

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 28

rok 2019

nr 2

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)

prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)

prof. dr hab. Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona)

prof. dr hab. Norberto González Gaitano, Pontificia Università della Santa Croce, Roma

ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)

prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)

prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)

prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskał (KUL, Lublin)

prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)

o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antoniana, Rzym)

prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)

dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź)

ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa)

ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn)

ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź)

ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

ks. dr Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kafińska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi*

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6865255, 42 6648800

e-mail: szczyrba@archidiecezja.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

KOŚCIÓŁ – RZECZYWISTOŚĆ TAJEMNICZA

CHURCH – MYSTERIOUS REALITY

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./fr. Grzegorz Dziewulski

SPIS TREŚCI

ks. Grzegorz Dziewulski, *Wprowadzenie* 7

ARTYKUŁY I

- ks. Jacenty Mastej, *Chryścizm jako podstawa wyjątkowości Kościoła* 11
ks. Roman Słupek SDS, *Współczesne przemiany w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu* 23
ks. Przemysław Artemiuk, *Ubóstwo znakiem wiarygodności Kościoła* 41
Damian Wąsek, *Natura i manifestacje kolegalności biskupów w dialogu z myślą Johna R. Quinna* 59
Elżbieta Kotkowska, *Duchowa interpretacja znaków czasu w Kościele. Czas Kościoła wobec znaków czasu* 71
ks. Grzegorz Dziewulski, *Permanentna eklezjogeneza w perspektywie słowa Bożego* 83
ks. Waldemar Bartocha, *Synteza teologiczna nauki o prymacie papieskim i misja Następcy Piotra w służbie prawdy w pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI* 99

ARTYKUŁY II (Miscellanea)

- Kasper Mariusz Kaproń OFM, *Budując cywilizację miłości. Latynoamerykański model Duszpasterstwa Młodzieży dla Kościoła „wyruszającego w drogę”* 117
Miroslaw Olszyccki, *Kościół i odkrycie Ameryki* 137

*

- ks. Rafał Leśniczak, *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzowskiego „Kler”. Studium medioznawcze polskich tygodników opinii* 153

*

- ks. Marian Paramuszczak, *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w katechezach Jana Pawła II* 173
ks. Adam Pawlak, *Nauka o cnotach w „Dialogach” św. Grzegorza Wielkiego* 189

RECENZJA

- Adam Bartczak (rec.), ks. Piotr J a r o t a, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Kraków 2017, ss. 102 205

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 207

TABLE OF CONTENTS

Fr. Grzegorz Dziewulski, *Introduction* 7

ARTICLES I

- Fr. Jacency Mastej, *Christ – centeredness as the foundation of the Church's uniqueness* 11
- Fr. Roman Słupek SDS, *Contemporary transformations in the Catholic theology of the primacy of the bishop of Rome* 23
- Fr. Przemysław Artemiuk, *Poverty as a sign of the credibility of Christianity* 41
- Damian Wąsek, *Nature and manifestation of bishops' collegiality in the dialogue with John R. Quinn's thought* 59
- Elżbieta Kotkowska, *Spiritual interpretation of "signs of times" in the Church or of the Church in relation to "signs of times"* 71
- Fr. Grzegorz Dziewulski, *Permanent ecclesio-genesis in the perspective of the word of God* 83
- Fr. Waldemar Bartocha, *Theological synthesis of the teaching about the Papal primacy and the mission of St. Peter's successor in the service of truth in Joseph Ratzinger's (Pope Benedict XVI) writings* 99

ARTICLES II (Miscellanea)

- Kasper Mariusz Kaproń OFM, *Building a civilization of love. Latin American model of pastoral work with youth for an outward-reaching Church* 117
- Mirosław Olszycki, *Church and discovery of America* 137

*

- Fr. Rafał Leśniczak, *Negative category and press image of the Catholic Church in the context of the premiere of Wojciech Smarzowski's film „Kler”. Media studies of Polish opinion magazines* 153

*

- Fr. Marian Paramuszcak, *Assumption of the Holy Virgin Mary in the teaching of John Paul II* 173
- Fr. Adam Pawlak, *Teaching about virtues in the “Dialogues” by Pope Gregory the Great* 189

REVIEW

- Adam Bartzak (rec.), ks. Piotr Jaroń, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Kraków 2017, ss. 102 205

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 207

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

WPROWADZENIE

Zbliżające się stulecie ustanowienia diecezji łódzkiej (10 grudnia 1920 r.) jest okazją, aby na łamach Łódzkich Studiów Teologicznych podjąć kilka bieżących zagadnień eklezjologicznych. Autorzy zamieszczonych tekstów reprezentują różne środowiska akademickie naszego kraju, a zaprezentowane przez nich wypowiedzi są owocem ich badań naukowych.

I tak, wobec licznych głosów i wypowiedzi krytycznych wobec Kościoła, a nawet mu niezyczliwych, ze wszech miar zasadny jest artykuł **ks. Jacentego Masteja** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) *Chryścystyczność jako podstawa wyjątkowości Kościoła*, w którym podejmuje chrystocentryzm Kościoła oraz wynikającą z niego jego wyjątkowość. Jakkolwiek tytułowy termin „chryścystyczność” nie jest powszechnie znany i używany, to jest on zrozumiały i trafnie, a może nawet optymalnie, oddaje istotę prawdy o Kościele. Na tle zarysowanej chrystocentrycznej genezy Kościoła oraz takież jego tożsamości i osobliwości – uwzględniając ich wielowiekowe, apologetyczne naznaczenie – autor wskazuje integralną i teologicznie adekwatną perspektywę ujmowania obecności i misji Kościoła w świecie. Podstawą tej obecności i misji jest uobecnianie misterium Chrystusa w przepowiadanym słowie. Misterium Chrystusa urzeczywistniane jest w liturgii, zwłaszcza w sakramentach chrztu i pokuty. Te eklezjalne działania, realizowane mocą Ducha danego przez Jezusa, jednocześnie wierzących z samym Chrystusem i Jego zbawczym misterium. Taki charakter istnienia i działania Kościoła, jego historyczno-teologiczna struktura implikuje też sposób pojmowania i uzasadniania jego wiarygodności. Znamiona oraz znaki wiarygodności Kościoła nie mogą być odczytywane poza związkiem z jego Fundatorem, źródłem życia, misji i apostołsko-prymacjalnej struktury.

Rozwinięciem prawdy o chryścystyczności Kościoła jest prezentacja **Romana Słupka** SDS (Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław) eklezjalnego charakteru wiary chrześcijańskiej jako fundamentalnego środowiska sprawowania posługi Piotrowej. W artykule *Współczesne przemiany w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu*, nie pomijając odniesienia do wielowiekowego traktowania eklezjologii jako „hierarchologii”, zarysowuje kontekst kształtowania się współczesnej teologii prymatu. Dzięki temu spojrzeniu prawda o eklezjalnej wzajemności w wierze oraz jej świadomość, przeżywanie i artykulacje w wystąpieniach trzech ostatnich papieży, stanowi wzruszające, ale i napominające świadectwo, nadprzyrodzonego charakte-

ru więzi eklezjalnych. To wewnątrz tych więzi istnieje i spełniany jest – znajdujący się na służbie komunii i wiary Kościoła – urząd Piotra, a jego wykonywanie dokonuje się nie tylko przez nauczanie Ludu Bożego, ale również przez zachowywanie postawy ucznia Chrystusa. Taki właśnie eklezjalny, wspólnotowy charakter spełniania posługi przez następców Piotra poświadcza autor Listu św. Piotra (1 P 5, 12) – Piotra dzielącego autorstwo z Sylwanem, w liście reprezentowana jest wspólnota Kościoła i wyraża się nauczanie Piotra w jedności wiary.

Szersza perspektywa eklezjalna w postaci samopojmowania się Kościoła na wzór Chrystusa ubogiego jest przedmiotem artykułu **ks. Przemysława Artemiuka** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) *Ubóstwo znakiem wiarygodności Kościoła* – sugeruje prakseologiczne nastawienie autora do tematyki wiarygodności, to jednak sam tekst otwiera możliwość znaczącego wglądu w znaczenie ubóstwa w rozumieniu tożsamości i sposobu działań Kościoła. Szersza prezentacja znamienych wypowiedzi biskupów podczas Soboru Watykańskiego II o konieczności zwrotu Kościoła ku ubogim oraz jego powrotu do ubóstwa, stanowi kontekst wymownego aktu, jakim było zawiązanie przez czterdziestu biskupów tzw. *Paktu Katakumb* (16 listopada 1965 r.), który określał konkretne zasady i postaci wykonywania posługi biskupiej w duchu ewangelicznego ubóstwa. Odnowienie i pogłębienie tej perspektywy niesie ukazanie kluczowych wypowiedzi nauczania i duchowości papieża Franciszka, wzywającego do kształtowania współczesnego Kościoła jako „Kościoła ubogich”. Obszerna prezentacja „eklezjologii Nazaretu”, autorstwa V. Codiny SJ (Boliwia), wydobywająca doniosłość czasu Nazaretu w życiu i misji Jezusa, przedstawia go jako klucz hermeneutyczny do tajemnicy i *praxis* współczesnego Kościoła: ubodzy i ubóstwo są – jako miejsce teologiczne i hermeneutyczne – paradygmatem do zrozumienia Ewangelii.

Rozprawa **ks. Damiana Wąska** (Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków) *Natura i manifestacje kolegalności biskupów w dialogu z myślą Johna R. Quinna* stanowi pokłosie jego eklezjologicznych zainteresowań i badań, znajdujących swój wyraz w monografii habilitacyjnej *Nowa wizja zarządzania Kościołem* (Kraków 2014). Podejmuje on – odnosząc się do myśli Johna R. Quinna, biskupa diecezji Oklahoma City (1971–1977) i San Francisco (1977–95) oraz przewodniczącego Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych (1977–1980) – zagadnienie adekwatnego realizowania kolegalności biskupów w aktualnej sytuacji. Wypowiedź ta uwzględnia zarówno podstawowe uwarunkowania metodologiczne współczesnych wypowiedzi na temat kolegalności i nakreśla jej teologiczny fundament, jak i ukazuje kluczowe postacie jej obecności w dziejach Kościoła. W konkluzji zawarta jest propozycja patriarchatów kulturowych jako adekwatnej formy realizowania kolegalności w Kościele XXI wieku. Autor, obok wskazania walorów i atutów takiego modelu, nie omieszkał krytycznie odnieść się do możliwych tu mankamentów oraz sposobu zaradzania im.

Znaczącą perspektywę uprawiania eklezjologii fundamentalnej i pastoralnej przedstawia w swoim artykule **Elżbieta Kotkowska** (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań) *Duchowa interpretacja znaków czasu w Kościele. Czas Kościoła wobec znaków czasu*. Podnosi ona konieczność uwzględniania przez teologów znaków czasu. Stanowią one, zdaniem autorki, wyraz woli Bożej w kształtowaniu działalności ewangelizacyjnej i misyjnej Kościoła, a więc uważne odczytywanie ich jest także warunkiem permanentnej odnowy tejszej działalności. Uwzględnienie tych znaków, które – jak pod-

kreśla, przywoływany przez autorkę, M. Rupnik – są przejawem istnienia rzeczywistości duchowej, wymaga także troski o kształtowanie u wiernych zmysłu wiary w ich rozpoznawaniu. Rozpoznanie znaków czasu jako takich, warunkuje – w przeciwieństwie do jednokierunkowych nauk empirycznych – integralne, całościowe poznanie istniejącej rzeczywistości. Jako przykład takiej duchowej oceny badań teologicznych, tj. z perspektywy kryterium ewangelizacyjno-misyjno-inkulturacyjnego, przedstawiona została teologia latynoamerykańska. Przeciwstawia się ona zerwaniu kulturowemu niweczącemu adekwatność dialogu Kościoła z Bogiem, używając jako narzędzia tej oceny modeli ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. Modele te charakteryzuje m.in. otwartość i różnorodność, emergentność w sensie nauk pomocniczych, a jednocześnie otwartość na działanie Ducha Świętego, wrażliwość na to, co nieoczekiwane i zaskakujące oraz zdolność samouczenia się. Formułowanie takich modeli, możliwe dzięki zakorzenieniu ewangelizatorów Ameryki Łacińskiej w realiach rzeczywistości, pozwala na jej trafną analizę i diagnozę w kategoriach duchowych, a także uzdolnia do przyjęcia prowadzącej do dialogu *etyki inności* i komunikacji.

Poszerzenie tradycyjnego ujęcia eklezjogenezy proponuje **ks. Grzegorz Dziwulski** (Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź), który – stosownie do tytułu swojego artykułu *Permanentna eklezjogeneza w perspektywie słowa Bożego* – analizuje związki Kościoła ze słowem Bożym i wydobywa z nich motywy, postacie oraz przejawy nieustannego rodzenia się Kościoła. Spośród nich należałoby przywołać nieustanność kierowania przez Boga Jego słowa do człowieka oraz wyłaniający się z tego nieprzerwany dialog Boga, w czym ujawnia się personalistyczny charakter permanentnej eklezjogenezy. Odpowiednio do partnera tego dialogu rodzą się też jego skutki i owoce: w jego indywidualnych uczestnikach ustanawiana jest rzeczywistość wiary jako nadprzyrodzone *communio* z Chrystusem, a w przypadku zaś ludu Bożego jest to nieustanne, ciągle nowe jego konstytuowanie i odnawianie w jego powołaniu (misji). Liturgia Eucharystii – z racji performatywnego (sakramentalnego) charakteru słowa oraz jedności słowa i czynu Boga – stanowi najintensywniejszą postać tej komunikacji i urzeczywistnia najwyższą postać jedności (pojednania) między mówiącym Bogiem i słuchającym człowiekiem.

Artykuł **ks. Waldemara Bartochy** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) *Synteza teologiczna nauki o prymacie papieskim i misja następcy Piotra w służbie prawdy w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI* podejmuje wyzwanie dokonania syntezy myśli Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI w zakresie prymatu Piotra. Wśród kluczowych aspektów urzędu prymacjalnego wskazuje najpierw na wymiar ekumeniczny jako nie tylko pozwalający lepiej rozpoznać zmysł Jezusa oraz działać adekwatnie do misji ewangelizacyjnej, ale także jako stanowiący istotny punkt odniesienia do prezentacji istoty wiary we współczesnym świecie. W perspektywie biblijnej istotne znaczenie prymacjalne tkwi w roli Piotra jako pierwszego (wg 1 Kor 15, 3–7) świadka zmartwychwstania, w Pawłowym potwierdzeniu roli Piotra jako kryterium autentyczności świadectwa apostołskiego oraz – tradycyjnie – obietnicy prymatu pod Cezareą Filipową (Mt 16, 17–19). Kwestia sukcesji prymacjalnej zostaje umocowana w więzi z boską Pneumą jako gwarantem prawdy i ożywicielem pamięci. Co cenne, autor przedstawia nową perspektywę osadzenia tożsamości urzędu prymacjalnego w eklezjologii eucharystycznej. Perspektywa ta wprowadza, na tle

wielowiekowej dominacji administracyjno-jurydycznej (kumulacja trzech urzędów: biskupa diecezji, patriarchy Zachodu, urzędu prymacjalnego), ideę sieci wzajemnie komunikujących się Kościołów, w których prymat stanowi punkt orientacyjny wiary i *communio* oraz zwornik kolegialności, w ten sposób otwierając drogę do podwójnej (wiary i *communio*), chrystonomicznej struktury jedności.

Blok eklezjologiczny artykułów, sytuujących się zasadniczo w nurcie teologii fundamentalnej (Artykuły I), uzupełniają teksty z innych dyscyplin teologicznych, ale nie wyłącznie (Artykuły II). Dwa pierwsze z nich autorstwa o. **Kaspera Mariusza Kapronia** OFM, misjonarza, pracownika nauki na Wydziale Teologicznym św. Pawła w Cochabambie (Boliwia), formatora w boliwijskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych, oraz **Mirosława Olszyckiego** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), podróżnika, fotografa, filmowca i badacza kultur, w jakimś sensie kontynuują i uzupełniają nurt latynoamerykański, który już pojawił się w części pierwszej. O ile M. Olszycki, w swoim tekście *Kościół i odkrycie Ameryki*, przybliżył nam historię, ogrom historycznych przekształceń rozpoczętych w 1492 r. na kontynencie latynoamerykańskim; wyprawy Kolumba uruchomiły bowiem proces definiowania od nowa społecznych reguł i związków w Nowym Świecie zaludnionym przez rozmaite ludy, jakie wyzwolił impuls chrześcijaństwa, o tyle o. Kaproń w artykule *Budując cywilizację miłości. Latynoamerykański model Duszpasterstwa Młodzieży dla Kościoła „wyruszającego w drogę”*, przybliżył model duszpasterstwa młodzieży, rodzący się i dojrzewający w Nowym Świecie, z którego wywodzi się obecny Następca św. Piotra, papież Franciszek. Pastoralno-teologiczna refleksja misjonarza z Boliwii pozwala głębiej zrozumieć nauczanie dzisiejszego Piotra skierowane do młodych.

Studium medioznawcze polskich tygodników opinii **ks. Rafała Leśniczaka** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) *Kategoria negatywizmu a wizerunek prasowy Kościoła katolickiego w kontekście premiery filmu Wojciecha Smarzowskiego „Kler”* jest próbą odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa negatywizm jako kryterium selekcji informacji oraz jaką rolę odgrywa w sposobie kształtowania opinii publicznej o Kościele katolickim i czy ów przekaz, w którym następuje odniesienie do czegoś negatywnego, faworyzuje stosowanie przez autorów tekstów prasowych interpretacyjnej „ramy negatywnej”. Tłem podjętej analizy stała się premiera głośnego filmu Wojciecha Smarzowskiego *Kler*. Autor badań postawił sobie za cel określenie korelacji pomiędzy obecnością kategorii negatywizmu w zdarzeniach agendy publicznej oraz sposobu przyporządkowania *newsa* do negatywnej ramy interpretacyjnej. Artykuł ks. R. Leśniczaka stanowi pewnego rodzaju kontrapunkt do pozostałych rozważań.

Dwa kolejne teksty tego bloku: **ks. Mariana Paramuszczaka** („Kolbianum” – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny w katechezach Jana Pawła II* i **ks. Adama Pawłaka** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) *Nauka o cnotach w „Dialogach” św. Grzegorza Wielkiego*, to – w pierwszym przypadku, przyczynek do mariologii i katechezy mariologicznej papieża Jana Pawła II, w przypadku drugim – przyczynek patrologiczny do aretologii w ujęciu jednego z największych papieży progu Średniowiecza, św. Grzegorza Wielkiego, mnicha benedyktyńskiego, twórcy *Christianitas*, chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecznej.

KS. JACENTY MASTEJ

Instytut Teologii Fundamentalnej

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

CHRYSTYCZNOŚĆ JAKO PODSTAWA WYJĄTKOWOŚCI KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Kościół, chrystyczność, geneza Kościoła, urzeczywistnianie się Kościoła, wyjątkowość Kościoła, wiarygodność Kościoła

1. Wprowadzenie. 2. Chrystusowa geneza Kościoła. 3. Chrystyczność urzeczywistniania się Kościoła. 4. Chrystyczność i wiarygodność Kościoła. 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Wśród wielu kwestii związanych z Kościołem ważne jest pytanie: Czy, a jeśli tak, to dlaczego Kościół jest wyjątkowy? Pytanie to nasuwa wiele odpowiedzi, począwszy od utylitarnych, prakseologicznych i niekiedy subiektywnych aż po głęboko teologiczne, które przybliżają nas do misterium Eklezji¹. Niewątpliwie, większość z tych odpowiedzi stanowi fragmenty pięknej mozaiki, która dopiero w całości odsłania piękno i drogocенność Chrystusowego Kościoła, uwyrażniając jednocześnie jego wiarygodność. Niniejsze przedłożenie ma na celu uwypuklenie prawdy, że Kościół jest wyjątkowy, gdyż jest Chrystusowy. Ponieważ Kościół jest ze wszech miar Chrystusowy, dlatego chrystyczność stanowi zarówno o jego tożsamości, jak również o osobliwości. W niniejszym artykule wykażemy, że chrystyczność uwyrażnia się w genezie Kościoła – Chrystus chciał założyć Kościół i nadał mu określoną strukturę (p. 1) – oraz w permanentnym urzeczywistnianiu się Eklezji przez Chrystusa i w Chrystusie (p. 2). Na koniec rozstrzygniemy kwestię związku chrystyczności Kościoła z jego wiarygodnością (p. 3).

¹ *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2018.

2. CHRYSZTUSOWA GENEZA KOŚCIOŁA

Apologetyka tradycyjna rozwijała tezę, że Kościół pochodzi od Jezusa Chrystusa². Jednak w ukazywaniu genezy Kościoła koncentrowano się zasadniczo na tych czynnościach Jezusa, które doprowadziły do ustanowienia jego instytucjonalnych struktur, głównie związanych z apostołatem i prymatem. Tym samym nie uwzględniano wystarczająco eklezjotwórczego charakteru całego życia Jezusa oraz misteryjnego wymiaru Eklezji. Z kolei przedsoborowa zachodnia eklezjologia dogmatyczna podkreślała eklezjotwórczy wymiar krzyża. Odwołując się do nauczania Ojców Kościoła, akcentowano, że Kościół powstał w chwili śmierci Jezusa – Eklezja narodziła się z przebitości na krzyżu boku Jezusa, z którego wypłynęły krew i woda, a z nich wzięły początek sakramenty Kościoła³. Trzeba też dopowiedzieć, że teologia wschodnia zwracała uwagę na wcielenie Syna Bożego jako wydarzenie kluczowe genezy Kościoła, gdyż – jak uważano – już w chwili inkarnacji zaistniała Bosko-ludzka wspólnota, będąca „miejscem” zbawienia człowieka⁴.

Współczesna teologia katolicka na zagadnienie powstania Kościoła Chrystusowego patrzy integralnie. Oczywiście niezmiennie pozostaje przekonanie, że Jezus Chrystus jest Fundatorem oraz Fundamentem Kościoła, gdyż chciał założyć Kościół i rzeczywiście tego dokonał⁵. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* podkreśla, że „Kościół jest niejako owocem całego Jego życia”⁶. Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego* poucza: „Aby zgłębić tajemnicę Kościoła, trzeba rozważyć przede wszystkim jego początek w zamyśle

² P. Neuner, *Eklezjologia – nauka o Kościele*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 7, red. W. Beinert, Kraków 1999, 210; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, 366–367; M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, 65–66; tenże, *Kościół, II. Geneza*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, 662–663; A. Kubiś, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, 28–34.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 766; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1985, 321–324; M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, 429.

⁴ T. Dola, *Eklezjotwórczy charakter wcielenia*, w: *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, red. J. Cichoń, Opole 1998, 339–349; Z. Krzyszowski, *Wcielenie jako fakt eklezjotwórczy w nauczaniu Jana Pawła II*, *Roczniki Teologiczne* 42 (1995), z. 2, 81–89.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 5; Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 58–99; S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, 17–90; tenże, *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, 27–68; S. Piè-Ninot, *Gesù e la Chiesa*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, 151–162; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, 238–242; tenże, *Kościół, II. Geneza*, art.cyt., 662–667; tenże, *Boska geneza Kościoła*, art.cyt., 72–78; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, 23–42; A.A. Napiórkowski, *Geneza, natura i posłanie Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy...*, dz.cyt., 71–105.

⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, 201.

Trójcy Świętej oraz jego stopniową realizację w historii”⁷. W teologii czynności Jezusa, które prowadziły do powstania Kościoła, określa się jako akty fundacyjne⁸. Należą do nich m.in. głoszenie Królestwa Bożego i działalność cudotwórcza, powołanie i ustanowienie Dwunastu z Piotrem na czele, Ostatnia Wieczerza i ustanowienie Eucharystii oraz polecenie: „to czyńcie na moją pamiątkę”. Definitywny akt powstania Kościoła mógł nastąpić dopiero wówczas, gdy zbawcze dzieło Chrystusa zostało dopełnione przez Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego⁹. Niewątpliwie wydarzenia paschalne mogą być określane jako fundacyjne dla Kościoła, jednak ich pokazanie winno uwzględniać etap przygotowawczy, związany z całym ziemskim życiem Jezusa, które rozpoczęło się we wcieleniu, a swoją pełnię osiągnęło w rezurekcji¹⁰.

Na podstawie powyższych rozważań można bez wątpienia stwierdzić, że początek Kościoła wiąże się nierozzerwalnie z osobą Jezusa Chrystusa i Jego zbawczą działalnością. Nie można zrozumieć osoby, posłannictwa i misji Jezusa bez wyeksponowania Jego działalności eklezjotwórczej. I nie chodzi tu o jedno, kluczowe wydarzenie eklezjotwórcze, ale o totalnie proeklezjalną postawę Jezusa, która zaowocowała powstaniem Kościoła. Tak zrodzony Kościół jest ze wszech miar Chrystusowy, gdyż nie tylko od Niego pochodzi, ale jest przez Niego zrodzony do życia i misji. Można także dopowiedzieć, że podobnie jak nie da się wyjaśnić powstania i istoty Kościoła bez Chrystusa, tak nie można zrozumieć osoby i misji Jezusa z Nazaretu bez Eklezji.

Chryścizność Kościoła wiąże się z jego pochodzeniem od Chrystusa oraz z naturą, którą mu nadał Jego Założyciel. Istotna jest tutaj zarówno nowotestamentowa wspólnota wiary, jak również określone jej hierarchiczne struktury w postaci apostołatu i prymatu. Nauczanie i publiczna działalność doprowadziły do zrodzenia nowotestamentowej wspólnoty wiary. Teologia katolicka uwyrażnia także Chrystusową genezę apostołatu i prymatu oraz jej znaczenie dla tożsamości Kościoła. Co ciekawe, niektóre elementy tożsamości Kościoła zostały wprost i wyraźnie zdefiniowane przez samego Jezusa, natomiast inne swoje źródło mają w środowisku apostołskim. Chrystus świadomie ustanowił Dwunastu, aby z Nim byli oraz aby mógł ich posłać. Przebywanie Dwunastu z Jezusem w czasie Jego ziemskiego życia ma zatem eklezjotwórczy charakter – stanowi przygotowanie do tego, aby wzięli odpowiedzialność za nowotestamentową wspólnotę wiary.

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 758.

⁸ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1977, 11.

⁹ „Kościół formalnie ukończył się dopiero Wielkiej Nocy w mocy wydarzenia zmartwychwstania, a w zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy doświadczył swego konkretno-widzialnego narodzenia” (L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, 262).

¹⁰ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, 437; tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, 220–221; tenże, *Kościół. II. Geneza...*, art.cyt., 666–667; K. Skalik, *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, 27–49.

3. CHRYSZYCZNOŚĆ URZECZYWISTNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA¹¹

Eklezja jest rzeczywistością osobową, społecznością Bosko-ludzką, która otrzymała od Chrystusa życie oraz określoną strukturę stanowiącą o jej tożsamości¹². Kościół jako rzeczywistość osobowa żyje, rozwija się, doskonali, cierpi, uświęca, doskonali, miłuje, wierzy i głosi nadzieję. Eklezja w wymiarze historycznym nieustannie staje się, rodzi na nowo, wzrasta, dojrzewa¹³. Natury Kościoła nie można rozumieć statycznie jako jednorazowo i definitywnie ustanowionej, ale dynamicznie. Jednak te elementy struktury Kościoła, które gwarantują jego tożsamość, istnieją w nim nieprzerwanie¹⁴. W życiu Kościoła permanentnie uwidacznia się jego chrystyczny charakter, gdyż w Kościele jest obecny – żyje i działa Chrystus. Misterium Kościoła jest nieustannie przeniknięte osobową i żywą obecnością Chrystusa¹⁵.

Kościół od początku swojego istnienia żyje i wypełnia powierzona mu przez Chrystusa misję dzięki słowu i sakramentom. Mocą Bożego słowa i sakramentów Eklezja budzi wiarę, umacnia ją i podtrzymuje w sercach i umysłach wierzących (zob. Dz 2, 14–41; 6, 7; 8, 27–40). Treścią wiary i przepowiadania Kościoła jest Chrystus oraz jego misterium życia, śmierci i zmartwychwstania. Dzięki obecności Bożego Ducha w Kościele, to zbawcze misterium Chrystusa staje się udziałem wierzących. Mocą Ducha Świętego misterium Chrystusa, które jest zarazem misterium eklezjalnym i chrystycznym, urzeczywistnia się poprzez osobowe uczestnictwo wierzących w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa¹⁶.

Kościół jest wspólnotą osób, które uczestniczą w przekazywaniu rzeczywistości wiary. Od samego początku centralne miejsce w wierze i przepowiadaniu oraz nauczaniu Kościoła zajmował Jezus Chrystus, który umarł, zmartwychwstał i żyje. Także skuteczność i wiarygodność kerygmatu głoszonego w Kościele, wynika

¹¹ W tym punkcie wykorzystałem niektóre wątki z mojej rozprawy habilitacyjnej *Staurologiczno-
-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa* (Lublin 2014), które na nowo opracowałem merytorycznie i redakcyjnie.

¹² A. Nowicki, *Kościół*, III. *Struktura*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz.cyt., 667; M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła...*, art.cyt., 65–78; tenże, *Kościół*, II. *Geneza...*, art.cyt., 662–667.

¹³ Cz.S. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła?*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, 169; tenże, *Kościół*. I. *Pojęcie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz. cyt., 660–662; M. Rusecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, *Universitas Gedanensis* 10 (1994), 5–14; R. Kamiński, *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, 151–159; J. Szłaga, *Kościół jako rosnąca w Panu budowla*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Lublin 1979, 189–198; F. Błachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) 1, 24–40; J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II...*, dz.cyt., 113–116.

¹⁴ A. Nowicki, *Kościół*, III. *Struktura...*, art.cyt., 667–668; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz.cyt., 242–245.

¹⁵ M. Rusecki, *Chryśczyzna tkoniczność Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chryśczylogiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej. Lublin–Kielce–Kra-ków 2006, 145.

¹⁶ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chryśczyjańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, 51–53.

z jego związku z Chrystusem¹⁷. Kerygmat ma bowiem prowadzić do osobowej relacji wierzącego z Jezusem Chrystusem.

Centrum życia Kościoła jest celebrowanie misterium życia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Permanentna aktualizacja w liturgii zbawczych czynów dokonanych przez Pana sprawia, że uczestniczący w niej wierzący doświadczają skutków odkupienia. Tym samym liturgia jest najważniejszym „miejszem” przeżywania tajemnicy Chrystusa, a jej celebrowanie jest proklamacją wiary oraz doświadczenia realnej obecności zmartwychwstałego Pana¹⁸. Tajemnica Chrystusa wyrażona zostaje w sposób mistagogiczny w znakach sakramentalnych¹⁹. Mocą Ducha Świętego w akcie sakramentalnym uobecnia się nie tylko konkretny, jednorazowy, historyczny czyn Chrystusa, ale także trwała, Boska i zbawcza rzeczywistość w nim zawarta. Dzięki sakramentom świętym wierzący jednoczą się z Chrystusem oraz zostają wszczępieni w misterium Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania²⁰. Ten chrystologiczny dynamizm Kościoła jest istotnym elementem eklezjogenezy. Kościół, sprawując sakramenty, wciąż na nowo przeżywa misterium Chrystusa oraz urzeczywistnia się w historii jako wspólnota naznaczona raz na zawsze chrystycznym znamieniem²¹. W posłudze sakramentalnej objawia się istota oraz całe bogactwo chrystycznej tajemnicy zbawienia. Dzięki sakramentom misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ustawicznie trwa i urzeczywistnia się przez Ducha Świętego w Kościele²².

Całe sakramentalne życie Kościoła ma charakter chrystyczny, co uwyraźnimy na przykładzie chrztu i Eucharystii. Chrystyczny charakter chrztu uwidoczni się zarówno w genezie, jak również w jego istocie. Źródłem tego sakramentu jest życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a jego celem permanentne uobecnianie tego misterium w życiu wierzących. W chrzcie wyraża się w pełni sens i znaczenie całej zbawczej działalności Jezusa. W sakramencie chrztu wierzący umiera dla grzechu i zmartwychwstaje do życia z Chrystusem. Partycypacja w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jest zarazem udziałem w życiu Bożym i prowadzi do pełnego zjednoczenia ze Zmartwychwstałym Panem²³. Chrzest urzeczywistnia wszczępienie w Chrystusa, które dla wierzącego staje się zadatkami zmartwychwstania. Wcześniej jednak musi umrzeć w nim „stary człowiek”, aby mógł narodzić się do życia „człowiek nowy” (por. Rz 6, 6.11)²⁴. Rzeczywistość tę wyraża symbolika chrztu: zanurze-

¹⁷ Tamże, 197.

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963, 7; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 371–375.

¹⁹ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 287; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, 133–136.

²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 7; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, 22.

²¹ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 182, 231–233.

²² S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, 58–72.

²³ H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii...*, dz.cyt., 90–92; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, dz.cyt., 237.

²⁴ W. Hryniewicz zauważa: „Ten związek ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa wyznacza

nie w wodzie chrzcielnej oznacza śmierć starego człowieka, wyjście z niej oznacza zmartwychwstanie do nowego życia razem z Chrystusem.

Chrzest jest dla człowieka początkiem życia nadprzyrodzonego, które może się rozwijać – w łączności z Chrystusem – przez całe życie doczesne aż do ostatecznego wypełnienia w śmierci i przejściu do pełni życia z Chrystusem na wieki. Ochrzczonego nosi w sobie zadatek Chrystusowego zwycięstwa nad śmiercią, które dokonuje się w nim już „tu i teraz”, a w pełni zrealizuje się w godzinie śmierci i powszechnego zmartwychwstania²⁵. W chrzcie dokonuje się obmycie człowieka we krwi Chrystusa, uwolnienie od grzechu pierworodnego i wyzwolenie ze śmierci wiecznej oraz przejście z Chrystusem i w Chrystusie do życia w Bożej łasce²⁶. Chrzest włącza też do wspólnoty eklezjalnej, która zrodziła się przez Chrystusa i w Chrystusie²⁷.

Sakramentem, w którym nieustannie uobecnia się misterium zbawcze Chrystusa, jest także Eucharystia, będąca sakramentem obecności Zmartwychwstałego, Jego ustawicznym świadectwem zmartwychwstania i nowego życia²⁸. Eucharystia jest najcenniejszym Darem Uwielbionego Pana dla Kościoła. Wyjątkowe znaczenie Eucharystii w życiu Kościoła wynika z rzeczywistej i cielesnej obecności w niej Chrystusa. Duch Boży nie tylko uobecnia Chrystusa i Jego zbawcze dzieło, ożywiając Jego Ciało, ale także sprawia, że daje On życie wieczne tym, którzy przyjmują prawdziwe Ciało i Krew Pana. W Eucharystii bowiem Chrystus karmi wierzących swoim uwielbionym Ciałem – w którym doświadczył cierpienia i śmierci – a przez to czyni ich uczestnikami swojego nowego życia. Spożywanie przez wiernych Ciała i Krwi Pańskiej jest realnym udziałem w życiu Chrystusa, a także źródłem komunii wiernych z Bogiem oraz wiernych między sobą²⁹.

Eucharystia świadczy o tym, że Pan zmartwychwstał i żyje, a Jego Ciało stanowi pokarm na życie wieczne. Chleb i wino, stając się Ciałem i Krwią Chrystusa, ucieleśniają Jego realną obecność. Eucharystia to ten sam Chrystus, który narodził się z Dziewicy Maryi i który umarł na Golgocie, a Jego eucharystyczne Ciało nie jest już ciałem doczesnym, lecz chwalebny. Ta osobowa obecność uwielbionego Pana w Eucharystii sprawia, że Eklezja jest przeniknięta Jego osobową obecnością³⁰.

paschalną strukturę chrztu. Z jednej strony jest on bowiem wyzwoleniem, oczyszczeniem (1 Kor 6, 11) i wyrzeczeniem się zła, z drugiej natomiast zespoleniem z losem samego Chrystusa zmartwychwstałego, odrodzeniem, oświeceniem (Ef 5, 14), przeobrażeniem, niewyraźną przemianą całego jestestwa człowieka mocą Ducha Świętego (J 3, 5; Tt 3, 5). Dokonuje się w Nim prawdziwa Pascha – przejście do nowego życia, naznaczonego obecnością i działaniem Ducha” (W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, dz.cyt., 289–290).

²⁵ Tamże, 290.

²⁶ J. Kudasiewicz, *Chrzest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa według św. Pawła*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 42 (1966), 117–124.

²⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 11; Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963, 6; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii...*, dz.cyt., 60.

²⁸ T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, 277.

²⁹ H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, 92; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 390–395.

³⁰ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 407, 416–423; tenże, *Eucharystia – sakrament paschalny*, Ateneum Kapłańskie 75 (1983), z. 2 (448), 240.

Eucharystia sprawia, że wydarzenia paschalne są wciąż żywe i przynoszą zbawcze owoce³¹. Msza święta jest bowiem aktualizacją tych wydarzeń, a zatem nawiązuje do chrystycznej genezy Kościoła. Anamneza eucharystyczna to nie tylko przypomnienie zbawczych wydarzeń, ale przede wszystkim ich uobecnienie. Wierni zgromadzeni na Mszy świętej, wspominając wydarzenia przeszłe, stają się ich uczestnikami i doświadczają ich mocy zbawczej, gdyż „tu i teraz” aktualizują się one i dokonują na sposób sakramentalny³². W Komunii eucharystycznej wierzący ściśle jednoczą się ze Zmartwychwstałym Panem. Eucharystia jest też zapowiedzią wspólnoty eschatycznej – definitywnego zjednoczenia z Panem Uwielbionym³³.

Przyjęcie Ciała Pańskiego wzmacnia w wierzących świadomość wszczęcia w Chrystusa. Przez pełne uczestnictwo w ofierze eucharystycznej chrześcijanin odnawia i umacnia swoją przynależność do Chrystusa, która wynika z chrztu. Im doskonalsze jest to zjednoczenie, tym doskonalsza staje się wspólnota eklezjalna. Wspólnota wierzących, która gromadzi się na sprawowanie Eucharystii, odnawia swoją przynależność do Chrystusa – wyznaje swoją wiarę, a przez to przyczynia się do wzrostu Eklezji³⁴.

Wszystkie sakramenty czerpią swoją moc zbawczą oraz skuteczność z misterium Chrystusa i jednocześnie uobecniają je oraz czynią aktualnym i żywym. Kościół, sprawując sakramenty, urzeczywistnia się jako wspólnota naznaczona raz na zawsze stygmatem obecności swojego Pana³⁵. W sakramentach to, co widzialne, zewnętrzne, cielesne, ziemskie jest przenikane mocą Ducha Świętego. Tym samym Kościół upodabnia się do Zmartwychwstałego i uwielbionego Pana³⁶.

4. CHRYSTYCZNOŚĆ I WIARYGODNOŚĆ KOŚCIOŁA

W apologetyce klasycznej prawdziwość Chrystusowego Kościoła wykazywana jest jako oparta na jego czterech znamionach. Odwołując się do nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary (381 r.), wykazywano, że Kościół jest: jeden, święty, powszechny i apostołski. Po podziałach, które dotknęły Eklezję, starano się udowodnić, że Kościół Chrystusowy istnieje jedynie w Kościele katolickim³⁷, gdyż tylko on posiada pochodzące od Chrystusa powyższe znamiona.

Współczesna eklezjologia fundamentalna, wykazując wiarygodność Kościoła, odwołuje się do jego znamion, uważając je za podstawę eklezjalnej

³¹ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003, 11.

³² M. Rusecki, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Homo orans*, t. 1, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin 2000, 124; J. Mastej, *Permanenta eklezjogeneza...*, art.cyt., 120.

³³ E. Ozorowski, *Eschatyczna rzeczywistość Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, 214, 226.

³⁴ J. Mastej, *Permanenta eklezjogeneza eucharystyczna w świetle Encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), z. 9, 107–122.

³⁵ S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii...*, dz.cyt., 58–72.

³⁶ L. Scheffczyk, dz.cyt., 266–269.

³⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964, 8.

tożsamości, gdyż są jednocześnie przez Chrystusa raz na zawsze dane Kościołowi oraz zadane w celu ich rozwijania i pogłębiania w historii³⁸. Eklezjologia fundamentalna rozwija również semiotyczną wiarygodność Kościoła, czyli ukazuje znaki jego wiarygodności. Przykładowo w *Leksykonie teologii fundamentalnej* omówione zostały następujące znaki wiarygodności Kościoła: znak Piotra, znak Kolegium Apostolskiego i kolegialności Kościoła, znak jedności Kościoła, znak świętości Kościoła, znak powszechności Kościoła, znak apostołskości Kościoła, znak agapetologiczny, znak prakseologiczny, znak martyrologiczny, znak kulturotwórczy oraz opcja na rzecz ubogich³⁹.

Pojęcie wiarygodności Kościoła jest złożone i różnie ujmowane we współczesnej eklezjologii fundamentalnej⁴⁰. Prezentując wiarygodność Kościoła, trzeba mieć na uwadze jego złożoną strukturę: widzialną i niewidzialną, naturalną i nadprzyrodzoną, historyczną i ponadhistoryczną⁴¹. Właściwe ukazanie wiarygodności Eklezji wymaga zatem dostrzeżenia widzialnych przejawów życia Kościoła oraz zrozumienia ich głębszego, bo nadanego przez Boga znaczenia i sensu. Potrzebna jest jednak wiara, gdyż Eklezja jest rzeczywistością nadprzyrodzoną. Wiarygodność Kościoła nie pochodzi z rzeczywistości pozaeklezyjalnej, ale jest ściśle związana z jego genezą, istnieniem i działaniem w świecie. Dlatego pewne określone przymioty Kościoła, np. jego jedność, apostołskość, prymat papieski, świętość, są przez teologię fundamentalną traktowane jako znaki i źródło jego wiarygodności⁴². Wiarygodność

³⁸ Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, 13–267; S. Nagy, dz.cyt., 257–300; Cz.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa...*, dz.cyt., 273–285; W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem...*, dz.cyt., 85–91; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, dz.cyt., 248–250; S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz 1992, 241–294; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, 125–131; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni...*, dz.cyt., 193–224; J. Krasieński, *Znamiona Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997, 49–65; S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii...*, dz.cyt., 73–95; K. Kaucha, *Znamiona Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz.cyt., 1393–1396; J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy...*, dz.cyt., 107–191.

³⁹ M. Rusecki, K. Kaucha, A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, dz.cyt., 1381–1393.

⁴⁰ R. Latourelle, *Chiesa: Motivo di credibilita*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*. red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, 162–181; M. Rusecki, *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, *Studia Warmińskie* 30 (1993), 377–390; tenże, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin 1994, 143–156; H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła...*, dz.cyt., 27–48; K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II...*, dz.cyt., 335–359; tenże, *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), z. 9, 77–96; tenże, *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, w: *Scio cui credidi*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin 2007, 133–145; tenże, *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2008; P. Rabczyński, *Wiarygodność Kościoła a znaki czasu*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, dz.cyt., 319–334.

⁴¹ M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?...*, dz.cyt., 147–148.

⁴² M. Rusecki, K. Kaucha, A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła...*, art.cyt., 1381–1393; A. Nowicki, *Prymat znakiem wiarygodności Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła...*, dz.cyt., 67–82; T. Dola, *Apostolat jako znak wiarygodności Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła...*, dz.cyt., 83–92;

Kościół jest wielkim darem udzielonym mu przez Boga, a zarazem ustawicznym zadaniem do wypełnienia. Idea permanentnego wzrastania Kościoła dotyczy także jego wiarygodności. Tym samym teologiczno-fundamentalna argumentacja winna uwzględniać dynamiczny charakter Kościoła, choć z racji swej Boskiej genezy rzeczywistość Kościoła pozostaje w swej istocie permanentnym znakiem obecności Chrystusa w świecie.

Punktem centralnym refleksji nad wiarygodnością Kościoła jest zatem jego chrystyczność. Kościół nie jaśnieje swoim własnym blaskiem, ale światłem Chrystusa, Wcielonego Bożego Syna. Oblicze Chrystusa stale promieniuje we wspólnocie eklezjalnej dzięki działaniu Ducha Świętego. Tym samym chrystyczność Kościoła jest najważniejszym elementem jego osobowego istnienia i stanowi o jego tożsamości.

Czy Chrystyczność należy traktować jako odrębny znak wiarygodności Kościoła? Wydaje się, że nie. Prawdą jest to, że każdy znak wiarygodności Kościoła ma charakter chrystyczny – nie sposób bowiem mówić o jakimkolwiek znaku wiarygodności Kościoła bez odniesienia go do Chrystusa. Dlatego chrystyczność stanowi istotny element każdego znaku wiarygodności Kościoła. Tym samym ukazywanie jakiegokolwiek znaku wiarygodności Kościoła bez jego wyraźnego odniesienia do Chrystusa jest niezasadnione.

5. KONKLUZJA

Odpowiadając na postawione na początku pytanie: dlaczego Kościół jest wyjątkowy?, możemy powtórzyć, bo jest ze wszech miar Chrystusowy zarówno w genezie, jak również w permanentnym urzeczywistnianiu się i realizacji zbawczej misji w historii. Bez Chrystusa nie byłoby Kościoła, który jest wiarygodną, bosko-ludzką wspólnotą zbawienia. Także bez Kościoła zbawcza misja Jezusa nie byłaby kontynuowana w historii.

Na zakończenie warto dodać, że chrystyczność Kościoła przemawia za jego personalistycznym charakterem. Permanentny i żywy związek Chrystusa z Kościołem stanowi o osobowym bycie Eklezji. Skoro Pan zmartwychwstał i żyje, to wspólnota, która od Niego pochodzi i w której On nieustannie żyje i zbawia, jest społecznością osobową.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. z niem. E. Piotrowski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001.
- Bartnik Cz.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.

- Bartnik Cz.S., *Kościół*, I. *Pojęcie*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 660–662.
- Bartnik Cz.S., *Osobowy byt Kościoła?*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1984, 163–175.
- Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) 1, 24–40.
- Congar Y., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris: Édition du Cerf 1970.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006, 289–543.
- Dola T., *Apostolat jako znak wiarygodności Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997, 83–92.
- Dola T., *Eklezjotwórczy charakter wcielenia*, w: *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych*, red. J. Cichoń, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1998, 339–349.
- Dola T., *Teologia misterium życia Jezusa*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2002.
- Fries H., *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln: Verlag Styria 1985.
- Hryniewicz W., *Eucharystia – sakrament paschalny*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1983), z. 2 (448), 231–248.
- Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1987.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1991.
- Kamiński R., *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin [Wyd. ATLA 2] 2000, 151–159.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnianie w twórczości naukowej M. Ruseckiego*, w: *Scio cui credidi*, red. I.S. Ledwoń i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, 133–145.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium” 2005, 335–359.
- Kaucha K., *Współczesne metody uzasadniania wiarygodności Kościoła*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), z. 9, 77–96.
- Kaucha K., *Znamiona Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1393–1396.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg: Echter 1993.
- Kraśniński J., *Znamiona Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997, 49–65.
- Krzyszowski Z., *Wcielenie jako fakt eklezjotwórczy w nauczaniu Jana Pawła II*, *Roczniki Teologiczne* 42 (1995), z. 2, 81–89.
- Kubiś A., *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków: [Papieski Wydział Teologiczny] 2003, 25–70.
- Kudasiewicz J., *Chrzest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa według św. Pawła*, *Kielecki Przegląd Diecezjalny* 42 (1966), 117–124.
- Langkammer H., *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1984, 83–119.
- Latourelle R., *Chiesa: Motivo di credibilita*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fischella, Assisi: Dizionario di Cittadella Editrice 1990, 162–181.
- M. Rusecki, K. Kaucha, A. Pietrzak, *Znaki wiarygodności Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1381–1393.
- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza eucharystyczna w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharystia”*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005), z. 9, 107–122.

- Mastej J., *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium” 2005, 113–125.
- Mastej J., *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000, 197–236.
- Morawa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków 2003, 107–200.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982.
- Nagy S., *Ty jesteś Piotr, czyli Skala i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.
- Napiórkowski A.A., *Geneza, natura i poslanie Kościoła*, W: *Teologia fundamentalna*, t. 4: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek i in., Kraków: [Papieski Wydział Teologiczny] 2003, 71–105.
- Neuner P., *Eklezjologia – nauka o Kościele*, tłum. z niem. W. Szymona, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 7, red. W. Beinert, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- Nowicki A., *Kościół*, III. *Struktura*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 667–677.
- Nowicki A., *Prymat znakiem wiarygodności Kościoła*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997, 67–82.
- Ozorowski E., *Eschatyczna rzeczywistość Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, 213–227.
- Piè-Ninot S., *Gesù e la Chiesa*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi: Dizionari di Cittadella Editrice 1990, 151–162.
- Piè-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. z wł. T. Kukułka, Kraków: WAM 2002.
- Rabczyński P., *Wiarygodność Kościoła a znaki czasu*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium” 2005, 319–334.
- Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1977.
- Rusecki M., *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL – Wydawnictwo „Gaudium” 2005 2005, 65–78.
- Rusecki M., *Chryścyczna ikonizacja Kościoła w świetle nauczania Jana Pawła. Szkic zagadnienia*, w: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin–Kielce–Kraków: Wydawnictwo „Jedność” 2006, 133–151.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1996.
- Rusecki M., *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce. Quo vadis Ecclesia Polonorum?*, red. M. Rusecki, Pelplin–Lublin: Bernardinum 1994, 143–156.
- Rusecki M., *Kościół*, II. *Geneza*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 662–667.
- Rusecki M., Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Homo orans*, t. 1, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000, 115–133.
- Rusecki M., *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa: IW PAX 2006.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków: Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów 2007.
- Rusecki M., *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, Universitas Gedanensis 10 (1994), 5–14.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1994.
- Rusecki M., *Wiarygodność Kościoła w Polsce jako rzeczywistości personalistycznej i dynamicznej*, *Studia Warmińskie* 30 (1993), 377–390.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa: IW PAX 1984.

- Seweryniak H., *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1997, 27–48.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996.
- Skalický K., *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, tłum. z ang. P. Borto, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, 27–49.
- Szłaga J., *Kościół jako rosnąca w Panu budowla*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1979, 189–198.
- Wiedenhofer S., *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz: Verlag Styria 1992.
- Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – WAM 2018.

CHRIST – CENTEREDNESS AS THE FOUNDATION OF THE CHURCH’S UNIQUENESS

Summary

The article presents the Church’s origins from Christ as the basis of her uniqueness. Christ wanted to found the Church and gave her a particular structure and permanent actualization of the Ecclesia in history. Thus, the Ecclesia totally belongs to Christ, both in her origin and in her permanent actualization and in carrying out of the salvific mission. The origins from Christ are also an essential element of the Church’s credibility.

Key words: Jesus Christ, Church, origins from Christ, Church’s origin, Church’s actualization, Church’s uniqueness, Church’s credibility

Nota o Autorze

Ksiądz **Jacenty MASTEJ** – prezbiter diecezji rzeszowskiej, teolog, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Od 1998 r. zatrudniony w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL, a obecnie także jego dyrektor. Jest autorem 2 monografii, ponad 40 artykułów naukowych, ok. 30 haseł leksykonowych i encyklopedycznych, 10 współredagowanych prac zbiorowych i monografii wieloautorskich. Jego zainteresowania obejmują następujące zagadnienia: metodologia chrystologii fundamentalnej, nowe argumenty na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła, wiarygodność i tożsamość Kościoła, dzieje i dorobek naukowy Lubelskiej Szkoły Teologii Fundamentalnej. Od 2013 r. jest redaktorem naczelnym rocznika naukowego „Resovia Sacra”.

Kontakt e-mail: jmastej@kul.pl

KS. ROMAN SŁUPEK SDS

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY W KATOLICKIEJ TEOLOGII PRYMATU BISKUPA RZYMU

Słowa kluczowe: prymat biskupa Rzymu, Kościół, eklezjalność wiary, eklezjologia

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst współczesnej przemiany w katolickiej teologii prymatu. 3. Eklezjalne itinerarium wiary św. Piotra a samoświadomość prymacjalna papieża przełomu XX i XXI w. 4. Eklezjalna wzajemność w wierze. 5. Prymat w służbie komunii wiary Kościoła. 6. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie natury i formy sprawowania posługi prymatu w Kościele stanowi bez wątpienia jeden z ważnych wątków współczesnej refleksji teologicznej. Dobitnie podkreślił to chociażby w 1995 r. Jan Paweł II w Encyklice o działalności ekumenicznej *Ut unum sint* (nr 95), gdy apelował, także do teologów, o poszukiwanie takich form sprawowania prymatu jako posługi miłości i jedności, które byłyby jednocześnie przyjmowane przez wszystkich chrześcijan. Mając na względzie podejmowane w tej materii liczne poszukiwania¹, w niniejszym opracowaniu zostanie wyeksponowany jeden ich wątek. Można go ująć w formie następującej tezy: istotę i formę posługi prymatu w Kościele określa już sama natura wiary chrześcijańskiej, w której służbie jest misja św. Piotra i jego następców (por. Łk 22, 32). Dokładniej rzecz ujmując – eklezjalna natura wiary. Eksponowanie eklezjalnego *itinerarium* wiary św. Piotra (przeżywanie wiary w Kościele i z Kościołem) jest istotnym elementem współczesnych przemian w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu.

Tak ujęte zagadnienie zostanie przybliżone w dwóch zasadniczych częściach. W pierwszej zostanie ukazany kontekst współczesnego, tzn. posoborowego spojrzenia na prymat biskupa Rzymu. W drugiej części zostanie dokonany krótki zarys

¹ Zob. np. *Changer la papauté?*, red. P. Tihon, Paris 2000; H.J. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire – une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris 2001; P. Ricca, *La papauté en discussion: attentes et perspectives pour le III millénaire*, Irénikon 1997, nr 1, 30–40; C.L. Rossetti, *Quale primato per il terzo millennio?: prospettive intorno a un importante dibattito ecumenico*, Rassegna di Teologia 2005, nr 1, 97–114.

tę, jak we współczesnym nauczaniu papieskim dokonuje się tak ukierunkowana przemiana w pojmowaniu posługi prymatu.

2. KONTEKST WSPÓŁCZESNEJ PRZEMIANY W KATOLICKIEJ TEOLOGII PRYMATU

Jak zauważył Y. Congar, jeden z czołowych eklezjologów XX w., zasadniczy kontekst współczesnych przemian w teologii prymatu stanowi nowożytny kryzys eklezjologii². Kryzys ten miał u swych źródeł między innymi rozchodzenie się, splatających się ściśle ze sobą w starożytności chrześcijańskiej, dróg eklezjologii i antropologii chrześcijańskiej. Refleksja nad jakąkolwiek władzą w Kościele była budowana wtedy w ścisłym powiązaniu z antropologią chrześcijańską. U podstaw rzeczywistości, jaką stanowi Kościół, leży bowiem chrześcijańska ontologia łaski – godność bycia chrześcijaninem. Jest to coś pierwotnego wobec wszelkiego udzielania władzy i funkcji hierarchicznych. Nie mogą one występować jako punkt wyjścia refleksji o Kościele, lecz są konsekwencją faktu bycia chrześcijaninem. Ontologia łaski na bazie sakramentalnej poprzedza wszelką organizację prawną. Przyjęcie pierwszeństwa ontologii łaski warunkuje prawidłowe rozumienie władzy w Kościele. Potwierdzenie tej prawdy widać w specyfice działalności eklezjotwórczej Jezusa Chrystusa. Powoływał On najpierw uczniów, a dopiero potem wybrał spośród nich dwunastu, których następnie uczynił apostołami. Spośród nich zaś wybrał Szymona Piotra, aby uczynić go głową kolegium apostołskiego i całego Kościoła. Schemat ten świadczy o tym, że pierwotną rzeczywistością była wspólnota uczniów, na której kanwie uformował się wymiar hierarchiczny. Godność bycia uczniem wyprzedzała godność bycia apostołem. Władzę w tak postrzeganym Kościele sprawowano w łączności z całą wspólnotą wierzących. Nie istniało w nim żadne „ja”, które byłoby odrębne od wspólnotowego „my”.

Późniejsze, wielorako uwarunkowane marginalizowanie prymatu chrześcijańskiej ontologii łaski zostało wyraźnie przezwyciężone dopiero w eklezjologii XX w. Doprowadziło ono jednak wcześniej do wzrostu znaczenia władzy centralnej w Kościele. Oddzielanie się jej od wspólnoty, dla której i w ramach której istnieje, prowadziło do utożsamiania Kościoła z hierarchią. Eklezjologia została zredukowana prawie wyłącznie do nauki o hierarchii. Stała się, wedle określenia Congara, hierarchologią (*hiérarchologie*), traktatem o charakterze prawnym, w którym dominowało zagadnienie władzy, szczególnie pełni władzy papieskiej. Eklezjologia zredukowana do hierarchologii sprawiła, że zmarginalizowana została refleksja dotycząca Kościoła jako całości; z ludzi świeckich uczyniła jedynie bierny

² Jeśli chodzi o twórczość eklezjologiczną Y. Congara dotyczącą tej kwestii, to warto przytoczyć tu choćby: *Esquisses du mystère de l'Église*, Ed. 2, Paris 1953; *Sainte Église. Études et approches ecklésiologiques*, Ed. 2, Paris 1964; *L'Église, une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970; *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; *Ministères et communion ecclésiiale*, Paris 1971; *Eglise et papauté*, Paris 1994. Szerszy kontekst referowanej tu myśli Congara zob. R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Y. Congara*, Lublin 2004.

przedmiot działalności duszpasterskiej duchowieństwa. Nie czując się odpowiedzialnymi za Kościół, widziany w klerikalnej postaci, wierni świeccy tym łatwiej odchodzili od niego. Klerykalizacji Kościoła towarzyszyła laicyzacja świata.

Przełamywanie tego hierarchologicznego spojrzenia dokonywało się wyraźnie już w dziewiętnastowiecznej refleksji teologicznej, inspirowanej dziedzictwem biblijnym i patrystycznym. Troska podejmowana przez teologów o przewyciężenie kryzysu eklezjologii i właściwe pojmowanie prymatu biskupa Rzymu wyrażała się w ich działaniach zmierzających do właściwego usytuowania następcy św. Piotra zarówno w perspektywie całego Kościoła, jak i kolegium episkopatu. Congar stwierdzał na przykład, że mandat apostołski przekazany został w sposób ogólny (*generaliter, universaliter*) całemu Kościołowi, w sposób szczególny i osobisty (*spetialiter, personaliter*) wszystkim apostołom i ich następcom, a poza tym jeszcze oddzielnie (*singulariter*) Piotrowi i jego następcom. To oddzielne i osobiste udzielenie władzy nie oznacza jednak, że zostało ono dokonane w separacji od całego Kościoła. Jest ono źródłem przywileju prymatu, który usytuowany został wewnątrz, a nie ponad wspólnotą Kościoła. Prymat usytuowany został wewnątrz stanu biskupiego, którego jedność została precyzyjnie ukonstytuowana przez jedność władzy kluczy (*potestas clavium*) i korespondującą z nią współodpowiedzialność pasterską.

Odnowa eklezjologii widoczna jest też w kontekście nauczania Kościoła. Wskazując na kontekst współczesnych przemian w katolickiej teologii prymatu biskupa Rzymu, trzeba wskazać już na Sobór Watykański I. Choć jest on jednoznacznie kojarzony z wyeksponowaniem zagadnienia nieomyślności papieża w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Pastor aeternus* (18 VII 1870 r.), to jednak już w czasie jego obrad pojawiały się postulaty, by to spojrzenie poszerzyć i bardziej jeszcze osadzić posługę prymatu w eklezjalnym środowisku wiary. Choć nie pozwoliło na to przedwczesne zakończenie soboru, to jednak postulaty te znalazły swe odzwierciedlenie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Tak jak ten pierwszy zwany był soborem prymatu, tak ten drugi – kolegialności episkopatu. *Vaticanum II* dopełnił w ten sposób jednostronną perspektywę *Vaticanum I*.

Kluczowe okazało się nauczanie zawarte w *Lumen gentium* (nr 22): „Jak z ustanowienia Pańskiego św. Piotr i pozostali Apostołowie stanowią jedno Kolegium apostołskie, w podobny sposób Biskup Rzymu, Następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów, pozostają we wzajemnej łączności. [...] Biskup Rzymu bowiem posiada wobec Kościoła mocą swej misji, mianowicie Zastępcy Chrystusa i Pastorza całego Kościoła, pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany. Stan zaś biskupi, który w Urzędzie Nauczycielskim i zarządzaniu pasterskim jest kontynuacją Kolegium Apostołów, co więcej, w którym ciało apostołskie trwa nieprzerwanie, stanowi również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem”.

Znamienny jest w tej wypowiedzi fakt, że sobór z jednej strony przywołuje trzy, znane z nauczania *Vaticanum I*, przymioty władzy biskupa Rzymu – pełna, najwyższa i powszechna. Następnie zaś uczy, że również stan biskupi jest podmiotem tak samo charakteryzowanej władzy. Dla jasności dodaje, że papież ma prawo zawsze

sprawować swoją władzę w sposób nieskrępowany a władza kolegium episkopatu może być sprawowana wyłącznie za jego zgodą.

Choć jest tu wyraźnie podkreślana zasada *semper cum Petro et sub Petro*, to jednak istotne dopełnienie tej perspektywy daje *Wstępna nota wyjaśniająca (Nota praevia expilcativa)*, będącej wyjaśnieniem poprzedzającym poprawki (*modi*) dotyczące III rozdziału *Lumen gentium*. Eksponując organiczną jedność całego kolegium biskupiego z papieżem na czele, w celu uściślenia relacji zachodzącej między papieżem a tymże kolegium, stwierdza, że Biskup Rzymu może działać osobiście, oddzielnie (użyto łacińskie: *seorsim*). Zwrot ten nie oznacza jednak papieża poza kontekstem eklezjalnym. Takie skojarzenie mogłoby się pojawić, gdyby użyto tu chociażby zwrotów typu: *solus* czy *separatim*³.

3. EKLEZJALNE *ITINERARIUM* WIARY ŚW. PIOTRA A SAMOŚWIADOMOŚĆ PRYMACJALNA PAPIEŻY PRZEŁOMU XX I XXI W.

Okres posoborowy przyniósł w nauczaniu Kościoła kontynuację refleksji nad katolicką teologią prymatu. Dokonywała się ona w kontekście prowadzonych dialogów ekumenicznych⁴, jak również znajdowała swój wyraz w dokumentach kongregacji rzymskich⁵. Istotne miejsce, w którym te przemiany są zauważalne, stanowi też nauczanie następców św. Piotra przełomu XX i XXI w. oraz ich samoświadomość prymacjalna, która wyrażała się w praktyce sprawowania przez nich prymatu⁶.

Można tu zauważyć istotne dopełnianie perspektywy wyznaczonej przez wcześniejsze nauczanie Kościoła. O ile nauczanie soborowe akcentowało w głównej mierze fakt, że kolegium episkopatu nie może istnieć bez swojej głowy – następcy św. Piotra, o tyle ta historycznie uwarunkowana wizja relacji między prymatem a kolegiernością episkopatu widziana jest tu nieco szerzej. Biorąc pod uwagę zasadniczą

³ Por. H. Legrand, *La réalisation de l'Église en un lieu*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3. *Dogmatique II*, red. B. Lauret, R. Refoulé, Paris 1983, 302; Y. Congar, *Collège, primauté, conférences épiscopales: quelques notes*, *Esprit et Vie* 1986, nr 27, 387.

⁴ Spośród wielu opracowań zob. np. W. Hryniewicz, *Jedność za wielką cenę. Prawosławni o prymacie papieskim*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1997, nr 1, 69–76; J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 2001, nr 2, 21–31; A. Buchenfeld, *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie dialogu katolicko-prawosławnego i katolicko-luterańskiego. Próba syntetycznego ujęcia*, *Summariusum* 20–21 (1991–1992), 5–18; R. Porada, *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły? Perspektywa ekumeniczna*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Kluczyński, Poznań 2009, 65–89.

⁵ Zob. np. Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Tarnów 2002, 57–65.

⁶ Zob. więcej na temat prymatu w nauczaniu ostatnich papieży np. M. Żmudziński, „Ty jesteś Piotr”. *Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II*, Olsztyn 2003; K. Góźdz, *Prymat według Josepha Ratzingera*, *Studia Nauk Teologicznych PAN* 10 (2015), 67–79; J.-H. Tüek, *Communio-Primat: von Benedikt XVI. zu Franziskus: Überlegungen zum Petrusdienst im dritten Jahrtausend*, w: *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, red. M. Knapp, T. Söding, Freiburg im Breisgau 2014, 54–72; J. Schelhas, *Papieża Franciszka rozumienie prymatu*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 2016, nr 3, 195–210.

jedność kolegium episkopatu i całego Kościoła jako niepodzielnego podmiotu teologicznego, wskazana relacja ujmowana jest w perspektywie wzajemności zachodzącej przez Chrystusa i w Chrystusie między wszystkimi Jego wyznawcami. Kluczem jest tu prawda o eklezjalnej naturze wiary chrześcijańskiej – prawda, że nikt nie wierzy sam z siebie i sam dla siebie, ale zawsze przez innych, dla innych i z innymi⁷.

4. EKLEZJALNA WZAJEMNOŚĆ W WIERZE

Zasada wzajemności w wierze dotyczy życia zarówno każdego wierzącego, jak i całej wspólnoty wierzących. Stanowi też osobiste i egzystencjalne doświadczenie następców św. Piotra. Mają oni świadomość, że mimo sprawowania szczególnej misji utwierdzenia w wierze innych wierzących (por. Łk 22, 32), sami są częścią wierzącej wspólnoty wiary, która realnie oddziałuje i na nich samych. Tak ujęte eklezjalne *itinerarium* ich wiary pozwala w szerszej perspektywie widzieć także naturę posługi prymatu w Kościele.

Istotę tego doświadczenia wyraża znamienne zdanie wypowiedziane przez Benedykta XVI na inaugurację pontyfikatu. Wspominając śmierć Jana Pawła II, który „przekroczył próg nowego życia”, stwierdził, że nie uczynił tego kroku sam, gdyż „ten, kto wierzy, nigdy nie jest sam – ani w życiu, ani w śmierci”⁸. Wierzący nie jest sam, bo jest z Jezusem Chrystusem, a w Nim i przez Niego z innymi wierzącymi. To On nas podtrzymuje na drodze wiary, ale jednocześnie wszyscy wierzący, zakonwiczeni w Nim, wspierają się nawzajem. Nie można wierzyć bez wsparcia innych. Wyznawać wiarę w rozumieniu chrześcijańskim znaczy czerpać umocnienie z wiary swoich braci oraz żyć tak, aby jednocześnie być umocnieniem wiary innych⁹. Nie do pomyślenia jest – jak uczył wcześniej Jan Paweł II – samotny chrześcijanin; który by istniał tylko dla siebie. Jestem tym, kim jestem jako chrześcijanin tylko w komunii wiary całego Kościoła¹⁰.

Trwanie w komunii wiary Kościoła nie było traktowane przez papieży wyłącznie jako konieczny wymóg teologiczny i prawny, ale także jako ich głębokie osobiste doświadczenie. Świadomość wzajemności w wierze objawiała się wyraźnie

⁷ Por. R. Słupek, *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI w. (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)*, Kraków 2017.

⁸ Benedykt XVI, *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu, Watykan, 24 IV 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 6, 10.

⁹ Benedykt XVI, *Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Chrystusa*. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi, Fryzyna, 14 IX 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 11, 34; Benedykt XVI, *Świat potrzebuje radości, którą rodzi wiara*. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie ŚDM na lotnisku Cuatro Vientos, Madryt, 21 VIII 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11, 24; Benedykt XVI, *Wierzmy wraz z całym Kościołem*. Homilia podczas Mszy św. na Stadionie Olimpijskim, Berlin, 22 IX 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 12, 19.

¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na lotnisku (Davao, 20 II 1981)*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. IV, 1, Poznań 1989, 203–204.

w przekonaniu o potrzebie wzajemnej modlitwy. Tradycyjnie biskup Rzymu, tak jak każdy biskup, modli się wraz ze swoim ludem i modli się za swój lud; przewodzi tej modlitwie¹¹. W świadomości omawianych papieży obecne było jednak jeszcze przekonanie, o konieczności poszerzenia tej przestrzeni modlitwy o nich samych. Nie wahali się sami prosić o modlitwę w swojej intencji; o wypływające ze wspólnie wyznawanej wiary wstawienictwo przed Panem.

Gest ten, motywowany bez wątpienia także eklezjalną naturą wiary, znajduje swoje teologiczne uzasadnienie w epizodzie z Dziejów Apostolskich o pojmaniu i uwięzieniu św. Piotra. Kiedy straż strzegły go w więzieniu, „Kościół modlił się za niego nieustannie do Boga” (Dz 12, 5). Ta modlitwa wspólnoty wierzących stanowiła, jak zauważył Jan Paweł II, kościelne odbicie modlitwy samego Chrystusa za Piotra. Była ona szczególnym uczestnictwem w modlitwie Chrystusa z Wieczernika w godzinę największej próby wiary Piotra: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara” (Łk 22, 31–32a). Modlitwie o wytrwanie Piotra w wierze towarzyszy jednocześnie nakaz Pana: „Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 32b). W ten sposób – jak zauważa z kolei Benedykt XVI – przedmiotem modlitwy Pana staje się nie tylko osobista wiara Piotra, ale także jego wiara pojmowana jako posługa dla innych. W perspektywie obu tych biblijnych przekazów widać wyraźnie, jak modlitwa Chrystusa z Wieczernika przedłuża się w modlitwie Jego eklezjalnego ciała – Kościoła. Jeśli ta modlitwa za Piotra jest modlitwą nieustanną, to – jak uzasadnia Jan Paweł II – „nie tylko dlatego, że grożą mu niebezpieczeństwa z rąk Herodów tego świata. Kościół modli się za Piotra, ponieważ spodobało się Panu związać z nim właśnie w sposób szczególny wiarę ludu chrześcijańskiego”¹².

Wyraźnie widać na tym przykładzie, że w Kościele nikt nie działa w oderwaniu od innych. Stąd też stała praktyka Kościoła, w której modlitwa za Piotra stała się pierwowzorem modlitwy za jego następców. Dokonuje się to szczególnie w każdej Eucharystii przy wspomnieniu imienia aktualnego następcy św. Piotra. Tak jak Kościół potrzebuje Piotrowej posługi umacniania w wierze, tak Piotr i każdy jego następca potrzebuje nieustannie eklezjalnego wsparcia¹³. „Tylko dzięki modlitwie Pana i Kościoła – jak zaznacza Benedykt XVI – papież może wywiązywać się ze swojego zadania utwierdzania braci”¹⁴.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores gregis*, Kraków 2003, 17, 32–33 (cyt. dalej: PG).

¹² Jan Paweł II, *Cały świat modli się za Piotra*. Homilia w czasie Mszy św., Watykan, 29 VI 1993, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 14 (1993), nr 8–9, 40; Benedykt XVI, *Chrystus umacnia wiarę Piotra*. Homilia podczas Mszy św. z nałożeniem paluszy, Watykan, 29 VI 2006, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 27 (2006), nr 9–10, 30; zob. także Benedykt XVI, *Piotr ufa Bogu*. Katecheza, 9 V 2012, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 33 (2012), nr 6, 43.

¹³ Jan Paweł II, *Kościół modli się nieustannie za Piotra*. Niedzielna Modlitwa Maryjna, Watykan, 8 VII 1979, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Modlitwy i rozważania*, cz. 1, red. ks. P. Ptasznik et al., Kraków 2009, 58–59.

¹⁴ Benedykt XVI, *Eucharystia jest tajemnicą wielkiej bliskości i komunii każdego człowieka z Panem*. Homilia podczas Mszy św. Wieczerzy Pańskiej, Watykan, 21 IV 2011, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 32 (2011) nr 6, 36.

Świadomość tej prawdy widać wyraźnie zarówno na początku pontyfikatu każdego z omawianych papieży, jak też i w różnych momentach ich sprawowania. Jan Paweł II już w pierwszym orędziu, nazajutrz po wyborze na stolicę Piotrową, wskazując na konieczność wiernego trwania w wyznawanej wierze, mówił jednocześnie, że sam potrzebuje wsparcia, prosi o modlitwę, aby uzyskać potrzebną pomoc od Boga¹⁵. Podobnie w homilii na inaugurację pontyfikatu (22 X 1978) papież, zaraz po słowach wezwania do wiary: „Nie obawiajcie się przyjąć Chrystusa i zgodzić na Jego władzę”, skierował do wiernych apel dotyczący jego samego: „Pomóżcie Papieżowi”. Także wtedy, zwracając się do wiernych różnych języków, kilkakrotnie prosił o ich żywą obecność w jego życiu i wsparcie w modlitwie dla podejmowanej misji następcy św. Piotra, aż po wymowne zawołanie kończące homilię: „Módlcie się za mnie! Pomóżcie mi, bym potrafił wam służyć”¹⁶. Motyw ten będzie powracał wielokrotnie w czasie jego pontyfikatu, a świadomość wielkiej modlitewnej solidarności z całym Kościołem będzie przeżywana jako niezastąpione źródło siły¹⁷.

Podobnie Benedykt XVI od samego początku posługi Piotrowej w podobny sposób widział swoje zakotwiczenie w wierze Kościoła i ujawniał egzystencjalne doświadczenie tej prawdy. Zaraz po wyborze zawierzył siebie modlitwom Kościoła. O wsparcie i wzajemną pomoc prosił, odwołując się do zasady duchowej solidarności¹⁸. Motyw wzajemnego oddziaływania na siebie w wierze wybrzmiał szczególnie mocno w homilii na inaugurację pontyfikatu (24 IV 2005). Wspólnota wiary, więź łącząca przyjaciół Boga – wszystkich świętych wszystkich czasów i tych, którzy jeszcze pielgrzymują w wierze, nie pozwala widzieć żadnego wierzącego, także papieża, w samotności. Tak było przy odejściu Jana Pawła II, przy wyborze jego następcy oraz u progu posługi Benedykta XVI. On sam to doświadczenie tak wyraził: „I stało się tak, że to ja, słaby sługa Boży, muszę podjąć to niesłychanie trudne zadanie, które naprawdę przekracza wszelkie ludzkie możliwości. [...] wzywaliście przed chwilą całą rzeszę świętych, reprezentowaną przez kilkadziesiąt wielkich postaci z dziejów obecności Boga wśród ludzi. Dzięki temu także we mnie pogłębia się świadomość, że nie jestem sam. Nie muszę nieść sam tego, czego w istocie nie byłbym w stanie sam udźwignąć. Rzesza świętych Bożych ochrania mnie, wspomaga i prowadzi. A wasza modlitwa, [...] wasza wiara i wasza nadzieja mi towarzyszą”¹⁹. Nieco dalej zaś, wyraźnie wskazując na eklezjalność wiary i swej posługi, mówił: „Prawdziwym programem moich rządów jest nie postępować według własnej woli ani nie

¹⁵ Jan Paweł II, *Wierność Soborowi. Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et orbi”*, Watykan, 17 X 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań–Warszawa 1987, 4–6.

¹⁶ Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu*, Watyka, 22 X 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań–Warszawa 1987, 15–17.

¹⁷ Zob. np. Jan Paweł II, *Prawda o Eucharystii jest samym sercem prawdy o Kościele*. List do kapłanów na Wielki Czwartek 1994 r., 13 III 1994, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, red. ks. P. Ptasznik et al., Kraków 2007, 990 (nr 4).

¹⁸ Benedykt XVI, *Proszę was o pomoc w posłudze Kościołowi*. Przemówienie podczas spotkania z członkami Kolegium Kardynalskiego, Watykan, 22 IV 2005, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 26 (2005), nr 6, 7.

¹⁹ Benedykt XVI, *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu, Watykan, 24 IV 2005, art.cyt., 10.

realizować swoich idei, ale wsłuchiwać się wraz z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa, poddawać się Jego przewodnictwu, tak aby to On sam prowadził Kościół. [...] Módlmy się za siebie nawzajem, aby Chrystus niósł nas na ramionach i byśmy uczyli się nosić jedni drugich”²⁰. Obejmując katedrę Biskupa Rzymu, podczas Eucharystii w Bazylice św. Jana na Lateranie (7 V 2005), także zaznaczył, że ma świadomość, iż jest związany z wielką wspólnotą wiary wszystkich czasów. Pragnie służyć na rzecz posłuszeństwa wierze, posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu; strzec, aby Pismo Święte nie zostało oderwane od żywego głosu Kościoła²¹. Wielokrotnie będzie później mówił, nawiązując także do wspomnianego epizodu uwolnienia św. Piotra z więzienia, który pokazuje siłę modlitwy Kościoła, że skuteczność tej modlitwy i wsparcie całego Kościoła czuł także on sam od początku swego pontyfikatu²².

Po ośmiu latach, kończąc posługę następcy św. Piotra, doświadczenie eklezjalności wiary wyraził ponownie w prostych osobistych słowach: „Wiedziałem jednak zawsze, że w tej łodzi jest Pan, i wiedziałem zawsze, że łódź Kościoła nie jest moja, nie jest nasza, lecz Jego. [...] Papież nie jest sam, kiedy stoi za sterem łodzi Piotrowej, choć na nim spoczywa główna odpowiedzialność; i ja nigdy nie czułem się sam, gdy dźwigałem radość i ciężar urzędu Piotrowego; Pan postawił obok mnie wiele osób, które z wielkodusznością i miłością do Boga i do Kościoła pomagały mi i były blisko mnie”²³.

Także papież Franciszek od samego początku swej posługi wskazywał na znaczenie jej eklezjalnego pojmowania. Ukazując się zaraz po wyborze (13 III 2013) w Loggi Błogosławieństwa Bazyliki Watykańskiej, po modlitwie za swego poprzednika, apelował: „Módlmy się zawsze za siebie nawzajem: jedni za drugich”. Nie poprzestając tylko na zachęcie, zainicjował taką modlitwę, co było wymownym znakiem jego świadomości eklezjalnej. Mając udzielić błogosławieństwa zebrany, skierował najpierw do wszystkich obecnych prośbę: „Zanim Biskup pobłogosławi lud, proszę was, byście pomodlili się do Pana, by pobłogosławił mnie; o modlitwę ludu proszącego o błogosławieństwo dla swojego biskupa”²⁴. Dopiero po chwili ciszy, kiedy stał pochylony przez wiernymi, sam udzielił błogosławieństwa zebrany. Podobnie też jak jego poprzednicy na urzędzie Piotrowym nie omieszkał w czasie inauguracji pontyfikatu (19 III 2013) dać wyraz koniecznej wzajemności w wierze przez modlitwę. Przywołując najpierw postać św. Józefa i motyw opieki oraz wzajemnej troski jednych o drugich, zakończył prostym apelem: „Wam wszystkim mówię: módlcie się za mnie!”²⁵.

²⁰ Tamże, 11.

²¹ Benedykt XVI, *Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu*. Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Jana na Lateranie z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu, Rzym, 7 V 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 2005 nr 7–8, 20.

²² Zob. np. Benedykt XVI, *Piotr ufa Bogu* (Katecheza, 9 V 2012), art.cyt., 43; Benedykt XVI, *Papież liczy na waszą pomoc*. Przemówienie do Papieskiej Akademii Kościelnej, Watykan, 11 VI 2012, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 33 (2012), nr 7–8, 39.

²³ Benedykt XVI, *Nigdy nie czułem się sam*. Katecheza, 27 II 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 3–4, 5.

²⁴ Franciszek, *Papież, który przyjął imię Franciszek*. Przemówienie podczas pierwszego spotkania z wiernymi, Watykan, 13 III 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, 3.

²⁵ Franciszek, *Bądźmy «opiekunami» stworzenia*. Homilia na rozpoczęcie posługi Piotrowej, Watykan, 19 III 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, 18–19.

Wzajemność w wierze między papieżem a całym Kościołem szczególnie widoczna była także we wzajemnych kontaktach z wierzącymi różnych Kościołów lokalnych podczas papieskich pielgrzymek, które stały się ważnym sposobem realizowania prymacjalnej misji umacniania w wierze. Następca św. Piotra jawił się tam często jako ten, który wspiera innych na drodze wiary, ale sam jest też umacniany świadectwem wiary Kościoła.

Wymownym tego przykładem jest nauczanie Benedykta XVI w czasie jego pielgrzymki do Polski (25–28 V 2006). Punktem wyjścia stało się dla papieża doświadczenie św. Pawła, który zapowiadając swą wizytę w Rzymie, pisał: „[...] o wierze waszej mówi się po całym świecie. [...] Gorąco bowiem pragnę was zobaczyć, aby wam użyczyć nieco daru duchowego dla waszego umocnienia, to jest abyśmy się u was nawzajem pokrzepili wspólną wiarą – waszą i moją” (Rz 1, 8.11–12). Znamienne w tej wypowiedzi Apostoła Narodów jest to, że od umocnienia wiary innych przechodzi natychmiast do wzajemnego pokrzepienia się wspólnie wyznawaną wiarą. Echo tego widać w nauczaniu papieskim. Motywem skłaniającym Benedykta XVI do pielgrzymowania do ojczyzny swego poprzednika, choć nie tylko tam, było z jednej strony pragnienie realizowania prymacjalnej misji utwierdzenia w wierze²⁶ (por. Łk 22, 32), z drugiej zaś umocnienie własnej wiary (zacerpnięcie i zakosztowanie wiary innych). Pielgrzymkowe spotkania w Polsce, przeżywane pod hasłem: „Trwajcie mocni w wierze”, miały na celu nie tylko umocnienie tych, którzy słuchali zachęty papieża do wytrwania w wierze. Ich cel był szerszy: wzajemne umocnienie w wierze wszystkich wierzących, także samego Benedykta XVI. Spotkania te miały, jak zaznaczył papież, nawiązując do wspomnianego świadectwa św. Pawła, „pokrzepić naszą wspólną wiarę – waszą i moją”²⁷.

Także później wielokrotnie i w różnych okolicznościach powtarzał on prawdę, że nikt nie może wierzyć samotnie i w ten sposób być dla siebie jedynym kryterium wiary. Wiara chrześcijańska jest w swej istocie zawsze wierzeniem razem z innymi; prawdziwie po chrześcijańsku wierzyć możemy zawsze jedynie jako „my”. Do wiary należy „ty” bliźniego i do wiary należy „my” całego Kościoła – nie zamkniętego w sobie, lecz tego wszystkich miejsc i wszystkich czasów. Trzeba trwać w żywym łańcuchu wierzących, gdzie wiary uczymy się od siebie nawzajem. Jako żywe ogniwo tego łańcucha doświadczamy, że nie można wierzyć, jeśli nie wspiera nas wiara innych. Moją wiarą zaś mam okazywać wsparcie tym, którzy także idą drogą wiary²⁸.

²⁶ Por. A. Żądło, *Europejskie pielgrzymowanie Benedykta XVI jako realizacja prymacjalnej misji utwierdzenia w wierze*, Wrocław 2014 (mps Biblioteka PWT we Wrocławiu).

²⁷ Zob. np. Benedykt XVI, *Wiercie w moc waszego kapłaństwa!* Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana, Warszawa, 25 V 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 6–7, 15. Na znaczenie tego doświadczenia św. Pawła (Rz 1, 11–12) wskazywał także Jan Paweł II. Zob. np. Jan Paweł II, *Nowy styl posługi biskupiej*. Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Austrii, Wiedeń, 12 IX 1983), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, red. ks. P. Ptasznik et alt., Kraków 2008, 211.

