

SYMPOZJUM

Rok XXII 2018, nr 2(35)

ISSN 2543-5442
e-ISSN 2544-3283

SYMPOZJUM

Rok XXII 2018, nr 2(35)
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 Elżbieta Małasiewicz-Machula

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 Garrapuchó SCJ, Universidad Pontificia
de Salamanca – Hiszpania

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

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

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

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

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

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

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

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

The periodical is indexed in the following databases:

The 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

Arianta

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

<http://www.ejournals.eu/Symposium/>

ISSN 2543-5442; e-ISSN 2544-3283

Spis treści

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

KAPŁAŃSKIE SERCE JEZUSA

1. Ks. JUAN JOSÉ ARNAIZ ECKER SCJ, Per assicurare una presenza di Gesù. Una lettura del concetto di sacerdozio in Dehon	11
2. O. WŁODZIMIERZ MOCYDLARZ SJ, Teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana w kontekście formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego	39
3. Ks. MICHAŁ KLEMENTOWICZ, Głoszenie słowa Bożego podstawowym zadaniem kapłana	61
4. Ks. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ, Piękno liturgii a miłość Chrystusa	77
5. Ks. DAWID GALANCIAK, Kapłaństwo starotestamentalne	93
6. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Rola kierownictwa duchowego w uświęceniu człowieka.....	115

ARTYKUŁY

1. Ks. KRZYSZTOF NAPORA SCJ, Abraham – Apostoł z Księgi Rodzaju	131
2. Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Kościół na wzór Chrystusa. Aspekt chrzcielny zagadnienia	145
3. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Sakrament chrztu w służbie <i>communio ecclesiae</i> . Teologiczne i prawne aspekty kanonów 849-878 KPK (1983).....	163

4. Ks. ADAM PASTORCZYK SCJ, La sintesi di cristologia e pneumatologia in ecclesiologia secondo Ioannis Zizioulas.....	183
5. Ks. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, Czy chrześcijanie mogą „narzucić” swoje prawa ludziom mającym inny światopogląd? Uwagi na marginesie debaty społecznej w Polsce	199
6. Ks. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ, Social dimension of Mercy	211
7. Ks. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ, Aspekt prawny posługi przełożonego zakonnego i jego odpowiedzialność w prowadzeniu wspólnoty	223
8. Ks. VITALI BURKO, Kościół i społeczności lokalne w Białorusi w obliczu wyzwań społecznych	249
9. BARTŁOMIEJ K. KRZYCH, Dlaczego (neo)gnostycyzm i (neo)pelagianizm to błąd? Najnowsze dokumenty Kościoła katolickiego (<i>Gaudete et exultate, Placuit Deo</i>) wobec zagrożeń dotyczących łaski i świętości	267

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

1. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Recenzja: PAWEŁ WARCHOŁ, <i>Krew i woda dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej</i> , Warszawa 2015	287
2. Ks. ROBERT PTAK SCJ, Recenzja: KRZYSZTOF POROSŁO, ROBERT J. WOŹNIAK (RED.), <i>Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła</i> , Kraków 2018.....	291
3. Ks. LESZEK POLESZAK SCJ, Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Kapłańskie Serce Jezusa</i> , Kraków, 8 listopada 2018 roku.....	295
Zasady publikacji	301

Table of Contents

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

THE PRIESTLY HEART OF JESUS

1. JUAN JOSÉ ARNAIZ ECKER SCJ, To assure an presence of Jesus. A lecture of the concept of priesthood in Dehon	11
2. WŁODZIMIERZ MOCYDLARZ SJ, Theological content of the Feast of Our Lord Jesus Christ, The Eternal High Priest in context formation to the priesthood on design of the Heart of Jesus	39
3. MICHAŁ KLEMENTOWICZ, Preaching as a Primary Task of the Priest	61
4. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ, Beauty of the liturgy and love for Christ	77
5. DAWID GALANCIAK, The priesthood of the Old Testament	93
6. LESZEK POLESZAK SCJ, A role of the spiritual direction in one's holiness	115

ARTICLES

1. KRZYSZTOF NAPORA SCJ, Abraham – the Apostle of the Book of Genesis	131
2. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, The Church patterned after Christ. The baptismal aspect of the problem	145

3. ROBERT PTAK SCJ, The Sacrament of Batism in the service of <i>communio ecclesiae</i> . Theological and legal aspects of canons 849-878 of the Code of Canon Law (1983)	163
4. ADAM PASTORCZYK SCJ, The Synthesis of Christology and Pneumatology in Ecclesiology according to Ioannis Zizioulas	183
5. KRZYSZTOF SMYKOWSKI, Can Christians „impose” their rights on people who have a different worldview? Comments at the margin of social debate in Poland	199
6. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ, Social dimension of Mercy	211
7. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ, The legal aspect of the religious superior’s ministry and his responsibility in running the community	223
8. VITALI BURKO, Church and local Communities in Belarus in the face of social challenges	249
9. BARTŁOMIEJ K. KRZYCH, Why (neo)gnosticism and (neo)pelagianism is a mistake? Recent documents of the Catholic Church (<i>Gaudete et exultate, Placuit Deo</i>) towards the dangers regarding grace and sanctity	267

REVIEWS AND REPORTS

1. LESZEK POLESZAK SCJ, Review: PAWEŁ WARCHOŁ, <i>Krew i woda dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej</i> , Warsaw 2015	287
2. ROBERT PTAK SCJ, Review: KRZYSZTOF POROSŁO, ROBERT J. WOŹNIAK (ED.), <i>Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła</i> , Krakow 2018	291
3. LESZEK POLESZAK SCJ, Report from the scientific symposium <i>Kapłańskie Serce Jezusa</i> , Krakow, November 8, 2018	295
Publishing rules	305

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.037.9748>

Od redakcji

Editorial

Kapłańskie Serce Jezusa to temat przewodni aktualnego numeru „Symposium”. Wpisuje się on zarówno w duchowość Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego założonego przez czcigodnego sługę Bożego o. Leona Dehona, jak też stanowi ważną inspirację dla formacji kapłańskiej. Temat ten podkreśla bowiem źródło duchowości kapłańskiej, którym jest osoba Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa, jak też pozwala ukierunkować formację współczesnych kapłanów na te wartości i cnoty, których wzór odnajdujemy w osobie Chrystusa Dobrego Pasterza.

O. Leon Dehon, założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego w swoim dziele *Kapłańskie Serce Jezusa* stwierdza: „Jakże to kapłańskie Serce, źródło i wzór każdego kapłaństwa, powinno być dla nas, kapłanów Jezusa Chrystusa, przedmiotem naszej kontemplacji, naszego uwielbienia i dziękczynienia! To boskie Serce było organem Ducha Świętego, organem boskiej miłości dla uwielbienia Jego Ojca i zbawienia naszych dusz. Był zarazem kapłanem i hostią dla prześlągania naszych win i by zasłużyć na wszystkie nasze łaski. On sam, pod natchnieniem Ducha miłości, chciał i zdecydował o boskim przelaniu swojej krwi na krzyżu. On teraz rozdaje nam swoje zasługi za pośrednictwem sakramentów, które sam ustanowił. (...) Podobnie jak Zbawiciel, musi-

my być zarówno kapłanami, jak i hostiami (ofiarami). (...) Musimy pomnażać, na ile pozwala nam nasza słabość, świętość, czystość, gorliwość, hojność”^{*}.

Dziękuję wszystkim autorom za współpracę i przygotowanie tekstów do publikacji. Obok artykułów związanych z tematem głównym, w obecnym numerze znajdziemy szereg ciekawych tekstów z różnych dziedzin teologii, filozofii, prawa kanonicznego czy katolickiej nauki społecznej, jak też recenzje nowych publikacji książkowych oraz sprawozdanie z sympozjum naukowego zorganizowanego przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów. Raz jeszcze zapraszam do współpracy z naszym periodykiem naukowym i do odwiedzin jego strony internetowej <http://sympozjum.scj.pl/>. Wszystkim czytelnikom życzę ciekawej i owocnej lektury.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

^{*} L. Dehon, *Le Cœur sacerdotal de Jésus*, 38, tłum. własne, <http://dehondocsoriginals.org/publicati/OSP/OSP-CSJ-0002-0005-8060205> (odczyt z dn. 2.11.2018 r.).

TEMAT NUMERU

KAPŁAŃSKIE SERCE JEZUSA

ks. Juan José Arnaiz Ecker SCJ

Centro Studi Dehoniani w Rzymie

ORCID: 0000-0003-0899-900X; e-mail: vicedirettore.csd@dehon.it

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.018.9699>

PER ASSICURARE UNA PRESENZA DI GESÙ.
UNA LETTURA DEL CONCETTO DI SACERDOZIO
IN DEHON

ABY ZAPEWNIĆ OBECNOŚĆ JEZUSA.
UJĘCIE KAPŁAŃSTWA U O. DEHONA

TO ASSURE AN PRESENCE OF JESUS.
A LECTURE OF THE CONCEPT OF PRIESTHOOD
IN DEHON

Abstrakt

Z okazji 150. rocznicy święceń prezbiteratu o. Leona Dehona (1843-1925), artykuł podkreśla istotne punkty roli kapłaństwa w piśmiennictwie Dehona i jego charyzmatycznej realizacji w Zgromadzeniu, które założył. Określenie tego pojęcia przez poddanie go krytyce teologicznej uwidacznia pewne ograniczenia i rodzi pytanie, czy język kapłański używany przez Dehona odnosi się do wyjątkowej kontemplacji pełni misterium Jezusa Chrystusa, w której jako centralne ukazane jest wspólne kapłaństwo wiernych. Druga część artykułu analizuje konsekwencje dla tożsamości sercańskiej i przedstawia koncepcję „sercanina-kapłana” jako określe-

nie, które najlepiej odzwierciedla to, co „proces charyzmatyczny” oferuje dzisiaj jako jedność powołania, tożsamości i przynależności.

Słowa kluczowe: Leon Dehon, kapłaństwo, zakonnik, kapłan, sercanie, powołanie, charyzmat, Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego

Abstract

On the occasion of the 150th anniversary of the priestly ordination of Fr. León Dehon (1843-1925), this article highlights the relevant points of the role that the priesthood has in the written work of Dehon and in its charismatic fulfillment in the Congregation he founded. Determining the concept by subjecting it to theological criticism makes the limits of this approach evident, and raises the question whether the priestly language used by Dehon refers to a unique contemplation of the total mystery of Jesus Christ in which the common priesthood of the faithful is indicated as central. The second part examines the consequences for Dehonian identity and presents the concept of „Dehonian-priest” as the expression that best reflects what the „charismatic process” offers today as a unity of vocation, identity and belonging.

Keywords: Léon Dehon, priesthood, religious, priest, Dehonians, vocation, charism, Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus

1. Presupposti generali di comprensione

Incominciamo stabilendo il quadro teologico sul quale sviluppare questo nostro approccio al tema¹. Vorremmo dire qualcosa sulla comprensione del sacerdozio in padre Léon Dehon (1843-1925, fondatore dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù) senza perdere come riferimento la „chiamata” che lui ha ricevuto e che la sua biografia ci mostra. Questo perché la chiamata è „la quintessenza dello stato e della vita cristiana”².

¹ Scelgo quello di H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984.

² *Ibid.*, 339.

Lo stare in Dio porta con sé la rivelazione ad ogni cristiano del „dove” Lui lo vuole³. È il fondamento dello stato e la vita completa di una persona⁴.

Identificare un „dove” è possibile perché è stato tra noi il Verbo divino⁵, permettendoci un dialogo autentico⁶. L'unità, che consiste ed esiste nello Spirito Santo⁷ (dunque, solo accessibile nell'amore⁸) è la caratterizzazione di tutto quanto ha a che vedere con una chiamata⁹. Il vissuto dell'amore poi rende la chiamata sempre „attuale”, entra sempre di nuovo, costantemente, nella precisione di uno spazio e di un tempo, in modo che l'unica chiamata „può di nuovo dispiegarsi in una serie di atti storici che in connessione tra di loro rappresentano la storia di una vocazione”¹⁰.

³ „La chiamata è una chiamata trinitaria, che non solo chiama l'eletto, ma chiama anche (altri) a partire dalla sua chiamata”. Ibid., 357.

⁴ „In questa triplice graduazione della chiamata allo stato nella Chiesa, allo stato intraecclesiale e infine ad una concreta posizione all'interno di questo stato di vita scelto si mostra qualcosa come una analogia della chiamata, che chiamando dapprima il cristiano a uscire dal mondo fa di lui un cristiano, poi in una chiamata singolare, seconda e posteriore, lo trasferisce in un determinato stato di vita, per donargli infine durevolmente col concreto qui ed ora della chiamata una vita cristiana in questo stato”. Ibid., 340. Cfr. anche p. 339.

⁵ Cfr. *ibid.*, 344.

⁶ Il frutto di questo dialogo è sempre peculiare: „L'unica preoccupazione per l'uomo è quella di scegliere quello che Dio ha scelto per lui. E che egli sia messo in grado di poter riconoscere la scelta divina e in quanto conosciuta ratificarla”; questo perché „niente rende l'uomo più autonomo che la missione divina, che egli assume su di sé in libera obbedienza e con piena responsabilità”. Ibid., 349-350.

⁷ „Ogni missione, ogni insediamento in uno stato e una forma di vita ecclesiale prenderà le mosse d'ora in avanti da questo stesso Spirito (1 Cor 12,4-11; 2 Tm 1,6-7)”. Ibid., 354.

⁸ „[Ogni chiamata di Dio] è un'azione dell'amore e ha per fine la santità, che è sempre una forma dell'amore. Così la chiamata riceve la sua forma dalle leggi dell'amore ed è guidata da esse. Essa non può affatto venir compresa senza la speciale maniera di pensare tipica dell'amore”. Ibid., 373.

⁹ „Scelta, chiamata e missione da parte del Padre, obbedienza e assunzione dell'incarico da parte del Figlio sono in Dio un avvenimento eterno, che parte dall'unità del loro conoscere e volere, si compie all'interno di questa unità e in questa unità fa ritorno. (...) A questo avvenimento prende parte chiunque nel mondo viene eletto, chiamato e inviato da Dio in Cristo”. Ibid., 351.

¹⁰ Ibid., 351.

Questi sono riferimenti molto importanti per il nostro tentativo di capire il vissuto (la dinamica spirituale, non tecnicamente teologica) di Dehon nella prospettiva del tema della sua comprensione del sacerdozio. Non possiamo dunque fare un approccio inappropriato: non siamo soltanto davanti ad un pensiero teorico, ma ad un'opera divina ancora in evoluzione o dispiegamento. Capire bene il concetto di sacerdozio in Dehon ci porterà a capire meglio quanto oggi viene chiamato carisma dehoniano. Così, studiare il sacerdozio in Dehon è entrare nella dinamicità di una chiamata che in lui si è materializzata prima nella ordinazione al sacerdozio secolare e poi nella consacrazione religiosa in un modo peculiare (carisma) e dunque, in un certo senso, nuovo e diverso (fondatore).

Un altro tratto del quadro di comprensione parte dal fatto che anche se sacerdozio e consacrazione sono due forme di chiamata diverse¹¹, dobbiamo essere prudenti e non cadere nell'errore di pensare che stiano „bruscamente l'una di fronte all'altra"¹². Neanche pensare a un sacerdozio messo *accanto* ad una consacrazione religiosa. Anzi, scrive Balthasar, „una chiamata può prender le mosse dal sacerdozio per condurre il chiamato ad una sempre maggiore sequela personale, ad un adempimento dei consigli spirituale o attuale, e poiché d'altra parte la chiamata può condurre primariamente allo stato dei consigli, per far sbocciare da questo il sacerdozio come un frutto interiore che all'inizio rimaneva ancora nascosto"¹³. In questo testo riconosciamo sia il percorso di

¹¹ Da un lato, „Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha stabilito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il corpo. I ministri infatti che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza". CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964 (LG), 18. Mentre dall'altro „[la] santità della Chiesa costantemente si manifesta e si deve manifestare nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli; si esprime in varie forme in ciascuno di quelli che tendono alla carità perfetta nella linea propria di vita ed edificano gli altri; e in un modo tutto suo proprio si manifesta nella pratica dei consigli che si sogliono chiamare evangelici". LG 39.

¹² H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita...*, op. cit., 378.

¹³ Ibid., 378-379.

Dehon, sia quello della grande maggioranza dei dehoniani d'oggi. Dunque, studiare il sacerdozio in Dehon è studiare: l'unità della sua chiamata, l'unità della nostra impostazione carismatica ed ecclesiale, e la coerente unità di risposta da parte nostra¹⁴.

2. Quale formazione sacerdotale ricevette Dehon?

Prima di arrivare a quel 19 dicembre 1868 nella Basilica papale di San Giovanni in Laterano in cui Léon Dehon diventa presbitero della Chiesa cattolica crediamo sia opportuno evocare il suo percorso formativo.

Il Seminario francese di Santa Chiara¹⁵ era fondazione e opera propria degli Spiritani con lo scopo di formare un clero francese secondo un doppio principio: l'elezione della propria vocazione e il principio identitario di un modello di pietà; entrambi equilibrati poi con l'importanza data alle scienze religiose, in concreto quelle insegnate al Collegio romano dei Gesuiti. Lo scopo dunque era di fornire una formazione spirituale e scientifica nel clima di un cattolicesimo romano che doveva condurre verso una spiritualità di prossimità, di vicinanza sia a Dio che al suo Popolo. Volevano formare un „spirituel française à Rome” attraverso il venire impregnato dalla storia, grazie a itinerari culturali nella città di Roma, dalla liturgia e dai riti romani; generare così un universo mentale capace di comprendere e spiegare la sana dottrina al di là di ogni considerazione di politica nazionale, nella prospettiva di universalità propria del termine „cattolicesimo”. Come nota aneddotica, ma di rilievo per i dehoniani, possiamo segnalare come, al centro del cortile del seminario, si trovava una statua del Sacro Cuore, testimonianza della associazione quotidiana che questa devozione aveva con la vita spirituale dei seminaristi. Infine, si può definire il Santa Chiara come scuola di universalità, di unità e di romanità.

¹⁴ Una testimonianza possibile di questa coscienza di unità di chiamata in Dehon può essere il documento „Mon ministère” ([vedere nota 23] NTD 9130016).

¹⁵ Cfr. PH. LEVILLAIN, PH. BOUTRY, Y.-M. FRADET (dir.), *150 ans au coeur de Rome: Le Séminaire français 1853-2003*, Paris 2004, 538.

La formazione teologica Dehon la riceve dunque nel Collegio romano dei Gesuiti¹⁶. Parecchie erano le grandi sfide che questa scuola voleva affrontare: fermare gli errori della modernità e la scristianizzazione della società, contribuire alla preparazione culturale e intellettuale del clero e alla formazione religiosa del popolo cristiano. Tutte queste sfide lasciano la loro orma nell'animo di Dehon. A livello di scuola teologica, il Collegio romano offriva una teologia che voleva recuperare la Grande Tradizione Scolastica dei secoli XIII e XVI dalla mano dei gesuiti Giovanni Perrone¹⁷ e Johann Baptist Franzelin¹⁸, ai quali possiamo aggiungere Matthias Joseph Scheeben¹⁹.

In un'altra sponda di pensiero, arrivano anche i frutti del tempo del Romanticismo che, a Tubinga e Oxford, aprono lo spazio per il sentimento (di fronte alla ragione) e la temporalità, la storia (di fronte all'astratto e atemporale)²⁰.

3. L'approccio condiviso

Abbiamo oggi la fortuna di contare su un accesso praticamente totale e soprattutto veloce al patrimonio scritto che ci ha lasciato p. Dehon. Ciò che è una fortuna, allo stesso tempo è una sfida: il materiale è amplissimo, di qualità diversa, scritto in date diverse, in contesti diversi, ecc.

¹⁶ J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Madrid 2010, 229-241.

¹⁷ G. Perrone (1794-1876) contribuì ad organizzare uno stile di fare teologia e diede personalità propria alla scuola: scolastico-deduttiva nel metodo, positivista per la cura della informazione storica.

¹⁸ J. B. Franzelin (1816-1886) partecipa in modo decisivo nella preparazione e sviluppo del Concilio Vaticano I (1869-1870).

¹⁹ J. Scheeben (1835-1888) forse il grande teologo del momento, per lui la teologia è una riflessione sui misteri cristiani che si orienta a manifestare la connessione che esiste tra di essi. Così tenta di superare ogni separazione tra teologia dogmatico-speculativa e teologia mistica.

²⁰ Le due tendenze (centrate una sulla storicità e l'altra sulla immutabilità della rivelazione) si incontreranno, molto più tardi, in una comprensione della verità rivelata sin dal principio e contenuta nei dogmi, i quali si sviluppano nel tempo, secondo le vicende in modo che si produce una conoscenza più estesa e profonda della verità rivelata alla Chiesa sin dal principio.

Niente dunque di nuovo per gli abituati a lavorare su Dehon, come non è nuovo che ogni ricercatore prenda, o scarti, quello che considera adatto alla visione che ha preso dell'argomento. Mi sono permesso di scartare lo studio delle fonti già analizzate²¹ da p. Joseph Famerée SCJ nel suo lavoro del 2009²², dando lo spazio ad altra documentazione²³.

Comunque, l'approccio che considero fondamentale e sul quale poggia la seguente riflessione, si riassume in queste parole di Dehon: „Jésus est prêtre [...], le prêtre de Dieu”²⁴. A mio avviso, questa è senz'altro la migliore sintesi di ciò che Dehon capisce come sacerdozio: dire sacerdozio è dire Gesù. P. Famerée ribadisce l'opinione comune fra gli studiosi dehoniani: il concetto del sacerdozio in Dehon è stato elaborato con gli strumenti forniti dall'École française de spiritualité²⁵, che gli fa capire il sacerdozio come stato di vita cristiana nella imitazione di Gesù²⁶.

²¹ Ci riferiamo specialmente a NHV e NQT.

²² J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie chez Léon Dehon: Une réinterprétation théologique*, „La Vie spirituelle”, mai 2009, 89 année, n° 782, t. 163, 227-249.

²³ Abbiamo usato l'edizione più sicura e aggiornata dell'opera dehoniana: www.dehondocs.org. Ecco l'elenco di documenti organizzati secondo il sito:

Libri:

[*L'Année avec le Sacré-Cœur de Jésus*] ASC: 2/27; 2/321; 3/480-488; 4/35-44; 4/206-216; 6/116-122; 6/202-228; 6/220-227; 7/117-126; 8/105-114; 9/136-143; 9/151-157; 9/158-165; 9/182-188; 9/263-271; 11/82-89 | [*Couronnes d'Amour*] CAM: 3/48-59; 3/151-164 | [*Mois du Sacré-Cœur de Jésus*] MSC 320-321 | [*Cœur Sacerdotal de Jésus*] CSJ: 1-316 | [*De la Vie d'Amour envers le Sacré-Cœur de Jésus*] VAM: 213-228 | [*Vie Intérieure : Exercices Spirituels*] VES: 12-16.

Riviste:

[*Revues*] REV 8031078 | REV 8031083 | REV 8031092 | REV 8031095.

Inediti:

[*Activité du père Dehon*] ACD 9020034 | [*Conférences*] CON 9040011 | [*Discours*] DIS 9050101 | [*Notes diverses*] NTD 9130007 | NTD 9130016 | [*Questions sociales*] QSS 9160025.

²⁴ CAM 3/151.

²⁵ Cfr. CSJ 7.

²⁶ J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, *op. cit.*, 231. Ci ricorda l'origine tridentino della unione sacerdozio-eucaristia che incentra il ministero sul potere di consacrare e di assolvere i peccati. Possiamo segnalare come esempio del senso del „potere” penitenziale il fatto di unirsi a Cristo nella missione di togliere il peccato del mondo (cfr. ASC 2/480-488). Siamo davanti ad un riduzionismo che fa di „una” teologia del ministero „la” (unica) teologia.

Il grande esponente dell'École française, il cardinale de Bérulle, sviluppa un concetto ontologico, il „religieux de Dieu”, in cui essere prete significa essere „più vicino” a Gesù; è strada di propria santificazione che si concretizza quotidianamente nella (personale) celebrazione e adorazione dell'Eucaristia, „presenza permanente” di Colui che è risorto e operante oggi. L'eucaristia poi realizza ed esprime l'oblazione, l'amore di Cristo redentore e rivelatore di Dio, che è Agape (ecco una traccia di collegamento con la devozione al Sacro Cuore che Dehon sviluppa²⁷).

4. L'esperienza spirituale cristiana secondo Dehon.

Ipotesi

Ci sembra interessante ora riprendere tutto, partendo dal presupposto appena presentato e da questa domanda: possiamo individuare in Dehon una comprensione dell'esperienza generale cristiana, specialmente di quella spirituale?

Se leggiamo ad esempio *Vie Intérieure: Exercices Spirituels*²⁸, Dehon indica Gesù Cristo come fonte di ogni vita soprannaturale: lui è mediatore, autore e ministro della santificazione attraverso la grazia che opera in ognuno che si apre a lui. Il „modus operandi” persegue uno scopo: ristabilire l'intimità dell'essere umano con Dio. Di Gesù, Dehon evidenzia la sua proclamazione come „Vita”. Di qua fa sorgere una sua riflessione su aspetti piuttosto *esteriori*, spaziali si se vuole. Il concetto di „dimora” (in quanto „abitabilità” fisica) è importante per Dehon; lui tenta di superare i limiti posti dal tempo cercando la continuità della presenza di Gesù Vita attraverso l'identificazione di uno spazio. Così, la corporeità fisica di Gesù (finita nel tempo umano) la vede continuata nel „pane eucaristico”. Questa „spazializzazione” attraverso una „fisicità” è molto importante per Dehon perché la condizione di possibilità per il funzionamento della principale „legge” spirituale: l'„unione”. Per lui, l'unione dev'essere tangibile, verificabile, „vivibile”. La „presenza eucaristica” è così lo spazio concreto e raggiungibile dal di fuori (esteriorità) che, oggi,

²⁷ Cfr. J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit., 237.

²⁸ Cfr. VES 12-16.

garantisce (con certa „verificabilità”) una accessibilità all’esperienza spirituale (interiorità).

In questo gioco di exteriorità che si apre all’interiorità, Dehon segnala: „L’Esprit de Jésus est la forme de notre vie spirituelle”²⁹. La forma attua attraverso la grazia³⁰, che è il modo di presenza e azione dello Spirito nei fedeli: „grazia abituale” e „grazie attuali”³¹. Per Dehon c’è un dono, una grazia speciale, che è quello dell’unione. Qualificata di superiore, è necessaria per alcuni gruppi di fedeli (sacerdoti, religiosi, anime dedite al Sacro Cuore). Dunque, Gesù Vita continua la forma cristologica dell’incarnazione e la raggiungibilità attraverso (specialmente) la „presenza eucaristica”, per stabilire poi le condizioni di possibilità che la forma pneumatologica abilita nel fedele per arrivare all’unione di quello che il peccato ha separato: Dio e l’essere umano.

Vita e intimità, pane e presenza eucaristiche, grazia e unione emergono in Dehon come parole chiavi per raggiungere l’esperienza spirituale che offre la fede cristiana.

5. Comprensione del sacerdozio in Dehon. Ipotesi

A partire da questa esperienza generale cristiana, Dehon assume la visione tomistico-tridentina del sacerdozio. Questa visione vincola l’ordine sacerdotale totalmente al sacramento dell’Eucaristia, per Dehon, forma esteriore/oggettiva di presenza del Figlio di Dio nell’oggi del credente³². Questo principio porta il nostro autore alla contemplazione-riflessione sullo spazio-tempo in cui ha inizio questa accessibilità al mistero di Vita; cioè, è nel Cenacolo del Giovedì santo dove si trova il vincolo

²⁹ VES 13.

³⁰ Offriamo la definizione condivisa tra l’ieri di Dehon e il nostro oggi: „La grazia è una *partecipazione alla vita di Dio*; ci introduce nell’intimità della vita trinitaria”. CCC 1997.

³¹ „La grazia santificante è un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l’anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo. Si distingueranno la *grazia abituale*, disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina, e le *grazie attuali* che designano gli interventi divini sia all’inizio della conversione, sia nel corso dell’opera di santificazione”. CCC 2000.

³² Cfr. DSP 28-35.

totale tra Eucaristia e Sacerdozio. In *Couronnes d'Amour*³³, Dehon riflette sull'agire concreto di Gesù in questo momento vedendo come cerca di assicurare (perpetuare) la sua presenza efficace attraverso due istituzioni: il sacerdozio e l'eucaristia. L'eucaristia assicura la „présence physique” (esteriore). Il sacerdozio assicura la „présence morale” (interiore). Così, in questa ottica, il sacerdozio esiste anzitutto per confezionare e rivelare la presenza eucaristica. Le due modalità di presenza si articolano nel sistema eucaristia-sacerdozio-chiesa. Al di là della consistenza di questo sistema, il nucleo della proposta va messo nel rapporto interiore o diretto che in questa luce si stabilisce tra Cristo e il sacerdote.

Inevitabilmente arriva la domanda: Dehon, riflettendo sul sacerdozio, come caratterizza Gesù Cristo? Profeta, Mediatore, Pastore, Pontefice, Maestro, Fratello, Taumaturgo, Avvocato... sono aspetti che lo definiscono, ma non completamente. Quello decisivo, ovviamente Prete o Sacerdote, è frutto della contemplazione di una rivelazione dell'essere di Dio e cioè che lo „stato” del Figlio diviene atto incessante e infinito di „amore”³⁴.

Per Dehon questa è una rivelazione che lo porta a una convinzione: „c'est son amour qui l'inspire et le guide dans son immolation pour la gloire de son Père et pour notre salut”³⁵. Dehon si chiede: „Comment ce Coeur nous a-t-il aimés? En s'immolant pour nous (...) le Coeur qui nous a témoigné son amour en se sacrifiant pour nous sur l'autel de la croix”³⁶. Cioè, la forma, la modalità ineludibile, veritiera, reale dell'amore è l'immolazione *pro vobis*. L'amore è riconoscibile, è tale, è credibile ed efficace soltanto nella radicale consegna di sé che Gesù ci lasciò (e che è „memoria” e „presenza” nell'eucaristia).

Un Dio che è amore, e amore consegnato totalmente, trova nel sacerdozio antico con al centro il sacrificio (prima della nuova legge) lo spazio per una prima espressione di se stesso. In questo modo, „c'est l'amour du Coeur de Jésus pour son Père et pour nous qui inspire et dirige son oblation et son immolation”³⁷. Il Cuore di Gesù risponde dunque di fat-

³³ Cfr. CAM 3/158-164.

³⁴ Cfr. CSJ 16, citando Giraud.

³⁵ CAM 3/151.

³⁶ CSJ 9.

³⁷ ASC 6/221.

to a tutti gli scopi del sacrificio: (a) espiare i peccati e riparare la gloria del Padre, (b) salvare le nostre anime; e aggiunge ora un elemento differenziatore: (c) guadagnare i nostri cuori con l'intensità del suo amore³⁸.

Dopo questa descrizione lo sguardo di Dehon cerca di riconoscere il „come” di questo insieme di missione e azione di Gesù. Questo „come” lui lo qualifica come „gratuità”. Cristo ha portato avanti „le plus grand fait de l'histoire”, cioè „l'immolation de l'Agneau divin”³⁹, in un modo disinteressato, gratuito, puro. Conseguentemente, se „le sacerdoce est la plus haute mission”⁴⁰, la missione dei preti è ri-consegnare al Signore Gesù un amore disinteressato, gratuito e puro⁴¹. Il centro dell'esperienza spirituale fornita dall'unione, acquisisce la colorazione dell'„amicizia”: „Les rapports intimes et journaliers du Sauveur avec ses prêtres, particulièrement au saint autel, exigent cette amitié. Le prêtre représente Jésus et continue sa mission, il doit y avoir entre eux cette communauté de vues et de sentiments qui est le propre de l'amitié”⁴². Dehon trasferisce tutto all'ambito dell'elezione personale e del conseguente rapporto elevato a livello di „intimità”: „Le prêtre est l'ami personnel et intime de Jésus Christ”⁴³. Più precisamente ancora: „L'intimité de Jésus avec ses apôtres était le signe de l'amitié”⁴⁴. L'intimità si declina in termini di „familiarità”⁴⁵. Dehon va oltre, e attribuisce una finalità a questa modalità di rapporto. Fa dire a Gesù: „Je suis tout amour; mes ministres doivent être des ministres d'amour et ils ne pourront l'être qu'autant qu'ils seront enflammés par mon amour”⁴⁶. Però senza mai dimenticare la modalità di questo amore; cioè un sacerdote assume la vocazione e missione di formare in sé „l'esprit d'amour et d'immolation par lequel le Prêtre se consacre uniquement à l'amour de ce divin Cœur, en lui immolant son cœur

³⁸ Cfr. ASC 6/225.

³⁹ ASC 9/143.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cfr. VAM 213-215.

⁴² VAM 222.

⁴³ ASC 8/105.

⁴⁴ VAM 223.

⁴⁵ Cfr. ASC 3/483.

⁴⁶ VAM 224.

et en lui consacrant ses actions et ses œuvres sacerdotales avec tous leurs fruits, et leurs mérites⁴⁷. Gesù Cristo è contemplato come Prete e Vittima, come consegna radicale di se stesso, non come funzionario del Padre che esegue ordini o piani non assunti come propri. Il sacerdote *alter Christus* non fa le veci, non rappresenta ma è Gesù, cioè continua ontologicamente la presenza e missione di Gesù.

La contemplazione del Giovedì Santo fa ribadire a Dehon l'elemento istitutivo del sacerdozio: „le pouvoir de consacrer son corps et son sang”⁴⁸. È così che il sacerdozio coopera nel processo della salvezza: con il potere di celebrare il sacrificio eucaristico si continua la „abitabilità” di Cristo nell'oggi il quale, nella sua offerta quotidiana al Padre, continua la sua vita di vittima ed elargisce i conseguenti meriti per gli uomini⁴⁹. Qui trova anche posto il potere pastorale (insegnamento-sacramenti-governo). Così si capisce anche l'esistenza della Chiesa gerarchicamente costituita⁵⁰ per continuare la missione di Gesù: cioè, la Redenzione fatta con la consegna di sé fino alla morte e una morte di croce.

Infine, scrive Dehon: „une grande mission ne va pas sans une grande sainteté”⁵¹. La santità indica la vicinanza integrale a Cristo, a Dio. La santità è la meta dell'unione, dell'amicizia e della familiarità. Importante sarà dunque la dignità per esercitare efficacemente il grande potere di consacrare: „Quel sort enviable d'être les amis de Jésus, ses intimes, les ministres de ses œuvres et même ses compagnons de labeur et d'expiation sous la croix!”⁵².

⁴⁷ CAM 3/56.

⁴⁸ ASC 9/158.

⁴⁹ Cfr. ASC 9/158-165. Dehon insiste nella continuità tra incarnazione-croce-eucaristia, come fasi di un unico atto. Di fatto, medita sulla contemporaneità della „messe au ciel” („messe qu'il [Jésus Christ] célébrait lui même”) e la „messe sur la terre” (caratterizzata, seguendo Santa Geltrude, perché „au même instant Notre Seigneur accomplissait dans le ciel ce qu'il opérait dans l'Église par le ministère des prêtres”. Cfr. ASC 11/82-89).

⁵⁰ Dehon rinvia la sua fondazione alle apparizioni del Risorto sul monte in Mc 16,15-16.20.

⁵¹ ASC 9/263.

⁵² ASC 9/156.

6. Limiti e potenzialità: la teologia valuta la visione dehoniana

Da buon discepolo dell'École Française, Dehon stabilisce lo „stato” interiore del Signore: Gesù è Sacerdote perché tutta la sua vita è stata (ed è) sacrificio d'amore e fonte del sacrificio redentore nell'amore. La ricorrenza del termine „amore” diventa simbolo nel „Cuore”. La ricorrenza del termine „sacrificio” evoca l'essenza dell'agire „sacerdotale”. Così, „le Cœur sacerdotal de Jésus est l'organe d'un culte parfait d'amour et de réparation envers son Père”⁵³. Il „Cuore sacerdotale di Gesù” diventa dunque figura o icona concreta di questa prospettiva.

I testi dehoniani offrono una visione del sacerdozio lontana (senza negarla) dalla funzionalità ecclesiale che, almeno nella visione di Sant'Agostino, caratterizza la ragion d'essere del ministero ordinato (anzi Dehon mette in guardia contro questa visione nelle sue critiche pastorali, formative, politiche, etiche, economiche⁵⁴). Per sostenere la propria comprensione, di stampo più dionisiano (dello Pseudo-Dioniso), Dehon porta avanti una lettura „interpretativa”, sia della Scrittura, della tradizione teologica e della prassi ecclesiale, molto libera e (mi azzarderei a dire) volutamente anacronistica⁵⁵.

Ribadendo che Dehon mai ha avuto intenzione di fare teologia accademica, è anche vero che usa „interpretativamente” la teologia e dunque dobbiamo usare questa per indicare limiti e anche potenzialità nella sua visione⁵⁶.

1. Riguardo al concetto di *sacerdozio*, forse non poteva essere in modo diverso, ma Dehon restringe l'uso del termine sacerdozio ai ministri ordinati. Alla luce di oggi, il nostro autore dimentica o non si accorge che, nel Nuovo testamento, (a) l'unico che viene chiamato Sacerdote è Cristo; e (b) che quando si parla di sacerdozio, si riferisce al sacer-

⁵³ ASC 6/223.

⁵⁴ Cfr. ASC 4/206-209.

⁵⁵ Affermazione più concreta per CSJ.

⁵⁶ Ci aiutano a farlo il citato lavoro di J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit.; G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Milano 1990.

dozio comune o regale di tutti i fedeli⁵⁷. Al punto (a) possiamo dire che il sacrificio determina tutta la comprensione della fede cristiana in Dehon: „Prêtre et victime, tout chrétien doit l'être dans une certaine mesure”⁵⁸. Dunque, per i preti in un modo determinante: „tout prêtre de la nouvelle loi doit avoir un cœur de prêtre et de victime comme Jésus”⁵⁹. In queste espressioni troviamo forse una coscienza più specifica e anche una „via di salvezza” oggi della dinamica dehoniana. Lo riprenderemo in seguito, ma ci possiamo chiedere: tutto il linguaggio sacerdotale usato da Dehon ci rinvia in fondo ad una *contemplazione peculiare del mistero totale del Signore Gesù* che segnala come centrale quello che oggi chiamiamo *sacerdozio comune*? Di conseguenza anche, il punto (b) obbliga d'ora in poi tutti noi a distinguere tra „teologia sacerdotale” (con soltanto Gesù e i battezzati e battezzate come suo soggetto) e „teologia ministeriale” (con vescovi e presbiteri – tra altri ministeri – come soggetti).

2. Riguardo all'*eucaristia*, Dehon la capisce in un senso fisicista e continuativo, che insiste soltanto sul suo versante di sacrificio redentore, dimenticando il tutto del mistero pasquale e rischiando anche di non chiudere nel tempo il sacrificio in croce del Signore, oscurando il suo „una volta per tutte”. In particolare può essere aggravato con una concezione pratica o spirituale dell'adorazione eucaristica che dia staticità e fisicità alla presenza sacramentale, dimenticando che si tratta di un incontro nello Spirito con il Risorto, attraverso il pane sacramentalmente già trasformato nella „actio” liturgica⁶⁰. Ci sembra che questi siano rischi molto presenti ancora oggi, dove il concorrere di teologia-liturgia-*devotio* continua a lasciare la questione molto aperta. Sarebbe argomento di un'apposita ricerca. Diciamo semplicemente che paradossalmente Dehon rischia di allontanarsi dal fatto che l'eucaristia è un sacramento col presentarla come un accesso immediato e fisico; questo oscura il fatto che il

⁵⁷ Cfr. J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit., 240-243.

⁵⁸ CAM 3/156.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Cfr. J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit., 247-249.

sacramento è „memoria” del mistero e l’accessibilità che offre è più vicina ad una „presenza elusiva”⁶¹.

3. Riguardo al *vincolo di sacerdozio ed eucaristia*, il rischio in Dehon (come in quasi tutti del suo tempo) è di sottolineare ciò che meno definisce il ministero: la presidenza dei sacramenti (dunque dell’eucaristia), mettendo in ombra quello che invece lo è: l’annuncio della Parola e il governo della comunità cristiana. Anche a livello più pratico c’è il rischio, ogni volta più redivivo, di ridurre la celebrazione eucaristica a „privata edificazione spirituale”, „atto di pietà” o „spazio dominativo del prete”.

Tentiamo ora di allargare la riflessione su questi tre ambiti critici o limitanti. Come detto, Dehon dipende dagli sviluppi di quanto de Bérulle aveva già enunciato: identificare il sacerdozio con l’Eucaristia e l’Incarnazione di Cristo. Questa identificazione situa ecclesiologicamente il sacerdozio e le sue tre caratteristiche di autorità, santità, scienza⁶². Ricordavamo anche che fu il concilio di Trento a suscitare l’interpretazione del sacramento dell’ordine come „sacerdozio” unito all’eucaristia⁶³. Da de Bérulle viene la comprensione dell’eucaristia come estensione dell’incarnazione, sotto l’angolatura della presenza reale⁶⁴. In una impostazione cristocentrica-teocentrica, così come Dio Padre genera e dona al mondo il Figlio (mediante la maternità di Maria, Verbo Incarnato), il sacerdozio è vincolato all’eucaristia in quanto serve da mediazione all’estensione dell’incarnazione. Si giustifica così l’affermazione che il prete riveste o entra nella persona di Cristo (*alter Christus*).

Il limite pare facilmente identificabile. Se tutto quanto detto fosse strettamente così, il sacerdozio prenderebbe in esclusiva per sé tutta la

⁶¹ Nel senso che il sacramento non riesce a dare una risposta piena, soddisfacente, evitando che la realtà evocata ci sfugga.

⁶² Lo possiamo applicare a questa famosa frase di Dehon: „Ils reviennent tous à trois chefs: l’étude, l’action et la prière. Il nous faut des docteurs, des apôtres et des saints”. RSO 8/50.

⁶³ Questo significa che la lettura del „sacerdozio” cristiano dipende dalla lettura adeguata dell’eucaristia. Cfr. G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, op. cit., 59.

⁶⁴ Questa presenza viene divisa poi in „sostanza”: il Verbo Incarnato; e in „economia”: i „misteri” e gli „stati” di Cristo. Cfr. *ibid.*, 59.

ricchezza della santità della Chiesa. Questo atteggiamento persiste quando si punta su una „mediazione gerarchica sacerdotale”, riducendo ai soli ministri ordinati la funzione di trasmettere la santità come illuminazione e come grazia a fedeli e non fedeli. Questo schema mette il sacerdote ordinato non più „tra” i cristiani, ma „sopra” e „prima” dei cristiani, come mediatore-intermediario tra Dio e il popolo⁶⁵. La mediazione diventa così ciò che definisce il ministero (com’è corretto), ma non attraverso il rapporto pastorale complessivo (*tria munera*) quanto attraverso la sola celebrazione dei sacramenti (cosa che non è completamente corretta). Così la separazione-sacralizzazione, e le sue conseguenze ecclesiologicalhe, viene motivata dal rapporto con la celebrazione e l’altare.

Dehon mostra questa posizione quando parla di popolo scelto, anime elette, ecc.; una „separazione sacra” che non è capita soltanto come rituale-culturale, ma come ontologica. Nelle spiritualità sacerdotali francesi del periodo di Dehon, al „sacerdozio cristiano” (ridotto agli ordinati) viene data l’impronta di „religiosa”, cioè della vita religiosa, perché è la vita religiosa, in quanto „martirio bianco”, a dare fondamento in generale al sacrificio, e quindi al sacerdozio. In questa linea, Dehon sottolinea nel sacerdozio un suo movimento ascendente del quale mette in risalto (a) l’adorazione di Dio e (b) l’immolazione ed oblazione.

Da un lato, il gesto del sacrificio, inteso come connessione di sacrificio-immolazione-oblazione, apriva la strada a fare una lettura più radicale dell’idea dell’impronta „religiosa” del sacerdote, riconoscendo che il sacramento dell’ordine, fornendo l’impronta „teocentrica” al sacerdote, si doveva considerare „più eccellente” che la professione dei consigli (in questo modo, si faceva diventare il prete più religioso dei religiosi)⁶⁶. Dall’altro lato, l’adorazione di Dio (che forse nei dehoniani fa pensare

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 58-60. 202.

⁶⁶ Un dibattito si apre qui. Perché, in base al suo essere sacramentale, il ministero dovrebbe essere „di più” della vita religiosa (che non ha una fonte sacramentale diretta se non il battesimo) quando il canone 10 della sessione XXIV del concilio di Trento stabilisce la dottrina tradizionale che la vita religiosa è superiore alla vita coniugale, cioè la vita cristiana che nasce dal sacramento del matrimonio? Cfr. L. PIANO, *La posizione dei religiosi nella Chiesa negli interventi dei Padri conciliari sullo schema De Ecclesia al Concilio Vaticano II*, „Seminarium” 4 (1997), 807-831.

subito alla concrezione devota che è l'adorazione eucaristica, ma non ci riferiamo ad essa) viene considerata in quanto atteggiamento o stato permanente. Questa considerazione permette di superare la radicale e divisoria separazione „sacralizzante” che porta con sé l'impronta teocentrica appena accennata. Cioè, perché l'adorazione di Dio è il riconoscimento semplice che la creatura liberamente fa della trascendenza divina, questa non può essere esclusivamente „sacerdotale”, separata, sacrale. A questa luce possiamo pensare che il concetto di sacerdozio che Dehon condivide è certamente e decisamente „teocentrico”, ma non „sacrale”. Cioè, una suora, un fratello, un laico, una laica sono anche adoratori di Dio. Il che vuol dire che il fondamento abilitante per questa adorazione è semplicemente cristico, ontologicamente cristico; dunque, battesimale; dunque universale (nel campo della Chiesa formata dai battezzati e dalle battezzate)⁶⁷.

Il rischio della „separazione sacra” di questa impostazione trovava un'altra correzione nella così chiamata „virtù di religione”⁶⁸. Appartenente alla virtù morale della giustizia, „che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto”, la giustizia verso Dio è chiamata „virtù di religione” e va alla pari con la giustizia verso gli uomini che „dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune”. Nell'anno 1893, quando si compivano i 25 anni di ordinazione di Dehon, scrisse che in quella giornata fu „pénétré de la grandeur et de la sainteté du sacrifice de l'autel”⁶⁹, ma anche ebbe inizio una storia personale di servizi protesi allo stabilimento di relazioni e di lotta per la giustizia⁷⁰. L'impegno sociale („sociétale” nella necessaria sfumatura che p. Yves Ledure offre) viene dettato dal tempo attuale, dall'“oggi”. Questo impegno non è né un optional, né una „moda”, né una personale sensibilità, né il *proprium* di un Ottocento ormai chiuso nel tempo... l'oggi attiva questa dimensione connaturale del sacerdozio

⁶⁷ Cfr. G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, op. cit., 203-204.

⁶⁸ Cfr. CCC 1807 anche per le citazioni esplicative immediate.

⁶⁹ DIS 9050101/1.

⁷⁰ Cfr. DIS 9050101/1.

e delle sue virtualità. Dobbiamo dunque completare il concetto di sacerdozio in Dehon con quanto esprime in questo testo di un suo articolo sul clero italiano: „guidé par l'Évangile et au nom même du Christ, qu'il aille au peuple, qu'il l'organise, lui porte secours, le défende, le sauve. Le prêtre doit être l'homme de son temps: toujours appuyé sur l'Église, colonne et fondement de la vérité, il doit parler le langage de son temps et ne pas négliger l'étude de ces graves problèmes qui agitent sa nation”⁷¹.

Così si tentava di completare un quadro in modo predominante sacerale. Completato, ma non superato. E qui deve continuare la nostra riflessione, perché oggi quanto è „salvabile” dell'impostazione, della comprensione dehoniana del sacerdozio appena abbozzata?

7. Conseguenze per l'identità dehoniana

I limiti teologici non ci devono far perdere le intuizioni forti che vengono dalla presentazione e analisi fatte. Come processo carismatico e percorso spirituale, l'eredità dehoniana ha una comprensibilità e una ricchezza riconosciuta e viva nell'odierna congregazione. Questa, oggi, sottolinea in fedeltà creativa termini come „disponibilità” e „oblazione”⁷². Non si deve perdere la proposta di un „ministero dell'abitabilità” di Dio e in Dio („ospitalità” la chiamano altri autori come Christoph Theobald o Marcello Neri), o la missione di essere memoria (di)mostrativa dell'essere di Dio Agape qui e ora.

Alla luce di quanto detto, sembra che si possano accettare queste affermazioni di p. Famerée: „le sacerdoce semble bien être le projet de vie qui unifie tout le parcours du P. Dehon”⁷³; „Il se définit moins par son ministère ou sa fonction que par sa relation mystique d'union au Christ”⁷⁴;

⁷¹ REV 8031095/9. In questo trova anche la funzione di essere pegno d'unità, dando anima alle opere materiali, mettendosi dunque alla „tête du mouvement social chrétien”. Cfr. REV 8031095/7.

⁷² In questo senso, la Regola di vita SCJ ne è la garanzia. Si veda specialmente CST 6 e 17.

⁷³ J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit., 230.

⁷⁴ Ibid., 231.

„cette vie d'union que s'engage Dehon, en quête d'une intimité et d'une identité toujours plus profondes avec son Seigneur. Une telle dynamique le conduira, en 1877, à la vie religieuse”⁷⁵; infine, „Sacerdoce et vie religieuse sont l'envers et l'endroit d'une même exigence: l'imitation du Christ ou la sainteté intérieure”⁷⁶.

Come servono i concetti teologico-spirituali di Dehon all'adeguata comprensione della vocazione dei dehoniani d'oggi e la loro chiamata unificante ad appartenere ad „un Istituto religioso apostolico che viva della sua [di Dehon] ispirazione evangelica”⁷⁷? Non si può negare né dimenticare che lo scopo di Dehon fu fondare una congregazione di sacerdoti, di preti, di ministri ordinati che assumevano un focus spirituale molto concreto, diventando così capaci di sottolineare la risposta adeguata ai loro tempi, ai bisogni della Chiesa e della società, incarnare la risposta giusta per quel momento. Ma i limiti o le comprensioni incomplete del ministero ordinato, che abbiamo trovato in Dehon, arrivano fino ad oggi? Non c'è stata un'evoluzione e una purificazione, opera del carisma vivo e operante ancor oggi, che sviluppa in fedeltà quanto ricevuto dal fondatore e che lui ha espresso con il linguaggio, i „materiali” e le capacità del suo momento? L'opera di rinnovamento del Capitolo Speciale (per i dehoniani, la seconda sessione del XV Capitolo generale, ma in un certo senso anche il XVI), non sono stati soddisfacenti o non indicano dove è rimasta tutta questa eredità del fondatore? Sempre p. Famerée attribuisce nel suo articolo a Dehon una „confusion regrettable” fra „prêtre” e „religieux”⁷⁸. I dehoniani oggi, continuano in questa confusione di o tra identità religiosa e identità sacerdotale? Si è generata una sintesi unica, propria, fondamento di uno stile di vita frutto di un processo carismatico? Detta più colloquialmente, hanno risposto a domande come: cosa sono? sacerdoti che fanno professione religiosa, o religiosi che (alcuni) vengono ordinati presbiteri (e anche vescovi)? Cosa sono: „sacerdoti dehoniani” o „dehoniani sacerdoti” (chi lo è)?

⁷⁵ Ibid., 233.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ CST 1.

⁷⁸ Cfr. J. FAMERÉE, *Sacerdoce et eucharistie...*, op. cit., 246.

Se continuiamo la lettura di p. Famerée, alla fine, lui fa una scelta e capisce così la vocazione dehoniana: (a) al centro si deve mettere il sacerdozio ministeriale il quale viene arricchito (b) dalla „spiritualité de la vie religieuse” e (c) dalla „coloration spirituelle de sa congrégation”⁷⁹. Ma subito ci possiamo chiedere: quale è (anzi esiste?) „la” spiritualità della vita religiosa? Non si riduce così la forma di vita cristiana chiamata „vita religiosa” (consacrata) a una delle sue parti? Lo stesso per la espressione „coloration spirituelle” applicata al carisma proprio. Il carisma dehoniano, aggiunge soltanto uno „specifico” nell’ambito spirituale? Non incide sulla comunione e sulla missione? L’uso del termine „coloration” non fa diventare aggettivo ciò che è sostanziale?

A Yogyakarta, nel Seminario Teologico *Carisma e devozioni: verso una identità dehoniana inculturata*, ci è stato ricordato che „un carisma, infatti, non è la somma dei fatti e delle opere, né si cristallizza nelle vicende e in una ermeneutica data in modo definitivo dei testi di fondazione. Il carisma è un dinamismo profondo, un impulso misterioso che bisogna continuare a incarnare, che si comunica come fuoco e come *philum* genetico. Perché sia fecondo e vero non può bastare una semplice manutenzione, non basta l’evocazione della memoria, ci vuole l’arte carismatica di esplorare e l’impegno a inculturarsi. [...] Quando tutta l’enfasi è sul fondatore, come „padrone” del carisma, la teologia non è sana. Lo Spirito Santo non abbandona a se stessi i carismi, ma ne è il donatore e l’interprete, e continuamente opera perché i nostri schemi di interpretazione non lo rinchiudano in formule sacralizzate. È ‘un’esperienza dello Spirito, trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita’ (*Mutuae Relationes* 11)”⁸⁰.

Al di là dei limiti di linguaggio e di quello che si pretende dire, quello che esiste è un dono vivo dello Spirito alla Chiesa attraverso il carisma di Dehon. Questo dono ha avviato un „processo carismatico” che si dispiega in un ordine generativo delle realtà. Perché la vocazione è unica, non

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 245.

⁸⁰ N. SPEZZATI, *Elementi di sintesi per una visione*, in: SEMINARIO TEOLOGICO SCJ, *Carisma e devozioni: verso una identità dehoniana inculturata*, Roma 2017, „Studia Dehoniana” 63, 199.

è possibile pensarla come il miscuglio di due cose diverse (sacerdotale e religiosa) che si mettono insieme. Neppure il fatto che il percorso di arrivo al compimento di tale vocazione abbia preso strade e tempi diversi (in Dehon, al sacerdozio si addice la vita religiosa; ai dehoniani d'oggi, in maggioranza, nella vita religiosa viene concessa l'ordinazione ministeriale) non toglie nulla al fatto che la vocazione, la chiamata, sia una⁸¹.

In questo senso, l'attuale Regola di Vita, nella cosiddetta parte ispirante (CST 1-85), usa 7 volte la parola „sacerdote”: 6 volte come parte del nome della Congregazione e 1 volta in CST 31, quando parlando della missione dice che „in vista di questo ministero”⁸², Padre Dehon dà una grande importanza alla formazione dei sacerdoti e dei religiosi”. Soltanto questo, come mai! Ecco l'esempio di come la concezione e il linguaggio sacerdotale di Dehon ha spinto la Congregazione molto oltre un semplice essere „preti con voti”. Anzi, questo lavoro riscatta in Dehon tutta una peculiare contemplazione del Signore Gesù, che diventa sufficientemente attraente per voler „fare, dell'unione a Cristo nel suo amore per il Padre e per gli uomini, il principio e il centro della nostra vita”⁸³, per così „scoprire sempre di più la Persona di Cristo e il mistero del suo Cuore e annunciare il suo amore che sorpassa ogni conoscenza”⁸⁴. I dehoniani offrono, ricordano, alla Chiesa tutta questa contemplazione del Signore attraverso l'unione „in maniera esplicita [del]la [loro] vita religiosa e apostolica all'oblazione riparatrice di Cristo al Padre per gli uomini”⁸⁵ come il loro servizio a tutto il Popolo di Dio e al mondo.

⁸¹ „Gli elementi della chiamata *si riuniscono immancabilmente* per colui che cerca solo la volontà di Dio *in una unità*. Chi dà ad intendere di non trovare questa unità ha fatto difetto nel cercare, non volendo prendere su di sé la parte della rinuncia, che avrebbe condotto all'unità. In nessuna chiamata di Dio manca questa parte. Rinuncia è già un momento interno ad ogni dover scegliere, che indica sempre solo *una* strada e significa così rinunciare a tutte le altre egualmente possibili”. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita...*, *op. cit.*, 401.

⁸² Anteriormente, dice il numero: „Per Padre Dehon, a questa missione, in spirito di oblazione e di amore, appartiene l'adorazione eucaristica, come un autentico servizio della Chiesa (cf. NQ 1.3.1893), e il ministero dei piccoli e degli umili, degli operai e dei poveri (cf. Souvenirs, XV), per annunciare loro le imperscrutabili ricchezze del Cristo (cf. Ef 3,8)”.

⁸³ CST 17.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ CST 6.

A modo di conclusione si può affermare che, dopo la revisione teologica, la visione del sacerdozio del fondatore indica ulteriormente come centrale quello che oggi viene chiamato sacerdozio comune o regale, cioè che Cristo è sacerdote e continua ad esserlo in tutti i battezzati, che sono il vero e unico spazio della santità (*Ecclesiam sanctam*, Popolo Santo di Dio...). Questa santità ecclesiale chiama i dehoniani a vivere „tutti [...] uguali nella stessa professione di vita religiosa, senz'altra distinzione che quella dei ministeri”⁸⁶. Il sacerdozio comune dei fedeli riscopre il „culto spirituale” che è la Chiesa stessa e che diventa anche la sua missione. Il sacerdozio del Nuovo Testamento si esprime in modo concreto nella „carità”⁸⁷; i dehoniani contemplan ed esprimono questa carità nella dedicazione, per amore di Cristo e dei fratelli, al sorgere e al formarsi di questo „culto spirituale” che è la Chiesa; Chiesa che nasce dalla parola e dall'eucaristia⁸⁸; alcuni chiamati al servizio ministeriale e altri cooperando in questo stesso servizio⁸⁹.

Si potrebbe, anzi si dovrebbe, andare molto oltre. Discutere questi argomenti è di vitale importanza per l'impostazione della pastorale vocazionale, della formazione iniziale e permanente, per la quotidiana vita religiosa e apostolica, sia nel versante di vita personale che comunitaria, per le grandi scelte che dappertutto la congregazione è chiamata a fare. Non si possono accettare, sostenere o difendere stili di vita che sottolineano, secondo l'opportunità, l'essere religioso o l'essere presbitero⁹⁰. Gli effetti di questa affermazione arrivano anche alla disponibilità economica e professionale, alla coscienza con cui si prende (e si lascia) un ministero, di come viene costituito il patrimonio materiale di una entità dell'istituto, di come si fanno le scelte di vita, con quale mentalità e con quale scopo si chiedono gli aiuti intracongregazionali, il modo in cui si partecipa ad un Capitolo generale, quanti problemi emergono nel concreto vissu-

⁸⁶ CST 8.

⁸⁷ Cfr. G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, op. cit., 205-206.

⁸⁸ Cfr. CST 17.

⁸⁹ Un carisma sacerdotale (nel senso segnalato) come il nostro diventa poi fonte che nutre anche la specificazione ministeriale che ogni dehoniano è chiamato ad assumere, sia come Padre che come Fratello; e a farlo in un Istituto che si identifica come „clericale”, elemento definitorio che non significa escludente.

⁹⁰ Ridotto talvolta ad una delle sue modalità di esercizio, cioè al ministero parrocchiale.

to della povertà, dell'obbedienza e della castità nel suo versante di coinvolgimento in vita comunitaria, e un lungo eccetera che è dove si gioca veramente l'identità dehoniana.

8. Dunque, sacerdoti dehoniani o dehoniani sacerdoti?

Questo nostro tema ci mette davanti a „fatti di vita” (siano fatti dello Spirito, siano delle persone) che non sono di facile spiegazione⁹¹. Anzi, sembra che abbia una forza determinante il punto di vista dal quale si parte per la riflessione sul tema diventando la logica di tutto il discorso. Molti autori consultati riconoscono che quello del religioso presbitero è uno stato peculiare nella Chiesa. Il claretiano Fernando Prado⁹² descrive il fatto così: „Dos vocaciones que confluyen en un mismo sujeto creando una realidad nueva”⁹³. Si riconosce dunque la diversità degli stati: religioso (caratterizzato dal „carisma”) e ministeriale (caratterizzato dal „dono”), chiamandoli „vocazioni”; poi sono messi dentro una dinamica di „confluenza”⁹⁴, in cui „el don no anula el carisma”⁹⁵. Anche se nella collocazione sembra che l'autore conferisce una preminenza o precedenza alla vocazione e al sacramento dell'Ordine, l'accento lo mette sul soggetto che unifica queste due vocazioni. Come egli stesso afferma, le due preoccupazioni sono descrivere una „identità” e poi la conseguente „appartenenza”. Forse il problema è nell'uso (comprensione) dei termini, ma continuiamo a dire che la vocazione è una, che così viene presentata al soggetto, il quale dà una sua risposta al tutto presentato alla sua libera scelta per il servizio della Chiesa.

⁹¹ Forse si può usare la formula „fatto vocazionale” („hecho vocacional”) adoperata da: G. FERNÁNDEZ, *Los religiosos candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal*, „Commentarium pro Religiosis et Missionaris” 71 (1990), 534.

⁹² F. PRADO AYUSO, *El ministerio ordenado de los religiosos y el magisterio postconciliar*, „Claretianum ITVC”, 4(53) (2013), 291. Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Il presbitero religioso nella Chiesa*, Bologna 2010, 99.

⁹³ „Due vocazioni che confluiscono in uno stesso soggetto creando una realtà nuova”. F. PRADO AYUSO, *El ministerio ordenado...*, op. cit., 291.

⁹⁴ Ibid., 294.

⁹⁵ „Il dono non annulla il carisma”. Ibid., 309.

Siamo dunque più vicini a quanto l'istruzione *Potissimum institutionis*⁹⁶ indica al n. 108. Anzitutto, partendo dalla tensione che si vede tra testi citati del magistero (in cui si parla di „sacerdote religioso”) e la stesura dell'istruzione (che parla di „religioso-sacerdote o diacono” e „religiosi candidati al ministero presbiterale e diaconale”), alla fine stabilisce che „il religioso-sacerdote o diacono giungerà ad armonizzare convenientemente queste due dimensioni della sua unica vocazione”. Dunque, un'unica vocazione con due dimensioni fornisce l'identità e articola la pluralità di prassi, presenza e appartenenza.

Non esiste il religioso in astratto. Nel caso che ci interessa, i Sacerdoti del Sacro Cuore esistono essendo uomini, con il carisma dehoniano, come laici o ministri ordinati.

La sfida è di percepire come certamente le due realtà generano un modo peculiare che potenziano il servizio alla Chiesa, cioè una forma esistenziale propria di realizzare l'unica esistenza cristiana. L'analisi empirica della realtà della Chiesa ci fa vedere che questo modo peculiare di esistenza cristiana rappresenta l'unione di un „principio alfa” (il ministero ordinato è un carisma speciale, appartenente alla struttura della Chiesa, che vincola la comunità con la sua radice apostolica) e di un „principio omega” (la dimensione escatologica nella quale alla vita religiosa viene riconosciuto un accento speciale) che situa questa forma esistenziale nell'avanguardia della Chiesa con un forte senso profetico, che denuncia la Chiesa pellegrina quando crede di essere arrivata a compimento (principio omega malinteso) e annuncia il bisogno di camminare quando l'arceologismo ferma la marcia (principio alfa malinteso)⁹⁷.

Dunque, la forma di vita „religioso sacerdote” è una vocazione in se stessa che, proveniente dai plurali e diversi vissuti carismatici concreti (dehoniani sacerdoti, gesuiti sacerdoti, claretiani sacerdoti...) offre una propria configurazione generale che lo stesso numero 108 dell'istruzione

⁹⁶ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi *Potissimum institutioni*, Roma 1990.

⁹⁷ Cfr. G. FERNÁNDEZ, *Los religiosos candidato...*, op. cit., 538-539.

ci offre: il religioso-presbitero beve alle sorgenti dell'istituto per la vita spirituale e deve evidenziare il dono che l'istituto rappresenta per la Chiesa; conduce la sua vita in maniera conforme alla regola di vita religiosa che si è impegnato ad osservare; vive in comunità; il ministero apostolico o pastorale che svolgerà lo farà per il fatto che appartiene alla natura della sua vita religiosa; sarà disponibile e mobile per il servizio della Chiesa universale, se i superiori lo inviano.

Il punto di unione risiede nella radice cristologica. Cioè la radice è il vissuto sacerdotale di Gesù stesso caratterizzato dall'obbedienza al Padre e dalla solidarietà con l'umanità. Il sacerdozio comune, regale, battesimale... che significa „il vero culto sacerdotale, che tutti devono rendere a Dio e vivere in autenticità quotidiana, non può esprimersi fuori dalla vita, ma nelle esigenze concrete dell'esistenza, come l'offerta sacerdotale di Cristo”⁹⁸. In questa peculiare forma di vita dei religiosi sacerdoti, il ministero ordinato si amalgama con la incisiva funzione sacerdotale che la vita religiosa rappresenta: la relazione radicale a Cristo e al suo agire; la centralità della vita in comunione fraterna, la presenza nella storia perché proclami i grandi valori del Regno⁹⁹.

Non deve esserci confusione, né malintesi. È una identità che si profila e si evidenzia con il passo del tempo grazie alla sua unità. La nostra scelta è per il „dehoniani sacerdoti”.

Diamo così il „potere articolante” alla professione dei consigli evangelici, che insieme alle Costituzioni, sono i legami che danno *in aeternum* lo status di „Religioso” nella Chiesa. Questo status viene contratto con la professione perpetua e non viene sciolto né dalla elezione, né dalla ordinazione ministeriale, né dalla designazione ad un qualsiasi ufficio ecclesiastico. Di fatto, la professione dei voti consacra totalmente e definitivamente la persona a Dio con una finalità di santità. L'ordinazione in tutti i suoi gradi, anche se imprime carattere, è finalizzata in noi

⁹⁸ N. SPEZZATI, *Unità duale o dialettica permanente?*, „Sequela Christi” 1 (2010), 10. Tutto questo numero della rivista è dedicato al nostro tema, in seguito anche al numero 2009/2 della stessa pubblicazione. Interessante anche il contributo di P. MARTINELLI, *Vocazione e forme della vita cristiana: riflessioni sistematiche*, Bologna 2018, 440.

⁹⁹ Cfr. N. SPEZZATI, *Unità duale...*, *op. cit.*, p. 11.

ad un compito ecclesiale da svolgere entro la dimensione missionaria/apostolica data dal carisma¹⁰⁰.

9. Concludendo

È nei dettagli della quotidianità dove si giocano tante cose. Se può servire come parola quasi ultima, in questi piccoli dettagli si evidenzia quanto si sia ancora su quel „di più” dell’epoca di Dehon, o si sia nel „così” che chiede tutta la visione di Chiesa che regge (che tenta di reggere) oggi e che si trova nella *Lumen Gentium*.

Aggiungiamo queste parole: „la molteplicità degli elementi in cui la chiamata di Dio può mostrarsi e di fatto quasi sempre si mostra, può anche condurre ad occasionali *conflitti di competenza* e controversie. Quale obbligo ha la precedenza? In quale delle due vie apparentemente necessarie sta la volontà di Dio? La perplessità si dissolve solo se colui che cerca, nella fede e nella preghiera, passando attraverso tutto ciò che sta in primo piano, tende verso il raggiungimento della percezione della sommersa voce della volontà paterna [di Dio]¹⁰¹. Infine, l’unità della chiamata richiede sempre l’unità della risposta: „l’unità della chiamata è l’unica cosa che può dare unità ultima a una vita umana”¹⁰².

Dehon cercava l’unità. È riuscito ad offrire un’unità di senso, di vita. Una purificazione sempre è necessaria per prendere la forza nascosta in questo dono che si apre strada anche su visioni teologiche superate o incomplete. Rimane l’invito a quella ricerca personale, amichevole, intima; riappare con forza la proposta di un ministero di presenza, di continuità trasformativa secondo le leggi (amore e riconciliazione) del Regno di Dio della realtà tutta. Sembra che a questo serve un carisma che trova il centro nel sacerdozio di Cristo (sacerdote, vittima e altare di un culto spirituale sempre nuovo nell’amore) e si sviluppa in ministeri diversi

¹⁰⁰ Cfr. L. M. LE BOT, *Étude canonique sur l'appartenance du Pontife romain à un institut religieux*, „Revue de Droit canonique” 2(65) (2015), 367-376; alla cui luce siamo anche del parere che sia più corretto usare ad esempio l’espressione „dehoniano vescovo” per i religiosi che ricevono l’ordinazione episcopale.

¹⁰¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita... op. cit.*, 401-402.

¹⁰² *Ibid.*, 403.

che servono ad assicurare, qui e oggi, una presenza di Gesù, nel Popolo santo di Dio, per la Gloria e la gioia del Padre¹⁰³.

Sigle

Opere di Léon Dehon:

ACD: Inediti su „Activité du père Dehon”

ASC: *L'Année avec le Sacré-Cœur de Jésus*

CAM: *Couronnes d'Amour*

CON: Inediti su „Conférences”

CSJ: *Cœur Sacerdotal de Jésus*

DIS: Inediti su „Discours”

DSP: *Directoire Spirituel*

MSC: *Mois du Sacré-Cœur de Jésus*

NTD: Inediti su „Notes diverses”

QSS: Inediti su „Questions sociales”

REV: Revues

RSO: *La rénovation sociale chrétienne*

VAM: *De la Vie d'Amour envers le Sacré-Cœur de Jésus*

VES: *Vie Intérieure: Exercices Spirituels*

Altre sigle:

CCC: Catechismo della Chiesa Cattolica

CST: Costituzioni: SACERDOTI DEL SACRO CUORE DI GESÙ, *La Nostra Regola di vita*, Milano 2009.

Bibliografia

Balthasar H. U. von, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984.

Belda Plans J., *Historia de la teología*, Madrid 2010.

Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Roma 1964.

Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi *Potissimum institutioni*, Roma 1990.

¹⁰³ CST 25.

- Famerée J., *Sacerdoce et eucharistie chez Léon Dehon: Une réinterprétation théologique*, „La Vie spirituelle”, mai 2009, 89 année, n° 782, t. 163, 227-249.
- Fernández G., *Los religiosos candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal*, „Commentarium pro Religiosis et Missionaris” 71 (1990), 533-552.
- Le Bot L. M., *Étude canonique sur l'appartenance du Pontife romain à un institut religieux*, „Revue de Droit canonique” 2(65) (2015), 367-376.
- Levillain Ph., Boutry Ph., Fradet Y.-M. (dir.), *150 ans au cœur de Rome: Le Séminaire français 1853-2003*, Paris 2004.
- Martinelli P., *Vocazione e forme della vita cristiana: riflessioni sistematiche*, Bologna 2018.
- Moioli G., *Scritti sul prete*, Milano 1990.
- Piano L., *La posizione dei religiosi nella Chiesa negli interventi dei Padri conciliari sullo schema De Ecclesia al Concilio Vaticano II*, „Seminarium” 4 (1997), 807-831.
- Prado Ayuso F., *El ministerio ordenado de los religiosos y el magisterio postconciliar*, „Claretianum ITVC”, 4(53) (2013), 291-318.
- Spezzati N., *Elementi di sintesi per una visione*, in: Seminario Teologico SCJ, *Carisma e devozioni: verso una identità dehoniana inculturata*, Roma 2017, „Studia Dehoniana” 63, 157-170.
- Spezzati N., *Unità duale o dialettica permanente?*, „Sequela Christi” 1 (2010), 9-12.
- Zas Friz de Col R., *Il presbitero religioso nella Chiesa*, Bologna 2010.

Ks. Juan José Arnáiz Ecker, sercanin (Prowincja Hiszpańska), ur. w 1974 roku (Asturia, Hiszpania), wyświęcony na kapłana w 2001 roku. Po ukończeniu studiów z teologii życia konsekrowanego na Claretinum w Rzymie pracował jako nauczyciel i wychowawca w Niższym Seminarium św. Hieronima w Alba de Tormes (Hiszpania). Był zaangażowany w formację jako magister kleryków, socjusz mistrza nowicjatu i nauczyciel historii życia konsekrowanego w Seminarium Stałym „Perfectae Caritatis” w Salamance. Przez pięć lat pracy duszpasterskiej był proboszczem w dwóch wiejskich parafiach, a przez sześć lat radnym prowincjalnym. Od września 2014 roku jest wicedyrektorem Centrum Studiów Sercańskich w Rzymie.

o. Włodzimierz Mocydlarz SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Collegium Bobolanum

ORCID: 0000-0002-3646-0346; e-mail: wl.vcis@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.019.9700>

TEOLOGICZNE TREŚCI ŚWIĘTA JEZUSA CHRYSYTA
NAJWYŻSZEGO I WIECZNEGO KAPŁANA
W KONTEKŚCIE FORMACJI DO KAPŁAŃSTWA
NA WZÓR SERCA JEZUSOWEGO

THEOLOGICAL CONTENT OF THE FEAST
OF OUR LORD JESUS CHRIST, THE ETERNAL HIGH PRIEST
IN CONTEXT FORMATION TO THE PRIESTHOOD
ON DESIGN OF THE HEART OF JESUS

Abstrakt

Artykuł ma za zadanie odpowiedzieć na pytanie – na czym polega połączenie kapłaństwa Jezusa Chrystusa z Jego Sercem, jak również z naszym ministerialnym „kapłaństwem na wzór Serca Jezusowego”. Wskazuje na fakt, że nowe święto Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana jest na wskroś chrystologiczne, dlatego też mówiono w historii kultu Serca Jezusa o Jego kapłańskim Sercu, zwłaszcza w tradycji francuskiej szkoły duchowości berulliańskiej, z której wyrasta duchowość L. Dehona. Całość rozważań opiera się na inspiracjach płynących z tekstów mszy o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie, a zwłaszcza z jego biblijnych czytań, skąd wypływa kierunek dla formacji do kapłaństwa na wzór

Serca Jezusa. Te liturgiczne i biblijne teksty są dopełnieniem rozumienia kapłaństwa w ujęciu o. Leona Dehona, a także mogą nadać mu nowy dynamizm i kierunek dalszego rozwoju.

Słowa kluczowe: Najświętsze Serce Jezusa, o. Leon Dehon, św. Jan Paweł II, Benedykt XVI, nowe święto Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana, José Ornelas Carvalho, kard. Stanisław Nagy, kapłaństwo Chrystusowe i Jego Serce, duchowość berulliańska, kard. Pierre de Bérulle, *École Française*, formacja do kapłaństwa, kard. C. Llovery, W. Świerzawski, J. M. G. Lahiguer, List do Hebrajczyków, A. Vanhoye, Abraham, Melchizedek, Konstytucja o liturgii świętej, W. Olier

Abstract

The article is intended to answer the question – what is the connection of the priesthood of Jesus Christ with his Heart, as well as with our ministerial „priesthood on design of the Heart of Jesus”. He points to the fact that the new feast of Our Lord Jesus Christ, The Eternal High Priest is thoroughly christological, therefore it was said in the history of the cult of the Heart of Jesus about His priestly Heart, especially in the tradition of the French school of Berullian spirituality, from which the spirituality of L. Dehon grows. All the reflections are based on the inspirations flowing from the texts of the Holy Mass on Our Lord Jesus Christ, The Eternal High Priest, and especially his biblical readings, from where the direction for the formation to the priesthood on design of the Heart of Jesus. These liturgical and biblical texts complement the understanding of the priesthood in the light of Fr. Leon Dehon, and can give it new dynamism and direction for further development.

Keywords: The Sacred Heart of Jesus, Fr. Leon Dehon, St. John Paul II, Benedict XVI, new feast of Our Lord Jesus Christ, The Eternal High Priest, José Ornelas Carvalho, card. Stanisław Nagy, priesthood of Christ and his Heart, Berullian spirituality, card. Pierre de Bérulle, *École Française*, formation for the priesthood, card. C. Llovery, W. Świerzawski, J. M. G. Lahiguer, Epistle to the Hebrews, A. Vanhoye, Abraham, Melchizedek, Constitution on the Sacred Liturgy, W. Olier

1. Okazja i kontekst historyczny

Temat ten podejmujemy z okazji 175. rocznicy urodzin i 150. rocznicy święceń prezbiteratu o. Leona Dehona. Natomiast, z uzasadnionych powodów, pomijamy kwestię zapowiedzianej przez papieża Jana Pawła II, a po jego śmierci odroczonej na czas nieokreślony przez papieża Benedykta XVI, beatyfikacji czcigodnego sługi Bożego¹. Nie ma to oczywiście i nie powinno mieć żadnego wpływu na pozytywną wizję życia i kapłaństwa czcigodnego sługi Bożego, ponieważ zewnętrzne okoliczności i przeszkody z tym związane nie mają oparcia w intencjach o. Leona, lecz są jakby poza nim i pozostają w sferze ahistorycznej interpretacji, a przez to niezrozumienia jego życia i działalności².

W tym kontekście, nazwijmy go „beatyfikacyjnym”, wielkim darem dla Kościoła, dającym nadzieję i jakby „rekompensatę”, a więc także pociechę i umocnienie oraz jakby bodziec wskazujący kierunek starań dla oczekujących na rychłe wyniesienie do chwały ołtarzy o. Leona, jest ustanowienie przez Benedykta XVI święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana, ponieważ pozwala nam ono pogłębić życie i działalność sługi Bożego.

