmowały próbę określenia koncepcji człowieka jako podmiotu działalności społecznej, jego związku ze społeczeństwem, jego zadań i roli wobec narodu, państwa i grupy społecznej; próbę badania aktualności aksjologii (pedagogicznej) wychowania. Badania te są aktualne dla dzisiejszego społeczeństwa w świetle zagrożeń stojących przed jednostką i wspólnotami ludzi. Przywołane badania dotyczące odkrytych szkół zostały opublikowane w licznych artykułach naukowych, w rozprawach doktorskich i magisterskich.

2.3. Odkrycie polskiej mistyki przeżyciowej

Ksiądz profesor odkrył mistykę przeżyciową polskich mistyczek i mistyków, szczególnie przełomu XIX i XX wieku. Rozpoczął swoje badania od mistyki przeżyciowej bł. Marceliny Darowskiej. Pioniersko opracował pierwszy w Polsce traktacik mistyczny pt. *Kartki*, napisany przez Błogosławioną na podstawie jej osobistej mistyki przeżyciowej i studyjnej.

Drugą przedstawicielką mistyki przeżyciowej jest św. Faustyna Kowalska. Jej poświęcił pierwsze w Polsce studium o życiu mistycznym: *Mystyczny świat ducha*, Warszawa 2000 (dwa wydania), przetłumaczone na język rosyjski (Grodno, Białoruś) i język angielski (USA). Wydał także na DVD opracowanie *The Mystical Aspects in the Life of St. Faustyna Kowalska*. Opracował też po raz pierwszy mistykę miłosierdzia i świętość miłosierdzia³.

W badaniach księdza profesora znalazła się po raz pierwszy opracowana mistyka przeżyciowa: Doroty z Mątowów (mystyka rekluzji), s. Teresy od Jezusa (Marianny Marchockiej), s. Tekli Raczyńskiej, bł. Anieli Salawy, bł. Bernardyny Jabłońskiej, bł. Franciszki Siedliskiej, bł. Angeli Truszkowskiej, s. Eleonory Motylewskiej, s. Elżbiety Czackiej, św. Urszuli Ledóchowskiej, s. Kolumby Białeckiej, bł. Bolesławy Lament, s. Janiny Kierocińskiej, bł. Marii Karłowskiej, s. Angeli Renke, s. Wandy Boniszewskiej, s. Hilary Głowczyńskiej, s. Roberty Babiak, s. Leonii Naśtał, s. Zofii Tajber, s. Elizy Cejzik, s. Łucji Czechowskiej, s. Janiny Kierocińskiej, s. Ksawery Pieczatowskiej, s. Ireny Dziewałtowskiej-Gintowt, s. Heleny Majewskiej, s. Błazei Siewierskiej, s. Klary (Leokadii Małuszyńskiej), oraz życie mistyczne w świetle *Kroniki klasztoru ss. Bernardynek w Wieluniu (1908-1920)* pióra m. Elżbiety Heleny Mińskiej, opisującej życie mistyczne wieluńskich mistyczek.

Ponadto opracował mistykę przeżyciową osób świeckich: Wandy Malczewskiej, Cecylii Działyńskiej, Kunegundy Siwiec, Rozalii Celakówny, Franciszki Faryniak, Ludmiły Krakowieckiej, Anny Augustyn, Alicji Lenczewskiej.

Ksiądz profesor po raz pierwszy opracował mistykę przeżyciową przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej: Bogdana Jańskiego, ks. Piotra Semenki wyrażonej w poezji mistycznej *Z Panem na pustynię. Dialog mistyczny* i na podstawie *Dziennika duszy*; bł. M. Darowskiej i bł. Celiney Borzęckiej. Poza szkołą zmartwychwstańczą opracował mistykę przeżyciową: bł. Honorata Koźmińskiego, ks. Władysława Gurgacza, ks. Franciszka Błachnickiego, diakona Ludwika Miączyńskiego.

³ Por. S. URBAŃSKI, *Mystyka miłosierdzia*, Warszawa 2007; TENŻE, *Wszystko mi mówi o Jego miłosierdziu. Świętość miłosierdzia objawiona Faustynie*, Warszawa 2016.

Trzeba podkreślić, że ksiądz profesor mistyce przeżyciowej przypisuje funkcję dydaktyczno-pedagogiczną. Wyraża ona bowiem wartość i rolę, jaką odgrywają wzory osobowe mistyków, i to nie tylko w teoretycznych rozważaniach nad ich koncepcją życia duchowego, ale przede wszystkim w jej realizowaniu jako chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, czyli przeżywania i osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Badania na ten temat zostały opublikowane w licznych artykułach i książkach oraz w pracach doktorskich i magisterskich pisanych pod jego kierunkiem.

2.4. Odkrywanie mistyki posłania i przesłania

Mistyka przeżyciowa odkrywa nam mistykę oblubieńczą, ponieważ sam Jezus nazywa mistyczki „oblubienicami”, a siebie samego „Oblubieńcem”. Najpiękniejszym przykładem mistyki oblubieńczej w Polsce jest mistyka przeżyciowa św. Faustyny Kowalskiej. W mistyce przeżyciowej-oblubieńczej mistycy nie tyle zwracają uwagę na osobiste zjednoczenie z Bogiem, ile na otrzymane „posłanie” i na osobistą możliwość wykonania tego zadania. Bóg „posyła” mistyka, zleca mu zadanie, czyli przesłanie, mistyk zaś wyraża gotowość wykonania, dyspozycyjność.

W ramach mistyki przeżyciowej ksiądz profesor odkrywa mistykę posłania i przesłania (proroczą) przedstawionej już wcześniej św. Faustyny – „przesłanie miłosierdzia Bożego”; mistykę „przesłania niemowlęctwa duchowego” s. Leonii Nastał; mistykę „przesłania miłości Boga i bliźniego (koronkę miłości)” s. Roberty Babiak; mistykę „przesłania duszy Chrystusa” s. Zofii Tajber; mistykę „przesłania oblicza Jezusa” s. Elizy Cejzik (por. bł. B. Lament, św. Albert); mistykę „przesłania Chrystusa Króla” Rozalii Celakówny; mistykę „przesłania wynagrodzenia” s. W. Boniszewskiej, s. Hilarii Głównyńskiej i mistykę „przesłania uwielbienia Boga Ojca (dziękczynienia)” s. Błażei Siewierskiej. Są to tylko niektóre przykłady mistyki posłania i przesłania najbardziej charakterystyczne w polskiej duchowości. W każdej bowiem mistyce przeżyciowej trzeba odczytać otrzymane posłanie i przesłanie.