²⁸ Zob. np. Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie podczas podróży na Cypr*, 4 VI 2010, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 31 (2010), nr 8–9, 6–7; Benedykt XVI, *Słuchajcie słów Pana, aby były w was „Duchem i życiem”*. Przemówienie do młodzieży na Plaza de Cibeles, Madryt, 18 VIII 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 2011 nr 10–11, 10; Benedykt XVI,

5. PRYMAT W SŁUŻBIE KOMUNII WIARY KOŚCIOŁA

To doświadczenie wzajemności w wierze znajduje swój wyraz także w postulatach dotyczących formy sprawowania prymatu. Osobowy gwarant prawdziwości wiary Kościoła, czyli sukcesja apostołska, jest ujmowany w papieskim nauczaniu w sposób integralnie powiązany z eklezjalną naturą wiary chrześcijańskiej. Widać to w często podkreślanym fakcie jedności wiary całej wspólnoty przy jednoczesnej świadomości znaczenia misji sprawowanej w ramach sukcesji apostołskiej. W otwartości na Ducha Świętego i pragnieniu dochowania Mu wierności wszyscy stanowią jedno. Zarówno wierni, jak i pasterze tworzą głębokie więzi wiary; wszyscy wierzący pozostają na zawsze uczniami i zawsze potrzebują pouczenia Ducha Świętego. Ten prymat eklezjalnego zakorzenienia w wierze („bycie w Kościele”), które jest warunkiem sprawowania wszelkiego zwierzchnictwa eklezjalnego („bycie dla Kościoła”), Jan Paweł II wyraził w słowach: „Będąc darem Ducha Świętego dla Kościoła, biskup jest przede wszystkim i jak każdy inny chrześcijanin synem i członkiem Kościoła. [...] Biskup staje się «ojcem» właśnie dlatego, że jest w pełni «synem» Kościoła”²⁹. W tej samej adhortacji o posłudze biskupiej *Pastores gregis* nieco dalej dodaje: „[...] życie *Kościoła* i życie w *Kościele* jest dla każdego biskupa warunkiem spełniania swojej misji nauczania. Biskup odnajduje swoją tożsamość i swoje miejsce we wspólnocie uczniów Pana, w której otrzymał dar życia Bożego i pierwsze pouczenie w wierze”³⁰.

Nie oznacza to oczywiście zakwestionowania jego tożsamości jako autentycznego nauczyciela wiary, którą każdy biskup otrzymał wraz ze święceniami, oraz faktu, że wierni powinni okazywać mu właściwie rozumiane religijne posłuszeństwo. Istniejąc w tej służbie Prawdy „wobec wspólnoty” i „dla wspólnoty”, istnieje jednocześnie jako ten, który jest „we wspólnocie”. Rozróżnienie ontologiczno-funkcjonalne, które jest fundamentem jego bycia „dla” Kościoła, nie wykorzenia go z jego bycia „w” Kościele. Dzieje się to zgodnie z przywoływaną często w nauczaniu papieskim myślą św. Augustyna, który uczył: „Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem. [...] Z tego miejsca jesteście dla was niczym doktorzy, ale pod owym jednym Mistrzem w tej szkole wraz z wami jesteśmy współuczniami”.

Papież Franciszek, mając na względzie to właśnie tradycyjne rozróżnienie, poszerza je. Nawiązując wyraźnie do własnego doświadczenia pasterskiej posługi, wskazuje nie tylko na dwa miejsca właściwe dla pasterza, ale mówi też o trzecim. Sygnalizował to kilkakrotnie, kiedy ukazywał wiarę chrześcijańską jako wspólne, a nie samotne czy wyizolowane, bycie w drodze³¹. Najpełniej ujął to jednak w Adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*: „Dlatego niekiedy [biskup – dop. R.S.] stanie

„Aby Mu towarzyszyli i by mógł ich wysyłać”. Przemówienie podczas spotkania z seminarzystami w seminarium duchownym, Fryburg, 24 IX 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 12, 32.

²⁹ PG 10.

³⁰ Tamże, 28.

³¹ Zob. np. Franciszek, *Kościół wzrasta dzięki atrakcyjności świadectwa*. Przemówienie do księży, zakonników i zakonnice w katedrze św. Rufina, Asyż, 4 X 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 11, 14.

z przodu, aby wskazać drogę i podtrzymać nadzieję ludu, innym razem zwyczajnie stanie pośród wszystkich ze swą prostą i miłosierną bliskością, a w pewnych okolicznościach powinien iść za ludem, aby pomóc tym, którzy zostali z tyłu, a przede wszystkim dlatego, że sama owczarnia ma swój wędch, aby rozpoznać nowe drogi”³².

Wizję tę odnosi on także konkretnie do swej posługi następcy św. Piotra i pojawiających się nowych wyzwań na drodze wiary chrześcijańskiej. Wskazuje w tym kontekście na konieczność „nawrócenia papieństwa”³³, które wyraziłoby się przejściem od „przesadnej centralizacji” ku „zbawiennej «decentralizacji»”. Na drodze wiary nie idzie się nigdy samemu, stąd też oczekiwaniom od papieskiego nauczania definitywnego lub wyczerpującego słowa na temat tychże wyzwań winna towarzyszyć jednocześnie świadomość konieczności właściwego zaangażowania w ewangeliczne rozeznanie także całej wspólnoty wierzących wraz lokalnymi episkopatami³⁴.

To, co w sercu Kościoła biskup usłyszał i przyjął w posłuszeństwie wiary wraz z całą wspólnotą eklezjalną, może teraz jej przekazać, nie jako jego prywatne słowo, lecz jako słowo Boże. W ten sposób – jak przekonuje Jan Paweł II – *sensus fidei* osiąga swoją pełnię³⁵. Rysuje się tu charakterystyczna wzajemność, swoiste współprzenikanie się świadectwa wiary wszystkich wiernych i świadectwa autentycznej wiary biskupa w jego misji nauczycielskiej. Słowo przez niego głoszone będzie źródłem wiary, a zarazem jej potwierdzeniem i oczyszczeniem. W ten sposób zadanie dawania świadectwa wiary (*potestas testandi fidem*) znajduje swoją aktualizację także w trosce o przeżywanie jej w jedności, w ocenie i utrzymywaniu w ładzie jej przejawów w życiu eklezjalnym (*potestas iudicandi*)³⁶.

Jedność wiary całej wspólnoty eklezjalnej i jednoczesna świadomość znaczenia misji sprawowanej w ramach sukcesji apostoelskiej ma jeszcze jeden ważny aspekt. Związany jest on z faktem, że w bogatej symfonii świadectw oraz wielkiej sieci świadków wiary oraz w strukturze, jaką one tworzą (sukcesja apostoelska), jest jedno świadectwo i jeden świadek szczególny. Chodzi tu oczywiście o św. Piotra, który jako pierwszy złożył wyznanie wiary: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Tak jak on przewodził w wyznawaniu wiary w Jezusa Chrystusa, tak też w kontynuowanej po nim sieci świadków, w ramach sukcesji w prymacie, takie zadanie spoczywa na wszystkich jego następcach. W ten sposób sukcesja apostoelska, w komunii z sukcesją następcy św. Piotra, stanowi niezawodne kryterium trwania poszczególnych wiernych i całych wspólnot w Tradycji wspólnej wiary apostoelskiej³⁷.

³² Franciszek, Adhortacja apostoelska *Evangelii gaudium*, Kraków 2015, 31.

³³ Tamże, 32.

³⁴ Tamże, 16, 32–33; por. H. Seweryniak, *Franciszkowe marzenie o Kościele „w drodze”*, Homo Dei 2014, nr 2, 71–72; J. Schelhas, *Papieża Franciszka rozumienie prymatu*, art.cyt., 204–205.

³⁵ PG 29.

³⁶ Tamże, 10, 28–29, 44; por. R. Słupek, *Istotne elementy kolegialności eklezjalnej i jej znaczenie na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 2005, nr 1, 173–176.

³⁷ Benedykt XVI, *Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu*. Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Jana na Lateranie z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu, Rzym, 7 V 2005, art.cyt., 19; Benedykt XVI, *Sukcesja apostoelska*. Katecheza, 10 V 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 9–10, 43–44.

Dobrze ten motyw zobrazowany jest w refleksji Benedykta XVI nad osobą św. Piotra i początkiem Listu jego autorstwa (1 P 1, 3–5). List ten zdaniem niektórych egzegetów trudno uznać za Piotrowy. Wątpliwości co do jego autorstwa rodzą się u nich w związku z jego stylem i treścią. Tak poprawna i doskonała w swej strukturze greka oraz dojrzała myśl teologiczna, wyrażająca się w konkretnych sformułowaniach, sprawiają, że trudno je połączyć z możliwościami prostego rybaka z Galilei. Takie stadium rozwoju myśli teologicznej miałoby wykluczać Piotra z grona autorów. Właściwą drogą do rozwiązania tej pozornej sprzeczności jest uwzględnienie eklezjalnej natury wiary chrześcijańskiej, a sugeruje ją zakończenie tegoż Listu (5, 12). Zaznaczono tam, że nie został on napisany przez samego Piotra, ale *dia Silvano* – przy pomocy Sylwana. Słowo *dia* – „przy pomocy” – może mieć kilka znaczeń; może oznaczać zarówno kopiowanie, pomoc w redagowaniu, jak i faktyczne pisanie. Widać więc wyraźnie, że Piotr nie jest tu jakąś wyizolowaną jednostką, która pragnie wyrazić jedynie swoje oryginalne i niepowtarzalne myśli. On pisze z pomocą Kościoła; osób, które same żyją tą wiarą, pomagają mu ją pogłębić i zrozumieć. List ten – jak przekonuje papież – wyraża „wiarę Kościoła, który już jest na drodze wiary coraz bardziej dojrzałej. [...] Piotr mówi nie jako jednostka, przemawia *ex persona Ecclesiae*, jako człowiek Kościoła, niewątpliwie jako osoba mająca poczucie osobistej odpowiedzialności, ale także jako osoba przemawiająca w imieniu Kościoła. [...] Nie wypowiada się jako jednostkowy geniusz, ale przemawia właśnie w jedności Kościoła [...] nie chce wypowiadać tylko swoich słów, ale nosi w sobie rzeczywiście wody wiary całego Kościoła, i właśnie w ten sposób użycia, czyni urodzajnymi”³⁸.

Prymat Piotra i jego następców jest właściwie ujmowany w perspektywie służby wierze całego Kościoła. Jest on całkowicie podporządkowany służbie prymatowi Jezusa Chrystusa, jedynego Pana. Jako taki współistnieje w organicznej jedności z posługą następców Apostołów. Tak jak oni, tak też na mocy specjalnego wyboru Pana, każdy następca Piotra Apostoła ma być stróżem powszechnej komunii z Jezusem Chrystusem. W ten sposób, będąc razem na drodze wiary, możemy być rzeczywiście z Chrystusem, który jest Panem wszystkich³⁹. Wymownie prawdę tę wyraża określenie, którego używa św. Piotr w odniesieniu do siebie samego, w ostatnim rozdziale Pierwszego Listu. Zachęcając zwierzchników kościelnej wspólnoty, których określa mianem starszych, do właściwego spełniania swej posługi, samego siebie określa mianem *synpresbýteros* – „również starszy”, współprezbiter z prezbiterami, do których pisze (1 P 5, 1). To określenie, jak zauważa Benedykt XVI, przez ów grecki przedrostek *syn-*, czyli „współ”, „z”, „razem”, wyrażający pewien rodzaj wspólnoty w posłudze, ma co najmniej potrójne znaczenie. Potwierdza najpierw fakt istnienia zasady sukcesji apostołskiej – starsi są pasterzami dzięki tym, którzy już tę

³⁸ Benedykt XVI, *Przyszłość należy do Boga. „Lectio divina” w Rzymskim Wyższym Seminarium Duchownym*, Rzym, 8 II 2013, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 34 (2013), nr 3–4, 23–26.

³⁹ Benedykt XVI, *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty*. Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami, Watykan, 21 XI 2010), *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 31 (2010), nr 12, 13; Benedykt XVI, *Piotr – skala, na której Chrystus zbudował Kościół*. Katecheza – 7.06.2006, *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 2006 nr 11, 55.

posługę spełniają. Po drugie, jest to wyraz funkcjonowania kolegialnego zwierzchnictwa eklezjalnego, w którym pasterzem nie jest się w pojedynkę, ale w łączności z „my” pasterzy. Po trzecie zaś, ów przedrostek eksponuje prawdę o zasadniczym znaczeniu zachowania komunii z Piotrem i każdorazowym jego następcą, która jest gwarancją komunii wiary z całym Kościołem⁴⁰.

Wskazując na sukcesję w apostołacie i w prymacie, będącą osobowym gwarantem prawdziwej wiary, trzeba je widzieć więc we wzajemnej zależności oraz jako związane jednocześnie z apostołskością i jednością wiary chrześcijańskiej oraz Kościoła. Prymat, który jest wprawdzie ostateczną rękojmą integralności tradycji przekazanej przez Apostołów, nie oznacza jednak papieża samotnie sprawującego misję utwierdzenia w wierze. Jednocześnie widzialnie wierzących wszystkich miejsc i wszystkich czasów, chroni wiarę chrześcijańską przed fałszywą autonomią i sam w sobie nie jest więc też autonomiczny. Tak jak biskup nie jest nigdy sam w sprawowaniu swojej posługi, lecz zawszełączony więzami wiary w eklezjalnej komunii – z całym Kościołem, całym kolegium episkopatu i jego głową, następcą św. Piotra – tak też ten ostatni nigdy nie jest sam. Następca Piotra Apostoła w sprawowaniu swojej posługi Najwyższego Pasterza Kościoła (*munus supremi Ecclesiae pastoris*) jest zawsze w relacji – łączony komunią wiary z całym Kościołem i innymi biskupami⁴¹.

6. KONKLUZJA

Kończąc rozważania na temat współczesnych przemian w katolickiej teologii prymatu, można, jako ich zwięzłe podsumowanie, przywołać słowa z homilii Benedykta XVI wypowiedziane w Bazylice św. Jana na Lateranie (7 V 2005), podczas obejmowania katedry Biskupa Rzymu: „Posługa Papieża jest gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu. Papież nie ma głosić własnych idei, ale winien nieustannie zespolać samego siebie i Kościół więzią posłuszeństwa Słowu Bożemu. [...] Papież ma świadomość, że podejmując doniosłe decyzje, jest związany z wielką wspólnotą wiary wszystkich czasów [...]. Jego władza nie jest zatem ponad Słowem Bożym, ale mu służy, na Papieżu spoczywa zaś odpowiedzialność za to, aby to Słowo nadal było obecne w całej swojej wielkości i rozbrzmiewało czystym głosem, a nie zostało unicestwione przez nieustannie zmieniające się mody”⁴².

⁴⁰ Benedykt XVI, *Misja Apostołów Piotra i Pawła*. Homilia podczas Mszy św., Watykan, 29 VI 2008, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 29 (2008), nr 9, 48; Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z nałożeniem paluszy, Watykan, 29 VI 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 9, 17.

⁴¹ PG 56–58, 74; Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z nałożeniem paluszy, Watykan, 29 VI 2005, art.cyt., 17.

⁴² Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Jana na Lateranie z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu* (Rzym, 7 V 2005), 20.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Benedykt XVI, *Nigdy nie czulem się sam*. Katecheza, 27 II 2013), L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 3–4, 5–7.
- Benedykt XVI, *Przyszłość należy do Boga*. „*Lectio divina*” w Rzymskim Wyższym Seminarium Duchownym, Rzym, 8 II 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 3–4, 23–26.
- Benedykt XVI, *Papież liczy na waszą pomoc*. Przemówienie do Papieskiej Akademii Kościelnej, Watykan, 11 VI 2012, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 33 (2012), nr 7–8, 38–39.
- Benedykt XVI, *Piotr ufa Bogu*. Katecheza, 9 V 2012, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 33 (2012), nr 6, 41–43.
- Benedykt XVI, *Śłuchajcie słów Pana, aby były w was «Duchem i życiem»*. Przemówienie do młodzieży na Plaza de Cibeles, Madryt, 18 VIII 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 2011 nr 10–11, 8–10.
- Benedykt XVI, *Wierzmy wraz z całym Kościołem*. Homilia podczas Mszy św. na Stadionie Olimpijskim, Berlin, 22 IX 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 12, 17–19.
- Benedykt XVI, «Aby Mu towarzyszyli i by mógł ich wysłać». Przemówienie podczas spotkania z seminarzystami w seminarium duchownym, Fryburg, 24 IX 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 12, 30–32.
- Benedykt XVI, *Świat potrzebuje radości, którą rodzi wiara*. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie ŚDM na lotnisku Cuatro Vientos, Madryt, 21 VIII 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011), nr 10–11, 23–25.
- Benedykt XVI, *Eucharystia jest tajemnicą wielkiej bliskości i komunii każdego człowieka z Panem*. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej, Watykan, 21 IV 2011, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 32 (2011) nr 6, 34–36.
- Benedykt XVI, *Papieża i kardynałów nie łączy strategia działania, ale miłość Chrystusa i Jego Duch Święty*. Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami, Watykan, 21 XI 2010, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 31 (2010), nr 12, 12–13.
- Benedykt XVI, *Konferencja prasowa w samolocie podczas podróży na Cypr*, 4 VI 2010, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 31 (2010), nr 8–9, 6–7.
- Benedykt XVI, *Misja Apostołów Piotra i Pawła*. Homilia podczas Mszy św., Watykan, 29 VI 2008, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 29 (2008), nr 9, 46–48.
- Benedykt XVI, *Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Chrystusa*. Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi, Fryzyna, 14 IX 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 11, 32–34.
- Benedykt XVI, *Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół*. Katecheza, 7 VI 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 11, 54–55.
- Benedykt XVI, *Chrystus umacnia wiarę Piotra*. Homilia podczas Mszy św. z nałożeniem paliuszy, Watykan, 29 VI 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 9–10, 29–31.
- Benedykt XVI, *Sukcesja apostołska*. Katecheza, 10 V 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 9–10, 43–44.
- Benedykt XVI, *Wierzcie w moc waszego kapłaństwa!* Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana, Warszawa, 25 V 2006, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 27 (2006), nr 6–7, 15–17.
- Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z nałożeniem paliuszy, Watykan, 29 VI 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 9, 15–18.
- Benedykt XVI, *Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu*. Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Jana na Lateranie z okazji objęcia katedry Biskupa Rzymu, Rzym, 7 V 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 7–8, 18–21.

- Benedykt XVI, *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu, Watykan, 24 IV 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 6, 10–12.
- Benedykt XVI, *Proszę was o pomoc w posłudze Kościołowi*. Przemówienie podczas spotkania z członkami Kolegium Kardynalskiego, Watykan, 22 IV 2005, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 26 (2005), nr 6, 7–8.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Kościół wzrasta dzięki atrakcyjności świadectwa. Przemówienie do księży, zakonników i zakonnicy w katedrze św. Rufina*, Asyż, 4 X 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 11, 13–15.
- Franciszek, *Papież, który przyjął imię Franciszek*. Przemówienie podczas pierwszego spotkania z wiernymi, Watykan, 13 III 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, 3.
- Franciszek, *Bądźmy „opiekunami” stworzenia*. Homilia na rozpoczęcie posługi Piotrowej, Watykan, 19 III 2013, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 34 (2013), nr 5, 18–19.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores gregis*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Wierność Soborowi*. Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et orbi”, Watykan, 17 X 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1987, 1–6.
- Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*. Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu, Watykan, 22 X 1978, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1987, 13–17.
- Jan Paweł II, *Jest nie do pomyślenia, aby chrześcijanin istniał tylko dla siebie*. Homilia podczas Mszy św. na lotnisku, Davao, 20 II 1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. IV, 1, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1989, 202–205.
- Jan Paweł II, *Cały świat modli się za Piotra*. Homilia w czasie Mszy św., Watykan, 29 VI 1993, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 14 (1993), nr 8–9, 40.
- Jan Paweł II, *Prawda o Eucharystii jest samym sercem prawdy o Kościele*. List do kapłanów na Wielki Czwartek 1994 r., 13 III 1994, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 3: *Listy*, red. ks. P. Ptasznik et al., Kraków: Wydawnictwo M 2007, 986–990.
- Jan Paweł II, *Nowy styl posługi biskupiej*. Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Austrii, Wiedeń, 12 IX 1983), w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, red. ks. P. Ptasznik et al., Kraków: Wydawnictwo M 2008, 211–214.
- Jan Paweł II, *Kościół modli się nieustannie za Piotra*. Niedzielną Modlitwa Maryjna, Watykan, 8 VII 1979, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 15: *Modlitwy i rozważania*, cz. 1, red. ks. P. Ptasznik et al., Kraków: Wydawnictwo M 2009, 58–59.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Tarnów 2002, 57–65.

Literatura przedmiotowa

- Buchenfeld A., *Prymat biskupa Rzymu w perspektywie dialogu katolicko-prawosławnego i katolicko-luterańskiego. Próba syntetycznego ujęcia*, Summarium 20–21 (1991–1992), 5–18.
- Bujak J., *Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 2001, nr 2, 21–31.
- Changer la papauté?*, red. P. Tihon, Paris: Cerf 2000.
- Congar Y., *Collège, primauté, conférences épiscopales: quelques notes*, Esprit et Vie 1986, nr 27, 385–390.
- Congar Y., *Eglise et papauté*, Paris: Cerf 1994.
- Congar Y., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris: Cerf 1971.
- Congar Y., *L'Église, une, sainte, catholique et apostolique*, Paris: Cerf 1970.
- Congar Y., *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf 1970.
- Congar Y., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Ed. 2, Paris: Cerf 1964.
- Congar Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, Ed. II, Paris: Cerf 1953.

- Góźdz K., *Prymat według Josepha Ratzingera*, *Studia Nauk Teologicznych PAN* 10 (2015), 67–79.
- Hryniewicz W., *Jedność za wielką cenę. Prawosławni o prymacie papieskim*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1997, nr 1, 69–76.
- Legrand H., *La réalisation de l'Église en un lieu*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, *Dogmatique II*, red. B. Lauret, R. Refoulé, Paris: Cerf 1983, 143–345.
- Porada R., *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły? Perspektywa ekumeniczna*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny 2009, 65–89.
- Pottmeyer H.J., *Le rôle de la papauté au troisième millénaire – une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris: Cerf 2001.
- Ricca P., *La papauté en discussion: attentes et perspectives pour le III millénaire*, *Irénikon* 1997, nr 1, 30–40.
- Rossetti C.L., *Quale primato per il terzo millennio?: prospettive intorno a un importante dibattito ecumenico*, *Rassegna di Teologia* 2005, nr 1, 97–114.
- Schelhas J., *Papieża Franciszka rozumienie prymatu*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 2016, nr 3, 195–210.
- Seweryniak H., *Franciszkowe marzenie o Kościele „w drodze”*, *Homo Dei* 2014, nr 2, 58–73.
- Słupek R., *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przelomu XX i XXI w. (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)*, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2017.
- Słupek R., *Istotne elementy kolegalności eklezjalnej i jej znaczenie na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 2005, nr 1, 169–179.
- Słupek R., *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegalność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004.
- Tück J.-H., *Communio-Primat: von Benedikt XVI. zu Franziskus: Überlegungen zum Petrusdienst im dritten Jahrtausend*, w: *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, red. M. Knapp, T. Söding, Freiburg im Breisgau: Herder 2014, 54–72.
- Żądło A., *Europejskie pielgrzymowanie Benedykta XVI jako realizacja prymacjalnej misji utwierdzenia w wierze*, Wrocław 2014 (mps Biblioteka PWT we Wrocławiu).
- Żmudziński M., *„Ty jesteś Piotr”*. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II, Olsztyn: Wydawnictwo „Hosianum” 2003.

CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS IN THE CATHOLIC THEOLOGY OF THE PRIMACY OF THE BISHOP OF ROME

Summary

The Catholic theology of the primacy of the bishop of Rome received an essential impulse for development thanks to the incentive of John Paul II, which appeared in the encyclical about ecumenical activity *Ut unum sint* (No. 95). The article undertakes one of the motifs of this development included in the thesis: the essence and form of the service of the bishop of Rome's primacy in the Church is determined by the very nature of Christian faith, or – more precisely – by ecclesial nature of the faith. The mission of St Peter and of his successors is in the service of this faith (cf. Lk 22, 32).

The first part of the article presents the context of a contemporary, post-conciliar perspective of the primacy of the bishop of Rome. In the second part the author points out that the truth about the ecclesial *itinerarium* of St Peter's faith (living the faith in the Church and with the Church) constitutes the crucial element of the papal teaching at the end of the 20th and at the beginning of the 21st century. This truth shapes the primatial self-awareness of the Popes of this period and is expressed in the form in which their service is performed. The ecclesial reciprocity in the faith causes the primacy itself to be presented as ministry in the service of communion of faith of the whole Church.

Key words: primacy of bishop of Rome, Church, ecclesial character of faith, ecclesiology

Nota o Autorze

Ksiądz **Roman SŁUPEK** SDS – prezbiter w Towarzystwie Boskiego Zbawiciela (Societas Divini Salvatoris – salwatorianie), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL (1998–2002). Wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSD Salwatorianów w Bagnie (od 2002) oraz na PWT we Wrocławiu (od 2007). Autor czterech książek oraz trzydziestu artykułów naukowych. Ostatnio opublikował m.in.: *Credo et credimus Ecclesiam. Eklezjalność wiary chrześcijańskiej w nauczaniu papieskim przełomu XX i XXI w. (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek)* (Kraków 2017) oraz *Wiem, komu uwierzyłem. Zarys teologii wiary* (Kraków 2018). Obszary zainteresowań naukowych: eklezjologia, teologia wiary, teologia religii.

Kontakt e-mail: rs1971@op.pl

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

UBÓSTWO ZNAKIEM WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: ubóstwo, Kościół, wiarygodność

1. Wstęp. 2. *Pakt katakumb* i inne wypowiedzi hierarchów. 3. Papieskie wołanie o „Kościół ubogi”. 4. *Extra pauperes nulla salus* – propozycja eklezjologiczna Victora Codiny. 5. *Via paupertatis* – podsumowanie

1. WSTĘP

Temat ubóstwa powrócił do teologicznej debaty wraz z pontyfikatem papieża Franciszka¹. Obecny biskup Rzymu przywołuje tę kwestię nie z powodu swojego pochodzenia i latynoskiej teologii wyzwolenia, przypomnijmy tylko, że w nauczaniu J.M. Bergoglio mówił o teologii kultury, nie zaś o teologii wyzwolenia, ale inspiruje się najgłębszym przesłaniem Ewangelii i tradycji. Widać to wyraźnie chociażby w przemówieniu z okazji 70-lecia ustanowienia Światowej Rady Kościołów, które papież wygłosił w Genewie 21 czerwca 2018 r.². Biskup Rzymu podkreśla, że chrześcijanie są wiarygodni, jeśli słuchają wołania najuboższych i „niewinnych ofiar” wykluczenia, ubóstwa i konfliktów. „Wiarygodność Ewangelii, zdaniem Franciszka, jest poddawana próbie przez sposób, w jaki chrześcijanie reagują na wołanie tych, którzy w każdym zakątku ziemi niesprawiedliwie są ofiarami tragicznego narastania wykluczenia, które, rodząc ubóstwo, podsyca konflikty”³. Zdaniem papieża, „słabsi są coraz bardziej marginalizowani, pozbawieni chleba, pracy i przyszłości, podczas gdy bogatych jest coraz mniej i są coraz bogatsi. Czujemy się wzywani przez płacz tych, którzy cierpią i okazujemy współczucie”. Dlatego Kościół nie powinien skupiać się na pomysłach, strategiach i programach, ale przyciągać siłą miłości, świadectwa i zaangażowania. Wtedy rośnie, kiedy działa jak magnes.

¹ Zob. H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, Poznań 2014; C. Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, Warszawa 2018.

² <https://papiez.wiara.pl/doc/4829027.Potrzebujemy-nowego-rozmachu-ewangelizacyjnego> [dostęp: 2.11.2018].

³ Tamże.

Franciszek wyjaśnia, że „nie wierzy się w Jezusa Chrystusa poprzez pozyskiwanie poparcia, a Ludu Bożego nie można sprowadzić do rangi organizacji pozarządowej”⁴. W przypadku chrześcijan dynamika ma być radykalnie inna. „Nie byłibyśmy wierni powierzonej nam misji, uczy papież, gdybyśmy sprowadzili ten skarb do wartości czysto immanentnego humanizmu, dostosowanego do chwilowej mody. I byłibyśmy złymi stróżami, gdybyśmy tylko chcieli go zachować, grzebiąc go w ziemi z obawy, że zostaniemy sprowokowani wyzwaniem świata”⁵. Zadanie wierzących w Jezusa jest jednoznaczne: „jesteśmy wezwani, aby być ludem, który żyje i dzieli się radością Ewangelii”⁶.

Ubóstwo w papieskiej refleksji staje się więc znakiem wiarygodności samego Kościoła, jego nieformalnym znamieniem. Dlatego warto podjąć analizę tej kwestii w perspektywie eklezjologii fundamentalnej, której celem jest, jak słusznie zauważa H. Seweryniak, „uzasadnienie rozumowo i empiryczno-historyczne aktu wiary eklezjalnej, określenie wiarygodności tego aktu oraz apologia najbardziej atakowanych punktów wiary w Kościół”⁷. W przedkładanym tekście chcę, po pierwsze, przedstawić współczesną refleksję teologiczną nad kwestią ubóstwa. Uczynię to, zwracając szczególną uwagę na dwudziestowieczną tradycję Kościoła, myśl papieża Franciszka oraz refleksję teologiczną. Po drugie zaś, zapytam o możliwość poszerzenia dróg uzasadniania wiarygodności Kościoła. H. Seweryniak, definiując je, wymienia następujące: *via paradoxa*, *via historica*, *via notarum*, *via empirica*, *via dialogica*, *via ethica*⁸, zauważa przy tym, iż specyficzne modele wciąż kształtują się. Dlatego pytanie o *via paupertatis* – „drogę ubóstwa” wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

2. PAKT KATAKUMB I INNE WYPOWIEDZI HIERARCHÓW

Kwestia ubóstwa wyraźnie powróciła wraz z przygotowaniem do ostatniego soboru. „Pytanie o Kościół ubogi, stwierdza W. Kasper, odegrało [...] istotną rolę podczas Soboru Watykańskiego II”⁹. Najpierw pojawiło się w wygłoszonym 11 września 1962 r. przemówieniu Jan XXIII przygotowującym sobór, papież wyraźnie użył pojęcia „Kościół ubogi”. Natomiast w samych dokumentach soborowych, Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁰, temat ten powraca jedynie epizodycznie. Pierwszy z dokumentów uczy, że „jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, 12.

⁸ Zob. tamże, 14–22; szerzej na ten temat zob. H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole 1997, 27–48.

⁹ W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, Warszawa 2015, 104.

¹⁰ Zob. *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

do wejścia na tę samą drogą [...], tak samo i Kościół [...] nie dla szukania ziemskiej chwały powstał, lecz dla szerzenia pokory i wyrzeczenia również swoim przykładem”; dlatego też Kościół darzy „miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi” (nr 8). Druga zaś z przywołanych konstytucji rozpoczyna się znamiennymi słowami: Kościół dzieli „radość i nadzieję, smutek i twogę ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących” (nr 1).

Tak nikła refleksja nad kwestią ubóstwa nie pozostaje bez echa. Kardynał Giacomo Lercaro, arcybiskup Bolonii, zgłasza w tej sprawie interwencję (1962 r.). Hierarcha sugeruje, aby tajemnica Chrystusa i Kościoła w dokumentach soborowych wybrzmiała w całej pełni. „Chciałbym zwrócić Waszą uwagę, zauważa kardynał, właśnie na owo objawienie się tajemnicy Chrystusa w Kościele, tajemnicy, która nie tylko w nim trwa, ale też cechuje się największą historyczną aktualnością. Przypominam, że tajemnica Chrystusa w Jego Kościele jest zawsze – a zwłaszcza dziś – Jego tajemnicą w ubogich, jako że Kościół, jak mówi Ojciec Święty Jan XXIII, jest z pewnością wspólnotą wszystkich ludzi, ale w szczególności ubogich”¹¹. Kardynał G. Lercaro wyraża przy tym swoje zdziwienie i niepokój: „Przeglądając treść wszystkich projektów, które otrzymałem wczoraj, zdziwiłem się i zasmuciłem z powodu pewnej luki. Wszystkie teksty, które mi przekazano lub które mają być mi przekazane, odnoszą się – trzeba to jednoznacznie stwierdzić – zbyt niejasno i nie dość precyzyjnie do dynamizmu historycznego, postrzeganego z perspektywy pierwotnego i fundamentalnego wymiaru objawienia się tajemnicy Chrystusa”¹². Brak refleksji nad kwestią ubóstwa budzi u hierarchy szczególnie niepokój. Jego zdaniem, nauczanie ojców Soborowych żadną miarą nie spełni swojego zadania, jeżeli nie uczyni duszą Soboru „tajemnicy Chrystusa w ubogich oraz jego skierowanego do ubogich orędzia”¹³.

Włoski hierarcha stawia przed Ojcami Soboru konkretne zadanie. Po pierwsze, wzywa, aby głosić ubogim Dobrą Nowinę z nie mniejszą gorliwością niż we wcześniejszych wiekach („w porównaniu z wcześniejszymi epokami ubogim głosi się Dobrą Nowinę z mniejszą gorliwością; wydaje się, że ich serca są odleglejsze od tajemnicy Chrystusa i Kościoła i bardziej na nią zamknięte”¹⁴); pod drugie, sugeruje, aby badać tajemnicę ubóstwa wszelkimi sposobami i przypominać o prawach, jakie przysługują najuboższym („niemniej jednak tajemnica ubóstwa zaprzęta dziś umysły ludzi, którzy – nurtowani niepokojącymi czy wręcz dramatycznymi pytaniami – starają się badać położenie ubogich, czy to jednostek, czy też całych narodów, które żyją w ubóstwie, a które mimo to uzyskały na nowo świadomość własnych praw”¹⁵); po trzecie, apeluje, aby pokonywać niechęć do ubogich, która szczególnie daje o sobie znać wśród najbogatszych („z ubóstwa, w którym żyje olbrzymia więk-

¹¹ Interwencja kardynała Giacomo Lercaro na rzecz ubogich (1962), w: H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, Poznań 2014, 211–212.

¹² Tamże, 212.

¹³ Tamże, 213.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

zość (dwie trzecie ludzkości), naigrawa się dziś niezmiernie bogata mniejszość, która każdego dnia odczuwa coraz większy wstręt do ubogich mas i za podszeptami człowieka cielesnego pragnie coraz to nowych bogactw¹⁶).

Zdaniem kard. G. Lercaro, ewangelizacja ubogich jawi się jako najpilniejsze zadanie Kościoła: „nie sprostamy najbardziej autentycznym i najgłębszym postulatam naszych czasów (w tym i wielkim nadziejom na to, że będziemy popierać jedność wszystkich chrześcijan), a wręcz odmówimy ich spełnienia, jeżeli obok wielu innych zagadnień Soboru nie zajmiemy się problemem ewangelizacji ubogich¹⁷. I dodaje: „tematem tego Soboru jest Kościół, ale tylko o tyle, o ile jest on przede wszystkim «Kościółem ubogich»¹⁸”.

Włoski kardynał sugeruje, aby w dokumentach soborowych znalazły się konkretne propozycje dotyczące ubogich. Jego zdaniem, należy najpierw pogłębić naukę o ubóstwie Chrystusa, ponadto dowartościować ubogich, ukazując ich godność i miejsce w Kościele, a także zwrócić uwagę na odnowę kościelnych struktur w duchu ubóstwa. Interwencja kardynała G. Lercaro zawiera również praktyczne postulaty, które mogą zostać uzupełnione dekretami. Hierarcha zauważa, że wszelkie uwagi należy czynić z mądrością i umiarem, a równocześnie w sposób bezkompromisowy i odważny. Mając na uwadze ubogich, kardynał postuluje: „ograniczenie się w użytkowaniu dóbr materialnych – przede wszystkim przez tych, u których i w osobach których trudno dostrzec święte ubóstwo, zgodnie ze słowami Pisma: «Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci dam» (Dz 3, 6)¹⁹; „zobowiązanie hierarchów do nowego stylu życia i sposobu traktowania innych – takich, które nie będą wywoływały zdziwienia i konsternacji u ludzi ani nie będą gorszyły ubogich. My, którzy często jesteśmy naprawdę ubodzy, nie możemy sprawiać wrażenia, jakobyśmy byli bogaci²⁰; „świętego ubóstwa w zakonach duchownych przestrzegać powinny nie tylko pojedyncze osoby, ale i całe wspólnoty²¹; „nowej postawy wymaga również płaszczyzna ekonomiczna. Zlikwidujemy takie instytucje przeszłości, które nie przynoszą żadnego pożytku, a które krępują tylko bezinteresowną i hojną pracę apostołską²². Interwencja kardynała Lercaro okazała się pierwszym tak mocnym głosem hierarchii w kwestii ubóstwa Kościoła. Szybko też znalazła kontynuatorów.

16 listopada 1965 r., na trzy tygodnie przed zakończeniem Soboru, w katakumbach Domitylli pod Rzymem spotkało się czterdziestu biskupów z całego świata. Postanowili oni odpowiedzieć na apel Jana XXIII, który wołał o „Kościół ubogi”. Pasterze na czas posoborowy, podjęli konkretne postanowienia dotyczące zarówno ich życia, jak i posługi duszpasterskiej: „Przyrzekli, że będą prowadzić proste życie, zrezygnują z insygniów władzy pasterskiej oraz zawrą z ubogimi swoista umowę, którą nazwano «opcją na rzecz ubogich». To znaczy, będą patrzeć na świat z perspektywy

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, 214.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, 215.

²⁰ Tamże, 216.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

utrzymywanych w nędzy lub zepchniętych w nędzę grup społecznych oraz zgodnie z tą perspektywą działać”²³.

Mając świadomość wagi samego soboru, pasterze w *Pakcie Katakumb* – bo taką nazwę nosi ich deklaracja, wyrazili prawdę przede wszystkim o własnej kondycji. Ponadto zobowiązali się do walki z egoizmem i próżnością, a także przyznali szczególne miejsce ubogim w Kościele, wyrażając solidarność z nimi. Ich zobowiązań nawet dzisiaj brzmią niezwykle radykalnie i mogą zaskakiwać. Oto ich treść:

1. Będziemy starali się żyć tak, jak zwykle żyją nasi wierni – dotyczy to warunków zamieszkania, żywienia, środków transportu i wszystkiego, co się z tym wiąże.
2. Wyrzekamy się na zawsze bogactwa i jego przejawów, zwłaszcza w ubiorze (kosztowne materiały, zwracające uwagę barwy) i insygniach władzy pasterskiej, które nie będą wykonywane z metali szlachetnych – złota ani srebra – lecz mają odpowiadać duchowi Ewangelii.
3. Nie będziemy posiadać ruchomości ani nieruchomości, ani imiennych rachunków bankowych. A jeśli coś z tego będzie nam niezbędne, przeniesiemy własność na diecezję albo na dzieło społeczne bądź charytatywne.
4. O ile będzie to możliwe, zarządzanie finansami i majątkami naszych diecezji przekażemy komisji złożonej z kompetentnych świeckich, którzy świadomi są swego apostołskiego posłannictwa – abyśmy mogli pełnić posługę apostołów i pasterzy, a nie zarządców.
5. Nie będziemy się zgadzać, by używano w stosunku do nas – w mowie ani w piśmie – tytułów podkreślających pozycję społeczną lub władzę, takich jak «eminencja» czy «ekscelencja». Wolimy, aby zwracać się do nas w formie, która bardziej odpowiada Ewangelii: «Ojczce».
6. W swoim zachowaniu i w relacjach z innymi osobami (na przykład podczas nabożeństw liturgicznych i spotkań towarzyskich, jako gospodarze czy też goście) będziemy unikać wszystkiego, co mogłoby sprawiać wrażenie, że w sposób uprzywilejowany i z większą uwagą traktujemy ludzi bogatych i wpływowych.
7. Schlebiana, a tym bardziej budzenia czyjejkolwiek próżności, będziemy również unikać, dziękując za ofiary, prosząc o nie i w każdej innej sytuacji. Będziemy prosić naszych wiernych o to, aby traktowali swoją donację jako zwykły element Mszy Świętej lub działalności apostołskiej, czy też społecznej.
8. Podejmując apostołską i duszpasterską działalność wobec osób prześladowanych, pokrzywdzonych i pozbawionych możliwości rozwoju, oddamy im do dyspozycji tyle pieniędzy, czasu, uwagi, współczucia i środków materialnych, ile będzie trzeba, tak jednak, aby nie zaszkodzić tym innym osobom lub grupom w naszej diecezji. Będziemy wspierać wszystkich świeckich, zakonników, diakonów i kapłanów, których Pan wzywa do tego, by dzielili życie i pracowali z ludźmi egzystującymi w nędzy oraz głosili im Ewangelię.
9. Świadomi zobowiązania do miłości i sprawiedliwości oraz ich wzajemnego związku będziemy istniejące «dzieła dobroczynne» przekształcać w dzieła pomocy społecznej, oparte na miłości i sprawiedliwości i otwarte jednakowo na wszystkie kobiety i wszystkich mężczyzn. Chcemy w ten sposób wyświadczyć skromną przysługę odpowiednim instytucjom państwowym.
10. Uczynimy wszystko, aby osoby odpowiedzialne we władzach i służbach publicznych naszych państw tworzyły oraz stosowały w praktyce takie prawa, struktury i instytucje społeczne, jakie są konieczne dla zapewnienia sprawiedliwości, równości oraz wszechstronnego harmonijnego rozwoju każdego człowieka i wszystkich ludzi – by dzięki temu ukształtował się nowy ład społeczny, odpowiadający godności człowieka i dzieci Bożych.
11. Przekonani, że zasada kolegalności biskupów będzie najlepiej odpowiadać Ewangelii, jeżeli pasterze będą ją urzeczywistniać wspólnie w posłudze wobec większości – dwóch trzecich ludzkości – która żyje w nędzy fizycznej, kulturowej i moralnej, zobowiązujemy się:

²³ *Pakt Katakumb – Pakt na rzecz Kościoła służebnego i ubogiego*, w: H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek...*, dz.cyt., 217–218.

- a. wprowadzać w życie – na miarę naszych możliwości – nowe projekty we współpracy z episkopatami krajów ubogich;
 - b. dawać świadectwo Ewangelii na szczeblu organizacji międzynarodowych [...] oraz wspólnie dążyć do tworzenia takich struktur ekonomicznych i kulturowych, które umożliwią ubogiej części ludzkości przezwycięzenie nędzy; nie godzić się na to, że w coraz bogatszym świecie w ubóstwie pogrążają się całe narody.
12. Aby nasza praca była prawdziwą służbą, zobowiązujemy się, w pasterskiej miłości, dzielić życie z naszymi braćmi w Chrystusie – wszystkimi świeccymi, zakonnikami i kapłanami. W tym celu będziemy:
- a. dokonywać z nimi «stałej krytycznej rewizji naszego życia»;
 - b. dostrzegać w nich współpracowników; nie być przełożonymi na wzór tego świata, lecz raczej inspirowanymi przez Ducha Świętego animatorami;
 - c. starać się być po ludzku obecni, otwarci i dostępni;
 - d. otwierać się na wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanej przez nich religii.
13. Po powrocie do swoich diecezji ogłosimy te zobowiązania wiernym, prosząc ich o to, aby pomagali nam wytrwać w nich poprzez swe zrozumienie, współpracę i modlitwę. Niech Bóg dopomoże nam dochować wierności naszym zobowiązaniom²⁴.

Sygnatariusze *Paktu Katakumb*, będąc uczestniczkami *Vaticanum II*, uznali się równocześnie za rzeczników tej części ludzkości, która żyje w ubóstwie i biedzie. Ich deklaracja to czyn pionierski. „Jako pierwsi, zauważa H. Waldenfels, zastosowali w praktyce zasady Soboru, takie jak powiązanie wymiaru dogmatycznego z duszpasterskim, postulowane w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, oraz koncepcję Kościoła jako Ludu Bożego, zaakcentowana w Konstytucji *Lumen gentium*”²⁵.

W latach soborowych wielu hierarchów podjęło apel papieża Jana XXIII²⁶ i odpowiedziało na papieskie wezwanie budowania Kościoła ubogiego. W ich słowach i czynach możemy odnaleźć wyraźne znaki powrotu do prostoty, autentyzmu i ewangelicznego radykalizmu. Kardynał A. Lienart wskazywał, że współcześnie „Kościół musi odnaleźć pewien aspekt, nieco zatarty na przestrzeni wieków: oblicze ubóstwa. Pamiętając, że Apostołowie byli prostymi rybakami w Galilei, a sam Pan chciał żyć w ubóstwie, Kościół będzie dokładał starań, aby być bardziej wiernym temu ideałowi”²⁷. Z kolei arcybiskup Lyonu kardynał P.-M. Gerlier zauważył, iż „Kościół, który nie chce być bogaty, koniecznie trzeba uwolnić z pozorów bogactwa. Kościół musi pokazać, jaki jest naprawdę: jest Matką ubogich, która troszczy się przede wszystkim o to, by dać swym dzieciom chleb ciała i chleb duszy [...]”²⁸. Biskup Arras G. Huyghe wyznał: „Jako biskup, nie mogę z dnia na dzień wszystkiego uprościć, ale muszę zadawać sobie pytanie na temat szat, jakie zwyczaj każe mi nosić podczas ceremonii liturgicznych lub przy innych okazjach, na temat oznak czci, jaka jest mi składana podczas nabożeństw i na dzień...”²⁹. Biskup G.-L. Mercier, pasterz Laghouat, pyta zaś: „Wielu biskupów już wprowadziło do swych strojów wię-

²⁴ Tamże, s. 219–222.

²⁵ Tamże, 218.

²⁶ Dominikanin Y. Congar zebrał ich wypowiedzi, zob. Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, Kraków 2000, 143–151.

²⁷ Tamże, 143–144.

²⁸ Tamże, 144.

²⁹ Tamże.

cej ubóstwa i prostoty. Czemu nie posunąć się dalej i tekstu Ewangelii: «ni srebra, ni złota» nie przyjąć dosłownie do siebie, w odniesieniu do insygniów godności biskupiej – i mieć insygnia ze zwykłego metalu?»³⁰. Zdaniem tego hierarchy: „Sobór Watykański II jest pierwszym soborem, który zastaje Kościół już ubogi, bez państwa doczesnego, bez politycznej potęgi papieżstwa, ale bardziej promieniujący i bardziej słuchany niż kiedykolwiek”³¹. Melchicki patriarcha Antiochii biskup Maximos z kolei wyznaje: „Kościół i ubodzy: wszędzie jest coś do zrobienia, aby Kościół naprawdę był Kościołem wszystkich, a zwłaszcza Kościołem ubogich... Ubóstwo jest dla Kościoła sprawą życia i śmierci; bez ubóstwa Kościół straci świat robotniczy”³². Kardynał Joseph Frings, arcybiskup Kolonii, również zauważa, że „Kościół można pojąć bez tych zewnętrznych wyróżnień honorowych. Tam, gdzie szaleją prześladowania, Kościół musi z tych zaszczytów zrezygnować i to nie przynosi szkody jego życiu wewnętrznemu”³³. Biskup Juan Jose Iriarte z Reconquista w Argentynie, medytując tajemnicę ubóstwa Jezusa, podkreśla: „Jak trudno nam, biednym biskupom Kościoła Chrystusowego w XX w., przekazywać orędzie, które u swych źródeł jest zanurzone w ubóstwie Wcielenia, Żłóbka i Krzyża, głoszone przez robotnika, który żył, nie mając nawet nory, jak lisy, obmywał nagie stopy ludzkie, których nazywał «przyjaciółmi», wypowiadał się, używając prostego języka zagubionej drachmy; orędzie przeznaczone dzisiaj dla ludzi żyjących w proletariackiej surowości, z których 65% cierpi głód, część żyje w dzielnicach nędzy, slumsach; którzy nazywają siebie «towarzyszami» i są przyzwyczajeni do ostrego i bezpośredniego języka swych przywódców, tak jak do prostych linii swych wieżowców, rzucania mięsem i podkoszulków noszonych przez ich przywódców wojskowych podczas parad; a my mamy głosić to orędzie z wyżyn naszych marmurowych ołtarzy i naszych «pałaców» biskupich, w niezrozumiałym baroku naszych mszy pontyfikalnych, z ich dziwnymi baletami mitr, w przedziwnych peryfrazach naszego kościelnego języka, gdy wychodzimy przed nasz lud odziani w purpurę, w najnowocześniejszym samochodzie lub w wagonie pierwszej klasy, a lud wychodzi nam na spotkanie, nazywając nas «Wasza Wielebność», «Eminencjo», i zgina kolana, by ucałować kamień naszego pierścienia! Wyzwolenie się spod tych ton historii i obyczajów nie jest rzeczą łatwą”³⁴. Biskup Louis-Jean Guyot, pasterz Coutances i Avranches, w *Liście pasterskim na Wielki Post* 1963 r. przyznał, iż „ubóstwo, które jest znakiem Wcielenia, musi być także znakiem Kościoła”³⁵ oraz „Kościół znajdzie swój prawdziwy styl życia i będzie Kościołem ubogich na tyle, na ile każdy chrześcijanin będzie się starał żyć Chrystusa i mieć, tak jak On, duszę ubogiego”³⁶.

W dobie Soboru refleksja nad ubóstwem wyraźnie powraca. Dla wielu hierarchów tylko Kościół ubogi pozostaje wspólnotą wiarygodną. Ubóstwo jawi się więc

³⁰ Tamże, 145.

³¹ Tamże, 146.

³² Tamże, 147.

³³ Tamże, 148.

³⁴ Tamże, 149–150.

³⁵ Tamże, 150.

³⁶ Tamże, 151.

jako wyraźny znak wiarygodności chrześcijaństwem. Postulat ubogiego życia pasterze traktują bardzo osobiście. Widzą w nim wezwanie do rezygnacji z przepychu i wystawności. Odkrywają przy tym chrystologiczną i eklezjotwórczą jego wartość. „Kościół ubogi” jest według nich Kościołem autentycznym i źródłowym, naśladującym Chrystusa.

3. PAPIESKIE WOŁANIE O „KOŚCIÓŁ UBOGI”

Papież Franciszek już w chwili inauguracji pontyfikatu, 13 marca 2013 r., wyraził pragnienia, aby współczesny Kościół był ubogi i równocześnie otwarty na ubogich³⁷. Papieskie słowa, jak zauważa V.M. Fernández, nie stanowiły w żadnym razie wezwania do uprawiania teologii wyzwolenia. „W kościele, wyjaśnia argentyński teolog, prowadzone są ożywione dyskusje o ubogich i o wyzwoleniu, a w ubiegłym stuleciu mieliśmy do czynienia z dwoma skrajnościami. Pierwsza z nich polegała na sprowadzaniu wszystkiego do analizy marksistowskiej i poddawaniu całej refleksji analizom socjologicznym. Druga skrajność polegała na nieufności wobec wszelkiego dyskursu socjalnego i na określeniu mianem ideologii marksistowskiej każdego, kto bronił ubogich. Obydwie tendencje wydały złe owoce w Ameryce Łacińskiej czy to poprzez wciągnięcie młodych do *guerilli*, czy też poprzez wsparcie dla rządów autorytarnych uciekających się do zabójstw. Kardynał Bergoglio zawsze odrzucał te skrajności. Przez całe swe życie stawał po stronie ubogich i z mocą działał przeciwko wszelkim formom pogardy dla ludzi uważanych za zbyt bogatych w społeczeństwie. Według niego ubodzy są sercem Kościoła”.

Wypowiedź argentyńskiego teologa rzuca światło na papieską troskę o ubogich, która zajmuje istotne miejsce zarówno w jego refleksji teologicznej, jak i w całej działalności duszpasterskiej Franciszka. Jaką właściwie treść zawiera papieska eklezjologia ubogich i co oznacza wyrażenie „Kościół ubogi dla ubogich”, tak chętnie przywoływane przez obecnego biskupa Rzymu?

„Kościół ubogi” to w pierwszej kolejności wspólnota słuchająca głosu ubogich. W Adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* papież wzywa wierzących w Chry-

³⁷ „Niektórzy nie wiedzieli, wyznaje papież, dlaczego Biskup Rzymu chciał być nazywany Franciszkiem. Niektórzy myśleli o Franciszku Ksawerym, o Franciszku Salezym, a nawet o Franciszku z Asyżu. Opowiem wam, jak to się stało. Podczas wyboru obok mnie był emerytowany arcybiskup São Paulo, a zarazem emerytowany prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, kardynał Claudio Hummes: wielki przyjaciel. Kiedy robiło się trochę «niebezpiecznie», pocieszał mnie. A kiedy doszło do dwóch trzecich głosów i rozległy się zwyczajne w takiej sytuacji oklaski, bo wybrano papieża, on mnie objął, ucałował i powiedział: «Nie zapomnij o ubogich». Słowo to zapadło mi w serce: biedni, ubodzy. Potem w nawiązaniu do ubogich pomyślałem natychmiast o św. Franciszku z Asyżu. Pomyślałem też o wojnach, a tymczasem dalej trwały liczenie głosów, aż do ostatniego. Franciszek jest człowiekiem pokoju. Tak przyszło mi na myśl imię: Franciszek z Asyżu, który jest dla mnie człowiekiem ubóstwa, pokoju, kochającym i strzegącym stworzenia, w tym czasie, kiedy nasza relacja z rzeczywistością stworzoną nie jest zbyt dobra – jest człowiekiem dającym nam tego ducha pokoju, człowiekiem ubogim... Och, jakże bardzo chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich!”, w: Papież Franciszek, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich. Przemówienie na spotkaniu z dziennikarzami* (16 III 2013), w: Papież Franciszek – J.M. Bergoglio, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013, 96.

stusa, który sam stał się ubogi, by byli zawsze blisko odrzuconych, wykluczonych i marginalizowanych. Chrześcijanie winni dbać o ich integralny rozwój. Uczniowie Jezusa mają pozwolić Bogu, aby uczynił z nich narzędzia „wyzwolenia i dostarczenia godności ubogich, tak aby mogli oni w pełni włączyć się w społeczeństwo” (nr 187)³⁸. Bóg słyszy wołanie ubogich, ale potrzeba, aby ono dotarło także do uszu chrześcijan. Oni mają, niczym Mojżesz, otworzyć się na działanie Stwórcy i Wyzwolicielea oraz nieść Jego słowo uciskanym (por. Wj 3, 7–8.10). Dzisiaj krzyk ubogich jest tak silny, że nie można wobec niego przejść obojętnie. Dlatego „Kościół uznał, uczy papież, że potrzeba słuchania tego krzyku wynika z wyzwającego działania łaski w każdym z nas, dlatego nie chodzi o misję zarezerwowaną tylko dla niektórych: «Kościół, kierując się Ewangelią miłosierdzia i z uwagi na miłość do człowieka, wsłuchuje się w wołanie o sprawiedliwość i ze wszystkich sił chce na nie odpowiedzieć». W tym kontekście można zrozumieć polecenie Jezusa, skierowane do uczniów: «Wy dajcie im jeść!» (Mk 6, 37), a to zakłada zarówno współpracę w rozwiązywaniu strukturalnych przyczyn ubóstwa i promowaniu integralnego rozwoju ubogich, jak i bardziej proste codzienne gesty solidarności wobec bardzo konkretnych form nędzy, z jaką się spotykamy. Słowo «solidarność» nieco się zużyło i czasami bywa niewłaściwie interpretowane, ale oznacza o wiele więcej niż jakiś sporadyczny gest hojności. Wymaga uformowania nowej mentalności, kierującej się pojęciami wspólnoty, priorytetu życia wszystkich w stosunku do posiadania dóbr przez niektórych” (EG 188).

„Kościół ubogi” nie jest jedynie kategorię z pogranicza kultury, socjologii, polityki czy filozofii, ale jest pojęciem ściśle teologicznym. Jego specyfika, zdaniem Franciszka, polega na specjalnej formie pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej (por. EG, nr 198). Opcja na rzecz ubogich, „zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić” (EG, nr 198). Kościół ubogi dla ubogich zdaje się największym pragnieniem Franciszka. „Oni, stwierdza papież, mogą nas wiele nauczyć. Oprócz uczestnictwa w *sensus fidei*, dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego. Jest konieczne, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować. Nowa ewangelizacja jest zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ich egzystencji i do postawienia jej w centrum drogi Kościoła. Jesteśmy wezwani do odkrycia w nich Chrystusa, do użyczenia im naszego głosu w ich sprawach, ale także do bycia ich przyjaciółmi, słuchania ich, zrozumienia ich i przyjęcia tajemniczej mądrości, którą Bóg chce nam przekazać przez nich” (EG 198). Kardynał W. Kasper słusznie zauważa, że papieska opcja na rzecz ubogich zawiera ostatecznie uzasadnienie chrystologiczne. „Ubóstwo przed Bogiem oznacza pokładanie nadziei nie w ziemskim bogactwie, lecz wyłącznie w Bogu. Dobrowolne ubóstwo stanowi zatem profetyczny znak nadchodzącego królestwa Bożego”³⁹.

W papieskim rozumieniu „Kościół ubogi” oznacza również wspólnotę zjednoczoną, otwartą, przyjmującą potrzebujących, w której panuje jedność. Franciszek

³⁸ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013.html [dostęp: 3.11.2018].

³⁹ W. Kasper, *Papież Franciszek...*, dz.cyt., 103.

przywołuje w tym miejscu obraz domu, który jest komunią, czyli wspólnotą łączącą języki, kultury, słowem, scala różne światy. Dom ten, „wyznaje jedną wiarę, jedną sukcesję apostołską, jedną wspólną nadzieję i ożywia go ta sama miłość”⁴⁰. Przysługuje mu więc w pełni nazwa Kościoła katolickiego. Katolickość stanowi jego niezbywalny fundament. W takiej perspektywie Kościół nie jest w żaden sposób „sprywatyzowany”, porzuca bowiem egoizm oraz nadmierną koncentrację na sobie. Jest przede wszystkim skoncentrowany na odczytaniu najgłębszego przesłania Jezusa. Dlatego pomaga prześladowanym, nie jest obojętny na cierpiących, modli się za i troszczy o cierpiących. Kościół buduje jedność, spoglądając poza najbliższe podwórko. Chce czuć się wspólnotą i jedną rodziną⁴¹.

„Kościół ubogi”, w papieskim rozumieniu, jest domem, który pragnie przyjmować wszystkich. Będąc święty, nie jest wspólnotą ludzi czystych i nieskalanych, ale Kościołem grzeszników, którzy są powołani do przemiany, odnowy, nawrócenia i uświęcenia. Tego może dokonać jedynie Bóg. Dlatego Kościół, czerpiąc swoją świętość od Niego, równocześnie otwiera się na grzeszników. W żaden sposób ich nie odrzuca, ale zaprasza. Jest przy tym najbardziej otwarty na wszystkich znajdujących się daleko, którzy najbardziej potrzebują łaski powrotu i miłosierdzia, przebaczenia Boga, możliwości spotkania z Bogiem, czułym i troskliwym Ojcem. „W Kościele Bóg, którego spotykamy, nie jest bezlitosnym sędzią, lecz jest jak Ojciec z ewangelicznej przypowieści. [...] Pan chce, byśmy należeli do Kościoła, który potrafi otworzyć ramiona, by przyjąć wszystkich, który nie jest domem nielicznych, ale jest domem wszystkich, gdzie wszyscy mogą być odnowieni, przemienieni, uświęceni przez Jego miłość, najsilniejsi i najslabsi, grzesznicy, obojętni, ci, którzy czują się zniechęceni i zagubieni. Kościół wszystkim daje możliwość, by podążali drogą świętości, która jest drogą chrześcijanina”⁴².

Przywołując obraz Kościoła-domu, papież chce zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół. Kościół, według Franciszka, jest wspólnotą, która otwiera swoje podwoje, nie ulega przy tym stagnacji, nie czeka, ale wychodzi do ludzi. Pojawiającego się u papieża „pojęcia otwartych drzwi, podkreśla H. Waldenfels, że należy rozumieć w dosłownym sensie przestrzennym, ale także sakramentalnym”⁴³. Franciszek wyjaśnia je w następujący sposób: „Kościół jest powołany, by był zawsze otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie były kościoły z otwartymi drzwiami. Chodzi o to, że jeśli ktoś pragnie iść za natchnieniem Ducha i zbliżyć się, szukając Boga, nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Ale są jeszcze inne drzwi, które także nie powinny być zamknięte. Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w życiu kościelnym; wszyscy mogą należeć do wspólnoty, i nawet drzwi Sakramentów nie powinno się zamykać z jakichkolwiek powodów. Odnosi się to przede wszystkim do sytuacji, w której chodzi o sakrament będący «bramą» – o Chrzest. Eucharystia, chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem

⁴⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 161.

⁴¹ Zob. Papież Franciszek, *Kościół miłosierdzia*, oprac. G. Vigini, Częstochowa 2014, 41–46.

⁴² Tamże, 49–50.

⁴³ H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek...*, dz.cyt., 178.

dla słabych. Przekonania te mają również konsekwencje duszpasterskie, nad którymi powinniśmy się zastanowić z roztropnością i odwagą. Często zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ułatwiający. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego niełatwym życiem” (EG, nr 47).

„Kościół ubogi” ma program społeczny, który pragnie realizować. Klasyczna katolicka nauka społeczna za punkt wyjścia brała ideę sprawiedliwości. Dzisiaj jednak ta perspektywa wydaje się stanowczo niewystarczająca. Kardynał W. Kasper zauważa, że Benedykt XVI i Franciszek dokonują jej poszerzenia: „W ujęciu niemieckiego papieża miłość nie zastępuje sprawiedliwości jako fundamentu nauki Kościoła, lecz ją pogłębia. Miłość nie uchyla sprawiedliwości, lecz jest przez nią warunkowana i wykracza poza nią. Sprawiedliwość jest miarą minimalną, miłość – miarą maksymalną zobowiązań społecznych. [...] Do tej koncepcji Franciszek nawiązuje w swym przesłaniu o miłosierdziu”⁴⁴. Ewangelia, stwierdza papież w pierwszej adhortacji, zawiera wyraźny społeczny wymiar: „*Kerygma* posiada nieuchronnie treść społeczną: w samym sercu Ewangelii znajduje się życie wspólnotowe i zaangażowanie się na rzecz innych. Treść pierwszego przepowiadania ma natychmiastową reperkusję moralną, której centrum stanowi miłość” (EG, nr 177), którego centrum jest miłość: „«posługa miłości jest konstytutywnym wymiarem misji Kościoła i nieodzownym wyrazem jego istoty»». Tak jak Kościół z natury jest misyjny, tak w sposób nieunikniony wypływa z tej natury czynna miłość bliźniego, współczucie, które rozumie, towarzyszy i promuje” (EG, nr 179).

Autentyczna wiara, jak zauważa W. Kasper, zawsze niesie w sobie pragnienie zmiany świata. Wierzący w Chrystusa chcą bowiem pozostawić po sobie dobro. Franciszek, formułując postulaty społeczne, „nie chce kreślić konkretnego programu gospodarczego. Ma przed oczami kryzys antropologiczny, przejawiający się tym, że pieniądz stał się mamoną – bożkiem. Biskup Rzymu wzywa do przyjęcia nowego stylu życia, które nie będzie już zdeterminowany przez żądę posiadania, lecz przez gotowość do dawania i dzielenia, a zarazem apeluje o nową kulturę, w której ludzie będą się ograniczać do tego, co naprawdę niezbędne, kulturę chroniącą nas przed bezmyślną rozrywką i otwierającą nam oczy na to, co ważne, w tym na samego Boga. Naszą relację z Bogiem odzwierciedla zwłaszcza nasza postawa solidarności z ubogimi”⁴⁵. Papieski sposób myślenia doskonale odzwierciedlają następujące słowa z *Ewangelii gaudium*: „Nikt nie może mówić, że stoi z dala od ubogich, ponieważ jego życiowe wybory wiążą się ze skupieniem uwagi na innych sprawach. Często spotykamy się z tym usprawiedliwieniem w środowiskach akademickich, przedsiębiorców lub profesjonalistów, a nawet w środowiskach kościelnych. Chociaż ogólnie można powiedzieć, że powołaniem oraz misją wiernych świeckich jest przemienianie różnych rzeczywistości ziemskich, aby wszelka działalność ludzka była przemieniona przez Ewangelię, nikt nie może się czuć zwolniony z troski o ubogich i o sprawiedliwość społeczną: «Nawrócenia duchowego, żywej miłości Boga i bliźniego, troski o sprawiedliwość i pokój, ewangelicznego trakto-

⁴⁴ W. Kasper, *Papież Franciszek...*, dz.cyt., 118–119.

⁴⁵ Tamże, 119–120.

wania ubogich i ubóstwa, wymaga się od wszystkich». Obawiam się, że również te słowa pozostaną tylko przedmiotem komentarzy bez praktycznego odniesienia. Niemniej jestem pełen ufności w otwarcie i właściwą dyspozycyjność chrześcijan i proszę was o wspólnotowe szukanie nowych dróg, by przyjąć tę odnowioną propozycję” (EG, nr 201).

Papieska eklezjologia ubogich oznacza postawę wrażliwości, którą charakteryzują się wierzący. Słyszą oni krzyk cierpiących, uciskanych i prześladowanych. Eklezjologia ta nie jest w żadnym razie programem społecznym, politycznym czy socjalnym, posiada za to mocny biblijny fundament, jakim są Ewangelie. Czerpie ze źródła, którym jest Jezus – ubogi i troszczący się o ubogich. Cechuje ją jedność i otwartość. W tej perspektywie Kościół jawi się niczym dom gromadzący wierzących i otwarty na przybywających. Wyraźnym rysem tej eklezjologii pozostaje konkretny program działania, który rodzi się z przyjęcia wiary w Jezusa. Kerygmat objawiony i wyznany domaga się bowiem zawsze realizacji.

4. EXTRA PAUPERES NULLA SALUS – PROPOZYCJA EKLEZJOLOGICZNA VICTORA CODINY

Interesującą propozycję teologiczną dotyczącą Kościoła ubogiego formułuje V. Codina. *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*⁴⁶, tak tytułuje swoją kluczową pracę ten jezuicki teolog, który od trzydziestu lat duszpasterzuje w slumsach Boliwii i równocześnie wykłada na Uniwersytecie Katolickim św. Pawła w Cochabamie. Czując specyfikę latynoskiego Kościoła, równocześnie doskonale rozumie „źródła myślenia i działania widoczne w posłudze obecnego papieża”. Sięgając do myśli hiszpańskiego jezuitę, mamy szansę dotknąć zarówno specyfiki Kościoła, z którego wyszedł Franciszek, jak i odkryć nerw papieskiej misji, ale przede wszystkim znajdziemy w pracy uzasadnienie dla teologii Kościoła ubogiego. Wprawdzie książka ukazała się w języku hiszpańskim w 2010 r., ale jej przesłanie dzisiaj zdaje się jeszcze bardziej wyraźniejsze.

Ojciec Codina odsyła nas do Nazaretu. Tam bowiem możemy dotknąć w pełni tajemnicy Chrystusa. Ten, kto chce Go znaleźć, musi zanurzyć się w ten galilejski świat. „Trzeba nam wrócić do Nazaretu, do ciszy i modlitwy, do ciężkiej, codziennej i zwyczajnej pracy, do autentycznej solidarności z ludem, do żywej ufności Bogu, który jest źródłem wszelkiej nadziei, do naśladowania Chrystusa, który nas rozumie i kocha miłością bez granic”⁴⁷. Zdaniem hiszpańskiego jezuitę, Nazaret to symbol wyjątkowy, który musimy nieustannie odkrywać i nim żyć. Z tego miejsca wypływa również program realizowany przez papieża. To przecież ten pontyfikat, na co zwraca uwagę już w przedmowie o. V. Codina, jest przejściem: „od doktryny do mistagogii”, która oznacza zaproszenie do duchowej drogi z Jezusem; „od moralności do kerygmatu”, który jest odważnym głosem Jezusa; „od idei i norm do priorytetu rzeczywistości nad ideami i normami”; „od drogowych znaków świetl-

⁴⁶ V. Codina, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, Kraków 2018.

⁴⁷ Tamże, 322.

nych, jakie znamy z ulic naszych miast, dyktujących, kiedy należy stać, a kiedy iść, do kompasu, którym jest sumienie, wskazujące kierunek”⁴⁸.

Jezuita w pontyfikacie Franciszka dostrzega powolną wiosnę Kościoła. Związują ją następujące znaki. Po pierwsze, Kościół staje się bardziej ubogi, bliski, promujący kulturę spotkania. Po drugie, odchodzi on od moralizmu, a skupia się na tym, co zasadnicze, chce bowiem pokazać, że „radość Ewangelii wypełnia [...] serca wszystkich, którzy spotykają się z Jezusem”⁴⁹. Po trzecie, Kościół „przechodzi od koncentracji na grzechu i robienia z sakramentu pojednania sali tortur, [...] do Kościoła Bożego Miłosierdzia, pełnego czułości, zrozumienia, [...], do Kościoła, który jest polowym szpitalem leczącym rany i który troszczy się o całe stworzenie”⁵⁰. Po czwarte, Kościół przestaje się koncentrować na samym sobie, a zwraca się do ludzi ubogich, towarzyszy ludziom cierpiącym, odrzuconym, głodnym, bezrobotnym; staje się w ten sposób „jeszcze bardziej profetyczny, wyzwolony od wpływu możliwych tego świata”⁵¹. Po piąte, Kościół „wychodzi z zamknięcia, przestaje być relikwią przeszłości i udaje się na peryferia społeczne i egzystencjalne, gdzie z odwagą głosi wiarę; kieruje się do tych, którzy są daleko, ryzykując, że może ulec wypadkowi”⁵²; nie boi się przy tym „być mniejszością, maleńką trzódką, gdyż jest świadomy, że jego zadaniem jest być ziarnkiem gorczycy i pełnym życia zaczynem”⁵³. Po szóste, Kościół unika oskarżeń i dyskryminacji myślących inaczej, za to z szacunkiem odnosi się do podążających za głosem własnego sumienia; jego bramy są szeroko otwarte, rozeznaje znaki czasu. Po siódme, Kościół przestaje się koncentrować na samym sobie, nie wraca nostalgicznie do przeszłości, ale w duchu *Vaticanum II* spogląda w przyszłość, porzucając swój autorytaryzm i centralizację⁵⁴. Po ósme, Kościół „odchodzi od duszpasterstwa zamkniętego z księżmi urzędnikami, pragnącymi robić karierę”⁵⁵, a staje się Kościołem „z pasterzami o zapachu owiec, którzy kroczą przez, za i pośrodku swego ludu”⁵⁶. Po dziewiąte, „Kościół zmienia swoje oblicze”⁵⁷. Nie przypomina już ono „sztucznego uśmiechu stewardes, lecz na nowo tryska radością i wolnością Ducha”⁵⁸. Taki Kościół patrzy na świat oczami młodzieńca niemającego niczego do ukrycia. Po dziesiąte, „Kościół przestaje być rodzajem pobożnej organizacji pozarządowej: klerykalnej, zdominowanej przez mężczyzn, narcystycznej... i staje się Domem Ludu Bożego, gdzie protagonistami są ludzie świeccy, kobiety i rodziny”⁵⁹. Jest to wspólnota uczniów i misjonarzy.

⁴⁸ Zob. tamże, 8.

⁴⁹ Tamże, 9.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. tamże, 9–10.

⁵⁵ Tamże, 10.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

Ojciec V. Codina uważa, że papież realizuje taki właśnie model Kościoła. Hiszpański jezuita nazywa go „Kościołem wykluczonych” lub „Kościołem nazaretańskim”. Jest to wspólnota profetyczna, naśladowująca ewangelicznego Samarytanina, zanurzona w Passze Jezusa, miłosierna, radosna i pełna nadziei. Gdzie zatem szukać takiego Kościoła? „Dzisiaj Nazaretem jest Franciszek, jest nim Dom Świętej Marty, są nim Lampedusa, Lesbos, troska o wspólny dom, pobożność i mistyka ludowa, miłosierdzie, rozeznanie duszpasterskie, objęcie uściskiem i przytulenie do serca ubogich i zapomnianych, umycie nóg imigrantom...”⁶⁰. Musimy pamiętać, że „w świecie naznaczonym ubóstwieniem pieniądza i konsumpcji, Kościół nazaretański potrzebny jest nam jak nigdy, gdyż poza Nazaretem nie ma zbawienia”⁶¹.

Nazaret, według V. Codiny, to *locus theologicus*. Stanowi on „uprzywilejowany klucz hermeneutyczny konieczny do tego, aby zrozumieć historię zbawienia”⁶². Jezuita, posługując się tym słowem, nadaje mu teologiczne znaczenie i przez pryzmat Nazaretu odczytuje Kościół. Kreśli w ten sposób eklezjologię, w której ubodzy stają jej paradygmatem. Czyni to, przyjmując następującą metodą.

Najpierw bada źródła, chce bowiem ustalić genezę Kościoła ubogich: „Jeśli pragniemy zanurzyć się w tajemnicę Nazaretu i zdecydujemy się przyjąć to wszystko, co z tego wyniknie dla Kościoła i teologii, naszą podróż musimy rozpocząć od biblijnych źródeł i bogatej tradycji Nazaretu w nauczaniu Kościoła”⁶³. W tym celu sięga do nauczania soborowego oraz głosu papieży XX i XXI w. Następnie opisuje biblijny rodowód Kościoła ubogich oraz przedstawia tradycję Ameryki Południowej. W ostatnim rozdziale pierwszej części ukazuje przejście od Kościoła, który posługuje ubogim, do Kościoła ludzi ubogich.

Następnie o. Codina podejmuje refleksję nad wiarą ubogiego ludu. Jest to wiara, jak zauważa, „nic nieznaczących – gdyż im zostały objawione tajemnice królestwa Bożego”⁶⁴. Przedstawia ją, zestawiając najpierw z kościelnym wyznaniem wiary. Następnie ukazuje maryjny rys duchowości mieszkańców Ameryki Południowej. W dalszej kolejności podejmuje analizę sakramentów ubogich, zwracając szczególną uwagę na znaczenie sakramentaliów. W ostatnim rozdziale charakteryzuje modlitwę ubogich. Drugą część pracy o. Codina puentuje następującą uwagą: „ubodzy nas ewangelizują, dając nam obraz Boga, który bez wątplenia musi być pogłębiony i oczyszczony przez wiarę i rozum, na nowo, na nowo musi być ewangelizowany, jednakże jest to obraz pełen prawdy i mądrości charakteryzującej wiarę udu ubożego. Ubodzy są uprzywilejowanym miejscem teologicznym i hermeneutycznym dla zrozumienia Ewangelii. Nadal trudno nam to zaakceptować i zrozumieć”⁶⁵.

Trzecią część o. Codina poświęca wyzwaniom, jakie stoją przed Kościołem Ameryki Południowej i przed Kościołem w ogóle. „Musimy otworzyć się, zauważa jezuita, na stojące przed nami wyzwania i na przyszłość, która staje się już teraz-

⁶⁰ Tamże, 12.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, 22.

⁶³ Tamże, 27.

⁶⁴ Tamże, 87.

⁶⁵ Tamże, 155.

niejszością. [...]. Kościół Ameryki Łacińskiej nie jest jakimś zapleczem duchowym Kościoła, także i on został dotknięty przez kryzys, doświadcza tych samych słabości, które przeżywa Kościół na całym świecie i poszukuje dróg odnowy”⁶⁶. Analizę rozpoczyna o. Codina od naszkicowania misyjnej perspektywy, chce bowiem wiedzieć, co dzisiaj Kościół mówi o sobie samym. Drugą kwestią pozostaje wpływ mentalności europejskiej na sytuację latynoamerykańską. Jezuita postuluje odeuropeizowania chrześcijaństwa. Inkulturacja, jego zdaniem, „doprowadziła do zniekształcenia pierwotnego oblicza Bożego przesłania, które ciągle musi być odkrywane i oczyszczane z kulturowych naleciałości”⁶⁷. Trzecia, to nowe teologiczne oświecenie, które jezuita definiuje w następujący sposób: „Kościół ma być Kościołem ubogich, historycznym sakramentem wyzwolenia, nieustannie nawracającym się na rzeczywistość królestwa Bożego”⁶⁸. I dodaje za Jonem Sobrino: *extra pauperes nulla salus*.

W ostatniej części pracy o. Codina kreśli najpierw ramy teologii nazaretańskiej. Są nimi mistagogia („źródło każdej autentycznej teologii należy szukać w doświadczeniu mistycznym”), symbolika („redukowanie teologii jedynie do zachodniej teologii grecko-łacińskiej jest równoznaczne z jej zubożeniem”), narracja („narracja przedstawia wydarzenia historyczne i ukazuje szeroko pojętą historię zbawienia”), majeutyka („teologia majeutyczna oparta jest na praktyce cierpliwego dialogu”), praxis („teologii nie można ograniczyć jedynie do ogólnych i podstawowych twierdzeń, [...]. Teologia rodzi się z *praxis* i prowadzi do *praxis*, musi być teologią profetyczną, która ogłasza królestwo Boże i która także jest oskarżeniem”). Następnie przedstawia własne rozumienie nazaretańskiej eklezjologii. „Kościół nazaretański, uzasadnia jezuita, pragnie powrócić do nazaretańskiej opcji Jezusa: być ubogim i przejść przez świat niezauważonym, wszystkim dobrze czyniąc (por. Dz 1038). Jest to Kościół, który tak Jezus wchodzi w lud i z nim się identyfikuje – przeżywa cierpienie swoich rodaków, patrzy na świat z perspektywy ostatnich. Uświadamia sobie, że Bóg nie chce, aby wszystko toczyło się tak jak zawsze. Kościół nazaretański ukazuje światu Boga, którego Jezus z Nazaretu stopniowo odkrywa jako Ojca pełnego dobroci i miłosierdzia, wzruszającego się wobec cierpienia swego ludu, sprawiającego, że deszcz pada na dobrych i złych. Boga, który spogląda w serce człowieka, a nie na zewnętrzne formy kultu faryzeuszy i który posiada alternatywny projekt – królestwo Boże”⁶⁹.

Zdaniem jezuita: „Kościół musi na nowo nawrócić się i wrócić do Jezusa z Nazaretu, jedynego środka ciężkości, dzięki któremu Kościół może się odnowić. [...]: Nazaret nie jest tylko miejscem na mapie, lecz przede wszystkim jest to miejsce teologiczne. Jest stylem życia, formą cielenia, zbliżenia się Boga do naszego świata. Jest to styl Maryi, Józefa i Jezusa, ludzi ubogich i prostych, gościnnych, dialogujących, szanujących różnice, solidarnych z osobami ze społecznych dołów, otwartych na tajemnicę Boga, którego w Jezusie możemy nazywać Ojcem”⁷⁰. Teologia ubogich,

⁶⁶ Tamże, 159.

⁶⁷ Tamże, 201.

⁶⁸ Tamże, 237.

⁶⁹ Tamże, 284.

⁷⁰ Tamże, 288.

na co wskazuje o. Codina, zdaje się wyraźnym programem współczesnego Kościoła. „Potrzebujemy teologii nazaretańskiej i Kościoła nazaretańskiego, a nie dawidowego, który czerpie jedynie z tradycji przeszłości. Musimy otworzyć się nowego Ducha, gdyż Duch jest zawsze nowością: na Ducha Nazaretu, który jest życiem, płodnością, miłosierdziem, przejawia się szacunkiem dla odmienności, opcją na rzecz ubogich, prostotą, współpracą, ubóstwem, prorocstwem i zaufaniem do Boga”⁷¹. Zdaniem jezuity, i to stwierdzenie brzmi niczym nowy eklezjologiczny paradygmat, „aksjomat «poza Nazaretem nie ma zbawienia», który jest niczym innym jak tylko potwierdzeniem nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia, gdyż rzeczywistość «poza Chrystusem – poza jego Ciałem – nie ma zbawienia», prowadzi nas do przyjęcia prawdy o ty, że «poza ubogimi nie ma zbawienia». *Extra pauperes nulla salus*”⁷².

5. VIA PAUPERTATIS – PODSUMOWANIE

Via paradoxa, via historica, via notarum, via empirica, via dialogica, via ethica, to oryginalne drogi służące uzasadnianiu wiarygodności Kościoła. Do nich możemy dołączyć *via paupertatis*, czyli „drogę ubóstwa”. Nabiera ona bowiem dzisiaj szczególnego znaczenia. Ubóstwo pozostaje jednym z wyraźniejszych znaków, a zarazem wyzwań chrześcijaństwa. Kościół o tyle jest wiarygodny, o ile jest ubogi. Ubóstwo stanowi bowiem kryterium jego autentyczności. Stając się ubogim, Kościół naśladuje samego Jezusa. Ubóstwo ma więc w swoim najgłębszym wymiarze uzasadnienie chryzologiczne. *Via paupertatis* oznacza: po pierwsze, zaufanie Bogu (ubogi to ten, który wszystko zostawił u Boga, oddał Mu się całkowicie); po drugie, drogę radykalnego wyzbycia się chęci nadmiernego posiadania i gromadzenia oraz panowania nad innymi, a także pragnienie dzielenia się; po trzecie, odkrycie wokół siebie całej ludzkiej biedy, ubóstwa i odrzucenia; po czwarte, służenie, które jest naśladowaniem Jezusa w jego otwartości, miłości, współczuciu i miłosierdziu.

Kościół, który jest ubogi, całkowicie zakorzenia się w Bogu, przyjmuje miłość od Jezusa i nią obdarza innych, dzięki pomocy Ducha Świętego rozpoznaje ubóstwo jako znak obecnego czasu.

BIBLIOGRAFIA

- Papież Franciszek – J.M. Bergoglio, *Chciałbym Kościoła uboższego dla ubogich*, tłum. z wł. A.A., Warszawa : Katolicka Agencja Informacyjna – Kraków: Wydawnictwo M 2013.
- Papież Franciszek, *Kościół miłosierdzia*, oprac. G. Vigini, tłum. z wł. K. Stopa, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014.
- Codina V., *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. z hiszp. K.M. Kaproń, Kraków: Wydawnictwo WAM 2018.

⁷¹ Tamże, 297.

⁷² Tamże, 298.

- Congar Y., *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. z fr. A. Kuryś, Kraków: Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” 2000.
- Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*, tłum. z niem. K. Markiewicz, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2015.
- Sedmak C., *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. z ang. D. Chabrajska, Warszawa: IW PAX 2018.
- Seweryniak H., *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2–3.04.1997*, red. T. Dola, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego : Wydaw. Św. Krzyża 1997, 27–48.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2010.
- Waldenfels H., *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, tłum. z niem. K. Markiewicz, Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha 2014.

POVERTY AS A SIGN OF THE CREDIBILITY OF CHRISTIANITY

Summary

In the article the author presents poverty as a sign of the credibility of Christianity. He does so by referring, first of all, to the teaching of the Church (the Second Vatican Council, the Pact of the Catacombs, Pope Francis' teaching), as well as to contemporary theology. The analysis is viewed from the fundamental theological perspective. Apart from traditional ways of justifying the Church's credibility, the author proposes a new one – *via paupertatis*. It means that the Church is as credible as long as it is poor. Poverty is the criterion of its authenticity. By becoming poor, the Church imitates Jesus himself. Thus, in its deepest dimension, poverty has a Christological justification.