¹ Odsyłamy tutaj do stosownych dokumentów i stanowisk wyjaśniających okoliczności tego faktu, np.: List Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego i jego Rady do Współbraci SCJ, do członków Sercańskiej Rodziny, por. J. ORNELAS CARVALHO, *Odroczenie beatyfikacji o. Dehona*, Prot. 241/2006, 13 listopada 2006, 1-4. Autor listu, prócz oczywistego przerwania biegu spraw związanego ze śmiercią Jana Pawła II, wyjaśnia także inne przyczyny, dla których miała miejsce decyzja odroczenia beatyfikacji wyznaczonej uprzednio na dzień 24 kwietnia 2005 r. (akurat wypadła ona w dzień inauguracji pontyfikatu Benedykta XVI). Por. M. PANCIERA, *Ojciec Leon Dehon: założyciel księży sercanów*, tłum. A. Włoch i Z. Morawiec, Kraków 2015, s. 62-66.

² Przykłady takiego niezrozumienia i rozminięcia się z prawdziwymi intencjami czcigodnego sługi Bożego, por. KATOLICKA AGENCJA INFORMACYJNA, *Kapłan z piętrem „antysemity”*. *Papież Franciszek chce beatyfikacji o. Leona Dehona*, portal internetowy, <https://www.pch24.pl/kaplan-z-pietnem-antysemity--papiez-franciszek-chce-beatyfikacji-o-leona-dehona-,36216,i.html> (odczyt z dn. 03.11.2018 r.). Sytuacja ta zaskoczyła wszystkich, nawet tych, którzy pisali krótkie biografie przed samą uroczystością. Por. S. NAGY, *Gorliwy czciciel Najświętszego Serca Jezusa*, „L'Osservatore Romano” 4(272) (2005), s. 56-58.

2. Wyjaśnienie pojęć – kapłaństwo Chrystusowe i Jego Serce

Od razu na samym początku można by pytać, dlaczego w tak sformułowanym temacie łączymy „kapłaństwo na wzór Serca Jezusowego” z treściami „święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana”, obchodzonego w Kościele od niedawna, tj. od 23 maja 2013 roku? Skąd to połączenie kapłaństwa Jezusa Chrystusa z Jego Sercem, jak również z naszym ministerialnym „kapłaństwem na wzór Serca Jezusowego”? – Po pierwsze dlatego, że jest to święto na wskroś chrystologiczne, dzięki czemu możemy mówić tutaj także o kapłańskim Sercu Jezusa. Po drugie, również w historii kultu Serca Jezusa mówi się o kapłaństwie, zwłaszcza w tradycji francuskiej szkoły duchowości berulliańskiej (od kard. Pierre’a de Bérulle, 1575-1629), z której wyrasta duchowość L. Dehona³. Po trzecie, podobnie jak w przypadku kapłaństwa urzędowego, trzeba by także szukać tych powiązań kapłaństwa Chrystusowego z kapłaństwem wspólnym wszystkich ochrzczonych oraz jego roli w kształtowaniu się kultu Serca Jezusa (np. petycje wiernych do biskupów, a następnie ich memoriał do Stolicy Apostolskiej o ustanowienie święta Serca Jezusa).

3. Paradygmat formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego płynący z nowego święta

Teologiczne treści wyłaniające się z nowego święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana stanowią bezpośredni kontekst oraz punkty odniesienia dla formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego.

W pismach i nauczaniu o. Leona często pojawiał się „motyw *kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego*”, dlatego ukażemy tutaj kult Serca Jezusowego jako źródło i moc dla formacji do kapłaństwa na wzór Serca Bożego, a inspiracją i motywem przewodnim pogłębiającym ten temat, nadającym mu pewną specyficzną dynamikę, pragniemy uczynić „teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana”. Treści

³ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego: duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006, s. 12, 18-22 i 124.

te bowiem, stanowią – choć nie do końca – pewne *novum* w liturgii i duchowości ostatnich lat za sprawą decyzji papieża Benedykta XVI z 14 czerwca oraz dekretu zatwierdzającego łaciński tekst liturgii święta z 23 lipca 2012 roku wprowadzającego w Kościele to nowe święto⁴.

Całościową analizę teologiczno-liturgicznych treści świątecznej mszy o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie wraz z oficjum i martyrologium znajdziemy w opracowaniu ks. D. Ostrowskiego we współpracy z s. I. Kopacz oraz ks. T. Ziębą⁵.

Sugestywna jest tutaj data nowego święta, którą jest czwartek po Zesłaniu Ducha Świętego, ponieważ każdy czwartek tradycyjnie jest związany w Kościele z wydarzeniem ustanowienia przez Jezusa dwóch sakramentów – kapłaństwa (urzędowego, służebnego) i Eucharystii. Święto to ma więc wyjątkowe znaczenie dla upamiętnienia i trwania, a przede wszystkim dla życia pełnią tajemnicy misterium paschalnego Chrystusa całej wspólnoty Kościoła. Nie bez znaczenia pozostaje też motywacja podsunęta Benedyktowi XVI przez kard. C. Llovery, która przyczyniła się do rozszerzenia obchodów nowego święta na cały Kościół. Z jednej strony chodziło o utrwalenie i pomnożenie owoców dopiero co przeżytego Roku Kapłańskiego, a z drugiej o zahamowanie tendencji zmniejszania się liczby powołań kapłańskich, do której przyczyniały się coraz głośniejsze zgorszenia i skandale wywoływane przez kapłanów. Wydaje się, że w reakcji na te wydarzenia Benedykt XVI zatwierdził dekret o „heroiczności cnót głównego inicjatora święta”, biskupa J. M. G. Lahi-

⁴ Por. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Lettera della Congregazione; Decretum*, „Notitiae” 7-8(551-552) (2012), s. 335-337.

⁵ Por. D. OSTROWSKI, I. KOPACZ, T. ZIĘBA, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2014), s. 49-77. Podobnej próby interpretacji eucharystii nowego święta, ale ograniczonej tylko do tekstów mszalnych, podjął się rok wcześniej: K. LIJKA, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Liturgia Sacra. Liturgia - Musica - Ars” 1(41) (2013), s. 5-20. Jednak pierwszym twórcą nowatorskich prac na ten temat był Dominik Ostrowski. Por. D. OSTROWSKI, *Prace nad polskim tekstem na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” 4 (2013), s. 48-52; TENŻE, *Święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: tekst polski i komentarz do przekładu*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” 4 (2013), s. 53-69.

guera, aby przez to ukazać pozytywny i wyrazisty przykład kapłańskiego życia w duchu arcykapłańskiej modlitwy Jezusa (J 17,9.19)⁶.

Przyjrzyjmy się teraz teologicznym treściom nowego formularza święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana⁷:

a) **Antyfony na wejście** w starszym formularzu (1936 r.), jak i nowszych (1970-1975, 2002 r.) przywoływała słowa Psalmu 110: „Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (łac. introit: *Iurávit Dóminus et non paenitébit eum: Tu es sacerdos in aetérnum secúndum órđinem Melchisedech*), natomiast aktualna wersja (2012-2013 r.) cytuje nowotestamentalny tekst adresowany do Hebrajczyków: „Chrystus, Pośrednik [*Mediátor*] Nowego Przymierza, które trwa na wieki, ma Kapłaństwo nieprzemijające” (por. Hbr 7,24; 9,15)⁸. Zarówno w starszej, jak i najnowszej wersji formularza, chodzi albo o Chrystusa, który „jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”, albo o Chrystusa, który jako „Pośrednik Nowego Przymierza... ma kapłaństwo nieprzemijające” trwające „na wieki”. Introit jest o tyle ważny, że nie tylko opatruje tytułem dany tekst mszalny, ale jako tematycznie określony „śpiew na Wejście”⁹ usposabia umysły i serca wiernych do udziału w święcie, nadając tonację całemu formularzowi, stanowiąc myśl przewodnią omawianej euchologii.

Dotykamy więc tutaj natury i roli tego jedyne, trwałego Chrystusowego kapłaństwa, o którym mowa w Liście do Hebrajczyków, jedynym piśmie Nowego Testamentu podejmującym głęboką refleksję o kapłaństwie i ofiarach Starego Przymierza, gdzie Chrystus, choć nie pochodził z pokolenia Lewitów, został nazwany arcykapłanem. Dogłębną egzegezę tego

⁶ Por. D. OSTROWSKI, I. KOPACZ, T. ZIĘBA, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana...*, dz. cyt., s. 52-53.

⁷ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich, wydanie drugie poszerzone i uzupełnione*, Poznań 2013 (dalej: MR_PL 2013), s. 276.

⁸ Por. teksty łacińskie (*editio typica*) *Missale Romanum* podaje w zestawieniu synoptycznym: M. BARBA, *L'Euologia della Festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, „Notitiae” 7-8(551-552) (2012), s. 392.

⁹ „Śpiew ten rozpoczyna celebrację, umacnia jedność zgromadzonych, wprowadza ich umysły w przeżywane misterium okresu liturgicznego lub święta...”. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (dalej: OWMR), 47, w: MR_PL 2013, s. [24]; B. NADOLSKI, *Introit, w: Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 567-569.

natchnionego pisma przeprowadził Albert Vanhoye oraz jego uczniowie. Tytuł „arcykapłana” odniesiony do Jezusa (Hbr 2,17) dołącza do tradycji innych bosko-ludzkich tytułów chrystologicznych i pozostaje z nimi w harmonii. Autor Listu podkreśla jednocześnie jego walor mediacyjny, ponieważ Jezus jako Syn Boży nie tylko jest *jedno* z Bogiem, lecz poprzez cierpienie i przyjęcie na siebie śmierci dla naszego zbawienia, złączył się także z każdym człowiekiem, stając się naszym bratem. Dlatego też, ten nowy tytuł chrystologiczny ma odniesienie nie tylko do Boga, ale i do człowieka, zawiera bowiem w sobie aspekt męki (brat ludzi, Sługa), jak i chwały (Chrystus Pan). Kapłaństwo Jezusa Chrystusa jest doskonałe i stanowi spełnienie tego starotestamentalnego (Hbr 3,1-5,10; 7,1-10-18). Z jednej strony jest zgodne z nim, ale z drugiej, ze względu na swą doskonałość, nieskończenie je przewyższa. Według Autora Listu, Bóg posyła Jezusa, Bożego Syna jako swego reprezentanta i Najwyższego Kapłana, który jest *pistis* – „wiarygodny”, autoryzowany przez Boga Ojca poprzez uwielbienie w Zmartwychwstaniu. Dzięki temu może nas reprezentować i to czyni przed Bogiem, głęboko solidaryzując się z nami. Dlatego też współczuje naszej słabości oraz skutecznie przemienia nasze człowieczeństwo dzięki swemu uniżeniu, Męce, Śmierci, a zwłaszcza Zmartwychwstaniu w mocy Ducha. Centralnym punktem struktury Listu jest dla A. Vanhoye prawda o Chrystusie, który „zjawił się jako Najwyższy Kapłan dóbr przyszłych” (Hbr 9,11), a kontekstem tej prawdy i płynącej z niej nowej skuteczności jest fakt, że został On „udoskonalony przez swoją ofiarę” (Hbr 8,1 – 9,28). Stąd pochodzi nowe kapłaństwo i skuteczne instytucje, Przymierze i dostęp do nieba wraz z nową i prawdziwą relacją do Boga w Jezusie Chrystusie Najwyższym Kapłanie i Mediatorze, a ostatecznie – nasze zbawienie¹⁰.

¹⁰ Por. A. VANHOYE, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1989, „Subsidia Biblica” 12, s. 40 a-b; TENŻE, *Kapłaństwo Chrystusa i kapłaństwo chrześcijan*, tłum. S. Hałas, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1-3 (1991), s. 4-18. Natomiast teologię biblijną płynącą z tego tekstu upowszechnili jego uczniowie, m.in. P. KASŁOWSKI, *Kapłaństwo Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, w: J. D. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II: symposium naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Kraków 1997, „Studia” 5, s. 161-166.

W introicie najbardziej interesuje nas skuteczność kapłańskiej ofiary Chrystusa na wzór Melchizedeka (Hbr 10,1-18), prefigurującego to wyjątkowe „bez ojca, bez matki, bez genealogii” kapłaństwo Pana uwielbionego, które ma uczestnictwo w wieczności (Ps 110,4) ze względu na Jego Boże Synostwo. Ponadto, „pobranie dziesięciny przez Melchizedeka od Abrahama” stawia go zdecydowanie ponad lewickim kapłaństwem, a przez to także staje się figurą Najwyższego kapłaństwa Chrystusa niemającego korzeni w rodzie Lewitów, Jezus bowiem pochodził z pokolenia Judy. Natomiast, w chwalebny Zmartwychwstaniu Jego kapłaństwo doznało „prawdziwej konsekracji” i przemiany, a nabierając cech nieskończoności, stało się zdolne do tego, by wydoskonalić ludzką naturę i na drodze mediacji dać nam dostęp oraz umożliwić skomunikowanie nas z Bogiem. Było to możliwe dlatego, że sam wprawdzie „wszedł raz na zawsze do sanktuarium” (Hbr 9,12). Jezus Chrystus w swojej Śmierci i Zmartwychwstaniu stał się nową Świątynią, nowym Namiotem Spotkania, a więc, w Jego przemienionym Ciele, wydoskonalonym Człowieczeństwie mamy śmiały przystęp do Boga, bo On jako Jego Syn umiłowany i miłujący, absolutnie Mu posłuszny, ma doskonałą relację ze swoim Ojcem. Owocem ofiary Jezusa Chrystusa na Krzyżu, dokonanej dla naszego zbawienia w duchu posłuszeństwa Ojcu jest „całkowita zmiana naszej sytuacji”, czego oczywiście nie były w stanie osiągnąć starotestamentalne ofiary składane przez lewickich kapłanów. Skutkiem więc ofiary Chrystusa jest: uświęcenie człowieka (por. Hbr 10,10), dosięgająca wszystkich wierzących Jego (w Nim) konsekracja, udoskonalenie i uświęcenie (por. Hbr 10,14). Jezus stał się pierwszym „nowym człowiekiem”, w którego Sercu i umyśle naprawdę zostało wypisane nowe Prawo (Przykazanie) miłości Boga i bliźniego (por. Hbr 10,15). Skuteczność Jezusowej Ofiary Miłości płynie z natury Jego mediacji i jej przyjęcia sercem (wołą) i umysłem (intelektem). Brak tej skuteczności nigdy nie pochodzi od Chrystusa czy też Jego kapłaństwa, lecz z powodu przyjętych postaw i zwyczajów tych członków wspólnot, którzy np. „opuszczali zgromadzenia liturgiczne” (Hbr 10,25). To właśnie na tych zgromadzeniach słuchacze Listu mogli pogłębiać naukę Chrystusa co do Jego mesjańskiej i kapłańskiej godności oraz doświadczać Jego zbawczego działania i kapłańskiej

mediacji. Jeśli więc z własnej winy na nich się nie pojawiali, zbawcze i mediacyjne działanie Chrystusa w ich życiu nie mogło w pełni owocować¹¹.

b) **Kolekta**, która jako najważniejsza oracja naszego nowego święta, wyraża charakter jego celebracji¹², koncentruje się na podwójnej inicjatywie i celu działania Boga w odniesieniu do „Jednorodzonego Syna swojego” Jezusa Chrystusa, który wyraził się w ustanowieniu Go „Najwyższym i Wiecznym Kapłanem”, a dokonało się to nie tylko „dla chwały” Boskiego „majestatu”, ale „i dla zbawienia rodzaju ludzkiego”. Kiedy czytamy tę orację, od razu przypominają nam się słowa Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa z Wieczernika o „wypełnionym dziele”, poprzez które On „otacza chwałą” Ojca (por. J 17,4). Chrystusowe kapłaństwo jest więc nośnikiem i przekazicielem chwały Bożej, a ci, którzy mają w nim udział, także mogą w Chrystusie przyczyniać się do pomnażania chwały Bożej w świecie, pomagając Panu w zbawianiu rodzaju ludzkiego. Problem polega tylko na tym, jak ten powierzony urząd posługiwania jest pełniony przez „sługi i szafarzy” Jego tajemnic, czy w wierności i zgodności ze wzorcem, jaki mają w Chrystusowym kapłaństwie, czy w odezwaniu od niego albo w dysharmonii z nim? Czy dla ludu nabytego przez Chrystusa drogocenną Krwią wylaną w Ofierze Krzyża, Jego sługi i szafarze także są gotowi wzorem Pana oddać swe życie za wielu? Słowa tej Kolekty w wolności działającego w nich Ducha powinny nieustannie rezonować, skłaniając do pozytywnej odpowiedzi na te pytania, tym bardziej, że urząd ten „przyjęli” (łac. *accipere*) w wolności, bowiem nie został im „powierzony” na siłę¹³.

Znamienne są słowa, które św. Jan Paweł II wypowiedział podczas 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu właśnie o wolności w kontekście Eucharystii, będącej „sercem Kościoła”, gdy zaraz na początku swojej homilii przywołał List do Hebrajczyków: „Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr

¹¹ Por. P. KASIŁOWSKI, *Kapłaństwo Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 166-168.

¹² Por. OWMR, 54, w: MR_PL 2013, s. [25]-[26].

¹³ Por. D. OSTROWSKI, I. KOPACZ, T. ZIĘBA, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana...*, dz. cyt., s. 57-60.

13,8). Papież potraktował te słowa jako eucharystyczne wyznanie, w ramach którego, w piątym punkcie swojego rozważania przypomniał słowa św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1) i zachęcił słuchaczy, by „spojrzeć na wolność człowieka w perspektywie Eucharystii”. Potem, posłużył się słowami odśpiewanego hymnu kongresowego, którego słowa brzmiały: „Ty zostawiłeś nam dar Eucharystii, by łąd wewnętrznej tworzyć wolności”. Słowa te uznał za „bardzo istotne stwierdzenie”, tłumacząc, że „prawdziwa wolność wymaga łądu... w sferze wartości... prawdy i dobra” po to, by wolność człowieka nie umierała, by z wolnego nie stał się niewolnikiem „instynktów, namiętności czy pseudowartości”. Oczywiście, że tego łądu człowiek bez Chrystusa i Eucharystii sam nie zbuduje, lecz tylko z Nim i w Nim, podejmując Jego misję jako twórcze i odpowiedzialne zadanie swojego życia, pamiętając, że „ku wolności” został wyswobodzony przez Pana: „Bo wolność nam dana jest przez Boga, jest nam nie tylko przez Boga dana, jest nam także zadana! Ona jest naszym powołaniem”. Prawdziwa, twórcza, budująca człowieczeństwo i więzi międzyludzkie, jednocząca wolność „mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie” – tak konkluduje swoją homilię papież, wskazując na postawę Sługi i miłości Chrystusa, którą okazał swoim uczniom w Wieczerniku (por. J 13,1)¹⁴. Tak właśnie należałoby rozumieć wolność przyjęcia, wierność powołaniu oraz sam styl sprawowania urzędu posługiwania, o którym wyżej była mowa.

c) **Modlitwa nad darami** wyraża troskę o jedność całego Kościoła („my”), a więc prezbiterów oraz wszystkich wiernych. Podstawą tej jedności jest Chrystus, nazwany tutaj „naszym Pośrednikiem”, i dlatego Kościół prosi Go w tej oracji o to, by właśnie jako jedyny „Pośrednik” mogący w naszym imieniu stanąć przed Bogiem, wraz ze swoją Ofiarą, przedstawił nas Jemu „jako wdzięczną ofiarę”, a zarazem uczynił nasze „dary miłymi” Jemu. Ta bardzo osobista (bo dotycząca każdego bez wyjątku) modlitwa Kościoła zjednoczonego w Panu w jednej wierze, we wspólnym kapłaństwie na mocy łaski chrztu świętego, skierowana do Boga za pośrednictwem Jego umiłowanego Syna, w którym Ojciec ma

¹⁴ POŁ. JAN PAWEŁ II, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek: Europa, cz. 1, Polska*, t. 9, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2008, s. 665-669.

„upodobanie” (Mt 3,17; 17,5), nie tylko odkrywa przed nami cel aktualnie celebrowanej tajemnicy, lecz także otwiera dla wierzących skarbiec Bożej hojności i dobroci oraz spływających na nas darów przez jedyne-go Mediatora – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana¹⁵.

d) **Prefacja** przeznaczona na nowe święto nosi tytuł *Kapłaństwo Chrystusa i Kościoła (De sacerdotio Christi et Ecclesiae)* i jest to tekst w całości zapożyczony ze mszy krzyżma. Nie tylko wskazuje ona na źródło jedyne-go kapłaństwa Chrystusa („Jednorodzonego Syna”) i Tego, który Go nim „ustanowił”, działając „przez namaszczenie Duchem Świętym”, ale jednocześnie postanowił On, że to Chrystusowe kapłaństwo „będzie trwało w Kościele”. Z kolei dar kapłaństwa dla odkupionego Ludu Bożego nazwany został „królewskim kapłaństwem”, tak jak to ma miejsce w Pierwszym Liście św. Piotra Apostoła, gdzie kontekstem jest doznane przez chrześcijan miłosierdzie Boże (por. 1 P 2,9-10). Tutaj, w prefacji, wybór tych, którzy dostępują udziału w służbie kapłaństwa urzędowego, motywowany jest miłością Chrystusa. Po tym zwięzłym ukazaniu pochodzenia i natury Chrystusowego kapłaństwa oraz nowego kapłaństwa chrześcijan, w końcowej części embolizmu, dziękczynnej mowy Kościoła, wymienia się najważniejsze funkcje i zadania tych, którzy otrzymali sakrament święceń i udział w „kapłańskiej służbie” Pana: odnawianie odkupieńczej Ofiary „w Jego imieniu”, przygotowywanie uczty paschalnej dla Jego „dzieci”, otaczanie Jego ludu świętego miłością, karmienie go słowem i umacnianie sakramentami, poświęcanie swego życia dla Pana „i dla zbawienia braci”, staranie, by upodobnić się do Chrystusa i złożyć Mu „świadectwo wiary i miłości”¹⁶.

e) **Antyfony na komunię** (Mt 28,20b) wyraża eschatyczną obietnicę stałej obecności Pana w Kościele („Ja jestem z wami”), która może się realizować nie tylko we wspólnym kapłaństwie chrzcielnym wierzących, lecz także w tym ministerialnym posługujących prezbiterów¹⁷.

¹⁵ Por. D. OSTROWSKI, I. KOPACZ, T. ZIĘBA, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana...*, dz. cyt., s. 60-61.

¹⁶ Por. tamże, s. 61-62; MR_PL 2013, s. 276.

¹⁷ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965 (dalej: KL), 7.

f) Z kolei **Modlitwa po komunii** skupia uwagę zarówno szafarzy, jak i wszystkich uczestniczących, na dopiero co ofiarowanej i przyjętej świętej Hostii, która stanowi fundament kierowanej prośby o odnowę ich życia „nieustannie” zjednoczonego z Chrystusem Panem „w miłości”, jak również nadzieję na trwałe i skuteczne owocowanie „na wieki”¹⁸.

4. Teologiczna interpretacja biblijnych treści czytań mszalnych

Choć święto nie ma rangi uroczystości, ma ono czytania w cyklu trzyletnim oraz dwa czytania do wyboru przed Ewangelią w każdym z cykli.

a) **Cykl, Rok A** podkreśla posłuszeństwo i gotowość do służby pasteryzacji wierzących w Zmartwychwstałego. Pierwsze czytanie – Rdz 22,9-18 (*Ofiara Abrahama*) – jest nie tylko zapowiedzią „doskonałej ofiary Jezusa Chrystusa”, obrazem „bezgranicznej miłości Boga” czy też „inspiracją i obrazem osobistego poświęcenia dla kapłanów Kościoła”¹⁹, lecz kryje w sobie coś znacznie więcej. Święty Paweł stawia za wzór wiarę Abrahama, by udowodnić, że usprawiedliwienie człowieka dokonuje się przez wiarę (por. Rz 4,3-24). Ukazuje go jako tego, który uwierzył Bogu życia, „Temu, który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia”, a nawet Autorowi zmartwychwstania umarłych. Abraham bez wahania uwierzył nadziei „wbrew nadziei” (Rz 4,17-18). Postawa ojca naszej wiary (Rz 4,11-12.16-17) ofiarującego Bogu życia swego syna Izaaka jest figurą Boga Ojca, który ofiarował swego Jednorodzonego Syna „za nasze grzechy”, po czym Jezusa, Pana naszego, „wskrzesił z martwych” (Rz 4,24-25). Dlatego Autor Listu do Hebrajczyków mówi wprost, że poddany próbie Abraham „ofiarował Izaaka, i to jedyne go syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę (...). Pomyślał..., iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, na podobieństwo [śmierci

¹⁸ Modlitwa taka sama jak oracja przeznaczona na XIII niedzielę zwykłą, por. MR_PL 2013, s. 254 i 276.

¹⁹ Por. D. OSTROWSKI, I. KOPACZ, T. ZIĘBA, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana...*, dz. cyt., s. 65.

i zmartwychwstania Chrystusa]” (Hbr 11,17-19)²⁰. Natomiast św. Jakub promujący tezę, iż wiara bez uczynków „sama w sobie... jest martwa” (Jk 2,17.26), ukazuje właśnie Abrahama jako tego, u którego „wiara współdziałała z uczynkami” i dzięki temu stała się doskonałą, a sprawiedliwy Abraham „został nazwany przyjacielem Boga” (Jk 2,22-23).

W kluczu idei posłuszeństwa pozostaje alternatywne czytanie z Hbr 10,4-10 (*Chrystus przychodzi pełnić wolę Ojca*) oraz Psalm 40[39] (*Przychodzę, Boże, pełnić Twoją wolę*), a także Ewangelia Mt 26,36-42 (*Smutna jest dusza moja aż do śmierci*) ukazująca Jezusa na modlitwie do Ojca, Jego całkowite, świadome i dobrowolne posłuszeństwo oraz oddanie.

b) **Cykl, Rok B** stanowi proklamację nowego, uniwersalnego i zbawczego Przymierza we Krwi Chrystusa. W pierwszym czytaniu z Księgi proroka Jeremiasza (Jr 31,31-34) wybrzmiewa idea Nowego Przymierza z Bogiem: „Moje prawo wypiszę na ich sercach” (Jr 31,33). Do tej idei Nowego Przymierza Jezus nawiąże podczas ostatniej wieczerzy i powie, że to będzie Przymierze ustanowione w Jego Krwi (Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Jeremiasz zapowiada, że nie będzie ono jak Prawo synajskie, zewnętrzne, wypisane na kamiennych tablicach, lecz będzie prawem wewnętrznym, umieszczonym „w głębi ich jestestwa”, wypisanym „na ich sercu” (Jr 31,33), a poznanie Pana będzie powszechne, bo odpuści On „im występki, a o grzechach ich nie będzie już wspominał” (Jr 31,34). Ten prorocki fragment prawie dosłownie cytuje, lekko go modyfikując i dodając swój komentarz (por. Hbr 8,9c i 13), Autor Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 8,8-13)²¹.

Alternatywne czytanie z Hbr 10,11-18 (por. Jr 31,33-34) ukazuje nam Jezusa Chrystusa, który ofiarując siebie, złożył jedną jedyną i sku-

²⁰ Można szukać także pewnych intuicji nie tylko w odniesieniu do Abrahama, lecz także do Abla, Józefa, świątyni Salomona, a nawet Kościoła. Por.: „In Hebrews it is useful to trace the three types of relationship in 8,1-9,28. Or between the Passion and Resurrection of Jesus on the one hand and on the other the history of Abel (Gen 4; cf. Heb 11,4; 12,24); or the sacrifice of Abraham (Gen 22; cf. Heb 11,17-19); or the story of Joseph (Gen 37; 42-45); or between the Christian Church (1 Pet 2,5-10) and the Temple of Solomon (1 Kgs 5,15-6,38), etc.”. Cyt. za: A. VANHOYE, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, dz. cyt., s. 55 i 102.

²¹ Por. tamże, s. 68 i 92-93.

teczną Ofiarę za nasze grzechy (bo nie potrzeba jej powtarzać jak w Starym Testamencie) i w ten sposób „udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni”²², bo przelał za nas własną Krew, stając się przyczyną wiecznego zbawienia (Hbr 9,11-14). Psalm 110[109] (*Jesteś kapłanem tak jak Melchizedek*) jeszcze bardziej podkreśla teologię Listu do Hebrajczyków.

Tekst Ewangelii to opis ustanowienia Eucharystii według relacji św. Marka (por. Mk 14,22-25). Zawiera on odniesienie do błogosławieństwa odmówionego przez Jezusa nad chlebem wraz z poleceniem „Bierzcie, to jest Ciało moje” oraz do dziękczynienia odmówionego nad kielichem, który Jezus dał uczniom „i pili z niego wszyscy”, słysząc z Jego ust słowa: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana”. Po nich dodał jeszcze, że „odtąd” będzie pił „z owocu winnego krzewu” dopiero [kielich] „nowy w królestwie Bożym”. Tekst i przesłanie o kielichu Krwi Jezusa Chrystusa najbardziej koresponduje z prorocką zapowiedzią Jeremiasza o Nowym Przymierzu. Stanowi zarazem jej doskonałe wypełnienie w Jego Osobie („To jest moja Krew Przymierza”), bo według słów samego Jezusa, oddaje On życie wylewając swoją Krew „za wielu” (u Mk, gr. *hyper pollon*) i obdarowując przebaczeniem grzechów tych, za których dokonał Ofiary na Krzyżu. Słowa Jezusa odnoszące się do chleba, które powtarzamy zgodnie z Jego wolą (testamentem) w liturgii podczas konsekracji („które za was będzie wydane” – Łk 22,19; 1 Kor 11,24), tak jak je interpretują także starożytne pisma chrześcijańskie (*Traditio Apostolica*) „podkreślają... miłość Chrystusa wydającą się za wszystkich, nie mają ograniczenia Chrystusowego działania zbawczego do pewnego kręgu ludzi («za was»)”²³. Tekst ten podkreśla więc bardzo uniwersalizm zbawczej śmierci i mocy Krwi Chrystusa.

c) Natomiast z tekstów **Cyklu, Roku C** odczytujemy to istotne dla nas przesłanie, że Bóg uzdalnia człowieka do świętości i podjęcia powołania w duchu jedności pełnionej posługi i misji Kościoła na wzór Chrystusa miłosiernego i wiernego Arcykapłana. Czytanie z Księgi proroka

²² Por. tamże, s. 40, 69-70 i 97.

²³ Głębsze wyjaśnienie słów ustanowienia (*narratio institutionis*) i konsekracji w kontekście lingwistycznym, biblijnym, liturgicznym (Modlitw Eucharystycznych) oraz teologicznym, por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 2011, s. 267-270.

Izajasza (por. Iz 6,1-4.8) to biblijny *Trishagion* (*Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów*), potrójna, nieskończona Świętość Boga stanowiąca fundament imperatywu względem świętości człowieka, który musi być podjęty przez niego, by mógł uczestniczyć w świętości Boga. Bóg jest jej Źródłem, jest Inny niż całe stworzenie i to Go radykalnie wyróżnia od świata stworzeń, dlatego też uzdalnia do tej świętości („inności”) także człowieka, by mógł się zbliżyć do Niego, a nawet z Nim zjednoczyć. Kontekst tego czytania, bez którego nie da się go zrozumieć, a niestety został on pominięty, ma zabarwienie ściśle liturgiczne – oto serafin oczyszcza usta Izajasza węglem wziętym szczypcami z ołtarza, na którym składa się ofiarę, by oddać cześć i chwałę Bogu. Tym gestem serafin ogłasza zgładzenie winy i grzechu proroka (Iz 6,6-7), uzdalniając go w ten sposób do odpowiedzi na Boże powołanie do posługi słowa: „I usłyszałem głos Pana mówiącego: «Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?» Odpowiedziałem: «Oto ja, poslij mnie!»” (Iz 6,8).

W tym samym duchu posłanego i upodobnionego do nas Brata oraz miłosiernego i wiernego Arcykapłana wobec Boga, ukazuje nam Jezusa alternatywna lektura Hbr 2,10-18 („Tak Ten, który uświęca, jak ci, którzy **mają być uświęceni**, z jednego [są] wszyscy” [Hbr 2,11]; „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu”). Natomiast Ps 23[22] (*Pan mój pasterzem, nie brak mi niczego*) podejmuje tematykę Pasterza i pasterzowania, otwierając drogę do przyjęcia przesłania Ewangelii.

Fragment pochodzący z Ewangelii według św. Jana (J 17,1-2.9.14-26) stanowi element tzw. Modlitwy Arcykapłańskiej Chrystusa, a przez to nadaje charakter i ustawia całą lekturę „Roku C” w kluczu hermeneutycznym kapłaństwa Chrystusowego. Wzorem takiego poświęcenia (w Izajaszowej linii prorockiej i mesjańskiej) jest Jezus, który spełnia ten akt ofiarowania i dziękczynienia w modlitwie, świadomy nadejścia godziny, dla której On przyszedł na świat, a zarazem „władzy udzielonej Mu” przez Ojca „nad każdym człowiekiem (por. J 17,1-2). Jest to także modlitwa wstawieniowa Jezusa za uczniów w duchu mediacji, którą pełni On dla ich dobra przed Ojcem (por. J 17,9). Treścią tej modlitwy jest prośba

o ich uświęcenie, ponieważ Jezus posłał swoich uczniów na świat, podobnie jak i Ojciec posłał Go jako swojego Syna. W tym celu właśnie Jezus deklaruje: „za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (Hbr 2,10-11: mówi o Jego udoskonaleniu „przez cierpienie”). Jezus prosi, by wobec świata uczniowie Jego stawali się wiarygodni dzięki jedności, zespoleniu się w jedno na wzór Ojca i Syna. Uczniowie mają być tam, gdzie jest ich Mistrz, aby także w nich świat mógł poznać Jezusa. Aby tak się stało, Jezus objawia im Imię Ojca oraz Jego miłość do Syna po to, by ona trwała także w nich, by byli w stanie być posłanymi z powierzoną im misją objawiania miłości Ojca i Syna.

Każdy z trzech cykli przeznaczonych na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, przekazuje Ludowi Bożemu biblijne teksty, które są nośnikami różnych, uzupełniających się idei zbawczych. Najpierw mamy mocny akcent na posłuszeństwo i gotowość do służby pasterzy wierzących w Zmartwychwstałego („A”), następnie podkreśla się proklamację nowego, uniwersalnego i zbawczego Przymierza we Krwi Chrystusa („B”), a na końcu ukazuje się Boga, który uzdalnia człowieka do świętości i podjęcia powołania w duchu jedności pełnionej posługi i misji Kościoła na wzór Chrystusa miłosiernego i wiernego Arcykapłana („C”). Oprócz tych treści biblijno-teologicznych, które ukazaliśmy, na pewno można wydobyć jeszcze inne, pomocne w uzupełnieniu przesłania tego święta. Ograniczone ramy publikacji zmuszają niestety do opuszczenia analizy eucharystyki Liturgii Godzin²⁴.

5. Formacja do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego

Swoje słowo wprowadzające do książki zatytułowanej *Być kapłanem Serca Jezusowego* bp Wacław J. Świerżawski opatrzył wymownym tytułem: *Kapłan według Eucharystycznego Serca Boga-Człowieka*. Ponadto zamieścił w nim motto zaczerpnięte z twórczości Jean-Jacques’a Olier’a,

²⁴ Odsyłamy do tekstu oraz tematycznej bibliografii. Por. *Święto Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego (Okres zwykły, tygodnie 1-17)*, t. 3, Poznań 1987, s. 7-21, teksty własne (dodatek 2013).

które trafnie wskazuje na centrum i źródło, z którego Kościół czerpie i którym żyje: „W sercu Kościoła, to znaczy w Jezusie Chrystusie w Najświętszym Sakramencie: to tutaj jest prawdziwe serce i prawdziwe źródło życia w Kościele”²⁵.

Według nowego *Ratio fundamentalis*, które będzie stanowić podstawę nowego *Ratio studiorum*, permanentna formacja przyszłych kapłanów („na wzór Jezusa Dobrego Pasterza” w duchu „*amoris officium*”) należy do najważniejszych zadań Kościoła, ponieważ nie tylko chodzi w niej o przygotowanie ich do bycia uczniem i misjonarzem Chrystusa, lecz także o wyposażenie ich w narzędzia pomocne do przezwycięzania kryzysów i trudności życiowych oraz zachowania własnej tożsamości kapłaństwa służebnego odróżnionego jednak od kapłaństwa wspólnego wiernych, jak również uwzględnienia wszystkich wymiarów tejszej formacji (ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego)²⁶. Znamienne jest, że jeśli chodzi o teologię, *Ratio fundamentalis* na pierwszym miejscu stawia studium Pisma Świętego, a zaraz po nim świętej Liturgii (a dokładniej – *teologii liturgicznej*), dopiero w następnej kolejności wymienia inne dziedziny teologiczne²⁷. Liturgia, a w niej Eucharystia stanowią „Źródło i szczyt” (*Fons et culmen*) chrześcijańskiego życia, a tym bardziej posługi prezbitera²⁸.

Jaka więc wyłania się sylwetka prezbitera uformowanego na wzór Serca Jezusowego, którego pragnęły także o. Leon Dehon? Na podstawie przeanalizowanych tekstów euchologii mszy o Najwyższym i Wiecznym Kapłanie, a zwłaszcza lektury świątecznych tekstów biblijnych, dostrzegamy, że byłby to jeden z tych, którzy są:

²⁵ Cytat za: W. J. ŚWIERZAWSKI, *Słowo wprowadzające*, w: E. Ziemann, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 11.

²⁶ Opracowania tego dokumentu dokonał Ryszard Selejda. Por. R. SELEJDAK, *Formacja integralna kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”*, „Liturgia Sacra” 2 (2017) (dalej: FRIS), s. 405-406, 410-412, 417; JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, 43-59.

²⁷ Por. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Rzym 2016, 166-175. Por. FRIS, s. 423.

²⁸ Por. KL 10; J. KOPEĆ, *Liturgia «culmen et f-ons» duchowego życia chrześcijanina*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 21 (2005), s. 249-250.

**a) Posłuszni i gotowi do służby jako wierzący
w Zmartwychwstałego**

Podobnie jak uczniowie, którzy spotkali w drodze do Emaus i rozpoznali przy łamaniu Chleba Jezusa Zmartwychwstałego. Ale najpierw „przymusili Go”, by został z nimi, ponieważ przedtem rozmawiali z Nim w drodze i słuchali, jak wyjaśniał im Pisma. A wtedy stali się ludźmi, którym serce „pałało”, a po tym, gdy Pan dał się im poznać w znaku Chleba, stali się ludźmi otwartych oczu. Otwarty umysł, oczy i pałające serce – oto prezbiter na wzór Serca Jezusa. Natychmiast, „w tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy”, by odnaleźć wspólnotę oraz podzielić się wspólną wiarą (por. Łk 24,13-35). Stali się ludźmi słuchającymi Słowa, łamiącymi Chleb i gotowymi do służby w wierze w Zmartwychwstałego, czyli świadkami Pana. Podobnie też było z uczniami, którym Pan się ukazał, i przekonywał, że żyje, przekazywał w darze Ducha i pozwalał im dotykać swych ran, a zwłaszcza rany Boku (choć nie wiemy, czy Tomasz to uczynił, por. J 20,19-29). Droga Tomasza do odzyskania oczu wiary i gorliwego serca, to także formacja na wzór Serca Jezusa.

**b) Noszący w sercu świadectwo nowego, uniwersalnego
i zbawczego Przymierza we Krwi Chrystusa**

Przychodzi tu na myśl męczennik, o. Michał Augustyn Pro, jezuita, który podczas prześladowań w Meksyku, pomimo zakazu, nie wahał się, chodząc w przebraniu po domach, spowiadać i odprawiać Eucharystię. A gdy został skazany na śmierć i stał już przed plutonem egzekucyjnym z rękami rozłożonymi na kształt Krzyża, przebaczył wszystko z całego serca swoim nieprzyjaciołom i oddał życie, wołając: „Niech żyje Jezus Chrystus, Król” (23 listopada 1927 r.)²⁹. Oto świadectwo umiłowania Eucharystii do końca, aż do przelania własnej krwi dla Pana za wszystkich powierzonych jego opiece duszpasterskiej. Na sposób duchowy o. Leon Dehon czynił to w formie trudnego do wyjaśnienia co do istoty

²⁹ Por. krótka nota hagiograficzna (biogram) na Wspomnienie dowolne z dnia 23 listopada bł. Michała Augustyna Pro, prezbitera i męczennika, w: *Liturgia Godzin dla Prowincji Polskich Towarzystwa Jezusowego*, za zgodą Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Prot. N. 40/05/L, Kraków–Warszawa 2006, s. 179-180.

ślubu „zertwy” w duchu wynagrodzenia wszelkich zniewag wyrządzo-nych Najświętszemu Sercu Jezusa, podkreślając przy tym dobrowolność w jego składaniu. Sam czcigodny sługa Boży w ten sposób o nim mówił (16 lutego 1886 r.): „Kapłan Najświętszego Serca, kapłan żertwa, prawdziwy kapłan, to jedno. Oto kim trzeba być”³⁰.

c) Powołani do wspólnego wzrastania w świętości dla posługi i misji Kościoła na wzór Chrystusa miłosiernego i wiernego

Jezus Chrystus unżył samego siebie i jako Syn Boży stał się naszym Sługą, okazał nam miłosierdzie i łaskę Boga oraz współczucie w naszych słabościach, ponieważ zjednoczył się z nami jak z braćmi „pod każdym względem”, we wszystkim „z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,14-16). Uczynił to dlatego, by mógł stać się „miłosiernym i wiernym arcykapłanem” wobec swego Ojca „dla przebłagania” za nasze grzechy. Może więc nam przyjść z pomocą, gdy jesteśmy „poddani próbom”, ponieważ wszedł całkowicie w nasze ludzkie doświadczenie, sam będąc wolny od grzechu, pokonawszy „tego, który dzierżył władzę nad śmiercią” (Hbr 2,14-18). Taką postawę zatroskania o wzrost świętości innych przejawiał o. Leon Dehon nie tylko za życia, będąc w pełni sił, ale zwłaszcza w obliczu własnej śmierci, nie zapominając o nikim, gdy z każdym chciał się jeszcze spotkać i po-błogosławić, gdy na koniec odnowił swoje śluby zakonne, a w godzinie agonii wyznał, wskazując na obraz św. Jana Ewangelisty spoczywającego na Sercu Mistrza: „Dla Niego żyłem, dla Niego umieram”³¹. Z takiej go-towości do posługi braciom, z miłości do Kościoła, znany był całe życie, co tym bardziej objawiło się w dobie jego śmierci.

Krótkie podsumowanie

W swojej imponującej pracy na temat kapłaństwa na wzór Serca Jezu-sowego Eugeniusz Ziemann SCJ na podstawie przeprowadzonych wnikli-wych badań wykazał, że kapłańska duchowość o. L. Dehona odzwiercie-dlała teologiczno-duchowy nurt berullianizmu w stylu *szkoły francuskiej*

³⁰ Por. cyt. za: M. PANCIERA, *Ojciec Leon Dehon, dz. cyt.*, s. 28, 46 i 61.

³¹ Por. tamże, s. 61-62.

(*École Française*), dlatego inspirowała się kontemplacją całego misterium Jezusa Chrystusa, które jest uobecnianie w Eucharystii, począwszy od tajemnicy Jego Wcielenia, poprzez życie ukryte, publiczne, a następnie Jego Mękę, Śmierć, aż po chwalebne Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, na których swą pieczęć złożył w misterium Pięćdziesiątnicy Duch Święty. Problem polega na tym, jak wyjaśnia Autor, że wydobicie integralnego obrazu rozumienia kapłaństwa w ujęciu o. Leona możliwe jest tylko na drodze indukcyjnej analizy różnych fragmentów jego wypowiedzi, ponieważ nie ma „dzieł o. Dehona poświęconych wyłącznie kapłaństwu”³². Z powodu tego braku, jak się wydaje, a próbowaliśmy dokonać tego w niniejszym opracowaniu, bardzo pomocny i na czasie jest dar Benedykta XVI w postaci święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana wraz z liturgiczną euchologią do niego przypisaną. Jej teksty stanowią nie tylko wypełnienie luki, o której pisze w swojej pracy Autor, lecz rzucają nowe światło na formację i duchowość kapłańską na wzór Serca Jezusa, która była tak bliska sercu o. Leona.

Bibliografia

- Barba M., *L'Euologia della Festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, „Notitiae” 7-8(551-552) (2012), s. 383-405.
- Jan Paweł II, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek: Europa, cz. 1, Polska*, t. 9, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, Kraków 2008, s. 665-669.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Kasiłowski P., *Kapłaństwo Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, w: J. D. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II: symposium naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Kraków 1997, „Studia” 5, s. 161-168.
- Katolicka Agencja Informacyjna, *Kapłan z piętnem „antysemity”*. *Papież Franciszek chce beatyfikacji o. Leona Dehona*, portal internetowy, <https://www.pch24.pl/kaplan-z-pietnem-antysemity--papiez-franciszek-chce-beatyfikacji-o--leona-dehona-,36216,i.html> (odeczyt z dn. 03.11.2018 r.).

³² Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 12, 17, 347-348.

- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Rzym 2016.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Lettera della Congregazione; Decretum*, „Notitiae” 7-8(551-552) (2012), s. 335-337.
- Kopeć J., *Liturgia «culmen et fons» duchowego życia chrześcijanina*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 21 (2005), s. 249-264.
- Lijka K., *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars” 1(41) (2013), s. 5-20.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego (Okres zwykły, tygodnie 1-17)*, t. 3, Poznań 1987.
- Liturgia Godzin dla Prowincji Polskich Towarzystwa Jezusowego*, za zgodą Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Prot. N. 40/05/L, Kraków–Warszawa 2006.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie poszerzone i uzupełnione, Poznań 2013.
- Nadolski B., *Introit*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 567-569.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 2011.
- Nagy S., *Gorliwy czciciel Najświętszego Serca Jezusa*, „L’Osservatore Romano” 4(272) (2005), s. 56-58.
- Ornelas Carvalho J., *Odroczenie beatyfikacji o. Dehona*, Prot. 241/2006, 13 listopada 2006.
- Ostrowski D., *Prace nad polskim tekstem na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” 4 (2013), s. 48-52.
- Ostrowski D., *Święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: tekst polski i komentarz do przekładu*, „Anamnesis. Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski” 4 (2013), s. 53-69.
- Ostrowski D., Kopacz I., Zięba T., *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2014), s. 49-78.
- Panciera M., *Ojciec Leon Dehon: założyciel księży sercanów*, tłum. A. Włoch i Z. Morawiec, Kraków 2015.

- Selejda R., *Formacja integralna kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”*, „Liturgia Sacra” 2 (2017), s. 405-430.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Vanhoye A., *Kapłaństwo Chrystusa i kapłaństwo chrześcijan*, tłum. S. Hałas, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1-3 (1991), s. 4-18.
- Vanhoye A., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1989, „Subsidia Biblica” 12.
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego: duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006.

O. Włodzimierz Mocydlarz SJ (ur. 1965), wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w 1984 roku. Specjalistyczne studia odbył w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (1994-1996). Dysertację doktorską z liturgiki na temat: *Teologiczno-liturgiczne treści uroczystości i wotywy o Najświętszym Sercu Jezusa w Mszału Pawła VI* napisał pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Bogusława Nadolskiego TChr i obronił ją na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (2008 r.), a następnie opublikował pt. *Serce Jezusa w liturgii* (2009). Autor jest wykładowcą teologii liturgii i teologii pastoralnej na PWT w Warszawie, Collegium Bobolanum. Jego zainteresowania badawcze i publikacje koncentrują się wokół historii i teologii liturgii, hermeneutyki liturgicznej, Mszału Rzymskiego, relacji pomiędzy liturgią a dogmatem, jak również teologii pastoralnej, a zwłaszcza podstawowych funkcji Kościoła oraz modeli duszpasterstwa.

ks. Michał Klementowicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: 0000-0001-5375-7961; e-mail: hindenburg@wp.pl
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.020.9701>

GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO PODSTAWOWYM ZADANIEM KAPŁANA

PREACHING AS A PRIMARY TASK OF THE PRIEST

Abstrakt

Niniejszy artykuł ma na celu uporządkowanie zagadnień teologicznych dotyczących głoszenia homilii. Artykuł precyzuje konkretne kroki, które warunkują poprawne przybliżenie misterium życia Jezusa dla słuchaczy słowa Bożego. W opracowaniu zwrócona zostaje uwaga na prawidłowe odczytanie orędzia kerygmatycznego. Na tej podstawie budowane są kolejne kroki, takie jak: poprawne adresowanie orędzia tzn. treści egzystencjalne, pogłębienie przekazywanego misterium tzn. treści didaskaliczne, sformułowanie zalecenia moralnego tzn. treści parenetyczne oraz doprowadzenie do doświadczenia Chrystusa w liturgii tzn. treści mistagogiczne.

Słowa kluczowe: głoszenie słowa Bożego, homilia, słowo Boże, orędzie kerygmatyczne, treści egzystencjalne, treści didaskaliczne, treści parenetyczne, treści mistagogiczne

Abstract

This article aims to organize theological issues regarding the preaching of the homily. It specifies concrete steps, which determine a correct explanation of mysteries of Jesus' life for the listeners of the word of God. The study draws attention to the correct interpretation of the kerygmatic message. On this basis, further steps are built such as: right addressing of the message i.e. existential content of the homily, deepening of communicated mystery i.e. didactic content of the homily, expression of a moral recommendation i.e. a parenetic content of the homily and leading to experience of Christ in the liturgy i.e. mistagogical dimension of homily.

Keywords: preaching, homily, word of God, kerygmatic message, existential content of the homily, didactic content of the homily, parenetic content of the homily, mistagogical dimension of homily

Wstęp

Zagadnienia dotyczące nauczycielskich zadań Kościoła precyzowane są przez Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku m.in. w odniesieniu do przepowiadania słowa Bożego¹. W określonych przypadkach Kodeks podkreśla rolę wyświęconych szafarzy, którzy obligowani są do zadań związanych z głoszeniem słowa. W tym zakresie dokument akcentuje rolę homilii jako formy zastrzeżonej do głoszenia przez biskupów, prezbiterów oraz diakonów. Celem takiego głoszenia słowa (przepowiadania homilijnego) jest wykładanie „na podstawie świętych tekstów tajemnic wiary oraz zasad życia chrześcijańskiego”². Wskazania dokumentu są cenną inspiracją. Porządkuje ona zarówno zagadnienia dotyczące tego kto, jak również w jakim zakresie powinien podejmować zadanie głoszenia słowa Bożego w czasie sprawowanej liturgii.

Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie przepowiadania słowa Bożego, które jest zadaniem zarezerwowanym uprawomocnionemu (wy-

¹ Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 762-772.

² Por. KPK, kan. 767 § 1.

święconemu) szafarzowi. Spojrzenie na przepowiadanie homilijne zostanie zaprezentowane na podstawie znaczeń materialnych (treściowych), jakie powinny znaleźć się w liturgicznym głoszeniu słowa. Po pierwsze więc w opracowaniu ukazana zostanie homilia, która stanowi realizację misterium Chrystusa. Po drugie omówione zostaną inspiracje decydujące o tym, że odsłanianie zasad misterium przynależy wyświęconemu szafarzowi. Po trzecie wskazane zostanie pięć zakresów treściowych homilii, które są w praktyce formą przekazu misterium Chrystusa.

Opracowanie jako swój cel zakłada przede wszystkim uporządkowanie zakresów treściowych przepowiadania homilijnego. Każdy ze wskazanych elementów treściowych posiada bowiem swój konkretny odpowiednik w praktyce odsłaniania misterium Chrystusa. Dzięki usystematyzowaniu powyższych treści konkretne zagadnienia zostaną omówione jako koniecznie obecne w liturgicznym głoszeniu słowa. Respektowanie ich obecności (wraz z formą realizacji jako misterium) pozwoli na zrozumienie zalecenia II Soboru Watykańskiego odnośnie do homilii. Dzięki temu bowiem usystematyzowane zostanie, iż natura liturgicznego głoszenia to nie kazanie, pogadanka czy egzorta, ale „przepowiadanie przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli w misterium Chrystusa”³.

1. Homilia jako misterium Chrystusa

Rozpatrywanie homilii jako misterium Chrystusa domaga się w punkcie wyjścia spojrzenia na etymologię terminu „misterium”. Wyrażenie to z języka greckiego *mysterion* bądź łacińskiego *mysterium* oznacza zbawcze dzieło Boga dokonane w Jezusie Chrystusie. Termin ma swój rodowód biblijny. W Nowym Testamencie chodzi w nim o mesjańskie posłannictwo Syna Bożego. Boże królestwo objawione przez Jezusa jest w swoim przekazie adresowane najpierw apostołom i uczniom (Mt 13,11; Mk 4,11; Łk 8,10). Następnie misterium Boga w Jezusie odsłania się

³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965, 35,2.

przez Ducha Świętego wszystkim, do których skierowana jest Ewangelia (Rz 16,25-26; 1 Kor 2,7; Ef 3,3-5; Kol 1,26-27)⁴.

Rozumienie homilii jako misterium wynika więc z samej etymologii terminu. Jako taka więc forma liturgicznego przepowiadania ma na celu odsłanianie w ciągu roku poszczególnych zagadnień życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bardzo wyraźnie określona tutaj inspirację podkreśla w swojej treści *Dyrektorium homiletyczne*⁵.

Zaprezentowana myśl (homilia jako misterium) obecna jest w licznych opracowaniach naukowych⁶. Podkreśla się w nich, że priorytetowym celem homilii jest służba zbawczemu misterium Chrystusa. W swoich rozważaniach S. Dyk akcentuje trójstopniowy wymiar misteryjny homilii. Według autora homilia jest „odsłanianiem, uobecnianiem i przedłużaniem całego misterium Chrystusa z ciągłym odniesieniem do Paschy”. Cała ta koncepcyjna myśl dokonuje się według Dyka w ciągu roku liturgicznego⁷. Poszczególne elementy odsłanianego misterium wyznacza układ lekcjonarza mszalnego⁸. Właściwa harmonizacja perykop pozwala według autora na formułowanie zbawczego orędzia poszczególnych niedziel, świąt oraz uroczystości. Warto zauważyć, że w niedziele w ciągu roku układ treści w lekcjonarzu pozwala na wyznaczanie tematycznych sekwencji, które łączą się ze sobą na drodze odsłaniania poszczególnych misterii zbawczych⁹.

⁴ Por. E. ZIEMANN, *Misterium. Geneza i rozwój*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1264-1270.

⁵ KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015 (dalej: DH), 4-13.

⁶ Por. S. DYK, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016; TENŻE, *Homilia w osmozie z teologią liturgiczną*, „Polonia Sacra” 2(21) (2017), s. 27-43; TENŻE, *Współczesne przepowiadanie homilijne misterii publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008.

⁷ Por. TENŻE, *Homilia w osmozie z teologią liturgiczną*, dz. cyt., s. 27-28.

⁸ Syntetyczne opracowanie układu poszczególnych tomów lekcjonarza, gdzie odsłaniane są misteria życia Jezusa w roku liturgicznym, S. Dyk prezentuje w swojej pozycji: *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013.

⁹ Por. tamże, s. 239-344.

2. Homilia jako dzieło integrujące liturgię

Wskazane odniesienia (homilia jako misterium) warto uzupełnić o istotną część rozważań, które determinują, aby homilię głosił uprawniony do tego szafarz. Otóż w ramach liturgicznego przepowiadania nie tylko dochodzi do odsłonięcia konkretnego misterium Chrystusa (wcielenie, nauczanie, misteria paschalne itd.). Kolejnym krokiem jest aktualizowanie (wypełnianie, realizowanie się) głoszonych treści w dalszej części liturgii. *Dyrektorium homiletyczne* nie pozostawia jakichkolwiek wątpliwości. Otóż – według dokumentu – homilia łączy stół słowa i stół ołtarza¹⁰. Wykazanie tej łączności, przenoszenie misterium Chrystusa, które aktualizuje się w dalszej części sprawowanej liturgii, wymaga, aby homilia zastrzeżona była uprawomocnionemu do tego szafarzowi. Ciekawą jest inspiracja zamieszczona w punkcie 5. *Dyrektorium homiletycznego*. Otóż autorzy dokumentu, powołując się na autorytet *Redemptionis sacramentum*, wyraźnie zaznaczają, iż „Odpowiednio wyszkoleni liderzy świeccy również mogą wygłaszać wartościowe pouczenia czy poruszające zachęty i należy stwarzać okazje do takich wystąpień [...]. Jednakże liturgiczna natura homilii ze swej istoty wymaga, by powierzać ją wyłącznie osobom wyświęconym do przewodniczenia liturgii Kościoła”¹¹.

Liturgiczna natura homilii jednocząca stół słowa i ofiary wiąże się także z funkcją mistagogiczną liturgicznego przepowiadania¹². Homilia spełnia funkcję mistagogiczną ponieważ powala wejść do wnętrza proklamowanego i celebrowanego misterium. Homilia spełnia również to, co wyraża. Wiaże się to z performatywnością aktu, jakim jest liturgiczne przepowiadanie słowa. Nie jest to więc mowa „o Jezusie”, ale proklamacja działania Syna Bożego w liturgii¹³. Wymieniona tutaj zależność dotyczy również osoby szafarza, który łączy przepowiadanie, które aktualizuje się w sprawowanej liturgii.

¹⁰ Por. DH, p. 5.

¹¹ Tamże.

¹² Por. S. DYK, *Mistagogiczna funkcja i natura homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), s. 106.

¹³ Por. M. KLEMENTOWICZ, *Performatywna funkcja języka homilii*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015) z. 12, s. 161.

Skoro homilia integruje żywe dzieło Chrystusa (w wymiarze performatywnego aktu – aktu sprawczego) można wymienić tu jeszcze jedną cechę. Otóż homilia jest nie statyczną strukturą, ale procesem. Chodzi tutaj o wykorzystanie osiągnięć komunikologii oraz lingwistyki tekstu. W ramach tych nauk (tzw. podejścia komunikacyjno-funkcjonalnego) można zauważyć, że istnieją teksty będące w nieustannym procesie¹⁴. Przyjmując powyższą uwagę, tekst homilii nie tyle „jest”, co „dzieje się”. Z czego to wynika? Po pierwsze homilia jest strukturą dynamiczną, ponieważ oddziałuje i odpowiada na wątpliwości konkretnych ludzi. Procesualność homilii wiąże się również z działaniem w niej żywego Chrystusa. Skoro przepowiadanie liturgiczne łączy stół słowa i stół ofiary działa tutaj żywy Chrystus. Zarysowany tutaj procesualny wymiar głoszonej homilii wydaje się w spojrzeniu teologicznym pewną oczywistością. Odsłanianie misterium dzieje się „tu” i „teraz”, co więcej staje się aktualne w celebracji.

3. Treść homilii jako forma odsłonięcia misterium

Właściwe pod względem treści przygotowanie homilii musi zakładać, że powstanie w niej pewien zamknięty układ znaczeń. Oznacza to w praktyce wyczerpanie zagadnień, które homilista przedstawia w swoim *actio*. Czym więc jest homilia jako pełny (zamknięty) układ znaczeń? Chodzi o tekst integralny, tzn. pełny¹⁵. Kluczem do stworzenia takiego tekstu jest zrealizowanie w praktyce dwóch kroków. Po pierwsze chodzi o prawidłowe odczytanie kerygmatu i sformułowanie orędzia zbawczego tekstu. Dzięki temu powstanie tzw. funkcja podstawowa lub funkcja kerygmatyczna¹⁶. Drugim krokiem na bazie pełnego (skończonego tekstu) jest to, co zostaje nadbudowane na bazie funkcji kerygmatycznej.

¹⁴ Por. E. NOWAK, *Stworzyć tekst. Uczniowska kompetencja tekstotwórcza w edukacji polonistycznej*, Kraków 2014, s. 33-34.

¹⁵ Por. M. KLEMENTOWICZ, *Homilia jako tekst integralny teologicznie*, w: M. Dąbrowka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 12-14.

¹⁶ Por. tamże, s. 14-16.

W praktyce na podstawie sformułowanego kerygmatu (orędzia) można rozbudowywać tzw. funkcję pochodną tekstu homilii. Tę funkcję tworzą treści egzystencjalne, didaskalijskie, parenetyczne oraz mistagogiczne¹⁷.

Każde z wymienionych zagadnień w ramach treści homilii posiada swoje odniesienie do rzeczywistości misterium Jezusa w przepowiadaniu liturgicznym (wszystkich głoszonych misterii w ciągu roku liturgicznego). Warto zwrócić uwagę, że kolejność prezentowanych treści posiada tutaj znaczenie. Jest tak, ponieważ w ten sposób realizowane są założenia funkcji podstawowej (kerygmatycznej) oraz funkcji pochodnej (cztery pozostałe komponenty) w tekście homilii.

W układzie więc praktycznym kompozycja wyglądać będzie w sposób następujący. Sformułowanie treści kerygmatycznych pozwoli na odniesienie do konkretnego misterium Chrystusa. W ten sposób zamknięta (sfinalizowana) jest tzw. funkcja podstawowa. Ten krok jest kluczowy, ponieważ od niego zależy poprawność rozwijania pozostałych komponentów. Na podstawie kerygmatu drugim krokiem w homilii są tzw. treści egzystencjalne. Chodzi w nich o odniesienie kerygmatu do konkretnego słuchacza. W ten sposób przekaz misterium zostaje adresowany w taki sposób, aby stawał się odpowiedzią na konkretne pytania odbiorców. Po trzecie sformułowany i zaadresowany kerygmat musi zostać pogłębiany. W tym kroku chodzi o tzw. treści didaskalijskie, które w wyniku wysiłku homilisty mają pomóc zrozumieć przekaz formułowanego misterium. Po czwarte całość dotychczasowych wysiłków ma zostać wyrażona w treściach parenetycznych. Chodzi w nich o przesłanie moralne, które w formie nawiązania do misterium pokaże, że działanie Chrystusa jest zobowiązaniem do konkretnej aktywności wierzących. Ostatni krok (piąty) polega na doprowadzeniu do mistagogii. Formułowane w ten sposób treści mają pozwolić na to, że konkretne misterium odsłaniane w homilii jest doświadczane „tu” i „teraz” w Eucharystii.

¹⁷ Por. tamże, s. 17-19.

3.1. Treści kerygmatyczne – sformułowany przekaz misterium

W ramach treści kerygmatycznych chodzi o sformułowanie orędzia dla konkretnej niedzieli, święta czy uroczystości. Właściwe określenie orędzia zbawczego domaga się przede wszystkim prawidłowego procesu aktualizacji kerygmatycznej. Określenie bowiem tego, jak brzmi orędzie, uwarunkowane jest przede wszystkim harmonizacją tekstów zawartych w lekcjonarzu. Odmienne zasady obowiązują dla tekstów w niedziele w ciągu roku, odmienne w czasie okresów mocnych, inne ponadto w święta i uroczystości Pańskie lub maryjne¹⁸. Ważne jest to, że sformułowany kerygmat ma być przesłaniem orędzia zbawczego w tzw. „szerokim sensie”. Kerygmat ten jest przekazem o czynach zbawczych dokonanych przez Boga, które aktualizują się w życiu wierzących¹⁹. To właśnie kerygmat w sensie szerokim jest odsłonięciem poszczególnych misterii życia Jezusa, które to misteria aktualizują się w liturgii.

Formułowanie treści kerygmatycznych konotuje ponadto wiele zależności. Na kształt orędzia wpływa sprawowana liturgia zwłaszcza uwzględnienie tekstów eucharystycznych. Formułowane w ten sposób orędzie trzeba także ująć historiozbawczo. Ważne jest ponadto wyjaśnienie tylko jednego aspektu kerygmatu, co pozwoli na spójność semantyczną głoszonych homilii oraz na uniknięcie przepowiadania ogólnego i abstrakcyjnego²⁰.

Podkreślając istotę aktualizacji kerygmatycznej, trzeba zwrócić uwagę na liczne błędy pojawiające się w wydobywaniu orędzia zbawczego. Do najbardziej powszechnych uchybień w precyzowaniu misterium należy zaliczyć historycyzm. Orędzie zbawcze pokazywane jest wtedy przez głoszącego jako dokonane w przeszłości, brak jest tutaj odniesień do tego, iż dokonuje się ono „tu” i „teraz” w liturgii. Kolejnym błędem jest biblicyzm, czyli błąd polegający na literalnym koncentrowaniu się na prze-

¹⁸ Por. S. DYK, *Co głosić, aby wierzyli...*, dz. cyt., s. 36-66.

¹⁹ Por. R. MALEWICZ, *Nie zamykać w śmierci głoszonego Chrystusa. Treści kerygmatyczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 36-38.

²⁰ BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła Sacramentum caritatis*, Rzym 2007, 46.

kazie objawienia. Do błędów należy zaliczyć ponadto egzegezowanie, gdzie homilia sprowadza się do naukowego wykładu, podczas którego wyjaśniane są zagadnienia biblijne. Kolejnym błędem jest instrumentalizacja kerygmatu polegająca na dopasowywaniu tekstów do z góry założonej tezy (tematu), jaki podejmuje głoszący. Poważnym uchybieniem w palecie błędów jest także peryferyzm, czyli podejmowanie w przepowiadaniu marginalnych zagadnień, dotyczących tajemnicy danego dnia²¹.

3.2. Treści egzystencjalne – adresowany przekaz misterium

Kształt i forma kerygmatu zostaje zweryfikowana bardzo konkretnym odbiorcą słowa. Skoro przekaz objawienia może zmieniać ludzkie życie, zadaniem homilisty jest „przełamać opór wobec orędzia zbawczego”²². Ten proces powinien dokonywać się w konfrontowaniu życia odbiorców z niezmiennym przesłaniem Ewangelii. W ten sposób sformułowane orędzie zbawcze nabiera konkretnego charakteru (warunkowanego konkretnym adresatem). Taki imperatyw stawia pod dużym znakiem zapytania zasadność korzystania z tzw. „pomocy homiletycznych”. Wykorzystywanie w głoszeniu obcych tekstów nie tylko narusza spójność przepowiadania, ale jest *de facto* korzystaniem z treści, które w punkcie wyjścia miały przeciwieństwo odmiennego adresata²³.

Właściwe zaadresowanie orędzia zbawczego domaga się poprawnego odczytania tego, czym żyją słuchacze słowa. Łukasz Krauze wymienia kilka sposobów, dzięki którym możemy doprecyzować to, w jaki sposób odnajdywać treści egzystencjalne, a przez to lepiej rozumieć życie słuchaczy słowa Bożego²⁴. Szczególnie atrakcyjne w propozycjach homilety wydaje się posługiwanie bisocjacją. Metoda ta pozwala na to, aby spojrzeć

²¹ Por. R. MALEWICZ, *Nie zamykać w śmierci głoszonego Chrystusa...*, dz. cyt., s. 44-46.

²² R. HAJDUK, *Mea res agitur. Egzystencjalny aspekt przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 55.

²³ Por. M. KLEMENTOWICZ, *Homilia jako tekst integralny teologicznie...*, dz. cyt., s. 14.

²⁴ Por. Ł. KRAUZE, *Homilista wobec spraw ubogich tego świata. Treści egzystencjalne w homilii*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 67-70.

na znany tekst biblijny (znaną perykopę) z perspektywy osób współczesnych. Ciekawym pomysłem jest ponadto asocjacja, która może rozbudować warstwę skojarzeniową w adresowaniu przesłania kerygmatu²⁵.

Podobnie, jak w przypadku treści kerymatycznych, adresowanie przekazu orędzia zbawczego nie jest pozbawione błędów. Dotyczą one nie tylko przygotowania homilii w oderwaniu od problemów człowieka. Częstym błędem jest opatrna diagnoza, która źle precyzuje problematykę życia słuchaczy. Zaniedbywaną stroną w poprawnym przekazie misterium Chrystusa jest także sprawa adekwatności języka homilii. Teksty głoszących są często nasycone żargonem teologicznym, gdzie słuchacz słowa Bożego nie może odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania²⁶.

3.3. Treści didaskalijne – lepiej zrozumiany przekaz misterium

Prawidłowo skonstruowany przekaz orędzia zbawczego, który następnie adresowany jest do konkretnego odbiorcy, poprzez wysiłek kaznodziei musi zostać lepiej zrozumiany przez słuchaczy. Punktem wyjścia w poprawnym konstruowaniu pogłębienia teologicznego (tzw. didaskaliów) jest zrozumienie istoty chrystocentryzmu przepowiadania homilijnego²⁷. W praktyce oznacza to, iż głównym przesłaniem tekstu ma być Dobra Nowina o zbawieniu dokonanym w Jezusie Chrystusie²⁸. Tak więc, przyjmując jako punkt wyjścia tekst święty, głoszący powinien podkreślać inicjatywę działania Boga. W rezultacie będzie to już nie nauka „o Synu Bożym”, ile bardziej aktualizowanie w głoszonym słowie dzieł żyjącego Chrystusa²⁹.

Zachowanie kryterium chrystocentryzmu pozwala następnie na pogłębienie przesłania konkretnego misterium. To pogłębienie głoszonych treści może dokonać się za pomocą kilku sposobów. Po pierwsze sama

²⁵ Por. tamże, s. 68-69.

²⁶ Por. tamże, s. 71-72.

²⁷ Por. S. DYK, *Co głosić, aby wierzyli...*, dz. cyt., s. 32-36.

²⁸ Por. W. BROŃSKI, *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 65.

²⁹ Por. S. DYK, *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, dz. cyt., s. 292.

teologia biblijna jest sposobem lepszego ukazania misterium. Po drugie kluczem do lepszego zrozumienia formułowanego orędzia jest sięgnięcie do tradycji patrystycznej oraz Magisterium Kościoła. Możliwość pogłębienia treści orędzia daje także odwołanie do współczesnej refleksji teologicznej. Wszystko w swoim przesłaniu zmierzać ma do lepszego zrozumienia orędzia zbawczego, jakie przekazujemy słuchaczom słowa.

Podobnie jak w przeanalizowanych uprzednio krokach także treści didaskalijne nie są pozbawione popełnianych błędów. Najpoważniejszym jest brak teologicznego pogłębienia treści. Innym błędem jest doktrynalizm, gdzie rozpatrujemy prawdy wiary w oderwaniu od spraw życia ludzkiego. W tym przypadku doktryna wyjaśniana jest przez doktrynę. Kolejnym uchybieniem jest dydaktyzm, czyli nie głoszenie żywego, działającego w liturgii Chrystusa, ale nauczanie „o Jezusie”. Błędem, na który warto zwrócić jeszcze uwagę, jest antropocentryzm przepowiadania. W takim stylu głoszenia w centrum nauczania pozostaje człowiek, Bóg natomiast jest jedynie punktem odniesienia dla przybliżanych zagadnień³⁰.

3.4. Treści parenetyczne – misterium zobowiązuje do działania

O ile dobrze przeprowadzona została aktualizacja kerygmaticzna, a na jej bazie orędzie zostało pomyślane jako treść dla konkretnego odbiorcy, kolejnym krokiem jest sprecyzowanie treści moralnych (parenetycznych). Całość przesłania moralnego w homilii można przekazać w formule – indykatyw zbawczy poprzedza imperatyw moralny. Co to oznacza? Otóż wezwanie moralne może pojawić się, o ile uprzednio w formie kerygmatu prawidłowo ukazane w homilii zostało działanie Boga w Chrystusie. Zaburzenie tego porządku prowadzi do dwóch konsekwencji. Po pierwsze może dojść do moralizatorstwa tzn. formułowanego w sposób nieuzasadniony wezwania moralnego. Po drugie istnieje niebezpieczeń-

³⁰ Por. D. CHRZANOWSKI, *Zrozumieć kerygmat. Treści didaskalijne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrowka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 102-104.

stwo tzw. parenezy słabej niepowiązanej z przekazem orędzia (oderwanej od niego) lub też sprzecznej z porządkiem Ewangelii³¹.

Optymalna sytuacja w przekazie parenetycznym dotyczy tzw. mocnej parenezy. Oparta jest ona przede wszystkim na prawidłowo skonstruowanym orędziu zbawczym. Po drugie wiąże się ze sformułowaniem konkretnie apelem moralnym. Ten krok powiązany jest z prawidłowo odczytaną sytuacją odbiorców, którzy rozumieją przesłanie misterium i otrzymali w homilii prawidłowo skonstruowane uzasadnienie wezwania moralnego. Z tym ostatnim powiązane jest wezwanie do świętości, która oparta jest na autentycznych wzorach. Punktem wyjścia jest oczywiście sam Chrystus, dotyczy to jednak także ludzi świętych, którzy w swoim życiu odzwierciedlają świętość Syna Bożego³².

3.5. Treści mistagogiczne – misterium Jezusa doświadczane w Eucharystii

Kwintesencją przygotowania homilijnego jest doprowadzenie do homilijnej mistagogii. Słuchacze słowa Bożego, którzy usłyszeli prawidłowo pogłębione orędzie zbawcze (tym samym doświadczyli, że to sam Chrystus odpowiada na ich problemy), mogą teraz udzielić Mu swojej odpowiedzi. W tym sformułowaniu streszcza się zagadnienie mistagogii, która polega po pierwsze na wzbudzeniu wiary w obecność Chrystusa w liturgii oraz po drugie na doprowadzeniu do udzielenia Mu odpowiedzi.

Zarysowane powyżej dwa kroki można w praktyce homilijnej rozwinąć w bardzo urozmaicony sposób. Otóż wzbudzenie wiary w obecność Chrystusa może dokonać się m.in. poprzez wyznanie wiary w obecność Syna Bożego. Drugi wymiar – tzn. doprowadzenie do udzielenia odpowiedzi – także daje duże możliwości realizacji. W praktyce odpowiedzią, którą akcentuje się w przepowiadaniu, może być po pierwsze postawa

³¹ Por. M. ORZOŁ, *Odpowiedź na wezwanie. Treści parenetyczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 126-129.

³² Por. A. DERDZIUK, *Treści teologicznomoralne w homilii*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 109.

wiary i nawrócenia, po drugie przyjęcie Komunii Świętej. Odpowiedź może realizować się ponadto poprzez zachowywanie gestów i postaw w czasie liturgii³³.

Krok, jakim jest mistagogia, najpełniej wyraża to, że homilia łączy w sobie stół słowa i stół ofiary. To, co zostało aktualizowane w słowie Bożym, staje się w liturgii autentyczną rzeczywistością, doświadczeniem obecności Chrystusa. Należy wyraźnie podkreślić, że nie można mówić o przepowiadaniu homilijnym bez mistagogii, gdzie odkrywane misteria zbawcze stają się autentycznym spotkaniem z Chrystusem, który mówi do swojego ludu.

Zakończenie

Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego – przepowiadanie homilijne – jako dzieło kapłana jest miejscem, gdzie odsłania się misteria życia, męki, śmierci oraz zmartwychwstania Chrystusa. W tej czynności nikt nie może zastąpić wyświęconego szafarza, który *in persona Christi* odsłania misterium Syna Bożego w homilii i prowadzi do mistagogicznego uobecnienia Jezusa w liturgii.

Żalozyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, ojciec Leon Dehon podkreślił w swoich pismach rolę odkrywania misterii życia Jezusa, które pozostają w ścisłym związku z rozwojem duchowości życia kapłańskiego³⁴. W tym kontekście należy podkreślić, że prawidłowo przygotowywana homilia jest miejscem, gdzie może rozwijać się duchowość życia prezbiterów. Dzięki temu natomiast może, poprzez misteria Syna Bożego, następować uświęcenie ludzi, do których kapłan jako sługa Słowa wciąż jest posyłany.

³³ Szczegółowy opis zarówno wzbudzenia wiary w obecność Chrystusa w liturgii poprzez homilię, jak również naprowadzenia na udzielenie Mu odpowiedzi można znaleźć w obszernym opracowaniu M. Dąbrówki, „Zaprowadzi ich do tryskających źródeł”. *Trzeci mistagogiczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna...*, dz. cyt., s. 149-170.

³⁴ E. ZIEMMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006, s. 263-348.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007.
- Broński W., *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999.
- Chrzanowski D., *Zrozumieć kerygmat. Treści didaskaliczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 89-104.
- Dąbrówka M., „Zaprowadzi ich do tryskających źródeł”. *Treści mistagogiczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 149-170.
- Derdziuk A., *Treści teologicznomoralne w homilii*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 107-116.
- Dyk S., *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013.
- Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.
- Dyk S., *Homilia w osmozie z teologią liturgiczną*, „Polonia Sacra” 2(21) (2017), s. 27-43.
- Dyk S., *Mistagogiczna funkcja i natura homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 11 (2007), s. 103-112.
- Dyk S., *Współczesne przepowiadanie homilijne misterium publicznego życia Jezusa*, Lublin 2008.
- Hajduk R., *Mea res agitur. Egzystencjalny aspekt przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 51-61.
- Klementowicz M., *Homilia jako tekst integralny teologicznie*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 9-19.
- Klementowicz M., *Performatywna funkcja języka homilii*, „Roczniki Teologiczne” 62 (2015), z. 12, s. 161-174.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.

- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.
- Krauze Ł., *Homilista wobec spraw ubogich tego świata. Treści egzystencjalne w homilii*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 63-73.
- Malewicz R., *Nie zamykać w śmierci głoszonego Chrystusa. Treści kerygmaticzne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 35-47.
- Nowak E., *Stworzyć tekst. Uczniowska kompetencja tekstotwórcza w edukacji polonistycznej*, Kraków 2014.
- Orzoł M., *Odpowiedź na wezwanie. Treści parenetyczne przepowiadania homilijnego*, w: M. Dąbrówka, M. Klementowicz (red.), *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, Tarnów 2017, s. 117-130.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego. Duchowość kapłańska o. Leona Jana Dehona (1843-1925)*, Kraków 2006.
- Ziemann E., *Misterium. Geneza i rozwój*, w: E. Ziemann (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1264-1270.

Ks. dr Michał Klementowicz, adiunkt Katedry Homiletyki w Instytucie Liturgiki i Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

ks. Stanisław Mieszczak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-3373-5241; e-mail: stanmie@kki.net.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.021.9702>

PIĘKNO LITURGII A MIŁOŚĆ CHRYSYSTUSA

BEAUTY OF THE LITURGY AND LOVE FOR CHRIST

Abstrakt

Piękno jest jednym z ważnych komponentów liturgii. Nie ogranicza się jednak do kryteriów związanych z estetyką. Należy brać pod uwagę, że celebrowanie liturgiczne jest wydarzeniem, w którym dokonuje się zbawienie człowieka i jego uświęcenie. Dlatego znając ogólne kryteria piękna, należy je uzupełnić o sens celebrowania liturgicznego, odnieść je do kryterium prawdy i nawet etyki. Nie można zapomnieć także, że u podstawy prawdziwego piękna liturgii jest ofiara Jezusa Chrystusa i nie może jej braknąć także u tych, którzy w niej uczestniczą i troszczą się o nią. Właściwym motywem troski o jakość liturgii jest ostatecznie miłość do Chrystusa.

Słowa kluczowe: natura piękna, natura liturgii, prawda znaku, etyka czynności liturgicznej, miłość do Chrystusa

Abstract

Beauty is one of important components of the liturgy. However, it is not limited to the criteria related to aesthetics. It should be taken into account

that liturgical celebration is an experience in which salvation and sanctification of a man take place. Therefore, knowing the general criteria of beauty, they should be supplemented with a sense of liturgical celebration and referred to the criterion of truth and even ethics. It cannot be forgotten that at the base of the true beauty of the liturgy is the sacrifice of Jesus Christ which cannot be missed by those who participate in it and care for it. The proper motive for caring for the quality of the liturgy is ultimately love for Christ.

Keywords: nature of the beauty, nature of the liturgy, truth of the liturgical sign, ethic in the liturgical action, love for Christ

Wstęp

Patrząc na celebracje liturgiczne, nieraz pojawia się w naszych ustach określenie „było bardzo ładnie”, „piękna liturgia” albo też inne, zawierające raczej krytykę celebracji. Podlega ona ocenie przy pomocy kryteriów estetyki, ponieważ gesty, formuły wyposażenie miejsca celebracji z natury swej prowokują do takich ocen. Nigdy jednak już same kryteria piękna nie były łatwe do uchwycenia i do zastosowania w konkretnym przypadku, także do liturgii. Trudność ta rośnie szczególnie dzisiaj, kiedy wspomniane kryteria zostały poważnie zdeformowane w naszej kulturze. Przyczyna tkwi między innymi w powszechnej komercjalizacji naszego życia, gdzie wszystko ocenia się przede wszystkim według wartości użytkowej, biznesowej. Również niemałego spustoszenia dokonują tendencje postmodernistyczne, które poddają w wątpliwość potrzebę jakichkolwiek systemów wartości. Negatywne przyzwyczajenia w ocenianiu piękna pozostawił po sobie także poprzedni okres w naszej kulturze, w którym wszechobecna była prowizorka, tandeta i blichtr, a dodajmy – działa się to wszystko przy powszechnej akceptacji społeczeństwa. Wreszcie dzisiaj również na kryteria piękna ma wielki wpływ doświadczenie uczuciowe człowieka, subiektywne i często ulotne, ale w danym momencie wydaje się najważniejsze. Nie jest łatwo zatem mówić o pięknie w liturgii, chociaż wszyscy bardzo go pragniemy i nawet poszukujemy.

Postaram się zatem przeanalizować kilka kryteriów piękna, które w liturgii zawsze miały ważne znaczenie i które do dzisiaj stanowią dla nas ważny punkt odniesienia. Weźmy pod uwagę chociażby fakt, że liturgia wiąże się z relacją do Boga, z Jego uświęcającym zbliżeniem się do człowieka i odpowiedzią, jaką człowiek potrafi dać Panu Bogu. Ponieważ jedynym pośrednikiem w tej relacji i w tym zbawczym działaniu jest Jezus Chrystus, dlatego troska o kształt liturgii Kościoła będzie dla nas wyrazem naszego przywiązania do Zbawiciela, który objawia nam miłość Ojca i do Niego nas prowadzi.

1. Natura piękna

Pojęcie piękna jest nam wszystkim bliskie, gdy jednak próbujemy je dokładnie określić, zawsze brakuje nam słów. Zajmowali się nim starożytni i współcześni filozofowie oraz teologowie. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że coś nam się podoba, ale trzeba także wskazać dlaczego.

Piękno w wymiarze zewnętrznym zakłada zachowanie proporcji, harmonii formy i barwy. Ważne jest także zachowanie umiaru i stosowności. Jednak piękno przekracza ramy tego, co widoczne. Mówimy przecież o pięknie duchowym i moralnym. Bardzo ciekawe jest powiązanie idei piękna z ideą dobra u starożytnych myślicieli, a dotyczyło to szczególnie dobra moralnego. Nawiązał do tego św. Jan Paweł II, przywołując postać św. Augustyna i jego nauczanie¹. W Bogu jest odwieczne piękno, z którego wywodzi się piękno ciała, sztuki i cnoty². W Nim jest fundament wszelkiego dobra i piękna³. Dlatego doświadczenie piękna jest kluczem do tajemnicy transcendencji i tak ściśle wiąże się z celebracją liturgiczną⁴. Tam człowiek doświadcza piękna, które otwiera go na piękno, którego nie można doświadczyć tutaj na ziemi. Prawdziwe doznanie pięk-

¹ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Augustinum Hipponensem* w 1600. rocznicę narodzenia św. Augustyna, Rzym 1986.

² Por. AUGUSTYN, *Wyznania*, 3, 6, 10: PL 32, 686-687.

³ Por. TENŻE, *Soliloquia*, I, 1, 3: PL 32, 870-871.

⁴ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965 (dalej: KL), 122.

na nie daje pełnego zaspokojenia tutaj na ziemi, ale rozbudza tęsknotę za pięknem nieskończonym u Boga⁵.

Przy omawianiu piękna nie można zapomnieć także o pojęciu świętości. Harmonia stworzenia, tak charakterystyczna dla piękna, ma swoje korzenie w Bogu Stwórcy. Człowiek może Go jedynie naśladować. Łaska Ducha Świętego, która formuje nasze wnętrza, odbudowuje także naszą relację – harmonię z Bogiem. Człowiek wtedy staje się bardziej wrażliwy na prawdziwe piękno, a nie zadowala się pięknem pozornym. Potrafi odczytać piękno płynące od Boga i tęskni za jego pełnią⁶. Potrafi także tym pięknem żyć. Bóg, „po trzykroć Święty”, upodabnia do siebie człowieka, uświęcając go i przywraca mu piękno, które posiadał od momentu stworzenia, a które zniszczył grzech. Widzimy to szczególnie w sztuce sakralnej, gdzie ideałem nie jest naśladowanie natury stworzonej, a raczej natury przetworzonej łaską od Boga. Na ikonach święty jest przeniknięty światłem Bożym. W czasie dobrze przeżytej celebracji, człowiek doświadcza dyskretnego piękna obecności Boga i potem żyje tym pragnieniem.

Z pięknem wiąże się też niewątpliwie pojęcie miłości. Jest ona u korzeni prawdziwych dzieł sztuki. Czasem jest to miłość trudna i tragiczna, a innym razem bardzo wzniosła. To ona pobudza człowieka, by szukał sposobu wyrażenia swego głębokiego przeżycia. Pozwala mu wyjść poza krąg doświadczeń materialnych i osobistych, jeśli opiera się na miłości płynącej od Boga. Widzimy to również, gdy podziwiamy piękno stworzenia. Wiemy, że jest ono owocem miłości Boga, który w tym dziele zostawił ślad swojego działania (por. Mdr 42,21). Jeśli jednak miłość człowieka ograniczy się jedynie do chęci posiadania, to ta miłość nie pozwoli mu dostrzec właściwego Autora piękna i świat staje się dla niego idolem⁷. Taka miłość prowadzi do deformacji człowieka i odbija się negatywnie także na naturze.

⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *List do artystów*, Rzym 1999, 16.

⁶ *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!* – „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem”. AUGUSTYN, *Wyznania*, 10, 27, 38: PL 32, 795.

⁷ „Jeśli urzeczeni ich pięknem [stworzenia] wzięli je za bóstwa – winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności” (Mdr 13,3).

2. Piękno wynikające z natury liturgii

Piękno, z którym spotykamy się w liturgii i którego słusznie tam poszukujemy, nie może ograniczać się jedynie do czystej estetyki. Dotyczy ono gestów, znaków, formuł, architektury, muzyki i dlatego łatwo jest ograniczyć się w ocenie do tego wymiaru⁸. Owszem, taka ocena jest słuszna i potrzebna, ale nie wyczerpuje do końca pojęcia piękna, o które nam chodzi w celebracji liturgicznej. Nie możemy jej bowiem zawęzić do czynności wykonywanej od początku do końca przez samego człowieka. Zgodnie z nauczaniem Kościoła akty liturgiczne są „wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa”⁹. Czyli to nie człowiek, a Chrystus jest w centrum „akcji” liturgicznej. Chociaż człowiek wykonuje czynności materialnie, to jednak główne działanie, związane z łaską uświęcenia człowieka i poprowadzeniem go do oddawania kultu Ojcu, jest dziełem Jezusa Chrystusa. Ono realizuje się przy pomocy znaków.

Prawdziwego piękna celebracji liturgicznej nie można oceniać wrazliwością estetyczną uczestników (co im się podoba), ale musi uwzględniać odniesienie uczestników do Chrystusa i do Ojca mocą łaski Ducha Świętego. To przecież On pomaga nam wołać *Abba, Ojcze!* (por. Rz 8,15), uświęca i otwiera nas na Boże piękno. Gdy zadowolamy się jedynie pięknem dekoracji, występem chóru lub cieszy nas wystąpienie przy ołtarzu kogoś nam bliskiego, tracimy z oczu to, co najważniejsze, czyli piękno objawiającego się Boga i piękno naszego uświęcenia, upodobnienia do Boga.

Piękno liturgii, zgodnie z definicją, właściwie tworzone jest przez Chrystusa Kapłana. On bowiem, który jest „najpiękniejszy z synów ludzkich”¹⁰, upodabnia nas wtedy do siebie. Fundamentem tego piękna jest harmonia

⁸ Por. R. PIERSKAŁA, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, w: R. Pierskała, R. Pośpiech (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, Opole 1997, s. 94.

⁹ „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny”. KL 7. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 1070.

¹⁰ „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich, wdzięk rozlał się na twoich wargach, przeto pobłogosławił tobie Bóg na wieki” (Ps 45,3).

z Ojcem, w której On sam trwa odwiecznie, a w czasie celebracji liturgicznej wprowadza w nią także i nas, uczestników liturgii. Wraz z Nim możemy zwracać się do Ojca z prawdziwie synowskim oddaniem. Kapłan, *alter Christus* i Jego ikona, na końcu Modlitwy Eucharystycznej mówi: „Tobie, Boże Ojczy Wszzechmogący, wszelka cześć i chwała”. Z tego oddania się Ojcu odnawia się piękno naszego człowieczeństwa, związane go z Bogiem. Upodobnieni zaś do Chrystusa i posłuszni Ojcu stajemy się także bliźsi sobie nawzajem. Prawdziwa wspólnota i jej piękno tworzą się więc nie mocą ludzkiego działania, ale przy współpracy z łaską Ducha Świętego, który czyni nas „jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”. Tak rozumiane piękno wychodzi poza kryteria samozadowolenia uczestników, ale otwiera ich na pragnienie piękna nadprzyrodzonego.

Ograniczając się w poszukiwaniu piękna jedynie do wrażeń i zadowolenia, bardzo łatwo dochodzi się do jego banalizacji, upowszechnienia. Człowiek przyzwyczajają się bardzo łatwo nawet do najpiękniejszej rzeczywistości materialnej i wtedy staje się ona zwyczajna, a z czasem nawet nudna. To popycha do poszukiwania wciąż nowych wrażeń i kończy się często zwykłą zabawą. Nietrudno zauważyć takie wypaczenia również przy celebracjach liturgicznych. Nie jest to absolutnie sposób myślenia właściwy dla świętej liturgii. Szukanie ciągłych nowości w gestach, formułach, szatach ogranicza nasze doświadczenia do sfery czystej estetyki i nie pozostawia miejsca na doświadczenie piękna duchowego, nadprzyrodzonego. Piękno materialne pomaga w dotarciu do duchowego, ale samo nie może stać się celem. Piękno wystroju Kościoła, muzyki¹¹, gestów i postaw¹² wskazuje na rzeczywistość nadprzyrodzoną.

3. Piękno a prawda

Przy ocenianiu piękna celebracji nie można zapomnieć o kryterium prawdy. Formuły i gesty liturgiczne wyrastają z doświadczenia wiary Kościoła. Kształtują się one najczęściej przez wiele lat we wspólnocie,

¹¹ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Rzym 2002 (dalej: OWMR), 22.

¹² Por. OWMR 42, 288.

która się modli. Dotyczy to również i tych, które pochodzą z ustanowienia Jezusa Chrystusa (znaki sakramentalne). Wspólnota Kościoła określa je, weryfikuje według kryteriów wynikających z wyznawanej wiary, biorąc pod uwagę także kulturę danego środowiska. Starożytna zasada, że reguła wiary kształtuje zasady modlitwy i odwrotnie (*lex credendi – lex orandi*)¹³, jest nieustannie aktualna w Kościele. Każda formuła i każda czynność liturgiczna, a także budynek kościoła z całym jego wyposażeniem, muszą wyrażać wiarę Kościoła. Odpowiedzialność za weryfikację tej zgodności spoczywa na biskupach¹⁴.

Zasada prawdy winna przejawiać się w postawach ministrów i uczestniczących. Celebracja liturgiczna, z całym swoim systemem znaków jest uobecnieniem uświęcającego działania Boga i kultycznego oddania się człowieka Panu Bogu. To dzieje się rzeczywiście. Potraktowanie celebracji liturgicznej jako teatru, symbolu, momentu samozadowolenia uczestników, sprowadzenie jej do wydarzenia o charakterze katechetycznym czy umoralniającym, jest absolutnym jej zaprzeczeniem. By tego uniknąć, koniecznym staje się posiadanie wiedzy katechizmowej na temat misterium celebrowanego w liturgii. Rozumienia znaków nie można opierać jedynie na podstawie własnej intuicji. Posiadanie takiej wiedzy jest obowiązkiem wszystkich odpowiedzialnych za liturgię, a przede wszystkim biskupa¹⁵. Z drugiej strony konieczna jest wiara u wszystkich uczestników. Mają oni uczestniczyć w zbawczym wydarzeniu. Asystowanie, pa-

¹³ *Ut legem credendi lex statuat supplicandi*. Powiedzenie to pochodzi ze zbioru: *Indiculus de gratia Dei*, cap. XII (PL 50, 535). Autorem zbioru jest Prosper z Aquitanii (V w.), który był najpierw sekretarzem Leona Wielkiego i wraz z nim zwalczał pelagianizm. Po śmierci papieża, już jako biskup, sam kontynuuje jego dzieło. Zgodnie z tym, co znajdujemy w tym zbiorze, autorem powiedzenia byłby papież Celestyn I (+432) i zawarł go w swoim liście do biskupów Galii. Potem to powiedzenie powraca w różnej formie w wielu pismach i wypowiedziach.

¹⁴ Por. KL 124; OWMR 318.

¹⁵ „Biskup winien zabiegać o to, aby prezbiterzy, diakoni i wierni świeccy zdobywali coraz pełniejsze zrozumienie głębokiego sensu obrzędów i tekstów liturgicznych i dzięki temu byli prowadzeni do czynnego i owocnego udziału w sprawowaniu Eucharystii. Z tego też względu biskup winien czuwać nad tym, aby celebracje odbywały się coraz godniej. W znacznym zaś stopniu przyczynia się do tego troska o piękno sakralnych pomieszczeń oraz muzyki i sztuki”. OWMR 22.

trzenie i słuchanie tutaj nie wystarczy. Ciałem i duchem powinni wejść w dialog z Bogiem, czego efektem będzie łaska uświęcenia. Podkreśla to na nowo Kościół po II Soborze Watykańskim, gdy mówi o sprawowaniu liturgii przez Lud Boży (Kościół) pod przewodnictwem kapłana, który uobecnia osobę Zbawiciela¹⁶. Uczestniczący w liturgii muszą o tym wiedzieć i świadomie z wiarą ten dialog prowadzić. Wtedy piękno odkupienia znajdzie swój wyraz w formie zewnętrznej celebracji i w postawie duchowej.

Typowym przykładem ignorowania zasady prawdy jest praktycyzm. Przejawia się on w braku troski o zachowanie właściwego znaczenia gestów, znaków, przedmiotów wyposażenia kościoła, dążąc do upraszczania wszystkiego dla własnej wygody. W ten sposób znaki liturgiczne, tracąc swoje znaczenie i stając się czymś pustym, nie ułatwiają uczestnikom dostrzeżenia duchowego wymiaru i utrudniają przeżycie wiary¹⁷. Nierzadko święte obrzędy stają się wtedy okazją do autoreklamy celebransa lub jakiejś grupy uczestników albo są sprawowane bez należytego szacunku. U podstawy praktycyzmu będzie także brak wiedzy katechizmowej na temat sensu celebracji, o czym mówiliśmy już wcześniej. Gdy nie rozumie się znaczenia wody święconej, paschału lub zwykłej świecy, ornatu, a nawet całej Ofiary Eucharystycznej, sakramentu małżeństwa, celebracji sakramentaliów, roli śpiewu w tych celebracjach, powstają dziwne formy, które niewiele mają do czynienia z liturgią Kościoła katolickiego.

Trzeba w omawianym kluczu spojrzeć także na całą paramentykę liturgiczną. Oprócz swojego znaczenia w liturgii zaliczana jest ona także do dziedziny sztuki sakralnej. Jest to wynik wiary i troski poprzednich pokoleń o tę część liturgii. Łatwo zauważyć, że ważną rolę odgrywają tutaj zarówno estetyka, jak i wymagania Kościoła, które kształtowały szaty liturgiczne. Szczególnie ważne jest to dzisiaj, kiedy na temat estetyki panują różne pojęcia. Uzależnienie piękna szat liturgicznych (ale nie tylko) od wymagań doktrynalnych Kościoła, jest dla niektórych ogranicze-

¹⁶ Por. OWMR 27.

¹⁷ Przykładem może być używanie ambony do wszystkich przemówień, chociaż jest ona zarezerwowana jedynie do głoszenia słowa Bożego. Do tego stosowanie tandetnych szat liturgicznych, bo tego nie widać z daleka, zamiast obrazów – tanich zdjęć itd.

niem wolności twórczej. Nie do zapomnienia jest właśnie tutaj atrybut prawdy. Kościół ma bowiem prawo oceniać i powinien to czynić, jakie dzieła zgadzają się z wiarą, pobożnością i tradycyjnymi zasadami, czyli które dzieła nadają się do użytku liturgicznego¹⁸. Ponieważ zaś prawda związana jest z poznaniem, z wiedzą, dlatego Kościół musi opierać się na opinii znawców¹⁹. Są nimi przede wszystkim członkowie Kościoła, ale nie można zapominać o opiniach ludzi spoza niego.

Warto zauważyć, że piękno wyposażenia koniecznego do liturgii zostało określone bardzo ciekawie. Nie polega ono na nadmiarze dodatkowych ozdób. Należy je uczynić z należytego materiału i nadać im odpowiednią formę²⁰. Zamiast przepychu trzeba waloryzować szlachetne piękno²¹, które łatwiej mówi o Bogu i o Tajemnicy Bożego Wcielenia. Bardzo zdecydowanie Kościół odrzuca wszelkiego rodzaju tandetę, przeciętność i zwykłe naśladownictwo (*artis insufficientia, mediocritas, simulatio*). Wnętrze kościoła, jego wyposażenie i paramenty muszą przemawiać swoim autentyzmem. Drewno nie może udawać kamienia, tworzywo sztuczne złota, niewskazane są również inne uproszczenia²². Dokumenty Kościoła mówią o konieczności szlachetnej prostoty, szlachetnego piękna²³, które prowadzi człowieka na spotkanie z Pięknem nieskończonym, a nie powoduje zmęczenia i zniechęcenia, doświadczenia przesytu.

4. Estetyka znaków liturgicznych i etyka

Aby coś miało znamiona sztuki sakralnej, musi realizować podstawowy cel, którym jest oddawanie chwały Bogu i uświęcenie wiernych²⁴.

¹⁸ Por. KL 122.

¹⁹ Por. KL 24, 46, 126. Dotyczy to wszystkich dziedzin sztuki sakralnej: ikonografii, paramentów, muzyki i architektury.

²⁰ Por. OWMR 344.

²¹ Por. KL 124.

²² J. S. PASIERB, *Problematyka sztuki w postanowieniach soborów*, „Znak” 12(126) (1964), s. 1480-1481.

²³ Por. KL 30, 34.

²⁴ Por. KL 112; ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW, *Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musicam sacram**, Rzym 1967, 4.

Musi wiązać się także z przekazywaniem dobra, prawdy i piękna. Człowiek i całe stworzenie znajdują swoje dopełnienie w Bogu²⁵. II Sobór Watykański, w dekrecie o środkach społecznego przekazu, mówi o bezwzględnym prymacie obiektywnego porządku moralnego, który powinien być przyjęty przez wszystkich²⁶. Tylko bowiem porządek moralny obejmuje całą naturę człowieka. W ten sposób sztuka jest rozumiana podmiotowo, czyli w kontekście prawdy o człowieku. Tak Kościół rozumie sztukę sakralną²⁷.

Zewnętrzny wymiar obrzędów w postaci gestów, postaw, formuł słownych, śpiewu i muzyki, forma szat liturgicznych, architektury sakralnej i innych jeszcze składników są oceniane oczywiście kryteriami estetycznymi. Nie można się jednak do nich ograniczać. Chcemy, aby znaki używane w liturgii miały wszelkie znamiona sztuki, ale właśnie sztuki sakralnej. Zakłada to bowiem świadomość relacji z Bogiem, co przywołuje natychmiast całą problematykę etyki. Gdy człowiek staje przed Bogiem nie jest obojętne, z jakim staje sumieniem oraz jakie są jego motywacje w tym, co przynosi do ołtarza. To ostatecznie także wpływa nawet na zewnętrzny wymiar czynności i przedmiotów. Kontakt z Bogiem formuje postawę moralną człowieka modlącego się, jego relację z Bogiem i drugim człowiekiem. Kościół zawsze starał się pilnować, by wszystko związane z kultem miało wszelkie znamiona aktu o wysokich standardach moralności. Nie można bowiem zapomnieć, że „czyny wszystkich ludzi są przed Nim i nic nie może się ukryć przed Jego oczami” (Mdr 39,19). Piękno domu Bożego, szat nie może mieć na sobie znamion krzywdy ludzkiej. Sztuka sakralna nie może być także plagiatem, kontrafakturą czy owocem kradzieży, które przysparzają korzyści materialnych ludziom nieuczciwym. Godne potępienia jest także nieuczciwe wykorzystywanie świętych obrzędów do własnych korzyści moralnych i materialnych. Dar przyniesio-

²⁵ Por. PIUS XII, Encyklika o muzyce sakralnej *Musicae sacrae disciplina*, Rzym 1955, II, 1.

²⁶ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Rzym 1963, 6.

²⁷ Por. M. ZIELNIOK, *Kultura – sztuka – Kościół*, w: W. Świerzawski (red.), *Sztuka w liturgii*, Kraków 1996, s. 15.

ny do ołtarza oraz czyn wypełniany przy ołtarzu muszą wynikać z życia zgodnego z Bożym prawem. Trudno tutaj nie przywołać skargi Pana Boga, skierowanej do Narodu Wybranego przez proroka Amosa: „Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach. Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary, nie znoszę tego, na ofiary biesiadne z tucznych wołów nie chcę patrzeć. Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć” (Am 5,21-23; por. Jr 6,20). A przecież to Pan Bóg zlecił składać ofiary i śpiewać pieśni pochwalne dla Niego. Powodem odwrócenia się Boga od tych powszechnie przyjętych aktów kultu jest postawa moralna uczestników tych obrzędów. Ich serce związane jest z kultami pogańskimi, ofiary są pełne krzywdy wobec człowieka ubogiego, postępowanie moralne jest dalekie od norm wskazanych w Prawie. Pamiętajmy także, jak surowo została ukarana nieuczciwość Ananiasza i Safiry, którzy przywłaszczyli sobie część ofiary (Dz 5,1-3). Akt kultu musi wynikać z postawy człowieka uznającego Boga za swojego Pana i respektującego Jego przykazania.

5. Piękno liturgii rodzi się z ofiary

W centrum każdej liturgii chrześcijańskiej znajduje się Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa. Poszczególne celebracje podkreślają niektóre jego aspekty, ale zawsze w ścisłej relacji do całej tajemnicy zbawczej Męki i Śmierci, Zmartwychwstania oraz Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego. U jej fundamentów znajduje się akt ofiarowania się Syna Bożego, który spełnił wolę Ojca w ludzkim ciele²⁸. W ten sposób przywrócona zostaje harmonia Boża w dziele stworzenia: „I was, którzy byliście niegdyś obcymi *dla Boga i Jego* wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nie-naganych” (Kol 1,21-22). Pan bowiem odnowił ludzkość swoją ofiarną miłością, dając jej możliwość powrotu do piękna przed zmayı grzecho-

²⁸ „Oto idę, abym spełniał wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,7).

wej, a nawet jeszcze więcej. On tworzy piękno nawet tam, gdzie człowiek je niszczy: „Przed Nim kroczą majestat i piękno, potęga i jasność w Jego przybytku” (Ps 96,6).

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* podkreśla to w wymowny sposób odnośnie do Mszy Świętej: „Ten wymiar Eucharystii zasługuje na podkreślenie: gdy sprawujemy ofiarę Baranka, uczestniczymy w liturgii niebiańskiej i jednoczymy się z niezliczonym tłumem, który woła: «Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie i w Baranku» (Ap 7,10). Zaiste, Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca światło na drogi naszego życia”²⁹. Eucharystia ogołocona z wymiaru ofiarniczego, staje się zwykłym spotkaniem towarzyskim, którego skutki ograniczają się do ludzkich doświadczeń i przeżyć (EdE 10). A przecież ta celebracja ma wymiar nadprzyrodzony. Jest to Ofiara Krzyża dla naszego zbawienia³⁰. Zbawienie jest tym Bożym pięknem, którego oczekujemy i którego pragniemy.

Prawdziwe uczestniczenie w takiej celebracji wymaga od każdego włączenia się w akt ofiarowania siebie Bogu Ojcu wraz Jezusem Chrystusem, mocą Jego Ducha. Należy zatem dowartościować wszystkie gesty, które ułatwiają wiernym przyjęcie takiej postawy. Chodzi głównie o procesję z darami, o modlitwę powszechną i wiele innych jeszcze momentów celebracji. Samo przygotowanie celebracji również wymaga wiele poświęcenia, które często niewidoczne dla wielu, czasem nawet niezrozumiałe, jednak w efekcie prowadzi do stworzenia odpowiedniego klimatu, sprzyjającego modlitwie. Jeśli chodzi o kapłana, przewodniczącego celebracji liturgicznej, powinien być pierwszym pośród uczestników w postawie służby i oddania się Bogu. Tak przejawia się „miłość pasterska”, o której mówi II Sobór Watykański, a która będzie zawsze widoczna w sposobie celebracji i całej posłudze duszpasterskiej. Ale nie można zapomnieć, że ta „miłość pasterska wypływa głównie z Ofiary Eucharystycznej, ponieważ całe życie prezbitera jest w niej zakorzenione”³¹.

²⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003 (dalej: EdE), 19.

³⁰ Por. EdE 11.

³¹ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum*

Relacja jest więc dwustronna i jej owoc widoczny w pięknie sprawowanej liturgii w parafii. Dla dopełnienia warto przywołać *Hymn o miłości* z Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 13,1-3), który ukazuje prawdziwy wymiar relacji między osobami, a więc także między osobą Boga i człowiekiem. Prawdziwe piękno gestów i czynów Jezusa polegało na tym, że uczynił to wszystko, bo do końca nas umiłował, jak to podkreśla IV Modlitwa Eucharystyczna³². Celebracja liturgiczna, która to uobecnia, będzie prawdziwie piękna, gdy uczestnicy będą mogli dotknąć tej prawdy³³.

Zakończenie

Pamiętając, że liturgia jest kapłańskim dziełem Jezusa Chrystusa, jej piękna musimy szukać zatem nie tylko w estetyce gestów i znaków. Celebrować liturgię znaczy włączyć się w to dzieło, a nawet zjednoczyć się z Chrystusem. Zjednoczenie to sprawia przede wszystkim miłość. To dlatego troska o piękno liturgii tylko wtedy będzie w pełni odpowiadała wymogom Kościoła, jeśli między nami, uczestnikami i posługującymi a naszym Panem i Mistrzem, Jezusem Chrystusem, będzie coraz większa zażyłość. Z tego rodzi się piękno aktu liturgicznego, bo właśnie miłość do Chrystusa pozwoli odkrywać prawdziwy sens celebracji i umotywuje do szukania coraz piękniejszych form zewnętrznych obrzędów. Będzie to także pielęgnowanie tradycji liturgicznych we wspólnotach parafialnych i zakonnych³⁴. Miłość do Chrystusa wpłynie na piękno zewnętrzne i najgłębszy sens duchowy celebracji, co przyniesie oczekiwane owoce duchowe w życiu uczestników.

ordinis, Rzym 1965, 14.

³² „Kiedy nadeszła godzina, aby Jezus został uwielbiony przez Ciebie, Ojciec święty, umiłowałszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował, i gdy spożywali wieczerzę...” (IV Modlitwa Eucharystyczna, opowiadanie o ustanowieniu).

³³ Por. P. MARINI, *Liturgia e bellezza. Nobilis pulchritudo*, Watykan 2005, s. 79.

³⁴ Por. M. HADAŁSKI, *Piękno liturgii i jej znaczenie w zakonach*, <https://www.zycie-zakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/modlitwa-i-zycie-duchowe-osob-konsekrowanych/hadalski-tchr-piekno-liturgii-i-jej-znaczenie-w-zakonach-30127/> (odczyt z dn. 28.10.2018 r.), III, 3.

Można by zapytać na koniec, czym święci kapłani zadziwiali wier-nych podczas celebracji liturgicznych? Otóż tym, że w czasie sprawowa-nej przez siebie liturgii potrafili utożsamiać się z Chrystusem, umieli ją przeżywać w swoim wnętrzu i starali się wykonywać gesty, wypowiadać słowa i modlitwy w taki sposób, jak to czynił Jezus³⁵. Byli ludźmi miłu-jącymi misterium paschalne i zanurzonymi w pięknie miłości Jezusa, co było widać w ich sposobie celebracji.

Bibliografia

Augustyn, *Soliloquia*, PL 32, 869-904.

Augustyn, *Wyznania*, PL 32, 659-868.

Hadalski M., *Piękno liturgii i jej znaczenie w zakonach*, <https://www.zyciezakon-ne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/modlitwa-i-zycie-ducho-we-osob-konsekrowanych/hadalski-tchr-piekno-liturgii-i-jej-znaczenie-w-zakonach-30127/> (odczyt z dn. 28.10.2018 r.).

Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 2003.

Jan Paweł II, List apostolski *Augustinum Hipponensem* w 1600. rocznicę nawró-żenia św. Augustyna, Rzym 1986.

Jan Paweł II, *List do artystów*, Rzym 1999.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Lijka K., *Sztuka celebrowania liturgii*, „Studia Gnesnensia”, 25 (2011), s. 225-240.

Marini P., *Liturgia e bellezza. Nobilis pulchritudo*, Watykan 2005.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego, Rzym 2002.

Pasierb J. S., *Problematyka sztuki w postanowieniach soborów*, „Znak” 12(126) (1964), s. 1460-1482.

Pierskała R., *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, w: R. Pierskała, R. Pośpiech (red.), *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, Opole 1997, s. 93-110.

Pius XII, Encyklika o muzyce sakralnej *Musicae sacrae disciplina*, Rzym 1955.

³⁵ K. LIJKA, *Sztuka celebrowania liturgii*, „Studia Gnesnensia”, 25 (2011), s. 233.

- II Sobór Watykański, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, Rzym 1963.
- II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musicam sacram*, Rzym 1967.
- Zielniok M., *Kultura – sztuka – Kościół*, w: W. Świerzawski (red.), *Sztuka w liturgii*, Kraków 1996, s. 9-18.

Ks. dr Stanisław Mieszczak, sercanin (ur. 1953 r.), emerytowany pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykłada w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego i w Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej w Krakowie; członek Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej oraz kierownik Sekcji Liturgicznej PTT. Przez dwie kadencje pełnił funkcję asystenta kościelnego w Międzynarodowej Federacji Pueri Cantores. Opracował i przygotował część liturgiczną ostatnich pielgrzymek papieskich do Polski. Przedmiotem badań są historyczne uwarunkowania rozwoju form liturgicznych, szczególnie w relacji między tradycją rzymską i wschodnią.

ks. Dawid Galanciak

Lubawa

ORCID: 0000-0002-0113-2756; e-mail: dawidgal@op.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.022.9703>

KAPŁAŃSTWO STAROTESTAMENTALNE

THE PRIESTHOOD OF THE OLD TESTAMENT

Abstrakt

Kapłaństwo Starego Testamentu jest rzeczywistością złożoną ze względu na bogactwo tekstów biblijnych. Wychodząc od etymologicznego rozumienia tego, kim jest kapłan, autor wskazuje na początki kapłaństwa w Izraelu oraz ukazuje pochodzenie kapłanów starotestamentalnych. Posługa ta związana była z sanktuarium, sferą *sacrum*, składaniem ofiar oraz dążeniem do zrealizowania idei świętości. Artykuł omawia obok funkcji kultycznej także ich misję nauczycielską, zagadnienie ewolucji autorytetu kapłana, błędy starotestamentalnych kapłanów, wymagania psychofizyczne wobec kapłanów oraz istotę kapłaństwa Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: kapłan, kapłaństwo starotestamentalne, sanktuarium, *sacrum*

Abstract

The priesthood of the Old Testament is the reality extremely sophisticated because of the richness of its biblical texts. Starting from the ethymo-

logical understanding of being a priest, the author points out to the beginnings of the priesthood in Isreal and shows the origin of the Old Testament priests. Their service was connected with the sanctuary, the sphere of *sacrum*, sacrifices and the will to achieve the idea of being a saint. The article describes: the cultural and educational role of priests, the issue of the evolution of the priestly authority, the errors of the priests of the Old Testament, the psycho-physical requirements of priests and the essence of the priesthood of the Old Testament.

Keywords: priest, priesthood of the Old Testament, sanctuary, *sacrum*

Wstęp

Potrzeba pojednania między człowiekiem a Bogiem, wynikająca ze świadomości kruchości ludzkiego życia oraz popełnianych błędów, domaga się ze swej natury osoby pełniącej funkcję pośrednika. Funkcja ta przypadła w udziale kapłanom. Kapłan zatem jako pośrednik był i nadal jest tym, którego potrzeba obecności w społeczeństwie wynika z najgłębszych pragnień człowieka. Pogańska koncepcja kapłaństwa mówiła tylko o zastępczym pośrednictwie kapłana, którego zadaniem było jedynie zdobycie przychylności bóstwa, a nie proces formacji wiernych. Momentem zainicjowania nowego rozumienia kapłaństwa stała się historiozbawcza inicjatywa samego Boga.

Zagadnienie kapłaństwa opisują zarówno księgi Starego, jak i Nowego Testamentu. W Starym Testamencie kapłaństwo jest rzeczywistością bardzo złożoną i trudną do zinterpretowania w sposób jednoznaczny ze względu na bogactwo tekstów biblijnych, które choć skomponowane w całość pochodzą często z różnych okresów historycznych narodu wybranego. Najogólniej mówiąc, w Starym Testamencie mamy do czynienia z dwoma fazami kapłaństwa: pierwsza to czasy przed Mojżeszem – tu można mówić jedynie o funkcjach kapłańskich sprawowanych przez ojca rodziny, druga faza obejmuje czas od reform Mojżesza, to jest od XIII wieku – od zawarcia przymierza synajskiego, kiedy to pojawia się kapłaństwo urzędowe, hierarchiczne jako osobna instytucja religij-

na, związane z pokoleniem Lewiego¹. Nowy Testament w rozważaniach o kapłaństwie odnosi się natomiast do osoby Jezusa Chrystusa – Jedyne-go Kapłana. Współczesne pojęcie kapłana bazuje na idei powołania jednostkowego, przyjętego osobiście i uznanego przez wspólnotę, kapłan żydowski natomiast był przedmiotem powołania kolektywnego, sięgającego do założyciela rodu².

Etymologia pojęcia kapłan

Etymologiczne znaczenie słowa kapłan należy odnieść do hebrajskiego terminu *kohen*. Wówczas przez kapłana będziemy rozumieli, w zależności od połączenia z: akadyjskim *kānu* (skłaniać się) – człowieka skłaniającego się w adoracji przed bóstwem; hebrajskim *kun* (stać przed) – męża stojącego przed obliczem Bożym; syryjskim *kahhen* (nadmiar, szczęście) – człowieka przynoszącego nieustanny nadmiar dobroci od Boga, by uczynić człowieka szczęśliwym; greckim *hieréús*³ (święty) – męża świętego⁴. Hierarchiczne kapłaństwo Starego Testamentu stosuje w odniesieniu do urzędu arcykapłańskiego następujące terminy: *hakohen haggadol* – kapłan wielki; *kohen ha-rosz* – kapłan naczelny (2 Krl 25,18); *kohen hammasziah* – kapłan namaszczonej (Kpł 4,5); zwierzch-

¹ Por. J. BANAK, *Sakrament kapłaństwa. Wprowadzenie biblijne*, „Materiały Proble-mowe” 9 (1986), s. 18.

² Por. A. TRONINA, *Kapłaństwo Starego i Nowego Testamentu*, w: J. Mazur (red.), *Kapłaństwo w posłudze paulińskiej. Symposium pt. „Kapłaństwo – dar i tajemnica”, które odbyło się 21 listopada 2009 roku na Jasnej Górze z okazji Anni Sacerdotalis ogłoszonego przez Benedykta XVI*, Jasna Góra – Częstochowa 2010, s. 13; H. LEMPA, *Teologia kapłaństwa w Piśmie Świętym. Od kapłaństwa lewickiego do jedyne-go kapłaństwa Jezusa Chrystusa*, w: I. Dec (red.), *Osoba, Kościół, społeczeństwo: księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Józefa Majki*, Wrocław 1992, s. 289-303.

³ Termin ten w odniesieniu do chrześcijan jest używany jedynie w 1 Liście św. Piotra (1 P 2,5,9) oraz w Apokalipsie św. Jana (Ap 1,6; 5,10; 20,6). Por. A. KOWALCZYK *Kapłaństwo powszechne i służebne w Nowym Testamencie*, „Znak” 3 (1991), s. 50.

⁴ Por. J. SZLAGA, *Kapłaństwo w Biblii Starego i Nowego Testamentu*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 10 (1998), s. 575.

nik domu Bożego (1 Krn 9,10-11); wódz przymierza (Dn 11,22)⁵. Tekst hebrajski nie posiada dla terminu *kapłan* odpowiednika w rodzaju żeńskim ani określenia dla tego terminu właściwego jedynie dla religii objawionej. Jeśli jest mowa w Starym Testamencie o kobietach jako kapłankach, to jedynie w odniesieniu do zabronionego kultu bałwochwalczego, a nie kultu Jahwe. Polskie znaczenie słowa *kapłan* wywodzi się z języka czeskiego, od słowa *kaplan*, które sięga swym znaczeniem średniowiecznego łacińskiego terminu *capellanus*. Słowo *capellanus* wskazywało na duchownego związanego z małym kościołem – kaplicą (*capella*), będącego opiekunem świątyni, współpracownikiem biskupa i posługującym panu feudalnemu i jego ludziom, instytucjonalnie zaś był to prezbiter powołany do sprawowania kultu religijnego, głoszenia wiary oraz stania na straży wiary i moralności⁶.

Początkowo terminy *kapłan* i *lewita* były stosowane zamiennie i oznaczały służbę kultu Jahwe, a ich rozróżnienie pojawia się w Torze Ezechiela (Ez 44,10-13)⁷. Po niewoli narodu wybranego, gdy centralnym miejscem kultu była Jerozolima, nastąpiło wyraźne rozróżnienie między czynnościami właściwymi dla kapłanów i posługami wykonywanymi przez lewitów. Czytamy o tym w Księdze Liczb: „Pan rzekł do Aarona: «Ty i synowie twoi będziecie odpowiadać za winy waszego kapłaństwa. Niech również bracia twoi – pokolenie Lewiego, szczerp twego ojca – przyjdą i przyłączą się do ciebie, a pomagają tobie i synom twoim w służbie przed Namiotem Spotkania. Zatrąszają się o to, co potrzebne jest dla ciebie i dla przybytku. Jednak do sprzętów świętych i do ołtarza nie mogą się zbliżyć; w przeciwnym razie zginą tak oni, jak i wy. Mają być przy tobie i winni się troszczyć o wszystko, co dotyczy Namiotu Spotkania, o całą służbę w przybytku. Ale żaden niepowołany niech się do was nie zbliża. Wy podejmiecie staranie o przybytek i troskę o ołtarz, aby znów nie powstał gniew przeciw Izraelitom. (...) Ty zaś wraz ze swymi synami masz pilnie przestrzegać służby kapłańskiej w tym wszystkim, co dotyczy ołtarza

⁵ Por. R. KRAWCZYK, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, „Studia Elbląskie” 11 (2010), s. 123.

⁶ Por. W. FAC, *Chrystologia kapłaństwa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2 (2010), s. 32.

⁷ Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994), z. 1, s. 25.

i miejsca za zasłoną. Obdarzyłem was służbą kapłańską, a jeśli się kto niepowołany zbliży – umrze»” (Lb 18,1-7). Od reformy Jozjasza (626-622) pierwszy spośród kapłanów był określany *wielkim Kapłanem*⁸ (2 Krl 23,4) – termin ten stosowany był także po niewoli babilońskiej, choć w ostatnich latach przed niewolą arcykapłan określany był *głównym kapłanem*, a jego zastępcę zaczęto nazywać *drugim kapłanem* (Jr 52,24), po niewoli pojawił się tytuł *kapłan pomazaniec* jako wynik przejęcia przez arcykapłana niektórych z prerogatyw, które miał król w monarchii przed niewolą⁹.

Początki kapłaństwa w Izraelu

Analizując zagadnienie starotestamentalnego kapłaństwa, trudno jest wskazać jednoznacznie jego początki w Izraelu, istnieją bowiem dwie tradycje, z których jedna wskazuje na jego świeckie pochodzenie, druga zaś odnosi je do Boga. Ponieważ religia łączy się zawsze z kultem, potrzebuje z tej racji osoby, która będzie go sprawowała. Mówiąc o kapłanach, którzy podjęli się spełniania funkcji kultycznych o charakterze trwałym i usankcjonowanym, należy zaznaczyć, że kapłaństwo jako wyodrębniona funkcja społeczna, nie było oderwane od rzeczywistości, ale pojawiło się wraz z rozwojem społeczności oraz powstawaniem określonych grup społecznych. Tradycja świecka wywodzi zatem kapłaństwo z religijnych potrzeb ludzi w okresie rozwiniętego życia społecznego, kiedy w epoce patriarchów funkcje kultyczne związane ze składaniem ofiar sprawowali naczelnicy plemienia, w okresie monarchii zwierzchnikiem, a zarazem opiekunem sanktuarium, był król, który z okazji szczególnych uroczystości sprawował czynności ofiarnicze jako przywódca narodu, a nie jako kapłan¹⁰.

⁸ Roland de Vaux zauważa, że tytuł *wielki kapłan* (*hakkohen haggadol*) służący dla określenia przywódcy kapłaństwa nie występuje w epoce przedwygnańczej, a po wygnaniu nie jest używany również zbyt często, stał się czymś zwyczajnym dopiero w ostatnich stuleciach przed Chrystusem. Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, Poznań 2004, s. 410.

⁹ Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 25-26.

¹⁰ Por. tamże, s. 16-17.

Boskie pochodzenie kapłaństwa w Starym Testamencie ma swe źródło w woli samego Boga i odnosi się w swych początkach do pokolenia Lewiego. Pokolenie to miało szczególnie i bliski charakter relacji z Jahwe. Lewici czuli się bowiem zobowiązani do pielęgnowania i kontynuowania sakralnej tradycji zrzeszonych plemion izraelskich, choć sami nie posiadali ziemi¹¹. Stąd wśród wymienianych stopni kapłańskich w Izraelu jednym z pierwszych są lewici, którzy zostali wyznaczeni do pełnienia służby kapłańskiej przez Mojżesza, a kapłaństwo otrzymali jako nagrodę za walkę z bałwochwalstwem. Służba ta z biegiem czasu oraz w odpowiedzi na pojawiające się potrzeby, ulegała ewolucji. Starotestamentalne teksty biblijne nie omawiają ani teoretycznego, ani praktycznego przygotowania do kapłaństwa. Taki stan rzeczy zapewne wynika z faktu starożytnego zwyczaju dziedziczenia funkcji publicznych, stanowisk i zawodów przez synów od ojców. Kandydat na kapłana uczył się więc od ojca sprawowania funkcji kapłańskich – wprowadzenie w kapłaństwo dokonywało się poprzez wykonanie czynności kapłańskiej, polegającej na wykonaniu gestu kołysania żertwą ofiarną i złożeniu jej na ołtarzu całopalenia, przez co stawał się on rzeczywistym sługą ołtarza – nie było bowiem wówczas takiego rytu religijnego, który nadawałby kandydatowi charyzmat i kapłańskie uprawnienia¹².

Pokolenie Lewiego składało się z dużej liczby członków, dlatego tylko niektórzy lewici byli przeznaczeni do pełnienia funkcji kapłańskich oraz służby w Namiocie Spotkania, Arce Przymierza czy ostatecznie w świątyni jerozolimskiej. Analizując historię kapłaństwa Starego Testamentu, zauważa się, że w okresie przedkrólewskim, a więc po zdobyciu Kanaanu wraz ze stabilizacją lokalną, zaczęły powstawać centra kultyczne takie, jak w Dan czy Szilo, w których składano już ofiary oraz pełniono funkcje kapłańskie. Wśród najbardziej znanych starotestamentalnych sanktuariów należy wymienić właśnie sanktuarium w Szilo. Tam właśnie „oddawano pokłon i składano ofiarę Panu Zastępów” (1 Sm 1,3). Relacje dotyczące tego sanktuarium zawierają najstarsze informacje na temat kapłaństwa Izraela z czasów po osiedleniu w Kanaanie. Funkcje kapła-

¹¹ Por. H. LANGKAMMER, *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, Tarnów 2009, s. 14.

¹² Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 23-24.

nów w Szilo posiadają naturę bardziej kultuyczną niż polityczną – kapłani żyli z ofiar składanych przez wiernych, dlatego też ich troską było zapewnienie sobie jak najlepszych części tych ofiar bez dbałości o pozycję w społeczeństwie, a także podejmowanie pielgrzymów i udzielanie błogosławieństwa¹³.

Okres królewski przyniósł rozkwit zorganizowanych instytucji kapłańskich – na znaczeniu zyskali kapłani stojący blisko króla, przez co wytworzyła się jakby wyższa klasa kapłanów¹⁴. Czasy królewskie charakteryzowały się dużą liczbą kapłanów rozsianych po kraju, mówiąc jednak o jakimś centralnym miejscu kultuycznym tego okresu, trzeba powiedzieć, że kult Izraela skupia się w tym czasie wokół Jerozolimy. Świątynia jerozolimska pełniła rolę sanktuarium państwa, dlatego też kapłani tegoż sanktuarium byli urzędnikami królewskimi, sam zaś król nie był ani kapłanem w ścisłym znaczeniu, ani głową kapłaństwa, ale był tego kapłaństwa patronem¹⁵. Należy zauważyć, że w Księgach Królów nie ma informacji mówiących o tym, że kapłani składali ofiary, pouczali lud, modlili się, pościli, inicjowali jakieś publiczne nabożeństwa, ponieważ to król udaje się do świątyni i modli się o zbawienie narodu i świętego miasta¹⁶.

Reforma Jozjasza zniosła w 621 roku przed Chrystusem sanktuaria lokalne, utwierdzając tym samym prymat kapłaństwa jerozolimskiego oraz monopol kapłański pokolenia Lewiego¹⁷. Zburzenie w 586 roku przed Chrystusem Jerozolimy oraz świątyni, pokolenie Lewiego, a wraz z nim kapłani opłacili krwią licznych ofiar, niedobitki natomiast wprowadzono do niewoli babilońskiej¹⁸. Równocześnie ze świątynią upadła monarchia, dzięki czemu kapłani uwolnieni spod wpływów władzy politycznej sprawowali większą władzę nad ludem, przez co stali się przy-

¹³ Por. T. BRZEGOWY, *Pozarytualne funkcje kapłaństwa w starożytnym Izraelu*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 126.

¹⁴ Por. H. LANGKAMMER, *Biblia...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁵ Por. R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 391-392.

¹⁶ Por. T. BRZEGOWY, *Pozarytualne...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁷ Por. X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 363.

¹⁸ Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 21.

wódcami religijnymi narodu¹⁹. Na mocy dekretu Cyrusa z 538 roku przed Chrystusem do kraju powróciły jedynie cztery rody kapłańskie i niewielka liczba lewitów, niestety na temat kapłanów pełniących służbę w Jerozolimie z okresu po niewoli babilońskiej nie ma zbyt wiele informacji. Wiadomo, że Cyrus pozwolił Żydom wrócić do Jerozolimy i tam odbudować świątynię ich Boga na koszt skarbu królewskiego oraz nakazał zwrócić im złote i srebrne naczynia, które Nabuchodonozor zabrał jako łup²⁰. Poszczególne księgi Pisma Świętego wspominają jedynie i wymieniają: arcykapłana Jozuego (Za 3,1-9), kapłana Ezdrasza (Ezd 7,6-10), arcykapłana Eliasziba (Ne 13,4-28), arcykapłana Szymona (Syr 50,1-21) czy arcykapłana Oniasza III (2 Mch 3,1-3). Wiadomo także, że niewola babilońska wpłynęła na nowy układ stanu kapłańskiego, dokonując jego podziału. W konsekwencji mówi się o podziale na *kapłanów* i *lewitów*. Sama zaś gmina jerozolimaska stała się zgromadzeniem kultycznym, gdzie w odbudowanej przez Zorobabela świątyni sprawowano regularną liturgię, której zwieńczeniem były ofiary, a Tora i jej wykładnia zajmowały równorzędne miejsce – tu należy upatrywać początków instytucji *uczonych w Prawie*²¹, którzy w krótkim czasie objęli hegemonię w życiu religijnym i politycznym Judejczyków²².

Warto zaznaczyć, że w okresie przed niewolą babilońską nie spotyka się nigdzie w Izraelu śladów namaszczenia arcykapłana. Po niewoli natomiast arcykapłan wprowadzany jest w pełnienie zwierzchniej wła-

¹⁹ Fakt ten przyczynił się do tego, że nauczanie Tory, które było podstawowym wymiarem aktywności kapłańskiej, nie było już podstawowym zadaniem kapłanów, lecz składanie ofiar i troska, by świątynia z dnia na dzień stawała się coraz bardziej potężnym i prężnym ośrodkiem religijnym Izraela. Taki stan rzeczy sprawił, że czytanie, studiowanie i nauczanie Tory przeszło w tym okresie na pisarzy. Podobnie za czasów Jezusa kapłani zajęci byli jedynie administracją świątyni i organizacją kultu, a piastowaną niegdyś rolę nauczycieli Prawa i tradycji ojców spełniali pisarze i faryzeusze – gorliwi wyznawcy judaizmu wywodzący się ze środowisk świeckich. Por. D. DZIADOSZ, *Kapłaństwo przestrzeni, w której człowiek spotyka Boga*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005), z. 1, s. 159.

²⁰ Por. R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 339.

²¹ Do zadań *uczonych w Prawie* należało pełnienie służby świątyni przez tydzień w ciągu roku. Poza tym rozstrzygali oni kwestie związane z prawem i czystością kultu, a także czytali i wykładali Prawo w synagogach oraz kształtowali nabożeństwa.

²² Por. H. LANGKAMMER, *Biblia...*, dz. cyt., s. 15.

dzy religijnej i politycznej w zastępstwie króla przez specjalną inwestyturę – namaszczenie²³. Symbolizowało ono nowy sposób życia oraz wybranie, przyjęcie nowych zadań i oddanie się Bogu na wyłączną służbę.

Pochodzenie kapłanów starotestamentalnych

Kapłani, których Biblia wspomina jako pierwszych, są cudzoziemcami – Melchizedek²⁴ (król i kapłan miasta kananejskiego – Rdz 14,18-20; Ps 110,4), kapłani egipscy, kapłan madianicki – w Izraelu natomiast z racji postrzegania kapłaństwa jako szczególnego rodzaju misji społecznej, mówi się o kapłanach z początkiem historii narodu wybranego, ponieważ funkcję tę można pełnić tylko w odniesieniu do narodu²⁵. Wieczny charakter kapłaństwa przypadł w udziale Aaronowi²⁶ i jego synom, o których czytamy w Księdze Wyjścia: „Przyprowadzisz Aarona i jego synów przed wejście do Namiotu Spotkania i obmyjesz ich wodą. Następn-

²³ Por. S. WYPYCH (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 129.

²⁴ Opisując postać Melchizedeka, R. Krawczyk podkreśla, że pełnił on funkcję kapłańską z woli Boga, a nie na zasadzie dziedziczności godności kapłańskiej. Ponadto podobieństwo Melchizedeka do Chrystusa wynika z faktu skupienia przez niego w jednej osobie godności kapłana i króla. Melchizedek był kapłanem Boga Najwyższego, choć w jego ustach termin „Bóg Najwyższy” nie musi być utożsamiany z Bogiem jedynym, ponieważ zapewne chodziło w tym przypadku o jakieś bóstwo, zajmujące w ówczesnym panteonie miejsce najwyższe. Pojęcie to zastosowane przez Melchizedeka było jednak bliskie wierze Izraelitów, dla których Bóg Najwyższy był Bogiem jedynym. Ponadto K. Romaniuk zauważa, że ofiara (składała się na nią woda i wino), którą Melchizedek złożył Abrahamowi, zyskując sobie za to jego błogosławieństwo, sprawiła, iż Melchizedek został uznany za typ Jezusa kapłana, a jego ofiara za zapowiedź ofiary eucharystycznej. Por. R. KRAWCZYK, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 125-127; K. ROMANIUK, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 118.

²⁵ Por. J. SZLAGA, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 573-574.

²⁶ Zwięzłą charakterystykę Aarona przedstawia H. Langkammer, który pisze, że Lb 12,11-13 przedstawia go jako pośrednika, Wj 32,1-3 jako kapłana, a Wj 1,7.8-10 jako bliskiego Mojżeszowi, który wspiera go przy błogosławieństwie. Aaron uchodzi za pierwszego kapłana (Wj 28,29. 39; Kpł 8-10), a przekonanie, że z niego wywodzi się ród kapłański, nazywany „synami Aarona” lub „domem Aarona”, wyrażają np. Ps 11,10.12; 118,3 (por. Łk 1,5; Hbr 7,11-19). Por. H. LANGKAMMER, *Biblia...*, dz. cyt., s. 14.

nie ubierzesz Aarona w święte szaty i namaścisz go, i poświęcisz go, aby Mi służył jako kapłan. Każesz także przybliżyć się jego synom i ubierzesz ich w szaty. Potem namaścisz ich, jak namaściłeś ich ojca, aby Mi służyli jako kapłani. Przez to zaś namaszczenie przetrwa kapłaństwo w ich pokoleniach na wieki” (Wj 40,12-15).

Sanktuarium miejscem kapłańskiej służby

Początki kapłaństwa w Izraelu, jak już wspomniano wyżej, są spowite tajemnicą, a Mojżesz nie był w sensie ścisłym kapłanem²⁷, choć za czasów jego działalności istniała pewna grupa kapłanów opiekująca się sanktuarium i składająca ofiary²⁸. Funkcje kapłańskie były u początków rozwoju społecznego podejmowane najpierw przez ojca patriarchalnej rodziny, później przez króla reprezentującego naród wobec bóstwa, a ostatecznie przez wyodrębnione kasty kapłańskie. Rozwój kapłaństwa Starego Testamentu nie pozbawił go jednak pewnych stałych cech, do których należy zaliczyć posługę obrzędu i słowa. Posługa obrzędu jako bardziej rozbudowana obejmowała następujące czynności kapłana pełniącego funkcję ofiarnika: pośredniczenie w składaniu ofiar krwawych, pokarmowych i kadzielnynych, błogosławieństwo ludu Bożego (Lb 6,22-27), opiekę nad sanktuarium (strzeżenie i przewodniczenie liturgii, dbanie o porządek w świątyni oraz jej zamykanie i otwieranie), oczyszczanie wiernych od zmyś legalnej (kapłan składał ofiarę, poprzez którą dokonywało się oczyszczenie człowieka nieczystego), przeprowadzenie sądu Bożego (Lb 5,11-31)²⁹. Kapłan, najkrócej mówiąc, jest człowiekiem należącym do sanktuarium, którego głównym zadaniem jest składanie ofiar, ponieważ

²⁷ Kazimierz Romaniuk zwraca uwagę na fakt, iż Mojżesz jest klasycznym pośrednikiem – pośredniczył w przekazywaniu prawa całemu ludowi, składał w imieniu ludu ofiarę przymierza na Synaju, poświęcił namiot przymierza i święte naczynia, złożył pierwsze ofiary całopalenia, a także ustanowił urzędowym kapłanem Aarona i zarządził, by tylko jego potomkowie z pokolenia Lewiego mogli sprawować ten urząd w przyszłości (Kpł 8; Wj 32,25-29). Por. K. ROMANIUK, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 117.

²⁸ Por. S. WYPYCH (red.), *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 127.

²⁹ Por. T. JELONEK, *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006, s. 120-123.

pełni funkcję pośrednika: składa ofiary wiernych, a wiernym przekazuje błogosławieństwo Boże³⁰. Kapłan jest zatem pośrednikiem w dwojakim znaczeniu: *odgórnym*, gdy przekazuje ludziom wolę i błogosławieństwo Boże; *oddolnym*, gdy składa ofiary i dziękczynienie Bogu w imieniu ludzi³¹. Posługa słowa natomiast odnosiła się do przekazywania wiernym podczas świątecznych liturgii opowiadań pobudzających wiarę, interpretowania przez kapłanów Prawa i tradycji oraz uczestniczenia przez nich w wyroczni Jahwe. Funkcja ta w kapłańskiej posłudze jest mniej rozbudowana od posługi obrzędu, ponieważ do posługi słowa przede wszystkim byli ustanowieni prorocy, a nie kapłani. Związek starotestamentalnego kapłaństwa z posługą słowa nie był tak ścisły jak w Nowym Testamencie, kapłani bowiem koncentrowali się na składaniu ofiar, a posługa słowa w ich działalności występowała okazjonalnie³². Należy zauważyć, że mimo modyfikacji obowiązków i zadań funkcji kapłańskich w ciągu wieków, naczelną i podstawową była idea kapłana jako osoby przeznaczonej do służby Bogu w świątyni³³.

Kapłani starotestamentalni a *sacrum*

Posługa kapłana była związana ze sferą *sacrum*³⁴, dlatego jego sposób postępowania i życia rodzinnego musiał odpowiadać szczegółowym wymaganiom (Kpł 21; Kpł 10,9-10; Ez 44,15-31; Wj 28,40-43; Wj 30,17-21)³⁵. Obowiązki starotestamentalnego kapłana były zróżnicowane: począwszy od wygłaszania wyroczni w sprawach społecznych i religijnych przy użyciu

³⁰ Por. X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 364.

³¹ Por. K. ROMANIUK, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 116.

³² Por. T. DĄBEK, *Związek kapłaństwa z posługą Słowa*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 141-142.

³³ Por. B. METZGER, M. COOGAN (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 292.

³⁴ Dostęp do sfery *sacrum* jako osoby oddzielone, wybrane i ofiarowane w swej posłudze dla Boga mieli kapłani, lewici, prorocy i nazirejczycy (*nazir* – oddzielony, wybrany, poświęcony). O instytucji nazireatu mówi więcej Lb 6,1-8. Por. T. JELONEK, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, s. 124.

³⁵ Por. TENŻE, *Biblijna...*, dz. cyt., s. 66-67.

przedmiotów zwanych *tummim* i *urim*³⁶, wskazywanie taktyki wojennej, którą należało zastosować, przez nauczanie, prorokowanie po kult ofiar. Należy podkreślić, że kapłan pełnił funkcję pośrednika między Bogiem a ludem, sprawując święte obrzędy i stając niejako pośrodku dużej rodziny, przemawiał w jej imieniu i do niej w imieniu Boga³⁷. Obowiązkiem kapłanów było także przestrzeganie czystości kultycznej, dlatego musieli oni zwracać szczególną uwagę na to, z czego korzystali, aby nie ulec zanieczyszczeniu oraz przestrzegać rygorystycznych przepisów odnośnie do ich małżeństwa, zdrowia, a także wyglądu fizycznego. Ponadto do kapłańskich obowiązków należało błogosławieństwo ludu udzielane w imieniu Jahwe oraz obowiązek strzeżenia sanktuarium, ponieważ tylko kapłanom przysługiwało prawo wchodzenia do miejsca świętego, arcykapłani zaś mogli wstępować do miejsca najświętszego. Kapłani jako ludzie sanktuarium organizowali kult, byli ministrami i stróżami miejsca świętego, dlatego istniała ścisła zależność: nie było kapłanów bez sanktuarium i nie było miejsca świętego bez tych, którzy sprawowali nad nim zleconą pieczę³⁸.

Sens kapłańskich ofiar

Starotestamentalny kapłan składał Bogu liczne ofiary. Celem tych ofiar było uświęcenie codzienności. Jednocześnie stanowiły one dar składany Bogu w celu uznania zależności człowieka od Niego, podtrzymania

³⁶ *Słownik wiedzy biblijnej* zauważa, że we wczesnych tekstach nie mówi się o kapłanie jako osobie zajmującej się składaniem ofiar, lecz jako tym, który nosi efod wyroczni (1 Sm 22,18), zawierający *urim* i *tummim*, używane celem otrzymania znaku myśli czy woli Bożej, który był odpowiedzią na pytanie, z jakim zwracano się do Boga. *Urim* i *tummim* należy tłumaczyć jako *światło* i *doskonałość*. Były to dwie kosteczki lub laseczki, z których jedna oznaczała odpowiedź pozytywną, druga negatywną – rzucone przez arcykapłana dawały odpowiedź – ta, która spadła pierwsza, była odpowiedzią na pytanie. Funkcja kapłana przekazującego wyrocznię Boga skończyła się z chwilą przejścia jej przez proroków, co miało miejsce w czasach Dawida. Por. B. METZGER, M. COOGAN (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 293; T. JELONEK, *Biblijna...*, dz. cyt., s. 125; R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 365-369.

³⁷ Por. J. SZLAGA, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 577.

³⁸ Por. S. WYPYCH (red.), *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 127.

z Nim wspólnoty, a także wyrażenia Mu wdzięczności czy przebłagania za grzechy popełnione przez lud. Ofiary składane Bogu miały podkreślać Jego świętość, osaczenie człowieka przez grzech oraz wielką potrzebę oczyszczenia³⁹. Spełniały one także rolę wychowawczą, ponieważ przypominały ludziom o ich obowiązkach, a zarazem uczyły właściwego odniesienia do Boga. Ofiary odnosiły się do wszystkich przejawów życia, dlatego dzielono je na: całopalne, wspólnoty (biesiadne), zgody (zaspokojne), wspólnoty (zjednoczenia), bezkrwawe pokarmowe, przebłagalne⁴⁰. Należy zaznaczyć, że choć Izraelici asymilowali pewne formy ofiarnicze z kultu krajów ościennych, poddając ich ideę oczyszczeniu, nie praktykowali składania ofiar z ludzi. Celem składanych ofiar było uświęcenie oraz konsekracja jednostki, rodziny, narodu i całej ludzkości⁴¹. Kapłan był *slugą ołtarza*, dlatego też do zakresu jego obowiązków nie należało zabijanie żertwy ofiarnej. Charakteryzując najkrócej posługę kapłana Starego Testamentu w zakresie kultycznym, należy powiedzieć, że kapłanom przypadały w udziale wszystkie czynności wymagające kontaktu z ołtarzem i darami uznanymi za święte (Kpł 1-7; Kpł 16; 17)⁴².

Kapłan Starego Testamentu a idea świętości

Rozważając zagadnienie kapłaństwa w Starym Testamencie, należy zauważyć, że idea świętości leży u jego początku – kapłan ma sobą reprezentować pośród ludu obecność Boga, który jest święty, a zarazem przyjmować na siebie ideę zadośćuczynienia, ekspiacji za grzechy ludu budzące gniew Boga⁴³. Wskazanie zwarte w *Kodeksie świętości* (Kpł 17-26) mówi: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19,2). Kapłani, jak czytamy dalej w *Księdze Kapłańskiej*, „będą święci dla swoje-

³⁹ Por. T. JELONEK, *Biblijna...*, dz. cyt., s. 131.

⁴⁰ Por. B. POŁOK, *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999, s. 70; T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 2002, s. 199-202.

⁴¹ Por. T. JELONEK, *Biblijna...*, dz. cyt., s. 133.

⁴² Por. B. METZGER, M. COOGAN (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 294.

⁴³ Por. J. SZLAGA, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 579.

go Boga, nie będą bezcześcić imienia Bożego, bo oni składają Panu ofiary spalane, pokarm swojego Boga, a więc będą świętością” (Kpł 21,6), arcykapłan natomiast „nie będzie wychodził z przybytku świętego, nie będzie bezcześcił świętego przybytku swego Boga, bo ma na sobie poświęcenie olejem namaszczenia swego Boga” (Kpł 21,12). Świętość oznacza naturę i istotę Boga, dlatego obowiązkiem człowieka Jemu służącego jest dążenie do osobistej świętości, poprzez wyrzeczenie się niektórych kontaktów i odłączenie od tego, co niegodne. Wszystko po to, aby dobrze wypełnić otrzymane powołanie. Od starotestamentalnych kapłanów, którzy mieli bardzo bliski kontakt z Bogiem, wymagano więc szczególnej świętości życia, którą pojmowano raczej jako odcięcie od praktyk pogańskich, niż jako wysokie standardy moralne⁴⁴. Ponieważ wypełnienie tego warunku byłoby niemożliwe przez cały naród, dlatego Bóg przeznaczył jedynie pokolenie Lewiego, które poświęcając się służbie liturgicznej, było najbliższe Niemu.

Nauczycielska misja starotestamentalnych kapłanów

Kapłani Starego Testamentu pełnili obok funkcji kultycznej także funkcję nauczycieli, szczególnie rozwiniętą w okresie niewoli. Poznanie i umiłowanie Boga było świętą powinnością każdego kapłana, a to z kolei miało zaowocować w ich kapłańskim życiu jako nauczanie innych. „Niech nakazów twych uczą Jakuba, a Prawa Twego – Izraela, przed Tobą pałą kadzidło, a na Twoim ołtarzu – ofiarę doskonałą” (Pwt 33,10). W Księdze Malachiasza czytamy ponadto: „Wargi kapłana bowiem powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego, bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów” (Ml 2,7). Ignorancja tego zadania przez kapłanów budziła gniew proroków, dlatego Ozeasz napomina: „Przeciw Tobie, kapłanie, skargę wnoszę. Słabniesz za dnia, z tobą słabnie nocą również prorok (...) Naród mój ginie z powodu braku nauki; ponieważ i ty odrzuciłeś wiedzę, Ja cię odrzucę od mego kapłaństwa. O prawie Boga twego zapo-

⁴⁴ Por. A. TRONINA, *Podręczny Komentarz Biblijny. Księga Kapłańska*, Tarnów 2009, s. 255.

mniałeś. (...) Los kapłana będzie taki jak i los narodu. Ukarzę go za złe postępowanie, odpłacę za jego uczynek” (Oz 4,4-9). Prorok Ezechiel dopowie: „Kapłani jej [Jerozolimy] przekraczają moje prawo – beczeszczą moje świętości. Nie rozróżniają pomiędzy tym, co święte, i tym, co nie-święte, nie rozsądzą pomiędzy tym, co czyste, a tym, co nieczyste, a na szabaty zamknęli oczy, tak że wśród nich doznają zniewagi” (Ez 22,26). W tej prorockiej krytyce kapłanów objawił się zdrowy ruch odnowy życia religijnego całego Izraela, ponieważ kapłan miał służyć ludowi Bożemu, przybliżając mu Boga przez składane ofiary i nauczanie⁴⁵.

Ewolucja autorytetu kapłana

Analizując historię kapłaństwa Starego Testamentu, należy zauważyć ewolucję autorytetu kapłana, który staje się dla ludu punktem odniesienia nie tylko w kwestiach religijnych, ale także cywilnych. Ponadto historia starotestamentalnego kapłaństwa pokazuje dążenie do ustabilizowania się jego form prawnych i strukturalnych, mających zagwarantować dziedziczenie kapłaństwa oraz właściwy zarząd zlecony arcykapłanom odpowiedzialnym za to, co odnosiło się do służby Bożej⁴⁶. Z racji odpowiedzialności arcykapłana przed Bogiem tak za Prawo, jak i za świątynię, uważano go w naturalny sposób za przywódcę narodu wybranego. Historia tegoż narodu łączy się zatem w nierozzerwalny sposób z historią kapłaństwa. Starotestamentalny kapłan jako mąż należący do Domu Boga miał prawo zbliżyć się do Najwyższego, zasięgał rady Boga, przekazywał Jego postanowienia oraz składał Panu ofiary⁴⁷. Kapłan był głosem Jahwe, a jednocześnie strażnikiem przymierza zawartego między Bogiem i narodem wybranym⁴⁸.

⁴⁵ Por. H. LANGKAMMER, *Biblia...*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁶ Por. J. SZLAGA, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 575.

⁴⁷ Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Na wzór Melchizedeka*, „Pastores” 1 (1998), s. 57.

⁴⁸ Por. R. KRAWCZYK, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 123.

Błędy starotestamentalnych kapłanów

Karty Starego Testamentu poza opisami funkcji kapłańskich zawierają również informacje mówiące o tym, że kapłani nie byli zdolni do zrealizowania właściwej im funkcji pośredniczenia. Do błędów popełnianych przez starotestamentalnych kapłanów należy zaliczyć: bezczeszczenie kultu Jahwe przez wprowadzanie zwyczajów kanaańskich do lokalnych sanktuariów Izraela (Oz 4,4-11), synkretyzm pogański w Jerozolimie (Jr 23,11), łamanie Prawa (So 3,4), przeciwstawianie się prorokom (Am 7,10-17), szukanie własnych korzyści (1 Sm 2,12-17) oraz brak gorliwości w służbie Pańskiej (Ml 2,1-9)⁴⁹. Prorocy ubolewają: „Wszystkich ogarnęła żądza zysku: od proroka do kapłana – wszyscy popełniają oszustwa” (Jr 6,13), „książęta jego sądzą za podarunki, za zysk rozstrzygają jego kapłani, prorocy jego wieszczą za pieniądze, powołują się jednak na Pana” (Mi 3,11), „kapłani zbezczeszcili świętość – pogwałcili Prawo” (So 3,4), „do was, kapłani, odnosi się następujące polecenie (...) macie oddawać cześć memu imieniu (...) wy zaś zbroczyliście z drogi, wielu pozbawiliście nauki, zerwaliście przymierze Lewiego” (Ml 2,1-8). List do Hebrajczyków, powołując się na prawo, scharakteryzuje starotestamentalnych arcykapłanów w następujący sposób: „ludzie obciążeni słabością” (Hbr 7,28), którzy zobowiązani są do „składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu” (Hbr 7,27). Mimo jednak słabości starotestamentalnych kapłanów oczekiwano na zrealizowanie idei kapłana, który będąc idealnym, zespoli wszystko w swojej osobie. Można jednak z całą stanowczością stwierdzić, że pomimo zdarzających się nadużyć kapłaństwo Starego Testamentu spełniało swoją historyczno-religijną rolę, podtrzymując z pokolenia na pokolenie życie duchowe w narodzie⁵⁰. Pojęcia kapłaństwa w Starym Testamencie nie można ograniczać tylko do grupy lewitów (w sposób szczególnie przypadła im w udziale stała i pogłębiająca się specjalizacja posługi kapłańskiej), ponieważ wybranie nadaje całemu ludowi Izraela oblicze kapłańskie. Izrael, będąc ludem pośredniczącym, a także kapłańskim, przekazuje jako

⁴⁹ Por. X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 366.

⁵⁰ Por. J. BANAK, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 18.

pośrednik zbawienie narodom, przez co każdy przedstawiciel narodu lub stojący na jego czele był w jakimś stopniu kapłanem wyjaśniającym niektóre funkcje⁵¹.

Wymagania psychofizyczne wobec kapłanów

Stary Testament, mówiąc o kapłanach, nakłada na nich obowiązek zdrowia zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Kapłan przeznaczony do posługi winien być w pełni sprawny, dlatego Księga Kapłańska wymienia ułomności dyskwalifikujące ze służby kapłańskiej. Czytamy w niej: „Mówił Pan do Mojżesza: «Tak mów do Aarona: Ktokolwiek z potomków twoich według ich przyszłych pokoleń będzie miał jakąś skazę, nie będzie mógł się zbliżyć, aby ofiarować pokarm swego Boga. Żaden człowiek, który ma skazę, nie może się zbliżyć – ani niewidomy, ani chrymy, ani mający zniekształconą twarz, ani kaleka, ani ten, który ma złamaną nogę albo rękę, ani garbaty, ani niedorozwinięty, ani ten, kto ma bielmo na oku, ani chory na świerzb, ani okryty liszajami, ani ten, kto ma zgniecione jądra»” (Kpł 21,16-20). Kalectwo kapłana sprawującego funkcje sakralne prowadziło do zbeczeszczenia świętości Boga⁵².

Wśród starotestamentalnych zakazów odnoszących się do kapłanów Księga Kapłańska wspomina również: „Nie wezmą za żonę nierządnicę lub kobiety pohańbionej. Nie wezmą kobiety wypędzonej przez męża, bo kapłan jest poświęcony Bogu” (Kpł 21,7). Arcykapłanom w odniesieniu do małżonki stawia się natomiast następujące wymagania: „Za żonę weźmie tylko dziewicę. Nie weźmie za żonę ani wdowy, ani rozwiedzionej, ani pohańbionej, ani nierządnicę: żadnej z takich nie weźmie, ale weźmie dziewicę spośród swych krewnych. Nie zbecześci potomstwa między krewnymi” (Kpł 21,13-15). Zakazy te znajdowały uzasadnienie w trosce o prawne pochodzenie dziedziców kapłańskiej godności oraz ze względu na postrzeganie wdów w Izraelu jako odrzuconych przez Boga w trosce o czystość linii arcykapłańskiej⁵³.

⁵¹ Por. A. SICARI, *Kapłaństwo Chrystusa*, „Kolekcja Communio” 3 (1988), s. 16-17.

⁵² Por. T. JELONEK, *Biblijne...*, dz. cyt., s. 25.

⁵³ Por. A. TRONINA, *Podręczny...*, dz. cyt., s. 258.

Inny zakaz, o którym mówi Księga Kapłańska, dotyczy niemożności kontaktowania się przez kapłanów z ciałem zmarłego. Izraelici wiązali bowiem śmierć, będącą konsekwencją grzechu, z nieczystością o charakterze rytualnym (Lb 19,11-22), dlatego kult zmarłych nie miał w religii jahwistycznej miejsca, pogrzeb zaś należał do sfery życia świeckiego i nie wymagał w związku z tym udziału kapłana⁵⁴.

