

---

# Polonia Sacra

28 (2024) 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.nds.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 OM1 (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 Gózdź (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 oґmcap (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 Stanisław (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 oґmconv (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**

fot. H. Sławiński

#### **Projekt layoutu i łamanie**

Piotr Pielach

#### **Copyright © 2024 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 manuskryptem 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.upjz.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

## 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 **Anna Zellma**  
Kompetencje międzykulturowe nauczyciela  
religii w zróżnicowanej kulturowo szkole
- 25 **Andrzej Duk OFM**  
Religia jako lekarstwo? Julii Kristewej spojrzenie  
na wartość religii chrześcijańskiej
- 45 **ks. Henryk Seweryniak**  
Ulmowie — świadkowie cywilizacji życia
- 67 **ks. Jan Dziedzic**  
Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych  
w pastoralnej posłudze Kościoła
- 87 **ks. Janusz Wilk**  
Teologiczne znaczenie wyrażenia „dar Boży”  
w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej
- 111 **Andrzej Derdziuk OFM Cap**  
Kult błogosławionej Anieli Salawy na lubelskiej Poczekajce
- 131 **ks. Rafał Kowalski**  
Pokolenie iGen jako słuchacze homilii, czyli jak  
głosić Ewangelię współczesnej młodzieży
- 157 **Stanisław Witkowski MS**  
Ekspiacyjna ofiara Chrystusa za grzechy (Hbr 9, 11–28)  
oraz powinność wyrównania krzywd w relacjach  
międzyludzkich (Łk 19, 8; Dz 16, 35–39)

181 **Rev. Przemysław Kocjan**


„Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar  
und das Projekt des „synodalen Weges“ in Deutschland

## Anna Zellma

 <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>  
[anna.zellma@uwm.edu.pl](mailto:anna.zellma@uwm.edu.pl)

 <https://ror.org/05s4feg49>

## Kompetencje międzykulturowe nauczyciela religii w zróżnicowanej kulturowo szkole

 <https://doi.org/10.15633/ps.28301>

Anna Zellma – prof. dr hab., pracuje w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W pracy naukowej zajmuje się zagadnieniami z zakresu katechetyki integralnej, dydaktyki nauczania religii w szkole, profesjonalnego rozwoju nauczyciela religii i pedagogiki inspirowanej wartościami chrześcijańskimi.

---

**Article history** • Received: 21 Nov 2023 • Accepted: 18 Dec 2023 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

### *Intercultural competences of a religion teacher in a culturally diverse school*

Acquiring and developing multiple professional competences is one of the key responsibilities and challenges of religion teachers. It is part of the core areas of professional development. It is conditioned by the cultural differentiation of the contemporary school. It has its justification in the educational law regulations concerning school education of children of foreigners, national minorities and ethnic minorities. Acquiring and developing intercultural competence requires from teachers of religion both up-to-date knowledge in the field of intercultural education as well as practical skills and appropriate attitudes towards cultural difference. Cooperation with entities involved in the formation of intercultural competences of religion teachers seems to be particularly valuable. In addition to initiatives taken by the staff of catechetical offices and teacher training centres, the activities of non-governmental organizations are also educationally valuable. They require more promotion among religion teachers. Hence, it is worth creating a space for sharing good practices in intercultural education in the teaching of religion.

**Keywords:** intercultural education, religion teacher, intercultural competence, cultural dialogue, tolerance, education

---

## Abstrakt

### *Kompetencje międzykulturowe nauczyciela religii w zróżnicowanej kulturowo szkole*

Nabywanie i rozwijanie wielorakich kompetencji zawodowych jest jednym z kluczowych obowiązków i wyzwań nauczycieli religii. Wpisuje się w podstawowe obszary profesjonalnego rozwoju. Warunkowane jest zróżnicowaniem kulturowym współczesnej szkoły. Ma swoje uzasadnienie w regulacjach prawa oświatowego dotyczących edukacji szkolnej dzieci cudzoziemców, mniejszości narodowych i mniejszości etnicznych. Nabywanie i rozwijanie kompetencji międzykulturowych wymaga od nauczycieli religii zarówno aktualnej wiedzy z zakresu edukacji międzykulturowej, jak też umiejętności praktycznych i odpowiednich postaw wobec odmienności kulturowej. Szczególnie cenna wydaje się współpraca z podmiotami zaangażowanymi na rzecz kształtowania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii. Obok inicjatyw podejmowanych przez pracowników referatów katechetycznych i ośrodków doskonalenia nauczycieli, edukacyjnie wartościowe są również działania organizacji pozarządowych. Wymagają one większej promocji wśród nauczycieli religii. Stąd też warto stworzyć przestrzeń do dzielenia się dobrymi praktykami w zakresie edukacji międzykulturowej w nauczaniu religii.



