



Polonia Sacra



ks. Adam Kubiś Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie
• **ks. Bartosz Trojanowski** Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów... • **ks. Henryk Sławiński** Promocja wiernych świeckich do posługi słowa w Kościele • **Sebastian Wiśniewski** *OMI* Ewangelizacyjne oblicze duszpasterstwa parafialnego w założeniach programowych „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych • **Sylwester Jędrzejewski** *SBP* Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii • **Egidiusz Jarosław Włodarczyk** *OFM* Aktualność charyzmatu franciszkańskiego w przepowiadaniu papieża Franciszka • **ks. Giacomo Calore** Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego... • **ks. Michał Mraczek** Etap propedeutyczny w formacji seminaryjnej w Polsce • **ks. Andrzej Draguła** sms z nieba, czyli mini-homilie o ma-xi-sprawach. Tekstowe formy para-kaznodziejskie w mediach społecznościowych

volume
26
2022
3 issue

Polonia Sacra

26 (2022) nr 3

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbn.sd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oMi (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – bibliistyka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. Habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S. T. L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oFMCap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoł oFMCov (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

Henryk Sławiński

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc BY 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałkę, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **ks. Adam Kubiś**
Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie
- 29 **ks. Bartosz Trojanowski**
Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów ze szczególnym uwzględnieniem święceń i małżeństwa
- 53 **ks. Henryk Sławiński**
Promocja wiernych świeckich do posługi słowa w Kościele
- 75 **Sebastian Wiśniewski OMI**
Ewangelizacyjne oblicze duszpasterstwa parafialnego w założeniach programowych „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych
- 93 **Sylwester Jędrzejewski SDB**
Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii
- 113 **Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM**
Aktualność charyzmatu franciszkańskiego w przepowiadaniu papieża Franciszka
- 133 **ks. Giacomo Calore**
Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera
- 155 **ks. Michał Mraczek**
Etap propedeutyczny w formacji seminaryjnej w Polsce
- 171 **ks. Andrzej Draguła**
SMS z nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy para-kaznodziejskie w mediach społecznościowych


ks. Adam Kubiś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

adam.kubis@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4961-2254>

Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie

 <https://doi.org/10.15633/ps.26301>

Ks. Adam Kubiś – dr hab. nauk teologicznych, dr nauk biblijnych; prezbiter diecezji rzeszowskiej; prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; redaktor naczelny kwartalnika „Verbum Vitae”; wiceprezes Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Bibliistyki „Verbum Sacrum”.

Article history • Received: 21 Mar 2022 • Accepted: 30 May 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie

Artykuł prezentuje charakteryzację kobiet, które w Nowym Testamencie określone są *explicite* lub *implicite* jako głosicielki Ewangelii: (1) Maria Magdalena i inne kobiety przy grobie Jezusa; (2) kobieta samarytańska w J 4, 4-42; (3) Pryska/Pryscylla; (4) Ewodia i Syntyche z Flp 4, 2-3. Artykuł zwraca uwagę na historyczny i teologiczny kontekst ich działalności oraz definiuje treść i przedmiot ich głoszenia, czyli Ewangelię. W prezentacji każdej z kobiet lub grupy kobiet wskazano na najważniejsze problemy egzegetyczne i współczesne próby ich rozwiązania.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, Maria Magdalena, Samarytanka, Pryska, Flp 4, 2-3

Abstract

Women Proclaiming the Gospel in the New Testament

This article presents a characterization of several women identified in the New Testament, either explicitly or implicitly, as preachers of the Gospel: (1) Mary Magdalene and the other women at the tomb of Jesus; (2) the Samaritan woman in John 4:4-42; (3) Prisca/Priscilla; (4) Euodia and Syntyche in Philippians 4:2-3. The article highlights the historical and theological context of their activity and defines the content and object of their proclamation, i.e. the Gospel. The presentation of each woman or group points out the major exegetical problems presented by the text, and contemporary attempts to resolve them.

Keywords: preaching, Mary Magdalene, Samaritan woman, Prisca, Philippians 4:2-3

Nowy Testament zawiera kilka tekstów mówiących wprost o kobietach głosicielkach ewangelii. Należą do nich z pewnością: (1) Maria Magdalena i inne kobiety znajdujące się w poranek zmartwychwstania Jezusa przy jego grobie, (2) Samarytanka z Ewangelii Jana, a także (3) Pryscylla, występująca na kartach Dziejów Apostolskich i listów Pawłowych oraz (4) Ewodia i Syntycha z zakończenia Listu do Filipian. Inne teksty Pawłowe, zabraniające kobietom nauczania (1 Tm 2, 9–15; 5, 11–15), wskazują pośrednio na istnienie w pierwotnym Kościele rzeczywistości kobiet-nauczycielek.

Sam Paweł wymienia cały szereg swoich współpracownic w zakończeniu swego Listu do Rzymian (16, 1–16), z których prócz Pryscylli (16, 3) dwie zwracają największą uwagę z racji ich rozbudowanej charakteryzacji. Są to Febe – siostra, dobrodziejka wielu, w tym Pawła, i diakonisa (διάκονος) Kościoła w Kenchrach (16, 1–2) oraz Junia – rodaczka, współtowarzyszka więzienia, wyróżniająca się między apostołami (ἀπόστολος), wcześniej przystąpiła do Chrystusa niż sam Paweł (16, 7). Cztery pozostałe kobiety z zakończenia Listu do Rzymian określone czasownikiem κοπιῶν, jako „trudzące się” dla dobra wspólnoty Kościoła – Maria (16, 6) lub „trudzące się” w Panu – Tryfena, Tryfoza oraz „ukochana” Persis (16, 12)¹. Niestety Nowy Testament nie wspomina *explicite* o czynności głoszenia w przypadku powyższych kobiet. Wydaje się jednak niedorzecznym założenie, że były to współpracowniczki milczące.

W niniejszym artykule przedmiotem zainteresowania będą zatem jedynie te kobiety, które wprost zostały określone w Nowym Testamencie jako głosicielki. Wskazaliśmy cztery takie kobiety i grupy kobiet w pierwszym akapicie. Spróbujemy opisać ich nowotestamentową charakteryzację, a także kontekst ich działalności. Podejmiemy także próbę zdefiniowania przedmiotu ich głoszenia, określonego wyżej jako Ewangelia. W prezentacji każdej z postaci zostanie podjęta także próba wskazania najważniejszych problemów egzegetycznych i ich współczesnych rozwiązań. Z rozmysłem pomijamy w tym artykule osobę Maryi, matki Jezusa, która w relacji Łukasza, stając przed Elżbietą, okazuje się

¹ Czasownik κοπιῶν wskazuje na ich pracę misjonarską lub na ich rolę jako liderek w lokalnych Kościołach. Paweł wspomina jeszcze trzy inne kobiety (matka Rufusa – w. 13, Julia oraz siostra Nereusza – w. 15), jednak nie charakteryzuje ich w żaden sposób pozwalający wskazać ich rolę w Kościele.

być pierwszą zwiastunką Dobrej Nowiny o Mesjaszu (1, 46–55). Decyzja ta podyktowana jest istnieniem bogatej literatury mariologicznej traktującej o tym zagadnieniu, dostępnej także w języku polskim.

1. Maria Magdalena i inne kobiety przy grobie Jezusa

W każdej z czterech Ewangelii kanonicznych Maria Magdalena, sama lub w towarzystwie innych kobiet, przybywa do grobu Jezusa o poranku w pierwszy dzień po szabacie (Mt 28, 1–7; Mk 16, 1–8; Łk 23, 55–24, 11; J 20, 1–18). Ewangelista Jan mówi jedynie o obecności Marii Magdaleny (20, 1–2. 11–18). Mateusz prócz niej wzmiankuje jeszcze drugą Marię (28, 1); Marek – Marię i Salome (16, 1); Łukasz – Joannę, Marię i inne niewymienione z imienia kobiety (24, 10). Jak zauważa Luke Timothy Johnson, powyżej wskazane różnicypokazują, że zamierzeniem ewangelistów nie było precyzyjne określenie liczby i tożsamości kobiet będących pierwszymi świadkami pustego grobu i angelofanii. Wymownym tego dowodem jest relacja Łukasza stwierdzającego „i inne z nimi” (καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς – 24, 10). Ewangelisci koncentrują się na stwierdzeniu, że kobiety towarzyszące Jezusowi od Galilei były świadkami Jego śmierci i pogrzebu, a teraz są pierwszymi świadkami wydarzeń z poranka zmartwychwstania². Odkrycie pustego grobu właśnie przez kobiety stanowi bowiem o wiarygodności tych wydarzeń i samej narracji. Komentatorzy zazwyczaj podkreślają, że w kontekście norm prawnych i kulturowych ówczesnego judaizmu (Miszna, traktat Sanhedryn 3; Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 4, 8, 15 § 219; por. *Contra Apionem* 2, 24 § 201) kobieta nie była wiarygodnym świadkiem. Z tego powodu pierwotny Kościół (w tym ewangelisci) nie mogli wymyślić opowieści, w których kobiety odgrywają rolę pierwszorzędnych świadków³. W prawie rabinackim wskazywano jednak także szczególne sytuacje,

2 L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, s. 388 (Sacra Pagina, 3). Euzebiusz z Cezarei (*Ad Marinum* 2, 9; 3, 4) twierdził, że istniały dwie kobiety identycznie nazywane jako Maria Magdalena lub „Magdalene” (μαγδαληνή), jedna z nich była przy grobie z innymi kobietami (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Łk 24, 10), druga była tam sama (Mk 16, 9; J 20, 1–2. 11–18).

3 Również działający w Rzymie filozof grecki Celsus (II w. po Chr.) odrzucał świadectwo paschalne Marii Magdaleny, którą uznawał za poddaną emocjom „histeryczną kobietę” (zob. Orygenes, *Contra Celsum* 2, 55). Nie tylko w kulturze żydowskiej, ale także mezo-

w których kobiety mogły, a nawet powinny pełnić rolę świadków. Takim prawnym wyjątkiem, w którym kobieta lub kobiety powinny być świadkami było stwierdzenie: czy dana osoba jest żywa, czy też martwa (zob. Miszna, traktat Jewamot 15–16; Talmud Babiloński, traktat Nedarim 91 a 2; Talmud Babiloński, traktat Bawa Kamma 114 b 2–3)⁴. W świetle tych regulacji rabinackich kobiety ewangelicznych narracji paschalnych jawią się zatem jako najlepsi możliwi świadkowie potwierdzający fakt zmartwychwstania.

Ewangeliści różnią się nie tylko w podaniu rozbieżnej liczby kobiet, ale i przedstawieniu treści orędzia niesionego przez kobiety. W relacji Mateusza kobiety otrzymują od anioła nakaz ogłoszenia uczniom faktu zmartwychwstania Jezusa oraz mającego nastąpić spotkania z Nim w Galilei: „Idźcie szybko, powiedzcie uczniom jego: Powstał z martwych i oto udaje się przed wami do Galilei. Tam Go ujrzycie” (Mt 28, 7). Drugi element orędzia powtórzony jest im przez samego zmartwychwstałego Jezusa: „Idźcie i ogłoście moim braciom, aby poszli do Galilei; tam mnie zobaczą” (28, 10). Zarówno po spotkaniu z aniołem, jak również po spotkaniu z Jezusem kobiety posłusznie odchodzą, aby przekazać orędzie (28, 8. 11). Sama narracja sugeruje, że kobiety wykonały powierzone im przez anioła i Jezusa zadanie przekazania paschalnego orędzia, gdyż uczniowie udają się do Galilei „tak jak im Jezus nakazał” (28, 16). Obie kobiety są zatem pozytywnymi postaciami, posłusznymi przekazicielkami orędzia anioła i proroctwa Jezusa.

Treść orędzia głoszonego przez kobiety w relacji Marka, mimo kilku różnic, jest zasadniczo zbieżna z orędziem obecnym w pierwszej Ewangelii: „Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego. Zmartwychwstał. Nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go położyli. Idźcie, powiedzcie uczniom jego i Piotrowi, że wyprzedza (προάγω) was do Galilei. Tam Go zobaczycie, jak wam powiedział” (Mk 16, 6–7). Kobiety mają przypomnieć uczniom proroctwo Jezusa zapowiadającego „wyprzedzanie” czy też „poprzedzanie” (προάγω) uczniów w drodze do Galilei, które miało nastąpić po Jego zmartwychwstaniu. Proroctwo to Jezus wygłasza przed

potamskiej oraz (z nielicznymi wyjątkami) greckiej i rzymskiej kobieta pozbawiona była statusu świadka w procesach sądowych.

4 H. W. Basser, M. B. Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*, Leiden 2015, s. 711 (The Brill Reference Library of Judaism, 46).

swym aresztowaniem, w drodze do Getsemani (14, 28). Mimo że młodzieniec nie prosi o przekazanie nowiny o zmartwychwstaniu Jezusa (w kontraście do relacji Mt), dostarczenie wiadomości o poprzedzaniu przez Jezusa uczniów w drodze do Galilei zakłada logicznie przekazanie również orędzia o zmartwychwstaniu. „Poprzedzanie” uczniów przez Jezusa było bowiem zarezerwowane na czas po zmartwychwstaniu. Uczniowie zaś nie mieli wątpliwości co do śmierci Jezusa. Jezus musiał zmartwychwstać, skoro ich poprzedza.

Treść orędzia anielskiego, a tym samym orędzia kobiet, w wersji Łukasza (24, 5–7) pokrywa się z relacją Mateusza i Marka co do faktu zmartwychwstania. Podobnie jak w Ewangelii według Marka obecny jest motyw szukania Jezusa oraz nieobecności Jezusa w grobie. Nowością jest zachęta do przypomnienia sobie słów Jezusa: „Przypomnijcie sobie, jak wam mówił, będąc jeszcze w Galilei” (24, 6). Polecenie przypomnienia sobie wypowiedzi Jezusa zakłada konieczność jej wcześniejszego usłyszenia. Zacytowane przez aniołów słowa Jezusa, które kobiety winny pamiętać, odpowiadają treści trzech Jezusowych zapowiedzi męki (9, 22, 44; 18, 32–33): „Syn Człowieczy musi (δεῖ) być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie” (24, 7). Jeśli kobiety pamiętały trzy prorocze zapowiedzi Jezusa, to znaczy, że były wśród słuchających Go w czasie Jego posługi w Galilei. Kobiety te są zatem traktowane jako należące do grona uczniów Jezusa. Scena ta antycypuje także wydarzenie zesłania Ducha Świętego na wspólnotę 120 osób, której członkami są także „kobiety i matka Jezusa” (Dz 1, 14). W odróżnieniu od Mateusza i Marka Galilea wspomniana jest przez Łukasza w innym kontekście: kobiety mają przypomnieć sobie proroctwo Jezusa wypowiedziane w Galilei i dotyczące Jego zmartwychwstania, podczas gdy w Ewangelii Mateusza i Marka Galilea jest miejscem spotkania z Jezusem po Jego zmartwychwstaniu. Zmiana funkcji Galilei w orędziu aniołów wynika z teologii Łukaszczej stawiającej Jerozolimę w centrum wydarzenia zbawczego, jakim jest zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego⁵. W relacji Łukasza kobiety nie otrzymują od dwóch aniołów nakazu opowiadania o zmartwychwstaniu i spotka-

5 Więcej na temat funkcji Jerozolimy w dwudziele Łukasza: K. Mielcarek, Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie idei świętego miasta w dziele św. Łukasza w świetle onomastyki greckiej, Lublin 2008 (Studia Biblica Lublinensia, 2).

niu w Galilei. Ewangelista stwierdza jednak, że po powrocie od grobu „ogłosiły (ἀπήγγειλαν) to wszystko Jedenastu i wszystkim pozostałym” (24, 9) oraz „opowiadały (ἔλεγον) to apostołom” (24, 10). Fakt ten kreuje ostry kontrast z postawą kobiet w relacji Marka, które z racji strachu nie mówią nikomu, czego były świadkami (16, 8)⁶. Postawa kobiet w relacji Łukasza przypomina entuzjastyczną reakcję pasterzy na słowa aniołów o narodzinach Mesjasza (Łk 2, 15–20). Kobiety powtarzały swój przekaz wielokrotnie, relacjonując tę samą historię i podkreślając jej prawdziwość. Taką postawę kobiet sugeruje *imperfectum* czasownika ἔλεγον („opowiadały”), który może być rozumiany jako *imperfectum* iteratywne, a zatem wyrażające czynność powtarzaną w przeszłości⁷.

W Markowej narracji (16, 1–8) kobiety nie wykonują polecenia młodzieńca, gdyż nic nie mówią: „Nikomu też nic nie powiedziały” (16, 8). Egzegeci przedstawiają argumenty za widzeniem w Markowej charakteryzacji kobiet świadomy zabieg nadający tymże kobietom status równy uczniom–mężczyznom⁸. W konsekwencji, podobnie jak Markowi uczniowie, również kobiety przedstawione są jako postaci posiadające cechy zarówno pozytywne, jak i negatywne. Tak jak opis uczniów w Ewangelii Marka kończy się ich ucieczką w Getsemani (czasownik φεύγω–14, 50. 52), tak również opis kobiet kończy się ucieczką (φεύγω–16, 8).

Silnie reprezentowana jest obecnie interpretacja, w świetle której negatywnie rozumiane milczenie kobiet jest zaproszeniem dla czytelników, aby to oni zdobyli się na odwagę i głosili Dobrą Nowinę⁹. Co więcej,

6 W kontekście powyższych stwierdzeń o obecności kobiet w gronie uczniów Jezusa nie przekonuje interpretacja tekstu Markowego, w świetle której kobiety nie ogłosiły orędzia z racji jego niezrozumienia wynikającego z braku odpowiednich informacji czy wiedzy zarezerwowanej tylko dla Dwunastu.

7 Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, §320 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki, 13).

8 M. J. Schierling, *Women as Leaders in the Marcan Communities*, „Listening” 15 (1980), s. 250–256 (cierpienie, towarzyszenie, zaparcie się siebie są trzema cechami ucznia w Mk, zarówno kobiet, jak i mężczyzn). Paul Danove (*The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*, New York 2005, s. 136) zauważył, że z 34 słów i wyrażen, opisujących Markowe kobiety, szesnaście jest wspólnych dla opisu kobiet i uczniów–mężczyzn.

9 P. Danove, *The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb* (Mark 15, 40–41.47; 16, 1–8), „Biblica” 77 (1996), s. 375–397; B. Nash, *Point of View and*

porażka kobiet w przekazaniu orędzia jest orędziem otuchy dla oryginalnych adresatów Ewangelii w I wieku po Chr. doświadczających prześladowań, w tym upadków, łącznie z wyparciem się Jezusa. Ich milczenie i porażka, podobnie jak milczenie i porażka kobiet (16, 8), nie przekreśla mocy Ewangelii i niezawodnego wypełnienia się słów Jezusa (16, 7).

Negatywna interpretacja zachowania kobiet w zakończeniu Ewangelii Marka nie musi być jednak jedynym możliwym sposobem odczytania ich postawy. Można bowiem widzieć reakcję tych kobiet na sposób pozytywny, przyjmując, że także one zrealizowały misję ogłoszenia uczniom faktu zmartwychwstania Jezusa¹⁰. Sugerując się przesłaniem narracji Mateusza i Łukasza, kobiety mogły niezwykle precyzyjnie wykonać polecenie młodzieńca mówiąc o fakcie zmartwychwstania jedynie Jedenastu, milcząc jednak wobec innych osób. Możemy również przyjąć, że ucieczka, lęk i milczenie kobiet były jedynie reakcją początkową. Podobnie jak uczniowie-mężczyźni, tak również uczniowie-kobiety wzniosły się ponad chwilową niemoc i lęk, stając się ostatecznie zwiastunami Ewangelii. Trzy terminy opisujące reakcję kobiet: „przestach” (τρόμος), „zdumienie” (ἔκστασις) oraz „lęk” (φοβέω), wszystkie występujące w Ewangelii Marka (16, 8), prezentują w istocie typową, właściwą i oczekiwaną reakcję człowieka na epifanię, teofanię czy angelofanię. Początkowy lęk kobiet mógł być wynikiem doświadczenia (angelofania i pusty grób) i uświadomienia sobie (zrozumiawszy słowa młodzieńca) działania Bożej mocy, potężnie manifestującej się w zmartwychwstaniu Jezusa. Ewangelista nie koncentruje się na fakcie zwiastowania orędzia przez kobiety (gdyż to wydaje się oczywiste), ale na podkreśleniu szokującego i tajemniczego charakteru zmartwychwstania. Czyni to, ukazując reakcję kobiet. Istnienie tego lęku nie wyklucza jednak przekazania orędzia. Paralelna narracja Mateusza (28, 8) potwierdza taką linię interpretacji, gdyż kobiety z jednej strony doświadczają *misterium tremendum* (μετὰ φόβου – „z lękiem”), z drugiej zaś z „pośpiechem” i „wielką radością” „odchodzą od grobu” i „biegną” zwiastować orędzie. Warto także

the Women's Silence: A Reading of Mark 16:1–8, „Restoration Quarterly” 57 (2015) No. 4, s. 225–232.

10 Jednym ze sposobów rozwiązania tej trudności jest przyjęcie hipotezy, w świetle której oryginalne zakończenie Ewangelii Marka zostało utracone, w nim bowiem miałyby się zawierać opowieść o kobietach zwiastujących orędzie paschalne.

podkreślić, że w całej wcześniejszej narracji Markowej kobiety są przedstawiane jako postacie pozytywne, wręcz wzorcowe, często w kontraście do negatywnie przedstawianych uczniów. Takimi pozytywnymi przykładami kobiet są: (1) teściowa Piotra (1, 31); (2) kobieta cierpiąca na upływ krwi (5, 25–33); (3) Syrofenicjanka (7, 24–30); (4) uboga wdowa (12, 41–44); (5) kobieta namaszczająca Jezusa (14, 3–9)¹¹. Także w bezpośrednio poprzedzającym kontekście literackim, w scenach ukrzyżowania (15, 40–41) i pogrzebu (15, 47), te same trzy kobiety, które uciekają od grobu, przedstawione są na sposób pozytywny. Trudno zatem wyjaśnić nagłą zmianę charakteryzacji z pozytywnej na negatywną.

Zarówno dłuższe zakończenie Ewangelii Marka (16, 10), jak i Ewangelia Jana (20, 1.11–18) mówi o Marii Magdalenie jako o pierwszej zwiastunce zmartwychwstania Jezusa. Od X wieku nazywana jest ona *apostolorum apostola* („apostołką apostołów”), choć już w III wieku Hipolit w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami (25, 6, 7) nazywa wszystkie kobiety przy grobie „apostołkami apostołów” (wersja starosłowiańska) lub „apostołkami wśród apostołów” (wersja ormiańska)¹². Relacja Marka (16, 10–11) wydaje się być streszczeniem opisów z pozostałych Ewangelii kanonicznych.

Relacja Janowa różni się od Synoptyków treścią orędzia, jakie ma zanieść Maria Magdalena. Brzmi ono: „Wstępuję (ἀναβαίνω) do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (20, 17). Przedmiotem orędzia nie jest już zatem chrystofania w Galilei, jak w przypadku wersji Mateusza i Marka. W Ewangelii Łukasza treść orędzia wskazuje na spełnienie się trzech zapowiedzi Jezusa o zmartwychwstaniu. Przez analogię do relacji Łukasza, treść orędzia w relacji Jana może być czytana jako aluzja do trzykrotnej zapowiedzi Jezusa o swym „wywyższeniu” (ὕψος – 3, 14; 8, 28; 12, 23). Jezus wielokrotnie zapowiadał swój powrót

11 O modelowym charakterze tychże kobiet: A. Kubiś, *Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej*, w: *Świadkowie wiary. Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133–170 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 10); A. Kubiś, *Uboga wdowa — symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa*, w: *„Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 287–312 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 14); H. J. Carey, *Women in Action: Models for Discipleship in Mark's Gospel*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 81 (2019), s. 429–448.

12 Y. W. Smith, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009, s. 356.

do Ojca, używając różnych czasowników: ἀναβαίνω (6, 62); ὑπάγω (7, 33; 13, 3; 16, 5. 10. 17; por. 8, 14. 21), πορεύομαι (14, 2–3. 12. 28; 16, 28). Czasownik ἀναβαίνω w późniejszym okresie stał się technicznym terminem na określenie wniebowstąpienia. Przekazicielem orędzia w Ewangelii Jana nie jest już anioł czy aniołowie jak u Synoptyków, ale sam Jezus, który zgodnie z teologią Janową jest jedynym Objawicielem Ojca (por. 1, 18). Co istotne, Maria Magdalena posłusznie wykonuje polecenie Jezusa (20, 18), stając się nie tylko wzorem głosiciela orędzia paschalnego, ale i nową Ewą, przedstawicielką Kościoła, Oblubienicą Boga¹³.

2. Samarytanka

Postać Samarytanki, często widziana przez komentatorów negatywnie (grzesznica prowadząca rozwiąże życie), może być w istocie rozumiana na sposób pozytywny jako kobieta doświadczona cierpieniem, chorobą, rozwodem, czy wdowieństwem¹⁴. Samarytanka jest bezimienna, gdyż reprezentuje wszystkich Samarytan. Spotkanie Jezusa z kobietą z Sychar stanowi kolejny narracyjny krok w Janowej strategii odświeżania przed czytelnikiem tożsamości Oblubienicy Mesjańskiego Oblubieńca. Oblubienicą Mesjasza po matce Jezusa, Jego braciach i uczniach (J 2, 1–11), Żydach w Jerozolimie (2, 13–22), w tym Nikodemie (3, 1–21) stają się teraz również odszczepieńczy Samarytanie (4, 4–42) oraz poganie (4, 46–54)¹⁵. Zgodnie ze starotestamentowym schematem oblubieńczych spotkań przy studni kobieta odchodzi, aby oznajmić swojej rodzinie fakt spotkania z przyszłym mężem. Pozostawiony dzban jest aluzją do charakterystycznego dla tych schematów pośpiechu (4, 28). Detal ten pokazuje jak bardzo kobieta jest zaaferowana myślą o odnalezieniu Mesjasza; nie myśli teraz o niczym innym. W rezultacie jej głoszenia Samarytanie pro-

13 Więcej na temat typologicznej lektury Marii Magdaleny w J 21: A. Kubiś, *Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)*, „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 50–55.

14 Szeroko na ten temat K. Wojciechowska, *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4, 1–30. 39–42)*, w: „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10), red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 351–364 (Analecta Biblica Lublinsia, 14).

15 Więcej na ten temat: A. Kubiś, *Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4)*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 39–62.

klamują Jezusa „zbawicielem świata” (4, 42), czyli całej ludzkości. Świadcstwo Samarytanki ma zatem wymiar uniwersalistyczny.

Przepowiadanie Samarytanki rozpoczyna się od „chodźcie i zobaczcie” (δεῦτε + ὁράω—4, 29). Jest to echo słów samego Jezusa skierowanych do Andrzeja i innego ucznia (ἔρχομαι + ὁράω), będących zaproszeniem do pozostania z Nim i rozpoczęcia w ten sposób życia ucznia (1, 39). Nawiązują one także do słów Filipa powołującego Natanaela (ἔρχομαι + ὁράω—1, 46). Jak słusznie zauważył Andrew Lincoln, przyście i zobaczenie jest w Ewangelii Janowej „funkcjonalnym ekwiwalentem” uwierzenia w Jezusa (zob. 5, 40; 6, 35. 37. 40. 44–45; 9, 39; 12, 40. 45)¹⁶.

Samarytanką występuje tutaj w roli kolejnego już świadka w łańcuchu świadków występujących w czwartej Ewangelii i dających świadectwo o prawdziwej tożsamości Jezusa: Ojciec, sam Jezus, Jan Chrzciciel, umiłowany uczeń, dzieła Jezusa, Pisma. Jej świadectwo o mesjańskiej tożsamości Jezusa zasadza się na jej przekonaniu o wszechwiedzy Jezusa, który „powiedział jej wszystko, co uczyniła” (4, 29).

Ważną cechą samarytańskiej kobiety jest jej odwaga, szczególnie w kontekście jej wcześniejszej postawy unikania mieszkańek miasta poprzez wybór południowej pory dnia. Kobieta zdobyła się na niezwykłą odwagę, gdy bez zakłopotania i wstydu nawiązała publicznie do swej historii życia. Było to przekroczenie kolejnej granicy w sferze ówczesnych zwyczajów. Może się tutaj ukrywać także myśl istotna dla identyfikacji treści czy też przedmiotu głoszenia przez Kościół każdego czasu i miejsca: integralnym elementem proklamacji Dobrej Nowiny jest ukazanie działania zbawiającego Boga w życiu głoszącego. Głoszący winien być świadkiem. Świadectwo kobiety okazuje się być niezwykle skuteczne, jak potwierdza to dalsza narracja: „Wielu Samarytan z owego miasta zaczęło w Niego wierzyć dzięki słowu kobiety świadczącej: «Powiedział mi wszystko, co uczyniłam»” (4, 39).

Przepowiadanie Samarytanki doskonale harmonizuje z mesjańskimi oczekiwaniami Samarytan odnośnie do roli Taheba („Przychodzącego”, „Powracającego”), który miał przywrócić i objawić prawdę. Jezus w dialogu z kobietą okazał się być prorokiem (4, 19), ale jego mesjańska godność nie musiała być dla niej oczywista. Mesjański Taheb miał być

16 A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, London 2005, s. 179 (Black's New Testament Commentaries, 4).

prorokiem *par excellence*, stąd entuzjazm kobiety w jej proklamacji był w pełni uzasadniony. Może także ten entuzjazm, zaangażowanie i eksplozja emocji, prócz samej treści świadectwa, były czynnikiem zachęcającym mieszkańców miasta do spotkania z Jezusem. Tym jednak co przekonało ich do wiary w Jezusa była nauka (λόγος) Jezusa (4, 41) oraz mowa (λαλία) kobiety (4, 42).

Wśród komentatorów toczy się dyskusja nad znaczeniem formy pytającej proklamacji Samarytanki: „Czyż on nie jest Pomazańcem?” (4, 29). Pytanie wprowadzone jest bowiem formułą μήτι („czyż nie”) implikującą odpowiedź negatywną, wątplenie lub ostrożną, wyważoną opinię. Niektórzy autorzy utrzymują zatem, że kobiecie brakuje pewności wiary i, zadając to pytanie, powątpiewa ona w mesjańską godność Jezusa¹⁷. Dla Henriego van den Busschego Samarytanką nie jest ani misjonarzem, ani też prawdziwie wierzącą¹⁸. Trzeba jednak uznać, że mimo tej domniemanej niepewności i wahania, może się w niej tlić iskierka nadziei, która pozwala jej odważnie głosić. Inni utrzymują, że pytanie kobiety odzwierciedla jedynie wątplenie mieszkańców miasta¹⁹, ona zaś prezentuje wiarę silną i pełną²⁰. Jeszcze inni widzą tutaj przykład „reversed psychology”, mający na celu przykuć uwagę do jej świadectwa tych, którzy mogą je podważać, znając jej historię życia²¹. Kobieta, zadając takie pytanie, stosuje retoryczny zabieg, którym sugeruje odpowiedź zupełnie nieobecna w dotychczasowym myśleniu Samarytan: żydowski mesjasz może być także mesjaszem dla Samarytan.

3. Pryska

Przez heretyka Pelagiusza (*Commentarius in Epistolam ad Romanos* 16, 1) Pryska widziana była jako wzór diakonis na Wschodzie. W listach Pawła znana jest po imieniu Pryska (Πρίσκα – Rz 16, 3; 1 Kor 16, 19; 2 Tm 4, 19), w *Dziejach Apostolskich* natomiast pod zdrobnieniem Pry-

17 C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1978, s. 240; A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, s. 179.

18 H. van den Bussche, Giovanni, Assisi 1974, s. 221.

19 R. Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia 1970, s. 193, przyp. 3.

20 T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, Tübingen 1988, s. 169.

21 *The NET Bible. New English Translation, Second Edition*, [Place of publication not identified] 2019 (Biblical Studies Press — Thomas Nelson), ad loc. (J 4, 39).

scylla (Πρίσκιλλα – 18, 2. 18. 26). Kobieta ta występuje w pismach Nowego Testamentu sześć razy i zawsze w parze ze swym mężem Akwilą. Niezgodnie ze starożytnym zwyczajem Pryska wymieniana jest na pierwszym miejscu przed swoim mężem Akwilą, aż w czterech przypadkach (Dz 18, 18.26; Rz 16, 3; 2 Tm 4, 19). Sugeruje się, że Pryska mogła mieć wyższy status społeczny niż jej mąż²² lub też być bardziej niż on zaangażowana w życie rodzącego się Kościoła²³. James Dunn uważa, że powodem była jej wyższa pozycja jako nauczyciela²⁴. Łukasz z zasady, podając pary osób, na pierwszym miejscu wymienia osobę dominującą i ważniejszą. Jak sugeruje Dominika Kurek-Chomycz, wśród niektórych późniejszych kopistów tekstu Nowego Testamentu mogła istnieć tendencja do pomniejszania roli Pryski przez przesuwanie jej imienia na drugą pozycję, po mężu, lub przez używanie zdrobnienia jej imienia²⁵.

Pryska i Akwila byli jednymi z pierwszych chrześcijan w Rzymie i zostali z niego wraz z innymi wyznawcami Chrystusa wygnani w 49 roku za panowania Klaudiusza. Osiedłszy w Koryncie, spotkali się z Pawłem i razem z nim pracowali przy wyrobie namiotów (Dz 18, 2–3). Potem działali w Efezie, gdzie w ich domu spotykała się wspólnota wierzących (1 Kor 16, 19), by ostatecznie ponownie znaleźć się w Rzymie, przygotowując zapewne Pawłową podróż do Hiszpanii (Rz 16, 3–5). W czasie pobytu w Efezie, Priscylla wraz z mężem instruuje Apollosa: „przyjęli go i dokładniej mu wytłumaczyli drogę Boga” (Dz 18, 26). Apollos nauczał o Jezusie w sposób „dokładny” (ἀκριβῶς), znał jednak tylko chrzest Janowy (Dz 18, 25). Został zatem poinstruowany przez Priscyllę i Akwilę „dokładniej” (ἀκριβέστερον – 18, 26). Takie stwierdzenie nie zakłada

²² F. F. Bruce, *The Pauline Circle*, Exter 1985, s. 45. Ben Witherington (*Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids 2004, s. 385) uważa, że powodem było jej pochodzenie z miasta Rzymu. Wendy Cotter (*Women's Authority Roles in Paul's Roman Churches: Counter-cultural or Conventional?*, „Novum Testamentum” 36 [1994], s. 756) zaś widzi wyższą pozycję Pryski z racji pełnienia przez nią roli rzymskiej matrony.

²³ P. Lampe, „Prisca”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, ed. by D. N. Freedman, New York 1992, s. 468. Z pewnością jej zaangażowanie było przynajmniej tak duże jak jej męża. Por. T. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, s. 796 (*Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, 6).

²⁴ J. D. G. Dunn, *Romans 9–16*, Dallas 1988, s. 892 (*Word Biblical Commentary*, 38).

²⁵ D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006), s. 107–128.

błędnego nauczania Apollosa, ale brak pewnych informacji. Przedmiotem ich pouczenia było zapewne zbawienie przyniesione przez Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, w tym również znaczenie chrztu, jaki chrześcijanin otrzymywał w imię Jezusa (w tym przebaczenie grzechów), eschatologiczny dar Ducha Świętego (Dz 2, 16–36; 19, 2), działanie tego Ducha w Kościele, w wierzących. Charles K. Barrett zastanawia się, dlaczego Pryscylla i Akwila nie ochrzcili Apollosa. Możliwe, że Łukasz pominął ten szczegół²⁶.

Pryscylla i Akwila nauczali Apollosa na osobności, w domu, co sugeruje czasownik *προσλαμβάνω* (Dz 18, 26), oznaczający nie tylko „wziąć na bok”, ale także przyjąć we własnym gronie czy domu. Para małżonków nauczala zatem z wielką wrażliwością i wyczuciem, gwarantując sobie pedagogiczny sukces. Możliwe, że sami kiedyś otrzymali w taki sposób pouczenie od Pawła. W kulturze żydowskiej, pouczenie prywatne było uważane za bardziej honorowe w porównaniu z publiczną konfrontacją²⁷. Co ciekawe, para małżeńska uczęszczała na nabożeństwa synagogalne, gdzie usłyszała przepowiadanie Apollosa. Ten z kolei nauczał z zapalem w synagodze w Koryncie (Dz 18, 28). Definitywny podział między chrześcijaństwem i judaizmem jeszcze się nie dokonał.

Wymienienie na pierwszym miejscu Pryscylli jest widziane przez niektórych jako wskazówka, że to ona była głównym nauczycielem Apollosa, erudyty z Aleksandrii²⁸. Zdaniem Dominiki Kurek-Chomycz może to również świadczyć o jej doskonałych kwalifikacjach pedagogicznych, umiejętnościach ewangelizacyjnych i wyjątkowo dobrym wykształceniu²⁹. Łukasz wydaje się być dość uważny, aby Pawła oraz Pryska i Akwili nie zrównać w statusie niezależnych nauczycieli i misjonarzy. Para podporządkowana jest Pawłowi. Ten „umiar” Łukasza, unikającego przedstawiania kobiet głosicieli, zdaniem niektórych tworzy wyraż-

26 C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998, s. 889.

27 Flawiusz, *Antiquitates Judaicae* 3, 67; Miszna, traktat Awot 3, 11; Talmud Babiloński, traktat Sanhedrin 101a; 107a, za: C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. 3, 15:1 — 23:35, Grand Rapids 2014, s. 2809, przyp. 5110.

28 F. M. Gillman, *Women Who Knew Paul*, Collegeville 1992, s. 55 (*Zacchaeus Studies. New Testament*); E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1983 s. 179.

29 D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency*, s. 126.

ny kontrast z samym Pawłem, który w Rz 16, 3 niezwykle pozytywnie ocenia Pryskę i Akwile³⁰.

Pryska i Akwila napisali do wspólnoty Kościoła w Koryncie, w tym do Pawła, list polecający Apollosa (Dz 18, 27). Paweł rzeczywiście przyjął go jako współpracownika (1 Kor 1, 10–12; 3, 1–8), co może świadczyć o talencie Pryski jako nauczyciela. W Liście do Rzymian (16, 3) Paweł nazywa Pryskę i Akwile „współpracownikami moimi” (συνεργούς μου), wymieniając ich na pierwszym miejscu długiej listy osób. Terminem συνεργός Paweł określał najbliższych i najwytrwalszych swych towarzyszy w pracy misjonarskiej. Timothy Milnovich twierdzi, że terminem tym nie jest określona żadna kobieta za wyjątkiem właśnie Pryski³¹. Nie jest to do końca prawdą, gdyż słowem συνεργός określone są również Ewodia i Syntyche w Liście do Filipian (4, 3).

4. Ewodia i Syntyche

W zakończeniu Listu do Filipian (4, 2) Paweł zachęca dwie kobiety, Ewodię i Syntychę, do „tego samego myślenia w Panu”. Tradycyjnie rozumie się te słowa jako wezwanie do wzajemnego pojednania. Trudno zgadywać przyczyn tego sporu czy waśni. Skoro Paweł w Liście do Filipian (rozdział 2) mówi o pokorze, sugeruje się walkę o palmę pierwszeństwa między dwoma liderkami wspólnoty kościelnej³². Inni widzą walkę między pro-Pawłową grupą, której przewodniczy Ewodia, i anty-Pawłową partią kierowaną przez Syntyche³³. Powodem sporu mogłby być rozdzwięk co do wysokości finansowego wsparcia udzielanego Pawłowi, a nawet co do długości trwania takiej pomocy (zob. 4, 10–11. 14–17)³⁴. Rywalizacja między dwoma kobietami i ich stronnikami miałaby, zdaniem

30 D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency*, s. 120; G. R. O’Day, *Acts*, w: *Women’s Bible Commentary*, eds. C. A. Newsom, S. H. Ringe, Louisville 1998, s. 400.

31 T. Milnovich, *Prisca*, w: *Lexham Bible Dictionary*, eds. J. D. Barry et alli, Bellingham 2016, Logos Bible Software.

32 B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City*, Grand Rapids 1994, s. 98–102.

33 D. Peterlin, *Paul’s Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Leiden 1995, s. 217–228.

34 R. F. Hull, *Constructing Euodia and Syntyche: Philippians 4:2–3 and the Informed Imagination*, „Priscilla Papers” 30 (2016) No. 2, s. 4.

niektórych, być głównym powodem napisania listu³⁵. Ta tradycyjna wykładnia jest niekiedy kwestionowana przez komentatorów twierdzących, że pojednanie ma nastąpić nie tyle pomiędzy dwoma skłóconymi kobietami, ile między nimi a Pawłem³⁶. Istnieje także trzeci pogląd, w świetle którego kobiety wcale nie są w stanie sporu czy nieprzyjaźni (tak już Jan Kalwin, zm. 1564). Paweł miałby im jedynie delikatnie przypominać o łasce pokory i ważności jedności. Pozycja liderki wspólnoty, czy też patronatu, miałaby je bowiem prowadzić do braku pokory. Na poparcie trzeciej interpretacji wskazuje się, że Paweł nie wymieniałby z imienia osób będących w stanie sporu. Apostoł bowiem z zasady nie podaje imion swych przeciwników, ani też nie chwali ich pozytywnych cech³⁷. Tyler Allred sugeruje, że Pawłowe wezwanie do szukania jedności myślenia w Chrystusie powodowane jest zagrożeniem ze strony wrogów krzyża (3, 17–21)³⁸.

Euodia i Syntyche określone są jako „walczące” (συναθλέω) o rozszerzenie się Ewangelii, w obronie Ewangelii i (cierpiąc) z powodu składanego świadectwa razem z Pawłem i Klemensem oraz innymi „współpracownikami” (συνεργός) (4, 3). W przypadku tych kobiet można założyć, że wyrażenie „walczyły w Ewangelii” (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθησαν) oznacza głoszenie tejże Ewangelii. Sam czasownik συναθλέω oznaczać może zacieklą walkę atletów lub gladiatorów³⁹. Paweł z predylekcją w odniesieniu do siebie i swoich najbliższych współpracowników opisywał posługę ewangelizacji przy użyciu terminologii agonistycznej. Tutaj, co jest wymowne, określił tak pracę dwóch kobiet z Filipi. Co istotne, kobiety te walczyły obok Pawła czy też razem z Pawłem. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że zostały one nawrócone w czasie działalności Pawła w Filipi, a następnie uczestniczyły w jego misji w tej

35 D. E. Garland, *The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors*, „*Novum Testamentum*” 27 (1985) fasc. 2, s. 173.

36 C. Osiek, *Philippians*, Philemon, Nashville 2000, s. 113 (Abingdon New Testament Commentaries); J. A. Marchal, *Hierarchy, Unity, and Imitation*, Atlanta 2006, s. 147–149.

37 R. G. Fellows, A. C. Stewart, *Euodia, Syntyche and the Role of Syzygos*: *Phil 4:2–3*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 109 (2018) Issue 2, s. 225.

38 T. Allred, *Philippians 4:2–3: An Alternative View of the Euodia–Syntyche Debate*, „*Priscilla Papers*” 33 (2019) No. 4, s. 4–7.

39 Włocław F. X. Malinowski, *The Brave Women of Philippi*, „*Biblical Theology Bulletin*” 15 (1985) No. 2, s. 60.

rzymskiej kolonii i ją kontynuowały w czasie jego nieobecności. Misja ta zasadniczo polegała na nawracaniu niechrześcijan na chrześcijaństwo. Tytuł *συνεργός* potwierdza ich status jako „misjonarek”, „głoszycielek”. Nie należy jednak sądzić, że kobiety te głosiły Ewangelię publicznie, na rogach ulic i placach. Status i rola kobiety w ówczesnej kulturze nie pozwalały na takie zachowanie. Mogły to jednak robić w przestrzeni prywatnej, domowej, włączając w to wspólnoty chrześcijan gromadzących się w ich oraz innych domach.

W preskrypcie Listu do Filipian wymienieni są *ἐπίσκοποι* oraz *διακόνου* (1, 1). Niektórzy autorzy chcą identyfikować Ewodię i Syntychę z tymi określeniami i definiować ich rolę jako liderki wspólnot domowego Kościoła lub przełożone sprawujące nadzór nad wszystkimi domowymi wspólnotami w Filipi⁴⁰. Faktem jest, że już Jan Chryzostom (zm. 407) w swej trzynastej homilii do tego listu określił obie kobiety jako „głowy” Kościoła w Filipi (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 62, 279). Nie posiadamy jednak wystarczających danych, aby określić naturę ich przywództwa. Nie wiemy, czy rzeczywiście były diakonisami.

Ich greckie imiona (Ewodia – „dobra podróż”, Syntyche – „powodzenie”) mogą sugerować, że podobnie jak Lidia były one cudzoziemkami mieszkającymi w rzymskiej kolonii, Filipi, i trudniącymi się handlem. Ich niezależność finansowa sprawiała, że były uznawane jako pełnoprawne współpracownice w misji Pawła. Dzieje Apostolskie (17, 4.12) wskazują, że kobiety – konwertytki w Tesalonice i Berei należały do wyższych sfer społecznych, tym samym bogatszych. Przez analogię możemy przypuszczać, że podobnie było w Filipi, w przypadku statusu społecznego i materialnego Ewodii i Syntyche. Przypadek Lidii (Dz 16, 14–15), handlującej luksusowym towarem jakim była purpura, potwierdzały to przypuszczenie⁴¹. Dane archeologiczne, epigraficzne (inskrypcje) oraz literackie poświadczają zaangażowanie i niezwykle wysoką pozy-

40 R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994, s. 130–131; A. C. Stewart, *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014, s. 347–348; C. Osiek, M. Y. MacDonald, *A Women's Place*, Minneapolis 2006, s. 158–159.

41 Przeciwnie opinie i argumenty omawia Hull: por. R. F. Hull, *Constructing Euodia and Syntyche*, s. 5.

cję kobiet macedońskich w sprawach religijnych. Nie inaczej musiało być w macedońskiej wspólnocie chrześcijańskiej w Filipi⁴².

Bardzo możliwe, że Paweł napomknął o Ewodii i Syntyche jedynie z racji nieokreślonego sporu. Przy tej okazji, niejako mimochodem, zdradza ich zaangażowanie w szerzenie Ewangelii. Fakt ten sugeruje następującą konstatację: Jak wiele innych kobiet mogło współpracować w głoszeniu Ewangelii i pozostało anonimowymi jedynie z tego powodu, że nie kreowały problemów w stosunku do Pawła i założonych przez niego Kościołów⁴³.

Zakończenie

Nowy Testament, szczególnie Dzieje Apostolskie (18, 26) i List do Filipian (4, 2–3), daje wyraźne świadectwo o udziale kobiet w misji głoszenia Ewangelii. W istocie pierwszymi zwiastunkami Dobrej Nowiny, rozumianej jako kerygmat, były kobiety biegnące od grobu Jezusa w dniu Jego zmartwychwstania. Już w III wieku Hipolit w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami (25, 6, 7) nazywa „apostołkami wśród apostołów” nie tylko Marię Magdalenę, ale również pozostałe kobiety przy grobie Jezusa.

Podsumowując należy zauważyć, że przedmiotem głoszenia przez kobiety w Nowym Testamencie jest Ewangelia. Terminem εὐαγγέλιον określone jest głoszenie Ewodii i Syntyche. Przedmiot ich przepowiadania można zapewne doprecyzować jako kerygmat. W ten sam sposób moglibyśmy określić przedmiot głoszenia w przypadku Marii Magdaleny i jej towarzyszek przy grobie Jezusa oraz Samarytanki. W przypadku tej ostatniej kerygmat ten nie jest pełny, gdyż nie ma w nim mowy o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Obecny jest w nim jednak element świadectwa: kobieta odśłania historię własnego życia, w którą wkroczył z mocą Jezus. Pryska nauczająca Apollosa mogła przekazać

⁴² Szeroki opis w: L. Portefaix, *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women*, Uppsala–Stockholm 1988 (Coniectanea biblica. New Testament series, 20). Zob. V. A. Abrahamson, *Women and Worship at Philippi*, Portland 1995. Ta ostatnia autorka uważa (s. 83 oraz 195), że Ewodia i Syntyche były wspólnie żyjącą i pracującą parą misjonarek.

⁴³ C. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 1992, s. 242–243.

zywać nieznane mu elementy kerygmatu, jak i doprecyzowywać już znane. W tym ostatnim przypadku moglibyśmy mówić o nauczaniu czy też katechezie. Adresatami głoszenia są zarówno poganie (Ewodia i Syntyche), jak i chrześcijanie (Pryska). Miejscem głoszenia jest zasadniczo sfera domowa, prywatna. Także przykład Samarytanki zdaje się to potwierdzać, gdyż kieruje ona swe świadectwo do swoich rodaków, współmieszkańców swego miasteczka.

Z punktu widzenia statystyki, liczba kobiet głoszycielek Ewangelii na kartach Nowego Testamentu jest mniejsza niż liczba mężczyzn. Fakt ten ma swe źródło w leżącej u początków Kościoła decyzji Jezusa i apostołów, którzy wyznaczyli na głoszycieli Ewangelii mężczyzn. Na taką statystykę złożyć się mogły jeszcze inne przyczyny. Zdaniem Craiga Keenera jedną z nich była słabsza dostępność edukacji dla kobiet⁴⁴. Kolejną niższą pozycją kobiety w stosunku do mężczyzn w ówczesnych kulturach patriarchalnych, włączając w to zwłaszcza judaizm. W kręgach żydowskich kobieta z zasady nie miała dostępu do edukacji religijnej, a zatem także do studiowania Pisma Świętego. W starożytnym Rzymie sytuacja była jednak podobna. Częścią kultury patriarchalnej było ograniczenie roli kobiet do sfery prywatnej, domowej. Przestrzenią ich głównego działania, także w głoszeniu Ewangelii, był zatem z konieczności dom oraz domowe wspólnoty chrześcijańskie. Ograniczony zasięg misji kobiet nie wynikał jedynie z racji ich płci jako takiej, ale z miejsca, jakie ówczesna kultura tej płci wyznaczyła. Nie bez znaczenia był również fakt, że w ówczesnych systemach prawnych jedynie mężczyzna mógł pełnić rolę świadka. Kolejną przyczyną były niedogodności i niebezpieczeństwa związane z działalnością misyjną, w tym realne widmo prześladowań ze strony oponentów. Czytając wyznanie Pawła w Drugim Liście do Koryntian (11, 23–28), widzimy trudny do wyobrażenia ogrom trudności, jakim musiał stawiać czoła. Pomimo tych niekorzystnych uwarunkowań, kobiety były obecne w Kościele jako głoszycielki Ewangelii.