Istota kapłaństwa starotestamentalnego

Podsumowując rozważania na temat kapłaństwa Starego Testamentu, należy podkreślić, że starotestamentalna koncepcja kapłaństwa poza jego formą instytucjonalną zawiera w sobie także ideę kapłaństwa powszechnego całego Izraela, który z racji wybraństwa stanowił społeczność kapłańską, czego potwierdzeniem są słowa Księgi Wyjścia (Wj 19,5-6) oraz wypowiedź św. Piotra o powszechnym kapłaństwie ludu Bożego (1 P 2,9-10)⁵⁵. Kapłaństwo było jedynie funkcją, a nie charyzmatem, którym została obdarowana wybrana jednostka. Już sama przynależność do rodu Lewiego, powołanego przez Boga oraz brak jakichkolwiek dysfunkcji natury zarówno fizycznej, jak i psychicznej, wystarczyły do pełnienia funkcji kapłańskiej pośród ludu. Kapłaństwo pozostało mimo to do końca wierne swemu powołaniu. Należy zauważyć, że w starożytnym Izraelu nie było święceń kapłańskich, a kapłani wstępowali na urząd bez jakiegokolwiek religijnego rytu, który udzielałby im łaski i specjalnej władzy, sakralizowali się jednak przez samo pełnienie funkcji kapłańskich⁵⁶. Celem starotestamentalnych kapłanów było bowiem sprawowanie liturgii, nauczanie i redagowanie ksiąg świętych. W ten sposób kapłani podtrzymywali w Izraelu żywą tradycję Mojżesza i proroków oraz zapewniali z pokolenia na pokolenie życie religijne ludu Bożego⁵⁷. Zaprzestanie przez kapłanów przekazywania wyroczni Boga ukierunkowało i skoncentrowało ich wokół funkcji ofiarniczych. Zadaniem kapłanów

⁵⁴ Por. tamże, s. 254.

⁵⁵ Por. R. KRAWCZYK, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁶ Por. R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 363.

⁵⁷ Por. X. LEON-DUFOUR (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 365.

było wówczas strzeżenie świętego ognia na ołtarzu całopalenia, uzupełnianie oliwy w świeczniku w miejscu świętym oraz układanie i spożywanie w nim chlebów pokładnych, gra na trąbach świętych oraz administracja i nadzór nad świątynią⁵⁸. Arcykapłani od czasów Heroda byli mianowani i odwoływani przez władzę polityczną, dlatego przez przekupstwo stracili swój autorytet religijny, świątynia legła w gruzach, zaprzestano składać ofiary, co w konsekwencji doprowadziło do upadku kapłaństwa Starego Testamentu⁵⁹.

Kapłaństwo Starego Testamentu było instytucją z polecenia Bożego i miało charakter pośredniczący, służący idei zbawienia, dlatego kiedy kapłan udzielał wyroczni, przekazywał ludziom odpowiedź daną od Boga; kiedy wypowiadał jakąś instrukcję albo wyjaśniał Prawo czy Torę⁶⁰, to przekazywał i interpretował naukę pochodzącą od Boga; kiedy zanosił na ołtarz krew i mięso ofiarne albo spalał na ołtarzu kadzidło, wówczas przedstawiał Bogu modlitwy i sprawy wiernych – w ten sposób pozostawał zawsze pośrednikiem, ponieważ reprezentował Boga wobec ludzi i ludzi wobec Boga⁶¹. Istotą zatem kapłana Starego Testamentu było stanie między Bogiem i ludem. Czynił to zawsze po to, aby zadośćuczynić za grzechy popełnione przez lud i osłonić go przed gniewem Bożym, a także dla zachowania czy w razie konieczności przywracania świętości ludu Bożego⁶². Kapłani w starożytnym Izraelu pełnili rolę zwierzchni-

⁵⁸ Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁹ Por. T. JELONEK, *Biblijna...*, dz. cyt., s. 151.

⁶⁰ Tora, jak pisze D. Dziadosz, była dla Izraelitów zespołem norm i zaleceń porządkujących każdą dziedzinę życia, ponieważ geneza narodu oraz los pobożnego Izraelity były ściśle związane z religią. Tora była także dokumentacją i zapisem przeszłości Izraela – zawierała ona świadectwa bezpośrednich interwencji zbawczych Boga w dzieje Izraelitów. Izrael ponadto w myśl Tory wszystko zawdzięczał Bogu, dlatego podstawowym jego obowiązkiem była pamięć o wielkich cudach Jahwe i przekazanie jej z ojca na syna. Zadanie to w sposób szczególny stało się udziałem kapłanów, aby naród po wszystkie czasy nie zapomniał o swojej historii i więzach łączących go z Jahwe. Kapłani przypominali te prawdy ludowi podczas religijnych obchodów świąt przypadających w ciągu roku, dlatego można powiedzieć, że Tora i kapłani stali się żywą pamięcią Izraela, do której wracano z nadzieją w najtrudniejszych momentach dziejowych, oczekując z ufnością i wiarą na kolejny dowód miłości Jahwe do swojego ludu. Por. D. DZIADOSZ, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 158-159.

⁶¹ Por. R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 372.

⁶² Por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg...*, dz. cyt., s. 193.

ków duchowych, dlatego ich zadaniem było pouczanie ludu odnośnie do przestrzegania przykazań, modlitwa wstawiennicza oraz sprawowanie kultu ofiarniczego, dla którego byli ustanowieni.

Podsumowanie

Starotestamentalne kapłaństwo przestało istnieć z powodu braku kapłanów, co miało miejsce w 70 roku po Chrystusie. Wówczas zburzono świątynię i zaniechano kultu ofiarniczego. Świątynia jerozolimska była jedynym miejscem, gdzie kult ofiarniczy mógł być legalnie spełniany, dlatego po jej zburzeniu judaizm nie miał już ani ołtarza, ani ofiary⁶³. Starotestamentalni kapłani pojawili się w historii ludu Bożego z woli Jahwe i z Jego woli odeszli, ponieważ postanowił On powoływać nowych kapłanów ze wszystkich narodów, co zapowiedział przez proroka Izajasza (Iz 66,21), a urzeczywistnia przez Wiecznego Arcykapłana Jezusa Chrystusa w nieustannej aktywności Ducha Świętego w Kościele – nowym ludzie Bożym⁶⁴. Należy jednak zauważyć, że instytucja kapłanów starotestamentalnych istniała także w czasach Jezusa, jednakże kandydaci na kapłanów wywodzili się niekoniecznie z potomków Aarona, byli przy tym typowani przez władców politycznych i nie cieszyli się w Nowym Testamencie dobrą reputacją, choć trzeba podkreślić, że „bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” (Dz 6,7)⁶⁵.

Wnioskuje się zatem, że choć Bóg wybrał sobie pokolenie Lewiego do sprawowania służby liturgicznej, istniała potrzeba innej ofiary. Czytamy o tym w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Kapłaństwo, ustanowione w celu głoszenia słowa Bożego i przywracania na nowo jedności z Bogiem przez ofiary i modlitwę, było jednak nieskuteczne, ponieważ nie mogło przynieść zbawienia, potrzebowało nieustannego powtarzania ofiar i nie mogło dokonać ostatecznego uświęcenia. Mogła tego dokonać jedynie ofiara Chrystusa”⁶⁶. Ponadto należy mieć na uwadze fakt,

⁶³ Por. R. DE VAUX, *Instytucje...*, dz. cyt., s. 347.

⁶⁴ Por. J. HOMERSKI, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁵ Por. K. ROMANIUK, *Sakramentologia...*, dz. cyt., s. 119.

⁶⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK), 1540.

że „wszystkie zapowiedzi kapłaństwa w Starym Przymierzu znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie Jezusie, «jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi» (1 Tm 2,5)”⁶⁷. Nie można jednak mówić o kapłaństwie Nowego Testamentu bez odniesienia do omówionego w niniejszym artykule kapłaństwa Starego Testamentu. Mając zatem na uwadze, że Stary Testament jest zapowiedzią Nowego Testamentu, należy na zagadnienie kapłaństwa spojrzeć w perspektywie obu Testamentów.

Bibliografia

- Banak J., *Sakrament kapłaństwa. Wprowadzenie biblijne*, „Materiały Problematyczne” 9 (1986), s. 18-20.
- Brzegowy T., *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów 2002.
- Brzegowy T., *Pozarytualne funkcje kapłaństwa w starożytnym Izraelu*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich*, Kraków 1997, s. 125-134.
- Fac W., *Chrystologia kapłaństwa*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2 (2010), s. 31-38.
- Dąbek T., *Związek kapłaństwa z posługą Słowa*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 141-150.
- Dziadosz D., *Kapłaństwo przestrzeni, w której człowiek spotyka Boga*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005), z. 1, s. 151-174.
- Homerski J., *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994), z. 1, s. 15-30.
- Jelonek T., *Biblijna teologia kapłaństwa*, Kraków 2006.
- Jelonek T., *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kowalczyk A., *Kapłaństwo powszechne i służebne w Nowym Testamencie*, „Znak” 3 (1991), s. 50-56.

⁶⁷ KKK 1544.

- Krawczyk R., *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, „Studia Elbląskie” 11 (2010), s. 123-134.
- Langkammer H., *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, Tarnów 2009.
- Lempa H., *Teologia kapłaństwa w Piśmie Świętym. Od kapłaństwa lewickiego do jedyne go kapłaństwa Jezusa Chrystusa*, w: I. Dec (red.), *Osoba, Kościół, społeczeństwo: księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Józefa Majki*, Wrocław 1992, s. 287-305.
- Leon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994.
- Metzger B., Coogan M. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.
- Polok B., *Wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Opole 1999.
- Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994.
- Sicari A., *Kapłaństwo Chrystusa*, „Kolekcja Communio” 3 (1988), s. 15-22.
- Szłaga J., *Kapłaństwo w Biblii Starego i Nowego Testamentu*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 10 (1998), s. 570-577.
- Świderkówna A., *Na wzór Melchizedeka*, „Pastores” 1 (1998), s. 56-64.
- Tronina A., *Kapłaństwo Starego i Nowego Testamentu*, w: J. Mazur (red.), *Kapłaństwo w posłudze paulińskiej. Symposium pt. „Kapłaństwo – dar i tajemnica”, które odbyło się 21 listopada 2009 roku na Jasnej Górze z okazji Anni Sacerdotalis ogłoszonego przez Benedykta XVI*, Jasna Góra – Częstochowa 2010, s. 12-22.
- Tronina A., *Podręczny Komentarz Biblijny. Księga Kapłańska*, Tarnów 2009.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, Poznań 2004.
- Wypych S. (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987.

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 im. Władysława Broniewskiego w Lubawie. Dziedziny zainteresowań: katechetyka, metodyka nauczania.

ks. Leszek Polepszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.023.9704>

ROLA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO W UŚWIĘCENIU CZŁOWIEKA

A ROLE OF THE SPIRITUAL DIRECTION IN ONE'S HOLINESS

Abstrakt

Kierownictwo duchowe oznacza prowadzenie człowieka do doskonałości chrześcijańskiej. Chociaż rolę kierownika duchowego mogą wypełniać osoby świeckie, jednak w sensie ścisłym kierownikami duchowymi mogą być jedynie kapłani ze względu na święcenia prezbiteratu, które otrzymują oraz związaną z nimi funkcję uświęcania człowieka. Do istotnych celów kierownictwa duchowego należą: pogłębienie relacji z Bogiem, troska o rozwój życia duchowego i rozeznawanie duchowe. Kierownictwo duchowe jest niezastąpioną pomocą dla wszystkich, którzy pragną wzrostu duchowego.

Słowa kluczowe: kierownictwo duchowe, kierownik duchowy, świętość, rozeznawanie, doskonałość chrześcijańska

Abstract

The Spiritual direction means leading a human being towards Christian perfection. Even though the role of a spiritual director can be entrusted to a lay person, strictly speaking the spiritual directors are understood to be priests considering their priestly ordination, which should serve as the tool towards one's holiness. Among the relevant objectives of the spiritual direction are the deepening of the relationship with God, taking care of the development of the spiritual life and spiritual discernment. The spiritual direction is an irreplaceable help for all who have the desire for spiritual growth.

Keywords: spiritual direction, spiritual director, holiness, discernment, Christian perfection

Kierownictwo duchowe w sensie ścisłym oznacza prowadzenie człowieka do doskonałości. Dzieje się to przy współpracy z kierownikiem duchowym, którego zadaniem jest pomoc w rozeznawaniu duchowym, rozpoznawanie natchnień Bożych i zachęta danej osoby do postępu w doskonałości¹.

W Piśmie Świętym możemy odnaleźć wiele wskazówek, które mówią nam na temat kierownictwa duchowego indywidualnego i zbiorowego. Ukazuje nam ono Boga, który bezpośrednio kieruje wybranymi osobami (np. Hiobem, Tobiaszem) bądź też posługuje się osobami wybranymi przez siebie, aby prowadziły one inne osoby (np. Mojżesz kieruje ludem wybranym). Nowy Testament ukazuje nam Jezusa Chrystusa, który również kieruje indywidualnie niektórymi osobami (np. Nikodem, Bartłomiej, Samarytanka) bądź też prowadzi ludzi w sposób zbiorowy (np. Dwunastu czy gromadzące się wokół niego rzesze ludzi). W Biblii

¹ Por. É. DES PLACES, G. BARDY, F. VANDENBROUCKE, A. RAYEZ, M. OLPHE-GALLIARD, C. BERTHELOT DU CHESNAY, J. MAC AVOY, G. de SAINTE-MARIE-MADELEINE, A. DELCHARD, R. ROUQUETTE, O. LACOMBE, w: M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, C. Baumgartner, M. Olphe-Galliard, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac, P. Lamarche (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, t. 3, Paris 1957 (dalej: DSAM III), 1003-1214.

odnajdziemy również wiele przykładów, w których dostrzeżemy pragnienie Boga, by posługiwać się w kierowaniu osobami wybranymi przez siebie ludźmi. Widzimy to choćby w przypadku Helego i Samuela, Korneliusza i św. Piotra, św. Pawła i Ananiasza².

Władza kierownika duchowego w swojej naturze nie jest władzą jurysdykcyjną ani doktrynalną. Kierownictwo duchowe zmierza bowiem do aplikacji prawd wiary w życiu chrześcijanina. Partycypuje ono w Chrystusowym i kościelnym posłannictwie uświęcania i nawiązuje do funkcji kapłańskiej Syna Bożego. Autorytet kierownika duchowego wypływa więc przede wszystkim ze święceń kapłańskich oraz z osobistej wiedzy i świętości. Chociaż funkcję kierownika duchowego mogą pełnić osoby nieposiadające święceń prezbiteratu, jednak w pełnym sensie kierownikami duchowymi mogą być jedynie kapłani³.

Osoby świeckie mogą pełnić rolę kierowników duchowych, zwłaszcza kiedy są zaangażowane w animację wspólnot kościelnych. Poprzez animowanie rekolekcji, towarzyszenie grupom modlitewnym, wspieranie ludzi młodych, pomoc w rewizji życia mogą odegrać znaczącą rolę w rozwoju życia duchowego innych osób. Praktyka kierownictwa duchowego prowadzonego przez osoby świeckie nie jest nowa. Od samego początku kierownictwo było realizowane przez świeckich i dla świeckich. W głównej mierze byli to ojcowie duchowi, ale także kobiety: matki duchowe czy przełożone żeńskich klasztorów. Warto tu choćby przywołać postać św. Katarzyny ze Sieny, która jest typowym przykładem świeckiego kierownictwa duchowego w średniowieczu⁴.

² Por. DSAM III, 1173-1174; W. SŁOMKA, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 243; A. MERCATALI, *Padre spirituale*, w: S. Fiore De, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Milano 1997, s. 1119-1120.

³ Por. DSAM III, 1180-1183; C. GRATTON, *Direzione spirituale*, w: M. Downey (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, s. 239-240; J. K. MICZYŃSKI, *Il direttore spirituale come persona discernente. Studio sulla base della moderna letteratura teologica italiana*, „Roczniki Teologii Duchowości” 1(56) (2009), s. 207-214.

⁴ Por. W. PRZYBYŁO, *Kierownictwo duchowe kobiet konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 76-91; W. ZYZAK, *Świeccy kierownicy duchowi*, „Życie Konsekrowane” 5(91) (2011), s. 57-59.

Posłudze świeckich kierowników duchowych sprzyja praktyka oddzielenia kierownictwa duchowego od sakramentalnej spowiedzi, jak też wymóg profesjonalnej pomocy psychologicznej związanej z formacją ludzką. Warto jednak zadbać o to, by – jak to zauważa W. Zyzak – nie zacierać różnic pomiędzy prawdziwym kierownictwem duchowym a *counsellingiem* czy jakąś formą psychoterapii⁵. Naturalną formą kierownictwa duchowego świeckich jest odpowiedzialność rodziców za rozwój duchowy ich dzieci. Przypomina o tym Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*⁶. Świeccy kierownicy duchowi mogą także wspomagać duszpasterzy zwłaszcza w wychowaniu dzieci i młodzieży, przygotowaniu narzeczonych i małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa czy też w prowadzeniu grup i rekolekcji stanowych⁷.

Z faktu, że kierownictwo duchowe odnosi się do władzy uswięcenia, a nie do władzy rządzenia, można wyciągnąć następujące wnioski: może być ono spełniane przez osoby zakonne i świeckie; jest służbą wobec Boga, który posługuje się kierownikiem w dziele swego uswięcenia; zakres kierownictwa jest podporządkowany jego celowi; służba kierownika duchowego dokonuje się na zasadzie zastępczości⁸.

Wspomniana wyżej autonomia duchowa osoby kierowanej jest definiowana jako samodecydowanie i niezależność od wpływów zewnętrznych. Nie może być ona ograniczana, ponieważ człowiek jako istota świadoma i wolna nie może być traktowany jako narzędzie. Niezależność od wpływów zewnętrznych nie posiada jednak charakteru absolutnego, ponieważ nie zawiera niezależności od Boga i prawa moralnego. Zakłada ona także – przed dojrzałością duchową osoby kierowanej – wpływ kierownika duchowego, który jednak powinien towarzyszyć osobie, zakładając jej autonomię⁹.

⁵ Por. tamże, s. 59.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Rzym 1981, 38.

⁷ Por. W. ZYZAK, *Świeccy kierownicy duchowi*, dz. cyt., s. 60-61.

⁸ Por. DSAM III, 1190-1191.

⁹ Por. DSAM III, 1185-1188. Jak zauważa o. F. Kaltbach OFM: „Kierownictwo duchowe nie absolutyzuje takich wartości jak posłuszeństwo kierownikowi czy wolność, ale stawia na pierwszym miejscu osobowe zjednoczenie z Bogiem. Można i trzeba tu jednak zaznaczyć, że cel ten zakłada posłuszeństwo woli Bożej, która może być wyrażona wskazaniem

Jednym z celów kierownictwa duchowego jest doprowadzenie człowieka do poznania siebie na drodze zjednoczenia z Bogiem. Znaczący rozwój duchowego podkreślają ścisłą współzależność pomiędzy rozwojem miłości, czego konsekwencją jest postęp na drodze zjednoczenia z Bogiem, a poznaniem siebie. Poznanie siebie dokonuje się w dwóch aspektach: wielkości i małości człowieka. Pierwszy polega na poznaniu dzieła Boga zawartego w stworzeniu, zbawieniu i uświęceniu człowieka oraz osobowej komunii z Bogiem. Drugi natomiast na poznaniu prawdy o sobie i Bogu, do czego kluczem jest pokora. W tym rozwoju duchowym warto jednak zwrócić uwagę na swoistą hierarchię wartości: poznanie planu Bożego względem człowieka, osobowa relacja z Bogiem poprzez wiarę, nadzieję i miłość oraz korzystanie z dostępnych dla każdego środków zjednoczenia. Trzeba także zauważyć, że chociaż poznanie siebie nie jest celem, służy jednak otwartości na Boga oraz nadaniu prawdziwości tej relacji¹⁰.

Istotnym elementem kierownictwa duchowego jest rozeznanie duchowe¹¹. „Chrześcijanin nie jest wezwany przez Boga do jakiejś samorealizacji, lecz do urzeczywistniania w sobie obrazu Jednorodzonego Syna Ojca, Chrystusa Jezusa, którego życie na tym świecie nie było spełnianiem swojej woli, lecz woli Ojca: Jezus zawsze był w postawie posłusznego nasłuchiwanie Ojca, aby wykonać jego dzieło pod przewodnictwem Ducha Bożego”¹². Kierownictwo duchowe musi więc zawierać w sobie następujące fundamentalne wymiary: naśladowanie Chrystusa, posłuszeństwo i uległość Duchowi Świętemu. To natomiast podkreśla rolę

kierownika. Współpraca z Bogiem nie dokonuje się na jakiejś meta-płaszczyźnie, ale dokonuje się tu i teraz, a wyrazicielami Jego woli, w dużej mierze są zwykli, normalni ludzie – np. kierownik duchowy”. F. KALTBACH, *Kierownictwo duchowe – kształtowanie wolności ducha w posłuszeństwie*, „Życie Konsekrowane” 6(22) (2016), s. 81-82.

¹⁰ Por. J. STRUŚ, *Direzione spirituale*, w: E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1990, s. 796-797; J. W. GOGOLA, *Rola poznania siebie w drodze zjednoczenia z Bogiem*, „Itinera Spirituality” 3 (2010), s. 99.

¹¹ Termin „rozeznawanie duchowe” oraz powiązany z nim „rozeznawanie duchów” wyjaśnia np. o. M. Ruiz Jurado SJ. Por. M. RUIZ JURADO, *Rozeznawanie duchowe. Teologia, historia, praktyka*, Kraków 2002, s. 21-26.

¹² Tamże, s. 283.

rozeznawania duchowego w osobistej formacji, której celem jest dojrzałość w życiu chrześcijańskim. W praktyce wspomniany autor podaje trzy zasadnicze możliwości zastosowania rozeznawania: w zwyczajnym życiu, w kryzysach oraz w wyborze stanu lub powołania¹³.

Aby rozeznawanie duchowe mogło się zrealizować, kierownik winien być narzędziem Ducha Świętego, który w sposób wolny i odpowiedzialny współpracuje z Drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, będącą źródłem uświęcenia człowieka¹⁴. Winien on także cechować się miłością i pokorą, prowadzić intensywne życie duchowe, posiadać należytą wiedzę, doświadczenie i kierować się roztropnością. Osoba prowadzona winna natomiast odznaczać się otwartością serca, pokorną uległością intelektualną i moralną w duchu wiary i ufności Bogu, autonomią duchową, zaufaniem i miłością nadnaturalną¹⁵.

Celem rozeznawania duchowego w kierownictwie duchowym jest poznanie całej rzeczywistości ludzkiego życia obejmującej „wymiar wewnętrzny” i „zewnątrzny”. Wymiar wewnętrzny obejmuje duchowe stany człowieka, doświadczenia, wpływ różnych duchów na umysł, zmysły, wyobraźnię czy pamięć. Natomiast wymiar zewnętrzny dotyczy „duchowej” oceny doktryn, zewnętrznych postaw, wyborów, zachowań, jak też procesów zachodzących w świecie, stanowiących aktualne wyzwania czy znaki czasu. Najważniejszym jednak i głównym przedmiotem rozeznawania duchowego jest osoba Jezusa Chrystusa. Uległość Duchowi Świętemu prowadzi bowiem do rozpoznania w Jezusie Chrystusie Mesjasza i Zbawiciela, jak też pozwala w Jego świetle i w świetle Jego nauki postrzegać całą aktywność człowieka i oceniać ją w tej perspektywie. Rozeznawanie

¹³ Por. tamże, s. 283-292. Por. także: C. A. BERNARD, *Laiuto spirituale personale*, Roma 1985; M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 1993; F. KALTBAACH, *Dojrzałość jako cel kierownictwa duchowego*, „Życie Konsekrowane” 1(57) (2006), s. 63-67.

¹⁴ Por. P. P. OGÓREK, *Biblijno-teologiczne podstawy kierownictwa duchowego*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 13-14.

¹⁵ Por. DSAM III, 1184-1185; E. GAMBARI, *Directoires spirituels*, w: DSAM III, 1216-1222; W. SŁOMKA, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 246; A. MERCATALI, *Padre spirituale*, dz. cyt., s. 1116-1134; B. RUSIN, *Rola kierownika i penitenta w kierownictwie duchowym*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 47-57; L. MISIARCZYK, *Czy konieczne jest kierownictwo do rozwoju życia duchowego?*, „Pastores” 2(71) (2016), s. 35.

duchowe ze swej natury dotyczy więc wielu sfer życia osobowego: stanu własnego sumienia, owoców działania, poruszeń wewnętrznych, stanów ducha człowieka, programowania własnego życia zgodnie z poszukiwaniem woli Bożej, postaw moralnych, motywacji, posług i zaangażowań apostołskich oraz wielu innych rzeczywistości życia osoby¹⁶. W proces rozeznawania duchowego powinien być zaangażowany rozum otwarty na światło Ducha Świętego, co prowadzi do właściwej oceny danej rzeczywistości i jej zgodności z normą moralną, czego skutkiem jest prawidłowa, wolna, w pełni świadoma i odpowiedzialna decyzja człowieka¹⁷.

Uprzywilejowanym środowiskiem dla kierownictwa duchowego jest sakrament pojednania¹⁸. Atmosfera dyskrecji i szczerości oraz przygotowanie kapłana i otrzymana łaska święceń prezbiteratu sprawiają, że jako szafarz tego sakramentu jest on w szczególny sposób powołany do tego, by sprawować funkcję kierownika duchowego wobec swoich penitentów¹⁹.

W świetle Pisma Świętego, które stanowi podstawowe kryterium rozeznawania duchowego, możemy wskazać dwa najważniejsze kryteria rozeznawania: przyjęcie Chrystusa jako Pana (1 J 4,2-3: „Każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Żaden zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch antychrysta”) oraz pełnienie woli Bożej łączące się z posłuszeństwem Bogu (Mt 12,50: „Kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest Mój bratem, siostrą i matką”). Biblia pozwala nam wyodrębnić także wiele innych kryteriów, bazujących na tych dwóch zasadniczych. Wśród nich można wymieć kryteria wskazujące na: miłość (1 J 4,8: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością”), owoce działania (Mt 7,16: „Poznacie ich po owocach”), pokorę i prostotę – znaki dziecięstwa Bożego (Mt 18,3: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdzicie

¹⁶ Por. P. P. OGÓREK, *Kierownictwo duchowe formacją dojrzałego sumienia*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 17-30.

¹⁷ Por. J. K. MICZYŃSKI, *Kryteria rozeznawania duchowego i rozeznawania duchów w świetle współczesnej literatury teologiczno-duchowej*, „Roczniki Teologii Duchowości” 3(58) (2011), s. 123-127.

¹⁸ Por. P. P. OGÓREK, *Kierownictwo duchowe a sakrament spowiedzi*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 31-37.

¹⁹ Por. W. SŁOMKA, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 250-252.

do królestwa niebieskiego”), roztropność, nieufność wobec własnych sądów i przyjmowanie napomnienia braterskiego (Mt 18,15-17: „Gdy brat twój zgrzeszy <przeciw tobie> idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi”), uczynki miłosierdzia (por. Mt 25,31-46)²⁰.

Na konieczność i dobrodziejstwo korzystania z kierownictwa duchowego zwraca uwagę wielu autorów duchowych. W starożytności chrześcijańskiej podkreślali to zwłaszcza autorzy monastyczni, którzy mnichom posiadającym umiejętność przenikania myśli i serca ludzi nadawali tytuł „ojca” lub „starca”. Wśród przymiotów kierownika akcentowano doświadczenie duchowe, ascezę i prowadzenie intensywnego życia duchowego. Jednym z najbardziej znanych znawców tematu z kręgu tradycji monastycznej jest Ewagriusz z Pontu (345-399), który kierownictwo duchowe określa jako pomoc w rozeznaniu myśli namiętnych (gr. *logismoí*), czyli demonów, które mogą zwodzić człowieka, ponieważ nikt z ludzi nie może być sędzią we własnej sprawie (*nemo iudex in causa sua*). Rozwijając temat kierownictwa duchowego, zwracał uwagę na konieczność rozeznawania duchów, które oddziałują na decyzje człowieka poprzez myśli i rodzące się pragnienia. Wśród najbardziej groźnych dla życia duchowego wymieniał osiem myśli, które mogą zwodzić człowieka, zwłaszcza mnicha: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew (złość), acedię, próżność i pychę. Wiążą się one ze sobą i stanowią źródło dla innych zagrożeń duchowych. Próbują odwieść człowieka od Boga i od dobra²¹. Autor ten zauważa jednak: „Czy owe myśli dręczą naszą duszę, czy nie, czy wzniecają, czy też nie wzniecają namiętności, to zależy od nas”²². Źródłem powyższych pokus złego ducha jest „zakochanie w samym sobie”. Przeciwnieństwem dla nich są cnoty: wstrzeźliwość, roztrop-

²⁰ Por. M. RUIZ JURADO, *Rozeznawanie duchowe...*, dz. cyt., s. 27-36; J. K. MICZYŃSKI, *Kryteria rozeznawania duchowego...*, dz. cyt., s. 127-129.

²¹ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O praktyce ascetycznej (Practicus)*, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior OMI, A. Ziernicki, Kraków 2007², „Źródła Monastyczne” 18, s. 225-255.

²² EWAGRIUSZ Z PONTU, *O praktyce ascetycznej (Practicus)*, dz. cyt., 6.

ność, ubóstwo, radość, wyrozumiałość, cierpliwość, skromność i pokora. Cnotą, która jest przeciwna „zakochaniu w samym sobie”, jest miłość będąca fundamentem postawy chrześcijańskiej człowieka²³. Rola kierownictwa duchowego polega między innymi na tym, by pomóc człowiekowi rozeznawać motywy podejmowanych praktyk ascetycznych zmierzających do rozwoju cnót i wykorzeniania wad oraz pomagających w rozwoju miłości Boga i bliźniego²⁴.

Każdy, kto chce rozwijać swoje życie duchowe, winien korzystać z kierownictwa duchowego. Chociaż – jak zauważa L. Misiarczyk – nie jest ono konieczne do „wegetacji duchowej” chrześcijanina, stanowi jednak niezbędną pomoc dla wzrostu duchowego. Pomaga zobiektywizować osobiste przeżycia i nie poddawać się tyranii własnych emocji i uczuć. Pozwala również w obiektywny sposób ocenić swój stan duchowy, rozeznawać pragnienia i pokusy oraz wyrwać się z pułapki indywidualizmu i niezależności, które często są związane z największą przeszkodą rozwoju duchowego, jaką jest pycha²⁵.

Do korzystania z kierownictwa duchowego w szczególny sposób zobowiązani są powołani do stanu kapłańskiego oraz osoby konsekrowane. Kodeks prawa kanonicznego już na etapie formacji podstawowej do kapłaństwa zaleca korzystanie z kierownictwa duchowego²⁶, nakazując, by w każdym seminarium był obecny przynajmniej jeden kierownik duchowy²⁷. Także obecne *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, wypowiadając się na temat formacji do kapłaństwa w wymiarze duchowym,

²³ Por. L. POLESZAK, *Lenistwo duchowe*, „Symposium” 1(19) (2010), s. 180.

²⁴ Por. L. MISIARCZYK, *Czy konieczne jest kierownictwo...*, dz. cyt., s. 32-35.

²⁵ Por. tamże, s. 36-37. Por. także: M. JEŻOWSKI, *Kierownictwo duchowe versus self-made spirituality. Życie konsekrowane świadectwem autentycznej religijności chrześcijańskiej*, „Życie Konsekrowane” 5(121) (2016), s. 80-82.

²⁶ Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 246 § 4; L. J. CAMELI, *Spiritual Direction in Catholic Seminaries: Grace and Challenge*, „Seminary Journal” 1(19) (2013), s. 18-21.

²⁷ Por. KPK kan. 239 § 2; A. DOMASZK, *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w prawie kanonicznym (I). Forma sakramentalna i pozasakramentalna*, „Seminare” 3(36) (2015), s. 23-31; A. DOMASZK, *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w prawie kanonicznym (II): zachowanie tajemnicy*, „Seminare” 3(37) (2016), s. 35-45.

podkreśla znaczenie i wagę kierownictwa duchowego alumnów. Zwraca również uwagę na fakt, że kandydat do kapłaństwa, by móc stać się dobrym i skutecznym szafarzem sakramentu pokuty i wiarygodnym świadkiem Bożego miłosierdzia dla grzeszników, powinien często korzystać zarówno z sakramentu pokuty i pojednania, jak też z kierownictwa duchowego. Kierownictwo duchowe – podkreśla przywołany dokument – stanowi uprzywilejowane narzędzie integralnego wzrostu osoby. *Ratio fundamentalis* przypomina także podstawowe zasady wyboru kierownika duchowego. Powinno się to dokonać w atmosferze wolności, co gwarantuje właściwy proces formacyjny²⁸.

Kierownictwo duchowe jest podstawowym elementem formacji kapłańskiej i zakonnej. Stanowi ono nieodzowną pomoc w drodze do osiągnięcia świętości. Prowadzi do osobistego spotkania z Chrystusem i przyczynia się do rozpoznania, odnowy i umocnienia się w powołaniu na wyłączną służbę Bożą²⁹. Jan Paweł II stwierdza: „Praktyka *kierownictwa duchowego* przyczynia się w znacznym stopniu do postępów stałej formacji kapłanów. Jest to środek klasyczny, nadal wysoko ceniony nie

²⁸ Por. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Watykan 2016, 107; R. SELEJDAK, *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, „Collectanea Theologica” 3(87) (2017), s. 116.

²⁹ Jan Paweł II dobitnie stwierdza: „Dlatego też wyrazem troski o powołania kapłańskie winna być również zdecydowana i przekonująca propozycja kierownictwa duchowego. Trzeba koniecznie odkryć na nowo wielką tradycję osobistego kierownictwa duchowego, które zawsze przynosiło liczne i cenne owoce w życiu Kościoła. W konkretnych przypadkach i przy spełnieniu ściśle określonych warunków może ono być wspomagane, ale nie zastępowane, przez pewne formy analizy czy pomocy psychologicznej”. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992 (dalej: PDV), 40. „Życzliwa i czynna postawa prezbiterów w praktykowaniu kierownictwa duchowego jest także ważną okazją do rozpoznawania i podtrzymywania powołania do kapłaństwa i do różnych form życia konsekrowanego”. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994, 54. Por. J. SKAWROŃ, *Psychologia a kierownictwo duchowe*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 58-70; A. PRYBA, *Posługa sakramentalnej pokuty i kierownictwa duchowego w perspektywie świętości chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 10 (2011), s. 208-211; P. PIASECKI, *Problemy kierownictwa duchowego osób konsekrowanych. Przestrzenie kierownictwa duchowego osób konsekrowanych w kontekście rozpoznawania znaków czasu we współczesnym świecie*, „Duchowość w Polsce” 17 (2015), s. 150.

tylko jako metoda formacji duchowej, ale także dlatego, że pozwala rozwijać i wspomagać wierność i wielkoduszność w wypełnianiu kapłańskiej posługi³⁰.

W przypadku życia konsekrowanego kierownictwo duchowe odgrywa ważną rolę w formacji duchowej zakonników na różnych etapach ich formacji zakonnej. Jego potrzeba wynika z samej natury człowieka, który rozwija się dynamicznie. Konieczność kierownictwa istnieje zarówno na etapie rozeznania powołania, w czasie którego zwraca się uwagę na drogę osobistej modlitwy i otwartość na Boga, poprzez etap formacji początkowej, gdzie kierownictwo staje się moralną koniecznością chroniącą przed deformacją i sprzyjającą rozwojowi duchowemu, aż do jego dojrzałej realizacji w formacji permanentnej, której celem jest uświęcenie osoby konsekrowanej³¹.

Bibliografia

Bernard C. A., *L'aiuto spirituale personale*, Roma 1985.

Cameli L. J., *Spiritual Direction in Catholic Seminaries: Grace and Challenge*, „Seminary Journal” 1(19) (2013), s. 17-21.

Costa M., *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 1993.

Domaszk A., *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w prawie kanonicznym (I). Forma sakramentalna i pozasakramentalna*, „Seminare” 3(36) (2015), s. 21-31.

Domaszk A., *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w prawie kanonicznym (II): zachowanie tajemnicy*, „Seminare” 3(37) (2016), s. 35-45.

Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej (Practicus)*, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tł. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior OMI, A. Ziernicki, Kraków 2007², „Źródła Monastyczne” 18, s. 223-255.

³⁰ PDV 81.

³¹ Por. M. SAJ, *Kierownictwo duchowe w życiu konsekrowanym – potrzeba czy konieczność?*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 38-46.

- Gambari E., *Directoires spirituels*, w: M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, C. Baumgartner, M. Olphe-Galliard, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac, P. Lamarche (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, t. 3, Paris 1957, 1216-1222.
- Gogola J. W., *Rola poznania siebie w drodze zjednoczenia z Bogiem*, „Itinera Spirituality” 3 (2010), s. 89-100.
- Gratton C., *Direzione spirituale*, w: M. Downey (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, s. 236-240.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Jeżowski M., *Kierownictwo duchowe versus self-made spirituality. Życie konsekrowane świadectwem autentycznej religijności chrześcijańskiej*, „Życie Konsekrowane” 5(121) (2016), s. 72-94.
- Kaltbach F., *Dojrzałość jako cel kierownictwa duchowego*, „Życie Konsekrowane” 1(57) (2006), s. 63-67.
- Kaltbach F., *Kierownictwo duchowe – kształtowanie wolności ducha w posłuszeństwie*, „Życie Konsekrowane” 6(22) (2016), s. 80-95.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Watykan 2016.
- Mercatali A., *Padre spirituale*, w: S. Fiore De, T. Goffi (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Milano 1997, s. 1116-1134.
- Miczyński J. K., *Il direttore spirituale come persona discernente. Studio sulla base della moderna letteratura teologica italiana*, „Roczniki Teologii Duchowości” 1(56) (2009), s. 207-214.
- Miczyński J. K., *Kryteria rozeznawania duchowego i rozeznawania duchów w świetle współczesnej literatury teologiczno-duchowej*, „Roczniki Teologii Duchowości” 3(58) (2011), s. 121-139.
- Misiarczyk L., *Czy konieczne jest kierownictwo do rozwoju życia duchowego?*, „Pastores” 2(71) (2016), s. 30-77.

- Ogórek P. P., *Biblijno-teologiczne podstawy kierownictwa duchowego*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 8-16.
- Ogórek P. P., *Kierownictwo duchowe a sakrament spowiedzi*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 31-37.
- Ogórek P. P., *Kierownictwo duchowe formacją dojrzałego sumienia*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 17-30.
- Piasecki P., *Problemy kierownictwa duchowego osób konsekrowanych. Przestrzenie kierownictwa duchowego osób konsekrowanych w kontekście rozpoznawania znaków czasu we współczesnym świecie*, „Duchowość w Polsce” 17 (2015), s. 148-160.
- Places É. des, Bardy G., Vandenbroucke F., Rayez A., Olphe-Galliard M., Berthelot du Chesnay C., Mac Avoy J., Sainte-Marie-Madeleine G. de, Delchard A., Rouquette R., Lacombe O., *Direction spirituelle*, w: M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, C. Baumgartner, M. Olphe-Galliard, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac, P. Lamarche (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, t. 3, Paris 1957, 1002-1214.
- Poleszak L., *Lenistwo duchowe*, „Sympozjum” 1(19) (2010), s. 175-188.
- Pryba A., *Posługa sakramentalnej pokuty i kierownictwa duchowego w perspektywie świętości chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność” 10 (2011), s. 201-212.
- Przybyło W., *Kierownictwo duchowe kobiet konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 76-91.
- Ruiz Jurado M., *Rozeznawanie duchowe. Teologia, historia, praktyka*, Kraków 2002.
- Rusin B., *Rola kierownika i penitenta w kierownictwie duchowym*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 47-57.
- Saj M., *Kierownictwo duchowe w życiu konsekrowanym – potrzeba czy konieczność?*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 38-46.
- Selejda R., *Formacja kandydatów do kapłaństwa w świetle nowego Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, „Collectanea Theologica” 3(87) (2017), s. 97-133.
- Skawroń J., *Psychologia a kierownictwo duchowe*, „Życie Konsekrowane” 4(66) (2007), s. 58-70.
- Słomka W., *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996.

Struś J., *Direzione spirituale*, w: E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1990, s. 793-806.

Zyzak W., *Świeccy kierownicy duchowi*, „Życie Konsekrowane” 5(91) (2011), s. 56-64.

Ks. Leszek Poleszak, sercanin, 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.

ARTYKUŁY
ARTICLES

ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-7923-4517; e-mail: naporus@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.024.9705>

ABRAHAM – APOSTOŁ Z KSIĘGI RODZAJU

ABRAHAM – THE APOSTLE OF THE BOOK OF GENESIS

Abstrakt

„Idźcie i głosćcie” – to wezwanie, jakie usłyszeli od Jezusa Apostołowie (zob. Mt 10,7; Mk 16,15). Wezwanie to kryje w sobie nie tylko element posłania, misji, ale również tajemnicę niezwyklego powołania do pójścia za Jezusem oraz tworzenia głębokiej z Nim relacji. W niniejszym artykule autor podejmuje próbę odczytania podobnych elementów w biblijnej i pozabiblijnej tradycji dotyczącej Abrahama. Okazuje się, że tradycja ta w wielu miejscach wykazuje cechy podobieństwa do ewangelicznych opowiadań o życiu i działalności grona Dwunastu. Daje w ten sposób podstawę, by dostrzec w Abrahamie postać Apostoła – Apostoła z Księgi Rodzaju.

Słowa kluczowe: Abraham, Apostoł, Księga Rodzaju

Abstract

„And preach as you go” – this is the call which the apostles heard from Jesus (see Mt 10:7; Mc 16:15). This call comprises not only the elements

of mission, but also a mystery of an unusual vocation to follow Jesus and to build a profound relation with Him. In this article the author makes attempt to find similar elements in biblical and extrabiblical tradition concerning Abraham. It turns out that this tradition shows certain similarities to the Gospel narratives concerning life and activity of twelve disciples of Jesus. In this way it constitutes basis to discover in the person of Abraham an apostle – the Apostle of the Book of Genesis.

Keywords: Abraham, apostle, the Book of Genesis

Zaproszenie do uczestnictwa w konferencji naukowej zatytułowanej *Idźcie i głoscie* zawierało zachętę, by na tak sformułowany temat, wywołujący raczej „nowotestamentalne skojarzenia”, spojrzeć nieco szerzej, uwzględniając również naukowe zainteresowania i specjalizacje biblistów, którzy swoje prace koncentrują głównie wokół zagadnień Biblii Hebrajskiej. Odpowiadając na to zaproszenie, postanowiliśmy przez pryzmat wezwania „Idźcie i głoscie” spojrzeć na postać Patriarchy Abrahama. Zaproponowany przez nas temat: *Abraham – Apostoł z Księgi Rodzaju* wydaje się brzmieć nieco pretensjonalnie i może na myśl przywoływać mało oryginalny temat szkolnego wypracowania, w którym mało ambitny uczeń podzielić się ma kilkoma mniej lub bardziej samodzielnymi myślami w celu udowodnienia z góry przyjętej tezy. W tak sformułowanym temacie razić może również pewna banalna oczywistość, niekryjąca w sobie na pierwszy rzut oka żadnej intrygującej naukowej zagadki, nieoparta na żadnym interesującym wariancie tekstualnym, który mógłby choć na chwilę rozpalic naukową wyobraźnię adeptów nauk biblijnych i choć w maleńkim wymiarze nasycić obsesyjny głód wiedzy „połykaczy kurzu” w uniwersyteckich bibliotekach. Gdyby ten temat dało się chociaż rozwinąć na bazie jakiegoś efektownego odkrycia archeologicznego, jakiejś archeologicznej sensacji. Na przykład:

„Jak podaje «Journal of Biblical Archeology» prace konserwatorskie prowadzone w Haram al-Khalil (tzn. w Grocie Makpela) w Hebronie po masakrze, jaka miała tam miejsce w lutym 1994 roku, odsłoniły nieznaną dotąd inskrypcję, zapisaną czcionką paleohebrajską na ceno-

tafie – symbolicznym grobowcu Patriarchy Abrahama. Napis ten – odczytany i częściowo zrekonstruowany przez wybitnego paleografa Emila Puecha brzmi: *Abraham avinu – shaliah le El Elion* (אֲבִרָהָם אֲבִינֵנוּ שְׁלִיחַ לֵאלֹהֵי אֵלִים). Przełożona na język grecki inskrypcja ta brzmi: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἀπόστολος τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, co należało by przetłumaczyć: ‘Ojciec nasz Abraham – Apostoł Boga Najwyższego’.

Niestety, jak dotąd nie tylko poważne źródła naukowe, ale nawet pseudonaukowe tabloidy uparcie milczą na temat istnienia podobnej inskrypcji...

Słowo *apostół* w języku polskim jest oczywiście zapożyczeniem z języka greckiego. Rzeczownik ὁ ἀπόστολος, -ου, wywodzi się od czasownika ἀποστέλλω. W grece klasycznej występował przeważnie w odmiennym odcieniu znaczeniowym niż ten, znany nam z kart Nowego Testamentu. Termin ten pierwotnie wskazywał na kontekst podróży odbywanej drogą morską, zwłaszcza zaś wyprawy o charakterze militarnym. W tym sensie był to niemal termin techniczny, oznaczający okręt transportowy czy frachtowiec lub też wysłanie w drogę takiego okrętu. Nieco później rzeczownik ἀπόστολος używany był na określenie floty lub grupy ludzi posłanych z określoną misją¹. Rzeczownik jest bardzo słabo poświadczony w literaturze żydowskiej pisanej w języku greckim: nie występuje w pismach Filona z Aleksandrii, tylko raz jest poświadczony w pismach Józefa Flawiusza (Ant., 17, 300)². W tłumaczeniu Septuaginty ἀπόστολος pojawia się tylko raz w 3 Βασ. 14,6 (= 1 Sm 14,6), w pasusie 14,1-20, którego brak jest w Kodeksie Watykańskim (B), a który w Kodeksie Aleksandryjskim zawiera frazę: ἐγὼ εἶμι ἀπόστολος πρὸς σε σκληρός³. Grecki ἀπόστολος byłby w tym wypadku tłumaczeniem hebrajskiego słowa שְׁלִיחַ, które choć użyte rzeczownikowo, jest formą

¹ Zob. K. H. RENGSTORF, ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, Ψευδαπόστολος, ἀποστολή, w: G. Kittel et al. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, MI 1964 (dalej: TDNT), t. 1, 407.

² Niekiedy wskazuje się również na Ant. 1,146 jako drugie miejsce, w którym ἀπόστολος występowałby w pismach Józefa Flawiusza, ale ten wariant tekstualny budzi pewne wątpliwości.

³ Zob. TDNT I, 413.

imiesłowu biernego czasownika שָׁלַח, „posyłać”, „wysyłać”⁴. Warto zauważyć, że w Biblii pojawia się również forma שְׁלִיחַ, która jako imiesłów bierny koniugacji *Peal* mogłaby być odpowiednikiem greckiego ἀπόστολος. Występuje ona jednak w aramejskiej sekcji tekstu biblijnego i odnosi się do Ezdrasza – kapłana, który jest *posłany* (שְׁלִיחַ) przez króla i jego siedmiu radców, by na podstawie Prawa Boga swego „zbadać stosunki w Judzie i w Jerozolimie” (Ezd 7,14). Warto również wspomnieć, że w judaizmie pierwszych wieków po Chrystusie znane było również określenie שְׁלִיחַיִם, *apostoli*. Mianem tym określano posłanych przez starszyzną żydowską poborców podatku religijnego, który żyjący w diasporze Żydzi do końca czwartego wieku mogli przekazywać do Palestyny⁵.

Jak wspomnieliśmy wyżej rzeczownik ἀπόστολος nie występuje w greckim tekście tzw. cyklu Abrahama⁶. Znaleźć tam można natomiast pięciokrotnie użyty czasownik ἀποστέλλω, „posyłam”. Tylko raz odnosi się on jednak do Abrahama, który jest w tym przypadku podmiotem w zdaniu w stronie czynnej – jest „posyłającym”, a nie „posłanym”⁷. Niewiele do naszych analiz wniosą również poszukiwania wspomnianego wyżej hebrajskiego czasownika שָׁלַח, „wysyłać”, który najczęściej bywa

⁴ Forma ta użyta jest poza 1 Krl 14,6 jeszcze trzykrotnie, w Jr 49,14; Ez 3,5 i Ez 23,40. W tych przypadkach jest jednak tłumaczona na język grecki jako forma *passivum* czasownika ἀποστέλλω.

⁵ Istnienie sprawujących taką funkcję żydowskich „apostołów” potwierdzają: EUZEBIUSZ, *Commentaria ad Isaiam* 18:1, PG 24, 211-216; EPIFANIUSZ, *Adversus Haereses* 30,4 i 11: PG 41, 409-412 i 423-426 oraz HIERONIM, *Commentaria in Epistolam ad Galatas* 1:1: PL 26 col. 311. Zob. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, A New English Version Revised and Edited, G. Vermes et al. (red.), Edinburgh 1986, III.1, 124. Strack i Billerbeck wspominają również tradycję rabiniczną, która mianem שְׁלִיחַ, „posłany”, określała m.in. Mojżesza, Eliasza, a także kapłana. W tym kontekście brak jednak wzmianki o „posłanym” Abrahamie. Zob. Strack III 2-4, w: H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926, 3-4.

⁶ Tzw. cykl Abrahama rozciąga się od Rdz 11,27 do Rdz 25,11.

⁷ Zob. Rdz 21,14: „Nazajutrz rano wziął Abraham chleb oraz bukłak z wodą i dał Hagar, wkładając jej na barki, i oddalił ją (ἀπέστειλεν) wraz z dzieckiem. Ona zaś poszła i błąkała się po pustyni Beer-Szeby”.

tłumaczony na język grecki właśnie przy pomocy czasownika ἀποστέλλω⁸. Czasownik ten pojawia się 15 razy w Rdz 11-25. W kontekście postaci Abrahama czasownik שָׁלַח pojawia się pięciokrotnie, z czego raz, w Rdz 12,20, imię Patriarchy występuje jako przedmiot czynności wyrażonej tym czasownikiem. Jednak w kontekście opowiadania o zabraniu Sary do pałacu faraona (Rdz 12) czasownik שָׁלַח ma raczej znaczenie „odesłać” lub „odprowadzić”, aniżeli „posłać”. W obliczu nikłych rezultatów tego pobieżnego przeglądu rodzi się pytanie, czy Apostoł z Księgi Rodzaju pozostanie tylko pretensjonalnym tytułem ze szkolnego wypracowania, czy może jest jednak cień nadziei na odkrycie w twardych i surowych rysach Patriarchy cechy apostoła?

Najprostszym, a jednocześnie najbardziej oczywistym sposobem ukazania apostołskiego rysu postaci Abrahama wydaje się być pokazanie kilku charakterystycznych elementów biografii Patriarchy, które wskazują na pewne podobieństwo, pewną wspólnotę losów Abrahama i poszczególnych Apostołów. W obu przypadkach możemy wskazać na moment powołania lub wybrania; moment, w którym stajemy wobec tajemnicy Bożego wyboru. Dlaczego przechodząc brzegiem Jeziora Galilejskiego, Jezus spojrział na łódź Piotra i Andrzeja? Dlaczego skierował swe zaproszenie do Jakuba i Jana? Józef Flawiusz wspomina o 230 łodziach pływających po Jeziorze Galilejskim⁹ – dlaczego powołał tych właśnie rybaków? Ewangelista Marek wspomina, że Jezus przywołał do siebie „tych, których sam chciał” (3,13). W przypadku Abrama tajemnica wolnego wyboru, jakiego dokonuje Bóg, nie została jakoś szczególnie podkreślona w tekście Rdz 12. Kiedy jednak spojrzymy na całość Księgi Rodzaju, bez trudu dostrzeżemy, że wybór Abrahama to kolejne ogniwo łańcucha Bożych wyborów: Bóg wejrzał na Abła i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć (Rdz 4,4-5); Noe znalazł łaskę w oczach Pana (Rdz 6,8), wtedy, gdy ludzie jego pokolenia „jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali” (Mt 24,38; por. Łk 17,27). Bóg wybrał Izaaka, Jakuba,

⁸ Zob. T. MURAOKA, *A Greek ≈ Hebrew / Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole, MA 2010, 16. Greckie ἀποστέλλω bywa używane również do tłumaczenia takich czasowników jak בּוֹא, יָרַד, נָחַת, נִשַׁף, נָתַן, עָרַף, צוּה, שׁוּב.

⁹ De Bello Jud. 2:635.

Józefa – nie dlatego, że byli lepsi, piękniejsi czy bardziej sprawiedliwi, wybrał tych, „których sam chciał”. W przypadku Noego, uczeni zastanawiają się, czy podkreślana przez Księgę Rodzaju jego nieskazitelność (Rdz 6,9) jest przyczyną, czy raczej owocem Bożego wyboru – w przypadku Abrahama informacja o wyborze poprzedza wzmiankę o sprawiedliwości Patriarchy w wymiarze, który nie pozwala wątpić w pierwszeństwo wyboru. Bóg wybrał tego, którego sam chciał.

Tak w przypadku Abrama, jak i w przypadku Apostołów moment powołania oznacza wyruszenie w drogę – drogę, której cel pozostaje zakryty: „Pójdź/pójdźcie za mną” – słyszą rybacy znad Jeziora Galilejskiego (Mt 4,19; Mk 1,17), Filip (J 1,43), celnik Mateusz (Mt 9,9) czy bogaty młodzieniec (Łk 18,22). To Jezus staje się celem drogi, na którą każdego dnia będą wstępować na nowo. „Idź do kraju, który Ci ukazać” – słyszy Abram w Rdz 12,1¹⁰. Fakt, że powołując Abrama do wyjścia, Bóg nie wyjawia precyzyjnych współrzędnych geograficznych celu wędrówki, podsuwa myśl o rozłożonej w czasie odpowiedzi na Boże wezwanie oraz eksponuje element zaufania, które musi okazać człowiek powołany, by wyruszyć w drogę. Zaufanie to zostaje bardzo mocno podkreślone przez wymóg radykalnego zerwania z dotychczasowym życiem. Co ciekawe wymóg ten w przypadku Apostołów Nowego Testamentu nie jest wyrażony wprost w momencie powołania, pojawi się on natomiast w dalszym nauczaniu Jezusa: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26); „nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk 14,33). Radykalizm odpowiedzi na wezwanie Mistrza, w przypadku Apostołów znajdzie odbicie w informacji o natychmiastowym pozostawieniu sieci, łodzi, ojca i pójściu za Jezusem. Motyw pozostawienia wszystkiego w radykalnym podążaniu za Jezusem powracać będzie

¹⁰ Sformułowanie to przypomina nieco powołanie prorockie. Zob. J. LEMAŃSKI, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 1.2*, Częstochowa 2014, 107. Co ciekawe, w Nowym Testamencie spotkamy często sformułowania wspominające razem „proroków i apostołów” (Łk 11,49; Ef 2,20; 2 Kor 12,28; 2 P 3,2), które sygnalizują pewną relację między tymi dwoma grupami.

w opowiadaniach Ewangelii: „oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą” (Mt 19,27). W przypadku Abrahama warunek radykalnego pozostawienia jest integralnie złączony z wezwaniem do wyruszenia w drogę: „Wydź ze swego kraju, spośród grona krewnych, z domu ojca” (Rdz 12,1)¹¹. Choć jak podkreśla Westermann, wyruszenie w drogę z dala od dobrze znanej ziemi, od klanu stanowiącego środowisko wzrastania, wreszcie od namiotu ojca nie powinny dziwić w kontekście życia nomadów i codziennej walki o przetrwanie – wezwanie to nie musiało kryć w sobie teologicznej głębi w pierwotnej wersji opowiadania¹². A jednak, jak się wydaje, kolejne redakcje cyklu Abrahama, choćby przez wprowadzenie swoistej gradacji zerwanych więzów (ojczyzna, grono krewnych, dom ojca), uwypuklają wyjątkowy charakter tego radykalnego wezwania do wyjścia, czyniąc z niego swoisty test na zaufanie. Element zaufania wydaje się być również podkreślony przez zastosowanie w języku hebrajskim formy trybu rozkazującego połączonego z tzw. *dativus ethicus* (אֵלֶיךָ-אֵלֶיךָ)¹³. Wyrażenie אֵלֶיךָ-אֵלֶיךָ, tzn. „idź” – może nie tyle „sobie”, ale „idź dla ciebie”, „ze względu na ciebie”, pojawia się jeszcze raz w historii Abrahama, w momencie dramatycznej próby, kiedy Bóg powie do Patriarchy: „Idź [ze względu na ciebie], weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i złóż go dla Mnie w ofierze na jednym z pagórków, jaki ci wskażę” (Rdz 22,2). Trudno nie dostrzec głębokiej relacji między tymi dwoma wydarzeniami. Oba stają się wezwaniem do radykalnego zaufania: pierwsze poprzez zerwanie więzów z tym, co stanowi przeszłość, drugie podkreślając radykalne zaufanie w stosunku do przyszłości, w pewnym sensie radykalne zerwanie z własnymi planami, własną wizją przyszłości. Radykalizm pójścia za głosem, który zrywa do pozostawienia tego, co stanowiło własność człowieka, jego zabezpieczenie... – w zaufaniu: „oto my opuściliśmy wszystko” – „idź z twego kraju, z tego, co stanowi twoją ojczyznę, z domu twojego ojca – do kraju,

¹¹ Tłumaczenie tzw. *Biblii Poznańskiej*.

¹² C. WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Continental Commentary*, Minneapolis 1995, 147-148.

¹³ Zob. G. J. WENHAM, *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary*, t. 1, Waco, TX 1987, 274.

w którym niczego nie będziesz mógł nazwać swoim, w którym nawet grobu na pogrzebanie żony mieć nie będziesz...”

Pójście za głosem staje się początkiem nowego etapu życia. Nowość tę – zarówno w przypadku niektórych Apostołów, jak również Apostoła z Księgi Rodzaju sygnalizuje zmiana imienia: „Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas – to znaczy Piotr” (J 1,42) – „Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham” (Rdz 17,5). Bóg nadaje Abramowi imię Abraham, „bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,5). Intuicja podpowiada, że w tym dopowiedzeniu dostrzec można pewne podobieństwo do słów Jezusa skierowanych do Piotra Apostoła: „Ty jesteś Piotr, czyli *Opoka* i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18). Do intuicji tej i do tematu skały powrócimy jeszcze w dalszej części naszych rozważań.

Próbując szkicować portret Abrahama – Apostoła, niezwykle istotnym elementem wydaje się rys uniwersalizmu. Kiedy myślimy o Abrahamie z Księgi Rodzaju, na pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie postać protoplasty Izraela. To właśnie poprzez odniesienie do ludu Izraela interpretowane są zazwyczaj obietnice dotyczące ziemi, potomstwa oraz błogosławieństwa, jakie Patriarcha słyszy w momencie powołania. Warto jednak zauważyć, że to właśnie wtedy – na początku historii Abrahama pojawia się również niezwykle mocny element uniwersalizmu – uniwersalizmu, który stanie się tak charakterystyczny dla misji, jaką Jezus przed wniebowstąpieniem powierza Apostołom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). W wersetach, które opisują powołanie Abrahama i wezwanie do opuszczenia ziemi, klanu oraz domu ojca pojawia się uroczysta obietnica błogosławieństwa: „staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,2-3). Słowem-kluczem jest tutaj oczywiście przywołany pięciokrotnie w Rdz 12,2-3 hebrajski rdzeń בֵּרַךְ, „błogosławić”, „błogosławieństwo”. Egzegeci sugerują, że nie chodzi tu jedynie o paradygmat błogosławieństwa, według którego narody życzyłyby sobie błogosławieństwa podobnego do tego, jakim obdarzony był Abraham. Według obietnicy Boga Abram stać się ma rzeczywiście pośrednikiem błogosławieństwa, kanałem, przez który spływać bę-

dzie na wszystkie ludy błogosławieństwo. W tym sensie werseł Rdz 12,3 stanie się argumentem w dyskusji dotyczącej misji uczniów Chrystusa skierowanej do pogan. Błogosławieństwo z Rdz 12,3 stanie się antycypacją uniwersalnego błogosławieństwa, jakie wszystkie narody otrzymają przez Jezusa Chrystusa. Jak powie Paweł w Liście do Galatów: „I stąd Pismo, widząc, że w przyszłości Bóg dzięki wierze będzie dawał poganom usprawiedliwienie, już Abrahamowi oznajmiło tę radosną nowinę: W tobie będą błogosławione wszystkie narody” (Ga 3,8)¹⁴.

Być może to właśnie rola Abrahama jako pośrednika błogosławieństwa sprawia, że postać Patriarchy zaczyna funkcjonować na innym poziomie, niż tylko ten zapisany dosłownie w cyklu Abrahama zawartym w rozdziałach od 11-25 Księgi Rodzaju. Interpretując biblijne wersety, autorzy midraszy ukazują Abrahama jako prawdziwego misjonarza. W *Sifre Devarim* (32) znajdujemy interpretację przykazania miłości Boga zawartego w Pwt 6,5: „Będziesz miłował Pana Boga swego”. Oznaczać może „uczynić Boga kochanym przez stworzenie, jak uczynił Abraham (...) który nawrócił ludzi i zgromadził ich pod skrzydłami *Szekiny* [tj. Bożej obecności]”¹⁵. Abraham jest nie tylko człowiekiem, który przestrzega prawa na długo, zanim prawo zostało uroczyście przekazane na Synaju: „Abraham był Mi posłuszny – przestrzegał tego, co mu poleciłem: moich nakazów, praw i pouczeń” (Rdz 26,5), ale staje się również tym, który przekazuje i uczy Prawa¹⁶. To jakby odległa zapowiedź Mt 28,19-20:

¹⁴ Więcej na ten temat zob. C. J. HODGE, *If Sons, Then Heirs: a study of kinship and ethnicity in the letters of Paul*, New York, NY 2007, zwłaszcza: 85-86, 95-107; K. B. NAEUTEL, 'Neither Jew nor Greek': Abraham as a Universal Ancestor, *Abraham, the Nations, and the Hagarites*: w: M. Goodman et al (red.), *Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden-Boston, MA 2010, 291-306.

¹⁵ Zob. M. LAVEE, *Converting the Missionary Image of Abraham: Rabbinic Traditions Migrating from the Land of Israel to Babylon*, w: M. Goodman et al. (red.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden-Boston, MA, 2010, 204. Moshe Lavee bazuje na tłumaczeniu tekstu *Sifre Devarim* z fragmentów z Genizy w Kairze.

¹⁶ Zob. Rdz 18,19. Tradycja o Abrahamie nauczycielu prawa bazuje również na talmudycznej interpretacji Rdz 12,5. Zob. *Talmud Babiloński*, traktat *Sanhedryn* 99b.

„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem”.

W tradycji ewangelicznej dotyczącej uczniów Jezusa niezwykle mocno podkreślone zostały motywy walki z duchami nieczystymi oraz uzdrowienia. Według Ewangelii wg św. Mateusza, Jezus „przywołał do siebie dwunastu swoich uczniów i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 10,1). Co ciekawe, motyw egzorcyzmu i uzdrowienia odnajdujemy również w tradycji dotyczącej Abrahama, zapisanej choćby w Apokryfie Księgi Rodzaju znalezionym w I grocie w Qumran¹⁷. Jak mówi tekst tego dokumentu, „Bóg posłał anioła karzącego, aby ten dręczył Faraona i jego dom po tym, jak Faraon zabrał żonę Abrahama. Faraon prosi wtedy Abrahama: ‘A teraz módl się za mnie i za mój dom, tak by ten zły duch był z niego wyrzucony’. A więc modliłem się za niego i położyłem moje ręce na jego głowie i plaga opuściła go, a zły duch został z niego wyrzucony i żył” (1Q20 20,28-29)¹⁸. Opis wypędzenia złego ducha przez Abrahama odnajdujemy również w tzw. *Apokalipsie Abrahama*, dokumencie datowanym na lata 70-150 po Chrystusie¹⁹.

Powróćmy jeszcze choć na moment do motywu skały, o którym wspomniałem wyżej. Mówiąc o powrocie wygnańców z Babilonii, prorok Izajasz zapisuje: „Słuchajcie Mnie, wy, co się domagacie sprawiedliwości, którzy szukacie Pana. Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosa-

¹⁷ Zob. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, w: *Biblica et Orientalia* 18B, Roma 2004³.

¹⁸ Zob. T. E. KLUTZ, *The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World: Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus*, w: C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis (red.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, Leiden 1999, 157.

¹⁹ Zob. R. RUBINKIEWICZ, *Apocalypse of Abraham. First to Second Century A.D.*, w: J. H. Charlesworth (red.), *A New Translation and Introduction, The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 681-705; E. SORENSEN, *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*, w: J. Jeremias, O. Michel (red.) *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, t. 2, 157, Tübingen 2002, 64.

no, i na gardziel studni, z której was wydobyto. Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca, i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego, lecz pobłogosławiłem go i rozmnożyłem” (Iz 51,1-2). Oczywiście, skała w tekście biblijnym pojawia się zazwyczaj jako symbol Boga (zob. Pwt 32,15.30; 2 Sm 22,47; 23,3; Iz 26,4). W tekście Izajasza symbol ten odnosić się może również do Syjonu, Góry Pańskiej (Iz 30,29). Jednak w specyficznym sformułowaniu Izajaszowych wersetów skała pojawia się w paralelizmie synonimicznym z Abrahamem. Bezplodna Sara jest obrazem gardzieli studni – Abraham według słów Izajasza staje się symbolem skały, z której wyciosany został naród wybrany, skały, na której zbudowany został nie tylko אָדָם („lud” w sensie narodu), lecz również קְהֵל יְהוָה („zgromadzenie Pańskie” – w sensie wspólnoty o charakterze kultycznym, liturgicznym). A to już jakby odległa zapowiedź słów, które Jezus powiedział do Apostoła Piotra: „Ty jesteś Piotr – skała – i na tej skale zbuduję Kościół mój...” (Mt 16,18).

I jeszcze jeden obraz, który w tak niezwykły sposób zbliża do siebie postać Abrahama i postaci Apostołów. W czasie ostatniej wieczerzy Jezus zwrócił się do Apostołów słowami: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni jego pan, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). Do dziś brama starego miasta w Jerozolimie, wychodząca w kierunku zachodnim, w stronę Jaffy, Betlejem i... Hebronu – nosi arabską nazwę *Bab el Khalil*, tzn. *Brama Przyjaciela*. To przez nią Arabowie wyruszyli z Jerozolimy w kierunku południowo-zachodnim, do Hebronu, który w świadomości nie tylko żydów, ale i muzułmanów kojarzył się z miejscem zamieszkania Patriarchy Abrahama. A Deutero-Izajasz napisze o Abrahamie: „Ty zaś, Izraelu, mój sługo, Jakubie, którego wybrałem sobie, potomstwo Abrahama, mego przyjaciela!”²⁰ (Iz 41,8). Tę

²⁰ Egzegeci zwracają uwagę, że forma spółgłoskowa אֱהָיָה może być odczytana zarówno jako imiesłów bierny (אֱהָיָה – „ten, który jest przeze mnie kochany”), jak i imiesłów czynny (אֱהָיָה – „ten, który mnie kocha”). Warto zwrócić uwagę na podwójną możliwość: mój miłujący, mój umiłowany. Zob. E. NOORT, *Abraham and the Nations. Abraham, the Nations, and the Hagarites*, w: M. Goodman i in., *Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden–Boston, MA 2010, 8-9.

samą myśl na temat Abrahama wyrazi w swym liście św. Jakub: „I tak wypełniło się Pismo, które mówi: Uwierzył przeto Abraham Bogu i policzono mu to za sprawiedliwość, i został nazwany przyjacielem Boga” (Jk 2,23). Abraham – Przyjaciel pochwycony na krańcach ziemi, powołany ze stron najdalszych, wybrany, umacniany... Przyjaciel, przed którym Bóg nie taił swych planów: „Czyż miałbym zataić przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić? Przecież ma się on stać ojcem wielkiego i potężnego narodu i przez niego otrzymają błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi” (Rdz 18,17-18). Abram – jakby jeden z Dwunastu... A różnice? One też bywają inspirujące:

- On powołany z krańców ziemi – oni na krańce ziemi posłani.
- Oni – synowie Izraela i nauczyciele pogan – on – syn poganina, który stał się nie tylko nauczycielem, ale i ojcem Izraela.
- Oni mówili: „Panie, czy chcesz, byśmy powiedzieli: Niech ogień spadnie z nieba i pochłonie ich?” (Łk 9,54). A on stał pokornie przed Bogiem i mówił: „Wybacz Panie, że ośmielałem się mówić, ale czy chcesz wygubić sprawiedliwych współ z bezbożnymi? O nie dopuść...” (por. Rdz 18,23.27).

* * *

Czy Abraham – Apostoł z Księgi Rodzaju jest tytułem pretensjonalnym? Przyznam, że dla mnie stał się przede wszystkim inspirujący. Zachęca bowiem, by spojrzeć na Abrahama i odczytać jego postać w kategoriach apostoła... przyjaciela Boga, powołanego, by być z Bogiem, by być posłanym, by wyrzucać złe duchy i uzdrawiać. Pomaga na nowo spojrzeć na Apostołów i usłyszeć w nich echo Abrahamowego wybrania. Zachęca wreszcie, by kolejny raz zacząć czytać Słowo nie tylko linijką za linijką, od początku do końca – ale również w poprzek, od końca do początku, pomiędzy linijkami. I w zdumieniu odkrywać tajemniczą nić łączącą Rdz 18 – wizytę Boga u Patriarchy Abrahama z Janowym opisem ostatniej wieczerzy... I usłyszeć w opisie ostatniej wieczerzy dalekie echa Rdz 15 i zobaczyć Apostołów przechodzących przez ciało rozciętego, połamane Baranka.

Bibliografia

- Epifaniusz, *Adversus Haereses* 30: PG 41, 405-474.
- Euzebiusz, *Commentaria ad Isaiaam*: PG 24, 77-526.
- Fitzmyer J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, w: *Biblica et Orientalia* 18B, Roma 2004³.
- Hieronim, *Commentaria in Epistolam ad Galatas*: PL 26, 307-438.
- Hodge C. J., *If Sons, Then Heirs: a study of kinship and ethnicity in the letters of Paul*, New York, NY 2007.
- Klutz T. E., *The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World: Some Cosmological, Semantic, and Pragmatic Reflections on How Exorcistic Prowess Contributed to the Worship of Jesus*, w: C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis (red.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, Leiden 1999, 156-165.
- Lavee M., *Converting the Missionary Image of Abraham: Rabbinic Traditions Migrating from the Land of Israel to Babylon*, w: M. Goodman et al. (red.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden–Boston, MA, 2010, 203-222.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27-36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament* 1.2, Częstochowa 2014.
- Muraoka T., *A Greek ≈ Hebrew / Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole, MA 2010.
- Naeutel K. B., 'Neither Jew nor Greek': Abraham as a Universal Ancestor, *Abraham, the Nations, and the Hagarites*, w: M. Goodman et al. (red.), *Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden–Boston, MA 2010, 291-306.
- Noort E., *Abraham and the Nations. Abraham, the Nations, and the Hagarites*, w: M. Goodman i in., *Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham. Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions*, Leiden–Boston, MA 2010, 3-11.

- Rengstorf K. H., ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, Ψευδαπόστολος, ἀποστολή, w: G. Kittel et al. (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, MI 1964, t. 1, 398-447.
- Rubinkiewicz R., *Apocalypse of Abraham. First to Second Century A.D.*, w: J. H. Charlesworth (red.), *A New Translation and Introduction, The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983, 681-705.
- Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, *A New English Version Revised and Edited*, G. Vermes et al. (red.), Edinburgh 1986.
- Sorensen E., *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*, w: J. Jeremias, O. Michel (red.) *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, t. 2, 157, Tübingen 2002.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926.
- Wenham G. J., *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary*, t. 1, Waco, TX 1987.
- Westermann C., *Genesis 12-36. A Continental Commentary*, Minneapolis 1995.

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

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.025.9706>

KOŚCIÓŁ NA WZÓR CHRYSYDUSA. ASPEKT CHRZCIELNY ZAGADNIENIA

THE CHURCH PATTERNED AFTER CHRIST. THE BAPTISMAL ASPECT OF THE PROBLEM

Abstrakt

Po II Soborze Watykańskim pojawiają się w nauczaniu papieskim oraz w teologii postulatory kształtowania Kościoła na wzór Chrystusa. Postulat ten jawi się jako oczywisty, ale nie oznacza to, że jest łatwy do opisu teologicznego i do praktycznej realizacji. Z tej racji zagadnienie zasługuje na szerszą uwagę. W artykule zostaje podjęty aspekt chrzcielny zagadnienia, który wyznacza perspektywę jego ujmowania w odniesieniu do innych zagadnień eklezjologicznych. Chrzest wskazuje przede wszystkim na to, że Kościół opiera się w swoim istnieniu i w swojej misji na darze Chrystusa, na który potem w ścisłym związku z tym darem udziela odpowiedzi. Z odpowiedzi dawanej w takim duchu rodzi się upodobnienie Kościoła do Chrystusa.

Słowa kluczowe: Chrystus, Kościół, chrzest, wzór, upodobnienie

Abstract

After Second Vatican Council the pontifical teaching and theology mention the need for building of the Church on the Christ model. Although this postulate seems to be evident, it is quite challenging in terms of theological description and practical realisation. For this reason the problem is worthy of attention. This item discusses the baptismal aspect of the problem, which defines the perspective of the problem in reference to other ecclesiological issues. Baptism accentuates mostly the fact that the Church is based in its existence and mission on the gift of Christ. The Church answers to this gift and remains in strict relation with it. Thus, from the answer given in such a spirit stems the resemblance between the Church and Christ.

Keywords: Christ, Church, Baptism, pattern, resemblance

Papież św. Jan Paweł II w jednej z katechez o Matce Bożej zwrócił uwagę w swoim nauczaniu, że Chrystus jest „pierwszym wzorem” Kościoła¹. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* podkreślił: „Jest sprawą żywotną, aby Kościół, przyjmując wiernie wzór Mistrza, wychodził dzisiaj głosić Ewangelię wszystkim ludziom, w każdym miejscu, przy każdej okazji, nie zwlekając, bez niechęci i bez obaw”². Przytoczone wypowiedzi papieskie, sięgające swymi korzeniami odległej tradycji kościelnej, zasługują na pogłębioną uwagę i namysł teologiczny, gdyż już zwykła intuicja podpowiada, że zawiera się w nich znaczący potencjał eklezjologiczny, który powinien zostać wykorzystany, jeśli chcemy głębiej rozumieć Kościół i wskazać pewny kierunek jego urzeczywistniania się i dalszego rozwoju w dziejach. Pogłębienie wypowiedzi papieskich może mieć również realny wpływ na kształtowanie posługi kapłańskiej w Kościele, gdyż adekwatne rozumienie Kościoła jest podstawowym warunkiem jej autentycznego pełnienia i dalszego pogłębianego jej rozumienia, gdyż posługa kapłańska jest posługą w Kościele i ze względu na Kościół.

¹ JAN PAWEŁ II, *Maryja figurą i wzorcem Kościoła*. Katecheza w czasie audiencji generalnej (6.08.1997 r.), 4, „L'Osservatore Romano” 11 (1997), s. 21.

² FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej EG), 23.

Kościół jest wspólnotą tych, którzy stali się „jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”, jak podkreśla liturgia eucharystyczna. II Sobór Watykański, mówiąc o Kościele w swoim najważniejszym dokumencie, którym jest konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, wskazuje, że jest on „światłem Chrystusa” i że na jego historycznej postaci „jaśnieje oblicze Chrystusa”³. Kościół jest więc wewnętrznie zjednoczony z Jezusem Chrystusem i ta jedność posiada dwa aspekty – jest darem, a zarazem jest zadaniem. Chrystus jest dogłębnie wpisany w Kościół, określając jego naturę oraz kształtując życie jego członków. To zjednoczenie jest życiem Kościoła – Kościół nie ma w sobie innego życia niż życie dane mu przez Chrystusa. I to życie jest tym, co sprawia, że Kościół właściwie zawsze jest Kościołem na wzór Chrystusa. Jest to dar, który Kościół otrzymał i którym się raduje w swoich doświadczeniach duchowych w ciągu wieków. Z drugiej jednak strony, trzeba to wyraźnie zauważyć, i to jest szczególnie ważne w kontekście przytoczonych wypowiedzi papieskich, Kościół promieniuje Chrystusem, gdy w jego działaniach, w jego instytucjach i w każdym wiernym pogłębia się zjednoczenie z Nim, opierające się na wszechstronnym przyjęciu Jego samego jako daru pochodzącego od Boga. Jest to możliwe i konieczne. Warto tutaj nawiązać do słów św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, w którym pozdrawia adresatów jako „uświęconych w Jezusie Chrystusie”, a zrazem „powołanych do świętości wspólnie z wszystkimi, co na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego” (1 Kor 1,2). Wierzący są więc obdarowani uświęcającą wspólnotą z Chrystusem, noszą już wypisane w sobie Jego święte oblicze, ale może ono jeszcze rozwijać się, formować w dalszym ciągu, dojrzewać, stawać się widoczne w ciągu życia w rozmaitych okolicznościach i doświadczeniach. W swoich zachętach pasterskich św. Paweł do tego przede wszystkim skłania wierzących, sam dając niezawodny przykład urzeczywistnianego konkretnie zjednoczenia z Chrystusem. W tym samym Liście do Koryntian pisze z zapałem: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Należy pamię-

³ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 1.

tać, że słowo „znać – poznać” w języku św. Pawła oznacza na pierwszym miejscu „zjednoczyć się wewnątrznie”, dać się przeniknąć i promieniować tym, co poznane⁴.