Key words: poverty, Church, credibility

Nota o Autorze

Ksiądz **Przemysław ARTEMIUK** – prezbiter diecezji łomżyńskiej, teolog fundamentalny, doktor habilitowany nauk teologicznych, adiunkt na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz sekretarz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Renesans apologii* (2016) oraz zbiór tekstów publicystycznych *Podręczny alfabet katolicka* (2018), a także zredagował następujące tomy studiów: *Teologia fundamentalna na straży tożsamości chrześcijaństwa* (2017) oraz *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (2018). Kontakt e-mail: artemiukprzemek@gmail.com

KS. DAMIAN WĄSEK

Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

NATURA I MANIFESTACJE KOLEGIALNOŚCI BISKUPÓW W DIALOGU Z MYŚLĄ JOHN R. QUINNA

Słowa kluczowe: John R. Quinn, kolegialność, prymat, eklezjologia, modele Kościoła, kontekstualność, decentralizacja

1. Wprowadzenie. 2. Uwagi metodologiczne. 3. Kolegialność jako eklezjalna manifestacja życia wewnętrznego Trójcy Świętej. 4. Kolegialność praktyką Kościoła pierwszych wieków. 5. Patriarchaty kulturowe szansą na kolegialność w Kościele przyszłości. 6. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

18 września 2018 r. papież Franciszek ogłosił Konstytucję apostolską *Episcopalis communio*¹, która ma na celu dowartościowanie instytucji synodów biskupich. Choć wydaje się, że jest ona ważnym krokiem na drodze do umocnienia kolegialności w zarządzaniu Kościołem, nie wszystkich usatysfakcjonowała. Przykładowo, Piotr Sikora, doceniając wartość tego dokumentu, zwrócił jednocześnie uwagę na brak sprecyzowania relacji między biskupami-uczestnikami a sekretariatem synodu, który będzie redagował dokument końcowy, oraz na fakt, że ostateczna decyzja o przyjęciu wyników debaty i tak pozostaje w ręku papieża, który może, ale nie jest zobowiązany do ich sygnowania. Autor swój komentarz zakończył w następujący sposób: „*Episcopalis communio* jest ważną próbą wprowadzenia idei kolegialności i decentralizacji Kościoła do rzymskokatolickiej kościelnej praktyki. Pokazuje ona jednak, jak trudne jest to zadanie w kontekście łącińskiej – od wieków scentralizowanej i zhierarchizowanej tradycji”². Zarówno sam dokument, jak i komentarze są więc świadectwem troski o bardziej wspólnotowe podejmowanie decyzji w Kościele,

¹ Franciszek, *Apostolic Constitution Episcopalis Communio on the Synod of Bishops*, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione_ap_20180915_episcopalis-communio.html [dostęp: 12.10.2018].

² P. Sikora, *Kolegialność pod papieżem*, w: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kolegialnosc-pod-papiezem-155213> [dostęp: 05.10.2018].

ale i problemów na tej drodze. Powodem napisania tego tekstu jest potrzeba szukania inspiracji dla nowych eklezjalnych form kolegialnych.

Jako cel stawiam sobie aktualizujące i krytyczne ukazanie sformułowanej przez Johna Quinna wizji zarządzania w strukturach kościelnych. Problem zawiera się więc w pytaniu: W jaki sposób amerykański teolog podszedł do zagadnienia kolegialności i w jakich wymiarach myśl ta może być wciąż inspirująca? Wybrałem tego autora, ponieważ nie tylko publikował teksty dotyczące interesującej mnie tematyki, ale sam był biskupem ordynariuszem diecezji (Oklahoma City 1971–1977 i San Francisco 1977–1995), a ponadto w latach 1977–1980 pełnił funkcję przewodniczącego The United States Conference of Catholic Bishops. Zagadnienie kolegialności i problemy z jej realizacją znał więc nie tylko z podręczników, ale mierzył się z nimi w praktyce.

Spośród tekstów autorstwa Johna R. Quinna trzy wydają się być kluczowe dla poruszanej w artykule tematyki. Pierwszy z nich to artykuł *The Exercise of the Primacy and The Costly Call to Unity*³, który stanowi zapis wykładu wygłoszonego przez amerykańskiego biskupa w Campion Hall w Oxfordzie w 1996 r. Rozwinięciem myśli z tego wystąpienia jest książka *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*⁴. Istotne i obecne w tych pozycjach wątki dotyczące kolegialności znalazły się również w późniejszej monografii *Ever Ancient, Ever New. Structures of Communion in the Church*⁵, dlatego ona stanowi podstawowe źródło tego artykułu.

Użycie w tytule określenia „w dialogu” sugeruje posługiwanie się metodą hermeneutyczną. Nie ograniczę się więc do zaprezentowania propozycji amerykańskiego teologa, ale spróbuję z nią podyskutować i krytycznie ją ocenić, korzystając z wybranych współczesnych koncepcji teologicznych.

Moje rozważania przeprowadzę w czterech odsłonach. Najpierw nakreślę kontekst metodologiczny, pozwalający na właściwe z formalnego punktu widzenia odczytanie myśli Johna Quinna. Później wskażę na główny model doktrynalny dla uprawianej przez niego eklezjologii. W trzeciej części przytoczę wątki historyczne, do których autor najczęściej się odwołuje. Kluczowy i najbardziej twórczy wkład amerykańskiego teologa będzie inspiracją do treści czwartego punktu, w którym wskażę na główną perspektywę dla eklezjologii przyszłości budowanej w duchu kolegialności.

2. UWAGI METODOLOGICZNE

Donato Valentini, emerytowany profesor Università Pontificia Salesiana w Rzymie, sformułował cztery zasady metodologiczne, którymi należy się kierować w dys-

³ J.R. Quinn, *The Exercise of the Primacy and The Costly Call to Unity*, w: *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, eds. P. Zagano, T.W. Tilley, New York 1998, 1–28.

⁴ J.R. Quinn, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999.

⁵ J.R. Quinn, *Ever Ancient, Ever New. Structures of Communion in the Church*, Paulist Press, w York 2013.

kusji na temat relacji między papieżem i kolegium biskupów⁶. Pierwsza z nich dotyczy analizy wątków historycznych. Uwrażliwiał, by nie zamykać się w rozumowaniu czysto dedukcyjnym i nie ograniczać do schematu, który można by zawrzeć w następującym zestawieniu: w Kościele pierwotnie było Kolegium Apostołów – współcześni biskupi są następcami apostołów – kolegium biskupów dzisiaj jest tym samym, czym było Kolegium Apostołów w pierwszym wieku. Każdy czas ma swoje uwarunkowania, które generują określone możliwości i próba bezrefleksyjnego kopiowania rozwiązań z przeszłości nie może przynieść pożądaných owoców. John Quinn zdawał sobie z tego sprawę, dlatego, przytaczając fakty z pierwszych wieków Kościoła, nie dokonywał zabiegu prostego przeniesienia ich w teraźniejszość.

Nie znaczy to, że błędem jest uwzględnianie w nowej refleksji przeszłych modeli teologicznych. W drugiej zasadzie Valentini podkreślił bowiem konieczność rozwoju doktryny w kierunku ciągłości. Trzeba tu jednak postawić pytanie o naturę i przedmiot tej ciągłości. Amerykański hierarcha poszukiwał intencji, które stały za konkretnymi manifestacjami kolegalności w czasach apostoelskich i poapostoelskich, rekonstruował pytania, które wtedy sobie stawiano i inspirując się nimi, formułował propozycje na przyszłość⁷. Czy to wystarcza, by mówić o ciągłości? Wydaje się, że tak, ponieważ, jak pisał Walter Kasper: „Należy przekazywać ogień, nie popiół. Sobór przyznał, że Duch Święty jest w ciągłym dialogu z Kościołem, dialogu Oblubieńca z Oblubienicą, w ten sposób pod jego przewodnictwem poznanie Biblii i Słowa wzrasta, może się zwiększyć, może być pogłębione. Tradycja nie jest skamieliną. Kościół nie jest muzeum, jest ludem Bożym pielgrzymującym, w drodze na ścieżkach historii. Niewątpliwie, Ewangelia jest zawsze taka sama, ale z racji, że Ewangelia jest dziełem Boga, a Bóg przenika wszystkie nasze pojęcia, jest ona zarazem zawsze taka sama i wciąż nowa. Musimy pozwolić, by Bóg nas zaskoczył”⁸.

Trzecia zasada dotyczy wartości prawa kanonicznego. Donato Valentini zdecydowanie zaznaczył, że jest ono zawsze w służbie teologii, więc rozwiązania kodeksowe nigdy nie mogą ograniczać refleksji teologicznej. Kodeksy są zawsze wtórną interpretacją, przeniesieniem zaakceptowanych przez Magisterium modeli teologicznych na język prawniczy, pełnią wobec tych refleksji rolę służebną. Teolog ma prawo i obowiązek poszukiwania nowych dróg, a więc proponowania koncepcji, które przekraczają aktualny stan jurydyczny. Czytając teksty Johna Quinna, jego podejście do prawa w takim duchu wydaje się czymś oczywistym.

Ostatnią z metodologicznych wskazówek włoskiego eklezjologa można streścić w zdaniu: Czynniki społeczne i współczesne nauki mogą stanowić ważną inspirację dla zmian teologicznych. Amerykański teolog zdawał sobie z tego sprawę, sugerując w wielu miejscach, że Kościół katolicki obejmuje dziś niejednorodne pod wzglę-

⁶ Syntetycznie ujęte zasady metodologiczne zaprezentowane zostały w artykule: D. Valentini, *An Overview of Theologians' Positions: A Review of Major Writings and the State of the Question Today*, w: *Collegiality put to the test*, eds. J. Provost, K. Walf, Concilium no. 4 (1990), 31n.

⁷ Czynił to między innymi odnosząc się do encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint* i komentując kwestie prymatu papieskiego w „nowej sytuacji”; J.R. Quinn, *The Exercise...*, dz.cyt., 3n; tenże, *The Reform...*, dz.cyt., 13–35.

⁸ Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem. Z kardynałem Walterem Kasperem rozmawia *Raffaele Luise*, tłum. z niem. T. Szwemin, Warszawa 2016, 32.

dem kulturowym i społecznym środowiska, co uniemożliwia skuteczne zarządzanie nim przez jeden ośrodek centralny, wymaga nieustannych konsultacji i zróżnicowanych interpretacji. Proponując nowe rozwiązania, czerpał z mechanizmów wypracowanych przez rozwijające się struktury demokratyczne, widząc w nich szansę na budowanie jedności ponad podziałami. Wspominał też o konieczności uwzględniania w tworzeniu teologii zmian związanych z powszechnością wirtualnej komunikacji i łatwością podróżowania⁹. Choć trudno znaleźć ślady współpracy między Valentinim i Quinmem, wydaje się, że uwagi metodologiczne sformułowane przez pierwszego dobrze wpisały się w twórczość drugiego z wymienionych i mogą stanowić formalne ramy dla jego twórczości.

3. KOLEGIALNOŚĆ JAKO EKLEZJALNA MANIFESTACJA ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO TRÓJCY ŚWIĘTEJ

John Quinn, rozpoczął książkę *Ever Ancient, Ever New* zdaniem: „Komunia w Kościele nie jest jedynie uczuciem czy abstrakcją. Jest ona manifestacją tajemnicy Trójcy Najświętszej, objawionej w Jezusie Chrystusie naszym Panu i uwieńczonej przez Ducha Ojca i Syna”¹⁰. W dalszej części pracy nie skomentował jednak tego wątku. Można zakładać, że chodziło mu o relacje między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym jako wzorzec odniesień pomiędzy biskupami i papieżem, albo pisząc inaczej, między Kościołami lokalnymi. By lepiej wyjaśnić ten wymiar myśli amerykańskiego teologa, musimy więc szukać wskazówek u innych autorów¹¹. Przykładowo, wspomniany aspekt teologiczny stanowił motyw kluczowy w eklezjologii communio Oliviera Clémenta¹². W jego książce *Rzym inaczej*, czytamy: „W wiecznym porywie miłości Ojciec, Boskość-źródło, Boska-zasada, ustanawia w sobie odmienność-jedność Syna i Ducha Świętego i przekazuje im wszystko to, czym jest. Poprzez ów wieczny «początek», który przywołuje Janowy prolog, «Bóg jest miłością» i źródłem wszelkiej miłości. Tak samo można powiedzieć, że jest komunią i źródłem wszelkiej komunii. Tak więc, jako «dom Ojca», Kościół uczestniczy (i to uczestnictwo powinien wyrażać) w sposobie istnienia Trójcy Świętej: jest on, pośród ludzkości, rozdzielcą miłości trynitarniej, tej miłości i tej wolności, które pochodzą z Bożej głębi – i którym On jest. Życie Boże, które pochodzi od Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym, zostaje przekazane ludziom, powołując ich do jedności analogicznej (ale mającej się stać dopiero w przyszłości, a na razie wciąż jeszcze zakrytej naszą nieprzejrzystością), do jedności Trójcy Świętej. Bóg istnieje w Trzech Osobach, w liczbie «metamatematycznej», która, pozostając poza wszelkim układem liczbowym, wyraża pełną odmienność w pełnej jedności (i odwrotnie)”¹³.

⁹ Por. J.R. Quinn, *The Exercise...*, dz.cyt., 18n.

¹⁰ J.R. Quinn, *Ever Ancient...*, dz.cyt., V.

¹¹ Zagadnienie to szerzej zaprezentowałem w książce *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków 2014, 98–105.

¹² Por. D. Klejnowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii*, Opole 2009, 153.

¹³ O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, tłum. z fr. M. Żurowska, Warszawa 1999, 8n.

Dla francuskiego myśliciela kluczem do mówienia o Trójcy Świętej i o Kościele jest więc miłość, której ideał znajdujemy w Bogu, a realizować powinniśmy go w budowaniu jedności międzyludzkiej i więzi między wspólnotami eklezjalnymi. Poszczególne Kościoły lokalne powinny – jak Osoby Boskie – jednocześnie zachowywać własną autonomię i specyfikę oraz tworzyć ścisłą komunie.

Zarówno John Quinn jak i Olivier Clément wydaje się pomija fakt, że życie wewnętrzne Trójcy Świętej stanowi tajemnicę, do której jedynie się zbliżamy i wyrażamy ją za pomocą terminów analogicznych. To znacznie utrudnia traktowanie owej rzeczywistości jako punktu odniesienia konkretnych rozwiązań strukturalnych. Możemy wprawdzie formułować ogólne stwierdzenia typu: „jedność w różnorodności”, ale mają one nikłe przełożenie na zasady praktyczne i procedury jurydyczne, ponieważ bardzo trudno sprecyzować, co taka maksyma miałyby znaczyć. Pewnych wskazówek może udzielić spojrzenie na historię.

4. KOLEGIALNOŚĆ PRAKTYKĄ KOŚCIOŁA PIERWSZYCH WIEKÓW

Zdecydowanie konkretniejsze treści niesie refleksja historyczna, której amerykański hierarcha poświęcił kilka rozdziałów cytowanej pracy. Jako matrycę późniejszych poszukiwań, potraktował między innymi kontrowersję związaną z obowiązywaniem prawa mojżeszowego wobec konwertytów na chrześcijaństwo, pochodzących spoza kręgu żydowskiego. Postawił pytanie: Jak Kościół rozwiązał ten problem i jak zachował wspólnotę w obliczu tak poważnych różnic wewnętrznych? W odpowiedzi wskazał na trzy faktory: doświadczenie pastoralne, odniesienie do Biblii i spotkanie liderów Kościoła w Jerozolimie. Pierwszy z nich polegał na konieczności rozeznawania, w jaki sposób realizować wymagania Ewangelii w horyzoncie nowych okoliczności i doświadczeń egzystencjalnych we wspólnotcie. To rozeznawanie musiało być nieustannie konfrontowane z Biblią, która miała charakter normatywny. Z punktu widzenia pytania problemowego tego artykułu, najważniejsze znaczenie ma faktor trzeci. Spotkanie osób odpowiedzialnych za Kościoły lokalne było konieczne wtedy, gdy pojawiały się problemy, których rozwiązania nie dało się w łatwy sposób wywnioskować z Ewangelii, a pozostawienie ich w gestii poszczególnych pasterzy mogłoby prowadzić do dezorientacji i zamieszania – stanowiły więc one formę konsultacji eksperckiej. Potrzeba takiego spotkania miała też drugi wymiar – budowanie jedności Kościoła. Osoby prowadzące wspólnoty chrześcijan były nie tylko liderami Kościołów lokalnych, ale członkami kolegium Kościoła powszechnego. Uzgadnianie stanowisk i utrzymywanie więzi było jednym z warunków budowania i umacniania *communio* oraz podejmowania odpowiedzialności za dalszy przekaz oraz interpretację słów i czynów Jezusa¹⁴.

Kontynuacją takiego podejścia były synody przedniecejskie. Quinn, prezentując ich charakter, zacytował kanon 34. *Konstytucji Apostolskich*. Brzmi on następująco:

¹⁴ Por. J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 1–4.

„Biskupi poszczególnych ludów winni znać swego prymasa i uznawać go za przełożonego, nie powinni podejmować żadnych ważnych czynności bez jego wiedzy, a każdy winien decydować jedynie w sprawach swej diecezji oraz terenów jej podległych. Również prymas niechaj nie czyni niczego bez wiedzy wszystkich [biskupów]: dzięki temu zapanuje zgoda i wielbiony będzie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym”¹⁵.

Interesujący z punktu widzenia poruszanego w artykule zagadnienia, jest zapis o konieczności wspólnego podejmowania decyzji. Zobowiązanie do konsultacji nałożone jest nie tylko na biskupa, który powinien rozmawiać ze swym „prymasem” na tematy dotyczące kwestii przekraczających sprawy diecezji, ale jednocześnie nakłaniał tego drugiego do kolegialnego zarządzania. Nie mamy więc do czynienia z hierarchią w rozumieniu podporządkowania biskupów jego zwierzchnikowi, ale strukturą opartą na wymianie doświadczeń i wzajemnym szacunku.

Sytuacja sformalizowała się bardziej w czasach Soboru Nicejskiego. Choć kanony VI i VII wskazywały wprawdzie na precedencję czterech stolic biskupich: Rzymu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy¹⁶, nie można powiedzieć, by przez ten fakt zaniedbywano kolegialność. W ustanowieniu takiej struktury nie chodziło bowiem o podporządkowanie grupy biskupów patriarsze. By to wykazać, John Quinn postawił pytanie o rolę, jaką odgrywali *protos*, zwani arcybiskupami, w tych złożonych z diecezji prowincjach. Wiemy, że przewodniczyli lokalnym synodom i aprobowali kandydatów do święceń biskupich, ale jakie podstawy miał taki, a nie inny kształt rozwijających się wtedy struktur? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że chodziło o grupowanie wspólnot lokalnych według położenia geograficznego i podziałów cywilnych, ale nie w każdym przypadku sprawdza się taka odpowiedź. Przykładowo, w strefie wpływów Aleksandrii znajdowało się kilka diecezji, które pozostawały pod zwierzchnictwem cywilnym Antiochii. Najczęściej decydowały korzenie danej wspólnoty – podlegała ona zwierzchnictwu tego Kościoła, z którym dzieliła wspólnotę na poziomie teologii, duchowości i liturgii, a więc z którym pozostawała w pewnego rodzaju komunii. Zwierzchność arcybiskupa nie była jednak formą sprawowania władzy, ale wynikała z konieczności czuwania nad kwestiami porządkowymi i koordynacją między poszczególnymi wspólnotami lokalnymi¹⁷, a przede wszystkim – jak już wspomniałem – nad wyborami biskupów w ramach prowincji¹⁸. Zarządzanie w duchu *communio* traktowano więc wciąż jako niezbywalną wartość, czego najlepszym przykładem jest rodząca się instytucja soborów. Podczas obrad szanowano głos różnych wspólnot lokalnych, a określenie „ekumeniczne” zyskały, ponieważ brali w nich udział przedstawiciele Wschodu i Zachodu lub przynajmniej wszystkie wspólnoty dokonywały recepcji ich postanowień¹⁹.

¹⁵ *Konstytucje apostołskie*, tłum. z gr. S. Kalinkowski, w: *Synody i kolekcje praw*, t. 2: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, 280*.

¹⁶ Por. Sobór Nicejski I, *Kanony: 6–7*, tłum. z gr. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, 31, 33.

¹⁷ Por. J.R. Quinn, *The Reform...*, dz.cyt., 93.

¹⁸ Por. J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 14n.

¹⁹ Kryterium powszechnej recepcji orzeczeń soborowych jest dość problematyczne. W tym kon-

W kolejnych wiekach struktury eklezjalne rozwijały się i krystalizowały, czerpiąc inspirację z ustrojów państwowych. W praktyce proces ten mocno centralizował Kościół, a kolegialność stawała się kategorią zaniedbywaną i spychaną na margines²⁰. Wprawdzie próbowano o nią czasem walczyć, czego świadectwem są na przykład spory koncyliarne z XIV. i XV. wieku czy powołanie do istnienia doradczych synodów biskupich w XX. wieku, ale wysiłki te nie przynosiły oczekiwanych owoców. Bardzo ważnym krokiem, inspirującym do kolejnych refleksji na tej drodze, była prośba Jana Pawła II z encykliki *Ut unum sint* o pomoc w przemyśleniu kierunków reinterpretacji aktualnej formy sprawowania prymatu papieskiego²¹. John Quinn, odpowiadając na to wezwanie, wziął udział w dyskusji, której najciekawszym aspektem wydaje się być propozycja utworzenia nowych patriarchatów.

5. PATRIARCHATY KULTUROWE SZANSĄ NA KOLEGIALNOŚĆ W KOŚCIELE PRZYSZŁOŚCI

Amerykański teolog słusznie zauważył, że patriarchaty jako struktura kolegialna w zachodnim chrześcijaństwie nie przetrwały próby czasu. Formalnym pożegnaniem z taką formą była decyzja papieża Benedykta XVI., który w 2006 r. zrezygnował z tytułu patriarchy Zachodu. Gest ten był konsekwencją rozmycia różnicy między funkcją patriarchalną i papieską Biskupa Rzymu, czego początków należy szukać w schizmie z 1054. r. (Kościół katolicki został zredukowany do Kościoła na Zachodzie). W perspektywie późniejszej ekspansji katolicyzmu w Nowym Świecie rezygnacja z tego tytułu może być również interpretowana jako zwrócenie uwagi na powszechne zwierzchnictwo papieża w Kościele i jako wyraz centralizowania kompetencji²². Myśląc w perspektywie ekumenicznej, rezygnację z tytułu patriarchy Zachodu była też w pewnym sensie krokiem wstecz na drodze przywracania jedności. Można sobie bowiem wyobrazić, że w połączonych wspólnotach Wschodu i Zachodu papież pełniłby funkcję zwierzchnika honorowego (*primus inter pares*), natomiast prymat jurysdykcyjny ograniczyłby jedynie do wspólnot na Zachodzie. Tytuł patriarchy Zachodu dałby mu wtedy mandat do sprawowania takiej władzy, a jednocześnie wprowadzałby roz-

tekście J. Quinn zacytował Francisca Sullivana: „W zaledwie kilku sprawach możemy mówić o absolutnie uniwersalnej recepcji”. Por. J. R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 37n.

²⁰ Szczególnym przykładem była recepcja dogmatu o papieskiej nieomyślności. Quinn zauważył, że doprowadzono do uczynienia z biskupów raczej zarządców pracujących według narzuconych instrukcji niż prawdziwych świadków wiary, którzy nauczają w komunii z papieżem; J.R. Quinn, *The Exercise...*, dz.cyt., 14; tenże, *The Reform...*, dz.cyt., 78.

²¹ „To, co dotyczy jedności wszystkich chrześcijańskich Wspólnot, wchodzi oczywiście w zakres spraw objętych posługą prymatu. [...] Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwanie się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”; Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*. *O działalności ekumenicznej*, nr 95, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/ut_unum_2.html#m2 [dostęp: 3.10.2018].

²² Por. J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 16n.

różnieniu między kompetencjami wobec różnych wspólnot eklezjalnych – dla Wschodu byłyby tylko papieżem, ale nie patriarchą.

Elementy takiego myślenia spotykamy w jednym z pism Josepha Ratzingera z okresu przedpapieskiego. W *Formalnych zasadach chrześcijaństwa* czytamy: „Pozdrowiając papieża w Fanarze, sam patriarcha Atenagoras dodaje mocniejszy jeszcze odcień. «Wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom, pośród nas znajduje się biskup Rzymu, [...], ten który przewodzi w miłości». Jasne jest, że patriarcha nie opuszcza tu obszaru wschodniego Kościoła i nie wyznaje zachodniego prymatu jurysdykcyjnego. Niedwuznacznie jednak wyraża, co Wschód ma do powiedzenia w sprawie wzajemnych relacji biskupów Kościoła, równych w godności i prawach. I warto by było zapytać, czy tego starożytnego wyznania, któremu obcy jest «prymat jurysdykcyjny», który uznaje jednak pierwsze miejsce co do «honoru» i miłości, nie należałoby uważać za wystarczającą w istocie rzeczy koncepcję miejsca Rzymu w Kościele – «święta odwaga» domaga się obok roztropności także «śmiałości»: «królestwo Boże gwałt cierpi»”²³.

Amerykański hierarcha poszedł w swych rozważaniach jeszcze dalej, wskazując na korzyści z przywrócenia struktury patriarchalnej w samym zachodnim chrześcijaństwie. Z uwagi na różnice kulturowe i rozległy obszar podlegający jurysdykcji Biskupa Rzymu, podział na mniejsze jednostki, przekazanie ich zwierzchnikom odpowiedzialności za mianowanie biskupów i zarządzanie wspólnotą umożliwiłyby skuteczniejszą ewangelizację²⁴. W książce *Nowa wizja zarządzania Kościołem* wskazałem na kilka innych sfer, w których stworzenie nowych patriarchatów mogłoby przyczynić się do lepszej inkulturacji chrześcijaństwa (np. forma sprawowania liturgii²⁵ czy zakres obowiązywania celibatu duchownych)²⁶. Do sformalizowania takiej wizji można by wykorzystać przepisy *Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich*, gdzie szczegółowo opisano sposoby wyboru i sprawowania funkcji przez patriarchę. Rozwiązaniem pośrednim mogłaby być zmiana teologicznej rangi i kompetencji konferencji episkopatów krajowych, gdzie – jak chciał Joseph Ratzinger w artykule o prymacie i episkopacie – podejmowano by kwestię mianowania nowych biskupów oraz zapadałyby decyzje dotyczące lokalnych przepisów prawnych i liturgicznych²⁷.

Takie rozwiązanie wiąże się jednak z pytaniem o jedność Kościoła. Jeśli bowiem różni patriarchowie stosowaliby niezależne rozwiązania, kosztem communio na pierwszy plan mogłaby się wysunąć ich autonomia. Obawiających się tego niebezpieczeństwa powinna uspokoić wypowiedź papieża Franciszka z Adhortacji *Amoris laetitia*. Warto zacytować cały trzeci punkt tego dokumentu: „Przypominając, że «czas jest ważniejszy niż przestrzeń», pragnę podkreślić, iż nie

²³ Benedykt XVI/ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. z niem. W. Szymona, Poznań 2009, 295.

²⁴ Por. J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 18n; tenże, *The Exercise...*, dz.cyt., 20n.

²⁵ Por. J.R. Quinn, *The Exercise...*, dz.cyt., 19.

²⁶ Por. D. Wąsek, *Nowa wizja...*, dz.cyt., 121.

²⁷ Por. J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 25n; J. Ratzinger, *Primacy and Episcopacy*, *Theology Digest* 19 (1971), vol. 3, 6.

wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygnięte interwencjami Magisterium. Oczywiście, w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji. Będzie się tak działo, aż Duch nie doprowadzi nas do całej prawdy (por. J 16, 13), to znaczy, kiedy wprowadzi nas w pełni w tajemnicę Chrystusa i będziemy mogli widzieć wszystko Jego spojrzeniem. Poza tym, w każdym kraju lub regionie można szukać rozwiązań bardziej związanych z inkulturacją, wrażliwych na tradycje i na wyzwania lokalne. Ponieważ «kultury bardzo różnią się między sobą i każda ogólna zasada [...] potrzebuje inkulturacji, jeśli ma być przestrzegana i stosowana w życiu»²⁸.

Papież zwrócił uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, z natury prawdy w Kościele wynika konieczność ciągłego jej poszukiwania. Uwzględnianie różnych perspektyw może nas do niej przybliżać, a zamykanie się w jednej i traktowanie jej jako pewnej, byłoby wyrazem pychy wobec wielkości Boga. John Quinn, nawiązując do *Pasterza Hermasa*, stwierdził: „Nie ma czegoś takiego, jak złoty wiek Kościoła. To jest zawsze budowanie i nie osiągnięto ono doskonałości do czasu przyjścia Pana”²⁹. Podobne przekonanie odniósł do struktur Kościoła i wyeksponował Gerhard Lohfink. Pisząc o znamionach ludu Bożego, zaznaczył: „Metodą prób i błędów» lud Boży poprzez najbardziej gorzkie doświadczenia stopniowo zdobywa wiedzę na temat swej prawidłowej formy. [...] Od czasów Abrahama lud Boży stanowi potężne pole do eksperymentowania. Zbawienie od samych początków przypomina plac budowy, przy czym zawsze chodziło tutaj o pytanie, co daje człowiekowi życie, a co sprowadza na niego śmierć. Co zapewnia sukces, a co powoduje porażkę społeczeństwa? Co przynosi światu wolność i odkupienie, a co spycha ten świat w nieszczęście?»³⁰. Pytania postawione przez G. Lohfinka przenoszą rozważania na grunt praktyczny, co stanowi drugi faktor w papieskich rozważaniach. Franciszek w cytowanym tekście zaznaczył, że uwzględnianie kontekstów lokalnych warunkuje skuteczne wcielanie w życie wiernych ogólnych zasad wiary i moralności. Bez inkulturacji narażamy się na tworzenie przepaści między teorią zawartą w kodeksach i katechizmach a codzienną praktyką chrześcijan. Amerykański hierarcha wspominał o tym samym problemie, wskazując na oderwanie od wspólnot lokalnych pracowników Kurii Rzymskiej, którzy mają wpływ na podejmowane decyzje. Na pewnym etapie pracy zapominają o specyfice własnych diecezji, oceniając wszystkie kwestie z perspektywy Watykanu³¹.

Wydaje się więc, że przywrócenie struktury patriarchalnej wiązałoby się z wieloma korzyściami. Najważniejszą z nich byłaby większa wrażliwość nauczania Magisterium Kościoła na konteksty lokalne, ale zwiększyłaby się także odpowiedzialność

²⁸ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 3, w: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [dostęp: 3.10.2018].

²⁹ J.R. Quinn, *Ever...*, dz.cyt., 45.

³⁰ G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. z niem. E. Piecul-Karmińska, Poznań 2005, 184.

³¹ Por. J.R. Quinn, *The Reform...*, dz.cyt., 162n.

poszczególnych biskupów za ewangelizację. W rozwiązaniu tym można wprowadzić dostrzec przynajmniej dwa zagrożenia: rozbicie jedności i wolne tempo podejmowania decyzji. Z pierwszym z nich Kościół radziłby sobie, ustalając ogólne zasady, których żaden patriarcha nie mógłby przekroczyć w konstruowaniu indywidualnych rozwiązań – te zasady wyznaczałyby pewne marginesy, a nie determinowały konkretnych postanowień. W drugiej kwestii można by – idąc za radą Pottmeyera – pozostawić papieżowi możliwość samodzielnego podejmowania decyzji w sytuacjach kryzysowych, w których nie byłoby możliwości przeprowadzenia szerokich konsultacji³².

6. KONKLUZJA

We wstępie do artykułu postawiłem następujące pytanie problemowe: W jaki sposób John Quinn podszedł do zagadnienia kolegialności i w jakich wymiarach myśl ta może być wciąż inspirująca? Z całą pewnością należy uznać podejście amerykańskiego teologa za próbę wielowymiarową i odważną. Z jednej strony wspominał on bowiem – choć w sposób dalece niewystarczający – o dogmatycznych podstawach swego myślenia, lokując je w koncepcji Trójcy Świętej. Z drugiej, wykazał się dobrą orientacją w wątkach historycznych, które go inspirowały, ale nie determinowały w myśleniu. Po trzecie, orientując się w aktualnych problemach społecznych i znając mechanizmy zarządzania Kościołem z wewnątrz, nie tylko nie unikał krytycznych ocen obecnego stanu, ale proponował drogi wyjścia. Wszystko to sprawia, że myśl hierarchy inspiruje nie tylko na poziomie treści, ale i sposobu podejścia do omawianych zagadnień.

Główną słabością opisanych koncepcji jest brak krytycyzmu autora wobec własnych pomysłów. W jego opracowaniach bardzo rzadko pojawiają się momenty, w których pisałby o tym, z jakimi niebezpieczeństwami mogłoby się wiązać wcielenie w życie proponowanych rozwiązań. Mimo tego, twórczość teologiczną Johna Quinna należy uznać za cenną, inspirującą i wyjątkową, ponieważ – biorąc pod uwagę jego funkcje i doświadczenia eklezjalne – stanowi twórczą krytykę „z wewnątrz”.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI–J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. z niem. W. Szymona, Wydawnictwo, Poznań: Wydawnictwo W drodze 2009.
- Clément O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, tłum. M. Żurowska, Warszawa Wydawnictwo: Księża Marianów 1999.
- D. Valentini, *An Overview of Theologians' Positions: A Review of Major Writings and the State of the Question Today*, w: *Collegiality put to the test*, eds. J. Provost, K. Walf, Concilium no. 4 (1990), 31–42.

³² Por. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1999, (tłum. z niem. na pol.) E. Piotrowski, w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań 2007, 705n.

- Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 3, w: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [dostęp: 3.10.2018].
- Franciszek, *Apostolic Constitution Episcopalis Communio on the Synod of Bishops*, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html [dostęp: 12.10.2018].
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”. O działalności ekumenicznej*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/ut_unum_2.html#m2 [dostęp: 03.10.2018].
- Klejnowski-Różycki D., *Oliviera Clément reinterpretacja teologii*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2009.
- Konstytucje apostołskie*, tłum. S. Kalinkowski, w: *Synody i kolekcje praw*, t. 2: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, 1–293*.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, tłum. z niem. E. Piecul-Karmińska, Poznań: Wydawnictwo W drodze 2005.
- Pottmeyer H.J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1999, (tłum. z niem. na pol. E. Piotrowski), w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2007, 705–706.
- Quinn J.R., *Ever Ancient, Ever New. Structures of Communion in the Church*, New York: Paulist Press 2013.
- Quinn J.R., *The Exercise of the Primacy and The Costly Call to Unity*, w: *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, eds. P. Zagano, T.W. Tilley, New York: The Crossroad Publishing Company 1998, 1–28.
- Quinn J.R., *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York: The Crossroad Publishing Company 1999.
- Sikora P., *Kolegialność pod papieżem*, w: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/kolegialnosc-pod-papiezem-155213> [dostęp: 05.10.2018].
- Sobór Nicejski I, *Kanony*, tłum. z gr. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków Wydawnictwo WAM 2002, 26–47.
- Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem. Z kardynałem Walterem Kasperem rozmawia *Raffaele Luise*, tłum. z niem. T. Szwemin, Warszawa: Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe „ARTI” 2016.
- Wąsek D., *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014.

NATURE AND MANIFESTATION OF BISHOPS' COLLEGIALLY IN THE DIALOGUE WITH JOHN R. QUINN'S THOUGHT

Summary

In the field of science and journalism an American theologian and bishop John R. Quinn asked about the nature of the Church and the perspectives for ecclesiology development. The article is a presentation of his approach to the issue of collegiality and an attempt at collating this idea with some other contemporary approaches. With reference to theological and historical strands, I presented the relationship between the model of the Church and the nature of the Holy Trinity as well as ecclesiastical consequences of the selected moments from the first centuries of Christianity. As far as perspectives for the future are concerned, the creation of cultural patriarchates is suggested, which would allow for decentralization and lead to greater sensitivity of the Church and her teaching to local contexts.

Key words: John R. Quinn, collegiality, primacy, ecclesiology, models of the Church, contextuality, decentralization

Nota o Autorze

Ksiądz **Damian WĄSEK** – prezbiter diecezji bielsko-żywieckiej, doktor habilitowany teologii w zakresie teologii fundamentalnej, adiunkt w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Autor monografii: *Koncepcja teologii Piotra Abelarda* (Kraków: UNUM 2010), *Nowa wizja zarządzania Kościołem* (Kraków: WAM 2014). W działalności naukowej porusza głównie tematy związane z kierunkami reformy Kościoła, teologią papieża Franciszka i teologią ewolucyjną, w ramach której zajmuje się neuroteologią oraz prowadzi spór z nowym ateizmem. Kontakt e-mail: damian.wasek@upjp2.edu.pl

ELŻBIETA KOTKOWSKA

Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań

DUCHOWA INTERPRETACJA „ZNAKÓW CZASU” W KOŚCIELE CZAS KOŚCIOŁA WOBEC „ZNAKÓW CZASU”

Słowa kluczowe: Wiarygodność, ewangelizacja, *duchowe* metody, znaki czasu

1. Wprowadzenie. 2. Duchowa ocena badań teologicznych. 3. Jak tego dokonać? – przykład Ameryki Łacińskiej

1. WPROWADZENIE

Kościół jako rzeczywistość teandryczna, rozumiana według orzeczeń Soboru w Chalcedonie, ma w sobie bez zmieszania, bez podziału i bez zamiany rzeczywistość boską i tę stworzoną prowadzaną przez człowieka w Duchu Pańskim¹. Ludzie Kościoła, będąc łącznikiem pomiędzy światem *widzialnym* i *niewidzialnym*, są zobowiązani do badania znaków czasu (*signa temporum perscrutandi*)² i ich interpretacji w duchu Dobrej Nowiny³. Określenie Kościoła jako miejsca odczytywania *znaków czasu* jest stwierdzeniem oczywistym, ale ze względu na różne gremia i indywidualne opinie, które mówią mu jak ma działać w tym świecie, niejako domaga się ono swoistej apologetyki. Pojęcie *znaków czasu* sięga korzeniami wydarzeń opisanych w Ewangelii św. Mateusza, w których Jezus odpowiada faryzeuszom słowami: *Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie?* (Mt 16, 3)⁴. Ewangelista podkreśla w słowach Jezusa fakt, że człowiek

¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, Zasady, kryteria*, Kraków: Dehon – Wydawnictwo Księży Sercanów 2012, p. 51–58; Hasło: *Teandryczny*, w: G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/trans/sloownik/ltk/teandryczny.html> [dostęp: 16.09.2018].

² Por. *Gaudium et spes*, 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum 2002.

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, Zasady, kryteria*, p. 54.

⁴ Por. M. Polak, *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań, Wydział Teologiczny UAM 2014, s. 19; I. Korzeniowski, P. Rybczyński, *Znaki czasu*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1378–1381.

może zgromadzić nieorganiczną wiedzę o swoim środowisku, ale to nie przekłada się na rozeznanie w tak zwanym świecie duchowym, w świecie wartości i komunikacji oraz dialogu z Bogiem⁵. Współcześnie wiele nauk społecznych i antropologicznych pomaga teologii w rozeznaniu rzeczywistości nas otaczającej. Na ile mogą one pomóc w rozpoznaniu *znaków czasu*, a w jakiej sytuacji stanowią nawet istotną przeszkodę? Jak uporządkować dane płynące z tego świata, by były pomocą, a nie krótkowzrocznym uleganiem duchowi czasów? Kościół w dialogu ze światem musi szukać odpowiedzi na pytania człowieka i grup społecznych, by dać chrześcijanom uzasadnienie nadziei płynącej z przeświadczenia, że żyjąc w tym świecie trzeba docenić jego wartość, ale jednocześnie w eschatycznym odniesieniu trzeba mieć świadomość innego świata, który jest rozpoznawany dzięki duchowym darom (1 Kor 12, 1–2), jak przekonuje jezuita Marko I. Rupnik⁶.

W teologicznej interpretacji ze *znakami czasu* wiążą się w sposób bezpośredni pojęcia *sensus fidei* czy *sensus fidelium*, które to pojęcia odwołują się do zmysłu wiary całego ludu Bożego, posłusznego objawieniu i kierowanego przez Kościół hierarchiczny⁷. Teologowie mają obowiązek wyartykułowania treści '*sensus fidelium*', *uznając i wykazując, że problemy związane z prawdą wiary mogą być skomplikowane i wymagają starannego zbadania*⁸. Ich zadaniem jest również krytyczne badanie tak zwanej pobożności ludowej, jak i nowych nurtów myśli i ruchów, które pojawiają się oddolnie w życiu Kościoła na całym świecie. W przestrzeni ewangelizacji i inkulturacji teologowie powinni dać Kościołowi oceny, które tworzone z pokorą i miłością (1 Kor 8, 1–2), pozwolą na odczytywanie *znaków czasu* w danej historii człowieka i Kościoła (Ef 4, 14nn)⁹.

2. DUCHOWA OCENA BADAŃ TEOLOGICZNYCH

By badać możliwości odczytywania *znaków czasu*, warto zastanowić się, jak budować przestrzeń badań, by nie zatracić osiągnięć nauk pozytywnych, z jednej strony, i Ducha Chrystusa żyjącego w Kościele, z drugiej. Czyli, jak tworzyć przestrzeń dobrych relacji, w której nauki pomocnicze teologii będą mogły stymulować, a nie przeszkadzać w ocenie *znaków czasu*, tak by odpowiedzialnie werbalizować *zmysł*

⁵ Jest wielki to wielki trud i jakiego zaangażowania całego Kościoła wymaga można prześledzić na przykładzie wprowadzenia pierwszego niebiblijnego słowa do wyznania wiary Kościoła. Por. E. Kotkowska, *Nicejskie óµοοόβιοϋς w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologiczno-fundamentalne na tle tradycji*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2015.

⁶ T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Salvator 2010, 17–26; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria...*, dz.cyt., p. 54 i 56.

⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria...*, dz.cyt., p. 33–36.

⁸ Tamże, p. 35, dokument odwołuje się do instrukcji *Donum veritatis. O powołaniu teologa w Kościele*, 1990, nr 2–7, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.html [dostęp: 16.09.2018].

⁹ Tamże, p. 53.

wiary i unaoczniać to, co pomaga odczytać objawienie w danym czasie. W procesie ewangelizacji w czasie misji i inkulturacji duszpasterze i świeccy podejmowali i podejmują działania czyniące chrześcijaństwo godne wiary¹⁰. Różnymi sposobami, słowem i czynem, swoim życiem przekonują do tego, o czym sami są przekonani. I tu potrzeba wielkiej duchowej czujności osobistej jak i Kościoła, by rozeznać, czy wprowadzany przez nich proces prowadzi do przyjęcia objawienia, czy prowadzi do ewangelizacji, ewangelizacji kultur czy subkultur. Podobnie, szczególnie w czasie działań inkulturacyjnych, trzeba z pokorą i szacunkiem oceniać zespół idei opracowanych czy przyjętych ku głębszemu przekonywaniu *opornych* (Tt 1, 9). Marko I. Rupnik przestrzega przed afirmacją systemu idei, które mogą stać się ideologią, a nie ewangelizacją. Taki system faktycznie nie jest osadzony w obiektywnych wartościach aktualizujących objawienie¹¹ a efekty, choć często spektakularne, mogą być chwilowe, ostatecznie przyniosą więcej zła niż dobra.

Współcześnie teologia korzysta w pełni z osiągnięć nauk pomocniczych. Z jednej strony są one bardzo użyteczne i konieczne, z drugiej jednak nie zakładają wiary w ich uprawianiu¹², co jest zasadą warunkującą ich status i gwarantuje ogromne osiągnięcia w gromadzeniu i interpretacji danych o wszechświecie. Michel Dupuy przekonuje, że nauki te zagarnęły zbyt wiele miejsca zarówno w nauczaniu, jak i w poszukiwaniach teologicznych. Teologia zakłada wiarę i bez niej nie istnieje, choć jej kształt formalny zależy od koncepcji nauki danej epoki. Współcześnie nauka płynąca z objawienia otoczona jest naukami opartymi na obserwacji i doświadczeniu, których rozwój od czterech wieków wywiera na nią dominujący wpływ¹³. Dane z obserwacji i wiadomości, otrzymywanych z dokumentowanych doświadczeń do oceny *znaków czasów*, jawią się jako ważne, szczególnie dla teologii fundamentalnej jak i pastoralnej. Obie teologie zajmują się, można powiedzieć, pierwszym kontaktem z objawieniem i ewangelizacją człowieka żyjącego tu i teraz. Dlatego nauki pomocnicze są nieodzowne w diagnozie, czy w odczytaniu tego, czym żyje człowiek, grupy społeczne, czy całe społeczeństwa. Pozwalają na kompetentne zobrazowanie, jakie jest ich postrzeganie świata, co jest dla nich nośną ideą, a co często nieuświadamianą presupozycją. Pozwalają zdobyć adekwatne zbiory informacji na temat *tkanki kulturalnej, socjologicznej i psychologicznej*¹⁴ jak też i ekonomicznej. Tacy teolodzy jak Marko I. Rupnik przestrzegają przed pułapką traktowania tych danych jako całościowego obrazu badanej rzeczywistości. Apelują, by nie pozostawać w ramach tych danych, by bez głębszych dociekań, nie poszukiwać *duchowej*

¹⁰ J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.

¹¹ Por. M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości*, w: T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo...*, dz.cyt., 18.

¹² M. Dupuy, *La notion de spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris: Éditions Beauchesne 1990, 1166–1167.

¹³ Na ten fakt, przytaczając cytat, powołuje się w dwóch swoich publikacjach Marko I. Rupnik. Tenże, *Duchowa lektura rzeczywistości*, dz.cyt., 17; oraz tenże, *In the Fire of the Burning Bush: An Initiation to the Spiritual Life*, tłum. S.D. Vásquez, Cambridge U.K.: Grand Rapids MI – William B. Eerdmans 2004, 15.

¹⁴ Por. M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości...*, dz.cyt., 17.

odpowiedzi właściwej teologii¹⁵. Nadinterpretacja zgromadzonych danych nie jest problemem tylko nauk teologicznych. Marko I. Rupnik wpisuje się tu w dyskusję metodologiczną dotyczącą całej nauki, która stosuje modele interpretacyjne wymuszające ograniczanie ilości danych po to, by móc sensownie mówić o badanym zjawisku. Gerald M. Weinberg w swojej książce *Myślenie systemowe* ukazuje na kilku przykładach, jak naukowcy stosują skróty myślowe i pozwalają odbiorcy myśleć, że przedstawiany przez nich obraz czy *przekrój* rzeczywistości jest nią faktycznie, co, jak stwierdza autor, jest czystą iluzją. Świat jest opisywany przez metodycznie spreparowane schematy, ale tymi schematami świat nie jest. Ian Barbour podkreśla, że każdy naukowiec konstruuje narzędzia, które są użyteczne do opisu rzeczywistości obiektywnie danej, ale tą rzeczywistością nie są¹⁶. Posłużmy się tu analogią mapy i terenu, który mapa opisuje. Dzięki mapie poruszamy się bardzo sprawnie po terenie, ale sama mapa terenem nie jest i na jej podstawie nie wolno generalizować, uogólniać jakichkolwiek wniosków¹⁷. Naukowcy, myślący integralnie, postulują powrót do oglądu całościowego, by formułować syntezy i wypowiadać kompetentne zdania o rzeczywistości istniejącej. Przypominają by język nauki powrócił do stosowania analogi. Naukowiec, badający spreparowaną próbkę, powinien o tym powiedzieć słowami, *po obróbce takiej i takiej otrzymujemy takie i takie dane, które obrazują rzeczywistość tak jak na zdjęciu*, a nie twierdzić, że dane zdjęcie jest faktycznym obrazem rzeczywistości¹⁸.

Marko I. Rupnik podkreśla, że dane z nauk o człowieku i społeczeństwie nie mogą być ostatnim stadium ‘materialnym’, czyli badawczym w teologii¹⁹, przekonuje: *Dopiero wychodząc od tej ‘lektury duchowej’, można zapoczątkowywać autentyczne opracowanie teologii pastoralnej*²⁰. Podobnie jak w naukach uzupełniających i pomocniczych teologii nie wolno zapomnieć o metodycznym ograniczaniu danych i konieczności powrotu do ujęcia całościowego, tak samo w teologii nie wolno zapomnieć o stronie *duchowej* w formułowaniu ostatecznych opinii i ocen. Teolog musi postrzegać świat jako pochodzący od Boga, który stworzył wszystkie *rzeczy widzialne i niewidzialne*. Jako przykład można podać przemyslenia

¹⁵ G.M. Weinberg, *Myślenie systemowe*, tłum. Cz. Berman, R. Wielburski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne 1979, 190 nn.

¹⁶ Nie wchodzimy w filozoficzny spór o obiektywnej rzeczywistości wszechświata. Zakładamy, że jawi się on nam jako taki, czyli zakładamy, że istnieje świat zewnętrzny niezależny od osoby go postrzegającej. To założenie jest fundamentalne w naukach pomocniczych (por. G.M. Weinberg, dz.cyt., 72 nn.) Natomiast w przestrzeni teologii, która uwzględnia stronę duchową i siłę modlitwy to metodyczne założenie może prowadzić do błędnego odczytania *znaków czasu*, o czym w dalszej części tego paragrafu.

¹⁷ I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków: Znak 1994, 11–12, 61–64; E. Kotkowska, *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”*. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2010, 57 nn.

¹⁸ Dość dobrze widać to zagadnienie na kolorowych zdjęciach z teleskopów orbitalnych np. Hubble’a, które są czysto ludzką/komputerową wizualizacją przesyłanych danych, a nie rzeczywistym obrazem Kosmosu.

¹⁹ Ten problem analiz badawczych i syntetyzowania wyników dotyczy nie tylko teologii.

²⁰ Por. M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości...*, dz.cyt., 17.

Benedykta XVI, dotyczące relacji pomiędzy metodą historyczno-krytyczną badającą tekst Biblii a zasadami odczytywania Księgi w Kościele według tak zwanej *egzegezy kanonicznej*²¹. Ta ostanía uwzględnia wszystkie dane otrzymane w świeckich badaniach tekstu, ale nie zapomina o stronie *duchowej*, uwzględniając odczytaną w Kościele relację Boga i człowieka niesioną przez tradycję. Nie można tu wyznaczyć jakiś algorytmów postępowania, procedur badawczych, by do końca wyjaśnić tak zwane *kościelne* uzupełnienia badań naukowców, ale właśnie *zmysł wiary* staje się podstawowym *narzędziem* oceny wraz z przestrogą Jezusa z Nazaretu o złych i dobrych owocach (Mt 7, 15–20; Łk 6, 43–45). Prowadzi nas to do wyraźnego sprecyzowania postulatu, że konieczna jest *duchowa lektura* rezultatów analiz badawczych innych nauk w naukach teologicznych, która uwzględnia relację Boga Stwórcy do stworzenia i Jego opatrność.

Dla słoweńskiego jezuita, podobnie jak dla Benedykta XVI, ważne jest, by uwzględnić słowa św. Pawła Apostoła z Listu do Koryntian o darach duchowych koniecznych do zbudowania Kościoła²². Głębia działania Ducha Świętego w Kościele, jak i w konkretnym człowieku jest niezauważalna dla człowieka *cielesnego*. Taki człowiek ma ogład tylko czysto *materialny*, naskórkowy, czyli na poziomie rejestracji zjawisk. Na tym poziomie panuje założenie, że istnieje świat zewnętrzny niezależny od osoby go postrzegającej i dzięki takiemu niepodleganiu wpływom można sensownie go badać. Tu proces sekularyzacji jest konieczny i leży u źródeł wielkich sukcesów nauk technicznych, jak i nauk humanistycznych. Natomiast w przestrzeni nauk teologicznych, które mają obowiązek głębszego i *duchowego* oglądu, takie założenie jest samoograniczające. Może stać się podstawową przyczyną błędnego odczytania *znaków czasu*, czyli przypisania Bogu działań bez odniesienia do głównego celu ludzkiego istnienia i ostatecznie uznanie drogi życia, która nie prowadzi do zbawienia. Takie zagrożenia istnieją przede wszystkim w teologii fundamentalnej i pastoralnej, ponieważ w obu chodzi *ukazywanie głębi poznania płynącego z Objawienia*²³. Objawienia, które określa się jako *słowo i wydarzenie* oraz *tajemnicę i spotkanie*²⁴. Stąd warto podjąć trud działań, które pozwolą unocznnić, z jakim *duchem* w danej działalności ewangelizacyjnej mamy do czynienia (1 Kor 12, 1–2).

²¹ Istnieje grupa biblistów, którzy tego typu refleksje papieża uznają za jego prywatną opinię, a nie wyraz wiary Kościoła, przedkładając nad to swoje ‘świeckie’ badania. Odnośnie do *metody kanonicznej* por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M 2007, 10–11.

²² Por. 1 Kor 3, 1–2; 1 Kor 2, 15; 1 Kor 12, 1–2; 1 Kor 14, 12 oraz M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości*, dz.cyt., 17–26.

²³ Por. H. Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3, red. Krzysztof Goźdz i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, 140–142.

²⁴ Por. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, Dei verbum*, 2–10, w: <http://biblia.deon.pl/PS/Wstep/KonstytucjaSWII.html> [dostęp: 2.09.2018].

3. JAK TEGO DOKONAĆ? – PRZYKŁAD AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Europa od 1968 r., a Polska w XXI w. doświadczają procesu tak zwanego *zerwania kulturowego*. Globalizacja i Internet przyspieszają i wzmacniają zmiany, kategoryzowane słowami indywidualizacja, wyzwolenie, pluralizm, sekularyzacja, antyewngelizacja²⁵. Kościół w swojej misji staje wobec nieznannej wcześniej różnorodności i wobec niespotykanej wcześniej dynamiki zmian, która skupia się na *tu i teraz* i to bez odwoływania do korzeni, często bez wizji przyszłości eschatycznej. Kolejne pokolenia żyją jakby w odrębnych światach. Przykładowo, od 2018 r. na rynek pracy wchodzi pokolenie nieznaące rzeczywistości bez Internetu, w literaturze określane jako pokolenie Z²⁶. Ich postrzeganie świata jest zdecydowanie inne niż niewiele starszych kolegów i koleżanek, a już na pewno inne niż tych, którzy urodzili się w XX w. Można zaryzykować tezę, że tak jak poznajemy inne kultury i chrystianizujemy je przez inkulturację, tak samo możemy postępować wobec grup społecznych ukształtowanych inaczej niż tradycyjne, dzięki dynamicznym zmianom technologicznym, a szczególnie wobec wspomnianego pokolenia Z²⁷. Chodzi o to, by w działaniach pastoralnych i w ukazywaniu wiarygodności chrześcijaństwa tę różnorodność pokoleniową zobaczyć nie tylko socjologicznie i kulturowo, ale właśnie *duchowo*, według tego, co zostało przedstawione w pierwszej części artykułu. Jak to zobaczyć?

W Kościele, który jest powszechny, nic nie dzieje się wyłącznie tylko dla jednej wspólnoty. Chrześcijaństwo jest religią totalną i inkulturacyjnie uniwersalną²⁸, dlatego przyjęte rozwiązania w odległym geograficznie i kulturowo miejscu, gdzieś w świecie mogą pobudzić kreatywnie teologów i organizatorów życia religijnego w innym miejscu globu. Wiara każdego człowieka potrzebuje rozumowego uzasadnienia i uprawiający ją teologowie muszą pamiętać, że ich działalność jest wobec niego służebna²⁹. Teolog powinien nieustannie pamiętać o horyzoncie, który wyznacza cel jego pracy, czyli perspektywie ewngelizacyjno-misyjno-inkulturacyjnej. Jak podkreśla Marko I. Rupnik, dzięki niej teolog nie zapomni o własnym duchowym spotkaniu z Chrystusem, nie zapomni o wspólnotcie, dla której działa, a raczej *rozumu*

²⁵ Por. s. 3 oraz przypis 12 niniejszej pracy.

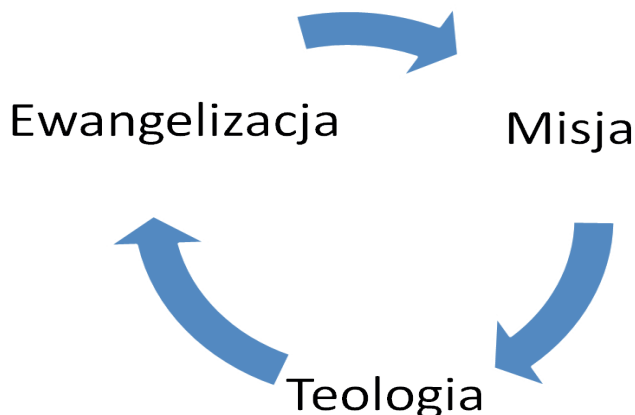
²⁶ *Pokolenie Z wchodzi na rynek pracy. Są zdecydowanie inni niż ich starsi koledzy*, w: <https://praca.money.pl/wiadomosci/arttykul/pokolenie-z-rynek-pracy,152,0,2348696.html> [dostęp: 24.09.2018] oraz *Pokolenie Z wchodzi na rynek pracy*, w: <https://www.monsterpolska.pl/poradnik/arttykul/pokolenie-z-wchodzi-na-rynek-pracy> [dostęp: 24.09.2018].

²⁷ Por. M. Kropiwnicka, *Motywacja pokolenia Z według Edwina A. Locke'a*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2018 (maszynopis).

²⁸ Por. K. Klauza, *Uniwersalizm chrześcijaństwa*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha, I.S. Ledwoń OFM, ks. J. Mastej, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1288 nn; I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: tamże, 1342 nn.

²⁹ Inaczej grozi teologom pycha rozumu, oraz duchowe i intelektualne manowce. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria...*, dz.cyt., p. 36; A. Pietrzak, *Modele ewngelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 389.

uzupełni racjami *serca*³⁰. Relacja pomiędzy teologią a działaniami ewangelizacyjnymi czy misyjnymi jest relacją zwrotną i koniecznie wzajemną.



Obecnie powstają różnorodne projekty ewangelizacyjne działań duszpasterskich, dlatego warto się zastanowić, na co zwracać uwagę, by móc je ocenić w duchu zasad podanych przez Pawła Apostoła i omówionych w pierwszej części artykułu. Pragniemy zwrócić uwagę na tego typu działania w Ameryce Łacińskiej. Andrzej Pietrzak zbadał w książce: *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*³¹ i opisał latynoamerykańskie propozycje innowacyjnych działań inkulturacyjnych i ewangelizacyjnych w działalności misyjnej Kościoła. Przekonuje, że w wielokulturowym świecie potrzeba *kulturowo sensownej i jasnej prezentacji kerygmatu*³², dalej na bazie studiów nad teologią Ameryki Łacińskiej, stwierdza: *Potrzeba modeli cechujących się inteligencją, otwartością i różnorodnością*³³. Projekty oparte na tych modelach i mające na celu ewangelizację kultur i inkulturację wiary nie mogą być zamknięte czy skostniałe. Powinny być otwarte na wartość dodaną, która nie jest prostą pochodną czy sumą podejmowanych działań, czyli powinny być emergentne w sensie nauk pomocniczych, ale i z odniesieniem do działań Ducha w Kościele. Powinna je cechować swoista synergia i krytyczna otwartość na zadziwienie nieoczekiwanym, nieprzewidywanym w projekcie ewangelizacyjnym. Tylko wtedy będą otwarte krytycznie i duchowo na obserwowane *znaki czasu*. Trzymanie się ściśle określonego schematu w innych kulturowo warunkach czy wobec różnych pokoleń w tej samej kulturze może spowodować

³⁰ Spór Bernarda z Clairvaux z Abelardem o status teologii. Por. Benedykt XVI, *Teologiczny spór Bernarda z Clairvaux z Abelardem*, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_04112009.html [dostęp:10.09.2018].

³¹ A. Pietrzak, dz.cyt.

³² Tamże, 387.

³³ Por. tamże, 390.

sprzeciw, a nawet antyewangelizację, zamazanie odczytywanego objawienia³⁴. Jednocześnie na drugim biegunie należy poddawać krytyce *batwochwalcze i mirakulistyczne podejście do projektów ewangelizacyjnych, teologii, teologii duchowości*³⁵, tak by nie była możliwa ucieczka przed terażniejszością w katastrofizm, futurizm, by nie ulec pokusie uznania tych wydarzeń i ich interpretacji za *znaki czasu*. Oznacza to, że teologia i działania praktyczne Kościoła potrzebują modeli, które są systemami otwartymi, łączą się z innymi na zasadzie komplementarności i co szczególnie ważne powinny być systemami samouczącymi³⁶, szczególnie w ocenie *zmysłu wiary* wiernych Kościoła i wobec nieuchronnych kryzysów, napięć i ambiwalentnej rzeczywistości. Różne i różnorodne modele ewangelizacyjne potrzebują świadomych tego ewangelizatorów, ale też ludzi znających zasady coachingu, przywództwa, trenerstwa i liderstwa, by mogli towarzyszyć osobom, wspólnotom i instytucjom w wyborze dobrych wartości i tworzeniu dobrych relacji prowadzących ku Chrystusowi, który jest Głową Kościoła³⁷. Pociąga to za sobą potrzebę ciągłej weryfikacji i konfrontacji z doczesnością i naukami ją opisującymi oraz stałego odniesienia do tradycji, by nie zagubić *duchowej* strony badań teologicznych.

Andrzej Pietrzak podkreśla, że ewangelizatorzy Ameryki Łacińskiej są silnie osadzeni w *tu i teraz*³⁸, czują potrzebę analizy terażniejszości i stawiania nietrywialnych diagnoz. Ochraniają swoje działania przed alienacją ze świata, a przez to przed osłabieniem energii duszpasterskiej. Silnie odczuwana czasowość w danym momencie jest dla nich spotkaniem z Tym, który jest poza czasem i przestrzenią. To, co się dzieje tu i teraz jest dla nich darem Boga i powinno być interpretowane w duchu Pisma i Tradycji. Takie przeświadczenie zakłada związek z przeszłością i szacunek dla depozytu wiary. Dzięki temu działania ewangelizacyjne jak i sama teologia Ameryki Łacińskiej są mniej narażone na wyobcowanie od rzeczywistych warunków głoszenia Dobrej Nowiny i sprzyjają duchowej akceptacji objawienia, mimo pojawiających się trudności w wierze. Werbista konstatuje, że w teologii latynoamerykańskiej podkreśla się fakt, że wszyscy chrześcijanie są uczniami w szkole Chrystusa, mimo ciągle ważnego podziału na *ecclesia docens* i *ecclesia dicens*. Trzeba o tym pamiętać, diagnozując sytuację społeczno-kulturową ewangelizowanych. Z tych obserwacji nasuwa się wniosek, że nauczanie, szczególnie w dobie współczesnego indywidualizmu, nie może być pouczaniem, ale zaproszeniem do współuczestnictwa,

³⁴ Por. J. Kociszewska, *Ewangelizacja czy antyewangelizacja?*, w: <https://kosciol.wiara.pl/doc/1098971.Ewangelizacja-czy-antyewangelizacja> [dostęp: 10.09.2018].

³⁵ Por. A. Pietrzak, dz.cyt. 390.

³⁶ Na temat organizacji samouczących badania prowadzi Peter M. Senge; mimo pewnych krytycznych uwag jego propozycje wydają się bardzo płodne w działaniach duszpasterskich Kościoła, choć powstały one w obszarze badań nad marketingiem jako pomoc dla menagerów. Por. P.M. Senge, *Piąta dyscyplina, teoria i praktyka organizacji uczących się*, tłum. H. Korolewska-Mróż, Kraków: Oficyna Ekonomiczna – Wolters Kluwer Polska 2006.

³⁷ Por. A. Pietrzak, dz.cyt., 390 oraz J. Jakubiak, *Dialog jako podstawa dobrej relacji*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2018 (maszynopis).

³⁸ Czasami prowadzi to do zaniku wyobraźni eschatologicznej i odniesienia do wieczności, do zapomnienia, że na ziemi jesteśmy pielgrzymami w obszarze skażonym grzechem pierworodnym, czyli ludzkim upadkiem i budowanie tak zwanego raju na ziemi jest utopią.

do współkreacji w projektach ewangelizacyjnych, a szczególnie w projektach inkulturacyjnych i próbie docierania do nowych pokoleń chrześcijan. Zarówno teologia, jak i działania pasterskie nie powinny być nacechowane *hermetycznym egalitaryzmem, intelektualistyczno-prawną redukcją i mechanicznymi implementacjami*³⁹. Chodzi o to by wystrzegać się skierowania w stronę fundamentalistycznych i wykluczających systemów, które odcinają chrześcijan od *innego* człowieka. Pamiętając o tych zagrożeniach, wydaje się, że można lepiej wsłuchiwać się w głos rzeczywistych ludzkich spraw, co jest faktyczną formą sprawowania funkcji nauczycielskiej Kościoła zarówno dla hierarchii, jak i reszty ochrzczonych⁴⁰. Według Andrzeja Pietrzaka, osiągnięciem Kościoła w Ameryce Łacińskiej jest *metodyka tworzenia, implementacji modeli ewangelizacyjno-inkulturacyjnych i teologii*⁴¹. Teolodzy i ewangelizatorzy tych rejonów faktycznie przyjęli za podstawę działania, podmiotowość ewangelizowanych, dążenie do jedności uczących i nauczanych poprzez ich uczestnictwo i współodpowiedzialność za dzieło misyjno-ewangelizacyjne. Dlatego w doświadczeniu Ameryki Łacińskiej potwierdza się teza, że zarówno teologia, jak i działania duszpasterskie muszą działać według zasad akceptujących *etykę inności*.

Etyka inności zakłada komunikację, a nie tylko wymianę informacji⁴², która ostatecznie ma prowadzić do dialogu osadzonego w paschalnej miłości. Takie relacje domagają się dobrze rozumianej tolerancji⁴³, która pozwoli na zbliżenie poprzez akceptację podmiotowości ewangelizowanych, czy objętych działaniem misyjnym. Wtedy jest większa szansa na ich przekonanie do uczestnictwa w proponowanych działaniach ewangelizacyjnych. Tak realizowane programy nie przynoszą od razu wielkich efektów ich twórcom. Stąd konieczna jest w postawie działaczy i ewangelizatorów pokora i zawierzenie Bogu. Będzie to możliwe, gdy organizator życia religijnego podda swoje życie i projekty zasadom charyzmatu duchowości⁴⁴ dookreślonej przez św. Pawła Apostoła i podkreślanej przez Marko I. Rupnika⁴⁵. Każde przekonanie typu *wiem, co dla nich dobre* bez udziału tych drugich powoduje, że twórcy programów czy projektów ewangelizacyjnych narzucają własną kulturowo-korporacyjną wizję siłą, choćby własnego przekonania, co może dać pewne efekty, ale nigdy nie trwałe zmiany postaw. A ewangelizacja powinna być dziełem jak najszerzej grupy wiernych, a nie tylko działaniem ekspertów czy teologicznych fachowców we wprowadzaniu tych modeli w życie. Na różnych etapach działań ewangelizacyjnych powinni uczestniczyć wszyscy, których to dotyczy, by mógł się realizować *zmysł wiary*. Jak wspomniano, taka praca nie przynosi od razu widzial-

³⁹ Por. A. Pietrzak, dz.cyt., 389.

⁴⁰ Por. tamże, 389.

⁴¹ Tamże, 387.

⁴² M. Wendland, *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji*, Repozytorium UAM, w: <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2875/1/Micha%C5%82%20Wendland%20-%20Komunikowanie%20a%20wymiana%20informacji%20%E2%80%93%20pytanie%20o%20zakres%20poj%C4%99cia%20komunikacji.pdf> [dostęp: 10.09.2018].

⁴³ Por. L. Kołakowski, *O tolerancji*, w: *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków: Znak 2009, 36 nn.

⁴⁴ Por. M.I. Rupnik, *Duchowa lektura rzeczywistości...*, dz.cyt., 17–26, zob. 1 Kor 3, 1–2; 1 Kor 2, 15; 1 Kor 12, 1–2; 1 Kor 14, 12.

⁴⁵ Por. część pierwsza artykułu.

nych i spektakularnych efektów, ale pomału dociera i przemienia na trwałe ludzkie postawy. Zaimplementowana duchowość kształtuje ludzkie życie wewnętrzne i staje się źródłem przemiany, akceptacji i działań w miłości. Istota tych działań streszcza się w hasła *nie planujemy dla, planujemy z*⁴⁶. W tym duchu teologia latynoamerykańska wypracowała metody akceptacji inności wynikającej z odmienności kultur. Ich pragnienie wyzwolenia z kolonializmu kulturowego pozwala zwrócić uwagę na ich *etykę inności*, którą wypracowali dzięki uwzględnieniu kontekstu społecznego rodzimych kultur. Ich programy ewangelizacyjne promują docieranie do głębokiej duchowości, niesionej pamięcią o swoich dziejach i ujawniającej się w realizacji celów dla tego społeczeństwa właściwych⁴⁷. W tym kontekście wydaje się, że szczególnie warto zainteresować się modelem inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego opisanego przez Andrzeja Pietrzaka⁴⁸. W ramach takiego modelu działa się powoli, ale głęboko, przemieniając postawy i przekonania. Ostatecznie lubelski werbista, na bazie swojego wieloletniego doświadczenia w Ameryce Łacińskiej zadaje pytanie, które powinno wybrzmiewać wśród tych, którzy podejmują trud ewangelizacji: *Czy proklamowany kerygmat, projekty ewangelizacyjne i rezultaty prac teologów służą misji Jezusa Chrystusa i kroczą drogą inkulturacji w świat aktualnych wartości i wzorców, nowych areopagów, zjawisk społecznych, sztuki, nauki i techniki?*⁴⁹ Czy je poprzez spotkanie z Nim ukierunkowują ku Prawdzie, czyli czy są narzędziem odczytywania *znaków czasu*?

Opierając się na przekonaniu o uniwersalności objawienia, można uznać, że stosowane zabiegi ku uwiarygodnieniu objawienia w innych rejonach świata mogą kreatywnie wpłynąć na konkretne działania ewangelizatorów w Polsce i Europie, co starano się ukazać na przykładzie osiągnięć teologii latynoamerykańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. z ang. M. Krośniak, Kraków: Znak 1994.
- Cuda J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.
- Dupuy M., *La notion de spiritualité*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris: Éditions Beauchesne 1990.
- Klauza K., *Uniwersalizm chrześcijaństwa*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin, Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1288–1291.
- Kociszewska J., *Ewangelizacja czy antyewangelizacja?*, w: <https://kosciol.wiara.pl/doc/1098971>. *Ewangelizacja-czy-antyewangelizacja* [dostęp: 10.09.2018].
- Kołakowski L., *O tolerancji*, w: L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków: Znak 2009.
- Korzeniowski I., Rybczyński P., *Znaki czasu*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin, Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1378–1381.

⁴⁶ A. Pietrzak, dz.cyt., 388.

⁴⁷ Taki model działań ewangelizacyjnych może być przydatny wobec pokolenia Z czy innych zindywidualizowanych grup społecznych.

⁴⁸ A. Pietrzak, dz.cyt., 317–386.

⁴⁹ Tamże, 390.

- Kotkowska E., *Ku metodzie integralnej w teologii fundamentalnej. Sposoby konstruowania interdyscyplinarnych działań w poszukiwaniu „locorum theologicorum”. Zastosowanie i weryfikacja na przykładzie życia i twórczości Simone Weil*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2010.
- Kotkowska E., *Nicejskie ómoobooç w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologiczno-fundamentalne na tle tradycji*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2015.
- Kropiwnicka M., *Motywacja pokolenia Z według Edwina A. Locke’a*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2018 (maszynopis).
- Ledwoñ I.S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin, Kraków: Wydawnictwo M 2002, 1342–1352.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, Zasady, kryteria*, Kraków: Dehon – Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Tenadryczny* w: Gerald O’Collins, Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/trans/sownik/ltk/teandryczny.html> [dostęp: 16.09.2018].
- Pietrzak A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Pokolenie Z wchodzi na rynek pracy*, <https://www.monsterpolska.pl/poradnik/artukul/pokolenie-z-wchodzi-na-rynek-pracy> [dostęp: 24.09.2018].
- Pokolenie Z wchodzi na rynek pracy. Są zdecydowanie inni niż ich starsi koledzy*, <https://praca.money.pl/wiadomosci/artukul/pokolenie-z-rynek-pracy,152,0,2348696.html> [dostęp: 24.09.2018].
- Polak M., *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2014.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo M 2007.
- Rupnik M.I., *In the Fire of the Burning Bush: An Initiation to the Spiritual Life*, tłum. S.D. Vásquez, Cambrige U.K.: Grand Rapids MI – William B. Eerdmans 2004.
- Rupnik M.I., *Teologia pastoralna*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków Wydawnictwo Salwator 2010.
- Senge P.M., *Piąta dyscyplina, teoria i praktyka organizacji uczących się*, tłum. z ang. H. Korolewska-Mróż, Kraków: Oficyna Ekonomiczna – Wolters Kluwer Polska 2006.
- Seweryniak H., *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwañ*, t. 3, red. Krzysztof Goźdź i inni, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.
- Weinberg G.M., *Myslenie systemowe*, tłum. z niem. Cz. Berman, R. Wielburski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne 1979.
- Wendland M., *Komunikowanie a wymiana informacji – pytanie o zakres pojęcia komunikacji*, Repozytorium UAM, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2875/1/Micha%C5%82%20Wendland%20-%20Komunikowanie%20a%20wymiana%20informacji%20%E2%80%93%20pytanie%20o%20zakres%20poj%C4%99cia%20komunikacji.pdf> [dostęp: 10.09.2018].

SPIRITUAL INTERPRETATION OF “SIGNS OF TIMES” IN THE CHURCH OR OF THE CHURCH IN RELATION TO “SIGNS OF TIMES”

Summary

Evangelization, missionary and pastoral activity and inculturation of the Church should be directed towards theological and spiritual analysis in order to discern in the community that a given activity is an interpretation of “signs of times” and complies with the will of God. It is particularly important in

overlapping areas of religion and culture as well as of a-religion, where a correct discernment of a “sense of faith” is especially difficult. Very often in the 21st century what we call “culture” has nothing in common with Christian logic and forces people to act in non spiritual terms. There appears then a real threat of forgetting or omitting actions which are understood as spiritual gifts. In the spirit of the renewal of Church’s activities we should adequately apply auxiliary sciences in theological sciences and remember about the limitations of their application. An analysis of the sciences which do not presuppose faith cannot become final for theological sciences and for the pastoral activity of the Church, because the basic premise of theology is a full dependence of the researched reality on God and man who is in relationship with Him. This reality can be interpreted only with *spiritual* methods.

The examples of such activities are presented and discerned by a Polish Divine Word Missionary, Andrzej Pietrzak, through the analysis of cultures evangelization methods and faith inculturation in Latin America. The models applied in those conditions can be a creative help for the Church mission on the old continent. They may contribute to the renewal of conscious and critical search for revelation authentication methods.

Key words: signs of time, credibility, evangelization, spiritual methods

Nota o Autorze

Elżbieta KOTKOWSKA – doktor habilitowany nauk teologicznych (doktorat: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2001, habilitacja: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2016), adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu. Jest autorką pięciu monografii i ponad 30 artykułów naukowych. Jej zainteresowania naukowe w ostatnim czasie koncentrują wokół badań nad możliwościami dookreślenia metody integralnej w teologii fundamentalnej oraz bada interdyscyplinarnie procesy utrwalające ludzkie przekonania, w tym religijne.

Kontakt e-mail: elzbieta.kotkowska@amu.edu.pl

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź

PERMANENTNA EKLEZJOGENEZA W PERSPEKTYWIE SŁOWA BOŻEGO

Słowa kluczowe: Kościół, eklezjogeneza, słowo Boże, sakramentalność słowa, liturgia słowa, wiara, dialog

1. Wprowadzenie. 2. Cel i skutki przepowiadania słowa Bożego przez Kościół i w Kościele. 3. Sprawczy charakter słowa Bożego. 4. *Ecclesia creatura verbi divini* w myśli ewangelickiej. 5. Słowo Boże w genezie Kościoła w świetle Adhortacji *Verbum Domini* (2010). 6. Udział Ducha Świętego w permanentnej eklezjogenezie. 7. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Tytułowe zagadnienie nie jest alternatywną koncepcją w stosunku do współczesnego ujmowania genezy Kościoła, wydobywającą ją z kolejnych etapów historyczno-zbawczego działania Boga z jego apogeum w Jezusie Chrystusie¹. Jego przedmiotem nie są również sposoby czy narzędzia wzrastania i odnawiania się Kościoła, choć miejscami okazują się zbieżne. Przedmiotem tytułowej tematyki jest Kościół, który urzeczywistnia w osobach i w ich dziejach *communio* miłości (łaski) z Chrystusem i z innymi jej członkami, tj. realną, życiową i nadprzyrodzoną więź wiary pochodzącą ze słowa Bożego, przez nie formowaną i pomnażaną. *Communio* to, doświadczane i przeżywane jako więź międzypersonalna i życie łaski, jak każda relacja podlega trwaniu i wzrostowi, regresowi, słabnięciu i wygaśnięciu, ale też i odradzaniu. Specyfika tej egzystencjalno-teologicznej jedności ochrzczonego z Bogiem otwiera możliwość pytania o permanentną eklezjogenezę, ale nie na sposób pojawiania się tego, czego wcześniej (historycznie) nie było, gdyż takie „stawanie się” jest właściwe sferze empirii, lecz w przestrzeni międzypersonalnych relacji i duchowych sytuacji.

Perspektywa źródeł wiary wskazuje zatem na istotność – spośród trzech podstawowych zadań oraz sposobów urzeczywistniania się Kościoła (*martyria, leiturgia,*

¹ Por. KK 5; KKK 760–769; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane tematy z eklezjologii* (1985).

diakonia) – nieustannego i powszechnego przepowiadania słowa Bożego (*martyria*) jako nośnika objawienia, umożliwiającego poznanie Boga i przyjęcie Jego samoudzielania się. Współczesne przepowiadanie Kościoła należy do nieprzerwanego mówienia Boga do człowieka przez posłańców, którego apogeum było posłanie Syna (Hbr 1, 1n). Głoszenie posłanych przez Jezusa Apostołów jest kontynuacją Jego posłania (Mt 10, 40; Łk 10, 16; J 13, 20; 20, 21), skutkiem ich przepowiadanie jest „słowem Pana” (Dz 8, 25), „słowem zbawienia” (Dz 13, 26) i Ewangelią o zbawieniu (Rz 1, 16), tj. Ewangelią o zbawieniu urzeczywistniającym się przez pojednanie (2 Kor 5, 19n)². Ów dialog człowieka z Bogiem rozpoczyna się od uważnego słuchania słowa (Dz 16, 14), nastawiony jest na wzbudzenie wiary (Dz 16, 15), która wzrasta we wspólnocie Kościoła, a finałem tego dialogu będzie wiekuiste „twarzą w twarz” z Bogiem³.

Tytułowe zagadnienie zostało ujęte w pięciu częściach: cel i skutki przepowiadania Kościoła; performatywny charakter słowa Bożego; ewangelickie ujęcie formuły *Ecclesia creatura verbi divini*; udział słowa Bożego w genezie Kościoła w świetle Adhortacji *Verbum Domini*; udział Ducha Świętego w permanentnej genezie Kościoła.

2. CEL I SKUTKI PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO PRZEZ KOŚCIÓŁ I W KOŚCIELE

Od samego początku Kościoła, jakim było głoszenie Apostołów, permanentnie aktualizuje on powierzone mu przez Pana słowo Boże⁴ (por. 2 Kor 5, 20; Ga 4, 14), a czyni to, przepowiadając Ewangelię podczas sprawowania liturgii sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, katechizując oraz dogmatycznie dookreślając objawione prawdy. To przepowiadanie Kościoła jest prawdziwie głoszeniem słowa Bożego, gdyż – jako kontynuacja głoszenia Apostołów – stanowi wypełnianie zleconej mu przez Pana misji (Mt 28, 20), stoi za nim autorytet samego Posyłającego (Łk 10, 16; Mt 10, 40) oraz towarzyszy mu obecność Ducha Świętego, gwarantowana urzędowym posłaniem i uprawomocnieniem nauczającego. Ponieważ Pismo Święte jako natchnione świadectwo zawiera słowo Boże i nim jest (*locutio Dei*; KKK 81), a nauczanie Kościoła jest „świadectwem o tym świadectwie”, stąd różne akty Kościoła będą zawierały to słowo Boże w różnych formach i stopniach intensywności, stosownie do zgodności ich zawartości z normą Pisma Świętego, jego przesłania i jego ekle-

² K. Kertlege, *Wort Gottes – (A) biblisch*, w: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Hrsg. P. Eicher, München 2005, Bd. 4, 459–463. Przekonanie o Piśmie Świętym jako będącym bardziej głoszeniem i świadectwem Ducha o Jezusie aniżeli spisana księgą synchronizuje z pierwotnym motywem spisania Pism: dla ich słuchania i przeżywania we wspólnocie, nie tyle zaś dla ich indywidualnej, prywatnej lektury.

³ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, 174. Jeśli uwzględnić objawienie się Boga w stworzeniu, to należy mówić o prowadzeniu przez Boga dialogu z całą ludzkością, który – mocą działania Ducha Świętego – trwa nieustannie w kulturach i obrzędach religijnych, społecznościach czy sumieniu (zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i Religie* [1997] 60; 84).

⁴ Pierwotna postać Tradycji wyraża to w określeniach „sług słowa” i „posłudze słowa” (Łk 1, 2; Dz 4, 29; 6, 2–4)

zjalnej wykładni. W ten sposób, za przykładem Ewangelistów aktualizujących słowa Jezusa, także i samo nauczanie Kościoła stanowi w istocie przekaz i aktualizację słowa Bożego⁵.

Obecność słowa Bożego w Kościele i posługa Kościoła wobec niego pełni różne funkcje, wśród których kluczowymi są: uobecnianie dzieła zbawienia, udzielanie zbawczej mocy, funkcje – eklezjotwórcza i wiarotwórcza. Przepowiadane i objaśniane Pismo nie tylko poucza, ale również zapewnia Kościołowi obecność samego Chrystusa i Jego objawieniowo-zbawczych misterii (por. KL 7). Tę właśnie prawdę o obecności Chrystusa w słowie miał na myśli Apostoł Paweł, kiedy pisał o swoim głoszeniu Ewangelii Chrystusowej (2 Kor 4, 5; Ga 1, 15–16), tzn. głoszeniu Chrystusa oraz Ewangelii, przez którą On przemawia (np. Rz 15, 17; Flp 1, 27) i daje udział w Jego życiu Zmartwychwstałego (Rz 10, 9). Obecność, o której mowa, to realna obecność Chrystusa, mająca swoje źródło w Duchu Świętym (Ef 3, 5–6; por. Rz 15, 18; Ef 3, 16–17; Ga 1, 1–5). Nie jest więc to obecność na sposób czysto historyczny albo historycznego wspomnienia, lecz obecność rozpoznawalna i doświadczalna w wierze. Ponadto słowo Boże obdarza mocą ku zbawieniu (Rz 1, 16), mającą postać daru życia i łaski, pojednania i wybawienia z mocy złego oraz wspólnoty z Trójcą Świętą, co wyrażają metafory miecza (Hbr 4, 12), życiodajnej wody (Iz 55, 10–11) i uwiedzenia (Jr 20, 7)⁶.