44 C. Keener, *Paul, Women, and Wives*, s. 246–249.

Bibliografia

- Abrahamsen V. A., *Women and Worship at Philippi: Diana/Artemis and other Cults in the Early Christian Era*, Portland 1995.
- Allred T., *Philippians 4:2–3: An Alternative View of the Euodia–Syntyche Debate*, „Priscilla Papers” 33 (2019) No. 4, s. 4–7.
- Barrett C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998.
- Barrett C. K., *The Gospel according to St John*, London 1978.
- Basser H. W., Cohen M. B., *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance–based Commentary*, Leiden 2015 (The Brill Reference Library of Judaism, 46).
- Bruce F. F., *The Pauline Circle*, Exeter 1985.
- Bultmann R., *The Gospel of John*, Philadelphia 1970.
- Campbell R. A., *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994.
- Carey H. J., *Women in Action: Models for Discipleship in Mark’s Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 81 (2019), s. 429–448.
- Cotter W., *Women’s Authority Roles in Paul’s Roman Churches: Counter-cultural or Coventional?*, „Novum Testamentum” 36 (1994), s. 350–372.
- Danove P., *The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15, 40–41.47; 16, 1–8)*, „Biblica” 77 (1996), s. 375–397.
- Danove P., *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*, New York 2005.
- Dunn J. D. G., *Romans 9–16*, Dallas 1988 (Word Biblical Commentary, 38).
- Malinowski F. X., *The Brave Women of Philippi*, „Biblical Theology Bulletin” 15 (1985) No. 2, s. 60–64.
- Fellows R. G., Stewart A. C., *Euodia, Syntyche and the Role of Syzygos: Phil 4:2–3*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 109 (2018) Issue 2, s. 222–234.
- Garland D. E., *The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors*, „Novum Testamentum” 27 (1985) fasc. 2, s. 141–173.
- Gillman F. M., *Women Who Knew Paul*, Collegeville 1992 (Zacchaeus Studies. New Testament).
- Hull R. F., *Constructing Euodia and Syntyche: Philippians 4:2–3 and the Informed Imagination*, „Priscilla Papers” 30 (2016) No. 2, s. 3–7.

- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991 (Sacra Pagina, 3).
- Keener C., *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 1992.
- Kubiś A., Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej, w: *Świadkowie wiary. Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133–170 (Analecta Biblica Lublinensia, 10).
- Kubiś A., Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa, w: „Niewiaстę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 287–312 (Analecta Biblica Lublinensia, 14).
- Kubiś A., Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4), „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 39–65.
- Kubiś A., Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20), „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 39–59.
- Kurek-Chomycz D. A., *Is There An Anti-Priscan Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006), s. 107–128.
- Lampe P., *Prisca*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, ed. by D. N. Freedman, New York 1992, s. 467–468.
- Lincoln A. T., *The Gospel According to Saint John*, London 2005 (Black's New Testament Commentaries, 4).
- Marchal J. A., *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*, Atlanta 2006.
- Mielcarek K., Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie idei świętego miasta w dziele św. Łukasza w świetle onomastyki greckiej, Lublin 2008 (Studia Biblica Lublinensia, 2).
- Milnovich T., *Prisca*, w: *Lexham Bible Dictionary*, eds. J. D. Barry et alii, Bellingham 2016, Logos Bible Software.
- Nash B., *Point of View and the Women's Silence: A Reading of Mark 16:1–8*, „Restoration Quarterly” 57 (2015) No. 4, s. 225–232.
- O'Day G. R., *Acts*, w: *Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha*, eds. C. A. Newsom, S. H. Ringe, Louisville 1998, s. 394–402.
- Okure T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42*, Tübingen 1988.
- Osiek C., *Philippians, Philemon*, Nashville 2000 (Abingdon New Testament Commentaries).

- Osiek C., MacDonald M. Y., *A Women's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006.
- Peterlin D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Leiden 1995.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki, 13).
- Portefaix L., *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women*, Uppsala-Stockholm 1988 (Coniectanea biblica. New Testament series, 20).
- Schierling M. J., *Women as Leaders in the Marcan Communities*, „Listening” 15 (1980), s. 250-256.
- Schreiner T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 6).
- Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York-London 1983.
- Smith Y. W., *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009.
- Stewart A. C., *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014.
- The NET Bible. New English Translation, Second Edition, [Place of publication not identified] 2019 (Biblical Studies Press—Thomas Nelson).
- Van den Bussche H., *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Assisi 1974.
- Winter B. W., *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids 1994.
- Witherington B., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2004.
- Wojciechowska K., *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4, 1-30. 39-42)*, w: „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 351-364 (Analecta Biblica Lublinensia, 14).


ks. Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

b.trojanowski@hadak.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów ze szczególnym uwzględnieniem święceń i małżeństwa

 <https://doi.org/10.15633/ps.26302>

Ks. Bartosz Trojanowski – dr, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie – teologia dogmatyczna oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie – prawo kanoniczne.

Article history • Received: 16 Sep 2021 • Accepted: 30 May 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów ze szczególnym uwzględnieniem święceń i małżeństwa

Fundamentalne prawo wiernych do sakramentu pochodzi z ustanowienia Bożego. Jest ono gwarantem możliwości osiągnięcia duchowych dóbr, które są niezbędne do zbawienia. Jedynie prawo Boże zawarte w istocie samych sakramentów może to prawo ograniczyć. Wśród fundamentalnych warunków, które trzeba spełnić, aby można było korzystać z prawa do sakramentu są te, które zostały wymienione w kan. 843 Kodeksu prawa kanonicznego. Prawodawca powszechny troszczy się o równe traktowanie wszystkich wiernych ze względu na ich godność. Z niej wypływa równouprawnienie kobiety i mężczyzny również w kwestii przystępowania do sakramentów. Dotyczy to wszystkich siedmiu sakramentów. W przypadku chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych prawodawca nie wprowadza żadnych różnic co do płci ani nawet o niej nie wspomina. Największe dyskusje w sprawie równouprawnienia budzi możliwość przystępowania do sakramentu święceń tylko mężczyźni. Jednakże należy stwierdzić, że Kościół jest wolny w wyborze kandydatów do święceń. Dlatego należy stwierdzić, że również mężczyźni nie mają takiego prawa. Z tego względu mężczyźni i kobiety są również równi w prawie w tej kwestii. W przypadku sakramentu małżeństwa, kobieta i mężczyzna są zrównani w prawie i obowiązkach (por. KPK, kan. 1055). Można byłoby stwierdzić, że kobieta w pewnym sensie jest uprzywilejowana w Kościele łacińskim, jeśli chodzi o przeszkodę uprowadzenia. Jednak w intencji prawodawcy jest zapewnienie wszystkim prawa do wolnego wyboru małżonka. Dlatego wszystkie decyzje normatywne, zarówno kanoniczne, jak i liturgiczne, mają na celu uwydatnienie tej równości kobiety i mężczyzny.

Słowa kluczowe: kobieta, mężczyzna, równouprawnienie, godność, małżeństwo, święcenia

Abstract

Equality of Women and Men in Dignity and the Right to the Sacraments, with Particular Emphasis on Holy Orders and Marriage

The fundamental right of the faithful to the sacrament comes from God's law. It is a guarantee of the possibility of achieving the spiritual goods that are necessary for salvation. Only the law of God contained in the essence of the sacraments themselves can limit this law. Among the general conditions that must be met in order to exercise the right to the sacrament are those mentioned in can. 843 *Corpus Iuris Canonici*. The universal legislator cares for the equal treatment of all the faithful on the basis of their dignity. From this dignity comes the equality of men and women also in ac-

cessing the sacraments. This is true of all seven sacraments. In the case of Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance and Reconciliation, and the Anointing of the Sick, the Legislator does not introduce any gender differences or even mention them. The biggest discussions on the issue of equality arise from the possibility of receiving the sacrament of Holy Orders only for men. However, it must be said that the Church is free to choose candidates for ordination. Therefore, it must be said that men also do not have this right. For this reason, men and women are also equal in law in this matter. In the case of the sacrament of matrimony, woman and man are equal in law and duties (cf. can. 1055 of the Code of Canon Law). It could be said that a woman is in a sense privileged in the Latin Church as regards the obstacle to abduction. However, the intention of the legislator is to ensure that everyone has the right to free choice of their spouse. That is why all normative decisions, both canonical and liturgical, aim to emphasize this equality of woman and man.

Keywords: woman, man, equality, dignity, marriage, ordination

Kościół katolicki utrzymuje w swoim prawodawstwie równouprawnienie kobiety i mężczyzny zarówno w kwestii godności osoby, jak również w kwestii prawa do sakramentów.

Teza ta, choć w pierwszym momencie wydaje się być kontrowersyjną, prowokującą dyskusje czy wręcz sprzeciwy, niech posłuży jako punkt wyjścia do rozważań nad równouprawnieniem kobiet i mężczyzn w kwestii dwóch sakramentów: święceń i małżeństwa. Właściwe przeanalizowanie zagadnienia może pomóc w zrozumieniu stanowiska, iż w Kościele katolickim kobieta i mężczyzna cieszą się tymi samymi prawami. Do uargumentowania tej tezy potrzebne będzie przedstawienie zagadnienia równości wiernych w godności oraz prezentacja ogólnego prawa wiernych do sakramentów. Następnie, w perspektywie teologii sakramentu święceń oraz małżeństwa, zostanie przedstawione prawo do tych sakramentów. Chociaż poszczególne aspekty wydają się być wystarczająco opracowane i przedstawione przez literaturę specjalistyczną, to jednak w perspektywie analizy równouprawnienia kobiety i mężczyzny w prawie kanonicznym warto raz jeszcze wziąć pod uwagę poszczególne kwestie. W ten sposób zostanie przeprowadzona próba uzasadnienia tezy, postawionej w tym artykule.

1. Równość wiernych w godności i działaniu

Prawodawca powszechny, tworząc Kodeks prawa kanonicznego¹, potwierdza w sposób praktyczny (tworząc prawo, które jest odzwierciedleniem nauczania Kościoła) w ustanawianych przez siebie kanonach, doktrynę wyrażoną przez Ojców Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*:

Jeden tedy jest Lud Boży wybrany: „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna. Nie ma więc w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć, bo „nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy «jednym» jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28 gr.; por. Kol 3, 11)².

Z przytoczonego fragmentu warto wyeksponować, że owa równość w godności dotyczy wszystkich członków Ludu Bożego, ponieważ wpływa ona z ich odrodzenia w Chrystusie. A zatem nie wpływa na tę godność żaden z czynników zmiennych ludzkiego stanu ani statusu życia. Nie mają wpływu zatem na tę godność rasa, przynależność narodowa, stan społeczny, płeć itd. Chociaż interesujące nas zagadnienie – równość w godności bez względu na płeć – została wyraźnie podkreślona przez ojców soborowych, to jednak warto podkreślić, że przytoczone kwestie nie stanowią zamkniętego katalogu możliwych powodów dyskryminacji. Należy stwierdzić, że owa równość w godności jest obiektywna i nie można mówić o żadnej nierówności ze względu na jakikolwiek inny czynnik.

Prawodawca powszechny nauczanie to zawarł w kanonie odnoszącym się do prawa wszystkich wiernych. Przywołał przyczynę tego rodzaju równości wynikającej z odrodzenia w Chrystusie, która powoduje równość co do godności i działania (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 208). Ta zasada fundamentalnej równości wiernych przedstawiona jest w perspektywie konstytutywnych elementów Kościoła, dlatego prawo-

1 Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

2 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 32.

dawca zawiera w tym prawie klauzulę, że każdy wierny „zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 208). Kwestia równości w godności wszystkich wiernych jest zatem ściśle związana z zasadą osobistej wolności oraz konstytutywnych elementów życia i działania Kościoła³.

Niektóre z tych elementów konstytutywnych stanowią również strukturę Kościoła widzialnego, to jest wspólnoty–społeczności. Rozważając kwestie równości w godności, warto się nad tym aspektem zastanowić. Nie można jednak pominąć nadprzyrodzonego aspektu Kościoła, który jest celem, do którego samo istnienie Kościoła prowadzi. Chodzi mianowicie o życie w Trójcy Świętej, która jest Jednością w Różnorodności. Podobnie uwidoczniają się obie te cechy w Kościele widzialnym w podwójnej jego strukturze, czyli w jego wspólnotowym charakterze oraz w jego misji. To zakłada zaś, że Kościół jest społecznością ludzi równych, a zarazem różnych. Już w kan. 204 § 1 KPK podkreśla się ową równość wszystkich wiernych, stwierdzając, że przez chrzest są oni wszczępieni w Chrystusa, w ten sposób stanowią Lud Boży i uczestniczą „na swój sposób” w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa. To uczestniczenie jest przewidziane dla wszystkich zgodnie z własną dla każdego wiernego pozycją (por. KPK, kan. 204 § 1)⁴. W tym duchu również należy rozumieć zawarte w kan. 208 KPK fundamentalne prawo do równości każdego wiernego w godności i działaniu. Owa równość nie zakłada jednak identyczności wszystkich wiernych, dlatego pojawia się w tym kanonie sformułowanie: „zgodnie z własną pozycją i zadaniem” (KPK, kan. 208). To stwierdzenie odpowiada soborowemu nauczaniu:

A jeśli nie wszyscy w Kościele idą tą samą drogą, wszyscy jednak powołani są do świętości i ta sama przypadła im w udziale wiara dzięki sprawiedliwości Pańskiej (por. 2 P 1, 1). Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich. Albowiem rozróżnienie, które położył Pan między szafarzami świętymi a resztą Ludu Bożego, niesie z sobą

3 Por. J. Fornés, *can. 208, w: Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 41.

4 Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 54–55.

łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są z sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia; pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak to w różnorodności dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele Chrystusowym: sama bowiem różnorodność łask, posług duchowych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch” (1 Kor 12, 11)⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że fundamentalne prawo do równości w godności ma swoje źródło sakramentalne. To właśnie w sakramencie chrztu świętego, przez który przyjmujący go „odradzając się z wody i z Ducha Świętego, stają się nowym stworzeniem i przez to zostają nazwani synami Bożymi i są nimi rzeczywiście (por. 1 J 3, 1)”⁶, wierni tworzą osobistą i indywidualną relację z Jezusem Chrystusem. Jednakże ta relacja do Chrystusa łączy wszystkich wierzących w Niego w jedną społeczność, ponieważ jest przez nich współdzielona⁷.

Z kolei fakt odrodzenia w Chrystusie i otrzymania przybranego synostwa wiernych w relacji do Boga Ojca, rodzi potrójne zadania odzwierciedlające *tria munera* Chrystusa. Zadania te również wypływają z chrztu, a zatem każdy wierny jest równy w działaniu kapłańskim, królewskim i prorockim. Jest to jeden z elementów wyrażających ową równość w godności. Każdy wierny zatem powinien przejść od świadomości posiadania takiej godności do działania w celu realizacji wynikających z niej zadań: realizacji powołania do świętości, budowania mistycznego Ciała Chrystusa (por. LG 32). W sposób właściwy dla swojego stanu życia realizować misję profetyczną, królewską i kapłańską Chrystusa⁸.

Należy podkreślić, że byłoby wielkim błędem twierdzenie, że wpisane w Kodeksie promulgowanym przez św. Jana Pawła II prawa i obowiązki wiernych są wynikiem pragmatycznego zetknięcia się ustawodawcy kościelnego z duchem czasu lub jeszcze gorzej, jako materialna i być może

5 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 32.

6 *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, Katowice 2016.

7 Por. *New commentary on the Code of Canon Law*, eds. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York [cop. 2000], s. 258.

8 Por. *Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009, s. 229–230.

bezkrytyczna transpozycja prawodawstwa świeckiego do kategorii praw fundamentalnych Kościoła. Prawdą jest zaś, że kultura prawna XX wieku mająca za cel obronę praw człowieka, miała również pewien wpływ na refleksję teologiczną, a w konsekwencji prawną w Kościele katolickim. Można stwierdzić, że kultura prawna, ujmując ogólnie, zaszczerpiła w kanonistyce autonomiczny proces refleksji i pogłębienia kwestii fundamentalnych praw wiernych. Wśród nich równość w godności i działaniu⁹. Chociaż refleksja zainicjowana jest z różnych względów, często poza teologicznych, to jednak nie należy zapominać, że źródło tej równości jest z ustanowienia Bożego i zapisane w samej istocie sakramentu chrztu.

2. Równouprawienie wiernych w prawie do wszystkich sakramentów

Fundamentalne prawo w równości wszystkich wiernych w godności i działaniu ma swoje praktyczne odzwierciedlenie w prawie do sakramentów. W tym punkcie zostanie omówione ogólne prawo wiernych do sakramentów, ze szczególnym odniesieniem do sakramentów święceń i małżeństwa.

2.1. Prawo wiernych do przyjmowania sakramentów

W zadaniu uświęcenia Ludu Bożego sakramenty mają tak wielkie znaczenie, że z pozytywnego prawa Bożego istnieje szczególne prawo wiernych do korzystania z tych duchowych dóbr, jakimi są sakramenty. Prawodawca powszechny w Kodeksie prawa kanonicznego zawarł jedynie ustawę kościelną, która wyraża to Boże postanowienie: „wszyscy wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

W poprzednim Kodeksie – w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku znajdowało się stwierdzenie, że świeccy mają prawo otrzymywać od duchowieństwa, zgodnie z dyscypliną kościelną, dobra duchowe i najpotężniejsze

⁹ Por. P. Pinto, *Commento al. Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985, s. 114.

środki („potissimus adiumenta”) potrzebne do zbawienia (por. *Codex Iuris Canonici*, can. 682)¹⁰. Znaczącą różnicą jest to, że w Kodeksie z 1917 roku takie prawo było przewidziane jedynie dla tych środków, które są niezbędne dla zbawienia. W konsekwencji takie prawo zostało znacząco osłabione w stosunku do sakramentów i innych duchowych pomocy, które nie są bezpośrednio potrzebne do zbawienia (np. sakrament bierzmowania, małżeństwa)¹¹.

Z tego powodu Sobór Watykański II w swoim nauczaniu wyraził stanowisko, w jaki sposób należy aplikować to prawo wiernych do korzystania z sakramentów:

Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie, mają prawo otrzymywać w obfitości od swoich pasterzy duchowe dobra Kościoła, szczególnie pomoc słowa Bożego i sakramentów, sami zaś przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie¹².

Jako odwołanie do fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów została wspomniana norma starego Kodeksu (*Corpus Iuris Canonici* 1917, can. 682), a zatem można stwierdzić, że ojcowie soborowi, pogłębiając refleksję nad tym fundamentalnym prawem, stwierdzili, że jego zastosowanie powinno mieć szeroki zakres, a nie tylko ograniczać się do tego, co niezbędne do zbawienia. W rzeczywistości wszystkie sakramenty służą przecież realizacji powszechnego powołania do świętości.

Stąd też prawodawca powszechny, opracowując Kodeks z 1983 roku, posłużył się niemalże literalnie postanowieniami *Vaticanum II* w tej materii. Potwierdza to wpisanie do źródeł obecnego kanonu, wyrażającego fundamentalne prawo wiernych do sakramentów, odwołania do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

Do tej pory używane było stwierdzenie „fundamentalne prawo wiernych do sakramentu”. Wydaje się jednak konieczne wyjaśnienie rozu-

10 *Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, praefatione P. Gasparri, Romae 1917.

11 Por. D. Cenalmor, can. 213, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal-Chicago 2004, s. 77.

12 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 34.

mienia terminu prawo w stosunku do sakramentów. Z pewnością nie można traktować tego prawa jako możliwości podmiotu do domagania się danej rzeczy ze względu na tytuł posiadania tejże rzeczy¹³. Z drugiej strony nie chodzi też o „dar darmo dany”, ale o „prawo” otrzymywania tego, co Chrystus przewidział dla ludzi (w przypadku sakramentu chrztu) oraz dla członków Kościoła (inne sakramenty), łaski, które otrzymuje się już *ex opere operato*. A zatem to otrzymanie łaski staje się prawem wiernego z woli samego Chrystusa. Prawo to jednak nie wynika z tytułu posiadania przez człowieka, ale z woli przekazania tego daru przez Zbawiciela. W ścisłym znaczeniu tego słowa, prawo odnosi się jedynie do pasterzy Kościoła, którzy są szafarzami sakramentów¹⁴.

2.2. Obowiązek udzielania sakramentów

Drugim aspektem fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów jest obowiązek szafarza do udzielania tychże duchowych darów, zgodnie ze starą łacińską maksymą „ubi ius, ibi onus”. Obowiązek nie istnieje bezwarunkowo. Wierni muszą spełnić trzy generalne wymagania stawiane przez prawodawcę powszechnego w kodeksie: właściwa prośba, należyta dyspozycja oraz brak przeszkód prawnych (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 843 § 1). W tych generalnych założeniach należy upatrywać również wszystkie specyficzne warunki odpowiednie każdemu sakramentowi. Jest to spowodowane tym, że właściwa prośba i należyta dyspozycja już w sobie zawierają założenie, że proszący o sakrament spełnia warunki wymagane do ważnego i godziwego sprawowania sakramentu. Wierny zatem posiada to fundamentalne prawo do sakramentów tylko wtedy, kiedy mogą być zrealizowane wszystkie trzy wymagane warunki. Tylko w takiej sytuacji może rościć sobie prawo do sakramentu wobec szafarza, a ten zobowiązany jest prawem do tego, by go udzielić tak dysponowanej osobie.

Nie należy widzieć w tych warunkach jakiegokolwiek sprzeczności wobec prawa pochodzącego z ustanowienia Bożego, a konkretnie nie

¹³ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 635.

¹⁴ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 641.

można tutaj mówić o jakimkolwiek ograniczeniu warunkami, przedstawionymi w Kodeksie prawa kanonicznego, kan. 843 §1, fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów, które pochodzi z ustanowienia Bożego. Sama bowiem natura sakramentów zakłada te warunki, a zatem również jest to wola Najwyższego Ustawodawcy, który stanowi Boże prawo. W ten sposób mamy ograniczenie prawa Bożego warunkami, które są wprowadzone również z ustanowienia Bożego, a zatem nie ma tutaj kolizji prawnej, czy też uzurpowania sobie prawa przez władzę kościelną. Ustawodawca powszechny, podobnie jak w Kodeks prawa kanonicznego (kan. 213) formułuje te warunki w ustawie kościelnej w kan. 843 §1. I chociaż ich egzekwowanie w celu ustalenia obowiązku szafarza do udzielenia sakramentów wyraża prawo kanoniczne, to jednak jest w nich zawarty zamysł Boży, który odnajdujemy w naturze samych sakramentów¹⁵. Z tego powodu należy odnotować, że – ze względu na ustanowienie tych elementów przez samego Boga – bardziej niż jakieś ograniczenie w egzekwowaniu swoich praw, powinny one być uważane za warunek *sine qua non*, by można było mówić o istnieniu tego prawa *in atto*¹⁶.

Należy zauważyć, że fundamentalne prawo wiernych do sakramentu zakłada w swojej specyfice kilka kwestii charakterystycznych. W tej części podkreślimy jego ogólność stosowania. A mianowicie prawo to przysługuje wiernym. Zgodnie z Kodeksem prawa kanonicznego, wiernym staje się człowiek w momencie przyjęcia chrztu świętego (por. kan. 204 §1). Natomiast w kan. 843 §1 nie używa się określenia wierni, ale definiuje się obowiązek szafarzy wobec każdego, kto spełnia wyżej wspomniane warunki. Można zatem powiedzieć, że katechumeni cieszą się pewną prerogatywą (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 206 §2) i jeśli spełniają warunki wymienione przez prawodawcę, szafarze mają obowiązek udzielić im tego sakramentu. W szczególności biorą pod uwagę, że jest to sakrament niezbędny do zbawienia, a także, że w przypadku naglącej konieczności¹⁷ warunki do otrzymania tego sakramentu zostały ograniczone do minimum wymaganego do jego ważności (por. Kodeks

15 Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 111.

16 Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014, s. 123.

17 Por. M. Blanco, can. 850, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 3.1, Chicago 2004, s. 432–433.

prawa kanonicznego, kan. 850), a zatem automatycznie przyznano w takiej sytuacji większe uprawnienia do jego udzielania.

W rozważanej w tym artykule kwestii równouprawnienia kobiety i mężczyzny w stosunku do prawa do sakramentów należy stwierdzić, że w przypadku sakramentów chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych kodeks nie wprowadza żadnego rozróżnienia na płeć. A zatem należy podkreślić, że wszyscy katechumeni mają tę samą prerogatywę do tego, aby otrzymać sakrament chrztu. W przypadku innych sakramentów wierni mają te same prawa, ponieważ w żadnym z tych przypadków kodeks nie wspomina nawet o płci kandydatów do tychże sakramentów, tym bardziej nie stawia w związku z płcią żadnych dodatkowych warunków.

Fundamentalne prawo wiernych do sakramentów jako prawo pochodzenia Bożego w pełni respektuje dzieło stworzenia, a zatem każdy człowiek – kobieta i mężczyzna – bez względu na płeć, cieszy się tym samym prawem i podlega tym samym warunkom ograniczającym możliwość, by go egzekwować. To potwierdza równouprawnienie kobiety i mężczyzny w prawie kanonicznym w dotychczas rozważanych kwestiach. Zagadnienia problematyczne i dyskusyjne mogą pojawić się w trakcie rozważania pozostałych dwóch sakramentów: święceń i małżeństwa.

3. Szczególna sytuacja dotycząca sakramentu święceń

Prawodawca zapisał w kan. 843 §1 Kodeksu prawa kanonicznego, że prawo wiernych do sakramentów nie jest bezwarunkowe, ponieważ należy brać pod uwagę wymagania wpisane przez prawo Boże i wypływające z istoty poszczególnych sakramentów. Dlatego należy przyrzeć się naturze samego sakramentu święceń i warunkom stawianym w tym kontekście wobec kandydata, które wpływają na ważność przyjmowanych święceń. Kodeks prawa kanonicznego przedstawia dwa warunki, które określają, kto może ważnie przyjąć święcenia. Musi to być mężczyzna ochrzczony (por. kan. 1024). Ze względu na argument rozważany w tym artykule uwaga zostanie poświęcona wyłącznie warunkowi płci męskiej. Warunek ten stanowi pierwszą kwestię budzącą wiele dyskusji, jednak nie tylko w naszych czasach, ale na przestrzeni całej historii Kościoła. Problematyka dotycząca możliwości udzielania święceń kobietom była

rozważana wiele razy już od początku istnienia Kościoła. Wątek ten był podejmowany w literaturze teologicznej, biblijnej, kanonistycznej, socjologicznej itp. Nie jest to zatem tylko temat dyskusji dla wielu osób jedynie w ostatnich latach¹⁸.

Pod koniec ubiegłego milenium Urząd Nauczycielski Kościoła przedstawił kompleksowe wyjaśnienie stanowiska, iż tylko mężczyźni mogą przyjąć święcenia. Zostało ono przedstawione w kilku dokumentach¹⁹, spośród których przywołać należy przede wszystkim deklarację *Inter insigniores*²⁰ oraz list apostolski *Ordinatio sacerdotalis*²¹. W deklaracji Kongregacji Nauki Wiary podano kilka argumentów, które wskazują, dlaczego Kościół nie jest upoważniony, by dopuścić kobiety do święceń kapłańskich.

Pierwszym argumentem zaprezentowanym w deklaracji jest Tradycja Kościoła, która przez wieki nigdy nie dopuszczała praktyki święceń prezbiteratu i episkopatu udzielanych kobietom. W tym dokumencie podkreśla się fakt, że takie stanowisko jest podtrzymywane zarówno w Kościele katolickim, jak również we wszystkich Kościołach wschodnich. Nawet jeśli te ostatnie wyrażają w kwestii święceń inne zwyczaje, to jednak są zgodne w pełni co do aspektu udzielania święceń tylko mężczyznom²².

Drugi argument odnosi się do faktu, że sam Chrystus – pomimo swojej postawy wobec kobiet, która różniła się wyraźnie od tej wyrażanej przez Jego współczesnych – nie powołał żadnej kobiety, by została włączona w kolegium Dwunastu Apostołów²³.

Następnie wspólnota Dwunastu została wierna takiej postawie Chrystusa. Nawet jeśli wśród różnych współpracowników apostołów były

18 Por. T. Jakubiak, *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego*, Płock 2020, s. 79.

19 Warto jednak wspomnieć o tych dokumentach: Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 50–51; Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 25–26.

20 Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Inter insigniores*, 15.10.1976, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116, tekst polski za: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html (13.09.2021).

21 Jan Paweł II, *List apostolski Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, „Acta Apostolicae Sedis” 86 (1994), s. 545–548, za: „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 8 (1994), s. 7–9.

22 Por. *Inter insigniores*, 1.

23 Por. *Inter insigniores*, 2.

także kobiety, to jednak na starszych Kościołach byli wybierani mężczyźni. Do nich należało wykonywanie misji apostołskiej²⁴.

W konsekwencji taka praktyka otrzymuje w Kościele charakter normatywny. Fakt nieudzielania kobietom święceń kapłańskich pochodzi z tradycji stałej, obecnej w historii Kościoła, powszechnej zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie. Tradycja ta, uważana na wszelkie nadużycia, jest gotowa do natychmiastowego ich wyrugowania, opierając się na przekonaniu o zgodności Tradycji z zamiarem Bożym wobec Kościoła²⁵.

Takie stanowisko jest także wyjaśniane za pomocą analogii wiary, która figurę episkopatu i prezbiteratu przedstawia w świetle misterium Chrystusa. Biskup i prezbiter, w momentach najbardziej właściwych i wyłącznych dla kapłaństwa urzędowego, reprezentują samego Chrystusa, który spełnia Ofiarę Nowego Przymierza i inne czynności zbawcze²⁶.

Deklaracja przypomina także rolę kapłaństwa urzędowego w świetle misterium Kościoła. Do sakramentu święceń jest w rzeczywistości przypisane posługiwanie pasterskie w Kościele. Nie jest ono powierzane człowiekowi na podstawie jego swobodnego wyboru, ale jest oparte na wierze, że ten wybór jest dokonany przez Boga²⁷.

Podsumowując przesłanie tego dokumentu, w Kościele katolickim można udzielić ważne święceń jedynie mężczyźnie. Ta kwestia została już definitywnie wyjaśniona przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Zostało to wyraźnie stwierdzone przez Jana Pawła II w liście apostołskim *Ordinatio sacerdotalis*:

aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne²⁸.

24 Por. *Inter insigniores*, 3.

25 Por. *Inter insigniores*, 4.

26 Por. *Inter insigniores*, 5.

27 Por. *Inter insigniores*, 6.

28 *Ordinatio sacerdotalis*, 4.

Powstały pewne wątpliwości związane z użytą w tym liście formułą, czy stanowi ona proklamację dogmatyczną czy też nie. Dlatego na taką wątpliwość odpowiedziała Kongregacja Nauki Wiary, wydając notę, w której stwierdzono, że ta wypowiedź Jana Pawła II należy do depozytu wiary i wymaga przyjęcia bez zastrzeżeń, ponieważ zostało ogłoszone w sposób ostateczny²⁹.

Takie stanowisko, można byłoby zatem upatrywać jako pewnego rodzaju zakaz wobec kobiet do przyjmowania święceń, a zatem pozbawienie ich prawa do święceń. W konsekwencji należałoby wszystkie kobiety zakwalifikować do warunków generalnych, a mianowicie wszystkie kobiety zostałyby zaliczone do tych, którym prawo tego zabrania (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 843). Gdyby zgodzić się z takim rozumowaniem należałoby przyznać brak równego traktowania kobiety i mężczyzny w kwestii prawa do sakramentów (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

Jednak w deklaracji *Inter insigniores* jest jeszcze jedno ważne stwierdzenie, którego nie można pod żadnym pozorem pominąć. Dokument ten zawiera określenie, że

kapłaństwo jest szczególną posługą, którą Kościół podjął jako obowiązek i o którą się troszczy, dlatego do jego podjęcia jest konieczne potwierdzenie ze strony Kościoła. Ono właśnie stanowi jego część konstytutywną, Chrystus bowiem wybrał „tych, których sam chciał” (Mk 3, 13)³⁰.

Ze względu na fakt, iż potwierdzenie zdolności kandydata jest elementem konstytutywnym, nie można mówić o możliwości egzekwowania praw do święceń ze strony kandydata bez wyeliminowania tego fundamentalnego warunku, jakim jest wolny wybór kandydatów przez Kościół. Deklaracja określa to w słowach: „byłby w wielkim błędzie co do natury kapłaństwa urzędowego ten, kto zaliczałby je do praw przy-

²⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Responsio ad propositum dubium circa doctrinam in epist. ap. „Ordinatio Sacerdotalis” traditam*, 28.10.1995, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 1114. Tekst polski za: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_pl.html (13.10.2021).

³⁰ *Inter insigniores*, 6.

sługujących człowiekowi, ponieważ chrzest nie daje nikomu prawa do posługi publicznej w Kościele”³¹.

Nie istnieje zatem prawo do sakramentu święceń. Jest to spowodowane tym, że kryterium wyznacza wiara w to, że to Bóg wybiera przez dar powołania, a autentyczne potwierdzenie tego powołania daje hierarchia kościelna³².

Brak takiego prawa wiernych do święceń nie tworzy jakichkolwiek dyskryminacji pomiędzy tymi, którzy je otrzymują, a pozostałymi wiernymi, ponieważ ten sakrament nie jest niezbędny do uświęcenia osoby przyjmującej go, ale jest w służbie Kościołowi³³. Nie można zatem proponować dopuszczenie kobiet do święceń, opierając się na równości praw przysługujących ludziom, a więc i chrześcijanom, a w kwestii prawa do sakramentów – wiernym (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213), ponieważ kobiety są równe mężczyznom. Zarówno jedni, jak i drudzy nie posiadają takiego prawa³⁴. Nie można w związku z tym upatrywać braku możliwości święcenia kobiet na biskupów czy prezbiterów w formie jakiejś dyskryminacji naruszającej jakieś podstawowe prawa człowieka i sprzecznej z planem Bożym.

Potrzeba więc głębszego rozważenia autentycznej natury równości ochrzczonych: równość nie oznacza jednolitości, ponieważ Kościół jest ciałem zróżnicowanym, ciałem, w którym każdy ma swoją funkcję. Zadania są zróżnicowane i nie można zacierać istniejących między nimi różnic. Nie dają one nikomu prawa do wynoszenia się nad drugich, ani nie mogą być powodem do zazdrości³⁵.

Brak jednolitości wśród ochrzczonych nie oznacza braku równości pomiędzy nimi. Kapłaństwo urzędowe nie stanowi przyczyny do umniejszenia godności tym, którzy nie otrzymali tego zadania. Ze względu na sam fakt, iż istota kapłaństwa urzędowego zakłada wolność Kościoła w wyborze mężczyzn, którzy przedstawiają się jako kandydaci, powodu-

³¹ *Inter insigniores*, 6.

³² Por. B. Trojanowski, *Prawo do sakramentu święceń*, „Ateneum Kapłańskie” 177 (2021) z. 2 (675), s. 334–336.

³³ Por. B. Pighin, *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016, s. 36.

³⁴ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 649.

³⁵ *Inter insigniores*, 6.

je, że to w Bożym prawie jest zawarta owa wolność Kościoła. Ta wolność wyklucza bowiem jakiegokolwiek prawo roszczeń wobec Kościoła co do tego sakramentu (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213). Brak prawa mężczyzn i kobiet do sakramentu święceń: w stopniu episkopatu i prezbiteratu potwierdza, że w tej kwestii są równi wobec prawa. W stopniu diakonatu natomiast, kwestia nadal pozostaje otwarta i dlatego prowadzone są dysputy na ten temat, a przede wszystkim trwa ożywiona refleksja teologiczna. Pomimo podejmowanej dyskusji, czy można dopuścić kobiety do diakonatu, nie ulega zmianie fakt, że również w kwestii diakonatu nie istnieje prawo mężczyzn do roszczenia sobie tego stopnia święceń, a zatem także w tej kwestii istnieje równouprawnienie między mężczyzną a kobietą. Nawet w przypadku określenia możliwości otrzymywania diakonatu przez kobiety, równouprawnienie w tej sprawie będzie istniało niezmiennie. Równość w prawie polega bowiem na tym, że nikt takiego prawa nie posiada. Równość w godności nie jest zależna od przyjętych stopni święceń. Można tu mówić jedynie o niejednorodności wiernych, czyli o różnorodności, ale to nie jest powód do budowania twierdzenia o nierówności w prawie czy godności.

4. Równość w godności i prawie w Kościele katolickim dotycząca sakramentu małżeństwa

Inna sytuacja jest w przypadku drugiego sakramentu społecznego, a mianowicie małżeństwa. Tutaj małżonkowie posiadają swoje prawa i obowiązki. Należy zatem wykazać, że kobieta i mężczyzna w związku małżeńskim, według nauczania Kościoła katolickiego, cieszą się tymi samymi prawami i taką samą godnością.

4.1. Istota małżeństwa

W pierwszym kanonie dotyczącym tego sakramentu, zostały zawarte następujące stwierdzenia: „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1055). Prawodawca powszechny podkreśla zatem istnienie praw i obowiązków, które dotyczą zarówno

mężczyzny, jak i kobiety. Sformułowania te zaczerpnięte z konstytucji *Gaudium et spes*, jak przypominają ojcowie Soboru Watykańskiego II, są z ustanowienia Bożego:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. [...] W ten sposób mężczyzna i kobieta, którzy przez związek małżeński „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19, 6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze³⁶.

Na tej podstawie można stwierdzić, że prawodawca przywołuje Boży zamysł, iż małżonkowie mają te same prawa, są równi w godności. Nie może być bowiem żadnej dyskryminacji między małżonkami ze względu na płeć. Trwanie we wspólnocie małżeńskiej suponuje wzajemne oddziaływanie na siebie oraz wzajemne oddawanie się, które obejmuje dobro całej osoby, pomaga więc małżonkom w spełnianiu ich osobistego zadania – rozwijania i doskonalenia własnej osobowości³⁷. Użycie terminu „przymierze” odwołuje się także do Starego i Nowego Przymierza zawartego pomiędzy Bogiem a Jego Ludem. Jednak jest to analogia, ponieważ nie należy widzieć różnicy między zawierającymi przymierze, tak jak to jest w przypadku nieskończonej doskonałości Boga i ewidentnej ograniczoności Jego Ludu. „Przymierze małżeńskie” stanowi bardziej odwołanie do całej „ewangelii małżeństwa”, rozpoczynając od opisu stworzenia kobiety, która ma być pomocą, dlatego że według opisu biblijnego została stworzona z żebra mężczyzny (por. Rdz 2, 18–24). Ten symboliczny obraz przedstawia nie tylko komplementarność męż-

³⁶ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 48.

³⁷ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 27.

czynny i kobiety, ale także ich tożsamość oraz równą godność z natury między mężczyzną i kobietą³⁸.

Wyrażenie takiej równości można upatrywać również w znakach liturgicznych, które się dokonują podczas celebracji małżeństwa. W Obrzędach sakramentu małżeństwa został opisany jako jeden ze sposobów rozpoczęcia ceremonii następujący zwyczaj:

odbywa się procesja do ołtarza. Najpierw idą ministranci, za nimi kapłan, potem narzeczeni, którym towarzyszą, stosownie do miejscowych zwyczajów, przynajmniej rodzice i dwaj świadkowie aż do miejsca przygotowanego dla narzeczonych³⁹.

Ten z pozoru prosty znak wyraża ważną kwestię. Kościół katolicki potwierdza w nim, że przyszli małżonkowie w zawierającym związku cieszą się tymi samymi prawami i taką samą godnością. Dlatego do kościoła, w którym zawierają związek wchodzi obok siebie, na równych prawach. Ich rodzice mogą im w tym towarzyszyć, ale wchodzi za nimi, jako znak wsparcia, stosownie do miejscowych zwyczajów.

Inaczej jest podczas ceremonii zawierania małżeństwa w krajach pochodzenia anglosaskiego. Tam ojciec panny młodej wprowadza ją do świątyni i oddaje przed ołtarzem panu młodemu. Można stwierdzić, że spod opieki jednego mężczyzny panna młoda została oddana pod opiekę mężowi. Jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę, że opieka ojca wobec córki, szczególnie uwzględniając prawo rzymskie i rolę *pater familias* oznaczać może, że mąż otrzymuje od niego takie zadanie wobec swojej żony. To w takim przypadku nie można mówić o równych prawach obu stron, ale o wyższości męża nad żoną. Dlatego warto troszczyć się o zachowywanie w Kościele katolickim obrzędów zatwierdzonych przez kompetentną władzę. One bowiem wyrażają teologię sakramentu małżeństwa oraz pokazują, że małżonkowie cieszą się tymi samymi prawami, mają te same obowiązki i są równi w godności.

38 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 47-49.

39 Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, 46, Katowice 2009, s. 25.

4.2. Kwestia szczególnej ochrony kobiety przed niechcianym małżeństwem

Prawodawca powszechny wśród przeszkód zrywających podtrzymał w Kodeksie z 1983 roku tę, która powstaje ze względu na uprowadzenie (por. KPK, kan. 1089). Uprowadzenie kobiety zawsze stanowiło w Kościele przeszkodę zrywającą, podlegało karze, ale nie wszędzie było przyczyną nieważności małżeństwa z uprowadzoną⁴⁰. Ojcowie Soboru Trydenckiego uznali przestępstwo uprowadzenia już nie jako kwalifikujący się do kategorii przymusu, jak było dotąd, lecz za oddzielną przeszkodę powodującą nieważność małżeństwa⁴¹. Przeszkoda została podtrzymana do dzisiaj w prawie Kościoła katolickiego. W Kościele łacińskim do zaistnienia tej przeszkody muszą zostać zweryfikowane „czynniki wyznaczające przeszkodę”. Wśród nich pierwszym i najistotniejszym jest fakt, że to mężczyzna jest uprowadzającym, a uprowadzoną jest kobieta, nie zaś odwrotnie⁴². Można byłoby upatrywać w tym szczególnego traktowania kobiety, jednak chodzi tu bardziej o pragmatyzm. W historii Kościoła pojawiały się uprowadzenia kobiet w celu zawarcia małżeństwa. Jednak odwrotna sytuacja, kiedy to mężczyzna został uprowadzony, nie została uwzględniona ze względu na jej nikłe prawdopodobieństwo. Nawet jeśli miałyby miejsce takie wydarzenia, można by zaliczyć jako przymus do zawarcia małżeństwa (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1103).

Za utrzymaniem takiego tytułu nieważności małżeństwa stoi nie chęć uprzywilejowania kobiety, ale zapewnienie równości mężczyźnie i kobiecie. Tytuł nieważności ma pochodzenie kościelne, chociaż powodami jego istnienia jest godność człowieka oraz prawo kobiety do wyboru męża w sposób wolny. Utrzymując tą przeszkodę, prawodawca powszechny chciał zapewnić to podstawowe prawo każdej kobiecie⁴³. I w ten sposób zagwarantować równość w prawie kobiecie i mężczyź-

⁴⁰ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2016, s. 115.

⁴¹ „Sobór postanawia, że nie może zaistnieć związek małżeński pomiędzy uprowadzającym a uprowadzoną, dopóki pozostaje ona w mocy uprowadzającego” (Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, I/C 6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2005, s. 729 [Źródła Myśli Teologicznej, 33]).

⁴² Por. *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 808.

⁴³ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 115.

nie. Podstawą do takiej interpretacji jest fakt, że w Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich jest mowa, już nie o kobiecie uprowadzonej, ale o „osobie uprowadzonej”⁴⁴. W konsekwencji został poszerzony zakres tej przeszkody⁴⁵. Prawodawca powszechny w 1997 roku dopuścił sytuacje, które mogą się wydarzyć, kiedy to kobieta lub jej rodzina stają się podmiotem uprowadzającym. W ten sposób sprzeciwia się niesprawiedliwej przemoc moralnej, która może wpłynąć na wyrażenie zgody małżeńskiej⁴⁶. Te interwencje potwierdzają troskę Kościoła o równe traktowanie kobiety i mężczyzny ze względu na godność każdej osoby i wypływające z niej prawa.

4.3. Możliwość starań o stwierdzenie nieważności przez obie strony

Poruszając kwestie równości małżonków, należy również stwierdzić ich równe prawa w przypadku, kiedy przynajmniej jedna ze stron dochodzi do przekonania, że zawarte przez nich małżeństwo jest nieważne. Prawodawca powszechny daje to same prawo jednej i drugiej stronie do domagania się obiektywnej prawdy na temat ważności lub nieważności zawartego związku (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1674 §1). A w przypadku stwierdzenia nieważności małżeństwa obie strony, jeśli nie zabrania im prawo ze względu na istniejącą przeszkodę po którejś stronie, mogą zawrzeć nowy związek małżeński, ponieważ został wyrokem sądowym orzeczony ich stan wolny.

Nie zawsze jest tak w przypadku praktyki Kościołów prawosławnych, które częściej w tej kwestii dają uprzywilejowanie mężczyźnie niż kobiecie. Są to jeszcze konsekwencje wynikające z przyjęcia praktyki (niepewnej) zaproponowanej przez św. Bazylego. W tej praktyce małżeństwo kobiety oddalonej jest zawsze traktowane jako cudzołóstwo, zaś mężczyzny niekiedy nie jest obarczone takim problemem⁴⁷. Obecnie prak-

44 Por. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, kan. 806, Lublin 2022, s. 519.

45 Por. Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, s. 808.

46 Por. P. Pinto, *Commento al. Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, s. 678.

47 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979, s. 78.

tyka każdego Kościoła prawosławnego jest inna. Kościół prawosławny pozwala zawrzeć nowe małżeństwo zarówno przez stronę niewinną, jak i winną, ale w drugim przypadku – strony winnej – wyłącznie po wypełnieniu długiej i ciężkiej pokuty. Istnieje jednak w niektórych Kościołach prawosławnych zakaz zawierania związku kobiety z mężczyzną, z którym popełniła cudzołóstwo⁴⁸.

Zakończenie

W kwestii prawa wiernych do sakramentów należy stwierdzić, że kobieta i mężczyzna cieszą się w Kościele katolickim tymi samymi prawami w stosunku do wszystkich sakramentów. Wykazano, że w przypadku sakramentu święceń zarówno kobieta jak i mężczyzna nie posiadają prawa do jego otrzymania. To stwierdzenie nie może być zatem argumentem do twierdzenia, że na tej płaszczyźnie zachodzi jakaś dyskryminacja lub brak równouprawnienia.

W przypadku sakramentu małżeństwa wykazano, że kobieta i mężczyzna posiadają prawa i obowiązki, które wynikają z natury małżeństwa. W realizacji tych praw są sobie równi. To zostało potwierdzone przez różne argumenty teologiczne, biblijne, kanoniczne oraz liturgiczne. W porównaniu do innych wyznań chrześcijańskich, Kościół katolicki troszczy się i podkreśla tę równość w prawie i godności kobiety i mężczyzny.

Podsumowując, należy szanować godność i równość w prawie kobiety i mężczyzny, zwalczając wszelkie formy dyskryminacji. Takie działania naruszają bowiem podstawowe prawa człowieka i są sprzeczne z planem Bożym. Sobór Watykański II na pierwszym miejscu wymienił właśnie dyskryminację wynikającą z różnicy płci. Należy jednak stwierdzić, że równouprawnienie nie jest podstawą do stworzenia jednolitej społeczności, ale powinno służyć osiągnięciu takiej harmonii i jedności, gdzie kobieta i mężczyzna cieszą się możliwością właściwego dla siebie działania.

⁴⁸ Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 119–120.

Bibliografia

- Blanco M., *can. 850*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 3.1, Chicago 2004, s. 432–433.
- Cenalmor D., *can. 213*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 76–83.
- Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, oprac. P. Gasparri, Romae 1917.
- Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
- Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, Lublin 2022.
- Delpini F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979.
- Fornés J., *can. 208*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 41–46.
- Gajda P., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2016.
- Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 54–55.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Hervada J., *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 629–658.
- Jakubiak T., *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego*, Płock 2020.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*.
- Jan Paweł II, *List apostolski Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, „*Acta Apostolicae Sedis*” 86 (1994), s. 545–548, za: „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 8 (1994), s. 7–9.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011.
- New commentary on the Code of Canon Law*, eds. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York [cop. 2000].
- Orzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.
- Orzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009.
- Pighin B., *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016.

- Pinto P., *Commento al. Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001.
- Pinto P., *Commento al. Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985.
- Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009.
- Rincón-Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014.
- Sabbarese L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019.
- Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, I/C 1–10, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 721–733 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33).
- Sobór Watykański II, *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Inter insigniores*, 15.10.1976, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html (13.09.2021).
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w liście apostoelskim Ordinatio sacerdotalis*, 28.10.1995, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 1114, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_pl.html (13.10.2021).
- Trojanowski B., *Prawo do sakramentu święceń*, „Ateneum Kapłańskie” 177 (2021) z. 2 (675), s. 326–338.
- Vasil C., *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, przekł. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wierlewska, red. R. Dodaro OSA, Poznań 2015, s. 93–124.


ks. Henryk Sławiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4290-6743>

Promocja wiernych świeckich do posługi słowa w Kościele

 <https://doi.org/10.15633/ps.26303>

Ks. Henryk Sławiński – prof. dr hab., homileta i pedagog; prezbiter diecezji wrocławskiej; kierownik Dyscypliny Nauki Teologiczne na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie; redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Członek: Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; Komisji Języka Religijnego Polskiej Akademii Nauk; Polskiego Towarzystwa Teologicznego; międzynarodowego stowarzyszenia „Fides et Ratio”; Stowarzyszenia Naukowców Katolickich; przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich; ekspert Komisji Ewaluacji Nauki Ministerstwa Edukacji i Nauki.