Te dwa aspekty wiążą z Chrystusem, to znaczy dar i wezwanie, są wewnątrznie połączone ze sobą. Co więcej, należy pamiętać, że te dwa aspekty wynikają wprost z sakramentu chrztu. Chrzt jest pierwszym i najważniejszym wezwaniem do stałego odkrywania tych dwóch aspektów działania Bożego. Co więcej, spojrzenie teologiczne na Kościół, który rodzi się z sakramentu chrztu, zakłada niejako w punkcie wyjścia uwzględnianie tych dwóch aspektów. Chrzt sugestywnie przypomina, że Kościół nie istnieje bez Chrystusa oraz że urzeczywistnia się i rozwija tylko o tyle, o ile pogłębia swoje zjednoczenie z Chrystusem w swoich członkach, w swoich działaniach i w swoich instytucjach, dokonując swojego odnowienia i ożywienia pełnionej misji zbawczej.

Dar zjednoczenia z Chrystusem w Kościele

Nowy Testament na określenie Kościoła odwołuje się do pojęcia *eklesia*. Oznacza ono wspólnotę tych, którzy zostali powołani ze świata do Chrystusa i weszli do Jego kręgu oddziaływania. Święty Jan Chryzostom, wielki ojciec Kościoła ze Wschodu, którego zawsze warto posłuchać, odnosi do Kościoła słowa psalmu: „Zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca!” (Ps 45[44],11), dodając: „Ty nie przychodzisz do kogoś obcego, ale do tego, który cię stworzył, który cię ochrania i troszczy się o ciebie”⁵. Nawet jeśli nie pojawia się w tej wypowiedzi imię Chrystusa, to jednak jasno jest podkreślone, że to On stanowi główny, właściwie jedyny punkt odniesienia i centrum Kościoła. Także często stosowane dzisiaj w odniesieniu do Kościoła pojęcie „Ludu Bożego” ma w sobie zasadnicze i jednoznaczne odniesienie do Chrystusa jako jego Głowy⁶. Wspólnota nazywana Kościołem i Ludem Bożym jest niezrozumiała bez

⁴ Por. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949.

⁵ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Expositio in Psalmum XLIV*, 11: PG 55, 200.

⁶ Por. LG 9.

Chrystusa jako źródła życia i centrum wszelkiej aktywności. Podkreśla ten fakt często stosowany w nauczaniu II Soboru Watykańskiego przymiotnik „nowy” określający specyfikę Kościoła, a która zakorzenia się w Chrystusie, który przyniósł wraz z sobą wszelką nowość. Święty Ireneusz stwierdził wyjątkowo trafnie: „[Chrystus] w swoim przyjściu wniósł z sobą wszelką nowość”⁷.

Kto jest wcielony w Kościół, w swoim wnętrzu koncentruje wszystkie swoje wysiłki na Jezusie Chrystusie, z którego się narodził i w którym żyje, oczekując ostatecznego spotkania z Nim w chwale. Jego aktywność duchowa kieruje się do Chrystusa, gdyż wierzy, że On jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem i powstał z martwych, że On gwarantuje życie wieczne, a więc nadaje życiu autentyczny sens i wyznacza jego nieomylny kierunek. Kościół, którego członkowie nie koncentrowaliby swoich wysiłków na Chrystusie, ale zwracali się tylko do celów ziemskich – niezależnie od tego, czy są one doraźne, czy dalekosiężne – przestałby być Kościołem i stałby się społecznością autonomiczną, czysto doczesną, która żyje tylko dla siebie. Tymczasem wychodząc od Chrystusa, Kościół ma żyć ze względu na Niego, opierając się na Nim i w Nim szukając swojego spełnienia. Kościół ze swej natury musi być radykalnie chrystocentryczny albo nie będzie już Kościołem.

Do definicji Kościoła należy więc jako istotny i konstytutywny element odniesienie do Jezusa Chrystusa jako jego żywego i osobowego centrum. Z tej racji św. Paweł jasno i napominająco stwierdza w Liście do Kolosan, że z Chrystusa Głowy „całe Ciało”, czyli Kościół, jest „zopatrywane i utrzymywane w całości” oraz „rozrasta się Bożym wzrostem” (Kol 2,19). Święty Jan Chryzostom, wyjaśniając te słowa, stwierdza: „Całe Ciało zawdzięcza Głowie swoje istnienie i posiadane dobra. Jakże mógłbyś porzucić Głowę i być złączony z członkami? Skoro tylko oddzielasz się, zatraciłeś się. [...] Wszyscy bez wyjątku od Niego otrzymują nie tylko życie, ale także organiczną jedność. Cały Kościół cieszy się żywym rozwojem, dopóki pozostaje złączony z Głową”⁸.

⁷ IRENAEUS, *Adversus haereses* 4, 34, 1: SCh 100, 846: *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens*. Por. EG 10.

⁸ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam ad Colosenses* 7, 1: PG 62, 344.

Kościół jest zatem Kościołem, gdy zapomina o sobie i zdecydowanie angażuje się po stronie Chrystusa. Kościół nie jest rzeczywistością „ostateczną”, ale pozostaje w służbie ostateczności dziejowej, którą jest sam Bóg. Paradoksalnie biorąc, Kościół żyje jako rzeczywistość obiektywna i faktycznie rozwija się, gdy ogołaca siebie, to znaczy gdy podejmuje dzieło rezygnacji z siebie i swoich dążeń, aby zrobić w sobie miejsce dla Chrystusa. Fakt, że Kościół jest oblubienicą Chrystusa, a Chrystus jest oblubieńcem, w sposób szczególnie jednoznaczny i całościowy ukierunkowuje działania kościelne, wyznaczając im koncentrację chrystologiczną⁹. To ogołocenie kościelne w Chrystusie jest pierwszą miarą autentyczności Kościoła oraz kryterium jego skuteczności soteriologicznej. Zakorzenia się ono oczywiście w samym Chrystusie, który w ogołoceniu dokonał dzieła zbawienia i zostawił tym samym wzór kontynuowania Jego dzieła: „A jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę”¹⁰.

Członkowie Kościoła znajdują się przede wszystkim pod panowaniem Chrystusa i tylko z tej racji są Kościołem. Kościół musi czuć się głęboko zobowiązany do powtarzania za św. Pawłem: „Wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa, mojego Pana” (Flp 3,8). Cały Kościół i każdy z jego członków muszą dorastać w głębokim przekonaniu, które stale towarzyszyło św. Pawłowi: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Członki Kościoła rozpoznają, że przynależą do tego samego ciała i wiedzą, że budują Kościół, gdy wysiłek wszystkich jest zwrócony do Chrystusa, w którym wszyscy wzrastają jako żywe kamienie. Ich „bycie w Chrystusie” nie jest konsekwencją ich przebywania razem, ale ich „bycie jedno” (Ga 3,28) wynika z tego, że wszyscy są w tym samym Chrystusie¹¹.

Kościół jest więc wyrażeniem wspólnej wiary w Chrystusa i wspólnego odniesienia do Niego. Wspólna wiara w Niego i wspólne zaangażowanie na Jego rzecz są fundamentem i istotą Kościoła. Należy w tym miejscu

⁹ Por. R. SKRZYPCZAK, *Kościół jako Niewiasta*, Lublin 2001.

¹⁰ LG 8.

¹¹ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia*, Kraków 2018, „Ministerium Expositionis” 5, s. 9-20.

podkreślić, że nie chodzi tutaj tylko o pierwszeństwo czasowe wspólnego odniesienia do Chrystusa, ale jest to pierwszeństwo fundamentalne, któremu możemy nadać także miano ontologicznego. O to pierwszeństwo chodzi w niniejszych refleksjach, gdyż to odniesienie określa tożsamość poszczególnych członków Kościoła oraz łączy ich wspólnie w Kościół.

Bardzo dobrze podkreślają postawiony wyżej problem obrzędy chrzcielne, które są skoncentrowane na ukazaniu dokonującego się w tym pierwszym sakramencie wędrówki chrześcijańskiej zjednoczenia z Chrystusem. Wskazują na to poszczególne elementy celebracji chrztu: przyjęcie do wspólnoty kościelnej, jako wspólnoty uczniów Chrystusa, wyznanie wiary Kościoła, która ma swoją genezę w wyznaniu przez apostołów, że Jezus jest Synem Bożym, odwołanie się do formuły, którą przekazał Kościołowi Chrystus. Wiąż z Chrystusem podkreśla namaszczenie chrzcielne, nałożenie białej szaty oraz przyjęcie światła od paschału, symbolu Zmartwychwstałego i zapowiedzi udziału w Jego wiecznym życiu. W ten sposób wyraża się wspólna wiara chrzcielna Kościoła w Jezusa Chrystusa i wspólne odniesienie do Niego, które ma potem przedłużać się w życiu opartym na wierze. Wyraża się w tych obrzędach chrystologia chrztu, którą opisał św. Paweł: „Przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno” (Rz 6,5); „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy” (Rz 6,8); „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,27).

Odpowiedź wiary chrzcielnej

Obrzędy chrzcielne, podkreślając więc nowo ochrzczonego z Chrystusem, wyraźnie odnoszą się do związanego z nią zobowiązania i zadania. Wskazują na to choćby takie formuły występujące w obrzędach chrzcielnych, jak: „stać się jedno z Chrystusem”, „przyoblec się w Chrystusa”, „upodobnić się do Jego śmierci”. Jest w tych formułach odniesienie do życia na wzór Chrystusa, którym powinien promieniować wierzący w Kościele, a tym samym także cały Kościół. Wyraźnie wskazuje na to św. Paweł, gdy chętnie mówi o Kościele jako Ciele Chrystusa

(por. Ef 1,23; Kol 1,18-24; 1 Kor 12,12-27). Dla św. Pawła obraz Ciała Chrystusa jest jak najbardziej konkretny, odznacza się daleko posuniętym realizmem, wskazującym na bezpośredniość urzeczywistniającej się między wierzącym i Chrystusem we wspólnocie wiary, przy czym trzeba także podkreślić, że jest to bezpośredniość dynamiczna, otwarta na dalsze rozwijanie się i dojrzewanie¹². Stwierdzenia św. Pawła są bardzo jednoznaczne: „Ciała wasze są członkami Chrystusa” (1 Kor 6,15); „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10,17); „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi Jego członkami” (1 Kor 12,27). Przynależność do Ciała Chrystusa jest przynależnością zobowiązującą do właściwego uczestniczenia w niej, która urzeczywistnia się na poziomie osobowym i wspólnotowym. Pisze kard. Joseph Ratzinger: „Kościół rośnie od wewnątrz – to nam mówią słowa o Ciele Chrystusa, jednak zawierają one w sobie jeszcze coś innego: Chrystus zbudował sobie jedno *Ciało*, ja zaś muszę się w nie włączyć jako jego pokorny członek. Inaczej nie mogę Go znaleźć ani mieć, natomiast w ten sposób można Go mieć w pełni, ponieważ stałem się nawet Jego członkiem, Jego organem na tym świecie, a tym samym na wieczność”¹³.

Obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa i Chrystusa jako Głowy Kościoła uwypukla centralne miejsce Chrystusa w Kościele, podkreślając, że Ciało eklezjalne jest uformowane w odniesieniu do Głowy i żyje, gdy wypełnia to, czego chce Głowa. Wszystkie członki Ciała, nawet jeśli wielorako różnią się między sobą, służą Głowie i noszą w sobie to, co jest właściwe dla Głowy. Ciało nie czyni nic innego oprócz niezmiennego i zdecydowanego wyrażania tego, co myśli i o czym decyduje Głowa. Święty Paweł podkreśla także, że wierni właśnie przez chrzest stają się Jego Ciałem: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,12). Przez chrzest wierzący zostają złączeni z Chrystusem i stają się Jego jedynym Ciałem; zostają wcieleni w Kościół, a tym

¹² Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015, s. 349-357.

¹³ J. RATZINGER, *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: tenże, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, „Opera omnia” VIII/1, Lublin 2013, s. 237.

samym stają się nowymi ludźmi dysponującymi nowymi możliwościami duchowymi, uzdalniającymi ich do osiągnięcia zbawienia.

Święty Paweł stwierdza bardzo jednoznacznie, że zjednoczenie z Chrystusem i z wszystkimi innymi ochrzczoneymi przez chrzest oznacza uczestniczenie w śmierci Chrystusa i początek uczestniczenia w Jego zmartwychwstaniu. W szóstym rozdziale Listu do Rzymian, św. Paweł przedstawił tę kwestię bardzo jednoznacznie i szeroko, także wystarczyłoby odniesienie do tego tekstu, aby wyjaśnić omawiany tutaj problem¹⁴. Chrystus odzwierciedla się w wierzących nie jako władca absolutny, ale jako ten, który przeszedł przez śmierć i zmartwychwstanie, otwierając równocześnie wszystkich na udział w tych wydarzeniach i ich skutkach. Dlatego też wierni, w swojej jednostkowości, ale i w swojej wspólnotowości, odzwierciedlają w swoim życiu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Święty Jan Chryzostom często podkreśla w swoich wypowiedziach, że św. Paweł troszczył się nieustannie o to, by pokazać, iż członki Kościoła posiadają te same dobra, które należą do Chrystusa. W jego komentarzach do Listów Pawłowych jest wyraźnie obecny wysiłek pokazania, że wierzący uczestniczą w Chrystusie, mając realny udział w tych samych bogactwach duchowych¹⁵.

Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, w którego wciela chrzest, odzwierciedla się w wiernych w takiej mierze, w jakiej osobiście przyjmują i przeżywają Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie. W ten sposób formuje się także na Jego wzór cały Kościół. Według św. Pawła i ojców Kościoła wymiar ontologiczny bycia chrześcijaninem zakłada w sobie wymiar etyczny i na odwrót. Śmierć z powodu grzechu nie tylko ma charakter etyczny, lecz także ontologiczny, i odnowienie ciała umarłego z powodu grzechu prowadzi do rzeczywistego zmartwychwstania. Ponieważ śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa pod względem etyczno-duchowym zawierają w sobie nowe życie, dlatego też emanuje z nich siła etyczno-duchowa, stającą się podstawowym dobrem chrześcijanina.

Śmierć Chrystusa pod względem etycznym jest czymś trwałym. Jako człowiek pozostaje On w stanie stałego oddania się Ojcu. On sprawia,

¹⁴ Por. H. SCHLIER, *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968, s. 157-166.

¹⁵ Por. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistulam ad Colosenses* 7, 2: PG 62, 345-346.

że także wierni wchodzą w ten nowy sposób bycia, którego punktem odniesienia i dojścia jest Bóg Ojciec. Także Jego zmartwychwstanie daje podstawy stanu etyczno-duchowego, przy czym wierni zostają uczynieni uczestnikami tego stanu odnowy duchowej. Moc etyczna śmierci i zmartwychwstania, w której Chrystus pozwala uczestniczyć wierzącym, zakorzenia się w ontologii tych wydarzeń i właśnie z tej racji dokonują one przemiany natury ludzkiej. Ta moc etyczno-duchowa, której udziela On wierzącym – ponieważ ma ona swoje źródło ontologiczne w Jego śmierci i zmartwychwstaniu – jest wystarczająca do tego, aby wywołać w wierzących przemianę, która jest podobna do rezultatu Jego śmierci i prowadzi stopniowo, za pośrednictwem wyborów będących konsekwencją daru nowego życia, do udziału w Jego zmartwychwstaniu.

Przez chrzest wierzący realnie uczestniczą w śmierci Chrystusa, ponieważ umiera w nich stare życie, a rodzi się nowe z Chrystusem w Bogu (por. Kol 3,3). Ta śmierć chrzcielna powinna wyrażać się i rzeczywiście wyraża się wtedy, gdy ochrzczony konsekwentnie umiera dla grzechu, aby żyć dla Boga, gdy pokonuje pokusy szatańskie i temperuje swoje namiętności. Święty Jan Chryzostom stwierdza: „Jak Chrystus umarł na krzyżu, tak i my umieramy w chrzcie nie cieleśnie, ale dla grzechu”¹⁶.

W chrzcie nie urzeczywistnia się śmierć cielesna, ponieważ człowiek ma kontynuować swoje życie na ziemi. Zachodzi jednak pewna więź między śmiercią starego człowieka i śmiercią fizyczną Pana na krzyżu, ponieważ także śmierć starego człowieka ma charakter etyczno-ontologiczny i czerpie swoją moc ze śmierci fizycznej Chrystusa, tak jak odnowa życia czerpie swoją moc ze zmartwychwstania i prowadzi człowieka do zmartwychwstania fizycznego. Nawet jeśli śmierć wierzącego jest tylko „podobna” do śmierci Chrystusa, to jednak jest prawdziwą śmiercią, ponieważ jak człowiek zmartwychwstanie prawdziwie z Chrystusem, który zmartwychwstał, a otrzymał już zadatek swego zmartwychwstania w dokonującej się odnowie życia, tak również musi prawdziwie umrzeć z Nim, który musiał ponieść śmierć. Umieranie wierzącego z Chrystusem dokonało się w przeszłości, gdy wierzący przyjął chrzest, natomiast zmartwychwstanie dokona się w przyszłości. Odnowienie życia ludzkie-

¹⁶ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam ad Hebraeos* 11, 3: PG 63, 93.

go dokonuje się między tymi dwoma wydarzeniami; jest ono antycypacją zmartwychwstania i sprawia, że człowiek staje się obrazem Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. „Stary człowiek umarł, a nowy, stworzony na obraz Jego śmierci, został zapoczątkowany”¹⁷.

Odo Casel postawił kiedyś pytanie, jak jest możliwe, że Chrystus, który po swoim zmartwychwstaniu już nie umiera, w chwili chrztu jest jednak w stanie śmierci i oferuje neoficie możliwość uczestniczenia w niej. Po stwierdzeniu: „Znajdujemy się na progu tajemnicy”, Casel chce jednak w pewien sposób określić, na czym polega ta śmierć Chrystusa. Mówi o śmierci, która dokonała się mistycznie, czyli sakramentalnie – myśli więc o działaniu Chrystusa za pośrednictwem Jego Ducha. Uwypukla on, że umieranie ochrzczonego z Chrystusem nie jest aktem czysto etycznym i nie dokonuje się tylko na mocy udzielonej mu łaski, ale zakorzenienia się w uczestniczeniu, które ma wymiar ontologiczny¹⁸.

Dobrze się stało, że w ostatnim wieku ta prawda została mocniej uwypuklona, gdyż pozwala ona lepiej zrozumieć Kościół jako komunię w Jezusie Chrystusie. Wydaje się, że Casel nie mógł wyczerpująco wyjaśnić obecności Chrystusa w tajemnicy i spotkania Chrystusa w sakramencie chrztu z neofitą, który ma umrzeć i zmartwychwstać wraz z Nim, gdyż mówiąc o więzi chrześcijanina z Chrystusem, zbyt mocno oddzielił on aspekt ontologiczny od aspektu etycznego¹⁹. Takiego podziału nie ma ani u św. Pawła, ani u ojców Kościoła. Aspekt etyczny przekształca byt i ta zmiana w bycie wyraża się w postępowaniu etycznym. Siła moralna nowego życia oznacza nieuchronnie przemianę natury. Śmierć dla grzechu, o której mówią św. Paweł i ojcowie Kościoła – śmierć, którą oni traktują zawsze jako fakt – jest śmiercią ontologiczno-etyczną i etyczno-ontologiczną. Zakwitnięcie nowego życia, które rodzi się z prawdziwego zmartwychwstania Chrystusa, jest zmartwychwstaniem etycznym, które niesie w sobie zapowiedź rzeczywistego zmartwychwstania i do niego stopniowo się kieruje.

¹⁷ Tamże: PG 63, 94.

¹⁸ Por. O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 8 (1928), s. 155-158.

¹⁹ Szerokie omówienie teorii O. Casela: W. J. PAŁĘCKI, *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela (1886-1948)*, Sandomierz 2006.

Chrzest nie czyni jednak człowieka niezdolnym do grzeszenia; ochrzczony faktycznie grzeszy. Chrzest niszczy jednak siłę grzechu, dzięki czemu także człowiek może go zwyciężyć, a tym samym może uciec przed wieczną śmiercią. Ta możliwość jest jak najbardziej realna, gdy swoją wolną wolą podejmuje otrzymane uzdolenie i dokonuje jego rozwinięcia. Gdy zostają zniszczone grzeszne struktury jego bytu i zostaje osłabiona moc grzechu, człowiek otrzymuje od Boga łaskawą pomoc dla swej woli, aby móc uniknąć grzechu. Zostaje w nim ukonstytuowana nowa struktura ontologiczna, bądź też – mówiąc ścisłej – zostaje mu przywrócona autentyczna struktura, która – z kolei – staje się autentyczną siłą etyczną, czyli może wyrazić się w podejmowanym działaniu. Ta moc ma swoją właściwą genezę w zmartwychwstaniu Chrystusa, które utrwała w człowieku zdolność czynienia dobra i w czynionym dobru się wyraża. Święty Paweł mówi w tym przypadku o „zniszczeniu ciała grzesznego” (Rz 6,6), to znaczy o osłabieniu pożądliwości i pasji, którym człowiek został poddany z powodu swojego grzechu. W miejsce ciała grzesznego chrześcijanin ma przyoblec się w Chrystusa, wzbudzić w sobie Jego uczucia i poddać się Jego woli.

To, o czym mówiliśmy do tej pory, jest tylko jednym aspektem wydarzenia chrzcielnego. Ochrzczonemu zostaje udzielona moc zmartwychwstania, która nie tylko jest siłą etyczną, lecz także ontologiczną. Dokonując odnowy życia, ukierunkowuje ona naturę ludzką na udział w ostatecznym zmartwychwstaniu. Nie oznacza to, że wszystko zależy od wysiłku ludzkiego, chociaż jest on zawsze konieczny. Oznacza przede wszystkim, że zostaje odgórnie, przez Boga, położona podstawa pod wysiłki podejmowane przez człowieka i zostaje im dana nowa skuteczność. Odgórnie położony fundament i działanie człowieka są ze sobą ściśle powiązane. Nawet jeśli umieranie dla grzechu dokonuje się przez chrzest, to jednak jest ono otwarte na kontynuowanie, na intensyfikację i radykalizację, gdyż nowe życie człowieka wzrasta aż do osiągnięcia dojrzałości, która wypełni się w zmartwychwstaniu. Dlatego św. Paweł mówi: „Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was życie. (...) Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4,12.16).

Odwołując się do charakteru ontologiczno-etycznego śmierci Chrystusa, możemy zrozumieć, w jaki sposób Jego złożenie się w ofierze trwa w dalszym ciągu, nawet jeśli On już nie umiera. Chrystus nie zgrzeszył przed swoją śmiercią na krzyżu ani nie mógł zgrzeszyć potem. Jego śmierć nie była więc śmiercią za Jego osobiste grzechy. Jego śmierć była całkowitym oddaniem się człowieka Ojcu i na zawsze pozostaje On w tym stanie oddania się, które jest w najwyższym stopniu przeciwne temu, czym jest grzech. Dla uzasadnienia tego faktu, trzeba podkreślić, że w Bogu istnienie i dobro są tym samym. Chrystus przez swoje życie i zmartwychwstanie podniósł swoją ludzką naturę do tego stanu, w którym jej stałość w dobru jest równoważna z jej konsolidacją w najbardziej autentycznym istnieniu w Bogu i oznacza zarazem całkowite oddanie się Ojcu. Na przykład św. Maksym Wyznawca bardzo mocno podkreśla ten fakt w swojej teologii śmierci Chrystusa²⁰.

Ten stan oddania Ojcu jest także udzielany człowiekowi w sakramencie chrztu jako śmierci dla grzechu – jako ludzka zdolność pokonywania grzechu, jako otwarta możliwość niepopadania już w grzech. Skoro chrzest jest współ-zmartwychwstaniem z Chrystusem, to jest także ludzką możliwością stałe powstawanie z grzechu i życie dla Boga przez czynione dobro. Przez uczestniczenie w Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał, ochrzczeni zostają upodobnieni do Chrystusa i stają się nosicielami Jego pełnego obrazu. Gdy ochrzczony trwa w zjednoczeniu ze swoim obrazem, nie może umrzeć, gdyż umarł dla grzechu i powstaje do nowego życia. Święty Bazyl Wielki wyjaśnia: „Jak Chrystus, który dla nas umarł i zmartwychwstał, już nie umiera, tak również my, ochrzczeni na podobieństwo Jego śmierci, chcemy umierać dla grzechu; powstałi z basenu chrzcielnego jak z grobu, chcemy żyć dla Boga w Chrystusie Jezusie i już nie umierać, to znaczy już nie grzeszyć”²¹.

Tradycja kościelna, począwszy od obrzędów chrzcielnych, nieustannie podkreśla, że na mocy chrztu życie chrześcijańskie powinno stale upodabniać się do Chrystusa, ponieważ wraz z Nim chrześcijanin umarł dla grzechu. Przez uczestniczenie w Chrystusie, który umarł i zmartwych-

²⁰ Por. MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus* 10-16: PG 90, 920-924.

²¹ BASILIUS MAGNUS, *De baptismo* 1, 16: SCh 357, 154.

wstał, chrześcijanie zostają upodobnieni do Niego i stają się nosicielami Jego obrazu (*summorfoi*). Jako nową rzeczywistość posiadają obraz Chrystusa odbity na nich i na całym Kościele. Święty Cyryl Aleksandryjski stwierdza, że wszyscy, którzy zostają wcieleni w Chrystusa i których stał się Głową, „przez Niego otrzymują nową formę ze względu na niezniszczalność”²². Teofan z Nicei, pisarz bizantyjski z XIV wieku, podkreślał w duchu tradycji wschodniej, że z Chrystusa Głowy wpływa dzieło przebóstwienia chrześcijan: „Jest to odrodzenie ich przez święty chrzest i złączenie z Chrystusem, które dokonuje się przez komunię w Ciele i Krwi Pana”²³. Święty Bazyl Wielki podkreśla, że przez chrzest dokonuje się upodobnienie do człowieka wewnętrznego według Chrystusa, odpowiednio do Jego wcielenia, to znaczy według kryterium natury ludzkiej przyjętej przez Niego i podniesionej przez Jego bóstwo²⁴.

Upodobnienie do Chrystusa posiada więc wymiar duchowy i zostaje zapoczątkowane przez Ducha Świętego. Polega na tym, że człowiek z cielesnego staje się duchowy. Podkreśla więc św. Bazyl: „Jak to wszystko, co jest zrodzone według ciała, upodabnia się do tego, z czego się wywodzi, tak również my, jeśli jesteśmy odrodzeni przez Ducha, koniecznie stajemy się duchem”²⁵. A dalej mówi: „Jeśli żyjemy przez Ducha, chcemy także wędrować w Duchu; pełni zatem Ducha Świętego, zostajemy uzdolnieni do wyznawania Chrystusa”²⁶.

To, co zostało powiedziane, oznacza postawienie na autentyczną troskę o nowe życie zakorzeniające się w dobru. Podkreślenie tego faktu nie jest banalne, ponieważ oznacza coraz głębsze przyjmowanie dzieła zmartwychwstania, aby w nim realnie uczestniczyć. Szukając życia na wzór Chrystusa, stawiamy więc na dobro, pytając siebie za każdym razem, czy mamy je na względzie oraz jakie jest najbardziej odpowiednie dobro, które powinniśmy czynić w tym momencie. Takie pytania należy stawiać sobie w życiu osobistym i takie same pytania odnoszą się do

²² CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Oratio altera de recta fide ad reginas* 9: PG 76, 1348.

²³ THEOPHANUS NICAENUS, *Epistula* 3: PG 150, 335.

²⁴ Por. BASILIUS MAGNUS, *De baptismo* 1, 16: SCH 357, 154.

²⁵ Tamże 1, 20: SCH 357, 168.

²⁶ Tamże 1, 21: SCH 357, 170.

Kościół. To jest warunek autentycznego życia na wzór Chrystusa zmarłychwstałego i dochodzenie do dojrzałości, której domaga się wiara ze względu na zmarłychwstanie, które jest jej celem.

Święty Bazyli podkreśla z naciskiem, że w odpowiedzi na chrzest życie wierzącego powinno upodabniać się do życia Chrystusa, ponieważ sakramentalnie umarł on już dla grzechu. Ponieważ ochrzczony stał się uczestnikiem „niebieskiego życia”, powinien wyrzec się tego wszystkiego, co jest niegodne, a dać świadectwo „wiary, która działa przez miłość” (por. Ga 5,6). Ponieważ ochrzczeni stali się „duchem”, powinni przynieść owoce Ducha: radość, pokój, cierpliwość, a przede wszystkim żyć w miłości, „ponieważ nawet jeśli ktoś wypełniłby nakazy, zadośćuczynił sprawiedliwości, strzegł przykazań Pańskich, wyraził w czynach wielkie charyzmaty, to bez miłości wszystko to zostałoby uznane u niego za czyn niegodziwy”²⁷. Pozostaje więc stale ważny prymat miłości, który św. Paweł tak jednoznacznie wyraził w *Hymnie o miłości* w Pierwszym Liście do Koryntian.

Eklezjalne upodobnienie do Chrystusa

Kościół, posiadając nieodłączny od swej natury wymiar widzialny, ma przed sobą wielkie zadanie wyrażania na tym poziomie swojego podobieństwa do Jezusa Chrystusa. Element zewnętrzny w Kościele – według rozumienia katolickiego – nie jest elementem tylko „dodanym” niejako na zasadzie konieczności, ale jest elementem zbawczym, o czym mówi przede wszystkim eklezjologia Kościoła jako „sakramentu zbawienia”. Z tej racji domaga się on odpowiedniego dowartościowania i kształtowania. W jaki sposób można to czynić, podpowiada sakrament chrztu będący fundamentem Kościoła, a zarazem drogowskazem w jego wędrówce przez dzieje.

W Kościele, tak jak w każdym chrześcijaństwie, ma umierać stary człowiek, zepsuty z powodu pożądliwości i pasji, aby żyć w stanie oddania się Bogu, z głębokim przekonaniem, że wędruje w Bogu i do Niego, oraz ze

²⁷ Por. tamże 1, 25: SCh 357, 180.

świadomością, że nie ma znać niczego innego, jak tylko Boga i niezmierną wielkość Jego dobroci i Jego miłości, których świetlane odbicie nosi w swoim własnym bycie i których nieustannie doświadcza. Wszystko to jest przeżywane z różną intensywnością, łącznie z doświadczanymi także dramatami – które można określić jako dramaty braku ciągłości w Kościele, gdy załamuje się wymóg dawania świadectwa. Gdyby jednak zabrakło przynajmniej śladów tego doświadczenia, Kościół znalazłby się w głębokim kryzysie, a chrześcijanin – gdyby zabrakło mu tego doświadczenia – byłby tylko chrześcijaninem nominalnym.

Kościół upodabnia się do Chrystusa przede wszystkim przez pokorę, którą stara się nałożyć na element ludzki, na swój wymiar zewnętrzny, a który pozostaje historycznie właściwym wymiarem egzystencjalno-zbawczym. Chodzi o to, by nie ukazywać siebie i wobec ludzkości nie zajmować postawy władczej, nie domagać się pierwszeństwa i nie realizować swoich ambicji. Kościół upodabnia się do Chrystusa i przyjmuje Jego wzorczość, gdy dzięki wysiłkowi swoich członków stara się okazać ducha szacunku, cierpliwości i zrozumienia, pokoju, gotowości do służby oraz wzajemnej miłości w stosunku do wszystkich ludzi. Kościół upodabnia się do Chrystusa, gdy promieniuje dobrocią, uczciwością i wrażliwością swoich członków, którzy wzrastają w świadomości swoich ograniczeń oraz nieograniczonej mocy i dobroci Boga oraz wartości, którą nadał On każdemu człowiekowi. Wszystkie te elementy – można ich dodać o wiele więcej – zakorzeniają swoją wartość w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa jako zwycięstwie nad grzechem i śmiercią.

To, co zostało powiedziane, oznacza, że Kościół musi nieustannie weryfikować swoją postać historyczną, mając na względzie, że właśnie ta postać, mimo jej ułomności, jest przeznaczona do ukazywania Chrystusa w świecie, do bycia Jego obliczem i odbiciem Jego światła. Chodzi o ukazywanie tego, co boskie, czyli dobroci, szacunku dla ludzkiej wolności, cierpliwości, miłosierdzia, miłości i gotowości do służby, która z niej wypływa. Ta manifestacja powinna przedłużać się w poszczególnych wierzących, którzy stali się świadomi dzieła Bożego, które w nich się dokonuje, a które jest darem i zobowiązaniem. Kościół jest więc na wzór Chrystusa wówczas, gdy zdecydowanie przyznaje pierwszeństwo zwycięskiej miłości i służbie na rzecz zbawienia wielu, gdy pełni tę po-

sługę w łagodności i pokorze, nie usiłując podporządkować sobie świata. W ten sposób Kościół upodabnia się do swojej Głowy, który nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć. Kontynuuje On tę służbę za pośrednictwem swojego Ciała kościelnego, zwłaszcza wtedy, gdy Kościół umiera dla grzechu i na pierwszym miejscu stawia sobie potrzebę kontynuowania tego umierania. Na tym polega siła Kościoła, to znaczy siła Chrystusa w nim, zgodnie z tym, co mówi św. Paweł: „Dlatego mam upodobanie w moich słabościach. [...] Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,10).

Bibliografia

Basilius Magnus, *De baptismo*: SCh 357.

Casel O., *Mysteriengegenwart*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 8 (1928), s. 145-224.

Cyrrillus Alexandrinus, *Oratio altera de recta fide ad reginas*: PG 76, 1335-1420.

Dupont J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949.

Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.

Ioannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmum XLIV*: PG 55, 182-203.

Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Colosenses 7*: PG 62, 315-352.

Ioannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Hebraeos 11*: PG 63, 89-96.

Irenaeus, *Adversus haereses*: SCh 100.

Jan Paweł II, *Maryja figurą i wzorcem Kościoła*. Katecheza w czasie audiencji generalnej. Katecheza w czasie audiencji generalnej (6.08.1997 r.), „L'Osservatore Romano” 11 (1997), s. 21.

Królkowski J., *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015.

Królkowski J., *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia*, Kraków 2018, „Ministerium Expositionis” 5.

Maximus Confessor, *Liber asceticus*: PG 90, 911-958.

Pałęcki W. J., *Rok liturgiczny Paschą Chrystusa. Misterium roku liturgicznego według Odo Casela (1886-1948)*, Sandomierz 2006.

Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, „Opera omnia” VIII/1, Lublin 2013.

Schlier H., *Aufsätze zur Biblischen Theologie*, Leipzig 1968.

Skrzypczak R., *Kościół jako Niewiasta*, Lublin 2001.

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

Theophanus Nicaenus, *Epistula* 3: PG 150, 319-350.

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 na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-0649-4369; e-mail: rptak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.026.9707>

SAKRAMENT CHRZTU
W SŁUŻBIE *COMMUNIO ECCLESIAE*.
TEOLOGICZNE I PRAWNE ASPEKTY
KANONÓW 849-878 KPK (1983)

THE SACRAMENT
OF BATISM IN THE SERVICE OF *COMMUNIO ECCLESIAE*.
THEOLOGICAL AND LEGAL ASPECTS
OF CANONS 849-878 OF THE CODE OF CANON LAW (1983)

Abstrakt

Uświęcające zadanie Kościoła realizuje się w sposób szczególny poprzez sprawowanie sakramentów. Zostały one ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi jako środki, dzięki którym wyraża się i wzmacnia wiara, oddawana jest cześć Bogu oraz dokonuje się uświęcenie człowieka. Przyczyniają się one także do wprowadzenia, umocnienia i ukazania w sposób zewnętrzny wspólnoty kościelnej (*communio ecclesiae*). Sakrament chrztu świętego jest podstawą życia chrześcijańskiego, bramą dla pozostałych sakramentów, a także fundamentem, na którym budowana jest wspólnota Kościoła. Teologiczno-prawne aspekty kanonów 849-878 Kodeksu prawa kanonicznego (1983) dotyczą: znaczenia i skutków sakra-

mentu chrztu, obrzędów chrzcielnych, szafarza i osoby przyjmującej ten sakrament oraz chrzestnych, stwierdzenia i zapisania przyjętego chrztu.

Słowa kluczowe: sakramenty, chrzest, *communio ecclesiae*, KPK

Abstract

The sanctifying task of the Church is carried out in a special way through the celebration of the sacraments. They were established by Jesus Christ and entrusted to the Church as the means by which faith is expressed and strengthened, worship is given to God and human sanctification is accomplished. They also contribute to the introduction, strengthening and external visibility of the ecclesial community (*communio ecclesiae*). The sacrament of baptism is the foundation of Christian life, the gateway to the other sacraments, and the foundation on which the community of the Church is built. Theological and legal aspects of canons 849-878 of the Code of Canon Law (1983) concern: the meaning and effects of the sacrament of baptism, the baptismal ordinances, the minister and the person receiving the sacrament, the baptismal ordinances, the confirmation and recording of the baptism received.

Keywords: Sacraments, baptism, *communio ecclesiae*, Code of Canon Law

Wstęp

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku¹ w księdze IV podaje normy dotyczące uświęcającego zadania Kościoła, które realizuje się w sposób szczególny poprzez sprawowanie sakramentów. Te święte znaki zostały ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi jako środki, dzięki którym wyraża się i wzmacnia wiara, oddawana jest cześć Bogu oraz dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej racji sakramenty przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i ukazania w sposób zewnętrzny

¹ *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK).

wspólnoty kościelnej². Wśród nich specjalną rolę odgrywają sakramenty chrztu, bierzmowania i Najświętszej Eucharystii, których przyjęcie wymagane jest do pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego³. Wierni, którzy poprzez chrzest zostali odrodzeni do nowego życia, zostają umocnieni dzięki bierzmowaniu, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego. Dzięki temu chrześcijanie w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i wzrastają w miłości⁴.

Sakrament chrztu świętego jest podstawą życia chrześcijańskiego, bramą dla pozostałych sakramentów, a także fundamentem, na którym budowana jest wspólnota Kościoła. Prawo odnajdujemy tam, gdzie jest społeczność. Stąd rzeczywistości prawa i sakramentu są ze sobą ściśle powiązane tak, iż to pierwsze wyraża tajemnicę zbawienia realizującą się poprzez sakrament⁵. Służebna rola sakramentu chrztu względem *communio ecclesiae* zostanie przedstawiona pod kątem teologiczno-prawnym w oparciu o następujące punkty: 1. Znaczenie i skutki sakramentu chrztu. 2. Obrzędy chrzcielne. 3. Szafarz chrztu. 4. Osoba przyjmująca sakrament chrztu. 5. Chrzestni, stwierdzenie i zapisanie przyjętego chrztu.

1. Znaczenie i skutki sakramentu chrztu

Sakrament chrztu świętego został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa po zmartwychwstaniu w sposób bezpośredni w słowach skierowanych do Apostołów: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20). Chrzest został zapowiedziany już na kartach Starego Testamentu, gdzie mowa jest o znaczeniu wody i Ducha Bożego, a także w obrazach i wydarzeniach związanych m.in. ze stworzeniem, potopem, przejściem przez Morze Czerwone i wzięciem w posiadanie Ziemi Obiecanej⁶.

² Por. KPK kan. 840.

³ Por. KPK kan. 842, § 2.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK), 1212.

⁵ Por. R. SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 71.

⁶ Por. KKK 1217-1222.

Według nauki Kościoła chrzest jest konieczny do zbawienia dla ludzi, którym głosi się Ewangelię Chrystusa: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16), a także: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,5). Chrzest jest wielkim darem Boga dla człowieka, gdyż dzięki chrzcielnemu obmyciu wodą otrzymuje dar nowego życia i zostaje uwolniony od skutków grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych (por. 1 Kor 6,11; Dz 22,16). Człowiek staje się na nowo przybranym dzieckiem Boga, należy odtąd do Chrystusa, nazywa się chrześcijaninem, dlatego chrzest jest sakramentem niepowtarzalnym – wyciska niezatarte duchowe znamię zwane charakterem sakramentalnym. Przez sakrament chrztu człowiek zostaje włączony do wspólnoty Kościoła-Ciała Chrystusa: „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13; por. Ga 3,27-28). Chrzest jest podstawą jedności wszystkich chrześcijan, stąd Kościół katolicki uznaje za ważny chrzest udzielany np. w Kościele prawosławnym, anglikańskim, starokatolickim oraz w Kościołach reformowanych⁷.

Wypowiedzi Magisterium Kościoła dotyczące znaczenia sakramentu chrztu świętego można przytoczyć na przykładzie orzeczeń II Soboru Watykańskiego i sprowadzić do dwóch zasadniczych ujęć. Pierwsze ukazuje, że chrzest oznacza i sprawia nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, do którego zostajemy upodobnieni⁸. Chrzest włącza nas w tajemnicę paschalną, otrzymujemy Ducha przybrania za synów i stajemy się prawdziwymi czcicielami, jakich Ojciec szuka⁹. Chrzest kształtuje jeden Lud Boży¹⁰, włącza ludzi do Kościoła i wszyscy chrześcijanie zostają powołani do ukazywania swym życiem i słowem człowieka nowego, „przyobleczonego przez chrzest”¹¹. Drugie natomiast koncentruje

⁷ Por. M. RUSECKI (red.), *Być chrześcijaninem dzisiaj – teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992, s. 438-440.

⁸ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej: LG), Rzym 1964, 7.

⁹ Por. TENŻE, Konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963, 6.

¹⁰ Por. LG 32.

¹¹ Por. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 124-125.

się na kapłaństwie powszechnym i jego aspekcie kultycznym, profetycznym i królewskim¹². Ochrzczeni są powołani do świętości i mają budować duchową świątynię, tworzyć święte kapłaństwo i składać Bogu ofiary duchowe. Nie składają oni ofiary eucharystycznej *in persona Christi*, jak czyni to kapłan urzędowy, lecz współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii oraz przyjmują inne sakramenty¹³.

Cała rzeczywistość sakramentalna zapoczątkowana w chrzcie, zwana również ekonomią sakramentalną¹⁴, poprzez którą dokonuje się zbawienie i uświęcenie człowieka, ma swoje zakorzenienie w Chrystusie, jako Prasakramencie oraz w Kościele, jako powszechnym sakramencie zbawienia. Chrzest, podobnie jak bierzmowanie i święcenia, przyjmuje się tylko raz i nie mogą być one powtarzane¹⁵. Wyciskają one na duszy człowieka niezatarte znamię, znak, którego istotą jest poświęcenie człowieka Chrystusowi i ściślejsze z Nim zjednoczenie.

Przedstawione aspekty teologiczne znaczenia chrztu świętego obecne są w kan. 849 KPK, który mówi: „Chrzest, brama sakramentów, konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie, który uwalnia ludzi od grzechów, odradza ich jako dzieci Boże i przez upodobnienie do Chrystusa niezniszczalnym charakterem włącza ich do Kościoła, jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formy słownej”.

2. Obrzędy chrzcielne

Sposób udzielania chrztu określają księgi liturgiczne zatwierdzone przez władzę kościelną. Dzieciom udziela się chrztu zwykle w czasie niedzielnej Mszy Świętej, a dorosłym w wigilię paschalną. Ze względu na doniosłość i wagę tego sakramentu powinien on być należycie przygotowany zarówno ze strony rodziców dziecka, świadków, szafarza, a także w przypadku dorosłych przez nich samych.

¹² Por. LG 9-13.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. KKK 1076.

¹⁵ Por. KPK kan. 845, § 1.

Odpowiednie kanony regulują te zagadnienia w następujący sposób:

Kan. 850 – „Chrztu udziela się z zachowaniem obrzędu przepisanego w zatwierdzonych księgach liturgicznych, poza przypadkiem naglącej konieczności, kiedy należy zastosować tylko to, co jest wymagane do ważności sakramentu”.

Kan. 851 – „Sprawowanie chrztu powinno być odpowiednio przygotowane, dlatego:

1° dorosły zamierzający przyjąć chrzest winien być dopuszczony do katechumenatu i wedle możliwości przez różne stopnie doprowadzony do wtajemniczenia sakramentalnego, zgodnie z obrzędem wtajemniczenia przystosowanym przez Konferencję Episkopatu oraz ze szczegółowymi przepisami przez nią wydanymi;

2° rodzice dziecka chrzczonego, jak również chrzestni, powinni być należycie pouczeni o znaczeniu tego sakramentu i o związanych z nim obowiązkach. Proboszcz winien osobiście lub przez innych zatroszczyć się, ażeby rodziców właściwie przygotować pasterskimi pouczeniami, a także wspólną modlitwą, zbierając razem po kilka rodzin oraz, gdy to możliwe, składając im wizytę”.

Liturgia chrzcielna¹⁶ rozpoczyna się od obrzędu przyjęcia dzieci. Zwyczaj ma to miejsce przy drzwiach kościoła. Kodeks podaje wytyczne dotyczące zarówno odpowiedniego czasu, jak i miejsca sprawowania tego sakramentu:

Kan. 856 – „Chociaż chrzest może być udzielany w jakimkolwiek dniu, jednak zaleca się, aby z zasady był udzielany w niedzielę albo wedle możliwości w wigilię paschalną”.

Kan. 857 – „§ 1. Poza wypadkiem konieczności, właściwym miejscem chrztu jest kościół lub kaplica.

§ 2. Należy uważać za regułę, że dorosły ma przyjmować chrzest we własnym kościele parafialnym, dziecko zaś w kościele parafialnym jego rodziców, chyba że co innego doradza słuszna przyczyna”¹⁷.

¹⁶ Por. KOMISJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW EPISKOPATU POLSKI, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005³.

¹⁷ Jako słuszną przyczynę udzielenia chrztu poza własnym kościołem Kodeks podaje następującą sytuację: Kan. 859 – „Jeśli kandydat do chrztu, ze względu na odległość lub

Celebrans wita rodziców i chrzestnych i pyta ich o imię i motywy prośby o chrzest. Wybór imienia dokonany przez rodziców nie powinien być przypadkowy lub kierowany panującą modą. Zwraca na to uwagę Kodeks, gdy mówi: „Rodzice, chrzestni i proboszcz powinni troszczyć się, by nie nadawać imienia obcego duchowi chrześcijańskiemu”¹⁸.

W dalszej części obrzędu przywitania celebrans przypomina rodzicom i chrzestnym o obowiązku chrześcijańskiego wychowania ochrzczonego dziecka. Następnie kreśli na czole dziecka znak krzyża i podobnie czynią to rodzice i chrzestni. Liturgia słowa Bożego zawiera czytania biblijne, homilię i modlitwę wiernych zakończoną wezwaniem do świętych. Słowo Boże ma pobudzić i ożywić wiarę uczestników oraz wprowadzić w głębsze rozumienie tajemnicy chrztu. Następnie ma miejsce modlitwa egzorcyzmu, która zawiera prośbę, aby Bóg uwolnił dzieci od grzechu pierwotnego i uczynił je świętynią i mieszkaniem Ducha Świętego. Modlitwa ta kończy się nałożeniem przez celebransa ręki na głowę dziecka. Liturgia sakramentu rozpoczyna się przy chrzcielnicy od poświęcenia wody lub modlitwy dziękczynnej nad wodą już poświęconą.

Odnosnie do chrzcielnicy Kodeks wskazuje na następujące wymagania:

Kan. 858 – „§ 1. Każdy kościół parafialny powinien mieć chrzcielnicę, z zachowaniem łącznego prawa nabytego już przez inne kościoły.

§ 2. Ordynariusz miejsca, wysłuchawszy zdania proboszcza, może dla wygody wiernych zezwolić lub nakazać, ażeby chrzcielnica była także w innym kościele lub kaplicy na terenie parafii”.

W dalszej części obrzędu rodzice i chrzestni wyrzekają się zła i wyznają wiarę, którą potwierdza całe zgromadzenie. W tym momencie nastę-

inne okoliczności, nie może bez poważnej niedogodności przybyć lub być przyniesiony do kościoła parafialnego albo innego kościoła lub kaplicy, o których w kan. 858, § 2, chrztu można i trzeba udzielić w innym bliżej położonym kościele lub kaplicy albo nawet w innym odpowiednim miejscu”. Kanon 860 – „§ 1. Poza wypadkiem konieczności, chrztu nie należy udzielać w domach prywatnych, chyba że ordynariusz miejsca zezwoli na to dla poważnej przyczyny. § 2. Jeśli biskup diecezjalny nie zarządzi inaczej, chrztu nie należy udzielać w szpitalach, chyba że zmusza do tego konieczność lub inna racja duszpasterska”.

¹⁸ KPK 855.

puje najważniejsza część całego obrzędu – udziela się chrztu przez trzykrotne zanurzenie lub polanie wodą, któremu towarzyszą słowa: „N. ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”.

Woda prawdziwa i naturalna jest materią konieczną do chrztu. Gest sakramentalny w tym przypadku polega na polaniu wodą i wezwaniu Trójcy Świętej. To działanie, polegające na zewnętrznym obmywaniu człowieka, połączone jest z wypowiedzeniem określonej formuły. Obmywanie to miało w historii trzy formy: zanurzenie w wodzie, polanie głowy wodą oraz pokropienie. Tego ostatniego nie przewiduje obecny Kodeks. Szafarz używa wody jako narzędzia działającego w imię szafarza głównego, którym jest Chrystus. Trzykrotne obmycie wiąże się ściśle z formułą trynitarną i z niej wynika. Poświęcenie wody należy obecnie do samego obrzędu (poza okresem wielkanocnym) i czyni go bardziej wymownym i wskazującym na dary Boże¹⁹.

Kwestia dotycząca materii sakramentu chrztu i gestu sakramentalnego została zaznaczona w kanonie wstępnym (849), w słowach: „[Chrzest] jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formy słownej”. Na ten temat wypowiadają się także dwa poniżej cytowane kanony. Odnoszą się one do materii dalszej i bliższej chrztu. Kanon 853 podkreśla godziwość materii, gdyż na ważność chrztu nie ma wpływu to, czy woda jest pobłogosławiona, czy też nie²⁰:

Kan. 853 – „Poza wypadkiem konieczności, woda używana przy udzielaniu chrztu powinna być poświęcona, zgodnie z przepisami ksiąg liturgicznych”.

Kan. 854 – „Chrztu udziela się bądź przez zanurzenie, bądź przez polanie, z zachowaniem przepisów wydanych przez Konferencję Episkopatu”.

Po zakończeniu właściwego obrzędu chrztu mają miejsce tzw. obrzędy wyjaśniające. Na znak włączenia do Ludu Bożego oraz uczestnictwa w godności Chrystusa – Kapłana, Proroka i Króla, namaszcza się głowę ochrzczonego dziecka olejem krzyżma świętego. Otrzymane we chrzcie nowe życie i przyobleczenie się w Chrystusa (por. Ga 3,27; Rz 13,12-14;

¹⁹ Por. B. TESTA, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 127.

²⁰ Por. P. MAJER (red.), *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 661.

Ef 4,22-24; Kol 3,9-10) zostaje podkreślone przez włożenie białej szaty. Natomiast przekazanie światła od paschału przypomina, że ochrzczony ma promieniować światłem pochodzącym od Chrystusa i postępować jak „dzieci światłości” (por. Ef 5,8-9), trwając w wierze i gotowości na spotkanie przychodzącego Pana (por. Mt 25,1-13; 5,15-16).

Jeśli chrztu udziela się w czasie Mszy Świętej, następuje teraz przygotowanie darów ofiarnych na znak, że chrzest prowadzi do Eucharystii jako Ofiary i pokarmu, dzięki któremu nowe życie będzie nieustannie wzrastać i rozwijać się. Zazwyczaj ma miejsce specjalne wprowadzenie do *Modlitwy Pańskiej*, a na zakończenie rodzice, chrzestni i wszyscy zgromadzeni otrzymują uroczyste błogosławieństwo.

Dla uzupełnienia dodajmy, że Kodeks w kanonie 852 podaje jeszcze dwa paragrafy związane z pojęciami „dorosły” i „dziecko”²¹:

„§ 1. Przepisy zawarte w kanonach o chrzcie dorosłych stosuje się do wszystkich, którzy po wyjściu z dzieciństwa osiągnęli używanie rozumu.

§ 2. Z dzieckiem zrównany jest, gdy chodzi o chrzest, także ten, kto nie jest świadomy swego działania”.

Nowy Testament przekazuje nam świadectwo, że chrztu udzielano w imię Jezusa lub Trójcy Świętej, która dokonuje dzieła zbawienia. Poprzez chrzest człowiek jednoczy się z Chrystusem – Zbawicielem, który w Duchu Świętym prowadzi go do Ojca i objawia mu Jego miłość. Imię Jezusa lub Trójcy Świętej wskazuje na autorytet i przyczynę chrztu, a także wskazuje na to, że ochrzczony staje się własnością i zostaje poświęcony Jezusowi, względnie całej Trójcy Świętej. Formuły chrztu ukazują jego sens teologiczny zarówno na podstawie swego pochodzenia, jak i swej treści. W IV wieku spotykamy wyraźną formułę liturgiczną: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Chrzest był nazywany od początku w szczególny sposób „sakramentem wiary”. Określenie to wskazuje najpierw na akt wiary ze strony całego Kościoła jako podmiotu wykonującego gest, który odnawia i ożywia wiarę w Jezusa – Odkupiciela i Zbawiciela. Sakrament chrztu włącza do wspólnoty wiary,

²¹ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 365.

wzywając daną osobę do osobistego przyłgnięcia do całej społeczności chrześcijańskiej. Wyznanie wiary wprowadza danego człowieka w życie tej wspólnoty, od której otrzymuje dar zjednoczenia z Chrystusem, a przez Niego z całą Trójcą Świętą²².

3. Szafarz chrztu

W księdze Dziejów Apostolskich czytamy, iż chrztu udzielali Apostołowie, np. św. Piotr (por. Dz 2,38; 10,47-48), a także Filip, który należał do grona Siedmiu (por. Dz 6,1-7; 8,12-13.36-39), uczeń Ananiasz (Dz 9,17-18) oraz św. Paweł po swoim nawróceniu (Dz 18,8; 19,6). W Kościele pierwotnym powszechna jest praktyka udzielania chrztu przez biskupa lub prezbitera w ramach obrzędów inicjacji chrześcijańskiej. Na początku IV wieku Synod w Elwirze postanowił jednak, że „w czasie dalekiej podróży morskiej albo gdy nie ma kościoła w pobliżu, każdy wierny, który sam jest należycie ochrzczony i nie żyje w bigamii, może ochrzcić katechumena w wypadku choroby. A w razie, gdyby powrócił do zdrowia, niech go zaprowadzi do biskupa, aby ten przez nałożenie rąk mógł dopełnić chrztu”²³.

Nauka o szafarzu chrztu została rozwinięta na Soborze Florenckim i zawarta w Bulli unii z Ormianami (1439) i Bulli unii z Koptami (1442). Dokumenty te orzekają: „Szafarzem tego sakramentu jest kapłan (*sacerdos*), który z urzędu udziela chrztu. W wypadku konieczności (*in casu necessitatis*) ochrzcić może nie tylko kapłan czy diakon, ale także świecki mężczyzna lub kobieta, a nawet poganin i heretyk, byleby zachował

²² Por. B. TESTA, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 128. Typowe powiedzenie „ochrzcić... w imię Jezusa (lub: Jezusa Chrystusa)” oznacza konkretnie „powierzenie osoby ochrzczonego Chrystusowi. Powierzenie to wyraża się w wezwaniu – epiklezie imienia Jezusa nad kandydatem. Również najstarsza formuła liturgiczna uwzględnia to wyrażenie. Przypisanie człowieka Chrystusowi oznacza jednak równocześnie jego powrót do Ojca. Wszystko to staje się natomiast możliwe w chrzcie za pośrednictwem Ducha”. Por. tamże.

²³ S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989 (dalej: BF), VII, 232. Por. M. BŁAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 300.

formę Kościoła i miał intencję czynić to, co czyni Kościół²⁴. Dlatego też z biegiem czasu zaczęto mówić o szafarzu chrztu uroczystego i szafarzu chrztu w wypadku konieczności²⁵.

Sakramentologia używa w odniesieniu do osoby udzielającej danego sakramentu słowa „szafarz” i określa go mianem „zwyczajny” albo „nadzwyczajny”. Do pierwszej grupy należy: biskup, prezbiter i diakon. Przypomina o tym Kodeks w dwóch paragrafach kanonu 861:

„§ 1. Zwyczajnym szafarzem chrztu jest biskup, prezbiter i diakon, z zachowaniem przepisu kan. 530, n. 1.

§ 2. Gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny lub ma przeszkodę, chrztu godziwie udziela katecheta albo inna osoba wyznaczona do tej funkcji przez ordynariusza miejsca, a w wypadku konieczności każdy człowiek, mający właściwą intencję. Duszpasterze, zwłaszcza zaś proboszcz, powinni zatroszczyć się o to, aby wierni zostali pouczeni o prawidłowym udzielaniu chrztu”.

Na pierwszym miejscu wśród szafarzy zwyczajnych wymieniany jest biskup, gdyż jemu zostało zlecone kierowanie całym życiem liturgicznym w diecezji. Z tego względu powinien on osobiście udzielać tego sakramentu, zwłaszcza osobom dorosłym oraz w wigilię paschalną. Wśród prezbiterów – jako wymienianych na drugim miejscu – szczególne prawa do przygotowywania i udzielania sakramentu chrztu posiadają proboszczowie, zwłaszcza gdy idzie o kandydatów dorosłych²⁶.

Ze względu jednak na konieczność tego sakramentu do zbawienia, każdy, również heretyk lub schizmatyk, może ważnie spełnić obrzęd, o ile tylko ma intencję czynienia tego, co czyni Kościół. Ważność chrztu w tym przypadku wypływa z odkupieńczego dzieła Chrystusa, jedyne-
go Pośrednika między Bogiem a ludźmi, który „wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,6). Gdyby więc nawet szafarzem chrztu był heretyk lub schizmatyk, chrzest konsekruje osobę go przyjmującą i oddaje Chrystusowi raz na zawsze, wyciskając niezatarte znamię. We wszyst-

²⁴ BF VII, 240.

²⁵ Por. tamże, s. 300-301.

²⁶ Por. E. SZTAFFROWSKI, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 125.

kich tych przypadkach widać wyraźnie troskę Kościoła o zachowanie pewnej dyscypliny w udzielaniu chrztu świętego, z drugiej zaś strony jego wolę rozciągnięcia do maksimum władzy udzielania chrztu w przypadku konieczności²⁷.

Potwierdzają to następujące przepisy Kodeksu:

Kan. 862 – „Poza wypadkiem konieczności, nie wolno nikomu bez odpowiedniego zezwolenia udzielać chrztu na obcym terytorium, nawet swoim podwładnym”.

Kan. 863 – „O chrzcie dorosłych, przynajmniej tych, którzy ukończyli cztertnasty rok życia, powinien być powiadomiony biskup diecezjalny, ażeby, jeśli uzna to za wskazane, sam udzielił chrztu”.

4. Osoba przyjmująca sakrament chrztu

Sakrament chrztu świętego może przyjąć każdy człowiek, który do tej pory nie został ochrzczony. W przypadku osoby dorosłej do ważności chrztu wymagana jest u niego intencja dobrowolna i przynajmniej habitualna przyjęcia tego sakramentu. Do owocnego przyjęcia chrztu wymagana jest wiara i żal za grzechy z postanowieniem prowadzenia życia chrześcijańskiego. Mówią o tym następujące przepisy Kodeksu:

Kan. 864 – „Zdatnym do przyjęcia chrztu jest każdy człowiek, jeszcze nie ochrzczony”.

Kan. 865 – „§ 1. Aby dorosły mógł być ochrzczony, powinien wyrazić wolę przyjęcia chrztu, być odpowiednio pouczony o prawdach wiary i obowiązkach chrześcijańskich oraz przejść praktykę życia chrześcijańskiego w katechumenacie. Ma być również pouczony o konieczności żalu za grzechy.

§ 2. Dorosły, znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci, może być ochrzczony, jeśli mając jakąś znajomość głównych prawd wiary, ujawni w jakikolwiek sposób intencję przyjęcia chrztu i przyrzeknie, że będzie zachowywał nakazy chrześcijańskiej religii”.

²⁷ Por. P. HAMPEREK, W. GÓRALSKI, F. PRZYTUŁA, J. BAKALARZ (red.), *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 1986, s. 86.

Kan. 866 – „Jeśli tylko nie stoi na przeszkodzie poważna racja, dorosły przyjmujący chrzest powinien być zaraz bierzmowany i uczestniczyć w Eucharystii, przyjmując także Komunię świętą”.

W przypadku chrztu niemowląt, kierując się stałą nauką Kościoła, również i one mogą otrzymać ten sakrament i to bez żadnych warunków w niebezpieczeństwie śmierci. W sytuacji normalnej wymagana jest zgoda rodziców lub opiekunów pełniących funkcje rodzicielskie, a przynajmniej jest nadzieja, że dziecko zostanie wychowane w religii katolickiej. Jeśli brak tego, to chrzest powinien zostać odłożony na czas późniejszy²⁸. Jak powie św. Augustyn: „Kościół – Matka daje im nogi innych, by przyszedli, serca innych, by uwierzyli, język innych, by wyznali grzech, gdyż są chorzy na duszy i obciążeni grzechem innych, tak jak ci są zdrowi, bo zostali uzdrowieni i za nich wyznają wiarę. Zaiste niech nikt nie szepcze wam do ucha innej nauki. Kościół zawsze taką naukę głosił i zawsze ją zachowywał”²⁹.

Kodeks reguluje te wymagania w następujący sposób:

Kan. 867 – „§ 1. Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach; możliwie najszybciej po urodzeniu, a nawet jeszcze przed nim powinni się udać do proboszcza, by prosić o sakrament dla dziecka i odpowiednio do niego się przygotować.

§ 2. Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone”.

Określa też warunki godziwego udzielenia tego sakramentu:

Kan. 868 – „§ 1. Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się:

1° aby zgodzili się rodzice lub przynajmniej jedno z nich, lub ci, którzy prawnie ich zastępują;

2° aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku; jeśli jej zupełnie nie ma, chrzest należy odłożyć zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadamiając rodziców o przyczynie.

²⁸ Por. L. GEROSA, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 192-193.

²⁹ Cytat za: B. TESTA, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 126-127.

§ 2. Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców”.

Ten ostatni paragraf budzi pewne zastrzeżenia nawet ze strony kano-nistów. To prawda, że niebezpieczeństwo śmierci stanowi w prawie kano-nicznym szczególną sytuację i ma długą tradycję interpretacyjną, co jest zawsze najpoważniejszym argumentem za złagodzeniem istniejącego przepisu. Niemniej jednak, rodzi się problematyczne pytanie, czy „może ono być *ratio ultima* każdej posługi sakramentalnej względnie ustawy kościelnej oraz czy uzasadnia ono naruszenie naturalnego uprawnienia rodziców do wychowania dzieci, uznanego notabene przez tego samego prawodawcę (zob. kan. 226 § 2 i kan. 1135)?”³⁰.

Chrzest udzielony przez jakiegokolwiek szafarza nie może być po-wtórzony. Dzieje się tak, gdyż wejście do królestwa mesjańskiego, któ-re ma miejsce we chrzcie, może dokonać się tylko raz na zawsze (por. Kol 1,13-14). Podobnie jak człowiek rodzi się tylko raz, tak też jego udział i upodobnienie się do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa może się dokonać tylko w sposób niepowtarzalny (por. Rz 6,1-11). Z tym zagad-nieniem związana jest także ważność chrztu w innych Kościołach chrze-ścijańskich i wspólnotach kościelnych³¹.

Sytuacje naznaczone wątpliwościami co do zaistnienia sakramentu chrztu świętego Kodeks wyjaśnia w następujący sposób:

Kan. 869 – „§ 1. W razie wątpliwości, czy ktoś został ochrzczony albo czy chrzest był ważnie udzielony, istniejącej mimo przeprowadzenia rze-zielnych badań w tej sprawie, chrztu należy udzielić warunkowo.

§ 2. Ochrczeni we wspólnocie kościelnej niekatolickiej nie powinni być chrzczeni warunkowo, chyba że po zbadaniu materii i formy zasto-sowanych przy udzielaniu tego chrztu, jak również intencji ochrczone-go jako dorosłego, oraz szafarza chrztu, pozostaje uzasadniona wątpli-wość co do ważności chrztu.

³⁰ B. W. ZUBERT, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 § 2 KPK 1983*, „Prawo Kanoniczne” 3-4(39) (1996), s. 43.

³¹ Por. L. GEROSA, *Prawo...*, dz. cyt., s. 193-195.

§ 3. Jeśli w wypadkach, o których w §§ 1 i 2, pozostaje wątpliwe udzielenie lub ważność chrztu, przed jego udzieleniem dorosłemu należy wyjaśnić naukę o sakramencie chrztu oraz przedstawić mu, albo – jeśli chodzi o dziecko – jego rodzicom powody wątpliwej ważności udzielonego chrztu”.

Kan. 870 – „Dziecko podrzucone lub znalezione, jeśli po dokładnym zbadaniu nie ustalą się jego chrztu, należy ochrzcić”.

Kan. 871 – „Płody poronione, jeśli żyją, należy, jeśli to możliwe, ochrzcić”.

Ustawodawca nakazuje ochrzcić w przypadku poronienia lub aborcji ze względu na przyjętą przez Kościół naukę dotyczącą początku życia ludzkiego, gdzie płód ludzki od momentu poczęcia posiada już duszę rozumną. Komentarze podkreślają, że ta doktryna jest tak stanowcza, że nie ma tu miejsca na chrzest warunkowy, jeśli tylko stwierdza się, że płód żyje³².

5. Chrzestni, stwierdzenie i zapisanie przyjętego chrztu

Chrzest jest określany mianem „sakramentu wiary”, gdyż wymaga, o ile osoba przyjmująca go jest do tego zdolna, wiary, a w konsekwencji radykalnej decyzji pójścia za Jezusem, jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Chrzest oświeca nasz umysł w poznawaniu Boga w Chrystusie, a łaska tego sakramentu daje umysłowi ludzkiemu nową zdolność przyjmowania Bożego objawienia i przyłgnięcia do rzeczywistej tajemnicy. Chrzest pozwala nam zatem dostrzec to, co z tej tajemnicy można poznać i w czym uczestniczyć, gdyż zostało to nam objawione w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się Człowiekiem³³.

Ważną i niezastąpioną rolę w przyjęciu sakramentu chrztu, zwłaszcza w przypadku chrztu dziecka, odgrywają rodzice chrzestni. Są oni obecni przy chrzcie dziecka jako przedstawiciele zarówno rodziny, jak i Kościoła. Mają ich wspierać w trosce, by dziecko doszło do samodzielnego wyznawania wiary i potwierdziło ją życiem. W przypadku chrztu

³² Por. P. MAJER (red.), *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 669.

³³ Por. B. TESTA, *Sakramenty...*, dz. cyt., s. 129.

dorosłych, chrzestni powinni pomagać przynajmniej w ostatnich przygotowaniach do przyjęcia sakramentu³⁴. Kodeks zwraca uwagę na ich zadania, stawiając im przy tym określone wymagania. Mówią o tym następujące kanony:

Kan. 872 – „Przyjmujący chrzest powinien mieć, jeśli to możliwe, chrzestnego. Ma on dorosłemu towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu, a dziecko wraz z rodzicami przedstawiać do chrztu oraz pomagać, żeby ochrzczony prowadził życie chrześcijańskie odpowiadające przyjętemu sakramentowi i wypełniał wiernie związane z nim obowiązki”.

Kan. 873 – „Należy wybrać jednego tylko chrzestnego lub chrzestną, albo dwoje chrzestnych”.

Kan. 874 – „§ 1. Do przyjęcia zadania chrzestnego może być dopuszczony ten, kto:

1° jest wyznaczony przez przyjmującego chrzest albo przez jego rodziców, albo przez tego, kto ich zastępuje, a gdy tych nie ma, przez proboszcza lub szafarza chrztu, i posiada wymagane do tego kwalifikacje oraz intencję pełnienia tego zadania;

2° ukończył szesnaście lat, chyba że biskup diecezjalny określił inny wiek albo proboszcz lub szafarz jest zdania, że słuszna przyczyna zaleca dopuszczenie wyjątku;

3° jest katolikiem, bierzmowanym i przyjął już sakrament Najświętszej Eucharystii oraz prowadzi życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma pełnić;

4° jest wolny od jakiegokolwiek kary kanonicznej, zgodnie z prawem wymierzonej lub deklarowanej;

5° nie jest ojcem lub matką przyjmującego chrzest.

§ 2. Ochrzczony, należący do niekatolickiej wspólnoty kościelnej, może być dopuszczony tylko razem z chrzestnym katolikiem i to jedynie jako świadek chrztu”.

Zostało wcześniej podkreślone, że osoba ochrzczona zostaje włączona do wspólnoty Kościoła, który oprócz wymiaru duchowego, jest także społecznością widzialną. Wiemy też, że sakrament ten wyciska na duszy

³⁴ Por. P. HAMPEREK, W. GÓRALSKI, F. PRZYTUŁA, J. BAKALARZ (red.), *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, dz. cyt., s. 95.

niezatarcie znamię³⁵, a to sprawia, iż nie może on być powtarzany. Te właśnie argumenty powodują, iż tak ważne jest spisanie aktu chrztu i określenie sposobów pozwalających udowodnić jego udzielenie³⁶.

Tymi zagadnieniami zajmuje się Kodeks w ostatnim rozdziale dotyczącym sakramentu chrztu:

Kan. 875 – „Udzielający chrztu powinien zatroszczyć się, jeśli nie ma chrzestnego, ażeby był przynajmniej jeden świadek, który by mógł stwierdzić udzielenie chrztu”.

Kan. 876 – „Do udowodnienia chrztu, jeśli to nie przynosi nikomu szkody, wystarczy oświadczenie jednego wiarygodnego świadka albo przysięga samego ochrzczonego, gdy przyjmował chrzest jako dorosły”.

Kan. 877 – „§ 1. Proboszcz miejsca udzielenia chrztu powinien bezzwłocznie i dokładnie zapisać w księdze ochrzczonego nazwisko ochrzczonego, czyniąc wzmiankę o szafarzu, rodzicach, chrzestnych oraz o świadkach, jeśli występują, jak również o miejscu i dacie udzielonego chrztu, podając również datę i miejsce urodzenia.

§ 2. Jeśli idzie o dziecko zrodzone z matki niezamężnej, należy wpisać nazwisko matki, gdy fakt jej macierzyństwa jest publicznie stwierdzony albo ona sama z własnej woli o to prosi na piśmie lub wobec dwóch świadków. Należy wpisać także nazwisko ojca, gdy jego ojcostwo potwierdza jakiś dokument publiczny albo oświadczenie złożone przez niego wobec proboszcza i dwóch świadków. W pozostałych wypadkach wpisuje się ochrzczonego, bez żadnej wzmianki o ojcu lub rodzicach.

§ 3. W wypadku dziecka adoptowanego należy wpisać nazwiska adoptujących oraz – przynajmniej, jeśli tak czyni się w akcie cywilnym regionu – nazwiska rodziców naturalnych, zgodnie z §§ 1 i 2, przy uwzględnieniu przepisów Konferencji Episkopatu”.

Kan. 878 – „Jeśli chrzest nie był udzielony przez proboszcza ani też w jego obecności, wtedy szafarz chrztu, kimkolwiek jest, ma obowiązek powiadomić proboszcza parafii, na terenie której udzielono chrztu, aby mógł zapisać chrzest, zgodnie z kan. 877, § 1”.

³⁵ Por. KPK 849.

³⁶ Por. E. SZTAFFROWSKI, *Podręcznik...*, dz. cyt., s. 149.

Sakrament chrztu świętego nie tylko wprowadza człowieka w nową rzeczywistość o charakterze nadprzyrodzonym, a więc zanurza w tajemnicę Trójcy Świętej i czyni członkiem Kościoła, ale także tworzy nową sytuację prawną osoby ochrzczonej³⁷. Zagwarantowanie nabytych przez nią praw, a także dobro publiczne Kościoła wymaga, aby udzielanie chrztu miało miejsce w obecności świadków. Zeznania świadków dotyczące faktu chrztu podkreślają ważność dowodów z dokumentów na podstawie zapisu udzielonego chrztu. Prawodawca podkreśla również rangę miejscowego proboszcza, którego zawsze należy powiadomić o udzieleniu chrztu³⁸.

Zakończenie

Sakrament chrztu świętego sprawia, że osoby przyjmujące go zostają włączone do wspólnoty Kościoła i jednocześnie odradzają się do nowego życia w przyjaźni z Bogiem. Dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie chrześcijańskim i „jako dzieci Boże są zobowiązani do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła”³⁹. Bóg, poprzez chrzest, odpuszcza wszystkie grzechy (pierworodny i osobiste) i wszelkie kary za grzechy⁴⁰ oraz czyni przyjmującego ten sakrament „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17), synem Bożym (por. Ga 4,5-7), „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4), członkiem Chrystusa (por. 1 Kor 6,15; 12,27), „współdziedzicem” z Chrystusem (por. Rz 8,17) i świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19)⁴¹. Trójca Święta w sakramencie chrztu udziela neoficie łaski uświęcającej, łaski usprawiedliwienia, a także cnót Boskich (wiary, na-

³⁷ Ksiądz R. Sobański szczegółowo omawia zagadnienie nowej sytuacji prawnej osoby ochrzczonej, wskazując na jej prawa i obowiązki w odniesieniu do wspólnoty kościelnej z uwzględnieniem wolności osobistej ochrzczonego. Por. R. SOBAŃSKI, *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, „Prawo Kanoniczne” 3-4(20) (1977), s. 47-65.

³⁸ Por. P. MAJER (red.), *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, dz. cyt.*, s. 672.

³⁹ LG 11.

⁴⁰ Por. KKK 1263.

⁴¹ Por. KKK 1265.

dzieci i miłości), cnót moralnych oraz darów Ducha Świętego⁴². Dzięki przyjęciu tego sakramentu chrześcijanin uczestniczy także w kapłaństwie Chrystusa, zwanym „kapłaństwem chrzcielnym”, które daje udział w kapłaństwie wspólnym wiernych⁴³.

Z przyjęcia chrztu wynikają określone obowiązki, ale także i prawa do korzystania z pomocy duchowych Kościoła, a zwłaszcza przyjmowania sakramentów i karmienia się słowem Bożym. Właściwemu korzystaniu z praw oraz wypełnianiu obowiązków przez chrześcijanina służą przepisy prawa kościelnego, szczególnie te zawarte w kanonach 849-878 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Teologiczno-prawne aspekty tych przepisów ukazują, że sakrament chrztu jest pierwszym i najważniejszym, gdyż otwiera drogę dla pozostałych sakramentów. Stanowi także duchowy fundament, na którym budowana jest wspólnota Ludu Bożego i rozwija się *communio ecclesiae* w jego wymiarze wertykalnym i horyzontalnym, uwzględniając bosko-ludzki charakter Kościoła.

Bibliografia:

- Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007.
- Gerosa L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.
- Głowa S., Bieda I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989.
- Hamperek P., Góralski W., Przytuła F., Bakalarz J. (red.), *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 1986.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005³.
- Majer P. (red.), *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011.

⁴² Por. KKK 1266.

⁴³ Por. KKK 1132; 1188; 1267-1268.

- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, t. 2, Olsztyn 1986.
- Rusecki M. (red.), *Być chrześcijaninem dzisiaj – teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992.
- Sobański R., *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979.
- Sobański R., *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, „Prawo Kanoniczne” 3-4(20) (1977), s. 47-65.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1963.
- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
- Zubert B. W., *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 § 2 KPK 1983*, „Prawo Kanoniczne” 3-4(39) (1996), s. 43-64.

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

ks. Adam Pastorczyk SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: 0000-0002-0810-3878; e-mail: scj.adam@gmail.com
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.027.9708>

LA SINTESI DI CRISTOLOGIA
E PNEUMATOLOGIA IN ECCLESIOLOGIA
SECONDO IOANNIS ZIZIOULAS

SYNTEZA CHRYSOLOGII I PNEUMATOLOGII
W EKLEZJOLOGII WEDŁUG IOANNISA ZIZIOULASA

THE SYNTHESIS OF CHRISTOLOGY
AND PNEUMATOLOGY IN ECCLESIOLOGY
ACCORDING TO IOANNIS ZIZIOULAS

Abstrakt

„Byt eklezjalny” oznacza nic innego jak dokonywanie paschalnego przejścia: od bytu indywidualnego do komunalnego. „Nowe narodzenie z góry” jest owocem równoczesnego działania Trójcy, które w naszej prezentacji zostanie wyrażone za pomocą twierdzenia: „chrystologia uwarunkowana pneumatologią i odwrotnie”. W tym samym czasie, Duch tworzy ciało Chrystusa, a Chrystus posyła Ducha tym, którzy zostają włączeni do wspólnoty Kościoła.

Biorąc pod uwagę to, co właśnie zostało powiedziane, Chrystus nie może być rozumiany jako indywidualium, lecz jako jedyna w swoim rodzaju „oso-

bowość korporacyjna”: „«jeden» w «wielu» i «wielu» w «jednym»”. W ten sposób, eschatologiczna tożsamość Chrystusa, będąc poza historią, właśnie w historii znajduje swą pełną realizację. Usytuowanie historii i eschatologii w Chrystusie, zbliża nas do chrystologiczno-pneumatologicznego *equilibrium* w eklezjologii, tak bardzo oczekiwanego przez Ioannisa Zizioulasa.