Powyższe dwie funkcje można uznać za bazę dwóch kolejnych – funkcji eklezjotwórczej i wiarotwórczej. Funkcje te wskazują nie tylko na działanie słowa Bożego w ustanowionej już historycznie społeczności Kościoła, ale obejmują także jego urzeczywistnianie go w konkretnych zgromadzeniach i w poszczególnych członkach związanych nadprzyrodzoną wiarą z Chrystusem. Tradycyjna formuła *Ecclesia creatura Verbi* dotyczy bezpośrednio Jezusa jako Wcielonego Słowa oraz Jego działania w głoszonym słowie Bożym. U jej początków tkwi Jezusowe błogosławieństwo słuchaczy słowa Bożego (Łk 8, 21). Można ją również dostrzec w hermasowym obrazie niewiasty trzymającej w ręce książeczkę (Pismo Święte) jako źródło życia i młodości oraz w augustyńskiej wypowiedzi o Apostołach rodzących Kościół swoim przepowiadaniem prawdy⁷. Tę myśl zawiera także Deklaracja *Dignitas humanae*, gdy artykułuje skuteczność pozyskiwania Apostołów samą mocą głoszonego słowa Bożego (nie zaś przemocą) oraz przywołuje przez pokładanie przez nich ufności w boskiej mocy tego słowa (Dz 4, 31) jako zdolnej pociągnąć ludzi do Chrystusa i wiary (DWR 11; por. Dz 2, 41; 4, 4; 6, 7). Eklezjotwórcza moc słowa Bożego obecna jest również w słowach św. Pawła o powołaniu i wezwaniu przez Chrystusa (Boga) (Rz 1, 6–7; 1 Kor 1, 2; 1 Tes 2, 12), korelując z greckim

⁵ A. Czaja, *Elementy teologii słowa Bożego*, Roczniki Teologiczne 55 (2008), z. 2, 79–81. Dla jednoznaczności posługiwania się terminem „słowo Boże” można za Adhortacją *Verbum Domini* (nr 7) sprecyzować znaczenia, w których jest używane: (1) osoba Jezusa Chrystusa, (2) dzieło stworzenia, (3) przepowiadanie prorockie i (4) apostołskie (nie pomijając ich zróżnicowania) oraz (5) święte Pisma, Stary i Nowy Testament (poświadczone i natchnione przez Boga).

⁶ S. Moysa, dz.cyt., 51–53; 63–66; 69. Specyfikę mocy słowa Bożego ku zbawieniu trafnie wyraża porównanie z ziemskim pokarmem, który podtrzymuje życie ciała, lecz tego życia nie daje, gdy tymczasem słowo Boże daje życie, gdyż jest „Duchem i życiem” (J 6, 63).

⁷ Hermas, *Pasterz*, *Widzenie* II, 5. 3; Augustyn, *Enarr. in Ps*, 44, 23; PL 36, 508.

określeniem Kościoła jako *ekklesia*, czyli zgromadzeniem wezwanych, wybranych. Podobna myśl obecna jest w wypowiedzi Konstytucji *Dei verbum* (nr 21) o mocy słowa Bożego niosącej Kościołowi życie i wzrost (KO 21)⁸ oraz w słowach Adhortacji *Evangelii nuntiandi* (nr 15) o początku Kościoła „z ewangelizacji Jezusa i dwunastu Apostołów” (Mt 28, 19) oraz z przyjęcia tej nauki i przez chrzest dołączenia do wspólnoty (Dz 2, 41, 47)⁹.

Ostatnia z omawianych funkcji – wiarotwórcza – podkreśla prawdę o właściwym życiu Kościoła, które urzeczywistnia się nie w strukturach (instytucjach) z ich administrowaniem czy w pastoralnych planach albo organizowanych akcjach (KKK 1102), lecz w ludziach żyjących łaską. Ta wspólnota ludzi, związanych z Jezusem więzami wiary (*fides, qua creditur*) i tę wiarę wyznających (*fides, quae creditur*), rodzi się ze słuchania słowa Bożego: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę! [...] Przekazano wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 14–15; 17)¹⁰ i z przyjęcia tego słowa jako odpowiedzi na wezwanie do *communio* z Bogiem: „Po to wezwał was przez nasze głoszenie Ewangelii, abyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Tes 2, 13–14). U początków wiary bowiem zawsze jest Bóg jako pierwszy zwracający się do człowieka. W taki sposób zrodziła się wiara w Apostołach, a potem w ich słuchaczach i w kolejnych pokoleniach wierzących (KO 5) – nie ze spekulacji czy doświadczeń, lecz wskutek słuchania słowa Bożego i jego przyjęcia (Dz 13, 44–48), u podstaw którego leży wzbudzone przez Ducha Świętego wewnętrzne pragnienie tego słowa (Dz 16, 14; 1 J 2, 20; 2 Kor 1, 22; 4, 4)¹¹.

Głoszone zatem przez Kościół i w Kościele słowo przychodzi od Boga i jest, co należy podkreślić, drogą Jego własnego samoudzielania się, niesprowadzalną do naturalnego działania człowieka. Udział słowa Bożego we wzbudzaniu wiary nie jest jednak prostym przełożeniem sytuacji „wezwanie i odpowiedź” czy „akcja i re-akcja”, gdyż u jej początków znajduje się wewnętrzne poruszenie i pociągnięcie przez łaskę, z tym że słowo oddziałuje na słuchacza zewnątrz, tj. słyszy on je uszami i przyjmuje umysłem, a od wewnątrz działa w nim Duch (namaszczenie, instynkt, pociąg), pobudzający go i uzdalniający do przyjęcia słyszanego słowa jako słowa Bożego¹². Skoro zatem słowo Boże jest przekazywane, zrozumiałe

⁸ „Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła – umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego” (KO 21).

⁹ A. Czaja, art.cyt., 86–88; S. Moysa, dz.cyt., 58–62; Chr. Böttigheimer, *Die eine Bibel und vielen Kirchen*, Freiburg in Breisgau 2016, 217.

¹⁰ Grecki termin *akoe* [to, co się słyszy] oznacza fizyczny narząd słuchu (ucho), ale i głoszenie, tego co słyszane, czyli przepowiadana Ewangelia, słowo Boże, <https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/akoe.html> [dostęp: 10.11.2018].

¹¹ A. Czaja, art.cyt., 88–91.

¹² Mt 16, 17; J 6, 45; Dz 16, 14; 2Kor 4,4; 2 Kor 1, 22; por. 1 J 2, 20, 27; 1 Tes 1, 5. „Trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz inne dary Ducha Świętego, który by podbudzał serca

i owocne w Duchu, gdyż w tym słowie Chrystus działa przez Ducha (por. 1 Tes 1, 5; por. Rz 15, 18; 1 Kor 2, 4–5), zatem w wydarzeniu wzbudzania wiary przez Ducha w pojedynczych osobach i kolejnych pokoleniach można uznać za postać permanentnej eklezjogenezy. Ponieważ to słowo Boże jest głoszone przez wspólnotę i do niej prowadzi (Dz 2, 4; 4, 4), gromadzi powołanych do niej (Rz 1, 6.7), zespala ją (*gr. ekklesia* – zgromadzenie wezwanych) i utrzymuje przy życiu (por. Łk 8, 11; 11, 28), zatem elementem permanentnej eklezjogenezy byłoby także potwierdzanie i odnawianie teologicznej tożsamości Kościoła i jego zbawczego posłannictwa. Wiarotwórcza funkcja słowa Bożego byłaby zatem, przynajmniej rzeczowo, uprzednia w stosunku do eklezjotwórczej, choć praktyka nie zawsze potwierdza ten porządek¹³.

Duch Święty, obok nadawania skuteczności powyższym działaniom słowa Bożego (np. 1 Tes 1, 5; 1 Kor 2, 4–5; Dz 5, 30.32), sprawia również, że przepowiadane i słuchane słowo przestaje być już samym tylko słowem ludzkim czy „słowem o Bogu”, a staje się słowem Bożym (1 Tes 2, 13: „gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was wierzących”), czyli „słowem od Boga” i „słowem przed Bogiem”, słowem zbawienia (Dz 13, 26) i słowem łaski (Dz 14, 3). To dzięki Duchowi słowo Pisma jest nie tylko historycznym zapisem Jego wypowiedzi czy relacją o czynach, ale staje się słowem mówiącego Chrystusa – uobecnia Jego osobę i Jego słowa oraz współuczestniczy w odpowiedzi wiary na to słowo (KO 5). Duch, podobnie jak współdziałał z Apostołami w ich przepowiadaniu (1 P 1, 12), pouczał ich wewnętrznie i prowadził do całej prawdy (J 16, 13–14; KK 7), tak też uzdalnia On w wierzących każdego pokolenia do prawidłowego rozumienia utrwalonego w Piśmie wydarzenia Chrystusa. Skoro Kościół objawił się i rozpoczął swoją misję w wydarzeniu zesłania Ducha, skoro Kościół żyje z tego Ducha i w Nim działa, to również słuchane w Nim słowo Boże staje się skuteczne dzięki Niemu. Duch zatem jako „autor” Pism, tj. ich właściwy Sprawca i Twórca (łac. *auctor*) oraz źródło ich zbawczej mocy, przez nie też trwale gwarantuje, zachowuje i pogłębia tożsamość Ludu Nowego Przymierza, a przez co czyni je permanentnie eklezjotwórczym¹⁴.

3. SPRAWCZY CHARAKTER SŁOWA BOŻEGO

Udział słowa Bożego w permanentnej eklezjogenezie możliwy jest dzięki jego performatywnej naturze (Hbr 4, 12). Ta moc sprawcza, obecna już w jego hebraj-

i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdziwej” (KO 5).

¹³ S. Moysa, dz.cyt., 68; 136; 214–216.

¹⁴ A. Czaja, art.cyt., 92–96. Por. *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen/Basel 2000², Bd. 3, 69–77 (dalej: HFTh). Działanie Ducha przez słowo Boże dotyczy zarówno zawierającego je Pisma Świętego, jak i przekazu słowa przez Tradycję. Tradycja ta jest nie tyle skarbnicą treści wiary, ile stałym uobecnianiem samodarowania się Boga przez Chrystusa w Duchu, w którym Słowo Boże jest przypominane, aktualizowane i rozwijane.

skiej tożsamości *dabar Jahwe* (słowo-wydarzenie), otrzymuje w literaturze posoborowej rozwinięcie w postaci nauki o jego sakramentalności. Współczesne powrócenie do kategorii sakramentalności stanowiło reakcją na redukcjonizm i jednostronność traktowania słowa jako swoistej „łaski zewnętrznej”, jedynie okazji i sposobności do udzielenia właściwej łaski, np. liturgia słowa była postrzegana jako pouczająca i przygotowująca do właściwego misterium eucharystycznego, a przecież słowo Boże jest prawdziwie narzędziem komunikacji zbawczej prawdy i łaski. W przeważającej mierze ten sprawczy charakter jest odnoszony do liturgicznej proklamacji słowa Bożego, zwłaszcza przepowiadanego w Eucharystii¹⁵.

Doprecyzować należy, że określenie „sakramentalność słowa” nie ma sensu dogmatycznego, lecz analogiczny, tzn. należy ją rozumieć analogicznie do eucharystycznej obecności Chrystusa pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina. Ten sens dochodzi do głosu również w myśli o otrzymywaniu „sakramentalnego ciała” przez głoszone w Eucharystii słowo Boże (*Verbum Domini* [dalej: VDom] 55–56). Eucharystia przecież – mocą wewnętrznej dynamiki oraz organicznej jedności strukturalnej – jest anamnezą Misterium Paschalnego nie tylko w uobecnianiu ofiary Jezusa i jej pożywaniu, ale także przez Liturgię Słowa jako proklamującą i homilijnie wyjaśniającą zbawcze dzieła Pana w historii. Sakramentalność słowa Bożego wyraża więc anamnetyczny charakter liturgii: „To, co dokonało się kiedyś w Misterium Paschalnym powtarza się w liturgii słowa zanim powtórzy się i uobecni w misterium przeistoczenia” (W. Świeżawski)¹⁶.

Źródłem sakramentalności słowa jest wydarzenie Wcielenia (VDom 7; 56), gdyż to dzięki niemu wiara może „widzieć” Słowo Boże za pośrednictwem znaków (słów i czynów), które komunikują także jego rzeczywistość (por. KL 59). Słowo, stanowiące z racji swojej uniwersalności antropologicznie optymalną formą międzyosobowej komunikacji, również w komunikacji objawienia, staje się uprzywilejowanym sposobem działania Ducha i realnie (prawdziwie) uczestniczy w procesie zbawczym. „Sakramentalność” słowa Bożego bowiem wyraża nie tyle mający ogólniejsze znaczenie biblijno-patrystyczny termin *mysterion* (*mysterium*, *sacramentum*), ale integralna przynależność do sprawowanych sakramentów i urzeczywistnianie tego, co Bóg komunikuje, tzn. sakramentalność słowa oznacza pośredniczenie łaski. Słowo Boże i sakrament nie są bowiem dwiema przeciwnymi sobie rzeczywistościami, lecz są jednością (VDom 53). Dominacja i uprzywilejowanie liturgicznego środowiska jako przestrzeni sakramentalności słowa, wynikające z uroczystego i pewnego mówienia Pana, a przez to najbardziej „zagęszczonego”

¹⁵ S. Moysa, dz.cyt., 186–188; M. Figura, *Sakramentalność słowa Bożego*, *Communio* 21 (2001), nr 5, 96; P. Kulbacki, *Sakramentalny wymiar słowa Bożego w liturgii*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin 2012, 201. 204; *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego*, w: „*To czynicie na moją pamiątkę*”. *Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. R. Miazek, Warszawa 1987, nr 10.

¹⁶ Por. KKK 1103; P. Kulbacki, art.cyt., 201; *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza...*, dz.cyt., nr 7; D. Brzeziński, *Sakramentalność słowa Bożego w świetle Adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, w: *Liturgia Sacra* 17 (2011), nr 1, 17–18. Źródło cytatu: W. Świeżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, 119–120.

i „najintensywniejszego” w swojej skuteczności, nie oznaczają jednak nieobecność performatywnego oddziaływania słowa także w spotkaniach z nim poza akcją liturgiczną (VDom 52). Możliwość działania słowa Bożego na osobę – tak w jej świadomym otwarciu i podatności na słowo, jak i poza jej świadomością i ograniczonym (przecież) pojmowaniem – pochodzi z łaski, która jako jedyna może przezwyciężyć radykalną dysproporcję między znakiem słowa a oznaczaną przezeń i komunikowaną rzeczywistością (R. Cantalamessa)¹⁷.

To przepowiadane i słuchane słowo Boże, będące przecież nie tylko słowem o zbawieniu, ale samym słowem zbawienia, prowadzi słuchacza do wiary i wprowadza w *communio* z Chrystusem, stanowiące istotę Kościoła. Ono też aktualizująco włącza słuchacza i słuchającą wspólnotę w dzieje zbawienia. Ten właśnie anamnetyczny charakter liturgii słowa pozwala mówić o permanentnej eklezjogenezie jako takiej partycypacji chrześcijanina i wspólnoty w rzeczywistości objawienia i zbawienia, która pomnaża *communio* z Chrystusem i życie łaski, ale także – w jej zagrożeniu i naruszaniu przez grzech – ją na nowo, nieprzerwanie konstytuuje i odnawia. Wszak relacja między Chrystusem, Słowem Ojca, i Kościołem nie wyczerpuje się w przeszłym wydarzeniu założycielskim, lecz jest aktualną, życiodajną więzią urzeczywistniającą się – także dzięki prawdziwej i sprawczej obecności Chrystusa w słowie – tak we wspólnocie Kościoła jako takiej, jak i w pojedynczych ochrzczonych. Należy tu podkreślić swoiste pierwszeństwo i suwerenność spotkania ze słowem Bożym w stosunku do przyjmowanego sakramentu, to bowiem słowo prowadzi do wiary w Chrystusa i wspólnoty z innymi wierzącymi (por. Ga 3, 28), np. chrzest jest udzielany dopiero po wcześniejszym przygotowaniu słuchanym słowem Bożym – Ewangelią o Chrystusie (1 Kor 1, 17)¹⁸.

Liturgia Kościoła, jakkolwiek będąca uprzywilejowaną przestrzenią urzeczywistniania i celebracji wiary (por. KL 7), nie wyklucza spotkań z Chrystusem w czytanych poza nią słowie Bożym (Mt 28, 20; Rz 10, 17). Skoro słuchanie słowa Bożego prowadzi do poznania Chrystusa (prawdy) i zrodzenia zbawczego *communio* wiary z Nim (łaska i nadprzyrodzone życie; por. J 1, 12; 17,3), można zatem widzieć element permanentnej eklezjogenezy w istotnym ukierunkowaniu rodzonej ze spotkania ze słowem Bożym *communio* wiary z Chrystusem na wspólnotę Kościoła. To ukierunkowanie stanowi realizację zamysłu i woli Boga eschatycznego gromadzenia swojego ludu, którego zaczątkiem i antycypacyjnym urzeczywistnieniem jest wspólnota Kościoła.

¹⁷ D. Brzeziński, *Sakramentalność słowa Bożego...*, art.cyt., 18–19; P. Kulbacki, art.cyt., 198; D. Ostrowski, *Lekcjonarz – eklezjalną interpretacją słowa Bożego*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, dz.cyt., 184. Warto tu przywołać Augustynowe ujęcie relacji słowo-sakrament: słowo Boże stanowi *sacramentum audibile*, zaś sakrament to *verbum visibile* (sakrament to skondensowane przepowiadanie) – tenże, *In Evangelium Ioannis*, 80, 3, w: *Corpus Christianorum. Series Latina*, t. XXXVI, 529.

¹⁸ VDom 25; S. Moysa, dz.cyt., 138; A. Czaja, art.cyt. 88. Konsekwentnie zrozumiała jest konieczność nieustannego przepowiadania słowa Bożego, co wprost wyartykułował Sobór, ucząc o obowiązku przepowiadania przez pasterzy (KK 23), określając biskupów „zwiastunami wiary”, którzy prowadzą do Chrystusa (KK 25), podkreślając głoszenie słowa jako zadania proboszcza (DB 30), czy wskazując pierwszy obowiązek prezbiterów w opowiadaniu Ewangelii dla „tworzenia i pomnażania ludu Bożego” (DK 4; Rz 10, 17).

4. *ECCLESIA CREATURA VERBI DIVINI* W MYŚLI EWANGELICKIEJ

Ideę *Ecclesia creatura verbi divini* podjął M. Luter, pragnąc przypomnieć o Ewangelii jako teologicznie najpierwotniejszej i jedynej, wystarczającej i stałej przyczynie i źródle Kościoła, jego fundamentalnej zasadzie i kryterium¹⁹. Odwoływał się on do wypowiedzi św. Augustyna o słowie Bożym, które powołuje do życia Kościół i obdarza go wszystkim, co jest konieczne do życia: *Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur*²⁰. To słowo jednak traktował on nie w ścisłym sensie głoszonego słowa Bożego, z którego rodzi się Kościół, będący nadprzyrodzoną wspólnotą z Bogiem, lecz jako swoisty „eliksir życiowy” ofiarowany Kościołowi oraz jako możliwość jego wypowiedzenia się i samookreślenia jako rzeczywistości społecznej. Formuła *ecclesia creatura verbi divini*, wskazując na brak normatywnych elementów istoty i misji Kościoła w historycznych strukturach, z których się on wyłonił, miała też charakter apologetyczny²¹.

Współczesna myśl ewangelicka interpretuje formułę *ecclesia creatura verbi divini* jako wydarzenie słowa Bożego, z którego pochodzi wiara oraz wspólnota wierzących. Obecny w niej motyw słowa Bożego określa istotę Kościoła jako pochodzącego ze stwórczego i zachowującego w istnieniu słowa Bożego, ponadto określa samą tożsamość słowa Bożego nie tyle jako środek komunikowania poznania, lecz jako stwórczą, żywą, działającą moc (J 1, 3; 1 P 1, 23; JK 1, 18; Hbr 4, 12; 1 Tes 2, 13; Dz 20, 32; 1 Kor 4, 15), jako wydarzenie zdolne ustanawiać i definiować rzeczywistość, a wreszcie jako samouobecnianie i samodarowanie się Stwórcy przez Ducha we wcielonym Logosie. To konstytuujące wiarę i wspólnotę wiary samodarowanie się Boga dokonuje się, według M. Lutra, na trzy sposoby: jako realizacja odwiecznej woli Boga darowującej stwórcze słowo; jako przeciężenie spowodowanego grzechem zapomnienia stworzenia, dokonane we Wcielonym będącym auto-manifestacją przemawiania stwórczego Ducha przez stwarzający Logos; a wreszcie jako dar Ducha, który umożliwia realne i osobowe udzielanie się Stwórcy, które ukonkretnia się w darze *communio* wierzących z wcielonym stwórczym Słowem (Logosem). To *communio* z wcielonym Słowem stanowi wydarzenie słowa, w ramach którego powoływane jest ono do istnienia ze wspólnotą

¹⁹ M. Luter, *Sermo praesciptus praepositi in Litzka* (151), w: WA 1, 13, 38–40 (cyt. za: HFTh, 153).

²⁰ Myśl tę M. Luter cytuje w: tenże, *Von der Konziliis und Kirchen* (1539), w: WA 50, 630, 18.

²¹ M. Luter, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), w: WA 50, 506, 2; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, 187–189. Przywołanie Augustyna przez M. Lutra: „[...] cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo die, sicut Christus dicit «In omni verbo quod procedit de ore dei vivit homo»“ [*Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini... responsorio* (1521), w: WA 7, 721, 10–14 – cyt. za: HFTh, 153]. Ponieważ dosłowna wypowiedź Augustyna jest nie do wskazania, najbliższą wydaje się: „Semen autem quo regeneramur verbum dei est, id est euangelium, unde apostolus dicit [1 Kor 4, 15]: «in Christo enim Iesu per euangelium ego vos genui»” [*Contra litteras Petiliani* 2,5.11 – cyt. za: R. Schwarz, *Martin Luther: Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen 2015, 460].

communio sanctorum. To ustanawiające Kościół słowo nie jest jedynie komunikacją informacji za pośrednictwem słów czy tekstu Pisma, lecz przed-językową formą wypowiedzenia się Boga w Jego dziełach i ponad-językową wcielonością stwarzającego słowa. Jako *viva vox evangelii* dostępne było ono pierwotnie w historycznej postaci wcielonego Logosu i świadectwa Jego życia, a współcześnie dostępne jest ono w Kościele, w którym ów wcielony Logos jest przepowiadany jako uniwersalne zbawcze objawienie²².

5. SŁOWO BOŻE W GENEZIE KOŚCIOŁA W ŚWIECLE ADHORTACJI *VERBUM DOMINI* (2010)

Udział słowa Bożego w genezie Kościoła wzmiankuje Adhortacja w kontekście działania Ducha w Kościele oraz konieczności jego udziału w hermeneutyce tego słowa Bożego (VDom 29; por. 37)²³. To Kościół bowiem chroni Pismo przed redukowaniem go do jedynie tekstu z przeszłości i jego objaśnianiem w ramach świeckiej hermeneutyki nie uwzględniającej elementu nadprzyrodzonego, np. porzeczając na metodzie historyczno-krytycznej i nie licząc się z egzegezą teologiczną, choćby w postaci metody Ojców Kościoła (VDom 34). Adhortacja artykułuje konstytutywność słowa Bożego w genezie Kościoła” „Kościół bowiem ma za fundament słowo Boże, rodzi się z niego i nim żyje” oraz w jego w dziejach i wroście: „Lud Boży przez kolejne stulecia swoich dziejów w nim zawsze znajdował swoją siłę, i również dzisiaj wspólnota kościelna wzrasta przez słuchanie, celebrację i studium słowa Bożego” (VDom 3). Stwierdzenia te podkreślają prymat słowa Bożego dla tożsamości i życia Kościoła, porządkując tym samym miejsce i rolę innych jego elementów, tak istotowych jak rola Ducha Świętego czy sakramentów, jak i strukturalnych, jak np. elementu hierarchicznego i synodalnego czy tradycji.

Ponieważ rdzeń chrześcijaństwa stanowi nie jakaś wielka idea czy decyzja etyczna, lecz „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę” – spotkanie przekraczające naturalne możliwości człowieka i budzące trwałe zdumienie (VDom 11), stąd nieustanność ponawiania tego spotkania z Chrystusem wraz z odnawianiem tej świadomości mogą być odczytane jako wyraz permanentnej eklezjogenezy. Nie chodzi o działanie ustanawiające nową, nie istniejącą wcześniej rzeczywistość (więź), lecz o nieustanne, teologiczne konstituowanie relacji wiary, jako fundamentalnie i ustawicznie pochodzącej z daru Chrystusa. W konsekwen-

²² E. Herms, *Kirche, Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Tübingen 2010, 354–358; Chr. Böttigheimer, dz.cyt., 215–216. Prawdę o słowie Bożym jako istocie i życiu Kościoła D. Bonhoeffer ujął następująco: „ponieważ jest słowo Boże, to istnieje Kościół, ponieważ jest Kościół, istnieje słowo [Boże]. Słowo Boże jest tylko w Kościele” – tenże, *Das Wesen der Kirche. Aus Hörschriften zusammengestellt und hrsg. von O. Dudzus*, München 1971, 54. Współcześnie luteraska tradycja akcentuje głoszenie słowa przez Kościół, a reformowana – jego przyjmowanie.

²³ VDom 29: „konsekwencją udziału słowa Bożego w genezie Kościoła jest specyfika hermeneutyki Pisma św. tzn. jej wykładnia we wspólnocie wiary, tj. Kościoła. Wspólnota ta jest miejscem działania Ducha Świętego, w którym zostały spisane Pisma, i który uzdalnia do ich czytania jako słowa Bożego – objawienia w słowie ludzkim (1 Tes 2, 13)”.

cji czytający Pismo Święte wzrasta w wierze – proporcjonalnie do stopnia posiadanego jego eklezjalnego rozumienia oraz do pogłębienia życia duchowego (życia w Duchu) czytane zaś słowo trwale ukierunkowuje na wspólnotę i życie eklezjalne (por. VDom 30).

Więcej światła na tematykę spotkania ze Słowem rzuca część Adhortacji zatytułowana *Chrystologia Słowa* 11–13, ukazująca osobowy charakter tego spotkania jako urzeczywistniającego się nie na „sposób dyskursywny”, lecz jako wydarzenie i doświadczenie. Spotkanie takie przynosi brzemiennie skutki w postaci nowej perspektywy życia, tj. jego sensu, priorytetów, przeżywania relacji (VDom 11). Przywołane sformułowanie ojców Kościoła: „Słowo stało się krótkie” (por. Iz 10, 23 w tłumaczeniu LXX; Rz 9, 28) znamienne wyraża realność i niezwykłość wydarzenia Wcielenia (J 1, 14), skutkiem którego stało się możliwe spotkanie ze Słowem w bliskości dotąd niewyobrażalnej, tj. nie tylko w słuchaniu słowa, ale także w jego oglądaniu: „Słowo jest teraz nie tylko słyszalne, nie tylko posiada głos, obecnie Słowo ma widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu” (VDom 12). U podstaw permanentnej genezy Kościoła znajduje się więc wiara jako odpowiedź dawana zarówno na usłyszane słowo, jak i na spotkanie ze Słowem (por. 1 Kor 4, 15), czyli dialogiczny charakter wiary²⁴.

Ten dialog – rozpoczęty przez Słowo i kontynuowany w dziejach (VDom 23) – specyfikują dwie zasady. Pierwsza to chronologiczny i historiozbowczy prymat i pierwszeństwo słowa Bożego: człowiek może mówić, tj. dać odpowiedź na wcześniej usłyszane słowo – jest on najpierw słuchaczem tego słowa. W tym spotkaniu i dialogu uczestniczy dwoje nierównorzędnych partnerów, spośród których człowiek jest „tym drugim” – tym, który przyjmuje kierowane do niego zaproszenie do zbawczego dialogu i ofiarowany dar łaski. Soborowe określenie tego spotkania mianem „dialogu oblubieńców” (KO 8) wskazuje na agapetologiczny charakter relacji dialogujących. Koreluje to z drugą zasadą określającą ten dialog, jaką jest jego przedmiot w postaci „synowskiej i relacyjnej natury naszego życia” (VDom 22). Ta okoliczność odsłania prawdę o sposobie udziału słowa Bożego w genezie Kościoła, obejmującym – obok natury i pośredników dialogu – także jego przedmiot jako odpowiadający najgłębszym, najistotniejszym pragnieniom człowieka i jego egzystencjalnej sytuacji (VDom 23). Ta zbieżność zawartości słowa Bożego z kluczowymi dążeniami (potrzebami) człowieka, będąca antropologicznym epifanem objawienia się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, implikuje wewnętrzne ukierunkowanie na Kościół, pozwalając widzieć w niej element permanentnej eklezjogenezy.

Podkreślanie przez Adhortację potrzeby i realnej obecności działania Ducha we wspólnocie Kościoła i pojedynczych ochrzczonych w wierze czytających Pismo wynika z działania Ducha jako uzdalniającego słowo ludzkie do stania się wyrazem słowa Bożego oraz – konsekwentnie – towarzyszy prorockiemu i apostołskiemu głoszeniu słowa oraz spisującym je redaktorom, On też umożliwia przyjęcie te-

²⁴ Wiara ta jako realna, wewnętrzna więź z osobą Chrystusa jest na poziomie antropologicznym zbieżna z naturalnymi relacjami międzyosobowymi – ich zapoczątkowanie dokonuje się dzięki spotkaniu, a trwanie, rozwój i życiodajne skutki implikują konieczność ponawiania spotkań i kontaktu z drugą stroną. Analogia ta dotyczy również aspektu wspólnotowego.

goż słowa i jego poprawną hermeneutykę (VDom 15–16. 29). Dopiero „otworzenie umysłu i serca na działanie Ducha Świętego” uzdalnia człowieka do udzielenia objawiającemu słowu od-powiedzi, w której „w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu” (VDom 26; por. KO 5). Ten pneumatologiczny charakter dynamizmu i performatywnych możliwości słowa (Słowa) Bożego osadzają więc tematykę permanentnej eklezjogenezy w rzeczywistości objawiającego i zbawczego działania Ducha w dziejach Ludu Bożego.

Spośród zagadnień drugiej części Adhortacji (*Verbum in Ecclesia*) należy wyartykułować skutki przyjęcia słowa Boga, jakimi są: udział w życiu Bożym (stają się „synami w Synu” – Ga 4, 5–6; Rz 8, 14–17), narodziny nowego stworzenia (J 1, 12: „stali się dziećmi Bożymi”) oraz utworzenie nowego ludu (J 1, 13: „z Boga się narodzili”)25. Kościół ukazuje się więc jako wspólnota przyjmująca słowo, ale i wspólnota zamieszkania Wcielonego słowa (J 1, 14), w której spełnia się zapowiedź zamieszkania chwały (*shekinah*) pośród ludu (Wj 26, 1) (VDom 50). Ta obecność Słowa Bożego (Chrystusa) we wspólnocie Kościoła (Mt 28, 20), urzeczywistniania „przez” i „w” Duchu Świętym (J 3, 5–8; 14, 26; Rz 8, 1–13), zapewnia trwałość i życiodajność relacji Kościoła i słowa Bożego. Właściwe życie Kościoła bowiem nie pochodzi z jego własnych potencji, struktur czy aktywności, lecz z powierzonej mu samej Ewangelii Chrystusa, co ustanawia Kościół wyróżnionym i uprzywilejowanym miejscem mówienia Boga, słuchania Go i udzielania Mu odpowiedzi26. Odpowiedź ta ma charakter zarówno jednorazowego aktu ustanawiającego i zapoczątkowującego nową sytuację odpowiadającego wobec Boga (wiara, sakramenty), ale – w kolejnych pokoleniach i kontekstach życiowych – jest także wielokrotnie ponawianym i powtarzaniem „tak” Chrystusowi, Ewangelii i Kościołowi.

Uprzywilejowanym miejscem tego dialogu jest przepowiadanie słowa podczas liturgii, w której w łączności, a właściwie w jedności ze sprawowaniem sakramentów, urzeczywistnia się performatywny charakter słowa Boga: „W historii zbawienia nie ma bowiem rozdziału między tym, co Bóg mówi, i tym, czego dokonuje; Jego słowo jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4, 12), na co zresztą wskazuje znaczenie hebrajskiego wyrażenia «dabar»” (VDom 53)27. Usłyszane w liturgii słowo Boże wraz z jego

²⁵ Określenie „nowy lud” nie oznacza wykluczenia i zastąpienia Izraela przez inny lud (Kościół), lecz odnowienie Izraela w misterium paschalnym Jezusa wraz z wynikającymi z tego konsekwencjami jak dar Ducha Świętego czy nowa sytuacja dotychczasowych instytucji religijnych. Od Izraela zależy czy otworzy się i przyjmie ofiarowane mu w Jezusie Chrystusie pełnię objawienia i zbawienia; analogicznie dotyczy do formuły „nowe stworzenie”.

²⁶ Warto nadmienić, że św. Jan nie sięga po rzeczownik *pistis*, lecz preferuje czasownik *pisteuein* (98x), chcąc w ten sposób podkreślić wiarę w Jezusa jako Syna Bożego jako niosącą życie, życie wieczne (J 6, 40.46–48).

²⁷ Określenie słowa terminem *dabar* (hebr. *debar Jhwh*) obejmuje zawieranie przez słowo istoty rzeczy, która manifestuje się w realnie uchwytym i poznawalnym działaniu, a także obejmuje moc tego działania. *Dabar* zawiera też przekonanie o faktycznym istnieniu jego desygnatu, tj. wyrażanie osobowości je wypowiadającego, co w odniesieniu do objawienia oznacza bycie objawianą rzeczywistością. W Starym Testamencie słowo Boże było jedyną formą kontaktu i poznania Boga. W każdej postaci (doświadczenie prorockie, prawo, stwarzanie) jest ono zorientowane na uświęcenie człowieka, ten zaś winien je słuchać, zachowywać w sercu i je realizować, a w konsekwencji tworzyć i rozwijać wspólnotę z Bogiem – S. Hałęzga, *Słowo Boże*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz et al., t. 18, Lublin 2013, kol. 403–404.

przyjęciem przez słuchaczy uobecnia i urzeczywistnia działanie Boga właściwe historii zbawienia – objawiająco-zbawczą jedność słowa Boga i Jego czynu (VDom 52; por. Hbr 4, 12). Znamionną jej ilustracją jest spotkanie uczniów idących do Emaus ze Zmartwychwstałym (Łk 24, 13–35), które – udzielając nowego spojrzenia na znaczenie Pism i na los Jezusa (w. 27) – znajduje swoje zwieńczenie w rozpoznawczym geście łamania chleba (VDom 54). W odniesieniu do permanentnej eklezjogenezy ta jedność słowa i czynu Boga nie tylko otwiera jej teoretyczną możliwość, ale stanowi element jej fundamentu.

6. UDZIAŁ DUCHA ŚWIĘTEGO W PERMANENTNEJ EKLEZJOGENEZIE

Istotną perspektywę w tematykę permanentnej eklezjogenezy wprowadza figura wędrującego ludu Bożego, który w swoim przemierzaniu pustyni ku Ziemi Obiecanej poddawany jest próbom i doświadcza ocalenia ze strony Boga (por. 1 Kor 10, 1–13; Hbr 3, 7–4, 13; 10, 19–13, 17). Obraz ten kieruje ku obietnicy tkwiącej u początków Kościoła oraz związanego z nią celu. Obietnica ta nie jest jakąś projekcją religijnych potrzeb społeczeństwa. Jest ona realna i została ogłoszona (Rdz 12, 1 nn; 50, 24; Łk 1, 32–33; Rz 4, 20–21), potwierdził ją Chrystus (Ga 3, 16; Hbr 10, 23), i On też ją spełnił (Łk 1, 54–55; Hbr 1, 2), wzmacnia ona obietnicę Izraela (Rz 11, 28; 2 Kor 1, 20), a jej ostateczność otwiera historię na Ducha. Obecność tej obietnicy w słowie Bożym obejmuje konsekwentnie także wierność Boga wobec Kościoła i gwarancję obecności Ducha w tylko Jemu właściwym związku z Kościołem²⁸.

Ponieważ obecność i działanie uwielbionego Pana urzeczywistnia się w dziejach przez Ducha, to jako takie wymykają się one ujęciu czysto historycznemu, które – z racji metodologicznych – musi poprzestawać na perspektywie chrystocentrycznej, czy nawet chrystomonicznej. Skutkowałoby to bowiem soteriologicznym ekskluzywizmem, tzn. ostateczność i eschatyczność zbawienia Chrystusa oznaczałyby ekskluzywne zwieńczenie i pełnię dziejów ludzkości w historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Konsekwencją przyjęcia chrystomonistycznej eklezjologii jako uprawnionej musiałyby być historyczne określenie istoty Kościoła tj. wskazanie jej w jego strukturze hierarchicznej. Tymczasem związek Kościoła z historią polega – stosownie do jego tożsamości bycia znakiem planu (*ekonomii*) oraz sposobem obecności i działania Boga w świecie – na rozpoznawaniu i manifestowaniu świata zamysłów miłującego Boga. Kościół spełnia to zadanie, udostępniając Chrystusowe objawienie i zbawienie, tzn. nie poprzestaje on na łączności z historycznym wydarzeniem Jezusa jako Chrystusa, ale jest on terazniejszą, aktualną obecnością i działaniem Boga, urzeczywistniającym się w Jego słowie, w orędziu Ewangelii, w Duchu. Ten Duch działał już w Jezusie (Wcielenie, chrzest), On też umożliwił Apostołom uchwycenie i zrozumienie przekraczającej ich możliwości tożsamości Jezusa i Jego dzieła. On wreszcie gwarantuje – w łączności z wierno-

²⁸ HFTh, Bd. 3, dz.cyt., 153–155.

ścią Boga złożonym obietnicom – trwanie dzieła Bożego i doprowadzenie go w historii do pełni. Duch i słowo znajdują się zatem u początków Kościoła, ale również gwarantują jego trwanie w kontyngencji działania Boga w dziejach²⁹.

Obietnica Ducha i eschatyczne przyjście Boga w Chrystusie poszerzają zatem tradycyjne ujęcie eklezjogenezy, które wskazywało na jednorazowy akt założycielski (Mt 16,16: „Kościół Chrystusa”) jako wspólnoty kontynuującej posłannictwo Jezusa (J 20, 21–22) i mającej swój zwornik jedności w papieżu (hierarchii). Stosownie bowiem do wypowiedzi św. Pawła o „Kościele Bożym” jako zgromadzeniu powołanych przez Boga (np. 1 Kor 1, 2; 10, 32; 11, 16. 22; 15, 9; Ga 1, 13) jest on znakiem i narzędziem działania Boga w świecie, wpisany przez Jezusa w Jego objawiająco-zbawcze posłannictwo. Bóg zatem zwołuje swój – wykraczający poza etniczne ramy Izraela – lud (gr. *Ekklesia* – zgromadzenie), aby obwieścić mu jego misję i udzielić środków do jej wykonania. To powołujące lud i zarazem go uprawomocniające słowo Boga kierowane jest do niego nieustannie. To kierowane oznacza nie tylko zwracanie się do nowych, kolejnych pokoleń, ale i jego powoływanie, które na nowo konstytuuje – zagrożony przez grzech i moce zła (Ef 6, 10–12) – lud i obdarza go misją. To powołujące słowo odróżnia Kościół od naturalnych związków religijnych, uprawomocniających swoje istnienie przyjętymi w przeszłości statutami³⁰.

Skuteczność i uniwersalność spełniania przez Kościół posłannictwa – zarówno głoszenia i krzewienia orędzia o królowaniu Boga (Mt 4, 23; 9, 35), którego jest załączkiem, znakiem i narzędziem (KK 5; RMis 18), jak i posłannictwa (po-)jednania (2 Kor 5, 18–19), ustanawiającego go „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1) – domagają się, aby jego pośrednictwo przyjmowało postaci adekwatne do wyzwań płynących z nowych z kontekstów, np. hellenistyczna kultura w czasach św. Pawła, współcześnie zaś m.in. postmodernizm, indywidualizacja i prywatyzacja religii. O ile Kościół musi zachować istotę objawiająco-zbawczego dzieła Chrystusa, czyli Ewangelie (słowo Boże) czy podstawową strukturę sakramentalno-hierarchiczną, to nowe okoliczności domagają się aktualizowania sposobów i form jej pełnienia oraz przeżywania³¹. Historyczne doświadczenia Kościoła pokazują, że rozróżnianie i rozstrzyganie między objawioną prawdą i jej ujmowaniem, między tym, co istotne w Kościele, a tym, co drugorzędne, dokonywane w formach synodalnych, a ostatecznie pocho-

²⁹ HFTh, Bd. 3, dz.cyt., 149–150; 153.

³⁰ HFTh, Bd 3, dz.cyt., 151. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2005, 329–330.

³¹ Wymóg adekwatności form dotyczy wszystkich trzech sposobów urzeczywistniania się Kościoła w dziejach (*martyria*, *leiturgia* i *diakonia*). Należy nadmienić, że współcześni teolodzy postulują uwzględnienie jako równoprawnej, a nawet bardziej chrystologicznie odpowiedniejszej funkcji budowania wspólnoty (*koiniona*), na sposób rozszerzenia tradycyjnych *triplex munus Christi*, czy nawet zastąpienia jednej z nich – zob. R. Hajduk, *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła?: pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, *Studia Elbląskie* 14 (2013), 97–114. Taka perspektywa koreluje ze starotestamentalnym ujmowaniem działania Boga w historii zbawienia jako procesu gromadzenia rozproszonego ludu Bożego Izraela, a także, choć w szerszym sensie, ustanawiania panowania Boga w dziejach (królestwa Bożego) – zob. G. Lohfink, dz.cyt., 72–78; 85–98; 105–107; 202–205; 247–24. Odpowiada ona też nauczaniu Soboru o powszechnym powołaniu do katolickiej jedności Ludu Bożego (KK 13–16).

dzi od Ducha (por. Dz 15, 28). Kościół jest bowiem zarówno wydarzeniem uobecniania słowa Bożego, jak i wspólnotą wierzących, w której udzielana łaska przyjmuje społeczną postać wiążących struktur i form. Ta zdolność Kościoła do aktualizowania – na różnych poziomach i formach – sposobu życia i działania oraz samorozumienia, urzeczywistniająca potrzebę odnowy w sferze nauczania i struktur, działalności duszpasterskiej (np. nowa ewangelizacja) i misyjnej (np. inkulturacja), na poziomie doktrynalnym (zachowanie określonych w słowie Bożym przekazywanym w Piśmie i Tradycji (KO 10) historiozbawczej tożsamości i posłannictwa) i sferze pastoralnej, może być uznana w szerszym sensie za postać permanentnej eklezjogenezy³².

7. KONKLUZJA

Podsumowując powyższe rozważania i spostrzeżenia, można mówić o zasadności tezy o permanentnej eklezjogenezie w perspektywie słowa Bożego. Perspektywa ta ma zasadniczo charakter teologiczny i poszerza współczesne, historiozbawcze ujęcie procesu ustanowienia Kościoła.

Podstawą permanentnej eklezjogenezy w perspektywie słowa Bożego jest przede wszystkim szczególność rzeczywistości słowa Bożego i specyfika związania z nim Kościoła, obecność i działanie w nim Ducha Świętego, a w dalszej mierze także jedność słowa i czynu Boga w historii zbawienia oraz wewnętrzne – pochodzące ze zbieżności treści słowa Bożego z kluczowymi dążeniami człowieka – ukierunkowanie słuchacza słowa na Kościół.

Postaciami tej permanentnej eklezjogenezy jest w pierwszym rzędzie nieustanne mówienie Boga do człowieka (kierowanie do niego swojego słowa) oraz nieprzerwane ponawianie spotkań z nim – zarówno z pojedynczymi osobami, jak i z całą wspólnotą. Słuchanie tego słowa i jego przyjmowanie budzi – zarówno w konkretnych osobach, jak i kolejnych pokoleniach ochrzczonych – wiarę jako zbawcze *communio* (więzi) z Chrystusem. Wiara ta konkretyzuje się w dialogu z Chrystusem, prowadzonym w słuchanym i odpowiadającym słowie Bożym – można nawet mówić, że jest ona permanentnym dialogiem. W dialogu tym potwierdza się teologiczna tożsamość Kościoła i odnawia świadomość jego zbawczego posłannictwa. Ów dialog wiary, będący postacią permanentnej eklezjogenezy, w Kościele urzeczywistnia swoje wspólnotowe (dialogiczne) ukierunkowanie, realizując tak Boży zamysł (*ekonomię*) eschatycznego gromadzenia ludu. Uprzywilejowaną i formalnie optymalną formę tego eklezjotwórczego dialogu stanowi – ze względu na performatywny (sakramentalny) charakter słowa oraz jedność słowa i czynu w historiozbawczym działaniu Boga – przepowiadanie słowa. Najwyższa inten-

³² Zob. Chr. Böttigheimer, dz.cyt., 217. Zdolność ta zawarta jest w określeniu Kościoła jako ruchu funkcjonującego na poziomie społecznym, kulturowym i egzystencjalnym, ale również i przede wszystkim, w przestrzeni wiary – por. *Kościół sam jest ruchem* (Jan Paweł II). *Spółeczny i misteryjny charakter tożsamości Kościoła*, w: *Ilość – wielkość – wartość. Materiały z konferencji 11–13 maja 2009 r.*, red. E. Umińska-Tytoń, Łódź 2010, 49–65.

sywność tego dialogu następuje w liturgii eucharystycznej, która – ze względu na jej anamnetyczny charakter – dający najwyższy sposób partycypacji w rzeczywistości objawienia i zbawienia – pomnaża jedność jej uczestników z Chrystusem oraz nieustannie ponawia i odnawia naruszaną przez grzech wspólnotę z Nim. Nieprzerwane kierowanie przez Boga swojego słowa oznacza także nieustanne powoływanie ludu Bożego i zarazem jego uprawomocnianie (konstytuowanie), gdyż poświęczone w Piśmie słowo Boga wyraża Jego wolę (plan), i mocą Ducha zachowuje i pogłębia tożsamość i posłannictwo ludu nowego przymierza. Przejaw permanentnej genezy Kościoła można także widzieć, choć w szerszym znaczeniu, w aktualizowaniu przezeń – na różnych poziomach i formach (*martyria*, *leiturgia* i *diakonia*) – sposobu pełnienia powierzonej mu misji (po-)jednania. Aktualizowanie to ujawnia zbieżność permanentnej genezy Kościoła z jego znamionami (notami), wyrażającymi jego tożsamość, zadania i cechy: historycznie są one już mu dane, ale – ponieważ nie są jeszcze ostatecznie wykończone – pozostają również za-dane, skutkiem czego w swoich dziejach stale w nich wzrasta.

BIBLIOGRAFIA

- Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała: Augustana 2017.
- Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010).
- Böttigheimer Chr., *Die eine Bibel und vielen Kirchen*, Freiburg in Breisgau: Herder 2016.
- Brzeziński D., *Sakramentalność słowa Bożego w świetle adhortacji apostolskiej Benedykta XVI Verbum Domini*, *Liturgia Sacra* 17 (2011), nr 1, 15–23.
- Czaja A., *Elementy teologii słowa Bożego*, *Roczniki Teologiczne* 55 (2008), z. 2, 93–102.
- Figura M., *Sakramentalność słowa Bożego*, *Communio* 21 (2001), nr 5, 94–111.
- Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), Bd. 3, Tübingen/Basel: UTB / Francke 2000².
- Hareźga S., *Słowo Boże*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2013, kol. 403–406.
- Herms E., *Kirche, Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Kertlege K., Biser E., *Wort Gottes*, w: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, P. Eicher (Hg.), München: Kösel 2005, Bd. 4, 458–476.
- Kulbacki P., *Sakramentalny wymiar słowa Bożego w liturgii*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 193–211.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, tłum. z niem. E. Pieciul-Karmińska, Poznań: W drodze 2005.
- Moysa S., *Słowo zbawienia*, Kraków: Znak 1974.
- Ostrowski D., *Lekcjonarz – eklezjalną interpretacją słowa Bożego*, w: *Moc słowa Pańskiego. Adhortacja apostolska Verbum Domini w refleksji biblijno-teologicznej*, red. B. Migut, A. Piwowar, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 2012, 175–192.
- Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego*, w: „*To czyńcie na moją pamiątkę*”. *Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. R. Miazek, Warszawa: Verbinum 1987, 33–75.

PERMANENT ECCLESIOGENESIS IN THE PERSPECTIVE OF THE WORD OF GOD

Summary

The issue of permanent genesis of the Church in the perspective of the Word of God is not an alternative to contemporary historic-redemptive understanding of the process of Church establishment but it is its widening. The thesis determined in the title has its foundation mainly in the reality of the Word of God and in a special relation of the Church and the Word, thus in the effective character of the Word of God and the action of the Holy Spirit in the Church. The expression of the constant origin of the Church out of the Word of God will be an endless God's message to man and his answer to the Word of God in faith – in faith means communion with Christ, which finds its concrete expression in a constant dialogue with Him and in ecclesial realization of its communal (dialogic) direction. Manifestations of permanent ecclesio genesis are also an anamnestic and participatory action of the Word, first of all in the liturgy (of the Word) and the convergence of the contents of Word of God with the deepest desires of man. The secondary manifestation is the Church's ability to renew in the areas where she finds fulfillment and carries out her vocation (*martyria, leiturgia i diakonia*).

Key words: Church, ecclesio genesis, Word of God, sacramentality of the Word, liturgy of the Word, faith, dialogue

Nota o Autorze

Ksiądz **Grzegorz DZIEWULSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor teologii w zakresie teologii fundamentalnej, wykładowca teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach k. Łodzi i w Instytucie Teologicznym Joanneum w Łodzi. Wicedyrektor tegoż Instytutu.

Kontakt e-mail: dziewulski.g@archidiecezja.lodz.pl

KS. WALDEMAR BARTOCHA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

SYNTEZA TEOLOGICZNA NAUKI O PRYMACIE PAPIESKIM I MISJA NASTĘPCY PIOTRA W SŁUŻBIE PRAWDY W PISMACH JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, Prymat Piotrowy, Biskup Rzymu, prymat, teologia prymatu, dialog ekumeniczny

1. Wprowadzenie. 2. Kwestia prymatu Piotrowego i sukcesji rzymskiej na urzędzie Piotra jako kluczalny problem w dialogu ekumenicznym. 3. Biblijne źródło prymatu w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI. 4. Prymat papieski jako rzeczywistość prakseologiczna. 5. Ratzingeriańska definicja i rozumienie prymatu papieskiego. 6. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Papież uznawany jest za najwyższy moralny autorytet przez wielu ludzi dobrej woli, także i przez wyznawców innych religii. Każdego roku miesięcznik „Forbes” przedstawia ranking najbardziej wpływowych ludzi na świecie. W tym rankingu papież plasuje się na czołowych pozycjach. Świadczy to o znaczeniu papieża i jego obecności w przestrzeni publicznej. Biskup Rzymu zajmuje głos w ważnych sprawach, dotyczących każdego człowieka oraz podejmuje działania na rzecz pokoju i sprawiedliwości. Papieski głos słyszalny jest w każdym miejscu na ziemi, a jego pielgrzymki gromadzą nie tylko tłumy wierzących Chrystusa, ale spotykają się także z zainteresowaniem ze strony wyznawców innych religii¹. Podstawowa misja papieża polega na służbie jedności i wspólnocie Kościoła z Bogiem. W tym kontekście pełni on funkcję znaku ukierunkowującego człowieka na prawdę Bożą, a jego misję można zdefiniować jako służbę Prawdzie, wyrażającą się świadczeniem swoim życiem i umieraniem o prawdziwości wiary w Chrystusa, Syna Boga żywego (Mt 16, 16). Zdaniem Hansa Ursa von Balthasara, papież jako strażnik i zwornik jedności w Kościele troszczy się o zachowanie czy-

¹ Por. S. Kostecki, *Prymat Piotrowy według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, 237.

stości i prawdziwości wiary oraz „o utrzymanie na ile to możliwe zgodności między jedną wiarą i jednością miłości i stwarzanie jej stale na nowo”².

Naukowa refleksja na temat pochodzenia, istoty i posłannictwa św. Piotra jest wciąż potrzebna nie tylko samemu Kościołowi katolickiemu, który za pontyfikatu papieża Franciszka zmierza ku dowartościowaniu synodalności i rozwijaniu różnych form kolegialności, ale także z perspektywy dialogu ekumenicznego. Dziś wielu chrześcijan, którzy nie są w pełnej jedności z Biskupem Rzymu, tęskni za ekumeniczną postacią papieża, poszukując pewnego stałego centrum, które zabezpieczyłoby chrześcijaństwo przed wpływami świata. Mając to wszystko na uwadze, próba dokonania syntezy teologicznej nauki o prymacie papieskim, jaka wyłania się z pism Ratzingera, a zwłaszcza zbadanie zaproponowanych przez niego postulatów w tej materii i to, w jaki sposób prawdę o prymacie ucieleśniał już jako papież Benedykt XVI (łącznie z uwypukleniem znaczenia jego decyzji o rezygnacji z urzędu Biskupa Rzymu do rozumienia papieża) wydaje się ważna z punktu widzenia potrzeby „reinterpretacji prymatu” w perspektywie trzeciego tysiąclecia. Uzasadnieniem podjęcia tego tematu może być również teza, jaką wysuwa Cz. Bartnik. Według opinii lubelskiego dogmatyka: „fundamentalna dla Kościoła katolickiego prawda o prymacie jest ciągle mało rozwinięta systematycznie i teologicznie”. Logiczną konsekwencją tego faktu wydaje się cała masa nieporozumień nie tylko między nami a Braćmi Chrześcijanami, ale także i między samymi katolikami³.

2. KWESTIA PRYMATU PIOTROWEGO I SUKCESJI RZYMSKIEJ NA URZĘDZIE PIOTRA JAKO KRUCJALNY PROBLEM W DIALOGU EKUMENICZNYM

W Encyklice *Ut unum sint* św. Jan Paweł II, odwołując się do historycznych faktów potwierdzających jednoczącą funkcję prymatu Biskupa Rzymu w pierwszym tysiącleciu i będąc w pełni świadom tego, iż to, co miało być posługą budowania więzi komunii i miłości przybierało niekiedy w dziejach Kościoła dość odmienną postać, skierował apel do wszystkich pasterzy i teologów chrześcijańskich Kościołów o podjęcie braterskiego i cierpliwego dialogu w tej materii w celu poszukiwania takich form sprawowania urzędu Piotrowego, „w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”⁴. Niestety – jak zauważa Gisbert Greshake – wciąż mamy do czynienia z paradoksem. Urząd papieski, który ze swej natury jest urzędem komunii, okazuje się dużą przeszkodą jedności chrześcijan⁵. Ojciec Święty Franciszek w Adhortacji apostołskiej

² H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. z niem. J. Fenrychowa, Kraków 1991, 392–393.

³ Por. Cz. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, 250–251.

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Wrocław 2000, nr 95.

⁵ Por. G. Greshake, *Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über den päpstlichen Primat*, *Studia Nauk Teologicznych* 10 (2015), 107: „Es ist paradox: Das Papstamt, das doch «Dienstamt der Einheit» ist, erweist sich gerade als eines der größten Hindernisse für die Einheit der Christen”.

Evangelii gaudium stwierdza, iż „niewiele poczyniliśmy w tym kierunku”, aby znaleźć taką formę sprawowania prymatu, która by uczyniła misję Następcy Piotra „bardziej wierną znaczeniu, jakie Jezus Chrystus chciał jej nadać, oraz aktualnym potrzebom ewangelizacji”⁶. Ponawiając niejako apel św. Jana Pawła II, Piotr naszych czasów – papież Franciszek – w wezwaniu do nawrócenia pastoralnego, które obejmuje także papieństwo i centralne struktury Kościoła powszechnego, wskazuje na potrzebę otwartości ze strony Biskupa Rzymu na głos innych, wyrażających swoje sugestie dotyczące realizacji posługi Piotrowej.

W tym kontekście za pełną realizmu należy uznać wypowiedzianą przed laty konstatację J. Ratzingera odnośnie do możliwości konsensusu w tej spornej kwestii. Według jego opinii: „z pewnością niemądre byłoby oczekiwanie, że w przewidywalnym czasie nastąpi powszechne ogólne porozumienie chrześcijaństwa co do papieństwa, wyrażające się w uznaniu sukcesji na urządzie Piotra w Rzymie”⁷. Stwierdzenie to nie przekreśla jednak jednoczącej funkcji papieża, gdyż pozostaje on nadal „punktem odniesienia ponoszonej i wyrażanej w obliczu świata wiary” i dla chrześcijaństwa niekatolickiego wydaje się stałym, widzialnym wyzwaniem do konkretnej jedności. Dowodem na to jest pojawienie się pewnej pozytywnej tendencji, wyrażającej się we wzroście świadomości także wśród niekatolików co do konieczności istnienia wspólnego centrum chrześcijaństwa, które zabezpieczałoby je przed uzależnieniem się od systemów politycznych lub nacisków cywilizacji. Rola takiego centrum wyrażałaby się w trosce o depozyt wiary – o jej wyraźny głos w ideologicznym zamęcie zagrażającym chrześcijaństwu. W tym znaczeniu prymat postrzegany jest w ruchu ekumenicznym jako nadzieja i szansa⁸. Nawet krytyka papieństwa wyrażona w głosie bratnich Kościołów chrześcijańskich może – zdaniem Ratzingera – spełnić konstruktywną rolę w łonie samego Kościoła rzymskokatolickiego, stając się swoistym katalizatorem w poszukiwaniu formy realizacji posługi Piotra „wciąż na nowo bliższej Chrystusa”⁹.

Kardynał Kurt Koch, próbując naszkicować główne linie teologii prymatu w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI, słusznie zatem zauważa, iż paradoksalne napięcie, jakie kształtuje się wewnątrz urzędu prymacjalnego pomiędzy tym, co jest przeszkodą, kamieniem, o który można się potknąć, a skałą jako fundamentem, zwornikiem jedności ma swoje reperkusje na płaszczyźnie ekumenicznej. W dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a innymi bratnimi Kościołami chrześcijańskimi kwestia prymatu św. Piotra i rzymskiej sukcesji na jego urządzie jawi się jako jeden z najbardziej drażliwych sporów ekumenicznych. Kwestię tę zatem można określić mianem kruczalnego problemu na drodze do jedności chrześcijan¹⁰.

⁶ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Poznań: Pallottinum 2014, nr 32.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność ludu Bożego*, w: Joseph Ratzinger, *Opera Omnia* [dalej: JROO], t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona, Lublin 2013, 621.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, w: JROO, t. 8/1, dz.cyt., 562; zob. J. Nastałek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008, 53; A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1988, 155.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność ludu Bożego...*, dz.cyt., 621.

¹⁰ Por. K. Koch, *Die Primatstheologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI in ökumenischer Perspektive*, w: *Dienst und Einheit. Reflexionen zum petrinischen Amt in Ökumenischer Perspektive*.

Niemiecki kardynał w odpowiedzi na pytanie postawione przez Petera Seewalda w wywiadzie opublikowanym później w formie książkowej *Bóg i świat*, czy jest możliwe, by Kościół protestancki czy Kościół prawosławny, czy Kościół anglikański uznał kiedyś zwierzchnictwo papieża, wskazał na te punkty, gdzie można mówić o zbliżeniu stanowisk oraz na pewne drażliwe kwestie historyczne, które stoją na przeszkodzie w osiągnięciu konsensusu w tej materii. Jeżeli chodzi o dialog Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem prawosławnym pewnym punktem węzłowym w osiągnięciu porozumienia wydaje się fakt, iż dla prawosławnej tradycji prymat Piotrowy nie jest rzeczywistością zupełnie obcą, ponieważ Rzym zawsze traktowano w kategorii *prima sedes*. Niemniej jednak tym, co utrudnia dialog z prawosławiem jest konflikt na linii strukturalnej, gdyż prymat pozostaje w sprzeczności z autokefaliczną strukturą prawosławia¹¹.

Natomiast podejmując kwestię zasady prymacjalnej w kontekście refleksji nad trudnościami i nadziejami związanymi z dialogiem anglikańsko-katolickim, Ratzinger dochodzi do konkluzji, iż w pytaniu o Kościół powszechny i prymat jako jego realny organ nie chodzi o odizolowany szczególny problem rzymski, ale w gruncie rzeczy sprawa ta dotyka pełnomocnej i wspólnotowej obecności słowa Bożego w Kościele, która zawiera w sobie kwestię Kościoła powszechnego i jego autorytetu, czy też organów tego autorytetu. W gruncie rzeczy problem ten sprowadza się do postawienia pytania, jak właściwie należy rozumieć pojęcie „tradycja”. W Kościele rzymskokatolickim tradycja w dużym uproszczeniu – zdaniem niemieckiego kardynała: to „określony sposób przyporządkowania pomiędzy żywym słowem Kościoła a miarodajnym pisany słowem Pisma”. W tej optyce żywy Kościół, bazujący na sukcesji apostoelskiej, z urzędem Piotra jako jej centrum, staje się swoistym *locus vivendi* Biblii. Pismo Święte żyje w Kościele i we wspólnocie eklezyjalnej jest w sposób wiążący interpretowane. O ile w Kościele rzymskokatolickim o istocie tradycji decyduje wiążące nauczanie całego Kościoła, o tyle w Kościele anglikańskim minimalizuje się prawo „żywego głosu” przez postulat zrewidowania go w świetle Pisma¹².

3. BIBLIJNE ŹRÓDŁO PRYMATU W UJĘCIU J. RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Kardynał Gerhard L. Müller dostrzega w biblijnym Szymonie Piotrze trwałą paradygmat papieżstwa w odniesieniu do niezbywalnej pełnej władzy i ewentualnej osobistej zawodności. Zdaniem Müllera, obraz Piotra jako zwornika władzy apostoelskiej i eklezyjalnej, jaki wyłania się z czterech Ewangelii i Dziejów Apostoelskich, opiera się na historycznej relacji Jezusa do Piotra¹³.

Festschrift für Stephan Otto Horn zum 80. Geburtstag, red. M.C. Hastetter, Ch. Ohly, Sankt Ottilien 2014, 15–16.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, w: JROO, t. 13/2: *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, 702.

¹² J. Ratzinger, *Problemy i nadzieje dialogu anglikańsko-katolickiego*, w: JROO, t. 8/2: *Kościół znak wśród narodów*, Lublin 2013, 927–928.

¹³ Por. G. Müller, *Papież. Posłannictwo i misja*, Kraków 2017, 164–165.

W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* zwraca się uwagę na biblijne przesłanki potwierdzające pierwszeństwo Piotra w Kolegium Dwunastu oraz na powierzenie mu osobistej i specyficznej funkcji w procesie eklezjogenezy. Ratzinger już w swoich wcześniejszych pismach w refleksji na biblijną podstawą sukcesji prymatu wyróżniał się spośród innych badaczy oryginalną metodologią pracy nad tekstami Pisma Świętego, dotyczącymi osoby św. Piotra i przekazanej mu przez Chrystusa obietnicy prymatu. Niemiecki kardynał nie rozpoczyna bowiem swoich badań nad ustanowieniem prymatu Piotrowego i sukcesji na tym urządzeniu od analizy klasycznego tekstu Mt 16, 13–20, lecz dokonuje najpierw prezentacji Piotra na tle całości nowotestamentalnych pism, aby następnie dojść do miejsc mówiących wprost o prymacie¹⁴. Według bawarskiego teologa, jak trafnie zauważa S. Kostecki, „obecność Piotra we wszystkich ważniejszych tekstach Nowego Testamentu świadczy o jego znaczeniu w pierwotnej gminie chrześcijańskiej”¹⁵. Omawiając misję Piotra w całości nowotestamentalnej Tradycji, Ratzinger odwołuje się do najistotniejszego świadectwa zawartego w najstarszej formule wiary, którą św. Paweł Apostoł przekazuje w 1 Kor 15, 3–7. Paweł identyfikuje w tym tekście Piotra jako pierwszego świadka zmartwychwstania Jezusa Chrystusa¹⁶. W Pawłowym ujęciu istota apostołatu wyraża się bowiem w dawaniu świadectwa o Zmartwychwstałym Kyriosie. W tym kontekście niemiecki kardynał uwypukla doniosłość faktu, iż Piotr był tym, który mógł jako pierwszy ujrzeć Zmartwychwstałego. Logiczną konsekwencją tego pierwszeństwa w widzeniu Pana po Jego zmartwychwstaniu było włączenie Piotra jako pierwszego świadka Zmartwychwstania do wyznania wiary w pierwotnym Kościele. Ratzinger przyrównuje to wydarzenie do nowego nadania mu prymatu, czyli jego pierwszeństwa w Kolegium Dwunastu oraz w pierwotnej gminie chrześcijańskiej¹⁷. Bawarski teolog sięga także do kontrowersyjnego Listu do Galatów, gdzie na tle konfliktu pomiędzy Piotrem a Pawłem, broniącym własnego, niezależnego apostołskiego powołania, wyłania się dominująca pozycja Piotra, co znajduje swoje odzwierciedlenie chociażby w motywie podróży Pawła do Jerozolimy, udaje się tam, „aby poznać się z Kefasem” (Ga 1, 18)¹⁸. Wizyta ta była zatem oddaniem przez Pawła swego rodzaju uszanowania Piotrowi¹⁹.

Pierwszeństwo Piotra zostaje potwierdzone również podczas ponownej wizyty Pawła w świętym mieście 14 lat później, gdy Paweł Apostoł odwiedza tylko trzy filary: Jakuba – Kefasa – Jana, aby stwierdzili, czy praca mozolnie wykonywana przez Pawła wśród pogan nie okazała się daremna (Ga 2, 1–14). Wizyta ta była poddyktowana zatem pragnieniem podtrzymania zasady jedności w Kościele. Gdy się bowiem okazało, że Ewangelia przepowiadana poganom i zakładanie poszcze-

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, w: JROO, t. 8/1, dz.cyt., 563.

¹⁵ Por. S. Kostecki, *Prymat Piotrowy według Josepha Ratzingera*, art.cyt., 239.

¹⁶ Por. K. Gózdź, *Prymat według Josepha Ratzingera*, *Studia Nauk Teologicznych* 10 (2015), 68.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 563; zob. S. Kostecki, *Prymat Piotrowy według Josepha Ratzingera*, art.cyt., 241.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 564.

¹⁹ Por. S. Stasiak, *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów*, Poznań 2014, 605.

gólnych wspólnot lokalnych prowadzi do zerwania więzi komunii z Kościołem w Jerozolimie, co może z kolei stać się przyczyną podziału Kościoła na dwa odłamy: judeo-chrześcijański i pogano-chrześcijański, to cały wysiłek apostołowski Pawła należałoby uznać za próżny. W tym kontekście spotkanie Pawła z trzema filarami Kościoła, gdzie pierwszeństwo każdego z tych trzech ma odmienne podstawy i inny charakter – zdaniem niemieckiego kardynała – uwypukliło jeszcze bardziej jedyne w swoim rodzaju pierwszeństwo Piotra w pełnieniu wspólnej „funkcji filarów”²⁰, gdyż przepowiadanie Kefasa traktowano jako kryterium autentyczności nauki chrześcijańskiej²¹. W tej optyce słuszne wydaje się stwierdzenie Rudolfa Pescha, iż z punktu widzenia eklezjologicznego Piotr nie jest tylko typem ucznia, ale także typem apostoła i skały, klucznika i pasterza. Można go również określić mianem *episcopus* – reprezentanta Kościoła powszechnego, który cieszy się specjalnymi prerogatywami wśród apostołów²².

Według Ratzingera źródło prymatu Piotra i jego następcy stanowi sam Chrystus, który Piotra uczynił opoką Kościoła i przekazał mu klucze królestwa niebieskiego (Mt 16, 18 n.). Prymat nie jest zatem „wynałazkiem papieży”, lecz istotnym elementem kościelnej jedności zamierzonym przez samego Pana²³. Zdaniem Rudolfa Pescha scena z Mt 16,16–19, umieszczona w samym centrum Ewangelii, przez rozpoczęciem jej drugiej części, czyni z Szymona Piota poręczyciela (gwaranta) całej historii Jezusa²⁴. Ten tekst – jak trafnie zauważa Salvador Piè-Ninot – ukazuje „tajemnicę Kościoła w jego naturze, fundamencie i ziemskiej kondycji”²⁵. Trzy metafory, którymi posługuje się Chrystus w Mt 16, 18–19, są same w sobie – jak zauważa Ojciec Święty Benedykt XVI – bardzo jasne: „Piotr będzie mocnym niczym skała fundamentem, na którym będzie się wspierał gmach Kościoła. Będzie dysponował kluczami Królestwa niebieskiego, aby je otwierać lub zamykać zgodnie z tym, co uzna za słuszne w przypadku danej osoby. I wreszcie będzie mógł wiązać lub rozwiązywać, w tym sensie, że będzie mógł stanowić bądź zakazywać, w zależności od tego, co uzna za konieczne dla życia Kościoła, który jest i pozostaje Chrystusowy”²⁶. Ta triada funkcji, jakie Chrystus łączy z osobą Piotra, określona w późniejszej tradycji mianem « prymatu jurysdykcji » wiąże się ściśle z faktem nadania Szymonowi nowego imienia. Jezus, dokonując zmiany imienia z Szymona na Kefas, w akcie tym nie tylko nadaje mu nowe imię, ale i funkcję i powołanie nowe, zawarte w nazwie *Petros*²⁷. Ojciec Święty Benedykt XVI wyjaśnia w katechezie z 7 czerwca 2006 r.,

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 564–565.

²¹ Por. S. Kostecki, *Prymat Piotrowy według Josepha Ratzingera*, art.cyt., 241.

²² Por. R. Pesch, *Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel primato. I fondamenti biblici del Primato e della sua trasmissione*, w: *Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, 40.

²³ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 577.

²⁴ Por. R. Pesch, *Ciò che era visibile in Pietro...*, dz.cyt., 27.

²⁵ S. Piè-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, 92.

²⁶ Por. Benedykt XVI, *Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół...*, dz. cyt., s. 43–44.

²⁷ Słowo *Petros* jest greckim odpowiednikiem aramejskiego *Kefa* i oznacza „skałę”. Gdybyśmy dosłownie przetłumaczyli fragment Mt 16, 18, to słowa Jezusa w nim zawarte brzmiałyby w następujący sposób: „Ty jesteś skałą i na tej skale zbuduję Kościół mój...”. Jak zauważa H.H. Lang-

iz to nowe imię utożsamia się z misją, którą Chrystus powierzył Piotrowi i wskazuje na jego szczególną pozycję w gronie kolegium apostołskiego²⁸. W perykopie Mt 16, 18–19 przebija się – zdaniem Ratzingera – aramejskie podłoże myśli i formy, co pozwala wiązać genezę tego tekstu z pierwotną wspólnotą jerozolimską. Gra słów *Kefa* – *kefa* możliwa w języku aramejskim nie funkcjonuje w języku greckim. W tekście jak w soczewce odbija się brzmienie aramejskiego słowa *Kefa* i niejako własny głos samego Kyriosa. Mamy tu zatem do czynienia z logionem Jezusa²⁹.

Centralny tekst tradycji dotyczącej Piotra (Mt 16, 17–19) – według bawarskiego teologa – wskazuje na dramatyczne napięcie między darem o pochodzeniu chryścycznym a własnymi siłami Piotra i jego następców³⁰. Piotr, który z woli Bożej ma być opoką-skałą i porównywany jest z samym Abrahamem, jeśli zacznie kierować się jedynie swoją ludzką logiką i błędnymi oczekiwaniami, może stać się przeszkodą, zawadą, „leżącym na drodze kamieniem obrazy, na którym może się potknąć noga”³¹. To dramatyczne rozdarcie pomiędzy myśleniem na sposób Boży a myśleniem na sposób ludzki wyrażają słowa upomnienia Piotra przez Jezusa z Mt 16, 23: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku”³².

U Mateusza występuje zatem wyraźny paralelizm pomiędzy słowami wynoszącymi osobę Piotra i ukazującymi go jako skałę, na której ma być zbudowany

kammer, Mateusz, faworyzując greckie określenie *Petros* i łącząc je z Szymonem uwypukla, iż zmiana imienia apostoła ściśle wiąże się z powierzonym mu przez Chrystusa zadaniem i godnością. W analogiczny sposób, jak ma to miejsce w połączeniu Jezusa z Mesjaszem (*Christos*). Zdaniem wspomnianego biblisty Jezus czyniąc Piotra skałą „obrał określenie najbardziej adekwatne dla stabilności Kościoła, jego nienaruszalności, mocy i potęgi zarazem”. Por. H.H. Langkammer, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza i Ewangelii według św. Marka*, Poznań 2014, 158–159.

²⁸ Benedykt XVI, *Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół* (Audiencja generalna, 7 czerwca 2006 r.), w: Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, Kraków 2008, 42.

²⁹ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, 52–53, por. H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, 118–119.

³⁰ Por. G. Bachanek, *Prymat papieża w ujęciu Josepha Ratzingera*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 18 (2005), 169.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 570. W gorzkiej uwadze, jaką Jezus kieruje do Piotra występuje greckie słowo *skandalon*, które tłumaczy się jako zawada, pułapka. Według opinii J. Gnilki chodziłoby tu o uwypuklenie faktu, iż Piotr swoim dramatycznym sprzeciwem wobec zapowiedzi Męki jakby chciał zmusić swego Mistrza do rezygnacji z pójścia drogą wyznaczoną Mu przez Ojca, por. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2002, 176–177.

³² Zdaniem G. Müllera: „mesjańskie wyznanie i przywołanie do porządku Piotra stanowią oprawę obietnicy prymatu”. Z punktu widzenia egzegezy byłoby czymś naiwnym utożsamianie niezwykle ostrego upomnienia Piotra z cofnięciem obietnicy, gdyż obietnica przekazania *potestas clavium* dotyczyła popaschalnej przyszłości, a mianowicie pojawienia się Kościoła po zmartwychwstaniu w związku z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy. W tym kontekście każdy z następców św. Piotra „musi zdawać sobie sprawę z ryzyka pojmowania mesjańskości według światowych kryteriów”, por. G. Müller, dz.cyt., 192–193. Próbując ukazać drogę rozwoju chrześcijańskiego wyznania wiary Ratzinger odwołuje się do teorii P. Grelota, który przychylając się do opinii zdecydowanej większości egzegetów wysuwa tezę, że w wypadku wyznania u Mateusza mamy do czynienia ze słowami popaschalnymi, natomiast w przypadku wyznania Piotra o Mesjaszu w wersji Marka chodziłoby o pierwotnie „żydowskie” jeszcze wyznanie, w którym Jezusa utożsamiano z Mesjaszem politycznym, por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: JROO, t. 6/1, Lublin 2017, 336.

Kościół (Mt 16, 18), a Jezusowymi słowami skarcenia, gdzie Szymon Piotr jako narzędzie w rękach szatana staje się kamieniem potknięcia, skałą zgorszenia dla Jezusa (Mt 16, 23)³³. Paralelizm ten pokazuje jak ważny jest prymat Boga w posłudze Piotrowej. Ten sam Piotr dzięki Bożej łasce jest skałą – fundamentem Kościoła. Natomiast, kiedy kieruje się on jedynie ludzką logiką, idąc za głosem szatana i okazując niezrozumienie co do przyszłej kenozy wcielonego Syna Bożego, poddaje się diametralnej przemianie w „kamień potknięcia”. W ten sposób Chrystus uświadamia Piotrowi, iż drogę zna i może wskazywać jedynie sam Mesjasz, a jego zadaniem jest pójście za Nim i naśladowanie Go³⁴. Szorstka odpowiedź Jezusa potwierdza jak bardzo był On oddany spełnianiu woli Ojca i urzeczywistnianiu miłością podyktowanych zbawczych planów Boga względem człowieka³⁵. Według Ratzingera scena, w której Syn Człowieczy w ostrych słowach odrzuca Piotrową próbę wyperswadowania Jezusowi zamiaru udania się do Jerozolimy na dobrowolną śmierć (Mk 8, 33), jest „niepokojąco aktualna”, gdyż również dzisiaj chrześcijaństwo w analogiczny sposób jak Piotr są skłonni myśleć bardziej w kategoriach „ciała i krwi” aniżeli z perspektywy Objawienia, które powinni przyjąć w wierze³⁶.

W Nowym Testamencie nie ma – zdaniem bawarskiego teologa – wyraźnej wypowiedzi o sukcesji Piotra, ponieważ ani Ewangelie, ani główne listy Pawłowe nie poruszają problematyki Kościoła poapostolskiego³⁷. Nie oznacza to jednak, że temat sukcesji był całkowicie obcy tekstom nowotestamentalnym. Wręcz przeciwnie: Ratzinger stoi na stanowisku, że w pismach Nowego Testamentu można odnaleźć wiele wskazówek dotyczących zasady sukcesji, która opiera się na relacji, jaka konstytuuje się pomiędzy słowem a osobą świadka³⁸. Niemiecki kardynał, opisując naturę tej więzi, odwołuje się do jej fundamentu, czyli do misterium pentekostalnego. Świadek bowiem nie jest jednostką istniejącą dla siebie i opierającą się na sobie, na sile własnej pamięci. Szymon Piotr, którego Chrystus uczynił Opoką, pełni funkcję świadka dzięki więzi z Pneumą, „z gwarantującym prawdę i pobudzającym pamięć Parakletem, który ze swej strony łączy go z Chrystusem”³⁹. W tym kontekście można zatem powiedzieć, że Piotr jako świadek jest gwarantem i tradentem słowa dzięki swojemu zanurzeniu w misterium miłości, która objawia się w relacji Ojca i Syna i Ducha. Kontynuując swoje rozważania odnośnie co do kwestii sukcesji na urządzie Piotrowym, Ratzinger uwypukla jej sakramentalny charakter, gdyż relację wiążącą Piotra z Pneumą i z Jego sposobem istnienia w języ-

³³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza (rozdziały 14–28)*, Nowy Komentarz Biblijny, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, T. Brzegowy, A. Tronina, J. Warzecha, Częstochowa 2008, 155–156.

³⁴ Por. Benedykt XVI, *Piotr-rybak* (Audiencja generalna, 17 maja 2006 r.), w: Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa...*, dz.cyt., 35–36.

³⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999, 99.

³⁶ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: JROO, t.6/1, dz.cyt., 339.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 573.

³⁸ Por. R. Biniek, *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom im Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron*, Frankfurt am Main 2017, 364.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła...*, dz.cyt., 574.

ku eklezjalnym określa się mianem „sakramentu”. W ujęciu bawarskiego teologa, sakramentalna struktura nowotestamentalnej sukcesji bazuje na swoistej triadzie, potrójnym węźle: słowo – świadek – Duch Święty i Chrystus, a na płaszczyźnie wizualnej przyjmuje formę nakładania rąk. W rozważaniach Ratzingera zogniskowanych wokół interpretacji obietnicy prymacjalnej dochodzi do głosu zatem przekonanie, iż prymat w Kościele pierwotnym pojmowano jako rzeczywistość trwałą, która rozpoczyna tzw. linię Piotra i znajduje swoją podstawę w sakramentalnej obecności Ducha Świętego⁴⁰.

4. PRYMAT PAPIESKI JAKO RZECZYWISTOŚĆ PRAKSEOLOGICZNA

W świetle KKK 881 pasterska misja Piotra i innych apostołów stanowi jeden z fundamentów Kościoła i jest kontynuowana przez biskupów pod prymatem papieża, który został obdarzony szczególną łaską ministerialną, aby mógł służyć jedności wiary i komunii. Podstawowa misja papieża polega na świadczeniu swoim życiem i umieraniem o prawdziwości wiary w „Chrystusa, Syna Boga żywego” (Mt 16, 16) oraz na czuwaniu, by Lud Boży trwał w prawdzie, która wyzwala (KKK 890). Cz. Bartnik rozpatruje prymat Biskupa Rzymu jako rzeczywistość prakseologiczną⁴¹. Z jednej strony mamy tu bowiem do czynienia z prawdą teoretyczną o prymacie, zawierającą niezmiennie pierwiastki dogmatyczne. Prawdę tę ukazuje zawsze konkretna osoba. Z drugiej natomiast strony stajemy w obliczu realnego ucieleśnienia tejże prawdy przez poszczególnych papieży, pamiętając jednocześnie o tym, iż każdy z pontyfikatów ma swój własny profil i rytm uwarunkowany osobowością papieża i specyficzną sytuacją Kościoła i świata. W tym drugim przypadku prymat Biskupa Rzymu objawia się jako zdolność adoptująca Kościół do czasu i miejsca w jego nadprzyrodzonej misji ewangelizacyjnej⁴². Zdaniem kard. G. Müllera, na posługę prymatu Piotrowego należy patrzeć w kluczu hermeneutyki wiary, a kategoria teologiczna pozostaje adekwatnym sposobem podejścia do problemu, gdyż umożliwia dokonanie syntezy teologicznego i historycznego sposobu postrzegania papieżstwa⁴³. Stosunek katolików do rzymskiego papieża wynika przede wszystkim z opartego na nadprzyrodzonej wierze przekonania, że w papieżu, Biskupie Rzymu, uobecniony zostaje autorytet i pełnia władzy, w które wyposażył Chrystus św. Piotra, a w nim jego następców, przekazując mu wyraźnie klucze Królestwa (por. KKK 553).

⁴⁰ Por. K. Gózdź, art.cyt., 70.

⁴¹ Por. Cz. Bartnik, *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, *Communio* 11 (1991), nr 6, 81.

⁴² Por. M. Żmudziński, *Teologia i prakseologia prymatu w pontyfikacie Jana Pawła II*, *Studia Nauk Teologicznych* 10 (2015), 49.

⁴³ Por. G. Müller, dz.cyt., 130.

5. RATZINGERIAŃSKIA DEFINICJA I ROZUMIENIE PRYMATU PAPIESKIEGO

Według Ratzingera, słowo „prymat” odnosi się do urzędu, który papież pełni jako następcą Piotra⁴⁴. W kontekście refleksji nad rozwojem struktury urzędu kościelnego we wczesnym chrześcijaństwie, Ratzinger podejmuje się próby określenia, co na początku oznaczał prymat biskupa rzymskiego. W swoich rozważaniach dochodzi on do ważnej konkluzji, iż prymatu w pierwotnym Kościele nie rozumiano szczególnie w sensie administracyjnym, lecz w znaczeniu wywodzącym się z eklezjologii eucharystycznej. Rzymskiego biskupa, *sedis Sancti Petri*, postrzegano wówczas jako wiążący orientacyjny punkt jedności *communio* i uważano, że kto z nim pozostaje we wspólnocie, ten znajduje się we właściwej *communio*, gdyż „rzymska *communio* stanowi gwarancję *communio catholica*”⁴⁵. W tym pierwotnym rozumieniu prymatu proporcje były raczej odwrócone: bardziej uwypuklano w prymacie Piotrowym rys sakramentalno-eucharystyczny i eklezjalny aniżeli administracyjno-jurydyczny⁴⁶.