Article history • Received: 17 Mar 2022 • Accepted: 15 Jun 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Promocja wiernych świeckich do posługi słowa w Kościele

Od czasów apostołskich świeccy w różny sposób współpracowali z przedstawicielami hierarchii kościelnej w posłudze słowa. Od V wieku obserwuje się wyraźnie rezerwowanie przepowiadania dla osób wyświęconych. Od początku XIX wieku duchowni zachęcali osoby świeckie do apostołatu świeckiego. Obecnie, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, świeccy zachęceni są do podejmowania autonomicznych posług w Kościele: lektora, akolity i katechisty. Paweł VI zachęcał do przywrócenia we współczesnym Kościele tej zagubionej z czasem szlachtetnej Tradycji. Aż do pontyfikatu Franciszka posługi te były zastrzeżone tylko dla mężczyzn. Obecnie są do nich dopuszczone także kobiety. Posługa katechisty różni się od nauczania religii w szkole i od apostołatu świeckich. Zadaniem katechistów jest „pierwsze głoszenie”, przygotowanie wierzących do przyjęcia sakramentów, przepowiadanie katechetyczne oraz formacja stała wierzących. Świeccy nie mogą głosić homilii podczas mszy świętej, ale poza tym mogą współpracować z wyświęconymi w podejmowaniu zadań duszpasterskich. Właściwym miejscem ich posługi jest parafia.

Słowa kluczowe: apostołat, katechista, świeccy, przepowiadanie

Abstract

Promotion of the Lay Faithful to the Ministry of Preaching

Since apostolic times, lay people have cooperated in various ways with representatives of the hierarchy in different forms of preaching. Since the fifth century, there has been a clear reservation of preaching for ordained ministers. From the beginning of the nineteenth century, clergy encouraged lay people to participate in the lay apostolate. Now, especially after the Second Vatican Council, lay people are encouraged to undertake autonomous ministries in the Church: lector, acolyte and catechist. Paul VI encouraged the restoration of this noble Tradition in the contemporary Church. Until Francis, these ministries were reserved only to men. Currently, women are also admitted to them. The ministry of a catechist differs from teaching religion at school and from the apostolate of the laity. The task of catechists is “the first proclamation”, the preparation of believers to receive the sacraments, catechetical preaching and the ongoing formation of believers. Lay people cannot preach the homily at Mass, but may collaborate with the ordained in their pastoral work. The proper place of their ministry is the parish.

Keywords: Apostolate, Catechist, Laity, Preaching

Żyjemy w czasach postępującej sekularyzacji i dechrystianizacji¹. Niemal trzydzieści lat po Soborze Watykańskim II Jan Paweł II dostrzegł, że „liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wrasta, a od zakończenia soboru niemal się podwoiła”². Owszem, prawdą jest, że nieustannie rośnie liczba chrześcijan, w tym katolików na świecie, ale ów wzrost nie jest proporcjonalny do przyrostu ludności na świecie. Liczba ludności na świecie podwoiła się z trzech miliardów w 1959 roku do sześciu miliardów w 1999 roku. Obecnie, na początku 2022 roku, populacja ludzka na świecie wynosi 7,93 mld³. Według danych agencji „Fides”, pod koniec 2019 roku było na świecie 1 mld 344 mln 403 tys. katolików, co oznacza wzrost o 15 mln 410 tys. w stosunku do roku poprzedzającego. W tym czasie liczba ludności na świecie wzrosła o 81 mln 383 tysięcy⁴.

Fakt, że wciąż rośnie na świecie liczba ludzi, którzy nie znają Jezusa Chrystusa motywuje współczesnych papieży do podejmowania inicjatyw służących proklamacji słowa Bożego. Już święty Paweł pisał do Rzymian, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Trawestując te słowa, Jan Paweł II podkreślił więź słuchania z przepowiadaniem i stwierdził: „Wiara rodzi się z przepowiadania, a każda kościelna wspólnota bierze początek i życie z osobistej odpowiedzi każdego wiernego na to przepowiadanie”⁵.

Zarówno wspomniana rosnąca liczba ludzi nieznających Chrystusa i Jego Ewangelii, jak też fakt, że nie brakuje znacznej liczby osób świeckich, którzy mają żywą wiarę i doświadczenie miłości Boga, którą chcą dzielić się z innymi – już przynajmniej te dwa fakty sprawiają, że ludzie

1 Zob. L. Szewczyk, *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019, s. 43–275; T. J. Scirghi, *Longing to See Your Face: Preaching in a Secular Age*, Colleville 2017.

2 Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 3.

3 W 1960 roku było 3,021 mld ludzi; w 1990 roku — 5,264; w 2020 roku — 7,540 — *Ludność. Wzrost liczby ludności świata*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ludnosc-Wzrost-liczby-ludnosci-swiatea;3723194.html> (02.02.2022); *World population*, <https://www.worldometers.info/> (05.03.2022).

4 *Ilu katolików jest na świecie? Ich liczba nadal rośnie!*, 28.12.2021, <https://pl.aleteia.org/2021/12/28/ilu-katolikow-jest-na-swiecie-ich-liczba-nadal-rośnie/> (02.02.2022); *Vatican — Catholic Church Statistics — 2021*, 21.10.2021, http://www.fides.org/en/news/71000-Vatican-Catholic-Church-Statistics_2021 (02.02.2022).

5 Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 44.

świeccy mogą i powinni mieć coraz większy udział w kościelnej posłudze słowa.

Zagadnienie aktualnej promocji wiernych świeckich do posługi słowa w Kościele przedstawimy, rozpoczynając od ukazania historycznej panoramy zagadnienia. Następnie omówimy stanowisko Soboru Watykańskiego II i posoborowych papieży Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI wobec udziału świeckich w posłudze słowa, a na koniec inspiracje Franciszka dotyczące podjętego tematu.

1. Krótka historia udziału świeckich w kościelnej posłudze słowa

Posłannictwo Jezusa można streścić w Jego jednej wypowiedzi: „Muszę głosić Słowo Boże” (por. Łk 4, 43)⁶. Po to został posłany przez Ojca (por. Łk 4, 43). W tym samym celu Jezus ustanowił Kościół. Przed wniebowstąpieniem dał swoim uczniom polecenie: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Faktycznie, Kościół rozszerzał się dzięki głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa i ci, którzy „przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni [...] Pan zaś pomnażał codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2, 41. 47).

W dziele głoszenia osoby i orędzia Chrystusa od samego początku brali udział nie tylko apostołowie, ale też ludzie świeccy, w tym kobiety. Według ewangelisty Mateusza, sam zmartwychwstały Pan polecił im: „Idźcie i ogłoście moim braciom, aby poszli do Galilei; tam mnie zobaczą” (Mt 28, 10). Kobiety wypełniły zadanie przepowiadania Dobrej Nowiny. Ich słowa okazały się skuteczne, bo zostały przyjęte przez apostołów, którzy udali się do Galilei „tak jak im Jezus nakazał” (Mt 28, 16). Ze względu na swe zadanie kobiety przy grobie już w III wieku zyskały miano „Apostołek Apostołów”⁷.

Innym ewangelicznym przykładem kobiety zaangażowanej w posługę słowa jest Samarytanka. Tak głęboko przeżyła fascynację Jezusem

6 Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 6.

7 Por. Y. W. Smith, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009, s. 356.

i odkryciem w Nim Mesjasza, że stała się skuteczną zwiastunką Dobrej Nowiny w swoim otoczeniu (por. J 4, 42)⁸.

W kościelną misję posługi słowa włączone były też pary małżeńskie, o czym świadczy działalność Pryski i jej męża, Akwili, którzy należeli do pierwszych chrześcijan w Rzymie, skąd doświadczyli wygnania w 49 roku za panowania Klaudiusza. Potem współpracowali z Pawłem Apostołem (por. Dz 18, 2–3). Następnie działali w Efezie (1 Kor 16, 19), gdzie spotkali Apollosa, który znał tylko chrzest Janowy (Dz 18, 25): „przyjęli go i dokładniej mu wytłumaczyli drogę Boga” (Dz 18, 26).

W II wieku posługę słowa jako świecki katechista podejmował św. Justyn Męczennik (ok. 100–ok. 165), który prowadził szkołę katechetyczną w Rzymie. Innym sławnym katechistą starożytnego Kościoła był Orygenes (ok. 185–254). Dzięki znakomitemu wykształceniu i przykładowemu chrześcijańskiemu życiu, już w wieku osiemnastu lat prowadził szkołę katechetyczną w Aleksandrii⁹.

W dokumencie Konstytucje apostołskie z IV wieku akcentuje się powszechne kapłaństwo wiernych¹⁰ i omawia się wzajemną relację świeckich i duchownych, podkreślając, że ci pierwsi są współpracownikami drugich i w nauczaniu są im podporządkowani jak samemu Chrystusowi¹¹.

Z V wieku zachował się wyraźny zakaz przywłaszczania sobie przez świeckich prawa do przepowiadania. Sformułował go papież Leon Wielki w liście do biskupa Maximusa z lipca 453 roku:

Oprócz kapłanów Pańskich, nikt nie może przywłaszczać sobie prawa nauczania i przepowiadania, czy to zakonnik, czy świecki, szczytający się wykształceniem. Chociaż bowiem, słusznie należy pragnąć pouczenia wszystkich synów Kościoła w tym, co sprawiedliwe i święte, nikt poza pełniącymi urząd kapłański, nie ma prawa przypisywać sobie rangi kaznodziei¹².

8 Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 46.

9 W. Brandmüller, *Laien auf der Kanzel. Ein Gegenwartsproblem im Licht der Kirchengeschichte*, „Theologie und Glaube” 63 (1973), s. 321–342.

10 Konstytucje apostołskie, II, 26, 1, w: *Konstytucje apostołskie*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 43* (Synody i Kolekcje Praw, 2).

11 *Konstytucje apostołskie*, II, 20, 1–2, s. 30*; por. M. Radej, *Istotne problemy kaznodziejskie*, Kraków 2013, s. 62.

12 Leon Wielki, *Letters*, 119, transl. E. Hund, New York, 1957, s. 207–208.

Interesującą kwestię dotyczącą tego listu papieża Leona Wielkiego podejmuje William Skudlarek¹³. Stwierdza, że w owym czasie kładziono nacisk zarówno na odpowiednie wykształcenie, jak i mandat biskupi do nauczania oraz, że list papieski zawiera zakaz skierowany względem tych, którzy sami uzurpują sobie prawo do przepowiadania. Taka interpretacja pozostawia przynajmniej możliwość nadawania przez kompetentne autorytety prawa do przepowiadania przez zakonników i świeckich. Interpretację tę potwierdzają *Dawne Statuty Kościoła* (łac. *Statuta ecclesiae antiqua*) zawierające usystematyzowany zbiór praw z 2 połowy V wieku. Nie wykluczają one świeckich z posługi słowa. Zaznaczają jednak, że taka posługa wymaga pozwolenia duchownych odpowiedzialnych za tę posługę w Kościele: „Świecki w obecności duchownych niech nie śmie nauczać, chyba że za ich zezwoleniem”¹⁴. Zdaniem Jana Kracika, począwszy od V wieku działalność apostołską i katechetyczną wiernych świeckich zaczęła ulegać zawężeniu, aczkolwiek z różną intensywnością w różnych regionach rzymskiego cesarstwa. Wszelako świeccy wciąż uczestniczyli w kościelnej posłudze słowa, najczęściej przygotowując kandydatów do chrztu i rozdzielając Komunię Świętą¹⁵.

Kwestia głoszenia słowa przez świeckich na mocy chrztu doszła do głosu w średniowieczu za sprawą działalności kupca Piotra Valdo (ok. 1140—ok. 1217) i skupionej wokół niego grupy „ubogich z Lyonu”. Zaniepokoiłi oni lokalną hierarchię swoją działalnością kaznodziejską podejmowaną wbrew zakazom miejscowego biskupa. Uważali, że w tym przypadku, bardziej należy słuchać Boga niż ludzi (por. Dz 4, 19). Udali się do papieża Aleksandra III (zm. 1181), który przyjął ich życzliwie, ale nie zgodził się na to, by świeccy głosili kazania bez pozwolenia lokalnych władz kościelnych. Obradujący w marcu 1179 roku Sobór Laterański III, w czasie trzech sesji, dnia 5, 14 i 19 marca, dyskutował o waldensach. Przybyłych na sobór waldensów poddano egzaminowi ze znajomości prawd wiary i ujawniono ich ignorancję. Ten sam sobór w kanonie

13 W. F. Skudlarek, *Assertion without Knowledge? The Lay Preaching Controversy of the High Middle Ages*, Princeton 1976.

14 *Dawne Statuty Kościoła*, 38 (XCVIII), w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 266* (Synody i Kolekcje Praw, 6).

15 J. Kracik, *Prawo do przepowiadania w dziejach Kościoła*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyzna, Kraków 1997, s. 39.

XXVII potępił działalność katarów¹⁶. Sobór Laterański III nie uznał waldensów za heretyków. Dopiero później, ponieważ nadal zarówno mężczyźni, jak i kobiety nauczali bez pozwolenia duchownych, a nawet wbrew ich zakazom, arcybiskup Lyonu ekskomunikował waldensów w 1182 roku, a papież Lucjusz III (zm. 1185) potępił ich, jako niebezpieczną sektę, a przeciw dalekim od prawowierności katarom, działającym w południowej Francji, z inspiracji soboru, ogłoszono krucjatę¹⁷.

Omawiany sobór odegrał znaczącą rolę w kwestii kościelnego nauczania przez świeckich albowiem zarządził, aby w każdym kościele katedralnym utworzone zostało specjalne beneficjum dla nauczycieli. W zapisie kanonu XVIII jest wymóg, „ażeby przełożeni zapewniali konieczne potrzeby nauczycielom szkół”¹⁸.

Decyzja ta podkreślała konieczność odpowiedniego wykształcenia. Brała w obronę świeckich nauczycieli i zapewniała im wsparcie. Miała ona w przyszłości wpływ na tworzenie pierwszych uniwersytetów¹⁹. Uczestnicy Soboru Laterańskiego IV, który począwszy od 11 listopada 1215 roku obradował przez trzy tygodnie, ubolewali, że w wielu kościołach rozporządzenia soboru z 1179 roku nie zostało wprowadzone w życie²⁰. W związku z tym ponowili i rozszerzyli polecenie: „pragnąc nadać mocy wspomnianej normie— dodajemy, że nie tylko w każdym kościele katedralnym, ale także w innych posiadających wystarczające środki, przełożony powinien powołać odpowiedniego nauczyciela”²¹.

Do kwestii przepowiadania przez świeckich powrócił Sobór Trydencki (1545–1563). W kontekście polemik z nauczaniem reformatorów, pod-

16 Sobór Laterański III, 27, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (869–1312), oprac. A. Baran, H. Pietras, t. 2, Kraków 2002, s. 203–207 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).

17 J. Kracik, Prawo do przepowiadania w dziejach Kościoła, s. 41–42. Jako pierwszy papież w historii Franciszek złożył wizytę w świątyni waldensów w Turynie i prosił o przebaczenie za niechrześcijańską i nieludzką postawę okazaną im przez katolików w minionych wiekach. Obecnie waldensi liczą 45 tysięcy. Członkowie działają głównie we Włoszech, Argentynie i Urugwaju — Staff Reporter, Pope Francis asks Waldensian Christians to forgive the Church, 22.06.2015, <https://catholicherald.co.uk/pope-francis-asks-waldensian-christians-to-forgive-the-church/> (02.02.2022).

18 Sobór Laterański III, 18, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (869–1312), t. 2, s. 193–195.

19 Por. M. Radej, Istotne problemy kaznodziejskie, Kraków 2013, s. 69.

20 „w wielu kościołach w ogóle się do tego rozporządzenia nie zastosowano” — Sobór Laterański IV, 11, 2, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (869–1312), t. 2, s. 247.

21 Sobór Laterański IV, 11, 2, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (869–1312), t. 2, s. 247.

czas XXIII sesji, 15 lipca 1563 roku, sobór stwierdził: „Gdyby ktoś mówił, że [...] ci, którzy nie zostali ważnie wyświęceni i posłani przez władzę kościelną i kanoniczną, ale przychodzą skądinąd, są prawomocnymi sługami słowa i sakramentów – niech będzie wyklęty”²². Tymi słowami sobór nie potępił tych, którzy podejmowali posługę słowa, ale tych, którzy czyniliby to bez misji kanonicznej, czyli bez posłannictwa udzielonego przez władzę kościelną i kanoniczną.

Zmiana w rozumieniu roli świeckich w Kościele wymuszona została rewolucją francuską, której skutkiem były prześladowania duchowieństwa pod koniec XVIII i na początku XIX wieku. W celu obrony wiary katolicy świeccy przystąpili do zakładania zrzeszeń, mających na celu obronę wiary. Jednym z nich było Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży we Włoszech zatwierdzone przez papieża Piusa IX (pontyfikat w latach 1846–1878). Stowarzyszenie to postrzegane jest jako początek „Akcji Katolickiej”²³.

Samemu terminu „Akcja Katolicka” pierwszy raz użył Pius X w motu proprio z 1903 roku, nazywając nim wszelką działalność apostołską katolików²⁴. W encyklice *Il fermo proposito* (11.06.1905) Pius X podał teologiczne i organizacyjne zasady działalności katolików w „Akcji Katolickiej”. Uznał, że dążenie „Akcji Katolickiej” do odnowienia wszystkiego w Chrystusie stanowi prawdziwy apostołat, który jest owocny tylko wtedy, gdy uczestnik tego apostołatu jest zjednoczony z Chrystusem²⁵.

Pius XI w encyklice *Ubi arcano* (23.12.1922) kontynuował wsparcie „Akcji Katolickiej” we Włoszech i proponował rozszerzenie jej na wszystkie kraje katolickie. W 1923 roku Pius XI zatwierdził jej włoski statut i ten moment uznaje się za oficjalną datę powstania „Akcji Katolickiej”. Pod wpływem inicjatywy papieża episkopaty różnych krajów, w tym również Polski, uznały w 1926 roku istniejące w swych krajach organizacje katolickie za „Akcję Katolicką”. Dnia 24 stycznia 1932 roku Pius XI za prekursora tego ruchu został uznany św. Wincentego Pallottiego (1795–1850),

22 Dokumenty Soborów Powszechnych (1511–1870), oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 685–687 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).

23 W. Seremak, Akcja Katolicka, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 42.

24 Por. W. Seremak, Akcja Katolicka, s. 43.

25 Pius X, *Il fermo proposito*, 11.06.1905, 11; https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html (02.02.2022).

założyciela Zjednoczenia i Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, który budził u wiernych świeckich świadomość, że są powołani do apostołstwa i popierał współpracę duchownych i świeckich na rzecz ożywiania wiary²⁶.

Nowy rozdział Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w odniesieniu do zaangażowania świeckich katolików w misję Kościoła i do przepowiadania przez świeckich został otworzony przez Sobór Watykański II, podczas którego nie rzucono anatem, ale poszukiwano pozytywnego podejścia do świata. Sobór ten uznał wielką rolę wiernych świeckich w posłannictwie Kościoła. Poświęcił im osobny dokument, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (10.11.1965). Znajduje się w nim uznanie dla „Akcji Katolickiej” rozumianej, jako wspólna nazwa dla różnych stowarzyszeń świeckich zaangażowanych w apostołat hierarchiczny²⁷. Soborowy dekret wymienił cztery podstawowe cechy zorganizowanego apostołatu świeckich:

1. Jego bezpośrednim celem jest ewangelizacja i uświęcania ludzi oraz formowanie ich sumienia, by różne społeczności i środowiska były przepełnione duchem ewangelicznym;
2. Współpraca z hierarchią, a zarazem kierownictwo w organizacjach katolickich;
3. Wzajemna współpraca, by spotęgować skuteczność apostołstwa;
4. Podejmowanie działań pod zwierzchnim kierownictwem hierarchii, „która może nawet zatwierdzić tę współpracę przez wyraźne udzielenie im mandatu”²⁸.

Soborowy dekret *Apostolicam actuositatem* mówi wprost o możliwości powierzenia świeckim głoszenia nauki chrześcijańskiej:

Zdarza się wreszcie, że hierarchia porucza świeckim pewne zadania, które łączą się bliżej z obowiązkami pasterzy, jak np. głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych, opieka duszpasterska. Z tytułu

²⁶ Za początek Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego, założonego w Rzymie, uznaje się datę 4 kwietnia 1835 roku — por. W. Seremak, *Akcja Katolicka*, s. 40.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, 20.

²⁸ Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, 20.

tej misji świeccy w wykonywaniu zadania podlegają całkowicie kierownictwu władzy kościelnej²⁹.

Wierni świeccy, podobnie jak duchowni, mają prawo i obowiązek apostołowania i budowania Kościoła; „na podstawie misji otrzymanej od hierarchii są jej przedstawicielami w swej działalności duszpasterzkiej”³⁰.

2. Stanowisko posoborowych papieży wobec udziału świeckich w posłudze słowa

Nauczanie soborowe było powoli implementowane przez papieży. Podkreślali oni możliwość i potrzebę angażowania wiernych świeckich w posługę słowa, ale też wyznaczali granice tego zaangażowania. Warto pamiętać, że papieże Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI, byli – w różnym charakterze – uczestnikami obrad Soboru Watykańskiego II.

Paweł VI³¹ przypomniał, że w Kościele pierwotnym znane były posługi świeckich, które warto przywrócić we współczesnym Kościele:

jak np. katechistów, przewodników nabożeństw, kierowników śpiewu, chrześcijan oddanych głoszeniu Słowa Bożego albo służeniu braciom potrzebującym, przełożonych małych wspólnot, animatorów apostolskich i innych tego rodzaju. Są one jak najbardziej korzystne w zakładaniu Kościoła, ożywianiu go i powiększaniu, a także mogą sprawić, że będzie on bardziej promieniował wokoło i dotrze do tych, którzy stoją z daleka. Nasze szczególne uznanie wyrażamy tym wszystkim świeckim, którzy przystają na poświęcenie części swego czasu i sił, a nawet całego życia na rzecz świętych misji³².

Paweł VI wymienił szczegółowo obszary, w których wierni świeccy mogą i powinni okazać swoje zaangażowanie:

29 Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, 24.

30 Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, 25.

31 Paweł VI, *Evangelii nuntiandii*, 70–71.

32 Paweł VI, *Evangelii nuntiandii*, 73.

Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki; dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie³³.

Jan Paweł II kontynuował nauczanie swojego poprzednika. Napisał adhortację o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II w *Christifideles laici* nawiązał do adhortacji *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, „która w dużej mierze pobudziła świeckich do różnorodnych form współpracy w życiu i ewangelizacyjnej misji Kościoła”³⁴. Ponadto Jan Paweł II zwrócił uwagę na fakt, że posługi lektoratu i akolitu były przed długie wieki traktowane w Kościele łacińskim jedynie jako etapy do kapłaństwa urzędowego. Na mocy motu proprio Pawła VI *Ministeria quaedam* (17.08.1972) stały się one autonomiczne i mogą być powierzane świeckim, ale – jak zaznaczył Jan Paweł II – tylko mężczyznom i powołał się przy tym na kan. 230 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego³⁵. W § 3 tego samego kanonu jest mowa o tym, że

z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa³⁶.

Jako argument przemawiający za dopuszczeniem świeckich do zastępczego spełniania niektórych obowiązków podany został brak szafarzy. Jan Paweł II kładł nacisk na wyraźne rozróżnienie między kapłań-

³³ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, 70.

³⁴ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 23.

³⁵ Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984, s. 115. „Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 230 § 1).

³⁶ Kodeks prawa kanonicznego, kan. 230 § 3.

stwem urzędowym i kapłaństwem powszechnym, a w związku z tym między posługami, wywodzącymi się ze święceń kapłańskich, a tymi, które są spełniane na mocy chrztu i bierzmowania³⁷.

Mając do czynienia z niewłaściwymi interpretacjami nauczania Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II przestrzegał przed „klerykalizacją świeckich”. Przyjmując w Rzymie biskupów z zachodniej części Brazylii, przestrzegał ich przed „pomieszaniem funkcji”, wynikającym z błędnych interpretacji teologicznych. Przyznał, że odnowa soborowa zmierzała do ożywienia aktywnego udziału wiernych świeckich w liturgii. Jednak w latach następujących po soborze doszło w praktyce duszpasterskiej do pomieszania funkcji w odniesieniu do posługi kapłańskiej i roli świeckich, którą arbitralnie rozszerzono. Za symptomy zamętu Jan Paweł II uznał bezkrytyczne odmawianie Modlitwy eucharystycznej przez wiernych uczestniczących w liturgii, „homilie wygłaszane przez świeckich” i „rozdawanie Komunii przez świeckich”. Papież uznał te praktyki za poważne nadużycia, które często miały swój początek w błędach doktrynalnych, zwłaszcza w odniesieniu do natury liturgii, powszechnego kapłaństwa chrześcijan, powołania i misji świeckich, a także w odniesieniu do posługi kapłańskiej. Uznając, że liturgia jest czynnością całego Kościoła, zaznaczył jednocześnie, że nie każdy ma tę samą funkcję, ponieważ nie każdy w taki sam sposób uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Natomiast gdy chodzi o niektóre zadania duszpasterskie spełniane poza liturgią, Jan Paweł II potwierdził, że wierni świeccy, mogą wykonywać niektóre z nich, o ile zostaną do tego wyraźnie wyznaczeni przez swoich proboszczów, wyswięconych zgodnie z przepisami prawa kanonicznego³⁸.

Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* (30.9.2010) przypomniał, że posługa (łac. *munus*) lektora podczas celebracji liturgicznej w rycie łacińskim jest ministerium świeckich³⁹. Promował także biblijną formację świeckich, by rozumieli słowo Boże, żyli nim i je głósili⁴⁰. Po-

37 Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 23.

38 John Paul II Warns Against Trend to „Clericalize the Laity”. *Laments Confusion About Roles During the Liturgy*, Castel Gandolfo, 23.09.2002, <https://kwtraditionalcatholic.blogspot.com/2012/08/john-paul-ii-warns-against-trend-to.html?m=0> (30.09.2021).

39 Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 58.

40 Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 75, 84.

dobnie jak jego poprzednik, również Benedykt XVI akcentował fakt, że specyficznym dla ich zaangażowania w szerzenie Ewangelii są różne środowiska życia codziennego, takie jak praca, szkoła, rodzina, pole wychowania. Podstawową zaś formą ewangelizacji jest „świadome życie chrześcijańskie, pozwalające «uzasadnić nadzieję», która jest w nas (por. 1 P 3, 15)”⁴¹.

3. Inicjatywy za pontyfikatu Franciszka

Nowe inicjatywy w zakresie omawianego tematu podjął Franciszek w motu proprio *Spiritus Domini* (10.01.2021), w którym zmienił brzmienie pierwszego paragrafu kanonu 230 prawa kanonicznego. Zamiast „mężczyźni świeccy” został wprowadzony termin „osoby świeckie”. Po tej zmianie wspomniany paragraf brzmi następująco:

Osoby świeckie, posiadające wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęte, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi lektoratu i akolitu, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 230 § 1).

Zmiana ta sprawiła, że obecnie na stałe posługę lektorów i akolitów mogą pełnić kobiety. Jest to konsekwencja odczytania zmian dokonanych przez Pawła VI w jego motu proprio *Ministeria quaedam*, które to uznało wymienione posługi jako autonomiczne, a nie jako etap do przyjęcia sakramentu święceń. Tak więc kobiety mogą być na stałe ustanowione przez biskupa do posług liturgicznych: przygotowywania ołtarza, naczyń liturgicznych, dokonywania ich puryfikacji po komunii; wystawiania i chowania Najświętszego Sakramentu, ale bez udzielania błogosławieństwa; zanoszenia Najświętszego Sakramentu do chorych. Podczas mszy świętej może nieść krzyż procesyjny, podawać księgi kapłanowi i diakonowi; pod nieobecność diakona może rozkładać na ołtarzu korporał, puryfikaterz, kielich i mszał, a także pomagać kapłanowi podczas przyjmowania darów przynoszonych w procesji z darami. Po-

⁴¹ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 84.

daje też kapłanowi chleb, wino i wodę, kadzielnicę oraz asystuje przy okadzeniach i okadza kapłana. Pełna troska o Ciało Chrystusa oznacza zarówno największą cześć okazywaną Eucharystii, jak też wiernym, zwłaszcza chorym i ubogim, którzy tworzą mistyczne Ciało Chrystusa.

Franciszek uargumentował dokonaną zmianę rozwojem doktrynalnym, to znaczy lepszym rozumieniem tego, że posługi lektoratu i akolitu nie są związane z sakramentem święceń, ale

zostały ustanowione w Kościele i powierzone przez niesakramentalny obrzęd liturgiczny poszczególnym wiernym, na mocy szczególnej formy sprawowania kapłaństwa chrzcielnego oraz celem wsparcia ściśle określonej posługi biskupów, prezbiterów i diakonów⁴².

Zdaniem Franciszka, takiej decyzji wymagają współczesne czasy, a ponadto możliwość powierzania takich świeckich posług zarówno mężczyznom, jak i kobietom została już domyślnie przewidziana w kan. 230 §2 kodeksu⁴³.

Logiczną konsekwencją dopuszczenia kobiet do posług kościelnych, zarezerwowanych wcześniej tylko dla mężczyzn, był kolejny list motu proprio *Antiquum ministerium* (10.05.2021), mocą którego papież ustanowił posługę katechisty⁴⁴. Decyzje dotyczące posług świeckich poprzedził jeszcze inny list motu proprio Franciszka, to jest *Aperuit illis* (30.9.2019), którym ustanowił w całym Kościele III niedzielę zwykłą w ciągu roku „Niedzielą Słowa Bożego”⁴⁵, a jednocześnie anonsował potrzebę przygotowania

wybranych wiernych, poprzez odpowiednią formację, do bycia prawdziwymi głosicielami Słowa, tak jak to się już dokonuje w przypadku akolitów lub nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii⁴⁶.

42 Franciszek, *Spiritus Domini*.

43 „Świeccy mogą być czasowo wyznaczeni do pełnienia funkcji lektora w czynnościach liturgicznych, podobnie wszyscy świeccy mogą wykonywać funkcje komentatora, kantora lub inne, zgodnie z przepisami prawa” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 230 § 2). Por. Franciszek, *Spiritus Domini*.

44 Franciszek, *Antiquum ministerium*.

45 Franciszek, *Aperuit illis*, 3.

46 Franciszek, *Aperuit illis*, 3.

Dostrzeżenie tej potrzeby zaowocowało decyzją papieża o ustanowieniu posługi katechisty mocą listu *Antiquum ministerium*. Franciszek zechciał, aby istniała w Kościele taka posługa, pełniona przez wiernych świeckich na rzecz Kościoła lokalnego, podkreślona przez specjalny ryt ustanowienia posługi świeckiego katechisty⁴⁷. Papież nawiązał do tradycji charyzmatycznej Nowego Testamentu, w której wiele osób świeckich zaangażowanych było w misję ewangelizacyjną Kościoła i uznał, że współcześnie również jest taka potrzeba⁴⁸. Z kolei w nawiązaniu do Soboru Watykańskiego II Franciszek podkreślił „wagę zaangażowania świeckich w dzieło ewangelizacyjne”⁴⁹. Przypomniał słowa soborowego dekretu *Ad gentes*, wyrażające uznanie i pochwałę katechistów, mężczyzn i kobiet, którzy zaangażowali się w rozszerzanie wiary i Kościoła: „W naszych czasach, kiedy odczuwa się brak kapłanów do głoszenia Ewangelii tak licznym wiernym i do wykonywania posługi duszpasterskiej, urząd katechistów posiada szczególne znaczenie”⁵⁰. Potrzebę ustanowienia świeckich katechetów Franciszek uzasadnił odnowioną świadomością ewangelizacji w obecnych czasach⁵¹.

Dokument *Antiquum ministerium*, umieszczony na oficjalnej stronie Watykanu w przekładzie na język polski nastręcza pewnego kłopotu terminologicznego. Trzykrotnie jest w nim zastosowany termin „katechista” i to za każdym razem w cytatach z wcześniej wydanych dokumentów Stolicy Apostolskiej, to jest z adhortacji Pawła VI *Evangeliæ nuntiandi* (73) i dwukrotnie z soborowego dekretu *Ad gentes* (17). Poza tym 19 razy użyty został termin „katecheta”. W innych wersjach językowych nie ma takiego rozróżnienia: jest tylko termin „katechista”⁵². Podczas 391. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w dniach 14–15 marca 2022 roku w Warszawie, biskupi ustalili, że posługa wprowadzona, czy też – precyzyjniej – przywrócona przez Fran-

47 Por. Franciszek, *Antiquum ministerium*, 8.

48 Por. Franciszek, *Antiquum ministerium*, 2.

49 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 4.

50 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 4; por. Sobór Watykański II, *Ad gentes*, 17.

51 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 5; por. Franciszek, *Evangeliæ gaudium*, 163–168.

52 Franciszek, *Antiquum ministerium*.

ciszka, będzie w języku polskim określana mianem „katechisty”, a nie „katechety”⁵³.

Co ważne, papież odróżnił posługę katechisty od apostołatu laikatu posiadającego walor świecki i polegającego na zajmowaniu się sprawami świeckimi po myśli Bożej. Apostolat taki, jest już od dłuższego czasu uznawany i promowany, zwłaszcza od papieża Piusa IX⁵⁴. Natomiast przed katechistą Franciszek stawia wiele zadań w szeroko pojętej posłudze słowa. Należy do nich „pierwsze głoszenie”, czyli głoszenie krygmatyczne albo misyjne, skierowane głównie do osób, które nie słyssały Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa bądź też do ochrzczonych, którzy z czasem stracili więź z Kościołem. Zadaniem katechistów jest też przepowiadanie mistagogiczne, przygotowujące do przyjęcia sakramentów, zwłaszcza inicjacji chrześcijańskiej. I wreszcie do zadań katechistów należy przepowiadanie didaskalijskie, katechetyczne albo też formacja stała tych, którzy uwierzyli i pragną wzrostu w wierze⁵⁵.

Choć katechista jest ustanawiany do udziału w nauczycielskim zadaniu Kościoła, jego posługa jest inna niż nauczyciela religii w szkole. W zamyśle Franciszka katechista jest „powołany przede wszystkim po to, by wyrazić swoje kompetencje w posłudze duszpasterskiej przekazywania wiary”⁵⁶, a więc bardziej w realiach parafialnych niż szkolnych.

Katechista uczestniczy w funkcji nauczyciela, która znana jest już od czasów apostołskich (por. 1 Kor 12, 28–31; Ga 6, 6); przemawia w imieniu Kościoła⁵⁷. Pełni jednak swoją misję „w pełnej formie świeckiej, bez wpa-dania w jakikolwiek wyraz klerykalizacji”. Zadaniem katechistów nie jest wchodzenie w rolę osób wyświęconych, ale współdziałanie z nimi z uznaniem autorytetu biskupa i proboszcza. Ci ostatni są bowiem odpowiedzialni z urzędu za duszpasterstwo odpowiednio do sytuacji w diecezji i w parafii. Od katechistów

53 Sprawy liturgiczne w czasie zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, 1, <https://opoka.news/sprawy-liturgiczne-w-czasie-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski> (16.03.2022).

54 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 6; por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 31.

55 Por. Franciszek, *Antiquum ministerium*, 6.

56 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 6.

57 Por. Franciszek, *Antiquum ministerium*, 1, 6.

wymaga się, aby były to osoby wiernie współpracujące z prezbiterami oraz diakonami, dyspozycyjne do wykonywania posługi tam, gdzie jest to konieczne, i inspirowane przez prawdziwy zapał apostołski⁵⁸.

Do zadań biskupa należy rozeznanie potrzeby powoływania katechistów, których posługa jest „stałą służbą na rzecz Kościoła lokalnego”⁵⁹. Powoływani do niej, podobnie jak do posługi lektora czy akolity, mogą być tak mężczyźni, jak i kobiety. Cechami, jakimi powinni się odznaczać jest dojrzałość ludzka, głęboka wiara, kompetencje społeczne wyrażone aktywnością w życiu wspólnoty chrześcijańskiej, a także odpowiednia formacja biblijna, teologiczna, duszpasterska⁶⁰. Ważne są też umiejętności w zakresie komunikacji międzyludzkiej i prowadzenia małych grup, a także współpracy z duchownymi. Katechiści potrzebują odpowiedniego przygotowania przeprowadzonego zwłaszcza przez teologów pastoralistów, katechetów i homiletów, aby ich wiedza teologiczna była ukierunkowana praktycznie, duszpastersko.

Kilka miesięcy po publikacji papieskiego listu *Antiquum ministerium*, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała *Obrzęd ustanowienia katechistów*⁶¹. Obejmuje on trzy części, w których znajdują się kolejno: (1) Obrzęd ustanowienia katechisty podczas mszy świętej; (2) Obrzęd ustanowienia katechisty podczas celebracji słowa Bożego; (3) Czytania biblijne przewidziane podczas celebracji tego obrzędu. W czasie wspomnianego już 391. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski przyjęto tłumaczenie na język polski *Obrzęd ustanowienia katechisty* i skierowano je do Watykanu w celu uzyskania wymaganego „recognitio”, czyli zgody Stolicy Apostolskiej⁶².

58 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 8.

59 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 8.

60 Franciszek, *Antiquum ministerium*, 8.

61 Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Pontificale romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Francisci pp. Cura recognitum. De institutione catechistarum, Prot. N. 627/21, Citta del Vaticano 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20211203_decreto-rito-istituzione-catechisti_la.html (02.02.2022).

62 Dnia 12 grudnia 2021 roku wszedł w życie dekret Konferencji Episkopatu Polski dotyczący wieku i przymiotów kandydatów i kandydatek do stałego lektoratu i akolitu. Osoby te mają mieć ukończony dwudziesty piąty rok życia. Powinni odznaczać

4. Podsumowanie

Podsumowując przeprowadzone badania, można stwierdzić, że istnieje możliwość i potrzeba angażowania wiernych świeckich w kościelną posługę słowa. Jak wykazano, już w czasach apostołskich świeccy współpracowali z przedstawicielami hierarchii kościelnej w posłudze słowa. Po długim okresie rezerwowania przepowiadania dla osób wyświęconych duchowni zachęcali osoby świeckie najpierw do apostołatu świeckiego. Z czasem pojawiła się potrzeba angażowania ich wprost do przepowiadania. Wskutek odnowy przeprowadzonej przez Sobór Watykański II odkryto, że posługi lektora, akolity nie są tylko stopniami dla osób przygotowujących się do przyjęcia sakramentu święceń, ale autonomicznymi posługami w Kościele, właściwymi dla wiernych świeckich. Najpierw dopuszczono do niej tylko mężczyzn. Potem, za pontyfikatu Franciszka, również kobiety. Ostatnią przywróconą posługą świeckich kobiet i mężczyzn jest posługa katechisty. Różni się ona od nauczania religii w szkole i od apostołatu świeckich polegającego przede wszystkim na świadectwie chrześcijańskiego życia pośród codziennych zajęć.

Świeccy nie mogą głosić homilii podczas mszy świętej, ale poza tym mogą współpracować z osobami wyświęconymi w głoszeniu misyjnym, które wprowadza w kerygmat; przepowiadać słowo Boże i nauczać w imieniu Kościoła, przygotowując chętnych w szczególności do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej; mogą też uczestniczyć w stałej formacji wiernych. Właściwym miejscem posługi katechistów jest parafia. Katechista jest więc włączany do grona współpracowników proboszcza.

się następującymi cechami: „wzorowym życiem moralnym, apostołskim oddaniem, bezinteresownością, szczerą pobożnością i gorliwym życiem sakramentalnym, szczególnym umiłowaniem Pisma Świętego i Eucharystii oraz duchem posłuszeństwa Kościołowi. Muszą oni posiadać także odpowiednie przymioty intelektualne, wystarczającą wiedzę o tej posłudze w Kościele, wyróżniać się solidnością w pracy oraz umiejętnością współpracy z innymi. Winni cieszyć się dobrą opinią i być akceptowani przez wiernych wspólnoty, do której należą i w której będą wypełniać powierzone im zadania. Do pełnienia swych zadań powinni być przygotowani przez odpowiednią formację” — Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wieku i przymiotów kandydatów do posługi stałego lektoratu i akolitu, niebędących kandydatami do święceń, 03.12.2021, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/12/Dekret-o-g%C3%B3lno-Akolici-i-lektorzy-DO-recognitio_20211202.pdf (02.02.2022). Takim samym cech należy oczekiwać od katechistów.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Verbum Domini*.
- Brandmüller W., *Laien auf der Kanzel. Ein Gegenwartsproblem im Licht der Kirchengeschichte*, „Theologie und Glaube” 63 (1973), s. 321–342.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Pontificale romanum ex decreto sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Francisci pp. Cura recognitum. De institutione catechistarum*, Prot. N. 627/21, Citta del Vaticano 2021.
- Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wieku i przymiotów kandydatów do posługi stałego lektoratu i akolitu, nie będących kandydatami do święceń, 03.12.2021, https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2021/12/Dekret-og%C3%B3lny-Akolici-i-lektorzy-DO-recognitio_20211202.pdf (02.02.2022).
- Dokumenty Soborów Powszechnych (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2002 (Źródła Myśli Teologicznej, 26).
- Dokumenty Soborów Powszechnych (1511–1870), oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Dokumenty synodów od 431 do 504 roku, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011 (Synody i Kolekcje Praw, 6).
- Franciszek, *Evangelii gaudium*.
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Antiquum ministerium*, w którym ustanawia posługę katechety, 10.05.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html (02.02.2022).
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Aperuit illis*, w którym ustanawia Niedzielę Słowa Bożego, 30.09.2019; https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190930_aperuit-illis.html (02.02.2022).
- Franciszek, List apostolski w formie „motu proprio” *Spiritus Domini*, 10.01.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html (02.02.2022).
- Ilu katolików jest na świecie? Ich liczba nadal rośnie!, 28.12.2021, <https://pl.aleteia.org/2021/12/28/ilu-katolikow-jest-na-swiecie-ich-liczba-nadal-rosnie/> (02.02.2022).

Jan Paweł II, *Redemptoris missio*.

Jan Paweł II, *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.

Jan Paweł II, *Christifideles laici*.

John Paul II Warns Against Trend to “Clericalize the Laity”. *Laments Confusion About Roles During the Liturgy*, 23.09.2002, Castel Gandolfo, <https://kwtraditionalcatholic.blogspot.com/2012/08/john-paul-ii-warns-against-trend-to.html?m=0> (30.09.2021).

Konstytucje apostolskie, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (*Synody i Kolekcje Praw*, 2).

Kracik J., *Prawo do przepowiadania w dziejach Kościoła*, w: *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 36–48.

Leon Wielki, *Letters*, transl. E. Hund, New York 1957.

Ludność. Wzrost liczby ludności świata, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ludnosc-Wzrost-liczby-ludnosci-swiata;3723194.html> (02.02.2022).

Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*.

Pius X, *Il fermo proposito*, 11.06.1905, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html (02.02.2022).

Radej M., *Istotne problemy kaznodziejskie*, Kraków 2013.

Scirghi T. J., *Longing to See Your Face: Preaching in a Secular Age*, Colledgeville 2017.

Seremak W., *Akcja Katolicka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 42–45.

Skudlarek W. F., *Assertion without Knowledge? The Lay Preaching Controversy of the High Middle Ages*, Princeton 1976.

Smith Y. W., *Hippolytus’ Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009.

Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*.

Sobór Watykański II, *Ad gentes*.

Sobór Watykański II, *Lumen gentium*.

Sprawy liturgiczne w czasie zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, <https://opoka.news/sprawy-liturgiczne-w-czasie-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski> (16.03.2022).

Staff Reporter, *Pope Francis asks Waldensian Christians to forgive the Church*, 22.06.2015, <https://catholicherald.co.uk/pope-francis-asks-waldensian-christians-to-forgive-the-church/> (02.02.2022).

Szewczyk L., *Głoszenie słowa Bożego w środowisku zsekularyzowanym*, Katowice 2019.

Vatican – Catholic Church Statistics – 2021, 21.10.2021, http://www.fides.org/en/news/71000-Vatican_Catholic_Church_Statistics_2021 (02.02.2022).

World population, <https://www.worldometers.info/> (05.03.2022).


Sebastian Wiśniewski OMI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

sebastian.wisniewski@priest.com

 <https://orcid.org/orcid.org/0000-0003-0484-3366>

Ewangelizacyjne oblicze duszpasterstwa parafialnego w założeniach programowych „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych

 <https://doi.org/10.15633/ps.26304>

Sebastian Wiśniewski OMI – doktor nauk teologicznych, logopeda, polonista, autor i redaktor publikacji książkowych, artykułów naukowych i kazań. Od 2010 roku wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Obszar badań: kaznodziejstwo, problem wiary głoszonej i przeżywanej, wiara i nawrócenie, doskonałość chrześcijańska, skuteczność głoszonego orędzia.

Article history • Received: 12 May 2022 • Accepted: 15 Jun 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ewangelizacyjne oblicze duszpasterstwa parafialnego w założeniach programowych „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych

Poszukiwanie nowych sposobów głoszenia Dobrej Nowiny jest jednym z niezbywalnych elementów nowej ewangelizacji. Przebudzenie ewangelizacyjne jest ciągle aktualnym zadaniem dla Kościoła. W niniejszym artykule zostały przedstawione cele i metody wyrażone w założeniach programowych wspólnot, które rozbudzają w parafiach zapał ewangelizacyjny: młodzieżowego stowarzyszenia „Niniwa” oraz systemu Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, które składają się z dorosłych członków parafii.

Słowa kluczowe: Parafialne Komórki Ewangelizacyjne, Stowarzyszenie „Niniwa”, metody ewangelizacji, parafia

Abstract

The Evangelizing Face of the Parish Ministry in the Program Assumptions of the “Niniwa” Youth Association and Parish Evangelization Cell System

The search for new ways of proclaiming the Good News is one of the indispensable elements of a new evangelization. Evangelizing awakening is an ongoing task for the Church. This article presents the goals and methods expressed in the program assumptions of the communities that awaken the enthusiasm for evangelization in parishes: the “Niniwa” Youth Association and the Parish Evangelization Cell System made up of adult parish members.

Keywords: The Parish Evangelisation Cell, The “Niniwa” Youth Association, methods evangelization, the parish

Nowe wyzwania, przed którymi stają duszpasterze w dobie postępującej sekularyzacji i religijnego indyferentyzmu, wyzwalają nowe próby odpowiadania na nie. Do ciekawych propozycji pastoralnych należą parafialne wspólnoty młodzieżowe „Niniwa”¹ oraz system Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych². Jakkolwiek adresatem pierwszej propozycji jest młodzież, a drugiej – osoby dorosłe, to obydwie mają wspólny cel i metodologię działania prowadzącą do zdynamizowania ewangelizacyjnego zaangażowania wiernych świeckich³.

Problem badawczy został zogniskowany na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: Jakie cele ewangelizacyjne zamierza się osiągnąć poprzez aktywizację wiernych świeckich we wspólnotach „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych? Jakie metody mają to umożliwić oraz jakie konkretne działania proponuje się członkom wspomnianych grup, aby mogli realizować się na polu ewangelizacji? W poszukiwaniu odpowiedzi na ostatnie z postawionych pytań posłużył przykład parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Katowicach, w której od kilkunastu lat funkcjonują obie wspomniane grupy parafialne. Pytania badawcze określają zarazem konstrukcję kompozycyjną niniejszego artykułu.

- 1 Na oficjalnej stronie „Niniwy”: <https://niniwa.pl/oblackie-duszpasterstwo-mlodziezy-niniwa-o-nas/> (10.05.2022), znajduje się wyjaśnienie, co kryje się pod tą nazwą: „Tworzymy wspólnotę młodych ludzi oraz tych, którzy mają młodego ducha, zainspirowaną św. Eugeniuszem de Mazenodem. Wszyscy jesteśmy niniwitami, którzy ciągle potrzebują Bożego przebaczenia i miłości. Jednocześnie jak Jonasz idziemy do współczesnego świata, by głosić tę miłość i prowadzić ludzi do spotkania z Bogiem”.
- 2 Na angielskiej oficjalnej stronie internetowej „komórek”: <https://www.parishevangalisationcells-england.com> (10.05.2022), znalazło się wyjaśnienie, że system Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych „is a method of Parish-based evangelisation that operates in small groups that meet weekly or fortnightly in people’s homes. They are called cell groups because cells in the human body are living, vibrant, multiplying units. They are programmed to multiply or die and so it is with cell groups. The system is a Vatican-approved formally recognised entity within the Catholic Church”.
- 3 Magdalena Kudełka stwierdza, że „istotnym rysem «Niniwy», upodabniającym ją do drogi komórek parafialnych, jest realizacja naturalnej metody ewangelizacji charakterystycznej dla tzw. bomby ewangelizacyjnej. Metoda ta opiera się na pogłębieniu istniejących relacji, a składają się na nią następujące etapy: modlitwa za osoby z oikos, służba wobec nich, dzielenie się wiarą i zaproszenie do wspólnoty” (M. Kudełka, „System parafialnych komórek ewangelizacyjnych” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa, Katowice 2008, s. 182 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 43]).

1. Cele pastoralnych zaangażowań świeckich

We wstępie do polskiego wydania książki Giuseppa Macchioniego pt. *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”* ks. Józef Jakubiec wyjaśnia, iż sama idea tworzenia małych wspólnot, nazywanych komórkami, bazuje na biblijnym obrazie Kościoła, jako Ciała Chrystusa⁴. Praca w niewielkich zespołach ukierunkowana jest na osiągnięcie konkretnych celów, którymi są:

wzrost w bliskości z Panem, wzrost w miłości wzajemnej, dzielenie się Jezusem z innymi, rozwój służby w mistycznym Ciele Chrystusa, dawanie i otrzymywanie wsparcia, dokooptowanie nowych liderów, aby komórka wzrastała poprzez dzielenie się, pogłębianie własnej tożsamości katolickiej⁵.