Mistykę posłania i przesłania ksiądz profesor opisuje w licznych książkach i artykułach oraz propaguje na licznych sympozjach w kra-

ju i za granicą (Białoruś, Litwa, Ukraina, Niemcy, USA). Wydobywa również elementy dotyczące mistyki narodu. Tutaj trzeba wymienić monografię księdza profesora ujmującą pionierskie i odkrywcze badania nad polską mistyką przeżyciową kobiet, z uwzględnieniem mistyki posłania i przesłania *Mistyka przeżyciowa kobiet*, seria „Mistyka polska” 143, Warszawa 2015, jak też pozycję *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999. W druku jest książka o polskiej misticie przeżyciowej i studyjnej.

2.5. Odkrycie polskiej mistyki studyjnej

Kolejnym obszarem badań księdza profesora jest polska mistyka studyjna. Do przedstawicieli tej mistyki zalicza się: ks. Jana Balickiego, ks. Alfonsa Bielenina, Henryka Bitterfelda, o. Bonawenturę od św. Stanisława (Stanisława Frezera), św. Alberta Chmielewskiego, ks. Stefana Dobrosielskiego, ks. Kaspra Drużbickiego, abpa Zygmunta Felińskiego, o. Anzelma Gądka, Henryka Heidenreicha, o. Jakuba z Paradyża, św. Rafała Kalinowskiego, bł. Honorata Koźmińskiego, Jana z Kwidzyna, ks. Floriana Jaroszewicza, ks. Eugeniusza Kuleszę, abpa Jerzego Matulewicz, ks. Bronisława Markiewicza, ks. Mikołaja z Mościsk, o. Mikołaja od Jezusa Maryi (Mikołaja Opackiego), ks. Tomasza Młodzianowskiego, s. Magdalenę Mortęską, św. Stanisława Papczyńskiego, bpa Józefa Pelczara, ks. Józefa Puchalika, ks. Franciszka Przyłęckiego, ks. Leona Pyżalskiego, ks. Piotra Semenę, ks. Antoniego Słomkowskiego, ks. Pawła Siwka, o. Michała Czartoryskiego, o. Andrzeja Gmurowskiego, ks. Pawła Smolikowskiego, o. Stefana od św. Teresy (Hieronima Kucharskiego), ks. Antoniego Świrczyńskiego, abpa Józefa Teodorowicza, ks. Ignacego Wicherta, ks. Paulina Wiązkiewicz, ks. Aleksandra Żychlińskiego, ks. Aleksandra Usowicza.

Ksiądz profesor po raz pierwszy opracował polską mistykę studyjną XX-lecia międzywojennego: *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999 (dwa wydania). Warto podkreślić, że po raz pierwszy ksiądz profesor opracował traktat mistyczny Jakuba z Paradyża: *Płomyk pobożności*, w: W. Gałązka, S. Urbański (red.), *Mistyka polska*, seria „Mistyka polska” 104, Warszawa 2010, s. 229-240.

Trzeba zaznaczyć, że niektórzy przedstawiciele mistyki studyjnej doświadczyli mistycznego przeżycia Boga. Wśród nich znajdują się: ks. K. Drużbicki, C. Działyńska, św. R. Kalinowski, bł. H. Koźmiński, bł. B. Markiewicz, s. M. Mortęska, św. S. Papczyński, o. Stefan od św. Teresy (H. Kucharski), ks. P. Semenenko⁴.

2.6. Odkrycie sześciu okresów polskiej mistyki

Przywołane badania ksiądz profesor prowadził w ramach odkrycia sześciu okresów „złotej mistyki” w polskiej duchowości. I okres: od XII do XVII wieku; II okres: XVII wiek; III okres: XVIII wiek do połowy XIX wieku; IV okres: druga połowa XIX wieku i początek XX wieku; V okres: międzywojnie i lata wojenne (1914-1945); VI okres to lata powojenne. Ksiądz profesor próbuje analizować polskie dzieje mistyki i duchowości, poczynawszy od średniowiecza, aby ukazać mistykę przeżyciową, studyjną i duchowość. Poświęcił temu zagadnieniu wiele opracowań. W sposób pełny przedstawił je w obszernym opracowaniu pt. *Mistyka przeżyciowa i studyjna w polskiej tradycji*, w: W. Gałązka, S. Urbański (red.), *Mistyka polska*, seria „Mistyka polska” 104, Warszawa 2010, s. 17-78, oraz w opracowaniach: *Pięć okresów mistyki*, w: *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 11-20; *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. naukowa P. Dinzelbacher, przekł. B. Widła, przekł. uzupełnił i polską bibliografią opatrzył S. Urbański, przekł. opracowali i obcojęzyczną bibliografię sporządzili P. Pachciarek, K. Rybacka, Warszawa 2002.

2.7. Ekoteologia duchowości

Jako pierwszy ksiądz profesor prowadzi badania nad duchowością ekologiczną, włączając się w nurt badań nad ochroną środowiska. Badania dotyczą ochrony przyrody, kształtowania środowiska jako miejsca rozwoju duchowego człowieka, globalizmu itp. Dlatego przyczyniły się one do utworzenia nowego określenia i nowej specjalności: ekoteologii duchowości (pierwsze w Polsce). W tym celu jako dziekan wydziału

⁴ Por. S. URBAŃSKI, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.

ksiądz profesor powołał pierwszą w Polsce katedrę bioetyki i ekoteologii, która została przeniesiona do powstałego Instytutu Ekologii i Bioetyki, z którym współpracuje. Badania te zaowocowały wieloma artykułami, które ukazały się w serii wydawniczej „Chrześcijaństwo i Edukacja Ekologiczna” oraz na łamach czasopisma „Episteme”, jak również w pracach zbiorowych. Zorganizował też ogólnopolskie sympozjum pod hasłem „Duchowość chrześcijańska w świetle globalizmu i ekologii”, którego materiały ukazały się w pozycji pt. *Duchowość współczesnego człowieka w świetle globalizacji i edukacji*, Warszawa 2003 (w tytule zakradł się błąd drukarski: zamiast słowa „edukacja” powinno być słowo „ekologia”). Te pionierskie badania uprzedziły encyklikę ojca świętego Franciszka *Laudatio si* (Watykan 2015).