Niemiecki kardynał w swoich pismach wskazuje na chrystyczne pochodzenie urzędu prymacjalnego, a z drugiej strony dostrzega potrzebę ciągle nowego weryfikowania pojęcia prymatu i jego realizacji w świetle kryterium stadium początkowego, czyli odwołując się do apostołskieg rdzenia. W tym kontekście Ratzinger wykazuje, że papież łączy w swej osobie trzy urzędy: biskupa diecezji rzymskiej, patriarchy Zachodu oraz piastuna ustanowionego przez Pana urzędu Opoki. Ta triada funkcji stanowi pewnego rodzaju punkt zapalny, gdyż pomieszczenie zwłaszcza dwóch ostatnich urzędów przyczyniało się w znacznej mierze w dziejach Kościoła do zaciemniania jego istotnego sensu i do rozbicia pierwotnej eklezjalnej komunii⁴⁷. W tej papieskiej trójdzielnej triadzie i „w rozciąganiu uprawnień pierwszej sfery rządów na drugą, a pierwszej i drugiej na trzecią” – zdaniem bawarskiego teologa – należy doszukiwać się uzasadnienia znacznej części zarzutów stojących na drodze do zjednoczenia⁴⁸. W tym kontekście Ratzinger, w pierwszej fazie swojej naukowej refleksji na ten temat, jako rozwiązanie zaproponował, aby wyłączyć uprawnienia patriarchalne z prymatu i w ten sposób oddzielić od siebie pomieszczone do tej pory ze sobą obszary – rzymski Kościół lokalny i Kościół powszechny, prymat i patriarchat⁴⁹. W tej nowej, potencjalnie możliwej sytuacji, papież stałby się znakiem i gwarantem jedności całego chrześcijaństwa, a przyjęcie takiego rozwiązania mogłoby doprowadzić do rewaloryzacji prawdziwie „apostołskiego” zadania Stolicy Rzymskiej, jakim jest troska o niezależną od układów administracyjnych rzeczywistość jedność Kościoła, czyli uczestniczenie w niepodzielnie jednym Ciele

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Prymat*, w: JROO, t. 8/1, dz.cyt., 558.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Pojęcie Kościoła w myśli patrystycznej*, w: JROO, t. 1: *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. z niem. W. Szymona, Lublin 2014, 615.

⁴⁶ Por. K. Góźdz, art.cyt., 73.

⁴⁷ Por. tamże, 559.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Prymat a episkopat*, w: JROO, t. 8/1, dz.cyt., 606.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Konkretne formy kolegialności biskupiej (papież, patriarcha, biskup)*, w: JROO, t. 7/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, tłum. z niem. W. Szymona, Lublin 2016, 307.

i słowie Pana⁵⁰. W tej optyce podtrzymywanie więzi komunii z następcą Piotra nie wiązałyby się już z włączeniem się w jednolitą administrację, lecz tylko i wyłącznie z zachowaniem jedności w wierze i komunii eklezjalnej. Dla Ratzingera strzeżenie tej podwójnej jedności pozostaje właściwym zadaniem urzędu Piotrowego⁵¹. Według opinii bawarskiego teologa, nie chodziłoby w tym przypadku o nadanie pełnej „autonomii” patriarchatom, ale o przekształcenie autonomii w „chrystonomię”, która domaga się od każdego Kościoła zachowania więzi komunii z Kościołem powszechnym⁵². Podjęcie reformy, polegającej na separacji urzędów dotychczas ściśle związanych ze sobą, a więc odłączenie prymatu papieża od zmiennych funkcji rzymskiego metropolity i patriarchy zachodniego, mogłoby bardziej zbliżyć Rzym i prawosławie⁵³.

Ratzinger rozwija własną wersję teologii prymatu, opierając się na dwumianie papież – biskupi⁵⁴. Można powiedzieć, iż opowiada się za kolegialnym rozumieniem prymatu w tym sensie, że papież jest głową Kolegium Biskupów⁵⁵. W tym celu odwołuje się do Konstytucji *Lumen gentium*, która w nr 18–22 dokonuje rewaloryzacji starożytnej zasady kolegialności⁵⁶. Sobór Watykański II potwierdził bowiem

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Prymat...*, dz.cyt., 560.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Konkretne formy kolegialności biskupiej...*, dz.cyt., 307.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Prymat...*, dz.cyt., s. 560.

⁵³ Por. J. Ratzinger, *Konkretne formy kolegialności biskupiej...*, dz.cyt., 308.

⁵⁴ Por. K. Rahner, J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia 2007.

⁵⁵ Już podczas współpracy przy konstytucji o Kościele *Lumen gentium* J. Ratzinger, G. Martelet i K. Rahner zwrócili uwagę na biblijny fundament kolegium biskupów, który zlokalizowali u Mt 28, 18n tam, gdzie jest mowa o jednej pełnej władzy Chrystusa i jego misji skierowanej do całego świata rozwijającej się w trzech charakterystycznych pasmach: nauczaniu, uświęcaniu i rządzeniu. Ta jedna misja i władza zostały powierzone zarówno Piotrowi (Mt 16, 18), jak też kolegium (Mt 18, 18), którego głową i zwornikiem jedności jest Piotr. W tej transmisji władzy nie ma żadnej sprzeczności, ale manifestuje się pokojowe współdziałanie, będące owocem Ducha Chrystusa. Pomiędzy Piotrem a kolegium istnieje więź ścisłej komunii. O istnieniu kolegium można mówić jedynie w łączności z jego głową, por. *De prymatu et collegio episcoporum/Prymat i kolegium biskupów*, w: JROO, t. 7/1, dz.cyt., 189–190.

⁵⁶ N. Loda zauważa, iż temat kolegialności biskupiej należy uznać za dziedzictwo i kontynuację Soboru Watykańskiego I, który skoncentrował się na prezentacji doktryny o prymacie papieskim jako zasadzie wiary i komunii. Natomiast Sobór Watykański II rozwinął refleksję odnośnie co do funkcji i roli episkopatu w Kościele. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, opisując instytucję Kolegium Apostolskiego i jego misję, wskazuje na jego boskie pochodzenie oraz na rolę, jaką spełnia w transmisji orędzia zbawczego i w procesie eklezjogenezy, por. N. Loda, *La collegialità nella Chiesa con particolare riguardo alle varie forme di collegialità episcopale*, Roma 1995, s. 106. Zdaniem J. Ratzingera, jedną z przewodnich idei Vaticanum II było uzupełnienie nauki Soboru Watykańskiego I o prymacie przez odpowiednią naukę o urządzie biskupa. W tym kontekście zwrócono uwagę na dwie zasadnicze kwestie, które stały się w konsekwencji dwoma filarami soborowej eklezjologii episkopatu, a mianowicie na sakramentalność święceń biskupich i pojęcie kolegium biskupów. W trakcie dyskusji podczas drugiej sesji soboru stopniowo do głosu dochodzili pionierzy idei kolegialności. Wychodzili oni z założenia, że „Chrystus wprawdzie przekazał Piotrowi nadzwyczajną misję i szczególną władzę, ale takie samo zadanie powierzył również Dwunastu, w jedności z Piotrem i bez unieważnienia jego szczególnej pozycji”. Relacje, jakie kształtują się na linii Piotr – Kolegium Apostolskie, uznali oni za swoistą matrycę niezmiennej struktury Kościoła, „w której istnieje nadzwyczajna misja papieża, w formie określonej przez Vaticanum I, w której to jednak tradentem najwyższej władzy nad Kościołem jest gremium wszystkich biskupów, w jedności z papieżem”, por. J. Ratzinger, *Rozwój schematu De Ecclesia. Wykład dla niemieckojęzycznych publicystów soborowych we wrześniu 1964 roku w Rzymie*, w: JROO, t. 7/1, dz.cyt., 361.

i szerzej omówił naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu biskupa Rzymu i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim (KK 18) oraz sprecyzował ją, wyjaśniając kolegialną naturę hierarchii kościelnej, w której prymat i episkopat są w bezpośrednim odniesieniu do siebie. W KK 18 prymat w nieomylności i jurysdykcji jest określany jako „zasada i fundament jedności wiary i komunii”. Ratzinger, wypowiadając się na temat relacji nieomylności kolegium biskupów (soborowej) i nieomylności papieskiej, dochodzi do ważniej konkluzji. Biskupio-soborowa nieomylność ze swej istoty nigdy nie może w sposób uprawniony znaleźć się w ostrym konflikcie z nieomylnością następcy św. Piotra, gdyż papież przecież sam jest biskupem, tym ekumenicznym biskupem, bez którego kolegium byłoby niekompletne. Powyższa zasada obowiązuje również i w przeciwnym kierunku. Papież jako biskup ekumeniczny, który ze względu na wewnętrzną istotę swojej nieomylności, potrzebuje świadectwa ekumenii, swojego kolegium biskupów także nie powinien występować przeciwko ekumenii⁵⁷.

Zdaniem bawarskiego teologa, prymat biskupa Rzymu należy zatem rozpatrywać w kontekście zasady kolegialności. W tej optyce prymat oznacza, że „wewnątrz sieci komunikujących się wzajemnie Kościołów, z których zbudowany jest jeden Kościół Boży, istnieje jeden wiążący punkt odniesienia, *sedes Romana*, według którego ma się orientować wspólnota wiary i *communio*”⁵⁸. Genezy istnienia takiego wiążącego środka kolegialności biskupiej należy upatrywać w tym, iż sam Chrystus obok urzędu Dwunastu i wraz z nim ustanowił specjalną misję urzędu Skąły. Niemiecki kardynał proponuje, aby w połączeniu kolegialności z prymatem i ciągłej wymianie między nimi poszukiwać odpowiedzi na postulaty teraźniejszości. Według jego opinii, „prymat potrzebuje episkopatu, ale także episkopat potrzebuje prymatu, powinny one coraz rzadziej konkurować ze sobą, a coraz częściej uzupełniać się wzajemnie”⁵⁹. W ujęciu Ratzingera, „prymat i kolegialność są we wzajemnej do siebie relacji, która jest nieusuwalna”⁶⁰. W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w którego przygotowanie kardynał Ratzinger jako prefekt tejże Kongregacji wniósł znaczący wkład, znajduje się stwierdzenie, które skupia w sobie jak w soczewce dotychczasową refleksję bawarskiego teologa w tej materii, gdyż z całą mocą podkreśla ono, iż „funkcja Prymatu Biskupa Rzymu i funkcja innych biskupów nie przeciwstawiają się sobie, ale istnieje między nimi pierwotna i zasadnicza harmonia”⁶¹. Przy omawianiu zasady

⁵⁷ Por. J. Ratzinger, *Prymat, episkopat i successio apostolica*, w: JROO, t. 12: *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. z niem. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, 215–216.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger, *Pastoralne implikacje doktryny o kolegialności biskupów*, w: JROO, t. 12, dz.cyt., 229.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Prymat a episkopat...*, dz.cyt., 605.

⁶⁰ Por. K. Gózdź, dz.cyt., 78.

⁶¹ Por. *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, nr 5, 59. W szkicu do przemówienia kard. Josepha Fringsa na 47. Kongregację Generalną Ratzinger jako młody teolog wskazuje na źródła patrystyczne zasady kolegialności biskupiej praktykowanej już w starożytności chrześcijańskiej. Wyrazem istnienia więzów kolegialności łączącej poszczególnych bisku-

kolegialności niemiecki kardynał odwołuje się do epoki patrystycznej, zaznaczając, iż w pierwotnym Kościele pojedynczy biskup sprawuje swój urząd tylko poprzez to, że zachowuje więzi *communio* z biskupami katolickimi. Te rozmaite relacje z innymi biskupami przybierały wówczas różne formy. Jedną z nich był udział wielu biskupów przy udzielaniu święceń biskupich. Inną z kolei formę urzeczywistniania kolegialności biskupiej stanowiły synody. W Kościele epoki patrystycznej podstawowym kryterium zachowania eklezjalnej jedności było uczestnictwo w słowie i chlebie, czyli w celebracji eucharystycznej, będącej epifanią Kościoła. W tej perspektywie rozwijającej się eklezjologii eucharystycznej szczególnego znaczenia nabierał urząd biskupa, gdyż na biskupach jako poapostolskiej kontynuacji, *collegium apostolorum*, spoczywała odpowiedzialność za autentyczność słowa i za prawość komunii⁶².

W teologii prymatu w ujęciu Ratzingera zwraca się uwagę również na jego personalny charakter, czyli osobistą relację z Jezusem. Na pytanie Jezusa, skierowane do Jego uczniów w okolicach Cezarei Filipowej: „Za kogo uważają Mnie ludzie?” (Mk 8, 27) Piotr odpowiada również w imieniu Dwunastu: „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8, 27–30; Mt 16, 13–20; Łk 9, 18–21). Benedykt XVI dochodzi do konkluzji, iż ta odpowiedź Piotra, w której Chrystus przymusza go niejako do zajęcia osobistego stanowiska, zawiera w sobie jakby załączek przyszłego wyznania wiary Kościoła. We wszystkich trzech Ewangeliach bezpośrednio po wyznaniu Piotra następuje zapowiedź Męki i Zmartwychwstania. W ten sposób Jezus pragnie ukazać, iż drogą ucznia jest droga naśladowania Ukrzyżowanego. Naśladowanie Krzyża zostaje tu ukazane w sposób antropologiczny jako konieczna dla człowieka droga zatracenia się, bez podjęcia której nikt nie potrafi siebie odnaleźć (Mk 8, 31–9, 1; Mt 16, 21–28; Łk 9, 22–27). Objasnienie i pogłębienie tych słów, a w szczególności wyznania Piotra daje opis Przemienienia Jezusa. Wydarzenia te powiązane logicznie ze sobą stanowią początek drogi do Jerozolimy, stanowią dla Kościoła swoistą ikonę bycia „w drodze” z Jezusem.

Także po Zmartwychwstaniu Chrystus ukazując się Piotrowi jako pierwszemu przed Dwunastoma, uwypukla jego szczególną misję Opoki, na której ma być zbudowany Kościół. Misja ta przypadła mu w udziale najpierw pod Cezareą Filipową, a następnie została potwierdzona w Wieczerniku, włączając go w eucharystyczną strukturę Kościoła⁶³. W ten sposób Ratzinger ukazuje, iż prymat Piotrowy ma swoistą strukturę świadectwa, a także – przez naśladowanie martyrologii⁶⁴. W tym kontekście warto zauważyć, iż niemiecki kardynał sedno teologii prymatu widzi osta-

pów w jeden episkopat były listy św. Ignacego, listy św. Polikarpa, św. Dionizego czy inne listy z II w., które potwierdzają, że „*communio* wielu biskupów stanowiła zadatek zarówno prawdy, jak i zachowania jedności”. Sprawowanie zasady kolegialności miało wówczas także i wydźwięk prawny. Biskupi przesyłali sobie tzw. listy polecające, które stanowiły normalną drogę budowania i zachowywania jedności. Członkowie *ordo episcoporum* gromadzili się również na synodach prowincjonalnych, aby w sposób kolegialny na drodze dialogu rozstrzygać ważniejsze kwestie. W tych spotkaniach należało upatrywać genyzy soborów powszechnych. Por. J. Ratzinger, *Kolegialność biskupów jako nauka tradycyjna* [Szkic do przemówienia na 47. Kongregacji Generalnej 14 października 1963 r. na temat schematu *De ecclesia*], w: JROO, t. 7/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016, 228.

⁶² Por. J. Ratzinger, *Pojęcie Kościoła w myśli patrystycznej...*, dz. cyt., 614–615.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, w: JROO, t. 6/1, dz.cyt., 560–561.

⁶⁴ Por. K. Góźdz, dz.cyt., 75.

tecznie w teologii męczeństwa i odwołuje się tutaj do koncepcji wypracowanej przez kardynała Reginalda Pole'a, dla którego oczywiste było, że odrzucenie zasady prymacjalnej niszczy w istocie całą strukturę nowotestamentalną i pociąga za sobą wyłączenie władzy świeckiej. W tym martyrologicznym ujęciu prymat Piotrowy należy zatem rozumieć jako poświadczenie wyznania wiary w Zmartwychwstałego Kyriosa. Papież jako wikariusz i zastępca Chrystusa uczestniczy w sposób szczególnie w kenozie Syna Bożego, czyli w jego uniżeniu, gdyż ta droga kenozы stanowi jedyny możliwy sposób uobecniania i reprezentowania w obecnym czasie Chrystusowej chwały⁶⁵. Odwołując się do R. Pole'a, bawarski teolog zauważa, iż „potęga, w której wikariusz Chrystusa musi się upodabniać do swego Pana, jest potęgą gotowej na męczeństwo miłości”⁶⁶.

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, iż personalny wymiar prymatu papieskiego wyraża się w odpowiedzialności następcy Piotra za czystość wiary i jedność Kościoła. Bóg pozostaje gwarantem obietnicy i urzędu prymacjalnego oraz społecznej struktury wiary, gdzie przestrzeń „My” stanowi podstawę trynitarną wspólnoty Boga „Ja” – „Ty” – „My”. Ta historiozobawcza triada konstituuje wspólnotę Boga z ludźmi jako Jego ludem, i właśnie za tę wspólnotę „My” w jej wertykalnym i horyzontalnym ujęciu odpowiada następcą Piotra, dając w ten sposób osobiste świadectwo wobec Boga i historii⁶⁷.

W kontekście powyższych rozważań nie można pominąć historycznego znaczenia aktu rezygnacji Benedykta XVI z urzędu Biskupa Rzymu, poprzez który uświadomił on na nowo światu, iż sukcesja Piotrowa nie jest związana z funkcją, ale dotyczy bycia. Swoją decyzją, w pewnym sensie rewolucyjną w nowożytnym pojmowaniu papieżstwa, Benedykt XVI uwypuklił bardziej ludzki rys papieskiego urzędu, pokazując światu, że papież nie jest jakimś nadczłowiekiem, spełniającym swoje zadania samą tylko obecnością, lecz ma do podjęcia konkretne obowiązki związane z urzędem, jaki pełni w Kościele, i każdego dnia musi składać świadectwo, „każdego dnia konfrontowany jest z krzyżem i wciąż ma do czynienia z *martyria* w sesie przeżywania cierpień świata i jego problemów”⁶⁸.

6. PODSUMOWANIE

Reasumując powyższe rozważania nad prymatem biskupa rzymskiego i misją następcy Piotra w służbie prawdy, warto odwołać się do swoistej syntezy teologii prymatu Piotra, jaką Ojciec Święty Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 7 czerwca 2006 r. przedstawił w wygłoszonej katechezie poświęconej Piotrowi jako skale, na której Chrystus zbudował Kościół, w jej końcowych słowach, stanowiących swoistą klamrę spinającą w jedną całość wszystkie dotychczasowe rozważania J. Ratzingera/Benedykta XVI w tej materii: „Owo osadzenie prymatu Piotra w kontekście

⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Prymat papieża a jedność ludu Bożego...*, dz.cyt., 619.

⁶⁶ Por. tamże, 618.

⁶⁷ Por. K. Gózdź, dz.cyt., 76.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, 45.

Ostatniej Wieczerzy, w momencie ustanowienia Eucharystii, Paschy Pana, wskazuje również na ostateczny sens tego prymatu: Piotr po wszystkie czasy ma być stróżem komunii z Chrystusem. Ma prowadzić do komunii z Chrystusem. Ma się troszczyć, by się nie porwała i by dzięki temu trwała powszechna komunie. Jedynie razem możemy być z Chrystusem, który jest Panem wszystkich. Piotr jest odpowiedzialny za to, by gwarantować w ten sposób komunie z Chrystusem, prowadząc do urzeczywistnienia tej miłości w życiu codziennym. Módlmy się, aby prymat Piotrowy, powierzony ubogim osobom, mógł być zawsze sprawowany w tym pierwotnym sensie, zamierzonym przez Pana, i by dzięki temu mógł być coraz bardziej uznawany, zgodnie ze swym prawdziwym znaczeniem, przez braci nie będących jeszcze w pełnej komunii z nami⁶⁹. Jakże trafny w kontekście tychże słów z papieskiej katechezy wydaje się tytuł książki Nicola Buxa i Adriano Garuti, *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*. Jej autorzy ukazują prymat papieski, śledząc myśl papieża Benedykta XVI, pozostającą w hermeneutycznej ciągłości z nauczaniem Jana Pawła II na ten temat i dochodzą do konkluzji, iż miłość jest podstawą prawdy katolickiej zarówno na temat Kościoła, jak i prymatu Biskupa Rzymu⁷⁰. Ojciec Święty w swojej Encyklice *Caritas in veritate* wskazuje na potrzebę łączenia miłości z prawdą nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła w Ef 4, 15 – *veritas in caritate*, ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku – *caritas in veritate*: „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy”. Posługa prymatu Biskupa Rzymu polega właśnie na przekazywaniu językiem miłości prawdy o Bogu, który jest miłością, drugiemu człowiekowi oraz na strzeżeniu tejże prawdy przez papieża będącego gwarantem społecznej struktury wiary i zwornikiem eklesjalnej komunii, co dokonuje się na drodze świadectwa poprzez rzeczywiste naśladowanie Chrystusa w pokorze oraz w Jego uniżeniu. W służbie Prawdzie w miłości wyraża się zatem misja następcy Piotra, który poprzez swoje powiązanie z Pneumą, z gwarantującym prawdę i pobudzającym pamięć Parakletem troszczy się o to przychodzące od Boga światło, które zstępując na ziemię rodzi wiarę i miłość, ażeby nas następnie unieść na drabinę prowadzącą do wiary do miłości i do Światła Odwiecznego.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

Benedykt XVI, *Apostołowie i pierwsi uczniowie Jezusa*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2008.
 Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red: J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, 57–65.

⁶⁹ Por. Benedykt XVI, *Piotr – skala, na której Chrystus zbudował Kościół* (Audiencja generalna, 7 czerwca 2006 r.), art.cyt., 45.

⁷⁰ Por. N. Bux, A. Garuti, *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, Bologna 2006, 7.

- Martelet G., Rahner K., Ratzinger J., *De primatu et collegio episcoporum in regimine totius ecclesiae* (Prymat i kolegium biskupów w kierowaniu całego Kościoła), w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 7/1: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, 189–194.
- Ratzinger J., *Pastoralne implikacje doktryny o kolegialności biskupów*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 218–243.
- Ratzinger J., *Prymat, episkopat i successio apostolica*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 198–217.
- Ratzinger J., *Pastoralne implikacje doktryny o kolegialności biskupów*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 218–243.
- Ratzinger J., *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 235–257.
- Ratzinger J., *Kościół powszechny i Kościół partykularny. Posłannictwo biskupa*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 477–493.
- Ratzinger J., *Prymat*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 558–561.
- Ratzinger J., *Prymat Piotra a jedności Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 562–578.
- Ratzinger J., *Prymat a episkopat*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 579–606.
- Ratzinger J., *Prymat papieża a jedność ludu Bożego*, w: J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 8/1: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. z niem. W. Szymona OP, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, 607–621.

Literatura przedmiotu

- Bachanek G., *Prymat papieża w ujęciu Josepha Ratzingera*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 18 (2005), 165–178.
- Bartnik Cz.S., *Prymat papieski w świetle eklezjologii prakseologicznej*, *Communio* 11 (1991), 81–92 81.
- Biniek R., *Theologie und Praxis des Petrusamtes bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Zum Primat des Bischofs von Rom im Denken und Handeln des Theologen auf dem Papstthron* (Forum Fundamentalthologie, 8), Frankfurt am Main 2017.
- Bux N., *La dottrina del primato petrino nel contesto dell'ecumenismo*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, 175–215.
- Bux N., Garuti A., *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2006.
- Dianich S., *Per una teologia del papato*, Milano: Edizioni San Paolo 2010.
- Gnilka J., *Piotr i Rzym*, tłum. z niem. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo „M” 2002.
- Góźdz, *Prymat według Josepha Ratzingera*, *Studia Nauk Teologicznych* 10 (2015), 67–79.
- Greshake G., *Der Glaube und die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über den päpstlichen Primat*, *Studia Nauk Teologicznych*, 10 (2015), 107–121.

- Klausnitzer W., *Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers*, w: *Kirche-Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2011, 153–195.
- Koch K., *Die Primatstheologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI in ökumenischer Perspektive*, w: *Dienst und Einheit. Reflexionen zum petrinischen Amt in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Stephan Otto Horn zum 80. Geburtstag*, red. M.C. Hastetter, Ch. Ohly, Sankt Ottilien 2014, 15–37.
- Kostecki S., *Prymat Piotrowy według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, 237–253.
- Loda N., *La collegialità nella Chiesa con particolare riguardo alle varie forme di collegialità episcopale*, Roma: Editrice Pontificia Università Lateranense 1995.
- Müller G.L., *Papież. Posłannictwo i misja*, tłum z niem. J. Kobiemia, Kraków Wydawnictwo WAM 2017.
- Nigro F., *Il Vescovo di Roma. Initium episcopatus, nell'eccelesiologia di comunione di J.M.R. Tillard o.p.*, Assisi: Cittadella Editrice Assisi 2011.
- Pałucki J., *Ubi Petrus ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Pié-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. z wł. T. Kukułka SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- Rahner K., J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia: Morcelliana 2007.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2005.

THEOLOGICAL SYNTHESIS OF THE TEACHING ABOUT THE PAPAL PRIMACY AND THE MISSION OF ST. PETER'S SUCCESSOR IN THE SERVICE OF TRUTH IN JOSEPH RATZINGER'S (POPE BENEDICT XVI) WRITINGS

Summary

The aim of this article is to present the main lines of the primacy theology as presented by Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI) and its significance in an ecumenical dialogue. Ratzinger, following Catholic ecclesiology, points out that the bishop of Rome carries out the task which was entrusted to Peter by Jesus. Referring to the biblical sources, he researches Peter's place in all New Testament writings and analyses texts describing his mission. Quoting the arguments from the Bible supporting Christ's origin of Peter's prerogatives in the area of leading and directing the Church, Ratzinger argues that Peter's primacy has its Biblical roots and comes from God. The Bavarian theologian points out a personal character of the primacy, thus assessing that the foundation of the Church is both the person and the statement of faith, whose subject is the person. Ratzinger presents the papal office in relation to the Passion of Christ so the Peter's primacy has a testimonial structure and is related to matryology through following. The essence of Papacy's message includes witnessing about Jesus Christ and His salvific message. Thus, the primacy always witnesses about a relationship of the Church with Christ, legitimizes and strengthens it. Stressing a personal character of the primacy, which is expressed in the attitude of being "on the way with Jesus" in the perspective of the Passion and the Cross, we can conclude that authenticity and authority of Christianity takes place not through law, norms and rules but through the miracle of the person of the Church Shepherd, who is responsible for the faith purity and Church unity.

Key words: Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Peter's primacy, bishop of Rome, primacy, primacy theology, ecumenical dialogue

Nota o Autorze

Ksiądz **Waldemar BARTOCHA** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor liturgiki, adiunkt Katedry Teologii Liturgii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Notariusz Kurii Metropolitalnej Łódzkiej, wizytator katechetyczny i członek Archidiecezjalnej Komisji Liturgicznej, laureat Nagrody im. ks. prof. Adama Duraka SDB z zakresu teologii (w kategorii praca magisterska, licencjacka lub doktorska, 2010); w badaniach naukowych zajmuje się historią i teologią sakramentu święceń, inicjacją chrześcijańską oraz teologią roku liturgicznego.

Kontakt e-mail: waldekbartocha@poczta.onet.pl

KASPER MARIUSZ KAPROŃ OFM
Facultad de Teología "San Pablo"
Universidad Católica Boliviana, Cochabamba (Bolivia)

BUDUJĄC CYWILIZACJĘ MIŁOŚCI LATYNOAMERYKAŃSKI MODEL DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY DLA KOŚCIOŁA WYRUSZAJĄCEGO W DROGĘ¹

Słowa kluczowe: młodzież, Duszpasterstwo Młodzieży, Ameryka Łacińska, Kościół „wychodzący”, nawrócenie duszpasterskie

1. Wprowadzenie. 2. Rzeczywistość młodzieży Ameryki Łacińskiej. 3. Metodologia Aparicydy: Powołani, aby być uczniami – misjonarzami. 3.1. Nowe postawy millenialsów. 3.2. Jesteśmy gatunkiem będącym w ciągłej podróży. 3.3. Powołanie uczniów-misjonarzy. 4. Duszpasterstwo młodzieży według wskazówek papieża Franciszka. 4.1. Młodzież wyruszająca w drogę. 4.2. Młodzi mają być protagonistami. 4.3. Młodych należy słuchać. 5. Możliwe obszary aktywności dla duszpasterstwa „wychodzącego na zewnątrz”. 5.1. Sprawiedliwość społeczna w kontekście wielkich nierówności. 5.2. „Troska o nasz wspólny dom”. 5.3. Budowanie pokoju w świecie naznaczonym przemocą. 5.4. Problem migracji w rzeczywistości zubożenia. 6. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, obradujące wokół tematu „Młodzież, wiara i rozeznawanie powołania”, które odbyło się w Rzymie od 3 do 28 października 2018 r., według założeń przedstawionych w Dokumencie przygotowanym, opublikowanym 13 stycznia 2017 r.², miało na celu:

¹ W tytule i podtytule nawiązano do sformułowań użytych w dokumentach Kościoła. Sformułowanie *cywilizacja miłości* nawiązuje to wytycznych duszpasterstwa młodzieży publikowanych przez Konferencję Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM). Ostatnie wydanie dokumentu: *Civilización del Amor. Proyecto y misión. Orientaciones para una Pastoral Juvenil Latinoamericana*, Bogotá 2013. Zwrot „Kościół wyruszający w drogę” zaczerpnięty został z Adhortacji Papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, nr 20–24.

² Dokument przygotowawczy XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat „Młodzież, wiary i rozeznania powołania”, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_it.html [dostęp: 14.12.2018].

- Dostrzec młodych w konkretnych środowiskach, w których żyją, dostosowując się do ich rytmu życia, co wiąże się z koniecznością porzucenia wcześniejszych i gotowych schematów.
- Usłyszeć głos Pana, który także i dzisiaj przemawia poprzez młodzież.
- Wsłuchać się w historię ludzi młodych, w ich radości i nadzieje, smutki i lęki, starając się zrozumieć ich rzeczywistość jako miejsce inkulturacji Ewangelii ze świadomością, że należy ewangelizować każdą kulturę, także kulturę młodzieży.
- Na nowo ożywić pragnienie Kościoła do spotkania, towarzyszenia i troski o wszystkich ludzi młodych.
- Starać się odnaleźć najskuteczniejsze sposoby głoszenia młodym ludziom Dobrej Nowiny, zastanawiając się, w jaki sposób skutecznie towarzyszyć ludziom młodym, aby rozpoznali i przyjęli wezwanie do miłości i życia w pełni, które proponuje Jezus Chrystus³.

W pracy synodalnej została zatem zaadaptowana metodologia używana w teologii latynoamerykańskiej (*widzieć – oceniać – działać*), która wychodzi od życia, doświadczenia i rzeczywistości⁴. Młody człowiek jest tajemnicą, dlatego też w Dokumencie przygotowawczym zaproponowano uczestnikom Synodu, by porzucić wszelkie wcześniejsze założenia i wejść w to, co jest nieznanne i nieprzewidywalne: poznać rzeczywistość, w której młodzi ludzie żyją, zrozumieć kontekst społeczny, gospodarczy, polityczny, kulturowy i religijny, w jakim funkcjonują. Wskazano na konieczność otwarcia się na nowość świata ludzi młodych i na potrzebę nabycia umiejętności spoglądania na ten świat w taki sam sposób, w jaki Jezus patrzył na młodzieńca z Ewangelii: „spojrzał na niego z miłością” (por. Mk 10, 21). Dopiero otwarcie się na rzeczywisty świat i analiza w świetle kryteriów teologicznych konkretnych potrzeb współczesnej młodzieży, pozwoli wypracować – adekwatne do współczesności – formy duszpasterskiej działalności.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność gruntownej reorganizacji struktur i form duszpasterstwa młodzieży. Konieczność zmian

³ J. González de Zárate, *Un Sínodo desde, con y para los jóvenes. Acercamiento a su temática y dinámica desde el lenguaje, las opciones y los movimientos pedagógicos de la Pastoral Juvenil Latinoamericana y Caribeña*, Medellín 170 (2018), 111–112.

⁴ Podstawowa metoda używana obecnie przez teologów Ameryki Łacińskiej ma swoje europejskie korzenie. Wypracowana została przez kard. Josepha Cardijna (1882–1967) i następnie zastosowana jako metoda konfrontacji życia z Ewangelią we francuskim związku Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*). Paradygmat, którego istotę wyraża triada: *widzieć, ocenić, działać* (*voir; juger; agir*), zyskał akceptację papieża Jana XXIII w Encyklice *Mater et Magistra* (nr 236). Według paradygmatu Cardijna, należy najpierw rozpoznać poprawnie zjawisko, które się analizuje, następnie dokonać oceny tego zjawiska w świetle kryteriów teologicznych, aby w końcu z konfrontacji opisu zjawiska i jego oceny wyprowadzić wnioski pastoralne aktualnej działalności zbawczej Kościoła. Paradygmat metodologiczny trzech kroków (*widzieć, ocenić, działać*) znalazł zastosowanie podczas obrad Soboru Watykańskiego II, a szczególnie przy wypracowaniu ostatecznego kształtu Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Punktem wyjścia rozważań konstytucji soborowej jest opis i analiza problemów współczesnego świata: od pytań ludzkich przechodzi się do teologicznej refleksji nad nimi.

wynika z głębokich przeobrażeń w środowisku młodzieży. W Adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* (EG), papież Franciszek pisze: „Duszpasterstwo młodzieżowe, tak jak byliśmy przyzwyczajeni je prowadzić, ucierpiało w zderzeniu ze zmianami społecznymi. W zwyczajnych strukturach młodzi często nie znajdują odpowiedzi na swoje niepokoje, potrzeby, problemy i zranienia” (nr 105).

W artykule zastosowano metodę „widzieć – oceniać – działać”: przedstawiona zostaje zatem aktualna sytuacja młodzieży Ameryki Łacińskiej (*widzieć*); analiza tego środowiska pozwoliła wypracować przez Konferencję Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM) planu duszpasterskiego do pracy z młodzieżą (*działać*). Kryteriami teologicznymi, które pomogły w wypracowaniu planu duszpasterskiego, są m.in. Dokument Końcowy Konferencji CELAM w Aparecida oraz nauczanie papieża Franciszka, zwłaszcza cytowana powyżej Adhortacja *Evangelii gaudium* (*oceniać*). W świecie, który jest globalną wioską, refleksja ta, bez wątpienia skontekstualizowana geograficznie, może stanowić inspirację do podjęcia podobnych działań w odmiennych kontekstach społecznych i geograficznych, w tym także w Kościele w Polsce.

2. RZECZYWISTOŚĆ MŁODZIEŻY AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

Planując i organizując duszpasterstwo, Kościół musi mieć świadomość ogromnych przeobrażeń w religijności krajów Ameryki Łacińskiej. Socjologowie religii wskazują na zmiany w identyfikacji religijnej, do jakich doszło w latach 1995–2010. W okresie tym nastąpił zarówno systematyczny proces odchodzenia wiernych od Kościoła katolickiego na rzecz wspólnot i grup protestanckich, jak też proces całkowitego porzucania religii. Dane statystyczne równocześnie wskazują, że liczba katolików utrzymuje się na stałym poziomie, lub też nieznacznie wzrasta w środowiskach osób ekonomicznie i społecznie lepiej sytuowanych. Katolikami generalnie są osoby cieszące się zabezpieczeniem finansowym, mogące poszczycić się zdobytym wykształceniem, stałą pracą i godnymi warunkami mieszkaniowymi. Z drugiej strony odsetek ewangelików i członków sekt wzrasta w środowiskach osób o wysokim wskaźniku ubóstwa, zamieszkujących peryferyjne dzielnice wielkich metropolii (slumsy), trudniących się jedynie pracą dorywczą, bez minimalnego zabezpieczenia socjalnego i bez możliwości zdobycia wykształcenia. W Ameryce Łacińskiej błędne okazują się socjologiczne teorie sekularyzacji mówiące o tym, że tradycyjne potrzeby religijne obniżają się w miarę modernizacji i wzrostu materialnego dobrobytu społeczeństwa. W krajach wysoko rozwiniętych, takich jak Stany Zjednoczone lub kraje Europy, dobrobyt gospodarczy i powszechny dostęp do dóbr materialnych zakłádają dewaluację potrzeb religijnych, tymczasem religijność społeczeństwa Ameryki Łacińskiej relatywizuje słuszność tej teorii. Związane jest to przede wszystkim z procesem migracji ludności wiejskiej, która przenosząc się do miast, powiększa obszary peryferyjnych dzielnic nędzy. Wykorzenienie ze środowiska i kultury pochodzenia, nierówności społeczne i trudności materialne powodują, że osoby porzucają religię, z której wyrosli. Zaspokojenia potrzeb religij-

nych szuka się zatem w nowej religii, która może odpowiedzieć na nową sytuację i nowe wyzwania⁵.

To zasadniczo właśnie w miastach mamy do czynienia ze zjawiskiem ekspansji i powstawania nowych Kościołów, wywodzących się z tradycji protestanckiej i pentekostalnej, jak również opcjami alternatywnymi, do których możemy zaliczyć m.in. grupy ezoteryczne i praktyki orientalne. Te ostatnie są szczególnie atrakcyjne wśród młodzieży⁶. Panorama religijności w Ameryce Łacińskiej jest obecnie niezwykle dynamiczna, a konwersje i przechodzenie z jednej wspólnoty religijnej do drugiej są zjawiskiem powszechnym i częstym⁷.

Także sytuacja społeczna ludzi młodych jest złożona. Bezrobocie młodych jest poważnym problemem. Pozbawieni zatrudnienia, nie tylko nie mają możliwości zdobycia środków do zaspokajania podstawowych potrzeb materialnych, ale czują się też poniżeni w ludzkiej godności. Ponadto, potęgowana przez reklamę mentalność konsumpcyjna sprawia, że młodzi często wchodzą na drogę przestępczą. Problem narkomanii, alienacji młodych i ich przynależności do grup przestępczych od dawna przestał być problemem marginalnym.

Świat doznań i przeżyć emocjonalnych ludzi młodych jest jeszcze bardziej złożony. W wielu przypadkach rodzice dbają o dorastające dzieci, otaczając je nadmierną troską (nadopiekuńczość), która, będąc formą przemocy, prowadzi do patologii i wywołuje efekt przeciwny do zamierzonego. W innych przypadkach mamy do czynienia z całkowitym brakiem dialogu i relacji. Prowadzi to do napięć i konfliktów międzypokoleniowych. Największym problemem są jednak przemiany w tradycyjnym modelu rodziny, większa liczba rozwodów oraz dzieci przychodzących na świat w związkach nieformalnych lub poza jakąkolwiek strukturą rodzinną (nawet nieformalną)⁸. Konsekwencje psychologiczne dorastania bez jednego z rodziców, lub też wychowywania przez dziadków, są szeroko analizowane przez specjalistów i truizmem jest stwierdzenie, że dziecko do prawidłowego rozwoju potrzebuje obójga rodziców.

Przedstawiając panoramę środowiska młodzieżowego w Ameryce Łacińskiej, należy wspomnieć także o tych, którzy mieszkają w wioskach i o rdzennej ludności indiańskiej, gdzie do niedawna w ogóle nie istniała młodzież, jako osobna grupa społeczna, lecz z dzieciństwa od razu przechodziło się w dorosłość. Obecnie, ze

⁵ N. Somma, M. Bargsted, E. Valenzuela, *Cambios en las identificaciones religiosas en América Latina (1995–2010): diagnóstico y explicaciones tentativas*. Konferencja wygłoszona w czasie XXIX Kongresu Socjologów Latinoamerykańskich (ALAS), Santiago de Chile 2013. Zob. także: A. Uzeda Vásquez, *Los jóvenes y la religión. Vivencias religiosas de jóvenes cristianos en la ciudad de Cochabamba (Bolivia): participación y prácticas en organizaciones religiosas juveniles*, Cochabamba 2015, 7.

⁶ M. Pereira, *Interfaces religiosas en el espacio urbano: análisis escatológico de la complejidad citadina*. Konferencja wygłoszona w czasie XXIX Kongresu Socjologów Latinoamerykańskich (ALAS), Santiago de Chile 2013, 43.

⁷ O. Nájera, *Los nuevos imaginarios religiosos de los jóvenes*, *Revista de Antropología Experimental* 7 (2007), 11.

⁸ K. Dembiczy, *Transformacje demograficzne w Ameryce Łacińskiej a postawy prokreacyjne i plany rodzinne latinoamerykańskiej młodzieży akademickiej*, Warszawa 2014.

względem m.in. na powszechny obowiązek szkolnictwa, grupa młodzieży już się wykreowała, co nie znaczy jednak, że w środowiskach tych wytworzyły się odpowiednie przestrzenie formacji i uczestnictwa, gdzie młodzi mogliby swobodnie wyrażać swoje pragnienia i oczekiwania.

Już ten szkicowo zarysowany obraz środowiska młodzieży w Ameryce Łacińskiej mówi nam, że młodzież jest najsłabszą grupą społeczną i że nie ma jedynej formy bycia młodym. Każdy z nich to indywidualna historia, często utkana z dramatów i każdą z tych historii należałoby osobno poznać, aby móc zrozumieć, co znaczy być dzisiaj młodym w Ameryce Łacińskiej. „Miejmy uszy nastawione na słuchanie młodzieży – mówił papież Franciszek w katedrze w Rio de Janeiro – Oni potrzebują bycia wysłuchanym. Wsłuchajmy się, co i jak mówią o swoich iluzjach, sukcesach, trudnościach. Trzeba usiąść, słuchając może tej samej piosenki, ale z inną muzyką i z innym natężeniem. Cierpliwości zatem w słuchaniu! O to was proszę z całego serca!... Umiejmy tracić czas dla nich”⁹. Zrozumienie ich historii, ich potrzeb, zmieniających się upodobań, sposobów zachowań i przekonań pozwoli nam uniknąć błędu, jakim byłoby pragnienie narzucenia na nich postaw i zachowań młodzieży z innego pokolenia (być może naszego, a może nawet wcześniejszego). Taka postawa wyraża się w dyskursach piętnujących i dyskryminujących, a często także obraźliwych¹⁰. Wyrażenia typu: „to nie jest normalne”, „to tak musi być”, „to nie jest zgodne z naturą” itp., niestety nadal są częścią składową kościelnego języka pragnącego określać to, co jedynie słuszne i „normalne”. Jednakże to, że coś kiedyś zostało uznane za normatywne nie oznacza, że takie musi być już zawsze. Każda ludzka historia jest ukształtowana *tu i teraz*. Wiele aspektów codziennego życia uznawanych w jednym środowisku za „naturalne” i „normalne”, to nic innego jak zwyczaj, a specyfika zwyczajów polega na tym, że mają one swoją historyczną, kulturową i społeczną genezę. Rodzimy się, żyjemy, starzejemy i umieramy na wiele sposobów. Na różne sposoby spożywamy posiłki, pracujemy, cieszymy się i kochamy, na różne też sposoby przyjaźnimy się, dorastamy i bawimy się. Wraz ze zmieniającym się kontekstem historycznym, kulturowym i społecznym, także zwyczaje podlegają zmianom. To nie jest relatywizm, to jest rzeczywistość¹¹.

Inicjatywy duszpasterskie wymagają dzisiaj subwersji. Należy odejść od duszpasterstwa zajmującego się jedynie dogmatem i moralnością udręczonego upadkiem Kościoła jako instytucji, który traktowany jest jednocześnie jako jedyny gwarant i interpretator tego, co słuszne, dobre i uniwersalne. Bycie praktykującym katolikiem nie ogranicza się bowiem do znajomości doktryny, nauczania się norm i zasad postępowania oraz wiernego wypełniania *vademecum* „dobrego chrześcijanina”. W Kościele potrzebne jest dzisiaj duszpasterstwo, które potrafi wyjść na spotkanie

⁹ Franciszek, *Homilia w czasie mszy św. z udziałem biskupów, kapłanów, zakonników i seminarzystów* (Rio de Janeiro, 27 lipca 2013 r.), http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130727_gmg-omelia-rio-clero.html [dostęp: 14.12.2018].

¹⁰ V.M. Ruano Pineda, *Criterios de una pastoral para los jóvenes de Centro América*, Medellín 170 (2018) 189–190.

¹¹ A. Fresia, *Los jóvenes plurales, representaciones sociales y desafectación institucional*, Medellín 170 (2018), 141.

ludziom młodym, doceni ich i zaakceptuje; które patrzy na rzeczywistość z nadzieją, a nadzieję tę czerpie nie ze sztywnych zasad doktryny, lecz z doświadczenia spotkania z Osobą. Młodych ludzi należy traktować jak podmioty, muszą poczuć się aktorami, a nie jedynie widzami. Zamiast zastanawiać się tylko nad tym, w jaki sposób współczesna kultura wpływa na ludzi, warto zastanowić się, w jaki sposób młodzi ludzie mogą tworzyć kulturę.

W płynnej i złożonej rzeczywistości, w której młodzi podlegają ciągłym zmianom, błędem jest twierdzić, że już w nic nie wierzą i że nie są w stanie zaakceptować i dostosować się do tradycyjnych form współżycia społecznego. Zadaniem priorytetowym w Kościele powinno być raczej wypracowanie modelu działalności duszpasterskiej w pełni odpowiadającego rzeczywistym potrzebom młodzieży. Niestety, nadal dominujący jest model oparty na języku nakazowo-zakazowym i na normach wyrażonych w postaci gotowych schematów, model, który jedynie odstrasza lub pokazuje wiarę jako coś anachronicznego, nieadekwatnego do tego, co niesie współczesność z całym jej zawikłaniem, ale też wrażliwością. Duszpasterstwo młodzieży powinno prowadzić do przyjęcia w wolności i odpowiedzialności daru łaski i uczynienia go owocnym, poprzez konkretne i spójne wybory życiowe¹². Programowy dokument obecnego pontyfikatu, jakim jest Adhortacja *Evangelii gaudium* (EG), mówi o konieczności nawrócenia duszpasterskiego w kierunku Kościoła wyruszającego w drogę i jest to konkretna wskazówka odnośnie do pracy duszpasterskiej. Kościół, edukując w wierze, powinien mieć odwagę odejść od gotowych schematów i wszelkiego typu gotowych modeli postępowania na rzecz wypracowywania niestandardowych form pracy, biorących pod uwagę cechy osobiste i sytuacje życiowe młodego człowieka. Nie neguje się potrzeby wypracowania gotowych i dobrze przygotowanych schematów programowych, jednakże same one nie wystarczą. Są użyteczne pod warunkiem, że nie stanowią sztywnych wytycznych do realizacji, lecz służą pomocą w ewangelizacji młodzieży tam, gdzie ona rzeczywiście się znajduje, to jest najczęściej daleko od Kościoła.

3. METODOLOGIA APARECIDY: POWOŁANI, ABY BYĆ UCZNIAMI – MISJONARZAMI

Najważniejszym punktem odniesienia w działalności duszpasterskiej Kościoła latynoamerykańskiego jest Konferencja w Aparecida (DA)¹³. Mimo że minęło już 11 lat od tego wydarzenia, nadal jest ono źródłem inspiracji i wskazówką wyznaczającą kierunek dla Kościoła Ameryki Łacińskiej w okresie epokowych zmian, w których żyjemy.

Biskupi zgromadzeni w sanktuarium maryjnym w Aparecida „potwierdzili preferencyjną opcję – efektywną i afektywną – na rzecz młodych ludzi” oraz wezwa-

¹² P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca 2016, 13.

¹³ CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, Gubin 2014.

li do odnowy i promocji latynoamerykańskiego duszpasterstwa młodzieży, „aby mogło ono odpowiedzieć na rzeczywiste potrzeby tysięcy młodych ludzi, którzy szukają i pragną w Kościele odnaleźć przestrzeń czynnego uczestnictwa”¹⁴.

W Ameryce Łacińskiej, zgodnie z Dokumentem z Aparecidy, dynamizm duszpasterstwa młodzieży zawiera się w słowach: „powołani, aby być uczniami – misjonarzami”. Bycie uczniem i misjonarzem to dwa nierozłączne wymiary chrześcijańskiego powołania. Osobiste spotkanie z Jezusem prowadzi bowiem do misji. Kiedy uczeń pozna i pokocha swojego Pana, doświadcza potrzeby dzielenia się radością spotkania z innymi. Odkrywa w sobie powołanie, aby głosić Jezusa Chrystusa, aby kochać Go i służyć Jemu w osobie najbardziej potrzebujących i budować Królestwo Boże.

Bycie uczniem – misjonarzem jest procesem, którego punktem wyjścia jest pozwolić znaleźć się Jezusowi. Spotkanie z Nim prowadzi do nawrócenia i do pójścia za Nim we wspólnocie Kościoła (por. DA 278). Całe chrześcijańskie życie, powołanie i misja są – i muszą być – naznaczone osobistym spotkaniem z Jezusem. „U początku bycia chrześcijaninem – przypomina Benedykt XVI – nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹⁵. Dlatego też Kościół, jeśli chce przyciągnąć młodych, musi zaoferować im przestrzeń spotkania. Chrystus nie jest bowiem ideą lub wiedzą, której można nauczyć się, lecz jest Osobą, która ma moc nadać sens całej egzystencji. Kiedy projekt Jezusa zostaje przyjęty i zaakceptowany przez młodego człowieka, to staje się on projektem życiowym, projektem przeżywanym i realizowanym we wspólnocie Kościoła. „Tylko ktoś prawdziwie zakochany w Chrystusie może zmienić swoje otoczenie”¹⁶.

Duszpasterstwo młodzieży staje się „teofanią”, kiedy pozwala młodemu człowiekowi odzyskać naturalną wrażliwość i pomaga mu przejść od egzystencjalnej pustki do wiary, od indywidualizmu i obojętności, do zaangażowania, od człowieka „bez powołania” do człowieka, który odkrywa, że jest wezwany. Teofania staje się „teopatią”, gdy młoda osoba doświadcza tego, że Bóg cierpi z tymi, którzy cierpią i wzywa do służenia¹⁷, gdy młody człowiek odkrywa, że znajduje się „w szpitalu polowym” – używając sformułowania papieża Franciszka – i zaczyna współczuć rannym. Dzieląc się własnym życiem, odkrywa, że prawdziwy sens życia tkwi w ofiarowywaniu siebie innym¹⁸. Duszpasterstwo młodzieży powinno doprowadzić do sytuacji, kiedy to młodzi, posługując np. w dzielnicach nędzy i widząc dramat najuboższych, zakwestionują siebie i zaczną stawiać sobie pytanie: Co mogę zrobić z moim życiem? O co mnie prosi Bóg? Do czego On mnie wzywa?

¹⁴ P. Castilleja de León, *El Modelo de la Pastoral Juvenil Latinoamericana*, Medellín 144 (2010), 467.

¹⁵ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

¹⁶ CELAM, *Documento Conclusivo del II Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones* (Cartago – Costa Rica, 30 de enero al 5 de febrero de 2011), 61.

¹⁷ C. Silva Guillama, *Vocación y discernimiento en la vida de los jóvenes*, Medellín 170 (2018) 168–169.

¹⁸ CELAM, *Documento Conclusivo del II Congreso...*, dz.cyt., 71–74.

Zadaniem duszpasterstwa młodzieży jest zatem pomagać młodym w odkrywaniu świata rzeczywistego: „Zobaczcie, jaki jest kraj i jaki lud w nim mieszka. [...] Jaka jest ziemia, urodzajna czy nie?” (Lb 13, 18–20). Duszpasterstwo młodzieży ma stopniowo wprowadzać młodych w doświadczenie obecności Boga w konkretnych sytuacjach życia i pomóc w rozeznaniu przez nich powołania. Ma sprzyjać okryciu Jezusa i podjęciu decyzji pójścia za Nim, rozeznaniu działania Ducha Świętego w znakach czasu i w historii osobistej, wspólnotowej, eklezjalnej i społecznej oraz podjęciu radykalnej decyzji życia zgodnego z Ewangelią.

3.1. NOWE POSTAWY MILLENNIALSÓW

Wielu młodych ludzi jest już zmęczonych kulturą konsumpcyjną i dominującym w świecie modelem gospodarczym, który tworzy wyłącznie konsumentów. Zmęczenie zanurzeniem w płynnym społeczeństwie ponowoczesności, które jest źródłem cierpień¹⁹, otwiera drogę ku formom życia kreatywnego, wypracowanym niemalże od podstaw i będącym niczym nasiona nowych sposobów życia, alternatywnych do świata znormalizowanego przez powszechny indywidualizm.

Zauważalny jest fakt, że wśród tzw. millenialsów i under-29 – pokolenia *digital natives* i facebooka – dokonuje się obecnie proces przekonfigurowania wartości. Zjawiska, które poprzednim pokoleniom wydawały się marginalne lub nieistotne, stają się dla współczesnej młodzieży priorytetami: kwestia ochrony środowiska i jakość relacji międzyludzkich, otwartość na przybysza i uciekiniera, pytania o rolę państwa z równoczesnym odrzuceniem etatyzmu. Tolerancja ze względu na rasę, wyznawaną religię, orientację seksualną jest powszechną wartością. Młodzież pokolenia Erasmusa i lotów *low-cost*, przynależąca do świata, który jest globalną wioską, bardzo chętnie angażuje się w różnego rodzaju formy wolontariatu i jest niezwykle wyczulona na problematykę ubóstwa całych społeczeństw, kryzysu ekologicznego, przestępczości wśród rówieśników, braku równouprawnienia i wykorzystywania kobiet. Spotykamy się z różnymi formami zaangażowania, nawet tymczasowego, w celu rozwiązywania konkretnych problemów społecznych, co prowadzi do zaangażowania na rzecz budowy społeczeństwa obywatelskiego²⁰.

W osiedlowych świetlicach i klubach akademickich gromadzi się młodzież zainteresowana własną historią i próbująca zrozumieć złożoną sytuację społeczno-polityczną współczesności. Możemy mówić o zjawisku upolitycznienia młodzieży, która na poważnie pragnie interesować się zmianami, jakie dokonują się w społeczeństwie, chociaż swojej przyszłości nie chce już wiązać z partiami politycznymi. Młodzież ta jest bowiem wyczulona na polityczną propagandę i rozczarowana zarówno korupcją tego środowiska, jak i brakiem skutecznych form przeciwdziałania zjawiskom, takim jak: terroryzm, przemoc wobec kobiet, bezrobocie młodzieży, rabunkowa gospodarka niszcząca środowisko naturalne itp. Wielu młodych ludzi odczuwa silne pragnienie bycia dawcą życia i to nie w znaczeniu ściśle biologicznym,

¹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

²⁰ Na przykład strona internetowa www.generativita.it ukazuje przykłady aktywności społecznej młodzieży we Włoszech i w świecie.

lecz przede wszystkim jako tych, którzy przywracają sens życia tym, którzy go zagubili. Dlatego też młodzi starają się budować głębokie relacje z rówieśnikami i pomagać im odkryć, że prawdziwe szczęście polega nie na potęgowaniu własnego *ego*, lecz na byciu osobą generatywną: zdolną dać życie, poświęcając siebie²¹.

3.2. JESTEŚMY GATUNKIEM BĘDĄCYM W CIĄGŁEJ PODRÓŻY

Globalizacja, migracje całych grup społecznych i narodów, swoboda podróży międzykontynentalnych otwierają młodych ludzi na nowy świat. Są oni dziś wędrowcami – niczym pielgrzymujący lud Starego Testamentu – poszukującymi ziemi obiecanej: szczęścia, pełni życia, Boga. Postawa pielgrzyma, który ciągle jest w drodze i nie posiada na ziemi nic stałego, jest tą, z jaką łatwo identyfikują się zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też społecznym i religijnym. Stąd też odrzucenie wszelkich form zinstytucjonalizowanych praktyk religijnych (pozorny ateizm młodzieży), jak i istniejących modeli życia społecznego (brak afiliacji). Są osobami w ciągłym ruchu, z łatwością zmieniającymi zarówno przynależność religijną, jak też społeczną i kulturową. Wielkie religie jednakże zawsze wysoko ceniły symbol drogi i bycie pielgrzymem. Powinniśmy na nowo zdefiniować, czym powinno być prawdziwe duszpasterstwo migracji, turystyki i pielgrzymek: powinno ono wskazywać kierunek tym wszystkim, którzy poszukują sensu życia i transcendencji²².

Mobilność współczesnej młodzieży wykracza jednak zdecydowanie poza rzeczywistość fizyczną i przemieszczanie się z jednego geograficznego miejsca w drugie. Są oni przede wszystkim wędrowcami w cyberprzestrzeni. Grupy społeczne na ulicy i w sieci, spotkanie na placu i na ekranie, kontakt z rówieśnikami poprzez dotyk i poprzez #hastag są dla młodych tymi samymi formami spotkania, gdyż nie istnieje dla nich rozróżnienie na świat rzeczywisty i wirtualny²³. Dla młodych ludzi nie ma podwójnej obecności (fizycznej i wirtualnej), a formą przekraczania bariery przestrzeni w celu spotkania się i bycia razem w takim samym stopniu może być samochód (lub inny środek komunikacji), jak i komputer. Jeśli Kościół pragnie być dzisiaj w świecie młodych wędrowców i poszukujących pielgrzymów, musi zacząć wędrować wraz z nimi. Inaczej będzie skazany na porażkę.

Rzeczywistość świata wirtualnego miesza się zatem ze światem realnym i ten pierwszy przychodzi z pomocą i służy drugiemu. Zdjęcia opublikowane w sieci, zwłaszcza gdy są dramatyczne, rozpowszechnione w grupach tworzonych przez młodych ludzi, nawet satyryczne *memy* odzwierciedlające np. głupotę klasy politycznej, pomimo że to wszystko rodzi się z koncepcji rzeczywistości jako obrazu filmowego, budzą w użytkownikach Internetu świadomość, że nie można uczestniczyć w ży-

²¹ C. Castillo Mattasoglio, *Una pastoral de Juventud a 50 años de Medellín: entre liberación y regeneración*. Konferencja wygłoszona w czasie V Spotkania Teologów Latinoamerykańskich, Bogotá 2018, 19.

²² I. Ariel Fresia, *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*, Buenos Aires 2016, 38.

²³ R. Reguillo, *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, México 2017; Ch. Giaccardi, *Jóvenes, medios digitales y desafíos educativos*, Misión Joven 66 (2016) 95–100.

ciu tylko poprzez kliknięcie „lubię to” lub „udostępnij”, lecz należy wyjść na ulicę i krzykiem wyrazić siebie. Masowe manifestacje (w Polsce np. zarówno inicjatywa „Różaniec bez granic”, jak i „Czarne Protesty”, w Boliwii grupy 21F przeciwko reelekcji Evo Moralesa na urząd prezydenta) – ujawniły wzrost zaangażowania społecznego ludzi i potęgę mediów społecznościowych.

3.3. POWOŁANIE UCZNIÓW-MISJONARZY

Wezwanie Aparecidy do bycia uczniem-misjonarzem jest zatem odpowiedzią zarówno na problemy współczesności, jak też na wewnętrzne aspiracje i dążenia młodego człowieka. Zadaniem uczniów-misjonarzy jest bowiem ukazać w sposób aktywny swoją obecność w świecie, współpracując ze wszystkimi, którzy pragną budować cywilizację życia. Przejawia się to w działaniach podejmowanych na rzecz najuboższych, potrzebujących i uciskanych, w walce ze wszystkimi formami zła, karupcją i niesprawiedliwością. Dotyczy to także działań podejmowanych na rzecz troski o wspólny dom całej ludzkości, jakim jest Planeta Ziemia²⁴.

Poprzez formy aktywności misyjnej, zainspirowane osobą Jezusa, kształtuje się „nowy podmiot w historii, którego nazywamy uczniem” (DA 243): aktywny członek Kościoła i obywatel o świadomości globalnej, wywierający wpływ na społeczeństwo w wymiarze politycznym, kulturowym, ekonomicznym... Duszpasterstwo młodzieży nie polega zatem na dyskutowaniu, lecz na działaniu, realizowanym we wspólnocie Kościoła, aby oświecić światłem Jezusa Chrystusa rzeczywistość ludzi potrzebujących. Aparecida ukazuje model Kościoła, który pragnie naśladować Jezusa Chrystusa (bycie uczniem) oraz podejmuje się zadania głoszenia Ewangelii (wymiar misyjny). Kościół „wychodzący” jest tym, który służy życiu i wywiera wpływ na społeczeństwo.

4. DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY WEDŁUG WSKAZÓWEK PAPIEŻA FRANCISZKA

Papież Franciszek, odwiedził we wrześniu 2017 r. Kolumbię, odpowiadając na pytanie zadane przez kolumbijskiego jezuitę Rodolfo Abello: *W jakim kierunku powinniśmy motywować naszą młodzież ignacjańską?*, udzielił wskazówek odnośnie do tego, co należy mieć na uwadze, by zorganizować duszpasterstwo młodzieży, opierając się na modelu Kościoła wyruszającego w drogę²⁵.

²⁴ V.M. Ruano Pineda, *Criterios de una pastoral para los jóvenes de Centro América*, Medellín 170 (2018), 198.

²⁵ Franciszek, *La Gracia de Dios no es ideología*, La Civiltà Cattolica Iberoamericana. Zob. <http://blogs.herdereditorial.com/la-civiltà-cattolica-iberoamericana/la-gracia-no-es-una-ideologia/> [dostęp: 14.12. 2018].

4.1. MŁODZIEŻ WYRUSZAJĄCA W DROGĘ

Młoda osobę należy wprowadzić w *ruch*, *zmotywować do działania*. *Dzisiaj duszpasterstwo młodzieżowe realizowane w małych grupach i gdzie się tylko dyskutuje już się nie sprawdza. Duszpasterstwo młodych spokojnie siedzących w salkach nie ma przyszłości. Młodego człowieka należy wprowadzić w ruch: nieważne czy jest on osobą praktykującą, czy też nie, trzeba go wprowadzić w ruch. Jeśli jest wierzącym, to oczywiście łatwiej ci będzie go motywować. Jeśli nie jest wierzącym, musisz pozwolić, aby samo życie było tym, co zacznie go interpelować, ale pod warunkiem, że będzie w ruchu i będziesz mu towarzyszył; bez narzucania mu czegokolwiek, ale towarzysząc mu w wolontariacie, w pracy z osobami starszymi, pomagając dzieciom w nauce, w tych wszystkich formach działalności właściwych młodym ludziom. Jeśli wprowadzimy młodych w ruch, to wprowadzimy ich w dynamikę, w której to sam Pan zacznie do nich mówić i poruszać ich serce. To nie my będziemy tymi, którzy poruszą serce naszą argumentacją, co najwyżej pomożemy im umysłem, gdy serce poruszy się [...].*

Papież wskazuje na duszpasterstwo młodzieży, które jest w stanie wprowadzić ludzi młodych w ruch i zachęcić ich do działania, nie po to jednak, aby wyzwolić w nich gorączkowy aktywizm, lecz aby sprowokować ich do wyjścia i zaangażowania się w rzeczywistość, która stanie się dla nich okazją do spotkania z Panem. „U początku bycia chrześcijaninem – przypomnę jeszcze raz słowa papieża Benedykta XVI – nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”. W tym sensie należy odczytać wezwanie Franciszka skierowane do młodych Argentyńczyków podczas ŚDM w Rio de Janeiro: *Proszę was, zróbcie raban w diecezjach* czy zachętę z czuwania na *Campus Misericordiae* w Krakowie do zejścia z kanapy. Papież wzywa młodych, aby wyszli na zewnątrz, aby ich obecność była widzialna i słyszalna, aby zechcieli być protagonistami.

4.2. MŁODZI MAJĄ BYĆ PROTAGONISTAMI

*[...] W Krakowie, podczas obiadu z 15 młodymi ludźmi z różnych części świata [...], jeden chłopak, student uniwersytetu, zapytał mnie: «Kilku moich kolegów z uczelni to ateści. Co mam im powiedzieć, aby przekonać ich do wiary?» Zwróciłem uwagę na wielki zapal ewangelizacyjny tego młodego człowieka. Słowa, które wtedy powiedziałem były klarowne: „Czymś ostatnim, co powinienesz zrobić, to cokolwiek mówić. Jest to naprawdę ostatnia rzecz do zrobienia. Zaczynij działać, następnie zaprosz swoich kolegów, aby ci pomogli i kiedy zobaczą, co robisz i jak to robisz, być może zaczną zadawać ci pytania i wtedy dopiero zacznij z nimi rozmawiać”. Powtórzę: *wprowadzajcie młodych w ruch, dążcie do tego, aby poczuli się protagonistami, a później na pewno zaczną sobie zadawać pytania: „Co sprawia, że zmienia się moje serce, dlaczego czuję się teraz szczęśliwszy?” [...]* Pozwólcie, aby zaczęli opowiadać o tym, co czują i stopniowo, bardzo powoli, wychodząc od ich doświadczenia i przeżyć, wprowadzajcie ich w temat wiary [...].*

Autentyczne duszpasterstwo młodzieży powinno stwarzać takie warunki, aby młodzi poczuli się protagonistami. Aby to, co robią, wypływało z ich wnętrza, z ich przekonań, z ich naturalnej wrażliwości. Należy kultywować w nich zapał. To właśnie w takich okolicznościach dojdzie do spotkania z żywym Chrystusem i odkryją, że wiara to nie dogmaty i doktryna, ale egzystencjalne doświadczenie Jezusa.

4.3. MŁODYCH NALEŻY SŁUCHAĆ

Trzeba mieć cierpliwość, aby usiąść i słuchać tego, który cię kwestionuje. Spokojnie usiąść i słuchać tych, którzy chcą prowadzić z tobą niekończące się dyskusje. Młodzi ludzie męczą, młodzi ludzie kwestionują i musisz zgodzić się tracić czas, słuchając ich. Oni chcą tego, aby ich słuchano [...].

Duszpasterze młodzieżowi muszą być osobami potrafiącymi słuchać. Jest to ważne zwłaszcza teraz, kiedy Kościół zdecydował się zapytać o to, w jaki sposób towarzyszyć młodym ludziom i prosi młodych, aby pomogli Kościołowi w odkrywaniu najbardziej skutecznych sposobów głoszenia Dobrej Nowiny we współczesnym świecie.²⁶ Należy ich słuchać, ponieważ to oni pomogą Kościołowi dokonać zmian „otwierając jego okna i drzwi na nowe horyzonty”. Należy wsłuchać się w ich głos, aby móc zrozumieć dlaczego są indywidualistami zapatrzonymi w siebie, konsumentami, którzy wszystko chcą natychmiast i dlatego są zbuntowani. Wsłuchać się w ich głos, ponieważ „oczy młodych widzą dalej niż nasze. To dzięki młodym Kościół usłyszy głos Pana, który przemawia dzisiaj do Kościoła”²⁷.

5. MOŻLIWE OBSZARY AKTYWNOŚCI DLA DUSZPASTERSTWA „WYCHODZĄCEGO NA ZEWNĄTRZ”

Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM) w czteroletnim programie duszpasterskim na lata 2015–2019²⁸ wskazała kilka obszarów misji ewangelizacyjnej, które mogą stanowić przestrzeń działań duszpasterstwa młodzieży Kościoła „wychodzącego na zewnątrz”.

5.1. SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA W KONTEKŚCIE WIELKICH NIERÓWNOŚCI

Ameryka Łacińska nadal jest kontynentem wielkich nierówności społecznych. Wzrost ekonomiczny jest chwiejny, liberalna gospodarka promowana przez kolejne

²⁶ Dokument przygotowawczy XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat „Młodzieży, wiary i rozeznania powołania”, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/synody/art,2,instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy-caly-dokument.html> [dostęp: 14.12.2018].

²⁷ B. Forte, *Conferencia en el Simposio sobre Pastoral Juvenil y Pastoral Familiar*, Madrid 27 de noviembre 2017.

²⁸ CELAM, *Plan Global 2015–2019*, Bogotà 2015, http://www.celam.org/documentos/Plan_Globa_l_y_Programas_2015-2019.pdf [dostęp: 14.12.2018].

rządy powiększa jedynie dysproporcje pomiędzy niewielką grupą ludzi bogatych a ogromną rzeszą ubogich. Wskaźniki bezrobocia są alarmujące, prawo pracy jest nieprzestrzegane. Bałwochwastwo pieniądza nie sprzyja tworzeniu społeczeństwa sprawiedliwego²⁹.

Duszpasterstwo młodzieży, które nie zaangażuje się w działania na rzecz sprawiedliwości społecznej, skazane jest na porażkę, gdyż brak mu będzie zakorzenienia w konkretnej rzeczywistości. Niestety, wielu młodych ludzi zaangażowanych w katolickie duszpasterstwo młodzieży jest dziś związanych z ruchami, gdzie dominującą cechą „jest ukryta pokusa ucieczki w miejsce bezpieczne, które może mieć wiele imion: indywidualizm, spirytualizm, zamknięcie w małych światach, powtarzanie utrwalonych schematów, dogmatyzm, nostalgia, pesymizm, uciekanie się do zasad” (Adhortacja *Gaudete et exsultate*, 134). Liderom tych grup udaje się przekonać młodych, że opcja na rzecz ubogich i działania na rzecz sprawiedliwości przynależą do Kościoła lat 70. i 80. (z okresu Konferencji w Medellin i dawno już przebrzmiałej teologii wyzwolenia). Przekonują oni młodych, że podejmowane wysiłki w walce o sprawiedliwość prowadzą do zideologizowana i upolityczniona Kościoła i nie zdają sobie sprawy, że to właśnie ich postawa naznaczona jest ideologią anachronicznego i upolitycznionego konserwatyzmu, brakiem wrażliwości na rzeczywistość oraz moralizatorską i doktrynalną mentalnością „prawicowości bez duszy”. To właśnie ta postawa wyrządziła wielką szkodę Kościołowi, blokując reformy Soboru Watykańskiego II i tworząc klimat „eklezyjalnej zimy”, który zrodził wśród wiernych lęk przed „wychodzeniem na zewnątrz” i „psychiczną chorobę zamknięcia” (por. Adhortacja *Gaudete et exsultate*, 122)³⁰.

Kościół „wychodzący na zewnątrz”, o którym mówi papież Franciszek, musi ciągle na nowo podejmować działania na rzecz sprawiedliwości społecznej. Działania te należy podjąć z determinacją, bez lęków i chłodnych kalkulacji, które mogą jedynie ugasić profetyczny żar ewangelicznej pracy. Podejmowane wysiłki na rzecz sprawiedliwości społecznej sprawią, że staniemy się bliscy ludziom ubogim, którzy działania te będą postrzegać jako konkretne gesty solidarności w ich codziennych zmaganiach o przezwyciężenie biedy i niesprawiedliwości³¹.

5.2. „TROSKA O NASZ WSPÓLNY DOM”

Papież Franciszek w Encyklice *Laudato sii* prezentuje fundamentalną kwestię dla współczesnego świata, czyli ochronę i troskę o zachowanie środowiska naturalnego. Rabunkowa gospodarka surowcowa, wyrządzająca niepowetowane szkody w zasobach naturalnych i w konsekwencji prowadząca do zmian klimatu, jest wyzwaniem dla całych społeczeństw i otwiera przestrzeń działania duszpasterstwa młodzieży, angażującego się, w kształtowanie wśród młodych ludzi świadomości troski o świat przyrody „jako dziedzictwo, które otrzymaliśmy, aby je chronić,

²⁹ Tamże, 21.

³⁰ Por. Carta de Los Presbíteros a Las Comunidades Eclesiales de Guatemala. Con Motivo de Su Encuentro Nacional Del 31 de Julio Al 02 de Agosto de 2017, nr 20

³¹ Por. tamże, nr 6.

gdyż stanowi bezcenną przestrzeń ludzkiego współistnienia i jest miejscem, w którym uwidacznia się odpowiedzialność człowieka nad powierzonym mu dobrem”³².

Jeśli pragniemy tworzyć zaangażowane duszpasterstwo młodzieży, to należy opracować programy edukacyjne kształtujące odpowiedzialność ekologiczną, promujące prawa Ziemi i alternatywne formy pozyskiwania energii. Wspólnie z młodymi należy podejmować kroki na rzecz budowy „społeczeństwa ekologicznego”, kształtując nawyki, które doprowadzą do zmian w dotychczasowym stylu życia naznaczonym mentalnością konsumpcyjną. W wymiarze ściśle religijnym należy promować wśród młodych ludzi chrześcijańską duchowość ekologiczną³³.

5.3. BUDOWANIE POKOJU W ŚWIECIE NAZNACZONYM PRZEMOCĄ

Duszpasterstwo młodzieży Kościoła „wychodzącego na zewnątrz” powinno dążyć do budowania pokoju i to nie tylko dlatego, że pokój jest Dobrą Nowiną Jezusa, ale także ze względu na fakt, że w społecznościach takich jak latynoamerykańskie, mamy do czynienia z ogromną skalą przemocy i stałego zagrożenia życia. Ofiarami przemocy są głównie ludzie młodzi i to oni też tworzą grupy przestępcze. Spośród młodzieży wywodzą się zarówno ofiary przestępstw, jak i ich sprawcy, tworząc złożoną rzeczywistość peryferyjnych osiedli wielkich miast.

Formy przestępczości są różnorodne: działania zbrojnych gangów młodzieżowych, kradzieże i rozboje z bronią w rękę, które sprawiają, że poruszanie się w godzinach wieczornych i nocnych po osiedlach, zwłaszcza peryferyjnych, jest niebezpieczne. Zatrważającymi są też dane dotyczące przemocy domowej, której ofiarami są kobiety i dzieci. Wymownym jest fakt, że w języku hiszpańskim istnieje odrębne słowo *femicidio*, określające morderstwo kobiet.

Biorąc pod uwagę cały ten kontekst oraz mając świadomość niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą dojrzewanie w środowisku przemocy i przestępczości, działania na rzecz pokoju są jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed duszpasterstwem młodzieży. Byłoby niewybaczalnym błędem ze strony Kościoła promować duszpasterstwo, w którym nie podejmie się tak ważnego wyzwania, które dotyczy społeczeństwa, gdzie – jak piszą biskupi – „ciągle mają miejsce konflikty i mamy do czynienia ze wzrostem przestępczości w postaci kradzieży, rozbojów, porwań, a przede wszystkim tych najokrutniejszych zbrodni, jakim są morderstwa, które niszczą życie i zanurzają w bólu rodziny i całe społeczeństwa”³⁴.

5.4. PROBLEM MIGRACJI W RZECZYWISTOŚCI ZUBOŻENIA

Ameryka Łacińska jest regionem, gdzie miliony osób zmuszonych jest do emigracji, zarówno wewnętrznej (ze wsi do miast), jak i zewnętrznej (do innego kraju). „Przyczyny emigracji są różnorodne, związane są jednak przede wszystkim z sytuacją

³² CELAM, *Plan Global 2015–2019...*, dz.cyt., 23.

³³ Por. Franciszek, *Laudato si'*, nr 210–211.

³⁴ CELAM, *Plan Global 2015–2019...*, dz.cyt., 26.

gospodarczą i polityczną, przemocą, ubóstwem, brakiem perspektyw i poszukiwaniem lepszych warunków życia³⁵.

Grupą, na którą w analizie problemu migracji należy zwrócić szczególną uwagę, są mieszkańcy wsi i rdzenni mieszkańcy kontynentu (Indianie), którzy, emigrując, zmuszeni są porzucać swoje naturalne środowisko, w którym przyszli na świat. Emigracja prowadzi do wykorzenienia; osoby te tracą oparcie, jakie mieli w rodzimych tradycjach i kulturze, a osiedlając się na peryferyjnych dzielnicach wielkich miast, czują się całkowicie zagubieni, nie tylko w wymiarze ekonomicznych, lecz przede wszystkim tożsamościowych. Prowadzi to w konsekwencji do przestępczości, alkoholizmu i narkomanii, szczególnie wśród młodego pokolenia. Należy także wspomnieć o wstydliwych i dramatycznych zjawiskach, związanych z problemem migracji, jakimi są handel ludźmi, prostytutka, turystyka seksualna, w tym wykorzystywanie nieletnich³⁶.

Kościół lokalny, poprzez Caritas, starają się pomagać materialnie i duchowo tysiącom imigrantów. Świeckie instytucje podejmują różnorodne działania prawne (np. obrona praw imigrantów) i pomocowe (np. dotyczące integracji ludności napływowej i tworzenia świetlic i klubów, gdzie ludność napływowa mogłaby kultywować rodzime tradycje). Dla młodzieży działającej w duszpasterstwach zaangażowanie na rzecz imigrantów staje się przestrzenią formacji w podwójnym wymiarze: chrześcijańskim i społeczno-obywatelskim, ponieważ „wartością, jakie niesie ze sobą zjawisko migracji, jest wymiana kulturowa pomiędzy społecznościami i narodami, hybrydyzacja społeczeństwa oraz uczenie się dojrzałego współżycia społecznego”. Zjawisko migracji należy zatem wykorzystać w celu jeszcze większego zaangażowania młodzieży w Kościoły partykularne, gdyż „Kościół i społeczeństwo obywatelskie przywiązują dziś wielką wagę do międzykulturowości i powszechności, i coraz liczniejsze instytucje pragną ratować piękno i specyfikę poszczególnych społeczności i narodów, kultywując i promując ich różnorodne formy ekspresji kulturowej³⁷”.

Te cztery płaszczyzny działania otwierają nowe perspektywy duszpasterstwa młodzieży, które pragnie być autentycznie misyjne i „wyjść na zewnątrz” w kierunku peryferii geograficznych, kulturowych i egzystencjalnych współczesności. Konkretnie formy zaangażowania na rzecz ochrony środowiska, przeciwdziałania przestępczości, wyrównywania dysproporcji społecznych i pomocy imigrantom, to działania mające na celu współtworzenie „Kościół autentycznie ubogiego, misyjnego i paschalnego”, który wychodzi na zewnątrz, aby głosić światu radość Ewangelii. Tylko wtedy, gdy młody człowiek, zaangażuje się w pracę na rzecz drugiego człowieka dotkniętego ubóstwem i samotnością, będzie mógł zmierzyć się z „wielkim ryzykiem dzisiejszego świata, z jego wieloraką i przygniatającą ofertą konsumpcji”, który to świat, chociaż to ukrywa, to jednak przeżywa „smutek rodzący się w przyzwyczajonym do wygody i chciwym sercu”. Zniechęcenie i brak chęci do życia, zarzucane często ludziom młodym, to właśnie efekt zamykania się we własnych interesach, w świecie,

³⁵ Tamże, 28

³⁶ Tamże, 29.

³⁷ Tamże, 30.

gdzie nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy, nie słucha się już więcej głosu Bożego, nie doświadcza się słodkiej radości z Jego miłości, a w konsekwencji zanika entuzjazm związany z czynieniem dobra” (por. EG 2).

Kościół, który bez kompleksów i bez arogancji wszystkowiedzącego „wychodzi na zewnątrz”, bez lęku poruszać się będzie po peryferiach egzystencjalnych, z szacunkiem przekraczać będzie granice geograficzne i z wielkim respektem zmierzy się z wszelkiego rodzaju sytuacjami ograniczającymi i zniewalającymi człowieka. Poruszać się będzie po tych peryferiach, biorąc pod uwagę ryzyko własnego upadku, błędu, a nawet bolesnego zderzenia z rzeczywistością. Nie będzie sprzymierzeńcem władzy, ale krytycznym i wyczulonym na wszelkie pokusy i zapędy władzy zagrażające wolności i godności zarówno indywidualnego człowieka, jak i całych społeczeństw. Będzie Kościołem, który oddaje się na służbę ofiarom niesprawiedliwych systemów politycznych i gospodarczych, stawiając pokrzywdzonych w centrum duszpasterskiej troski.

Nie ulega wątpliwości, że przemyślenie duszpasterstwa młodzieży w takiej perspektywie jest zadaniem. Młodzi ludzie na pewno pełniej jednak utożsamiać się będą z Kościołem, który jest „domem otwartych drzwi”; który przyjmuje wszystkich bez uprzedzeń, który jest pełnym prostoty „domem i szkołą komunii” emanującym ciepłem, bliskością i promującym „kulturę spotkania”. W Kościele „miłosiernym jak Ojciec” młodzi ludzie poczują się przyjęci z radością, a następnie współodpowiedzialni i wezwani do misji, gdyż pierwsi na sobie odczują bliskość matczynych wnętrzności, które odzwierciedlają miłosierdzie Boga.

6. ZAKOŃCZENIE

Wszystko to, co zostało przedstawione powyżej, to jedynie teoretyczne ramy duszpasterstwa młodzieżowego dla „Kościoła wyruszającego w drogę”. Biskupi Ameryki Łacińskiej, którzy opracowali ten program, są jednak przekonani, że duszpasterstwo młodzieży, aby mogło właściwie realizować swoją misję edukacyjną i formacyjną, nie może dłużej funkcjonować jako grupy refleksji, lecz musi podjąć konkretne działania w rozwiązywaniu ważnych społecznie problemów. Podejmowane działania (np. czuwania modlitewne, nocne pielgrzymki do sanktuariów, otwarte debaty dotyczące ważnych dla regionu problemów, uczestnictwo w manifestacjach, zbiórki na rzecz potrzebujących, itd.) rozbudzają w młodych osobach przekonanie, że życie jest misją i kiedy młodzi traktują życie jako misję, to staje się ono szkołą wzrostu i rozwoju.

Biskupi latynoamerykańscy w swoim programie duszpasterskim proponują zreorganizować duszpasterstwo młodzieży, aby:

- Pomagało odkryć na nowo Boga Jezusa Chrystusa: Boga, który jest Ojcem, Przyjacielem człowieka (gr. *philanthropos*: określenie, które weszło na stałe do tekstów liturgicznych Kościoła wschodniego i zawsze towarzyszy słowu miłosierny); Boga, który leczy i wyzwala, i czyni nas szczęśliwymi.

- Było zdolne do zaproponowania projektu życia odpowiadającego najbardziej autentycznym aspiracjom człowieka. Duszpasterstwo ma pomagać młodym ludziom ukierunkowywać swoją ogromną energią ku poszukiwaniu prawdziwego sensu życia. Wszyscy poszukujemy sensu i takiego życia, w którym praktyka w pełni współgra z etyką. Młodzież szczególnie wyczulona jest na istniejący w świecie rozdźwięk.
- Z natury swej, by duszpasterstwo młodzieży było misyjne. Misja nie jest słowem religijnym, ale egzystencjalnym i humanizującym. Misyjność pomaga odkryć młodemu człowiekowi, że jego życie ma sens, gdyż jego życie jest misją. Duszpasterstwo młodzieży, które jest misyjne otwiera przed młodym nowe ścieżki i nadaje sens jego życiu.

Pojęcie „misja” w tym znaczeniu, nie odnosi się jednak do każdej misji, lecz jedynie do tej, która prowadzi do kontemplacji Jezusa z Nazaretu. Chodzi bowiem o misję, która pomaga poznać Jezusa, żyć Jego życiem i świadczyć o obecności Tego, który swoje życie uczynił misją. Ci wszyscy, którzy w szczerości swego serca szukają Go, i pragną dla siebie i dla swoich bliźnich pełni człowieczeństwa, muszą w końcu spotkać się i skonfrontować z osobą Jezusa. Duszpasterstwo młodzieży jest autentyczne, jeśli ukazuje prawdziwe oblicze Jezusa, tak jak przedstawia Go Ewangelia. Niestety dla wielu, szczególnie ludzi młodych, Jezus z Nazaretu pozostaje „wielką niewiadomą”. W hiper-religijnym społeczeństwie, jakim jest nasze, dominują karykatury Jezusa. Często używa się Jego imienia, lecz pozostaje nieznanym. Wymowne są słowa francuskiego filozofa, Rogera Garaudy: „Ludzie Kościoła, oddajcie nam Jezusa!”. Być może należałoby się przyznać, że to właśnie Kościół, ze swoim strukturami, rytuałami, kapłanami..., jest odpowiedzialnym za to, że ludzie nie poznali Chrystusa. To właśnie kościelne struktury przejęły całkowicie Jezusa, zamknęły go w formułach doktryn, w prawie i w rytuałach, czyniąc Go dalekim i niezrozumiałym. Dlatego też słowa Jezusa z Ewangelii św. Marka nabierają nowego znaczenia: „Nikt nie trzyma nowego wina w starych bukłakach ... Nowe wino, do nowych bukłaków” (Mk 2, 21–22).