Takie postrzeganie celów wynika z przekonania, że „ewangelizacja, która nie chce być tylko okazjonalna, musi umieć doprowadzić tego, kto godzi się na wzrost w wierze, nie tylko do poznania Jezusa i do doświadczenia Jego miłości, ale także do pełnego włączenia swego życia w społeczność chrześcijańską”⁶. Warto jednak zauważyć, że dla Macchioniego parafia w klasycznym rozumieniu jest strukturą, która spełnia swoje zadanie, o ile sprzyja tworzeniu relacji. W związku z tym pojawia się pytanie o zasadność trwania przy koncepcji parafii terytorialnych, szczególnie w ośrodkach wielkomijskich, w których coraz częściej wierni wiążą się z parafią nie w kluczu administracyjnej przynależności, ale raczej według nawiązanych więzi międzyosobowych⁷. Autor *Ewangelizacji w parafii... zauważa ponadto, iż „chrześcijanin jest wezwany do ewangelizacji przede wszystkim w ramach już istniejących relacji [...] relacja, która już istnieje, jest relacją, której chce Pan”*⁸. I to właśnie ewangelizacyjne oddziaływanie wierzących na osoby z własnego oto-

4 J. Jakubiec, Wstęp do wydania polskiego, w: G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, tłum. K. Kotońska, K. Skorulski, Kraków 1997, s. 6.

5 J. Jakubiec, Wstęp, s. 6–7. Por. *Parafia w ogniu. System Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych*, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/doc/PARAFIA%20W%20OGNIU%20-%20dla%20wszystkich%20v2.pdf> (10.05.2022).

6 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 28.

7 Por. G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 33.

8 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 37.

czenia świadczy o żywotności parafii⁹. Jako ewangeliczną egzemplifikację takiego ukierunkowania aktywności ewangelizacyjnej Macchioni ukazuje cztery perykopy: Łk 8, 26–39 (opętany po uzdrowieniu ma iść do swoich domowników, aby dać świadectwo o tym, co go spotkało); Łk 5, 27–32 (Lewi zaprasza na ucztę z Jezusem bliskie sobie osoby); Łk 19, 9nn (Zacheusz wraz ze swoim domem stał się uczestnikiem zbawienia) oraz J 1, 40–51 (liczba pierwszych uczniów Pana Jezusa wzrasta dzięki świadectwu: Szymon słyszy o Jezusie od Jana i Andrzeja, a Natanael od Filipa)¹⁰. Mówiąc o najbliższym środowisku, autor posługuje się greckim terminem *oikos*, który pojawia się w Nowym Testamencie i „oznacza fizyczną bliskość, związaną z ogniskiem domowym, z sytuacją życiową jakiejś osoby”¹¹.

9 Takie było doświadczenie parafii pw. św. Bonifacego w Pembroke Pines na Florydzie. Magdalena Kudełka zauważa, iż „model komórek jako pierwszy w Kościele katolickim zastosował ks. Michael Eivers w Stanach Zjednoczonych, w parafii św. Bonifacego. W 1986 r. ks. Perini spotkał się z oblatem o. V. Gaudetem, pochodzącym z Kanady, który jako pierwszy przeniósł do Włoch doświadczenie odnowy charyzmatycznej. Ojciec V. Gaudet opowiedział mu o ożywionej działaniem Ducha Świętego parafii św. Bonifacego w Pembroke Pines na Florydzie. Na decyzję o podróży ks. Periniego na Florydę wpłynął także przeczytany przez niego w amerykańskim czasopiśmie artykuł: *Parafia w ogniu*, opisujący radykalną przemianę parafii, która była duchowo «martwa», lecz stała się zaczynem i miejscem płomiennej ewangelizacji, w którym każdy parafianin czuł się zobowiązany do głoszenia Ewangelii. Na Florydzie ks. P. G. Perini poznał [...] osoby pełne entuzjazmu i radości, które przeżyły nawrócenie przez udział w spotkaniach komórek ewangelizacyjnych. W parafii św. Bonifacego od godziny 7 do 24 trwała adoracja Najświętszego Sakramentu, a parafianie byli zaangażowani w liczne posługi podejmowane wobec Kościoła, wyznając zasadę: nie możesz być chrześcijaninem, jeśli nie jesteś sługą. Oddawali dla parafii dziesiątą część swych dochodów. W parafii tej ks. Perini spotkał chrześcijaństwo porywające, radosne, chętne do podboju, jednak nie w znaczeniu inwazji, lecz wczesnochrześcijańskiej ekspansywności” (M. Kudełka, *System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*, s. 61–62). Wydaje się, że wspomniana żywotność pozostała cechą tej wspólnoty parafialnej. Jednym z jej przejawów jest niewątpliwie adoracja Najświętszego Sakramentu, która obecnie trwa już 24 godziny, 7 dni w tygodniu, <https://www.saintboniface.us/en/ministries/perpetual-adoration> (26.04.2022). Ks. Piergiorgio Perini przeżył na Florydzie doświadczenie, które nazwał „nawróceniem na ewangelizację”. Przeniósł zatem ideę „komórek” do parafii pw. św. Eustorgiusza, której był proboszczem (por. M. Kudełka, *System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*, s. 62–63).

10 Por. G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 37–38.

11 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 35.

Opisując natomiast cel, jaki założyciele stowarzyszenia „Niniwa” stawiają młodzieży, autorzy podręcznika do spotkań formacyjnych tejeż wspólnoty odwołują się do św. Eugeniusza de Mazenoda, biskupa z dziewiętnastowiecznej Francji, który – zakładając stowarzyszenie młodzieży chrześcijańskiej – nakreślił mu następujące dwa cele: „odpowiedzieć, zareagować na bezbożność społeczności, w której przyszło nam żyć, przeciwdziałając jej przykładem swego życia; dążyć do świętości”¹². W materiałach formacyjnych znalazło się również stwierdzenie: „Naszym zadaniem jest ewangelizacja. Wszyscy jesteśmy Jonaszami powołanymi do głoszenia Boga w swoich środowiskach, ale jednocześnie niniwitami, którzy ciągle potrzebują nawrócenia”¹³. Misja „Niniwy” została natomiast opisana następująco:

Ukazywać Boga obecnego w codzienności. Chcemy być obecni wśród rówieśników i wszędzie tam, gdzie jesteśmy, pokazywać Boga: w pracy, nauce, zabawie, zainteresowaniach, sporcie itp. W sposób naturalny, nienachalny, szczerzy i prawdziwy¹⁴.

Dążąc do realizacji celu, jakim jest ewangelizacja, „Niniwa” chce także osiągać tzw. „cele wewnętrzne”, czyli zadania formacyjne obejmujące młodzież zrzeszoną w lokalnych wspólnotach i stowarzyszeniu. Pierwszym celem wewnętrznym jest dojrzałość ludzka i chrześcijańska¹⁵. Natomiast celem formacji duchowej jest „doprowadzić do dojrzałości w wierze tego, kto osobiście opowiedział się za Chrystusem”¹⁶. Zgodnie z założeniami programowymi „Niniwy” powinien dokonywać się integralny rozwój człowieka, obejmujący jego profile: naturalny i nadprzyrodzony. Troska o całego człowieka jest charakterystyczna dla założeń antropologii chrześcijańskiej. Liderzy „Niniwy” uznają konieczność pełnego rozwoju każdej osoby, ponieważ są przekonani, iż „dojrzałość jest pierwszym i podstawowym powołaniem każdego człowieka”¹⁷.

¹² Podręcznik Niniwity. Materiały formacyjne dla animatorów, red. T. Maniura, K. Zieliński, Kokotek 2015, s. 23.

¹³ Podręcznik Niniwity, s. 38.

¹⁴ Podręcznik Niniwity, s. 38.

¹⁵ Zob. Podręcznik Niniwity, s. 42.

¹⁶ Podręcznik Niniwity, s. 42.

¹⁷ Podręcznik Niniwity, s. 42.

Przez wychowanie do dojrzałości autorzy rozumieją „wychowanie do miłości, w której człowiek potrafi zarówno przyjmować, jak i dawać”¹⁸. Rozwijając ideę dojrzałości, wskazują również na aspekt brania odpowiedzialności za podejmowane decyzje oraz postawy charakteryzujące się szacunkiem wobec siebie i innych. Ów szacunek jest natomiast uwarunkowany rozumieniem wartości samego siebie i drugiego człowieka. Młodzieży ukazuje się paradygmat nieugiętego trwania przy swoich wartościach, odporności na presję otoczenia i chwilowe zawirowania wywołane emocjami. Dojrzałość przejawia się także w traktowaniu każdej osoby z szacunkiem, bez instrumentalizacji drugiego człowieka. Ten, kto osiągnął już dojrzałość, „nie pozwala sobą manipulować”¹⁹. Ponadto autorzy podręcznika stwierdzają, że

dojrzały chrześcijanin akceptuje siebie i innych, żyje nie po to, by mieć, lecz by przede wszystkim być, rozpoznaje i rozwija dary, jakimi Bóg go obdarzył, rozwija zdolność miłowania²⁰.

Po wyszczególnieniu celów rozwijania dojrzałości ludzkiej u młodzieży zaangażowanej w „Niniwę”, w podręczniku zwraca się uwagę na aspekt ewangelizacyjny i stwierdza się:

dojrzały chrześcijanin to nie tylko ten, który sam wierzy i pogłębia swą jedność z Bogiem, lecz podejmuje starania, by zdobywać innych dla Chrystusa, dzieli się swoją wiarą i doświadczeniem przyjaźni z Bogiem z innymi. Przejawem miłości wobec bliźnich jest troska o ich zbawienie, o doczesne i wieczne szczęście. Troska ta wyraża się w dzieleniu się wiarą w Chrystusa z innymi²¹.

2. Metody zastosowane do pastoralnych zaangażowań świeckich

Opisując sposób, metodę ewangelizowania przez „komórki”, Macchioni podkreśla, że

¹⁸ Podręcznik Niniwity, s. 42.

¹⁹ Podręcznik Niniwity, s. 42.

²⁰ Podręcznik Niniwity, s. 42-43.

²¹ Podręcznik Niniwity, s. 43.

przy tej metodzie pierwszą rzeczą, o którą trzeba się starać, pierwszą prawdą, która ma się objawić i co do której nie da się oszukiwać, jest nawrócenie ewangelizatora, jego ciągłe zaangażowanie w modlitwę, miłość do brata w imię Jezusa, jego służba ofiarna i wytrwała, podejmowana w imię posłuszeństwa poleceniu danemu przez Pana²².

Konkretne działanie, podejmowane przez członków „komórek”, rozpoczyna się od ułożenia na modlitwie pisemnej listy z imionami osób, z którymi żyje na co dzień (oikos). Przy każdym z imion powinno się następnie napisać, jaki ta konkretna osoba ma stosunek do Jezusa Chrystusa:

czy ten stosunek istnieje, czy nie, czy jest mocny, czy chodzi o chrześcijanina zaangażowanego, czy też jest on oddalony, czy jest wrogo nastawiony do Kościoła, czy jest otwarty na poszukiwanie głębszej prawdy, czy mniej lub bardziej daje się angażować w rozmowę na temat wiary²³.

Kiedy już zostanie sporządzona taka lista, ewangelizator powinien zaznaczyć na niej te osoby, „co do których wydaje mu się, że Pan wzywa go do ich ewangelizowania”²⁴. Ważnym (pierwszym) sposobem oddziaływania na wybrane osoby z listy (jedną lub dwie) jest specjalna modlitwa za nie, która powinna zajmować przynajmniej dziesięć, dwadzieścia minut dziennie. Ponadto w ich intencji powinno się ofiarować uczynki pokutne i prosić Ducha Świętego, „aby stworzył okazję do porozumienia się z nimi i podtrzymał wiarę ewangelizatora”²⁵. Macchioni uwrażliwia także na potrzebę proszenia innych wierzących o modlitwę w intencji ewangelizowanej osoby. Takie wsparcie ze strony wspólnoty pomaga ewangelizatorowi do zainicjowania tak zwanej „bomby”²⁶, czyli dzia-

22 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 39.

23 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 40.

24 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 40.

25 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 40.

26 Macchioni wyjaśnia ten termin następująco: „Jeśli otrzymałeś sakramenty chrztu i bierzmowania, jeśli uczestniczysz w sakramencie Eucharystii i pojednania, jeśli otrzymałeś dar życia zbawieniem i dar poznania Ewangelii, jeśli należysz do wspólnoty chrześcijańskiej, która daje ci radość życia wiarą i wspólną wzajemną miłością, to siła duchowa jest w tobie dosłownie jak odbezpieczona bomba, która może przemienić ludzi i sytuacje. Siła Ewangelii i moc zbawienia Jezusa mogą działać przez ciebie

łania ewangelizacyjnego, „które zaczyna się modlitwą i idzie dalej ku służbie”²⁷. U podstaw tej metody leży przekonanie, że Bóg stawia ludzi wierzących w konkretnym środowisku pracy lub miejscu trudnym do życia, aby mogli to miejsce i środowisko przekształcać²⁸. Dlatego chrześcijanin kieruje się nową mentalnością – nie narzeka na trudne okoliczności życia, ale uznaje, że spoczywa na nim „zadanie głoszenia [...] własnym życiem i z miłością pełną radości, że Pan Jezus jest Zbawicielem”²⁹.

Metoda ewangelizacyjna przyjęta przez system „komórek”, nazywana także „bombą ewangelizacyjną”, ma zatem następujące etapy: (1) Sporządzenie listy i modlitwa wstawiennicza za własny oikos; (2) Budowanie mostów przyjaźni przez służbę; (3) Dzielenie się swoim świadectwem wiary w Jezusa Chrystusa; (4) Stawianie czoła lękom i nieporozumieniom. Odpowiedzią na nie jest zawsze Jezus; (5) Prowadzenie do początkowego przyjęcia Jezusa Chrystusa jako Pana (zawierzenie Jemu swojego życia); (6) Zaproszenie do komórki, gdzie powołanie się pogłębia; (7) Włączenie do Kościoła³⁰.

Macchioni podkreśla znaczenie życzliwego oddziaływania na ewangelizowane osoby. Podczas włączania do „komórki” nowo przybyła osoba „winna poczuć, że jest mile przyjęta, upragniona, kochana już od pierwszego razu; jeśli tak by się nie stało, zostałaby zmarnowany jeden z najbardziej delikatnych i znaczących momentów ewangelizacji”³¹. Nie chodzi tu jednak o „bombardowanie miłością”³², ale o autentyczne

i ujawniać się na nieskończenie wiele sposobów” (G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 41).

27 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 40.

28 Zob. G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 40–41.

29 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 41.

30 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 70. Por. M. Kudełka, *System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*, s. 182.

31 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 74.

32 Magdalena Jankowska wyjaśnia, że „bombardowanie miłością (love bombing) lub, jak nazywa ją dominikanin ojciec Tomasz Aleksiewicz, miłoterapia ma bardzo prosty mechanizm. Przyszły adept otoczony jest, wręcz torpedowany, wyjątkową serdecznością, życzliwością i troską – «jesteś wspaniały, wszyscy cię kochamy». Siostrzaną metodą jest pochlebstwo. Pochlebstwa na ogół są prymitywne, ale przynoszą efekty wręcz natychmiastowe. Osoby o zaniżonej samoocenie reagują silnie sympatią na akceptację i antypatią na odrzucenie przez innych. Najczęściej bombardowanie miłością skierowane jest do osób z problemami z akceptacją we własnym środowisku, z problemami rodzinnymi lub problemami natury psychicznej z własną osobą. Agitacja doty-

realizowanie przykazania miłości bliźniego, które ma być znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa, zgodnie z Jego słowami: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35)³³. Miłość wobec braci i siostr ma być zatem szczerą i wielkoduszną, potrafiącą dzielić się z innymi i przyjmować wsparcie z ich strony³⁴.

Taką samą metodę przyjmuje się w programie formacyjnym „Niniwy”. Określając środki podejmowane przy realizacji celu, założyciele „Niniwy” proponują narzędzia określone przez św. Eugeniusza de Mazenoda: „modlitwa, styl życia stanowiący przykład dla innych, przewodnictwo dla żyjących w bliskim otoczeniu, rozumiane jako prowadzenie innych do Boga”³⁵. W praktyce metoda jest opisywana jako „czteropasmówka Niniwy” i sprowadza się do czterech elementów, występujących w „komórkach”: modlitwy za osobę z najbliższego środowiska, służby wobec niej (okazanej życzliwości, pomocy), podzielenia się wiarą w Jezusa Chrystusa i zaproszenia do wspólnoty („Niniwy”, a przez nią do Kościoła)³⁶. W metodzie ewangelizacyjnej „Niniwy” kładzie się mocny akcent na „zaangażowanie się w osobistą relację z tą osobą”³⁷, do której zamie-

czy w znacznej mierze nastolatków. Wątpliwości, bunt są naturalne w życiu każdego człowieka. W związku z niedojrzałością każda kłótnia z rodzicami, brak porozumienia z przyjaciółką są dramatami dla młodego człowieka. Szczególnie podatni na tego rodzaju metody agitacyjne bywają młodzi ludzie uczący się poza domem, studenci, gdyż w pierwszych kontaktach sekta zastępuje dom ofiarując bezwarunkową akceptację i wszechstronną pomoc. Potem następuje ingerencja w życie młodego człowieka i emocjonalne uzależnienie od sekty. Systematycznie narasta uzależnienie od grupy, a kontakty z osobami spoza sekty ulegają drastycznemu zawężeniu” (M. Jankowska, *Psychomanipulacja jako technika werbunku wykorzystywana przez sekty oraz ich fa-sadowe organizacje*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy, Nauki Społeczne” 4 (2012), s. 168–169). Por. R. B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2007, s. 179–217.

33 G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii*, s. 74.

34 W publikacji *Parafia w ogniu* znajduje się następujące wyjaśnienie: „Wzajemna atencja cementuje relacje wspólnotowe w sposób nierozzerwalny. Nie chodzi tu jedynie o dawanie wsparcia, ale o to, by mieć tyle pokory i prostoty, by prosić i przyjmować wsparcie od innych, również finansowe” (*Parafia w ogniu*, s. 9).

35 *Podręcznik Niniwity. Materiały formacyjne dla animatorów*, red. T. Maniura, K. Zieliński, Kokotek 2015, s. 23.

36 *Podręcznik Niniwity*, s. 54. Por. Od Jonasza do Eugeniusza. Przewodnik Niniwity, red. K. Zieliński, Lubliniec 2011, s. 17, 62.

37 *Od Jonasza do Eugeniusza*, s. 64.

rza się dotrzeć z Dobrą Nowiną. Ważne jest również świadectwo własnego życia i ukazanie drugiej osobie, „że jest kochana miłością bezwarunkową i bezinteresowną przez samego Boga”³⁸.

3. Realizacja ewangelizacyjnych założeń programowych w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Katowicach

Świeccy katolicy, którzy włączyli się w program „komórek”, stają się aktywnymi członkami Kościoła w strukturach własnej wspólnoty parafialnej. Bardzo dobrze widać to na przykład po funkcjach, które pełnią w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa na katowickiej Koszutce. Działa tam obecnie siedem komórek³⁹, a w trakcie powstawania jest ósma – skupiająca coraz liczniej obecnych w parafii Ukraińców. Naturalnym procesem tworzenia komórek jest podział już istniejących, jeśli tylko liczba członków którejs z nich przekroczy dziesięć osób⁴⁰. Każda „komórka” spotyka się raz w tygodniu (zazwyczaj w prywatnym domu i bez udziału duszpasterza), a za przygotowanie spotkania odpowiada ją liderzy⁴¹ (lub ko-liderzy). Spotkanie trwa półtorej godziny i składa się z siedmiu stałych części, którymi są: śpiew i modlitwa uwielbienia (15 min), dzielenie (15–20 min), nauczanie (15–20 min), pogłębienie (15 min), ogłoszenia (5 min), modlitwa wstawiennicza (10 min) i modli-

³⁸ Od Jonasza do Eugeniusza, s. 67.

³⁹ Zob. Struktura Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/40-komorki-w-parafii-nspj-w-katowicach> (10.05.2022).

⁴⁰ Zob. Komórka nr 2 gotowa do podziału, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/74-komorka-nr-2-gotowa-do-podzialu> (10.05.2022).

⁴¹ Lider, to „świecki chrześcijanin, osoba dojrzała w wierze, kobieta lub mężczyzna (para małżeńska), który otrzymał mandat od pasterza wspólnoty do opieki nad obecnymi członkami komórki oraz tymi, którzy w przyszłości do nich dołączą. Po pasterzu wspólnoty jest osobą kluczową tej metody. Odpowiedział na wezwanie Pana. Kiedy usłyszy wezwanie, odpowie na nie poprzez wsłuchanie się w Ducha Świętego, posłuszeństwo słowu i modlitwę. Otrzymał misję od proboszcza jako odpowiedź na zaufanie. Oddaje do dyspozycji każdy otrzymany dar. Duch Święty wzbudza charyzmaty, z których lider korzysta w służbie braciom w komórce” (*Parafia w ogniu*, s. 10).

twa o uzdrowienie (10 min)⁴². Nauczanie podczas spotkania „komórki” bez udziału duszpasterza polega na odczytaniu ewangelii i odtworzeniu kazania nagranego w ostatnią niedzielę⁴³. Dla ułatwienia realizacji tego punktu spotkania, kazania są na bieżąco umieszczane na stronie internetowej Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych⁴⁴. Ponadto raz w miesiącu członkowie gromadzą się na konferencji głoszonej przez kapłana lub diakona. W parafii dodatkowo zajmują się organizowaniem „Wieczorów Taizé”, wyjazdów „Góry z Jezusem” i „Rowery z Jezusem”, spotkań „Charyzmat oblacki”, seansów filmowych w kinie „Kosmos”, festynów i bali parafialnych⁴⁵.

Ewangelizacyjny wymiar mają nie tylko zaangażowania zewnętrzne w działalność parafii, ale także aktywność wewnątrz „komórki”. Jednym z jej celów jest dzielenie się wiarą w Jezusa Chrystusa z innymi. Zdobycie tej umiejętności pomaga umacniać wiarę w sercach członków:

To, co mówimy, demaskuje nas i pomaga nam żyć w zgodzie z naszym świadectwem. Rozpoznawanie obecności Jezusa w życiu, mające miejsce w komórcie, jest czasem, który powoduje silny wzajemny wzrost w wierze i formację chrześcijańską⁴⁶.

Istotną posługą „komórek”, którą nawet określono jako pierwszą, „którą powinno się podtrzymywać, jest cotygodniowa adoracja Najświętszego Sakramentu. Jedna godzina, w której przedstawiamy Panu własne oikos, komórkę, wspólnotę parafialną i swojego pasterza”⁴⁷. Umieszczenie modlitwy w obecności Najświętszego Sakramentu na przywilejowanej pozycji w całej posłudze świadczy o poważnym przy-

42 Parafia w ogniu, s. 7. Zob. Jak wygląda spotkanie komórki, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/49-jak-wyglada-spotkanie-komorki> (10.05.2022).

43 Zob. Jak wygląda spotkanie komórki, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/49-jak-wyglada-spotkanie-komorki> (10.05.2022).

44 Zob. Jak wygląda spotkanie komórki, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/liturgia/kazania> (10.05.2022).

45 Zob. Pozostałe funkcje stałe członków Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/40-komorki-w-parafii-nspj-w-katowicach> (10.05.2022).

46 Parafia w ogniu, s. 8–9.

47 Parafia w ogniu, s. 9.

jęciu postulatu głoszącego, że nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli⁴⁸.

Podobnie przedstawia się wizja realizowania zadań ewangelizacyjnych we wspólnocie młodzieżowej „Niniwa”, dla której członków proponuje się dziesięć „niniwowskazoów”: „kochaj Boga, bądź Mu wierny, dużo z Nim rozmawiaj, bądź Jego uczniem, czytaj słowo Boże, służ człowiekowi, dziel się sobą, głosź Imię Pana, nie bądź sam, ciesz się życiem”⁴⁹. Spotkania tematyczne „Niniwy” z założenia trwają około dwóch godzin, a ich przebieg przypomina spotkania „komórek”. Kolejnymi punktami są: modlitwa do Ducha Świętego i odczytanie fragmentu Ewangelii (15 min), modlitwa spontaniczna przeplatana śpiewem (15 min), konferencja tematyczna, nawiązująca do Ewangelii (30 min), dzielenie się w grupach (30 min), dowolna modlitwa kończąca się odmówieniem jednej tajemnicy różańcowej, chwilą ciszy i modlitwą św. Eugeniusza o miłość do Chrystusa (25 min) i ogłoszenia (5 min)⁵⁰.

Członkowie „Niniwy” są zachęceni do zaangażowania się w życie swojej wspólnoty i parafii poprzez osobistą modlitwę oraz włączenie się w jej dodatkowe formy (np. Krucjatę Wyzwolenia Człowieka lub Duchową Adopcję), pomoc w przygotowaniu salki na spotkanie i sprzątanie po nim, udział w muzycznym przygotowaniu spotkań, napisanie scenariusza pantomimy lub przedstawienia, przygotowanie rozważania słowa Bożego, napisanie własnego świadectwa życia chrześcijańskiego, przyjęcie roli w przedstawieniu teatralnym, czytanie lekcji mszalnych, organizowanie koncertów, wyjazdów rekreacyjnych i rekolekcyjnych, pomoc w domach dziecka, noclegowniach i hospicjach, dawanie darmowych korepetycji, odwiedzanie osób samotnych, pomoc w przygotowaniu młodzieży do sakramentu bierzmowania, włączenie się w wolontariat misyjny, przygotowanie Festiwalu Życia lub Zjazdu Niniwy⁵¹. Wymienione propozycje są zróżnicowane pod względem intensywności zaangażowania i odpowiedzialności wymaganej do podjęcia konkret-

48 Zob. J. H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 43–58. Por. S. Hahn, *Evangelizing Catholics. A Mission Manual for the New Evangelization*, Huntington 2014, s. 92–98.

49 Od Jonasza do Eugeniusza, s. 15, 40–43.

50 Zob. Od Jonasza do Eugeniusza, s. 52.

51 Zob. Od Jonasza do Eugeniusza, s. 72–74.

nych wyzwań. Jednym z trudniejszych jest z pewnością wolontariat misyjny, który jednak od kilku lat zdobywa coraz więcej adeptów⁵². Do ciekawych i wymagających niemałego przygotowania propozycji należą z pewnością także wyprawy rowerowe, tak zwana Niniwa Team⁵³.

Wnioski

Założenia programowe „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych są ukierunkowane na ewangelizacyjne przebudzenie wspólnot parafialnych. Kardynał George Basil Hume (1923–1999) porównał współczesne parafie, które swoim zasięgiem obejmują cały świat, do olbrzymia, który niestety śpi: krew krąży wolniej, a kończyny nie wykazują aktywności. Ten olbrzym może zostać zbudzony tylko przez działanie Ducha Świętego⁵⁴. Można zaryzykować stwierdzenie, że dobrym i skutecznym sposobem budzenia parafii do ewangelizacji, którą św. Paweł VI określił jako podstawowe zadanie Kościoła⁵⁵, są działające już wspólnoty Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych oraz „Niniwy”. Problemem badawczym niniejszego opracowania było poszukiwanie odpowiedzi na pytania o programowe cele ewangelizacyjne, metody i zaproponowane działania ewangelizacyjne we wspólnotach „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych. Udało się wskazać te cele, metody i działania. Zmierzają one do nadania obliczu współczesnej parafii rysu

52 Na oficjalnej stronie „Niniwy” zamieszczono następujące wyjaśnienie: „Wolontariat Misyjny to sposób na zaangażowanie i służbę młodych ludzi, którzy mogą zrobić coś dobrego w miejscach, gdzie są bardzo potrzebni. Co roku wyjeżdżamy za granicę, do placówek misyjnych, aby wesprzeć w pracy zaprzyjaźnionych misjonarzy. Najbliższy naszym sercom jest wschód — Ukraina i Białoruś. Tam przez wiele lat angażowaliśmy większość sił. Rozwijamy się jednak i otwieramy na nowe miejsca i potrzeby. Dlatego w tym roku, jeśli pozwolą na to warunki na świecie, wyjedziemy również na Syberię, Madagaskar do Kazachstanu, a jeśli znajdą się odpowiednie osoby, to także na Arktykę. Przygotowujemy Wolontariat w grupach, ale cenimy także indywidualne zdolności, którymi chcę dzielić się nasi Wolontariusze”, <https://niniwa.pl/wolontariat-misyjny-niniwy/> (10.05.2022).

53 Zob. *Rowerem, pieszo, na wiarę*, <https://niniwa.pl/niniwa-team-wyprawy-rowerowe-i-piesze/> (10.05.2022). Por. S. Wiśniewski, *Głoszenie Ewangelii podczas wypraw rowerowych na przykładzie działalności Niniwa Team*, „Polonia Sacra” 22 (2018) nr 1, s. 129–144.

54 Zob. *Parafia w ogniu*, s. 1.

55 Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, 5, 59.

wybitnie ewangelizacyjnego, a ich wartość merytoryczna znalazła już potwierdzenie w parafiach, które odważyły się tę duszpasterską propozycję wcielić w życie. Jakkolwiek w Polsce nie ma zbyt wielu parafii, w których realizuje się program „komórek”, to młodzieżowe wspólnoty „Niniwy” prężnie działają w dwunastu parafiach w naszym kraju⁵⁶ oraz w jednej w Belgii⁵⁷.

Przedmiotem badawczym niniejszego opracowania były same założenia programowe opisanych wspólnot. Jednak bardzo interesujące byłoby również sprawdzenie i ukazanie wyników oraz skuteczności podejmowanych działań ewangelizacyjnych. Umożliwiłoby to dokonanie pełniejszej oceny duszpasterskiego fenomenu „Niniwy” i Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych.

Bibliografia

Cialdini R. B., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2007.

Hahn S., *Evangelizing Catholics. A Mission Manual for the New Evangelization*, Huntington 2014.

<http://jatmam.pl/komorkik Koszutka/index.php/kategorie/liturgia/kazania> (10.05.2022).

<http://koszutka.pl/wspolnoty-dzieciece-oraz-mlodziejowe/> (11.05.2022).

<https://bruksela.oblaci.pl/dzieci-i-mlodziej/> (11.05.2022).

<https://gorzow.oblaci.pl/niniwa-stowarzyszenie-mlodych/> (11.05.2022).

<https://koden.com.pl/biuro-parafialne/grupy-parafialne/> (11.05.2022).

<https://kokotek.oblaci.pl/category/niniwa/> (11.05.2022).

⁵⁶ Zobacz informacje zamieszczone na stronach: <https://www.facebook.com/Niniwa-Poznan-336759773762696> (11.05.2022); <https://obraparafia.oblaci.pl/niniwa/> (11.05.2022); <https://gorzow.oblaci.pl/niniwa-stowarzyszenie-mlodych/> (11.05.2022); <https://przemienienie.oblaci.pl/ksm/> (11.05.2022); <http://koszutka.pl/wspolnoty-dzieciece-oraz-mlodziejowe/> (11.05.2022); <https://www.facebook.com/niniwakk/> (11.05.2022); <https://koden.com.pl/biuro-parafialne/grupy-parafialne/> (11.05.2022); <https://laskowice.oblaci.pl/index.php/niniwa/> (11.05.2022); <https://lubliniec.oblaci.pl/wspolnoty/niniwa-metanoia/> (11.05.2022); <https://www.facebook.com/niniwawroclaw/> (11.05.2022); <https://kokotek.oblaci.pl/category/niniwa/> (11.05.2022); <https://zahutyn.oblaci.pl/niniwa/> (11.05.2022).

⁵⁷ Zob. Dzieci i młodzież, <https://bruksela.oblaci.pl/dzieci-i-mlodziej/> (11.05.2022).

- <https://laskowice.oblaci.pl/index.php/niniwa/> (11.05.2022).
- <https://lubliniec.oblaci.pl/wspolnoty/niniwa-metanoia/> (11.05.2022).
- <https://niniwa.pl/niniwa-team-wyprawy-rowerowe-i-piesze/> (10.05.2022).
- <https://niniwa.pl/oblackie-duszpasterstwo-mlodziezy-niniwa-o-nas/> (10.05.2022).
- <https://niniwa.pl/wolontariat-misyjny-niniwy/> (10.05.2022).
- <https://obraparafia.oblaci.pl/niniwa/> (11.05.2022).
- <https://przemienienie.oblaci.pl/ksm/> (11.05.2022).
- <https://www.facebook.com/Niniwa-Poznań-336759773762696> (11.05.2022).
- <https://www.facebook.com/niniwakk/> (dostęp: 11.05.2022).
- <https://www.facebook.com/niniwawroclaw/> (11.05.2022).
- <https://www.parishevangalisationcells-england.com> (10.05.2022).
- <https://www.saintboniface.us/en/ministries/perpetual-adoration> (26.04.2022).
- <https://zahutyn.oblaci.pl/niniwa/> (11.05.2022).
- Jak wygląda spotkanie komórki, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/49-jak-wyglada-spotkanie-komorki> (10.05.2022).
- Jakubiec J., Wstęp do wydania polskiego, w: G. Macchioni, *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997, s. 5–8.
- Jankowska M., *Psychomanipulacja jako technika werbunku wykorzystywana przez sekty oraz ich fasadowe organizacje*, „*Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy, Nauki Społeczne*” 4 (2012), s. 161–174.
- Komórka nr 2 gotowa do podziału, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/74-komorka-nr-2-gotowa-do-podzialu> (10.05.2022).
- Kudęłka M., „System parafialnych komórek ewangelizacyjnych” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa, Katowice 2008.
- Macchioni G., *Ewangelizacja w parafii. Metoda „komórek”*, Kraków 1997.
- Od Jonasza do Eugeniusza. Przewodnik Niniwity, red. K. Zieliński, Lubliniec 2011.
- Parafia w ogniu. System Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/doc/PARAFIA%20W%20OGNIU%20-%20odla%20owszystkich%20v2.pdf> (10.05.2022).
- Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*.

- Podręcznik Niniwity. Materiały formacyjne dla animatorów, red. T. Maniura, K. Zieliński, Kokotek 2015.
- Pozostałe funkcje stałe członków Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/40-komorki-w-parafii-nspj-w-katowicach> (10.05.2022).
- Prado Flores J. H., Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji, Poznań 2013.
- Struktura Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, <http://jatomam.pl/komorkikoszutka/index.php/kategorie/komorki/40-komorki-w-parafii-nspj-w-katowicach> (10.05.2022).
- Wiśniewski S., Głoszenie Ewangelii podczas wypraw rowerowych na przykładzie działalności Niniwa Team, „Polonia Sacra” 22 (2018) nr 1, s. 129–144.


Sylwester Jędrzejewski SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>

Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii

 <https://doi.org/10.15633/ps.26305>

Sylwester Jędrzejewski SDB – ks. dr hab., adiunkt i kierownik Katedry Hermeneutyki i Judaistyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca egzegezy Starego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zajmuje się badaniami Starego Testamentu, zagadnieniami judaizmu okresu biblijnego, żydowską literaturą peritestamentalną i hermeneutyką tej literatury, zwłaszcza apokaliptycznej.

Article history • Received: 7 Mar 2022 • Accepted: 15 May 2022 • Published: 30 Sep 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Terminologia grzechu w tradycjach hebrajskiej Biblii

Problematyka artykułu dotyczy terminologii hamartologicznej hebrajskiej Biblii. Zastosowano metodę filologiczną, semantyczną i teologiczną. Narracje historyczne Starego Testamentu poprzez swoją terminologię uwydatniają hamartologię najczęściej w ujęciu kulturowym i liturgicznym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Tradycje prorockie terminologicznie przedstawiają w swojej diagnostyce krytyczną i realistyczną ocenę stanu realizacji przymierza, w której grzechem jest porzucanie przymierza. Modlitwa Izraela widzi zło jako przewrotność i niegodziwość człowieka oraz człowieka poddanego różnego rodzaju opresji. Tradycje sapiencialne dokonują refleksji antropologicznych, raczej stawiając pytania niż na nie odpowiadając. Namysł ten można określić mianem uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami życiowymi człowieka, nad jego słabościami i paradoksami. Stary Testament widzi naród Izraela jako lud przymierza, stąd grzech jest wykroczeniem przeciw Bogu przymierza. Grzech jest indywidualnym aktem ludzkim, ale rozumiany jest w przestrzeni zawartego przymierza (ujęcie teologiczne), lub umowy społecznej (ujęcie socjologiczne), czy obyczajowości (ujęcie kulturowe).

Słowa kluczowe: Stary Testament, zło, grzech, hamartologia

Abstract

Terminology of Sin in the Old Testament Traditions

The subject of the science research includes the hamartological terminology of the Bible Hebrew. A philological, semantic and theological method was used. Historical narratives of the Old Testament, through their own and specific terminology, emphasize hamartology mostly in a cultural and liturgical perspective, showing it in social and liturgical environment. In their diagnosis, the prophetic traditions present both a realistic in the same time usually critical assessment of the state of the fulfillment of the covenant, where it is a sin to abandon the just mentioned covenant. Sapiential traditions provide reflection on anthropological questions rather than answering them. Such a reflection can be understood as universalistic one about human life experiences, on its weaknesses and paradoxes. Israel's prayer perceives evil as the perversity and wickedness of man, subjected to all kinds of oppression. The Old Testament contemplates the nation of Israel as the covenant's people, hence sin is an offense against the covenant's God. In such context the sin is an individual human act, but understood in the dimension of the covenant (theological approach), or of a social contract (sociological approach), or of morals (cultural approach).

Keywords: Old Testament, evil, sin, hamartology

Obserwacja życia ludzkiego pozwala wnioskować, że człowiek posiada naturalną dyspozycję do rozróżniania dobra od zła. Przekaz biblijny tę własność pokazuje różnorodnie. Konieczność dokonywania nieustannych wyborów między dobrem i złem sprokurowała powstanie fundamentalnych zbiorów zasad życia. Wobec ludzkich dylematów nie dziwi fakt obecności w Biblii zbiorów podstawowych zasad życia jednostek i społeczności, które z jednej strony uznają fakt istnienia zła, z drugiej zaś formułują agregaty, niektóre bardzo detaliczne, nakazujące sprzeciw wobec narzucającego się zła. Biblijne prawa, zebrane w kodeksy, także moralne, są różnorodnie uwarunkowane. Biblia przecież nie jest ani traktatem etycznym, ani specjalnie powstałym przewodnikiem moralności, ani też wyłącznie normatywnym zbiorem prawa społecznego czy karnego. W większości bezpośrednim bądź choćby pośrednim kontekstem moralności jest biblijna idea przymierza, zapośredniczona w Bożym akcie stwórczym¹. To sprawia, że wszelkie wybory Izraela należą do sfery moralności, nie do etyki rozumianej jako teoria moralności². Jako takie właśnie wydają się być przedstawione w Starym Testamencie. Etyka biblijna byłaby zaś teorią moralności, rozważającą ludzkie wybory z punktu widzenia dobra normatywnego i w poszukiwaniu jego podstaw kulturowych³. Moralność Starego Testamentu jest ogniskowana na przymierzu, jako głównej linii całej Biblii, niejako motoru napędzającego i historię Izraela i dzieje zbawienia, aż po akt zbawczy Jezusa Chrystusa. Takie ujęcie koresponduje z poglądem Brevarda Childs'a, który – stosując metodę kanoniczną – uważa, że współczesne podejścia atomizują i upolityczniają obraz biblijnej moralności, tworząc z niej raczej kontekstową etykę społeczną (socjologiczną). Childs negatywne zja-

1 R. Czekalski, *Biblijna inspiracja chrześcijańskiej moralności*, „Studia Teologiczne: Białyсток, Drohiczyń, Łomża” 29 (2011), s. 297.

2 G. R. Berry, *The ethical teaching of the Old Testament*, „The Biblical World” 21 (1903) No. 2, s. 110.

3 Zob. O. Eckart, *The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Testament*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation, III/2: The Twentieth Century*, ed. by M. Saebö, Göttingen 2015, s. 618.

wiska moralności Izraela definiuje jako obrazę Boga przymierza⁴. Jeśli więc już etyka, to z pewnością etyka teologiczna⁵.

W centrum biblijnej moralności objawionej znajdują się wartości zbudowane na przymierzu, które stały się fundamentalne i preferencyjne dla określonego sposobu egzystencji i drogi do Boga, w realiach czasu i miejsca. Te heteronomiczne wartości nie zawierają się, czy też nie egzemplifikują się wyłącznie w zbiorach norm, nakazów czy zakazów. Są nimi przede wszystkim ideały czy praktyki, które mają być drogą realizacji przymierza, często trudne do realnego zastosowania, tak jak starotestamentalna sprawiedliwość i nowotestamentalna miłość. Przeciwnieństwo w realizacji tych idei Biblia traktuje jako zło i często nazywa grzechem. Używa przy tym różnych terminów dla wyrażenia grzechu, jako aktu człowieka przynależącego do wspólnoty, która ma żyć ideą przymierza Boga z Izraelem. Poprzez tę terminologię grzech pokazywany jest różnorako i różne są jego znaczenia. Różnorodne też jawią się obszary grzechu⁶. Wydaje się, że terminologia hamartologiczna w Starym Testamencie, jakkolwiek aplikowana do różnych sytuacji, w swoim zasadniczym nurcie odzwierciedla zachwianie relacji człowieka z Bogiem przymierza.

Hamartologiczną terminologią biblijną Pierwszego Testamentu można ułożyć w dwóch obszarach semantycznych i jednocześnie filozoficznych i teologicznych. Pierwszym jest semantyczne pole terminologii aplikowanej do prób odpowiedzi na pytania o istnienie i rozumienie zła dotykającego człowieka. Drugi obszar stanowi terminologiczny zbiór ujawniający zarówno rzeczywiste, jak i potencjalne reakcje ludzkie, te indywidualne i zbiorowe, wobec powabnego zła. W tej przestrzeni znajduje się między innymi terminologia zastosowana w normatywnych

4 Zob. B. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, s. 87; podejście kanoniczne, łączące Stary i Nowy Testament, wydaje się być dobrą konwencją dla pojmowania grzechu w chrystologicznych ujęciach moralności; jest to uwaga istotna z powodu osadzenia terminologii hamartologicznej w historycznej przestrzeni przymierza zmierzającego ku przymierzu przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie, wydarzenia obejmującego teologicznie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

5 M. D. Carroll R., *Ethics in Old Testament Theologie: Theological Significance and Modern Relevance*, w: *Hearing the Old Testament: Listening for God's Address*, eds. C. G. Bartholomew, D. J. Beldman, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 243–244.

6 Zob. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 150.

zbiorach religijno-prawnych, liturgiczno-prawnych i kulturowo-prawnych (obyczajowych) Starego Testamentu. Starotestamentalne instrumentarium terminologiczne hamartologii wydaje się lokować przede wszystkim w kulturowej przestrzeni socjalnej, ale uzasadniane jest rzeczywistością teologiczną, płynącą z objawienia i z więzi przymierza. W obu rzeczywistościach hamartologia określana jest przez relacyjną dialogiczność Boga i Izraela.

Tradycje biblijne⁷ wyrażające się w narracjach historycznych, często związanych z wpływami bądź interwencjami kapłańskimi, wzajemnie na siebie wpływające, prezentują postrzeganie grzechu najczęściej w kontekście kulturowym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Biblijne tradycje prorockie opierają zaś swoje artykulacje na praktycznym, zwykle krytycznym, doświadczeniu życia w relacji z Bogiem przymierza. Inne tradycje widzą indywidualne bądź wspólnotowe, także liturgiczne, przeżywanie swoich losów i perturbacji z tym związanymi (modlitewna tradycja psalmodyczna). Uniwersalizująca mądrość doświadczenia (teksty sapiencjalne) stanowi szczególny wyraz namysłu nad kondycją człowieka i jego wyborami, i terminologicznie charakteryzuje raczej zło jako takie niż określony wyraziście system moralności. Publikacje naukowe ze szczególną predylekcją zajmują się głównie kwestią pochodzenia zła według Biblii. Autor artykułu zamierza jednak przedstawić najczęstszą terminologię hamartologiczną w wyżej wymienionych tradycjach i opatrzeć prezentację stosownymi wnioskami. W oczywisty sposób niemożliwe jest ukazanie w ramach tego tekstu pełnego zakresu terminologii.

Wobec tego przyjmując konceptualne, biblijne rozumienie zła i jego artykulację za pomocą najczęstszych terminów hebrajskich. Wiele z nich mieści się w moralnej kategorii grzechu. Stosowane będą głównie metody: filologiczna, semantyczna z elementami etymologii i teologiczna.

⁷ Tradycje biblijne rozumiem w artykule nie w ujęciu Juliusa Wellhausena i późniejszej historii tradycji (czy źródeł), ale jako podstawowe grupy teologiczne Starego Testamentu wyrażone w tekstach historycznych, prorockich i mądrościowych wraz z psalmodyczną tradycją modlitewną.

1. Terminologia hamartologiczna hebrajskiej Biblii

Trzy zasadnicze dla Starego Testamentu określenia hamartologiczne, które tworzą własne kręgi semantyczne, prawne oraz teologiczne, to: *ḥaṭā'h*, *peša'* i *'āwōn*. Nierzadko zawierają one w sobie pojęciowo szereg innych terminów bądź wskazują na związki z nimi. Tworzą w ten sposób precyzyjne, niekiedy subtelne dystynkcje, a jednocześnie pokazują zarówno prawne, socjalne, jak i teologiczne bogactwo myślenia o moralnych wymiarach ludzkiego życia.

a) *ḥaṭā'h*⁸

Najczęściej występujący w Starym Testamencie termin hamartologiczny, zbudowany na rdzeniu *ḥaṭā'*, zawiera w sobie ideę pobłądzenia w drodze do celu. Znaczenie to ma sens moralny. Sama jednak idea błędzenia w drodze, w czasie wędrówki, zawiera się w innym terminie: *ṭ'h*⁹ (zob. Rdz 37, 15)¹⁰. Rozterka serca, bądź trwoga serca, jak też świadome porzucenie celu bądź zaniechanie pewnej drogi wiodącej do niego, nie mieści się jeszcze w perspektywie moralnej. Ale tekst z Księgi Izajasza (53, 6) daje już podstawy, wobec metaforycznego znaczenia tego określenia, do takiej interpretacji, mieszczącej się w kontekście przymierza. Tekst brzmi: „My wszyscy jak owce pobłądziliśmy; człowiek ku swojej drodze się obrócił; a Jahwe zważył na niego niegodziwość wszystkich nas”. Na kontekst przymierza wskazuje zarzut, iż człowiek poszedł własną drogą. Sugeruje to zatem odwrót od związku człowieka z Bogiem w przymierzu. Choć więc *ṭ'h* nie zawsze posiada wymiar moralny, tak

8 W tekście artykułu dla terminów hebrajskich stosuję jednolity zapis transliteracyjny.

9 Zob. Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, t. 2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, red. naukowa wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, s. 323–324; terminy hebrajskie występujące w artykule były porównywane do terminów użytych w tym słowniku (t. 1 i 2), stąd w dalszej części nie zapisuję tych odniesień; podobnie w związku z monograficznymi opracowaniami terminologicznymi w sześciotomowym i wieloautorskim: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, New York 1992; F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968.

10 Zob. G. J. Zemek, *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, Eugene 2005, s. 48–49.

można interpretować niektóre teksty, zwłaszcza zawierające przyczynowo-sprawczą formę hifil.

Podobny znaczeniowo do $\text{t}'\text{h}$ jest czasownik $\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r}$. Oznacza on zboczenie z drogi, ale też zaniechanie, które może skutkować odwróceniem się od wytyczonej drogi. Zmiana kierunku, jeśli jest świadoma, zyskuje wymiar moralny. Tak na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa (11, 28) grozi się przekleństwem tym, którzy nie słuchając poleceń Boga, odstępują od przymierza, bo zmieniają utartą drogę. Odstępstwo to jest jednoznacznym wyborem obcych bogów. W interpretacji proroka Jeremiasza opcja taka jest jednoznacznym odwróceniem swojego serca od Boga, co zagrożone jest przekleństwem – $\text{min JHWH j}\ddot{\text{a}}\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r lib}\ddot{\text{o}}$ (zob. Jr 17, 5).

Słowo $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h}$, wychodząc z idei błędzenia i zbaczania z drogi, znaczeniowo bliskie terminom $\text{t}'\text{h}$ i $\text{s}\ddot{\text{u}}\text{r}$, tworzy jednak wyraziste, moralne pole znaczeniowe, w którego zakres wchodzi pojęcie grzechu, przewinienia, wykroczenia. Oznacza też rzeczownikowe określenie samego grzesznika. Wyraz $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\ddot{\text{a}}\text{h}$ znaczy taki rodzaj grzechu, którego ideą zasadniczą jest odstępstwo od przyjętej normy. Występuje najczęściej w narracjach historycznych, w przeważającej mierze w Pięcioksięgu, na którym swoją definitywną pieczęć postawiło środowisko kapłańskie. Grzechem może być zwyczajna niegrzeczność wobec innego człowieka, czyli wykroczenie przeciw normie szacunku. Może też oznaczać jakąś niestosowność wobec przyjętych norm zachowań społecznych i obyczajowości. W przeważającej mierze $\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h}$ jawi się jednak jako wykroczenie o charakterze kultycznym. Przewinienie polega na przekroczeniu, świadomym bądź nieświadomym, nakazu uważanego za sformułowany przez samego Boga.