2.8. Odkrywanie europejskiej mistyki i duchowości

Wielkim obszarem badawczym jest duchowość i mistyka europejska Kościoła zachodniego (badania obejmują tradycję zachodniej Europy od pierwszych wieków chrześcijaństwa). Prowadzone poszukiwania obejmują przekrój poszczególnych wieków, szczególnie tych, które są niewystarczająco w tej dziedzinie zbadane. Badania nad doktryną mistyki i duchowości nie dotyczą tylko okresu Kościoła zachodniego, ale także obejmują duchowość Kościoła wschodniego. Ksiądz profesor po raz pierwszy przeprowadził badania oparte na archiwalnych źródłach i oryginalnych językach mistyki szkoły nadreńskiej (Mistrz Jan Eckhart, Jan Tauler, Jan Ruysbroeck, bł. Jan Suzo), mistyki Kościoła europejskiego: mistyka przeżyciowa m. Marii Teresy Linssen (Mechernich, Niemcy)⁵, św. Gemmy Galgani, św. Katarzyny ze Sieny (Włochy), Anioła Ślązaka (Niemcy), Franciszka Palau y Quer, św. Jana od Krzyża, św. Teresy

⁵ Opracowania: *Nadzwyczajny charyzmat miłości. Matka Maria Teresa Linssen*, Częstochowa–Warszawa–Mechernich 2013 – tłumaczona na j. niemiecki: *Charisma der Liebe. Mutter Marie Therese und ihre Berufung für die Kirche*, Częstochowa–Warszawa–Mechernich 2013; *Doświadczenie miłości Boga w misticie przeżyciowej Matki Marii Teresy Linssen (1927-1994)*, Częstochowa–Warszawa–Mechernich 2014 – aktualnie tłumaczona na j. niemiecki.

z Avili (Hiszpania), św. Pawła od Krzyża (Paweł Danei, Włochy), Juliany z Norwich (Anglia)⁶.

Do tego zakresu należą także badania dotyczące pierwszych wieków: św. Cypriana, św. Grzegorza Wielkiego; dalej z duchowości europejskiej: św. Klary z Asyżu, św. Franciszka z Asyżu, św. Jana Bosko, św. Alfonsa Liguoriego, św. Karola de Foucauld, św. ojca Pio, m. Leonii Milito, Gabriela Marcola, św. Wincentego Pallottiego, św. Antoniego Marii Klareta, św. Tymoteusza Gacardo, ks. Jakuba Alberione, wspólnoty monastycznej z Camaldoli (Włochy), abpa Antoniego Jeglica (Słowenia), ks. Franciszka Libermanna (Francja), o. Marii Józefa Coudrin, o. Rafała Bonamie, o. Euthymie Rouchouze (Francja), ks. Leona Dehona (Francja), św. Marii de Mattias, sługi Bożej Zelli Martin (Włochy), bł. Heleny de Chappotin, św. Teresy z Lisieux, św. Wincentego à Paulo, św. Jana Vianneya, św. Franciszka Salezego, św. Małgorzaty Alacoque, R. Garrigou-Lagrange'a (Francja), ks. Stefana Lamera (Włochy), o. Winfrieda Wermtera (Luksemburg), Marii Valtorty, św. Edyty Stein (Niemcy); duchowości słowackich jezuitów w latach 1918-1948 (Słowacja), św. Damiana de Veuster (Belgia, Flandria), św. Jerzego Matulewicza (Litwa), kard. Mariana Jaworskiego (Ukraina), bł. Antoine'a Chevriera (Francja), św. Jana XXIII, Pawła VI, św. Jana Pawła II (nad koncepcją życia duchowego, duchowością pokolenia), Benedykta XVI. Z duchowości Kościoła angielskiego: o. F. Fabera i z Kościoła anglikańskiego: kard. B. Hume'a, kard. H. Newmana. Z duchowości Kościoła grekokatolickiego: abpa Andrzeja Szeptyckiego; z Kościoła wschodniego: św. Teodora Studyty, św. Bazylego Wielkiego, św. Doroteusza z Gazy, Szymona Nowego Teologa. Z Kościoła prawosławnego: Teofana Pustelnika, mistyka św. Grzegorza Palamasa, modlitwa Jezusa⁷.

⁶ Opracowania: *Mistycy w Kościele*, seria „Duchowość Europy” 4, Warszawa 2016; *Życie mistycznie-konsekrowane*, seria „Duchowość Europy” 1, Warszawa 2015.

⁷ Por. publikacje: *Świętość i historia*, seria „Mistyka polska” 132, Warszawa 2014; *Duchowość i historia*, seria „Mistyka polska” 133, Warszawa 2014.

2.9. Badania dotyczące duchowości i mistyki poza europejskiej

Ksiądz profesor prowadzi też badania dotyczące duchowości pozaeuropejskiej: św. Teresa z Kalkuty – duchowość i mistyka (Indie)⁸; św. Mariam Baouardy, Mała Arabka (Palestyna)⁹; A. de Mello (Indie), ks. Lawrence Lovasik, Scott Peck, duchowość kapłańska na łamach czasopisma „The Priest”, Catherine de Hueck Doherty, kard. John Scheen, A. Lewis (USA). Po raz pierwszy pisze także artykuły o mistyce w islamie i w buddyzmie. Są to pionierskie opracowania nie tylko na arenie nauki polskiej, ale też europejskiej i poza Europą.

2.10. Konferencje naukowe o duchowości i mistyce

Ksiądz profesor zorganizował 105 konferencji naukowych. Już w 1998 roku przygotował pierwsze ogólnopolskie sympozjum mistyki chrześcijańskiej. Brali w nim udział – bardzo licznie – uczestnicy z całej Polski, między innymi księża biskupi, prymas Polski kard. Józef Glemp, nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk oraz wykładowcy teologii duchowości na uczelniach katolickich, w seminariach diecezjalnych i zakonnych, ojcowie duchowni, mistrzyni i mistrzowie nowicjatów. Sympozjum o mistyce było ważne, gdyż dotyczyło między innymi zastosowania technik medytacyjnych niechrześcijańskich religii Wschodu w książkach Anthony’ego de Mello, ukazując ich niebezpieczeństwo dla duchowości chrześcijańskiej. Badania te były prowadzone w katedrze już od 1993 roku, a więc przed opublikowaniem przez Kongregację Nauki Wiary notyfikacji w sprawie pism o Anthony’ego de Mello SJ z 24 czerwca 1998 roku (dokładnie 2 miesiące po odbytych sympozjum), stwierdzającej, że jego poglądy są niezgodne z wiarą katolicką i mogą wyrządzić poważne szkody.

⁸ Opracowania: *Świętość ubogich świata*, Warszawa 2003; *Świętość mistyczna Matki Teresy z Kalkuty*, „Veritati et Caritati” 6(2016), s. 313-329.

⁹ Opracowanie: *Życie mistyczne według Listów Małej Arabki, Mariam Baouardy*, w: S. URBAŃSKI, *Życie mistyczne-konsekrowane*, seria „Duchowość Europy” 1, Warszawa 2015, s. 29-43.