Słowa kluczowe: Ioannis Zizioulas, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia prawosławna, osobowość korporacyjna

Abstract

„Ecclesial being” means nothing other than making a paschal transition: from individual being to communal being. „The new birth from above” is a fruit of the simultaneous action of the Trinity, which in our presentation will be expressed by means of the theorem: „christology conditioned by pneumatology and *vice versa*”. At the same time, the Spirit forms the body of Christ and Christ sends the Spirit to those who are incorporated into the Church.

Taking into consideration what was said above, Christ cannot be understood as an individual, but as an unique „corporate personality”: „«one» in «many» and «many» in «one»”. In this way, the eschatological identity of Christ, being beyond history, finds its full realization in history. The location of history and eschatology in Christ brings us closer to the christological-pneumatological equilibrium in ecclesiology, so much awaited by Ioannis Zizioulas.

Keywords: Ioannis Zizioulas, Christology, Pneumatology, Orthodox Ecclesiology, Corporate Personality

Una delle più grandi sfide dell'uomo di oggi è il non voler trovarsi sulla „piazza eucaristica d'oro” insieme agli altri. La cultura individualistica dell'epoca moderna, preceduta dalla visione scolastica della Chiesa, resta ancora fortemente presente nella coscienza ecclesiale e in quella dell'uomo in generale. Il recupero della visione d'insieme, dell'equili-

brio fra cristologia e pneumatologia dei primi secoli è, secondo Ioannis Zizioulas¹, un adeguato rimedio per questa malattia.

L'«essere ecclesiale» è una concreta manifestazione della dimensione pneumatologica e cristologica in ecclesiologia, cioè, dell'essere plasmati dallo stesso Spirito perché, „[...] pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri» (Rm 12,5).

Cristologia condizionata dalla pneumatologia e viceversa

Ioannis Zizioulas è conscio che, fino agli anni '60 del secolo scorso, la teologia cattolica non era ancora capace di recepire ed assimilare l'*equilibrium* cristologico-pneumatologico in ecclesiologia il quale era un efficace rimedio ai problemi della patristica cristiana. Purtroppo, nel corso del tempo, la cristologia vista in rapporto all'evento dell'Incarnazione venne sempre più considerata come un concetto completo e precisamente definito. Di conseguenza, non pochi studiosi ortodossi accusarono i cattolici di „cristomonismo” o „filioquismo”. Dall'altro lato, non mancavano anche quelli che volevano introdurre nell'ecclesiologia la cosiddetta „economia dello Spirito”, per mettere in rilievo l'indipendenza dello Spirito da Cristo².

¹ Nella prefazione dell'opera *Comunione e alterità* di I. Zizioulas, W. Kasper così ci presenta il nostro teologo: „Il metropolita Ioannis Zizioulas è conosciuto al vasto pubblico per il suo impegno ecumenico come co-presidente del dialogo cattolico-ortodosso. Con la sua visione della Chiesa come *communio* ha fortemente influenzato la comprensione cattolica odierna della Chiesa e ha contribuito in modo significativo all'avvicinamento delle Chiese sorelle di Roma e di Costantinopoli. Per i suoi studi ad Atene e Harvard, i suoi molti anni di insegnamento ad Edinburgo, Glasgow e Londra, poi ad Atene e Tessalonica, Ioannis Zizioulas è di casa sia nel mondo ortodosso che in quello occidentale [...]. Fondamentali per Ioannis Zizioulas sono i Padri greci, in particolare Ireneo di Lione, i Padri cappadoci, soprattutto Basilio di Cesarea e, non ultimo, Massimo il Confessore. Allo stesso tempo, egli si è lasciato provocare dalle istanze del pensiero personalista moderno [...]. Crea così in modo appassionante e originale un ponte tra i Padri greci e la filosofia contemporanea e sviluppa un'ontologia teologica «relazionale» indipendente che mette a confronto con la mentalità dell'Occidente, da lui qualificata come «sostanzialista»”(I. ZIZIOULAS, *Comunione e alterità*, Roma 2016, IX-X).

² Cfr. I. ZIZIOULAS, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, „Communio” 2 (1973), 469.

Già la base scritturistica permette a Zizioulas di notare questi due approcci del legame Cristo-Spirito. Il primo, ben espresso tramite la parola „dispersione”, richiama lo stile missionario-storico e il secondo, che può essere definito con l'aiuto del vocabolo „convocazione”, si riferisce al tipo eucaristico-escatologico³. La ricerca zizioulana vuole mettere a fuoco una domanda concreta: la pneumatologia è influenzata dalla cristologia o viceversa, la cristologia viene pneumatologizzata?

La prima visione è rinvenibile nel vangelo di Giovanni nel quale Cristo appare come sorgente dello Spirito. Gesù è „la verità” e lo Spirito è „lo Spirito di verità” (cfr. Gv 14,6.17), Cristo lo manda ai suoi discepoli (cfr. Gv 20,22) e chiede di venire a sé e bere l'acqua della vita (cfr. Gv 7,37-38) – invito che trova il suo compimento sulla croce, quando dal suo costato trafitto esce il sangue e l'acqua (cfr. Gv 19,34)⁴. Tale pneumatologia, condizionata dalla cristologia, viene definita in termini di missione. Lo scopo consiste nel procedere, camminare nella fede sotto la guida dello Spirito ed in obbedienza al Cristo. Questo è il compito della Chiesa, la quale, essendo il corpo, segue il suo capo nel passaggio verso il Regno. La valutazione finale zizioulana non è favorevole a tale tipo di pneumatologia perché porta a una concezione lineare della storia che implica una certa distanza fra colui che conduce e colui che gli va dietro⁵.

Il secondo concetto, quello eucaristico-escatologico – „l'«uno» nei «molti» ed i «molti» nell'«uno»” – si può trovare nei testi sinottici e papolini, dove lo Spirito viene presentato come colui che costituisce la vera e propria identità del Cristo. In questo caso Zizioulas richiama l'evento del battesimo di Gesù (cfr. Mc 1,10), il suo concepimento biologico dalla vergine Maria (cfr. Lc 1,35a) e la sua gloriosa risurrezione operata dal

³ Cfr. A. PAPANIKOLAOU, *Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame (IN) 2006, 34.

⁴ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993, 183-184.

⁵ Cfr. A. PAPANIKOLAOU, *Being with God*, op. cit., 34. Secondo P. McPartlan, Zizioulas sottolinea con forza che la posizione secondo cui lo Spirito Santo sia presente solo dopo che si sia formata la persona di Cristo è assolutamente abiblico (cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 167).

Padre nella potenza dello Spirito Santo (cfr. Rm 8,11)⁶. I menzionati scritti neotestamentari rivelano in modo esplicito che non c'è Cristo senza lo Spirito e poiché lo Spirito significa „la comunione”, anche la Chiesa deve necessariamente fare parte della definizione di Gesù. Tale approccio implica „la personalità corporativa” di Cristo il quale non è più pensabile come l'„uno” ma esiste nei „molti”: „The body of Christ is not first the body of an individual Christ and *then* a community of «many», but simultaneously both together. Thus you cannot have the body of the individual Christ (the One) without having simultaneously the community of the Church (the Many)”⁷.

La pratica liturgica della Chiesa primitiva non indicava esplicitamente una priorità di un concetto rispetto all'altro. Esistevano comunità nelle quali il battesimo precedeva la cresima e altre (Siria, Palestina), dove al contrario, la cresima aveva la precedenza. Se identifichiamo il battesimo con l'azione di Cristo, là dove questo sacramento era amministrato per primo, teoricamente tale posto sarebbe stato occupato dalla cristologia. Invece, se consideriamo una relazione diretta tra cresima e persona dello Spirito Santo e mettiamo il sacramento della confermazione all'inizio del cammino sacramentale dell'uomo, di conseguenza la pneumatologia verrebbe anteposta alla cristologia⁸. Tuttavia, il discorso sulla prece-

⁶ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 184.

⁷ I. ZIZIOULAS, *The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus” 10 (1982), 342.

⁸ Siamo consapevoli che le parole di Zizioulas, almeno fino ad oggi, recano in sé una certa difficoltà nell'ambiente della dogmatica cattolica, soprattutto per quanto riguarda la visione del battesimo come „porta che apre l'accesso agli altri sacramenti» (*Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, 1213). Per questa ragione, per evitare qualsiasi sospetto di un nostro possibile fraintendimento del pensiero di Zizioulas, rispetto a questo punto, a nostro avviso molto delicato, abbiamo deciso di citare le parole dello stesso teologo: „It is well known that in Syria and Palestine confirmation *preceded* baptism liturgically at least until the fourth century, while in other parts, the practice of the Church which finally prevailed everywhere was observed, namely the performance of confirmation *after* baptism. Given the fact that confirmation was normally regarded as the rite of the «giving of the Spirit», one could argue that in cases where confirmation preceded baptism we had a priority of Pneumatology over Christology, while in the other case we had the reverse” (I. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 128).

denza non ha alcun senso perché è fuori dal contesto storico-teologico dell'epoca. In quel tempo entrambi i riti funzionavano inseparabilmente e in tal modo facevano viva sintesi teologico-liturgica nel seno della Chiesa: „And yet there is also evidence suggesting that baptism itself was inconceivable in the early Church without the giving of the Spirit, which leads to the conclusion that the two rites were united in one synthesis both liturgically and theologically [...]”⁹. Inoltre, l'idea di base consisteva nell'affermare che tutte le operazioni di Dio *ad extra*, sono una sola ed unica opera dei Tre. Questa dichiarazione permetteva di unire lo spazio dell'economia divina, escludendo la possibilità di dividerlo fra il cristologico e il pneumatologico¹⁰.

Dunque, secondo Zizioulas, appare ineludibile attestarsi su questa oscillazione fra cristomonismo e pneumatocentrismo, fra l'Occidente e il suo carattere istituzionale e la corrente slavofila assolutamente concentrata sul principio interiore¹¹. Secondo il suo pensiero, la problematica del rapporto cristologia-pneumatologia non può essere considerata con l'aiuto della parola „priorità” bensì con quella di „pericoresi”. Come vediamo, l'affermazione zizioulana, ancora una volta, è fondata su un concetto tipicamente trinitario il quale può superare l'argomento della

A dare fondamento alle parole di Zizioulas è l'articolo di T. W. Manson che dice: „[...] there is another usage represented by the *Didascalia*, the *Liturgical Homilies* of Narsai, the *Acts of Judas Thomas*, the *History of John the Son of Zebedee*, the *Life of Rabbula*, a Syriac metrical homily on the baptism of Constantine, Ephraim's Hymns on the Epiphany, and a sentence in the twelfth Homily of Aphraates, in which the anointing and imposition of hands [performance of confirmation] precede the baptism” (T. W. MANSON, *Entry into Membership of the Early Church*, „Journal of Theological Studies” 48 (1947), 26).

⁹ I. ZIZIOULAS, *Being as Communion...*, *op. cit.*, 128. Infatti, D. Salachas afferma che „[...] il sacramento del battesimo comprendeva il sacramento della crismazione: nella tradizione orientale i due sacramenti sono inseparabili» (D. SALACHAS, *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, „Nicolaus” 2 (1981), 321).

¹⁰ Cfr. I. ZIZIOULAS, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, *op. cit.*, 468-469.

¹¹ Cfr. A. PORPORA, *Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, Napoli 2002, 40-41. In realtà, Zizioulas si oppone fortemente sia alla teologia manualistica sia a quella liberale rappresentata dall'ambiente slavofilo (cfr. J. СΥΤΥ, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e Joannis Zizioulas*, Roma 2002, 48).

„priorità” a vantaggio della „simultaneità”: tutti sono presenti, nessuno è assente. Il *proprium* del Figlio consiste nel „diventare storia” e quello dello Spirito „[...] nel portare l’umanità del Figlio nella storia «oltre la storia», precisamente nell’*eschaton*”¹².

Le sfumature del rapporto Cristo-Spirito esigono una sintesi anche da parte della teologia contemporanea. La risposta zizioulana è positiva però richiede sempre la visione comunionale nella cristologia. La comprensione integrale dell’esistenza cristologica suppone due passi: lo Spirito che forma il Cristo e il Cristo che manda lo Spirito¹³. L’„uno” e i „molti” sono opera dello Spirito e simultaneamente l’„uno” dà lo Spirito ai „molti”. Come Zizioulas, anche noi, sulla base del concetto della „personalità corporativa” di Cristo, siamo capaci di fare sia una sintesi cristologico-pneumatologica che una eucaristico-ecclesiale¹⁴.

Il ruolo comunionale dello Spirito Santo nell’ecclesiologia: „l’«uno» nei «molti» e i «molti» nell’«uno»”

La cristologia è inconcepibile senza l’ecclesiologia. L’essere del corpo, nei suoi diversi membri, è la condizione indispensabile dell’essere del capo. L’opera principale dello Spirito consiste nell’aprirci agli altri perché lui è lo Spirito della relazione. Non c’è alcun „uno” che non sia condizionato dai „molti”. L’esistenza dell’«uno» senza i «molti» rappresenterebbe un individuo che non è stato plasmato dallo Spirito. Allora, il corpo di Cristo (Cristo escatologico) come opera dello Spirito per eccellenza viene automaticamente deindividualizzato. La frase più volte ripetuta:

¹² A. PORPORA, *L’ecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, op. cit., 41.

¹³ Notiamo, che la sintesi zizioulana non si basa sulla relazione *ad intra* fra il Cristo e lo Spirito, bensì sulla loro attività *ad extra* (cfr. C. BERGER, *Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 51 (2007), 28).

¹⁴ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 167.185-186. Alcuni suggeriscono, che la simultaneità cristologico-pneumatologica in Zizioulas rimanga nella teoria, dando in ultima analisi la precedenza allo Spirito (cfr. E. PAVLIDOU, *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Roma 1997, 168).

„Cristo sì, Chiesa no”, non esprime altro che la negazione dell’opera dello Spirito in Cristo¹⁵.

Notevole è la risposta zizioulana: l’”uno” senza i „molti” è un individuo non toccato dallo Spirito. Questo non potrebbe essere il Cristo della nostra fede¹⁶. Lui invece è primogenito tra i molti fratelli (cfr. Rm 8,29) perché li incorpora in sé. Ne parleremo in seguito attraverso il concetto della „personalità corporativa” le cui origini risalgono al libro della Genesi.

Nell’Antico Testamento troviamo non poche „personalità corporative”, che esprimevano la totalità d’Israele. I testi zizioulani richiamano ad esempio Abramo, il quale era, simultaneamente, l’”uno” e i „molti”; ciò vuol dire che in Abramo erano incluse tutte le generazioni dopo di lui, le quali formavano la sua propria identità¹⁷. Eppure, nonostante il loro numero, a causa della mancanza dell’elemento qualitativo (comunione), esse non rivelano più il compimento finale di ogni uomo. Essendo condizionate dal mondo postlapsale, invece di portare e di trovare la vita – „l’«uno» nei «molti» e i «molti» nell’«uno»” –, esse trasmettevano la morte¹⁸.

Tale visione dell’umanità intera spinge Zizioulas a parlare dell’importanza della comunione che, dopo la caduta del primo uomo, non è più parte integrale della condizione umana. Secondo le parole di Zizioulas, l’uomo nella sua organicità è diventato frammentato e perciò un essere non comunione. Al contrario, all’inizio della creazione, *’adam* è uscito dalle mani dei Tre come „personalità corporativa” ed esisteva come tale

¹⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, „One in Christ” 24 (1988), 299.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 299.

¹⁷ I protagonisti dell’idea della „personalità corporativa” erano, ad esempio, J. Pedersen (*Israel, Its Life and Culture*, v. I) e J. De Fraine. In De Fraine leggiamo: „È un fenomeno ben conosciuto dai libri sacri il fatto che l’intera nazione eletta sia trattata da Jahve e dagli stessi Israeliti come una persona unica. Tutta una serie d’immagini apertamente individuali sottolinea il carattere concreto, quasi fisico di quest’unità; e tale nota concreta mostra spesso la concretizzazione del gruppo in una vera persona individuale” (J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell’individuale e del collettivo*, Roma 1968, 126-127). Zizioulas, nella scoperta del concetto della „personalità corporativa”, vede, da una parte, uno scandalo per il pensiero occultista, però, dall’altra, la chiave ermeneutica di tutta la Bibbia (cfr. I. ZIZIOULAS, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, *op. cit.*, 299).

¹⁸ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, *op. cit.*, 171.

fino al momento della sua idolatria. Il peccato ha rotto violentemente la vita comunione con Dio e con gli uomini. Secondo Zizioulas non si tratta della semplice trasmissione del male, come se esso fosse qualche oggetto da ricevere, ma piuttosto della fondamentale irruzione del male nell'essere umano. Lo squarcio si è immediatamente diffuso su tutti gli uomini perché *à adam* portava in sé l'umanità intera¹⁹. Di conseguenza, poiché il suo essere causava l'essere degli altri, la sua caduta ha portato anche loro al fallimento²⁰.

Si prova a superare il peccato originale²¹ attraverso le „personalità corporative” veterotestamentarie, però, invano. In tutti questi casi, la piena relazionalità alla quale era improntato l'uomo prima del peccato è irraggiungibile²². Tale incapacità provoca Zizioulas ad affermare che in realtà non si dovrebbe parlare di „personalità collettive” nell'Antico Testamento²³ (escludendo la figura di *à adam* prima del peccato), perché la *conditio sine qua non* di tale concetto appartiene alla relazione costante e personale fra l'„uno” ed i „molti”²⁴, la cui garanzia è soltanto la comunione con Dio²⁵.

¹⁹ Zizioulas fa implicitamente distinzione fra l'*ousia* prima (individuale) e l'*ousia* seconda (del genere). Nel caso di *à adam* entrambe le *ousie* erano riunite nella stessa persona del primo uomo perché fino alla creazione di Eva non c'era alcuna altra persona del genere umano e perciò l'umanità esisteva in un solo esemplare di questo genere (cfr. H. PIETRAS, *L'escatologia della Chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Roma 2006, 100).

²⁰ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 175.

²¹ Per approfondire il tema del peccato originale nella prospettiva ortodossa si può leggere G. S. ROMANIDIS, *Il peccato originale. Chi è l'uomo? Quale la sua storia?*, Trieste 2008.

²² Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 173.

²³ Cfr. ibid., 179. Fra gli esegeti esistono diverse comprensioni del concetto della „personalità corporativa”. Lo scopo del nostro lavoro non consiste nel parlarne e perciò ci limitiamo soltanto alla presentazione della voce zizioulana.

²⁴ Cfr. I. ZIZOULAS, *On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood*, in: C. Schwöbel, C. E. Gunton (ed.), *Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology*, Edinburgh 1991, 40.

²⁵ Cristo visto come „personalità corporativa” (*all-inclusive being*) vive ontologicamente nella sua Chiesa la quale, nel contempo, viene introdotta da lui nella sua eterna relazione filiale col Padre. Cristo s'immerge nella realtà storica che gli è ostile perché postlapsale, però, grazie al suo abbassamento, egli riesce ad introdurre l'uomo nell'esistenza nuova, quella escatologica, che è tutta accoglienza. Il mondo si oppone ad essa perché è frammentato ed incapace di essere accolto (cfr. I. ZIZOULAS, *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, op. cit., 300).

'Adam, colui che aveva il compito della protezione dell'umanità intera in sé, non riusciva a portarlo a compimento²⁶. Nonostante abbia rappresentato il fallimento del progetto divino, come sostiene Zizioulas, la causalità dell'"uno" verso i „molti" è voluta da Dio²⁷. Causato dall'"uno" e dall'"uno" dipendente, tutto il genere umano, scoraggiato dalla sua incapacità di superare il circolo vizioso, comincia ad attendere il redentore: „Creation, in a state of mortality, owing to its having had a beginning, awaits the arrival of the being determined not by a beginning but by the end – Man, the perfecter of creation"²⁸.

Le speranze giudaiche nel Messia che sarà capace di restaurare il vero modello della „personalità corporativa" risalgono già, come abbiamo visto, al tempo del Vecchio Testamento. Tale idea consisteva nella tradizione dell'"ultimo giorno" nel quale il popolo disperso sarebbe stato chiamato e radunato intorno alla persona di un Messia. La sua presenza era visibile soprattutto nel Libro del profeta Isaia, dove il profeta lo identifica con la figura del „Servo sofferente" che porta su di sé il peccato del mondo (cfr. Is 52,13-53,12). Anche nei testi apocalittici, cominciando da Daniele, è presente un misterioso personaggio definito „Figlio dell'uomo" che appare come un Messia escatologico sulle nubi del cielo (cfr. Dn 7,13-14). Secondo i racconti sinottici (cfr. Mc 8,38; Mt 16,27; Lc 9,26), Cristo stesso sceglie queste caratteristiche come proprie e le riunisce nella sua persona. Infatti, sembra che lo abbiano anticipato e forse perciò gli sono diventate straordinariamente familiari²⁹.

²⁶ Zizioulas dice: „If Adam as a particular human being and not as human nature is the primary cause of human being, he must be in a *constant relationship* with all the rest of human beings, not via human nature [...] but *directly*, i.e. as a particular being carrying in himself the *totality* of human nature, and not part of it. The Fathers noted that this cannot be the case of Adam, since death, owing to creaturehood, shows that the particular beings carry only part of human nature. Humanity, therefore, *per se* cannot be a candidate for personal ontology" (I. ZIZOULAS, *On Being a Person...*, *op. cit.*, 40-41).

²⁷ Cfr. P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, *op. cit.*, 175.

²⁸ D. KNIGHT, *John Zizioulas on the Eschatology of the Person*, in: D. Fergusson, M. Sarot (ed.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 193.

²⁹ Cfr. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, 70.

L'incorporazione dei „molti” nell'„uno”, nella tradizione del „Servo del Signore”, è strettamente connessa, nonostante qualche divergenza, con i testi dell'ultima cena. L'„uno” dona se stesso per gli altri³⁰, rappresentandoli ontologicamente nella sua morte (cfr. Mc 14,24; 1Cor 11,24). L'uso della terminologia sacrificale („molti” o „voi”, „per i quali” o „al posto dei quali”)³¹ indica che la „personalità collettiva” del „Servo del Signore” si attualizza proprio nell'eucaristia. Tale comprensione del Secondo Isaia è pure testimoniata dai testi liturgici fin dall'antichità cristiana³².

Esprimiamo simili considerazioni rispetto alla tradizione del „Figlio dell'uomo”. Nel Vangelo di Giovanni se ne parla „[...] come di colui che assume i molti in sé, soprattutto dando la sua carne per nutrire il popolo di Dio e per ricondurlo all'unità”³³. Nel sesto capitolo che, senza esagerazione, può essere definito „eucaristico”, Gesù, in modo esplicito, parla del mangiare la carne del „Figlio dell'uomo” (cfr. Gv 6,53). Questo fa sì che chiunque la mangi, sarà incorporato in lui (cfr. Gv 6,56). Notiamo che Giovanni nel suo vangelo non si riferisce al corpo di Cristo, ma piuttosto a quello del „Figlio dell'uomo”. „Quest'espressione, più volte ricorrente [...] può leggersi nel senso giovanneo dell'incorporazione dei discepoli, mediante il Cristo, all'unità della vita trinitaria”³⁴. Il suo ruolo è decisivo perché corporativo³⁵.

³⁰ Tale idea zizioulana viene ripresa da P. McPartlan: „He it is who takes upon himself the sins of the «many» (Is 40-55) in such a way that he is fully identified with the «many» to the extent that several exegetes have even seen in this figure the «corporate personality» of the People of God” (P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 182).

³¹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Being as Communion...*, op. cit., 146; IDEM, *Lessere ecclesiale*, Magnano 2007, 155.

³² Ad esempio, „nella più antica preghiera liturgica della Chiesa romana, che si trova nella *Lettera ai Corinti* di Clemente di Roma, incontriamo più volte l'idea del «Servo di Dio» in relazione all'eucaristia” (I. ZIZIOULAS, *Lessere ecclesiale*, op. cit., 155).

³³ Zizioulas in: Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa...*, op. cit., 70. Il testo viene dalle non pubblicate lezioni di Zizioulas tenute all'Università di Tessalonica nell'anno 1990-1991. Esse sono state registrate dagli studenti di teologia e successivamente tradotte dal greco in italiano (cfr. *ibid.*, 66).

³⁴ A. PORPORA, *Lessere ecclesiale ecumenica di Ioannis Zizioulas*, op. cit., 25.

³⁵ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Lessere ecclesiale*, op. cit., 156.

La piena incorporazione dei „molti” nell’„uno”, durante il banchetto eucaristico, trova il suo culmine nella preghiera di Gesù: „perché tutti siano una sola cosa” (cfr. Gv 17,21). Ne risulta, allo stesso tempo, che „i presupposti eucaristici dell’ultima cena sono messi in relazione profonda con l’unità escatologica in Cristo”³⁶. Il „Figlio dell’uomo” realizza quest’unità in ogni celebrazione liturgica nonostante essa sia soltanto un evento transitorio³⁷.

Il riferimento alle figure messianiche presenti nei brani eucaristici sembra indicare una chiara consapevolezza della relazione eucaristica-Chiesa. Le formulazioni scritturistiche che mostrano i termini di causalità genetica esprimono l’unità ecclesiale non tanto come somma di individui, ma piuttosto come incorporazione ontologica in Cristo il quale è l’unico, „l’«uno» capace di riassumere in sé i «molti»”³⁸.

L’evangelo di Giovanni è tutto impregnato di eucaristia, e, come se non bastasse, a proposito dell’identificazione dei „molti” nell’„uno” contiene anche altre espressioni misteriose ed impenetrabili come ad esempio la pericope giovannea che citiamo per intero: „In verità, in verità ti dico, [noi] parliamo di quel che [noi] sappiamo e testimoniamo quel che [noi] abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza. Se [io] vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se [io] vi parlerò di cose del cielo? Eppure nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell’uomo che è disceso dal cielo” (Gv 3,11-13)³⁹.

Zizioulas non chiarisce questo fenomeno linguistico, però conclude semplicemente che non è spiegabile al di fuori del contesto liturgico e delle categorie ecclesiali⁴⁰. A proposito di tale scambio „io-voi”, egli fa riferimento a due testimonianze di san Paolo che, a suo parere, ci aiutano nella giusta comprensione del testo giovanneo. Esse rappresentano esplicitamente l’esempio concreto di quest’espressione filologica che si realizza nella vita di ogni membro della Chiesa.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 156.

³⁷ Cfr. P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, *op. cit.*, 182.

³⁸ Cfr. A. PORPORA, *Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, *op. cit.*, 25.

³⁹ Cfr. I. ZIZIOULAS, *Being as Communion...*, *op. cit.*, 147. In corsivo notiamo l’enfasi zizioulana riconoscibile nel suo richiamo al testo giovanneo.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 147.

Il primo testo mostra l'Apostolo che, durante il suo viaggio a Damasco, sente le parole di Cristo: „Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?” (At 9,4b). Zizioulas lo commenta in modo indiretto riferendosi all'insegnamento gesuano sul giudizio finale e sulla gloria del Figlio dell'uomo: „In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” (Mt 25,40). Emergono sia l'unità dei piccoli con Cristo, dunque il concetto dell'„uno” e dei „molti”, sia il fondo di tale evento, che è quello escatologico.

La seconda narrazione paolina è rinvenibile nella Lettera ai Colossesi. L'Apostolo fa riferimento al „Servo sofferente” e s'identifica pienamente con lui sia rispetto alle sue afflizioni che alla sua gloria futura: „Per ciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa” (Col 1,24). È da notare l'esplicito discorso paolino sulla „personalità corporativa” di Cristo, sulla coincidenza del corpo con il suo capo. Le relazioni indicano lo stupendo realismo dell'assimilazione delle due tradizioni nell'unica persona di Cristo, vissute simultaneamente nella propria carne da ogni cristiano⁴¹.

In conclusione, Cristo come „personalità collettiva e corporativa” incarna pienamente il concetto relazionale della persona e diventa luogo dell'unità escatologica nella storia. „Infatti la carne del Cristo, plasmata dallo Spirito non è semplicemente la carne di un essere storico che in quanto tale si configurerebbe come un individuo ma di un essere escatologico e perciò comunionale”⁴². In tal modo arriviamo all'equilibrio cristologico-pneumatologico, all'evento storico ed ecclesiale di Cristo, che viene sempre liberato dalla storia grazie allo Spirito Santo⁴³.

La presenza escatologica di Cristo, mediante l'azione dello Spirito, fa sì che la realtà dell'„uno” e quella del „molteplice” coincidano simultaneamente⁴⁴. A nostro parere, ciò è espresso perfettamente da Nicola

⁴¹ Cfr. P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church...*, op. cit., 183.

⁴² A. PORPORA, *Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, op. cit., 46.

⁴³ Cfr. A. MILTOS, *Le Chiese locali e la Chiesa universale*, „Il Regno. Documenti” 17 (2013), 573.

⁴⁴ Cfr. A. PORPORA, *Percorsi della teologia ortodossa contemporanea. Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, „Oriente Cristiano” 47 (2008), 76.

Cabasilas, noto teologo bizantino apprezzato pure da Zizioulas, col quale chiudiamo la riflessione zizioulana su questo argomento: „Così, tra le qualità propriamente nostre ci definiscono e ci qualificano soprattutto quelle che più sono nostre: ora quel che è di Cristo è più nostro di quel che è da noi. È propriamente nostro perché siamo stati costituiti membra e figli ed abbiamo in comune con lui la carne, il sangue e lo Spirito [...]”⁴⁵.

Bibliografia

- Berger C., *Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 51 (2007), 23-70.
- Cabasilas N., *La vita in Cristo*, Roma 1994.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992.
- De Fraigne J., *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell’individuale e del collettivo*, Roma 1968.
- Knight D., *John Zizioulas on the Eschatology of the Person*, in: D. Fergusson, M. Sarot (ed.), *The Future as God’s Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 189-197.
- Manson T. W., *Entry into Membership of the Early Church*, „Journal of Theological Studies” 48 (1947), 25-33.
- McPartlan P., *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993.
- Miltos A., *Le Chiese locali e la Chiesa universale*, „Il Regno. Documenti” 17 (2013), 568-576.
- Papanikolaou A., *Being with God. Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion*, Notre Dame (IN) 2006.
- Pavlidou E., *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Roma 1997.
- Pedersen J., *Israel, Its Life and Culture*, v. I, London 1926.

⁴⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Roma 1994, 222-223.

- Pietras H., *L'escatologia della Chiesa. Dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Roma 2006.
- Porpora A., *Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, Napoli 2002.
- Porpora A., *Percorsi della teologia ortodossa contemporanea. Lecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, „Oriente Cristiano” 47 (2008), 67-82.
- Romanidis G. S., *Il peccato originale. Chi è l'uomo? Quale la sua storia?*, Trieste 2008.
- Salachas D., *La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici*, „Nicolaus” 2 (1981), 315-347.
- Spiteris Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003.
- Syty J., *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e Joannis Zizioulas*, Roma 2002.
- Zizioulas I., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.
- Zizioulas I., *Comunione e alterità*, Roma 2016.
- Zizioulas I., *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, „Communio” 2 (1973), 468-476.
- Zizioulas I., *Lessere ecclesiale*, Magnano 2007.
- Zizioulas I., *On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood*, in: C. Schwöbel, C. E. Gunton (ed.), *Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology*, Edinburgh 1991, 33-46.
- Zizioulas I., *The Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus” 10 (1982), 333-349.
- Zizioulas I., *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, „One in Christ” 24 (1988), 294-303.

Ks. Adam Pastorczyk, sercanin, mgr lic., absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach i Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie; doktorant Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ks. Krzysztof Smykowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-9173-5891; e-mail: krzysztof.smykowski@kul.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.028.9709>

CZY CHRZEŚCIJANIE MOGĄ „NARZUCAĆ” SWOJE PRAWA LUDZIOM MAJĄCYM INNY ŚWIATOPOGLĄD?

Uwagi na marginesie debaty społecznej w Polsce

CAN CHRISTIANS „IMPOSE” THEIR RIGHTS ON PEOPLE
WHO HAVE A DIFFERENT WORLDVIEW?

Comments at the margin of social debate in Poland

Abstrakt

Celem artykułu jest podjęcie refleksji nad zagadnieniem możliwości prawnej regulacji niektórych kwestii moralnych. Toczy się bowiem wciąż debata społeczna dotycząca m.in. prawnych aspektów przerywania ciąży. Po syntetycznym ukazaniu fundamentu prawa do życia, którego źródłem jest nadprzyrodzona godność człowieka, podjęto problem prawnej regulacji analizowanych kwestii. Stwierdzono, że niektóre swoje źródło mają w powszechnie obowiązującym prawie naturalnym, a normy religijne je wzmacniają i dostarczają nowej motywacji. Wskazano ponadto na potrzebę permanentnej formacji sumienia, które nie może zostać zastąpione przez prawo.

Słowa kluczowe: aborcja, prawo moralne, prawo naturalne, prawo stanowione

Abstract

The aim of the article is to reflect on the problem of the possibility of legal regulation of some moral issues. There is still a social debate regarding, among legal aspects of abortion. After a synthetic presentation of the foundation of the right to life, the source of which is the supernatural dignity of a human being, the problem of legal regulation of the analyzed issues was raised. It has been found that source of some of them is in the universally binding natural law, and religious norms strengthen them and provide new motivation. It also pointed to the need for permanent formation of conscience, which cannot be replaced by the law.

Keywords: abortion, civil law, moral law, natural law

II Sobór Watykański w jednym ze swoich kluczowych dokumentów stwierdza, że „nigdy ludzie nie mieli tak wyczulonego jak dziś poczucia wolności [...]. Wolność tę wysoko cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają, i mają słusność”¹. Słowa te wskazują na pewną charakterystyczną postawę człowieka współczesnego, który szczególnie ceni swoją wolność. Znajduje ona swoje odzwierciedlenie także w sferze sumienia i wyznania. W związku z tym za słuszne należy uznać postawienie tytułowego pytania, czy chrześcijanie (w tym szczególnie katolicy) mogą narzucać swoje prawa ludziom mającym inny światopogląd.

To pytanie staje się szczególnie aktualne w zakresie ustawowych unormowań regulujących podstawowe prawo człowieka, czyli prawo do życia. Wśród osób dążących do wprowadzenia zmian mających na celu ograniczenie bądź wyeliminowanie możliwości wykonywania aborcji, dystrybucji środków wczesnoporonnych czy przeprowadzania sztucznego zapłodnienia pozaustrojowego zdecydowaną większość stanowią chrześcijanie, a wśród nich katolicy. W związku z tym powstaje wątpliwość, czy niektórzy chrześcijanie nie popadają w poważną sprzeczność, podkreślając z jednej strony doniosłe znaczenie wolności sumienia i wyzna-

¹ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965, 4, 17.

nia, a z drugiej domagając się daleko idących zmian legislacyjnych, które przecież obejmą także osoby reprezentujące inny światopogląd. Istotna jest także wątpliwość, skąd w ogóle czerpią uprawnienia, aby swoją wizję świata i człowieka narzucać osobom jej niepodzielającym.

Aby odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, należy wcześniej wskazać, gdzie tkwi fundament prawa do życia, które staje się podstawą szczegółowych rozwiązań legislacyjnych w interesujących nas kwestiach. Będzie to celem pierwszej części niniejszego opracowania. W drugiej podjęta zostanie analiza możliwości i konieczności wprowadzania zmian prawnych w zakresie ochrony życia ludzkiego.

1. Fundament prawa do życia

Wśród fundamentalnych praw człowieka na pierwszym miejscu wymienia się prawo do życia. Podobnie jak inne prawa ma ono charakter powszechny, a zatem dotyczy wszystkich bez wyjątku ludzi. Obejmuje każdego niezależnie od narodowości, koloru skóry czy wyznawanej religii. Jego podmiotem są także osoby, u których została stwierdzona ciężka choroba czy kalectwo. Jest niezbywalne i nienaruszalne. Człowiek nie może w sposób dobrowolny się go zrzec ani nie może być ono mu odebrane przez jakąkolwiek władzę państwową czy międzynarodową. Ma wreszcie charakter naturalny, co oznacza, że jego źródłem jest ludzka natura i istnieje ono niezależnie od potwierdzenia czy uznania przez inne podmioty². Prawo do życia jest gwarantowane przez najważniejsze konwencje międzynarodowe, zarówno te o charakterze deklaratywnym³, jak i prawnie wiążącym państwa będące ich stronami⁴. Znalazło ono także swoje odzwierciedlenie w najwyższym akcie prawnym określającym

² Por. W. BOŁOZ, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 44-45.

³ „Každy człowiek ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa swej osoby”. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (odczyt z dn. 11.09.2018 r.).

⁴ „Każda istota ludzka ma przyrodzone prawo do życia. Prawo to powinno być chronione przez ustawę. Nikt nie może być samowolnie pozbawiony życia”. *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167, art. 6, p. 1.

ustrój Polski oraz podstawowe prawa i obowiązki obywateli, który stanowi, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”⁵.

Dodatkowej argumentacji na rzecz uznania prawa do życia dostarcza spojrzenie na człowieka w duchu personalizmu. Odkrycie człowieka jako osoby prowadzi do bezspornego uznania podmiotowości człowieka oraz jego wyjątkowej i nienaruszalnej godności. Wskazuje też na powołanie do tworzenia wspólnoty z innymi osobami w duchu miłości⁶. Zakłada to konieczność ochrony fundamentów tej wyjątkowej pozycji człowieka.

Całościowa wizja człowieka jako osoby jest zatem nie do pogodzenia z coraz bardziej rozpowszechniającymi się tendencjami o charakterze biologistycznym czy naturalistycznym. Redukują one człowieka i jego życie do jednego (choć niewątpliwie istotnego) wymiaru. Patrzą na te kwestie wyłącznie przez pryzmat procesów biologicznych zachodzących w organizmie, nie dostrzegając istnienia wymiaru duchowego i tym samym negując szczególne miejsce osoby ludzkiej w hierarchii bytów i przysługujące jej prawa.

Prawo do życia jest co do zasady akceptowane przez większość społeczeństw. Powstaje jednak konieczność ustalenia momentu początkowego i końcowego jego obowiązywania. W dyskusji społecznej pojawiają się bowiem różne opinie dotyczące wyznaczenia tego czasu. W niektórych środowiskach próbuje się przesunąć ten moment na chwilę narodzin, odmawiając tym samym człowiekowi na wcześniejszych etapach rozwoju jakichkolwiek fundamentalnych praw.

Co do początków życia człowieka wątpliwości nie pozostawia współczesna nauka. Osiągnięcia embriologii i genetyki jasno wskazują, że życie ludzkie rozpoczyna się od zapłodnienia, czyli połączenia dwóch komórek rozrodczych: żeńskiego oocytu oraz męskiego plemnika. Wprawdzie

⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, art. 38.

⁶ Por. J. NAGÓRNY, *Antropologiczny charakter troski o życie i zdrowie. Z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu i nauczania Jana Pawła II*, w: K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa (red.), *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009, s. 44.

trudno wyznaczyć dokładny moment, gdyż zapłodnienie nie jest krótkim aktem, lecz trwającym kilka czy nawet kilkanaście godzin dość skomplikowanym procesem. Rozpoczyna się on od penetracji błony komórki jajowej przez plemnik. Po jego wnikięciu zachodzą liczne powiązane ze sobą etapy, których zwieńczeniem jest fuzja genomów pochodzących od obojga rodziców i pierwszy podział zygoty, który daje początek serii kolejnych podziałów⁷.

Nie wnikając w biologiczne i fizjologiczne zawikłości, należy zatem jednak zauważyć, że w procesie zapłodnienia zachodzi jedyna w całym rozwoju człowieka zmiana o charakterze istotowym i jakościowym. W jego wyniku powstaje zupełnie nowy organizm, który jest różny pod względem genetycznym od organizmów ojca i matki. Jego kod genetyczny jest już na tym etapie w pełni ukształtowany. Można zatem w sposób uprawniony stwierdzić, że w tym momencie niejako zaprogramowane są już kolejne podziały komórkowe, proces różnicowania tkanek, powstawania i rozwoju narządów oraz wzrostu płodu. Mimo że rozwój embryonalny i płodowy człowieka są bardzo dynamiczne, to jednak podczas ich trwania nie następują jakiegokolwiek zmiany o charakterze jakościowym, które pozwoliłyby wyznaczyć początek człowieczeństwa na inny niż początek okres trwania ciąży. Sam proces zapłodnienia ma także swoje konsekwencje w kolejnych etapach życia człowieka. Powstały kod genetyczny w znacznej mierze bowiem determinuje cechy fizyczne czy skłonność do zapadania na poszczególne choroby.

Uwzględniając te dane, na drodze rozumowej refleksji można dojść do przekonania, że skoro na skutek nieprzerwanego i nieskokowego rozwoju z zapłodnionej komórki jajowej rozwija się osoba ludzka, to znaczy, że jest ona tam obecna już od samego początku w stanie stawania się⁸. Za całkowicie irracjonalne zatem uznać należy obecne w niektórych dokumentach o zasięgu europejskim lub międzynarodowym rozróżnienia

⁷ Por. Cz. JURA, J. KŁAG (red.), *Podstawy embriologii zwierząt i człowieka*, t. 1, *Podstawowe procesy rozmnażania i rozwoju osobniczego*, Warszawa 2005, s. 131-149.

⁸ Por. J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 71.

pomiędzy „istotą ludzką” a „osobą ludzką”⁹. W tym kontekście trzeba by było potępić wszelkie formy zamachów na życie poczęte jako naruszające to podstawowe prawo i stanowiące zagrożenie dla godności człowieka.

Argumentację tę przyjmuje nauczanie Kościoła. Uwzględniając osiągnięcia najnowszej wiedzy, stwierdza, że „istota żyjąca ma już od pierwszej chwili stałą strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem, i to człowiekiem niepodzielnym jako jednostka, wyposażonym we wszystkie właściwe sobie cechy. Od chwili zapłodnienia rozpoczyna się cudowny bieg życia każdego człowieka, którego jednak wszystkie wielkie zdolności wymagają czasu na właściwe uporządkowanie i przygotowanie się do działania”¹⁰.

Zauważmy, że do tej pory w interesującej nas argumentacji nie przytoczono żadnych odniesień o charakterze konfesyjnym. Wynika z tego, że problem ochrony ludzkiego życia nie jest wyłącznie i nie przede wszystkim kwestią wiary religijnej. Jej potrzebę można uzasadnić wyłącznie w oparciu o argumentację medyczną, logiczną i filozoficzną. Nie oznacza to bynajmniej, że chrześcijaństwo nie wnosi nic nowego do analizowanego problemu i że poprzestaje na danych dostarczonych przez inne rodzaje refleksji naukowej.

Magisterium Kościoła, dokonując namysłu nad treścią Objawienia, podkreśla z całą mocą, że „życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się «stwórczego działania Boga» i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne swego celu. Sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do końca. Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej”¹¹. Podkreśla przy tym, że prokreacja jest owocem współpracy rodziców z Bogiem, który powstałemu życiu ludzkiemu udziela duszy nieśmiertelnej. Rozumowa refleksja dostarcza zaś istotnych wskazówek

⁹ T. ZADYKOWICZ, *Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 1 (2014), s. 244.

¹⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o aborcji *Questio de abortu*, Rzym 1974, 13.

¹¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, Rzym 1995 (dalej EV), 53.

dla rozpoznania jej istnienia od pierwszego momentu zaistnienia życia ludzkiego¹². Ponadto, należy zauważyć istnienie konsekwencji wynikających wprost z niektórych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Nielogiczne byłoby bowiem przyjęcie prawdy o Wcieleniu Jezusa Chrystusa i Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny przy jednoczesnym odrzuceniu wartości i świętości ludzkiego życia oraz nieuznaniu konieczności bezwzględnej jego ochrony od momentu poczęcia¹³.

Widać zatem, że refleksja teologiczna dostarcza nowej motywacji dla zapewnienia życiu ludzkiemu należytej mu ochrony, która wprost wynika z prawa naturalnego. Takie normy teologia moralna zwykła nazywać normami nadprzyrodzonymi z natury rzeczy (w odróżnieniu od norm nadprzyrodzonych z istoty, które swoje źródło znajdują jedynie w Objawieniu)¹⁴. Chrześcijanin zatem uzyskuje dzięki wierze dodatkowy impuls do wypełniania wynikającego z człowieczeństwa obowiązku ochrony życia ludzkiego.

2. Możliwość i konieczność regulacji prawnych chroniących życie człowieka

Prawo odgrywa w życiu człowieka i społeczności ludzkiej znaczącą rolę. Ono właśnie porządkuje różne sfery jego działalności, wyznaczając uprawnienia i obowiązki, a także stanowiąc pewne ograniczenia czy zakazy, których celem jest zachowanie i pomnażanie dobra wspólnego. Istotnym jego elementem jest także ustanawianie sankcji za naruszenie obowiązków lub zakazów, które mają pełnić funkcje resocjalizacyjne i odstraszające.

Istnienia pewnych prawnych norm zakazujących członkom społeczeństwa określonych działań nie należy interpretować w kategoriach ograniczania wolności. Przeciwdziałają one raczej samowoli poszczególnych ludzi, która stanowiłaby wprost zagrożenie dla innych osób i ich

¹² Por. EV 60.

¹³ Por. T. ZADYKOWICZ, *Początek ludzkiego życia...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁴ Por. S. NOWOSAD, *Teologia moralna ogólna. Skrypty dla słuchaczy Kolegium Teologicznego*, Lublin 1994, s. 70.

praw oraz całej społeczności, niszcząc tym samym fundamenty życia społecznego i państwowego. W ten sposób sprawiedliwe prawo przyczynia się do budowania dobra wspólnego, czyli takich warunków, które umożliwiają poszczególnym osobom integralny rozwój.

W tym kontekście należy uznać, że prawo regulujące kwestie ochrony ludzkiego życia zasługuje na miano w pełni sprawiedliwego i godziwego tylko wtedy, gdy gwarantuje pełną jego ochronę od poczęcia oraz penalizuje wszelkie zamachy na nie¹⁵. Oznacza to zatem konieczność całkowitego zakazu wykonywania aborcji oraz dystrybucji środków wczesnoporonnych, w tym tzw. pigułki „dzień po”, która oprócz działania antykoncepcyjnego posiada także działanie antynidacyjne (nie dopuszcza do zagnieżdżenia się embrionu w ścianie macicy i tym samym powoduje jego wydalenie z organizmu matki, a w konsekwencji śmierć).

W debacie społecznej i politycznej pojawia się często nieuprawniony zarzut, że wprowadzenie prawa gwarantującego bezwzględną ochronę życia ludzkiego od momentu poczęcia jest przejawem istnienia państwa wyznaniowego. Zgodnie z klasyczną definicją takie kraje zmierzają do tego, by w ich regulacjach prawnych odzwierciedlony był porządek moralny związany z wyznawaną na ich obszarze religią, a klasycznym przykładem takiego państwa są niektóre kraje islamskie¹⁶.

Należy jednak zauważyć, że w przypadku dążenia do legislacyjnego unormowania sfery ochrony życia poczętego nie mamy do czynienia z analogiczną sytuacją. Szacunek dla życia człowieka ma bowiem swoje źródło nie tylko w normach o charakterze religijnym, lecz przede wszystkim w prawie naturalnym. Wprowadzenie prawnej ochrony każdego życia ludzkiego ma na celu nie tyle sankcjonowanie norm religijnych, ile dobro tych osób, które nie są w stanie zabiegać o ochronę swoich fundamentalnych uprawnień.

¹⁵ W uzasadnionych sytuacjach prawo sprawiedliwe może powstrzymać się od karanie wszystkich osób zaangażowanych w zamach na ludzkie życie. Taki przypadek dotyczy choćby kobiety ciężarnej, która poddała się aborcji. W świetle prawa polskiego nie podlega ona karze. Por. Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. 1993, nr 17, poz. 78, art. 7.

¹⁶ Por. M. OLCZYK, *Sumienie katolickiego parlamentarzysty. Legislacyjne dylematy moralne w świetle rozumu i wiary*, „Studia Bydgoskie” 5 (2011), s. 134-135.

Nieuprawnione narzucanie światopoglądu miałoby miejsce, gdyby podjęto zamiar wprowadzenia do prawnego systemu państwa przepisów ściśle religijnych. Ilustracją tego mogłoby być ustawowe umocowanie obowiązku uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, udziału w katechezie czy zachowania piątkowej wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych oraz penalizowanie osób uchylających się od wypełniania tych zaleceń przez sądy i władze państwowe. Zauważmy jednak, że ani Kościół instytucjonalny, ani poszczególni jego członkowie nie dążą do takich transformacji prawa.

Nieco na marginesie warto tutaj wspomnieć o postawie chrześcijańskiego parlamentarzysty w pracach i głosowaniach nad projektami prawa regulującego kwestie związane z początkiem życia ludzkiego. Nie zawsze jest możliwe wprowadzenie do systemu prawnego całkowitego zakazu wykonywania przerywania ciąży. Jest to w znacznej mierze uwarunkowane sytuacją polityczną i niemożliwością uzbierania większości parlamentarnej skłonnej poprzeć w pełni godziwe prawo. Zasady postępowania w takich okolicznościach zostały szczegółowo wyjaśnione przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*.

Na chrześcijaninie ciąży niewątpliwie szczególna odpowiedzialność za kształtowanie prawa zapewniającego ochronę życia i godności człowieka. W sytuacji, gdy nie jest jednak możliwe uchwalenie całkowitego zakazu przerywania ciąży, ma on prawo (a według niektórych też i obowiązek) poprzeć ustawę wprawdzie niedoskonałą, która jednak przyczyni się do zmniejszenia ilości wykonywanych aborcji lub ograniczy sytuacje, w których ona pozostaje legalna. Poparcie tego rodzaju prawa nie może być określone mianem kompromisu moralnego czy formalnego współdziałania w stanowieniu niesprawiedliwego ustawodawstwa. Owo „ustępstwo” bowiem bardziej przyczynia się do ocalenia niektórych spośród zagrożonych istnień ludzkich, niż uparte trwanie przy zamiarze wprowadzenia prawa w pełni godziwego, niemożliwego do realizacji w danej chwili. Nie można go też utożsamić z akceptacją czy poparciem dla wykonywania aborcji w pewnych sytuacjach. Należy przy tym zauważyć, że wejście w życie takiego prawodawstwa nie zwalnia od obowiązku dalszego zabiegania o pełną prawną ochronę życia ludzkiego od momentu poczęcia¹⁷.

¹⁷ Por. EV, 73; J. NAGÓRNY, *Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście prawnej ochrony życia nienarodzonych*, „Ethos” 1-2(61-62) (2003), s. 246-249; P. H. KIENIEWICZ, *Kompromis polityczny, kompromis moralny*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56) (2009), s. 206-209.

* * *

Działania środowisk *pro-life* związanych z Kościołem katolickim obejmują nie tylko próby oddziaływania na świadomość społeczną w dziedzinie ochrony życia ludzkiego. Istotnym elementem ich postulatów są także zmiany w systemie prawnym, któremu podlegają wszyscy obywatele danego państwa. Należy zauważyć, że takie próby nie stanowią naruszenia wolności sumienia osób wyznających inny światopogląd, która jest przecież także jednym z podstawowych praw człowieka. Ustawodawstwo wprowadzające pełną ochronę ludzkiego życia realizuje podstawowy cel sprawiedliwego prawa, jakim jest ochrona dobra wspólnego, ładu społecznego oraz praw innych osób, w tym szczególnie tych, które nie są w stanie same lub z pomocą osób najbliższych o nie zabiegać.

Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że sprawiedliwe prawo nie ma jednak za zadanie zastąpić sumienia, co w praktyce oznaczałoby przekreślenie jego wolności i deprecjonowanie godności. Wynika to choćby z faktu innego zakresu ich oddziaływania. Zabiegając więc słusznie o zmiany legislacyjne, katolicy nie powinni zapominać o konieczności permanentnej formacji sumień.

Bibliografia

- Bołoz W., *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007.
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jura Cz., Klag J. (red.), *Podstawy embriologii zwierząt i człowieka*, t. 1, *Podstawowe procesy rozmnażania i rozwoju osobniczego*, Warszawa 2005.
- Kieniewicz P. H., *Kompromis polityczny, kompromis moralny*, „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56) (2009), s. 203-211.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o aborcji *Questio de abortu*, Rzym 1974.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167.

- Nagórny J., *Antropologiczny charakter troski o życie i zdrowie. Z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu i nauczania Jana Pawła II*, w: K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa (red.), *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009 s. 37-57.
- Nagórny J., *Sprzeciw wobec „prawa” do zabijania. Uczestnictwo katolików w życiu politycznym w kontekście prawnej ochrony życia nienarodzonych*, „Ethos” 1-2(61-62) (2003), s. 235-250.
- Nowosad S., *Teologia moralna ogólna. Skrypt dla słuchaczy Kolegium Teologicznego*, Lublin 1994.
- Olczyk M., *Sumienie katolickiego parlamentarzysty. Legislacyjne dylematy moralne w świetle rozumu i wiary*, „Studia Bydgoskie” 5 (2011), s. 127-147.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [Http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf) (odczyt z dn. 11.09.2018 r.).
- II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. 1993, nr 17, poz. 78.
- Wróbel J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.
- Zadykowicz T., *Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 1 (2014), s. 241-250.

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, adiunkt w Katedrze Bioetyki Teologicznej KUL, członek Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych, autor publikacji z zakresu teologii moralnej i bioetyki.

ks. Władysław Majkowski SCJ
Akademia Polonijna w Częstochowie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach
ORCID: 0000-0002-3382-4511; e-mail: majk@wa.onet.pl
<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.029.9710>

SOCIAL DIMENSION OF MERCY

SPOŁECZNY WYMIAR MIŁOSIĘDZIA

Abstrakt

Życie społeczne jest siecią interakcji, jakie zachodzą pomiędzy wielorakimi podmiotami społecznymi: jednostkami, grupami społecznymi, jednostkami i grupami społecznymi. Interakcje te obejmują nie tylko wszelkie wymiary życia, ale również ich głębię i etyczny charakter. Życie społeczne jest regulowane zwyczajami, obyczajami i prawami.

Nie ma jednak zasad, które regulowałyby życie społeczne w sposób doskonały. Nie jest nią sprawiedliwość, chociaż stanowi bazę, na której mogą się opierać inne zasady, jak na przykład solidarność. Nawet prawo, chociażby byłoby sprawiedliwe, lecz stosowane literalnie, staje się niesprawiedliwe. Zatem, w ramach funkcjonowania każdego społeczeństwa, rodzi się potrzeba miłosierdzia.

Miłosierna aktywność była, jest i zawsze będzie aktywnością na wskroś pożądaną. Rzecz bowiem w tym, że ludzkie potrzeby, które mogą być zaspokajane tylko na drodze miłosierdzia, są wielorakie i ponadczasowe. Im większa niemoc jednostki, tym szersze otwiera się pole na uczynki miłosierdzia.

Słowa kluczowe: społeczne interakcje, zasady życia społecznego, proces socjalizacji, miłosierdzie, miłosierdzie w kontekście społecznych interakcji

Abstract

Social life is a network of interactions that occur between multiple social entities: individuals, social groups, individuals and social groups. These interactions include not only all dimensions of life, but also their depth and ethical character. Social life is regulated by customs, mores and laws. However, there are no rules that would regulate social life in a perfect way. It is not justice, although it is the basis on which other principles can be based, such as solidarity. Also the law, even if it was just, but used literally, becomes unjust. Therefore, within the functioning of every society, the need for mercy arises.

Merciful activity has been, and always will be a thoroughly desirable activity. The point is that human needs that can be satisfied only through the path of mercy are manifold and timeless. The greater the weakness of the individual, the wider the field opens to the works of mercy.

Keywords: social interactions, principles of social life, socialization process, mercy, mercy in the context of social interactions

Introduction

Social life is a network of interactions that occur between multiple social entities: individuals, social groups, individuals and social groups. „Trough interaction with others people learn appropriate behavior patterns; they learn their rights, duties, and obligations, and they learn which actions are approved which are forbidden”¹. It means that interactions include not only all dimensions of life, but also their depth and ethical character. Nonetheless societies differ in the way they function, each of them functions according to a certain model. This is its lifestyle. In sociology this lifestyle is called culture. It consists of knowledge, beliefs, customs, mores, laws... that regulate the behavior of individuals and groups. Culture understood in this way is a social product, not an inherent property of a human being. This means that when a man is born, he does not

¹ E. W. STEWART, J. A. GLYNN, *Introduction to Sociology*, New York 1979, p. 76.

bring any cultural pattern with him. He acquires this pattern by participating in social life. The process of assimilation of cultural patterns is called socialization. „Man, growing into the civilization of his environment and taking part in normalized relations and social groups – notes F. Znaniecki – learns with the help of others to deliberately organize his social personality. The results of this organization of one’s own social personality exert a profound influence over the entire cultural life of a human being, far more important than the influence of any other factor”².

The individual’s behavior in accordance with the models adopted in the given community is called conformism. It guarantees social order, which is a necessary condition for the survival and functioning of society.

An important element of culture are values. The type of value, the degree of their acquisition and the impact on the behavior of individual members of the groups and communities determines the way these entities operate. In the Catholic perspective, there are three basic principles of social life: social solidarity, justice and love. However, only the latter can be the final principle of the functioning of society. Only she has an element of mercy, without which even justice does not guarantee the proper functioning of social life. Love is the basis of natural, social and spiritual life. „Love inspires human action, directs it in personal and social life, gives meaning to the whole of life and determines its quality”³. An important element of such an attitude is mercy understood as a compassionate response to human misery, whatever form it may have.

1. The Social Character of Man

The definition of a human being as a social being is so common that it is used not only by professional sociologists, but also in a broad social consciousness; it is a truism. The universality of this understanding of man has its source both in everyday experience and in Hellenistic-Roman philosophical thought. In the first case, the multiple forms of inter-

² F. ZNANIECKI, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, p. 105.

³ S. KOWALCZYK, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1996, p. 199.

action clearly speak for such an understanding of the individual. This is also evident throughout the entire life of a person from birth to death. Philosophical thought also benefited from this observation. The most-known definition of man referring to his social dimension is the definition given by Aristotle – *animal sociale*. In the sense of Stagirite, this meant that „a man is born to function with others”, and also that „he is a being destined to live in social life”⁴. Participating in social life, however, the individual does not create the drive, but only activates the natural impulse in it.

It is a natural orientation towards life in the community, there are no inherent and therefore naturally defined forms. This means – as J. Loke notes – that these forms are shaped in relations with others in the process of socialization. As part of this process, the blank state – *tabula rasa* of human personality takes on form specific to this particular community. The lifestyle thus acquired integrates the individual with the group, making it part of the social unit. In this way, the process of socialization is a concrete form of the social formation of the human personality. It is the activation of the potency voided in man – being a social being.

There are several meanings that are attributed to the term „human being – social being”. The first is the social nature of culture or the way of life of different societies, because there is no reason to claim that cultural differences arise in the context of biological conditions; they must therefore have a source in the social character of man. The second understanding refers to the human social instinct – *appetitus socialis*. This common belief in such a human attitude can not be verified, because there are no valid arguments for its existence; it can not be found in the individual’s functioning whereas the fact that a person always lives in the social environment. Another understanding of man as a social being refers to its normative character. Social in this case means conduct taking into account the social good and social interest. This obligatory dimension is only appropriate to man. Because although the animals take care of their offspring, they do so on within their innate instinct. Finally, understanding man as a social being can mean that an individual de-

⁴ ARISTOTLE, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956, p. 1196b and 1097b.

velops his human characteristics only in a social environment. Anthropologists find confirmation of this thesis in cases when a young person lives in isolation from the social environment. As a result of such a situation, a significant delay in development and deficiencies in the acquisition of human traits are observed⁵.

The socialization of the individual is not a process suspended in a vacuum, but has a specific reference to socializing agencies: family, peer groups, school, mass media... And although each of these agencies is important, the family is the most important, considering that it is the primary agenda, an agenda covering all dimensions of socialization, and hence a holistic agenda. Moreover, at least for some time, there is no any other agenda competing with family. In this way, the new role of the family is revealed. In addition to biological procreation, the family prepares for life in society – it gives birth to society. The family constantly „... nourishes (society) through the task of serving life: it is from the family that citizens come to birth and it is with the family that they find the first school of the social virtues that are the animating principle of the existence and development of the society itself”⁶.

2. Mercy as a Moral Category

Although sociology uses the notion of norms and norms of behavior, its understanding is quite different from the understanding of the norm in theology. The norm of behavior in sociology is average behavior – normal. Units that deviate in their behavior from what they appear on average are deviants. The more someone deviates from the average behavior, the greater is the deviant. Hence, the sociological understanding of the norm does not contain an assessment, and the sociologist in his analysis of the norm can only state its functionality or dysfunctionality in relation to various entities.

⁵ J. J. WIATR, *Spółczesność. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1973, p. 15-22.

⁶ JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, Rome 1981, 42.

The theological understanding of the norm takes into account the principle regulating human behavior, regardless of the behavior of others. The proportion of non-norms to those who retain it does not change its character and obligatory, binding strength. This applies to negative standards (prohibiting specific conduct) as well as positive ones that require specific behaviors.

Mercy as a moral category refers to conduct expressing compassion, kindness as a response to human misery, whatever form it has. It is an active, supportive form of love, helpful goodness. If, then, the basic norm of Christian conduct is love, mercy becomes a valid and important principle of Christian morality⁷. Everyone, to the best of their abilities, has the obligation to show mercy to others who experience misery. In Christianity, the mercy of God is the reason for mercy. We read in the Gospel: „Be merciful, even as your Father is merciful” (Lk 6:36).

The deficiencies experienced by man can concern both the soul and the body. The latter, however, are more specific and easier to see. In fact, they are universal. „They did not change though social conditions and some forms of occurrence of the needs changed. There are also hungry people today, though not in direct contact, about which feeding needs to be taken care of. And today there are homeless people in the world, prisoners, sometimes innocent battered – whose fate can not be indifferent to us. The contemporary mass media greatly expand contact and make us close to the needs of our distant from others, even those from distant continents”⁸. A classic example of a merciful attitude is the parable of a good Samaritan who comes across the beaten and robbed man and helps him: heals his wounds with oil, provides them, and takes him to the inn, where he launches further help for the needy.

Catholic theology divides the works of mercy into works regarding the body, referring to the material acts of love (mercy), corporal needs of others⁹ and the spiritual work of mercy which concern the spiritual need

⁷ See: S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, p. 519.

⁸ *Ibid.*, p. 520.

⁹ Corporal works of mercy: to feed the hungry, to give water to the thirsty, to close the naked, to shelter the homeless, to visit the sick, to visit the imprisoned, to bury the dead. *Catechism of the Catholic Church*, Vatican 1994, 2447.

of others¹⁰. The latter are a kind of psycho-spiritual support of the neighbor. Their character clearly indicates that they go beyond the obligations that make part of justice. They are an expression of love, an active love of one's neighbor. Their ultimate justification is the fact that God is love and constantly witnesses it to all people. This means that the motive for works of mercy is ultimately God, whose goodness is revealed in many ways, and in particular in the person of Jesus Christ. „Christ, personifying the Father's mercy, became for the people an example of merciful love expressed in works of mercy; leaning over the suffering, the wronged and the sinners, to serve them with their actions”¹¹.

3. Social Interactions and their Conflictogenic Nature

Social interactions can assume various forms. The most important of them are: cooperation, competition and conflict. In the context of the issue that interests us – charity in social life, each of them, in its own way, creates an opportunity for charitable attitudes.

Cooperation understood as the combined effort of individuals or groups to achieve their goals is a condition for staying alive of any society and is therefore an important form of social interaction. The space where a place for mercy is born grows out of the fact that cooperation does not necessarily have its source in altruism. It may happen that the initiated cooperation is born on the basis of pursuing common goals, but it could be also inspired by selfishness. An even more visible space for mercy in cooperation is the fact that the cooperation does not assume an equal distribution of gains. Given these two qualities, it becomes obvious that there is a lot of space for mercy within the framework of cooperation. This applies both to the allocation of charges and the division of the gains of cooperation.

¹⁰ Spiritual works of mercy: to instruct the ignorant, to counsel the doubtful, to admonish the sinners, to bear patiently those who wrong us, to forgive offenses, to comfort the afflicted and to pray for the living and the dead. Ibid.

¹¹ W. SEREMAK, *Uczynki miłosierdzia*, in: E. GIGILEWICZ (ed.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, vol. 19, p. 1285.

Competition is by its nature directed against the one that competes. The point is that in this case only one of the competitors becomes a beneficiary. Therefore, by competing for it, it is in opposition to the competitor's person. Mercy in this case could assume withdrawal from the competition, but it would result in omission to select the most functional and morally correct solution. On the other hand, it would be inconsistent with mercy and even justice to create unequal chances in competition. A good example of this is breaking the rules of competition. In this case, not only is there no place for mercy, but the basic justice system is undermined.

The last group process, which is the conflict, leaves a significant space for mercy. First, the attitude of mercy aims to reduce conflict-related relations, and if these already take place, the effort to eliminate them. In the case of conflict, attitudes of mercy are possible and desirable on two levels: on the plane of conquest, submission of the parties to the conflict and the dimension of wounds that occur in these cases. In the first case, the defeated side in the conflict is not destroyed so that it can function in new relations. As for wounds, this merciful forgiveness has a great role to play. Fortunately, the great ally in this situation is time. Time heals wounds pushing even huge resentments into the space of the future. The awareness that the things that have happened cannot be annihilated, also blunt the blade of their wounds. The voice of rational attitudes is acting in the same direction: life goes on!

4. Mercy on the Forum of Economic Relations

The starting point for reflection on mercy in the economy forum may be the parable of the merciless debtor. Let us recall its essential elements. Here the king decided to settle with his servants. One of the debtors, unable to pay the debt, was to be sold with his family. However, he began to ask his creditor to show him mercy, extend the deadline for debt repayment. The king for pity's sake not only did not take advantage of the possibility of debt enforcement and recovery, but even released the debtor of the debt. And this is an example of the great mercy and magnanimity of the king.

The second part of the parable is an example of the lack of mercy in the performance of a recent debtor who has just experienced mercy. He, having met his debtor, began to enforce his payment, he threw him into prison until he gave it back to him.

The epilogue of the parable, however, presents a change in the King's mercy attitude towards the newly pardoned debtor: the king ordered to put him in prison until he repaid the entire debt. The reason for this was the unmerciful attitude of the debtor pardoned by the king.

Mercy in the economic sphere affects reality, which by its very nature, is anti-merciful. The point is that nothing is free in economics. Received good (benefit) is never done „free”, without charging anyone. The term zero sum applies to the economic dimension. If someone receives more, someone else is deprived of this size. Showing mercy gives up the material good that is due to him, so he suffers loss.

The principle to which mercy in the economic sphere applies is the principle of the universal destination of goods, which precedes the right to possess. It shows that everyone is entitled to possess the minimum, which is a condition to keep him alive. Every person has an innate right to it. The reason is that the right of use takes precedence over the right to own it – *ius disponendi*. From natural law, material goods have universal destinies. This means that „the right to have a private property, as an individual right, gives way to the hierarchy of moral values of the law of use which is represented by *bonum comune*”¹². This is a higher-ranking law.

In this context, it is useful to adopt the idea of the division of goods that St. Basil made. He distinguished between – circulating capital – *ktemata* and frozen capital – *chremata*. A compassionate duty exists in relation to the *chremata* goods and all goods which, withdrawn from circulation, lose their universal destination. Consequently, there are no limits on productive capital, because it is inherently directed at all, and therefore fulfills the role of common destiny.

The mercy provided in the economic sphere must be extended to other circumstances of life. It mainly concerns the redistribution of goods. The principle of mercy should find its application in the so-called fami-

¹² CZ. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, p. 209.

ly pay. An employee should be rewarded not on the basis of justice, but on the basis of an attitude of mercy that takes into account his specific situation. In this case, even such an important principle of social life as justice is unmerciful, it becomes insufficient as an attitude of mercy.

Conclusion

Although the concept of mercy is usually used in the context of religion, mercy becomes an important factor in shaping social life. There are no rules that would regulate social life in a perfect way. It is not justice, although it is the basis on which other principles, such as solidarity, can be based. Also, the law, though equally binding everyone, and used literally, becomes unjust and, therefore, stripped of mercy. This is expressed by a well-known saying: *summum ius, summa iniuria*. Even love itself as a principle of social functioning, to be active love, must contain the dimension of mercy. Sooner or later, attitudes of mercy will have to be activated in it. This applies to both their dimensions: negative and positive. The first one makes us forget memories, make us forgive, forgive offenses, and even debts...; the other is a form of active and free involvement for those who are in need.

Merciful activity has been, and always will be a thoroughly desirable activity. The point is that human needs that can be satisfied only through the path of mercy are manifold and timeless. The greater the weakness of the individual, the wider the field for merciful attitudes opens. And – as the *Instruction on Christian Freedom and Liberation* of the Congregation for the Doctrine of Faith stresses – „the perfection, which is the image of the Father’s perfection, and for which the disciple must strive, is found in mercy”¹³; being merciful „even as your Father is merciful” (Lk 6:36).

¹³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, Rome 1986, 55.

Bibliography

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa, 1956.
- Catechism of the Catholic Church*, Vatican 1994.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, Rome 1986.
- John Paul II, *Familiaris consortio*, Rome 1981.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność*, Lublin 1996.
- Olejnik S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979.
- Seremak W., *Uczynki miłosierdzia*, in: E. Gigilewicz (ed.), *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2013, vol. 19, c. 1284-1285.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Stewart E. W., Glynn J. A., *Introduction to Sociology*, New York 1979.
- Wiatr J. J., *Spółeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1973.
- Znanięcki F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.

Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski SCJ jest absolwentem teologii Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, socjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie oraz filozofii Uniwersytetu Urbanianum w Rzymie. Doktorat z socjologii uzyskał na Loyola University w Chicago; habilitował się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a tytuł profesora uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ksiądz prof. dr hab. Władysław Majkowski był wieloletnim wykładowcą socjologii ogólnej, historii myśli społecznej, socjologii rodziny oraz problemów współczesnej rodziny polskiej najpierw w Akademii Teologii Katolickiej, a następnie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; obecnie jest też wykładowcą socjologii i katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach oraz wykładowcą w Akademii Polonijnej w Częstochowie.

Przedmiotem zainteresowań naukowych ks. prof. W. Majkowskiego są: społeczna stratyfikacja, społeczna dewiacja, socjologia rodziny, historia myśli społecznej oraz problemy i patologie życia społecznego, a w szczególności rodziny. Książki W. Majkowskiego jest autorem ponad stu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim, najważniejsze zaś jego publikacje książkowe to: *Peoples' Poland. Patterns of Social Inequality and Conflict*, Westport 1985; *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997; *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.

ks. Józef Wroczeński SCJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0003-4817-9196; e-mail: j.wrocenski@uksw.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.030.9711>

ASPEKT PRAWNY POSŁUGI PRZEŁOŻONEGO ZAKONNEGO I JEGO ODPOWIEDZIALNOŚĆ W PROWADZENIU WSPÓLNOTY

THE LEGAL ASPECT OF THE RELIGIOUS SUPERIOR'S MINISTRY AND HIS RESPONSIBILITY IN RUNNING THE COMMUNITY

Abstrakt

Autor w swoim opracowaniu podejmuje temat posługi przełożonego zakonnego we współczesnych warunkach życia zakonnego. Zwraca szczególną uwagę na kwestię jego odpowiedzialności względem wspólnoty. W związku z tym najpierw omawia pojęcie władzy w Kościele, bowiem władza związana z urzędem przełożonego jest częścią władzy kościelnej. Następnie na podstawie analizy dokumentów Zgromadzenia Księży Sercanów omawia pozycję prawną przełożonego w tymże Zgromadzeniu. Z kolei poddaje analizie prawnej naturę wspólnoty zakonnej, gdyż posługa przełożonego ściśle jest związana ze wspólnotą. Autor podkreśla, że jakość posługi przełożonego wpływa na jakość wspólnoty i odwrotnie ja-

kość wspólnoty wpływa na jakość posługi przełożonego. W związku z tym w końcowym fragmencie opracowania autor omawia zagadnienie odpowiedzialności przełożonego w prowadzeniu wspólnoty zakonnej, zwracając uwagę na współczesne okoliczności życia Kościoła i społeczeństwa, które stanowią nowe wyzwania dla życia zakonnego i posługi przełożonego.

Słowa kluczowe: posługa przełożonego, władza kościelna, władza zakonna, natura wspólnoty zakonnej, odpowiedzialność przełożonego, okoliczności życia

Abstract

In this study, the author discusses the topic of the religious superior's ministry in the contemporary conditions of religious life. He pays special attention to the problem of his responsibility towards the community. In doing so, he first discusses the concept of authority in the Church, because the authority associated with the office of the superior is an element of the ecclesiastical authority. Then, on the basis of the analysis of the documents of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus, he discusses the legal position of the superior in that Congregation. Further, he analyzes the nature of the religious community because the ministry of the superior is always closely connected with the community. The author emphasizes the fact that the quality of the superior's ministry affects the quality of the community and, *vice versa*, the quality of the community affects the quality of the superior's ministry. Therefore, in the final part of the study the author discusses the issue of responsibility of the superior in the conduct of the religious community, paying special attention to the contemporary circumstances of the Church and society, which pose new challenges for the religious life and the ministry of the superior.

Keywords: superior's ministry, Church authority, religious authority, nature of the religious community, responsibility of the superior, circumstances of life

Wstęp

Podjmując temat posługi przełożonego we wspólnocie zakonnej w aspekcie prawnym, a zwłaszcza jego odpowiedzialności za tę wspólnotę, należy odwołać się do postanowień prawa kościelnego i innych dokumentów Kościoła, szczególnie prawa własnego instytutów zakonnych. Będą więc poddane analizie postanowienia prawa i opinie prawnicze, nie zaś płaszczyzna ascetyczna, chociaż należy zauważyć, że w podstawowych dokumentach instytutów zakonnych element prawny i duchowy wzajemnie się przenikają. W tak sformułowanym temacie zawiera się wiele zagadnień i łączy się z nim też wiele problemów natury teoretycznej. Pojawia się bowiem wątpliwość, czy należałoby bardziej mówić o posłudze przełożonego na podstawie dokumentów, czy też o odpowiedzialności i roli przełożonego w prowadzeniu wspólnoty życia konsekrowanego, co stanowi tylko pewien element posługi przełożonego. W niniejszym opracowaniu będą ukazane przede wszystkim wątki praktyczne, by przedstawić prawny obraz przełożonego we wspólnocie zakonnej. Tym samym zostaną pominięte wątki natury teoretycznej. Należy jednak zauważyć, iż zagadnienie samo w sobie jest bardzo ciekawe, dotyczy bowiem poszukiwania odpowiedzi na nurtujące dzisiaj pytania dotyczące odpowiedzialności i roli przełożonych. Dotyczy więc przede wszystkim osoby, która posługując się językiem prawa, jest podmiotem władzy zakonnej, czyli kościelnej. Jest to też pytanie o jakość posługi przełożonego we wspólnocie zakonnej, zwłaszcza gdy zachodzi brak równowagi pomiędzy różnymi aspektami życia konsekrowanego a stylem życia współczesnego, nacechowanego indywidualizmem i sekularyzmem. Obniżanie się poziomu życia duchowego i wspólnotowego doprowadza do osłabienia tożsamości w zakresie charyzmatu oraz do osłabienia świadectwa życia konsekrowanego w społeczeństwie, a w wielu przypadkach jest przyczyną teoretycznego i praktycznego sprzeciwu wobec władzy kościelnej. Kult wolności, ruchy na rzecz praw ludzkich, demokratyzacja, jaka się dziś dokonuje na wszystkich szczeblach, mają swój wpływ na życie konsekrowane. Z jednej strony te ruchy bardziej uwydatniają centralne miejsce osoby ludzkiej, z drugiej zaś sprzyjają indywidualizmowi oraz

zmniejszeniu się poszanowania władzy i dyscypliny kościelnej¹. Ponadto jednoczesna ewolucja społeczeństwa i kultur, która wkroczyła w fazę szybkich i szerokich zmian, nieprzewidywanych i chaotycznych, wystawiła również życie konsekrowane na ciągłe zmiany i dostosowania. Niesie to ze sobą kryzys historycznych projektów i profili charyzmatycznych². Przywołane okoliczności tworzą co raz to nowe środowisko, w którym przełożony ma wykonywać swoją posługę władzy. Należy też zauważyć, że w najważniejszych dokumentach Zgromadzenia Księży Sercanów nie ma bezpośrednio mowy o posłudze przełożonego, ale o posłudze władzy³. W niniejszym opracowaniu najpierw zostanie poddane analizie pojęcie władzy w Kościele, następnie pojęcie przełożonego i jego władza, bowiem przełożony zakonny partycypuje we władzy kościelnej, z kolei główne elementy wspólnoty zakonnej, wreszcie relacje przełożonego do wspólnoty z uwzględnieniem aspektu odpowiedzialności za wspólnotę.

1. Pojęcie władzy w Kościele

Przez władzę w ogólności należy rozumieć moralne upoważnienie do pełnienia funkcji kierowniczych w określonym układzie społecznym. Władza polega zatem na uprawnieniu jednostki lub grupy osób do nakładania na podwładnych zobowiązań, na podejmowaniu decyzji wiążących inne osoby, przez co kieruje się ich postępowaniem. Jest ona publiczna, jeśli ma na celu dobro ogółu; jest prywatna albo też domowa lub zwierzchnia, jeśli jest sprawowana wobec pojedynczych osób. Władza w społeczeństwie ma więc swoje oparcie w jego naturze i kon-

¹ Por. SYNOD BISKUPÓW. IX ZGROMADZENIE ZWYCZAJNE, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie. Lineamenta*, Warszawa 1993, s. 34.