Księga Wyjścia zawiera tekst, który oznacza grzech bałwochwalstwa: „Oto niestety lud ten dopuścił się grzechu wielkiego ($\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{h g}^{\text{d}}\ddot{\text{o}}\text{l}\ddot{\text{a}}\text{h}$), gdyż uczynił sobie boga ze złota” (32, 31). Księga Kapłańska używa tego określenia w ramach ceremonii penitencjarnej, na oznaczenie kultycznego zadośćuczynienia za grzech: „Kapłan dokona za niego przebłagania przed Jahwe, ofiarując barana na zadośćuczynienie za grzech jego ($\text{'al-h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{t}\ddot{\text{o}}$), i będzie mu odpuszczony grzech ($\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'$), którym zgrzeszył” (19, 22). Chodzi tutaj o grzech polegający na obcowaniu mężczyzny z niewolnicą. W Księdze Powtórzonego Prawa aplikuje się go do sytuacji jurydycznej, sądowniczej: „Lecz każda niegodziwość i każdy grzech ($\text{h}\ddot{\text{a}}\text{t}\ddot{\text{a}}'\text{t}$)

muszą być potwierdzone zeznaniem dwu lub trzech świadków” (19, 15). Swoje zastosowanie znajduje także jako wyrażenie grzechu społecznej niesprawiedliwości: „Tego dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwoliś zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążęło grzechem (ḥēt‘)” (Pwt 24, 15). W Księdze Jozuego termin ten aplikowany jest do grzechu wobec prawa heremu, w jego związku z przymierzem: „Izrael zgrzeszył (ḥātā’): złamali przymierze, jakie z nimi zawarłem, wzięli sobie z tego, co było obłożone klątwą – ukradli to, zataili i schowali między swoje rzeczy” (7, 11). W Drugiej Księdze Królewskiej (21, 17) termin ḥātā’ t odnosi się do oceny króla Manasses, jako najbardziej niegodziwego spośród królów judzkich. W tradycji mądrościowej określenie to używane jest rzadko. W Księdze Hioba odnosi się tylko do deklaracji, że Hiob nie zgrzeszył. W tradycji prorockiej zaś, która tylko w niewielkiej mierze korzysta z tego terminu hamartologicznego, służy on zazwyczaj do ogólnego stwierdzenia grzechów Izraela. Określenie ḥātā’ h jest więc uniwersalnym terminem hamartologicznym, aplikowanym do różnorodnych zjawisk rozumianych jako grzech. W jego użyciu celują narracje historyczne.

b) peša’

Słowo peša’ w biblijnej tradycji oznacza wykroczenie, będące dobrowolnym i świadomym buntem czy rewoltą wobec jakiejś normy. Zwykle jest to bunt wobec Jahwe, Boga Izraela (np. 1 Krl 8, 50; Iz 1, 2; Jr 3, 13; Oz 7, 13), zrywający lub poważnie naruszający dotychczasowe więzi. Ma charakter buntu wewnętrznego, duchowego.

Sam rdzeń pš’ zawiera w sobie ideę świadomego sprzeciwu, a w jego polu semantycznym znajduje się rzeczownik peša’, który oznacza bunt rozumiany jako nieprawość, przestępstwo bądź nawet zbrodnię. Taki grzech ma już wymiar społeczny, skutkujący zerwaniem więzi ze wspólnotą. Równocześnie wkracza on w sferę religijną, jak jest na przykład z buntem wobec teokratycznego władcy. Bunt ten w swojej istocie skierowany jest przeciw Bogu, gdyż jest podważeniem, bądź nawet odrzuceniem prerogatyw samego Boga, których respektowanie i przestrzeganie scedowane jest na władcę, któremu poddani winni są wierność. W prze-

ważającej mierze określenie to występuje w tradycjach odnoszących się do krytyki stanu przymierza między Jahwe i Izraelem. Diagnozy stanu przymierza dominują zwłaszcza w biblijnej literaturze prorockiej, choć znajdują się one także w narracjach historycznych ksiąg biblijnych. Warto zauważyć, że termin ten właśnie w tradycjach prorockich zyskuje bardzo wyraziste znaczenie.

Już wczesny tekst prorocki (Oz 8, 1) wprost wiąże bunt ze złamaniem przymierza: „Złamali przymierze moje i przeciw prawu mojemu zbuntowali się (pāšā’û)”. Micheasz, prorok z tego samego czasu, swoją misję postrzega w takim właśnie kontekście, choć wyraźnie precyzuje rodzaj grzechu. Jest nim grzech społeczny, a zatem w obszarze grzechu znajduje się kwestia społecznej sprawiedliwości, zupełnie zdeprawowana przez wielu proroków, wodzów i przywódców: „Ja zaś zaprawdę pełen jestem mocy Ducha Jahwe, sprawiedliwości i męstwa, aby oznajmiać Jakubowi jego bunt (pišē’ô) i Izraelowi jego grzech (chaṭṭā’tô)” (Mi 3, 8).

Szczególnie widoczne to jest w izajańskiej tradycji prorockiej. Już na początku Księgi Izajasza postawiony zostaje sztandarowy temat księgi, gdzie czytamy: „Niebioso, słuchajcie, ziemio, nadstaw uszu, bo Jahwe przemawia: «Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni zbuntowali się przeciw Mnie (hî-pāšē’û)»” (Iz 1, 2). W przebiegu całej księgi, biorąc pod uwagę jej złożoność, temat ten ciągle powraca. W tekście Księgi Izajasza (57, 4) grzeszący Izrael nazywany jest „dziećmi buntu” (jil’ê-dê-peša’), potomstwem nieprawego łoża. W poprzedzającym wersecie (Iz 57, 3), prorok nie pozostawia wątpliwości, że chodzi mu o grzech bałwochwalczego wróżbiarstwa, jako że nazywa grzeszący Izrael „synami wiedźmy” (dosłownie: tej, która interpretuje znaki). Problem ten widać jednak już we wczesnym tekście izajańskim: „Buntownicy (pōšē’îm) zaś i grzesznicy (chaṭṭā’îm) razem będą starci, a odstępujący (’ôz’êbê) od Pana wyginą” (Iz 1, 28). Jakkolwiek tekst rozróżnia buntowników, grzeszników i odstępców, jednakże wszystkie te terminy mają bezpośredni związek z przymierzem i grzechami, które polegają na odrzuceniu Boga przymierza. Wyjaśnia to następny werset: „Zaiste, wstyd wam będzie z powodu terebintów, któreście umiłowali, zarumienicie się wobec gajów, któreście obrali sobie” (Iz 1, 29). Anonimowy prorok czasu deportacji, przynależący do tradycji izajańskiej (Iz 48, 8), lud Izraela określa jako buntujący się (pōšē’) już od powicia, czyli wybrania i zawarcia przymierza.

Także w Księdze Jeremiasza tematyka grzechu, jako odstępstwa od przymierza, jest wyraźna: „[Czyż] kapłani nie mówili: «Gdzie jest Jahwe?» Uczeni w Piśmie nie uznawali Mnie; pasterze zbuntowali się przeciw Mnie (pāš^e’û); prorocy głosili wyrocznie na korzyść Baala i chodzili za tymi, którzy nie dają pomocy” (Jr 2, 8). Grzechem obarczone są wszystkie elitarne grupy Izraela: kapłani, znawcy Prawa, prorocy. Szczególny grzech, bunt, przypisany jednak został pasterzom, przewodnikom ludu przymierza. Także tekst Ezechiela, proroka okresu deportacji, nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości: „posyłam cię do synów Izraela, do ludu buntowników, którzy Mi się sprzeciwili (mār^e’dû; od mrd). Oni i ich przodkowie buntowali się (pāš^e’û) aż do dnia dzisiejszego” (Ez 2, 3).

c) ‘āwōn

Rzeczownik ‘āwōn (od rdzenia ‘wh – być skrzywionym) z reguły określa takie zachowania ludzkie, które rozumiane są jako niegodziwości popełnione wobec Boga. Niegodziwość wynika z fałszywego sposobu myślenia, który prokuruje postępowanie człowieka, choć ten ma pełną świadomość łamania zasad określających poprawne relacje z Bogiem. Pole semantyczne tego terminu wskazuje na kontekst jurydyczny, zatem także na odpowiedzialność za przestępstwo. Przestrzeń religijna takich konsekwencji sugeruje błędny, w każdym razie niewłaściwy, stosunek do Boga i do prawa, skutkujący uznaniem winy za taki grzech. Staje się on w ten sposób przejawem zepsucia z powodu bezprawności postępów człowieka i uznany jest za przestępstwo¹¹.

Terminu tego używają wszystkie tradycje starotestamentalne. Rdzeń ten występuje 23 razy w księgach opracowanych przez tradycję deuteronomistyczną (wszystkie księgi od Rdz do 2 Sm, ale nie ma go w Księgach Królewskich). Występuje też w tradycji modlitewnej (w Psalmach) i mądrościowej. Aż 28 razy termin ‘āwōn wykorzystują także teksty prorocze, zwłaszcza te noszące ślady opracowania kapłańskiego.

Tradycja kapłańska, mająca wpływ na definitywny kształt Pięcioksięgi i innych ksiąg biblijnych, terminu ‘āwōn używa ze szczególną predykcją. Znajdujemy go np. w podeportacyjnym, kapłańskim opisie litur-

¹¹ Zob. G. J. Zemek, *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, s. 60.

gicznego rytu wypędzenia kozła, który ma zabrać i ponieść na pustynię złożone na niego „wszystkie ich niegodziwości” (Kpł 16, 22). W Księdze Wyjścia taką funkcję pełni Aaron, który jednak tylko „poniesie uchybienia popełnione przy ofiarach” (28, 38). Użycie nieodpowiedniego ubioru kapłańskiego, także zagrożone jest popełnieniem grzechu – ‘āwōn. Tego rodzaju grzech dominuje w tekstach hebrajskiej Biblii, zależnych od wpływów kapłańskich.

Szczególnie bogaty w terminologię hamartologiczną jest tekst z Księgi Wyjścia. Kontekstem bezpośrednim jest tutaj zawarcie przymierza za pośrednictwem Mojżesza z Izraelem i powtórne przekazanie prawa przymierza – dekalogu. Tekst brzmi: „Przeszedł Jahwe przed jego obliczem; i wołał [Mojżesz]: «Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łaskawy, wyrozumiały, wielkoduszny i niezmiennie przychylny, zachowujący łaskę po tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość i bunt i grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia»” (Wj 34, 6–7).

W siódmym wierszu zawiera się kilka terminów hamartologicznych: ‘āwōn – niegodziwość; pēša’ – bunt; ḥaṭṭā’āh – grzech. Biblijna tradycja zajmująca się problematyką Wyjścia Izraela, kumuluje w swoim przekazie trzy podstawowe grzechy Izraela, pojawiające się w różnych proporcjach w innych tradycjach biblijnych. Taka kumulacja grzechu przeciwstawiona jest w Księdze Wyjścia (34, 6; 7a) zamiarowi pokazania tego, kim jest Jahwe, Bóg przymierza. Wydaje się, że taki właśnie jest zamiar hagiografa. To nie prezentacja grzechów Izraela jest celem, ale ukazanie przymiotów Boga, spośród których dominujące jest Jego miłosierdzie. Bóg jest raḥûm – miłosierny; ḥannûn – życzliwy; ‘erek – wyrozumiały; raḅ ḥesed – wielce łaskawy; ‘ēmet – niezmiennie przychylny; nōšēr ḥesed – wierny w łaskawości; nōšē’ – przebaczący. Zatem tradycja o Wyjściu, jak się wydaje, nie uważa za istotną prezentację różnorako grzesznego Izraela. Grzech jest w istocie niczym wobec wielkości Boga.

Inaczej termin ‘āwōn traktują tradycje prorockie:

Biada ci, narodzie grzeszny (gōj ḥōṭē’), ludu ciężkiej niegodziwości (‘am keḅed ‘āwōn), nasienie [potomstwo] zbójce [buntownicze] (zera’ m’rē’im), synowie

zdegenerowani [zwyrodniali] (bānīm maš^eḥīṭīm)! Opuścili Pana, wzgardzili Świętym Izraela, odwrócili się wstecz (Iz 1, 4).

Warto zauważyć, że kiedy prorok mówi o grzechu, używa określenia goj (naród), ale gdy naród Izraela nazywa niegodziwym (w sensie pragmatyki życiowej), używa terminu ‘am – lud. Wskazuje zatem na związek z przymierzem, albowiem z narodu uczynił Bóg lud swój. Na krąg przymierza wskazuje także określenie: odwrócili się. Warto też zauważyć niezwykle ostry w tonie i w znaczeniach język proroka, wręcz epitety, jakimi obdarza Izraela niewiernego przymierzu. Niewierność ludu jednak nie implikuje zerwania przymierza, co najwyżej adekwatną, choć odkładaną, interwencję Boga.

W modlitwie Jeremiasza także znajdujemy bezpośredni związek niegodziwości (‘āwōn) z przymierzem: „Uznajemy, Jahwe, naszą nieprawość, niegodziwość (‘āwōn) naszych przodków, bo zgrzeszyliśmy (ḥāṭā‘nū) przeciw Tobie. [...] Pamiętaj, nie zrywaj swego przymierza z nami!” (Jr 14, 20–21). Nieprawość i niegodziwość w tym tekście uznane są za czyny analogiczne do grzechu, ale z grzechem nie są synonimiczne. Prorok prosi, aby Bóg nie zerwał przymierza. Warto zauważyć, że w wierszu 21 trzykrotnie użyte jest przeczenie względne ‘al, także w prośbie o trwanie Boga w przymierzu z Izraelem. Nie mamy tutaj przeczenia bezwzględnego lō’. Przeczenie względne wskazuje nie tylko na trwające przymierze, ale także nie pozwala interpretować możliwego zaniechania przymierza jako jego zerwania – unieważnienia. W takiej perspektywie zawsze możliwa jest aktywacja przymierza, naturalnie przy spełnieniu określonych warunków. Wydaje się, że takie rozumienie tekstu może mieć istotne znaczenie dla współczesnego rozumienia grzechu w kontekście przymierza z Bogiem¹².

Taka interpretacja może mieć potwierdzenie w Księdze Jeremiasza, którego kontekstem historycznym jest głoszenie przez proroka, iż Bóg upokorzy króla babilońskiego i przyprowadzi z powrotem deportowany lud Izraela do swojej ojczyzny. Tekst brzmi: „W owych dniach i w owym czasie – wyrocznia Jahwe – będą szukać niegodziwości (‘āwōn) Izraela, lecz jej nie będzie; i grzechu (ḥāṭṭōt) Judy – ale go nie znajdą. Przebaczę

¹² Naturalnym skojarzeniem byłoby tutaj wskazanie na reaktywację przymierza w perspektywie eklezjalnego sakramentu pojednania.

bowiem tym, których zachowam” (Jr 50, 20). Niegodziwość i grzech nie wydają się tutaj być stosowane synonimicznie, ale akt przebaczenia przez Boga wskazuje na ich związek z przymierzem.

Czwarty rozdział Księgi Ezechiela stanowi część proroctwa odnoszącego się do kary wobec ludu przymierza. Symboliczna czynność Ezechiela leżenia na lewym boku przez 390 dni i przez 40 dni na prawym boku, jest aktem symbolizującym proporcjonalną pokutę za niegodziwość domu Izraela i domu Judy (Ez 4, 4–6). Użyte tutaj trzykrotnie określenie *āwōn* w kontekście pokutnym, jakkolwiek symbolicznym, zdaje się wskazywać na możliwość zmiany stanu grzeszności i powrotu do przymierza z Bogiem, choć „nieprawość/niegodziwość pokolenia Izraela i Judy jest wielka” (Ez 9, 9). Tym bardziej, że prorok nawołuje: „Nawróćcie się! Odwróćcie się od wszystkich waszych buntowniczych wykroczeń (*mikāl-pišē‘êḵem*), aby nie były dla was okazją do niegodziwości (*‘āwōn*)” (Ez 18, 30). Tutaj grzech buntu rozumiany jest jako powód, potencjalna możliwość zaistnienia stanu niegodziwości Izraela – *‘āwōn*. Inaczej: bunt (*peša‘*) przeciw zasadom wynikającym z przymierza, staje się grzechem, a grzech z kolei może prowadzić do negacji samego przymierza, a zatem i odrzucenia Boga przymierza na rzecz idolatrii (*‘āwōn*). Także w Księdze Ezechiela (44, 10–12) tekst mówi o niegodziwości Izraela (*‘āwōn*), jako o konsekwencji wpływu grzesznych lewitów, którzy odeszli od Boga przymierza i „służyli obcym bożkom”.

2. Inne starotestamentalne terminy hamartologiczne

Inne hebrajskie terminy hamartologiczne oscylują semantycznie lub znaczeniowo wokół pojęć oddających przekonanie o złu moralnym różnych ludzkich decyzji i działań: *ra‘* – „zło”, „zły” i *rāšā‘* – „winny”, „złoczyńca”.

a) *reša‘* i *rāšā‘*

Rzeczownik *reša‘* i przymiotnik *rāšā‘* może dotyczyć zarówno sfery prawnej, jak i religijnej. W przestrzeni prawnej oznacza winowajcę, który zostaje uznany za przestępcę. To znaczenie dotyka także kategorii moralnej, albowiem przestępca zwykle jest obciążony jakimś rodza-

jem nieprawości czy nawet zdeprawowania, także religijnego. Religijny sens tego terminu mieści się w kręgu przymierza i oznacza człowieka niesprawiedliwego, niezachowującego prawa przymierza. Ktoś taki jest zwyczajnym bezbożnikiem, człowiekiem złym, stąd rzeczownik *reša'* oznacza także bezbożność lub nieprawość, albo też najprościej: zło. Dobry przykład takiej interpretacji znajduje się w Księdze Rodzaju w pytaniu skierowanym przez Abrahama do Boga, zamierzającego zniszczyć Sodomę: „Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwego razem z nieprawym/bezbożnym/złoczyńcą (*rāšā'*)?»» (18, 23). Kontekstowe użycie tego terminu zdaje się wyrażać raczej stan grzeszności, a nie akty ludzkie. Jednakże stan ów musi wynikać z grzesznych decyzji i aktów. Dla tradycji historyczno-narracyjnych termin ten nie jest jednak dominującym w wyrażeniu stanu grzeszności (występuje tylko ok. 10 razy). Obficie jednak posługuje się nim tradycja psalmodyczna, w której często występuje w paralelizmie antytetycznym ze skrajnie przeciwnym znaczeniem: „Bo Ty nie jesteś Bogiem, któremu miła nieprawość/zło (*rāšā'*); nie przyjmiesz do siebie nieprawego/złego (*rā'*)” (Ps 5, 5). Jeszcze liczniej termin ten występuje w literaturze sapiencjalnej, w księgach: Hioba, Przysłów i Koheleta. W Księdze Hioba występuje zazwyczaj w refleksji nad konsekwencjami (materialnymi) dla człowieka, który odstępuje Boga: „ten jest los człowieka, odstępcy od Boga (*rāšā'*)” (Hi 20, 29). Z kolei w rozdziale 27 (w. 13) w identyczny sposób autor tej księgi konkluduje bezsensowność spierania się odstępcy z Bogiem. W Księdze Przysłów termin ten wielokrotnie występuje (zazwyczaj) w paralelizmie antytetycznym, w refleksji nad wartością wierności Bogu, przykazaniom i nad prawym życiem: „Zapłatą dla prawego jest życie, skutkiem (życia) niegodziwego (*rāšā'*) jest grzech” (10, 16); „Gardzący prawem będą wychwalać niegodziwca, a zachowujący prawo będą w nich widzieli przeciwnika” (28, 4). Taka mądrościowa refleksja zdaje się prezentować klasyczny pogląd mądrości płynącej z doświadczenia człowieka, mądrości przesyconej religijnym doświadczeniem życia w relacjach przymierza z Bogiem. Z podobnym stylem sapiencjalnej, uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami żywymi, stosującym paralelizm antytetyczny, mamy do czynienia w Księdze Koheleta: „jest sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawie-

dliwości, i jest złoczyńca (rāšā'), który długo żyje w swojej niesprawiedliwości" (7, 15).

Termin ten występuje także dość często w tradycji prorockiej, zwłaszcza w Księdze Ezechiela (3, 18), gdzie rdzeń rš' występuje trzykrotnie. Istotą prorockiego przepowiadania jest wezwanie do nawrócenia. Podobnie jest w tekście: „Czyż tak bardzo mi zależy na śmierci występnego (rāšā') – wyrocznia Pana, Jahwe – a nie raczej na tym, by się nawrócił i żył?” (Ez 18, 23). Na konieczność, nie tylko sensowność, mówienia o nawróceniu od grzechu ku życiu wskazuje także tekst: „Ja nie pragnę śmierci grzesznika (hārāšā'), ale tego, aby zawrócił grzesznik (rāšā') z drogi swojej i żył” (Ez 33, 11). Należy tutaj zauważyć zjawisko charakterystyczne dla myślenia hebrajskiego. Otóż w pierwszej części zdania mamy rāšā z rodzajnikiem, w drugiej zaś bez rodzajnika. Interpretacyjnie oznacza to, że tęsknotą Boga jest nawrócenie (powrót) każdego, indywidualnego i konkretnego grzesznika (bo: rodzajnik), który należy do ogólnej kategorii grzeszników. Taka indywidualizacja wynikająca ze specyfiki języka hebrajskiego, jest wielce znacząca. Zatem rdzeń rš' i jego derywaty leksykalne występują w różnych tradycjach hebrajskiej Biblii, wykazując nierzadko istotne dystynkcje, ale zwłaszcza tradycja prorocka wskazuje na celowość mówienia o grzechu: „aby zawrócić (nawrócić się) i żyć”.

b) 'āšām

Termin 'āšām w tradycji kapłańskiej oscyluje wokół liturgicznego zadocuczynienia za przestępstwa kapłanów i innych osób, rytualnego oczyszczenia (Kpł 5, 19; 7, 5; 14, 21) lub restytucji za przestępstwo, któremu nadana została kategoria moralna¹³. W Księdze Liczb (5, 7) nakazuje się oddać z nadatkiem dobro zabrane nieprawnie ('āšām). Tradycja deuteronomistyczna 'āšām rozumie między innymi jako pokutną adekwatność za zdobycze wojenne, a więc także z zastosowaniem przemocy (1 Sm 6, 3. 8). W tradycji prorockiej pojawia się bardzo sporadycznie, choć jeden tekst jest wyjątkowo ciekawy. Chodzi o uznawany za mejsański tekst: „Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem. Jeśli On

¹³ Zob. M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008, s. 84–85.

wyda swe życie na ofiarę za grzechy ('āšām), ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez Niego” (Iz 53, 10). Ten fragment z Księgi Izajasza nie daje podstaw do wnioskowania o szczególnym znaczeniu 'āšām w tradycji prorockiej. Właściwa byłaby jego egzegeza nie w perspektywie winy moralnej, ale ofiary ekspiacyjnej w świetle tłumaczenia Septuaginty i tekstów Nowego Testamentu. Termin 'āšām w Księdze Jeremiasza (51, 5) jest użyty w ogólniejszej refleksji nad Izraelem i aplikowany w znaczeniu podobnym do rozumienia go przez tradycję kapłańską, czyli jako winy.

c) mered

Spośród najczęstszych definicji grzechu jako buntu znajduje się także termin mered – występujący w związku z buntem wobec Boga i budową ołtarza dla bóstwa w Księdze Jozuego (22, 22). W podeportacyjnej tradycji kronikarskiej tak jest określony bunt Sedecjasza, brata króla Jechoniasza, przeciw Nabuchodonozorowi. Takim terminem jest też nazywany jego sprzeciw wobec proroka Jeremiasza w Drugiej Księdze Kronik (36, 13). Także w podeportacyjnym przekazie reformacyjnym Ezdrasza – Nehemiasza, w liście – donosie do Artakserksesa, jest odnoszący się do Jerozolimy termin aramejski mārā'ē'tā', który określa Jerozolimę jako buntownicze miasto (Ezd 4, 12. 15; zob. też Ez 2, 3: „oni i ich przodkowie buntowali się”). Termin merī zaś, także związany z buntem, jest już częsty w Biblii Hebrajskiej (18 razy). W tradycjach historycznych najczęściej odnosi się do Izraela bądź jego części, jako synów buntu (buntowników), na przykład w Księdze Liczb (17, 25). W Pierwszej Księdze Samuela (15, 23) merī użyte zostało w sensie pozytywnym jako protest przeciw praktykom wróżbiarstwa, które miały rangę grzechu (hatta't): „bo grzech wróżbiarstwa jest buntem (merī)”. Wróżbiarstwo przedstawione jest jako grzech w kontekście bałwochwalstwa, czyli sprzeciwu wobec wyłączności Boga przymierza. Bardzo podobne znaczenie mają czasowniki bāgad (działać w skrytości, dopuszczać się zbrodni) i sārar (trwać w uporze, opierać się). Tradycja mądrościowa rzadko używa pojęcia mered, zawsze jednak w zgodzie z jego podstawowym rozumieniem: „Zły/buntownik (mēri) szuka jedynie buntu” (Prz 17, 11).

d) ‘āmāl

Księga Izajasza zawiera jeszcze jeden termin, uznawany za przynależący do grupy określeń hamartologicznych – ‘āmāl: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili krzywdzące (‘āmāl) przepisy” (Iz 10, 1). Tutaj ‘āmāl jest pojmowane w kontekście moralnym jako nieprawe działanie prawodawców, którzy w ten sposób krzywdzą człowieka. Taki zabieg prorok piętnuje szczególnie poprzez wyrażenie: biada. Prorok Habakuk zestawia ‘āmāl paralelnie ze złem i pojmuje go w kategoriach moralnych, jako nieprawość (Ha 1, 13). Jeremiasz także używa tego określenia: „Po co wyszedłem z łona matki? Czy żeby oglądać nędzę (‘āmāl) i utrapienie...?” (Jr 20, 18). Wypowiedź ta ma charakter wybitnie mądrościowy, choć u Jeremiasza jawi się jako niezawinione, bolesne doświadczenie, które wynika z pełnionej funkcji proroka Izraela. Takie trudne doświadczenie można rozumieć jako szczególny udział proroka we wspólnotowym przeżywaniu przez naród konsekwencji (kary) za swą niewierność wobec przymierza i samego Boga. W sapiencjalnej tradycji biblijnej ‘āmāl jest używany ze szczególną predylekcją. Księga Hioba wielokrotnie ‘āmāl aplikuje do poczucia nieszczęścia i udręki, które płyną z doświadczenia, zwłaszcza dotkliwego, trudów życia. Kohelet jako ‘āmāl traktuje dobra zgromadzone w życiu, moźół i trud oraz wszelkie paradoksy którymi życie zaskakuje człowieka. Wszystko to jest ‘āmāl, rozumiane w znaczeniu konsekwencji samego faktu istnienia. W refleksji mędrców ‘āmāl jawi się niemal jak konieczne doświadczenie zła, które stanowi nieodzowny koszt życia. Można postawić tutaj tezę, że refleksja ta nie ogranicza się wyłącznie do przeżyć egzystencjalnych, ale swoją inspirację znajduje w interpretacji Księgi Rodzaju, z jej opisem rajskiego upadku i jego konsekwencji.

e) šegāgāh

W kręgu hamartologii biblijnej mieści się jeszcze określenie šegāgāh – pobłądzenie (pomyłka), coś nieświadomie uczynionego. Termin ten w większości odnosi się do nieświadomego błędu popełnionego przez kapłanów w czasie sprawowania liturgii. Może mieć też znaczenie

grzechu jako niezawinionej ignorancji, niedopatrzienia lub pomyłki¹⁴. Pojęcie *š'gāgāh* należy przede wszystkim do tradycji kapłańskiej, choć pojawia się także w Psalmach i w Księdze Hioba, również w znaczeniu winy moralnej. W Księdze Psalmów zawiera *šgg* w formie imiesłowu: „Błądziłem, zanim przyszło utrapienie” (119, 67). Hiob (Job 12, 16) wyraża przekonanie, że Bóg panuje zarówno nad błądzącymi (*šogēg*), jak i ma w rękę tych, którzy zwodzą innych, wprowadzają ich w błąd (*maš'geh*). Biblia Tysiąclecia daje przekład: „kłamcy”. Wydaje się, że autor świadomie rozróżnia tutaj dwie kategorie grzechu: grzech nieświadomego błędności i grzech wyprowadzania kogoś na manowce. Oba znaczenia wywodzą się z jednego rdzenia – *šgh*. Autor biblijny chyba nieprzypadkowo daje tak bliskożnaczące terminy. Drugie znaczenie, czyli wprowadzanie w błąd, ma w tekście hebrajskim formę imiesłowu w hifil. Oznaczać by to mogło subtelne wskazanie, że ktoś taki sam jest uprzednio wprowadzony w błąd, zwiedziony przez jakiś czynnik zewnętrzny. W takim zabiegu dostrzec trzeba zarówno geniusz literacki, jak też głębię subtelności moralnych.

Podsumowanie

Jakie konkluzje płyną z przedstawienia terminologii hamartologicznej obecnej w hebrajskiej Biblii w różnych jej tradycjach? Pierwsza jest taka, że rzeczywistość różnorodnego zła w prezentacji religijnej staje się grzechem. Jest nie tylko konkretnym aktem naruszającym konwencje o charakterze moralnym, opartym na najbardziej pierwotnym prawodawstwie narodu Izraela, ale raczej jest wykroczeniem przeciw idei tożsamości jako ludu przymierza. Ponadto grzech, jakkolwiek jest aktem indywidualnym, ma wymiar i skutki wspólnotowe – religijne i społeczne – socjalne. Ponieważ Stary Testament widzi naród Izraela jako lud przymierza, grzech staje się wykroczeniem przeciw Bogu przymierza. W swojej rodzajowości grzech identyfikowany jest jako indywidualny akt ludzki, ale kwalifikowany jako taki, staje się nim dopiero w przestrzeni zawartego przymierza (ujęcie teologiczne) lub umowy społecznej

¹⁴ O znaczeniu *š'gāgāh* w tekstach kapłańskich zobacz rozprawę habilitacyjną: E. Gaß, *Asyl, Leviten und ein Altar: Eine literarhistorische Analyse von Josua 20–22*, Tübingen 2021, s. 121–132.

(ujęcie socjologiczne), czy obyczajowości (ujęcie kulturowe). Umiejscowiony jest jednak zawsze w relacji do Boga karzącego, ale i wzywającego do nawrócenia; do Boga, którego atrybutem jest miłosierdzie.

Narracje historyczne poprzez swoją terminologię uwydatniają hamartologię najczęściej w ujęciu kulturowym i liturgicznym, w przestrzeni obyczajowej bądź ceremonialnej. Tradycje prorockie terminologicznie przedstawiają w swojej diagnostyce realistyczną, zazwyczaj krytyczną ocenę stanu realizacji przymierza. Modlitwa Izraela w swojej terminologii widzi zło jako przewrotność i niegodziwość człowieka. Tradycje sapiencjalne dokonują refleksji antropologicznych, raczej stawiając pytania niż na nie odpowiadając. Namysł ten można określić mianem uniwersalizującej refleksji nad doświadczeniami życiowymi człowieka. Mędrcy Izraela są przekonani – i w tym przekonaniu są zgodni z mądrością starożytnego Bliskiego Wschodu – że „wszechświat nie jest polem bitwy, ale stworzeniem Boga i że rządzi nim kosmiczny porządek ustanowiony przez Boga”¹⁵.

Biorąc pod uwagę złożoność terminologiczną, adekwatną oceną może być myśl Marca Nobilego, wysnuta z hebrajskiej Księgi Koheleta, a rozwinięta w greckiej Księdze Mądrości:

Człowiek pozna zło, jeśli pozna siebie. Zło jest strefą cienia jego istoty, jego ciemną stroną [...] Ale zło nie jest tylko urojeniem mózgu; to chciwość, ucisk, egoizm, okrucieństwo, głupota; a przede wszystkim bezbożność, bo jest antyboską siłą, która przeczy światłu prawdy i systematycznie próbuje je przytłoczyć¹⁶.

Bibliografia

- Berry G. R., *The Ethical Teaching of the Old Testament*, “The Biblical World” 21 (1903) No. 2, s. 108–114.
- Carroll M. D., *Ethics in Old Testament Theologie: Theological Significance and Modern Relevance*, w: *Hearing the Old Testament: Listening for God’s Ad-*

¹⁵ T. Römer, *The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible*, w: *Die Wurzel allen Übels*, eds. F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, Tübingen 2014, s. 55 (*Ratio Religionis Studien*, 3).

¹⁶ M. Nobile, *Teologia dell’Antico Testamento*, Torino 1998, s. 221.

- dres, eds. C. G. Bartholomew, D. J. Beldman, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 239–251.
- Childs B., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.
- Czekalski R., *Biblijna inspiracja chrześcijańskiej moralności*, „*Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża*” 29 (2011), s. 293–310.
- Eckart O., *The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Testament*, w: *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, III/2: The Twentieth Century*, ed. by M. Saebö, Göttingen 2015, s. 595–621.
- Gaß E., *Asyl, Leviten und ein Altar: Eine literarhistorische Analyse von Josua 20–22*, Tübingen 2021.
- Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.
- Römer T., *The Origin and the Status of Evil According to the Hebrew Bible*, w: *Die Wurzel allen Übels*, eds. F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, Tübingen 2014, s. 53–66 (*Ratio Religionis Studien*, 3).
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008.
- The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, ed. by D. Noel Freedman, New York 1992.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, red. naukowa wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
- Zemek G. J., *A Biblical Theology of the Doctrines of Sovereign Grace*, Eugene 2005.


Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

egidiusz@wp.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-6947-8593>

Aktualność charyzmatu franciszkańskiego w przepowiadaniu papieża Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.26306>

Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM – dr nauk teologicznych, prezbiter, homileta, członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich, wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Bernardynów w Kalwarii Żebrzydowskiej.

Article history • Received: 15 Feb 2022 • Accepted: 15 Jun 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Current Relevance of Franciscan Charisma in the Pope Francis' preaching

Presentation of the current relevance of franciscan charisma in Pope Francis' preaching is the aim of this article. The franciscan spirituality and the Pope Bergoglio's teaching are very extensive issues. Identification of all the common points would require more comprehensive study. In the paper there was made a summary of the most important facts and statements of Pope that confirms his fascination with Saint Francis from Assisi. The fact that living 800 years after the saint's death, the Pope chooses St. Francis for his patron and often reminds his person and his words, showing it as a valuable guidance for a contemporary man, indicates constant relevance of franciscan charisma.

Keywords: St. Francis from Assisi, Pope Francis, franciscan charisma

Abstrakt

Aktualność charyzmatu franciszkańskiego w przepowiadaniu papieża Franciszka

Artykuł stawia sobie za cel ukazanie aktualności charyzmatu franciszkańskiego w nauczaniu papieża Franciszka. Zarówno duchowość franciszkańska, jak i nauczanie papieża Bergoglio stanowią zagadnienia bardzo obszerne. Wskazanie wszystkich punktów wspólnych wymagałoby o wiele obszerniejszego opracowania. W tekście dokonano zestawienia najistotniejszych faktów i wypowiedzi papieża, które potwierdzają jego fascynację osobą św. Franciszka z Asyżu. Fakt, iż papież, żyjący 800 lat od czasów posługi św. Franciszka, obiera go jako patrona, wielokrotnie przywołuje jego osobę i słowa, ukazując je jako cenną wskazówkę dla współczesnego człowieka, świadczy o niezmiennej aktualności charyzmatu franciszkańskiego.

Słowa kluczowe: św. Franciszek z Asyżu, papież Franciszek, charyzmat franciszkański

Bez wątpienia Franciszek z Asyżu, człowiek, który zakończył swoje ziemskie życie bez mała osiemset lat temu, jest świętym ciągle aktualnym i ponadczasowym¹. Nieustannie pojawiają się w Kościele ludzie i grupy osób, które zachwycone spojrzeniem Franciszka na Chrystusa, Jego Ewangelię i jej miejsce w życiu człowieka pragną iść jego śladem, a raczej wraz z nim iść śladem Chrystusa. W gronie osób pozostających pod urokiem i wpływem Biedaczyny w naszych czasach pozostaje Ojciec Święty Franciszek.

Czym jest charyzmat? Jedna z definicji określa go jako „dar nadprzyrodzony, którego Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełnienia określonej służby we wspólnocie Ludu Bożego”². Przez charyzmat franciszkański można więc rozumieć nadprzyrodzony dar rozumienia Boga, świata i człowieka, który otrzymał Biedaczyna z Asyżu, by wypełnić powierzona mu przez Boga misję. Celem niniejszego opracowania jest przywołanie wybranych wypowiedzi Ojca Świętego potwierdzających, iż dostrzega on aktualność charyzmatu franciszkańskiego i przypomina o niej adresatom swojego przepowiadania.

1. Wybór imienia i jego konsekwencje

Należy podkreślić, że sam wybór imienia „Franciszek”, którego 13 marca 2013 roku dokonał kard. Jorge Mario Bergoglio, nie był kwestią przypadku. Papież podkreśla to słowem i czynem. Nie ma on jednak związku z pochodzeniem rodziny przyszłego namiestnika Chrystusa, choć 17 marca 2013 roku, podczas rozważania przed modlitwą Anioł Pański na placu św. Piotra, papież Franciszek przyznał, że wybór tego imienia umacnia jego więzy z włoską ziemią poprzez pochodzących z Włoch jego przodków³. Podczas spotkania z dziennikarzami, trzy dni po wyborze, w auli Pawła VI, Ojciec Święty nawiązał do dyskusji związanych z wybranym przez niego imieniem. Przyznał, że początkowo nie dla wszystkich było jasne, o którego Franciszka chodzi: Franciszka Ksawerego, Franciszka

1 P. Anzulewicz, F. H. Lipiński, *Ewangelia rozświetliła jego życie. Święty Franciszek z Asyża i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998, s. 13.

2 L. Stachowiak, *Charyzmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 92–93.

3 *Herb i motto Papieża Franciszka*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 17.

Salezego czy Franciszka z Asyżu. Wyjaśnił, jak doszło do tego wyboru. Podczas konklawe, siedzący obok niego przyjaciel, kard. Claudio Hummes⁴, franciszkanin, powiedział do niego: „Nie zapominaj o ubogich, nie zapominaj o ubogich”. Papież wyjaśniał:

Te słowa [...] „ubodzy, ubodzy”. Potem od razu, w odniesieniu do ubogich, pomyślałem o Franciszku z Asyżu. Pomyślałem też o wojnach [...]. A tymczasem Franciszek jest człowiekiem pokoju. I stąd wzięto się imię w moim sercu: Franciszek z Asyżu, który jest dla mnie człowiekiem ubóstwa, człowiekiem pokoju, kochającym stworzenie i strzegącym go [...]. On jest człowiekiem dającym nam tego ducha pokoju, człowiekiem ubogim⁵.

W czasie audiencji dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej 22 marca 2013 roku, wyjaśniając motywy, które kierowały nim podczas wyboru imienia, Franciszek po raz kolejny podał jego uzasadnienie. Pierwszym argumentem było umiłowanie przez Świętego z Asyżu ludzi ubogich. Papież zaznaczył, że chodzi nie tylko o ubóstwo materialne, ale także duchowe, które dotyka również mieszkańców krajów postrzeganych jako bogate. Jako drugi argument podał umiłowanie przez św. Franciszka pokoju. „Franciszek z Asyżu mówi nam: działajcie na rzecz budowania pokoju” – stwierdził. Dalej wyjaśniał, że jako pontifex chce budować mosty – z Bogiem i między ludźmi. W tym kontekście podkreślił wolę dialogu z islamem, mówiąc:

Ważne jest zintensyfikowanie dialogu między różnymi religiami. Myślę przede wszystkim o dialogu z islamem i bardzo cenna jest dla mnie obecność na Mszy św. inaugurującej moją posługę tak wielu przedstawicieli władz świeckich i religijnych świata islamskiego⁶.

4 Hummes Cláudio — ur. 1934, kardynał, franciszkanin, emerytowany prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, od 2001 roku kardynał, emerytowany arcybiskup São Paulo w Brazylii, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/documentation/cardinali_biografie/cardinali_bio_hummes_c.html (06.09.2021).

5 Franciszek, Kościół ubogi i dla ubogich. Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 16.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 12.

6 Franciszek, Działajcie na rzecz budowania pokoju. Przemówienie podczas audiencji dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 22.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 27.

Jako trzeci argument przywołał szacunek dla „całej rzeczywistości stworzonej”, którego uczy Biedaczyna.

Na fakt, iż papież pozostaje wierny fascynacji osobą Franciszka z Asyżu wskazują ogłaszane przez niego dokumenty, których już same tytuły przywołują franciszkańskie skojarzenia. W 2020 roku ogłoszona została encyklika *Fratelli tutti*. Jej pierwsze słowa odwołują się wprost do słów św. Franciszka zawartych w dokumencie noszącym tytuł *Napomnienia*⁷. Papież stwierdza, że do napisania tej encykliki poświęconej braterstwu i przyjaźni społecznej zainspirował go św. Franciszek, który „wszędzie rozsiewał pokój i podążał u boku ubogich, opuszczonych, chorych, odrzuconych, ostatecznych”⁸. Encyklikę *Laudato si'*⁹ rozpoczął cytatem z *Pieśni słonecznej* św. Franciszka, w której Biedaczyna ziemię nazwał matką i siostrą. Już na pierwszych stronach papież zaznaczył, że nie chce pisać tej encykliki bez odwołania się do pięknego i motywującego przykładu Świętego z Asyżu: „Przyjąłem jego imię jako przewodnika i inspirację w chwili mojego wyboru na Biskupa Rzymu”. Nazywa go „patronem ekologii integralnej, przeżywanej z radością i autentycznością”¹⁰. Aż trzykrotnie wspomina Franciszka po imieniu w swojej adhortacji *Gaudete et exultate*¹¹. W skierowanej głównie do młodych adhortacji *Christus vivit*, stawiając przed oczyma odbiorców młodych świętych, przywołuje postać Biedaczyny. Pisze, że usłyszał on Boże wezwanie „będąc młodym i pełnym marzeń człowiekiem”¹².

2. Zachwył słowem Boga

Przyczyn podobnego postrzegania Boga i Jego stworzenia przez św. Franciszka i papieża Bergoglio należy szukać przede wszystkim w podobnym podejściu do słowa Bożego. Papież Franciszek podczas audien-

7 Napomnienie 6, 1. Zob. Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, w: *Źródła franciszkańskie. Piśma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, red. R. Prejs, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 199–200.

8 Franciszek, *Fratelli tutti*, 2.

9 Franciszek, *Laudato si'*, 1.

10 Franciszek, *Laudato si'*, 10.

11 Franciszek, *Gaudete et exultate*, 46, 100, 127.

12 Franciszek, *Christus vivit*, 52.

cji generalnej 27 stycznia 2021 roku powiedział: „Chrześcijanie tak bardzo utożsamiają się ze Słowem, że nawet gdyby spłonęły wszystkie Biblie świata, można by jeszcze ocalić ich «kalkę» na podstawie śladu, jaki zostawiło w życiu świętych”¹³. Z całą pewnością w ścisłej czołówce chrześcijan noszących w sobie ową kalkę czy wręcz będących kalką słowa Bożego znajduje się Biedaczyny z Asyżu, który w Ewangelii odczytał sens i treść swojego życia. Księgę tę uczynił także regułą zakonu, któremu dał początek. Pierwotna reguła składała się głównie z fragmentów Ewangelii, gdyż Franciszek nie widział potrzeby tworzenia nowego prawodawstwa, czegoś poza Ewangelią. Jego biografowie piszą, że po przełomowym spotkaniu ze słowem Bożym, Ewangelia przestała być dla niego księgą, a stała się osobą, „którą należy kochać i której mocno należy wierzyć”¹⁴. W księdze tej szukał światła będąc pewnym, że w niej spotyka Chrystusa, Jego naukę i Jego wolę.

Słowo Boże dla św. Franciszka nie było jedynie pięknym tekstem, którym można się przez chwilę zachwycić, a potem wrócić do codzienności. Widział w nim wskazówki, które jak najszybciej należy wprowadzić w życie. Taka postawa niejednokrotnie wprawiała w zakłopotanie tych, którzy słowo Boże chcieli nadmiernie interpretować, naginać do własnych potrzeb i możliwości. Franciszek z Asyżu był przekonany, że tylko życie Ewangelią jest w stanie pociągnąć innych ku Chrystusowi. Jeden z kardynałów następującymi słowami miał relacjonować życie Biedaczyny papieżowi Innocentemu III: „Spotkałem człowieka nadzwyczajnych cnót, który chce żyć według ideałów świętej Ewangelii i zachowywać w całej rozciągłości doskonałość podaną w Ewangelii”. Ów kardynał stwierdził także, że Franciszek starał się zachowywać Ewangelię „co do litery przez całe swoje życie”¹⁵.

Wiele gestów papieża Franciszka, odbieranych przez niektórych jako ostentacyjne czy nie do końca zrozumiałe jest właśnie próbą życia Ewangelią co do litery. 20 stycznia 2020 roku, wyjaśniając fragment Pierwszej Księgi Samuela (15, 16–23), stwierdził: „Tyle razy interpretujemy po swo-

¹³ Franciszek, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 27.01.2021, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 42 (2021) nr 2, s. 24.

¹⁴ G. Montorsi, Franciszek nauczycielem życia. Według przekazu źródeł franciszkańskich, Kraków 2003, s. 72.

¹⁵ G. Montorsi, Franciszek nauczycielem życia, s. 77.

jemu Ewangelię i słowo Boże. Tymczasem wola Boża jest jasna i wyraża się w biblijnych przykazaniach oraz poprzez działanie Ducha Świętego w sercu”¹⁶. Papież niejednokrotnie zaskakuje dosłownym traktowaniem Ewangelii. Kardynał Konrad Krajewski dzieląc się swoimi spostrzeżeniami na ten temat stwierdza, że tym, co często zaskakuje ludzi z otoczenia papieża jest fakt, że on „robi dokładnie to, co Jezus i mówi dokładnie to, co Jezus”. Wyjaśnia: „Jestem pewny, że papież radykalnie żyje Ewangelią. To jest czysta Ewangelia”¹⁷. Papież, zachęcając do czytania Biblii ludzi młodych zaświadczył, że księga ta zajmuje szczególnie miejsce w jego życiu:

Bardzo kocham moją starą Biblię, która towarzyszyła mi przez połowę życia. Była świadkiem moich największych radości i bywała też mokra od moich łez. Jest moim najdroższym skarbem. Żyję nią i nie oddałbym jej za nic w świecie¹⁸.

Wierne życie słowem Bożym papież postrzega także jako fundamentalną formę apostołstwa. Wzywając wiernych, z którymi spotkał się w bazylice św. Pawła za Murami 14 kwietnia 2016 roku do tego, by stawiali sobie pytanie o to, jak swoją wiarą świadczą o Chrystusie, przywołał radę, którą Franciszek z Asyżu miał dać swoim braciom: „Głoście Ewangelię, jeśli trzeba, również słowami. Głosić życiem, świadectwem”. Wyjaśniał: „Brak spójności u wiernych i pasterzy między tym, co mówią a tym, co czynią, między słowami a sposobem życia podważa wiarygodność Kościoła”¹⁹. Papież mówi o potrzebie wiarygodnych świadków, którzy Ewangelię ukazywaliby życiem, a także słowem. Ta kolejność, jak już wspomniano, nie jest przypadkowa²⁰.

16 Franciszek, *Chrześcijanin jest posłuszny Słowu Pana*, <https://papiez.wiara.pl/doc/6118116.Chrzescijanin-jest-posluszny-Slowu-Pana> (01.09.2021).

17 K. Krajewski, *Zapach Boga*, Kraków 2019, s. 159–160.

18 *Czytać Biblię i żyć Biblią z papieżem Franciszkiem*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/wam_2017_ksiega_ognia_01.html (15.10.2021).

19 Franciszek, *Spójność między słowem a życiem*. Homilia podczas wizyty w bazylice św. Pawła za Murami, 14.04.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 6, s. 19.

20 Franciszek, *Potrzebny jest tlen Ewangelii*. Przemówienie podczas audiencji dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 14.10.2013, „Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 12, s. 18.

Kościół jest posłany, aby wszędzie rozbudzał nadzieję, zwłaszcza tam, gdzie jest stłumiona przez trudne warunki życiowe, niekiedy nieludzkie, tam, gdzie nadzieja nie oddycha, dusi się. Potrzebny jest tlen Ewangelii²¹.

Święty Franciszek rozważając życie Zbawiciela opisane na kartach Ewangelii szczególną uwagę poświęcał tajemnicy Wcielenia Syna Boga. Chcąc, aby słowa Biblii opisujące tę tajemnicę stały się dla człowieka bardziej zrozumiałe, wręcz namacalne, postanowił stworzyć w Greccio żywą ilustrację, która przerodziła się w tradycję budowania bożonarodzeniowej szopki. Papież Franciszek wyrażając podziw dla inicjatywy Biedaczyny i pochwalając zwyczaj budowania szopek napisał w 2019 roku bodaj jako pierwszy papież, specjalny dokument poświęcony „znaczeniu i wartości żłóbka” – list apostolski *Admirabile signum*²². Natomiast podczas audiencji generalnej 18 grudnia 2019 roku, nawiązując do swojej wizyty w Greccio, powiedział, że zwyczaj budowania szopek pozwala wnieść Ewangelię do domów, szkół, miejsc pracy, szpitali, więzień, miejsc publicznych. Zwyczaj ten przypominający o tajemnicy wcielenia nazwał „celebrowaniem bliskości Boga”. Podkreślił, że szopki są zaproszeniem do zatrzymania się i kontemplacji, a lokalne elementy wpisane w szopkę (krajobrazy, figurki przedstawiające przedstawicieli poszczególnych zawodów) przypominają, że Jezus przychodzi do życia człowieka tam, gdzie on żyje²³.

3. Wartość ewangelicznego ubóstwa

Kolejnym punktem, w którym papieskie nauczanie ukazuje aktualność charyzmatu franciszkańskiego jest temat ubóstwa. Chodzi tu zarówno

21 Franciszek, *Potrzebny jest tlen Ewangelii*. Przemówienie podczas audiencji dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 14.10.2013, „Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 12, s. 19.

22 Franciszek, *List apostolski Admirabile signum o znaczeniu i wartości żłóbka*, 01.12.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20191201_admirabile-signum.html (16.09.2020).

23 Franciszek, *Czego uczy nas szopka bożonarodzeniowa?* Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 18.12.2019, „Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 1, s. 16–17.

o dostrzeżenie wartości ewangelicznego ubóstwa, jak i okazanie należnego szacunku ludziom ubogim.

„Och, jakże bardzo chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich”²⁴. Te słowa wypowiedziane przez papieża u progu pontyfikatu stanowią wyjaśnienie wielu gestów, które wykonywał on w kolejnych miesiącach i latach swojej posługi. Już podczas inauguracji pontyfikatu zauważono, że szczególne miejsca przeznaczone dla uczestników wydarzenia zarezerwowane były właśnie dla ubogich. Jak odnotowano, mieli oni miejsca nie tylko obok „możnych tego świata”, ale nawet bliżej papieża²⁵. Ten gest stał się zwiastunem wielu podobnych, które papież wykonał od dnia inauguracji swojego pontyfikatu.