Symposium prostowało również pojęcie fałszywej mistyki¹⁰. Pierwsze dwa sympozja zostały uwieńczone pozycją książkową: *W bliskości Boga*, Kraków 1986.

Dalsze konferencje naukowe również zostały uwieńczone pozycjami książkowymi, między innymi: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, Warszawa 1999; *Duchowość przełomu wieków*, Warszawa 2000; *Duchowość Europy*, Warszawa 2001; *Duchowość osób powołanych*, Warszawa 2002; *Duchowość współczesnego Kościoła*, Warszawa 2002; *Duchowość chrześcijanina*, Warszawa 2008; *Gorzkie Żale przybywajcie*, Warszawa 2008; *Mistyka służby*, Kraków 2008; *Ścieżki wychowania chrześcijańskiego*, Warszawa 2008; *Krzyżu święty nade wszystko*, Kraków 2008; *Duchowość chrześcijańska*, Warszawa 2008; *W poszukiwaniu duchowości Zbigniewa Herberta*, Warszawa 2008; *Duchowość krzyża*, Warszawa 2008. Trzy z wymienionych pozycji: *Gorzkie Żale przybywajcie*, *Krzyżu święty nade wszystko* i *Duchowość krzyża*, stanowią trylogię duchowości pasyjnej. Ponadto ukazały się między innymi pozycje sympozjalne: *Mistyka polska*, Warszawa 2010; *Duchowość cierpienia*, Warszawa 2010; *Św. Damian z Molokai – człowiek, który zmienił świat*, Z. Świniarski (red.), seria „Mistyka polska” 107, Warszawa 2011 (w publikacji tej znajduje się artykuł księdza profesora w języku angielskim: *St. Damian de Veuster's spirituality*, s. 65-95); *Miłość Boga mierzy się miłością bliźniego. Duchowość Sługi Bożej Teresy od św. Józefa (Janiny Kierocińskiej)*, Warszawa–Sosnowiec 2011; *„Tam wstępują pokolenia...” W poszukiwaniu duchowości pielgrzymowania do Ziemi Świętej*, Warszawa 2011; *„Uczę się siebie człowieku...” (Liebert). W poszukiwaniu duchowości człowieka*, Warszawa 2012; *Charyzmat i tożsamość osób konsekrowanych*, Warszawa 2013; *„Sapere Aude. Odważ się być mądrym” (Horacy)*, Warszawa 2013; *400-lecie klasztoru Sióstr Bernardynek na ziemi wieluńskiej*, Wieluń 2013; *Błogosławiony Edmund Bojanowski świadek wiary i zakonodawca*, Sandomierz 2014; *„Idź i napraw!” Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagrodzenia*, Górna Grupa 2015.

¹⁰ Por. „Homo Dei” 4 (1998).

2.11. Inne kierunki badań

Odrębny nurt badań księdza profesora w zakresie teologii duchowości stanowią współczesne zagadnienia tej dyscypliny naukowej, jak np. zagadnienia formacji życia duchowego, formacji ludzkiej, duchowości laikatu, duchowości instytutów świeckich, kapłańskiej i zakonnej (również założycieli zgromadzeń zakonnych polskich i zagranicznych), duchowości osób konsekrowanych, modlitwy, kierownictwa duchowego, roli Ducha Świętego w życiu duchowym człowieka. Ponadto podejmuje on pionierskie tematy badawcze z dziedziny tzw. nowej duchowości, sekt, grup areligijnych, fałszywej duchowości idei Boga (neognoza), duchowości Caritas, duchowości żołnierza, harcerza, duchowości ruchów religijnych, duchowości ekumenizmu (dialogu międzyreligijnego), kultury, polityki, mass mediów, globalizmu, komunii, wychowania, uniwersytetu, przedsiębiorcy (biznesmena), ubogich, duchowości sanktuariów i pielgrzymowania, duchowości maryjnej, duchowości kobiet i ojcostwa, duchowości według kard. S. Wyszyńskiego. W swoich pracach zajmuje się także nauczaniem biskupów nie tylko polskich, nauczaniem Episkopatu Polski, hagiologią polskich świętych oraz teologią świętych.

Ksiądz profesor prowadzi prace interdyscyplinarne nad polską prozą i poezją mistyczną z filologami Instytutu Filologii Polskiej Wydziału Humanistycznego UKSW (między innymi opracowano teksty „Gorzkich Żalów”) i Akademii Podlaskiej (Siedlce) (zorganizowano sympozjum „Polska proza mistyczna i poezja”), Uniwersytetu Wrocławskiego, a przede wszystkim z Instytutem Filologii Polskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (współpraca z Fundacją AMF „Nasza Droga”). Ksiądz S. Urbański współpracował też z Instytutem Filologii Obcych Akademii im. J. Długosza w Częstochowie.

Ponadto ksiądz profesor prowadzi badania nad duchowością katolików żyjących na Wschodzie: Białoruś, Litwa, Kazachstan, Ukraina (duchowość słowiańska). Dlatego odbył liczne podróże naukowe, prowadząc badania tzw. metodą historii mówienia, polegającą na zapisie świadectwa wiary ludzi żyjących w ciężkich czasach prześladowań. Z pomocą przychodzili pierwsi alumni tamtejszych seminariów duchownych. Są to bezcenne badania, ponieważ wraz z odejściem tych ludzi ginie żywe świad-

dectwo ich życia duchowego. Za tę działalność ksiądz profesor otrzymał nagrodę na rzecz zbliżenia Polaków i Białorusinów przyznaną przez Kapitułę Fundacji POLCUL (POLCUL – Jerzy Boniecki Foundation, Niezależna Fundacja Popierania Kultury Polskiej im. Jerzego Bonieckiego) – Melbourne, 10 marca 2005 roku.

3. Ogólna statystyka dorobku

Ksiądz profesor wydał 84 książki – jako autor, współautor, redaktor; napisał 436 artykułów naukowych. Jest autorem 134 haseł i biogramów; 146 wprowadzeń; 4 skryptów; 365 artykułów popularnonaukowych; 158 recenzji naukowych; 114 recenzji wydawniczych; 53 sprawozdań; 3 komunikatów; 170 różnych opracowań; 105 wywiadów; 40 audycji i wystąpień w radiu. Napisał 6 recenzji beatyfikacyjnych na szczeblu diecezji; 40 recenzji na stanowisko i o tytuł profesora; 16 recenzji prac habilitacyjnych; 106 recenzji prac doktorskich; 637 prac magisterskich. Jest promotorem 70 prac doktorskich oraz 112 prac magisterskich. Przeprowadził 44 promocje książek; jest organizatorem i współorganizatorem 105 konferencji na UKSW; 117 konferencji w Szkole Wyższej im. B. Jańskiego; uczestniczył w 88 różnych konferencjach; współorganizował 6 Tygodni Duchowości Chrześcijańskiej w Częstochowie; wygłosił 232 referaty; 282 wykłady okolicznościowe; jest konsultantem naukowym 18 książek i redaktorem merytoryczny 59 książek.