Zadanie duszpasterstwa młodzieży można porównać do misji Jana Chrzciciela: wskazać na Jezusa i pomóc młodym ludziom, aby poszli za Nim. Na tym polega autentyczna duchowość życia chrześcijańskiego. Pamiętajmy, że racją istnienia Kościołów partykularnych jest ukazywanie światu i świadczenie o Jezusie z Nazaretu w konkretnym czasie i rzeczywistości. Duszpasterstwo Młodzieży ma sens tylko wtedy, jeśli ukazuje Jezusa Chrystusa i świadczy o Nim. Wszystko inne to „stare szaty i stare bukłaki”.

Wyłania nam się w ten sposób nowy obraz Kościoła, który urzeka i autentycznie porywa. Młodzi pragną dzisiaj Kościoła wiernego Ewangelii Jezusa. W społeczeństwie, gdzie doktryny już nie przyciągają, a emocje są kruche i tymczasowe, należy tak zreorganizować duszpasterstwo młodzieży, aby konkretne zaangażowanie kwestionowało młodego człowieka i rodziło w nim podstawowe pytania o sens życia: Skąd pochodzimy? Czego pragniemy? Dokąd zmierzamy?

Duszpasterstwo młodzieży, stawiając jako wzór do naśladowania Jezusa Chrystusa, powinno motywować młodych ludzi do działań na rzecz każdego człowieka,

szczególnie ubogiego i odrzuconego. Ma być procesem włączającym młodych w dzieło ewangelizacji. Ewangelizować znaczy bowiem czynić to samo, co czynił Jezus: słowem i czynem głosić i urzeczywistniać przyjście Królestwa Bożego. Jest to Królestwo życia, które zakłada wyzwolenie ze śmierci i z wszelkich form zniewolenia (por. DA 359, 361). Ewangelizacja tak rozumiana jest integralna, jej najważniejszym celem nie jest to, aby zwiększała się liczba katolików, lecz jest aktem służenia światu. Jest to ewangelizacja, która zakłada opcję preferencyjną na rzecz ubogich, integralną promocję człowieczeństwa oraz autentyczne chrześcijańskie wyzwolenie (por. DA 146). Realizując tak postawione cele, duszpasterstwo młodzieży, sprzyja budowaniu nowego stylu życia wśród młodzieży: prostego, skromnego, solidarnego, ekologicznego...

Reorganizacja duszpasterstwa jest bez wątpienia także wyzwaniem dla samych duszpasterzy, gdyż domaga się porzucenia dawnych schematów i wyjścia do ludzi młodych tam, „gdzie [oni] przebywają, dostosowując się do ich czasu i rytmu, traktując ich na poważnie z problemami jakie przeżywają, pomagając im w odkrywaniu rzeczywistości w której żyją i próbując przekazać im orędzie za pomocą gestów i słów, w codziennym ich wysiłku budowania własnej historii i w poszukiwaniu, mniej lub bardziej świadomie, sensu życia”³⁸. Nie można już dalej utrzymywać dawnego modelu duszpasterstwa zamkniętych grup spotykających się głównie po to, aby podyskutować i całkowicie zależnych od duszpasterza, która to forma nie sprzyja „wychodzeniu na zewnątrz”, negując tym samym możliwość, aby młodzi ludzie „z odwagą wypłynęli na głębokie wody, w kierunku nieznannej, lecz obiecującej przyszłości, którą sam Bog przed nimi otwiera”³⁹. Duszpasterstwo młodzieży o proroczym zapale, realizujące wskazania Konferencji z Aparecida i zawierające się w idei „Kościoła wychodzącego na zewnątrz”, ukierunkuje młodych ludzi na spotkanie z Tym, który jest sensem życia i bez spotkania z którym, jakakolwiek formacja jest czystą indoktrynacją.

BIBLIOGRAFIA

- Ariel Fresia I., *Jóvenes errantes y declive de la pastoral. Hacia nuevas perspectivas de pastoral con jóvenes*, Buenos Aires: Stella 2016.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000.
- Berger P., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca: Ediciones Sígueme 2016.
- Castilleja de León P., *El Modelo de la Pastoral Juvenil Latinoamericana*, Medellín 36 (2010), N°144, 463–486.
- Dembicz K., *Transformacje demograficzne w Ameryce Łacińskiej a postawy prokreacyjne i plany rodzinne latynoamerykańskiej młodzieży akademickiej*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski – Centrum Studiów Latinoamerykańskich 2014.

³⁸ Dokument przygotowawczy XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat „Młodzieży, wiary i rozeznania powołania”, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/synody/art.2.instrumentum-laboris-synodu-nt-mlodziezy-caly-dokument.html> [dostęp: 14.12.2018].

³⁹ Franciszek, *List do młodych z okazji prezentacji Dokumentu przygotowawczego XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, 13 stycznia 2017.

- Fresia A., *Los jóvenes plurales, representaciones sociales y desafectación institucional*, Medellín 44 (2018), N°170, 131–157.
- Giaccardi Ch., *Jóvenes, medios digitales y desafíos educativos*, Misión Joven 66 (2016), 95–100.
- González de Zárate J., *Un Sínodo desde, con y para los jóvenes. Acercamiento a su temática y dinámica desde el lenguaje, las opciones y los movimientos pedagógicos de la Pastoral Juvenil Latinoamericana y Caribeña*, Medellín 44 (2018), N°170, 109–129.
- Nájera O., *Los nuevos imaginarios religiosos de los jóvenes*, Revista de Antropología Experimental 7 (2007), Texto: 11, 143–151.
- Reguillo R., *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, México: NED Ediciones 2017.
- Ruano Pineda V.M., *Criterios de una pastoral para los jóvenes de Centro América*, Medellín 44 (2018), N°170, 185–221.
- Silva Guillama C., *Vocación y discernimiento en la vida de los jóvenes*, Medellín 44 (2018), N°170, 159–182.
- Uzeda Vásquez A., *Los jóvenes y la religión. Vivencias religiosas de jóvenes cristianos en la ciudad de Cochabamba (Bolivia): participación y prácticas en organizaciones religiosas juveniles*, Cochabamba 2015.

CONSTRUYENDO LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR MODELO LATINOAMERICANO DE LA PASTORAL JUVENIL PARA UNA IGLESIA EN SALIDA

Resumen

En el artículo el autor presenta algunos aspectos de la Pastoral Juvenil (PJ), describiendo la realidad juvenil y la dinámica pastoral desde América Latina. Vienen también presentados algunos aspectos de la PJ para una “Iglesia en salida” y se indica los criterios para un acompañamiento pastoral a los jóvenes latinoamericanos hoy, desde el modelo de Iglesia que el papa Francisco ha denominado “en salida” y que nos desafía a repensar la PJ ubicándola en el horizonte de la reforma eclesial que este pontificado viene impulsando. Se trata de buscar e encontrar el camino de la pastoral en la perspectiva de Aparecida, que permita “repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia la misión [de la Iglesia] en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales” (DA 11).

Esto requiere de la Iglesia mostrar su disponibilidad a apreciar, valorar y alentar las iniciativas y procesos pastorales que están en desarrollo “fuera” del ámbito explícito de las parroquias, para insertarse en aventura misionera hacia y dentro de las periferias juveniles y sin duda esto supone un replanteamiento de las formas de organizar la vida parroquial y eclesial más amplia. Este reto exige salir de los propios esquemas pre-confeccionados, para encontrar a los jóvenes allí donde están, es decir en mayoría de los casos fuera de la Iglesia, adecuándose a sus tiempos y a sus ritmos.

En el texto vienen presentados cuatro núcleos problemáticos que plantea el CELAM para el cuatrienio 2015–2019 (la injusticia social, el deterioro de la creación, la violencia y el flujo migratorio), que interpelan a la Iglesia para su tarea evangelizadora y abren un panorama desafiante para una Pastoral Juvenil “en salida”. Con la acción misionera que toma en serio estos cuatro núcleos se está formando, “un sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo” (DA 243), miembro activo de la Iglesia y ciudadano capaz de incidir significativamente en la sociedad. Es evidente, entonces, que una PJ evangelizadora, no se discute, sino se la pone en camino, trabajando para lograr que la luz de Jesucristo ilumine los rostros de los pobres y la realidad de nuestros pueblos. Se abre pues un nuevo modelo para la PJ “en salida”, centrado en el seguimiento de Cristo y al servicio de la vida, es decir, con mayor incidencia en la sociedad.

Palabras claves: Juventud, Pastoral Juvenil, América Latina, Iglesia “en salida”, Conversión Pastoral

BUILDING A CIVILIZATION OF LOVE LATIN AMERICAN MODEL OF PASTORAL WORK WITH YOUTH FOR AN *OUTWARD-REACHING* CHURCH

Summary

In this article the author presents certain aspects of pastoral work with youth, describing young people's reality and the dynamic of pastoral work in Latin America, as well as certain aspects of pastoral work with youth for an "outward-reaching" Church. Criteria are indicated for the pastoral accompaniment of Latin American young people today, from a model of Church which Pope Francis has denominated "outward-reaching" (or "going forth"). This model challenges us to rethink pastoral work with youth, situating it in the horizon of the path of pastoral action in the perspective of Aparecida, which allows us to "deeply rethink and relaunch [the Church's] mission in current Latin American and global circumstances with fidelity and audacity" (DA 11).

This requires that the Church show its readiness to appreciate, value and encourage pastoral initiatives and processes that are developing "outside" of explicit parochial spheres, so as to immerse itself in the missionary adventure towards and into spaces where young people are on the margins. Without doubt this means reconsidering the forms in which parochial and wider ecclesial life is organized. This challenge implies leaving behind pre-designed blueprints in order to meet young people there where they are, in the majority of cases outside the Church, adapting to their times and rhythms.

This paper presents four nuclear problems posed by CELAM (Latin American Episcopal Council) for 2015–2019 (social injustice, the deterioration of creation, violence and migration), which question the Church in its evangelizing task and open a challenging panorama for an "outward reaching" pastoral work with youth. Missionary activity which takes these four nuclear problems seriously lets arise a "new subject who emerges in history and which we call disciple" (DA 243), an active member of the Church and a citizen capable of making a significant contribution to society. It becomes obvious that pastoral work with youth in the service of the spreading the Good News isn't under discussion, but rather is launched with the aim that the light of Christ shine on the faces of the poor and the reality of our peoples. A new model opens up for an "outward reaching" pastoral work with youth, centred in the following of Christ and at the service of life, that is to say with greater impact on society.

Key words: Youth, pastoral work with youth, Latin America, Church that "goes forth" (or an "outward-reaching" Church), pastoral conversion

Nota o Autorze

Kasper Mariusz KAPROŃ OFM – franciszkanin, prezbiter Zakonu Braci Mniejszych, doktor liturgiki, misjonarz. W 2001–2007 odbył studia specjalistyczne na Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie. Przez kilka lat był duszpasterzem we Włoszech. W latach 2011–2014 pracował na misjach wśród Indian Chiquitos i Guarayos. Obecnie pracownik naukowy, sekretarz generalny i kierownik studiów doktoranckich na Wydziale Teologicznym św. Pawła w Cochabamba (Boliwia), wychowawca kleryków oraz odpowiedzialny za formację zakonną w boliwijskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych.

Kontakt e-mail: kasper@krakow.home.pl

kapron@ucbcb.edu.bo

<https://www.facebook.com/kasper.kapronofm>

MIROSLAW OLSZYCKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

KOŚCIÓŁ I ODKRYCIE AMERYKI

Słowa kluczowe: Kolumb, Ameryka, Kościół, ewangelizacja, misjonarze

1. Wstęp. Kościół przed Kolumbem. 2. Relacje pierwszych chrześcijańskich podróżników.
3. Akademska wiedza kościelna. 4. Religijność i odkrywca projekty Krzysztofa Kolumba.
4.1. Krzysztof Kolumb i franciszkanie. 4.2. Cel projektu Kolumba

1. WSTĘP KOŚCIÓŁ PRZED KOLUMBEM

Historia Kościoła w Ameryce zaczęła się wraz z odkryciem Nowego Świata, co zbiegło się w Europie z okresem rozwoju wielu nauk i nowych dziedzin, które zmieniły sposób postrzegania świata m.in. w tak ważnym aspekcie, jakim była geografia.

Do XII w. geografowie chrześcijańscy, a także inni reprezentanci wiedzy klasycznej, w tym Ptolomeusz, w swoich naukowych pracach, obejmujących zagadnienia z zakresu astronomii, geografii i geologii, starali się nie podważać dogmatów chrześcijaństwa i biblijnych treści. Ich poglądy ugruntowały wizję budowy wszechświata na wiele stuleci, w czasie których teoria, że Jerozolima i Święte Miejsca znajdują się dosłownie w samym centrum ziemskiej hemisfery była z założenia rozstrzygająca i ostateczna. Przez wiele lat kartograficzny obraz świata przedstawiano w formie symetrycznej i płaskiej, Ziemia przybierała kształty: nieregularny, jajowaty, prostokątny, czasami okrągły, a rysunki rzek, mórz i lądów odzwierciedlały bardziej zbiór fantastycznych wyobrażeń autorów tych map niż obiektywne odbicie wiedzy geograficznej. Jednocześnie każde z miejsc pojawiających się w Świętych Pismach, jak: Raj Na Ziemi, Rajskie Ogrody Kwiatowe, Tarsis, Ofir, Królestwo Saby, Ziemie Gog i Magog¹, stawały się swoistym centrum na mapach chrześcijańskich kartografów, a ci, na swój sposób, umieszczali je

¹ Gog i Magog, nazwy własne symbolizujące w Biblii potęgi wroga ludowi Bożemu (Księga Ezechiela, Apokalipsa św. Jana, apokryfy), <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/Gog%20i%20Magog.html> [dostęp: 18.10.2015].

w miejscach tak dalekich jak i nieściślych, gdzieś na Dalekim Wschodzie lub na Północy, w miejscach skrajnych i całkiem nieprawdopodobnych².

Z tej geograficznej, biblijnej wizji świata zaczęto się budzić dopiero w XI w., w czasach konfliktów i wojen średniowiecza, proces ten trwał aż do całkowitego przebudzenia w XIII w., kiedy to główną siłą napędową nowych myśli stały się wydarzenia związane z wyprawami krzyżowymi i pielgrzymkami do Ziemi Świętej. Wraz z nimi został zapoczątkowany proces poznawania Wschodu przez chrześcijaństwo, obszaru zewnętrznego do Europy, choć całkiem jej bliskiego terytorialnie. Historię tego poznawania nakreślały dwa uzupełniające się zagadnienia:

- 1) relacje pierwszych chrześcijańskich podróżników oraz
- 2) akademicka wiedza kościelna³.

2. RELACJE PIERWSZYCH CHRZEŚCIJAŃSKICH PODRÓŻNIKÓW

Poprzednicy wielkich odkrywców byli ludźmi Kościoła, członkami zakonów franciszkanów i dominikanów, misjonarzami słynącymi z misyjnej żarliwości i nie małego ducha przygody. Wszyscy oni działali na pewno pod wpływem religijnego uniesienia, jednak znaczna ich część wyruszała w świat wiedzona koniecznością reakcji na ważne wydarzenia ówczesnych czasów. Jakże to były wydarzenia? Po pierwsze, ukształtowanie się mongolskiego imperium i jego niebezpieczne zbliżenie się do granic Europy, szczególnie do granic Polski i Węgier. Po drugie, odrodzenie się islamu w północnej Afryce i na Bliskim Wschodzie, i jego triumf nad chrześcijaństwem w Ziemi Świętej. W końcu, co wynikało z powyższego, olbrzymia presja wywierana na europejskie państwa przez Kościół w celu rozpoczęcia energicznych działań w obronie Krzyża przed muzułmanami. Wśród tej politycznej i religijnej panoramy umacniały swoją pozycję różne ruchy duchowe chrześcijańskiego Zachodu, które starały się sprostać zadaniom, jakie zostały im wyznaczone przez kościelnych hierarchów. Pierwsze kroki w kierunku budowania Kościoła na Bliskim Wschodzie i w północnej Afryce poczynili franciszkanie i dominikanie. Do czasów soboru w Lyonie (1245) papież Innocenty IV pragnął zastępować wyprawy krzyżowe misjami, kierując w pierwszej kolejności uwagę chrześcijańskiej Europy na Mongołów⁴. Największymi sukcesami na misyjnym szlaku na Wschodzie odznaczyli się franciszkanie, którzy, krocząc śladami dominikanów, rozszerzyli działania poprzedników; wchodzili na ścieżki dotąd nikomu nieznane, odważnie stawiali czoła niebezpieczeństwom, odkrywali, a później dokumentowali odkrywane ziemie ze szczególnym zapałem oraz starannością, co w okresie Wielkich Odkryć zostało skrupulatnie wykorzystane.

² L.A. Marquez, *La Iglesia y el Descubrimiento de America*, w: *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas*, ed. P. Borges, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1992, 19–32, zwł. 19; <https://pl.scribd.com/doc/7648742/Historia-de-La-Iglesia-en-His-Pa-No-America-Borges> [dostęp: 20.12.2018].

³ Tamże, 20–21.

⁴ Tamże.

W tym miejscu powinno się wymienić pioniera chrześcijańskich wypraw do Azji, zakonnik – Juana de Priancarpino, który w 1245 r. przedsięwziął niezwykle trudną podróż do mongolskiego imperium w charakterze papieskiego wysłannika. Podróż zakończyła się sukcesem i dzięki temu Europa otrzymała wiele cennych, nieznanych dotąd informacji na temat kraju Tatarów. W swojej pracy *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appelamus (Historia Mongołów, których nazywamy Tatarami)* Priancarpino opisał klimat dalekiej Azji, a także religię, charakter, historię, politykę i taktykę wojenną Mongołów, zaprzeczając wielu plotkom. Jego praca była jednym z najlepszych opracowań przedmiotu i jedynie nieznacznie ustępowała pod względem naukowym od dzieła, napisanego przez późniejszego wysłannika papieskiego do Mongołów, Wiliama z Rubruquis (albo Rubroucka), gdzie opisy geograficzne, etnologiczne i językowe wykazywały się nieco większą szczegółowością. Towarzysz Juana de Priancarpino, Benedykt Polak także stworzył własną relację z misji do Azji, dając w niej upust własnym odczuciom na temat pobytu wśród Tatarów. Warto zaznaczyć, że Priancarpino wkrótce po powrocie do Europy został mianowany na stanowisko arcybiskupa Antivari w Dalmacji, w której pełnił równocześnie funkcję legata papieskiego na dworze Ludwika IX⁵.

Do grona wielkich Ewangelizatorów Azji należało także zaliczyć zakonników: Odorico Pordenone i Juana Marignolli. Pierwszy przebywał na południu Chin, a także (w latach 1325–1328) w Cambalic. W swoich relacjach opisał szczegółowo wiele wysp, miast, ludzi i legend Orientu, ubogacając tym wiedzę na temat odległych rejonów Azji, czym przyczynił się pośrednio do rozwoju handlu pomiędzy Europą i Chinami. Drugi z wymienionych, franciszkanin – Juan Marignolli, jako uczestnik delegacji papieskiej podróżował do Zaiton, Sumatry, Cejlonu, Zatoki Perskiej, a także do Zatoki Malabar, Ormuz i do Ziemi Świętej. W swojej pracy *Chronica Boemorum* (Praga 1356) napisał, m.in.:

[...] Wielki Khan był najwyższym cesarzem wszystkich Tatarów, posiadając władzę nad połową ziem Wschodu, którego moc i bogactwa, dostatek miast i ziem, nieskończoność ludów przez niego ujarzmionych, przewyższają wszystko, co do tej pory poznaliśmy⁶.

Doświadczenie, które zdobył Marignolli w wyniku zrealizowania kilku podróży do Azji, w tym – prawie piętnastoletniego pobytu pośród Mongołów, utrwalone i rozpowszechnione w Europie w *Chronica Boemorum*, zmotywowała do wypraw w stronę Orientu nie tylko Kościół i misjonarzy, ale również osoby świeckie.

Do Azji, oprócz grup misjonarzy, zaczęły wyruszać karawany europejskich kupców oraz zwykli podróżnicy. W latach 1271–1295 podróżował do Chin wraz ze swoim stryjem wenecki kupiec Marco Polo, autor słynnej relacji *El libro de las cosas maravillosas del Oriente (Książka na temat rzeczy cudnych Wschodu)*, w której zawarł barwne i czasami wręcz niewiarygodne opowieści. Praca ta stała się cennym

⁵ E.M.J. Campbell, *Giovanni Da Pian Del Carpini*, <https://universalium.academic.ru/269349/> [dostęp: 18.10.2015].

⁶ J.M. Alonso del Val OFM, *Aventuras apostólicas y literatura de viajes de los franciscanos Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo)*, w: *La labor de traducción de los franciscanos*, red. A.B. Garcia, Madrid: Franciscanos Españoles, O.F.M. – Editorial Cisneros 2013, 421–433, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4251334> [dostęp: 19.10.2015].

źródłem poznania historii, geografii, antropologii, religii i legend ludów Orientu, rozbudzając wyobraźnię i zapał przygody wśród Europejczyków, którzy zaczęli coraz śmieiej spoglądać w stronę Wschodu. Tolerancja Mongołów wobec innych kultur sprzyjała podróżom do tego kraju, nic więc dziwnego, że Jedwabnym Szlakiem, czyli handlową drogą łączącą Chiny z Europą i Bliskim Wschodem, zaczęli podróżować kupcy z Grecji, Włoch, Hiszpanii i innych europejskich krajów, wiozący do Azji złoto, perfumy, wyroby jubilerskie, rośliny uprawne, a w drodze powrotnej – jedwab, żelazo i papier. Niestety, rozwój tej dobrze zapowiadającej się wymiany handlowej pomiędzy Wschodem i Zachodem przerwał w połowie XIV w. rozpad państwa tatarskiego, w wyniku czego dynastia Ming w Chinach zamknęła granice dla przybyszów z Zachodu. Na domiar złego, do granic Europy z kierunku południowej Azji zaczęły się zbliżać tysięczne rzesze wyznawców islamu, zagrażające bezpieczeństwu Starego Kontynentu i pośrednio – mające wpływ na wywołanie kryzysu religijnego w Europie (Schizma Zachodu, rozłam w zakonie franciszkanów) oraz silnego regresu gospodarczego. Powodem takiej sytuacji było nie tylko odcięcie Starego Kontynentu od rynków Orientu, lecz również największy w dziejach państw europejskich kataklizm zdrowotny w postaci epidemii dżumy⁷.

3. AKADEMICKA WIEDZA KOŚCIELNA

Dzięki podróżniczym relacjom autorów chrześcijańskich, począwszy od XIII w. mieszkańcy Europy, którzy uzyskali dostęp do tych prac, mogli skonfrontować doświadczenie ich autorów zdobyte podczas wypraw z treściami Pisma Świętego i wiedzą starożytnych. Dziedzictwo nauki okresu starożytnego, tradycja chrześcijańska i współczesne poznawanie, wytworzyły coś w rodzaju trójnogu wiedzy, z którego skorzystali twórcy Wielkich Odkryć Geograficznych. Duży wkład do tego swoistego tygła wiedzy, wnieśli uczeni arabscy i żydowscy, współpracujący z profesorami chrześcijańskimi m.in. w instytucji *Escuela de Traductores de Toledo* (Szkoła Tłumaczy w Toledo), którą moglibyśmy określić mianem pomostu kulturowego pomiędzy trzema religiami: chrześcijaństwem, islamem i judaizmem⁸.

⁷ W październiku 1347 r., do portu w Messynie na Sycylii dobiły genueńskie galery, na których znajdowały się osoby zarażone nieznaną wówczas chorobą. Zapoczątkowało to największą w dziejach epidemię, która do 1352 r. zabiła prawie co trzeciego Europejczyka, ok. 23 mln osób, zob. <https://wiadomosci.wp.pl/665-lat-temu-wybuchla-epidemia-ktora-zdziesiatkowala-europe-6031559695770753a> [dostęp: 20.10.2015].

⁸ Szkoła Tłumaczy w Toledo, hiszp. *Escuela de Traductores de Toledo* – grupa uczonych reprezentujących trzy wyznania: chrześcijaństwo, islam oraz judaizm, którzy współpracowali ze sobą na przełomie XII i XIII w. w Toledo, stanowiącym wówczas ważny ośrodek nauki muzułmańskiej. Szkoła ta, istniejąca w latach 1135–1284, powstała z inicjatywy arcybiskupa Rajmunda I de Sauvetât. Tłumacze przełożyli na łacinę i hiszpański (kastyljski) wiele rękopisów. Przetłumaczono na łacinę nie tylko przyszłe dzieła Arystotelesa dostępne w języku arabskim, ale również liczne dzieła filozofów i uczonych muzułmańskich i żydowskich, takich jak Awicenna, Al-Ghazali, Awicebron. Dzięki tym tłumaczeniom dorobek autorów arabskich, a za ich pośrednictwem również uczonych starożytnych, stał się dostępny cywilizacji zachodniej. Więcej: B. Mokrski, *Elementy architektury gotyckiej oczami matematyka*, w: Teksty Konferencji MathPAD Toruń: 22–25 sierpnia 2012, Toruń: Uniwersytet

Tolekańska Szkoła Tłumaczy niewątpliwie przyczyniła się do nadrobienia zapóźnień kulturowych w Europie. Tłumaczone na łacinę dzieła z zakresu nauk ścisłych – z fizyki lub z geometrii – przyspieszyły udoskonalanie w wielu dziedzinach, w tym m.in. w dziedzinie nawigacji i ogólnie – w dalekomorskim żeglarstwie. Arabowie przyczynili się m.in. do rozpowszechnienia nie tylko w Europie dzieł Ptolemeusza, najbardziej znanego antycznego astronoma, autora m.in. takich prac jak: *Almagestum*, *Tetrabiblos*, *Geografia*. Wielce pożyteczne okazały się one zwłaszcza dla angielskiego uczonego, astronoma i astrologa Johannesesa Sacrobosco, który w swoim *Tractatus de Sphaera* na temat Ziemi i jej miejsca we wszechświecie, oparł się przede wszystkim na arabskim streszczeniu osiągnięć badawczych Ptolemeusza (głównie w rozdziale poświęconym teorii planet i zaćmień), promując w swoich tekstach m.in. arabskie metody arytmetyki i algebry. Traktat, napisany przez Sacrobosco w 1220 r., został wydany drukiem w 1472 r. i był używany jako podręcznik aż do XVII w.⁹

Teksty islamskich naukowców zainspirowały także innego angielskiego uczonego i podróżnika do krajów Azji, franciszkanina, Rogera Bacona, autora m.in. *Opus Maius*, dzieła wydanego w 1267 r., opisującego m.in. teorię błędów ludzkiego umysłu. Jako przeciwnik spekulatywnego rozstrzygnięcia problemów filozoficznych uważał za ważne eksperymentalne badanie zjawisk z wykorzystaniem matematyki. Bacon w *Opus Maius* zasugerował m.in. możliwość istnienia nieznanego kontynentu w pobliżu Europy, natomiast Azja oraz Afryka – według teorii franciszkanina – rozszerzały się ku południowi i były zamieszkałe. Angielskiego uczonego podejrzewano w średniowieczu o kontakty z siłami nieczystymi, jego przeciwnicy uwypuklali szczególnie jeden z jego tekstów na temat odkryć i wynalazków, w którym Bacon, zdaniem obecnych autorów, dzięki niezwyklej wyobraźni twórczej wyprzedził znacznie swoją epokę. Pisał m.in.:

[...] Mogą być zbudowane okręty poruszające się bez wioślarzy, mogące żeglować zarówno po rzekach, jak i po morzu, prowadzone przez jednego człowieka, z większą prędkością niż gdyby były pełne wioślarzy. Podobnie można skonstruować wozy jeżdżące bez użycia zwierząt pociągowych, napędzane niewiarygodną energią, tak jak podobno jeździły uzbrojone w kosy rydwany starożytnych [...] ¹⁰.

Jednak do grona najważniejszych autorów chrześcijańskich podejmujących w swoich opracowaniach zagadnienia związane z astronomią i geografią należał francuski kardynał, teolog i rektor Uniwersytetu Paryskiego w latach 1385–1395, Pierre d'Ailly. Jego praca *Imago Mundi (Obraz Świata, 1410)*, która wywarła olbrzymi wpływ na Krzysztofa Kolumba, połączyła w sobie erudycję biblijną, klasyczną i arabską, tworząc coś w rodzaju encyklopedii wiedzy średniowiecza. Nie brakowało w niej opowieści bajecznych i legend; opowieści o karłach, jedno-

Mikołaja Kopernika 2012, 2–3, https://mathcas.files.wordpress.com/2012/09/a1-mokrski_elementy_architektury.pdf [dostęp: 20.10.2015].

⁹ J.J. O'Connor, E.F. Robertson, *Johannes de Sacrobosco*, <http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Biographies/Sacrobosco.html> [dostęp: 25.10.2015].

¹⁰ R. Bacon, *Epistola de secretis operibus artis et naturae*, w: L. Sprague De Camp, *Wielcy i mali twórcy cywilizacji (Od Imhotepa do Leonarda Da Vinci)*, tłum. z ang. B. Orłowski Warszawa: Wiedza Powszechna 1968, 407.

okich stworzeniach, greckich herosach, amazonkach, o położeniu miejsc biblijnych (Raju Na Ziemi, Tarsis, Ofiru), o teoriach proroków lub poglądach filozoficznych głównych redaktorów Pięcioksięgu, jak na przykład – Ezdrasza¹¹. Pierre d’Ailly jako adwokat reformy Kościoła poparł doktrynę koncyliaryzmu, czyli podporządkowania papieża do ogólnej rady i w 1381 r. zasugerował zwołanie takiej rady w celach zażegnania Wielkiej Schizmy. Chociaż wiele z jego poglądów uznawano za heretyckie, to należało docenić wkład francuskiego kardynała zarówno w zażegnaniu kryzysu w Kościele, jak i w rozwoju ówczesnej nauki. Niewątpliwym osiągnięciem Pierre’a d’Ailly było nie tylko zapoczątkowanie reform kalendarza, ostatecznie zreformowanego przez papieża – Grzegorza XIII, ale także sformułowanie hipotezy, że do Indii Wschodnich można było dotrzeć drogą morską, płynąc przez Ocean Atlantycki w kierunku na zachód¹².

4. RELIGIJNOŚĆ I ODKRYWCZE PROJEKTY KRZYSZTOFA KOLUMBA

4.1. KRZYSZTOF KOLUMB I FRANCISZKANIE

Krzysztof Kolumb to jedna z najbardziej fascynujących postaci w historii Wielkich Odkryć. Jego pochodzenie i miejsce urodzenia są dzisiaj przedmiotem dyskusji i sporów. Poza Włochami, najczęściej wymienia się Portugalię, Francję, Grecję, Anglię, Norwegię, Szwajcarię i Hiszpanię, a także Polskę jako kraj pochodzenia. Ostatni z wymienionych krajów pojawił się na tej liście niedawno. Gorącym zwolennikiem teorii jakoby Kolumb był synem polskiego króla, Władysława III Warneńczyka, jest portugalski historyk Manuel Rosa¹³.

Nie rozstrzygając proveniencji Kolumba, należało zwrócić uwagę na religijność odkrywcy, którą ukształtowały m.in. żywe kontakty odkrywcy z zakonem franciszkanów. Jak pamiętamy, do końca XV w. franciszkanie byli podzieleni na dwie, wzajemnie niechętne względem siebie, frakcje: zakonników „konwentalnych” oraz „obserwantów”¹⁴. Kolidujące ze sobą poglądy co do ślubów ubóstwa i roli franciszkańskiego zakonu w eschatologicznym scenariuszu czasu, pogłębiały rozłam pośród braci i spowodowały wyodrębnienie kilku nowych ruchów reformatorskich, w tym ruchu znanego jako „franciszkanie duchowi”. Wszystkie te odłamy pragnęły zmian nie tylko wśród samych franciszkanów, ale także w całym Kościele. Jednym z najbardziej wpływowych franciszkańskich duchownych w katolickiej Hiszpanii końca XV stulecia, był kardynał Franciszek Jimenez de Cisneros, prowincjał zakonu franciszkanów i jeden z osobistych spowiedników królowej Izabeli Kastylj-

¹¹ L.A. Marquez, dz.cyt., 22.

¹² Zob. [The Editors of Encyclopaedia Britannica], *Pierre d’Ailly*, <https://www.britannica.com/biography/Pierre-dAilly> [dostęp: 25.10.2015].

¹³ Zob. M. Rosa, *Colon, la historia nunca contada*, Esquilo Ediciones y Multimedia 2010 (tłum. polskie M. Szafrńska-Brandt: Kolumb. Historia nieznaną, Warszawa: Rebis 2012).

¹⁴ Zob. E. Biesok OFM, *Zarys dziejów Zakonu Braci Mniejszych*, <https://archive.li/fsqaT> [dostęp: 7.11.2015].

skiej, który popierał ruchy reformatorskie w Kościele. Cieszył się względami zarówno królowej, jak i króla Ferdynanda. Można podejrzewać, że to najpierw kardynałowi Krzysztof Kolumb przedstawił swój projekt oceanicznej wyprawy zanim trafił przed oblicze królów. Wizyta u kardynała mogła się zdarzyć około 1485 r., a więc zaraz potem, gdy król Portugalii – Jan II, odmówił Kolumbowi wsparcia. Najprawdopodobniej w tym samym roku, jeszcze przed wizytą na królewskim dworze, razem ze swoim synem – Diego, przybył Kolumb do przełożonego klasztoru franciszkanów – Santa Maria de la Rabida w Andaluzji, miejsca położonego nieopodal portu Palos. Sam klasztor służył z bogatego księgozbioru i funkcjonującego w nim obserwatorium astronomicznego, a także, a może głównie – z otwartości umysłów zakonników na nowe prądy w nauce poszerzające myślowe horyzonty¹⁵. Być może franciszkanie z Andaluzji z uwagą wysłuchali przybysza, który wyjawiał im swoje plany, wykraczające daleko poza widnokrąg średniowiecza i roztoczył przed nimi śmiałą wizję wkroczenia w nieznaną. Całkiem prawdopodobne, że postanowili mu pomóc i za pośrednictwem jednego z najbardziej cenionych na dworze królewskim astrologów, zakonnika klasztoru Santa Maria de la Rabida, franciszkanina Antonio de Marcheny, skierowali polecający list do kardynała de Cisnerosa, który zaangażował się i polecił Kolumba osobom najbardziej kompetentnym¹⁶.

Kontakty Krzysztofa Kolumba z franciszkanami z pewnością wywarły wpływ na ukształtowanie się charakteru żeglarza i wyodrębniły wśród wielu jego cech jedną z nich – głęboką religijność, wyróżniającą go spośród typowych charakterów epoki. Można zaryzykować stwierdzenie, że ów typowy charakter ludzki wieków średnich to zapewne człowiek z dużym, lecz nie wybijającym się spośród innych poczuciem religijnym, to człowiek z wyobraźnią, łatwowiernością i pewnego rodzaju ignorancją. Do tych wszystkich przymiotów ludzkiej osobowości Krzysztof Kolumb, razem z głęboką religijnością, dołożył jeszcze uporcezywe dążenie do realizowania zamierzonych celów oraz silną wiarę we własne możliwości, które oparł na przekonaniu o powierzonych mu przez Opatrzność misji, która wyznaczyła mu rolę apostoła, odważnego kontynuatora dzieł Chrystusa w chrystianizacji nowych ludów¹⁷.

Osoby, które znały Kolumba, jak np. Francisco Casas, ojciec hiszpańskiego duchownego i kronikarza – Bartolome, który towarzyszył odkrywcy w jego drugiej wyprawie do Ameryki w 1493 r., opowiadały o nim, że:

jego religia była niewątpliwie katolicka i było w niej dużo pobożności; wszystkie sprawy, które zaczynał zawsze poprzedzał „W imieniu Trójcy Świętej”. Przestrzegał postu; wyznawał wielokrotnie i przyjmował Komunię; modlił się w tym samym czasie, gdy czynili to duchowni lub zakonnicy; nie nadużywał przekleństw i przysięg; był zapatrzony w Matkę Boską i św. Franciszka; zawsze dziękował Bogu za wszelkie dobrodziejstwa, którymi został obdarowywany, niczym Dawid [...]”¹⁸.

¹⁵ T.J. Johnson, *The Apocalypse in St. Augustine: Christopher Columbus, Religion, and the New World*, <http://www.culturallyflorida.org/papers/Johnson.pdf> [dostęp: 7.11.2015].

¹⁶ Tamże.

¹⁷ L.A. Marquez, dz.cyt.

¹⁸ Tamże.

Dzienniki Kolumba również są pełne przykładów jego głębokiej religijności. Można było wyczytać, że Kolumb modlił się często i planował na pokładzie okrętu modlitwy o stałych godzinach. Odprawiano m.in. Liturgię godzin, które zawierały: Jutrznię, Nieszpory, Czytania, Kompletty i inne. Przy Nieszporach brała udział cała załoga, a na zakończenie modlitwy odśpiewywano pieśń *Salve Regina (Witaj Królowo)*¹⁹. Admirał przestrzegał planu modlitw, przygotowywał się pilnie do każdej niedzieli, wierzył m.in. w łaskę zbawczą pielgrzymek do miejsc świętych. Załoga okrętów na polecenie swojego wodza czyniła śluby takich pielgrzymek, które miały spowodować uchronienie od groźnych burz i sztormów na oceanie. Religijność Kolumba urealniała się nie tylko w przestrzeganiu godziny modlitw i przyrzeczeniu pielgrzymek, lecz ilustrowały ją również nazwy, jakie nadawał odkrywanym wyspom, jak na przykład: San Salvador (dla ich zbawienia), Trynidad (dla Trójcy Świętej), Santa Maria (dla Marii Panny) lub la Isla de Asuncion (dla świętej Matki Boskiej Zielnej). Pobożność odkrywcy uwidaczniała się również w sposobie podpisywania listów i raportów, sygnował je w znacznej liczbie symbolicznym podpisem „Wysłannik Chrystusa”. Wierzył nad wyraz w swoje misyjne powołanie i jako imiennik św. Krzysztofa wyobrażał sobie, że podobnie jak ów święty miał zdolność przeniesienia przez wodę, jeśli nie samego Chrystusa, to na pewno jego nauki²⁰.

W 1501 r., a więc w czasie śledztwa wytoczonego Kolumbowi przez króla Hiszpanii, odkrywca tak streścił w jednym z napisanych przez siebie tekstów trajektorię własnego życia:

Napotkałem Pana Naszego bardzo przychylnego, otrzymałem od niego ducha inteligencji. W żeglowaniu dał mi wielkie obfitości; obdarzył mnie wiedzą z astrologii, geometrii i arytmetyki; ta inteligencja ożywiła moje dłonie by rysować kulę, a w niej – miasta, rzeki i góry, wyspy i porty, wszystko we właściwym miejscu. W tym czasie ja to widziałem i umiejętnie studiując wszystkie pisma kosmograficzne, poznając legendy, filozofię i inne sztuki, które przede mną otworzył Nasz Pan z pojętnością, mogłem żeglować stąd do Indii. Dał mi możliwość spełnienia Jego woli do wykonania dzieła; i z tym płomieniem własnych namiętności przyszedłem do Waszych Wzniosłości [...] ²¹.

Warto w tym miejscu zauważyć, że na przestrzeni wieków wiele osób powątpiewało w głęboką religijność Kolumba. Jego antagoniści starali się podważać pobożność odkrywcy, udowadniając m.in., że podczas wypraw nakłaniał on duchownych, by bardziej zajmowali się podupadającym życiem religijnym chrześcijan niż chryścianizacją tubylców, co próbował wykazać podczas śledztwa w 1500 r. Francisco Bobadilla, który badał sytuację na miejscu, na wyspie Hispaniola. Według Bobadilli, Kolumb pozwalał chrześcijanom na poszukiwanie złota bez uprzedniej spowiedzi i uzyskania odpuszczenia grzechów.²² Zdaniem śledczego, mało skuteczną była też praca misjonarzy. Zauważył, że „tubylcom przekaz ewangeliczny nie wydawał się ani możliwy do przyjęcia, ani atrakcyjny, a większość Hiszpanów nie

¹⁹ C. Delaney, *Columbus's Ultimate Goal: Jerusalem*, Comparative Studies in Society and History 48 (2006) 2, 260–292, <https://www.amherst.edu/system/files/columbus.pdf> [dostęp: 18.12.2018].

²⁰ Tamże.

²¹ L.A. Marquez, dz.cyt.

²² C. Varela, *La caída de Cristóbal Colón: el juicio de Bobadilla*, Madrid: Marcial Pons Historia 2006, 109–110.

była szczególnie zainteresowana kultywowaniem życia duchowego²³. Ten sam Francisco Bobadilla stwierdził wszakże, jakby na przekór temu, co głosił wcześniej, że Kolumb, mimo wyraźnych uchybień, nieustannie nalegał w swoich żądaniach kierowanych do rólów katolickich o wysłanie na wyspę większej liczby osób duchownych, ale, co ciekawe, nie tylko do pomocy misjonarzom przebywającym już na wyspie, ale także w celu uzdrowienia dusz samych Hiszpanów, którzy w jego opinii postępowali niegodnie²⁴.

4.2. CEL PROJEKTU KOLUMBA

Można odnieść wrażenie, że w przypadku patronatu zjednoczonych królestw Kastylii i Aragonii nad wyprawami Krzysztofa Kolumba kluczem do jego pozyskania na pewno nie była zmniejszona religijna wrażliwość, lecz skrzyżowanie głębokiej wiary z polityczną wizją przyszłości, jakie nosili w sobie zarówno iberyjscy franciszkanie, sam Krzysztof Kolumb, jak i hiszpańscy monarchowie. Korzystając z pomocy zakonników, różnych konsorcjów i politycznych patronów, Kolumb zaproponował Europie podróż przez „Ocean Morza”, podróż, która spełniała jego marzenia okiełznania i zbadania apokaliptycznej wizji świata przedstawianej przez kilku współczesnych mu naukowców, świata położonego w pobliżu Starego Kontynentu, gdzieś na zachód od jego brzegów²⁵.

Własne plany podróżnicze wsparł m.in. na treści ulubionej pracy naukowej autorstwa Pierre’a d’Ailly, *Imago Mundi*, wykazując tym zainteresowanie dalekimi wyprawami już w 1480 r. W *Księdze Proroctw*, którą skompilował między 1501 a 1505 r., zawarł sekcje świadczące o sporej wiedzy na temat kształtu Ziemi. Podejrzewał, że Ziemia jest okrągła, jednak niewłaściwie szacował jej rozmiary.²⁶ W jednym ze swoich tekstów napisał m.in.:

Zawsze czytałem, że świat, ziemia i woda są kuliste. Świadczą o tym wiedza i doświadczenie Ptolomeusza i wszystkich innych, którzy o tym pisali i dawali dowody. [...] [O]dkryłem [jednak], że świat nie jest okrągły, jak to opisano, ale ma formę gruszki, doskonale okrągłej, poza wypukłym miejscem, gdzie jest ogonek. Albo jakby ktoś wziął doskonale okrągłą piłkę, która w jednym miejscu miałaby coś na kształt kobiecej piersi, a jej brodawka położona byłaby najwyżej i najbliżej nieba, a miejsce to znajduje się poniżej linii równika, na morzu oceanicznym, na krańcu wschodu... [...] I sądzę, że ta ziemia, którą Wasze Wysokości rozkazały teraz odkryć, jest ogromna, a na południu jest ich więcej, choć nikt o nich nie słyszał²⁷.

Ruszając w nieznaną, Kolumb opierał się na podręcznikach i pracach naukowych podejmujących problematykę astronomii i nie tylko. Oprócz wymienionej *Imago Mundi* korzystał m.in. z pracy papieża Piusa II (1405–1464) – *Historia rerum ubique gestarum (Historii Faktów i Zdarzeń, Wenecja 1477)*, która stała się

²³ Tamże, 37.

²⁴ Tamże.

²⁵ T.J. Johnson, dz.cyt.

²⁶ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa 1996, 10–14.

²⁷ C. Colon, *Relacion del Tercer Viaje w: Textos y documentos completos. Nuevas cartas*, red. C. Varela, J. Gil, Madrid: Alianza Editorial 1997, 376–377, 380, cyt. za: Z. Jakubowska, *Odkryta przygodką, pojęta opatrnie*, Warszawa 2013, 40–41.

dla niego podstawowym dziełem w zamierzeniu zdefiniowania najbardziej istotnych elementów planowanego przedsięwzięcia²⁸. Cytując w swoich tekstach słowa proroka Izajasza, św. Józefa i św. Augustyna, a także fragmenty Psalmów, Kolumb potwierdził, jak bardzo pragnął głosić Słowo Boże wśród mieszkańców odległych wysp i kontynentów, wierząc jednocześnie w odzyskanie Jerozolimy i powrót Chrystusa w przedziale czasu 155 lat. Współpracując na gruncie teologicznym z kartuskim mnichem, Kacprem Gorricio, Kolumb uzupełnił swą *Księgę Proroctw*, odwołując się w niej wielokrotnie do rozdziałów biblijnych i do źródeł teologicznych dostępnych powszechnie w swojej epoce. Pragnął w ten sposób zademonstrować królowi Ferdynandowi i królowej Izabeli, że odkrycie i zbadanie Indii w okresie jego trzech poprzednich wypraw było częścią składową historii zbawienia i ważnym krokiem do wyzwolenia stolicy Izraela i całej Ziemi Świętej spod dominacji islamskiej, a także działaniem na rzecz zbawienia rodzaju ludzkiego przez proklamację Ewangelii²⁹.

W swoim *Dzienniku* z pierwszej podróży do Indii, w którym informował, że wszystkie swoje zyski przeznaczał na zdobycie Jerozolimy, przypomniał jednocześnie suwerenom, niedługo po zwycięstwie chrześcijan nad muzułmanami w Grenadzie w 1492 r., o złożonym przyrzeczeniu zaangażowania się w realizację jego apokaliptycznej wizji. Pisał tak:

Podczas gdy [...]mając na względzie raport, który oddałem Waszej Wysokości o ziemiach Indii i księciu, który nazywa się „Wielki Chan” [...] jak wiele razy on i jego poprzednicy wysłali do Rzymu by prosić uczonych w Porządku Naszej Świętej Wiary, aby mogli poinstruować ich w tym i podobnie jak Ojciec Święty, który nie miał nigdy sposobności tego uczynić; i tak tyle ludzi było zagubionych, popadając w bałwochwalstwo i przyjmując fałszywych proroków i szkodliwe religie, tak Wasza Wysokość, podobnie jak katolicy chrześcijanie i książęta, ukochani [w wierze] i organizatorzy Świętej chrześcijańskiej Wiary oraz wrogowie fałszywych doktryn Mahometa i wszystkich bałwochwalstw, a także herezji, pomyślałeś o wysłaniu mnie, Krzysztofa Kolumba, do wspomnianych regionów Indii bym mógł ujrzeć wymienionych książąt i ludy ziem charakterystyczne dla tych ziem oraz wszystko inne, by poczynić starania do podjęcia działań w celu przyjęcia Naszej Świętej Wiary. I rozkazałeś, że nie powinienem pójść na wschód lądem, co było niegdyś w zwyczaju, ale trasą na zachód [...]³⁰.

Powyższe oświadczenie, odwołujące się w swej treści do aprobaty, jaką wyraził katolicy monarchowie dla planów Kolumba, odzwierciedlało to wszystko, czym żył w ostatnich latach przed pierwszą oceaniczną wyprawą jej pomysłodawca. Zapewne głęboko wierzył w powodzenie własnych projektów, które początkowo natrafiły na dworze hiszpańskiego monarchy na niechęć. Minęło od tego momentu aż siedem lat, kiedy udało się wreszcie zmontować grupę finansową, która zdolna byłaby ponieść koszty oceanicznych przedsięwzięć Kolumba, pomimo oczywistego ryzyka, jednakże z nadzieją na korzyści wynikające z odkrycia nowego, intratnego azjatyckiego szlaku handlowego. Wraz ze zdobyciem ostatniej islamskiej fortecy na Półwy-

²⁸ T.J. Johnson, dz.cyt.

²⁹ *The Book of Prophecies, Edited by Christopher Columbus (Repertorium Columbianum)*, ed. by R. Rusconi, transl. B. Sullivan, University of California Press 1997, 5.

³⁰ *The Diario of Christopher Columbus's First Voyage to America 1492–1493*, University of Oklahoma Press 1991, 16–19, tłum. własne.

spie Iberyjskim, suwereni Hiszpanii spojrzeli śmieiej poza linię nowo zdefiniowanej granicy, ku Azji, myśląc nie tylko o zakończeniu Rekonkwisty i odzyskaniu Jerozolimy, pępka ówczesnego świata, ale także o czymś znacznie szerszym.

Porażka Maurów 2 stycznia 1492 r., wydalenie Żydów z Półwyspu Iberyjskiego pod koniec marca tego samego roku, unia Kastylii i Aragonii z Grenadą, nadzieja na odnalezienie mitycznej, chrześcijańskiej krainy położonej na Wschodzie i wiara, że Wielki Chan (lub Czyngis-chan) to potomek Księdza Jana (lub Jana Prezbitera), który tym królestwem władał, zwiastowały mesjanistyczny okres uniwersalizmu w Hiszpanii i skupienia uwagi na Ziemi Świętej. Można zaryzykować stwierdzenie, że 17 kwietnia 1492 r., a więc ten dzień, w którym Kolumb otrzymał długo oczekiwaną zgodę na przepłynięcie przez „Ocean Mórz”, czym jego patroni dali wyraz własnym oczekiwaniom, tak bardzo zakorzenionym w wielkich apokaliptycznych narracjach stworzonych w wiekach poprzednich i spopularyzowanych w Hiszpanii przez całe europejskie chrześcijaństwo w XV stuleciu, stał się początkiem wielkich i dramatycznych wydarzeń zapowiadanych dawno temu przez starożytnych i średniowiecznych proroków³¹. Proroctwa te, zawarte m.in. w takich dziełach jak *Vae Mundo* (Biada Światu), które powstało w 1291 r. po upadku Akry, ostatniego chrześcijańskiego miasta w Ziemi Świętej, znalazły nawet swój obieg w sądownictwie Kastylii i Aragonii. *Vae Mundo*, przypisane autorstwu Joachima z Fiore i promowane przez franciszkanów, mówiły o „Ostatnim Światowym Cesarzu”, który zapoczątkował milenijny pokój zapowiedziany w *Piśmie Świętym i chrześcijańskie nawrócenie mieszkańców Ziemi dzięki objawieniom Chrystusa*. Genueńscy ambasadorowie podczas wizyty na dworze królewskim w 1493 r. mogli nawiązać do tych proroctw, kiedy po zwycięstwie nad Grenadą nawoływali do odbicia z rąk muzułmanów Jerozolimy³². Podobnie uczynił Krzysztof Kolumb w 1502 r., łącząc na pierwszych stronicach *Księgi Proroctw* wizję proroctw podkreślających nadzwyczajną rolę hiszpańskich monarchów w rozszerzaniu chrześcijańskiej wiary na Ziemi, ze swoimi *podróżami i ich religijnym przesłaniem*:

To jest początek księgi; zbiór powiedzeń, opinii dotyczących potrzeby odzyskania Świętego Miasta i Góry Syjon, odkrycia i nawrócenia wysp Indii i wszystkich ludów i narodów, do [wiary] Ferdynanda i Izabeli, naszych hiszpańskich władców³³.

Można uwierzyć, że Kolumb uznawał niezwykłość swojego projektu. Uważał go za przełomowy w dziejach ludzkości, stworzony „ręką Bożą”, „cudowny”, „otwierający możliwość do wykonania dzieła”, stworzony w celu żeglowania do Indii w poprzek Oceanu z widocznymi znakami dla „grzeszących”, „nie budzący wątpliwości, że ten [święty] ogień przyszedł od Ducha Świętego” wraz z wiarą wybrańca Boga i zgodnie ze słowami św. Mateusza: *O, Panie, zechciałeś wyjawić swe*

³¹ A. Milhou, *Apocalypticism in Central and South American Colonialism*, w: *Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, ed. by S.J. Stein, New York: Continuum 1998, 3–35; oraz A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos colombistas XI, Valladolid 1983, 169–187.

³² *The Book of Prophecies...*, dz.cyt., 31–32.

³³ Tamże, 59.

*tajemnice mędrcom, by przekazali je nie wiedzącym*³⁴. Poznając tę tajemnicę, mędracy mogli wyruszyć w nieznaną ze Słowem Bożym i nauczaniem Kościoła. Tak myślał i czuł Kolumb, tak rozumiał Pismo Święte, tak się modlił i z taką wiarą wyruszał, stojąc na czele wypraw w stronę przeciwległego brzegu Oceanu. Po powrocie do Europy pochwalił się dopłynięciem do nieznanych regionów „Starego Świata”, uznając, że stanowiły one wschodnią rubież „Indii”³⁵. Niemal do końca swoich dni ufał w apokaliptyczną wizję tej „nieznanej ziemi” przedstawianej m.in. w takich pismach jak *Vae Mundo* i wyznawał potrzebę ewangelizowania Indii, a także odzyskania Jerozolimy z rąk Islamu. Można powiedzieć, że temu celowi poświęcił się całkiem, czego żywym dowodem mogło być m.in. zdeponowanie w banku San Giorgia w Genui własnych oszczędności, które pragnął przeznaczyć na sfinansowanie ostatniego, najważniejszego etapu Rekonkwisty³⁶.

Ironią tej historii jest fakt, że apokaliptyczna wizja wypraw Kolumba przesunęła geopolityczny główny cel poszukiwań odkrywczy nie do starożytnego miasta Jerozolimy, lecz na obszar obu Ameryk, do nowej ziemi obiecanej Izraela, do miejsca Nowego Jerusalema, jak zaczęli określać nowo odkryte lądy i wyspy pierwsi duchowni i misjonarze. To oni zachwycili się perspektywą utworzenia na odkrytych ziemiach Kościoła o strukturze pierwotnej, niemal jak za czasów Chrystusa. Wielu z nich uwierzyło w misję przeniesienia zachodniego chrześcijaństwa na obszar zamieszkały przez ludy z własnymi zestawami wierzeń w sposób nie wymagający wielkiego wysiłku³⁷.

Wydawałoby się, że apokaliptyczna wizja poszukiwań Kolumba zawierała w swej treści zarówno pragnienie odnalezienia drogi do Nowej Jerozolimy, jak i zapewnienie sobie istotnej pozycji w realizacji politycznych zamierzeń hiszpańskich monarchów. W swym światopoglądzie wielki żeglarz nie odbiegał zbyt od obrazu przeciętnego, średniowiecznego podróżnika – chrześcijanina z krwi i kości, swoistego *homo viator*, wędrowca podróżującego od Islandii do Włoch i niżej, na południe, z zamiarem realizowania mistycznej wędrówki od Ziemi do Nieba³⁸. Jednak, co pojawiło się niespodziewanie w pismach Kolumba, odkrywca podjął uniwersalistyczny wymiar epistemologii, argumentując, że *Duch Święty działał zarówno wśród chrześcijan, Żydów, Maurów i w każdej innej społeczności religijnej, nie tylko celowo, ale również nieświadomie*³⁹. Podważył w ten sposób nie tylko *status quo* na polu wiedzy i w przedmiotach poznania, które studiował, ale zanegował również istniejący stan rzeczy w niektórych grupach społecznych, w tym – hierarchizację stanów kościelnych. Wierząc, że Bóg nim kierował, wspominał jednocześnie w *Księdze Proroctw* o otwartości własnego umysłu na poglądy innych bez względu na status społeczny, pochodzenie etniczne i wyznawaną religię:

³⁴ L.A. Marquez, dz.cyt., 23.

³⁵ Według teorii Manuela Rosy był to chytry zabieg (w porozumieniu z królem Portugalii) w celu zmylenia Hiszpanów i odwrócenia ich uwagi od prawdziwych szlaków do Indii, które odkryli wcześniej portugalscy marynarze. Zob. M. Rosa, dz.cyt.

³⁶ T.J. Johnson, dz.cyt.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ *The Book of Prophecies...*, dz.cyt., 71.

We wczesnym wieku zacząłem pływanie po morzu i kontynuowałem go aż do teraz. To zajęcie wzbudziło we mnie ciekawość [poznawania] sekretów świata. Jestem marynarzem od czterdziestu lat i osobiście żeglowałem do wszystkich znanych regionów. Prowadziłem handel i rozmawiałem ze znającymi się na rzeczy ludźmi kleru, świeckimi, Rzymianami i Grekami, z Żydami i Maurami i z wieloma innymi z różnych religii... W tym czasie studiowałem wiele tekstów; kosmologię, historię, kroniki, filozofię i inne dyscypliny. Przez te pisma, ręka naszego Pana otworzyła mój umysł na chęć żeglowania w stronę Indii i dała mi siłę by podjąć wyprawę⁴⁰.

Ogrom historycznych przekształceń rozpoczętych w 1492 r. mógł spowodować uznanie faktu, że wyprawy Kolumba uruchomiły proces definiowania od nowa społecznych reguł i związków w Nowym Świecie zaludnionym przez rozmaite ludy. Narodziły się ważne pytania: jak pogodzić wielość kultur i historycznych trajektorii z impulsem chrześcijaństwa, a nade wszystko z uniwersalizmem ludzkich wartości, które byłyby w stanie pogodzić stosunki społeczne między wielością różnych ludów i kultur, przenikniętych potęgą inności i nierówności?⁴¹ Te problemy przyniosły polityczne i moralne dylematy zdobywcom Ameryki. Można uznać za zasadne stwierdzenie, że 1492 r. symbolizował wczesny świt naszego, własnego dnia, a miasto St. Augustine stało się symbolem walki o sprawiedliwość, równość i pokój dla wielu narodów z godnymi uwagi zwycięstwami i porażkami, z których znaczna część została zbyt łatwo zapomniana lub zignorowana. A chęć poszukiwań metaforycznej „Nowej Jerozolimy”? Zapewne nigdy nie osłabło. Cudowne hiszpańskie dziedzictwo w obu Amerykach, tak znamienne w swojej śmiałości, dało impuls świtowi, lecz pomimo upływu czasu, nie uniosło słońca nawet do wysokości południa czasu historycznego, w którym poszukiwania wyższego zrozumienia dziejowych wydarzeń tkwią wciąż w tym samym miejscu, w wielu przypadkach odłączając się od obiektywizmu. Historia odkrycia Ameryki zaś, oderwana od politycznej wrażliwości, to historia oderwana od namiętności XVI-wiecznych konkwistadorów i Indian amerykańskich, w tym także od wielkich problemów naszych czasów⁴².

BIBLIOGRAFIA

- The Book of Prophecies, Edited by Christopher Columbus (Repertorium Columbianum)*, ed. by R. Rusconi, transl. B. Sullivan, University of California Press 1997.
- Campbell E.M.J., *Giovanni Da Pian Del Carpin*, <https://universalium.academic.ru/269349/> [dostęp: 18.10.2015].
- Delaney C., *Columbus's Ultimate Goal: Jerusalem*, *Comparative Studies in Society and History* 48 (2006) 2, 260–292, <https://www.amherst.edu/system/files/columbus.pdf> [dostęp: 18.12.2018].
- Jakubowska Z., *Odkryta przypadkiem, pojęta opatrnie. Wyspa Wielkanocna w osiemnastowiecznych relacjach podróżników na tle rozważań o spotkaniu kultur*, Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego 2013.

⁴⁰ Tamże, 67–68.

⁴¹ S.J. Stern, *Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics*, *Journal of Latin American Studies* 24 (1992), 1–34, https://nanopdf.com/download/paradigms-of-conquest-history-historiography-and-politics-author_pdf [dostęp: 3.12.2015].

⁴² Tamże.

- Johnson T.J., *The Apocalypse in St. Augustine: Christopher Columbus, Religion, and the New World*, <http://www.culturallylaflorida.org/papers/Johnson.pdf> [dostęp: 07.11.2015].
- Marquez L.A., *La Iglesia y el Descubrimiento de America*, w: *Historia de la Iglesia en Hispano-america y Filipinas*, red. Pedro Borges, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1992, 19–32, <https://pl.scribd.com/doc/7648742/Historia-de-La-Iglesia-en-His-Pa-No-America-Borges> [dostęp: 20.12.2018].
- Milhou A., *Apocalypticism in Central and South American Colonialism*, w: *Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, ed. by S.J. Stein, New York: Continuum 1998, 3–35.
- Milhou A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos colombistas XI, Valladolid 1983, 169–187.
- O'Connor J.J., Robertson E.F., *Johannes de Sacrobosco*, <http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Biographies/Sacrobosco.html> [dostęp: 25.10.2015].
- Stern S.J., *Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics*, *Journal of Latin American Studies* 24 (1992), 1–34, https://nanopdf.com/download/paradigms-of-conquest-history-historiography-and-politics-author_pdf [dostęp: 3.12.2015].
- Todorov T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. z fr. J. Wojcieszak, Warszawa: Aletheia 1996.
- Wielcy i mali twórcy cywilizacji (Od Imhotepa do Leonarda Da Vinci)*, tłum. z ang. B. Orłowski Warszawa: Wiedza Powszechna 1968.
- Val J OFM M.A. del, , *Aventuras apostólicas y literatura de viajes de los franciscanos Fr. Pascual de Vitoria (por Asia) y Raimundo Llull (por el Mediterráneo)*, w: *La labor de traducción de los franciscanos*, red. A.B. Garcia, Madrid: Franciscanos Españoles, O.F.M. – Editorial Cisneros 2013, 421–433, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4251334> [dostęp: 19.10.2015].
- Varela C., *La caída de Cristobal Colon: el juicio de Bobadilla*, Madrid: Marcial Pons Historia 2006.

CHURCH AND DISCOVERY OF AMERICA

Summary

The scope of historical transformation starting from 1492 could have been caused by the fact that Columbus's voyages triggered off the process of re-defining rules and connections in the New World inhabited by various peoples. Important questions were raised: how to reconcile the variety of cultures and historical trajectories with a Christian impulse, and mainly with a universality of human values which could harmonize social relations with the variety of peoples and cultures, permeated by the power of otherness and inequality. Those issues brought about political and moral dilemmas for America's conquerors. One can state that year 1492 symbolized an early dawn of our own era and many towns which were founded in America by Christopher Columbus and his successors became a symbol of struggle for justice, equality and peace for many nations, with memorable victories and failures, the majority of which have been too easily forgotten or ignored. But the most important sign of this significant year 1492 was kindling of the holy fire of the future, which gave hope to release a vital force of America's peoples, regardless of their skin color and country of origin.

Key words: Columbus, America, Church, evangelization, missionaries

Nota o Autorze

Mirosław OLSZYCKI – absolwent Wydziału Reżyserii i Wydziału Operatorskiego Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. Leona Schillera w Łodzi, absolwent Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego. Doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Swoje zainteresowania skupił na Ameryce Łacińskiej, zwłaszcza na jej kolonialnej przeszłości oraz historii polskiej emigracji do Ameryki Południowej. Autor książkowych esejów i powieści historycznej (*Bramy Szeolu, Meksyk. Szlakiem zdobywców, Ziemia Czerwonych Drzew, Świat kolonialnej Ameryki Łacińskiej*), a także artykułów prasowych o tematyce podróżniczej i historycznej. Twórca telewizyjnego programu podróżniczego, współautor i autor filmów dokumentalnych. Od lat swój zawód związany z realizacją filmów łączy z pasją podróżowania tropem cywilizacji. Zrealizował m.in. tematyczne wyprawy (filmowo-fotograficzne) do Meksyku, Peru, Gwatemali, Hondurasu, Paragwaju, Chile, Brazylii, Argentyny, Urugwaju, a w latach 2008–2009 brał udział (w charakterze operatora filmowego) w polsko-amerykańsko-peruwiańskiej wyprawie „Colca Condor” pod flagą The Explorer Clubu, która – jako pierwsza – pokonała i zbadała naukowo, ostatni dziewiczy oraz nie zdobyty do 2008 r., 20-kilometrowy odcinek najgłębszego na ziemi Kanionu Colca w peruwiańskich Andach. Mirosław Olszycki jest twórcą Międzynarodowego Festiwalu Cywilizacji i Sztuki Mediów MEDIATRAVEL.

Kontakt e-mail: info@arkadia.pl

KS. RAFAŁ LEŚNICZAK

Katedra Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów
Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

KATEGORIA NEGATYWIZMU A WIZERUNEK PRASOWY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W KONTEKŚCIE PREMIERY FILMU WOJCIECHA SMARZOWSKIEGO *KLER* STUDIUM MEDIOZNAWCZE POLSKICH TYGODNIKÓW OPINII

Słowa kluczowe: negatywizm, wizerunek, Kościół katolicki, film *Kler*

1. Wprowadzenie i metodologia badań. 2. Wyniki analizy prasoznawczej. 3. Interpretacja wyników i wnioski

1. WPROWADZENIE I METODOLOGIA BADAŃ

Od czasów publikacji *Public opinion*, autorstwa Waltera Lippmanna, podejmowane są zintensyfikowane systematyczne badania, mające na celu wyjaśnienie znaczenia mediów w kształtowaniu opinii publicznej na temat osób i instytucji, w tym także w tworzeniu i percepcji ich wizerunku¹. Liczne są empiryczne prace medioznawcze, w których dowodzi się, że znaczącą rolę w doborze tematów dziennikarskich odgrywa kryterium negatywizmu. Do przedstawicieli *media studies*, dotyczących zagadnienia *negativity*, należą m.in. Galtung, Ruge, Bohle, O'Neill, Harcup, Soroka².

Istnieje znane powiedzenie, że *bad news is more newsworthy than good news*, które wskazuje negatywność jako istotne kryterium selekcji informacji³. Pame-

¹ W. Lippmann, *Public opinion*, New York 1922, 29; S.N. Soroka, *Media, public opinion, and foreign policy*, Harvard International Journal of Press/Politics 8 (2003) 1, 27–48; M. McCombs, D. Shaw, *The Agenda-Setting Function of Mass Media*, w: *Agenda setting: Readings on media, public opinion, and policymaking*, ed. D. Protess, M. McCombs, New York 2016, 17–26.

² J. Galtung, M.H. Ruge, *The structure of foreign news: The presentation of the Congo, Cuba and Cyprus crises in four Norwegian newspapers*, Journal of peace research 2 (1965) 1, 64–90; R.H. Bohle, *Negativism as news selection predictor*, Journalism Quarterly 63 (1986) 4, 789–796; D. O'Neill, T. Harcup, *News values and selectivity*, w: *The handbook of journalism studies*, ed. K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch, New York 2009, 161–174; S. N. Soroka, *The gatekeeping function: Distributions of information in media and the real world*, The Journal of Politics 74 (2012) 2, 514–528.

³ F.R. Baumgartner, L. Chaqués Bonafont, *All news is bad news: Newspaper coverage of political parties in Spain*, Political Communication 32 (2015) 2, 268–291.

la Shoemaker zauważa, że współczesne społeczeństwo postrzega już sam brak złych wiadomości jako coś pozytywnego – *no news is good news*, niektóre zaś wiadomości postrzegane są jako dobre, nawet jeśli osadzone są w złym kontekście⁴. Negatywizm jest ważnym kryterium selekcji informacji, który pomaga właściwie zrozumieć relacje pomiędzy rzeczywistością a rzeczywistością zmediatyzowaną oraz dostrzec, że obecność negatywizmu w agendzie publicznej zwiększa prawdopodobieństwo zainteresowania się dziennikarzy danym wydarzeniem, które przybiera formę newsa medialnego, np. tekstu prasowego⁵. Należy zauważyć, że jest możliwa sytuacja, w której negatywizm odnosi się jedynie do jakiegoś wybranego obszaru życia czy działalności osoby lub instytucji, natomiast w rzeczywistości medialnej staje się ramą dominującą, a nawet jedyną i wyłączną w prezentacji oraz interpretacji faktów, marginalizującą inne ramy interpretacyjne⁶.

Teorie komunikowania masowego znajdują swoje zastosowanie w badaniach wizerunku Kościołów, związków wyznaniowych oraz osób i instytucji odnoszących się do sfery religijnej⁷. Studium nad kategorią negatywizmu jako kryterium selekcji informacji o Kościele katolickim podejmują m.in. wykładowcy papieskich uczelni, na których prowadzone są studia specjalistyczne z zakresu komunikacji społecznej, np. Diego Contreras, Norberto González Gaitano, Giovanni Tridente⁸.

Kontekst przeprowadzonych badań stanowiła premiera filmu Wojciecha Smarzowskiego *Kler*, która odbyła się 28 września 2018 r.⁹ i bezpośrednio poprzedziła roz-

⁴ P. Shoemaker, *News and newsworthiness: A commentary*, Communications 31 (2006) 1, 106.

⁵ J.D. Kennamer, *News values and the vividness of information*. Written Communication 5 (1988) 1, 108–123; A.C. Hečková, *Media negativism as a tool of political communication*, European Journal of Science and Theology 12 (2016) 1, 147–154.

⁶ R.A. Hackett, *Decline of a paradigm? Bias and objectivity in news media studies*, Critical Studies in Media Communication 1 (1984) 3, 229–259.

⁷ D. Guzek, *Religious memory on Facebook in Times of refugee crisis*, Social Compass 66 (2019) 1, 75–93; D. Guzek, *Konwergencja mediów katolickich w Polsce, w: Konwergencja mediów masowych i jej skutki dla współczesnego dziennikarstwa*, red. M. Gierula, P. Szostok, Katowice 2012, 227–240; R. Leśniczak, *Wybrane middle range theories of mass communication jako narzędzie interpretacji procesów komunikowania politycznego państw dojrzałej demokracji. Medioznawcze i politologiczne studium przypadku Wir schaffen das!*, Społeczeństwo. Studia, Prace Badawcze, Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła nr 3 (143), 2018, 154–175; R. Leśniczak, *The communicative role of the Catholic Church in Poland in the 2015 presidential election and its perception by the public*, Church, Communication and Culture 1 (2016) 1, 268–285.

⁸ D. Contreras, *La Iglesia católica en la prensa. Periodismo, retórica y pragmática*, Pamplona 2004; D. Contreras, *Il conflitto come 'valore' giornalistico*, Sphera Publica, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación 6 (2006), 77–87; N. González Gaitano, *Public Opinion and the Catholic Church*, Roma 2010; G. Tridente, *Diventare Vaticanista: Informazione religiosa ai tempi del web*, Riga 2018. Badania medialnego wizerunku Kościoła, analizowanego z punktu widzenia *negativity* jako kryterium selekcji informacji, są również obecne w publikacjach medioznawców reprezentujących polskie ośrodki akademickie. Por. K. Brzoza, *Wybór następcy papieża Benedykta XVI na łamach „Rzeczpospolitej” i „Gazety Wyborczej”*, Kultura – Media – Teologia 20 (2015), 57–78; D. Chomik, *A good priest in the tabloid. Image tendencies and the boundaries of anti-clericalism in the media*, Media – Biznes – Kultura 2 (2017), 33–46.

⁹ P. Malinowski, *Posłanka PiS Anna Sobecka interweniuje u ministra w sprawie „Kleru”*, 19.09.2018, <https://www.rp.pl/Kosciol/180919266-Poslanka-PiS-Anna-Sobecka-interweniuje-u-ministra-w-sprawie-Kleru.html> [dostęp: 1.02.2019]; N. Brzózy, *„Kler”: o zdegenerowanym i sklery-*

poczęcie XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów o młodzieży, w Rzymie od 3 do 28 października 2018 r.¹⁰ oraz obchody 40. rocznicy wyboru Karola Wojtyły na papieża. W dyskursie publicznym pojawiły się racje przemawiające za potrzebą produkcji i emisji tego filmu oraz racje przeciwnie. Zdaniem zwolenników *Kleru*, dzieło Smarzowskiego zobiektywizowało obraz polskiego Kościoła, ponieważ dotknęło problemu klerykalizmu, klerykalnego oportunisty, nadużyć seksualnych w Kościele¹¹. Przeciwnicy filmu podkreślają jednostronny obraz Kościoła, w którym brak duchowości i troski o jakiegokolwiek dobro poza własnym interesem i karierą¹². W opinii Nikodema Brzózego, medialny obraz Kościoła przedstawiony przez Smarzowskiego jest „mafijną korporacją karierowiczów, ludzi nieszczęśliwych oraz dewiantów i ich ofiar”¹³. Zdaniem Anity Piotrowskiej, „główny zarzut, jaki stawiają *Klerowi* jego oponenty, to tabloidyzacja tematu. Ciężkość karykatury i nadmierne „zagęszczanie farby” mogą bowiem przesłaniać to, co u Smarzowskiego najciekawsze, czyli dramat zagubionych pasterzy – ludzi słabych, którym przyszło pełnić rolę moralnych przewodników”¹⁴.

Przez pierwsze dwa tygodnie wyświetlania filmu *Kler*, obejrzało go w Polsce łącznie ponad 3 mln widzów¹⁵. Dowodzi to znaczącego wpływu dzieła Smarzowskiego na opinię publiczną o Kościele, nawet jeśli komentarze na jego temat podzieliły *vox populi* także katolików na zwolenników i przeciwników dzieła.

W komunikacie z badań CBOS nr 147/2018 na temat religijności Polaków i oceny sytuacji Kościoła katolickiego można przeczytać, że „o ile religijność Polaków od wielu lat pozostaje stabilna, o tyle postrzeganie sytuacji Kościoła katolickiego w ostatnich latach dość istotnie zmieniło się na niekorzyść tej instytucji”¹⁶. Autorzy raportu, w kontekście postrzegania sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce, sygnalizują „wzrost negatywnych ocen nie tylko w ostatnich latach (wyraźnie mniejszy niż odnośnie do wymiaru globalnego), ale również w ostatnich miesiącach – między wrześniem a październikiem [2018 roku] (większy niż w odniesieniu do Europy i świata). Może to oznaczać, że film *Kler* nie pozostał w tym względzie bez echa”¹⁷. O ile we wrześniu 2018 r. aktualną sytuację Kościoła ka-

kalizowanym Kościele, 19 X 2018, <https://www.rp.pl/Opinie/181019065-Kler-o-zdegenerowanym-i-sklerykalizowanym-Kosciele.html> [dostęp: 1.02.2019].

¹⁰ KAI/vaticannews.va/BP KEP, *XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów o młodzieży (3–28 października)*, 3 X 2018, <https://episkopat.pl/xv-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-o-mlodziezy-3-28-pazdziernika/> [dostęp: 1.02.2019].

¹¹ A. Piotrowska, *Zagubieni pasterze*, 27 IX 2018, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zagubieni-pasterze-155428> [dostęp: 1.02.2019].

¹² P. Malinowski, dz.cyt.

¹³ N. Brzózy, dz.cyt.

¹⁴ A. Piotrowska, *Zagubieni Pasterze*, 27 IX 2018, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zagubieni-pasterze-155428> [dostęp: 1.02.2019].

¹⁵ „*Kler*” to hit dekady. Już ponad 3 mln widzów, 12 X 2018, <https://www.rp.pl/Film/181019675-Kler-to-hit-dekady-Juz-ponad-3-mln-widzow.html> [dostęp: 1.02.2019].

¹⁶ R. Boguszewski, *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego. Komunikat z Badań CBOS nr 147/2018*, 5, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF [dostęp: 1.02.2019].

¹⁷ Tamże.

tolickiego w Polsce za „raczej dobrą” uważało 52%, a „raczej złą” 20%, to już miesiąc później, tj. po premierze *Kleru*, wskaźniki te wynosiły odpowiednio 47% i 29%¹⁸.

Materiał badawczy stanowią artykuły prasowe dotyczące tożsamości i działalności Kościoła katolickiego, które zostały opublikowane w następujących ogólnopolskich tygodnikach opinii: „Newsweek Polska”, „Polityka”, „Do Rzeczy”, „Sieci” w październiku 2018 r. oraz w dwóch pierwszych listopadowych edycjach 2018 r.¹⁹. Wybrane tytuły prasowe reprezentują zarówno profil prawicowo-konserwatywny, jak i lewicowo-liberalny²⁰.

Pierwszym celem artykułu jest określenie udziału w materiale badawczym publikacji prasowych odnoszących się do wydarzeń, którym można przypisać kategorię negatywizmu. Drugim ważnym celem jest wskazanie, która z ram interpretacyjnych, pozytywna czy negatywna, jest ramą dominującą w analizowanych tekstach prasowych²¹. W tekście zostają przywołane także przykłady artykułów prasowych zaklasyfikowanych do poszczególnych ram interpretacyjnych wraz z ich omówieniem.

Autor próbuje zatem odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa negatywizm jako kryterium selekcji informacji, w sposobie kształtowania przekazów prasowych o Kościele katolickim i czy ów przekaz, w którym następuje odniesienie do czegoś negatywnego, faworyzuje stosowanie przez autorów tekstów prasowych ramy negatywnej.

Innymi słowami, autor pyta, czy istnieje korelacja pomiędzy obecnością kategorii negatywizmu w zdarzeniach agendy publicznej oraz sposobem przyporządkowania newsa do negatywnej ramy interpretacyjnej. Autor pracy posługuje się metodą analizy zawartości prasowej oraz metodą syntezy i analizy.

Z medioznawczego punktu widzenia „grzechy” duchownych, takie jak: pedofilia, homoseksualizm, angażowanie się w politykę, zbyt wysoki poziom życia, wysokie opłaty pobierane przy okazji sakramentów, alkoholizm, nieprzestrzeganie celibatu, hipokryzja, zostają zaklasyfikowane jako *issues* wpisujące się w kategorię negatywizmu (*reference to something negative*)²². Teksty prasowe, w których dominującym przekazem jest zwrócenie uwagi czytelników na ww. kwestie, niezależnie od ich aprobaty, polemiki bądź ich całkowitej negacji, zostają zaklasyfikowane do publikacji, w których obecna jest kategoria negatywizmu.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Badania prasoznawcze objęły wyłącznie drukowane wersje tygodników opinii. Ewentualne echa prasowe zakończonego Synodu mogły pojawić się w agendzie medialnej już po 28 X 2018, stąd podjęto decyzję, aby badaniom prasoznawczym zostały poddane dwie pierwsze listopadowe edycje tygodników.

²⁰ B. Dobek-Ostrowska, *Mediatyzacja polityki w tygodnikach opinii w Polsce – między polityzacją a komercjalizacją*, *Zeszyty Prasoznawcze* 61 (2018), nr 2 (234), 229–232.

²¹ Autor odwołuje się do teorii ram interpretacyjnych – *framing analysis*, autorstwa Roberta Entmana. Por. R. Entman, *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, *Journal of communication* 43 (1993) 4, 51–58.

²² K. Pankowski, *O problemach Kościoła w Polsce. Komunikat z Badań CBOS nr 145/2013, 2*, https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_145_13.PDF [dostęp: 1.02.1019].

Obecność kategorii negatywizmu w publikacji nie jest jednak równoznaczna z przyporządkowaniem jej do „ramy negatywnej”, ponieważ dziennikarski przekaz może przyjąć wieloraką formę interpretacji, np. formę konstruktywnej krytyki grzechu, apel o podjęcie nawrócenia, czy też formę jednostronnej krytyki, która poza wskazaniem obecności zła nie dostrzega jakichkolwiek form dobra w Kościele.

W badaniach prasoznawczych przyjęto założenie, że publikacja prasowa zostaje zaklasyfikowana do „ramy negatywnej”, gdy w jej treści można odnaleźć potwierdzenie przynajmniej dwóch poniższych twierdzeń:

1. Przedstawiciele duchowieństwa lub/i osoby konsekrowane prezentowane są jako osoby żyjące niezgodnie z własną tożsamością kapłańską lub/i zakonną²³

2. Przełożeni kościelni (proboszcz, biskup, papież) prezentowani są jako osoby bierne, nie reagujące na ciężkie grzechy duchownych (alkoholizm, pedofilia, łamanie celibatu, chciwość na pieniądze), lub też ukrywające te grzechy.

3. Osoby duchowne/zakonne zostają przedstawione jako osoby pozbawione woli poprawy własnego życia moralno-religijnego.

4. Artykuł prasowy przedstawia z imienia i nazwiska duchownych lub osoby zakonne, wobec których postawione są oskarżenia o popełnienie grzechów ciężkich (alkoholizm, pedofilia, łamanie celibatu, chciwość na pieniądze).

Z kolei autor klasyfikuje tekst do „ramy pozytywnej”, gdy w jego treści można odnaleźć potwierdzenie przynajmniej dwóch z poniższych twierdzeń:

1. Przedstawiciele duchowieństwa lub/i osoby konsekrowane prezentowani są jako osoby żyjące zgodnie z własną tożsamością kapłańską lub/i zakonną.

2. Przełożeni kościelni (proboszcz, biskup, papież) prezentowani są jako osoby zaangażowane w walce z ciężkimi grzechami duchownych (alkoholizm, pedofilia, łamanie celibatu, chciwość na pieniądze) i/lub też stosującymi zabiegi prewencyjne we własnych wspólnotach.

3. Osoby duchowne/zakonne zostają przedstawione jako osoby o silnej woli poprawy własnego życia moralno-religijnego.

4. Artykuł prasowy przedstawia z imienia i nazwiska sylwetki osób duchownych/zakonnych, będące wzorem realizacji ideału powołania kapłańskiego i zakonnego (urzeczywistnianie rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, Ewangelia jako najważniejszy punkt odniesienia życiowego).

2. WYNIKI ANALIZY PRASOZNAWCZEJ

Łączna liczba tekstów prasowych spełniających kryteria analizy w czterech poddanych badaniom prasoznawczych tygodnikach opinii od 1 października do 13 listopada 2018 r. wynosiła 74. Najwięcej tekstów o Kościele katolickim od-

²³ Autor przyjmuje rozumienie tożsamości kapłańskiej i tożsamości zakonnej w duchu posoborowego nauczania Kościoła (por. S. Urbański, *Tożsamość duchowa kapłana w świetle posoborowego nauczania Kościoła*, Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża 17 (1999), 173–185; T. Paszkowska, *Teologia duchowości w formacji osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła posoborowego*, *Duchowość w Polsce* 13 (2011), 57–67).

notowano w tygodniku „Sieci” – 27, co stanowiło 36,49% łącznej liczby tekstów. Kolejnymi tytułami w tej kategorii badawczej były: „Polityka” – 23 publikacje (31,08%), „Do Rzeczy” – 14 (18,92%). Najmniej tekstów spełniających kryteria analizy opublikowano w tygodniku „Newsweek Polska” – 10, co stanowi 13,51% publikacji tegoż tytułu w łącznej liczbie publikacji spełniających kryteria analizy. Warto zauważyć, że w okresie bezpośrednio następującym po premierze filmu *Kler* liczba publikacji na temat Kościoła katolickiego była najwyższa (w okresie 1–7 X 2018 – 26, 8–14 X 2018 – 18), w kolejnych tygodniach systematycznie spadała (por. tabela 1).

Tabela 1 przedstawia liczbę tekstów spełniających kryteria analizy w kolejnych edycjach analizowanych tytułów prasowych, tabela 2 zaś wskazuje liczbę tekstów prasowych w poszczególnych tytułach prasowych od 1 października do 31 listopada 2018 r. oraz procentowy udział publikacji prasowych w łącznej próbie badawczej.