Trudno nie znaleźć tu echa postawy Franciszka z Asyżu. Dobrowolny wybór ubogiego życia, którego dokonał, opierał się na pragnieniu wiernego naśladowania Chrystusa. Symboliczny gest oddania przez niego ziemskiemu ojcu otrzymanych od niego dóbr materialnych, otwiera w życiu Biedaczyny etap naznaczony rezygnacją z tego, co niekonieczne do życia i zbawienia. W dobrowolnym ubóstwie Franciszek z Asyżu odkrył wolność i radość. Uświadomił sobie, że pozwala ono łatwiej osiągnąć życie wieczne: skłania do poszukiwania i gromadzenia dóbr duchowych. Franciszek zapragnął uczynić ubóstwo fundamentem założonego przez siebie zakonu. Brat Tomasz z Celano w *Życiorysie drugim św. Franciszka* przywołuje następujące słowa Biedaczyny:

O ile bracia odsuną się do ubóstwa, o tyle świat odsunie się od nich, i będą szukać, a nie znajdą. A jeżeli utrzymają ubóstwo, panią moją, to i świat ich wykarmi, ponieważ zostali dani światu na zbawienie²⁶.

W ubogim stylu życia papież dostrzega możliwość lepszego dostrzeżenia troski Boga o człowieka. W czasie spotkania z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych 8 maja 2013 roku wyjaśniał, że ubóstwo

²⁴ Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich*. Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 16.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 13.

²⁵ *Ubdzy obok możnych — goście Papieża*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 20.

²⁶ Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 614.

praktykowane przez osoby idące za Chrystusem ma być przewyżczeniem egoizmu na rzecz ufności w Bożą Opatrzność; zrozumieniem, że to nie ludzkie środki powodują wzrost Królestwa Bożego, ale moc i łaska Pana działająca przez słabość człowieka²⁷.

Papież, podobnie jak św. Franciszek, jest świadom, że właściwie zrozumiane i praktykowane ubóstwo pociąga za sobą inne cnoty, np. pokorę, postawę służby i umiejętność dostrzegania nadprzyrodzonej godności człowieka dotkniętego ubóstwem. Ubóstwo pociąga za sobą postawę pokory, oderwania się od przesadnej troski o własne „ja” i skierowania się ku Bogu. Do wymownej sytuacji doszło 18 maja 2013 roku podczas czuwania modlitewnego z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych. Papież przypomniał uczestnikom spotkania skandującym z entuzjazmem jego imię, że najważniejszy jest Jezus: „Wszyscy krzyczeliście na placu: «Franciszek, Franciszek, papież Franciszek». A Jezus gdzie był? Ja bym wołał, żebyście wołali: «Jezus, Jezus jest Panem i jest właśnie pośród nas». Od tej chwili nie «Franciszek», ale «Jezus»”²⁸. Kolejnym owocem mądrze przeżywanego ubóstwa jest postawa służby. Odwiedzając prowadzony przez tercjarzy franciszkańskich szpital św. Franciszka z Asyżu w Rio de Janeiro w lipcu 2013 roku, papież przywołał historię nawrócenia Biedaczyny. Przypomniał, że w przełomowym momencie swojego życia Święty zrozumiał, że „nie rzeczy, posiadanie, bożki tego świata są prawdziwym bogactwem i dają prawdziwą radość, ale naśladowanie Chrystusa i służenie innym”²⁹. Podkreślił fakt, że przełomowym momentem w życiu Franciszka było spotkanie z trędowatym. Nawiązując do tego wydarzenia, dodał: „W każdym bracie i siostrze przeżywającym trudności bierzemy w objęcia cierpiące ciało

27 Franciszek, Droga adoracji i służby. Przemówienie podczas spotkania z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych, 08.05.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 7, s. 7–8.

28 Franciszek, Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim. Słowa wypowiedziane podczas czuwania modlitewnego z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, 08.05.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 7, s. 17.

29 Franciszek, Uczmy się brać w ramiona tych, którzy cierpią. Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Franciszka z Asyżu, 24.07.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 10, s. 15.

Chrystusa”³⁰. Zdaniem papieża, ewangeliczne ubóstwo przypomina, że nawet sprawowanie władzy jest służbą: „Nie możemy nigdy zapomnieć, że prawdziwa władza, na każdym poziomie, jest służbą, która swój świetlany szczyt osiąga na krzyżu”³¹.

Papież nie zawahał się odnieść Franciszkowego spojrzenia na ubóstwo do kwestii finansów i gospodarki. W przesłaniu wideo skierowanym do uczestników spotkania młodych ekonomistów w Asyżu³² 21 listopada 2020 roku zauważył, że Biedaczyna jest przykładem jak odrzucić teologię egoizmu i wybrać drogę daru. Powiedział:

Nie godzimy się na oddzielenie spraw ekonomicznych od tego, co ludzkie, rozwoju od cywilizacji, do której należy. Tym, co dla nas się liczy, jest człowiek, każdy człowiek, każda grupa ludzi, a także całą ludzkość³³.

Nie wszystkie jednak związane z ubóstwem gesty papieża należy odczytywać w kontekście franciszkańskim. Groziłoby to popełnieniem błędu nadinterpretacji. Już od pierwszych dni posługi Franciszka opinia publiczna zwróciła uwagę na skromne szaty liturgiczne, których używa podczas ceremonii, którym przewodniczy. Portal Wiara.pl opublikował tekst zatytułowany *Franciszek uczy ubóstwa*. Została w nim przytoczona wypowiedź Luciano Ghezzi, który od pół wieku prowadzi w Rzymie sklep z odzieżą dla księży i artykułami liturgicznymi. Miał on stwierdzić, że skoro „Franciszek używa ornatów, które kosztują tyle co koszula, czyli 60–70 euro, to wszyscy wokół niego ubierają się skromnie. Kościół się zmienia i wszyscy chcą kupować tanie rzeczy” – dodał³⁴.

30 Franciszek, *Uczmy się brać w ramiona tych, którzy cierpią*. Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Franciszka w Asyżu, 24.07.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 10, s. 15.

31 Franciszek, *Droga adoracji i służby*. Przemówienie podczas spotkania z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych, 08.05.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 7, s. 8.

32 Spotkanie miało odbyć się w Asyżu, ale z powodu pandemii odbyło się w formule online. Zob. Franciszek, *Przesłanie wideo do uczestników spotkania w Asyżu*, 21.11.2020, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 12, s. 9.

33 Franciszek, *Przesłanie wideo do uczestników spotkania w Asyżu*, 21.11.2020, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 12, s. 7.

34 Franciszek uczy ubóstwa, <https://papiez.wiara.pl/doc/2640071.Franciszek-uczy-ubostwa> (10.09.2021).

Błędem byłoby jednak szukanie uzasadnienia takiej postawy u św. Franciszka, który pozostając niedoścignionym wzorem ubóstwa i wyrzeczenia, w Pierwszym liście do kustoszów pisał:

Proszę was bardziej niż gdyby chodziło o mnie samego, o ile jest to stosowne i uważalibyście za pożyteczne, błagajcie pokornie duchownych, aby ponad wszystko czcili Najświętsze Ciało i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa [...]. Kielichy, korporały, ozdoby ołtarza i wszystko, co służy do Ofiary, niech będą kosztowne³⁵.

4. Troska o pokój

Bez cienia wątpliwości można powtórzyć za jednym ze znawców duchowości św. Franciszka, że Biedaczyna „funkcjonuje we współczesnej kulturze jako elokwentna i uniwersalna ikona rzecznika pokoju, a jego rodzinne miasto jako symboliczne miejsce ogólnoświatowego dialogu między religiami i kulturami”³⁶. Święty Jan Paweł II w orędziu na 23. Światowy Dzień Pokoju pisał, że Franciszek ukazał ważną zależność: „w pokoju z Bogiem możemy lepiej poświęcić się budowaniu pokoju z całym stworzeniem, który nie może istnieć bez pokoju między narodami”³⁷.

Święty Franciszek, jako wspomniana „ikona rzecznika pokoju”, stanowi źródło inspiracji także dla papieża Bergoglio, który wielokrotnie wzywał do modlitwy o pokój i podejmowania dzieł służących pokojowi. Uczynił to m.in. 8 września 2013 roku podczas rozważania przed modlitwą Anioł Pański. W wystąpieniu tym zaznaczył, że droga do pokoju jest długa i wymaga cierpliwości oraz wytrwałości³⁸. Przy tej samej okazji 9 listopada 2021 roku dążenie do pokoju papież obrazowo porównał do budowania mostów. Mówił, że ludzkość powinna pokonywać „granice

35 Franciszek z Asyżu, Pierwszy list do kustoszów, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 269.

36 A. Zając, *Troska o pokój według św. Franciszka z Asyżu*, „Polonia Sacra” 18 (2014) nr 1, s. 61.

37 *Duchowość św. Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13–14 listopada 1998 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łągownikach*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 77.

38 Franciszek, *Cierpliwie i wytrwale zabiegajmy o pokój*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 08.09.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 10, s. 9.

wrogości i obojętności”, na rzecz budowania mostów „porozumienia i dialogu”³⁹. Podkreśla, że pokój jest pewny i trwały tylko wtedy, gdy pielęgnuje go wiele rąk, a każdy kto podejmuje się pielęgnowania „drzewa pokoju” powinien pamiętać, że jego wzrost zależy od prawdziwego Rolnika, a więc od Boga⁴⁰.

Jako warunek niezbędny do budowania pokoju papież postrzega szacunek dla osoby ludzkiej. Podkreślił to m.in. w przemówieniu podczas spotkania z naczelnymi rabinami Izraela 26 maja 2021 roku. Mówił:

Budowanie pokoju wymaga przede wszystkim poszanowania wolności i godności każdej osoby ludzkiej, która jak wierzą podobnie żydzi, chrześcijanie i muzułmanie, jest stworzona przez Boga i przeznaczona do życia wiecznego⁴¹.

Zgłębiając nauczanie papieża Franciszka nietrudno dostrzec jego troskę o dialog między religiami. Odnosząc się do dialogu między chrześcijaństwem a islamem papież wprost odwołuje się do postaci św. Franciszka. W katechezie wygłoszonej 6 lutego 2019 roku, wspominając swoją podróż do Zjednoczonych Emiratów Arabskich i pobyt na Półwyspie Arabskim, mówił:

Opatrzność zechciała, by był to papież, który ma na imię Franciszek, 800 lat po wizycie św. Franciszka z Asyżu u sułtana al-Malika al-Kamila. Często myślałem o Franciszku podczas tej podróży: pomagało mi to podczas różnych momentów tej wizyty, które przeżywałem, zachowywać w sercu Ewangelię, miłość Jezusa Chrystusa; w moim sercu była Ewangelia Chrystusa, modlitwa do Ojca za wszystkie Jego dzieci, [...] modlitwa, ażeby dialog między chrześcijaństwem i islamem był czynnikiem o decydującym znaczeniu dla pokoju na świecie⁴².

³⁹ Franciszek, *Potrzebne są mosty, a nie mury. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 09.11.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 12, s. 51.

⁴⁰ Franciszek, *Pokój jest trwały, gdy pielęgnuje go wiele rąk. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej ROACO*, 26.06.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 7, s. 11.

⁴¹ Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich. Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela*, 26.05.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 6, s. 23.

⁴² Franciszek, *Dialog między chrześcijaństwem i islamem ma decydujące znaczenie dla pokoju na świecie. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej*, 06.02.2019,

Podczas katechezy wygłoszonej 3 kwietnia 2019 roku, po podróży do Maroka, ponownie podjął ten wątek. Stwierdził, że miał świadomość podążania śladami dwóch świętych: Franciszka z Asyżu i Jana Pawła II. Stawiając pytanie: „Dlaczego papież jedzie do muzułmanów”, odpowiedział:

Razem z muzułmanami wywodzimy się od jednego ojca – Abrahama. Dlaczego Bóg pozwala, by było tyle religii? On pozwolił na tę rzecz [...]. Lecz tym, czego Bóg chce, jest braterstwo między nami, a w sposób szczególny – i to było powodem mojej wizyty – z naszymi braćmi, synami Abrahama tak jak my, z muzułmanami⁴³.

5. Troska o stworzenie

Miłość Biedaczyny z Asyżu do świata stworzonego stanowi jeden z najczęściej przywoływanych przez hagiografów wątków jego życia. Niejednokrotnie motyw ten, tak wyraźnie obecny w literaturze franciszkańskiej, jest jednak nadmiernie akcentowany, prezentowany w sposób nie do końca zgodny z rzeczywistością czy ukazywany niemal jako główna cecha św. Franciszka. Tymczasem, jak zauważają znawcy tematu, „opiewanie piękna przyrody, choć miało miejsce, nie stanowiło dla Świętego głównego przesłania – ważniejsze okazuje się uwielbienie Boga jako Stwórcy i Ojca”⁴⁴. Bez wątplenia Biedaczyna dostrzegał w stworzeniu wartość wymagającą szacunku. Jego stosunek do świata stworzonego oddaje w pewnym stopniu przypisywany mu tekst zatytułowany *Pieśń słoneczna*⁴⁵. Nie znajdziemy w niej jednak naiwnego ani bałwochwalczego zachwyty stworzeniem, ale uwielbienie Tego, który wszystko stworzył.

Postrzeganie świata przyrody jako dzieła i daru Boga pociąga za sobą odpowiednią postawę: wdzięczność wobec Dawcy i uszanowania daru.

„L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 2, s. 11.

43 Franciszek, Bóg pragnie braterstwa między chrześcijanami i muzułmanami. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 03.04.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 4–5, s. 31.

44 R. Prejs, *Osoba i przesłanie św. Franciszka*, „Polonia Sacra” 18 (2014) nr 1, s. 21.

45 Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń*, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 345–349.

Elementy te wiele razy pojawiają się w wypowiedziach Ojca Świętego. Podczas mszy świętej na rozpoczęcie pontyfikatu 19 marca 2013 roku mówił, że człowiek jest powołany przez Boga do opieki nad „całą rzeczywistością stworzoną, pięknem stworzenia”, do poszanowania każdego Bożego stworzenia oraz środowiska, w którym żyje. Podkreślił, że mówi o tym Księga Rodzaju i przykład św. Franciszka⁴⁶. W innym miejscu wyjaśniał: „Rodzina ludzka otrzymała od Stwórcy wspólny dar: przyrodę. [...] Przyroda jest do naszej dyspozycji, a my jesteśmy powołani do odpowiedzialnego nią zarządzania”⁴⁷. Podczas audiencji generalnej 21 maja 2021 roku precyzował:

Stworzenie nie jest własnością, którą możemy rządzić według własnego upodobania, ani też własnością kilku nielicznych osób: stworzenie jest darem, jest cudownym darem, który dał nam Bóg, byśmy o niego dbali i wykorzystywali go dla dobra wszystkich, zawsze z wielkim szacunkiem i wdzięcznością. [...] Musimy dbać o świat stworzony, ponieważ jest darem, który dał nam Pan, jest prezentem od Boga dla nas; jesteśmy stróżami stworzenia. Kiedy wykorzystujemy świat stworzony, niszczymy znak miłości Boga⁴⁸.

O „wykorzystywaniu” świata mówił także do uczestników międzynarodowego zlotu „Euromoot 2019” 3 sierpnia 2019 roku. Zauważył, że ewangeliczna zasada „Dawajcie, a będzie wam dane” znajduje zastosowanie także w stosunku do świata stworzonego. Mówił: „Jeżeli będziemy go nadal wyzyskiwać, da nam straszliwą naukę. Już to widzimy. Jeżeli o niego zadbamy, będziemy mieli dom także jutro”⁴⁹.

46 Franciszek, Bądźmy „opiekunami” stworzenia. Homilia podczas mszy świętej na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 18.

47 Franciszek, Braterstwo podstawą pokoju i drogą do niego. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 1, s. 9.

48 Franciszek, Bóg przebacza, świat stworzony nie. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 21.05.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 6, s. 51.

49 Franciszek, Mapą naszego życia jest Ewangelia. Przemówienie do uczestników międzynarodowego zlotu „Euromoot 2019”, 03.08.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 9, s. 27.

Dostrzeganie dobra i piękna stworzenia, którego szczytem człowiek, jest według papieża „źródłem pogody i pokoju oraz sprawia, że chrześcijanin jest radosnym świadkiem Boga na wzór św. Franciszka z Asyżu”⁵⁰.

W adhortacji *Querida Amazonia* wśród czterech „marzeń” papież wymienia „marzenie ekologiczne”. Mówi o odnajdowaniu Boga w stworzeniu. Umożliwi ono otwarcie się ludzkiego serca „na Boga, który nie tylko stworzył wszystko, co istnieje, ale także dał nam siebie samego w Jezusie Chrystusie”⁵¹. Zrozumienie tych kwestii porównuje do procesu nawrócenia. O potrzebie „ekologicznego nawrócenia” pisał w orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2020 roku. Przypomniał, że ma ono doprowadzić do „nowego spojrzenia na życie” i do zrozumienia, że Stwórca, który dał nam ziemię, wzywa nas do „radosnej wstrzemięźliwości i do dzielenia się”. Nawrócenie to ma się zrealizować poprzez przekształcenie relacji z innymi ludźmi i innymi istotami żywymi i Stwórcą, który „jest źródłem wszelkiego życia”⁵².

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że Ojciec Święty Franciszek w swoim nauczaniu wielokrotnie przywołuje postać Biedaczyny z Asyżu i odwołuje się do jego sposobu postrzegania Boga, człowieka i świata. Myliłby się jednak ten, kto chciałby dostrzec w papieżu kopię, nowe wcielenie Biedaczyny. Franciszek pozostając wierny słowom zawartym w napisanej przez siebie adhortacji *Gaudete et exultate*, kroczy swoją drogą do świętości nie naśladowując bezrefleksyjnie czegoś, co „nie było dla niego pomyślane”⁵³. Z elementów charyzmatu franciszkańskiego korzysta w sposób przemyślany i dojrzały.

Czy zatem charyzmat franciszkański w przepowiadaniu papieża Franciszka jest aktualny? Najlepszą odpowiedź stanowią słowa prof. Giovanniego Marii Viana, byłego redaktora naczelnego *L'Osservatore*

50 Franciszek, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 21.05.2014, s. 51.

51 Franciszek, *Querida Amazonia*, 41.

52 Franciszek, *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2020, „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 41 (2020) nr 1, s. 6.

53 Franciszek, *Gaudete et exultate*, 11.

Romano, który niedługo po wyborze kardynała Bergoglio na Stolicę św. Piotra pisał, że imię, które wybrał nowy papież odnosi się do Franciszka z Asyżu, nazywanego przez współczesnych Drugim Chrystusem. Stwierdził z naciskiem, że jest ono „imieniem symbolicznym, utożsamianym z wartościami, których oczekują i za którymi tęsknią członkowie Kościoła i ludzie spoza wspólnoty”⁵⁴.

Bibliografia

- Anzulewicz P., Lipiński F. H., *Ewangelia rozświetliła jego życie. Święty Franciszek z Asyżu i jego dziedzictwo*, Gdańsk 1998.
- Duchowość św. Franciszka. Materiały z sympozjum odbytego w dniach 13–14 listopada 1998 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Łodzi Łagiewnikach*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001.
- Franciszek, *Gaudete et exultate*.
- Franciszek, *Fratelli tutti*.
- Franciszek, *Laudato si'*.
- Franciszek, Bądźmy „opiekunami” stworzenia. Homilia podczas mszy świętej na rozpoczęcie posługi Piotrowej, 19.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 18–19.
- Franciszek, Spójność między słowem a życiem. Homilia podczas wizyty w bazylice św. Pawła za Murami, 14.04.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 6, s. 18–19.
- Franciszek, Bóg przebacza, świat stworzony nie. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 21.05.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 6, s. 50–51.
- Franciszek, Dialog między chrześcijaństwem i islamem ma decydujące znaczenie dla pokoju na świecie. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 06.02.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 2, s. 11–12.
- Franciszek, Bóg pragnie braterstwa między chrześcijanami i muzułmanami. Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej, 03.04.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 4–5, s. 31–32.

54 G. M. Vian, *Imię i słowa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 13.

- Franciszek, *Czego uczy nas szopka bożonarodzeniowa?* Katecheza wygłoszona podczas audyencji generalnej, 18.12.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 1, s. 16–17.
- Franciszek, *Katecheza wygłoszona podczas audyencji generalnej*, 27.01.2021, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 42 (2021) nr 2, s. 22–24.
- Franciszek, *Braterstwo podstawą pokoju i drogą do niego*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 1, s. 4–10.
- Franciszek, *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2020, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 1, s. 4–7.
- Franciszek, *Christus vivit*.
- Franciszek, *Querida Amazonia*.
- Franciszek, *Mapą naszego życia jest Ewangelia*. Przemówienie do uczestników międzynarodowego zlotu „Euromoot 2019”, 03.08.2019, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 40 (2019) nr 9, s. 25–27.
- Franciszek, *Pokój jest trwały, gdy pielęgnuje go wiele rąk*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej ROACO, 26.06.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 7, s. 11–12.
- Franciszek, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*. Przemówienie podczas audyencji dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 22.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 25–27.
- Franciszek, *Potrzebny jest tlen Ewangelii*. Przemówienie podczas audyencji dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 14.10.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 12, s. 18–19.
- Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich*. Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 16.03.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 12–13.
- Franciszek, *Droga adoracji i służby*. Przemówienie podczas spotkania z przełożonymi żeńskich zgromadzeń zakonnych, 08.05.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 7, s. 7–9.
- Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*. Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26.05.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 6, s. 23–24.

- Franciszek, *Uczmy się brać w ramiona tych, którzy cierpią*. Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Franciszka z Asyżu, 24.07.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 10, s. 15–16.
- Franciszek, *Przesłanie wideo do uczestników spotkania w Asyżu*, 21.11.2020, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 41 (2020) nr 12, s. 4–9.
- Franciszek, *Cierpliwie i wytrwale zabiegajmy o pokój*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 08.09.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 10, s. 8–9.
- Franciszek, *Potrzebne są mosty, a nie mury*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 09.11.2014, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35 (2014) nr 12, s. 51.
- Franciszek, *Kościół wychodzi naprzeciw wszystkim*. Słowa wypowiedziane podczas czuwania modlitewnego z okazji dnia ruchów, nowych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych, 18.05.2013, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 7, s. 16–20.
- Franciszek z Asyżu, *Napomnienia*, w: *Źródła franciszkańskie*. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty, Kraków 2005, s. 193–206.
- Franciszek z Asyżu, *Pierwszy list do kustoszów*, w: *Źródła franciszkańskie*. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty, Kraków 2005, s. 269–270.
- Franciszek z Asyżu, *Pierwszy list do kustoszów*, w: *Źródła franciszkańskie*. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty, Kraków 2005, s. 269–270.
- Franciszek z Asyżu, *Pieśń słoneczna albo pochwała stworzeń*, w: *Źródła franciszkańskie*. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty, Kraków 2005, s. 345–349.
- Herb i motto Papieża Franciszka*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 17.
- Krajewski K., *Zapach Boga*, Kraków 2019.
- Montorsi G., *Franciszek nauczycielem życia*. Według przekazu źródeł franciszkańskich, Kraków 2003.

- Prejs R., *Osoba i przestanie św. Franciszka*, „Polonia Sacra” 18 (2014) nr 1, s. 7–23.
- Stachowiak L., *Charyzmat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 92–93.
- Tomasz z Celano, *Życiorys drugi świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty utrwalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, Kraków 2005, s. 551–730.
- Ubodzy obok możnych – goście Papieża*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 20.
- Vian G. M., *Imię i słowa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 34 (2013) nr 5, s. 13.
- Zajac A., *Troska o pokój według św. Franciszka z Asyżu*, „Polonia Sacra” 18 (2014) nr 1, s. 6.


ks. Giacomo Calore

Akademia Katolicka w Warszawie

calore.giacomo@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9590-4234>

Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera

 <https://doi.org/10.15633/ps.26307>

Ks. Giacomo Calore – wyświęcony w 2018 roku, uzyskał tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (obecnie: Akademia Katolicka w Warszawie). W 2019 roku zdobył I nagrodę w „Konkursie na najlepszą pracę magisterską” (Fundacja „Pro Futuro Theologiae”). W październiku 2021 roku rozpoczął studia licencjackie oraz kształcenie w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w dziedzinie nauk teologicznych. Interesuje się chrystologią pierwszych soborów starożytnego Kościoła oraz chrystocentryczną antropologią Soboru Watykańskiego II.

Article history • Received: 19 Jun 2021 • Accepted: 24 Nov 2021 • Published: 30 Sep 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera

Sobór Chalcedoński orzekł, że Jezus Chrystus jest jedną Osobą (boską) w dwóch naturach, wprowadzając w ten sposób różnicę między pojęciami osoby i natury (ontologia dwupoziomowa). Odróżnienie to było jednak dosyć nowe w chrystologii. To wzbudziło sprzeciw wobec soboru u „umiarkowanych” monofizytów – zwolenników Cyryła, „mistrza” ortodoksji, którzy odrzucili ontologię dwupoziomową na rzecz kontrowersyjnej formuły chrystologicznej Aleksandryjczyka *mía phýsis*. W tym artykule, na podstawie głównie dzieła Aloisa Grillmeiera *Jesus der Christus*, autor omawia luki chalcedońskiego odróżnienia osoby od natury oraz niesatysfakcjonującą alternatywę opracowaną przez czołowego przedstawiciela monofizytów, Sewera z Antiochii. Jego nauczanie pozwoli wykazać, że prawdziwa przyczyna ich upartej obrony *mía phýsis* tkwi nie tyle w słabości definicji soborowej czy w autorytecie Cyryła, ile raczej leży u samych podstaw chrystologii *lógos-sárx*.

Słowa kluczowe: Sobór Chalcedoński, osoba, natura, tradycja, monofizytyzm umiarkowany

Abstract

The Unexplained Aspects of the Chalcedon Dogma and Reaction of the ‘Moderate’ Monophysitism in the 6th Century According to Alois Grillmeier

The Council of Chalcedon proclaimed that Jesus Christ is one (divine) Person in two natures thus differentiating concepts of person and nature (two-level ontology). This differentiation was quite new in Christology. This resulted in opposition against the Council by “moderate” Monophysites — followers of Cyril, the “master” of orthodoxy, who rejected two-level ontology in favour of his controversial Christological formula, *mía phýsis*. In this article, the Author, based mainly on *Jesus der Christus* by Alois Grillmeier, will discuss the lacks of the Chalcedonian differentiation of person and nature and the unsatisfactory alternative developed by the prominent representative of Monophysites, Severus of Antioch. His teaching will allow to show that the real reason for their persistent defense of *mía phýsis* was not the weakness of the Chalcedonian definition or Cyril’s authority by rather the very bases of *lógos-sárx* Christology.

Keywords: The Council of Chalcedon, person, nature, tradition, moderate Monophysitism

Sobór Chalcedoński (451) stanowi kamień milowy na drodze do pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa, ponieważ, jak twierdzi Alois Grillmeier, był syntezą wszystkich wcześniejszych debat chrystologicznych¹. Aby położyć kres ówczesnym sporom, wierni tradycji ojcowie soborowi wyznali po raz kolejny wiarę Kościoła w Zbawiciela *vere Deus et vere homo* oraz za pomocą pojęć, które już wcześniej weszły do dyskursu teologicznego: osoba (*prósopon*, *hypóstasis*) i natura (*ousía*, *phýsis*). Ojcowie jednak wykorzystali te pojęcia w sposób nowy, inny niż wcześniej², co wzbudziło sprzeciw tzw. „umiarkowanych” monofizytów, którzy uważali definicję soborową za naruszenie prawowiernej tradycji chrystologicznej, wyrażonej przez „mistrza” ortodoksji, Cyryla Aleksandryjskiego. W tym artykule autor zamierza śledzić pierwszą fazę reakcji na Sobór Chalcedoński w VI wieku zgodnie z analizą, którą Grillmeier przeprowadza w swoim imponującym dziele *Jesus der Christus*³. Punktem wyjścia będzie zatem omówienie słabości wyznania Chalcedonu, żeby następnie przejść do badania nauczania najważniejszego przedstawiciela monofizytów, Sewera z Antiochii, które pozwoli ukazać prawdziwą – według Grillmeiera – przyczynę odrzucenia przez nich soboru, kryjącą się za rzekomą wiernością wobec autorytetu Aleksandryjczyka.

1. Trudności po Soborze Chalcedońskim – między tradycją a nowością

Do ułożenia wyznania wiary na Soborze Chalcedońskim w roku 451 przyczyniły się dwie herezje związane z ówczesnymi słynnymi szkołami teologicznymi Aleksandrii (nurt *lógos-sárx*) i Antiochii (nurt *lógos-ánthropos*), odpowiednio monofizytyzm Eutychesa i nauka Nestoriusza. Debatę między tymi dwiema szkołami Grillmeier obszernie omawia we

¹ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1.2: *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, trad. italiana, a cura di E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982, s. 965.

² Zdaniem Grillmeiera, ojcowie niekoniecznie mieli pełną świadomość wagi swojej decyzji: zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, s. 966–967.

³ Dla tego artykułu wykorzystaliśmy przekład dzieła na język włoski: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Dane poszczególnych tomów znajdują się w przypisach.

wspomnianym dziele⁴. Ojcowie soborowi w Chalcedonie nie chcieli jednak stworzyć nowego *Symbolum*⁵. Pod naciskiem cesarza Marcjana zgodzili się ostatecznie na nowe sformułowanie chrystologiczne, mające na celu jedynie wyjaśnienie wyznania nicejskiego⁶, i to w zgodzie z soborem w Efezie z 431 roku (który zresztą zabronił dodawać czegokolwiek do Symbolu Nicejskiego), z nauczaniem Cyryła (zawartym głównie w jego listach do Nestoriusza) i z *Tomus ad Flavianum* Leona⁷. Wierność tradycji była niezbędnym drogowskazem dla ojców i ta właśnie wierność, jak pisze Grillmeier, została później podana w wątpliwość przez przeciwników soboru⁸.

1.1. Symbol wiary: odróżnienie „hypóstasis” od „phýsis” w chrystologii

Tekst wyznania chalcedońskiego brzmi następująco:

(1) Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, (2) doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, „we wszystkim nam podobny oprócz grzechu”, przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. (3) Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, (4) należy wyznawać w dwóch naturach: bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, (5) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób,

4 Aby pogłębiać przebieg sporów, zobacz w szczególności: A. Grillmeier, *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia* (451), s. 607–629, 779–881.

5 Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „WIEŹI”, Warszawa 2005, s. 346.

6 Por. C. Schönborn, *Bóg zesała Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002, s. 163.

7 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 955; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, s. 347.

8 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 970–972.

ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczał i co przekazał nam Symbol Ojców⁹.

Bernard Sesboüé pisze, że „chalcedońska definicja chrystologiczna jest niewątpliwie najsłynniejsza ze wszystkich definicji dogmatycznych”¹⁰. Grillmeier komentuje ją w oparciu o analizę jej powstania i struktury, zawartą w wybitnym studium André de Halleux¹¹. Dla celów niniejszego artykułu ograniczymy się do poniższych uwag, aby następnie przejść do najważniejszych trudności, które zdaniem Grillmeiera stały u podstaw późniejszych sporów:

a) struktura wyznania odpowiada w gruncie rzeczy źródłom, od których wychodzili ojcowie soborowi¹²: w pierwszej części (1), „jeden i ten sam Syn” jest wyrażeniem wprost wziętym ze sformułowań Cyryla zawartych w listach do Nestoriusza; drugi człon (2) pochodzi niemal dosłownie z Aktu unii z 433 roku po soborze efeskim w 431 roku, który cieszył się równowagą między szkołą aleksandryjską a antiocheńską, co podkreślają naprzemienne twierdzenia o bóstwie i o człowieczeństwie Pana (warto zauważyć podkreślenie o „duszy rozumnej” przeciw nauce Apolinarego); po wzmiance o jedności w Chrystusie (3), czwarta część (4) niejako wyjaśnia to, co wcześniej napisano poprzez wkład teologiczny Leona i Cyryla: pomiędzy stwierdzeniami „w dwóch naturach” i „cechy właściwe obu natur”, pochodzącymi niewątpliwie z Tomus, umieszczone są słynne cztery przysłówki – bez zmieszania, bez zmiany, bez podzie-

9 Sobór Chalcedoński, *Definitio fidei*, w: Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 223.

10 B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 358 (*Historia Dogmatów*, 1).

11 Na temat wyznania wiary soboru André de Halleux napisał w 1976 roku artykuł, który pojawił się w dwóch częściach w pierwszych dwóch numerach czasopisma tego samego roku: A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 1, s. 3–23; A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 2, s. 155–170.

12 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958–963.

lenia i bez rozłączenia – pochodzące głównie z listów Cyryla¹³. Tłumaczą one poprawny związek bóstwa i człowieczeństwa Zbawiciela względem siebie, bądź to przeciwko monofizytyzmowi (Apolinarego i Eutychesa: bez mieszania, bez zmiany), bądź przeciwko nestorianizmowi (bez podzielenia i bez rozłączenia); wreszcie piąty człon (5) przedstawia słowa Cyryla „jedną hipostazę” obok antiocheńskiego *prósopon* (*persona* Leona), w celu ich utożsamienia¹⁴.

b) Ojcowie soborowi, zestawiając obok siebie ciąg cytatów Cyryla i Leona, starali się ukazać zgodność ich nauk¹⁵. W rzeczywistości, według Grillmeiera¹⁶, biskupi przyjęli naukę Leona – zwłaszcza „w dwóch naturach” – dopiero po ustaleniu jej zgodności z nauczaniem Cyryla. Aleksandryczyk bowiem w swoich listach również mówił o *duo phýseis* w Chrystusie, i to, aby zachować integralność Jego człowieczeństwa, bez którego nie mógłby nas odkupić¹⁷. Jest to istotny aspekt. Grillmeier przytacza w tej kwestii słowa de Halleux:

Ojcom w Chalcedonie nie chodziło o ustalenie zgodności Cyryla z Leonem, wręcz przeciwnie, o zgodność Tomus, jako ostatniego w tradycji, z kanonicznymi listami Cyryla, związanymi z soborem ekumenicznym w Efezie. Ten sposób myślenia odpowiada zstępującej hierarchii źródeł w Chalcedonie: symbol nicejski, symbol

13 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 958; zobacz na przykład s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistola XLV (Ad Succensum I)*, in: *Epistolae et variorum ad ipsum, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1859, col. 228–237 (Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 77)*; zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2004, s. 238–240.

14 Wyraz „jedna hipostaza” został wzięty z jego drugiego listu do Nestoriusza, gdzie Cyryl odrzuca przyjęcie jedynie pojęcia *prósopon*: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 962.

15 Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 361.

16 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 961nn; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 235–239.

17 Dłatego Cyryl uznawał w Jezusie obecność duszy duchowej: zob. s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistolae et variorum*, col. 45B, 109C, 179B, 241, 244D, 245A (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 77*); por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 160; A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 863, 965; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 228.

konstantynopolitański, listy Cyryla i Tomus Leona. Ortodoksję każdego wyznania rozpatrywano według jego wierności temu, co je poprzedziło¹⁸.

Ojcom bardzo zależało na ciągłości z już istniejącym *depositum fidei* i tylko na tej zasadzie uznali, że język diofizycki zawarty w Tomus¹⁹ nie odnosi się do dwóch podmiotów, lecz oznacza tylko dwie natury jedyne-go Zbawiciela, a zatem że papież przyjmuje – „jak Cyryl” – jedną realną podmiotowość Słowa u podstaw wcielenia (*mía hypóstasis*)²⁰. Chcieli przez to zażegnać niebezpieczeństwo jego zrozumienia w duchu nestorianizmu²¹; jednocześnie Grillmeier zauważa, że autorytet Cyryla, jego „duch”, cieszy się przez całe wyznanie nieporównywalną przewagą nad innymi autorami, co oznacza, że postać Cyryla jawiła się wtedy jako punkt odniesienia dla ortodoksji²².

c) Z drugiej strony, łacińska para *natura/persona* z Tomus Leona ułatwiła rozróżnienie pojęć *phýsis/ousía* od *hypóstasis/prósopon*²³. Wyjaśniono przy tym dwuznaczności innej formuły, którą Cyryl stosował w swoich pismach: „jedna natura Logosu wcielonego” (*mía phýsis tou Lógou sesarkoménu*)²⁴, ustalając, że *phýsis* i *hypóstasis* (*natura* i *osoba*) przynależą do dwóch różnych poziomów²⁵, gdyż przez pojęcie „natura” rozumie się tylko zasadę dwoistości w Panu, a przez pojęcie „osoba” – zasadę jedności²⁶. Z wyznania bowiem wynika, że jedynie na poziomie naturalnym znajdują się „cechy właściwe obu natur”, czyli podwójne

18 A. de Halleux, *La définition*, s. 162 (tłum. własne).

19 „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est” (Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum*, w: *Dokumenty*, s. 203); zob. W. Wojtasik, *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Uniwersytet — Theologicum, Warszawa 1936, s. 55–59 (*Warszawskie Studia Teologiczne*, 11).

20 Por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 234; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003, s. 298.

21 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 962–963.

22 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 965; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 235.

23 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 168; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 361.

24 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 168.

25 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985, s. 96.

26 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966.

proprietates, idiótes (jak: intelekt, wola, działanie)²⁷. Stąd hasło *mía phýsis* Cyryła należało interpretować wyłącznie jako *mía hypóstasis*²⁸. Dzięki tej łacińskiej „korekcji”, o charakterze antiocheńskim, potępiono monofizyckie rozumienie nauki Aleksandryjczyka dokonane przez Eutychesa²⁹.

d) „Ontologia dwupoziomowa”, czyli rozróżnienie płaszczyzn *phýsis*, *ousía* oraz *hypóstasis*, *prósopon*, pozwoliła łączyć w sposób harmonijny język chrystologiczny z językiem trynitarnym, do którego ojcowie kapadoccy wprowadzili to samo odróżnienie już pod koniec IV wieku³⁰. Był to dalszy krok w kierunku poszukiwania spójności z wcześniejszą tradycją teologiczną.

1.2. Ciągłość czy zerwanie z tradycją? Sprzeciw zwolenników Cyryla, „mistrza” ortodoksji, wobec soboru

„Jedna Osoba w dwóch naturach”: dzięki ontologii dwupoziomowej, zdaniem Grillmeiera, można było wreszcie przyjąć jedność bytu w Chrystusie (*mía hypóstasis*, *prósopon*) bez symbiozy dwóch natur w jednej (*dúo phýseis*, a nie *mía phýsis*)³¹. Celem ojców, jak napisaliśmy, nie było ostatecznie nic innego, jak tylko potwierdzenie prostej wiary Kościoła zawartej w kerygmacie od czasów apostołów³²: Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (dwie natury) jest jeden i ten sam, zarówno w swo-

²⁷ Zgodnie ze słowami Leona, „salva proprietate utriusque naturae”: Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis*, s. 200; por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 240.

²⁸ Dobrze to wyrażają słowa Epifaniusza z Perge, które Grillmeier przytacza w związku z interpretacją *symbolum Chalcedonu*: „Jest jedno i to samo powiedzieć: «jedność bez podziału dwóch natur» lub podkreślić «z dwóch natur». Ale nawet jeśli mówi się: «jedna natura Logosu», ale dodając «wcielonego», nie rozumie się czegoś innego, oznajmia się tę samą prawdę, tyle że w sposób bardziej elegancki” (A. Grillmeier, *Dall’età apostolica*, s. 971, tłum. własne).

²⁹ Por. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 327, 361.

³⁰ Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 91–96. Ojcowie kapadoccy starali się wyjaśnić tę ontologię przy debatach trynitarnych: por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 369.

³¹ Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 96; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 166.

³² Zob. C. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 162–163; A. Grillmeier, *Dall’età apostolica*, s. 968, 970–972; A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 94.

jej wewnętrznej postaci (jedno prósopon), jak i w swoim esse głębokim (jedna hypóstasis)³³.

Tu jednak Grillmeier dostrzega najważniejszy problem definicji z roku 451. O ile ojcowie soborowi odróżnili hipostazę od natury w celach kerygmatacznych, o tyle te greckie terminy nie nadawały się jeszcze do tego podziału na polu chrystologii³⁴. Grillmeier podkreśla, że do V wieku Nestoriusz, wielki antagonistą Cyryla Aleksandryjskiego, był o dziwo jednym z nielicznych autorów, którzy podjęli poważną próbę zbudowania systematycznej teorii wcielenia, wychodząc z klasycznej treści prósopon/hypóstasis i phýsis/ousía³⁵. Opierał się on na analizie ojców kapadockich, którzy starali się wcześniej określić treści tychże pojęć w trynitologii:

Nestoriusz „rozbił się” o nauczanie Grzegorza z Nyssy, który jako pierwszy spróbował zdefiniować dokładniej idee właściwe teologii trynitarnej, hypóstasis, prósopon oraz odpowiednio phýsis i ousía. Grzegorz był mocno pod wpływem filozofii [...] i określał pojęcie hipostazy według analizy stoickiej przedmiotu naturalnego [...]. *Ens concretum physicum* posiada najpierw „substancję nieokreśloną” [...], następnie dodaje mu się „wspólną właściwość” (np. człowieczeństwo) [...], oraz „właściwość partykularną”. I tak mamy *individuum*, „hipostazę”³⁶.

W ten sposób Grzegorz tłumaczył, że „hipostazę” boską stanowią „cechy indywidualne”, które „dodaje się” do jedyne (wspólnego) bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ogólnie, prósopon i hypóstasis danego bytu wynikają z uszczegółowienia poprzez kolejne idiótes (*proprietas*, cechy) danej phýsis/ousía³⁷. Twierdzi dalej Grillmeier:

33 Por. A. Milano, *Persona in teologia*, s. 169; A. de Halleux, *La définition*, s. 163.

34 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972 (tłum. własne); A. Milano, *Persona in teologia*, s. 173.

35 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972–973.

36 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93 (tłum. własne).

37 Zob. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 92–93; zob. C. Schönborn, *Bóg zesał*, s. 117–118; N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: mia ousía — tres hypostáseis*, „*Vox Patrum*” 23 (2003) t. 44–45, s. 223–227.

Grzegorz miał poprawną intuicję, że należało odróżniać ratio jedności od ratio różnicy [...] w Bogu [...]. Zasadniczym błędem było zbyt mocne przywiązanie do *phýsis* w definicji hipostazy³⁸.

Innymi słowy Grzegorz chciał rozróżnić dwa wymiary (osobowy i naturalny) w Bogu, jednak „jego” hipostaza (bycie osobą) okazała się szczególną cechą *phýsis/ousía*, znajdującą się *de facto* nadal na tym samym poziomie ontologicznym (naturalnym, istotowym)³⁹. To ten brak wyraźnej różnicy między *hypóstasis* a *phýsis*, według Grillmeiera, stał u podstaw systemów chrystologicznych szkoły antiocheńskiej (nurtu *lógos-ánthropos*), a także teologów szkoły aleksandryjskiej (nurtu *lógos-sárx*)⁴⁰. Stąd Eutyches, utożsamiając Osobę Logosu z naturą boską, był skłonny do zmieszania bóstwa z człowieczeństwem (*sárx*) w jedną naturę (*mía phýsis*). Z drugiej strony Nestoriusz, skupiając się na pełnym ludzkim *ánthropos* Jezusa, uznawał w Nim *dúo phýseis* i w konsekwencji *dúo hypóstaseis*. W wyznaniu zaś chalcedońskim orzeka się: „zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Idąc za ojcami kapadockimi, stwierdzenie to byłoby wyraźnie sprzeczne: mielibyśmy bowiem do czynienia w pierwszym zdaniu z dwiema kompletnymi naturami („bez zmieszania, bez zmiany”), a więc z dwiema hipostazami, a w drugim zdaniu z jedną tylko osobą, a zatem, domyślnie, z jedną naturą. Należy przyznać, że definicja soborowa, mimo wyszukanej zewnętrznej konkordancji językowej z nauką trynitarną, wcale nie była następstwem założeń filozoficznych ojców kapadockich⁴¹. To było coś zupełnie nowego, czego sami ojcowie soborowi nie doprecyzowali. Aczkolwiek szukali oni ciągłości z tradycją, z Cyrylem i Leonem na czele, w tym punkcie dokonali prawdziwego sko-

38 A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 93 (tłum. własne).

39 Dlatego Balthasar określa tę wizję jako „jednowymiarową”: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosti, Milano 2001, s. 182.

40 Apolinary, bowiem, był pierwszym autorem, który wprowadził do chrystologii pojęcie *hypóstasis* opracowane przez ojców kapadockich, oraz *phýsis i prósopon*: por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 652; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 156; por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Lublin 1959, s. 111.

41 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 972-973.

ku jakościowego, przekroczyli „wszystkie poprzednie próby spekulacji chrystologicznej”⁴².

Ten brak nowej treści dla pojęć odpowiadających ontologii dwupoziomowej był najsłabszą stroną definicji chalcedońskiej. To wzbudziło przeciwną reakcję, zwłaszcza zwolenników „mistrza” ortodoksji, Cyryla⁴³, czyli przedstawiciele chrystologii *lógos-sárx*. Wówczas jego autorytet, jak napisaliśmy, był powszechnie niemal niepodważalny, dzięki sławie, którą zdobył po potępieniu Nestoriusza na soborze efeskim (431)⁴⁴. Oni to oskarżali sobór właśnie o zerwanie z tradycją, mianowicie o zerwanie z prawowiernym nauczaniem Aleksandryczyka o Chrystusie, a dokładniej ze wspomnianą już formułą „jedna natura” Logosu wcielonego (*mía phýsis*)⁴⁵. W tym punkcie Grillmeier tłumaczy, że Cyryl przyjął nieszczęśliwie to sformułowanie z tekstów Apolinarego, uznawanych za teksty św. Atanazego⁴⁶. Wykazaliśmy w opisie wyznania, że patriarcha, w przeciwieństwie do Apolinarego, uznawał z powodów soteriologicznych pełną *phýsis* ludzką Chrystusa, posiadającą swoją samodzielność, czego dowodem był chociażby fakt, że cztery przysłówki ustalające poprawną relację między bóstwem a człowieczeństwem pochodziły z jego listów. Jednocześnie, uważał także, iż „substancjalny” zwrot *mía phýsis* może skutecznie wzmocnić *mía hypóstasis*, czyli może podkreślić solidną i głęboką rzeczywistość Jego Osoby. Przez *mía phýsis* Cyryl chciał wyrazić głębię egzystencjalną Osoby Chrystusa, jego bycie jednym bytem⁴⁷, przeciwko ulotnej unii moralnej (*synáfeia*) prósopon Nestoriusza. W odróżnieniu od ojców kapadockich (i samego Nestoriusza), Cyryl niestety nie zbudował własnego formalnego systemu pojęciowego, lecz

42 A. Milano, *Persona*, s. 169 (tłum. własne).

43 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 966; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.1: *La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996, s. 167 (Biblioteca teologica, 24); A. Milano, *Persona*, s. 174.

44 Por. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 241.

45 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 205, 385–386; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.2: *La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999, s. 238 (Biblioteca teologica, 25); F. Cayré, *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci—Editori Pontifici, Roma 1948, s. 64.

46 Por. A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 95.

47 Por. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, *W drodze*, Poznań 2003, s. 338; J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 140–144.

opierał się raczej na swojej intuicji⁴⁸. Stąd znaczący brak precyzji w jego pismach, w których utożsamiał *phýsis* raz z *hypóstasis Logosu* (zgodnie zresztą z tradycją *lógos-sárx*), raz z Jego człowieczeństwem i bóstwem⁴⁹. Ta niejasność stała się przyczyną niekończących się nieporozumień po Chalcedonie:

Wpływ Cyryla był tak potężny, że cała historia po soborze w 451 roku nie była niczym innym jak konfrontacją między definicją Chalcedonu a tłumaczeniem [Cyryla] dogmatu wcielenia [...]. Kościół przeżył i to, wybierając ostatecznie ideę chrystologiczną Cyryla zamiast jego sformułowania tejże idei⁵⁰.

Grillmeier uważa, że błędem Leona Wielkiego w latach bezpośrednio po soborze było zaniedbanie wprowadzenia hermeneutyki dla tak „szokującej” soborowej formuły: „Hermeneutyka stałaby się jedyną drogą, aby wytłumaczyć, że nowe wyznanie wiary mogłoby spełnić także oczekiwania Aleksandryjczyków”⁵¹.

Papież nie rozwinął niestety żadnego wyjaśnienia pojęć, nie interpretował wyznania tak, aby je uzasadnić w oczach jego krytyków, skupił się raczej na obronie soboru jako takiego, narzucając go jako obowiązkowy pod groźbą nałożenia anatemy. To był kolejny „pretekst”, pod którym Aleksandryjczycy odrzucili Tomus papieża, którym ojcowie soborowi „skorygowali” *mía phýsis*⁵². Należy przyznać, że także Aleksandryjczycy nie byli w stanie przedstawić solidnych argumentów dla własnej terminologii⁵³, z wyjątkiem wypowiedzi Cyryla. „Siłowe” podejście obu stron zastępowało brak ówczesnych narzędzi teologicznych, co szybko przyczyniło się do zamętu w całym Kościele.

48 Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 866.

49 Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 337; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 58.

50 A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 871 (tłum. własne).

51 A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 206 (tłum. własne).

52 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 189.

53 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 206.

2. „Umiarkowany” monofizytyzm w VI wieku: uparte odrzucenie Chalcedonu przez Sewera z Antiochii „śladami” Cyryla

Grillmeier dokładnie opisuje historyczne trudności w przyjmowaniu doktryny IV soboru w latach posoborowych⁵⁴. Na wschodzie proces ten napotykał więcej przeszkód niż na zachodzie, ponieważ tam rozpoczęły się debaty chrystologiczne i nie wszyscy biskupi zaakceptowali automatycznie formułę dogmatyczną z 451 roku. Ponadto przez cały wiek po soborze autorytet Cyryla przez swoje pisma wzmacniał się nieustannie⁵⁵. Najsłynniejsi przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej, uważając mowę o „dwóch naturach” w Panu za nestoriańską⁵⁶, trzymali się jedynie jego hasła *mía phýsis*⁵⁷, choć wszyscy – w przeciwieństwie do Apolinarego i Eutychesa – uznawali teraz formalnie wraz z Aleksandryjczykiem integralne człowieczeństwo Jezusa, włącznie z częścią duchową. Dlatego Grillmeier zaznacza, że ci „post-soborowi” monofizyci byli doktrynalnie „umiarkowani”, mianowicie ich monofizytyzm był bardziej „słowny”⁵⁸, niż rzeczywisty. Niemniej w tej pierwszej fazie okazali się niezwykle gwałtowni w swojej polemice przeciw Chalcedonowi⁵⁹. Na ich czele stał Sewer, patriarcha z Antiochii (465–538). Jego działanie Grillmeier nazywa „epokowym”⁶⁰ ze względu na wagę próby dostarczenia podłoża pojęciowego dla *mía phýsis* oraz z uwagi na impuls, który teologia Sewera dała obrońcom Chalcedonu do stworzenia satysfakcjonującej hermeneutyki soboru na dalszym etapie sporów (w trakcie tzw. „neochalcedonizmu”). To z analizy doktryny Sewera Grillmeier uwypukla najgłębszą przyczynę stojącą u podstaw ślepej wierności monofizytów formule Cyryla oraz ich sprzeciwu wobec czwartego soboru powszechnego.