Zakończenie

Ksiądz prof. Stanisław Urbański stworzył polską szkołę duchowości. Świadczą o tym przywołane badania. Stworzył również tzw. metodę treści, czyli metodę badawczą, która polega na analizie treści źródeł, zwłaszcza mistyki przeżyciowej i pozwala poznać rozwój życia duchowego osób oraz ich osobistą drogę świętości. Dzięki niej można mówić o „nadprzyrodzonej fenomenologii”, czyli indukcji i dedukcji fenomenologicznej, która pozwala uchwycić proces życia duchowego człowieka na bazie jego mistyki przeżyciowej w świetle mistyki studyjnej.

Bibliografia

- Bąk K., *Duchowość zakonna w życiu i myśli teologicznej Sługi Bożej Matki Anieli Róży Godeckiej*, Warszawa 1998.
- Czyżyk K., *Duchowość apostołska według o. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 2009.
- Głowacki P., *Życie duchowe na podstawie pism bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1994.
- Sugier W., *Zjednoczenie mistyczne w nauce bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 2006.
- Szymula M., *Duchowość zakonna. Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1998.
- Urbański S., *Doświadczenie miłości Boga w mistyce przeżyciowej Matki Marii Teresy Linssen (1927-1994)*, Częstochowa–Warszawa–Mechernich 2014.
- Urbański S., *Ku szczytom świętości*, Częstochowa 2014.
- Urbański S., *Mistycy w Kościele*, „Duchowość Europy” 4, Warszawa 2016.
- Urbański S., *Mistyka miłosierdzia*, Warszawa 2007.
- Urbański S., *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2012.
- Urbański S., *Świętość mistyczna Matki Teresy z Kalkuty*, „Veritati et Caritati” 6(2016), s. 313-329.
- Urbański S., *Świętość ubogich świata*, Warszawa 2003.
- Urbański S., *W szkole świętości*, Warszawa 2016.
- Urbański S., *Wszystko mi mówi o Jego miłosierdziu. Świętość miłosierdzia objawiona Faustynie*, Warszawa 2016.
- Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
- Urbański S., *Życie mistyczne według Listów Małej Arabki, Mariam Baouardy*, w: tenże, *Życie mistyczno-konsekrowane*, „Duchowość Europy” 1, Warszawa 2015, s. 29-43.
- Urbański S., *Życie mistyczno-konsekrowane*, „Duchowość Europy” 1, Warszawa 2015.
- Urbański S., Gałązka W. (red.), *Duchowość i historia*, „Mistyka polska” 133, Warszawa 2014.

Urbański S., Gałązka W. (red.), *Świętość i historia*, „Mistyka polska” 132, Warszawa 2014.

Urbański S., Zielonka J., *Nadzwyczajny charyzmat miłości. Matka Maria Teresa Linszen*, Częstochowa–Warszawa–Mechernich 2013.

Ks. Leszek Poleszak SCJ – doktor teologii, rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. W pracy naukowej zajmuje się teologią Najświętszego Serca Jezusowego oraz duchowością.

e-mail: lpoleszak@scj.pl

RECENZJE I SPRAWOZDANIA
REVIEWS AND REPORTS

ks. Leszek Poleszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

RECENZJA: GERARD SIWEK, *OSOBOWOŚĆ
KAZNODZIEI DZISIAJ.
ROZWAŻANIA NIEOBOJĘTNE,*
KRAKÓW 2014, SS. 214.

REVIEW: GERARD SIWEK, *OSOBOWOŚĆ KAZNODZIEI
DZISIAJ. ROZWAŻANIA NIEOBOJĘTNE,*
KRAKOW 2014, PP. 214.

W roku 2014 ukazała się w Krakowie w Wydawnictwie Homo Dei książka ks. dra hab. Gerarda Siwka CSsR pt. *Osobowość kaznodziei dzisiaj. Rozważania nieobojętne*. Autor publikacji, emerytowany pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, jest współzałożycielem i pierwszym kierownikiem Studium Homiletycznego w Instytucie Liturgicznym UPJPII, współtwórcą i pierwszym redaktorem serii wydawniczej „Redemptoris Missio”. Jest także cenionym teoretykiem i praktykiem przepowiadania, autorem licznych artykułów i książek o charakterze naukowym i popularnonaukowym.

We wstępie do swojej książki autor wyjaśnia, że omawia ona zagadnienie głoszenia słowa Bożego w dzisiejszym świecie, z szczególnym uwzględnieniem osoby głosiciela Dobrej Nowiny. Zdaniem ks. Siwka, w dobie chętnego korzystania w głoszeniu Ewangelii ze środków technicznych należy mocno kłaść akcent na osobę głosiciela, na jego osobo-

wość, która powinna być zakorzeniona w tym, co pochodzi od Ducha. Przywołując słowa św. Pawła, który w Liście do Rzymian dokonuje jasnego rozróżnienia: „Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch” (Rz 8,5), autor publikacji konstatuje, że współcześni głosiciele słowa Bożego mają dążyć do tego, czego chce Duch. W podobnych słowach określa to papież Franciszek, który w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* stwierdza, że duch nowej ewangelizacji domaga się ewangelizatorów z Duchem (por. EG 259-262).

Akcentując znaczenie szeroko rozumianej duchowości współczesnych ewangelizatorów, autor książki kładzie akcent na to, że bazą, a jednocześnie sprawdzianem autentycznej i żywej duchowości chrześcijańskiej – jak przypomina Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* – „jest słowo Boże, głoszone, przyjęte, celebrowane i rozważane w Kościele” (VD 121). Mówiąc o „osobowości” głoszącego słowo Boże, trzeba ją pojmować w kontekście współczesnej kultury, która – zdaniem ks. Siwka – umniejsza znaczenie samego słowa, a więc i osoby je wypowiadającej. Stąd często pojawia się tendencja do zastępowania słowa światłem, obrazem, dźwiękiem czy spektaklem. Autor podkreśla, że pomysłowość współczesnych ewangelizatorów jest tutaj naprawdę wielka. Jednak jego zdaniem, problem pojawia się wtedy, kiedy uświadomimy sobie, że głoszenie słowa Bożego musi mieć wymiar osobowy, ponieważ centrum chrześcijaństwa jest Osoba. Stąd też także współczesna homilia musi być świadectwem o doświadczeniu osobistego spotkania ze zmartwychwstałym Panem i dzieleniem się tym, co to spotkanie zrodziło w sercu osoby przepowiadającej. Przywołując Tradycję Kościoła oraz sposoby przekazu wiary już od samych jego początków, autor zauważa, że w kwestii sposobu dzielenia się wiarą i jej przekazywania nic się przez wieki nie zmieniło. Swoją siłę i skuteczność ewangelizacja czerpie właśnie z doświadczenia żywego słowa Bożego i ze świadectwa życia, którego nie da się zastąpić poprzez zastosowanie gier językowych czy wyszukanych chwytów retorycznych. Jedynie przekaz osobistego doświadczenia wiary wytwarza pomiędzy głosicielem a słuchaczami przestrzeń obecności słowa Bożego, które zaczyna działać w sercach osób jednoczących się na modlitwie.