Tabela 1. Liczba tekstów prasowych w poszczególnych tygodnikach opinii w poszczególnych tygodniach okresu badawczego

| Tytuł prasowy / data | 1–7 X 2018 | 8–14 X 2018 | 15–21 X 2018 | 22–29 X 2018 | 30 X–5 XI 2018 | 6–13 XI 2018 |
|----------------------|------------|-------------|--------------|--------------|----------------|--------------|
| „Newsweek Polska” | 4 | 2 | 2 | 2 | 0 | 0 |
| „Polityka” | 9 | 5 | 5 | 2 | 1 | 1 |
| „Do Rzeczy” | 5 | 6 | 0 | 2 | 1 | 0 |
| „Sieci” | 8 | 5 | 4 | 4 | 3 | 3 |
| Razem | 26 | 18 | 11 | 10 | 4 | 4 |

Źródło: Opracowanie własne.

Tabela 2. Liczba tekstów prasowych w okresie badawczym 1 X–13 XI 2018 oraz procentowy udział publikacji w próbie badawczej

| Tytuł prasowy / Kategoria | Łączna liczba tekstów | Procentowy udział publikacji |
|---------------------------|-----------------------|------------------------------|
| „Newsweek Polska” | 10 | 13,51% |
| „Polityka” | 23 | 31,08% |
| „Do Rzeczy” | 14 | 18,92% |
| „Sieci” | 27 | 36,49% |
| Razem | 74 | 100% |

Źródło: Opracowanie własne.

Wyniki badań dowiodły wysokiego udziału w próbie badawczej tych publikacji prasowych, którym można przypisać kategorię negatywizmu – ogółem 61 tekstów, co stanowi 82,43% wszystkich tekstów spełniających kryteria analizy

(por. tabele 3 i 4). W przypadku tygodnika „Do Rzeczy” wszystkie bez wyjątku publikacje o Kościele katolickim podjęły problematykę, z którą był powiązany *negativity* jako czynnik selekcji informacji. W przypadku tygodnika „Polityka” wskaźnik ten osiągnął prawie 87%, „Sieci” – 74,07%, a w przypadku „Newsweek Polska” – 70% (por. tabela 4). Trzynastu publikacjom prasowym nie przyporządkowano kategorii negatywizmu. Stanowiły one 17,57% próby badawczej (por. tabela 4).

Tabela 3. Liczba tekstów prasowych spełniających kryteria analizy w tygodnikach opinii, którym przyporządkowano kategorię negatywizmu w poszczególnych tygodniach okresu badawczego

| Tytuł prasowy / data | 1–7 X 2018 | 8–14 X 2018 | 15–21 X 2018 | 22–29 X 2018 | 30 X–5 XI 2018 | 6–13 XI 2018 |
|----------------------|------------|-------------|--------------|--------------|----------------|--------------|
| „Newsweek Polska” | 2 | 2 | 1 | 2 | 0 | 0 |
| „Polityka” | 8 | 4 | 5 | 2 | 1 | 0 |
| „Do Rzeczy” | 5 | 6 | 0 | 2 | 1 | 0 |
| „Sieci” | 8 | 5 | 1 | 3 | 3 | 0 |

Źródło: Opracowanie własne.

Tabela 4. Łączna liczba tekstów prasowych od 1 X do 13 XI 2018, którym przyporządkowano kategorię negatywizmu oraz ich procentowy udział w łącznej liczbie tekstów danego tytułu prasowego stanowiących materiał badawczy

| Tytuł prasowy / kategoria | Łączna liczba tekstów, którym przyporządkowano kategorię <i>negativity</i> | Procentowy udział publikacji ²⁴ |
|---------------------------|----------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| „Newsweek Polska” | 7 | 70,00% |
| „Polityka” | 20 | 86,96% |
| „Do Rzeczy” | 14 | 100% |
| „Sieci” | 20 | 74,07% |
| Razem | 61 | 82,43% |

Źródło: Opracowanie własne.

W tabelach 5–7 autor wskazał liczbę publikacji, zaklasyfikowanych odpowiednio do „ramy negatywnej” i „ramy pozytywnej” w poszczególnych tytułach

²⁴ Autor poszczególne wartości wyrażone w punktach procentowych zawarte w kolumnie „Procentowy udział publikacji” otrzymał, dzieląc łączną liczbę tekstów, którym przyporządkowano kategorię *negativity* przez łączną liczbę tekstów prasowych poddanego analizie tytułu prasowego. Na przykład wartość 70% dla „Newsweek Polska” otrzymano, dzieląc 7 przez 10. Wykorzystano zatem dane liczbowe znajdujące się w tabeli 2 i 4.

prasowych wraz z ich udziałem wyrażonym w punktach procentowych w materiale badawczym analizowanych tygodników. Najwyższy odsetek procentowy publikacji zaklasyfikowanych do „ramy negatywnej” wyróżniono w tygodnikach „Polityka” oraz „Newsweek Polska”, odpowiednio – 78,26% i 70% wszystkich tekstów spełniających kryteria analizy. Z kolei w tygodnikach „Do Rzeczy” i „Sieci” nie odnotowano tekstów prasowych reprezentujących „ramę negatywną”. Polaryzacja podziału pomiędzy tygodnikami prawicowo-konserwatywnymi oraz lewicowo-liberalnymi wyraziła się również w liczbie publikacji zaklasyfikowanych do „ramy pozytywnej”. Najwyższy odsetek procentowy publikacji zaklasyfikowanych do „ramy pozytywnej” odnotowano w tygodnikach „Do Rzeczy” oraz „Sieci”, odpowiednio – 78,57% i 77,78%, a najniższy w tygodnikach „Polityka” i „Newsweek Polska” – odpowiednio 13,04% i 20% (por. tabela 7).

Tabela 5. Liczba publikacji prasowych zaklasyfikowanych do „ramy negatywnej” w tygodnikach opinii w poszczególnych tygodniach okresu badawczego

| Tytuł prasowy / data | 1–7 X 2018 | 8–14 X 2018 | 15–21 X 2018 | 22–29 X 2018 | 30 X–5 XI 2018 | 6–13 XI 2018 | Razem |
|----------------------|------------|-------------|--------------|--------------|----------------|--------------|-------|
| „Newsweek Polska” | 3 | 1 | 1 | 2 | 0 | 0 | 7 |
| „Polityka” | 7 | 4 | 5 | 2 | 0 | 0 | 18 |
| „Do Rzeczy” | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| „Sieci” | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |

Źródło: Opracowanie własne.

Tabela 6. Liczba publikacji prasowych zaklasyfikowanych do „ramy pozytywnej” w tygodnikach opinii w poszczególnych tygodniach okresu badawczego

| Tytuł prasowy / data | 1–7 X 2018 | 8–14 X 2018 | 15–21 X 2018 | 22–29 X 018 | 30 X–5 XI 2018 | 6–13 XI 2018 | Razem |
|----------------------|------------|-------------|--------------|-------------|----------------|--------------|-------|
| „Newsweek Polska” | 1 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 2 |
| „Polityka” | 2 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 3 |
| „Do Rzeczy” | 2 | 6 | 0 | 2 | 1 | 0 | 11 |
| „Sieci” | 2 | 5 | 4 | 4 | 3 | 3 | 21 |

Źródło: Opracowanie własne.

Tabela 7. Procentowy udział publikacji prasowych przyporządkowanych do „ramy negatywnej” i „ramy pozytywnej” w poszczególnych tytułach prasowych w okresie badawczym 1 X–13 XI 2018²⁵

| Tytuł prasowy / kategoria | „Rama negatywna” | „Rama pozytywna” |
|---------------------------|------------------|------------------|
| „Newsweek Polska” | 70% | 20% |
| „Polityka” | 78,26% | 13,04% |
| „Do Rzeczy” | 0% | 78,57% |
| „Sieci” | 0% | 77,78% |

Źródło: Opracowanie własne.

Aż 61 spośród 74 tekstów prasowych (co stanowi 82,43% materiału badawczego) odwoływało się do wydarzeń, którym można było przypisać kategorię negatywizmu. Obecność *negativity* jako kryterium selekcji informacji w przeważającej części tekstów prasowych zostało zasadniczo w dwojaki sposób wykorzystane w tekstach prasowych: do współtworzenia negatywnego wizerunku Kościoła katolickiego przez tygodniki lewicowo-liberalne oraz do budowania pozytywnego wizerunku instytucji eklezjalnej przez tygodniki prawicowo-konserwatywne.

Autor wskaże reprezentatywne przykłady tekstów prasowych, zaliczonych do poszczególnych ram interpretacyjnych. Należy zauważyć, że temat filmu *Kler* zdominował agendę medialną. Spośród 74 publikacji dotyczących Kościoła katolickiego aż 59 nawiązywało w sposób bezpośredni do dzieła Wojciecha Smarzowskiego.

„Rama negatywna” została potwierdzona w publikacjach poprzez prezentację osób duchownych jako osób żyjących niezgodnie z tożsamością kapłańską bądź zakonną bez jakiegokolwiek woli poprawy własnego życia moralno-religijnego. Koncepcja posoborowa tożsamości kapłańskiej zakłada m.in. właściwy dystans od polityki, brak sojuszu tronu i ołtarza²⁶. Tymczasem w wielu publikacjach prasowych autorzy wskazywali w tej kwestii uchybienia duchownych i konsekrowanych.

Tomasz Lis zauważa, że „w *Klerze* nie ma bowiem niczego, o czym nie mówiliby się na chrzcinach, weselach i pogrzebach – o pazerności księży. Oraz w mediach – o zapewne bardzo licznych przypadkach pedofilii. Niby wszyscy wiedzieli,

²⁵ Uzyskane wyniki autor uzyskał, dzieląc łączną liczbę publikacji danego tytułu prasowego zaklasyfikowane do „ramy negatywnej”/„ramy pozytywnej” przez łączną liczbę tekstów prasowych analizowanego tytułu prasowego. Na przykład wynik 78,26% dla „ramy negatywnej” tygodnika „Polityka” otrzymano, dzieląc 18 przez 23. Wykorzystano zatem dane liczbowe zawarte w tabeli 2 i 5. Sumaryczny procentowy udział publikacji zaklasyfikowanych do „ramy negatywnej” i „ramy pozytywnej” nie sumuje się do 100, ponieważ wśród analizowanych tekstów były również krótkie publikacje o charakterze informacyjnym lub teksty, w których autor dystansuje się od oceny moralnej osób duchownych i Kościoła katolickiego. Ogółem takich publikacji było 12 (por. M. Meller, *To nie jest felieton o „Klerze”*, Newsweek Polska 2018, nr 42, 37; J. Wróblewski, *Biznes złoty, ale skromny*, Polityka 2018, nr 44, 82–84; A. Leszczyński, *Papież i husaria wyklęta biją bolszewika*, Polityka 2018, nr 45, s. 53–55; A. Niewińska, *Kasa na „Kler”*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 26–27; *Sygnalista nadaje*, Sieci 2018, nr 40, 26–27).

²⁶ P. Mazurkiewicz, *Niepolityczna polityczność Kościoła*, Chrześcijaństwo, Świat, Polityka, 13 (2017) 2, 5–20.

ale katharsis było potrzebne. Szczególnie teraz, gdy Kościół ostentacyjnie poszedł pod rękę z PiS, dając wszystkim do zrozumienia, że de facto jest ponad prawem²⁷. Redaktor naczelny tygodnika „Newsweek Polska” przywołuje osobę o. Rydzyka: „Symbioza władzy z biznesem ojca dyrektora jest beczelnie jawna. [...] Wrzód pęczniał. I właśnie pęka. Jarosław Kaczyński powiedział kiedyś, że ZChN to droga do dechrystianizacji Polski. Okazało się, że tę drogę sam z Rydzykiem wytyczył²⁸. W podobnej tonacji, na temat sojuszu hierarchów Kościoła katolickiego z partią Prawo i Sprawiedliwość, wypowiada się na łamach „Polityki”, jej redaktor naczelny, Jerzy Baczyński: „Poirytowanie władzy łatwo zrozumieć, bo Smarzowski na kilka tygodni przed wyborami ugodził w najważniejszego dziś koalicjanta „zjednoczonej prawicy”. Kościół instytucjonalny, ogromna większość biskupów i kleru wciąż dają ideową i moralną osłonę rządzącym, faktycznie autoryzując PiS jako jedyną partię polskich katolików, polityczną emanację Kościoła i wiary²⁹. W kontekście zaangażowania hierarchów w życie polityczne, Zbigniew Mikołajko określa katolicyzm polski mianem „katolicyzmu politycznego”³⁰. Filozof religii stwierdza, że „za zbyt bliski sojusz władzy kościelnej i świeckiej przyjdzie zapłacić Kościołowi instytucjonalnemu. Kościół jest w tej chwili bardziej nielubiany niż politycy³¹. Z kolei Cezary Michalski w następujący sposób dokonuje opisu kondycji współczesnego Kościoła katolickiego w Polsce: „Kiedy miliony Polaków zagłosowały na Ruch Palikota, postępowała klerykalizacja polskiego państwa i prawa, rozkwitała religia smoleńska, a ostateczny koniec ugrupowania [Ruch Palikota] zbiegł się z momentem, kiedy władzę w Polsce przejęła najbardziej patologiczna koalicja tronu Kaczyńskiego z ołtarzem Rydzyka. Dziś, kiedy miliony Polaków chodzą na *Kler*, katecheci niepodzielnie rządzą w polskich szkołach, Ziobro usuwa nazwiska księży z ujawnionej przez jego ministerstwo listy pedofilów, Kaczyński, Morawiecki i Gowin zasilają milionami złotych z budżetu państwa imperium Rydzyka, a wielu biskupów i księży otwarcie uczestniczy w kampanii wyborczej Prawa i Sprawiedliwości”³².

Adam Grzeszak w artykule *Maryja od megawatów* prezentuje klasztor na Jasnej Górze jako beneficjenta państwowych spółek zarządzających energetyką polską. Z tekstu można wywnioskować, że zakon paulinów, wykorzystuje fakt sprawowania kurateli nad kaplicą Cudownego Obrazu do osiągnięcia doczesnych celów materialnych, a ponadto zezwala, aby przestrzeń sakralna była wykorzystywana do celów politycznych:

„Zawieramy tobie Maryjo, Jasnogórska Pani, wszystkie sprawy energetyki polskiej, jej bezpieczeństwo, rozwój, unowocześnienie, służbę tysięcy naszych kolegów w dzień i w nocy, bez ustanku z poświęceniem i narażeniem życia. Oddajemy

²⁷ T. Lis, *Kler i Polska*, Newsweek Polska 2018, nr 41, 2.

²⁸ Tamże.

²⁹ J. Baczyński, *Kler nasz powszedni*, Polityka 2018, nr 40, 6.

³⁰ A. Sowa, *Plutony różańca* (rozmowa z Z. Mikołajko), Polityka 2018, nr 40, 31.

³¹ Tamże, 33.

³² C. Michalski, *Ocalić wiarę*, Newsweek Polska 2018, nr 44, 21–22; por. także A. Pawlicka, *To, co mnie wkurza* (rozmowa z Wojciechem Smarzowskim), Newsweek Polska 2018, nr 41, 11–14.

ci w opiekę naszych przełożonych. Wyproś wszystkim mądrość i odpowiedzialność w podejmowanych decyzjach” – modlił się na Jasnej Górze minister energii Krzysztof Tchórzewski, wygłaszając „Akt zawierzenia energetyków polskich Matce Bożej Królowej Polski”. Akt został poparty hojnymi darami – finansowymi i materialnymi – złożonymi przez energetyczne spółki Skarbu Państwa³³.

Wizerunek negatywny Kościoła współbudowały także te publikacje, które prezentowały przełożonych kościelnych jako osoby biernie, nie reagujące na ciężkie grzechy duchownych (alkoholizm, pedofilia, łamanie celibatu, chciwość na pieniądze), ukrywające je oraz lękające się ich upublicznienia. Scenarzysta *Kleru*, Jacek Rzehak, zauważa na łamach „Polityki”, że brak współpracy polskich władz kościelnych z twórcami dzieła artystycznego wyrażający się w odmowie producentowi filmu wynajmu potrzebnych w ekranizacji obiektów sakralnych, dowodzi niezrozumienia podjętego tematu ze strony hierarchów Kościoła i niewykorzystania przez nich szansy na samooczyszczenie³⁴. Aleksandra Pawlicka stwierdza, że biskupi, którym zależy na ujawnieniu przypadków pedofilii w polskim episkopacie nie są liczni i do nich należą, jej zdaniem, biskupi Libera, Guzdek, Kamiński, Czaja. Ujawnione przypadki księży skazanych lub oczekujących na wyrok stanowią „wierzchołek góry lodowej”³⁵. Pawlicka zauważa, że „gdy na posiedzeniu episkopatu prymas Polak zaproponował przygotowanie raportu, biskupi nie kryli niezadowolenia. Zwłaszcza w kuluarach wielu deklarowało, że nie podporządkuje się wytycznym. Propozycja prymasa zakłada bowiem nie tylko zebranie informacji o duchownych z prawomocnym wyrokiem i tych, przeciwko którym prowadzone jest śledztwo, ale też o przypadkach znanych biskupom z przeszłości. To właśnie budzi opór, bo który z hierarchów będzie chciał donieść na samego siebie? Który przyzna, że wiedział, a nie powiedział? Choć właśnie ujawnienie tej wiedzy mogłoby przerwać wieloletnią znowę milczenia i uruchomić proces oczyszczania Kościoła z zarzutu krycia pedofilów”³⁶. Autorka wskazuje również nazwiska wysoko postawionych duchownych, którzy ukrywali przed papieżem Janem Pawłem II ujawnienie afery z arcybiskupem Paetzem: arcybiskup Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, kardynał Angelo Sodano, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej, kardynał Stanisław Dziwisz, ówczesny osobisty sekretarz papieża oraz arcybiskup Marek Jędraszewski, ówczesny biskup pomocniczy poznański³⁷.

Zdaniem Adama Szostkiewicza, kryzys pedofilski w Kościele katolickim przypada w dużej mierze na lata pontyfikatu Jana Pawła II. Publicysta „Polityki” stawia pytanie o przyczyny bierności papieża Wojtyły wobec seksualnych nadużyć meksykańskiego księdza Maciela Delgado, czy też decyzji o nominacji kardynalskiej dla Amerykanina Bernarda Lawa, który za masowe tuszowanie kościelnych skandali pedofilskich nie poniósł kary³⁸. Szostkiewicz przywołuje próbę uzasadnie-

³³ A. Grzeszak, *Maryja od megawatów*, *Polityka* 2018, nr 41, 39.

³⁴ U. Schwarzenberg-Czerny, „*Kler*” od zaplecza, *Polityka* 2018, nr 41, 91–93.

³⁵ A. Pawlicka, *Kto złamie znowę milczenia*, *Newsweek Polska* 2018, nr 43, 20.

³⁶ Tamże; por. także J. Podgórska, *Mapa zła* (rozmowa z J. Scheuring-Wielgus), *Polityka* 2018, nr 40, 7.

³⁷ A. Pawlicka, *Kto złamie....* art.cyt., 22–23.

³⁸ A. Szostkiewicz, *Rysy na spiżu*, *Polityka* 2018, nr 42, 15–16.

nia postawy Wojtyły, dokonaną przez byłego jezuitę, Stanisława Obirka: „zdaniem Obirka zasadniczym kryterium dla papieża Wojtyły w sprawach kościelnych była lojalność wobec doktryny i instytucji”³⁹.

Nie zabrakło również takich publikacji, w których osoby duchowne/zakonne zostały przedstawione jako osoby pozbawione woli poprawy własnego życia moralno-religijnego. W opinii Pawlickiej, redaktorki „Newsweeka” w kontekście transparentnych działań polskiego Kościoła dotyczących walki z pedofilią czy ujawnieniem danych statystycznych na ten temat, „bez nacisku Watykanu i opinii społecznej na zmiany w polskim Kościele nie ma wielkich szans”⁴⁰. Podobnego zdania jest Wojciech Smarzowski, który powątpiewa w dobre intencje Kościoła dotyczące jego oczyszczenia i transparentności, a raczej myśli o drugiej części filmu *Kler*, w której filmowy „arcybiskup Mordowicz wysłał kłona księdza Lisowskiego, który rusza od kurii do kurii i niszczy odpowiednie archiwa kościelne”⁴¹. Brak woli poprawy życia moralnego Kościoła dowodzi również reakcja przełożonych Towarzystwa Chrystusowego na wyrok sądu skazującego zakonnika – pedofila na karę więzienia, a zakonowi, do którego przynależał, zasądził wysokie odszkodowanie: „Katarzyna miała 13 lat, gdy znajomy ksiądz ją porwał, uwięził i przez kilkanaście miesięcy gwałcił. Oprawca przesiedział w więzieniu cztery lata, a jego ofiara do dziś nie poradziła sobie z traumą i potrzebuje stałej opieki. Katarzyna pozwała Towarzystwo Chrystusowe (zakon, do którego należał ksiądz) o odszkodowanie – sąd przyznał jej milion złotych zadośćuczynienia oraz dożywotnią rentę. Potem wyrok potwierdził sąd apelacyjny. Towarzystwo Chrystusowe płacić nie zamierza (argumentacja: zakon nie wiedział o zachowaniu księdza) i zapowiada kasację do Sądu Najwyższego”⁴².

W kilku przypadkach autorzy tekstów prasowych wskazali nazwiska tych duchownych lub osób zakonnych, wobec których postawione zostały oskarżenia o popełnienie grzechów ciężkich (alkoholizm, pedofilia, łamanie celibatu, chciwość na pieniądze) lub pośrednio z nimi powiązanych, m.in. wskazano osobę arcybiskupa Juliusza Paetza⁴³ oraz ks. Georga, starszego brata papieża emeryta Ratzingera, w którego chórze chłopięcym miało dojść do ok. 500 przypadków nadużyć seksualnych⁴⁴.

Jeśli chodzi o „ramę pozytywną”, film *Kler* stał się okazją do podjęcia przez autorów publikacji prasowych dyskusji nad zasadnością zarzutów stawianych instytucjonalnemu Kościołowi katolickiemu, dotyczących skali uzależnień duchowieństwa od alkoholu, łamania celibatu, chciwości na dobra materialne, czy też grzechu pedofilii. Zobrazowana przez Smarzowskiego skala zarzutów zostaje potraktowana przez analizowane tygodniki prawicowe jako atak na chrześcijaństwo, a film *Kler* jako „prezent nieudany, brzydki i skandaliczny na 100-lecie niepodle-

³⁹ Tamże, 16.

⁴⁰ A. Pawlicka, *Kto złamie znowę...*, art.cyt., 23.

⁴¹ J. Wróblewski, *Wstajemy z kolan* (rozmowa z W. Smarzowskim), *Polityka* 2018, nr 40, 17.

⁴² MG, *Ofiarom księży pedofilów należą się pieniądze*, *Newsweek Polska* 2018, nr 42, 36

⁴³ A. Pawlicka, *Kto złamie znowę...*, art.cyt., 20–23.

⁴⁴ *Wstyd za pedofilię*, *Polityka* 2018, nr 40, 10.

głości Polski”⁴⁵. W opinii wieloletniego redaktora naczelnego tygodnika katolickiego „Niedziela” i moderatora Ruchu „Europa Christi”, ks. Ireneusza Skubisia, „Kościół wzywa do pokuty za grzechy. I jednocześnie Kościół jest piękny, daje życie, daje Dekalog, daje wspaniałą nadzieję człowiekowi. Kościół ma także przełożenie na życie społeczne, działa charytatywnie, wspomaga biednych i chorych, pociesza cierpiących. To jest wspaniała robota Kościoła. Tymczasem we wspomnianym wcześniej filmie widzimy jedynie ohydę, która też jest obecna. Nie jest jednak istotą Kościoła, ale jedynie marginesem”⁴⁶. Podobnie uważa Jan Rokita, dla którego obraz Kościoła w ujęciu Smarzowskiego jest wyraźnie przerysowany i powinien u uważnego widza wzbudzić pytanie o wiarygodność przekazu. Rokita określa Smarzowskiego mianem „wulgarnego nihilisty”, który żywi równą odrazę do wszystkich⁴⁷.

Tomasz Lis, redaktor naczelny tygodnika „Newsweek Polska”, deklaruje, że ma świadomość, że wielu duchownych katolickich żyje i pracuje zgodnie z ideałem powołania kapłańskiego czy zakonnego: „Warto przy okazji pamiętać, że bardzo nie fair jest stygmatyzowanie wszystkich księży – zresztą tak jak jakiegokolwiek innej grupy [...]. Prawem Wojciecha Smarzowskiego było przerysowanie wynaturzeń i grzechów – filmów nie robi się linijką i kropłomierzem. Ale nie można wszystkich księży wrzucać do jednego worka. Także dlatego, że wielka rzesza ludzi doznała z ich strony wyłącznie dobra”⁴⁸. Należy jednocześnie zauważyć, że tej deklaracji redaktora naczelnego „Newsweeka” towarzyszy ogromna dysproporcja liczby tekstów prasowych zaliczonych do „ramy negatywnej” wobec „ramy pozytywnej” (70% wobec 20%), która w żaden reprezentatywny sposób nie odzwierciedla skali problemu (por. tabela 7). Nawet jeśli „Newsweek Polska” przedstawia dzieła dobroczynne ojców kapucynów (jadłodajnia dla bezdomnych w Warszawie przy ul. Miodowej), to jednak na pierwszej stronie publikacji *Dwudziestu jeden i Bóg* zostają wyeksponowane słowa współbudujące wizerunek negatywny Kościoła: „Kościół dopuścił się wielu grzechów, ale przecież to nieprawda, że duchowni to sami chciwcy i pedofile”⁴⁹ oraz następujący fragment wypowiedzi brata Szymona, kapucyna i duszpasterza młodzieży „Jestem żołnierzkiem na pierwszej linii. A ciągle słyszę, że moi generałowie tkwili w jakimś bagnie”⁵⁰. Piotr Skwieciński na łamach „Sieci” stwierdza, że „Smarzowskiemu nie chodzi o oczyszczenie Kościoła. Bo kiedy atakuje się jakąś zbiorowość tak totalnie i uogólniająco, reakcją nie może być żadne katharsis, tylko zacięta obrona status quo. Reżyser o tym wie. Ale idzie mu nie o usunięcie brudu, tylko o wyzwolenie Polaków od religii”⁵¹. Redaktorzy tygodnika „Sieci” wskazują, że powstanie filmu *Kler* nie jest znakiem zatroskania jego twórców o samooczyszczenie się Kościoła katolickiego: „Tymczasem michnikowszczyzna znów gra w głupekta i przekonuje świat, że film «Kler» po-

⁴⁵ A. Ceyrowski, *Abyśmy byli jedno* (rozmowa z ks. I. Skubisem), Sieci 2018, nr 41, 72.

⁴⁶ Tamże, 73.

⁴⁷ J. Rokita, *Smarzowski u kresu nocy*, Sieci 2018, nr 43, 42–44.

⁴⁸ T. Lis, dz.cyt.

⁴⁹ Newsweek Polska, 2018, nr 41, 16.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ P. Skwieciński, *Duchowe dzieło IV Departamentu*, Sieci 2018, nr 41, 30.

wstał z życzliwości do Kościoła i z umiłowania chrześcijaństwa. Ma być ozdrowieńczy i oczyszczający. Według tej logiki Żydzi w III Rzeszy powinni traktować film «Żyd Süss» jako życzliwy gest ze strony nazistów. Sztuczka z «oczyszczaniem» śmierdzi na kilometr i po tych prawie 30 latach tylko najwięksi idioci mogą kupić tak tanią bajeczkę⁵². W opinii Pawła Lisickiego film *Kler* należy odczytywać w kluczu mechanizmu prowokacji – sztuki wywołującej skandal⁵³, a dla Piotra Semki jako „tramwajowy antyklerykalizm”⁵⁴.

Oprócz publikacji bezpośrednio odnoszących się do filmu *Kler*, odnotowano także inne publikacje współbudujące pozytywny wizerunek Kościoła i podejmujące m.in. temat działalności Stowarzyszenia Pomocy Kościołowi w Potrzebie⁵⁵, zagrożenia ideologią gender i roli Kościoła jako obrońcy wartości nienegocjowalnych⁵⁶, znaczenia duchowieństwa polskiego w odzyskaniu przez Polskę niepodległości⁵⁷. Takie teksty prasowe współbudowały pozytywny wizerunek Kościoła, stąd zaklasyfikowane zostały do „ramy pozytywnej”. Autorzy tygodników prawicowych podważyli zatem wizję Kościoła katolickiego, zmagającego się wyłącznie z aferami moralno-obyczajowymi duchowieństwa, i wskazali wybrane sylwetki osób duchownych/zakonnych, będące wzorem realizacji ideału powołania kapłańskiego i zakonnego. Wiele uwagi poświęcono osobie Jana Pawła II, którego sylwetka została przypomniana z racji obchodzonej w październiku 2018 r. 40. rocznicy jego wyboru na urząd biskupa Rzymu⁵⁸.

W artykule *Papież z Polski* tygodnik „Newsweek Polska” podjął również temat osoby Jana Pawła II, ale w politologicznej perspektywie konklawe z 1978 r. Zabrał w tekście odniesienia to pozytywnych przykładów realizacji tożsamości i życia kapłańskiego oraz zakonnego, natomiast tekst kończy się podejrzeniem wysuniętym pod adresem przedstawicieli duchowieństwa o popełnienie grzechów ciężkich: „Wiele osób przewidywało, że po mocnych rządach naszego rodaka Kościół znajdzie się w kryzysie – i rzeczywiście znalazł się. Świadczy o tym dymisja Benedykta XVI, sprzeczny wobec nauczania Franciszka, a wreszcie eksplozja wszystkich afer finansowych i pedofilskich”⁵⁹. Tym samym przekaz tygodnika „Newsweek Polska” dotyczący wizerunku Kościoła jest czytelny: pontyfikat Jana Pawła II wypełniony był aferami moralno-obyczajowymi kleru, nawet jeśli dostrzega się zasługi papieża w przemianach politycznych Europy.

⁵² *Sygnalista nadaje*, Sieci 2018, nr 40, 26; por. także K. Feusette, *Ciemno pod latarnią*, Sieci 2018, nr 40, 8; S. Janecki, *Antyklerykalizm*, Sieci 2018, nr 40, 42–44.

⁵³ P. Lisicki, *Mechanizm prowokacji*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 3.

⁵⁴ P. Semka, *Film zły*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 18.

⁵⁵ G. Górny, *Chrześcijananie w potrzebie*, Sieci 2018, nr 44, 50–52.

⁵⁶ J. Pospieszalski, *Póki nie jest za późno*, Sieci 2018, nr 44, 126; tenże, *Absurdy gender studies i dobrze zastawiona pułapka*, Sieci 2018, nr 41, 110.

⁵⁷ M. Wikło, *Portret naszej niepodległości*, Sieci 2018, nr 45, 24–28.

⁵⁸ (raw), *Pewność świętości*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 11; F. Musiał, *Pontyfikat przelomu*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 79–81; Ł. Marek, *Reakcja na wybór „w dalekim” kraju*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 81; M. Kindziuk, *Święci rodzice świętego papieża*, Sieci 2018, nr 42, 50–53; G. Górny, *Dziedzictwo Jana Pawła II*, Sieci 2018, nr 42, 54–56.

⁵⁹ K. Nadolski, *Papież z Polski* (rozmowa z Jackiem Moskwą), Newsweek Polska 2018, nr 43, 45.

Dla Marzeny Nykiel film *Kler* stał się okazją do wyeksponowania przez media społecznościowe ofiarnej posługi polskiego Kościoła i księży. Autorka zauważa, że „natychmiast po ukazaniu się plakatu filmu przedstawiającego w sutannach czterech głównych aktorów (Gajosa, Więckiewicza, Braciaka i Jakubika) pojawiła się jego przeróbka. W miejsce aktorów wstawiono wizerunki kapłanów: prymasa Wyszyńskiego, papieża Jana Pawła II, bł. Jerzego Popiełuszki i św. Maksymiliana Kolbego”⁶⁰. Nykiel zaproponowała zatem inny klucz asocjacyjny dotyczący słowa „kler”, przyczyniający się do budowania pozytywnego wizerunku Kościoła i duchownych, w którym z perspektywy historycznej zostają ukazani jako „wsparcie i przyczółek zmian w drodze do wolności”⁶¹. W opinii Nykiel „błąd Wojciecha Smarzowskiego i innych walczących antyklerykałów polega na tym, że nie biorą pod uwagę płaszczyzny duchowej. Nie rozumieją, że wspólnota powołana przez Chrystusa istnieje nieprzerwanie 2000 lat nie dlatego, że składa się wyłącznie z aniołów i superbohaterów, ale dlatego, że grzeszni ludzie zawierają swoje słabe serca wszechmogącemu Bogu”⁶². Jest to zatem przykład publikacji prasowej odsyłającej czytelnika do przestrzeni nadprzyrodzonej, w celu pełniejszego zrozumienia istoty tożsamości kapłańskiej/zakonnej.

3. INTERPRETACJA WYNIKÓW I WNIOSKI

Odnotowano dużą liczbę tekstów prasowych odnoszących się do wydarzeń, którym można przypisać kategorię negatywizmu – ogółem 61 tekstów. Profil pisma nie wpływał na zróżnicowanie stopnia ich obecności w poszczególnych tytułach prasowych.

Podjęcie przez prasę tematów odnoszących się do czegoś negatywnego w Kościele katolickim, faworyzowało obecność interpretacyjnej „ramy negatywnej” w tygodnikach lewicowo-liberalnych, a obecność „ramy pozytywnej” w tygodnikach konserwatywno-prawicowych. Przeprowadzone badania nie potwierdziły, że istnieje korelacja pomiędzy obecnością kategorii negatywizmu w zdarzeniach agendy publicznej oraz sposobem przyporządkowania newsa do „negatywnej ramy” interpretacyjnej.

Autorzy prawicowych tygodników opinii, podejmując polemikę z zarzutami wobec Kościoła, dotyczącymi niemoralnego sposobu życia duchownych, wykorzystują technikę *reframingu*, polegającą na zmianie znaczenia oskarżeń wysuwanych pod adresem instytucji Kościoła oraz na zmianie kontekstu⁶³. Autorzy publikacji tygodników „Do Rzeczy” oraz „Sieci” podważyli prawdziwość zarzutów obecnych w filmie *Kler* postawionych pod adresem osób duchownych.

⁶⁰ M. Nykiel, *Nieoczekiwany efekt „Kleru”*, Sieci 2018, nr 43, 40; por. także T. Terlikowski, *Kościół po „Klerze”*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 22–24.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, 41.

⁶³ P. Guzik, *Communicating migration – Pope Francis’ strategy of reframing refugee issues*, Church, Communication and Culture 3 (2018) 2, 106–135.

Polaryzacja wizerunku prasowego Kościoła katolickiego dokonuje się nie tylko w kontekście doboru ram interpretacyjnych, ale także w perspektywie etycznej, powiązanej z respektowaniem zasady obiektywizmu dziennikarskiego. Problem właściwej oceny zachowywania tejże powinności deontologicznej powiązany jest z utrudnionym publicznym dostępem do danych dotyczących liczby polskich duchownych oskarżonych o molestowanie osób poniżej 18. roku życia. Mimo istnienia dokumentów, w których instytucjonalny Kościół katolicki wypowiada się na temat ochrony osób małoletnich jako priorytowego działania⁶⁴, to jednak całkowite oficjalne dane na ten temat są niedostępne. Tym samym utrudnia to dokładną ocenę respektowania przez polską prasę opinii dziennikarskiej zasady obiektywności. Prasa pravicowa w miejsce fikcyjnych twarzy duchownych zaprezentowanych w filmie Smarzowskiego wskazuje osoby księży i sióstr zakonnych wymienionych z imienia i nazwiska, będących niekwestionowanymi autorytetami moralnymi. Inny przykład zastosowania *reframingu* to potraktowanie kwestii przestępstw seksualnych wobec nieletnich jako punktu wyjścia do dyskusji na inny temat, np. zasadności traktowania ideologii gender czy neomarksizmu jako filozoficznych fundamentów w rozumieniu i tworzeniu współczesnego społeczeństwa.

Negativity jako kryterium selekcji informacji faworyzuje przenikanie tematów z agendy publicznej do agendy medialnej. Aż 61 spośród 74 publikacji odwoływało się do czegoś negatywnego. Prawie wszystkie publikacje prasowe, z którymi można było powiązać *negativity*, odnosiły się do filmu *Kler*, który zajął pierwsze miejsce w agenda-setting w informacjach na temat Kościoła w polskiej prasie opinii. Godne zauważenia jest to, że komunikaty instytucjonalne polskiego Episkopatu oraz komunikaty Stolicy Apostolskiej, podkreślające doniosłość obchodów Synodu Biskupów o Młodzieży, zostały przez polską prasę opinii całkowicie pominięte. Synodowi o Młodzieży należy zdecydowanie przypisać dobre, pozytywne skojarzenia (dzieło nowej ewangelizacji, troska o świętość etc.) oraz jego wyjątkową doniosłość w życiu Kościoła w 2018 r., co potwierdzają wypowiedzi m.in. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, przewodniczącego KEP, oraz ks. Pawła Rytla-Andrianika, rzecznika KEP, watykańskich dyplomatów, czy też watykanistów⁶⁵. Brak natomiast *negativity* w wydarzeniu Synodu, wyjaśnia jego nieobecność w agendzie medialnej polskiej prasy opinii.

⁶⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Kościół wobec grzechu i przestępstwa pedofilii*, <https://episkopat.pl/kosciol-wobec-przestepstwa-pedofilii/> [dostęp: 1.02.2019].

⁶⁵ BP KEP, *Wydarzenia w Kościele w Polsce w 2018 roku*, 31 XII 2018, <https://episkopat.pl/wydarzenia-w-kosciele-w-polsce-w-2017-roku/> [dostęp: 1.02.2019]; Ks. Rytel-Andrianik: *Rok 2018 w Kościele to zwrot w stronę młodzieży*, 31 XII 2018, <https://www.radiowarszawa.com.pl/ks-rytel-andrianik-rok-2018-w-kosciele-to-zwrot-w-strone-mlodziezy/> [dostęp: 1.02.2019]; BP KEP, *Przewodniczący Episkopatu podsumowuje Synod Biskupów o młodzieży (wideo)*, 28 X 2018, <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-podsumowuje-synod-biskupow-o-mlodziezy-wideo/> [dostęp: 1.02.2019]; F. Piana, *Card. Baldisseri: „2018, anno straordinario di una Chiesa in uscita”*, 30.12.2018, <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-12/card-baldisseri-bilancio-pontificato-2018-papa-francesco-sinodo.html> [dostęp: 1.02.2019]; *Sinodo: Accattoli (vaticanista), argomento importante a cui si dà poco rilievo*, 26 IX 2018, <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/9/26/sinodo-accattoli-vaticanista-argomento-importante-a-cui-si-da-poco-rilievo/> [dostęp: 1.02.2019].

Negatywizm jako kryterium selekcji informacji uwyraźnił polaryzację polskiej prasy opinii dotyczącą sposobu postrzegania Kościoła katolickiego. Analiza dowiodła, że *negativity* stało się przyczynkiem do podkreślenia dwóch opozycyjnych stanowisk: stanowiska prokościelnego, wyrażonego przez tytuły „Do Rzeczy” i „Sieci” i antyklerykalnego wyrażonego w publikacjach tygodników „Newsweek Polska” oraz „Polityka”. Wydaje się, że analizowane tytuły prasowe reprezentowały stanowiska skrajne, jednostronne, a tym samym niewiarygodne⁶⁶. Przeprowadzone badania prasoznawcze dowiodły, że negatywizm stanowi ważne kryterium informacji o Kościele katolickim, który uwyraźnia odmienny sposób budowania wizerunku instytucji eklezjalnej przez poszczególnych reprezentantów ogólnopolskich tygodników opinii.

BIBLIOGRAFIA

Literatura przedmiotowa

- Baumgartner F. R., Chaqués Bonafont L., *All news is bad news: Newspaper coverage of political parties in Spain*, *Political Communication* 32 (2015) 2, 268–291.
- Bohle R. H., *Negativism as news selection predictor*, *Journalism Quarterly* 63 (1986) 4, 789–796.
- Brzoza K., *Wybór następcy papieża Benedykta XVI na łamach „Rzeczpospolitej” i „Gazety Wyborczej”*, *Kultura – Media – Teologia* 20 (2015), 57–78.
- Chomik D., *A good priest in the tabloid. Image tendencies and the boundaries of anti-clericalism in the media*, *Media – Biznes – Kultura* 2 (2017), 33–46.
- Contreras D., *Il conflitto come ‘valore’ giornalistico*, *Sphera Publica, Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación* 6 (2006), 77–87.
- Contreras D., *La Iglesia católica en la prensa. Periodismo, retórica y pragmática*, Pamplona 2004.
- Dobek-Ostrowska, *Mediatyzacja polityki w tygodnikach opinii w Polsce – między polityzacją a komercjalizacją*, *Zeszyty Prasoznawcze* 61 (2018) 2 (234), 224–246.
- Entman R., *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, *Journal of communication* 43 (1993) 4, 51–58.
- Galtung J., Ruge M. H., *The structure of foreign news: The presentation of the Congo, Cuba and Cyprus crises in four Norwegian newspapers*, *Journal of peace research* 2 (1965) 1, 64–90.
- González Gaitano N., *Public Opinion and the Catholic Church*, Roma 2010.
- Guzek D., *Konwergencja mediów katolickich w Polsce*, w: *Konwergencja mediów masowych i jej skutki dla współczesnego dziennikarstwa*, red. M. Gierula, P. Szostok, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012, 227–240.
- Guzek D., *Religious memory on Facebook in Times of refugee crisis*, *Social Compass* 66 (2019) 1, 75–93.
- Guzik P., *Communicating migration – Pope Francis’ strategy of reframing refugee issues*, *Church, Communication and Culture* 3 (2018) 2, 106–135.
- Hackett R. A., *Decline of a paradigm? Bias and objectivity in news media studies*, „Critical Studies in Media Communication”, nr 1.3 (1984), 229–259.
- Hečková A.C., *Media negativism as a tool of political communication*, *European Journal of Science and Theology* 12 (2016) 1, 147–154.

⁶⁶ Por. także: R. Leśniczak, *Wizerunek zgromadzeń zakonnych w prasie polskiej (2013–2016)*, Warszawa 2019.

- Kennamer J. D., *News values and the vividness of information*, *Written Communication* 5 (1988) 1, 108–123.
- Leśniczak R., *The communicative role of the Catholic Church in Poland in the 2015 presidential election and its perception by the public*, *Church, Communication and Culture* 1 (2016) 1, 268–285.
- Leśniczak R., *Wizerunek zgromadzeń zakonnych w prasie polskiej (2013–2016)*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2019.
- Leśniczak R., *Wybrane middle range theories of mass communication jako narzędzie interpretacji procesów komunikowania politycznego państw dojrzałej demokracji. Medioznawcze i politologiczne studium przypadku Wir schaffen das!*, *Społeczeństwo. Studia, Prace Badawcze, Dokumenty z Zakresu Nauki Społecznej Kościoła* nr 3 (143), 2018, 154–175.
- Lippmann W., *Public opinion*, New York 1922.
- Mazurkiewicz P., *Niepolityczna polityczność Kościoła*, *Chrześcijaństwo, Świat, Polityka* 13 (2017) 2, 5–20.
- McCombs M., Shaw D., *The Agenda-Setting Function of Mass Media*, w: *Agenda setting: Readings on media, public opinion, and policymaking*, ed. D. Protess, M. McCombs, New York 2016, 17–26.
- O'Neill D., Harcup T., *News values and selectivity*, w: *The handbook of journalism studies*, ed. K. Wahl-Jorgensen, T. Hanitzsch, New York 2009, 161–174.
- Paszkowska T., *Teologia duchowości w formacji osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła posoborowego*, *Duchowość w Polsce* 13 (2011), 57–67.
- Shoemaker P., *News and newsworthiness: A commentary*, *Communications* 31 (2006) 1, 105–111.
- Soroka S.N., *The gatekeeping function: Distributions of information in media and the real world*, *The Journal of Politics* 74 (2012) 2, 514–528.
- Soroka S.N., *Media, public opinion, and foreign policy*, *Harvard International Journal of Press/Politics* 8 (2003) 1, 27–48.
- Tridente G., *Diventare Vaticanista: Informazione religiosa ai tempi del web*, Riga: Edizioni Sant'Antonio 2018.
- Urbański S., *Tożsamość duchowa kapłana w świetle posoborowego nauczania Kościoła*, *Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża* 17 (1999), 173–185.

Komunikaty oficjalne

- Boguszewski R., *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego. Komunikat z Badań CBOS nr 147/2018*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF [dostęp: 1.02.2019].
- BP KEP, *Przewodniczący Episkopatu podsumowuje Synod Biskupów o młodzięży (wideo)*, 28 X 2018, <https://episkopat.pl/przewodniczacy-episkopatu-podsumowuje-synod-biskupow-o-mlodzięży-wideo/> [dostęp: 1.02.2019].
- BP KEP, *Wydarzenia w Kościele w Polsce w 2018 roku*, 31 XII 2018, <https://episkopat.pl/wydarzenia-w-kosciele-w-polsce-w-2017-roku/> [dostęp: 1.02.2019].
- KAI/vaticannews.va/BP KEP, *XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów o młodzięży (3–28 października)*, 3 X 2018, <https://episkopat.pl/xv-zgromadzenie-ogolne-synodu-biskupow-o-mlodzięży-3-28-pazdziernika/> [dostęp: 1.02.2019].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Kościół wobec grzechu i przestępstwa pedofilii*, <https://episkopat.pl/kosciol-wobec-przestępstwa-pedofilii/> [dostęp: 1.02.2019].
- Ks. Rytel-Andrianik: *Rok 2018 w Kościele to zwrot w stronę młodzięży*, 31 XII 2018, <https://www.radiowarszawa.com.pl/ks-rytel-andrianik-rok-2018-w-kosciele-to-zwrot-w-strone-mlodzięży/> [dostęp: 1.02.2019].
- Pankowski K., *O problemach Kościoła w Polsce. Komunikat z Badań CBOS nr 145/2013*, https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_145_13.PDF [dostęp: 1.02.2019].
- Piana F., *Card. Baldisseri: „2018, anno straordinario di una Chiesa in uscita”*, 30 XII 2018, <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-12/card-baldisseri-bilancio-pontificato-2018-papa-francesco-sinodo.html> [dostęp: 1.02.2019].

Sinodo: Accattoli (vaticanista), argomento importante a cui si dà poco rilievo, 26 IX 2018, <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/9/26/sinodo-accattoli-vaticanista-argomento-importante-a-cui-si-da-poco-rilievo/> [dostęp: 1.02.2019].

Artykuły prasowe

- Baczyński J., *Kler nasz powszedni*, Polityka 2018, nr 40, 6.
- Ceyrowski A., *Abyśmy byli jedno* (rozmowa z ks. I. Skubisiem), Sieci 2018, nr 41, 72–75.
- Feusette K., *Ciemno pod latarnią*, Sieci 2018, nr 40, 8.
- Brzózny N., „Kler”: o zdegenerowanym i skleryzowanym Kościele, 19 X 2018, <https://www.rp.pl/Opinie/181019065-Kler-o-zdegenerowanym-i-skleryzowanym-Kosciele.html> [dostęp: 1.02.2019].
- Górny G., *Chrześcijananie w potrzebie*, Sieci 2018, nr 44, 50–52.
- Górny G., *Dziedzictwo Jana Pawła II*, Sieci 2018, nr 42, 54–56.
- Grzeszak A., *Maryja od megawatów*, Polityka 2018, nr 41, 38–40.
- Janecki S., *Antyklerykalizm*, Sieci 2018, nr 40, 42–44.
- Kindziuk M., *Święci rodzice świętego papieża*, Sieci 2018, nr 42, 50–53.
- „Kler” to hit dekady. Już ponad 3 mln widzów, 12 X 2018, <https://www.rp.pl/Film/181019675-Kler-to-hit-dekady-Juz-ponad-3-mln-widzow.html> [dostęp: 1.02.2019].
- Leszczyński A., *Papież i husaria wyklęta biją bolszewika*, Polityka 2018, nr 45, 53–55.
- Lis T., *Kler i Polska*, Newsweek Polska 2018, nr 41, 2.
- Lisicki P., *Mechanizm prowokacji*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 3.
- MG, *Ofiarom księży pedofilów należą się pieniądze*, Newsweek Polska 2018, nr 42, 36.
- Malinowski P., *Posłanka PiS Anna Sobecka interweniuje u ministra w sprawie „Kleru”*, 19 IX 2018, <https://www.rp.pl/Kosciol/180919266-Poslanka-PiS-Anna-Sobecka-interweniuje-u-ministra-w-sprawie-Kleru.html> [dostęp: 1.02.2019].
- Marek Ł., *Reakcja na wybór „w dalekim” kraju*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 81.
- Meller M., *To nie jest felieton o „Klerze”*, Newsweek Polska 2018, nr 42, 37.
- Michalski C., *Ocalić wiarę*, Newsweek Polska 2018, nr 44, 21–23.
- Musiał F., *Pontyfikat przełomu*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 79–81.
- Nadolski K., *Papież z Polski* (rozmowa z Jackiem Moskwą), Newsweek Polska 2018, nr 43, 42–45.
- Niewińska A., *Kasa na „Kler”*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 26–27.
- Nykiel M., *Nieoczekiwany efekt „Kleru”*, Sieci 2018, nr 43, 40–41.
- Pawlicka A., *Kto złamie znowę milczenia*, Newsweek Polska 2018, nr 43, 20–23.
- Pawlicka A., *To, co mnie wkurza* (rozmowa z Wojciechem Smarzewskim), Newsweek Polska 2018, nr 41, 11–14.
- Piotrowska A., *Zagubieni pasterze*, 27 IX 2018, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zagubieni-pasterze-155428> [dostęp: 1.02.2019].
- Podgórska J., *Mapa zła* (rozmowa z J. Scheuring-Wielgus), Polityka 2018, nr 40, 7.
- Pospieszalski J., *Absurdy gender studies i dobrze zastawiona pułapka*, Sieci 2018, nr 41, 110.
- Pospieszalski J., *Póki nie jest za późno*, Sieci 2018, nr 44, 126.
- (raw), *Pewność świętości*, Do Rzeczy 2018, nr 41, 11.
- Reszka P., *Dwudziestu jeden i Bóg*, Newsweek Polska 2018, nr 41, 16–20.
- Rokita J., *Smarzewski u kresu nocy*, Sieci 2018, nr 43, 42–44.
- Schwarzenberg-Czerny U., „Kler” od zaplecza, Polityka 2018, nr 41, 91–93.
- Semka P., *Film zły*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 18–20.
- Skwieciński P., *Duchowe dzieło IV Departamentu*, Sieci 2018, nr 41, 30–33.
- Sowa A., *Plutony różańca* (rozmowa z Z. Mikołajko), Polityka 2018, nr 40, 31–33.
- Sygnalista nadaje*, Sieci 2018, nr 40, 26–27.
- Szostkiewicz A., *Rysy na spiżu*, Polityka 2018, nr 42, 15–17.
- Terlikowski T., *Kościół po „Klerze”*, Do Rzeczy 2018, nr 40, 22–24.
- Wikło M., *Portret naszej niepodległości*, Sieci 2018, nr 45, 24–28.

Wróblewski J., *Biznes złoty, ale skromny*, Polityka 2018, nr 44, 82–84.

Wróblewski J., *Wstajemy z kolan* (rozmowa z W. Smarzewskim), Polityka 2018, nr 40, 16–18.

Wstyd za pedofilię, Polityka 2018, nr 40, 10.

**NEGATIVE CATEGORY AND PRESS IMAGE
OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE CONTEXT
OF THE PREMIERE OF WOJCIECH SMARZOWSKI'S
FILM "KLER"
MEDIA STUDIES OF POLISH OPINION MAGAZINES**

Summary

The author has attempted to answer the following question: what role negativity plays as a criterion for the selection of information and what role it plays in shaping public opinion about the Catholic Church and whether this message, in which there is reference to something negative, favors the use of negative frame by press authors. The background of the analysis is the premiere of Wojciech Smarzewski's film "Kler". The research was aimed at determining the correlation between the presence of the category of negativism in the events of the public agenda and the manner of assigning news to the negative interpretation framework. The research material consists of press articles regarding the identity and activity of the Catholic Church, which have been published in the following national weekly opinion weeklies: "Newsweek Polska", "Polityka", "Do Rzeczy", "Sieci" in the period 1.10–15.11.2018. The author uses press content analysis method and the synthesis and analysis method.

Key words: negativism, image, Catholic Church, film "Kler"

Nota o Autorze

Ksiądz **Rafał LEŚNICZAK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej (Pontificia Università della Santa Croce, Rzym 2010; nostryfikacja doktoratu – Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie 2012). Adiunkt w Katedrze Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Jest autorem ponad 40 publikacji naukowych z zakresu mediów, religii i polityki. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół komunikowania politycznego, analizy wizerunku prasowego instytucji, organizacji, liderów politycznych i religijnych, procesów personalizacji i mediatyzacji, public relations oraz teorii komunikowania masowego. Ostatnio opublikował monografię: *Wizerunek zgromadzeń zakonnych w prasie polskiej (2013–2016)* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2019). Kontakt e-mail: rafalles@vp.pl

KS. MARIAN PARAMUSZCZAK

*Instytut Maryjno-Kolbiański „Kolbianum”, Niepokalanów
Ośrodek Naukowo-Badawczy UKSW*

WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W KATECHEZACH JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: Maryja, „pełna łaski”, Niepokalane Poczęcie, wniebowzięcie, macierzyństwo Maryi, kult maryjny, katecheza maryjna

1. Wprowadzenie. 2. Świętość Maryi w czasie ziemskiego pielgrzymowania. 3. Maryja na pograniczu ziemskiego życia i niebieskiej chwały. 4. Akt Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. 5. Niebieska egzystencja Maryi. 6. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Kult maryjny Jana Pawła II można zauważyć w jego dzieciństwie. Pielgrzymowanie do sanktuarium Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej jest tego najlepszym świadectwem. Jako kapłan, a następnie biskup krakowski wielokrotnie odwiedzał maryjne sanktuaria w Polsce. Świadczą o tym liczne wpisy i zachowane kazania okolicznościowe wygłaszane w owych miejscach¹.

Z duchowej biografii polskiego Papieża można zauważyć, że momentem przełomowym w kulcie Matki Bożej była lektura książki św. Ludwika Grigniona de Montfort, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*². Sam Jan Paweł II lekturę *Traktatu* nazywa momentem wewnętrznym, inspirującym go do nowego stosunku wobec Maryi, który wypływa z jego serca i wprowadza go do rzeczywistości trynitarniej i chrystologicznej³.

¹ Por. Jan Paweł II, *Oto Matka Twoja*, Jasna Góra–Rzym, 1979, 304–306.

² Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort urodził się w 1673 r. w Bretanii. Uczył się u jezuitów, a teologię studiował w Seminarium Duchownym w Paryżu. Po święceniach kapłańskich pracował w szpitalu dla obłąkanych, następnie głosił misje ludowe. Misterium Bożego macierzyństwa Maryi interpretował przede wszystkim na użytek ascezy i pobożności, widząc w nim fundament nauki o tzw. „prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny”, zwanym także przez niego „niewolnictwem maryjnym”.

³ Por. A. Frossard, *„Nie lękajcie się!” Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. z fr. A. Turowiczowa, Kraków: Znak 1982, 141.

Kult do Matki Bożej przejawiał się wielokrotnie podczas pontyfikatu Papieża z Polski. Z jednej strony kreśliły go pielgrzymki do sanktuariów maryjnych na świecie, a z drugiej strony wygłaszane przez niego treści i prezentowane dokumenty o roli Maryi w historii zbawienia. Ojciec Święty wielokrotnie przywoływał nauczanie Ojców Kościoła i interpretował dogmaty mariologiczne. Dogmat o Wniebowzięciu Maryi zaprezentował podczas śródowych audiencji generalnych w 1996 i 1997 r.

Artykuł niniejszy będzie próbą analizy przepowiadania Ojca Świętego na tematy związane z Wniebowzięciem Najświętszej Maryi Panny, zawartym w cyklu siedmiu śródowych katechez. Poddane analizie zostaną następujące katechezy: *Pełna łaski* z 8 V 1996 r.; *Maryja pełna świętości* z 15 V 1996 r.; *Święta przez całe życie święta* z 19 VI 1996 r.; *Zaśnięcie Matki Bożej* z 25 VI 1996 r.; *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary* z 2 VII 1997 r.; *Wniebowzięcie Maryi w Tradycji Kościoła* z 9 VII 1997 r.; *Niebieskie wstawiennictwo Maryi* z 24 IX 1997 r.

Dostrzegamy zatem, że sama treść wspomnianych siedmiu katechez pokazuje nauczanie mariologiczne Papieża, uporządkowane chronologicznie i merytorycznie, których celem jest ukazanie ważnego wydarzenia w życiu Maryi, Jej Wniebowzięcia.

Celem pośrednim pracy jest także ukazanie duchowości maryjnej polskiego Papieża, jego pasterskiej troski o pogłębienie wiary ludu Bożego, jak również wskazanie aspektów rozwijających współczesne myśli mariologiczne w Kościele. Warto zaznaczyć, że katechezy śródowe zostały oparte na tekstach Pisma Świętego, dokumentach Soborów Powszechnych, jak i tekstach Ojców Kościoła. Zatem same w sobie są analizą wielowiekowego nauczania Kościoła w temacie mariologicznym.

W artykule autor wskaże główne założenia teologii mariologicznej Jana Pawła II. Zagadnienie Wniebowzięcia Maryi Papież podejmuje bezpośrednio w czwartej, piątej i szóstej katechezie. Do omawianego tematu przygotowuje w pierwszych trzech katechezach, w których podejmuje rozważania na temat ziemskiego życia Najświętszej Maryi Panny. Akcentuje w nich relację Maryi do Jezusa. Natomiast w siódmej katechezie wyjaśnia egzystowanie Matki Bożej w chwale niebieskiej i płynących z tego faktu skutków dla człowieka.

2. ŚWIĘTOŚĆ MARYI W CZASIE ZIEMSKIEGO PIELGRZYMOWANIA

Pierwsza katecheza *Pełna łaski* została oparta na Ewangelii św. Łukasza: „W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą»” (Łk 1, 26–28). Papież rozpoczyna od słów Anioła Gabriela: „Bądź pozdrowiona”, które w tłumaczeniu francuskim są bliższe oryginałowi greckiemu, czyli „Rozraduj się”. Początek tej katechezy jest jak gdyby kreowaniem atmosfery radości, jaką wprowadził Anioł Gabriel w czasie zwiastowania. Przez odniesienie

do terminu starotestamentalnego „Córa Syjonu” Jan Paweł II odwołuje się do innych swoich wystąpień i zaznacza sposoby obecności Boga wśród swojego ludu, którymi są: przyjście Mesjasza i płodność macierzyńska. „Te sposoby znajdują pełną realizację w osobie Maryi” przez co „[...] Maryja jest zaproszona do rozradowania się przede wszystkim dlatego, gdyż Bóg Ją kocha i napęlnia łaską mając na względzie Jej boże macierzyństwo”⁴. Zaraz po tym stwierdzeniu, Papież przywołuje wiarę Kościoła i doświadczenia świętych, którzy „nauczają, że łaska jest źródłem radości i prawdziwa radość pochodzi od Boga”⁵.

Według Papieża, u Maryi jak i u chrześcijan dar Boży rodzi głęboką radość. Dalej przywołana jest przez Ojca Świętego nauka soborowa stwierdzająca, że „Dziewica z Nazaretu jest pozdrowiona przez anioła w czasie Zwiastowania słowami «pełna łaski» na polecenie Boga” (LG 56). Zawołanie anioła ma jeszcze większą wagę, zawiera bowiem objawienie tajemnicy „zbawczego planu względem Maryi”⁶, o czym już wcześniej pisał Jan Paweł II w Encyklice *Redemptoris Mater*: „Równocześnie pełnia łaski wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, jakie wiąże się z tym, że została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa. Jeśli wybranie to jest kluczowe dla wypełnienia się zbawczych zawierzeń Boga w stosunku do ludzkości; jeśli odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi – to wybranie Maryi jest całkowicie wyjątkowe i jedyne. Stąd także Jej życie jest jedyne i wyjątkowe w tajemnicy Chrystusa” (RM 9).

Powitanie Anioła stwierdza i zapoczątkowuje „pełność łaski”, czyli daru Bożego, będącego dla Maryi udziałem w planach samego Boga. Paradoksalnie Ewangelista św. Łukasz, wkłada w usta Gabriela słowa: „pełna łaski”, tuż przed wypowiedzeniem Jej imienia, co według Papieża świadczy, że w zamysle Pana, treści i wartości owego sformułowania zdominuje się w całej osobowości i życiu Maryi. Analizując dalej to sformułowanie, Jan Paweł II wchodzi w subtelność gramatyki języka greckiego. Maryja jest „pełna łaski” przy swojej „pasywności”, gdyż Boże działanie w oczywisty sposób napęlnia Ją wszystkimi darami. W tej formie gramatycznej, termin ten, ukazuje obraz łaski pełnej i trwałej. Natomiast ten sam czasownik w sensie „obdarzać łaską” jest użyty przez św. Pawła na wskazanie obfitości łaski, którą Ojciec obdarza nas w Umiłowanym: „Przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 5–6).

Wcześniej w encyklice omawiane zagadnienie było poruszone i zgłębione przez Jana Pawła II w kontekście odkupienia Maryi: „List do Efezjan, mówiący o «majestacie łaski», jaką «Bóg i Ojciec [...] obdarzył nas w Umiłowanym», dodaje: «w Nim mamy odkupienie przez krew» (Ef 1, 7). Wedle miary wyrażonej w uroczystym nauczaniu Kościoła, ów «majestat łaski» objawił się w Bogurodzicy

⁴ Katechezy Papieża można odnaleźć w opracowaniu: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Maryja*, red. W. Zega, Kraków–Żabki: Apostolicum – Wydawnictwo M 1999. Dalej skrót: KM, *Pełna Łaski*, 8.05.1996, 3.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

przez to, że została Ona odkupiona «w sposób wznioślejszy». Za sprawą bogactwa łaski Umiłowanego, ze względu na odkupieńcze zasługi Tego, który miał stać się Jej Synem, Maryja została uchroniona od dziedzictwa pierwotnego grzechu” (RM 11).

Zatem ten „wznioślejszy sposób” może być wystarczającym powodem i zapowiedzią przyszłego Wniebowzięcia, będącego szczytem owego majestatu łaski. Papież wskazuje zdumiewające działanie Boga w przypadku Maryi. Maryja nie posiada żadnego tytułu, aby otrzymać informacje o nadejściu Mesjasza. Nie jest Najwyższym Kapłanem, będącym oficjalnym reprezentantem Narodu Wybranego. Nie jest mężczyzną, a tylko młodą dziewczyną bez żadnych realnych wpływów. Co więcej, pochodzi z Nazaretu, miejscowości, nigdy nie cytowanej w Starym Testamencie. Wioska ta nie cieszyła się dobrą reputacją: „Filip spotkał Natanaela i powiedział do niego: «Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa z Nazaretu». Rzekł do niego Natanael: «Czyż może być co dobrego z Nazaretu?»” (J 1, 45–46).

Nadzwyczajna i darmowa interwencja Boga uwydatnia się jeszcze bardziej, gdy Papież nawiązuje do historii Zachariasza i Elżbiety: „Za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan, imieniem Zachariasz, z oddziału Abiasza. Miał on żonę z rodu Aarona, a na imię było jej Elżbieta. Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” (Łk 1, 5–7). O ile w postępowaniu tych małżonków możemy zauważyć postępowanie zmierzające do wyjednania łaski Bożej, to w wypadku Maryi nie mamy o tym żadnej wzmianki, a nawet w Ewangelii nie znajdujemy nic, co mówiłoby o Jej rodowodzie i przeszłości⁷. Ewangelista Łukasz wspomina raczej o Józefie: „[...] posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja” (Łk 1, 26–27). Według Papieża dla św. Łukasza jest oczywiste, iż wszystko u Maryi pochodzi z najwyższej łaski. To, co jest Jej dane, nie pochodzi z jakiegoś tytułu zasług, ale jedynie ze szczególnego upodobania bożego, jest wolny i darmo dany. Kontynuując, Papież zauważa wolę Ewangelisty, chcącego przez redukcję znaczenia osobistych zasług Świętej Dziewicy zaprezentować Maryję jako czysty owoc przychylności Boga do tego stopnia, że anioł używa zawołania „pełna łaski”. To właśnie obfitość tej łaski ukrytej w Maryi powoduje wszelkie Jej bogactwo duchowe⁸.

Na zakończenie katechezy Papież przywołał obfitującą Bożą miłość wyrażaną w różnych miejscach i w różny sposób na kartach Starego Testamentu. U zarania Nowego Testamentu wdzięczność miłosiernej miłości osiąga najwyższy poziom w Maryi. To w Niej, Boże upodobanie świadczy o miłości do Ludu Wybranego, a w szczególności do prostych i biednych, w których osiąga swój szczyt.

Jan Paweł II zachęca w imieniu Kościoła wszystkich wierzących, pokrzepionych słowem Bożym i przykładem świętych, do zwrócenia się do Matki Zbawiciela, aby mogli doświadczyć, tak jak Ona miłości Pana. Maryja ich zaprasza do współ-

⁷ Tamże, 7.

⁸ Tamże.

uczestnictwa w prostocie i ubóstwie, aby naśladowując Jej przykład i za Jej wstawieniem mogli wytrwać w łasce Bożej, która uświęca i przemienia serca⁹.

We wprowadzeniu do drugiej katechezy mariologicznej Papież posłużył się tekstem św. Pawła: „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef. 1, 3–5). Ojciec Święty, komentując wypowiedź Apostoła Narodów, ukazuje szczególną rolę Maryi w historii zbawienia. Polega ona na tym, że sam Bóg wybiera pokorną Niewiastę z Nazaretu i udziela Jej łaski. To wyróżnienie akcentowali Ojcowie Soborowi w sformułowaniu: ...*pełna łaski*, co następnie przyjął w swojej doktrynie cały Kościół, ucząc, że Maryja jest „cała święta i wolna od jakiegokolwiek zmały grzechowej”, „ubogaca od chwili poczęcia blaskiem szczególnej świętości” (LG 56).

Papież w katechezie zaznacza, że to stwierdzenie doktrynalne przeszło długą drogę interpretacji i zostało uroczyście zakończone ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Termin „otrzymująca pełnię łaski”, rozumie się jako wyjątkową Bożą przychylność dla młodej dziewczyny z Nazaretu w perspektywie Jej macierzyństwa. Papież jednak wyjaśnia, że owa „[...] łaska boża w wypadku Maryi działa w sposób szczególny. Maryja była nasycona łaską w sposób intymny i stały, więc uświęcający”¹⁰. Grecki termin *kecharitoméné*, według Papieża, zawiera bogatą interpretację wskazującą na nieprzerwaną i inspirującą działalność Ducha Świętego do zgłębiania tej prawdy przez Kościół¹¹. Tytuł *pełna łaski* określa głębsze znaczenie w rozumieniu osobowości młodej dziewczyny z Nazaretu, która jest uformowana przez łaskę, rozumianą jako Jej szczególne uprzywilejowanie¹².

Następnie Jan Paweł II odwołuje się do kolejnego określenia przywołanego przez Sobór: „cała święta”; „przepełniona w Duchu Świętym i uformowana jako nowe stworzenie” (LG 56). Świętość Maryi polega na tym, że żyła wartościami doskonałymi, od początku swojego życia. Do tych wartości należą: wiara, nadzieja i miłość. Aby poprzeć to rozumowanie, Papież przywołuje Theoteknosa z Livias, biskupa z Palestyny, żyjącego na przełomie VI i VII w. Mówi on tak o Maryi: „święta i cała piękna” i robił aluzje względem Jej narodzin „Ona narodziła się jak cherubinowie, Ta która jest uczyniona z gliny czystej i niepokalanej”¹³.

Papież w słowie *glina* dostrzega znaczenie czystości pierwszego aktu stworzenia, a nawiązanie do cherubinów oznacza absolutną świętość Maryi od Jej poczęcia. Według Jana Pawła II, twierdzenie Theoteknosa z Livias oznacza ważny zwrot w nauce mariologicznej. Ojcowie Kościoła różnie interpretowali oczyszczające działanie łaski w życiu Maryi. Dla św. Efrema, Severiano di Gabala, Jakuba

⁹ Por. tamże.

¹⁰ KM, *Maryja pełna świętości*, 15.05.1996, 3.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, 4.

¹³ Theoteknos z Livias, *Panegyrique pour la fete de l'Assomption*, 5–6.

di Saruga pełnia łaski była niezbędna tylko w chwili Wcielenia. Święty Grzegorz z Nazjanzu akceptował jej obecność również przed aktem wcielenia, natomiast Theoteknos z Livias wymagał czystości absolutnej od początku egzystencji Maryi, twierdząc, że „Ta, która jest przeznaczona stać się Matką Zbawiciela, musi posiadać pełną świętość, bez żadnej zmaży”¹⁴.

Następnym autorem, przywołanym przez Papieża na potwierdzenie świętości Maryi, jest Andrzej z Krety, żyjący w VIII w., będący „pierwszym teologiem widzącym w narodzeniu Maryi nowe stworzenie”¹⁵. Tłumaczy on zagadnienie nowego stworzenia w sposób następujący: „[...] natura odnajduje w Jej osobie, swoje dawne przywileje [...] dzisiaj zaczyna się reforma naszej natury i świata [...] otrzymuje przesłanki drugiego stworzenia”¹⁶. Papież czerpie jeszcze od niego zwrot: „gliny formowanej rękoma bożego Artysty, mającej nawiązanie do pierwotnego piękna Maryi”¹⁷. Właśnie to czyste i niepokalane poczęcie Maryi przedstawia się jako początek nowego stworzenia. „Chodzi w tym przypadku o osobisty przywilej dany wybranej kobiecie, aby być Matką Chrystusa, który rozpoczyna, z woli Boga, czas obfitej łaski dla całej ludzkości”¹⁸.

Jan Paweł II w swojej katechezie jednoznacznie potwierdza, że „Maryja jest pełna łaski uświęcającej od pierwszego momentu swej egzystencji”¹⁹. Za św. Pawłem Papież powtarza, że owa łaska została dana przez Chrystusa (por. Ef 1, 6), a świętość Maryi jest nie Jej zasługą, a darem, jak i tajemnicą Pana Boga.

Katecheza trzecia, zatytułowana *Maryja przez całe życie święta* zastała poprzedzona fragmentem Pisma Świętego: „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssałeś!” (Łk 11, 27–28). Wychodząc od tego tekstu Papież stwierdza: „Definicja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu zajmuje się jedynie pierwszym momentem egzystencji Maryi, w którym została Ona, «zachowana nietknięta od wszelkiej zmaży grzechu pierworodnego»” (Pius IX, *Ineffabilis Deus*, 3).

Następnie Papież stwierdza, że celem papieskiego Magisterium Piusa IX było jedynie wyodrębnienie prawdy „o zachowaniu od grzechu pierworodnego bez zajmowania się zdefiniowaniem świętości Świętej Dziewicy, Matki Zbawiciela” dyskutowanej od stuleci²⁰. Mimo trwających dyskusji teologicznych na poziomie uniwersyteckim, ta prawda była znana i wyznawana wśród wiernego ludu. Papież stwierdza, że Maryja wolna od grzechu pierworodnego została również zachowana od wszelkiego innego grzechu, a otrzymana na początku świętość wypełniła całą Jej egzystencję. Na poparcie tej tezy Papież odwołuje się do Soboru Trydenckiego: „[...] nikt, nie może w całym życiu uniknąć wszystkich grzechów, nawet powszechnych, chyba że, dostąpi się specjalnego przywileju Bożego, jak uznaje Kościół względem Dziewicy Maryi”²¹. Papież, rozważając to stwierdzenie soborowe, potwierdza, że człowiek

¹⁴ Cyt. za: KM, *Maryja pełna świętości...*, dz.cyt., 5.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Cyt. za: tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ KM, *Święta przez całe życie święta*, 19.06.1996, 3.

²¹ Cyt. za: tamże.

żyje w ciągłej predyspozycji do grzechu, a sama łaska nie chroni człowieka przed grzechem. Zatem sama łaska nie zachowuje od grzechu na całe życie²². Wyjątkiem w tym przypadku jest Maryja.

To przekonanie oparte jest na łasce uznanej przez anioła w momencie Zwiastowania. Nazywając Ją „pełną łaski”, «kecharitoméne», „anioł uznaje w Niej kobietę obdarzoną stałą doskonałością i pełnią świętości, bez cienia błędu ani niedoskonałości w porządku moralnym lub duchowym”²³.

Kontynuując rozważanie, Papież wspomina niektórych Ojców Kościoła oraz ich współczesnych następców, którzy nie nabyli jeszcze przeświadczenia o świętości Maryi i twierdzili, że u Matki Bożej mogą wystąpić niedoskonałości i braki moralne. Papież, odwołując się do tekstu biblijnego: „Lecz On im odpowiedział: «Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?»» (Mt 2, 49), odpowiada im, iż tekst ten jakoby świadczący o słabości moralnej Maryi należy interpretować nie jako ukryty zarzut ze strony Jezusa, ale wyłącznie w nawiązaniu do tajemnicy swojego Boskiego synostwa. Również słowa wypowiedziane w Kanie: «Czyż to moja lub twoja sprawa, Niewiasto? Moja godzina jeszcze nie nadeszła» (J 2, 4), nie mogą być również interpretowane jako zarzut. Jezus, będąc świadomy, że jest Mesjaszem, dochowuje posłuszeństwa jedynie woli Ojca, to jednak przystaje na prośbę Maryi. Przede wszystkim odpowiada na wiarę Dziewicy i czyni pierwszy ze swoich cudów podczas wesela w Kanie Galilejskiej²⁴.

Podobnie niektórzy interpretowali w sposób negatywny słowa wypowiedziane przez Jezusa na początku życia publicznego, kiedy Maryja i krewni pragnęli Go zobaczyć. Przytaczając odpowiedź Jezusa na słowa osoby, która Mu rzekła: „Twoja Matka i bracia stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą”, Ewangelista Łukasz daje nam klucz do odczytania zapisu, który uwypukla wewnętrzną postawę Maryi, różniącą się znacznie od postawy „braci” (por. J 7, 5). Nie może to być zarzut, a wprost przeciwnie, Maryja jest tutaj pokazana jako wzór słuchania słowa Bożego. Słowa Jezusa sprzeciwiają się zamiarom braci, wychwalają wierność Maryi wobec woli Bożej oraz wielkość Jej macierzyństwa przeżywanego nie tylko fizycznie, lecz również duchowo.

W następnym akapicie Papież zaznacza, że pochwała Jezusa względem swojej Matki jest dokonana nie w sposób bezpośredni, podkreśla szlachetność postępowania Maryi w świetle stwierdzeń o charakterze ogólnym i ukazuje lepiej solidarność i więź Maryi z ludzkością podążającą trudną drogą świętości²⁵.

W trzeciej katechezie Papież zinterpretował ostatni tekst ewangeliczny, na który powoływali się Ojcowie Kościoła, chcąc znaleźć uchybienie w świętości Maryi. Oto te słowa: „Owszem, ale błogosławieni ci, którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 11, 28). W swojej interpretacji Papież nie widzi w słowach Jezusa wątpliwości co do doskonałości swojej Matki, wprost przeciwnie, podkreśla Jej wierność w zachowywaniu słowa Bożego i głębokie zjednoczenie z Bogiem.

²² Tamże, 4.

²³ Tamże, 5.

²⁴ Tamże, 6.

²⁵ Tamże, 7.

W ostatnim punkcie katechezy, używając słów: „całej świętej”, Jan Paweł II uważa specjalny Boży przywilej pozwalający nam podziwiać wspaniałe rzeczy, jakie dokonały się w Jej życiu poprzez łaskę Bożą. Nie dość tego, przez zwrot *Cala Święta* zostaje wprowadzona nowa wartość teologiczna, która zaznacza że Maryja zawsze i wszędzie była zanurzona w świętości Bożego Syna. Równocześnie pełni łąski wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, jakie wiąże się z tym, że została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa. Wybranie Maryi jest więc fundamentalne do wypełnienia się zbawczych zamierzeń Boga w stosunku do ludzkości. Odwieczne wybranie w Chrystusie i przeznaczenie do godności przybranych synów odnosi się do wszystkich ludzi, to tym bardziej odnosi się do Maryi. Wybranie Niewiasty z Nazaretu jest całkowicie wyjątkowe i jedyne. Zatem Maryja zajmuje szczególne miejsce w tajemnicy Jezusa i Kościoła²⁶.

3. MARYJA NA POGRANICZU ZIEMSKIEGO ŻYCIA I NIEBIESKIEJ CHWAŁY

Czwarta katecheza, zatytułowana *Zaśnięcie Matki Boskiej*, została wygłoszona 26 czerwca 1997 r. Jest ona zaliczana do nielicznych wypowiedzi Papieża, które rodzą żywą dyskusję w środowiskach teologicznych na świecie. Papież wyraźnie stwierdza, że na pewno Matka Boża zmarła, ponieważ zmarł i Chrystus przeszła przez śmierć, bo i On przeszedł przez śmierć.

Ojciec Święty Jan Paweł II jest przekonany, że Pius XII nie zamierzał negować fizycznej śmierci Maryi, ale nie uważał za stosowne potwierdzanie tego faktu w sposób uroczysty. Może dlatego skutkiem owego niedopowiedzenia jest głoszenie przez niektórych teologów hipotez, że Matka Boża została zachowana od śmierci i z ziemskiego życia przeszła bezpośrednio do niebieskiej chwały. Niemniej jednak owe poglądy zaczęły być szerzej znane w XVIII w. „podczas gdy powszechna tradycja głosi, że poprzez śmierć Maryja została wprowadzona do niebieskiej chwały”²⁷.

Wchodząc w sedno zagadnienia katechezy, Biskup Rzymu stawia ważne pytanie i udziela na nie odpowiedzi: „Czy jest możliwe, że Maryja z Nazaretu doświadczyła w swoim ciele dramatu śmierci? Po rozważeniu przeznaczenia Maryi i Jej stosunku do boskiego Syna, słuszna wydaje się odpowiedź twierdząca: skoro umarł Chrystus, trudno byłoby zaprzeczać śmierci Jego Matki”²⁸.

Rodzi się zatem pytanie: jaki sens miałyby śmierć Matki Boskiej, skoro śmierć Jej Syna miała sens zbawczy? Wydaje się, że ta kwestia pozostaje wyłącznie w tajemnicy Boga.

Papież w swoich rozważaniach mariologicznych odwołuje się do skarba myśli Ojców Kościoła: „Święty Jakub z Sarug (zm. 521), według którego, kiedy dla Maryi nadszedł czas pójścia drogą wszystkich pokoleń, to znaczy drogą śmier-

²⁶ Tamże.

²⁷ KM, *Zaśnięcie NMP*, 25.06.1997, 6.

²⁸ Tamże.

ci, chór dwunastu Apostołów zebrał się, aby pogrzebać dziewicze ciało Błogosławionej²⁹. Jego opinie podziela św. Modest z Jerozolimy (zm. 634), który obszerne wypowiada się na temat „błogosławionego zaśnięcia chwalebnej Bożej Rodzicielki”, kończy swoją „pochwałę” gloryfikacją cudownej interwencji Chrystusa, który Ją wskrzesił z grobu, aby przyjąć ze sobą do chwały³⁰. O ile św. Modest na określenie powrotu do życia Matki Zbawiciela mówi o wskrzeszeniu, to św. Jan Damasceński (zm. 704) wspomina o zmartwychwstaniu. Pisze tak: «Trzeba było, aby śmiertelna cześć została złożona, by oblec się w nieśmiertelność, bo również Pan natury nie odrzucił doświadczenia Śmierci. Umiera On bowiem według ciała poprzez śmierć niszczy śmierć, zepsucie ogarnia niezniszczalnością, a umieranie czyni źródłem zmartwychwstania»³¹.

W sposób pośredni sugeruje więc, że Maryja, wracając do życia fizycznego, jest pierwszą osobą zmartwychwstałą po swoim Synu, a przez to przychyła się do Jej wcześniejszej śmierci. Papież natomiast twierdzi: „W Objawieniu śmierć ukazana jest jako kara za grzech”³² oraz dodaje: „Maryja została zachowana od grzechu pierwotnego na mocy szczególnego przywileju Bożego, nie znaczy to, że otrzymała Ona również cielesną nieśmiertelność. Matka nie jest większa od Syna, który przyjął śmierć, nadając jej nowe znaczenie i przemieniając ją w narzędzie zbawcze”³³.

Interesujące wydaje się dodanie w tekście środowiej katechezy słowa „mogła”, sugerującego pewną dwuznaczność: „Maryja, uczestnicząca w dziele odkupieńczym i zjednoczona ze zbawczą ofiarą Chrystusa, mogła podzielić cierpienie oraz śmierć dla odkupienia ludzkości”³⁴. Użycie słowa „mogła” zostawia pewien obszar do polemiki, bo przecież prawdą jest, że uczestniczyła w dziele odkupienia. Jej śmierć nie miała żadnego wpływu na zbawienie świata, ponieważ nie była ona ofiarą. Ofiarę złożył Jej Syn i tylko Jego ofiara mogła dokonać aktu zbawczego. Nowy Testament nie mówi nic na temat śmierci Maryi. Milczenie to według Papieża skłania do przypuszczenia, że nastąpiła ona w sposób zwyczajny, niezastługujący na żadną wzmiankę³⁵.

Nowy Testament nie wspomina również nic o Wniebowzięciu. „Niezależnie od tego, jaka przyczyna organiczna i biologiczna spowodowała z fizycznego punktu widzenia koniec życia ciała, można powiedzieć, że przejście do innego życia było dla Maryi dojrzewaniem łaski w chwale, toteż w tym właśnie przypadku można było pojmować śmierć jako «zaśnięcie»”³⁶. Przez treść tego wywodu, Biskup Rzymu sugeruje śmierć Maryi jako koniec Jej ziemskiego pielgrzymowania. Papież nie wyraził tego w formie dogmatu.

²⁹ Święty Jakub z Sarug, *Mowa o pogrzebie świętej Bożej Rodzicielce*, 88–999. C. Vona, *Lateranum*, 19, (1953), 188.

³⁰ św. Modest z Jerozolimy, *In dormitionem Deiparae semperque Virginis Mariae*, 7, 14 PG 86, 3293–3294, 3311–3312.

³¹ św. Jan Damasceński, *Panegiryk o zaśnięciu Matki Boskiej*, 10: PL 96, 713–714.

³² KM, *Zaśnięcie NMP*, dz.cyt., 7.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże

³⁵ Tamże, 8.

³⁶ Tamże.

Na zakończenie katechezy Papież wspomina myśli św. Franciszka Salezego. Ów święty uważał, że Maryja poniosła śmierć w miłości, z powodu miłości i z miłości³⁷. Zatem można stwierdzić, że w ziemskim pielgrzymowaniu Maryi wyrażeniem miłości były: Kalwaria, Zesłanie Ducha Świętego czy Wniebowstąpienie Jej Syna.