54 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 278–328.

55 Zob. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 241–243.

56 Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 311.

57 Por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 28.

58 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

59 Ten monofizytyzm wspierali przede wszystkim mnisi, którzy doprowadzili do wielkich sporów, zwłaszcza w Egipcie i w Palestynie: zob. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 347; A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 312.

60 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 54.

2.1. Próba „unikania” Chalcedonu – niejasność pojęciowa powodem zamętu

Przed omówieniem teologii Sewera warto skupić się krótko na tym, co stało się już w V wieku i na co Grillmeier zwraca szczególną uwagę, czyli na próbie „unikania problemu”, jaki stanowił czwarty sobór, przez tak zwany edykt Henotikon cesarza Zenona (425–491). Henotikon (482) miał być tekstem kompromisowym⁶¹. W tym dokumencie uznano tylko pierwsze trzy sobory: nicejski (325), konstantynopolitański (381), efeński (431) i nie potępiono, ani nie potwierdzono wyraźnie postanowień soboru w Chalcedonie. Cesarz starał się, by wydany edykt Henotikon sytuował się w centrum pomiędzy decyzjami soboru z 451 roku a poglądami monofizytów: nie było w nim żadnej wzmianki o formule „jedna osoba w dwóch naturach”, ani o hasło Cyryla, *mía phýsis*. Innymi słowy, edykt celowo nie zajmował jasnego stanowiska wobec nauczania z roku 451, choć postawił sobór w niekorzystnym świetle⁶².

Zdaniem Grillmeiera to był główny błąd Henotikonu Zenona: niejasność lub dwuznaczność doktrynalna nie może stać się fundamentem jedności⁶³. Próba kompromisu teologicznego skończyła się chaosem wśród biskupów, o czym świadczy Ewagriusz:

W tych latach sobór w Chalcedonnie nie był ani ogłaszany otwarcie w kościołach, ani publicznie odrzucany w sposób ostateczny. Każdy biskup zachowywał się, jak uważał. Jedni trzymali się mocno tego soboru [...]. Inni nie tylko nie przyjmowali soboru chalcedońskiego i jego definicji, lecz także odrzucali je i potępiali wraz z listem Leona. Jeszcze inni zaś byli niestrudzonymi obrońcami Henotikonu Zenona, choć nie zgadzali się z jedną naturą lub z dwiema naturami [...]. Kościoły całego świata były podzielone⁶⁴.

61 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 348.

62 Por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 343–355; w punkcie 9 nakładał anatemę na tych, którzy głosili błędne doktryny „czy to w Chalcedonie czy to na jakimkolwiek innym synodzie”.

63 Podobnie jak w przypadku niejasności w intuicjach Cyryla: por. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 355.

64 Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, ed. by J. Bidez, L. Parmentier, Methuen & co., London 1898, s. 126 (tłum. własne). Można by stwierdzić, jak trafnie diagnozuje Andrea Milano, że konflikt między nurtem antiocheńskim a nurtem aleksandryjskim

Skutkiem Henotikonu było tylko kolejne zaostrzenie już istniejących stanowisk: z jednej strony bezwzględni obrońcy soboru w Chalcedonie, przedstawiciele tzw. „ściśłego chalcedonizmu” i potępiający *mía phýsis*⁶⁵, z drugiej zaś strony jego przeciwnicy, których jedynym celem stało się podważanie ważności soboru tak, jak wcześniej pozbawiono autorytetu sobór z 449 roku⁶⁶. Porażka Henotikonu pokazała, że aby wyjść z impasu językowego⁶⁷, nowe opracowanie pojęć było czymś niezbędnym. Tego właśnie zadania podjął się Sewer.

2.2. Sewer z Antiochii i znaczenie pojęć — jak tłumaczyć „*mía phýsis*” Cyryla?

Grillmeier nazywa Sewera „szefem” przeciwników soboru, ponieważ jego udział w sporach chrystologicznych był najsilniejszą reakcją na „ściśły chalcedonizm”⁶⁸. Grillmeier omawia postać Sewera jako polemisty, homiletyka i dogmatyka. W tym miejscu będziemy skupiać się na trzecim aspekcie: dzięki Sewerowispory chrystologiczne zaczęły się na nowo zmierzać z prawdziwą luką IV soboru, mianowicie z niedoprecyzowanym znaczeniem pojęć osoby i natury.

Punktem wyjścia dla wszelkich rozważań Sewera o Chrystusie była jedyna (dla niego) formuła ortodoksyjnej wiary: *mía phýsis* — jedna natura Słowa wcielonego⁶⁹. Jej poprawność, jako alternatywy dla ontologii dwupoziomowej soboru chalcedońskiego, nie ulegała wątpliwości, ponieważ stosowała ją „król tłumaczenia dogmatów”⁷⁰. Patriarcha uznawał także, wraz z Cyrylem oraz wszystkimi „umiarkowanymi” monofizytami, całkowite, integralne człowieczeństwo Jezusa. Sewer stanął zatem

trwał, jakby „sobór nigdy się nie odbył” (A. Milano, *Persona in teologia*, s. 173, tłum. własne).

65 Mnisi z doliny Cedronu, na przykład, byli gotowi bronić wyznania z 451 roku aż do przelania krwi: zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 360–363.

66 Zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 205–206, 361–362, 384.

67 Sesboüé nazywa go „schizmą języka”: B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 363.

68 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 54.

69 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 214.

70 „Rex explicationis dogmatum”: Sewer z taką gorliwością bronił *mía phýsis*, że już za jego życia nazywano go „nowym Cyrylem” (A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 52, 238).

wobec znaku zapytania: jeśli odrzuca się chalcedońskie *mía hypóstasis* i *dúo phýseis*, to w jaki sposób tłumaczyć „jedną naturę”, aby uwzględniła jednocześnie człowieczeństwo Chrystusa? Grillmeier wyraża problem Sewera jeszcze inaczej: jak tłumaczyć jedność i dwoistość w Panu na tym samym poziomie ontologicznym (naturalnym)⁷¹?

Odpowiedź patriarchy jest zaskakująca: problem nie występuje, ponieważ człowieczeństwo Chrystusa, choć integralne, nie jest naturą (*phýsis*)⁷²! Proces spekulatywny, który doprowadził go do takiego wniosku, rozpoczyna się od definicji *phýsis* jako źródła czynności w danym podmiocie⁷³, oraz od wspomnianej tradycji chrytologicznej *lógos-sárx*, która już od czasów Apolinarego utożsamiała pojęcia *prósopon*, *hypóstasis* i *phýsis*: „Zobacz w jaki sposób [Atanazy] powiedział, że jedyny Chrystus jest jednym *prósopon*, jedną naturą i jedną *hypóstasis*”⁷⁴.

Lógos nie posiada jednej natury, lecz jest jedną naturą, lub osobą⁷⁵. Dla wyjaśnienia Sewer zastosował teorię o właściwościach. Rozróżnił on właściwość istotną (*poiotés physiké*) bytów ludzkiego i boskiego, która jest nieprzekazywalna, oraz cechy proste (*idiómata*), które nie mogą być rozdzielone od siebie, a zatem jednoczą się w tym samym podmiocie⁷⁶. Pierwsza pozwalała mu rozróżnić jedynie mentalnie bóstwo i człowieczeństwo jako dwie abstrakcyjne *ousiai*. Grillmeier pisze:

71 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 210.

72 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 215.

73 W tym zgadza się z Leonem Wielkim, który na tej zasadzie sformułował w Tomus słynne stwierdzenie, wcześniej wspomniane: „Każda z dwu natur w łączności z drugą, wypełnia to, co do niej należy” (Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis*, s. 203); zob. A. Grillmeier, *La ricezione*, s. 230–231.

74 Tłumaczenie własne z tekstu włoskiego *Dyskursów przeciw Nefaliuszowi Sewera* zawarte go w: *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1986, s. 475. Atanazy, na pytanie o znaczenie *hypóstasis* na synodzie w 362 roku, odpowiedział: „*hypóstasis* znaczy *ousia*, nic więcej” (zob. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 139–141). Dlatego Sewer nadawał tym terminom znaczenie osoby: por. Cayré, *Patrologia*, s. 72. Przypominamy, że po Nicei nastąpił długi okres doprecyzowania pojęć w ramach trynitologii przeciw arianom, oraz że wyżej przedstawione opracowanie ojców kapadockich było dopiero jego zakończeniem.

75 On wcielił się nie po to, aby stać się czymś innym, lecz, aby istnieć inaczej: por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 72.

76 Tak Sewer uzasadniał *communicatio idiomatum*: por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73.

[W Chrystusie] tylko dzięki subtelnemu aktowi umysłu („subtilissima pro posse intelligentia”) można było odróżnić dwie abstrakcyjne substancje (ousíai), lecz nie dwie konkretne natury (phýseis). Wynik tej syntezy bowiem jest konkretny właśnie dlatego, że z dwóch [natur] tworzy się jedna natura i hipostaza⁷⁷.

Jedna/jedyna istniejąca Osoba–natura Logosu zsyntetyzowała w sobie dwie ousíai. Aby tłumaczyć zwrot *mía phýsis*, Sewer dodał trzeci termin, *sýnthesos* – jedna natura złożona (*sýnthesos*) Słowa wcielonego⁷⁸. Stąd po wcieleniu między bóstwem a człowieczeństwem nie może być równowagi: jeśli człowieczeństwo Zbawiciela, choć wirtualnie integralne, tworzy syntezę z bóstwem, to oznacza, że nie jest samodzielne w stosunku do niego, czyli jest koniecznie podporządkowane boskiej Osobie–naturze Logosu jako prawdziwemu *principium quod* istnienia ludzkiego Chrystusa⁷⁹. Innymi słowy, człowieczeństwo Logosu nie mogło być źródłem czynności w Nim na równi z bóstwem i dlatego Sewer odmówił mu rangi rzeczywistej natury, co zresztą sugerowała mu sama etymologia greckiego słowa *phýsis*:

Naturą Logosu jest tylko to, co należy do Niego dla siebie i w sobie, to, co „powstało” z Nim od Ojca (*phýsis* od *phýein*). W tej perspektywie *phýsis* Chrystusa mogła być tylko jedna. [Człowieczeństwa] nie można było nazywać *phýsis*, gdyż nie wytrysnęło z Boga na drodze *phýein*, lecz na podstawie zbawczej woli Boga⁸⁰.

Człowieczeństwo jest dodatkiem dla Logosu, a nie Jego „własną” naturą. W konsekwencji „cechy proste” drugiej grupy, do której zaliczał na przykład działanie (lub energię) i wolę, nie są podwójne w Chrystusie, lecz jedyne, gdyż jednemu Działającemu i Chcącemu – Logosowi (*mía Hypóstasis*) – musiały logicznie odpowiadać: jedno działanie i jedna wola⁸¹.

⁷⁷ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 221–222 (tłum. własne).

⁷⁸ Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 221.

⁷⁹ „Jedność hipostatyczna wymaga, aby przez cały okres działania Chrystusa, *Lógos* uczestniczył w działaniu Chrystusa nie tylko jako «właściciel» lub nosiciel ludzkiej natury, lecz także jako naturalna boska zasada [...]. W Chrystusie każdy bodziec do działania pochodzi od potęgi Logosu” (A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 212, 228, tłum. własne).

⁸⁰ A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 255 (tłum. własne).

⁸¹ Por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 73; A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 224–233.

W tym miejscu Sewer wyraźnie oddalał się od doktryny Leona⁸², ale nie tylko. Sprzeciwiał się także swemu mistrzowi Cyrylowi, który, jak napisaliśmy, z racji soteriologicznych uważał człowieczeństwo Jezusa za prawdziwą *phýsis*, cieszącą się swoją autonomią, a nie tylko za wirtualną *ousía*⁸³. Sewer, twierdzi Grillmeier, doszedł w rzeczywistości do tych samych konkluzji, co Apolinary, dla którego *phýsis* boska także „zneutralizowała” człowieczeństwo Chrystusa⁸⁴. Fakt, że teolog ostatecznie zaprzeczył Aleksandryjczykowi, którego nauki chciał początkowo uzasadnić, wskazuje na to, że najgłębszym fundamentem jego chrystologii było coś innego aniżeli autorytet Cyryla.

2.3. Wewnętrzna słabość „umiarkowanego” monofizytyzmu Sewera z Antiochii

Grillmeier zauważa, że „Sewer szukał jedności i różnicy na jednym i tym samym poziomie ontologicznym, mianowicie na poziomie natury, a to musiało koniecznie doprowadzić do jakiejś sprzeczności”⁸⁵.

Oprócz braku koherencji z nauką Cyryla, mowa o „wirtualnym” człowieczeństwie i o *mía phýsis sýnthetos*, która była dla Sewera źródłem trudności także wtedy, gdy próbował rozwiązywać otwarte kwestie chrystologiczne takie jak: dojrzewanie Jezusa, Jego ludzka wiedza⁸⁶. Wobec tego należy zapytać się, co było prawdziwym powodem jego – i ogólnie „umiarkowanych” monofizytów – niestrudzonej walki

82 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 225, 231; G. L. Müller, *Dogmatyka*, s. 372.

83 Zob. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 862–863; F. Cayré, *Patrologia*, s. 73; W. Wojtasik, *Nauka*, s. 36. Przypominamy, że cztery przysłówki opisujące stosunek natur Chrystusa do siebie w wyznaniu chalcedońskim pochodzą od Cyryla. W drugim liście *Ad Succensum* wyraźnie uznawał przeciw Apolinaremu, że istnienie duszy ludzkiej w Chrystusie sprawia, że Jego ludzka natura jest źródłem samodzielnej czynności, czyli jest *phýsis*: por. s. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Ep. 46 (Ad Succensum II)*, in: *Epistolae et variorum*, col. 244–245 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77).

84 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 232, 237.

85 A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 66 (tłum. własne); H. U. von Balthasar, *Masimo il Confessore*, s. 184.

86 Zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 224–237.

przeciw chalcedońskiemu odróżnieniu osoby od natury, „maskowanej”, jak pisze Fulberto Cayré, wiernością Cyrylowi⁸⁷.

Pierwszą przyczyną, którą Grillmeier rozróżnia, było jego przekonanie, że wcielenie Syna – jako absolutne *novum* – wymaga odmiennego sposobu opisu niż nauka o Trójcy Świętej, w związku z czym spójność terminologiczna (ontologia dwupoziomowa) byłaby tu teologicznie nieuzasadniona⁸⁸. Sewer w swoich pismach świadomie przeciwstawiał język trynitarny językowi chrystologicznemu⁸⁹, przyjmując bez zastrzeżeń odróżnienie osoby od natury tylko w teologii⁹⁰. Brak zgodności między opisem *hypóstasis* i *phýsis*, dokonany przez ojców kapadockich, a definicją chalcedońską, który omówiliśmy, był dla niego mocnym argumentem, żeby wykluczyć ontologię dwupoziomową z *oikonomía*⁹¹.

Jednak głębszą przyczynę oporu Sewera zdradzała właśnie „wirtualność” człowieczeństwa Pana, zdaniem Grillmeiera, wynikająca wprost z założeń chrystologii, której był on przedstawicielem, czyli z „błędnego” nastawienia nurtu *lógos-sárx* do tajemnicy wcielenia. Na gruncie tego nurtu, od zawsze uważano bowiem, że jedność bytowa Chrystusa jest możliwa tylko pod warunkiem ograniczenia do minimum czynnego udziału w ekonomii zbawienia człowieczeństwa Chrystusa⁹². Skoro inicjatywa należy do Boga (por. J 1, 14), natura ludzka, aby nie „przeszkadzać”, musiała być (biernym) tylko „narzędziem” (*sárx*) w rękach jedynej

87 Por. F. Cayré, *Patrologia*, s. 64, 80.

88 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205; B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014, s. 144–145.

89 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205.

90 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205. 358; B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 144–145.

91 Por. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 205; A. Milano, *Persona in teologia*, s. 174.

92 „[W schemacie *lógos-sárx*] uważa się, że jedność bytowa w Chrystusie zostanie zagwarantowana tylko jeśli następuje synteza naturalna między Bogiem a człowiekiem [...], co stanowi naruszenie nie do przyjęcia transcendencji boskiej. [...] Ta słabość przechodzi przez [...] tradycję, która powstaje z Cyrylem i następnie z Sewerem z Antiochii [...]. W pojmowaniu Chrystusa [...] przez Sewera, *Lógos* ma ciągły wpływ na *phýsis* ludzką Chrystusa [...], tak że traci się należną autonomię Jego człowieczeństwa, w jego działaniu, spontaniczności i wolności” (A. Grillmeier, *Ermeneutica*, s. 95–96, tłum. własne); por. B. Kosmulska, *Historyczne*, s. 131.

hipostazy/natury Logosu⁹³. Innymi słowy, „wirtualność” człowieczeństwa u Sewera była nie tyle rezultatem, ile raczej prawdziwą przesłanką jego myślenia, i odzwierciedlała pewien pesymizm w stosunku do możliwości *phýsis* ludzkiej, który był zakorzeniony głęboko w całej tradycji *lógos-sárx*⁹⁴. Dlatego patriarcha nie chciał „usamodzielić” poziomu Osoby Logosu od poziomu Jego natur: za sporem o ontologię dwupoziomową i o *mía phýsis* kryło się tak naprawdę jego podejście do wiary w dzieło zbawienia.

Z jednej strony brak spójności z dogmatem trynitarnym, a przede wszystkim brak uznania pełnego *humanum* w Chrystusie były największymi słabościami i poniekąd błędami systemu Sewera, który za cesarza Justyna został potępiony⁹⁵. Z drugiej strony pojęciowe „luki” soboru pozostawały nadal bez odpowiedzi. Konieczna była w dalszym ciągu hermeneutyka definicji, której zabrakło po 451 roku, czyli nowe pojmowanie osoby i natury bardziej odpowiadające wierze i kerygmatawi, niż to, które proponował Sewer. Druga faza sporów, dotycząca tak zwanego „neochalcedonizmu”, zainicjowana przez cesarza Justyna w VI wieku, była właśnie odpowiedzią na tę potrzebę.

Bibliografia

- Amato A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.
- Balthasar H. U. von, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, a cura di E. Guerriero, trad. dal tedesco di L. Tosti, Jaca Book, Milano 2001.
- Cayré F., *Patrologia e Storia della Teologia*, vol. 2, Desclée e Ci – Editori Pontifici, Roma 1948.
- De Angelis B., *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.

⁹³ Por. A. Grillmeier, *Dall'età apostolica*, s. 979; C. Schönborn, *Bóg zesał*, s. 138; F. Cayré, *Patrologia*, s. 73.

⁹⁴ Natura ludzka jest zasadniczo zła: to stało się jeszcze bardziej widoczne wiek później, kiedy pojawiła się ostatnia odmiana monofizytyzmu, tj. monotetyzm: por. H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 182; B. De Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, s. 122.

⁹⁵ Oficjalnie na Synodzie Konstantynopolskim w 536 roku: zob. A. Grillmeier, *La chiesa di Costantinopoli*, s. 434–443.

- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 1, s. 3–23.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7 (1976) fasc. 2, s. 155–170.
- Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, ed. by J. Bidez and L. Parmentier, Methuen & co., London 1898.
- Granat W., *Chrystus Bóg–Człowiek*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. 3, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 1959, s. 111.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, trad. dal tedesco M. Angilletta, G. Gaeta, L. Perrone, Queriniana, Brescia 1985.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 1.2: *Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, trad. italiana, a cura di E. Norelli, S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1982.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.2: *La chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, trad. it. V. Gatti, Paideia Editrice, Brescia 1999.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. 2.1: *La ricezione del concilio di Calcedonia (451–518)*, trad. it. S. Olivieri, Paideia Editrice, Brescia 1996.
- Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1986.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Campidoglio, Warszawa 2014.
- McGuckin J. A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2004.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus, *Epistolae et variorum ad ipsum*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1859, col. 9–391 (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 77).

- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego*, tłum. i oprac. L. Balter, Pallottinum, Poznań 2002.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, red. B. Sesboüé, Wydawnictwo M, Kraków 1999 (Historia Dogmatów, 1).
- Sobór Chalcedoński, *Definitio fidei*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 214–225.
- Sobór Chalcedoński, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. T. Wnętrzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 196–213.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „WIEZI”, Warszawa 2005.
- Weinandy T. G., *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, W drodze, Poznań 2003.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: mia ousía – treis hypostáseis*, „*Vox Patrum*” 23 (2003) t. 44–45, s. 221–233.
- Wojtasik W., *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Uniwersytet – Theologicum, Warszawa 1936, s. 55–59 (Warszawskie Studia Teologiczne, 11).


ks. Michał Mraczek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

michalmraczek@poczta.onet.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-9583-9316>

Etap propedeutyczny w formacji seminaryjnej w Polsce

 <https://doi.org/10.15633/ps.26308>

Ks. Michał Mraczek – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, dr nauk teologicznych (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), adiunkt przy Katedrze Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Article history • Received: 21 Apr 2022 • Accepted: 25 Jun 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Etap propedeutyczny w formacji seminaryjnej w Polsce

Etap propedeutyczny stanowi aktualnie integralną część formacji do kapłaństwa. W artykule zostają ukazane dokumenty Kościoła dotyczące tego aspektu formacji poczynając od Soboru Watykańskiego II. Autor przedstawiając i analizując kolejne dokumenty poświęcone formacji do kapłaństwa, prezentuje postępujący rozwój idei okresu propedeutycznego aż do najnowszego dokumentu *Droga formacji presbiterów w Polsce*. Ukazane zostają zarówno motywy wprowadzenia tego etapu, zakładane cele oraz środki służące formacji. Artykuł podejmuje również trudności związane z koniecznością wprowadzenia rocznego etapu propedeutycznego w polskich seminariach duchownych, związane między innymi z małą liczbą zgłaszających się kandydatów czy brakiem przygotowanego szczegółowego programu wychowawczego. Autor wskazuje również na możliwość skorzystania z doświadczeń niektórych diecezji w Polsce związanych z tym etapem formacji (w kilku seminariach duchownych już wcześniej taki etap był wprowadzany).

Słowa kluczowe: etap propedeutyczny, formacja do kapłaństwa, seminarium duchowne, kandydaci do kapłaństwa

Abstract

The Propaedeutic Stage in Poland's Seminary Formation

The propaedeutic stage is now an integral part of the formation for the priesthood. The article presents the documents of the Church concerning this aspect of formation starting from the Second Vatican Council. By presenting and analyzing successive documents on priestly formation, the author presents a progressive development of the idea of the propaedeutical period up to the latest document *The Way of Priestly Formation in Poland*. The motives for introducing this stage, the assumed goals, and the means for formation are presented. The article also discusses the difficulties connected with the necessity of introducing the one-year propaedeutical stage in Polish seminaries, associated, among others, with the small number of candidates or the lack of a detailed educational program. The author also points to the possibility of taking advantage of the experience of some dioceses in Poland related to this stage of formation (in several seminaries, such a stage has already been introduced).

Keywords: propedeutic stage, formation for the priesthood, seminary, candidates for the priesthood

Biskupi zgromadzeni na 388. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski 11 marca 2021 roku w Warszawie zatwierdzili dokument *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Niniejszy dokument został następnie promulgowany na okres 5 lat „ad experimentum” przez Kongregację ds. duchowieństwa 10 kwietnia 2021 roku. Działając na podstawie uchwały z dnia 11 marca 2021 roku, przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski określił datę wejścia w życie tego dokumentu na 1 października 2021 roku. W związku z tą decyzją w polskich seminariach duchownych pojawiła się konieczność powołania etapu propedeutycznego, który nie jest absolutną nowością, ale wprowadza wiele do programu formacji kandydatów do kapłaństwa.

1. Zarys historyczny

O potrzebie wprowadzenia okresu propedeutycznego wspominał już soborowy dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Wskazywał on na potrzebę rozpoczynania studiów odpowiednim kursem wstępnym, którego czas trwania nie został jednak sprecyzowany. Celem tego etapu miało być w ocenie ojców soborowych przede wszystkim lepsze powiązanie nauk filozoficznych i teologicznych, aby w sposób bardziej harmonijny i komplementarny otwierać alumnów na Chrystusa. Odpowiednie ukazanie tajemnicy zbawienia w czasie „kursu wstępnego” w świetle tego dokumentu miało za zadanie ukazać sens studiów, ich porządek, duszpasterskie ukierunkowanie. Miało stanowić pomoc w kształtowaniu życia na wierze, przeniknięcia go wiarą i umocnieniu w powołaniu¹.

Opublikowane w 1970 roku Zasady Podstawowej Formacji Kapłańskiej (*Ratio fundamentalis institutione sacerdotalis*) wspominały o tym, że na początku studium filozoficzno-teologicznego można wyznaczyć pewien okres czasu (który również nie został w żaden sposób określony), który miałby służyć dokładniejszemu rozważaniu istoty i natury powołania kapłańskiego oraz obowiązków z niego wynikających. Powinno to dokonywać się poprzez pogłębioną refleksję i modlitwę. Dokument ten wprost nawiązuje do dekretu soborowego i zawiera wzmiankę o tym, że

¹ Por. Sobór Watykański II, *Optatam totius*, 14.

potrzeba wprowadzenia w tajemnicę Chrystusa i życia nią jest życzeniem ostatniego soboru².

Wymienione dokumenty Kościoła wskazują na potrzebę okresu przygotowawczego przede wszystkim w kontekście rozpoczynanego kształcenia w ramach studiów kościelnych oraz potrzeby umocnienia w wierze i powołaniu.

Nowe spojrzenie na etap propedeutyczny dał Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* z roku 1992. Dokument ten ukazuje potrzebę wprowadzenia odpowiedniego okresu przygotowawczego w kontekście zachodzących przemian społecznych, z powodu których coraz częściej widać brak odpowiedniego fundamentu dla mającej się rozpocząć w seminarium formacji. Papież w tym dokumencie, bardziej precyzyjnie niż ujmowały to wcześniejsze dokumenty kościelne, wskazuje na nieodzowność wstępnej formacji ludzkiej, chrześcijańskiej, intelektualnej oraz duchowej, jednocześnie podkreślając związek studium teologii z potrzebą mocnych podstaw wiary. Tekst adhortacji daje impuls do dalszych poszukiwań odpowiedzi na pytania: jak powinien wyglądać ten etap przygotowania do kapłaństwa oraz jakie jest jego miejsce, czas trwania, forma czy tematyka. Dokument nawet wprost zaleca podjęcie zagadnienia okresu propedeutycznego przez Kongregację Edukacji Katolickiej, która w tamtym czasie odpowiadała za seminaria duchowne³.

W odpowiedzi na wskazania ojca świętego w kongregacji przygotowano stosowny dokument zatytułowany *Il periodo propedeutico*, który ukazał się w roku 1998. Zbiera on i przedstawia, w myśl wskazań papieża, dotychczasowe doświadczenia w Kościele powszechnym, które dotyczą pierwszego etapu formacji wskazanego w dekrecie *Optatam totius*. Dokument ten dokonuje również typologii okresów propedeutycznych i wymienia: okres propedeutyczny autonomiczny, okres propedeutyczny zintegrowany z wyższym lub niższym seminarium oraz okres propedeutyczny połączony z duszpasterstwem powołaniowym⁴. Przez pracowników kongregacji przeprowadzona została swego rodzaju

2 Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 42, 6.01.1970, „Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), s. 321–384.

3 Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 62.

4 Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Il periodo propedeutico*, Rzym 1998, s. 13.

„kwerenda” dotyczącą omawianego zagadnienia. Dostrzeżono, że coraz większa potrzeba wprowadzania okresu przygotowawczego w różnych Kościołach partykularnych wynika nie z potrzeby pogłębienia warstwy intelektualnej, ale przede wszystkim z wymiaru ludzkiego i duchowego zgłaszających się kandydatów⁵. W dokumencie tejże kongregacji zwraca się również uwagę na wiele aspektów realizacji tego okresu: różny czas trwania okresu przygotowawczego (np. od sześciu miesięcy do nawet dwóch lat), różne rozłożenie akcentów w pracy formacyjnej, pojawiające się trudności z odpowiednią kadrą czy bazą lokalową⁶.

2. Etap propedeutyczny w świetle dokumentu „Zasady formacji kapłańskiej w Polsce”

Zasady formacji kapłańskiej w Polsce, zatwierdzone przez Kongregację ds. Edukacji Katolickiej w 1999 roku, podejmowały kwestię okresu propedeutycznego, uzasadniając jego powołanie potrzebą lepszego przygotowania do rozpoczęcia formacji. Kandydaci, którzy zgłaszają się do seminariów wykazują coraz więcej braków w zakresie wiary, modlitwy czy kultury:

Są to ludzie często zarażeni „duchem tego świata”, przez ten świat „poranieni” (ujemny wpływ postawy konsumpcyjnej, odrzucenie wszelkich autorytetów, relatywizm). Nierzadko kandydaci do seminarium wywodzą się z rodzin rozbitych, naznaczonych alkoholizmem, obojętnych religijnie. Sami kandydaci są mało odporni psychicznie, często niedojrzali pod względem osobowościowym⁷.

W związku z tak scharakteryzowaną przez dokument sytuacją, znajdujemy w nim wskazanie, by szczególną troską otoczyć alumnów po ich wstąpieniu do seminarium duchownego. W *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce* nie rozdziela się jednak okresu propedeutycznego od samych studiów, sugerując jedynie możliwość wprowadzenia specjalnego programu, który ma być realizowany w czasie pierwszego roku

5 Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Il periodo propedeutico*, s. 34.

6 Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Il periodo propedeutico*, s. 35–36.

7 Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. K. Klauza, Częstochowa 1999, s. 221 (Biblioteka „Niedzieli”, 78).

studiów, ale w oddzieleniu od pozostałych seminarzystów⁸. W czasie trwania okresu propedeutycznego powinien zostać położony nacisk na następujące kwestie: uzupełnienie braków w zakresie formacji ludzkiej oraz duchowej; pogłębienie rozumienia kapłaństwa oraz wynikających z niego wymagań; wprowadzenie w zasady życia wewnętrznego; lepsze odczytanie daru i łaski powołania oraz uzupełnienie braków w wymiarze intelektualnym oraz kulturowym. Wskazane są również zajęcia z zakresu psychologii mające na celu pomóc w lepszym poznaniu samego siebie przez alumnów oraz w samowychowaniu. Okres propedeutyczny powinien również podejmować problematykę dotyczącą seksualności, aby kandydaci mogli uporządkować tę sferę życia. Jest to również czas, w którym powinno się wskazać na potrzebę pracy w zespołach, rozwijanie indywidualnych zainteresowań oraz umożliwiać spotkania z wartościowymi ludźmi tak świeckimi jak i duchownymi⁹.

Tak jak zauważyliśmy *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* w kilku punktach podejmują potrzebę powołania okresu propedeutycznego, ale podane wskazania należy uznać za dosyć ogólne i mało precyzyjne. Proponowany model okresu propedeutycznego należy określić jako zintegrowany z wyższym seminarium.

Okres propedeutyczny, jako konieczny do wprowadzenia w polskich wyższych seminariach duchownych, został uznany de facto dziesięć lat później – w roku 2009¹⁰. Taką decyzję podjęli biskupi zebrani w czasie 350. Zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, wydając dokument zatytułowany *Okres propedeutyczny w diecezjalnych Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce*. Na jego wstępie zostają przedstawione motywy tej decyzji, które w dużej mierze pokrywają się z tymi zawartymi w *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce*. Dostrzeżone zostają również nowe związane z sytuacją zgłaszających się do seminariów kandydatów. Należą do nich między innymi: trudności w podejmowaniu decyzji na całe życie oraz w budowaniu relacji międzyludzkich, pośpiech, ucieczka od ciszy, ekranizacja i wirtualizacja życia, utylitaryzm, nastawienie na szybki efekt, brak osobistego doświadczenia wiary w Boga

8 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 222–223.

9 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 224.

10 Por. P. Wierzbicki, *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, „Kościoł i Prawo” 4 (2015) nr 2, s. 111.

i zakorzenia w Kościele oraz niezrozumienie modlitwy indywidualnej i liturgicznej. W odpowiedzi na wymienione procesy wskazane zostają następujące cele, które powinny zostać osiągnięte na tym etapie: wprowadzenie w życie duchowe, które otwiera na osobowe spotkanie z Bogiem w Jezusie Chrystusie oraz odkrycie mocy formacyjnej słowa Bożego (lectio divina) i życie liturgią; doświadczenie Kościoła (również Kościoła partykularnego) jako żywej wspólnoty zbawienia; pomoc w zdobyciu dojrzałości ludzkiej i integracji osobowej w oparciu o klasyczną kulturę humanistyczną. Okres ten powinien również stwarzać okazję do uzupełnienia wiedzy religijnej lub wykształcenia ogólnego¹¹.

Co istotne dokument podaje konkretne wskazania dotyczące tego, jak powinien być zorganizowany ten etap formacji. Tym, co wyróżnia go od wcześniejszych jest chociażby sprecyzowanie czasu trwania okresu propedeutycznego, który powinien trwać rok lub minimum jeden semestr. Powtórzone zostaje również wskazanie zawarte w *Zasadach formacji kapłańskiej w Polsce* dotyczące umiejscowienia go poza głównym budynkiem seminarium duchownego. W pracy formacyjnej nacisk powinien być położony na dwa wymiary: duchowy i ludzki. W formacji duchowej nie powinno zabraknąć takich środków, jak: wprowadzenie w modlitwę myślną opartą na słowie Bożym i liturgii, wykłady i ćwiczenia z zakresu teologii życia wewnętrznego, różnych szkół duchowości, wprowadzenie do Pisma Świętego oraz w liturgię. Pożądane jest, by istotne elementy roku liturgicznego były przeżywane tylko we wspólnocie grupy formacyjnej. W zakresie formacji ludzkiej ważne jest stworzenie możliwości poznania samego siebie, skonfrontowania się ze swoją przeszłością i wynikającymi z niej ograniczeniami. Pomocą w tym zakresie powinno być kierownictwo duchowe, kształtowanie sumienia zwłaszcza w sakramencie pokuty, dni skupienia, rekolekcje czy warsztaty w zakresie komunikacji czy psychologii. Alumni nie powinni w tym okresie korzystać z telewizji, Internetu, gier komputerowych czy telefonów komórkowych. Powinni natomiast mieć możliwości poznawania szeroko rozumianej kultury przez wizyty w muzeach, teatrze, operze czy uczestniczyć w specjalnie przygotowane zajęcia uzupełniające z zakresu języka, literatury czy historii Polski. Ważna jest również

¹¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce*, 26.11.2009, Częstochowa 2009.

praca fizyczna i aktywny wypoczynek. Co również warto podkreślić, wszystkie elementy formacji powinny odbywać się w małych grupach pod odpowiednią opieką wychowawców¹². Decyzje dotyczące miejsca, czasu i szczegółów programu zostały powierzone decyzji biskupa diecezjalnego¹³.

3. Etap propedeutyczny w świetle dokumentu „Dar powołania do kapłaństwa”

Nowe *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* wprowadza podział na formację początkową (okres poprzedzający przyjęcie święceń prezbiteratu) i permanentną (obejmującą całe życie kapłańskie). Interesujący nas etap formacji początkowej zostaje podzielony na cztery duże etapy: propedeutyczny, studiów filozoficznych (bycia uczniem), studiów teologicznych („upodobniania się do Chrystusa”) i pastoralny („syntezy powołaniowej”). W przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów podejmujących kwestie związane z etapem propedeutycznym zostają określone w nim jego konkretne założenia, a sam etap zostaje już jasno wskazany jako integralny element przygotowania do kapłaństwa, ale posiadający własną, odrębną specyfikę, która odróżnia go od pozostałych etapów formacji. Bazując na wcześniejszych doświadczeniach, zostaje ustalony czas trwania tego etapu, który powinien trwać przynajmniej jeden rok i maksymalnie dwa lata. Etap ten zostaje również wyraźnie oddzielony od czasu studiów filozoficznych, stąd nie ma już możliwości równoległego odbywania okresu propedeutycznego i studiowania, co miało miejsce wcześniej. Wskazane zostaje również wyraźnie, aby miejscem odbywania formacji w ramach etapu propedeutycznego było miejsce odrębne względem wspólnoty wyższego seminarium. Wskazane jest również, aby kandydaci do kapłaństwa mogli realizować ten etap w miejscu konkretnie do tego przeznaczonym oraz mieli własnych formatorów¹⁴.

12 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce*.

13 Por. P. Wierzbicki, *Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa*, s. 114.

14 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, Rzym 2016, 59–60.

Tekst dokumentu *Dar powołania do kapłaństwa* wskazuje, że głównym celem tego etapu jest wzbudzenie u kandydata do kapłaństwa solidnych podstaw rozwoju życia wewnętrznego oraz wspieranie go w najlepszym poznaniu siebie, aby zaangażował się w pełniejszy rozwój osobisty. Wprowadzenie w życie duchowe i jego rozwijanie powinno odbywać się przez życie sakramentalne, modlitwę Liturgią godzin, poznawanie słowa Bożego, ciszę, modlitwę myślną, lekturę duchową, studium Katechizmu Kościoła katolickiego. Ten etap powinien również wpłynąć na rozwinięcie postawy daru z siebie u kandydata, zarówno w rzeczywistości parafialnej, jak i na polu charytatywnym. Jest on również czasem właściwym do uzupełnienia braków w zakresie formacji kulturalnej¹⁵.

Dokument wskazuje jeszcze na trzy dodatkowe cele etapu propedeutycznego. Pierwszym z nich jest rozeznanie powołaniowe, a pomocą w nim ma być doświadczenie życia wspólnotowego. Wydaje się rzeczą bardzo słuszną, by to rozeznanie dokonało się przed przejściem kandydatów do kapłaństwa do seminarium i rozpoczęciem tam dalszej formacji. Drugim celem jest wprowadzanie kandydatów do kolejnych etapów formacji początkowej. Co we współczesnym kontekście jest koniecznością. Trzecim celem jest kształtowanie komunii z własnym biskupem, prezbiterium i całym Kościołem partykularnym. Ratio w tym miejscu wskazuje na fakt, że wiele powołań rodzi się i rozwija w różnych ruchach, grupach i wspólnotach, stąd potrzeba budowania głębszej relacji z Kościołem partykularnym¹⁶. Niewątpliwie również fakt dużej migracji ludności i wstępowania do seminariów przez kandydatów poza diecezją pochodzenia jest wskazaniem do budowania wspomnianego communio. Dodatkową racją za tym celem formacji jest obserwowany coraz większy kryzys we właściwym rozumieniu Kościoła, a w tym właściwej relacji kapłan–biskup.

4. Etap propedeutyczny w świetle dokumentu „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”

Polskie Ratio institutionis zachowuje oczywiście podział na cztery etapy formacji zgodnie z Ratio fundamentalis. Tym samym pierwszym etapem

¹⁵ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, 59.

¹⁶ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, 60.

formacji do kapłaństwa w Polsce staje się etap propedeutyczny, który zostaje określony dodatkowo jako „etap podstawowego rozeznania i wyboru drogi formacji”. Jest on jednocześnie integralnym etapem całego procesu przygotowania do kapłaństwa. Dokument polski jest dużo bardziej szczegółowy niż ten ogólnokościelny, a tym samym na poziomie krajowym ujednocila wiele kwestii formalnych dotyczących funkcjonowania etapu propedeutycznego.

Droga formacji presbiterów w Polsce zawiera jednoznaczne wskazówki, że czas trwania etapu propedeutycznego w Polsce powinien trwać przynajmniej rok czasu i odbywać się w odrębnej wspólnotie i w innym miejscu niż seminarium duchowne. Opiekę nad tym etapem powinien sprawować prefekt etapu propedeutycznego oraz rektor seminarium. Kwestie takie jak czas, miejsce i osoby odpowiedzialne za ten etap określa biskup diecezjalny¹⁷. Polska wersja dokumentu – zgodnie z dokumentem watykańskim – zawiera dwa podstawowe cele tego etapu, którymi są tworzenie podwalin pod życie duchowe oraz pogłębiona formacja ludzka¹⁸. Dodatkowo tekst wskazuje na potrzebę kształtowania relacji z Jezusem, by następnie w jej kontekście następowało rozeznawanie powołania¹⁹.

Wiele miejsca w dokumencie zostaje poświęcone kwestii uwarunkowań procesu formacji na tym etapie, który przede wszystkim odznaczać się będzie progresywnością. Budowanie fundamentu pod życie duchowe i kształtowanie relacji z Bogiem powinno się opierać przede wszystkim na słowie Bożym i liturgii. Okres ten ma być czasem ewangelizacji i odkrywania kerygmatu oraz współdziałania z darami Ducha Świętego otrzymanymi w czasie bierzmowania²⁰. Podstawą formacji ludzkiej powinno być poznawanie samego siebie i pogłębianie samoświadomości. Szczególnie ważne jest poznanie historii swojego życia i współpraca z formatorami, aby możliwe było jej przepracowanie w świetle słowa Bożego. Należy zwracać uwagę na ducha ascezy, potrzebę pracy nad sobą, indywidualne towarzyszenie i pracę w grupie. Ważnym aspek-

17 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*. „Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”, Warszawa 2021, 257–258.

18 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 260.

19 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 261.

20 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 263–264.

tem jest również trening interpersonalny, który stanowi pomoc w budowaniu dojrzałych relacji z innymi. Poznawanie samego siebie także powinno się realizować na tej płaszczyźnie. Pomocą ma być diagnoza psychologiczna, która powinna być przeprowadzona przy przyjmowaniu kandydata, warsztaty rozwoju osobowościowego czy doświadczenie wspólnego życia²¹. Klamrą spinającą proces dojrzewania ludzkiego i prowadzenia życia duchowego powinno być kształtowanie w kandydacie sumienia moralnego²².

W świetle nowego ratio na etapie propedeutycznym nie mogą rozpocząć się studia akademickie²³. Jednocześnie w tym okresie powinna być prowadzona formacja intelektualna, której celem jest weryfikacja i uzupełnienie dotychczasowej wiedzy, a także wprowadzenie i przygotowanie do właściwych studiów. Jej celem powinno być pogłębianie wiedzy z następujących obszarów: Biblii, liturgii, Katechizmu Kościoła katolickiego, tradycji Kościoła lokalnego, wychowania patriotycznego, kulturalnego, literackiego oraz korzystanie z mediów społecznościowych²⁴. Ważnym elementem formacji powinno być zaangażowanie kandydatów do kapłaństwa w wolontariat, który może być wydatną pomocą w zakresie formacji ludzkiej (poznanie samego siebie, formacja do służby, budowanie relacji). Wolontariat nie powinien mieć jednak wymiaru pastoralnego, ale ma być związany z typową posługą wobec chorych, cierpiących, potrzebujących czy niepełnosprawnych. Stąd właściwym miejscem do jego odbywania może być szpital, hospicjum, dom opieki czy ośrodek dla niepełnosprawnych dzieci²⁵.

W przesłaniu dokumentu jest mowa również o oczekiwanych owocach tego etapu, które ogniskują się zgodnie z założeniami w obszarze formacji ludzkiej i duchowej. Stąd wychowankowie na zakończenie okresu propedeutycznego powinni rozpocząć budowanie swojego życia opartego na odnalezieniu Boga jako Ojca i współdziałaniu z Nim. Doświadczenie tej relacji ma stawać się fundamentem przyjęcia dalszej for-

21 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 266–271.

22 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 273.

23 Zdarzyło się to wcześniej w Polsce, na przykład w „Annus Propedeuticus” w Henrykowie Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, gdzie odbywały się równocześnie zajęcia pierwszego roku studiów akademickich.

24 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 266–276.

25 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 266–277.

macji do kapłaństwa i kroczenia nią. Seminarzyści powinni również na tyle dobrze poznać siebie i stanąć w prawdzie o sobie, by wyzwolić się od wewnętrznych zakłamań, ucieczek, oporów czy lęków. Spełnienie tych podstawowych kryteriów jest warunkiem przejścia na kolejny etap formacji – etap stawania się uczniem Chrystusa²⁶. Wskazania zawarte w tym dokumencie czynią ten etap obligatoryjnym, a proponowany model okresu propedeutycznego należy określić jako autonomiczny.

5. Wyzwania związane z wprowadzeniem etapu propedeutycznego

Praktyczna realizacja wskazań zawartych w polskim Ratio niesie za sobą również pewne trudności. Jednym z podstawowych problemów związanych z realizacją tego etapu jest mała liczba kandydatów zgłaszających się do seminariów duchownych. Formacja prowadzona w zbyt małej grupie nie będzie efektywna i wystarczająco owocna, co wynika z dynamiki grupy. Jeżeli jednego roku zgłosi się do seminarium na przykład dziesięciu kandydatów, byłaby to liczba uzasadniająca istnienie własnego etapu propedeutycznego i czyniąca go sensownym w oddziaływaniu wychowawczym. Ale jeżeli kolejnego roku zgłosi się tylko dwóch albo trzech kandydatów, spowoduje to, że formacja w tak małej grupie nie będzie wystarczająco owocna. Ten problem zostaje zauważony w dokumencie i pojawia się propozycja jego rozwiązania poprzez tworzenie międzydiecezjalnych ośrodków propedeutycznych. W dokumencie *Droga formacji prezbiterów w Polsce* dostrzega się potrzebę powoływania takich ośrodków i podaje się podstawowe zasady, jakie powinny nimi kierować. Na biskupie diecezji, na której terenie mieści się ośrodek propedeutyczny spoczywa odpowiedzialność za jego prowadzenie i powołanie w uzgodnieniu z innymi biskupami przełożonych, którzy będą w nim przebywali na stałe. Odpowiada on również za funkcjonowanie ośrodka w wymiarze bytowym, a diecezje mające w nim swoich kandydatów solidarnie ponoszą koszty utrzymania. Równocześnie każdy biskup zachowuje prawo do nadzoru na własnymi kandydatami, ma również prawo wyznaczyć dla nich ojca duchownego. Przełożeni każdego z semina-

²⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 266, 278–280.

riów podejmują odpowiedzialność za własnych seminarzystów poprzez rozmowy, spotkania, konferencje (także dla całej wspólnoty), a rektorzy mają dostęp do wyników diagnoz psychologicznych i ewaluacji²⁷. Takie rozwiązanie poprzez powołanie ośrodka międzydiecezjalnego wydaje się najrozsądniejsze, z czego już korzystają niektóre diecezje.

Warto również zwrócić uwagę na brak przygotowanego programu, według którego miałyby być prowadzona formacja na tym etapie. Dokument precyzuje program zajęć, ale tylko w zakresie formacji intelektualnej, wymieniając takie zajęcia, jak: wstęp do Katechizmu Kościoła katolickiego, współczesny obraz świata, czytanie Pisma Świętego jako słowa Bożego, wprowadzenie do teologii duchowości, literatura i kod kulturowy, wprowadzenie do muzyki kościelnej, historia i tradycje kościoła lokalnego, lektoraty języków nowożytnych, metodyka uczenia się i pracy z tekstem, kultura języka polskiego. Dodatkowo zostają sprecyzowane szczegółowe zagadnienia w zakresie wymienionych zajęć, ich forma oraz ilość godzin²⁸. Niestety brak w dokumencie podobnie przygotowanego programu w zakresie formacji ludzkiej i duchowej, które są podstawą na tym etapie formacji. Co prawda w punkcie 258 znajduje się wskazanie, że „szczegółowy program wychowawczy opracowuje prefekt etapu propedeutycznego we współpracy z innymi formatorami, a zatwierdza go rektor seminarium”²⁹, ale wydaje się to nieadekwatne w stosunku do pierwszorzędного znaczenia formacji ludzkiej i duchowej. Wydaje się uzasadnione przygotowanie proponowanego programu wychowawczego dla etapu propedeutycznego na poziomie ogólnopolskim, który stanowiłby propozycję (swego rodzaju szkielet) i mógłby być tylko dostosowywany do potrzeb poszczególnych ośrodków diecezjalnych albo międzydiecezjalnych.

Podjmując zagadnienie obligatoryjnego wprowadzenia etapu propedeutycznego w polskich seminariach, warto również skorzystać z doświadczenia w tej materii, które mają niektóre seminaria. W Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach roczny okres propedeutyczny funkcjonuje od 2014 roku i początkowo odbywał się w Domu

27 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 266–259.

28 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 606–619.

29 Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 258.

formacyjnym „Tabor” w Brennej³⁰, a od 2019 roku ma miejsce w Domu Rekolekcyjnym Archidiecezji Katowickiej w Kokoszykach. Podobny roczny etap propedeutyczny funkcjonuje od 2012 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie i aktualnie ma swoją siedzibę przy parafii Miłosierdzia Bożego w Szczecinku³¹. Te ośrodki mają już kilkuletnie doświadczenia związane z funkcjonowaniem tego etapu, z których na pewno warto skorzystać, szczególnie w diecezjach, w których jest to jednak nowość.

W roku akademickim 2021/2022 nie wszystkie diecezje wprowadziły roczny etap propedeutyczny w swoich seminariach. Na pewno jednym z istotnych czynników, który na to wpłynął był stosunkowo krótki czas od wejścia w życie nowego dokumentu dotyczącego formacji do rozpoczęcie nowego roku akademickiego oraz brak jakichkolwiek doświadczeń w tej materii w niektórych diecezjach.