² Por. KONGREGACJA DO SPRAW INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017 (dalej: MW), 8.

³ Por. *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Rzym 2009, cz. IV (dalej: *Reguła życia*); *Dyrektorium Prowincjalne Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Warszawa 2015 (dalej: *Dyrektorium*), cz. D.

stytucji⁴. Nie jest ona elementem konstytuującym społeczność, ale elementem konsekwentnym. Oznacza to, że występuje w zorganizowanej już społeczności, jako czynnik koordynujący działalność jej członków, mając na celu służbę dobru wspólnemu⁵. Nie dzieje się jednak tak, że najpierw jest władza, a potem społeczeństwo, w którym tę władzę należałoby sprawować. Najpierw powstaje społeczeństwo ze swoim celem, a następnie władza, jako jeden ze środków, za pomocą których ten cel można osiągnąć.

Na określenie władzy w Kościele używa się terminu „jurysdykcja” lub „władza kościelnej jurysdykcji”, który jest synonimem terminu „władza rządzenia”. Chodzi tu o publiczną władzę rządzenia wiernymi. Dzieli się ją na jurysdykcję zakresu wewnętrznego i zewnętrznego. Pierwsza ma za cel dobro indywidualne ochrzczonych, wspomagając ich we właściwym układaniu stosunku do Boga. Sprawuje się ją w akcie spowiedzi sakramentalnej lub poza nią. Druga dotyczy dobra publicznego czy wspólnego, regulując pod względem prawnym wzajemne stosunki ludzkie i powodując skutki prawne wobec Kościoła. Przejawia się ona w funkcji ustawodawczej, sądowej i karnej. Nie można jednak porównywać społeczności Kościoła do społeczności państwa. Należy zatem mówić o jurysdykcji w Kościele, jako analogicznej do jurysdykcji w państwie, nie zaś jako identycznej z nią. Ponadto należy zauważyć funkcjonowanie w terminologii kościelnej pojęcia „święta władza” (*sacra potestas*)⁶ i pojęcia „zadania” (*munera*): nauczania, uświęcania i pasterzowania⁷, które powinny być sprawowane dla dobra wiernych.

⁴ Szerzej na ten temat por. J. WROCEŃSKI, *Potestà amministrativa ordinaria propria e vicaria*, w: J. Wroceński, M. Stokłosa (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative function in canon law. Administracja w prawie kanonicznym. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. International Congress of Canon Law. Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Varsavia, 14-18 settembre 2011*, Warszawa 2012, s. 418-423.

⁵ Por. T. PIKUS, *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003, s. 10.

⁶ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 10, 18, 21; TENŻE, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965, 2, 12.

⁷ Por. LG 21; II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Rzym 1965 (dalej: CD), 11.

Istnienie władzy i prawa w Kościele wypływa z samej jego natury. Pismo Święte mówi, że źródłem wszelkiej władzy w odniesieniu do człowieka, który z natury jest bytem wolnym, jest sam Stwórca⁸. W tym świetle każda władza ludzka, w tym także władza kościelna ma swe źródło w Bogu. O ile jednak władza świecka ma swoją podstawę w Bożym prawie naturalnym, o tyle władza kościelna ma swe bezpośrednie źródło w Jezusie Chrystusie⁹, który działa w swoim Kościele przez Ducha Świętego¹⁰. Od Niego pochodzi nie tylko władza apostołów, ale również ich następców, tj. biskupów¹¹. W ten sposób został nakreślony cel władzy kościelnej, którym jest zbawienie. Należy przy tym zauważyć, na co zwrócił uwagę II Sobór Watykański, że ten cel identyfikuje się z misją Kościoła¹². Podbudowę dla tego stanowiska w kwestii celu władzy kościelnej Sobór zaczerpnął z wyraźnych przesłanek biblijnych (por. 2 Kor 10,8; 13,10). Stąd też urząd i władza należą do istotnych elementów ustroju Kościoła¹³.

II Sobór Watykański wyraźnie podkreślił, że pojęcie „świętej władzy” dotyczy władzy powierzonej przez Chrystusa Kościołowi¹⁴. Władza ta jest jedna, ale obejmuje owe trzy zadania nierozdzielnie ze sobą związane, a jej celem jest w imieniu i mocą Chrystusa kierowanie wiernymi odpowiednio do misji Kościoła. Z wypowiedzi Soboru wynika, że ta „święta władza” obejmuje nie tylko zadanie uświęcania, ale wszystkie inne zadania w Kościele łącznie z zadaniem rządzenia. Biskupi z ustanowienia Bożego są następcami apostołów, jako pasterze Kościoła i na mocy władzy powierzonej przez Chrystusa mają święte prawo i obo-

⁸ Rz 13,1: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga”. Obecnie, po doświadczeniach władzy totalitarnej w niektórych państwach, uważa się, że władza państwowa pochodzi od Boga pod dwoma warunkami, gdy: 1) została swobodnie i uczciwie wybrana przez obywateli i 2) nie zdegenerowała się w toku wypełniania swoich funkcji.

⁹ Por. M. ŻUROWSKI, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 24-25.

¹⁰ Por. J. BEYER, *La nouvelle définition de la „Potestas Regiminis”*, „L'Année Canonique” 24 (1980), s. 64.

¹¹ Por. CD 2.

¹² Por. LG 18.

¹³ Por. R. SOBAŃSKI, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 160.

¹⁴ Por. LG 18-21.

wiązek wobec Pana stanowiącym podwładnym ustaw, sądenia i regulowania wszystkiego, co należy do kultu i apostołatu¹⁵. Inaczej mówiąc, władza Kościoła to suma pełnomocnictw, w jakie Kościół został wyposażony dla spełniania swojej misji¹⁶. W rozumieniu władzy rządzenia w Kościele konieczne jest odwołanie się do postanowień kodeksowych. Prawodawca nie definiuje pojęcia władzy rządzenia, jednak wskazuje na ważne elementy pojęciowe. Stanowi bowiem, że władza ta jest z ustanowienia Bożego, a do jej sprawowania zdolni są ci, którzy otrzymali święcenia, czyli duchowni, natomiast wierni świeccy mogą w jej wykonywaniu współpracować z duchownymi¹⁷.

Prawodawca poprzedniego, jak i obecnego Kodeksu, nie podaje definicji władzy kościelnej. Na podstawie przesłańek biblijnych i soborowych na jej temat można ją określić następująco: władza kościelna jest to przekazane drogą święceń, ontycznie wywodzące się od Chrystusa, upoważnienie do autorytatywnych aktów w sferze nauczania, uświęcania i rządzenia Ludem Bożym, które stosownie do kanonicznego określenia wykonywane są względem innych na sposób służby¹⁸. Wspomniane upoważnienie, ze względu na charakter społeczności kościelnej, naturę jej władzy oraz jej potrzeby i cel, w odróżnieniu od społeczności państwowych, obejmuje akty w zakresie zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Władza kościelna nie jest tożsama z kierowaniem społecznością ludzką, ponieważ w Kościele realizuje się dodatkowo drogę wierności Bogu i świętości. Można ją też zatem definiować jeszcze inaczej, że jest to władza publiczna pochodzenia Bożego, poprzez którą regulowana jest struktura społeczna Kościoła, jak również pozycja i działalność jego członków w przyporządkowaniu do celu nadprzyrodzonego¹⁹.

¹⁵ Por. LG 27.

¹⁶ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Władza Kościoła*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 546.

¹⁷ Por. *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus. *Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984 (dalej: KPK/1983), kan. 129.

¹⁸ Por. F. LEMPA, *Pojęcie i podział władzy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa (red.), *Kościół i Prawo*, t. 9, Lublin 1991, s. 230.

¹⁹ Por. E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 71.

Ma ona bowiem nie tylko realizować i przyczyniać się w sposób najbardziej skuteczny do tworzenia wspólnoty Ludu Bożego na danym odcinku, ale również winna odgrywać rolę służebną kierowania daną społecznością i przewodniczenia jej tak, aby mogła ona wypełniać swoje konkretne zadanie i misję wytyczoną przez Chrystusa. A więc jest ona funkcją służby i przewodnictwa w stosunku do wiernych, względnie mniejszych społeczności i nie ma tutaj dwóch poziomów panujących i rządzonych²⁰. Stąd też w Kościele wyklucza się sprawowanie funkcji nadrzędnej, jako władczego zarządzania, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie może więc być mowy o panowaniu nad podwładnymi. Warto również zwrócić uwagę, że władza jest przejawem relacji międzyludzkich. Ponadto władza kościelna może wydawać określone dyspozycje w stosunku do rzeczy niebędących wprawdzie własnością Kościoła, jednak służących celowi duchowemu, np. gdy są używane jako niezbędne narzędzia do sprawowania świętych obrzędów, czy też w jakikolwiek inny sposób mogą pomagać w pełnieniu zasadniczej misji Kościoła²¹. Kościół, będąc społecznością *sui generis*, to znaczy różną od społeczności świeckich, posiada więc władzę dostosowaną do swej natury i swego charakteru. Nie ulega też wątpliwości, że instytuty życia konsekrowanego również posiadają podobną, bo kościelną strukturę, stąd też posiadają właściwe sobie podmioty władzy i sposoby jej wykonywania. Te podmioty to właśnie przełożeni.

2. Przełożony i jego władza w świetle dokumentów Zgromadzenia Księży Sercanów, jako typowego instytutu kleryckiego

Zanim przejdziemy do kwestii określonej w tytule tego punktu, należałoby zwrócić uwagę na pewien istotny rys istnienia i działania każdego instytutu zakonnego w Kościele. Tym rysem jest autonomia. Przewodawca mówi celowo o słusznej autonomii, by jasno wyrazić, że nie

²⁰ Por. M. ŻUROWSKI, *Problem władzy i powierzania urzędów...*, dz. cyt., s. 62-63.

²¹ Por. tamże, s. 57-58.

jest ona nieograniczona i nie oznacza w żadnym przypadku niezależności. Najgłębszy sens autonomii polega na tym, że każdemu instytutowi stwarza możliwość i rękojmię wiernego zachowania własnego dziedzictwa duchowego oraz tożsamości zakorzenionej we własnym charyzmacie. To dziedzictwo obejmuje wolę założyciela oraz uznaną przez władzę kościelną jego wizję natury, celu, ducha i charakteru instytutu, jak również właściwe instytutowi zdrowe tradycje. Na podstawie tej autonomii każdy instytut cieszy się w Kościele własną dyscypliną. Pod pojęciem „dyscyplina” najogólniej rozumie się całość prawa własnego, a nie tylko sposób życia członków. A zatem autonomia odnosi się do życia, a zwłaszcza do zarządzania instytutem²², czyli działania przełożonych i kapituł na mocy przyznanych im osobistych czy kolegialnych uprawnień. Warto o tym pamiętać, aby nie szukać wzorców w sprawowaniu posługi przełożonego w innych społecznościach zakonnych, ale we własnym dziedzictwie duchowym.

Kim zatem jest przełożony w świetle prawa Zgromadzenia Księży Sercanów? Najogólniej można powiedzieć, że przełożony jest osobą fizyczną, która na mocy swego urzędu, w imieniu własnym lub kogoś innego sprawuje funkcję rządzenia i wykonuje władzę zgodnie z prawem. Jego władza jest więc zwyczajna, wynika bowiem z urzędu. Może być jednak zastępcza, jeśli ją wykonuje w czyimś imieniu, np. generała lub prowincjała. Jest to kościelna władza rządzenia, bowiem instytuty zakonne są częścią Kościoła. Wynika ona z ustanowienia Bożego i święceń oraz z tytułu posłuszeństwa. Sposób jej wykonywania określa prawo powszechne i konstytucje danego instytutu. Przepisy własne stanowią, że przełożeni wyrażają swoją jedność z Kościołem przez wyznanie wiary składane z chwilą objęcia urzędu według formuły zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską²³. Kto posiada władzę tylko delegowaną, nie jest przełożonym w pełnym tego słowa znaczeniu. Również nie jest przełożonym, kto nie wykonuje władzy przynajmniej nad domem zakonnym, a jedynie nad jego częścią,

²² Por. W. DAMMERTZ, *Słuszna autonomia instytutów zakonnych na prawie diecezjalnym oraz klasztorów niezależnych*, w: B. Hubert (red.), *Autonomia zakonów a Kościół partykularny*, Lublin 1991, s. 57-58.

²³ Por. *Reguła życia*, 108.

albo nad jedną kategorią członków²⁴, np. mistrz nowicjatu, dyrektor wydzawnictwa zakonnego, a nawet proboszcz. Nie jest nim członek rady, chyba, że jako wikariusz pełni swą funkcję w okresie nieobecności przełożonego lub podczas wakatu urzędu przełożonego²⁵. Podobnie też nie jest przełożonym zakonnym, kto ma władzę w instytucie zakonnym, ale należy do hierarchii zewnętrznej, np. papież, biskup.

W znaczeniu szerszym przełożonym jest kapituła rozumiana jako zebranie zakonników domu lub reprezentantów prowincji czy też całego instytutu zakonnego, uprawnionych do załatwienia spraw jej powierzonych przez prawo powszechne lub własne²⁶. Zgodnie z prawem własnym księży sercanów, kapituła generalna stanowi wybitny znak jedności i posłannictwa całego Zgromadzenia zebranego w jego reprezentantach i stanowi najwyższą władzę w instytucie zakonnym²⁷. Tak kapituła generalna, jak i prowincjalna wykonują władzę w sposób nadzwyczajny i kolegialny, w sposób zaś zwyczajny przełożony generalny czy prowincjalny przy pomocy swojej rady²⁸. Kapituły są osobami prawnymi kolegialnymi i działają kolegialnie. Do tej kategorii przełożonych należy również zaliczyć przełożonego z radą, gdy działają kolegialnie. Prawo takie działanie nakazuje tylko jeden raz, mianowicie przy podejmowaniu decyzji o wydaleniu zakonnika²⁹. We wszystkich innych przypadkach w kierowaniu wspólnotą zakonną decyduje przełożony i on ma ostatnie słowo.

W tym miejscu może warto przypomnieć, iż po II Soborze Watykańskim w ramach źle pojętego życia braterskiego były podejmowane usiłowania zmierzające do kolegiального działania w wykonywaniu władzy w instytutach zakonnych. Chodziło o to, aby przyjąć jako zwyczajną i wyłączną formę rządzenia, bądź w całym instytucie, bądź w prowincji, bądź też w poszczególnych domach, aby przełożony, o ile takowy był ustanowiony, był jedynie wykonawcą decyzji kolegialnych. Podjęte eks-

²⁴ Por. J. BAR, J. KAŁOWSKI, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 71.

²⁵ Por. *Reguła życia. Dyrektorium generalne*, 133,2; *Dyrektorium*, 150.

²⁶ Por. *Reguła życia*, 129, 136.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, 131, 125.

²⁹ Por. KPK/1983, kan. 696.

perymenty wywołały niemałe problemy i zrodziły olbrzymie wątpliwości, zwłaszcza dotyczące osobistego autorytetu przełożonych³⁰. Stąd też Stolica Apostolska przypominała i nadal to czyni, że taka forma sprawowania władzy w instytutach życia konsekrowanego jest sprzeczna z postanowieniami prawa Kościoła katolickiego. Rządów personalnych poza przypadkami przewidzianymi w prawie nie można zastąpić rządami zbiorowymi. Nie może jednak zaistnieć sytuacja, kiedy ta prerogatywa władzy osobistej przełożonych jest w niektórych przypadkach rozumiana mylnie jako władza prywatna, aż do granic źle rozumianego protagonizmu³¹.

W związku z tym prawodawca kodeksowy, a także prawo własne stanowią, że władza przełożonego na jakimkolwiek szczeblu jest związana z osobą i nie została ona przekazana społeczności zakonnej. Podobnie jak Chrystus nie przekazał władzy społeczności kościelnej tylko wybranym przez siebie osobom. Wynika stąd jasny wniosek, że przełożony ma prawo i obowiązek na danym szczeblu reprezentować instytut i powierzonych członków, kierować nimi, zgodnie z ich powołaniem oraz naturą i celami instytutu, karcić ich w razie potrzeby, wydawać w ramach prawa polecenia i nakazy³². W Zgromadzeniu, jeszcze raz podkreślę, jako że Zgromadzenie jest instytutem kleryckim na prawie papieskim, przełożeni posiadają ponadto kościelną władzę rządzenia³³ z wszelkimi konsekwencjami przewidzianymi prawem. W zakresie władzy ustawodawczej instytuty kleryckie mogą wydawać ustawy, uchylać je czy modyfikować, a w konsekwencji autentycznie tłumaczyć. Uchwalanie czy modyfikowanie ustaw prawo własne zastrzega zazwyczaj kapitułom generalnym. Należy jednak podkreślić, że przełożeni zakonni nie mają władzy autentycznej interpretacji w stosunku do ustaw kościelnych i konstytucji zatwierdzonych przez władzę kościelną. Wykładnia tego rodzaju przepisów może mieć najwyżej charakter deklaracyjny. Ale odpowiednim przełożonym, czyli przełożonym wyższym, w naszym przypadku przełożonemu

³⁰ Por. F. BOGDAN, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988, s. 98.

³¹ Por. MW 44.

³² Por. MW 100.

³³ Por. KPK/1983, kan. 596 § 2.

generalnemu i jego wikariuszowi, przełożonym prowincjalnym i ich wikariuszom ustanowionym na stałe, a także przełożonym regionalnym³⁴, nazywanym w prawie ordynariuszami, przysługuje szeroka władza wykonawcza. Środkiem do wykonywania tej władzy są przede wszystkim ogólne dekrety wykonawcze określające sposoby stosowania ustaw lub przynaglające do ich zachowania³⁵, a także poszczególne akty administracyjne³⁶ w formie dekretów wykonawczych, nakazów³⁷, reskryptów³⁸, ustnych zezwoleń³⁹ oraz dyspens⁴⁰. W ramach decentralizacji władzy uprawnienia wyższych przełożonych zostały znacznie poszerzone. Do ich kompetencji należy również wydawanie statutów dla osób prawnych, które są zależne od nich, a nie są ustanawiane mocą władzy ustawodawczej⁴¹, oraz stanowienie reguł i norm porządkowych⁴². Z kolei władza sądowa zakresu zewnętrznego upoważnia przełożonych wyższych do ustanawiania procesów, do rozstrzygania spraw spornych do stwierdzenia czy wymierzania kar⁴³. Także poza drogą sądową w ramach posiadanej władzy karania mogą oni wymierzać i nakładać kary w ustalonym prawem zakresie, a także zwalniać z kar i cenzur ustanowionych prawem powszechnym według zasad określonych prawem⁴⁴. Dotyczy to przełożonych wyższych, co do przełożonych lokalnych sprawa nie jest jasna. Prawo własne stanowi, że przełożeni lokalni mają we wspólnocie władzę decydowania i nakazywania w ramach dobra wspólnego⁴⁵. Ponadto przełożeni wyżsi mogą zwalniać z kar własnego instytutu w zakresie zewnętrznym. Od kar jednak nałożonych przez przełożonego wyrokiem

³⁴ Por. *Reguła życia*, 115.

³⁵ Por. KPK/1983, kan. 31 § 1.

³⁶ Por. KPK/1983, kan. 35.

³⁷ Por. KPK/1983, kan. 48-58.

³⁸ Por. KPK/1983, kan. 59-75.

³⁹ Por. KPK/1983, kan. 59 § 2.

⁴⁰ Por. KPK/1983, kan. 85-93.

⁴¹ Por. KPK/1983, kan. 94.

⁴² Por. KPK/1983, kan. 95.

⁴³ Por. KPK/1983, kan. 1400 § 2 i kan. 1717.

⁴⁴ Por. KPK/1983, kan. 1341 i 1355. Szerzej na ten temat por. J. SRYJCZYK, *Sankcje w Kościele. Część ogólna*, Warszawa 2008, s. 257-259.

⁴⁵ Por. *Dyrektorium*, 192.

lub dekretem może uwolnić tylko sam nakładający, jego delegat, następcą na urządzenie i zwierzchnik⁴⁶.

Na przełożonych zakonnych ciąży również konieczność naprawienia ewentualnych krzywd wyrządzonych powierzonym sobie współbraciom czy to nielegalnym aktem prawnym, czy jakimkolwiek innym aktem dokonanym z winy umyślnej lub nieumyślnej⁴⁷.

I to jest jeden czysto prawny aspekt władzy kościelnej, ale powinien on iść w parze z drugim, raczej moralnym aspektem, mianowicie z posługiwaniem. Władza w Kościele jest dana⁴⁸, w tym także przełożonym zakonnym, nie dla osobistych interesów czy dla uznania ich zalet, ale przede wszystkim dla pełnienia funkcji w służbie dobra danego instytutu i jego członków⁴⁹. Wynika z tego, że przełożony powinien rządzić jako ten, który służy wspólnocie. Nawiązując do wspólnego całemu Ludowi Bożemu charakteru profetycznego, kapłańskiego i królewskiego, można mówić o potrójnej funkcji przełożonych, mianowicie nauczania, uświęcania i rządzenia⁵⁰.

Co do funkcji nauczania przełożeni zakonni mają kompetencje i autorytet mistrzów czy kierowników duchowych według założeń własnego instytutu. W jego obrębie mają więc wykonywać prawdziwe kierownictwo całego instytutu zakonnego, jak i jego poszczególnych wspólnot, w zgodności z autentycznym nauczaniem hierarchii i w przekonaniu, że mają urzeczywistniać mandat ustalony przez założyciela. Jest to wprawdzie najbardziej widoczne w przypadku formacji początkowej młodych członków wspólnoty, ale także członkowie objęci formacją stałą oczekują wciąż pomocy przełożonego w swych poszukiwaniach ideału ewangelicznego wyznaczonego charyzmatem instytutu i określonego wymaganiami własnego powołania⁵¹. Przełożeni mają być przykładem w pielęgnowaniu

⁴⁶ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów życia konsekrowanego*, Poznań–Warszawa 1977, s. 50.

⁴⁷ Por. KPK/1983, kan. 128.

⁴⁸ Por. LG 24.

⁴⁹ Por. KPK/1983, kan. 618.

⁵⁰ Por. KONGREGACJA ZAKONÓW I INSTYTUTÓW ŚWIECKICH, *Instrukcja Mutuae relationes*, Rzym 1978 (dalej: MR), 13.

⁵¹ Por. B. SZEWCZUL, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytuty życia konsekrowanego*, Warszawa 2002, s. 289.

cnót oraz zachowywaniu przepisów i tradycji instytutu⁵². Jest to ten sam obowiązek wiernego zachowania dziedzictwa instytutu, jaki mają pozostali członkowie⁵³, jednak przełożeni powinni go wypełniać doskonale, tak aby stać się świadectwem i wzorem dla innych.

Co do funkcji uświęcania przełożeni mają szczególną kompetencję oraz zadanie, by przy pomocy różnych środków doskonalić wszystko, co dotyczy pogłębiania życia miłości zgodnie z założeniami instytutu, zarówno co do początkowej, jak i stałej formacji współbraci, jak co do wierności, z jaką wspólnoty i poszczególni ich członkowie mają zgodnie z Regulą życia zachowywać rady ewangeliczne. Zadanie uświęcania należy do szczególnych kompetencji przełożonego i polega, najogólniej mówiąc, na świadczeniu pomocy współbraciom w osiągnięciu przez nich doskonałości życia i świętości. Polega ono również na popieraniu modlitwy, zgodnie z tradycją instytutu, lektury słowa Bożego, życia sakramentalnego, a szczególnie Eucharystii, w której osoby konsekrowane odnawiają własną ofiarę poświęcenia swego życia Bogu i ludziom⁵⁴.

Wreszcie, co do funkcji rządzenia przełożeni mają kierować i porządkować życie wspólnoty zgodnie z nadprzyrodzonym celem Kościoła i danego instytutu, tzn. pełnić posługę w organizowaniu życia własnej wspólnoty, w rozmieszczaniu członków instytutu, w troszczeniu się o zabezpieczenie i rozwój jemu właściwej misji, jak również w dbaniu o to, by instytut pod kierownictwem papieża i biskupów włączał się skutecznie w misję Kościoła⁵⁵. Rola przełożonego nie ogranicza się jednak do zapewnienia porządku zewnętrznego we wspólnocie, organizuje on również wspólnotę jako środowisko, które sprzyja rozwojowi życia duchowego oraz ożywianiu działalności współbraci. Przełożony powinien stać się instrumentem Ducha Świętego, powinien przekazywać jego dzieło wspólnocie i poszczególnym członkom⁵⁶. Tak więc roli przełożo-

⁵² Por. KPK/1983, kan. 619.

⁵³ Por. KPK/1983, kan. 578.

⁵⁴ Por. KPK/1983, kan. 663-664. Szerzej na ten temat por. J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989, s. 220-224.

⁵⁵ Por. MR 13 b, c; 14 a. Szerzej na ten temat por. F. BOGDAN, *Prawo zakonów...*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁶ Por. E. GAMBARI, *Il superiore e la vita spirituale dei religiosi secondo il nuovo Codice*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 68 (1988), s. 3-30.

nego nie można sprowadzić do roli animatora czy koordynatora działań wspólnoty. Byłaby to próba zmierzająca do zmiany samej struktury rządów w instytucie zakonnym i do ograniczenia osobistej odpowiedzialności przełożonego.

Zauważyć jednak należy, że zgodnie z postanowieniami prawa, także własnego, przełożony zamiast być bardziej wyposażony w uprawnienia, jest obarczony obowiązkami wobec współbraci i całej wspólnoty, a przysługujące mu uprawnienia mają na celu umożliwienie mu spełnienia tych obowiązków. I tak władza przechodzi w obowiązek. Wszystkie obowiązki przełożonego zbiegają się w miłość, gdyż jego władza to wyraz miłości szukającej prawdziwego dobra. W prawie własnym na różnych stopniach jej sprawowania, władza jako posługa wspólnotowa i braterska jest prawdziwym *ministerium*. W służbie dobra wspólnego władza i posłuszeństwo we współodpowiedzialności tworzą dwa komplementarne aspekty tego samego uczestnictwa w obłacji Chrystusa⁵⁷. Władza ma być tak stosowana, aby wyrażała miłość, jaką Bóg kocha każdego człowieka, zwłaszcza osobę konsekrowaną. Trzeba więc, aby ci, którzy sprawują władzę, służyli pełnym miłości zamysłem Ojca złożonym w braciach. Zakonnicy zaś, wypełniając polecenia, naśladowali swego Mistrza i włączali się w ten sposób w dzieło zbawienia. Władza więc i posłuszeństwo, służąc dobru wspólnemu, stanowią jakby dwie uzupełniające się płaszczyzny tego samego aktu uczestniczenia w ofierze Chrystusa. W ten sposób władza i wolność każdego nie tylko nie pozostają ze sobą w sprzeczności, ale idą w parze w pełnieniu woli Bożej⁵⁸.

W związku z tym, że o tej kwestii dzisiaj niewiele się mówi, należy dążyć do respektowania zasady, że przełożony cieszy się mandatem Boga i Kościoła. Pełnienie ewangelicznego posłuszeństwa staje się bardziej autentyczne i zasługujące, gdy wydający polecenie „zastępuje Boga”, niż gdy jest tylko przedstawicielem czy wykonawcą woli wspólnoty⁵⁹. Nie należy więc zaciemniać lub pomniejszać roli przełożonego, zwłaszcza, kiedy się

⁵⁷ Por. *Reguła życia*, 107, 109.

⁵⁸ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, Rzym 1971, 25.

⁵⁹ Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965 (dalej: PC), 14.

wkracza w problemy czy konflikty osobiste członków. Wskazane jest natomiast, aby ci w osobie przełożonego widzieli siłę i autorytet zdolny do niesienia im pomocy.

Władza przełożonego nie jest nieograniczona. Nie może on naruszać podstawowej struktury instytutu ani istotnych założeń swojej władzy, a więc tego wszystkiego, co wynika z Bożego obdarowania. Powierzony urząd ma wykonywać osobiście, ale z pożytkiem dla powierzonej wspólnoty i współbraci, a więc z pożytkiem dla wspólnoty Kościoła⁶⁰. Wynika, więc z tego, że przełożony nie może być pojmowany jako władca i nie rządzi jakimś zbiorowiskiem lub bliżej nieokreśloną grupą ludzi, ale wspólnotą osób konsekrowanych, czyli dążących do doskonałości, poświęconych Bogu. Misja wspólnoty zakonnej, do której wypełnienia są uzdolnieni mocą powołania jej członkowie, jest misją otrzymaną od Chrystusa, ale realizowaną przez ludzi. Stąd przełożony ma prawo i obowiązek używania swych kompetencji na płaszczyźnie wspólnoty. Czy jest mu z tego powodu łatwiej wykonywać swoją władzę, czy też wiąże się z tym większa odpowiedzialność? Aby odpowiedzieć na to retoryczne pytanie, warto może zwrócić uwagę na naturę wspólnoty zakonnej, bowiem władza przełożonych jest władzą we wspólnocie zakonnej, a nie nad wspólnotą i jest sprawowana w zależności i w stałym odniesieniu do Chrystusa.

3. Natura wspólnoty zakonnej

Jednym z istotnych wymiarów realizacji powołania do świętości osób konsekrowanych jest życie we wspólnocie⁶¹. II Sobór Watykański wyraźnie wskazuje, że życie na wzór pierwotnego Kościoła, w którym wierzący stanowili jedno ciało i jedną duszę podtrzymywane nauką ewangeliczną oraz liturgią, winno nadal opierać się na tych samych rzeczywistościach – modlitwie i wspólnocie⁶². Wskazując na wspólnotę zakonną jako na

⁶⁰ Por. W. NIECEL, *Prawo własne instytutu życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła*, Poznań 2006, s. 221.

⁶¹ Szerzej na ten temat por. J. WROCEŃSKI, *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Sympozjum” 1(32) (2017), s. 199-201.

⁶² Por. PC 15.

communio, nie można zapomnieć, że składa się ona z ludzi, którzy mają do spełnienia wyznaczony cel. Wspólnota zakonna ma stawać się zatem sama w sobie rzeczywistością zbawczą, teologalną i przedmiotem kontemplacji; jak rodzina zgromadzona w imię Pana. Ma stawać się miejscem szczególnie doświadczenia Boga⁶³. Tę widzialną wspólnotę tworzy w sposób niewidzialny Duch Święty obecny we wszystkich jej członkach – przełożonych i podwładnych. Każda wspólnota zakonna jest nie tylko dziełem ludzkim, ale przede wszystkim darem Ducha Świętego. On to rozlał miłość w sercach osób, które zdecydowały się odpowiedzieć na wezwanie Boże i żyć we wspólnocie życia konsekrowanego. Jak świadczy tradycja Kościoła, także przez podwładnych przemawia Duch Święty. Stąd przełożony nie może lekceważyć oddolnych inicjatyw swoich braci, gdyż przez nie może działać dynamizm Ducha Świętego. Nigdy nie zrozumiemy wspólnoty zakonnej, jeśli nie przyjmiemy prawdy fundamentalnej, że jest ona darem Bożym, a zarazem tajemnicą zakorzenioną w sercu Trójcy Świętej⁶⁴. Powołanie do życia zakonnego jest powołaniem do przeżywania go we wspólnocie. Konsekracja przyczynia się do komunii osób powołanych z Bogiem, a w Nim do komunii pomiędzy braćmi w danym instytucie, wspólnocie. Jest to podstawowy element jedności. I chociaż współcześnie życie wspólnotowe może fascynować młodych ludzi, to jednak okazuje się, że wytrwanie w konkretnych realiach życia zakonnego napotyka na poważne problemy. W związku z tym ideał wspólnotowy nie może nigdy przesłaniać faktu, że każda rzeczywistość chrześcijańska budowana jest na ludzkiej słabości. Stąd obecny czas życia zakonnego winien stać się czasem dialogu, wznoszenia i nieustannego budowania, bowiem wspólnota życia konsekrowanego jest darem, ale i ogromnym zadaniem. To, co jednoczy poszczególne osoby, to powołanie do świętości wynikające z mocy sakramentu chrztu świętego, a także powołanie zakonne, charyzmat danego instytutu, a w nim wspólna

⁶³ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 37.

⁶⁴ Por. J. KICIŃSKI, *Dialogowy wymiar życia we wspólnocie*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii...*, dz. cyt., s. 48.

tradycja, wspólne prace, struktury, dobra materialne i duchowe, konstitucje. Ponadto niepowtarzalny charyzmat założyciela danego instytutu⁶⁵. W ten sposób udział w realizacji charyzmatu instytutu poprzez zaangażowanie we wspólną modlitwę, prace, posiłki, odpoczynek, przyjaźń braterską, współpracę apostołską, wzajemne wsparcie w codzienności stanowi niezwykle wielką pomoc na wspólnej drodze⁶⁶. Wymienione aspekty życia wspólnotowego świadczą, że wspólnota zakonna jest przede wszystkim tajemnicą, którą należy przyjmować z dziękczynieniem w perspektywie wiary⁶⁷. Gdy zapomina się o tym wymiarze mistycznym i teologalnym, który umożliwia łączność z tajemnicą Boskiej komunii, wówczas nieodwracalnie zapomina się także o głębszych relacjach tworzenia wspólnoty i cierpliwego budowania życia braterskiego. Może się wówczas wydawać, że zadanie to przekracza ludzkie siły. Warto tu przytoczyć stwierdzenie, że wspólnota bez mistyki nie ma duszy, natomiast bez ascezy nie ma ciała. Potrzebne jest zatem współdziałanie między darem Boga a wysiłkiem osobistym.

Można zatem śmiało stwierdzić, że wspólnota zakonna nie stanowi jakiegoś zwykłego zgromadzenia czy grupy osób wierzących, poszukujących czy dążących do osobistej czy wspólnotowej doskonałości, lecz jest wyrazem kościelnej komunii⁶⁸. Nie jesteśmy grupą osób przypadkowych. Zostaliśmy obdarzeni charyzmatem życia zakonnego i połączeni darem Ducha Świętego. Wspólnota, jako dar samego Boga, jest zatem miejscem, w którym gromadzi On wokół siebie tych, których chce, których powołał. Boża miłość rozlana jest w sercach wszystkich osób powołanych do wspólnoty, trzeba ją tylko cierpliwie pielęgnować. To ona

⁶⁵ Por. KONGREGACJA ZAKONÓW I INSTYTUTÓW ŚWIECKICH, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej „The renewal of religious life”*, Rzym 1983, 18.

⁶⁶ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁷ Szerzej na ten temat por. J. KICIŃSKI, *Wiara źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, w: J. Wełna (red.), *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 13-23; E. ZIEMANN, *Duchowe aspekty wiary w życiu osoby konsekrowanej*, w: J. Wełna (red.), *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa...*, dz. cyt., s. 24-36.

⁶⁸ Por. J. KICIŃSKI, *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy...*, dz. cyt., s. 38.

sprawia, że dar braterstwa ofiarowany przez Chrystusa całemu Kościołowi znajduje swoje uobecnienie w konkretnej rzeczywistości. Wspólnota zakonna istnieje zatem w Kościele i dla Kościoła, ma go wyrażać i wzbogacać celem lepszego wypełnienia swojej misji w świecie⁶⁹. Z tak pojętego daru komunii wypływa konieczność tworzenia relacji braterskich, stawania się braćmi i siostrami w danej wspólnotcie, do której osoba została powołana⁷⁰. Zachwyty wobec rzeczywistości boskiej komunii sprawia, że osoby konsekrowane zobowiązują się na miarę swoich możliwości tę rzeczywistość ukazywać, tworząc wspólnoty pełne ducha i wesela. Należy też pamiętać, że wspólnota lokalna stanowi pierwszy ośrodek życia zakonnego. Ważną rzeczą jest zatem, by jej organiczna struktura jasno wskazywała na wartości religijne, tzn. by centrum jej życia stanowiła codzienna Eucharystia. Obok Eucharystii, niejako kontynuacją tej szczególnej obecności Chrystusa jest modlitwa słowem Bożym, zwłaszcza liturgią godzin. Należy też mieć na uwadze rekolekcje zakonne, sakrament pokuty i pojednania, modlitwę osobistą i czytanie duchowe. Jakość życia poszczególnych osób konsekrowanych zależy przede wszystkim od jakości wspólnoty. Na nią składa się ogólny klimat i styl życia osób ją tworzących. Oznacza to, że wspólnota jest i będzie taka, jaką uczynią ją poszczególni jej członkowie. Niezwykle ważnym jest stwierdzenie, że wspólnota bez radości to wspólnota wymierająca⁷¹, zaś bogata w radość jest prawdziwym darem dla braci i sióstr. Takie świadectwo radości stanowi także źródło nowych powołań i pomaga wytrwać. Trzeba koniecznie podtrzymywać tę radość we wspólnotcie zakonnej, ponieważ nadmiar pracy może ją stłumić, zaś przesadna troska o sprawy dnia codziennego może przyczynić się do zapomnienia o niej, a nieustanne zastanawianie się nad własną tożsamością i przyszłością może ją osłabić. Ważna przy tym staje się umiejętność wspólnego świętowania, znalezienia czasu na odpoczynek indywidualny i wspólnotowy oraz spojrzenie z dystansu na własną posługę. Niekiedy w imię złe pojętej zakonności, czyni się ofiary, nie

⁶⁹ Por. KPK/1983, kan. 573 § 1.

⁷⁰ Por. J. KICIŃSKI, *W komunii z Bogiem. Źródło tożsamości zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 26.

⁷¹ Por. J. KICIŃSKI, *Dialogowy wymiar życia...*, dz. cyt., s. 50.

dając w zamian konkretnych propozycji, tzw. nieuzasadniona tradycja: „Bo tak zawsze było”. Warto także uświadomić sobie, że wspólnota zakonna jako rzeczywistość chrześcijańska, budowana jest na ludzkiej słabości, dlatego pojęcie wspólnoty doskonałej w wymiarze li tylko ziemskiej egzystencji nie istnieje. Budowanie autentycznej wspólnoty rozpoczyna się od relacji z Bogiem. Wszak to On przyprowadził zakonników do takiej, a nie innego instytutu zakonnego, do takiej, a nie innej wspólnoty. Zatem skoro postawił ich w tym miejscu, to znaczy, że ma jakiś konkretny cel wobec tych osób. I choć w życiu codziennym nie zawsze widać zasadność pobytu w tej, a nie innej wspólnotcie, a cel, wydaje się osnuty jakąś mgłą, to należy popatrzeć na to z innej strony. Mianowicie, zamiast stawiać sobie pytanie: *dlaczego tu jestem?*, postawić pytanie: *czego Panie Boże chcesz ode mnie w tej wspólnotcie, czego chcesz mnie nauczyć i co przez tę wspólnotę do mnie powiedzieć?* Warto przyjąć taką postawę, która w swym założeniu jest bardziej twórcza i optymistyczna⁷². Natomiast pytanie: *dlaczego jest tak a nie inaczej?* – zawsze niesie w sobie odrobinę pretensji i żalu. A zatem właściwe pojmowanie wspólnoty zakonnej przez jej członków ułatwia służebną posługę przełożonemu i jego odpowiedzialność, wszak razem, przełożony i współbracia powołani są do życia tym samym charyzmatem danego instytutu.

4. Odpowiedzialność przełożonego w prowadzeniu wspólnoty

Odpowiedzialność przełożonego jest ściśle związana ze sposobem realizacji jego kompetencji i wynika ona ze skuteczności wypełniania przez niego obowiązków osobiście i razem ze wspólnotą jemu powierzoną. A ponieważ władza przełożonych zakonnych pochodzi od Boga, stąd wykonując ją, nie są oni ani reprezentantami, ani delegatami wspólnoty⁷³, ale reprezentantami Boga. Autorytet przełożonych i ich odpowie-

⁷² Por. J. KICIŃSKI, *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii...*, dz. cyt., s. 63.

⁷³ Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostołskiej „Essentials elements”*, Rzym 1983, 49.

działność ma wymiar personalny, a władza ich, poza przypadkami określonymi w prawie, nie może być przekazana wspólnocie. Wykonywanie jednak tej władzy wymaga dialogu, konsultacji, właściwego wciągnięcia współbraci w kierowanie wspólnotą i współodpowiedzialność oraz winna się opierać na zasadzie pomocniczości⁷⁴. A ponieważ nie powinna ona być też wykonywana w izolacji w stosunku do powierzonej wspólnoty, dlatego każdy przełożony posiada swoją radę⁷⁵, z której pomocy zgodnie z prawem korzysta, wypełniając swój urząd, aż po przypadki, w których pod warunkiem ważności lub nieważności swojej decyzji winien on wysłuchać jej opinii czy też uzyskać jej zgodę⁷⁶.

Dla przełożonego bycie reprezentantem Boga w powierzonej wspólnocie oznacza nie tylko wielką odpowiedzialność, ale także bycie w służbie słusznym i uprawnionym wymaganiom wspólnoty, jak i poszczególnym współbraciom. Stąd w wykonywaniu swej posługi winien on kierować powierzonymi sobie współbraćmi jako synami Bożymi, popierając ich dobrowolne posłuszeństwo i odnosząc się z szacunkiem do ich ludzkiej godności⁷⁷. W związku z tym powinien on przekazywać nie swoją wolę, ale wolę Boga, którego zastępuje i reprezentuje⁷⁸. Postawa taka zakłada najpierw uległość samego przełożonego wobec Boga poprzez nastawienie na przyjmowanie woli Bożej, a następnie konieczność wykorzystania wszystkich sił i możliwości w jej odczytywaniu oraz nieustanne rozeznawanie znaków czasu, szczególnie gdy idzie o realizację charyzmatycznego celu powierzonej wspólnoty⁷⁹. Przełożony w wypełnianiu powierzonych sobie zadań, by lepiej poznać to, czego Chrystus tak od całej wspólnoty, jak i od każdego współbrata wymaga, w konkretnych sytuacjach winien odwoływać się do swojej rady nie tylko wówczas, kiedy wymaga tego prawo, a także zapoznawać się z opiniami powierzonych współbraci⁸⁰. Roztropne korzystanie z opinii tych, którymi kieruje, ułatwi poro-

⁷⁴ Por. KPK/1983, kan. 618.

⁷⁵ Por. KPK/1983, kan. 627.

⁷⁶ Por. KPK/1983, kan. 127 § 1.

⁷⁷ Por. KPK/1983, kan. 618.

⁷⁸ Por. KPK/1983, kan. 601.

⁷⁹ Por. PC 8; MR 26, 40.

⁸⁰ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Redemptionis donum*, Rzym 1984, 13.

zumienie na linii przełożony – podwładny i pomoże w przewyżczeniu ewentualnych konfliktów. Pozwoli to jednocześnie współbraciom poczuć się współodpowiedzialnymi za dobro wspólnoty i całego zgromadzenia. Uciekanie się do technik menedżerskich albo pozornie uduchowionego i paternalistycznego stylu przy stosowaniu środków uważanych za wyraz „woli Bożej” to zbyt mało w porównaniu z tym, do czego posługa władzy została powołana. Ma ona konfrontować się z oczekiwaniami innych, z codzienną rzeczywistością i z wartościami, którymi się żyje i które się dzieli we wspólnocie⁸¹. Posługa władzy na co dzień może być sprawowana w taki sposób, aby osoby jej podległe nie musiały za każdym razem prosić o pozwolenie na normalne codzienne zajęcia. Ten, kto sprawuje władzę, nie powinien zachęcać do postaw infantylnych, które mogą prowadzić do zachowań odbierających odpowiedzialność⁸².

Aby lepiej rozumieć odpowiedzialność przełożonego, którą jak wspomniano wyżej, można rozumieć jako gorliwe wypełnianie obowiązków wynikających z urzędu, prawodawca kodeksowy wyliczył w jednym kanonie⁸³ ich zestawienie. A może chodzi tu bardziej o szczególne cechy, jakimi winna charakteryzować się przełożńska służba we wspólnocie i wobec powierzonych współbraci albo jakiś normatywny przewodnik dla przełożonych określający ich odpowiedzialność, a zarazem podający sposób wywiązywania się z obowiązków wynikających z urzędu. Nie jest to jakaś nowość obowiązującego Kodeksu ani też prawodawca ich nie wymyślił. Były one w stałej tradycji najlepszych i odpowiedzialnych przełożonych zakonnych⁸⁴. Przełożeni powinni więc: 1) gorliwie wypełniać swój urząd, 2) budować braterską w Chrystusie wspólnotę, 3) karmić podwładnych słowem Bożym, 4) doprowadzać do sprawowania świętej liturgii, 5) mają być przykładem cnót, 6) mają być przykładem w zachowywaniu przepisów i tradycji własnego instytutu, 7) starać się zaradzić potrzebom podwładnych, 8) troszczyć się o chorych i odwiedzać ich, 9) poskramiać niespokojnych, 10) pocieszać małodusznych, 11) mają być dla wszystkich cierpliwi.

⁸¹ Por. MW 41.

⁸² Por. MW 21.

⁸³ Por. KPK/1983, kan. 619.

⁸⁴ Por. F. BOGDAN, Prawo zakonów..., s. 104.

Zakończenie

Na zakończenie może warto zauważyć, że temat podjęty w opracowaniu jest bardzo szeroki i skomplikowany. Dodatkowe komplikacje powodują szybko zmieniające się warunki życia, co wpływa na mentalność współczesnego człowieka. Mentalność młodzieńca, który dzisiaj podejmuje życie zakonne jest całkowicie inna, niż tego, który wstępował do instytutu zakonnego np. pięćdziesiąt lat temu. To oczywiście ma wpływ na jakość życia zakonnego. Ponadto samo życie zakonne uległo znacznym przeobrażeniom. Współczesna technika, zwłaszcza telefonia komórkowa i Internet stwarzają wiele udogodnień, ale też przysparzają w życiu zakonnym wielu trudności. Stąd też mówienie na temat posługi przełożonego zakonnego we współczesnych warunkach życia zakonnego nie jest sprawą łatwą, a zwłaszcza próba opisu jego odpowiedzialności za wspólnotę. W związku z tym, w opracowaniu najpierw odwołano się do pojęcia władzy w Kościele, bowiem władza związana z urzędem przełożonego jest częścią władzy kościelnej. Następnie na podstawie analizy dokumentów Zgromadzenia Księży Sercanów, jako typowego instytutu zakonnego, zwrócono uwagę na pozycję prawną przełożonego. Z kolei omówiono naturę prawną wspólnoty zakonnej, gdyż posługa przełożonego ściśle jest związana ze wspólnotą. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że jakość posługi przełożonego wpływa na jakość wspólnoty i odwrotnie jakość wspólnoty wpływa na jakość posługi przełożonego. Stąd też podjęto rozważania na temat odpowiedzialności przełożonego w prowadzeniu wspólnoty zakonnej.

Bibliografia

A. Źródła

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli II promulgatus. *Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

Dyrektorium Prowincjalne Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, Warszawa 2015.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, Rzym 1971.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, Rzym 1984.
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Mutuae relationes*, Rzym 1978.
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej „The renewal of religious life”*, Rzym 1983.
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej „Essentials elements”*, Rzym 1983.
- Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki. Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, Rzym 2017.
- Pismo Święte*, Poznań 2014.
- Reguła życia Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego*, Rzym 2009.
- II Sobór Watykański, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- Synod Biskupów. IX Zgromadzenie Zwyczajne, *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie. Lineamenta*, Warszawa 1993.

B. Literatura

- Bar J., Kałowski J., *Prawo w instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985.
- Beyer J., *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989.
- Beyer J., *La nouvelle définition de la „Potestas Regimini”*, „L'Année Canonique” 24 (1980), s. 53-67.

- Bogdan F., *Prawo instytucji życia konsekrowanego*, Poznań–Warszawa 1977.
- Bogdan F., *Prawo zakonów, instytucji świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Poznań 1988.
- Dammertz W., *Słuszna autonomia instytucji zakonnych na prawie diecezjalnym oraz klasztorów niezależnych*, w: B. Hubert (red.), *Autonomia zakonów a Kościół partykularny*, Lublin 1991, s. 53-68.
- Gambari E., *Il superiore e la vita spirituale dei religiosi secondo il nuovo Codice*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 68 (1988), s. 3-30.
- Kiciński J., *Dialogowy wymiar życia we wspólnotie*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 47-56.
- Kiciński J., *Teologiczno-charyzmatyczne podstawy wspólnoty zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 35-46.
- Kiciński J., *Wiara źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, w: J. Wełna (red.), *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 13-23.
- Kiciński J., *Wspólnota zakonna miejscem jedności i dialogu*, w: J. Wełna (red.), *Wspólnota sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, Kraków 2012, s. 57-68.
- Kiciński J., *W komunii z Bogiem. Źródło tożsamości zakonnej*, w: J. Wełna (red.), *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 16-30.
- Labandeira E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994.
- Lempa F., *Pojęcie i podział władzy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa (red.), *Kościół i Prawo*, t. 9, Lublin 1991, s. 223-340.
- Necel W., *Prawo własne instytucji życia konsekrowanego jako funkcja charyzmatycznego obdarowania Kościoła*, Poznań 2006.
- Pikus T., *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Władza Kościoła*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 546.
- Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983.

Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna*, Warszawa 2008.

Szewczul B., *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytucje życia konsekrowanego*, Warszawa 2002.

Wroceński J., *Potestà amministrativa ordinaria propria e vicaria*, w: J. Wroceński, M. Stokłosa (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative function in canon law. Administracja w prawie kanonicznym. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. International Congress of Canon Law. Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Varsavia, 14-18 settembre 2011*, Warszawa 2012, s. 418-423.

Wroceński J., *Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego*, „Symposium” 1(32) (2017), s. 195-221.

Ziemann E., *Duchowe aspekty wiary w życiu osoby konsekrowanej*, w: J. Wełna (red.), *Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa. Program formacji ciągłej na 2013 rok*, Kraków 2013, s. 24-36.

Żurowski M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.

Ks. prof. dr hab. Józef Zdzisław Wroceński SCJ, kapłan Zgromadzenia Księża Sercanów, profesor nauk prawnych w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła i Kanonicznych Form Życia Konsekrowanego. Specjalista z zakresu kanonicznego prawa osobowego; zajmuje się również strukturą wewnętrzną Kościoła i jego relacjami z państwem. Autor licznych publikacji. Członek Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Redaktor naczelny wydziałowego kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Kościoł i Prawo” oraz członek wielu redakcji i rad naukowych czasopism.

ks. Vitali Burko

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

ORCID: 0000-0002-2360-2712; e-mail: vitaliburko@wp.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.031.9712>

KOŚCIÓŁ I SPOŁECZNOŚCI LOKALNE W BIAŁORUSI W OBLICZU WYZWAŃ SPOŁECZNYCH

CHURCH AND LOCAL COMMUNITIES IN BELARUS IN THE FACE OF SOCIAL CHALLENGES

Abstrakt

Artykuł omawia specyfikę funkcjonowania Kościoła i społeczności lokalnych w Białorusi w obliczu wyzwań społecznych, prezentuje statystyki wyznań religijnych, nakreśla strukturę „społeczności lokalnej” w jej aspektach naukowych, teoretycznych i praktycznych, pokazuje rolę Kościoła i lokalnych społeczności w realizacji obrony cywilnej oraz określa używany do tego arsenał środków samoobrony powszechnej.

Słowa kluczowe: Kościół, wyznania religijne, Białoruś, społeczności lokalne, wyzwania społeczne

Abstract

This article discusses the specifics of the functioning of the Church and local communities in Belarus in the face of social challenges. It presents

the statistics of religious confessions, outlines the structure of the „local community” in its scientific, theoretical and practical aspects, shows the role of the Church and local communities in the implementation of civil defense and defines arsenal of general self-defense.

Keywords: Church, religious denominations, Belarus, local communities, public difficulties

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie specyfiki funkcjonowania Kościoła i społeczności lokalnych w Białorusi w obliczu wyzwań społecznych, zbadanie struktury „społeczności lokalnej” w jej aspektach naukowych, teoretycznych i praktycznych, aby ukazać rolę społeczności lokalnych w realizacji obrony cywilnej oraz określić używany do tego arsenał środków samoobrony powszechnej. Przy jego napisaniu użyto następującej metodologii: podejście dialektyczno-materialistyczne, historyczne, formalno-prawne, porównawczo-prawne i inne metody poznania naukowego.

1. Polityka wyznaniowa Republiki Białoruś

W Białorusi 1 stycznia 2013 roku było zarejestrowanych 25 wyznań religijnych i związków wyznaniowych¹, z których 5 jest określone przez prawo jako tradycyjne i formujące kulturowo: prawosławie, katolicyzm, wyznanie ewangelicko-augsburskie, religia żydowska, islam². Obecnie istnieje 3488 organizacji religijnych. Zgodnie z ich statutami można wyróżnić 173 organizacje religijne o ogólnym znaczeniu religijnym (stowa-

¹ *Religia w Białorusi*, <http://www.belarus.by/ru/aboutbelarus/religion> (odczyt z dn. 21.03.2018 r.).

² *Narodowy internetowy portal prawny Republiki Białoruś. O wolności sumienia i organizacjach religijnych. Prawo Republiki Białoruś z 17 grudnia 1992 r. (w redakcji Prawa Republiki Białoruś z 17 stycznia 1995 r. № 3533-XII; 29 listopada 1999 r. № 327-3; 31 października 2002 r. № 137-3; 21 lipca 2008 r. № 416-3; 4 stycznia 2010 r. № 109-3; 22 grudnia 2011 r. № 328-3)*, <http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=v19202054&p2={NR-PA}> (odczyt z dn. 17.01.2018 r.).

rzyszenia religijne, klasztory, misje, bractwa, wspólnoty żeńskich instytutów świeckich, religijne instytucje edukacyjne). W kraju zarejestrowanych jest 3315 wspólnot wyznaniowych. Łączna liczba istniejących budynków sakralnych wynosi 2618, a w trakcie budowy jest 245.

W Republice Białoruś pracuje 3116 duchownych, w tym – 143 zagranicznych, głównie zaproszonych do współpracy z organizacjami prowadzonymi przez Kościół Rzymskokatolicki (113).

Białoruski Kościół Prawosławny posiada 1643 parafie, 15 diecezji, 7 szkół wyznaniowych, 35 klasztorów męskich, 15 bractw, 10 klasztorów żeńskich. Istnieje 1535 prawosławnych świątyń, a 194 są w trakcie budowy.

Kościół Rzymskokatolicki w Białorusi składa się z czterech diecezji, które liczą 491 parafii. Funkcjonuje 5 szkół wyznaniowych, 11 misji i 9 klasztorów. Parafie dysponują 488 kościołami, a 36 są w trakcie budowy.

Protestanckie organizacje religijne posiadają 1057 wspólnot, 21 stowarzyszeń, 22 misje i 5 uczelni z 14 kierunkami wyznaniowymi. W Republice Białoruś zarejestrowane są 33 społeczności religijne staroobrzędowców, które do dyspozycji wiernych mają 27 obiektów sakralnych.

W trzech żydowskich stowarzyszeniach religijnych istnieją 52 wspólnoty religijne, z których 10 ma status autonomiczny i posiada 9 budynków kultu. Obejmują one trzy kierunki judaizmu: ortodoksyjny, Chabad Lubawicz i postępowy.

Działa także 25 muzułmańskich wspólnot religijnych, w tym 24 kierunku sunnickiego i jedna szyickiego. Posiadają one 7 budynków sakralnych i meczet zbudowany w Mińsku.

W 2015 roku została zarejestrowana buddyjska wspólnota w Mińsku „Shen Chen Ling” tradycji Bon.

W Białorusi wolność religii jest gwarantowana przez konstytucję tego kraju. Liczba wierzących rośnie każdego roku, rośnie także liczba kościołów. Stale rozwija się sieć instytucji edukacyjnych, w których przedstawiciele różnych wyznań mogą otrzymywać edukację religijną. Wśród nich jest Instytut Teologii Świętych Metodego i Cyryła, który istnieje na Białoruskim Uniwersytecie Państwowym. I choć instytut działa pod patronatem Białoruskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i jego rektorem jest Egzarcha Białorusi, metropolita Paweł, wykształcenie teologiczne otrzymują tutaj prawosławni, katolicy i unicy.

Państwo wspiera konstruktywne inicjatywy przedstawicieli różnych religii. Jednocześnie trwają prace nad zapobieganiem działaniom destrukcyjnych sekt religijnych³.

Polityka wyznaniowa państwa ma na celu utrzymanie i umacnianie międzywyznaniowego pokoju i harmonii w społeczeństwie białoruskim, rozwijając współpracę z historycznie tradycyjnymi wyznaniem, przede wszystkim z Białoruskim Kościołem Prawosławnym.

W stosunkach z organizacjami religijnymi państwo kieruje się prawnie ustanowioną zasadą równości religii wobec prawa i bierze pod uwagę ich wpływ na kształtowanie duchowych, kulturowych i państwowych tradycji narodu białoruskiego.

W 2003 roku podpisano umowę o współpracy między Republiką Białoruś a Białoruskim Kościołem Prawosławnym, w ramach której przygotowane zostały programy współdziałania. Ich realizacja pozwala na zapewnienie udziału Kościoła w sferze wychowania i edukacji, nauki, kultury, zdrowia, ochrony socjalnej i ochrony środowiska.

Obecne ustawodawstwo Republiki Białorusi tworzy ramy prawne, w których organizacje religijne mogą w pełni funkcjonować i rozwijać się, a obywatele mają zagwarantowane ich konstytucyjne prawa do wolności sumienia i religii.

Kościół w Białorusi próbuje jednocześnie występować po stronie państwa i bronić swoich wartości. Praca społeczna opiera się na chrześcijańskich wartościach. Jest konieczne, aby zwrócić na to uwagę specjalistów krajowych, którzy tworzą politykę społeczną państwa. Chrześcijańskie rozumienie służenia bliźniemu w kontekście duchowych i moralnych tradycji narodu białoruskiego jest fundamentalną cechą pracy społecznej. To doświadczenie wiary uprawnia nas, aby się podzielić wzajemnie w ramach postkomunistycznego braterstwa tym, co przeżyliśmy. Cały ten kapitał żarliwej wiary, która przetrwała prześladowania, winien stać się dla nas źródłem nadziei i wezwaniem na przyszłość, aby rozwijać to, co z wielkim trudem zostało ocalone. Dziś, kiedy cieszymy się wolnością, kiedy dostrzegamy obok siebie różnorodność kultur narodów

³ *Religia w Białorusi*, <http://www.belarus.by/ru/about-belarus/religion> (odczyt z dn. 21.03.2018 r.).

i religii, potrzeba nam szerokiego spojrzenia oraz postawy zadumy i pokory wobec autentycznych wartości reprezentowanych przez inne kultury i tradycje religijne. Wymaga tego od nas katolicyzm – znamię Kościoła prawdziwie Chrystusowego⁴.

Ochrona społeczna ludności w ostatnich dziesięcioleciach była prowadzona głównie w ramach scentralizowanego systemu planowania i struktury administracyjno-decyzyjnej, co jednak pozwoliło częściowo rozwiązać niektóre problemy w dobrze skoordynowanej pracy hierarchii. Niemniej jednak należy zauważyć, że obecny kryzys sfery społecznej jest wynikiem dominacji systemu administracyjnego i dowodzenia nad ideą wolnego rozwiązywania problemów społecznych.

System ochrony socjalnej istniejący w Republice Białorusi nie jest w stanie zaspokoić potrzeb ludności z wielu obiektywnych powodów: niedoskonałości w strukturze społecznej, braku odpowiedniego finansowania, braku wykwalifikowanych specjalistów i niskiego wynagrodzenia za pracę oraz wielu innych czynników.

Powstała niszę spontanicznie wypełnia działalność komercyjna, a także działalność organizacji politycznych, które często spekulują na temat niedociągnięć systemu państwowego i nie zawsze są w stanie harmonijnie wdrożyć w życie syntezę profesjonalizmu i entuzjazmu.

Należy uznać, że wiele organizacji publicznych skutecznie rozwiązuje problemy społeczne niektórych grup obywateli, czyniąc to bezpłatnie lub po przystępnej cenie. Wiele z nich jest finansowanych przez zagranicznych sponsorów, którzy określają grupę docelową. Jednocześnie znaczna liczba potrzebujących obywateli pozostaje poza zasięgiem ich programów. Ponadto wiele nowo utworzonych wspólnot religijnych o nietradycyjnej orientacji, które są wprowadzane do sfery ochrony socjalnej, często niesie element destruktywny, który może być niebezpieczny dla społeczności, która utraciła swoje tradycyjne podstawy. Organizacje publiczne w przeważającej części nie biorą pod uwagę niezwykle ważnego duchowego i moralnego aspektu świadczenia pomocy społecznej zgodnie z tradycjami narodu białoruskiego.

⁴ Por. L. GÓRKA, *Tradycja cyrylometodiańska pomostem czy przeszkodą dla pojednania między „Kościółami siostrzanymi?”*, w: Z. Glaeser (red.), *Kościół siostrzany w dialogu*, Opole 2002, „Ekumenizm i Integracja” 8, s. 64.

Kościół prawosławny w Białorusi ma bogate doświadczenie służby społecznej, która trwa przez tysiące lat i jest organiczną częścią kultury tradycyjnej. To właśnie doświadczenie, pomnożone przez współpracę z organizacjami świeckimi jest podstawą działalności Domu Miłosierdzia w Mińsku.

Należy podkreślić, że dla Białorusi doświadczenie niezależnego istnienia państwa okazało się nowe. Dlatego procesy transformacji w naszym kraju są dość trudne. Bardzo duży wpływ, w tym w sferze religijnej, wywiera na nie polityka prowadzona przez państwo.

Jedną ze szczególnych cech obecnej sytuacji religijnej na Białorusi jest to, że państwo stara się ją kontrolować. Jest to charakterystyczne dla sytuacji w kraju, życie publiczne znajduje się pod ścisłą kontrolą państwa. Białoruskie ustawodawstwo dotyczące religii zostało zaprojektowane w taki sposób, aby umożliwić władzom interweniowanie w tej sferze. W art. 16 Konstytucji jest zapisane: „Relacje państwa i organizacji religijnych są regulowane ustawą z uwzględnieniem ich wpływu na kształtowanie duchowych, kulturalnych i państwowych tradycji narodu białoruskiego”. Zapis ten po pierwsze stwarza możliwość nierównego traktowania różnych wyznań ze strony państwa, w zależności od ich wpływu na kształtowanie duchowych, kulturalnych i państwowych tradycji narodu białoruskiego, po drugie zaś, daje funkcjonariuszom prawo określania stopnia wpływu każdego z wyznań na kształtowanie tej tradycji.

Należy zauważyć, że transformacja sfery religijnej Białorusi od czasu odzyskania niepodległości przez państwo miała w dużej mierze charakter zasadniczy i wywarła bardzo istotny wpływ na stan świadomości publicznej. Przede wszystkim, interpretacja religii ze strony ideologii państwowej zmieniła się na wprost przeciwną: w Związku Radzieckim postrzegano ją jako „relikt przeszłości” i „jedyną legalnie istniejącą, formę antykomunistycznej ideologii”, w niepodległej Białorusi religia (przede wszystkim prawosławie) oficjalnie została ogłoszona „podstawą duchowości” i „integralną częścią narodowej tradycji kulturowej”⁵.

Kościół wypełnia swoje profetyczno-krytyczne i zarazem humanizacyjne posłannictwo w życiu publicznym, mając świadomość, że jeśli działa

⁵ О. Дьяченко, *Божества в Беларуси: монография*, Могилев 2014, s. 96.

w służbie wyzwolenia człowieka ze strony różnorodnych zniewoleń czy alienacji społecznych, gospodarczych lub politycznych, staje się znakiem obecności królestwa Bożego⁶. Stanowisko takie zajęł II Sobór Watykański, który w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* jednoznacznie potępia „występujące w niektórych krajach takie formacje polityczne, które krępują wolność obywatelską albo religijną, mnożą prześladowania z racji politycznych, posuwając się nawet do zbrodni, a władzę sprawują nie dla dobra wspólnego, lecz wyłącznie ku wygodzie jakiegoś stronnictwa albo samych rządzących”⁷. Nieludzką zaś rzeczą jest także to, gdy „władza polityczna przegradza się w totalitaryzmy albo dyktatury, które naruszają prawa osób lub grup społecznych”⁸.

Należy jednak podkreślić, że zmiany oficjalnego stosunku do religii można uznać za jeden ze wskaźników natury transformacji w sferze religijnej współczesnej Białorusi. Co więcej, wskaźnik ten ma raczej charakter zewnętrzny i nie wpływa na procesy zachodzące w wyznaniach religijnych. Ostatnio istnieje pilna potrzeba normalnego życia religijnego w kraju, aby religia stała się częścią życia publicznego.

„Kościół nie może dopuścić, by polityczny system zdegradował go do roli dostawcy pewnego rodzaju politycznej religii; nie może też istniejących stosunków z pomocą jakiejś ideologii usprawiedliwiać. Respektowane przez porządek konstytucyjny państwa odniesienie transcendentne człowieka nie może przerodzić się w rodzaj cywilnej religii państwa. Pozostaje ono otwarte dla najróżniejszych religijnych wyznań, w stosunku do których państwo jest neutralne. Kościół musi także oprzeć się pokusie udzielania poleceń organom państwowym w imię swego posłannictwa”⁹.

⁶ Por. T. DOLA, *Rola Kościoła w społeczeństwie*, w: P. Morciniec (red.), *„Ad libertatem in veritate”*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej, Opole 1996, s. 485.

⁷ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965 (dalej: GS), 73.

⁸ GS 71.

⁹ B. SUTOR, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 236.

Białoruś jest krajem tradycyjnie wielowyznaniowym, przedstawiciele różnych religii pokojowo współistnieją na jego terytorium. W historii kraju nie było poważnych starć, a także prześladowań religijnych.

Uderzającym przykładem tradycyjnej tolerancji religijnej w Białorusi jest to, że w centrum wielu miast kościół prawosławny, kościół katolicki i synagoga stoją obok siebie. Należy również podkreślić, że w przeciwieństwie do naszych sąsiadów – Rosji i Polski – na terytorium Białorusi żadna z religii nigdy nie była dominującą i zawsze istniała równowaga między przedstawicielami różnych wyznań.

Ważne jest, aby wziąć pod uwagę, że tradycyjna dla Białorusi wielowyznaniowość wymaga obecnie dodatkowych wysiłków w celu zapewnienia prawidłowego współdziałania pomiędzy przedstawicielami różnych kierunków religijnych.

Od strony państwa podejmowane są celowe działania w celu zapewnienia pokoju religijnego w tym kraju. „Koncepcja bezpieczeństwa narodowego Białorusi” stwierdza, że jednym z narodowych interesów w sferze społecznej jest „zapewnienie harmonijnego rozwoju stosunków międzyetnicznych i międzywyznaniowych”. Oficjalnie stwierdza się również, że w Białorusi nie ma podstaw do etnicznej, religijnej, rasowej lub politycznej dyskryminacji i nietolerancji, a ich poszczególne przejawy są niesystematyczne i sporadyczne¹⁰.

Należy jednak pamiętać, że do niedawna białoruscy przywódcy podkreślali orientację polityczną Białorusi ukierunkowaną na Rosję, jako braterski kraj wschodniosłowiański. W sferze religijnej znalazło to odzwierciedlenie w fakcie, że spośród wszystkich wyznań istniejących w Białorusi jedynie prawosławie cieszyło się uprzywilejowaną pozycją ze strony władz państwowych.

Pomimo różnych problemów, które istnieją w sferze religijnej współczesnej Białorusi, należy podkreślić pokojowe współistnienie przedstawicieli różnych wyznań, a także obecności dialogu między religiami. Do niedawna jego głównym inicjatorem był Białoruski Kościół Prawosławny. Istnieją dobre relacje pomiędzy prawosławiem a Kościołem katolickim, zostały także nawiązane relacje z baptystami i ewangelikami.

¹⁰ Пор. В. Старостенко, *Религиоведение*, Минск 2015, s. 69.

W szerokim wymiarze politycznym Kościół może i powinien zajmować się życiem publicznym, co wynika z nadrzędności struktur moralnych w życiu ludzkim w stosunku do struktur politycznych i to we wszystkich ustrojach¹¹. Można przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości możemy się jednak spodziewać pewnych zmian w sferze religijnej Białorusi: wzmocnienia dialogu międzyreligijnego, ale też prób wywierania nacisku ze strony organów państwa na sytuację religijną w kraju. Konieczne jest więc dążenie do zapewnienia równych szans dla działalności różnych nurtów religijnych w Białorusi. Te założenia mają jednak hipotetyczny charakter, a ich zasadność zostanie zweryfikowana z biegiem czasu.

2. Społeczności lokalne i ich rola w społeczeństwie białoruskim

Na poziomie społeczności lokalnej obywatele są zjednoczeni ze sobą nie poprzez przynależność do określonej grupy społecznej czy zawodowej, ale przez zamieszkiwanie na tym samym terytorium. W sercu takiej wspólnoty rodzi się inicjatywa obywateli i wolontariat. Społeczność lokalna jest jak „rozbudowany dom z wysokim stopniem identyfikacji terytorialnej”¹². Obywatele wchodzący w jej skład winni identyfikować się z jej wartościami, ideologią i polityką. Znamienne jest to, że w nowoczesnych warunkach ta samoidentyfikacja wymaga jakiegoś zewnętrznego impulsu.

Stosunki wewnętrzne i zewnętrzne społeczności lokalnej powinny być zorganizowane w taki sposób, aby istniała możliwość zachowania indywidualności każdego członka wspólnoty i stworzenia własnego wizerunku całej społeczności jako unikalnego, samoorganizującego się systemu. I to jest głównym zadaniem zarządzających społecznością. Ma ona prawo do samoobrony, czyli do działania zmierzającego do zapewnienia efektywnego funkcjonowania i zapobiegania naruszaniu jej praw.

Prawo do samorządności wiąże się, przede wszystkim, z udziałem ludności w działaniach społeczności lokalnych. Tworzenie takich

¹¹ Por. J. MARIAŃSKI, *Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 252-253.

¹² Л. Фиглин, *Муниципальные сообщества и развитие местного самоуправления*, „Наука и общество” 1 (2013), s. 102.

społeczności jest jednocześnie skutkiem w samorozwoju jednostek i ich integracji w celu zapewnienia równowagi w różnych strefach interesów, wyłaniających się w procesie komunikacji międzyludzkiej, często na bazie sprzecznych skłonności i instynktów ludzkich. Funkcjonowanie społeczności lokalnej stanowi pierwszy poziom zbiorowej samoobrony w sferze stosunków z władzą publiczną. Jest to realizowane w wyborach lokalnych do organów samorządu terytorialnego, w referendum, zebraniach, spotkaniach, konferencjach, badaniach, dyskusjach na temat problemów lokalnych, w podejmowaniu zbiorowych działań, w przedstawianiu propozycji modyfikacji prawnych czy w publicznych manifestacjach itp.

Lokalna społeczność umożliwia zorganizowaną współpracę między ludźmi, którzy ją tworzą. Ludzie łączą się w celu rozwiązania własnych problemów, realizacji zadań i osiągnięcia oczekiwanych celów. Ponieważ zdarza się, że członkowie społeczności lokalnej są postrzegani jako bierny podmiot zarządzania przez przedstawicieli oficjalnej władzy, poprzez działalność społeczności lokalnych mogą oni jednak dążyć do zamierzonych celów, podejmować decyzje na swoją korzyść, a przy niechęci władz do wypełniania tych decyzji – mogą domagać się ich realizacji.

Społeczności lokalne pojawiają się tylko tam, gdzie istnieje inicjatywa obywateli i gdzie mogą działać na różnych poziomach (od podstawowych – klatka, dom, ulica, klasa, szkoła itp., do głównych – terytorium jako całości). Społeczności lokalne, jak pokazuje praktyka, często działają w sposób niezorganizowany w tym sensie, że nie mają jednego centrum zarządzania, nie tworzą własnych efektywnych struktur zarządzania. Mogą to być rady, komitety itp., w których obywatele mogą rozwiązywać zarówno własne problemy, jak i dawać propozycje skutecznego zarządzania terytorium wspólnoty, ochrony jej praw i praw członków. Dla określenia tej sytuacji używa się terminu „demokracja lokalna”¹³.

Trzeba zawsze pamiętać, że naród to nie tylko źródło władzy publicznej, ale i jej nośnik, i realizuje nie tylko prywatne interesy, ale i publicz-

¹³ О. Дьяченко, *Миссионерская Деятельность церкви пятидесятников в Беларуси*, Могилев 2015, s. 66.

noprawne. W zakresie samorządności lokalnej należy wspomnieć o aktywnym i pasywnym prawie wyborczym obywateli, prawie do udziału w lokalnych referendach, zebraniach, spotkaniach, konferencjach obywateli, prawie do równego dostępu do służby publicznej, do udziału w publicznych przesłuchaniach, w wyborze posłów i przedstawicieli organów samorządu terytorialnego. Jeśli istnieją przeszkody w realizacji danych indywidualnych praw, to obywatel może zwrócić się o pomoc do społeczności lokalnej.

Prawdziwa i realna (a nie fikcyjna) społeczność lokalna jest niezbędnym warunkiem wysokiego poziomu rozwoju społeczeństwa obywatelskiego we współczesnej Białorusi. Samorząd jest szczególną formą wyrażania władzy publicznej narodu i jego prawa do decydowania samodzielnie o lokalnych problemach na własną odpowiedzialność. Społeczność lokalna reprezentuje „wspólnotę miejsca i interes solidarności”¹⁴.

Przy tym musimy zawsze pamiętać, że podmiotem samorządu terytorialnego są właśnie ludzie mieszkający w danym środowisku, a organy samorządu terytorialnego – są ich „rzecznikami i przekaźnikami” ich woli i władzy. Władza samorządowa powinna służyć interesom społeczności lokalnej i z nią współpracować. Nie należy ograniczać praw samorządu lokalnego. Decyzje przyjęte przez bezpośrednie wyrażanie woli obywateli danej społeczności są wiążące dla wszystkich instytucji i organizacji znajdujących się na terytorium kraju.

Jednocześnie należy pamiętać, że społeczność lokalna jest również odpowiedzialna za decyzje i działania podejmowane przez samorządy lokalne i ich urzędników na swoim terytorium. Wyborcy ponoszą więc pośrednio odpowiedzialność za działania władzy samorządowej.

Społeczności lokalne mogą funkcjonować na poziomie samorządu terytorialnego. Można im nadać status organizacji non profit. Ich działalność może być realizowana w statusie podmiotów prawnych (w tym statusie jest najbardziej efektywna). Działalność społeczności lokalnych jest zazwyczaj związana z realizacją funkcji społecznych, administracyjnych, transportowych itd., potrzebą zachowania zwyczajów i tradycji lo-

¹⁴ О. Звонкина, *Герменевтика социального доверия в теоретико-правовых реалиях*, „Теоретические и прикладные аспекты современной науки” 5-6 (2015), s. 12.

kalnych. Ich działanie dotyczy między innymi wolontariatu, zatrudnienia nieletnich w czasie prac sezonowych, sportu i rekreacji. Formy pracy są różne: konferencje, konsultacje, wykłady.

Efektywność działań społeczności lokalnych można zwiększyć poprzez udział ludności w lokalnych referendach, spotkaniach i zebraniach obywateli. Tym samym zapewniony jest rzeczywisty udział społeczeństwa w zarządzaniu danym terytorium, zwiększa się też stopień jego odpowiedzialności za podejmowane decyzje. Dzięki temu próby „uzurpacji władzy” przez przedstawicieli samorządów lokalnych nie mają praktycznie miejsca.

Niska skuteczność środków samorządu spowodowana jest przez takie czynniki jak niska stabilność prawna organizacji i działalności samorządu terytorialnego, rzeczywiste oderwanie władzy od ludności (z jednej strony niechęć ludności do udziału w zarządzaniu na szczeblu lokalnym z powodu braku zaufania do władzy, z drugiej – niechęć, a nawet strach mieszkańców przed udziałem we władzy)¹⁵. Organy samorządu terytorialnego powinny być bardziej otwarte i winny się kierować jasnymi priorytetami społecznymi.

Społeczności lokalne powinny w pełni informować obywateli o działalności organów i urzędników samorządu terytorialnego. O podejmowanych przez nich decyzjach i działaniach ludzie powinni dowiedzieć się już na etapie ich przygotowania. Współpraca mieszkańców i władz lokalnych zakłada nie tylko kontrolę działalności tych ostatnich, ile możliwość współtworzenia. Współpraca zazwyczaj prowadzi do podejmowania rozsądnych, owocnych decyzji. W ten sposób zwiększa się również zaufanie do władz, co prowadzi do usunięcia negatywnego stosunku do urzędników lokalnych.

Działalność organów i urzędników samorządu terytorialnego powinna być nastawiona na poprawę jakości życia ludności. W tym mieści się rozwój przedsiębiorczości i tworzenie nowych miejsc pracy, wsparcie dla potrzebujących, rozwój infrastruktury komunikacyjnej, racjonalne

¹⁵ Л. Цирельникова, *Совершенствование социального механизма формирования активности граждан в решении вопросов местного значения*, „Вестник ЗабГУ” 2 (2014), s. 75.

wykorzystanie dostępnych zasobów naturalnych i działalność w zakresie edukacji.