Publikacja została podzielona na dziesięć rozdziałów. W kolejnych odsłonach omawiane są następujące zagadnienia: wymiary duchowości (ludzki, religijny, mistagogiczny, charyzmatyczny i misyjny), misterium słowa głoszonego (Słowo, które było na początku, którego się słucha i które się głosi), powołani do głoszenia (wybór Boga, dziedzictwo Tradycji, zasada duszpasterska, źródło optymizmu), słudzy słowa Bożego, znaczenie słowa ludzkiego, w gronie uczniów Jezusa, w epoce mediów (nowe szanse, problemy, wyzwania), tajemnica skuteczności (skuteczność Boska, ludzka, sakramentalna), zmęczenie słowem (doświadczenie małej skuteczności słowa, poczucie archaiczności pełnionej funkcji, osłabienie wiary w misterium posługi) oraz wzrastanie przez przepowiadanie. Przedstawione tematy w całości koncentrują się na zagadnieniu głoszenia słowa Bożego, rozwijając je w sensie ścisłym, ewangelizacyjnym i kerygmatycznym.

Warto w tym miejscu przytoczyć ciekawe spostrzeżenie autora, że XX wiek jest nazywany wiekiem nowego odkrycia Biblii, a zarazem wiekiem odkrywania misterium słowa w najbardziej uniwersalnym jego wymiarze. Wcielenie Syna Bożego, opisane w prologu Ewangelii św. Jana w słowach: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14), do wartościowało wszystkie słowa i wskazało na metafizyczny wymiar ludzkiego słowa. Dzisiaj uświadamiamy sobie, że prawda ta żyje w Kościele, który w szczególny sposób strzeże Słowa i głosi Je światu. Tutaj objawia się także odpowiedzialność wszystkich sług Słowa, duchownych i świeckich, którzy na ambonie i poza nią winni coraz bardziej stawać się świadkami Słowa. Ich skuteczność jest wprost proporcjonalna do ich wiary w moc słowa w jego metafizycznym wymiarze.

Autor publikacji kładzie mocny akcent na zagadnienie słuchania i przyjmowania słowa Bożego, co jest podstawą i warunkiem skuteczności przepowiadania. Co więcej, wymóg słuchania słowa Bożego stawia w opozycji do zewnętrznych środków i metod głoszenia. W ten sposób wyraża nawet sprzeciw wobec „audiowizualnych spektakli ewangelizacyjnych”, które odwracają uwagę od tego, co istotnie wpływa na skuteczność głoszenia Dobrej Nowiny – żywej wiary, autentycznego sposobu życia i gorliwej modlitwy. Te wartości – zdaniem autora – koncentrują

uwagę słuchaczy na Osobie Jezusa Chrystusa i zdobywają ich dla Niego, odciągając jednocześnie od „hałaśliwych ludycznych misteriów”.

Omawiana publikacja, bazująca na aktualnym nauczaniu Magisterium Kościoła, a także na Tradycji, wydaje się dzisiaj bardzo potrzebna i pożyteczna. Chociaż powinno się ją polecić przede wszystkim tym, którzy, stając na ambonie, biorą odpowiedzialność za to, co i w jaki sposób głoszą, bez wątpienia jest także wartościowa i godna polecenia dla wszystkich, którzy pragną słuchać słowa Bożego i je przyjmować. Treści zawarte w książce stanowią ważną pomoc w rozwoju życia duchowego głosicieli Dobrej Nowiny i wiernych świeckich. Co więcej, przyjęcie ich prowadzi do wewnętrznej przemiany, której owocem jest radość z przyjęcia słowa Bożego.

ks. Leszek Poleszak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI
POPULARNONAUKOWEJ *IDŹCIE I GŁOŚCIE*,
KRAKÓW, 9 LISTOPADA 2017 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC-POPULAR
CONFERENCE *GO AND PREACH*,
KRAKOW, NOVEMBER 9, 2017

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach zorganizowało 9 listopada 2017 roku w Domus Mater w Krakowie, przy ul. Saskiej 2C konferencję popularnonaukową nt. *Idźcie i głoscie*. W słowie przywitania skierowanym do uczestników wydarzenia ks. dr Leszek Poleszak SCJ – rektor seminarium, zauważył, że jego temat nawiązuje przede wszystkim do posłania misyjnego Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19), które dla chrześcijan przez wieki jest bodźcem do głoszenia Dobrej Nowiny ludziom wszystkich czasów i kultur. Wybrany temat uzasadniają także dwa inne motywy. Pierwszym z nich jest obchodzona w 2017 roku 70. rocznica powstania sercańskiej grupy rekolekcyjno-misyjnej. Drugim motywem jest hasło *Programu Duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce – Idźcie i głoscie*, opracowanego przez Komisję Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Stanowi on czwartą – ostatnią część programu obejmującego lata 2013-2017. Książd

Poleszak w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na fakt, że głoszenie słowa Bożego zwłaszcza poprzez pracę rekolekcyjno-misyjną jest dla księży sercanów jedną z najważniejszych cech charakteryzujących ich apostołat (por. DP 126). Przywołał również słowa papieża Franciszka, który w jednej ze swoich homilii odniósł się do tego, co należy do istoty głoszenia słowa Bożego i co zachowuje swoją aktualność pomimo upływających lat: „Nie głosimy Ewangelii, by przekonywać mądrymi słowami, lecz z pokorą, ponieważ mocą słowa Bożego jest sam Jezus i przyjmuje je tylko ten, kto ma otwarte serce” (Franciszek, *Homilia w dniu 1 września 2014 roku*). Ksiądz Poleszak wyraził następnie radość, że Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, będące organizatorem konferencji, może przypomnieć o dziedzictwie misjonarzy krajowych, a także przyczynić się – dzięki zaproponowanym tematom – do rozpalenia serc nowych głosicieli Dobrej Nowiny oraz pomóc w lepszym jej przekazie, w formie dostosowanej do czasów nam współczesnych. Kończąc słowo powitania, rektor seminarium przekazał dalsze prowadzenie konferencji wicerektorowi i prefektowi studiów ks. Łukaszowi Ogórkowi SCJ, który pełnił dalej rolę moderatora.