Zakończenie

W świetle przedstawionych w niniejszym artykule dokumentów Kościoła możemy zauważyć postępującą ewolucję etapu propedeutycznego oraz towarzyszące mu dwie tendencje. Pierwsza kładąca nacisk na lepsze przygotowanie do podjęcia studiów akademickich i druga, która wskazywała bardziej na potrzebę uzupełnienia wiedzy ogólnej i podstaw wiary³². Najnowsze dokumenty zdecydowanie kładą akcent na formację ludzką i kształtowanie głębokiego fundamentu wiary. Jest to oczywiście odpowiedź na sytuację kandydatów, którzy zgłaszają się obecnie do seminariów duchownych. Ewolucja dokumentów poświęconych temu etapowi jest również zauważalna w kwestiach szczegółowych, które dotyczą między innymi: obszarów pracy formacyjnej, wykorzystywanych środków czy miejsca i czasu odbywania formacji. I tak jak wcześniejsze

³⁰ Por. M. Panek., R. Skowronek, *Roczny okres propedeutyczny w WSSD w Katowicach*, w: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych w kontekście wyzwania nowej ewangelizacji*, red. P. Matuszak, Niepokalanów 2016, s. 41.

³¹ Por. M. Mraczek, *Seminarium duchowne jako miejsce duszpasterstwa formacyjnego w świetle „Pastores dabo vobis”*, Kraków 2018, s. 176.

³² Por. R. Selejdak, *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Częstochowa 2013, s. 48.

wskazania były bardziej ogólnikowe i mało precyzyjne, tak najnowsze podejmują te kwestie już stosunkowo szczegółowo.

Kościół w Polsce ma już pewne doświadczenie związane z realizacją tego etapu formacji, choć w zdecydowanej większości seminariów był to do tej pory okres zintegrowany ze studiami akademickimi lub trwający tylko kilka tygodni (np. we wrześniu) przed rozpoczęciem pierwszego roku. Aktualny kształt etapu propedeutycznego niesie ze sobą wiele wyzwań i w jego realizacji nie jest pozbawiony trudności, co zostało zauważone w niniejszej pracy. Formacja do kapłaństwa, wzbogacona o okres propedeutyczny, daje większe szanse na lepsze i bardziej adekwatne do dzisiejszych potrzeb przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, aby podjęli się realizacji tego powołania.

Bibliografia

Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*.

Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce*. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia, Warszawa 2021.

Konferencja Episkopatu Polski, *Okres propedeutyczny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce*, 26.11.2009, Częstochowa 2009.

Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. K. Klauza, Częstochowa 1999 (Biblioteka „Niedzieli”, 78).

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa*, Rzym 2016.

Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Il periodo propedeutico*, Rzym 1998.

Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Rzym 1970.

Mraczek M., *Seminarium duchowne jako miejsce duszpasterstwa formacyjnego w świetle „Pastores dabo vobis”*, Kraków 2018.

Panek M., Skowronek R., *Roczny okres propedeutyczny w WŚSD w Katowicach*, w: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych w kontekście wyzwań nowej ewangelizacji*, red. P. Matuszak, Niepokalanów 2016, s. 41–46.

Selejdak R., *Stawać się i być kapłanem Chrystusa*, Częstochowa 2013.

Sobór Watykański II, *Optatam totius*.

ks. Michał Mraczek

Wierzbicki P., Znaczenie okresu propedeutycznego w formacji kandydatów do kapłaństwa, „Kościół i Prawo” 4 (2015) nr 2, s. 101–117.


ks. Andrzej Draguła

Uniwersytet Szczeciński

andrzej.dragula@usz.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-3287-3119>

SMS z nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy para-kaznodziejские w mediach społecznościowych

 <https://doi.org/10.15633/ps.26309>

Ks. Andrzej Draguła – ur. 1966 roku, prezbiter diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, dr hab. teologii, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Uprawia teologię pastoralną w perspektywie kulturowej, zajmuje się związkami między teologią a kulturą oraz werbalną i ikoniczną komunikacją religijną.

Article history • Received: 7 Jun 2022 • Accepted: 8 Jul 2022 • Published: 30 Sep 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

SMS z nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy para-kaznodziejskie w mediach społecznościowych

Ewangelizacja w mediach społecznościowych (szerzej: w mediach elektronicznych) przybiera formy wizualne, jak i tekstowe. Do tych ostatnich należy zaliczyć SMS, tweet czy post na Facebooku. Ich formalne podobieństwo wynika przede wszystkim z długości wpisów, których istotną cechą jest zwięzłość (*brevitas*), domagająca się krótkości tekstu. Do wyznaczników genologicznych tych form należy również zaliczyć: podobieństwo do komentarza, związek z tekstem biblijnym, brak komponentu liturgicznego oraz pierwotność formy tekstowej. Autor postuluje więc używanie wobec analizowanych form zbiorczego pojęcia „formy para-kaznodziejskie”, a nie „formy kaznodziejskie”, ponieważ brak im istotnego wyznacznika, jakim jest wygłoszenie.

Słowa kluczowe: media społecznościowe, para-kaznodziejstwo, *brevitas*, komentarz elektroniczny

Abstract

Text from Heaven or Mini-homilies on Maxi-matters. Text-based Para-preaching Forms on Social Media

Evangalization in social media (or more broadly: in digital media) takes visual and textual forms. The latter include a text, tweet or Facebook post. Their formal similarity results mainly from the size of entries, the essential feature of which is conciseness (*brevitas*), requiring the message to be short. The genological determinants of these forms also include: a similarity to a commentary, the connection with a biblical text, the lack of a liturgical component and the primacy of the textual form. The author proposes to use the collective term “para-preaching forms” instead of “preaching forms” in relation to the analysed forms, since they are not delivered in front of an audience.

Keywords: social media, para-preaching, *brevitas*, digital commentary

Nie będzie niczym odkrywczym stwierdzenie, że media elektroniczne stały się miejscem przepowiadania Ewangelii, współczesną amboną, nowoczesnym pulpitem kaznodziejским. Do uczynienia mediów miejscem przepowiadania zrywa zresztą Kościół w wielu dokumentach publikowanych na przełomie XX i XXI wieku, co stało się przedmiotem wielu opracowań cząstkowych oraz syntez naukowych także w języku polskim¹. Oprócz kaznodziejstwa internetowego, które – choć samo w sobie zróżnicowane – wykazuje duże pokrewieństwo gatunkowe z kaznodziejstwem dokonującym się w realnym kontekście liturgicznym², w mediach elektronicznych, zwłaszcza w tak zwanych mediach społecznościowych (*social media*)³ realizujących postulatory Web 2.0⁴, pojawiły się formy, które można nazwać roboczo „kaznodziejstwem tekstowym” albo „przepowiadaniem tekstowym” opartym na gatunkach internetowych.

-
- 1 Dla przykładu: Kościół o mediach. Wybór dokumentów Kościoła o środkach społecznego przekazu, oprac. P. Drzewiecki, Warszawa 2013, <http://media.uksw.edu.pl/kosciol-o-mediach.pdf> (05.06.2022); Internet i Kościół, red. J. Kloch, Warszawa 2011; P. Wajs, Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia słowa Bożego. Teoria i praktyka, Warszawa 2019; K. Pokorna-Ignatowicz, Kościół w świecie mediów. Historia. Dokumenty. Dylematy, Kraków 2002.
 - 2 Zob. A. Draguła, Słowo i obraz. Homilia w transmisji audiowizualnej, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 4, s. 23–41.
 - 3 Przyjęto się, że polskim odpowiednikiem terminu *social media* są „media społecznościowe” definiowane jako „technologie internetowe i mobilne, umożliwiające kontakt pomiędzy użytkownikami poprzez wymianę informacji, opinii, wiedzy”, sjp.pwn.pl (05.06.2022). Według Marii Szponar, poprawnym odpowiednikiem byłoby określenie „media społeczne”, a „media społecznościowe” to raczej *social networking*. Powszechnie za media społecznościowe przyjmuje się platformy komunikacyjne jak Facebook (2004), Youtube (2005), Twitter (2006), Instagram (2010), Snapchat (2011). Wszystkie one służą ułatwianiu kontaktów i tworzenia „sieci połączeń” z innymi ludźmi. Ich celem jest komunikacja, tworzenie i wymiana treści, podtrzymywanie kontaktów oraz wzajemna pomoc uczestników. Zob. M. Szponar, Media społecznościowe, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2017, s. 102–104.
 - 4 „Web 2.0 jest rodzajem podejścia do komunikacji w internecie, uwzględniającym zmianę pozycji odbiorcy, który staje się również pełnoprawnym uczestnikiem dialogu” (K. Flasiński, Web 2.0, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, s. 175).

Już w samym tytule artykułu⁵ pojawia się wiele terminów, które mogą pretendować do wyznaczników genologicznych form będących przedmiotem opisu i analizy. Autor ma świadomość, że wkracza w obszar jeszcze niezdefiniowany z punktu widzenia homiletyki formalnej, ale za to coraz lepiej uporządkowany, jeśli chodzi o perspektywę literaturoznawczą, którą należy uznać za wyjściową dla opisu homiletycznego. Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na niektóre gatunki internetowe, a zwłaszcza te, które są charakterystyczne dla mediów społecznych, z punktu widzenia homiletyki (formalnej), a konkretnie na takie formy, jak: SMS, twitt, i post na Facebooku oraz określenie wspólnych im wyznaczników gatunku.

Przypomnijmy, że według Stanisława Gajdy, „wzorzec gatunkowy to kulturowo i historycznie ukształtowany oraz ujęty w społeczne konwencje sposób językowego komunikowania się, wzorzec organizacji tekstu”⁶. A zatem gatunek tekstu to zbiór konwencji, które obejmują zarówno kwestie formalne, a więc organizację tekstu, jak i sferę jego pragmatyki oraz zasady funkcjonowania wśród innych tekstów. Maria Wojtak zwraca uwagę na cztery podstawowe aspekty kształtowania tekstu w oparciu o wzorzec gatunkowy: strukturalny, poznawczy, pragmatyczny i stylistyczny⁷. Trzeba jednak pamiętać, że każdy tekst spełnia założenia wzorca w zróżnicowanym stopniu, co też prowadzi do pewnej płynności gatunkowej. Biorąc pod uwagę powyższe założenia genologiczne, do analizy zostały wybrane SMS, tweett oraz post na Facebooku, ponieważ – choć SMS nie należy do gatunków internetowych sensu stricto⁸ – można zauważyć istniejące między nimi podobieństwa zarówno strukturalne (budowa), jak i pragmatyczne (cel) czy stylistyczne. Znamienne, że Eryk Mistewicz nazwał Twitter „lepszej generacji

5 Tytuł jest oczywistym nawiązaniem do książki: L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999. Pod pojęciem „maxi-spraw” autor niniejszego artykułu rozumie treść przepowiadania.

6 S. Gajda, *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. J. Bartmiński, Wrocław 1993, s. 255.

7 M. Wojtak, *Analiza gatunków prasowych*, Lublin 2008, s. 13.

8 Do gatunków internetowych zalicza się: blog, forum internetowe, e-mail, witrynę www, mem, forum dyskusyjne, księgę gości, katalog stron, komentarz internetowy, formularz kontaktowy, gry tekstowe, poradnik internetowy, FAQ i tym podobne.

serwisem SMS”⁹, co wskazuje na pokrewieństwo obu tych technologii informacyjnych.

1. SMS, tweet, post

„SMS z nieba” odnosi się pierwotnie do konkretnej inicjatywy ewangelizacyjnej powstałej 1 listopada 2006 roku, kiedy to przez Joannę Mroziak z Białej Podlaskiej, pierwszą koordynatorkę projektu, na telefony komórkowe zostały wysłane SMS-y z fragmentem czytań z danego dnia oraz z myślą wybranego świętego. Inicjatorem i pomysłodawcą tego dzieła jest ks. Rafał Jarosiewicz, obecnie inkardynowany do diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej¹⁰, a podmiotem jest Fundacja SMS z Nieba. Do roku 2015 SMS-y z Nieba rozsyłane były codziennie do około 30 tysięcy osób na telefony komórkowe, nie tylko w Polsce, ale i na świecie, metodą „tradycyjną”. Obecnie (dane z roku 2022) SMS-y nie są już rozsyłane na telefony komórkowe ze względu na blokady operatorów sieci komórkowych i opłaty za każdy SMS wysłany przez fundację, ale za pomocą aplikacji mobilnej SMS z Nieba, którą można pobrać za darmo ze sklepu internetowego Google Play oraz App Store. Jak czytamy na stronie fundacji:

W aplikacji SMS z Nieba znajdują się różne grupy tematyczne. Wiadomości przychodzą codziennie o wyznaczonych godzinach. Wszystko jest tak przemyślane, aby kilka razy na dzień przychodzący sms przypominał nam o Bogu! [...] To ważne godziny, szczególnie dla katolików. Zostały one związane z poszczególnymi działaniami w aplikacji. Obecnie funkcjonuje 21 grup tematycznych i każdy użytkownik może samodzielnie, z pozycji swojego telefonu, zdecydować, z których z nich chce otrzymywać wiadomości¹¹.

9 E. Mistewicz, Twitter. Sukces komunikacji w 140 znakach. Tajemnice narracji dla firm, instytucji i liderów opinii, Gliwice 2015, s. 7.

10 Lista kapłanów, <http://www.diecezjakoszalin.pl/kaplan/szczegoly/738/ks-rafal-jarosiewicz> (05.06.2022).

11 Aplikacja mobilna SMS Z NIEBA, <https://smsznieba.pl/aplikacja-mobilna-sms-z-nieba> (05.06.2022).

Do form ściśle para-kaznodziejskich spośród rozsyłanych codziennie 21 SMS-ów można zaliczyć SMS z godziny 7.30. „Osobom wybierającym ten dział – czytamy na stronie fundacji – rozsyłamy fragment Słowa Bożego (wybrany z czytań z danego dnia), myśl świętego (wybranego na dany miesiąc) oraz krótkie, jednozdaniowe, rozważanie do Słowa przygotowywane przez ks. Rafała Jarosiewicza. Czasem też, poprzez ten dział, rozsyłamy jakiś news lub informację o dobrym wydarzeniu”¹². Oto przykładowy SMS z 14 września 2015 roku składający się z trzech elementów:

„Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” J 3, 16. „Bliżko jest Pan wszystkich, którzy Go wzywają, budzi świętym słowem ospałych”. Bł. Maria Angela Truszkowska. PS. „Bóg bardziej już nie mógł pokazać, że nas kocha, jak stając się jednym z nas. Ks. Rafał”.

Tę ostatnią część można nazwać jednozdaniowym komentarzem do tekstu biblijnego.

Nieco dłuższe są formy para-kaznodziejskie umieszczane na Twitterze. Jak zauważa Piotr Wajs, można wyróżnić dwa typy takich wpisów. Pierwszy to fragment tekstu objawionego opublikowany bez komentarza, natomiast drugi zawiera przykładową refleksję lub wyjaśnienie danego fragmentu¹³. Przykładem tweetów spełniających powyższe założenia może być tutaj działalność ks. Janusza Chyły (@janusz1967), którego wpisy publikowane na Twitterze od października 2012 do 2014 roku zostały wydane w formie książkowej *Ewangelia na Twitterze*¹⁴. Ksiądz Jan Perszon tak pisał na skrzydełku książki:

Książka jest zapisem – zazwyczaj jednozdaniowych – sentencji, stanowiących mini „komentarz” do Liturgii Słowa, czytanej w każdy dzień roku podczas liturgii. Pelpliński teolog umieszczał je codziennie na Twitterze, wiedząc, że dla wielu odbiorców może to być bodaj jedyny kontakt ze Słowem Bożym. A ponieważ Pan Bóg nie poskąpił mu talentów, owe „myśli na każdy dzień” – stanowiąc

12 Aplikacja mobilna SMS Z NIEBA, <https://smsnieba.pl/aplikacja-mobilna-sms-z-nieba> (05.06.2022).

13 P. Wajs, *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia słowa Bożego*, s. 117.

14 J. Chyła, *Ewangelia na Twitterze*, Pelplin 2014.

oryginalny rodzaj literacki – niosą ze sobą nie tylko treść teologiczną, ale także literackie piękno i urzekające prostotą inspiracje egzystencjalne. Jako takie mogą – już w formie drukowanej – służyć kaznodziejom (zwłaszcza tym, którzy codziennie głoszą homilię), a także tym wszystkim, którzy pragną choćby przez chwilę odprawić medytację, czyli rozważyć Boże Słowo¹⁵.

Oto kilka przykładów tweetów ks. Chyły: „Jezus: «Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają». Poważniejszą chorobą duchową od samego grzechu jest brak jego świadomości” (21.09.2019), „Jesteśmy w życiu tułaczami, albo pielgrzymami. Tułaczami wówczas, gdy realizujemy własne plany. Pielgrzymami, gdy idziemy za głosem Boga” (08.03.2020), „«Gdy anioł przemówił do niewiast, one pośpiesznie oddaliły się od grobu, z bojaźnią i wielką radością, i pobiegly oznajmić to Jego uczniom». Fakt, że ze zdaniem kobiet niezbyt się liczone, wybór ich na apostołki apostołów potwierdza, że Ewangelia to nie ludzki wymysł” (13.04.2020). Warto zauważyć, iż wpisy te opatrzone zostały hasztagiem #kazanie, co jednoznacznie wskazuje na sugerowaną przynależność gatunkową.

Drugi para-kaznodziejski przykład z Twittera to profil bp. Ignacego Deca (@bpignacydec), który – jak sam przyznaje – rozpoczął „własną działalność ewangelizacyjną na Twitterze” z początkiem 2017 roku. Jak sam przyznaje, postanowił „codziennie dzielić się z innymi użytkownikami (followersami) przemyślanym Bożym słowem ujętym w krótkiej zwięzłej refleksji”¹⁶. Oto kilka przykładów tej działalności: „«Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!» (Mt 14, 27) – mówi Chrystus. Tylko Bóg zaspokoi poczucie bezpieczeństwa, którego nie daje nam świat” (13.08.2017), „Chrystus mówi: «Kto wami gardzi, Mną gardzi» (Łk 10, 16). To upomnienie dla tych, którzy mówią «Bóg tak – Kościół nie»” (6.10.2017), „Słuchając dziś w liturgii relacji o męczeństwie matki i jej siedmiu synów, módlmy się o łaskę wiary i apostołską odwagę w obronie prawa Bożego na ziemi” (22.11.2017).

15 J. Chyła, *Ewangelia na Twitterze*, <https://e-religijne.pl/pl/p/Ewangelia-na-Twitterze-ks.-Janusz-Chyła/7320> (05.06.2022).

16 I. Dec, *Siejba Słowa na peryferiach. Z Ewangelią na Twitterze A. D. 2017, Świdnica 2018*, s. 3 (w oryginale błędny zapis „flowersami” zamiast „followersami”).

Inaczej niż to jest w przypadku SMS-a oraz platformy Twitter, Facebook nie wprowadza żadnych ograniczeń długości tekstu, dlatego posty publikujących tam autorów są bardzo zróżnicowane: od rozbudowanych, kilkuakapitowych komentarzy (np. Dariusz Piórkowski SJ, bp Damian Muskus, ks. Marcin Kozyra, ks. Wojciech Pikor), poprzez dwu-, trzyakapitowe (ks. Mariusz Rosik, Marcin Wrzos OMI) do jednozdaniowych, często linkowanych wtórnie z Twittera. Ze względu na przyjętą zasadę formalnego podobieństwa, wybrałem wpisy ks. Eugeniusza Burzyka, które pierwotnie publikowane są na jego stronie internetowej (burzyk.com), a na Facebooku udostępniane są wtórnie na profilu „ks. Eugeniusz Burzyk osoba publiczna” (<https://www.facebook.com/burzyki>). Zapewne dzięki mediom społecznościowym komentarze te zdobywają większy zasięg. Oto jeden z „burzyków” (zgodnie z oryginalnym układem graficznym):

Biorąc udział w loteriach myślimy, że decyduje o tym ślepy los. Maciej znalazł się w gronie apostołów, gdyż został wylosowany. „Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem” – tłumaczy Jezus (14.05.22).

2. „Brevitas”

Wyznaczanie kryteriów genologicznych form, które nazwałem parakaznodziejskimi, zacznę od tego elementu, który wydaje się najłatwiejszy do określenia jako wspólny dla wszystkich przytoczonych przykładów. Będzie nim długość tekstu, a właściwie jego krótkość. SMS jest krótki *ex definitone* zgodnie z jego angielską etymologią: Short Message Servis¹⁷. Maksymalna długość pojedynczej wiadomości, czyli SMS-a, wynosi 160 znaków 7-bitowych, 140 znaków 8-bitowych lub 70 znaków 16-bitowych. Jednak w przypadkach niektórych telefonów, dzięki technologii CSMS (Cutter Soil Mixing), mogą być one dłuższe – do ponad 900 znaków (przed wysłaniem zostają one podzielone na kilka krótszych

17 „Krótka wiadomość tekstowa wysyłana lub odbierana przez telefon komórkowy”, sjp.pwn.pl (05.06.2022); M. Jasionowicz, SMS, w: Słownik terminologii medialnej, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 130.

wiadomości, a telefon odbiorcy powinien je z powrotem scalić w jedną wiadomość¹⁸.

Także w przypadku tweeta podstawowym wyznacznikiem genologicznym jest jego długość. Fundamentalnym założeniem Twittera jest bowiem komentowanie rzeczywistości za pomocą krótkich komunikatów, które do 8 listopada 2017 roku mogły mieć jedynie 140 znaków, obecnie zwiększono limit długości tekstu dwukrotnie – do 280 znaków¹⁹. Dla języka polskiego 280 znaków to około 40–50 słów, w zależności od ich długości. Dla języka angielskiego będzie to więcej wyrazów, ponieważ wiele rodzimych wyrazów w tym języku jest jednosylabowych. Posty na Facebooku nie mają żadnych ograniczeń, jeśli chodzi o ich długość. Jednakowoż od ich autora oczekuje się, aby nie były zbyt długie. Gdy tak się dzieje, istnieje niebezpieczeństwo, że zostaną oznaczone skrótami TL (Too long), DR (didn't read), czyli „za długie”, „nie przeczytałem”²⁰.

Pierwszą cechą wspólną trzech przytoczonych form: SMS-a, tweeta i postu na Facebooku jest ich krótkość, która znana jest w tradycji retorycznej jako *brevitas* (brachylogia), a mianem której określana jest nie tylko sama krótkość, co także zwięzłość formy²¹. Według Kwintyliana zwięzłość „polega na tym, abyśmy nie powiedzieli więcej niż powinniśmy”²². Postulat ten – jak podkreśla Kazimierz Panuś – jest także charakterystyczny dla kaznodziejstwa. Przytacza on wypowiedź Prodikosa z Keos, cytowaną przez Sokratesa w *Fajdroście* Platona o właściwej mie-

18 SMS, <https://pl.wikipedia.org/wiki/SMS> (05.06.2022).

19 Zob. P. Wajs, *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia słowa Bożego*, s. 165–166. Wyznaczniki postu internetowego jako gatunku to według Jerzego Madejskiego: „rozmiar tekstu (krótki), miejsce publikacji (forum internetowe), sytuacja komunikacyjna (polemiczne nastawienie i anonimowość przekazu)” (J. Madejski, *Post*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, s. 117). Por. A. Urzędowska, *Komentarz na facebooku jako quasi-gatunek internetowy – język i typologia*, „*Język. Komunikacja. Informacja*” 14 (2019), s. 118–138.

20 TL; DR, https://www.miejski.pl/slowo-TL_DR (05.06.2022).

21 Brachylogia: „zwięzłość wysłowienia osiągnana przede wszystkim przez używanie krótkich zdań i elipsy” (A. Okopień-Sławińska, *Brachylogia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 52); M. Korołko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 115–116.

22 Zob. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 90.

rze mów: „Nie potrzeba zaś ani długich, ani krótkich, lecz w sam raz”²³. Krótkość nie jest jednak postulatem o absolutnym charakterze. Panuś zauważa:

Zabiegając o krótkie kazanie, należy położyć nacisk na podniesienie wewnętrznej jego wartości. To, co słuchacze stracą na rozmiarach, niech zyskają na wadze. Głosić należy kazania krótsze, za to starannie przygotowane i zwarte. Im krótsze kazanie, tym staranniejszej potrzebuje ręki, aby pozostawić trwałe ślady w duszach słuchaczy. Wymaga to niezwyklej kondensacji treści i formy, ograniczenia się do rzeczy najistotniejszych, wyrażanych stylem zwężonym²⁴.

To zalecenie, pierwotnie sformułowane wobec kazania, w przypadku form tutaj omawianych, nabiera charakteru obligatoryjnego. Zwięzłość – w przypadku Facebooka jest relatywna – zostaje wymuszona przez krótkość tak dalece, że w przypadku SMS-a czy tweeta ta forma para-kaznodziejska może przybrać nawet kształt sentencji, którą należy rozumieć jako „myśl natury etycznej, psychologicznej lub filozoficznej, sformułowana w sposób zwarte i dobitny”²⁵. Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z sentencją kaznodziejską. Ze względu na konstytutywną cechę *brevitas*, przytoczone tutaj przykłady – z punktu widzenia genologii gatunków internetowych – należałoby zaliczyć do gatunku mikrobloga, którym to gatunkiem obejmuje się krótkie, często jednozdaniowe wpisy publikowane w mediach społecznościowych, a które powinny być „zwięzłe, konkretne i zawierające «samą esencję» zredagowanej informacji”²⁶. Oczywiście, rozbudowane posty na Facebooku wymykają się kryteriom mikrobloga.

23 Platon, *Faidros*, 267b, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, cyt. za: K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, s. 91.

24 K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, s. 99.

25 *Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1994, s. 225.

26 P. Szewc, *Mikroblog – odmiana blogu czy odrębny gatunek?*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” (2013) nr 2 (20), s. 278.

3. Komentarz elektroniczny

Gatunkiem internetowym, z którym przedstawione formy wykazują największe pokrewieństwo jest komentarz. Ze względu na większą długość w stosunku do pozostałych form, jako komentarz definiowany jest przede wszystkim post. Jak twierdzi Jerzy Madejski, post można uznać „za współczesną formę szacownego komentarza”²⁷. Według Agnieszki Gawron komentarz może mieć trojakić znaczenie. Pierwsze, filologiczne znaczenie komentarza to objaśnienia tekstu. Drugie znaczenie to „artykuł lub wypowiedź o charakterze publicystycznym”. Trzecie to „wypowiedź narratora dzieła (traktowanego jako porte-parole autora) o charakterze wyjaśniającym lub komentującym elementy świata przedstawionego”²⁸. Według Madejskiego z postem koresponduje to drugie znaczenie komentarza. Jeśli nawet Madejski ma rację, wskazując na publicystyczny wymiar postu, to nie można zupełnie pominąć znaczenia pierwszego: komentarza jako objaśnienie, na co wskazuje chociażby Nina W. Braginska, która definiuje komentarz jako „spójny językowo tekst, objaśniający inny tekst językowy albo niejęzykowy”²⁹. Miejsce publikacji postu jako komentarza pozwala na określenie go mianem „komentarza elektronicznego”³⁰.

Czy jednak definiowanie postu (pojęciem tym obejmuję tutaj także tweet i SMS) jako komentarza wyczerpuje jego znaczenie? Madejski zauważa, że komentarz zmierza do ustalenia jednego znaczenia tekstu, interpretacja z kolei otwiera wiele znaczeń. Komentarz zajmuje się

²⁷ J. Madejski, *Post*, s. 119.

²⁸ A. Gawron, *Komentarz*, w: *Słownik terminów literackich*, red. G. Gazda, S. Tyniecka-Makowska, Wrocław 1998, s. 357.

²⁹ N. W. Braginska, *Komentarz — próba definicji*, w: *Strukturalizm w Europie Środkowej i Wschodniej. Wizje i rewizje*, red. D. Ulicka, W. Bolecki, Warszawa 2012, s. 24. Warto tutaj zauważyć, że dawniejsze definicje komentarza koncentrowały się na związku z tekstem. Komentarz: „zespół objaśnień dotyczących miejsc tekstu dzieła literackiego trudnych do zrozumienia dla odbiorcy” (T. Kostkiewicz, *Komentarz*, w: *Słownik*, red. J. Sławiński, s. 195. Stanisław Sierotwiński definiował „komentarz do tekstu” jako „objaśnienia do tekstu” (S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1966, s. 128).

³⁰ J. Madejski, *Post*, s. 120. Porównaj koncepcję komentarza internetowego w: S. Akram, *Wyznaczniki gatunkowe komentarza internetowego*, „*Studia Filologiczne Uniwersyte- tu Jana Kochanowskiego*” 30 (2017), s. 7–36.

„powierzchnią” tekstu, interpretacja natomiast zmierza do odsłonięcia głębi. Autor komentarza eksponuje tekst i dąży do anonimowości, natomiast interpretator zajmuje się sensem omawianego tekstu, akcentując przy tym swoją podmiotowość i subiektywizm interpretacji. Biorąc pod uwagę te zastrzeżenia, należałoby więc umieścić post jako formę parakaznodziejską bliżej interpretacji niż komentarza, ponieważ osobisty charakter interpretacji jest elementem konstytutywnym przepowiadania.

Ze względu na relację do tekstu biblijnego, wtórność komentarza wobec innego, pierwotnego tekstu dla postu jako formy parakaznodziejskiej jest cechą konstytutywną. Jako trzecią istotną genologicznie cechą uznać należy więc związek referencjalny między komentarzem elektronicznym (interpretacją) a tekstem biblijnym. Komentując własne tweety, ks. Chyła zauważa: „Mają one formę krótkich medytacji odnoszących się do czytań liturgicznych z dnia wpisu”³¹. W ten sposób bowiem formy te nabierają charakteru homilijnego, gdyż genetyczne powiązanie komentarza z tekstem biblijnym (perykopą) stanowi warunek sine qua non homilii, czego we współczesnej homiletyce nie trzeba już chyba dowodzić. Wystarczy tylko przypomnieć, iż zarówno soborowa konstytucja *Sacrosanctum concilium*, jak i pierwsza instrukcja wykonawcza *Inter oecumenici* definiują homilię jako wyjaśnienie (*explicatio*), które jest czynione *ex textu sacro*³². Nie ma sporu co do formalno-treściowego rozróżnienia homilii rozumianej jako omówienie biblijnej perykopy oraz kazania ujmowanego jako mowa na określony temat i uwzględniająca różne źródła³³. Biblijna źródłowość komentarza – choć jest warunkiem koniecznym – nie jest wszelako warunkiem wystarczającym, abyśmy mogli dany tekst nazwać homilią czy – szerzej – formą

31 J. Chyła, *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*, „Kultura — Media — Teologia” 22 (2015) nr 3, s. 75.

32 Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*, 52; Kongregacja Kultu Bożego, *Pierwsza Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej Inter oecumenici*, 54, „Wiadomości Diecezjalne (Katowice)” (1964) nr 11–12, s. 129–144. „Na szczególną formę homilii wskazują słowa: «na podstawie tekstu świętego», które dotyczą fragmentów biblijnych i modlitw używanych w celebracji liturgicznej” (Kongregacja ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015, 11).

33 M. Wojtak, *Do Boga...*, o Bogu..., przed Bogiem... *Gatunki przekazu religijnego w analizie filologicznej*, Tarnów 2019, s. 195.

homilią. Zgodnie z soborową teologią homilii powstaje ona w wyniku interferencji trzech elementów: biblijnego, liturgicznego (*mysterii quod celebratur*) i egzystencjalnego (*peculiarium necessitatum auditorum*). Bez tych dwóch elementów homilia *de facto* ogranicza swoją funkcję do komentarza biblijnego.

Analizowane tutaj formy krótkich wiadomości tekstowych nabierają cech komentarza biblijno-kerygmaticznego, ponieważ ich autorzy dokonują aplikacji prawdy zbawczej w kategoriach kerygmaticznej decyzji. Przykładem niech będzie tweet:

„Jeden z faryzeuszów zaprosił do siebie Jezusa na posiłek”. Jezus jest gotów pójść w gościnę do celnika i faryzeusza, do człowieka bogatego i biednego, do Ciebie i do mnie. Gościna będzie udana, jeśli oprócz drzwi domu, otworzymy przed Nim serce (@Janusz 1967, 19.09.2019).

Trudno jednak te przykłady nazwać komentarzami czy interpretacjami aktualizującymi, ponieważ nie odnoszą się one do żadnych współczesnych sytuacji, czyli owych „szczególnych potrzeb”, nie realizują więc prorockiej funkcji interpretacji rzeczywistości za pośrednictwem słowa Bożego, co jest istotną funkcją homilii. Częściowo wynika to z ograniczenia formalnego, jakim jest krótkość wpisu. Trudno jest – choć nie znaczy, że jest to zupełnie niemożliwe – w krótkim wpisie dokonać mniej lub bardziej kontekstualnej aktualizacji, która nie musi być wyrażona *expressis verbis*, ale winna być czytelna dla odbiorcy. Przykładem takich pełniejszych treściowo form są burzyki, czyli teksty ks. Eugeniusza Burzyka, w których wiele jest odniesień do sytuacji egzystencjalnej słuchaczy, chociaż często są to odniesienia za pośrednictwem literatury („«Własny głos słyszy się gardłem, lecz własne życie można usłyszeć tylko własnym sumieniem» – pisze Marek Hłasko”, 28.02.2022).

4. Aliturgiczność

Nawet pobieżny przegląd analizowanych form pokazuje, że brakuje im istotnego dla homilii – zwłaszcza w perspektywie teologii ujętej w Dyrek-

torium homiletycznym – elementu liturgicznego³⁴. Autorzy komentarzy nie nawiązują do kontekstu liturgicznego, chyba że narzuca się on sam czy też jest sam w sobie oczywisty, jak to jest w przypadku świąt i uroczystości liturgicznych. Brak elementu liturgicznego wynika – moim zdaniem – nie tylko z konieczności, a więc wymagań stawianych przez postulat krótkości i zwięzłości formy (*brevitas*), ale jest skutkiem tego, iż analizowane formy powstają poza liturgią i nie są przeznaczone do użytku liturgicznego. Nie służą ustnemu wygłoszeniu. Odnosząc się do własnych wpisów na Twitterze, słusznie zauważa Janusz Chyła, że „homilia nie może ograniczyć się do jednego czy dwóch zdań”³⁵.

Trzecim wyznacznikiem genologicznym jest więc aliturgiczność formy, co właśnie każe używać zbiorczego określenia „formy para-kaznodziejskie” (przy czym liturgię rozumiem tutaj dość szeroko, jako każdą sytuację przepowiadania w kontekście liturgicznym czy także paraliturgicznym), a nie „formy kaznodziejskie”. Przedrostek para- (od greckiego *pará* – poza, obok) tłumaczony jest jako ‘obok, niby, prawie’, a jego funkcją jest zaprzeczenie lub osłabienie podobieństwa do tego, co jest określane drugą częścią złożenia. Uznałem te formy za para-kaznodziejskie, quasi-kaznodziejskie, niby-kaznodziejskie, ponieważ – owszem – służą one przepowiadaniu, są przepowiadaniem, ale nie są – w sensie ścisłym – ustnym głosem. Co do zasady, nie zostały napisane ani przeznaczone do wygłoszenia w ramach liturgii czy nabożeństwa. Forma tekstowa – inaczej niż to jest w formach klasycznych, znanych ze świata realnego – jest jedyną i nie powstała *ex post* na podstawie nagrania, notatek czy redakcji wcześniejszego tekstu. Nie można więc tutaj mówić o homilii czy nawet mini-homilii jako wydarzeniu w znaczeniu teologicznym, Te mini-homilie nie zostały wygłoszone, a więc się nie wydarzyły, przynajmniej nie w takim zwięzłym, spójnym, skondensowanym kształcie. Być może są one sentencją pochodzącą z wygłoszonej homilii,

34 „Tym, co odróżnia homilię od innych form nauczania, jest jej kontekst liturgiczny. Ujęcie to staje się węzłowe, kiedy ramą homilii jest celebrowanie eucharystyczne; to, o czym w tej kwestii mówią dokumenty, jest nieodzowne do właściwego zrozumienia celu homilii. Liturgia słowa i liturgia Eucharystii razem obwieszczają cudowne dzieło Boże naszego zbawienia w Chrystusie” (Dyrektorium homiletyczne, 11).

35 J. Chyła, *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*, s. 75.

być może stanowią szkic homilii, zamysł czegoś, co dopiero zostanie wygłoszone, ale na pewno nie są homilią.

Odmienny status należy przypisać „burzykom”, które publikowane są na stronie autora w zakładce „Kazania”, z czego można wnioskować, że zostały one wygłoszone bądź zaplanowane do wygłoszenia. Jednocześnie jednak trzeba zauważyć, że publikowane na Facebooku jako post graficzny, teksty te tracą swoją kaznodziejską genezę, „uwalniają się” od kontekstu liturgicznego, żyjąc odtąd własnym życiem. I mimo że pierwotnie publikowane są – również w formie graficznej – na stronie internetowej autora, to miejscem ich upowszechnienia jest Facebook. Nieco inaczej jest w przypadku komentarzy ks. Mariusza Rosika (Niedziela ze Słowem) czy Marcina Wrzosa OMI (#EwangeliaNaDziś), które nie są w całości publikowane na portalu społecznościowym, a jedynie są tam podlinkowane – w przypadku pierwszego autora ze strony mariuszrosik.pl, a drugiego – z portalu misyjne.pl (Komentarz do Ewangelii). W obu przypadkach są to komentarze o charakterze para-kaznodziejskim.

W ten sposób dochodzimy do czwartego wyznacznika gatunku, jakim jest pierwotność i (względna) jedyność wersji pisanej, z czego wynika forma odbioru, którą jest czytanie, a nie – jak to jest w przypadku kaznodziejstwa – słuchanie. Analizowane formy para-kaznodziejskie w Internecie przesuwają się z obszaru mowy do tekstu, który poddany jest właściwym dla tekstu rygorom zwięzłości i spójności. Jak zauważa Dorota Zdunkiewicz-Jedynak,

tekst tradycyjny jest jakością linearną, całościową i przede wszystkim [...] spójną formalnie oraz semantycznie (spójność jest w różnych teoretycznych ujęciach tekstu zawsze warunkiem bycia tekstem)³⁶.

Czy rzeczywiście jednak w definiowaniu wspomnianych form można poprzestać na takim tradycyjnym rozumieniu tekstu? Według Wajsa,

³⁶ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów 2006, s. 44–45.

język portali społecznościowych stanowi hybrydowe połączenie piśmienności z oralnością. Skutkiem tego w pewien sposób wraca się do wcześniejszych form komunikacji przedalfabetycznej³⁷.

Zjawisko to często nazywa się – za Walterem Ongiem – wtórną oralnością³⁸. W odniesieniu do tekstu, o którym można powiedzieć, że jest wtórnie oralny, postulat ten należy rozumieć jako stosowanie w tekście stylu właściwego dla mówionej formy języka. Do takich cech Ong zalicza addytywność (zamiast upodrzednienia), nagromadzenie (zamiast analizy), redundancję (obfityść)³⁹. Wymogi formalne wobec tekstu, a więc przede wszystkim postulat krótkości, sprawiają, że dyskursywna analiza i linearność winny raczej ustąpić miejsca syntezie i nielinearności, a abstrakcja – obrazowości i metaforyce. Komentarz elektroniczny spełnia bowiem funkcję nie tyle wywodu, co raczej unaocznienia. Być może jest to teza dość odważna, ale sytuowałbym go gdzieś nawet na pograniczu prozy poetyckiej, której celem jest nie tyle przekonywać argumentami, co uwodzić stylem.

Zakończenie

W konkluzji chciałbym postawić tezę, że analizowane tutaj formy para-kaznodziejskie, które określiłem także mianem mini-homilii, ale jedynie w sensie gatunku literackiego, a nie teologicznego wydarzenia, są przykładem powrotu retoryczności na obszar kaznodziejstwa. W ostatniej swojej monografii o gatunkach przekazu religijnego Maria Wojtak problematykę współczesnego kazania w ujęciu genologicznym określiła jako „retoryczność z retoryką i bez retoryki”⁴⁰. Wojtak przywołuje najpierw antyretoryczny zwrot, który dokonał się w homiletyce posoborowej jako odejście od „retoryki kościelnej”, „wymowy kościelnej” – tak

37 P. Wajs, *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia słowa Bożego*, s. 115.

38 „Oralność wtórna” jest według Waltera Onga właściwa dla mediów elektronicznych, „których istnienie i funkcjonowanie wsparte jest pismem i drukiem” (W. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 32). Warto zauważyć, że Ong sformułował tę koncepcję w roku 1982, a więc jeszcze przed powstaniem Internetu.

39 Zob. W. J. Ong, *Oralność i piśmienność*, s. 62–66.

40 M. Wojtak, *Do Boga...*, s. 193.

przecież brzmiały tytuły dawnych podręczników do kaznodziejstwa⁴¹—na rzecz teologii kaznodziejstwa. Miał to być bowiem „szkodliwy balast w posłudze kaznodziejskiej” —według wyrażenia Anny Kapuścińskiej⁴². Wojtak uważa, że doprowadziło to do paradoksalnej sytuacji kazania, które w praktyce balansowało między dwoma biegunami: z jednej strony model retoryczny naśladowujący mowę doradczą (*genus deliberativum*), z drugiej natomiast— wypowiedź improwizowana dająca pierwszeństwo spontaniczności, naturalności, życiowości (to postulaty Gerarda Siwka)⁴³.

Przedstawionym tutaj formom daleko do spontaniczności. Nie są to oczywiście mowy doradcze, z których retorycznie wywodzi się kazanie. Ich stylowi—jak już zaznaczyłem—bliżej jest do prozy poetyckiej, refleksyjnego tekstu o dużym natężeniu środków stylistycznych właściwych dla *belles lettres*. Można zaryzykować stwierdzenie, że—paradoksalnie—choć się wyróżniają formalną prostotą, to nie są to formy proste. Aby je uprawiać, trzeba nabyć zdolności zwięzłego wyrażania myśli, niezwykle klarownej konstrukcji, umiejętności budowania *pointry* i układania sentencji, gdzie o sile tekstu przeważać może nawet użyta składnia, czyli kolejność i związek poszczególnych wyrazów⁴⁴. W dobie rozgadanego i rozwlekłego kaznodziejstwa, gdzie homilia—jak to kiedyś usłyszałem—to „to samo, co Ewangelia, tylko gorzej”, mini-homilie o maxi-sprawach stanowią oddech nie tylko retoryczny, ale i duchowy.

41 Zob.: W. Krynicki, *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań-Warszawa 1921; J. Czuj, *Wymowa kościelna*, Warszawa 1955; Z. Pilch, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.

42 A. Kapuścińska, *Ars praedicandi—ars bene dicendi. O ponownym spotkaniu homiletyki i retoryki w refleksji teologicznej w Polsce (na przykładzie serii „Redemptoris Missio”)*, w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, oprac. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2007, s. 46.

43 Zob. M. Wojtak, *Do Boga...*, s. 203.

44 „Wbrew pozorom nie jest to wcale łatwa praca. Stworzenie tych kilku zdań nie przychodzi ot tak sobie. Śmiem twierdzić, że krótkie kazanie przygotowuje się o wiele dłużej niż mowy wielominutowe. Tutaj każde zdanie musi być dokładnie przemyślane, poustawiane i odcedzone z nadmiaru niepotrzebnych słów” (Sześćset sekund? Tylko po co? Z ks. Eugeniuszem Burzykiem rozmawia Łukasz Kaźmierczak, „Przewodnik Katolicki” (2011) nr 13, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-13-2011/Wiara-i-Kosciol/Szeszset-sekund-Tylko-po-co> (05.06.2022).

Tytułem teologicznej konkluzji, warto na koniec zauważyć, iż analizowane formy para-kaznodziejskie to praktyczna konsekwencja wcielenia Słowa. Jak zauważa Benedykt XVI, „kontemplując [...] «chrystologię Słowa», tradycja patrystyczna i średniowieczna ukuła sugestywne wyrażenie: «Słowo stało się krótkie»”. Ojcowie Kościoła w ich greckim tłumaczeniu Starego Testamentu znajdowali słowa proroka Izajasza, które również św. Paweł przytacza, aby ukazać, w jaki sposób nowe drogi Boże były już zapowiadane w Starym Testamencie. Było tam napisane: «Bóg krótkim uczynił swe słowo, skrócił je» (por. Iz 10, 23; Rz 9, 28). [...] Sam Syn jest Słowem, Logosem. Odwieczne Słowo stało się małe – tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytnie”⁴⁵. Dziś możemy powiedzieć, iż „stało się krótkie”, by mogło zmieścić się w SMS-ie, tweetcie, poście.

Bibliografia

- Akram S., Wyznaczniki gatunkowe komentarza internetowego, „Studia Filologiczne Uniwersytetu Jana Kochanowskiego” 30 (2017), s. 7–36.
- Aplikacja mobilna SMS Z NIEBA, <https://smsznieba.pl/aplikacja-mobilna-sms-z-nieba> (05.06.2022).
- Benedykt XVI, *Verbum Domini*.
- Braginska N. W., Komentarz – próba definicji, w: *Strukturalizm w Europie Środkowej i Wschodniej. Wizje i rewizje*, red. D. Ulicka, W. Bolecki, Warszawa 2012, s. 19–37.
- Chyła J., *Ewangelia na Twitterze*, Pelplin 2014.
- Chyła J., *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*, „Kultura – Media – Teologia” 22 (2015) nr 3, s. 67–79.
- Czuj J., *Wymowa kościelna*, Warszawa 1955.
- Dec I., *Siejba Słowa na peryferiach. Z Ewangelią na Twitterze A. D. 2017*, Świdnica 2018.
- Draguła A., *Słowo i obraz. Homilia w transmisji audiowizualnej*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 4, s. 23–41.
- Flasiński K., *Web 2.0*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2017, s. 175–184.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 12.

- Gajda S., *Gatunkowe wzorce wypowiedzi*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, red. J. Bartmiński, Wrocław 1993, s. 245–258.
- Gawron A., *Komentarz*, w: *Słownik terminów literackich*, red. G. Gazda, S. Tyniecka-Makowska, Wrocław 1998, s. 357.
- Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.
- Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2017.
- Jasionowicz M., *SMS*, w: *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 130.
- Kapuścińska A., *Ars praedicandi – ars bene dicendi. O ponownym spotkaniu homiletyki i retoryki w refleksji teologicznej w Polsce (na przykładzie serii „Redemptoris Missio”)*, w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, oprac. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Kraków 2007, s. 43–76.
- Kongregacja ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów, Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.
- Kongregacja Kultu Bożego, Pierwsza Instrukcja o należytych wykonywaniu Konstytucji o liturgii świętej Inter oecumenici*, „Wiadomości Diecezjalne (Katowice)” (1964) nr 11–12, s. 129–144.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kostkiewicz T., *Komentarz*, w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 195 (*Vademecum Polonisty*).
- Kołakowski L., *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999.
- Kościół o mediach. Wybór dokumentów Kościoła o środkach społecznego przekazu*, oprac. P. Drzewiecki, Warszawa 2013, <http://media.uksw.edu.pl/kosciol-o-mediach.pdf> (05.06.2022).
- Krynicky W., *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań–Warszawa 1921.
- Lista kapłanów*, <http://www.diecezjakoszalin.pl/kaplan/szczegoly/738/ks-rafal-jarosiewicz> (05.06.2022).
- Madejski J., *Post*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2017, s. 117–125.
- Mistewicz E., *Twitter. Sukces komunikacji w 140 znakach. Tajemnice narracji dla firm, instytucji i liderów opinii*, Gliwice 2015.

- Okopień-Sławińska A., *Brachylogia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 52.
- Ong W. J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.
- Panuś K., *Sztuka głosu kazań*, Kraków 2008.
- Pilch Z., *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.
- Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1994.
- Pokorna-Ignatowicz K., *Kościół w świecie mediów. Historia. Dokumenty. Dylematy*, Kraków 2002.
- Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1966.
- SMS, <https://pl.wikipedia.org/wiki/SMS> (05.06.2022).
- Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*.
- Szews P., *Mikroblog—odmiana blogu czy odrębny gatunek?*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 2(20), s. 271–289.
- Sześćset sekund? Tylko po co? Z ks. Eugeniuszem Burzykiem rozmawia Łukasz Kaźmierczak, „Przewodnik Katolicki” (2011) nr 13, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-13-2011/Wiara-i-Kosciol/Szescset-sekund-Tylko-po-co> (05.06.2022).
- Szponar M., *Media społecznościowe*, w: *Interpretatywny słownik terminów kulturowych 2.0*, red. S. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2017, s. 102–109. TL; DR, https://www.miejski.pl/slowo-TL_DR (05.06.2022).
- Urzędowska A., *Komentarz na facebooku jako quasi-gatunek internetowy—język i typologia*, „Język. Komunikacja. Informacja” 14 (2019), s. 118–138.
- Wajs P., *Media społecznościowe jako przestrzeń głosu słowa Bożego. Teoria i praktyka*, Warszawa 2019.
- Wojtak M., *Analiza gatunków prasowych*, Lublin 2008.
- Wojtak M., *Do Boga..., o Bogu..., przed Bogiem... Gatunki przekazu religijnego w analizie filologicznej*, Tarnów 2019.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów 2006.

Polonia Sacra

- 7 **ks. Adam Kubiś**
Women Proclaiming the Gospel in the New Testament
- 29 **ks. Bartosz Trojanowski**
Equality of Women and Men in Dignity and the Right to the Sacraments,
with Particular Emphasis on Holy Orders and Marriage
- 53 **ks. Henryk Sławiński**
Promotion of the Lay Faithful to the Ministry of Preaching
- 75 **Sebastian Wiśniewski OMI**
The Evangelizing Face of the Parish Ministry in the Program Assumptions
of the "Niniwa" Youth Association and Parish Evangelization Cell System
- 93 **Sylwester Jędrzejewski SDB**
Terminology of Sin in the Old Testament Traditions
- 113 **Egidiusz Jarosław Włodarczyk OFM**
The Current Relevance of Franciscan Charisma in the Pope Francis' preaching
- 133 **ks. Giacomo Calore**
The Unexplained Aspects of the Chalcedon Dogma and Reaction of the 'Moderate'
Monophysitism in the 6th Century According to Alois Grillmeier
- 155 **ks. Michał Mraczek**
The Propaedeutic Stage in Poland's Seminary Formation
- 171 **ks. Andrzej Draguła**
Text from Heaven or Mini-homilies on Maxi-matters. Text-based Para-preaching Forms on
Social Media