Takie formy społecznej organizacji obywateli na poziomie lokalnym jak spółdzielnie konsumenckie i spółdzielnie stworzone w celu rozwiązywania problemów kulturowych, domowych, mieszkaniowych i komunalnych oraz innych, są w Białorusi dość popularne. Przykłady obejmują partnerstwa ogrodnicze, spółdzielnie mieszkaniowe i budowlane, garaże, organizacje konsumenckie, stowarzyszenia właścicieli domów. Aby osiągnąć główne cele społeczności, można tworzyć różne fundusze (socjalne, kulturowe, edukacyjne).

W sferze kultury do podstawowych zadań społeczności lokalnych należy: formułować i realizować idee społeczności lokalnej, rozwijać twórcze i aktywne osobowości, promować ich wyrażanie siebie i samorealizację oraz korygować przejawy destruktywności w kulturze popularnej. Wśród innych inicjatyw można wymienić: troskę o obiekty dziedzictwa kulturowego, spotkania z rzemieślnikami, wystawy fotograficzne, działalność koncertową¹⁶. Samorząd terytorialny może prowadzić działalność edukacyjną uwzględniającą potrzeby mieszkańców danego terytorium, zapewniając na przykład usługi w zakresie dodatkowej edukacji.

W sferze ochrony socjalnej społeczność lokalna może wspierać działalność charytatywną organów samorządu terytorialnego, dystrybucję pomocy humanitarnej i innej, stworzyć sieci sąsiedzkiej pomocy wzajemnej, wspierać przedsiębiorców zaangażowanych w działalność charytatywną.

W sferze gospodarczej społeczności lokalne mogą organizować działalność rynków, towarzystw wzajemnego kredytowania, niepaństwowych funduszy emerytalnych.

Poprzez działania społeczności lokalnych nie tylko nawiązuje się ich relacje z władzami lokalnymi i władzą państwową, ale przede wszystkim uaktywnia się potencjał społeczny mieszkańców danego terytorium. W dalszej perspektywie jest także możliwe przeniesienie na społeczności lokalne części funkcji państwa w celu lepszego jego działania. Do tego jednak potrzebne jest zaufanie społeczne dla przedstawicieli organów samorządowych.

¹⁶ В. Старостенко, *Религиоведение*, Минск 2015, s. 51.

Zakończenie

Obecne warunki społeczno-gospodarcze w Republice Białorusi wymagają ponownego przemyślenia istniejącej praktyki służby społecznej, odrzucenia utrwalonych stereotypów i wprowadzenia nowej strategii.

Rozpatrywana konstrukcja społeczności lokalnej nie została określona w obowiązującym prawodawstwie białoruskim, ale istnieje jako model naukowy. W artykule ukazano sposób funkcjonowania zorganizowanej społeczności lokalnej. Ukazano możliwe obszary i poziomy aktywności społeczności lokalnych. Ujawniono modele relacji społeczności lokalnych i władz, podano ich krytyczną ocenę. Opisano wady i zagrożenia konfliktowego modelu współpracy mieszkańców i władz samorządowych. Jako optymalny model relacji między ludnością a władzami na poziomie lokalnym uważa się ich współpracę na równych prawach. Społeczności lokalne charakteryzują się zdolnością do działania, aby zrealizować i osiągnąć nie tylko prywatny, ale także publiczny interes. Wskazano także na najważniejsze prawa społeczne obywateli: udział w lokalnych referendach, spotkaniach, zebraniach, przesłuchaniach publicznych oraz działaniach lokalnych organizacji publicznych.

Transformacyjne przemiany gospodarcze i utrata poczucia obowiązku obywatelskiego prowadzą do wielkiej alienacji społecznej. Nawet te duchowe i moralne podstawy, które do niedawna były tradycyjnie oparte na uniwersalnych wartościach humanistycznych, są zagrożone. W rezultacie stało się konieczne stworzenie ruchu społecznego, który zostałby wezwany do konsolidacji społeczeństwa, wyraźnie wskazując cel i kierunki pracy socjalnej.

Należy jednak podkreślić, że zmiany oficjalnego stosunku do religii można uznać za jeden ze wskaźników przemiany w sferze religijnej i społecznej współczesnej Białorusi. Kościół staje się autorytetem w obliczu różnych wyzwań społecznych przez swoją konkretną ewangeliczną postawę miłości i dobroci. Służba każdemu człowiekowi zakłada otwieranie się na wszystkie elementy powołania Bożego, które realizuje się w zbawczym dialogu Boga i człowieka. Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ

polega na uczestnictwie w życiu samego Boga¹⁷. Kościół jest bardzo mocno związany z człowiekiem i dlatego nie może uniknąć „roztropnej troski o dobro wspólne”¹⁸.

W podsumowaniu należy podkreślić potrzebę rozwijania duszpaństwa społecznego w Białorusi. Oznacza to ukierunkowanie na analizę sytuacji społecznej, jej ocenę, przygotowanie programów i strategii działania, jak również na eksperymentowanie i weryfikację zaprogramowanej działalności.

Papież Paweł VI w liście *Octogesima adveniens* pisał: „Do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji (...), wyjaśnienie jej w świetle niezmiennych wypowiedzi Ewangelii, sięgnięcie do zasad myślenia, do kryteriów osądu i dyrektyw działania zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła, wypracowanym w ciągu dziejów. (...) Zadaniem zatem wspólnot chrześcijańskich jest rozpoznać z pomocą Ducha Świętego – w jedności ze swymi biskupami, w dialogu z innymi braćmi chrześcijanami oraz z wszystkimi ludźmi dobrej woli – jakie należy wybrać metody i jakie podjąć zadania, by dokonać koniecznych, a często bardzo pilnych, przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych. [Papież przypomina, że] te zadania należą również i do świeckich: Trzeba bowiem, aby (...) świeccy wiedzieli, że ulepszanie porządku doczesnego jest ich zadaniem. Jeśli rzeczą hierarchii jest nauczanie i autorytatywne wyjaśnianie praw i przykazań moralnych, którym w tej sprawie trzeba być posłusznym, to świeccy – nie czekając biernie na nakazy i wskazówki skądinąd – mają obowiązek przez śmiałe projekty i inicjatywy przepoić zmysłem chrześcijańskim nie tylko obyczaje i świadomość ludzi, ale również prawa i struktury społeczności świeckiej. Niechaj więc każdy zada sobie pytanie, co dotąd uczynił i co jeszcze winien zrobić. Nie wystarczy bowiem przypominać ludziom ogólne zasady, potwierdzać intencje, potępiać krzyżące niesprawiedliwości, wygłaszać śmiałe sądy prorocze: to wszystko będzie bez wartości, jeśli nie będzie temu towarzyszyć pełniejsze poczucie własnego obowiązku i konkretna działalność. Łatwiej jest bez wątpienia

¹⁷ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995, 59.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981, 20.

oskarżać innych o współczesne niesprawiedliwości niż zrozumieć, że nikt nie jest bez winy i że trzeba wymagać poprawy od siebie. Taka bowiem pokorna postawa, którą trzeba wysoko cenić, uwolni działalność chrześcijan od jakiegokolwiek rozgoryczenia i stronniczości, a także uchroni od zniechęcenia wobec tak olbrzymiego zadania”¹⁹.

Bibliografia

- Dola T., *Rola Kościoła w społeczeństwie*, w: P. Morciniec (red.), „*Ad libertatem in veritate*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej*, Opole 1996, s. 477-487.
- Górka L., *Tradycja cyrylometodiańska pomostem czy przeszkodą dla pojednania między „Kościółami siostrzanymi?”*, w: Z. Glaeser (red.), *Kościół siostrzane w dialogu*, Opole 2002, „*Ekumenizm i Integracja*” 8, s. 57-65.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981.
- Mariański J., *Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993.
- Narodowy internetowy portal prawny Republiki Białoruś. O wolności sumienia i organizacjach religijnych. Prawo Republiki Białoruś z 17 grudnia 1992 r. (w redakcji Prawa Republiki Białoruś z 17 stycznia 1995 r. № 3533-XII; 29 listopada 1999 r. № 327-3; 31 października 2002 r. № 137-3; 21 lipca 2008 r. № 416-3; 4 stycznia 2010 r. № 109-3; 22 grudnia 2011 r. № 328-3)*, <http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=v19202054&p2={NRPA}> (odczyt z dn. 17.01.2018 r.).
- Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, Rzym 1971.
- Religia w Białorusi*, <http://www.belarus.by/ru/aboutbelarus/religion> (odczyt z dn. 21.03.2018 r.).
- II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

¹⁹ PAWEŁ VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, Rzym 1971, 48.

Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994.

Дьяченко О., *Миссионерская Деятельность церкви пятидесятников в Беларуси*, Могилев 2015.

Дьяченко О., *Божества в Беларуси: монография*, Могилев 2014.

Звонкина О., *Герменевтика социального доверия в теоретико-правовых реалиях*, „Теоретические и прикладные аспекты современной науки” 5-6 (2015), s. 12-15.

Старостенко В., *Религиоведение*, Минск 2015.

Фиглин Л., *Муниципальные сообщества и развитие местного самоуправления*, „Наука и общество” 1 (2013), s. 99-105.

Цирельникова Л., *Совершенствование социального механизма формирования активности граждан в решении вопросов местного значения*, „Вестник ЗабГУ” 2 (2014), s. 75-81.

Ks. Vitali Burko, kapłan archidiecezji mińsko-mohylewskiej; w 2012 roku ukończył formację kapłańską w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży i studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; w 2015 rozpoczął doktoranckie studia specjalistyczne w zakresie ekumenizmu w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Bartłomiej K. Krzych

Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydz. Teolog. Sekcja w Tarnowie

ORCID: 0000-0003-2525-9759; e-mail: bartlomiejkk@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.032.9713>

DLACZEGO (NEO)GNOSTYCYZM I (NEO)PELAGIANIZM TO BŁĄD?

Najnowsze dokumenty Kościoła katolickiego
(*Gaudete et exultate, Placuit Deo*) wobec zagrożeń
dotyczących łaski i świętości

WHY (NEO)GNOSTICISM AND (NEO)PELAGIANISM IS A MISTAKE?

Recent documents of the Catholic Church
(*Gaudete et exultate, Placuit Deo*) towards the dangers
regarding grace and sanctity

Abstrakt

Współcześni chrześcijanie są narażeni na wiele duchowych niebezpieczeństw, które dotyczą nie tylko treści wiary, ale mają również wpływ na praktykę i życie codzienne. Przekłada się to na złe pojmowanie łaski i świętości, a w konsekwencji zbawienia, którego nie poszukuje się w Bogu, ale w człowieku lub (tajemnej) wiedzy. Papież Franciszek zagrożenia te nazywa

(neo)gnostycyzmem i (neo)pelagianizmem. W artykule omówione są najnowsze dokumenty Kościoła, zwłaszcza adhortacja apostołska *Gaudete et exultate* (kwiecień 2018) oraz list Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo* (luty 2018). Analizy są umieszczone w szerszym, filozoficznym kontekście (posthumanizm i postnowoczesność), który pozwala przedstawiane zjawiska – w odniesieniu do Magisterium Kościoła – należycie rozumieć i interpretować.

Słowa kluczowe: Franciszek, gnostycyzm, łaska, pelagianizm, posthumanizm, zagrożenia duchowe, zbawienie

Abstract

Modern Christians are exposed to many spiritual dangers that touch not only the content of faith, but also affect practice and daily life. It transfers into a misunderstanding of grace and sanctity and consequently of salvation, which is not sought in God, but in man or (secret) knowledge. Pope Francis calls these threats (neo)gnosticism and (neo)pelagianism. This article aims to discuss the latest documents of the Church, especially the apostolic exhortation *Gaudete et exultate* (April 2018) and the letter of the Congregation for the Doctrine of Faith *Placuit Deo* (February 2018). Analyzes are placed in a wider, philosophical context (posthumanism and postmodernity), which allows to properly understood and interpreted the presented phenomena – in respect to the magisterium of the Church.

Keywords: Francis, gnosticism, grace, pelagianism, posthumanism, spiritual threat, salvation

„Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę.
A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga:
nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił”.
(Ef 2,8-9)

Współczesny świat i jego relacje z religią, w porównaniu do dawniejszych czasów, znacznie się skomplikowały, by nie powiedzieć, że uległy

głębokim i nieodwracalnym przemianom¹. Wynika to, rzecz jasna, ze znacznego przyspieszenia procesów globalizacyjnych, procesów zachodzących w obrębie szeroko pojętej kultury, jak też postępów czynionych przez naukę. Jednakże, mimo wyraźnego wzrostu racjonalizacji i naturalizacji kolejnych obszarów rzeczywistości – pamiętajmy, że jeszcze nie tak dawno triumfy święcił scjentyzm – możemy mówić o duchowości ponowoczesnej, która – wbrew pozorom – nie jest nastawiona na kontakty z bóstwem (bóstwami), ale wybiega ku przyszłości, poszukując transcendencji poza tym, co znane, i to w niemalże wszystkich sferach życia². Tworzona w ten sposób przestrzeń religijna staje się niezwykle podatna na znane już od początków chrześcijaństwa pokusy – gnozę (przekonanie, że rozum ludzi jest w stanie osiągnąć wszelką możliwą wiedzę) i pelagianizm (przekonanie o wystarczalności ludzkich możliwości do osiągnięcia duchowego zbawienia).

Z drugiej jednak strony możemy mówić o widocznej sekularyzacji dzisiejszego świata, co przejawia się m.in. w desakralizacji czy też „oczyszczaniu” z wątków religijnych przestrzeni społeczno-kulturalnej³. Prowadzi to z kolei do mówienia o przyszłości religii czy też wiary w kategoriach czysto pragmatycznych i hermeneutycznych, mierząc wiarę użytecznością (przede wszystkim polityczną) oraz traktując ją jako jedną z interpretacji

¹ Mowa przede wszystkim o multiplikacji – niekiedy nawet uzurpowanych lub sztucznie powoływanych i podtrzymywanych – wierzeń i przesądów religijnych, związanych w głównej mierze z nurtem New Age, a także łatwej i bezproblemowej do nich dostępności. Zob. PAPIESKA RADA DS. KULTURY, PAPIESKA RADA DS. DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Poznań 2003.

² Zob. B. GUZOWSKA, *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011.

³ Można uznać, że powoli symptomatyczna staje się w tym względzie niechęć do chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego, również w Europie, co związane jest po części z masowym napływem imigrantów wyznających islam, po części z wewnętrznymi perturbacjami, z jakimi zmagają się Kościoły. Przykładowo dziś już nikogo nie dziwi burzenie i sprzedawanie do użytku świeckiego świątyń katolickich, przy jednoczesnym aplauzie dla budowania meczetów; podobnie przyklaskuje się różnego rodzaju inicjatywom lub dziełom mającym obnażyć „straszną i niewygodną prawdę” o Kościele, a oburzenie (związane nawet z cenzurą) budzi mówienie naukowej prawdy o pewnych przekonaniach związanych z głównymi ideologiami.

świata⁴. Te dwa faktory znacząco (i z perspektywy teologii katolickiej negatywnie) wpływają nie tylko na sformułowania doktrynalne Kościoła, ale nade wszystko na rozumienie nauki Kościoła o łasce i świętości, a w konsekwencji doktryny o zbawieniu, jak też na praktykowanie wiary i interpretację związanych z tą praktyką uczynków. Franciszek – w swoich adhortacjach apostołskich *Evangelii gaudium*⁵ i *Gaudete et exultate*⁶ – oraz watykańskie dykasterie – list *Placuit Deo* Kongregacji Nauki Wiary⁷ – jednoznacznie identyfikują wymienione procesy z dawnymi herezjami: gnostycyzmem i pelagianizmem.

Omawiając najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła *en question*, scharakteryzuję błędy dotyczące kwestii łaski, świętości i zbawienia, zestawiając je z wykładnią ortodoksyjną, uwzględniając przy tym krytykę i argumentację obecną w dyskutowanych dokumentach. Będę starał się pokazać, że obecnie trudno klarownie i bezproblemowo rozgraniczyć (neo)gnostycyzm od (neo)pelagianizmu, co wynika w znacznej mierze z krótko scharakteryzowanych wyżej współczesnych procesów religijno-kulturowych. Zanim jednak przejdę do zarysowanych analiz, dokonam zdefiniowania podstawowych pojęć oraz pokrótce – dla uzyskania jednoznacznego kontekstu – nakreślę współczesną wykładnię nauczania Kościoła o łasce (w kontekście gnostycyzmu i pelagianizmu). Do zreali-

⁴ R. RORTY, G. VATTIMO, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010.

⁵ FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013 (dalej: EG) [korzystam z oficjalnego polskiego tłumaczenia dostępnego online na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (odczyt z dn. 21.09.2018 r.)].

⁶ TENŻE, Adhortacja *Gaudete et exultate*, Rzym 2018 (dalej: GE) [korzystam z oficjalnego polskiego tłumaczenia dostępnego online na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html (odczyt z dn. 21.09.2018 r.)].

⁷ KONGREGACJA NAUKI WIARY, List do biskupów Kościoła katolickiego o pewnych aspektach zbawienia chrześcijańskiego *Placuit Deo*, Rzym 2018 (dalej: PD) [korzystam z oficjalnego francuskiego tłumaczenia dostępnego online na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_fr.html (odczyt z dn. 21.09.2018 r.)].

zowania tego celu posłużę się *Katechizmem Kościoła katolickiego*⁸ oraz referencyjnym polskim podręcznikiem z teologii dogmatycznej⁹. W całym przedsięwzięciu będę posiłkował się również opracowaniami pomocniczymi, co pozwoli – mam nadzieję – przynajmniej oznaczyć te problemy i kwestie, które z konieczności muszą zostać potraktowane skrótowo lub wybiórczo.

Odnosząc się więc w pierwszym względzie do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w następujący sposób możemy stwierdzić, czym jest łaska: jest „pomocą, jakiej udziela nam Bóg”¹⁰, jest to „inicjatywa Boża”, która wzywa wolność ludzką „do współdziałania i udoskonalania ją”¹¹. Autorzy *Katechizmu* z większą precyzją wypowiadają się w kontekście łaski uświęcającej: po pierwsze – usprawiedliwienie człowieka pochodzi z łaski Bożej¹²; po drugie – łaska jest uczestniczeniem w życiu Boga (wprowadza w życie Najświętszej Trójcy)¹³; po trzecie – ponieważ życie wieczne ma charakter nadprzyrodzony, zaś usprawiedliwienie płynnie z łaski, jest ona do zbawienia konieczna¹⁴; po czwarte – łaska pochodzi z darmowej inicjatywy Boga, jest „darem darmo danym”¹⁵; po piąte – samo przygotowanie człowieka na przyjęcie łaski jest dziełem łaski¹⁶; po szóste – „wolna inicjatywa Boga domaga się wolnej odpowiedzi człowieka”¹⁷; po siódme – łaska to w pierwszej kolejności dar Ducha, ale również łaski sakramentalne lub charyzmaty¹⁸, również łaski stanu¹⁹; po ósme

⁸ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK).

⁹ Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-656.

¹⁰ KKK 2021.

¹¹ KKK 2021. Por. M. KASZOWSKI, *Łaska*, w: TENŻE (red.), *Słownik zagadnień omawianych w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, http://www.teologia.pl/m_k/ kkk11y01.htm#1a (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

¹² KKK 1996.

¹³ KKK 1997.

¹⁴ KKK 1998.

¹⁵ KKK 1998 i 1999.

¹⁶ KKK 2001.

¹⁷ KKK 2002.

¹⁸ KKK 2003.

¹⁹ KKK 2004.

– łaska jako taka należy do porządku nadprzyrodzonego, więc wymyka się ludzkiemu doświadczeniu, oznacza to, że można ją poznać jedynie przez wiarę²⁰. Zasadniczo nauka zawarta w *Katechizmie* odpowiada syntetycznym i przekazywanym na katechezie ujęciom teologicznym, które odwołując się do etymologii słowa „łaska” (gr. *charis*, łac. *gratia*), mówi, że łaska to: w sensie ogólnym – niezasłużony dar lub też darmowa pomoc od Boga dla człowieka, która umotywowana jest wyłącznie Jego nieograniczoną miłością, w sensie zaś szczególnym – zbawienie jako dar, który wierzący otrzymują w Chrystusie i przez Chrystusa.

Należy dopowiedzieć, że tak jak z jednej strony istnieje (konieczne dla zbawienia) działanie *ex parte Dei*, które konstituuje się w Kościele i poprzez Kościół, tak i z drugiej strony – ludzkiej, istnieje analogiczne działanie. Ma ono podwójny wymiar. Jednym z nich jest wolna odpowiedź na Bożą inicjatywę (mówi o tym przywoływany *Katechizm*), drugą zaś – naturalne, a więc wynikające z samej jego istoty²¹, pragnienie tego, co nadnaturalne, pragnienie, które istnieje w człowieku. Święty Tomasz z Akwinu – którego nauczanie, co należy przypomnieć, jest podstawą ortodoksyjnej doktryny Kościoła katolickiego²² – nazywa je naturalnym pragnieniem widzenia Boga; co istotne – nie klóci się ono, ale jest właśnie wypełniane poprzez darmowy charakter (*non debitum*) realizacji naszego nadprzyrodzonego celu. Wymaga ono jednak współpracy człowieka z Bogiem²³.

Podręcznikowe ujęcia tematu wskazują na to, że „łaska nie jest uzależniona od zachowywania przez nas przykazań, ale związana jest z Bożą miłością”²⁴ oraz, że „łaska jest Bożym sposobem okazywania człowiekowi wierności, przychylności i łaskowości. Jej celem jest uczynienie człowieka uczestnikiem wewnętrznego życia Boga, czyli obdarzenie go

²⁰ KKK 2005.

²¹ Pod pojęciem istoty należy rozumieć w tym miejscu naturę ludzką stworzoną przez Boga.

²² Por. S. RAMIREZ, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014.

²³ M. GERVAIS, *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, „Laval théologique et philosophique” 3(30) (1974), s. 333-348.

²⁴ Z. J. KIJAS, *Traktat...*, dz. cyt., s. 463.

pełnią szczęścia”²⁵. Jakkolwiek dla nauki o łasce istotne są jej uwarunkowania historyczne (herezje, dyskusje, sobory i synody), to podkreśla się jej dzisiejszą „nową świadomość”²⁶. Podaje się następującą definicję: „łaska jest absolutnie wolnym, wynikającym z miłości działaniem Trójjedynego Boga, za którego pośrednictwem tworzy On w historii osobową wspólnotę z ludźmi, ażeby im dopomóc do zbawienia”²⁷. Podana definicja uwzględnia wszystkie kluczowe elementy katolickiej nauki o łasce, świętości i zbawieniu, które należy podkreślić w kontekście współczesnych błędów gnostyckich: zależność Boga od człowieka (w otrzymaniu łaski, świętości i zbawienia), darmość oraz niezbędność Bożego daru, a także społeczny wymiar realizacji łaski i świętości, a co za tym idzie – zbawienia.

Jeśli natomiast chodzi o gnozę, jej precyzyjne zdefiniowanie, zwłaszcza w kontekście współczesności, jest niezwykle trudne, co po części wynika z szerokich możliwości interpretacyjnych (w tym również historycznych) oraz dużego zainteresowania tematem²⁸, jak też wybitnie filozoficznego charakteru gnostycyzmu²⁹. Powszechnie przyjmuje się, że gnoza jest to „wiedza o Bożych tajemnicach zastrzeżona dla pewnej elity”³⁰, zaś gnostycyzm określa się jako ruch lub też prąd duchowo-intelektualny, którego podstawą jest „idea boskości jaźni w człowieku”³¹. Jak więc łatwo można zauważyć, gnostycyzm zakłada: indywidualizm, antyspołeczną i antyboską samowystarczalność człowieka, a co za tym idzie swoisty autokauzalizm zbawczy. Trzeba dodać, że o ile, jeśli pozostaniemy

²⁵ Tamże, s. 646.

²⁶ Por. tamże, s. 502-514.

²⁷ G. KRAUS, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 203. Cyt. za: Z. J. KIJAS, *Traktat...*, dz. cyt., s. 505.

²⁸ W. MYSZOR, *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1(9) (1971), s. 367-424.

²⁹ Zob. np. E. MOORE, *Gnosticism*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/gnostic> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

³⁰ W. MYSZOR, *Gnoza*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnoza.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

³¹ TENŻE, *Gnostycyzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnostycyzm.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

na poziomie czysto filozoficznym, gnostycyzm można uznać za bezpieczny tylko wtedy, gdy nie będzie szkodził strukturom społecznym³², o tyle wchodząc na grunt teologiczny, staje się niezwykle groźny, bowiem: po pierwsze – kryje się za wieloma różnego rodzaju ruchami, prądami i ideologiami; po drugie – próbuje wyjaśnić rzeczywistość wyłącznie za pomocą rozumu; po trzecie – może wprost nie atakować doktryny Kościoła, ale formować zachowania i poglądy z nią sprzeczne³³. Właśnie dlatego Stolica Apostolska, również w osobie Franciszka, podejmuje ten problem i demaskuje współczesną (neo)gnozę i (neo)pelagianizm.

Krytyka gnostycyzmu i neopelagianizmu jest stale obecna w wypowiedziach Franciszka³⁴, z których niemało wywołuje liczne i nierzadko krytyczne³⁵ lub w przypadku niektórych aktów nawet skrajne

³² Współczesny coaching (filozoficzny) można uznać za pewien przejaw zeświecczonej duchowości lub właśnie neognozy, bowiem stawia się w nim nacisk na autodeterminację, podkreślając wyjątkowość osobistą podmiotu, od którego to ma zależeć jego spełnienie. Zob. I. TRZCIŃSKA, *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Kraków 2013. Okazuje się jednak, że krzewienie podobnych ideałów, nierzadko w oderwaniu od naukowej wiedzy psychologicznej, socjologicznej i filozoficznej, ma oplakane skutki. Zob. chociażby: M. PŁOCIŃSKI, *Coaching: zawodowcy i hochsztaplerzy*, „Plus Minus” – „Rzeczpospolita”, 16.03.2017, <http://www.rp.pl/Plus-Minus/303169912-Coaching-zawodowcy-i-hochsztaplerzy.html> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

³³ Stefano Fontana w swojej najnowszej książce z gnostycyzmem wiąże sekularyzm (jeden z wymienionych we wstępie czynników błędnego, w świetle nauki Kościoła, pojmowania religii) i dezintegrację wiary. Zob. S. FONTANA, *Chiesa gnostica e secolarizzazione. L'antica eresia e la disgregazione della fede*, Verona 2018. Jeśli natomiast chodzi o zachowania, mogą być one bardzo subtelne, np. niektóre z nich – sięgając również do pierwotnych nauk gnostycznych – wiążą się z praktykami seksualnymi, które traktuje się jako „święte”, „wyzwoleńcze” lub „magiczne” (w sieci internetowej istnieje wiele stron, a nawet poradników na ten temat). Biorąc pod uwagę rosnącą i nierzadko wręcz chorobliwą seksualizację, dotyczącą również dzieci – zob. np. K. WASZYŃSKA, M. ZIELONA-JENEK, *Zjawisko seksualizacji jako wyzwanie dla współczesnej edukacji*, „Studia Edukacyjne” 39 (2016), s. 351-375 – można postawić pytanie, czy jej źródłem nie należy upatrywać właśnie w gnostycyzmie (seks jako paradoksalne wyzwolenie się z ciała) i pelagianizmie (seks jako *sacrum*, typowo ludzkie), skrywającymi się pod osłoną hedonizmu.

³⁴ S. ADAMIAK, *Bergoglio – uczeń Augustyna*, „Więź”, <http://wiesz.com.pl/2016/08/27/bergoglio-uczenaugustyna> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).

³⁵ Zob. np. CH. A. FERRARA, *Narodziny „bergoglianizmu”*, tłum. T. Maszczyk, „Zawsze Wierni” 1(176) (2015), <http://www.bibula.com/?p=79068> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.);

reakcje³⁶. Możemy jednak uznać, że pierwsze autorytatywne wypowiedzi zostały zawarte w encyklice *Lumen fidei*³⁷ i *adhortacji Evangelii gaudium* opublikowanych w 2013 roku. Nie będę jednak analizował w tym miejscu tych pism, odwołania do nich i niejako ich twórcza synteza znajdują się w dwóch późniejszych i pod względem omawianego tematu ważniejszych dokumentach, mianowicie w liście Kongregacji Nauki Wiary *Placuit Deo* (22 lutego 2018) i *adhortacji Gaudete et exultate* (19 marca 2018). Ponieważ Franciszek w swojej *adhortacji* odwołuje się zaledwie jeden raz (w części, w której omawia i poddaje krytyce neognostycyzm i neopelagianizm) do dokumentu rzymskiej dykasterii i nie rozwija zawartych w nim tez doktrynalnych, uznając za zasadne jego przedstawienie, tym bardziej, że w *adhortacji* czytamy, że „dokument [Kongregacji Nauki Wiary – B.K.] zawiera fundamenty doktrynalne dla zrozumienia zbawienia chrześcijańskiego w odniesieniu³⁸ do współczesnych pochodnych neognostyckich i neopelagiańskich³⁹”.

Autorzy listu *Placuit Deo* stwierdzają⁴⁰, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem każdego człowieka i całej ludzkości, po czym wskazują

MJEND [pseudonim], *Katolicki publicysta odpowiada na zarzuty wobec tradycjonalistów: to progresiści są pelagianami!*, <http://www.pch24.pl/katolicki-publicysta-odpowiada-na-zarzuty-wobec-tradycjonalistow--to-progresisci-sa-pelagianami--45546,i.html> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).

³⁶ Por. KRUSEJDER [pseudonim], *Biskup Jerzy Bergoglio opuścił Kościół katolicki*, <https://przedsoborowy.blogspot.com/2017/12/biskup-jerzy-bergoglio-opusci-koscio.html> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.). Trzeba przy tym zauważyć, że znaczny ciężar opiniotwórczych dyskusji dotyczących życia Kościoła przeniósł się do sieci internetowej. Przykładowo cytowany portal (PCh24.pl) notuje pół miliona odsłon miesięcznie, zaś blog (*Młot na posoborowie*) w ciągu 8 lat ma milion wyświetleń. Nie są to więc niszowe strony tworzone przez autorów dla samych siebie. Ich wpływ można obserwować w mediach społecznościowych, zwłaszcza w grupach tworzonych i prowadzonych na Facebooku, liczących nawet po kilkanaście tysięcy osób, które powielają i komentują podobne treści.

³⁷ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013 [korzystam z oficjalnego polskiego tłumaczenia dostępnego online na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_pl.pdf (odczyt z dn. 22.09.2018 r.)].

³⁸ Woryginał jest błąd: „doniesieniu” zamiast „odniesieniu”.

³⁹ GE przypis 33.

⁴⁰ Por. PD 2.

na dwa prądy, które temu (przynajmniej nie wprost) przeczą. Zaliczają do nich indywidualizm, w którym zbawienie zależy od własnych sił człowieka oraz gnostycyzm połączony z pelagianizmem, który mówi, że zbawienie jest możliwe „od wewnątrz” (tj. dotyczy wyłącznie sfery ducha, wyklucza zaś ciało, a tym samym przeczy prawdzie o Wcieleniu Chrystusa). Należy dodać, że w ten sposób odrzuca się również prawdę o komplementarności natury ludzkiej i łaski, co już na samym początku swojej *Sumy teologii* podkreślał św. Tomasz, pisząc: *gratia non tollit naturam, sed perficit*⁴¹. Następnie w dokumencie znajduje się odwołanie do magisterium zwyczajnego Franciszka oraz stwierdzenie, że „nasza epoka jest pod inwazją neopelagianizmu” i gnostycyzmu⁴², które autonomicznej jednostce dają radykalne poczucie możliwości samozbawienia, bez odniesienia się ani do Boga, ani do innych ludzi (pelagianizm), przy jednoczesnym uznaniu wyłącznie wewnętrznej i skrajnie subiektywistycznej natury tego „zbawienia” (gnostycyzm). Mamy więc do czynienia nie tylko z odrzuceniem Boga i innych ludzi, ale nawet jednego z aspektów człowieczeństwa – cielesności. Wbrew temu otrzymujemy katolicką definicję zbawienia: „zbawienie polega na naszym zjednoczeniu z Chrystusem, który przez swe Wcielenie, swoje życie, swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie, sprawił, że narodził się nowy porządek relacji z Ojcem i między ludźmi i wprowadził nas do tego porządku dzięki darowi Ducha, abyśmy mogli jednoczyć się z Ojcem jako synowie w Chrystusie i stać się jednym ciałem w ‘pierworodnym z wielu braci’ (Rz 8,29)”⁴³. W dalszej części jest mowa o ludzkiej aspiracji do zbawienia. Autorzy podkreślają, że pretensje do auto-realizacji duchowej są błędne, ponieważ wiara uczy nas, że: po pierwsze – całkowite zbawienie osoby nie jest osiągalne przez nią samą; po drugie – nic, co jest stworzone, nie może w sposób całkowity uczynić zadość nadprzyrodzonym pragnieniom ludzkim⁴⁴. Odwołując się do kluczowych konceptów teologicznych (stworzenie, grzech pierworodny) oraz nauki zawartej w Nowym Testamencie, autorzy listu jasno stwierdzają, że zba-

⁴¹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, a. 8, ad. 2, <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).

⁴² Por. PD 3.

⁴³ PD 4.

⁴⁴ Por. PD 6.

wienie, o którym mowa w Piśmie Świętym, nie odnosi się wyłącznie do naszego wnętrza, ale do pełni naszego bytu, czyli osoby – duszy i ciała, stworzonej przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz powołanej do życia z Nim w komunii⁴⁵. Widać tu wyraźnie nawiązanie do antropologii św. Tomasza z Akwinu, dla którego człowiek nie jest ani tylko ciałem, ani tylko duszą, ale ich złożeniem (*compositum*), czymś trzecim, jakościowo innym i niesprowadzającym się do swoich składników⁴⁶. Kolejna część jest poświęcona wypukleniu prawdy, że to Jezus Chrystus jest Zbawicielem. W centrum wykładu znajdują się słowa: „Dobra nowina zbawienia ma imię i twarz: Jezus Chrystus, Syn Boga, Zbawiciel”⁴⁷. W rzeczywistości we Wcielonym Słowie zbiegają się dwa porządki: boski i ludzki, zaś w życiu Chrystusa istnieje godna podziwu synergia między działaniem boskim i ludzkim⁴⁸. Z faktu posiadania przez Chrystusa dwóch natur (boskiej i ludzkiej) wynika, że nie zbawia on wyłącznie w sposób czysto wewnętrzny, duchowy⁴⁹. Ponieważ Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem (w pełnym znaczeniu, oprócz grzechu) i Odkupicielem, On też jest jedyną drogą zbawienia, drogą, która posiada aspekt wewnętrzny i aspekt zewnętrzny (cielesny). „W skrócie, Chrystus jest Zbawicielem w takim względzie, w jakim przyjął pełnię ludzkiej natury i przeżył ludzkie życie w pełnej komunii z Ojcem i swymi braćmi. Zbawienie polega na włączeniu nas w to życie, które jest Jego życiem, otrzymując Ducha”⁵⁰. Autorzy odwołują się do św. Tomasza, który trafnie streszcza ich słowa, pisząc, że Chrystus jest racją łaski według człowieczeństwa, tak jak Bóg jest racją wszelkiego istnienia (słowa Akwinaty: *ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse*⁵¹). W dalszej części dokumentu czytamy o tym, że miejscem udzie-

⁴⁵ Por. PD 7.

⁴⁶ W. CICHOSZ, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 12 (2000), s. 175-186.

⁴⁷ PD 8.

⁴⁸ Por. PD 9.

⁴⁹ Por. PD 10.

⁵⁰ PD 11.

⁵¹ TOMASZ Z AKWINU, *De veritate*, q. 29, a. 5, co., <http://www.corpusthomicum.org/qdv27.html#58057> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).

lania łaski jest Kościół⁵². „Zrozumienie tego zbawczego pośrednictwa Kościoła niezwykle pomaga przewyciężyć wszelkie skłonności redukcjonistyczne”⁵³. Ponieważ Kościół z ustanowienia Chrystusa jest wspólnotą widzialną, dlatego zbawienie nie może polegać „ani na autorealizacji odosobnionej jednostki, ani na wewnętrznej fuzji z tym, co boskie, ale na włączeniu w komuniję osób, która uczestniczy w komunii Trójcy Świętej”⁵⁴. Mając to na uwadze, łatwo zrozumieć, dlaczego sakramenty są tak istotne na drodze do zbawienia⁵⁵ – ekonomia sakramentalna sprzeciwia się bowiem wszelkiemu negacjonizmowi dotyczącemu stworzenia. Prawdziwe zbawienie nie jest więc wyzwoleniem z ciała, ale polega na jego uświęceniu⁵⁶. Słowem: gnostycyzm – jak jest wskazane w przypisie nr 9 listu – polega na wierze, że zbawienie otrzymuje się przez ezoteryczne (wyłącznie wewnętrzne) poznanie tego, co boskie, przy jednoczesnej pogardzie cielesności (z ciała należy się wyzwolić). Za poglądem takim stoi filozofia (neo)platońska, w której ciało jest traktowane jako więzienie, co prawda nieśmiertelnej, ale uznawanej za wieczną duszy⁵⁷. Filozofia taka jest niedopuszczalna z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego.

Odwołując się do bazy teoretycznej zawartej w liście *Placuit Deo*, Franciszek w adhortacji *Gaudete et exultate* rozwija krytykę (neo)pelagianizmu i (neo)gnostycyzmu, nazywają je „dwoma subtelnymi nieprzyjaciółmi świętości”⁵⁸. Definiując gnostycyzm, Franciszek odwołuje się do adhortacji *Evangelii gaudium*, gdzie czytamy, że pogląd ten zakłada „wiarę zamkniętą w subiektywizm, gdzie liczy się jedynie określone doświadczenie albo zbiór idei czy informacji, które – jak się sądzi – przynoszą otuchę i oświecenie, ale gdzie podmiot ostatecznie zostaje

⁵² PD 12.

⁵³ Por. PD 12.

⁵⁴ PD 12.

⁵⁵ Por. PD 13.

⁵⁶ PD 14.

⁵⁷ Zob. E. MOORE, *Gnosticism*, dz. cyt. oraz w tym względzie trafną krytykę Platona dokonaną przez ks. Augustyna Jakubisiaka: A. JAKUBISIAK, *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948, s. 130-132 [rozdział V: *Racjonalizacja jednostki w Republice platońskiej, podrzdział Platoński ustrój państwowy rozbija się o zagadnienie jednostki*].

⁵⁸ GE 35-62.

zamknięty w immanencji swojego własnego rozumu lub swoich uczuć⁵⁹. Potem od razu następuje krytyka gnostycyzmu. I tak Franciszek pisze, że „miarą doskonałości osób jest stopień ich miłości, a nie ilość zgromadzonych danych czy wiedzy”⁶⁰. Zauważa też, że w gnostycyzmie propaguje się ideę „umysłu bez wcielenia” (co na gruncie teologii prowadzi do odrzucenia Chrystusa, a zatem Boga i Kościoła), która skądinąd jest powszechnie nieakceptowana w nauce (tzw. koncepcja ucieleśnionego umysłu)⁶¹. Jedną z cech owego „wszechrozumienia” gnostyckiego jest przekonanie, że gnostycy w kilku formułach mogą doskonale ująć wiarę i Ewangelię⁶². Inną cechą jest pycha, bowiem gnostycy uważają, że ich wizja rzeczywistości jest jedyną prawdziwą i doskonałą⁶³, jednakże wszelka pretensja do ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości boskiej wyklucza transcendencję, niejako znosząc samą siebie⁶⁴. Franciszek wskazuje, że rozum ludzi jest ograniczony i żadne formuły rozumowe i logiczne nie są w stanie wyrazić tego, co nadprzyrodzone⁶⁵, ani tym bardziej nie powinny służyć wywyższaniu się ponad „ciemną masę”⁶⁶. Doświadczenie chrześcijańskie i przekaz Ewangelii są czymś więcej, niż tylko intelektualną spekulacją⁶⁷. Inną stroną opisanych błędów jest współczesny pelagianizm, który skupia się na samowystarczalności woli⁶⁸. Według Franciszka należy kategorycznie odrzucić ideę, że „wszystkiego można dokonać

⁵⁹ EG 94. Cytowane w: GE 36.

⁶⁰ GE 37. Za gnostyckie, jak się wydaje, Franciszek uważa również współczesny scjentyzm i skrajny racjonalizm.

⁶¹ Zob. L. SHAPIRO (red.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, New York 2014. Trzeba być jednak świadomym, że wysuwane są pewne zastrzeżenia przeciwko koncepcji ucieleśnionego umysłu (poznania) oraz formułowane inne wyjaśnienia, które jednakże nie deprecjonują roli cielesności w poznaniu. Zob. B. Z. MAHON, A. CARAMAZZA, *A critical look at the embodied cognition hypothesis and a new proposal for grounding conceptual content*, „Journal of Physiology – Paris” 102 (2008), s. 59-70.

⁶² Por. GE 38.

⁶³ Por. GE 40.

⁶⁴ Por. GE 41.

⁶⁵ Por. GE 43-44.

⁶⁶ GE 45.

⁶⁷ Por. GE 46.

⁶⁸ Por. GE 48.

za pomocą ludzkiej woli, tak jakby była ona czymś czystym, doskonałym, wszechmocnym, do czego dołącza się łaska⁶⁹. Jak pisze Franciszek: „W ostatecznym rozrachunku brak szczerego, bolesnego i modlitewnego uznania naszych ograniczeń, co uniemożliwia łasce lepsze działanie w nas, nie pozostawiając jej miejsca na wzbudzenie tego możliwego dobra, włączającego się w proces szczerego i rzeczywistego rozwoju⁷⁰. Podkreślony jest więc fakt realnej relacji z Bogiem. Z drugiej strony „łaska działa w konkretnym czasie i zazwyczaj ogarnia nas i przemienia stopniowo⁷¹. W tej relacji z Bogiem brane są pod uwagę uwarunkowania natury ludzkiej. W dalszej części Franciszek z całą mocą podkreśla, że nauczanie Kościoła w kontekście łaski, świętości i zbawienia jest jednoznaczne, począwszy od ojców Kościoła: „nie jesteśmy usprawiedliwieni przez nasze uczynki lub nasze wysiłki, ale przez łaskę Pana, który podejmuje inicjatywę⁷². Łaska jest zawsze darem darmo danym z wolnej inicjatywy Bożej miłości⁷³. Ponadto, zauważa Franciszek, tylko wychodząc od daru Bożego, możemy z Bogiem owocnie współpracować⁷⁴. Owo tradycyjne nauczanie Kościoła jest dla Franciszka „poza wszelką dyskusję⁷⁵. Wywód domykają refleksje poświęcone nowym pelagianom, które należy uznać za najsłabszy punkt omawianej części dokumentu, ze względu na pojawiające się dwuznaczności, np. w interpretacji nauki św. Tomasza dotyczącej przestrzegania przykazań⁷⁶. Za w pewnym względzie niejasne należy uznać też wprowadzenie iście Nietzscheańskiej metodyki podejrzeń⁷⁷ w egzaminowaniu siebie z gnostycyzmu i pelagianizmu⁷⁸.

⁶⁹ GE 49.

⁷⁰ GE 50.

⁷¹ Tamże.

⁷² GE 52.

⁷³ Por. GE 54.

⁷⁴ Por. GE 56.

⁷⁵ GE 55.

⁷⁶ Por. GE 59.

⁷⁷ Por. J. GUJA (red.), *Mistrzowie podejrzeń – afirmacja, negacja czy przewycięzenie?*, Kraków 2016.

⁷⁸ Por. GE 62.

Konkludując analizę listu *Placuit Deo* i adhortacji *Gaudete et exultate*, należy stwierdzić, że w dość precyzyjny sposób konfrontują one doktrynę Kościoła i jego tradycyjne nauczanie z (neo)gnostycyzmem i (neo)pelagianizmem, wskazując jednocześnie na wypływające z nich zagrożenia dla wiary katolickiej. Nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie: krytyka przedstawiona w obu dokumentach jest na tyle szeroka (co też wynika z obszerności krytykowanych prądów duchowych i myślowych), iż może dotyczyć również coraz bardziej popularnego transhumanizmu czy też prądu intelektualno-kulturowo-naukowego odrzucającego poza-ludzką transcendencję⁷⁹. Dowodzi to potrzeby uprawiania przemyślanej apologetyki, w której m.in. nakreślone problemy będą dogłębnie analizowane i konfrontowane z Magisterium Kościoła, celem obrony wiary i wierzących przed licznymi błędami i pomyłkami zagrażającymi prawdziwemu życiu duchowemu. Przyczynę do tego zadania stanowią omawiane dokumenty.

Bibliografia

- Adamiak S., *Bergoglio – uczeń Augustyna*, „Więź”, <http://wiesz.com.pl/2016/08/27/bergoglio-ucznaugustyna> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Cichosz W., *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 12 (2000), s. 175-186.
- „Ethos” (*Transhumanizm*) 3(111) (2015).
- Ferrara Ch. A., *Narodziny „bergoglianizmu”*, tłum. T. Maszczyk, „Zawsze Wierni” 1(176) (2015), <http://www.bibula.com/?p=79068> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Fontana S., *Chiesa gnostica e secolarizzazione. L'antica eresia e la disgregazione della fede*, Verona 2018.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, Rzym 2018.
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.

⁷⁹ Pewna krytyka z punktu widzenia chrześcijaństwa została przedstawiona w: „Ethos” (numer w całości poświęcony transhumanizmowi (*Transhumanizm*) 3(111) (2015)). W ostatnim czasie pojawiła się również praca: A. ZWOLIŃSKI, *Transhumanizm*, Warszawa 2018.

- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Rzym 2013.
- Gervais M., *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, „Laval théologique et philosophique” 3(30) (1974), s. 333-348.
- Guja J. (red.), *Mistrzowie podejrzeń – afirmacja, negacja czy przezwyciężenie?*, Kraków 2016.
- Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów 2011.
- Jakubisiak A., *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948.
- Kaszowski M., *Łaska*, w: M. Kaszowski (red.), *Słownik zagadnień omawianych w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, http://www.teologia.pl/m_k/kkk1ly01.htm#1a (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 321-656.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List Placuit Deo do biskupów Kościoła katolickiego o pewnych aspektach zbawienia chrześcijańskiego*, Rzym 2018.
- Kraus G., *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Krusejder [pseudonim], *Biskup Jerzy Bergoglio opuścił Kościół katolicki*, <https://przedsoborowy.blogspot.com/2017/12/biskup-jerzy-bergoglio-opusci-koscio.html> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Mahon B. Z., Caramazza A., *A critical look at the embodied cognition hypothesis and a new proposal for grounding conceptual content*, „Journal of Physiology – Paris” 102 (2008), s. 59-70.
- Mjend [pseudonim], *Katolicki publicysta odpowiada na zarzuty wobec tradycjonalistów: to progresiści są pelagianami!*, <http://www.pch24.pl/katolicki-publicysta-odpowiada-na-zarzuty-wobec-tradycjonalistow-to-progresisicisa-pelagianami--45546,i.html> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Moore E., *Gnosticism*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/gnostic> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).
- Myszor W., *Gnostycyzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnostycyzm.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).
- Myszor W., *Gnoza*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gnoza.pdf> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).

- Myszor W., *Gnostycyzm – przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1(9) (1971), s. 367-424.
- Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Poznań 2003.
- Płociński M., *Coaching: zawodowcy i hochsztaplerzy*, „Plus Minus” – „Rzeczpospolita”, 16.03.2017, <http://www.rp.pl/Plus-Minus/303169912-Coaching-zawodowcy-i-hochsztaplerzy.html> (odczyt z dn. 21.09.2018 r.).
- Ramirez S., *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014.
- Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010.
- Shapiro L. (red.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, New York 2014.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate*, <http://www.corpusthomisticum.org/> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomisticum.org/> (odczyt z dn. 22.09.2018 r.).
- Trzcńska I., *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*, Kraków 2013.
- Waszyńska K., Zielona-Jenek M., *Zjawisko seksualizacji jako wyzwanie dla współczesnej edukacji*, „*Studia Edukacyjne*” 39 (2016), s. 351-375.
- Zwoliński A., *Transhumanizm*, Warszawa 2018.

Bartłomiej K. Krzych, lic., student i doktorant filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim, student teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II (Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie). Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i członek korespondent Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Zainteresowania: ontologia i metafizyka, liturgika, relacje nauki i teologii.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA
REVIEWS AND REPORTS

ks. Leszek Polepszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.033.9714>

RECENZJA: PAWEŁ WARCHOŁ,
KREW I WODA DAR MIŁOŚCI MIŁOSIERNEJ.
STUDIUM HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE
PRZEBITEGO BOKU CHRYSYUSA
W LITERATURZE TEOLOGICZNEJ I DUCHOWEJ,
WARSZAWA 2015, SS. 454

REVIEW: PAWEŁ WARCHOŁ,
KREW I WODA DAR MIŁOŚCI MIŁOSIERNEJ.
STUDIUM HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE PRZEBITEGO BOKU
CHRYSYUSA W LITERATURZE
TEOLOGICZNEJ I DUCHOWEJ,
WARSAW 2015, PP. 454

Nakładem Wydawnictwa Sióstr Loretanek w 2015 roku ukazała się publikacja o. Pawła Warchoła OFMConv, wykładowcy Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie i Instytutu Maryjno-Kolbiańskiego „Kolbianum” w Niepokalanowie, zatytułowana *Krew i woda dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*. W swojej dedykacji autor za-

znaczył, że książka wpisuje się w obchody 250. rocznicy ustanowienia na ziemiach polskich święta Najświętszego Serca Jezusowego i stanowi nawiązanie do Roku Miłosierdzia ogłoszonego przez papieża Franciszka.

W swojej treści ukazuje ona źródła biblijne, teologiczne, antropologiczne i duchowe kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Już we wstępie do omawianego dzieła autor wskazuje na rolę biblijnego trójmianu: krew, woda i serce, który odgrywa istotną rolę w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków aż po dziś.

Publikacja została podzielona na cztery obszernie rozdziały. Pierwszy z nich zatytułowany *Realizm i symbolika krwi i wody*, zatrzymuje się najpierw nad teologicznym i medycznym omówieniem faktu przebicia boku Jezusa na podstawie perykopy J 19,31-37. Odwołuje się następnie do „świadków” tego wydarzenia – Całunu Turyńskiego i Chusty z Manoppello, by w końcowej części przejść do krótkiego przedstawienia sceny przebicia boku w sztuce. Autor zauważa, że właśnie przebicie boku Jezusa stanowi centrum obrazu paschalnego w ujęciu św. Jana. Potwierdza to Klemens Aleksandryjski, który zauważa, że opis wyglądu zewnętrznego Jezusa ma nam ukazać Jego duszę i ducha. Następnie autor omawia symbolikę krwi i wody, po czym uwaga zostaje zwrócona na Kościół, który rozdaje wodę i krew Pańską oraz na sakramenty święte, które jako źródła łaski dla człowieka, wypływają z rozdartego ciała Syna Człowieczego.

Rozdział drugi pt. *Przebite Serce Jezusa źródłem krwi i wody*, rozwija zagadnienie teologii i historii kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Autor prowadzi czytelnika poprzez średniowieczną mistykę serca, krwi i wody, ze szczególnym rozwinięciem szkół duchowości: benedyktyńskiej, cysterskiej, franciszkańskiej i dominikańskiej; następnie opisuje czasy *devotio moderna*, które charakteryzowało rozmyślanie o sercu i krwi Jezusa; by przejść do czasów potrydenckich, w których akcentuje wkład św. Ignacego Loyoli i jezuitów, szkoły karmelitańskiej i św. Marii Magdaleny de Pazzi w rozwój kultu Bożego Serca. Nieco szerzej o. Paweł Warchoł OFMConv zatrzymuje się na temacie wynagrodzenia Sercu Jezusa. Omawiając to zagadnienie, akcentuje przesłanie z objawień Serca Jezusowego św. Małgorzacie Marii Alacoque oraz liturgiczny wymiar kultu

Bożego Serca. Tę część publikacji kończy omówienie XIX i XX-wiecznych encyklik papieży o Sercu Jezusa oraz krótkie rozważanie na tematy: miłosierdzia w darze serca, krwi i wody oraz wejścia do Serca Jezusa.

Kolejny rozdział nosi tytuł *Czyciele krwi i wody Serca Jezusowego*. Stanowi on ciekawe ujęcie świadków przebicia boku Jezusa Chrystusa, wśród których pierwszą jest Matka Syna Bożego. Autor zwraca uwagę także na obecność aniołów trwających przy cierpiącym Jezusie, by następnie w interesujący sposób rozwinąć temat krwi i wody w „świętych obcowaniu”. W tej ostatniej części rozdziału woda i krew zostają ukazane jako „budulec” świętości każdego człowieka. Ukazane zostaje także wstawiennictwo męczenników i innych świętych, którzy wybielili swe szaty we krwi Jezusa. Ostatni akcent stanowi wskazanie na zakony czczące krew Pańską oraz na mistyczny wymiar krwi i wody.

Ostatni rozdział omawianej publikacji: *Krew i woda przeciwko duchom ciemności* wskazuje najpierw na godność człowieka wypływającą z odkupienia. Autor przechodzi następnie do omówienia faktu odrzucenia krwi i wody przez duchy ciemności i do podkreślenia trwającej walki duchowej o zbawienie człowieka. W tej walce krew Chrystusa, wzywanie Imienia Jezus, wiara w moc krwi i wody Chrystusa, słowo Boże, modlitwa, post, egzorcyzmy, woda święcona i pokora stanowią środki pozwalające człowiekowi, dzięki łasce Bożej, stoczyć zwycięski bój z wrogami zbawienia i osiągnąć świętość. Kończącą część tego rozdziału stanowi omówienie eschatologicznego wymiaru krwi i wody. Autor dobitnie podkreśla, że ofiara odkupieńcza Jezusa Chrystusa jest niezaprzeczalnym znakiem zbawczej woli i nieskończonej miłości Boga Ojca, który nie waha się ofiarować swojego Syna za zbawienie człowieka. Chrystus podejmuje tę wolę Ojca w osobistym darze posłuszeństwa i oddaje swoje życie jako najdoskonalszy akt czci i adoracji Ojca.

Omawiana publikacja opisuje przebity bok Jezusa jako źródło zdrojów zbawienia dla każdego człowieka. Woda i krew wypływające z boku Baranka Bożego rodzą nowe dzieci do życia wiecznego, nadając nowy sens każdemu ludzkiemu życiu i stając się źródłem nowego stworzenia. Bazując na ewangelicznym opisie przebicia boku oraz na innych tekstach biblijnych, jak też tekstach ojców i doktorów Kościoła, teologów i świę-

tych kontemplujących tę scenę, woda i krew zostały ukazane jako pierwotna i wieczna miłość Boga, której owocem są narodziny Kościoła oraz sakramenty chrztu i Eucharystii. Przedstawiona publikacja jest cenną pomocą w pogłębieniu misterium Serca Jezusowego w perspektywie zbawczego dzieła Syna Bożego.

ks. Robert Ptak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-0649-4369; e-mail: rptak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.034.9715>

RECENZJA: KRZYSZTOF POROSŁO,
ROBERT J. WOŹNIAK (RED.),
*ZNAKI TAJEMNICY. SAKRAMENTY W TEORII
I PRAKTYCE KOŚCIOŁA,*
KRAKÓW 2018, SS. 568

REVIEW: KRZYSZTOF POROSŁO,
ROBERT J. WOŹNIAK (ED.),
*ZNAKI TAJEMNICY. SAKRAMENTY W TEORII
I PRAKTYCE KOŚCIOŁA,*
KRAKOW 2018, PP. 568

Prezentowana książka ukazała się nakładem Wydawnictwa WAM z Krakowa pod redakcją ks. Krzysztofa Porosło i ks. Roberta J. Woźniaka. Stanowi ona najpełniej opracowaną polską monografię poświęconą sakramentologii. Po raz pierwszy, w obrębie jednego dzieła, ujęto tak szeroko zarówno zagadnienia dotyczące sakramentologii fundamentalnej, jak i szczegółowej. Autorzy tej obszernej publikacji, bo liczącej ponad pięćset pięćdziesiąt stron, wychodzą naprzeciw współczesnym oczekiwaniom zarówno środowisk naukowych i dydaktycznych, jak i zwyczajnych odbiorców zainteresowanych tematem sakramentów. Redakcyjny Duet zadbał o to, by poszczególne artykuły stanowiły zrównoważoną i upo-

rządowaną publikację, która w sposób przejrzysty i wyczerpujący zgłębia omawianą tematykę i daje czytelnikowi do ręki prawdziwą „perłkę” literatury teologicznej na miarę dzisiejszych czasów. Łączy ona w sobie *nova et vetera* teologii i liturgii, nieodłącznie ze sobą powiązanych na płaszczyźnie sakramentologii.

Publikacja otwiera się szerokim spisem treści, co od razu pozwala swobodnie odnaleźć interesujące nas rozdziały i bardziej szczegółowe zagadnienia bez konieczności wertowania tej obszernej książki. Pomocą w łatwym i szybkim zapoznaniu się i poruszaniu po publikacji jest wykaz skrótów, wstęp, podstawowa bibliografia oraz indeks. Uzupełnienie stanowią noty biograficzne o sporej liczbie szesnastu autorów. Każdy artykuł poprzedzony został listą bibliograficzną poszerzającą dany temat.

W pierwszej sekcji omawianej książki znajdują się tematy dotyczące sakramentologii fundamentalnej. Jak to zaznaczają Redaktorzy wydania – ta teoretyczna, wprowadzająca część jest podzielona na kilka szczegółowych artykułów. Pierwszy z nich, autorstwa o. Mariusza Uniżyckiego OFM, zajmuje się ogólną historią sakramentologii. Zwraca on uwagę na kluczowe znaczenie słów *mysterion* i *sacramentum*, analizuje początki teologii sakramentów, czasy scholastyki, Soboru Trydenckiego, kończąc na teologii nowożytnej. Drugi, napisany przez ks. Roberta J. Woźniaka, nosi tytuł *Znak, osoba, tajemnica: zarys ogólnej teorii sakramentów*. Rozpoczyna się od klasycznej wizji traktatu i dróg jego odnowy, następnie ukazuje sakramenty w nauczaniu Kościoła, a także rozważa zagadnienie sakramentalności postmodernistycznej. Trzeci artykuł *Nowe kierunki sakramentologii* autorstwa ks. Bogusława Miguta przedstawia początki współczesnej sakramentologii w nauczaniu Kościoła, następnie analizuje sakramentologię w teologii m.in.: Odo Casela, Edwarda Schillebeeckxa, Otto Semmelrotha, Karla Rahnera, Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Ratzingera/Benedykta XVI.

Kolejny artykuł *Ciało i sakrament* przygotował o. Jarosław Kupczak OP. To bardzo oryginalny temat dotyczący związku sakramentalności z cielesnością.

Dwa kolejne artykuły poświęcone są miejscu sakramentów chrześcijańskich w perspektywie filozoficznej. Paweł Rojek (*Filozofia znaku. Wprowadzenie do semiotyki liturgii*) zajmuje się kwestiami syntaktyki,

semantyki i pragmatyki liturgii, a także semiotyką liturgii i teologii liturgicznej. Tomasz Dekert natomiast w artykule *Filozofia rytuału. Problemy podejścia racjonalistycznego* przygląda się problematyce rytuału w perspektywie kartezjańskiego racjonalizmu.

Kolejnym tematem tej sekcji jest *Prawo Kościoła a rzeczywistość sakramentalna* ks. Andrzeja Wójcika, ukazujący związek prawa kanonicznego z sakramentami. Zakończenie pierwszej sekcji stanowi publikacja ks. Krzysztofa Porosło *Modele klasyfikacji sakramentów i ich znaczenie teologiczne*, ukazująca sakramenty w kluczu analogii sakramentalnej. Mowa jest o sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego, uzdrowienia oraz sakramentach w służbie komunii i posłania wiernych. Podkreślony został także istotny związek Eucharystii z innymi „znakami tajemnicy”.

Druga część prezentowanej książki zawiera tematy dotyczące sakramentologii szczegółowej. Siedmiu autorów prezentuje poszczególne sakramenty od strony teologicznej i kultycznej. Wszyscy oni wskazują na ich misterium, celebrację i egzystencjalny wymiar. Na temat chrztu pisze ks. Maciej Zachara MIC, o bierzmowaniu o. Tomasz Grabowski OP, Eucharystię omawia ks. Grzegorz Strzelczyk, o sakramencie pokuty i pojednania mówi ks. Tomasz Bać, sakramentem chorych zajmuje się o. Paweł Sambor OFM, święceniami ks. Jan D. Szczurek, a małżeństwem ks. Robert Skrzypczak. Wspólna struktura formalna tej części, oparta na trzech podstawowych wymiarach myślenia o sakramentach: historiozbawczym, liturgicznym i egzystencjalnym (*Misterium – Actio – Vita*), nadaje jej wizualny ład i specyficzny koloryt. Dopełnieniem tej części monografii jest artykuł ks. Henryka Paprockiego *Sakramentologia prawosławna*, podkreślający chrzest, Eucharystię i małżeństwo.

Wybrana przez Redaktorów całościowa struktura publikacji jest dogłębnie przemyślana i daleka od przypadkowości. Ich zamierzeniem było bowiem „przekroczyć mielizny takiego rozumienia chrześcijaństwa, w którym jego istotne elementy (dogmat, liturgia, życie) orbitują względem siebie bez ścisłego i wyraźnego połączenia między sobą”. Dlatego też intencją Autorów była integralna prezentacja chrześcijaństwa z głębi jego sakramentalnego wymiaru, gdyż to właśnie w nim ogniskują się wszystkie wymiary chrześcijańskiego istnienia: „prawda wiary staje się celebracją prowadzącą do życia”. To zaś dokonuje się w duchu jedności

tajemnicy chrześcijańskiej. Kościół bowiem wyznaje „wielką tajemnicę wiary” w *Symbolu Apostolskim* i celebrowa w liturgii sakramentalnej, by w ten sposób życie wiernych upodobniło się do Chrystusa w Duchu Świętym na chwałę Boga Ojca (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2558).

Jak wzmiankują to Redaktorzy, prezentowana monografia łączy się ideowo i stanowi pewnego rodzaju przedłużenie krakowskich rekolekcji liturgicznych *Misterium fascinans*, które odbyły się już po raz dziesiąty (2017). Publikacja stanowi zatem swoiste podsumowanie refleksji o sakramentach w czasie rekolekcyjno-formacyjnych spotkań. Życzeniem Autorów jest więc, aby czytelnicy doświadczyli klimatu rekolekcji i wciągnięci zostali w wir myślenia i miłowania Boga działającego w naszym ludzkim świecie na sposób sakramentalny. Nie mniejsze oczekiwanie ze strony Autorów wiąże się z teologiczną i duchową formacją tych, którzy będą korzystali z ich publikacji. W podsumowaniu, pozostaje sobie życzyć, by teologiczna dyskusja wokół tego ciekawego dzieła wyznaczyła nowe, twórcze perspektywy dla sakramentologii.

ks. Leszek Poleszak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0001-5408-0809; e-mail: lpoleszak@scj.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.035.9716>

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM NAUKOWEGO
KAPŁAŃSKIE SERCE JEZUSA,
KRAKÓW, 8 LISTOPADA 2018 ROKU

REPORT FROM THE SCIENTIFIC SYMPOSIUM
KAPŁAŃSKIE SERCE JEZUSA,
KRAKOW, NOVEMBER 8, 2018

Temat: *Kapłańskie Serce Jezusa* stał się motywem przewodnim sympozjum naukowego zorganizowanego przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach w dniu 8 listopada 2018 roku w Domus Mater w Krakowie. Spotkanie to zgromadziło liczną grupę uczestników, kapłanów diecezjalnych i zakonnych, seminarzystów oraz braci zakonnych z różnych ośrodków naukowych.

We wprowadzeniu do sympozjum rektor Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach ks. dr Leszek Poleszak SCJ zauważył, że jego temat wpisuje się zarówno w duchowość Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, jak też stanowi ważną inspirację dla formacji kapłańskiej. Uwypukla on źródło duchowości kapłańskiej, którym jest osoba Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa, jak też wskazuje na wartości i cnoty Dobrego Pasterza, które powinny ukierunkować for-

mację współczesnych kapłanów. Po przywitaniu gości i prelegentów, ks. Poleszak przekazał głos ks. mgr. Łukaszowi Ogórkowi SCJ, wicerektorowi i prefektowi studiów, prosząc go o moderowanie sympozjum.

Jako pierwszy głos zabrał ks. mgr lic. Juan José Arnaiz Ecker SCJ z Centro Studi Dehoniani z Rzymu, który przedstawił wykład na temat: *Per assicurare una presenza di Gesù. Una lettura del concetto di sacerdozio in Dehon (Aby zapewnić obecność Jezusa. Ujęcie kapłaństwa u o. Dehona)*. W swoim wystąpieniu rozważał on zagadnienie kapłaństwa w myśli i dziełach o. Leona Dehona, założyciela księży sercanów. Próbował znaleźć odpowiedź na pytanie: który z aspektów powołania Dehona odegrał wiodącą rolę w jego powołaniu – życie zakonne czy kapłaństwo? W pierwszej części przedstawił ogólny zarys tematu, by następnie przejść do omówienia rozumienia kapłaństwa u Dehona. Zwrócił tu uwagę na konieczność pogłębienia tematu jedności powołania, jedności osobistego nastawienia charyzmatyczno-eklezyjalnego oraz odpowiedzi, której udziela się na wezwanie Boże. W kolejnej części omówił zagadnienie chrześcijańskiego doświadczenia duchowego w dziełach Dehona, by następnie przejść do opisu jego rozumienia kapłaństwa w powiązaniu z Eucharystią. Prelegent zauważył, że rozumienie kapłaństwa przez Założyciela księży sercanów jest powiązane z inspiracjami, jakie czerpał on z francuskiej szkoły duchowości. Jest to szczególnie widoczne zarówno w rozważaniu misteriów życia Jezusa, jak też w terminach używanych dla określenia istoty kapłaństwa Syna Bożego: „miłość”, „ofiara”, „żertwa”, itd. Kończąc swoje wystąpienie, prelegent zauważył, że wizja kapłaństwa Dehona podkreśla jako punkt centralny to, co obecnie ujmuje termin „kapłaństwo wspólne”: Chrystus jest kapłanem i jest nim nadal we wszystkich ochrzczonych, stanowiących jedną i prawdziwą przestrzeń świętości (*Ecclesiam sanctam*). To natomiast stanowi implikację także dla wszystkich sercanów, którzy powinni się starać żyć jako równi sobie w tej samej profesji życia zakonnego, z wyjątkiem różnicy wynikającej ze święceń¹.

Kolejny wykład nt. *Teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana w kontekście formacji do kapłaństwa na wzór*

¹ Por. *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2009, 17.

Serca Jezusowego wygłosił o. dr Włodzimierz Mocydlarz SJ z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Collegium Bobolanum. We wprowadzeniu przywołał on kontekst historyczny tematu, który związany jest ze 175. rocznicą urodzin oraz 150. rocznicą święceń prezbiteratu czcigodnego sługi Bożego o. Leona Dehona. Następnie przeszedł do wyjaśnienia pojęć „kapłaństwo Chrystusowe” i „Serce Jezusa” w odniesieniu do formacji kapłańskiej. Zasadnicza część wystąpienia została skoncentrowana na wyjaśnieniu paradygmatu formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego płynącego ze święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Zarówno jego data – czwartek po Ześłaniu Ducha Świętego, która wiąże się z wydarzeniem ustanowienia przez Jezusa dwóch sakramentów – służebnego kapłaństwa i Eucharystii, jak też treści teologiczne wynikające ze szczegółowo omówionych tekstów liturgicznych, dostarczają ważnych implikacji dla współczesnej formacji prezbiterów. Autor wystąpienia odniósł się również pośrednio do nowego *Ratio fundamentalis*, będącego punktem wyjścia dla utworzenia nowego *Ratio studiorum*. Dokument ten wyraźnie wskazuje, że formacja kapłanów na wzór Jezusa Dobrego Pasterza ma się dokonywać w duchu *amoris officium* i należy ona do najważniejszych zadań Kościoła. Właściwe przygotowanie kandydatów do kapłaństwa służebnego – różnego od kapłaństwa wspólnego jest kluczowe w formacji całego Ludu Bożego. Przywołany dokument podkreśla pierwszeństwo studium Pisma Świętego w formacji, a zaraz po nim świętej liturgii. Formacja kapłańska na wzór Serca Jezusowego, której pragnie założyciel Zgromadzenia Księżey Sercanów – na podstawie przeanalizowanych tekstów euchologii mszy o Najwyższym i Wiecznym Kapłanie, powinna przygotować kapłanów posłusznych i gotowych do służby jako wierzących w Zmartwychwstałego, noszących w sercu świadectwo nowego, uniwersalnego i zbawczego Przymierza we Krwi Chrystusa, powołanych do wzrastania w świętości dla posługi i misji Kościoła.

Ksiądz dr Michał Klementowicz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie przedstawił następnie wykład pt. *Głoszenie słowa Bożego podstawowym zadaniem kapłana*. Na początku swojego wystąpienia przypomniał nakaz misyjny Jezusa (por. Mt 28,19), w którym apostołowie są wezwani do nauczania, a dopiero później do udzielania

chrztu. Zwrócił on uwagę na trzy rodzaje przepowiadania: misyjne, katechetyczne i homilijne. Ten ostatni rodzaj przepowiadania – głoszenie homilii jest zarezerwowane dla wyświęconych szafarzy. Homilia jest bowiem szczególnym miejscem w akcji liturgicznej, w którym odsłaniane jest misterium Jezusa Chrystusa. Dzieje się to w jedności z głoszonym słowem Bożym i sprawowanym mistagogicznie misterium Ofiary Jezusa Chrystusa. Prelegent odniósł się także do wybranych dokumentów Kościoła, w których podkreśla się, że homilia jest odsłanianiem poszczególnych misterium Syna Bożego. W przypadku czytań mszalnych, rozłożonych na cykle mszalne, dzieje się to w sposób uporządkowany i przemyślany. Kościół pragnie w ten sposób zapewnić Ludowi Bożemu możliwość systematycznego zgłębiania wszystkich misterium zbawczych. Głoszący homilię winni być szczególnie wyczuleni na prawidłowe jej przygotowanie, by wyjaśniała ona specjalnie dobrane przez Kościół teksty czytań mszalnych, które odsłaniają kolejne elementy misterium zbawienia.

Ostatnim prelegentem sympozjum był ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ, wykładowca Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, który wygłosił wykład na temat: *Miłość Chrystusa a piękno liturgii*. W pierwszej jego części rozwinął on zagadnienie natury piękna. Zwrócił uwagę na to, że nie wystarczy dziś mówić jedynie o pięknie, ale należy powiedzieć, dlaczego coś jest piękne. Piękno przekracza ramy tego, co widoczne. Starożytni myśliciele podkreślali relację pomiędzy pięknem a dobrem. Źródłem i fundamentem wszelkiego piękna jest sam Bóg. Piękno prowadzi więc do doświadczenia transcendencji – do piękna, którego nie można w pełni doświadczyć tutaj na ziemi. Prawdziwe doświadczenie piękna prowadzi do doświadczenia misterium Boga. Widzimy to zwłaszcza w sztuce kościelnej, której zadaniem jest nie tyle przedstawianie piękna natury stworzonej, co ukazanie piękna natury przetworzonej łaską. Z pięknem wiąże się także miłość, która pobudza człowieka do wyrażenia swojego głębokiego przeżycia (np. w pieśniach). W drugiej części wystąpienia poświęconego zagadnieniu piękna wpływającego z liturgii podkreślił, że czynności liturgiczne nie sprowadzają się do aktów samego człowieka. Akty liturgiczne pokazują nam Chrystusa, który jest w centrum czynności liturgicznej. Prawdziwego piękna celebracji nie można mierzyć doświadczeniem estetycznym jej uczestników.

Musi być ono przeżywane w odniesieniu do Ojca – do relacji z Trójcą Przenajświętszą. Prawdę tę podkreśla doksologia, która kieruje myśl wspólnoty wierzących na Ojca, któremu wszystko zostaje ofiarowane dla Jego chwały. Ograniczenie celebracji liturgicznej do wymiaru piękna jedynie naturalnego szybko prowadzi do banalizacji liturgii. To kończy się szukaniem „nowinek”, które będą miały za zadanie pobudzenie ciekawości uczestników liturgii. Piękno prowadzi do prawdy. Zdaniem prelegenta – wszystko w przestrzeni liturgicznej winno zmierzać do wyrażenia wiary Kościoła – także wyposażenie kościołów, sztuka kościelna, naczynia i szaty liturgiczne. Aby coś miało znamiona sztuki sakralnej, musi przekazywać dobro, prawdę i piękno. W ten sposób sztuka jest rozumiana podmiotowo, czyli w kontekście prawdy o człowieku. Kościół ma prawo oceniać, które dzieła nadają się do użytku we wspólnocie Ludu Bożego, a które nie. Kolejnym przedstawionym zagadnieniem była relacja estetyki znaków liturgicznych i etyki. Gdy człowiek staje przed Bogiem, nie jest obojętne, z jakim staje sumieniem i jakie są jego motywacje. Kontakt z Bogiem formuje jego postawy moralne. Piękno domu Bożego, szat liturgicznych, sztuki, nie może mieć znamion krzywdy ludzkiej lub dążenia do zaspokojenia własnych potrzeb czy pragnień. Akt kultu musi wynikać z postawy człowieka uznającego Boga za swojego Pana i respektującego Jego prawa. Piękno liturgii rodzi się także z ofiary, ponieważ właśnie w liturgii Chrystus dokonuje ofiary ze swojego życia. Podobnie, nie ma ministerium bez ofiary, bez składania siebie w ofierze Bogu. Liturgia jest kapłańskim dziełem Jezusa Chrystusa. Motorem zjednoczenia z Bogiem w liturgii jest miłość. Miłość Chrystusa jest warunkiem prawdziwie pięknej liturgii.

W czasie sympozjum znalazło się również miejsce na dyskusję nad przedstawionymi zagadnieniami. Zauważono w niej, że duchowość Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego jest – w porównaniu do duchowości innych rodzin zakonnych – mocno skoncentrowana na duchowości kapłańskiej. To skutkuje podkreśleniem terminów „ofiara”, „wynagrodzenie”, „oblacja”. Ksiądz Arnaiz Ecker SCJ podkreślił, że rzeczywiście o. L. Dehon chciał utworzyć nie jedynie stowarzyszenie kapłańskie, ale zgromadzenie zakonne. W przeżywaniu kapłaństwa kładł on akcent na świętość i dążenie do doskonałości. W kolejnych wystąpieniach

zwrócono uwagę na historię ustanowienia święta Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Poruszono również zagadnienie sposobu dostosowania homilii w perspektywie głoszenia dla dorosłych i dzieci, a także kwestię konieczności głoszenia słowa Bożego także w dzień powszedni. Zwrócono uwagę również na to, że nie wolno zastępować homilii adoracją Najświętszego Sakramentu.

Zasady publikacji

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.
2. Objętość artykułu powinna wynosić nie mniej niż 20 000 znaków i nie więcej niż 40 000 znaków (znaki ze spacjami, w przybliżeniu nie więcej niż 20 stron formatu A4 wraz z przypisami i bibliografią).
3. Do artykułu należy dołączyć tłumaczenie tytułu w języku angielskim (jeśli artykuł został przygotowany w języku innym niż polski – tłumaczenia tytułu na język polski i angielski). Należy dołączyć również streszczenie (ok. 1200 znaków) i słowa kluczowe w języku polskim oraz języku angielskim, jak również krótki biogram autora (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail) oraz adres poczty konwencjonalnej. W streszczeniu winien zostać wskazany problem podjęty w artykule oraz struktura przeprowadzonej w nim analizy.
4. Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię wszystkich cytowanych pozycji. W przypadku cytatów z dzieł starożytnych należy także podać pełne dane bibliograficzne użytego w artykule współczesnego przekładu.
5. Recenzje książek powinny wynosić 10 000-12 000 znaków ze spacjami. Redakcja przyjmuje recenzje książek polskojęzycznych – wydanych w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”, lub książek obcojęzycznych – wydanych w ostatnich pięciu latach.
6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10 000 – 12 000 znaków ze spacjami lub w formie artykułów.
7. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne – do 31 III, wydanie jesienne – do 30 IX.
8. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw. 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

II Sobór Watykański, 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-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Przypisy

Dokumenty Kościoła

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

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

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności 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
Stadniki 81
32-422
POLAND
or via e-mail: symposium@scj.pl

Privacy policy

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

Bibliographical entry examples

Documents of the Church

Vatican Council II, Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, Rome 1965.
Benedict XVI, Encyclical *Deus caritas est* 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 (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 321-362.

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

Encyclopaedic or dictionary entries

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

Citations from websites

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

Footnotes

Documents

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

BENEDICT XVI, Encyclical *Deus caritas est* 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 (ed.), *Dogmatyka*, vol. 4, Warszawa 2007, p. 330.

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

Encyclopaedic or dictionary entries

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

Work/author previously cited

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

Citations from websites

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

Abbreviations to use: *Ibid* (normal caps), *IDEM.* (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 2018