Pierwszy referat pt. „*Dobrze głosi się jedynie idąc*” – dynamika kaznodziejstwa wygłosił o. mgr lic. Wojciech Jędrzejewski OP. Prelegent rozpoczął od przytoczenia anegdoty na temat głoszenia homilii. Następnie wskazał niektóre elementy związane z głoszeniem, podkreślając, że homilia jest przede wszystkim wnikiem w głąb słowa Bożego, co wiąże się z koniecznością nieustannego pogłębiania znajomości Pisma Świętego. Jest to o tyle istotne, że bez znajomości treści słowa Bożego autor homilii może głosić nie tyle Jezusa, co samego siebie. Z drugiej zaś strony, odkrywanie głębi Pisma Świętego sprawia, że głoszący dociera do gorących źródeł Bożej prawdy, która jest zdolna rozpaścić serca zarówno głoszącego słowo, jak też słuchaczy. Drugim elementem, na który prelegent zwrócił uwagę, jest poznanie sytuacji ludzi, którym głosi się Ewangelię. Jest to niezmiernie ważne, by głoszenie było zakorzenione w rzeczywistej sytuacji odbiorców. Kolejnym elementem istotnym w głoszeniu jest wnikięcie w głąb siebie, by dostrzec, w jaki sposób słowo Boże działa w osobie głoszącego. Pozwala to zachowywać nieustannie świeżość Ewangelii oraz odkrywać formy i sposoby, do jakich Pan wzywa ewangelizatora.

Autorem kolejnego referatu zatytułowanego *Medioznawcze implikacje dokumentu z Aparecidy* był o. dr Michał Legan OSPPE. W swoim wystąpieniu odniósł się do dokumentu kończącego V Konferencję Biskupów Ameryki Południowej i Karaibów – CELAM (13-31 maja 2006 roku), stanowiącego – zdaniem prelegenta – swego rodzaju zapowiedź pontyfikatu papieża Franciszka. Już sam język dokumentu zatytułowanego *Uczniowie i misjonarze Jezusa Chrystusa abyśmy w Nim mieli życie* odbiega od przyjętych dotychczas zasad opracowania tekstów kościelnych. Dokument nie był też przygotowany wcześniej, lecz cały tekst powstał podczas synodu. Tym, co zaskakuje, jest także jego podejście praktyczne. Treść dokumentu odchodzi od pojęcia „pobożność ludowa” na rzecz „duchowość ludowa”. Zwraca się w nim uwagę na zasadę działania Kościoła: widzieć, osądzać, działać, która jest zakorzeniona w ewangelicznym działaniu samego Jezusa. Tekst zwraca uwagę na konieczność nieustannego podkreślania opcji na rzecz ubogich, jak też dowartościowania podstawowych wspólnot Kościoła. Przekaz dokumentu z Aparecidy zmierza ku temu, by nauczyć współczesnego człowieka spoglądać na świat i bliźnich oczami Jezusa, a dzięki temu patrzeć i osądzać z wiarą. W przeciwnym razie, gdy człowiek nie spogląda oczami Chrystusa, powstaje ryzyko, że z wiary tworzy się ideologia. Biskupi, podejmując temat wspólnoty Kościoła, zauważają, że Kościół wzrasta nie dzięki wzrostowi liczby wyznawców, ale dzięki świadectwu. Wzrost ten jest możliwy dzięki temu, że pogłębia się doświadczenia Jezusa Chrystusa. Zauważając problem odchodzenia z Kościoła katolickiego, stwierdzają, że odejścia te dokonują się najczęściej nie ze względu na treści dogmatyczne, ale ze względu na sposób życia. Wierni powinni mieć możliwość wzmocnienia swojej wiary. Sednem przekazu dokumentu z Aparecidy, niezmiernie istotnym dla zwiastowania Dobrej Nowiny, jest to, że głoszący powinien wyjść i głosić, zmierzając nieustannie do „nawrócenia pastoralnego”. Jedynie odkrycie w Jezusie Chrystusie misjonarza, który pragnie, by wszyscy doświadczyli miłości Ojca, jest – zdaniem prelegenta – warunkiem owocnego głoszenia słowa Bożego współczesnemu człowiekowi.

W kolejnym wystąpieniu *O granicach kaznodziejskiej wyobraźni w Mszach z udziałem dzieci* ks. dr hab. Tomasz Szafanda zwrócił najpierw uwagę na fakt, że głoszenie słowa Bożego najmłodszym uczestni-

kom zgromadzenia liturgicznego jest jednym z trudniejszych zadań dla kapłanów. Wymaga ono dużych predyspozycji i nie każdy jest do tego powołany. W pierwszej części prelekcji ks. Szałanda odniósł się do istniejących dokumentów Kościoła, które dotyczą omawianego zagadnienia. Zauważył, że istniejące dokumenty powstały stosunkowo dawno, a pojawiające się nowe teksty Magisterium Kościoła w niektórych zagadnieniach zaprzeczają wcześniejszym ustaleniom. Autor położył mocny akcent na konieczność takiego przygotowania homilii i jej przekazu, by z jednej strony umożliwić dzieciom zrozumienie treści głoszonej Ewangelii, z drugiej zaś strony zachować szacunek do *sacrum*. W przygotowaniu homilii należy brać pod uwagę to, że dialog z dziećmi zawsze wiąże się z pewną niewiadomą. To z kolei wiąże się z koniecznością dobrego przygotowania pytań, by nie narazić się na przykre lub zaskakujące niespodzianki. Granice kaznodziejskiej wyobraźni wyznaczają – zdaniem autora – wskazówki współczesnych dokumentów Kościoła, dzięki którym głoszenie Ewangelii powinno być aktualizowane.