W znaczeniu pastoralnym owa katecheza zmierza do uświadomienia chrześcijanom, że „doświadczenie śmierci wzbogaciło osobę Maryi Panny; mając na uwadze, że w powszechnym losie ludzi, potrafi Ona z większą skutecznością otaczać swym duchowym macierzyństwem tych, którzy przeżywają ostatnią godzinę życia”³⁸.

Katechezę piątą Jan Paweł II zatytułował *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary*. Tym razem rozważanie teologiczne zaczyna Papież od przypomnienia nauki Soboru Watykańskiego II, w którym stwierdzono, że Maryja, „dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej” (LG 59). Poprzez użycie sformułowania wniebowzięta Ojcowie Soborowi zaznaczyli, że Maryja, w odróżnieniu od innych osób umierających w stanie łaski Bożej, wraz z ciałem została wzięta do niebieskiej chwały. Jest to również odwołanie do starej tradycji ikonografii, gdzie Matka Zbawiciela przedstawiona została w chwili „wejścia” wraz z ciałem do nieba³⁹.

Wspomniane wyżej określenie, definiujące dogmat Wniebowzięcia, celowo nie używa słowa „zmartwychwstanie”. Pius XII w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* potwierdza wyniesienie ciała Maryi do chwały niebieskiej i ogłasza tę prawdę jako „dogmat objawiony przez Boga”⁴⁰, choć na temat Jej fizycznej śmierci Ojciec Święty Pius XII milczy.

Jan Paweł II w dalszym rozważaniu, zwraca jednak uwagę, że Wniebowzięcie było od zawsze przedmiotem wiary ludu Bożego. Na potwierdzenie tego faktu przytacza apokryficzne pisma, pochodzące z przełomu II i III w. zatytułowane: *Transitus Mariae*. Pisma te, niekiedy sfabularyzowane, wyrażają jednak wiarę ludu Bożego i pomagają w refleksji na temat losów Maryi po Jej śmierci. Owa tradycja wydaje się, że z czasem doprowadziła do wiary w chwalebne wywyższenie Matki Syna Bożego z duszą i ciałem.

Wiara w Wniebowzięcie Maryi rozwijała się dynamicznie na Wschodzie, a i szybko także rozszerzyła się na Zachodzie. Jednoznacznie ukształtowała się w XIV w. i stała się wiarą powszechną. W ubiegłym stuleciu, bezpośrednio przed ogłoszeniem dogmatu, prawda ta była już powszechnie akceptowana i proklamowana przez wspólnoty chrześcijańskie na świecie⁴¹.

Według Jana Pawła II, Pius XII po konsultacjach teologicznych, poprzez Encyklikę *Deiparae Virginis Mariae*, skłania się do ogłoszenia dogmatu wiary o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny z duszą i ciałem do nieba. Dogmat zostaje ogłoszony 1 listopada 1950 r. i przedstawiony w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, do której odwołuje się nasz Jan Paweł II: „Powszechna jedynomyślność

³⁷ Święty Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej* VII, 13–14.

³⁸ Por. KM, *Zaśnięcie NMP*, dz.cyt., 8.

³⁹ KM, *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary*, 2.07.1997, 2.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Tamże 4.

wyrażana w zwyczajnym nauczaniu Kościoła dostarcza pewnego i rzetelnego dowodu dla wyznania, iż wzięcie ciała Najświętszej Maryi Dziewicy do nieba [...] jest prawdą objawioną przez Boga, musi zatem zostać na stałe i z wiarą przyjęta przez wszystkie dzieci Kościoła”⁴².

Pius XII w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* powołuje się na fragmenty biblijne tej prawdy. Oczywiście Papież przyznaje, że Nowy Testament bezpośrednio nie potwierdza Wniebowzięcia, ale daje wystarczająco wiele przesłanek ukazujących doskonale zjednoczenie życia Najświętszej Dziewicy z życiem Jezusa. Moment cudownego poczęcia Odkupiciela stał się początkiem tej niczym nieprzerwanej jedności, aż do uczestnictwa Jego Matki w ofierze na Kalwarii. Jedność ta, według Papieża, domaga się kontynuacji po śmierci. Maryja doskonale zjednoczona w życiu ziemskim z Jezusem, dzieli z duszą i ciałem Jego przeznaczenie w niebie⁴³.

Jan Paweł II nawiązuje jeszcze raz do Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, przywołując obraz Kobiety, z kart Protoewangelii, która walczy z wężem. W tym obrazie Papież dostrzega Maryję jako nową Ewę. Niewątpliwie nauka Jana Pawła II potwierdza słowa Piusa XII: „Jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa stanowi istotną część i także ostateczne trofeum tego zwycięstwa, tak trzeba było, aby wspólna walka świętej Dziewicy i Syna zakończyła się uwielbieniem Jej dziewiczego ciała”⁴⁴.

W konkluzji Biskup Rzymu stwierdza, że wniebowzięcie jest uwieńczeniem zmagania o zbawienie ludzkości, w którym poprzez wielkoduszną miłość Maryja uczestniczyła u boku swego Syna.

4. AKT WNIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY

W piątej katechezie Jan Paweł II nakreślił i scharakteryzował Wniebowzięcie jako prawdę wiary trwale uformowaną przez Kościół hierarchiczny i przyjętą przez rzesze wiernych. W kolejnej katechezie Papież przedstawia Wniebowzięcie jako część Bożego planu, w którym szczególne miejsce zajmuje Maryja.

Jan Paweł II zauważa, że prawda o Wniebowzięciu Maryi została zasygnalizowana już w pierwszych wiekach. W tym kontekście przywołuje licznych autorów z pierwszych wieków. Na przykład cytuje pismo św. Germana z Konstantynopola (zm. 733 r.), który włożył w usta Jezusa następujące słowa „Trzeba, abyś i ty była tam gdzie ja jestem, matko nieodłączna od twego Syna”⁴⁵.

Papież stwierdza następnie, że zasadnicza przyczyna Wniebowzięcia, według Tradycji kościelnej, jest zawarta w macierzyństwie Maryi. Ślad tej opinii zostaje wskazany w apokryficznym tekście z V w. przypisywanym Pseudo-Melitonowi. Przedstawiona jest tam osoba Chrystusa, który prowadzi rozmowę z Piotrem

⁴² Pius XII, *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950), 757.

⁴³ KM, *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary*, dz.cyt., 6.

⁴⁴ Pius XII, dz.cyt.

⁴⁵ Święty German z Konstantynopola, *Homilia III In dormitionem sanctae Dei Genetricis*, PG 98, 360.

i innymi Apostołami. Pyta ich, na jaki los zasłużyła Jego Matka. Odpowiedzią są słowa wypowiedziane przez jednego z nich: „Panie, wybrałeś sobie tę służebnicę, aby stała się Twoim niepokalanym mieszkaniem [...]. Wydaje się zatem słuszne nam, Twoim Sługom, abyś Ty, który zwyciężywszy śmierć królujesz w chwale, wskrzesił ciało Twojej matki i zaprowadził ją, pełną radości do nieba”⁴⁶. Wynika zatem, że Boże macierzyństwo jest fundamentem Jej chwalebного przeznaczenia⁴⁷.

Jan Paweł II przytacza dzieła św. Germana, przez co przybliży nam jego poetyckie utwory wychwalające istniejącą miłość między Synem i Matką: „Tak jak dziecko szuka i pragnie obecności swej matki i tak jak matce podoba się przebywać razem z synem, tak też trzeba było, abyś i ty, której macierzyńska miłość do Syna i Boga nie pozwala o sobie wątpić, powróciła do Niego. A czyż nie trzeba było, aby tenże Bóg, który darzył cię prawdziwie synowską miłością, wziął cię do siebie?”⁴⁸.

Jednakże według opinii Papieża, istnieją Ojcowie Kościoła, m.in. św. Jan Damasceński, którzy wskazują kolejne uzasadnienie przywileju wniebowzięcia. Dla św. Jana Damasceńskiego jest to zależność między udziałem w męce Zbawiciela, a chwalebnyim przeznaczeniem Maryi: „Trzeba było, aby ta, która widziała swego Syna na krzyżu i której serce przeszły miecz boleści, [...] mogła kontemplować tegoż Syna zasiadającego po prawicy Ojca”⁴⁹. To właśnie w świetle tajemnicy paschalnej Chrystusa najwyraźniej widać, według interpretacji Papieża, stosowność, aby Maryja – tak jak Jej Syn – przeszła po śmierci do chwały niebieskiej.

Sobór Watykański II wskazał jeszcze inną przyczynę, do której odwołuje się Papież, zwracając uwagę na Niepokalane Poczęcie Maryi. Przyczyna sprawcza tego przywileju, polegająca na braku jakiegokolwiek skazy grzechowej, jest konsekwencją Wniebowzięcia, „aby Matka Boża zaznała pełnego uwielbienia duszy i ciała”⁵⁰.

Rozważając tajemnicę Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Papież sugeruje możliwość zrozumienia planu Opatrzności Bożej. Po Chrystusie pierwszym człowiekiem, który urzeczywistnił w pełni ideał eschatologiczny przewidziany dla wszystkich ludzi, po zmartwychwstaniu ciał, jest Maryja. Szerzej ten temat rozwinięty został w katechezie *Maryja eschatologiczna ikona Kościoła*, ogłoszonej 14 marca 2001 r. Następca św. Piotra twierdzi, że z woli Bożej ów ideał eschatologiczny realizuje się w chwale niebieskiej w sposób pełny, poprzez postać Mężczyzny i Kobiety, czyli nowego Adama i nowej Ewy. Widzimy w tym analogię do pierwszej szczęśliwości i wydarzeń z początków historii zbawienia. Oczywiście zaznacza, że Chrystus i Maryja nie mogą być postawieni na tej samej płaszczyźnie eschatologicznej, gdyż „Nowa Ewa” została wskrzeszona za przyczyną mocy swego Syna z udziałem Ducha Świętego działającego w Niej od początków Jej życia⁵¹.

⁴⁶ Pseudo-Meliton, *De transit Virginis Mariae*, 16; PG 5, 1238.

⁴⁷ KM, *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary*, dz.cyt., 7.

⁴⁸ Święty German z Konstantynopolu, *Homilia III in dormitionem sanctae Dei Genetricis*; PG 98, 347.

⁴⁹ Święty Jan Damasceński, *Homilia 2 in dormitionem Dei Genetricis*; PG 96, 741.

⁵⁰ KM, *Wniebowzięcie Maryi prawdą wiary*, dz.cyt., 7.

⁵¹ KM, *Wniebowzięcie Maryi w Tradycji Kościoła*, 9.07.1997, 6.

Na zakończenie tej śródowej katechezy Papież wyraził ubolewanie nad funkcjonowaniem współczesnego społeczeństwa, zezwalającego na profanacje i upodlenie ciała kobiety. Zasugerował przy tym, że Wniebowzięcie mówi nam właśnie o nadprzyrodzonej godności ludzkiego ciała, które jest przeznaczone do niebieskiej chwały. Maryja cieszy się tą chwałą, gdyż przyjęła w swoim dziewiczym ciele Syna Bożego. Zatem akt Wcielenia Papież przedstawia jako Bożą interwencję wywyższenia kobiety⁵².

5. NIEBIESKA EGZYSTENCJA MARYI

Dwie poprzednie katechezy Papież poświęcił scharakteryzowaniu i przybliżeniu samego aktu Wniebowzięcia. Ostatnia, siódma katecheza mariologiczna, analizowana w tej pracy, została zatytułowana przez Ojca Świętego *Niebieskie wstawiennictwo Maryi*. Ujmuje ona wstawiennictwo Matki Bożej w życiu codziennym chrześcijan.

W trakcie prowadzenia katechezy Biskup Rzymu w wielu miejscach odwołuje się do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Papież wskazuje na rolę i współpracę Maryi w dziele zbawczym Jej Syna. Jan Paweł II nie szuka nowych określeń, ale wykorzystuje w pełni ustalenia Ojców Soborowych. Potwierdza przez to naukę Magisterium Kościoła, która od lat ukazuje wyjątkowe znaczenie Maryi w dziele odkupienia (LG 61). Współpraca Matki Bożej była oparta na realizacji cnot ewangelicznych, tj. posłuszeństwa, wiary, nadziei i miłości pod wpływem Ducha Świętego. Papież przyznaje, że ta współpraca wynika z otrzymanego i przyjętego w pełni daru macierzyństwa. Przyjmując fakt, że Maryja jest dla nas Matką „w porządku łaski”, Sobór podkreślał Jej macierzyństwo duchowe. Nie ogranicza się ono, jak twierdzą niektórzy, do wyłącznie umiłowanego ucznia Jana. Przez słowa wypowiedziane na krzyżu, „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19, 26), Jezus pragnie ofiarować swoją Matkę wszystkim ludziom⁵³.

Zatem misja Maryi jest powszechna. Macierzyństwo Matki Bożej animuje lepsze poznanie Słowa Bożego, pobudza do miłości i jedności braterskiej, jak również dodaje odwagi apostołskiej. Można powiedzieć, że Maryja, poprzez swoje macierzyństwo jest w sposób permanentny obecna w Tajemnicy Kościoła. W czasie życia ziemskiego Maryja objawiła swoje macierzyństwo duchowe względem Kościoła przez krótki czas. Ta funkcja zajaśniała w pełni po Wniebowzięciu i przedłużona jest przez wieki do końca świata⁵⁴. Sobór potwierdza to poprzez słowa: „To macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie – poczynając od aktu zgody, która z wiarą wyraziła się przy zwiastowaniu i którą zachowała bez wahania pod krzyżem – aż do wiekiustego dopełnienia się zbawienia wybranych” (LG 62). Szkoda, że Papież przerwał w tym miejscu cytowanie dokumentu soborowego, który w następnym zdaniu stwierdza: „Wzięta do nieba, nie zaprzestała pełnić tej zbaw-

⁵² Tamże, 7

⁵³ KM, *Niebieskie wstawiennictwo Maryi*, 24.09.1997, 2.

⁵⁴ Tamże 4.

czej roli, lecz poprzez swoje wielorakie wstawiennictwo ustawicznie wyjednuje nam dary wiecznego zbawienia” (LG 62). Zdanie to w pewien sposób można uznać za krótkie rozwinięcie tematu katechezy.

Wszystko dzieje się według zamysłów Boga Ojca, który chciał umieścić Maryję obok Syna Bożego dla większej skuteczności Jej wstawiennictwa⁵⁵. Kontynuując, Jan Paweł II ponownie przytacza wyżej wspomnianą Konstytucję: „Dzięki macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi swego Syna, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na niebezpieczeństwa i trudy, dopóki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny. Dlatego do Błogosławionej Dziewicy stosuje Kościół w wezwaniach tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki; Pomocnicy, Pośredniczki. Rozumie się je jednak w taki sposób, że nie ujmują ani nie przydają one niczego godności i skuteczności działania Chrystusa, jedynego Pośrednika” (LG 62). Następnie Papież wyjaśnia i przybliża wymienione tytuły, aby zakończyć stwierdzeniem, że Maryja jako Matka i Pośredniczka przedstawia Chrystusowi nasze prośby i wstawia się za nami.

6. PODSUMOWANIE

Reasumując omówione środowowe katechezy Jana Pawła II, możemy stwierdzić, że Papież przedstawił w sposób chronologiczny życie Najświętszej Maryi Panny. Wyakcentował biblijną obecność Niewiasty i Jej rolę w historii zbawienia. W sposób precyzyjny i jasny ogłosił, że ziemskie życie Maryi zakończyło się śmiercią, pogrzebem i Jej chwalebny wniebowzięciem. Papież przypomniał, że Jezus jako Jej Syn, nie czekając na powszechne zmartwychwstanie ludzi na końcu czasów, dla Matki uczynił wyjątek. Takie przekonanie nie było obce Kościołowi, gdyż od początku większość Ojców Kościoła taką kwestię podejmowała i ją wyjaśniała. Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny obchodzona w całym Kościele 15 sierpnia jest tego najlepszym potwierdzeniem.

W omówionych katechezach można zauważyć, że Ojciec Święty akcentuje dwa tematy. Z jednej strony ukazuje Maryję napelnioną łaską przez liczne przywileje, a z drugiej strony prezentuje Jej misję, którą jest Jej macierzyństwo. Maryja nadal uczestniczy w dziele zbawczym przez pośrednictwo łask.

Z papieskich nauk wynika, że macierzyństwo z natury swojej zakłada pewną dynamikę. Katechezy Jana Pawła II ukazują perspektywę antropologiczną. Rolą Maryi jest posługa i otwartość wobec ludzi. Papieska refleksja mariologiczna przybliża osobę Dziewicy z Nazaretu duchowości chrześcijańskiej, przyczynia się do głębszego otwarcia w codziennym życiu duchowym na obecność Bożej Matki.

⁵⁵ Tamże, 7.

BIBLIOGRAFIA

- Buczek J., *Maryja a Bóg Ojciec w nauczaniu Jana Pawła II*, Salvatoris Mater 1 (1999), nr 1, 207–228
- Chmielewski M., *Duchowość maryjna według Jana Pawła II*, Roczniki Teologii Duchowości 2 (57), 2010, 51–67.
- Furno C. Kard., *Totus Tuus. Matka Boża w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. z wł. D. Chodyniecki, Ethos nr 3–4 (63–64), 2003, 350–367.
- Rosik M., *Niepokalana – pełna łaski. Przyczynek do interpretacji terminu kecharitomene (Łk 1, 28)*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny: materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150 rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, 16 XII 2004, red. W. Wołyniec, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2004, 7–28.
- Wróbel M., *Rola Biblii w mariologii Jana Pawła II. Hermeneutyka biblijna na podstawie encykliki Redemptoris Mater oraz wybranych wypowiedzi biblijnych o Matce Bożej podczas audyencji generalnych i homilii*, [referat] w: *Międzynarodowe Sympozjum Teologiczne pod hasłem Mariologia Jana Pawła II – problem interpretacji – sposób recepcji*, Lublin, KUL, <http://www.sfd.kuria.lublin.pl/index.php/75-teksty/teksty/3065-rola-biblii-w-mariologii-jana-pawla-ii-ks-m-wrbel> [dostęp: 16.10.2006]:
- Zajac M., *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2005*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.

ASSUMPTION OF THE HOLY VIRGIN MARY IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary

The work presents the analysis of seven papal catecheses delivered during Wednesday audiences in 1996–1997. The Pope points out important events from Mary's life and refers to the Holy Scripture, documents of universal councils, his pastoral teaching as well as the teachings of his predecessors and of the Church Fathers. The Assumption is presented as an act resulting from the action of God's Providence and the culmination of the earthly life of the Mother of our Savior. The work is divided into four basic parts.

The first one examines Mary's holiness during her earthly pilgrimage and explains such terms as: Hail Mary, daughter of Zion, full of grace, totally holy. He presents not only God's intervention in the life of the Mother of Jesus but also in the history of Zechariah and Elizabeth. We can conclude that everything we note about Mary comes from grace and not from merits. We can include here e.g. the Immaculate Conception.

The second part introduces us into an old theological discussion concerning the sense of the Mother of God's death. The Pope says that the Mother of God died because Christ died as well. He poses a question: What sense could the death of the Mother of God have since the death of her Son had salvific meaning? It is interesting to observe the use of the words "could have" in this part of the catechesis which provides some space for a discussion about the participation of Mary in the work of redemption. It is interesting that in the description of the Assumption dogma a word "resurrection" is not used.

The third part focuses on the act of Assumption itself. We can see that the truth about the assumption of Mary was noticed in the first centuries due to her maternity and the love connecting the Son and the Mother. Another important factor is to present this dogma in the context of Mary's participation in the Passion of our Savior. Here one can find many reasons why Mary of Nazareth passed – like her Son – after death to life. The other reason is her Immaculate Conception and the privileges resulting from it. All those elements suggest and facilitate our understanding of the plan of God's Providence.

The fourth part presents Mother of God's intercession in everyday Christian life, we can see Mary's role and her cooperation in her Son's redemptive work. This collaboration is based on the

actualization of evangelical virtues: obedience, hope and love under the influence of the Holy Spirit. In the order of grace Mary is John's mother but also ours. The maternity of Mary encourages us to get to know the Word of God better and gives us courage in our ministry.

Key words: Mary, "full of grace", Immaculate Conception, Assumption, maternity of Mary, Marian devotion, catechesis about Mary

Nota o Autorze

Ksiądz **Marian Maciej PARAMUSZCZAK** – kapłan archidiecezji łódzkiej, magister teologii, studia w WSD w Łodzi i UKSW w Warszawie (1990). Po czterech latach posługi w rodzinnej archidiecezji wyjechał na misje do Afryki. Pracował następnie jako duszpasterz we Francji, m.in. w diecezji Tarbes i Lourdes, posługiwał również w Polskiej Misji Katolickiej we Francji. Licencjat kanoniczny z mariologii uzyskał w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie – Ośrodku Naukowo-Badawczym UKSW (2015). Aktualnie doktorant II roku studiów tegoż Instytutu. Kontakt: mparamuszczak@onet.eu

KS. ADAM PAWLAK

Instytut Historii Kościoła i Patrologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

NAUKA O CNOTACH W *DIALOGACH* ŚW. GRZEGORZA WIELKIEGO

Słowa kluczowe: aretologia, cnota, cud, Grzegorz Wielki, kult świętych, monastycyzm, Ojcowie Kościoła, pokora, rady ewangeliczne

1. Wprowadzenie. 2. Pokora (*humilitas*). 3. Rady ewangeliczne. 3.1. Ubóstwo (*paupertas*). 3.2. Czystość (*munditia*). 3.3. Posłuszeństwo (*oboedientia*). 4. Powaga (*gravitas*). 5. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Papież Grzegorz Wielki nie był systematycznym teologiem. Jego nauka, która okazała się ponadczasowa, miała charakter na wskroś praktyczny¹. Stąd w jego pismach wielokrotnie natrafiamy na zainteresowanie rozwojem i pielęgnowaniem cnot. Był wychowawcą i propagatorem prawego, chrześcijańskiego stylu życia. Widać to wyraźnie zarówno w jego dziełach pastoralnych (*Księga reguły pasterskiej*, *Homilie na Ewangelie*, także *Listy* jako świadectwo działalności duszpasterskiej), jak i egzegetycznych (*Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, *Homilie do Księgi Ezechiela*, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*). Teologię, którą można nazwać praktyczną, zawierają również *Dialogi*, jedyne hagiograficzne dzieło Grzegorza²

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie nauki o cnotach, którą znajdujemy na kartach *Dialogów*. Dzieło dostarcza bardzo wiele materiału na ten temat. Po wstępnych uwagach o Grzegorzowej aretologii, zostaną opisane cnoty, które jawią się jako najistotniejsze w przesłaniu *Dialogów* (pokora³ i cnoty wynikające

¹ Zob. B. Green, *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston 2013, 135–136; G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 71.

² Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. de Vogüé, Sources Chrétiennes 251; 260; 265, Paris 1978–1980 (dalej jako: *Dial.*). *Dialogi* składają się z czterech ksiąg. Przy cytowaniu podaję najpierw cyfrą rzymską numer księgi, następnie, cyframi arabskimi, numer dialogu i numer akapitu. Numeracja według wydania Sources Chrétiennes.

³ Grzegorz wielokrotnie w swoich dziełach cnotę tę przywołuje i pochwała. Zob. pochwałę poko-

z praktyki rad ewangelicznych: ubóstwo, czystość i posłuszeństwo⁴) oraz wybrana w innym kluczu – powaga, która, choć mniej znacząca, naprowadza na charakterystyczny styl, smak duchowości Grzegorza Wielkiego. Lista ta, siłą rzeczy, ze względu na rozmiary artykułu, niekompletna, daje adekwatny obraz Grzegorzowego spojrzenia na cnotę w *Dialogach*.

W rozumieniu cnoty Grzegorz Wielki w dużej mierze nawiązywał do poglądów św. Augustyna. Podobnie jak biskup z Hippony, uznawał bezwzględne pierwszeństwo łaski przed jakimkolwiek dobrym czynem⁵. W *Dialogach* znajdujemy następujące odniesienie do tego zagadnienia:

Dzieło [...] wynika z daru Bożego, a nie dar Boży z dzieła. Inaczej łaska nie byłaby łaską. Dary poprzedzają wszelkie dzieło, ale dzieło z nich wynikające może przyczynić się do powiększenia darów⁶.

Uznając każde dobre dzieło za owoc łaski, papież kładł duży nacisk na współpracę z nią przez praktykę cnot. Podawał najlepsze wzory: samego Chrystusa, wielkich postaci Biblii (jak Hiob) oraz współczesnych sobie świętych (którym są poświęcone *Dialogi*). Pisma papieża są pochwałą tych, którzy mimo trudów życia codziennego wyrastają ponad przeciętność i zdobywają się na heroizm cnoty, rozumianej jako zdolność i wola pełnienia dobrych czynów. Odnosi się wrażenie, że są oni światłem w ciemnym, grzesznym świecie, który chyli się ku zagładzie. Katastroficzna wizja rychłego końca świata naznaczyła działalność pisarską papieża⁷. Niektórym badaczom, teologia Grzegorza wydaje się bardziej ponurą wersją Augustynowej wizji rzeczywistości⁸. Tym bardziej w zepsutych i niebezpiecznych czasach konieczne jest ćwiczenie się w cnotce, które przygotowuje na powtórne przyjście Jezusa. Ideałem, do którego ma prowadzić prawe życie, jest osiągnięcie zgodności uczynków z wyznawaną wiarą, życia aktywnego z kontemplacyjnym⁹.

ry np. w: *Gregorii Magni Moralia in Iob*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 143; 143A; 143B; 1979–1985, XXXIV 23, 54, 1770–1771 (dalej jako: *Mor.*).

⁴ W myśli Grzegorza rady ewangeliczne zajmują eksponowane miejsce ze względu na jego umiłowanie życia monastycznego, z którego sam wyrósł, i które jako papież niestrudzenie promował i rozwijał. Zob. J. Lewandowicz, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w Regstrum epistularum Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018, np. 11–14 czy 287–288.

⁵ Zob. np. *Mor.* II 49, 78, s. 106–107; II 56, 89, s. 111–112; XVII 14, 20, s. 863. Zob. również G.R. Evans, dz.cyt., 69. Łaska Boża inspiruje i kieruje wszelkimi wysiłkami ascetycznymi, zob. S. Sojka, *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, *Vox Patrum* 7 (1987), z. 12–13, 342.

⁶ *Dial.* I 4, 9: „Opus [...] ex dono est, non donum ex opere; alioquin gratia iam non est gratia. Omne quippe opus dona praeveniunt, quamvis ex subsequenti opere ipsa etiam dona succrescunt” – tłum. za: Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny, A. Świderkówna, *Źródła Monastyczne* 23, Kraków 2007, 102 (dalej jako: *Dialogi* 2007).

⁷ O czasach, na jakie przypadł pontyfikat Grzegorza Wielkiego, zob. A. Żurek, *Dei consul – Boży konsul*, *Teologia Patrystyczna* 2 (2005), 13–31; R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Warszawa 2003, 13–30.

⁸ Zob. np. C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley–Los Angeles–London 1988, 111.

⁹ Zob. S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, *Vox Patrum* 6 (1986), z. 10, 21–22.

Dialogi, które są dziełem dydaktycznym, w plastyczny sposób prezentują dobrą i złą realizację tego ideału, błogosławione skutki życia w cnocie oraz beznadziejny los ludzi przewrotnych i zepsutych.

Temat cnót w *Dialogach* przewija się w jeszcze innym ważnym kontekście. Bardzo często są one zestawiane z cudami, które dokonują się za sprawą świętych¹⁰. Można wręcz w ten sposób określić treść *Dialogów*: jest to opowiadanie o cnotach i cudach świętych Italii. Z jednej strony Grzegorz zasypuje słuchacza przykładami cudownych zdarzeń, z drugiej zaś, wielokrotnie powtarza, że są one zawsze wtórne wobec cnoty. Znamienne w tym kontekście są tego typu wypowiedzi:

Prawdziwa bowiem wartość życia polega na działaniu cnoty, a nie ujawnianiu cudów. Wielu jest takich, którzy choć nie czynią cudów, nie są mniejsi od tych, którzy je czynią¹¹.

Można wobec powyższego stwierdzić, że opisy cudów, od których roi się w *Dialogach*, są jakby przynętą, która ma zwabić uwagę słuchacza i przekonać do ćwiczenia się w cnocie oraz wypełniania życia dobrymi uczynkami¹².

2. POKORA (*HUMILITAS*)

Rozumienie przez Grzegorza pokory, które odczytujemy z *Dialogów*, wyznaczają trzy zasadnicze punkty. Po pierwsze, pokora jest jednym z podstawowych znaków świętości. Po drugie, wyraża się w zewnętrznej prostocie i uniżeniu. Po trzecie, paradoksalnie jej cechą jest odwaga, czyli stanowcze dążenie do życia w świętości. Ponadto, można określić, co pomaga w jej rozwijaniu i zachowywaniu. Nauka o pokorze w *Dialogach* jest rozbudowana i wieloaspektowa. Wskazuje na to także sama statystyka: wszystkie odmiany słów *humilitas* i *humilis* występują w *Dialogach* 42 razy, to jest około dwukrotnie więcej niż *ubóstwo*, *czystość* i *posłuszeństwo* razem wzięte.

Grzegorz już w pierwszym dialogu (I 1) wyklada diakonowi Piotrowi ważną zasadę¹³:

Umysł zatem, który jest napełniony Bożym Duchem, posiada bardzo wyraźne znaki, mianowicie: moc [Bożą] i pokorę, które jeśli doskonale się ujawnią w jednym umyśle, niezawodnie świadczą o obecności Ducha Świętego¹⁴.

¹⁰ Zob. A. de Vogüé, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 1, Sources Chrétiennes 251, Paris 1978, 105.

¹¹ *Dial.* I 12, 4: „Vitae namque vera aestimatio in virtute est operum, non in ostensione signorum. Nam sunt plerique, qui etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt” – tłum. za *Dialogi* 2007, 134. Podobne przesłanie: zob. *Dial.* I 2, 7.

¹² Cuda mają oczywiście więcej funkcji, także m.in. wiarotwórczą. W tym miejscu istotna jest jednak relacja: cnoty–cuda. Więcej na ten temat, zob. M. Rusecki, *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30 (1983), z. 2, 33–49.

¹³ Stephen Lake zauważa, że głównym tematem I księgi – oprócz cudów – jest właśnie pokora; zob. S. Lake, *Hagiography and the Cult of Saints*, w: *A Companion to Gregory the Great...*, dz.cyt., 233. Na takie spojrzenie naprowadza też Prolog *Dialogów*, zob. *Dial.* I Prol., 9.

¹⁴ *Dial.* I 1, 6: „Mens autem quae divino spiritu impletur habet evidentissime signa sua, virtutes scilicet et humilitatem, quae, si utraque in una mente perfecte conveniunt, liquet quod de praesentia Sancti Spiritus testimonium ferunt”.

Napełniony Duchem Świętym, według Grzegorza, to ten, u którego współwystępują moc Boża (*virtutes*) i pokora (*humilitas*). *Virtus* ma oczywiście szersze znaczenie niż tylko *moc Boża*¹⁵. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że *virtutes* i *humilitas* są korelatami – jeśli występują razem, informują o obecności Ducha Świętego w duszy. Pokora z natury jest ukryta przed powierzchownym oglądem, można jednak spodziewać się jej tam, gdzie widać zewnętrzne oznaki. Tymi oznakami dla Grzegorza są cuda czynione przez świętych. Istnieje powiązanie przyczynowo-skutkowe między praktykowaniem pokory a dokonywaniem dzielnych czynów (*virtutes*). W *Dialogach* nie pojawia się sytuacja, w której pokorne życie nie owocowałoby cudownym wydarzeniem (*virtus*). Nie ma też sytuacji odwrotnej, w której człowiek pozbawiony pokory czyni cuda¹⁶. Ta zależność wyraźnie została zaznaczona w dialogu I 2, gdzie Grzegorz posłużył się biblijnym przykładem proroka Elizeusza:

Czy widzisz, Piotrze, jak wiele w objawianiu się mocy [Bożej] znaczy pokora? Wtedy mógł odznaczać się [działać] mocą swojego mistrza, kiedy przywiódł na pamięć jego imię. Właśnie dlatego, że powrócił do postawy pokory względem mistrza, i sam uczynił to, co mistrz czynił¹⁷.

W tym fragmencie Grzegorz wyraźnie uzależnia cuda od pokory. Zależność ta najbardziej dosłownie została pokazana w opisie cudu, jakiego dokonał sługa Boży Eleuteriusz. Na początku dialogu III 33 pojawia się jego charakterystyka:

Był to człowiek tak wielkiej prostoty i skromności, że bez wątpienia łzy pochodzące z tak pokornego i prostego serca wiele mogły otrzymać od Boga wszechmogącego¹⁸.

Dalsza historia Eleuteriusza potwierdza powyższe stwierdzenie.

Bywa, że podstawą czynienia cudów jest co innego niż pokora, np. zasługi¹⁹, odwaga²⁰, wytrwała modlitwa²¹, post²² itd. Zdaje się, że kiedy Grzegorz chce powiedzieć ogólnie o tym, co od wewnątrz określa człowieka świętego, używa słowa *humilitas*. Natomiast gdy wypowiada się o zewnętrznych przejawach świętości, mówi o *virtutes*. W ten sposób *humilitas* i *virtutes* stają się nierozłączną parą pojęć opisujących świętego, od wewnątrz i od zewnątrz. Pokora zaś w tym jawi się jako cnota podstawowa, źródło innych cnót i zasług. Termin *virtus*, który w kla-

¹⁵ Tłumaczenie *virtus* jest uzasadnione kontekstem. Zamiast *moc Boża*, można powiedzieć tu np. *dzielny czyn* albo *moc czynienia cudów*. W innym kontekście *virtus* można tłumaczyć jako *cud*, zob. np. przytoczony poniżej fragment z dialogu I 2. Można wszakże znaleźć fragmenty, gdzie widać rozróżnienie między *miraculum* (cud) i *virtus* (moc czynienia cudów), np. *Dial.* I 9, 5.

¹⁶ Do kategorii cudu nie zaliczam takich przypadków, jak działanie złego ducha, np. *Dial.* III 20, 1, w którym kapłan Stefan nieświadomie wydał rozkaz diabłu.

¹⁷ *Dial.* I 2, 7: „Perpendis, Petre, quantum in exhibendis virtutibus humilitas valet? Tunc exhibere magistri virtutem potuit, quando magistri nomen ad memoriam reduxit. Quia enim ad humilitatem sub magistro rediit, quod magister fecerat et ipse fecit”.

¹⁸ *Dial.* III 33, 1: „Vir autem tantae simplicitatis erat et compunctionis, ut dubium non esset quod illae lacrymae ex tam humili simplicitate mente editae apud omnipotentem Deum multa obtinere potuissent” – tłum. za *Dialogi* 2007, 269.

¹⁹ Zob. *Dial.* II 7, 3.

²⁰ Zob. *Dial.* III 16, 4.

²¹ Zob. *Dial.* I 6, 2.

²² Zob. *Dial.* III 33, 1.

sycznej teologii zazwyczaj oznacza cnotę²³, u Grzegorza ma – jak wspomniano – nieco inne znaczenie. Można go tłumaczyć w zależności od kontekstu, raz jako *cud*, innym razem jako *moc* lub czasem również jako *cnotę*. To pojemne pojęcie mieści w sobie wszystko, co jest zewnętrznym przejawem czy owocem pokory.

Jakkolwiek pokora określa człowieka od wewnątrz, to jednak człowiek pokorny ma w *Dialogach* charakterystyczny rysopis²⁴. Odznacza się postawą uniżoną, zewnętrzną małością, wręcz wyniszczeniem. Koresponduje z tym zachowanie ludzi pokornych pełne skromności i dyskrecji. Biskup Bonifacy (opisany w dialogu I 9), po dokonaniu cudu nakazał zachować świadkowi milczenie, aby uniknąć rozgłosu, który mógłby być zgubny dla duszy. W ten sposób, zauważa papież, naśladował przykład Mistrza, który podobnie, zabraniał rozpowiadania o swoich cudach. Mimo zakazów Chrystusa, wieści jednak się rozchodziły. Z takiego przebiegu wypadków Grzegorz wyciąga wniosek o podwójnej korzyści. Z jednej strony, święci zachowują wielką pokorę, kiedy usiłują zachować w ukryciu swoje dzieła (*sua opera taceri appetunt*), z drugiej zaś, rozgłos o ich cudach jest pożyteczny dla innych i buduje wiarę, gdy wieść o dziełach się rozchodzi (dlatego, że *opera taceri non possunt*²⁵).

Trzecim zasadniczym elementem w charakteryzowaniu cnoty pokory jest to, że jawi się w sposób bezkompromisowy jako obrona świętości. W *Dialogach* Grzegorz opowiedział kilka historii, w których duch pokory domagał się stanowczości i odwagi. Tak było w przypadku przeora wspólnoty zakonnej na górze Soracte, który nie chciał, aby bracia do zbioru oliwek wychodzili z klasztoru:

Mąż Boży, Nonnosus, z wielką pokorą sprzeciwił się temu w obawie, aby bracia opuszczając klasztor dla zdobycia oliwy nie ponieśli wielkiej straty na duszy²⁶.

Wielka pokora Nonnosusa w tej sytuacji wiąże się równocześnie z wielką stanowczością. Wydaje się to na pierwszy rzut oka paradoksalne. Jednak pokorne uznanie siebie za słabą, grzeszną istotę nakazuje stanowczo bronić stylu życia, który chroni przed niepotrzebnymi pokusami. Takie postępowanie Nonnosusa jest więc konsekwentne.

²³ Zob. np. klasyczną pozycję: A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae at S. Alphonsi hodierni moribus accomodata*, t. 2, Romae–Tornaci–Parisis 1923, 331nn.

²⁴ Słowo *humilitas* (pokora) pochodzi od *humus* – *ziemia*. Etymologicznie *humilis* to *pokorny, uniżony, cichy, ze wzrokiem ku ziemi*. Por. hasło *humilis* w: A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910, 372–373.

²⁵ *Dial.* I 9, 7: „Miraculum namque faciens, et taceri iussit, et tamen taceri non potuit, ut videlicet et electi eius, exempla doctrinae illius sequentes, in magnis quae faciunt latere quidem in voluntate habeant, sed ut prosint aliis prodantur inviti, quatenus et magnae humilitatis sit quod sua opera taceri appetunt, et magnae utilitatis sit quod eorum opera taceri non possunt” – „Dokonując bowiem cudu i zamilczeć o nim nakazał, i jednocześnie przecież przemilczany być nie mógł, aby mianowicie również Jego wybrani, idąc za przykładami owej nauki, w wielkich rzeczach, których dokonują, zachowywali wolę pozostania w ukryciu, lecz jednocześnie dla pożytku innym, by wbrew woli byli w tym ujawniani, tak, aby z wielkiej pokory było to, iż dążą do przemilczenia swych dzieł, a zarazem z wielką korzyścią wiązało się to, że dzieła ich nie mogą być przemilczane”.

²⁶ *Dial.* I 7, 5: „Quod vir Domini Nonnosus fieri cum magna humilitate prohibuit, ne exeuntes fratres ex monasterio dum lucra olei quaerent, animarum damna paterentur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 113.

Dialogi udzielają kilku wskazówek na temat środków, jakie służą praktykowaniu pokory. Jedną z nich jest słuchanie opowiadań o Ojcach. Grzegorz zawiera ją w takich słowach:

Często zaś słuchający opowiadań o Ojcach odnosi z nich podwójną korzyść, ponieważ porównanie z nimi rozpala w nim umiłowanie życia przyszłego, a jeśli ma on o sobie dobre pod jakimś względem pojęcie, to doznaje upokorzenia, gdy dowiaduje się, że inni postępowali lepiej²⁷.

Drugą pomocą na drodze do pokory jest upomnienie ze strony przełożonego. W II księdze czytamy o tego typu upomnieniu, które nieposłusznego mnicha miało nauczyć wiary i pokory²⁸.

Wreszcie trzecią pomocą może być doświadczenie różnego rodzaju braków, także materialnych. Grzegorz w historii biskupa Bonifacego nazywa ubóstwo „strażnikiem pokory” (*custos humilitatis*²⁹). W sposób bardziej ogólny Grzegorz mówi o tym doświadczeniu w dialogu o słudze Bożym Izaaku (III 14). Stwierdza:

Tak jest w każdej duszy: niewielka szkoda chroni jej pokorę i przygotowuje ją do otrzymania najwyższych dóbr³⁰.

Szkoda (*damnum*), która dotyka człowieka, przypomina o jego kondycji. Nie może on trwać w uporczywej pysze, gdy pamięta o tym, jak jest słaby, znikomy i zależny od sił zewnętrznych.

Dotychczasowe uwagi Grzegorza na temat pokory składają się na następujący obraz. Jest ona cnotą, która określa człowieka od wewnątrz i jest miarą jego doskonałości. Stanowi podstawę *virtutes*, które – w odróżnieniu od pokory – są zewnętrznym przejawem świętości. Sama pokora przejawia się zaś w stylu życia cichym i unizonym, materialnie prostym i ubogim. Wymaga samozaparcia oraz konsekwencji, co wiąże się z koniecznością stanowczej i odważnej obrony przed wpływami grzesznego świata. Pomocą w kształtowaniu pokory może być słuchanie budujących opowiadań o świętych, ale też zwyczajne upomnienie przełożonego. Życie pomaga w praktyce pokory w sposób paradoksalny – przez trudy i niedostatki.

3. RADY EWANGELICZNE

3.1. UBÓSTWO (*PAUPERTAS*)

Grzegorz Wielki kilka dialogów poświęcił tematowi ubóstwa. Najbliżej przedstawił historie biskupa Bonifacego (I 9), opata Ekwicjusza (I 4) oraz sługi Bożego Izaaka (III 14). Tematyka ubóstwa przewija się również w charakte-

²⁷ *Dial.* I Prol., 9: „Fit vero plerumque audientis animo duplex adiutorium in exemplis Patrum, quia si ad amorem venturae vitae ex praecedentium comparatione accenditur, etiam si se esse aliquid existimat, dum meliora de aliis cognoverit, humiliatur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 88.

²⁸ Zob. *Dial.* II 29, 2.

²⁹ Zob. *Dial.* I 9, 2. Fragment cytowany poniżej, w paragrafie o ubóstwie.

³⁰ *Dial.* III 14, 14: „Sic ergo et in unaquaque anima agitur, ut in humilitatis custodiam aliquando ad lucra maxima ex minimo damno servetur” – tłum. za *Dialogi* 2007, 231.

rystykach niektórych postaci lub towarzyszy jako oczywiste tło opowiadaniom o życiu monastycznym³¹.

Najbarwniej i najszerzej podejmuje temat ubóstwa dialog I 9, w którym Grzegorz streścił żywot Bonifacego, biskupa miasta Ferentis. Na początku pojawia się bardzo interesująca uwaga dotycząca wspólnoty tamtejszego Kościoła:

W jego Kościele była bardzo wielka bieda, która dla dobrych dusz zwykła być strażniczką pokory³².

Obok informacji, że Kościół w Ferentis był w złej kondycji materialnej, pojawia się ogólna maksyma: ubóstwo (zazwyczaj) strzeże pokory. Zatem istotna cecha ubóstwa to ta, że pomaga ono jakby mimochodem w zachowaniu pokory. Na pewno zaś ubóstwo nie jest traktowane przez Grzegorza jako nieszczęście³³. Mimo że jako papież poświęcał bardzo wiele uwagi i troski materialnej stronie podległych sobie Kościołów, o czym świadczy jego korespondencja³⁴, doceniał duchowy walor ubóstwa.

Inne przywołane sceny z życia świętego, także z jego dzieciństwa, chwałą miłosierdzie Bonifacego, które wyświadczał mimo bycia ubogim. Jego własna matka, jak pisze Grzegorz, „często ganiła go za to, że sam biedny, ubogim rozdaje swoje ubrania”³⁵. Właściwie przeżyte ubóstwo prowadzi do miłosierdzia, jest to drugi ważny aspekt, na który zwraca uwagę papież³⁶.

Po trzecie, przedstawienie historii Bonifacego zmierza w kierunku ustalenia zasady, że im więcej znaków oderwania od ziemskiej znikomości, tym lepiej. Ubóstwo jest ważnym znakiem dystansu do spraw doczesnych, co widać w wolności, z jaką święty rozporządzał swoim mieniem. To ukierunkowanie na rzeczy przyszłe najlepiej widać w dialogu o słudze Bożym Izaaku, który twierdził, że:

Mnich, który szuka posiadłości na ziemi, nie jest mnichem³⁷.

³¹ Jest to szczególnie widoczne w II księdze, która promuje wzorcowy styl życia mniszego we wspólnocie dóbr, gdzie żaden z mnichów nie ma nic na własność, nawet własnego ciała. Poza tym zob. *Dial.* III 26; IV 9.15.16.20.

³² *Dial.* I 9, 2: „Huius ecclesiae gravis valde paupertas inerat, quae bonis mentibus esse solet custos humilitatis”.

³³ Zob. np. inny wers tegoż dialogu, w którym czytamy, że Bonifacy po pewnym doświadczeniu „złożył Bogu wielkie podziękowanie, że żyjąc tak biednie, zaznał jeszcze zubożenia” – „Magnas omnipotenti Deo gratias retulit, quia in ipsa sua adhuc inopia sese angustiari cognovit”.

³⁴ Zob. np. wymowne – *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI*, wyd. D. Norberg, Corpus Christianorum Series Latina 140.140A, Turnholti 1982, XIII 23, gdzie Grzegorz czyni wyrzuty Julianowi, iż nie śmiał go prosić o pomoc dla ubogich (*pro pauperibus*). Nazywa przy tym swój majątek nie swoim, ale należącym do ubogich. Podobnie w liście XIII 37 nakazuje prawdopodobnie temu samemu Julianowi, aby „w każdym poszczególnym majątku spisał ubogich i potrzebujących i za nieuczciwie ściągnięte pieniądze zakupił krowy, owce i wieprze i rozdał je między uboższych osadników”.

³⁵ *Dial.* I 9, 16: „Quem mater sua frequenter increpare consueverat, dicens quod iustum non esset ut ipse inops pauperibus vestimenta largiretur”.

³⁶ Dzieła miłosierdzia były istotnym elementem pontyfikatu Grzegorza. Zob. np. J. Lewandowicz, *dz.cyt.*, 269–274.

³⁷ *Dial.* III 14, 5: „Monachus qui in terra possessionem quaerit monachus non est”.

Słowa te wypowiedział Izaak, gdy proponowano mu przyjęcie darowizny. Grzegorz dopełnił je swoim komentarzem:

[Izaak] tak się bał utracić bezpieczeństwa, jakie zapewniało mu ubóstwo, jak skąpcy zwykli bać się utraty przemijających bogactw³⁸.

Czwarty wątek w rozważaniach o ubóstwie to wiarygodność, jaką daje skromne życie dla głoszenia Ewangelii. Tak przedstawia Grzegorz opata Ekwicjusza, który ubrany niemal jak żebrak, jeździł po miastach i wioskach, chodził od domu do domu, „aby wszędzie pobudzać serca swych słuchaczy do umiłowania niebieskiej ojczyzny”³⁹. Solidarność z ubogim Chrystusem była jednym z jego narzędzi ewangelizacji.

Ubóstwo jest przedstawione w *Dialogach* głównie jako styl życia mnichów, nieodłączna i ważna cnota tego stanu. O własne ubóstwo należy dbać, gdyż strzeżenie ono pokory, otwiera serce na pełnienie miłosierdzia i usprawnia misję przepowiadania Ewangelii.

3.2. CZYSTOŚĆ (*MUNDITIA*)

Cnota czystości (*munditia, puritas*⁴⁰) ma u Grzegorza dwa znaczenia, szerokie i wąskie; w takiej kolejności zostaną omówione. W szerokim sensie, czystość jest dyspozycją człowieka do obcowania z Bogiem, w wąskim – przestrzeganiem etyki seksualnej. Oba sensy są ze sobą logicznie i praktycznie połączone, więc jest to nadal jedna cnota.

W szerokim sensie czysty to ten, kto nie jest przywiązany do żadnego grzechu ani do czegokolwiek ziemskiego. Ma sumienie wolne od winy i jest w stanie skierować swoją myśl i serce ku Bogu. W *Dialogach* cnota czystości jest tym czynnikiem, który umożliwia budowanie relacji bosko-ludzkiej. Widać to w wykładzie Grzegorza o upadku pierwszych ludzi, którym zaczyna IV księgę:

Człowiek w raju nabrał przyzwyczajenia rozkoszowania się słowami Boga i z powodu czystości serca przebywał wśród błogosławionych aniołów i niebiańskiej wizji. Gdy spadł tutaj, został pozbawiony owego światła duchowego, które go wypełniało⁴¹.

Myśl papieża jest zbieżna z treścią jednego z błogosławieństw z Kazania na górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Ścisły kontakt z Bogiem widzi Grzegorz między innymi w tym, że modlitwy ludzi czystych są bardzo szybko wysłuchiwane:

Wobec szczególnej czystości wszechmogącego Boga, a także jego prostej natury, Piotrze, czystość i prostota ludzkiego serca ma wielkie znaczenie. Z tego powodu oraz dlatego, że Jego służy są oddzieleni od działań ziemskich, nie znają mówienia na próżno oraz unikają rozproszenia

³⁸ Tamże: „Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire”.

³⁹ *Dial.* I 4, 10 – tłum. za *Dialogi* 2007, 102.

⁴⁰ Grzegorz nie stosuje, używanego dziś w katechizmie *castitas*.

⁴¹ *Dial.* IV 1, 1: „In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse; sed postquam huc cecidit, ab illo quo implebatur mentis lumine recessit” – tłum. za *Dialogi* 2007, 287.

i zanieczyszczenia umysłu przez słowa, ich prośby zostają wysłuchane przed innymi. Na ile to możliwe, złączeni są z Nim samą czystością i prostotą myśli, jakby z jakiegoś już podobieństwa⁴².

Hojne obdarzanie człowieka łaskami (nawet „przed innymi”) jest skutkiem mistycznego podobieństwa, jakie zachodzi między czystym Bogiem i czystym człowiekiem. Grzech tę łączność zrywa. Grzegorz przytacza również takie negatywne przykłady⁴³.

Ciekawa, duchowa interpretacja czystości serca znajduje się w II księdze, poświęconej św. Benedyktowi z Nursji. Gdy wyprowadził się z pewnego klasztoru o zepsutych obyczajach i odnalazł spokój, znowu „zamieszkał ze sobą” (*habitavit secum*)⁴⁴. Przebywanie w grzesznej wspólnotcie mogło sprawić, że sam Benedykt by siebie zaniedbał (*se relinquere*)⁴⁵. Grzegorz pokazuje to niebezpieczeństwo na przykładzie przypowieści o synu marnotrawnym, który, dotknięty „zabłąkaniem ducha i nieczystością”, „upadł poniżej siebie”⁴⁶. Gdy człowiek traci czystość serca, przestaje „mieszkać ze sobą”, staje się duchowym tułaczem:

Ilekróć bowiem poruszeniem umysłu zostajemy wyprowadzeni poza siebie, tylekróć jesteśmy i nie jesteśmy ze sobą, ponieważ im mniej zwracamy się ku sobie, tym bardziej błakamy się po obcych stronach⁴⁷.

Człowiek, który „mieszka z samym sobą” znajduje się na właściwym dla siebie miejscu, w warunkach korzystnych do tego, aby budować relację z Bogiem⁴⁸.

Czystość w węższym znaczeniu, dotycząca etyki seksualnej, jest w *Dialogach* przedstawiona przede wszystkim przy okazji promowania celibatu. Prawie 90% bohaterów *Dialogów* to celibatariusze⁴⁹. Pragnienie życia niebieskiego (*desiderium vitae coelestis*) popycha niektórych do złożenia Bogu daru ze swojego dziewictwa:

Pod jej wpływem liczne dziewczęta ze szlachejnych rodów zaczęły gromadzić się przy niej i służyć Bogu wszechmocnemu, poświęcając Mu swoje dziewictwo⁵⁰.

⁴² *Dial.* III 15, 13: „Apud omnipotentis Dei singularem munditiam, atque eius simplicem naturam multum, Petre, humani cordis munditia atque simplicitas valet. Hoc ipsum namque quod eius famuli a terrenis actionibus segregati, otiosa loqui nesciunt, et mentem per verba spargere atque inquinare devitant, auctoris sui prae caeteris exauditionem impetrant. Cui in quantum est possibile, ipsa puritate ac simplicitate cogitationis, quasi ex quadam iam similitudine concordant”.

⁴³ Zob. np. *Dial.* III 32.

⁴⁴ *Dial.* II 3, 5

⁴⁵ Zob. *Dial.* II 3, 5: „Dumque quotidie illorum incorrectione fatigatus minus curaret sua, et se forsitan relinqueret, et illos non inveniret”.

⁴⁶ Por. *Dial.* II 3, 9: „vagatione mentis et immunditia sub semetipsum cecidit”.

⁴⁷ *Dial.* II 3, 5: „Nam quotiens per cogitationis motum nimiae extra nos ducimur, et nos sumus, et nobis cum non sumus, quia nosmetipsos minime videntes, per alia vagamur”.

⁴⁸ Sformułowanie Grzegorza „habitavit secum” stało się inspiracją dla wielu komentarzy, zob. *Dialogi* 2007, 146, przyp. 22. Zob. także S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism Świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, 90, gdzie mowa jest o stanie „pełnego szczęścia i spoczynku poza sobą”; S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, 134; C. Straw, dz.cyt., 114–115.

⁴⁹ 62 na 71 bohaterów *Dialogów*, o których można to stwierdzić, żyje w beżności.

⁵⁰ *Dial.* III 21, 1: „Eius vero exemplo provocatae coeperunt apud eam multae nobilioris generis puellae converti, atque omnipotenti Domino dedicata virginitate servire” – tłum. za *Dialogi* 2007, 249.

Służba Bogu nieodłącznie związana jest z zachowaniem dziewictwa. Wstrzeźliwość seksualna sama w sobie jest uznawana za cnotę, nie tylko jednak ta praktykowana przez celibatariuszy. Taki pogląd Grzegorza obrazuje historia pewnej mężatki, która razem z teściową w dzień świąteczny poszła do kościoła:

W nocy poprzedzającej tę uroczystość, zwyciężona żądzą cielesną, nie mogła oprzeć się swemu mężowi. [...] Z chwilą jednak, gdy relikwie św. Sebastiana zostały wniesione do kaplicy, zły duch pochwycił synową wspomnianej matrony i wobec wszystkich obecnych zaczął ją dręczyć⁵¹.

Dręczenie przez złego ducha było spowodowane bezpośrednio przez brak wstrzeźliwości seksualnej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Grzegorz Wielki traktuje stosunek płciowy, nawet małżeński, za grzeszny. Jednak czystość seksualna była w Kościele starożytnym postulowana nierzadko również w stosunku do świeckich w dniach, w których uczestniczyli oni w liturgii. Wydaje się, że chodzi tu o taki właśnie przypadek⁵².

Dialogi przedstawiają bogatą naukę o czystości. Z pewnością widać predylekcję autora do życia monastycznego, które w jego odczuciu jest właściwą i prostą drogą do zbawienia. Z tego także powodu wymagania wobec mnichów postawione są wysoko, również w przestrzeni etyki seksualnej. Wytrwałe pielęgnowanie czystości daje bowiem już na ziemi przedsmak nieba.

3.3. POSŁUSZEŃSTWO (*OBOEDIENTIA*)

Mówiąc o posłuszeństwie, Grzegorz ma wyraźnie pedagogiczny zamysł. Na przemian chwali i gani bohaterów swoich opowieści, których świętość często uzależnia od wzorowej karności w klasztorze. *Dialogi*, które – jak wiadomo – głównie opowiadają o świecie monastycznym, promują koncepcję posłuszeństwa bezwzględnego, wręcz ślepego. Aby umocnić ten pogląd, Grzegorz zaprzęga w swoją narrację nawet naturę, pokazując, że i ona wie, co to znaczy słuchać.

Jako przykład zachęty do bezkompromisowego posłuszeństwa wymownie posłużą dwie historie. Pierwsza, to przypadek brata Maura, który był jednym z uczniów Benedykta w Subiaco⁵³. Gdy Benedykt w sposób nadprzyrodzony poznał, że jeden z młodszych mnichów, Placyd, topi się w jeziorze, wezwał Maura, aby go uratował. Ten bez chwili wahania wykonał polecenie opata i nie zdając sobie z tego sprawy, biegł po wodzie, aż znalazł tonącego współbrata. Gdy wyciągnął go na brzeg, oprzytomniał i zobaczył, jaki cud przed chwilą się dokonał. Jest to wyrazne wywyższenie bezwzględnego posłuszeństwa i zaufania opatowi.

Więcej detali daje historia opata Ekwicjusza, który sam, będąc przełożonym, podlegał biskupowi⁵⁴. Jego posłuszeństwo zostało wystawione na próbę, gdy biskup Kastor

⁵¹ *Dial.* I 10, 2: „Nocte vero eadem qua subsequente die ad dedicationem praedicti oratorii fuerat processura, voluptate carnis devicta, a viro suo sese abstinere non potuit; [...] Mox vero ut reliquiae beati Sebastiani martyris oratorium ingressae sunt, eadem praedictae matronae nulum malignus spiritus arripuit, et coram omni populo vexare coepit” – tłum. za *Dialogi* 2007, 124–125.

⁵² Por. S. Heid, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzeźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, Tuchów 2000, 101.

⁵³ Zob. *Dial.* II 7.

⁵⁴ Na marginesie warto wspomnieć właśnie o sztuce bycia przełożonym, której można się na-

z Amitemum polecił mu przyjąć do klasztoru Bazylego, który podawał się za mnicha (*monachus*), będąc w rzeczywistości magiem (*maleficus*). Ekwicjusz dzięki swoim nadprzyrodzonym charyzmatom, a może po prostu życiowemu doświadczeniu, zobaczył w przybyszu oszusta (stwierdził wprost: *diabolus*) i nie chciał go przyjąć do wspólnoty. Wówczas biskup posądził Ekwicjusza o wykręcanie się od posłuszeństwa:

Na co sługa Boży odparł: „Mówię o nim to, co widzę. Abyś jednak nie myślał, że nie chcę cię posłuchać, uczynię, co rozkazujesz”⁵⁵.

Ekwicjusz postąpił wzorowo, ponieważ o swoich wątpliwościach poinformował biskupa z całą prostotą i szczerością, narażając się na niezrozumienie i podejrzenia. Następnie zaś odsunął nawet pozory uchybienia posłuszeństwu. Wypełnił polecenie biskupa, mnicha zaś kazał przepędzić ze wspólnoty kilka dni później, gdy na jaw wyszły jego nieczyste zamiary w stosunku do jednej z mniszek z pobliskiego klasztoru. Zadanie zlecone przez przełożonego wydawało się nierozsądne, jednak należało je wykonać, by zachować porządek w Kościele. Jak się później okazało, nie przyniosło ono żadnych negatywnych skutków, których można się było spodziewać – Bazyli opuścił wspólnotę, zanim doszło do zgorszenia. Z postawy Ekwicjusza wynikają zatem trzy pouczenia: posłuszeństwo należy zachować bezwzględnie, nawet wbrew własnemu rozeznaniu; swoją wiedzę należy dzielić się z przełożonym, nawet za cenę złego zrozumienia lub narażenia się na podejrzenia; doskonałe posłuszeństwo nikomu nie przynosi szkody.

Aby zobrazować jednak, jak może kończyć się brak posłuszeństwa, Grzegorz ucieka się do przywołania biblijnej historii męża Bożego „posłanego przeciw Samarii”⁵⁶. Zwiedziony przez fałszywego proroka, złamał polecenie Boże i za karę został zabity przez lwa. Lew jednak oszczędził ciało, co Grzegorz rozumie w następujący sposób:

Z tego widać, że grzech nieposłuszeństwa został mężowi Bożemu przez tę śmierć odpuszczony, ponieważ lew odważył się go zabić, ale nie odważył się tknąć zmarłego. [...] Mąż ten popełnił grzech za życia, po poniesieniu jednak kary za nieposłuszeństwo przez śmierć stał się sprawiedliwy⁵⁷.

Przez tę historię biblijną poucza Grzegorz, że wymóg posłuszeństwa pochodzi od samego Boga i również w Bożych metodach mieści się surowe karanie. Należy pamiętać, że ma ono na celu dobro winnego, a nie jego pograżenie. Nawet surowa kara nie może być okrucieństwem, co Grzegorz obrazuje przykładem pewnego przełożonego służby kościelnej, który odbierał karę piekła:

uczycy wyłącznie przez własne posłuszeństwo. Nieliczne wyjątki potwierdzają regułę, o której czytamy w dialogu I 1, 6: „Słuszna jest jednak zasada, że kto nie nauczył się być podległym, nie ośmieli się rozkazywać innym; że nie narzuci nikomu posłuszeństwa ten, kto go sam nie umiał okazywać swoim przełożonym” – „*Usus quidem rectae conversationis est, ut praeesse non audeat, qui subesse non didicerit; nec oboedientiam subiectis imperet, quam praelatis non novit exhibere*” – tłum. za *Dialogi* 2007, 90.

⁵⁵ *Dial.* I 4, 3: „Ad quem mox Dei famulus dixit: ‘Ego quidem hoc eum denuntio esse quod video. Ne tamen nolle me obedire existimes, facio quod iubes’” – tłum. za *Dialogi* 2007, 99.

⁵⁶ Opowieść z 1 Krł 13.

⁵⁷ *Dial.* IV 25, 1: „Ex qua re ostenditur quod peccatum inobedientiae in ipsa fuerit morte laxatum, quia idem leo, quem viventem praesumpsit occidere, contingere non praesumpsit occisum. [...] is qui culpabilis in vita fuerat, punita inobedientia, erat iam iustus ex morte” – tłum. za *Dialogi* 2007, 318.

Powiedziano bowiem: „Cierpi to z tego powodu, że kiedy mu kazano, aby wymierzył karę, przykładał się do karania bardziej z pragnienia okrucieństwa niż posłuszeństwa”⁵⁸.

Pouczenie to ma dwa elementy: pokazuje skutki nieposłuszeństwa oraz gani okrucieństwo w karaniu. Kara powinna służyć dobru człowieka. W przytoczonym poprzednio przykładzie Grzegorz chce pokazać, że w boskich wyrokach nawet kara śmierci może realizować ten cel.

Kolejny aspekt nauki o posłuszeństwie w *Dialogach* to zobrazowanie, jak sama natura daje przykład tej cnoty. Grzegorz opowiedział absurdalną, czy też dziecinnie naiwną na pierwszy rzut oka historię o biskupie Sabinusie, któremu posłuszeństwo okazała rzeka Pad. Gdy wody wystąpiły z brzegów i groziły zalaniem upraw, sekretarz biskupa wrzucił do wody dekret, w którym Sabinus nakazywał rzecce oszczędzić pola. Pad posłusznie wrócił do swojego koryta. Pewna śmieszność tej sceny jest jednak zamierzona, rozkaz biskupa bowiem został w niej wprost wyśmiany przez jednego z diakonów. Grzegorz wykorzystał ten nietypowy przykład, aby nakłonić do zachowywania posłuszeństwa:

W tej sprawie, Piotrze, cóż innego niż zatwardziałość nieposłusznych ludzi zostaje zawstydzona, kiedy w mocy Jezusa nawet nierozumny żywioł okazał posłuszeństwo nakazom świętego męża⁵⁹.

Grzegorz poświęcił cnotcie posłuszeństwa w *Dialogach* wiele uwagi. Przedstawił koncepcję radykalnej klasztornej karności, do której zachęcał na wiele sposobów: pokazując błogosławione skutki bezwzględnego stosowania się do poleceń przełożonych, opisując zgubne przykłady łamania zasad, angażując do gry nawet świat przyrody, który, choć „nierozumny”, może dać lekcję cnoty.

4. POWAGA (*GRAVITAS*)

Powagę nawet trudno jednoznacznie nazwać cnotą, nie figuruje ona w katalogach, jakie wyliczają katechizmy lub traktaty teologii moralnej. W *Dialogach* jest ona jednak tak ważną cechą świętych, że wypada o niej wspomnieć w tym miejscu.

Najprościej chyba utożsamić ową *gravitas* z *Dialogów* z dojrzałością, wówczas staje się zrozumiałe dlaczego może być cnotą, w przeciwieństwie do lekkoduszności (*levitas*). W oczach Grzegorza człowiek godny wiary i zaufania to przeważnie czcigodny starzec (*venerabilis senex*). Papież wie, że praca nad cnotami trwa wiele lat, więc konieczny jest pewien wiek, aby stwierdzić u kogoś wypróbowaną cnotę. Rzadko się zdarza, aby ktoś młody mógł się wykazać stosowną powagą, do której dorasta się tak długo. Jednym z wyjątków, który potwierdza tę regułę, jest przykład małej dziewczynki Muzy. Poznała ona we śnie, że wkrótce umrze, a po śmierci będzie miała szansę zostać świętą dziewicą:

Po tym śnie dziewczynka zmieniła swoje zachowanie i całą jej dziecięcą lekkość zajęła wielka powaga⁶⁰.

⁵⁸ *Dial.* IV 37, 11: „Dictum namque est: Haec idcirco patitur, quia si quid ei pro facienda ultione iubebatur, ad inferendas plagas plus ex crudelitatis desiderio, quam ex obedientia serviebat”.

⁵⁹ *Dial.* III 10, 4: „Qua in re, Petre, quid aliud quam inoboedientium hominum durezza confunditur, quando in virtute Iesu et elementum inrationabile sancti viri praeceptis oboedivit?”

⁶⁰ *Dial.* IV 18, 2: „Quibus visis, in cunctis suis moribus puella mutata est, omnemque a se levitatem puellaris vitae magnae gravitatis deterisit manu” – tłum. za *Dialogi* 2007, 312.

Podobnym wyjątkiem był sam św. Benedykt, który dzięki Bożej łasce stał się starcem już za młodu. Grzegorz takimi słowami zaczyna opowiadanie o tym wielkim świętym:

Był mąż, z łaski Bożej i z imienia „Błogosławiony” (Benedictus), którego życie przepełniała świętość. Od dzieciństwa miał serce dojrzałe i wyrastające daleko ponad swój wiek, cnotami nie sprzedał swej duszy żadnej rozkoszy. A choć żyjąc jeszcze na ziemi mógł przez czas pewien swobodnie korzystać ze świata, wzgardził nim i jego kwiatami, jakby już wszystkie uwiędły⁶¹.

W pochwalę Benedykta wybrzmiewa, że dojrzałość przynależy starości; chociaż był młody, miał „starcze serce” (*cor senile*). Powaga Benedykta pochodziła z Bożej łaski, więc nie należy u każdego spodziewać się jej w podobnym stopniu. Takie przedstawienie heroicznego świętego pojawia się niejedyn raz w *Dialogach* – jego postać należy podziwiać, ale nie naśladować (w znaczeniu: nie oczekiwać tych samych przejawów świętości u siebie). Grzegorz proponuje każdemu pracę nad sobą w wielkiej cierpliwości, którą uważa za ważną cnotę⁶².

Papież ceni dojrzałość, czyni z niej pewien paradygmat świętości. Rysopis świętego *Dialogów* nieodzownie zawiera nutę powagi. Dziecięca wesołkowatość u dorosłego chrześcijanina budzi zdziwienie, prawie zgorszenie⁶³. Wypróbowana cnota przejawia się w stateczności, a osiąga się ją zazwyczaj w starości.

5. KONKLUZJA

Nauka Grzegorza Wielkiego o cnotach, jaką odnajdujemy na kartach *Dialogów*, jest rozbudowana. Chociaż cnoty przedstawionych świętych nie są jedynym tematem dzieła, to jednak istotnym. *Dialogom* towarzyszy wyraźny zamysł pedagogiczny. „Opowiadanie o Ojcach”⁶⁴ ma nie być tylko rozrywką, ale budować i prowadzić do rozwoju duchowego, używając słów papieża: „rozpalać umiłowanie życia przyszłego”⁶⁵.

Święci *Dialogów* mają wiele cech charakterystycznych. Prawie na pewno są jakoś związani z życiem monastycznym. Jego pełen głębi świat był sercu papieża bardzo drogi i bliski. Codzienna troska biskupa Rzymu o Kościół wielokrotnie oznaczała dbanie o klasztory, o ich świętość, rozwój i utrzymanie. Życie monastyczne przewijało się nieustannie niczym refren w obszernej korespondencji papieskiej, któ-

⁶¹ *Dial.* II Prol., 1: „Fuit vir vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile. Aetatem quippe moribus transiens, nulli animum voluptati dedit: sed dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset, despexit iam quasi aridum mundum cum flore” – tłum. za *Dialogi* 2007, 137.

⁶² Zob. np. *Dial.* I 2, 8: „Ja zaś uważam, że cnota cierpliwości jest większa od znaków i cudów” – „Ego enim virtutem patientiae signis et miraculis maiorem credo” – tłum. za *Dialogi* 2007, 94.

⁶³ Tak było w przypadku sługi Bożego Izaaka, który był bardzo cnotliwy i miał dobrą reputację, „jedno tylko mogło się w nim wydawać godne nagany: ogarniała go czasem taka wesołość, że jeśliby ktoś nie wiedział, iż jest pełen tyłu cnót, nie mógłby w to uwierzyć” – „unum erat quod in eo reprehensibile esse videbatur, quod nonnunquam tanta ei laetitia inerat, ut illis tot virtutibus nisi sciretur esse plenus, nullo modo crederetur” – *Dial.* III 14, 10; tłum. za *Dialogi* 2007, 230.

⁶⁴ Por. *Dial.* I Prol., 9

⁶⁵ Por. tamże.

ra się zachowała do naszych czasów⁶⁶. Trudno więc się dziwić, że *Dialogi*, poświęcone codziennemu uświęcaniu się, są *implicite* dedykowane właśnie mnichom i mniszkom, i oni z nich mogą czerpać największą korzyść. Dlatego też obfitują w liczne przykłady, pozytywne i negatywne, które odnoszą się do trzech ślubów zakonnych – rad ewangelicznych – ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Papież promuje wzór statecznej i dojrzałej, jakkolwiek radykalnej świętości. Podstawą jednak wszystkich jego pokora. Ona jest początkiem i celem stylu życia ucznia Chrystusa.

Nie powinno nikogo zmylić, że świat *Dialogów* jest bardzo barwny ze względu na ogrom cudownych zdarzeń, o których Grzegorz opowiada: wskrzeszenia, chodzenie po wodzie, uzdrowienia, tajemna wiedza, rozmnożenie jedzenia itd. Wszystkie te cuda mają w tle cnotę i o nią przede wszystkim w nich chodzi. To za jej przyczyną ujawnia się Boże działanie w świecie. Nie każdy będzie czynił cuda, ale każdy jest wezwany do pracy nad sobą i osobistą świętością. Cierpliwe wdrażanie się w cnotę ma sens, o czym świadczą liczne przykłady, współczesne lub przynajmniej bliższe czasowo autorowi.

BIBLIOGRAFIA

Dzieła Grzegorza Wielkiego i przekłady

- Gregorii Magni Moralia in Iob*, wyd. M. Adriaen, Corpus Christianorum Series Latina 143; 143A; 143B, 1979–1985.
- Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis Patrum Italicorum*, wyd. A. de Vogüé, Sources Chrétiennes 251; 260; 265, Paris 1978–1980.
- S. Gregorii Magni Registrum Epistularum libri I–XVI*, Corpus Christianorum Series Latina 140; 140A, Turnholti: Wyd. D. Norberg 1982.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. z łac. E. Czerny, A. Świderkówna, Źródła Monastyczne 23, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2007.

Opracowania

- Evans G.R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Green B., *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and the Church*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston: Brill 2013, 135–156.
- Heid S., *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, Tuchów: WSD Redemptorystów 2000.
- Lake S., *Hagiography and the Cult of Saints*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil, M. Dal Santo, Brill's Companion to the Christian Tradition 47, Leiden–Boston: Brill 2013, 225–246.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w Registrum epistularum Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Źródła Monastyczne Monografie 6, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2018.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. z ang. P. Nehring, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2003.
- Rosik S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin: RW KUL 1980.

⁶⁶ Zob. J. Lewandowicz, dz.cyt., 12–13.

- Rusecki M., *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 30 (1983) z. 2, 33–49.
- Sojka S., *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, Vox Patrum 7 (1987), z. 12–13, 337–343.
- Sojka S., *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism Świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
- Sojka S., *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, Vox Patrum 6 (1986), z. 10, 17–39.
- Straw C., *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1988.
- Tanquerey A., *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae at S. Alphonsi hodierni moribus accomodata*, t. 2, Romae–Tornaci–Parisis: Typis Societatis Sancti Joannis Evangelistae, Desclée et Socii 1923.
- Vogüé A. de, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Dialogues*, t. 1, Sources Chrétiennes 251, Paris 1978, 25–191.
- Walde A., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung 1910.
- Żurek A., *Dei consul – Boży konsul*, Teologia Patrystyczna 2 (2005), 13–31.

TEACHING ABOUT VIRTUES IN THE “DIALOGUES” BY POPE GREGORY THE GREAT

Summary

Pope Gregory the Great, in his only hagiographical work, the Dialogues, left elaborate teaching on virtues. It is practical to the core and bears a clear pedagogical intention. Gregory wanted the Dialogues readers, prevalently monks, to be granted an encouragement to live a virtuous life. The paramount virtue is humility, which stands at the root of any other virtue. The other important virtues described in Dialogues are poverty, chastity and obedience. Furthermore, as a specific mark of Gregory’s spirituality, the virtue of gravity occurs. The countless examples of saints, mentioned in the Dialogues, are an invitation to live in a close relationship with God since every virtue depends on the grace of God. In this respect, Gregory is an heir of Augustine’s teaching on grace, according to which grace precedes every single good deed of man.

Key words: aretology, virtue, miracle, Gregory the Great, veneration of saints, monasticism, Fathers of the Church, humility, Evangelical counsels

Nota o Autorze

Ksiądz **Adam PAWLAK** – prezbiter archidiecezji łódzkiej, magister teologii. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Obecnie doktorant Instytutu Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, numer ORCID: 0000-0001-9816-4414.

Kontakt: apawlak1989@gmail.com

ks. Piotr Jarota, *Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, Kraków: Wydawnictwo «Scriptum» 2017, ss. 102.

Kanoniczny proces małżeński jest procesem najczęściej prowadzonym w sądach kościelnych. Dotyka bardzo ważnej materii, jaką jest małżeństwo, niejednokrotnie sakramentalne. Badanie tej rzeczywistości w kontekście nieważności jest bardzo trudne, a z drugiej strony wymaga szczególnej troski ze względu właśnie na małżeństwo, które jest dobrem publicznym. Nowelizacja prawa dokonana przez papieża Franciszka motu proprio *Mitis Iudex Domini Iesus* z 15 sierpnia 2015 r. wprowadziła nowy rodzaj procesu kanonicznego, nazwanego procesem skróconym przed biskupem. To stało się przyczynkiem dyskursu prowadzonego w doktrynie. Ksiądz Piotr Jarota, podjął próbę integralnego ujęcia problematyki, będącej przedmiotem naukowych zainteresowań. W ten sposób powstała publikacja naukowa, która zgodnie z tematem ma stać się przydatna do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego. Książka została wydana w 2017 r. przez Wydawnictwo «Scriptum».

Monografia składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii. Już we wstępie ks. P. Jarota podkreśla, że zmiana prawa dokonana przez papieża Franciszka, wprowadzająca nowy proces, uważana jest za nowatorską. Jako taka została poddana krytycznej ocenie. Ta zaś stała się przyczynkiem do poprawnego wyjaśnienia kwestii interpretacyjnych tego procesu. Autor wskazuje schemat swojej pracy. Widzi ją w trzech podstawowych zagadnieniach, które stają się tematami kolejnych rozdziałów. Wychodzi od założeń samej reformy procesu małżeńskiego. Następnie przechodzi do szczególnych okoliczności, które umożliwiają zastosowanie procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym. Wreszcie opisuje przebieg procesu. Ksiądz Jarota we wstępie ukazuje źródła, na których w głównej mierze opiera swoje badania. Są nimi tekst *Mitis Iudex*, zasady proceduralne dołączone do tekstu, Subsydium aplikacyjne Trybunału Roty Rzymskiej. Te teksty wspierają także odpowiedzi Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych oraz, co oczywiste, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. i Instrukcja procesowa *Dignitas connubii* z 2015 r. Zostaje przywołana także polska doktryna kanoniczna w przedmiotowej kwestii.

Pierwszy rozdział *Założenia reformy procesu małżeńskiego z 2015 roku*. Temat przewodni zostaje umiejscowiony w czasie i celu, jaki przyświecał papieżowi Franciszkowi. Autor wychodzi od władzy Kościoła, jaką ma on wobec małżeństwa. Pozycja małżeństwa, rodziny, stały się przedmiotem III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów oraz XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów odbywających się w Rzymie, odpowiednio w 2014 r. oraz 2015 r. Owocem tych obrad stała się Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* papieża Franciszka. Konsekwentnie papież przełożył wnioski na grunt prawa kanonicznego, czego efektem stało się motu proprio *Mitis Iudex*. Ksiądz Jarota w niniejszym rozdziale odnosi się do kilku podstawowych punktów wymienionych w *Mitis Iudex*. I tak rozpoczyna od wskazania na fundamentalną rolę biskupa w powierzony diecezji. Przywraca on szczególne miejsce władzy sądowej w biskupiej posłudze. Po drugie, zostaje uwypuklona kolegialność w sądownictwie kościelnym. Niezmiernie ważnym punktem staje się wskazanie uproszczenia procesu zwyczajnego, poprzez zmianę właściwości sądowej trybunałów, uproszczenie przyjęcia sprawy, wzmocnienie wagi oświadczeń stron oraz zeznań świadków, czy wreszcie zniesienie konieczności apelacji od wyroku pozytywnego do wyższej instancji. Autor zwraca także oddzielnie uwagę na problematykę odpłatności za procesy sądowe. Szczególne miejsce w kontekście całej pracy ma podrozdział dotyczący wprowadzenia procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym. Rozdział kończy Podsumowanie.

Drugi rozdział to *Szczególne okoliczności umożliwiające zastosowanie procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym*. Tematem przewodnim stała się zatem kwestia wyliczenia, które wskazuje papież Franciszek jako przykładowe do prowadzenia spraw w trybie procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym. Autor rozpoczyna od braku wiary. Następnie analizuje krótki czas trwania pożycia małżeń-

skiego. Kolejnym punktem staje się aborcja dokonana w celu uniknięcia zrodzenia potomstwa. Czwarty podrozdział traktuje o uporczywym pozostawaniu w relacji pozamałżeńskiej w czasie zawierania małżeństwa lub wkrótce po ślubie. Dalej zostaje opisana kwestia podstępnego zatajenia bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności. Zawarcie małżeństwa z przyczyny obcej ciąży małżeńskiej lub wynikające z nieoczekiwanej ciąży kobiety stanowi rozważanie kolejnego podrozdziału. Przedostatnia kwestia dotyczy użycia przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensusu, a ostatnia braku używania rozumu, potwierdzonego dokumentacją medyczną. Podobnie jak w rozdziale pierwszym i ten kończy podsumowanie Autora.

Trzeci rozdział *Przebieg procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym*. Ostatni rozdział poświęcony został praktyce. Omówione zostały poszczególne etapy procesu skróconego. Ze względu na specyfikę, nowość, ale przede wszystkim koncepcję tego procesu, ks. Jarota dokonuje chronologicznego i merytorycznego opisu. Podobnie jak w każdym procesie sądowym punktem wyjścia jest skarga powodowa, która to zaczyna proces. Następnie omówione zostają funkcje instruktora i asesora w tymże procesie. Kolejny punkt to postępowanie dowodowe. Następnie Autor analizuje kwestie podjęcia decyzji przez biskupa oraz ewentualną możliwość apelacji od wyroku. Rozdział kończy podsumowanie.

Opracowanie zostało podsumowane przez ks. Piotra Jarotę. Na uwagę zasługuje również bogata bibliografia podzielona na część źródeł oraz literaturę przedmiotu w języku polskim.

Niniejsze opracowanie stanowi kolejną próbę omówienia zagadnienia procesu skróconego przed biskupem diecezjalnym. Wpisuje się zatem w szereg artykułów i monografii, które zostały opublikowane od 2015 r. To pokazuje, że niniejsza problematyka nie jest łatwa. Pojawia się wiele kwestii trudnych, żeby nie powiedzieć spornych, które Autor dostrzega. Warto zwrócić uwagę, że tekst nowelizacji nastrocza coraz to nowych trudności interpretacyjnych. Zasady proceduralne też nie wystarczają. Pomocą służy kolejne źródło, a mianowicie Subsydium aplikacyjne i kolejne odpowiedzi Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych. Z tekstu można odczytać, iż istnieje problem pomiędzy założeniami reformy, intencją wprowadzenia procesu skróconego a możliwościami faktycznymi. Idzie bowiem przede wszystkim o kwestie personalne w sądownictwie kościelnym. Autor, zresztą słusznie, zwraca uwagę na konieczność dobrego przygotowania zawodowego pracowników trybunałów, patrząc zwłaszcza właśnie przez pryzmat procesu skróconego. Istotnym wnioskiem płynącym z rozważań nad procesem skróconym jest ten, iż gwarantuje on poszanowanie zasady nierozzerwalności małżeństwa przy jednoczesnym możliwie najkrótszym czasie wydania wyroku dla dobra dusz stron.

Monografia ks. Piotra Jaroty jest wynikiem studium nad obecnym w momencie pisania publikacji porządkiem prawnym, źródłami i doktryną. Odnoszę jednak wrażenie, że zaproponowany przez Autora tytuł nie odpowiada treści, którą zastajemy w książce. Przede wszystkim należy podkreślić, iż pierwsza część tytułu została zrealizowana poprawnie merytorycznie. Owszem brakuje w pozycji literatury obcojęzycznej, co zawęży temat do mówienia o *processus brevior* do polskiej doktryny. Druga część tytułu: *Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego*, w zasadzie nie ma odniesienia do tekstu. Jeśli Autor chciał uczynić ze swej publikacji pomoc naukową dla studentów, czy też pracowników sądowych, to w mojej ocenie brakuje w niej właśnie jakichkolwiek ćwiczeń, zadań czy kasusów. Publikacja przybrała bowiem zdecydowanie funkcję podręcznika omawiającego zagadnienia procesu skróconego opartego na doktrynie i to w Polsce. Tytuł zatem może wprowadzać czytelnika w błąd. Niemniej, pomijając te kwestie, należy stwierdzić, że niniejsza publikacja jest opracowana systematycznie i całościowo. Stanowi łatwo przystępny komentarz do istniejących norm. Autor ma tę świadomość, iż podjęte rozważania nie wyczerpują tematu, albowiem proces skrócony jako „nowość” jest poddawany nieustannie analizie, co powoduje coraz to nowe, dokładniejsze spojrzenie.

Processus brevior. Materiały do ćwiczeń z kanonicznego prawa procesowego jawi się jako publikacja opracowana dla studentów prawa. Świadczy o tym styl oraz układ i przejrzystość treści. Praca została poparta licznymi źródłami i literaturą kanonistyczną w języku polskim. Praca stanowi bez wątpienia przyczynek do dalszego studium w ogóle nad reformą sądownictwa papieża Franciszka, a zwłaszcza cza procesu skróconego.

Adam Bartczak

Katedra Teorii i Filozofii Prawa
Uniwersytet Łódzki

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stroną tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.