Ostatnią prelekcję nt. *Kreatywność językowa współczesnego ewangelizatora* wygłosiła mgr Joanna Gawel. Prelegentka rozpoczęła od odczytania krótkiego fragmentu książki Michała Rusinka pt. *Pypcie na języku*, który posłużył jej do zwrócenia uwagi na konieczności kreatywności językowej głoszących słowo Boże. Autorka omówiła cechy języka wynikające z jego pochodzenia kulturowego i wyznaczające ramy określające świat i rzeczywistość w danej społeczności. Charakteryzują one konkretny językowy sposób określania świata. Następnie prelegentka dotknęła zagadnienia obrazu świata zawartego w języku użytym w Biblii. W dalszej części zwróciła uwagę na sam termin „kreatywność”. Jej zdaniem, należy dbać o to, by język używany w homiliach był z jednej strony na tyle atrakcyjny, by zachęcał do wnikięcia w treść przekazu ewangelicznego, z drugiej zaś strony na tyle dostosowany, by nie koncentrował na sobie samym, lecz na treści homilii. To wiąże się z koniecznością podjęcia wysiłku odejścia od schematycznych sformułowań i zwrócenia się ku głębi słowa Bożego. Przygotowanie wypowiedzi o charakterze ewangelizacyjnym powinno składać się z trzech etapów: treść tego, co chcę powiedzieć; porządek, w jakim chcę daną prawdę przekazać, i etap przygotowania je-

zykowego danego wystąpienia. Wykorzystanie środków językowych bez wątpienia świadczy o głoszącym homilię. Powinność dbania o język jest niezmiernie ważna, ponieważ przepowiadający musi mieć na uwadze także odpowiedzialność za głoszone słowo.

Ostatnią część konferencji stanowiła dyskusja. Otworło ją pytanie ks. Jakuba Kopystyńskiego SCJ, czy dzieciom w ogóle należy głosić słowo Boże, skoro są one objęte katechezą, a czas, jaki mamy na wygłoszenie homilii w kościele, jest stosunkowo krótki. Zapytał on także, czy istniejąca gdzieś praktyka, by wyprowadzać dzieci z liturgii na specjalne kazanie dla nich, jest godna naśladowania. W odpowiedzi ks. dr hab. T. Szałanda stwierdził, że sam pomysł wyprowadzania dzieci z liturgii jest zupełnie niezrozumiały. Alternatywą jest odpowiednie przygotowanie homilii dla dzieci, a w części także dla dorosłych. Ksiądz Andrzej Kościuczyk SCJ w tym duchu zauważył, że z doświadczenia głoszących rekolekcje i misje wynika, że istnieje konieczność przeznaczenia w homilii krótkiego czasu dla dzieci i krótkiego czasu dla dorosłych. Jedną z metod głoszenia dla dzieci jest praktyka wprowadzania przeznaczonych dla nich scenek, które stanowią formę atrakcyjnego przekazu Ewangelii. W dalszej części dyskusji ks. Zenon Siedlarz SCJ podkreślił, że współcześni głosiciele muszą się zmierzyć z problemem dzieci i dorosłych, którzy wprawdzie są ochrzczeni i deklarują wiarę w Boga, jednak ich wiara jest słaba. Jak zauważył, istnieje także konieczność zmiany formy katechezy i homilii, które – jego zdaniem – nie zawsze prowadzą do spotkania żywego Boga, a często ograniczają się jedynie do przekazu treści dogmatycznych. Ojciec dr Michał Legan natomiast zwrócił uwagę na kwestię używanego w homiliach języka. Podczas gdy często kaznodzieje starają się dostosować go do możliwości percepcyjnych dzieci, rzadko zwraca się uwagę na uczynienie języka strawnym i przystępnym także dla osób dorosłych. Także tutaj najważniejsze jest świadectwo doświadczenia osobistego spotkania z Chrystusem. Dotyczy to zarówno przekazu wiary przez osoby duchowne, jak też przekazu wiary w rodzinach. W przypadku głoszenia do dzieci używany język nie może być językiem baśniowym. Następnie zwrócono uwagę na przekaz treści wiary i świadectwa w katechezie. Katecheza wymaga używania języka dostosowa-

nego do słuchaczy i elastycznego, ze względu na to, że głoszący spotyka się z różnym poziomem wiary i praktyk religijnych słuchaczy. W dalszej części dyskusji głos zabrał ks. Zdzisław Płuska SCJ, który zapytał o to, co można zrobić, by głoszenie słowa Bożego było coraz bardziej atrakcyjne dla współczesnych słuchaczy. W odpowiedzi na pytanie o. Legan zwrócił uwagę na problem długości homilii i możliwości percepcji współczesnego człowieka. Ważnym zagadnieniem jest także konieczność takiego ułożenia treści homilii, by one dotyczyły tych problemów, które rzeczywiście ludzi interesują. Warto w tym względzie naśladować sposób działania Jezusa, który w swoim głoszeniu wychodził zawsze od tego, co było konkretne i życiowe, a następnie przechodził do tego, co było najistotniejszą treścią Jego głoszenia. Ksiądz dr Paweł Gabara zauważył, że w głoszeniu słowa Bożego nie można korzystać z języka infantylnego. Nawet w głoszeniu do dzieci trzeba mieć świadomość, że są to osoby myślące, a zadaniem głoszących jest wprowadzenie dzieci w świat Boga. Na to wskazuje choćby nazwa „Msza Święta z udziałem dzieci”, a nie „Msza Święta dziecięca” – jak mówią niektórzy. Słowo „udział” każe z większym szacunkiem odnosić się do dzieci.

Zasady publikacji

Zasady ogólne

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

9. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.
10. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.
11. Autorzy opublikowanych artykułów, recenzji oraz sprawozdań otrzymują egzemplarz drukowany „Sympozjum”.

Przygotowanie tekstów do publikacji

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

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

Polityka prywatności

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

Przykłady opisów bibliograficznych

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Rzym 1965.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 2006.
Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000.

Książki

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

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

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

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

Hasło z encyklopedii, słownika

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

Cytowanie stron internetowych

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

Przypisy

Dokumenty Kościoła

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

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

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Rzym 2000, 8.

Książki

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

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism

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

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

Hasło z encyklopedii, słownika

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

Dzieło cytowane wcześniej

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

Cytowanie stron internetowych

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

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

Publishing rules

General rules

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

9. Submitted articles undergo revision by specialists in the given field and are accepted for publication upon approval.
10. On approving the text for publication, the board reserves the right to amend the contents within the scope of the editorial work. Uncommissioned material will not be returned.
11. The authors of published articles, reviews and reports receive a printed copy of the periodical.

Preparing the text for publication

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

Materials for publication in *Symposium* and other correspondence should be delivered at *Symposium* Städtchen 81, 32-422, POLAND
or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

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

Bibliographical entry examples

Documents of the Church

Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.
Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est* on Christian love, Rome 2006.

Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, Rome 2000.

Books

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

Articles from collective works and periodicals

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

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

Encyclopaedic or dictionary entries

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

Citations from websites

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

Footnotes

Documents

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

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

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Declaration *Dominus Iesus* on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church, Rome 2000, 8.

Books

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

Articles from collective works and periodicals

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

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

Encyclopaedic or dictionary entries

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

Work/author previously cited

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

Citations from websites

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

Abbreviations to use: IBID. (small caps); *op. cit.* (italics).

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./faks: +48 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Partner Poligrafia Andrzej Kardasz, Białystok 2017