**Słowa kluczowe:** edukacja międzykulturowa, nauczyciel religii, kompetencje międzykulturowe, dialog kultur, tolerancja, wychowanie

---

Współczesne procesy migracyjne w Polsce, które nasiliły się po akcesji unijnej, a zostały zintensyfikowane po 24 lutego 2022 roku, czyli po inwazji Rosji na Ukrainę, wpływają nie tylko na zmianę społeczeństwa polskiego, ale także polskiej szkoły<sup>1</sup>. Coraz częściej do systemu edukacji w Polsce przyjmowane są dzieci imigrantów, zwłaszcza z Ukrainy<sup>2</sup>. W ten sposób środowisko szkolne staje się różnorodne kulturowo. Zjawisko to rodzi nowe wyzwania edukacyjne związane z indywidualnym podejściem do dzieci imigrantów, którzy żyją w obcym kulturowo środowisku. Również członkostwo w Unii Europejskiej i rozwój gospodarczy Polski skutkuje zwiększeniem nie tylko liczby obcokrajowców w Polsce, ale także możliwością swobodnego podróżowania, pracy, nauki i zamieszkania w innych państwach. Coraz więcej uczniów i nauczycieli korzysta z programu Erasmus+, który oferuje możliwość udziału nauczycieli w kursach i szkoleniach metodycznych, wymianę dobrych praktyk oraz wymiany uczniowskie (krótko- i długoterminowe)<sup>3</sup>. Sytuacja ta implikuje potrzebę przygotowania dzieci i młodzieży do życia w wielokulturowym świecie z zachowaniem tożsamości narodowej oraz postawy otwartości i poszanowania innych kultur. Profesjonalna realizacja tego zadania wymaga od nauczycieli kompetencji międzykulturowych. Potrzeba takich kompetencji dotyczy również nauczycieli religii, którzy w środowisku szkolnym wypełniają misję nauczania i wychowania<sup>4</sup>.

Jak dotąd problematyka rozwijania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii w zróżnicowanej kulturowo szkole sporadycznie

---

1 J. Dudziak, Obywatele Ukrainy w Polsce – aktualne dane migracyjne, <https://udsc.prowly.com/releases/statystyki-migracyjne> (14.08.2023).

2 Uczniowie cudzoziemcy, <https://dane.gov.pl/pl/dataset/1426,liczba-uczniow-cudzoziemcow-wedug-gmin> (14.08.2023).

3 Erasmus+, <https://erasmusplus.org.pl/> (14.08.2023).

4 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 85–86, 91; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, 73–75, 230, 259; Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, 313–318, 397–400.

była podejmowana przez polskich badaczy. Nieliczne prace na ten temat traktują głównie o wybranych aspektach edukacji międzykulturowej w nauczaniu religii<sup>5</sup>. Problematyka określona w tytule niniejszego opracowania jest zatem nowa oraz poznawczo i społecznie uzasadniona. W Polsce, jak już wyżej zauważono, wzrasta liczba dzieci i młodzieży z innych kręgów kulturowych. Pojawienie się ich w środowisku szkolnym przekształca homogeniczną kulturowo placówkę oświatową w „obszar krzyżujących się pograniczy kulturowych, w którym procesy dyfuzji kulturowej przeplatają się ze skomplikowanymi i nie zawsze harmonijnymi relacjami interpersonalnymi i międzykulturowymi”<sup>6</sup>. Sytuacja ta rodzi nowe wyzwania edukacyjne.

Analizy podjęte w tym artykule mają na celu poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: W jaki sposób definiowane są kompetencje międzykulturowe nauczycieli religii? Co się na nie składa? Jakie są warunki konieczne i uwarunkowania nabywania tego rodzaju kompetencji? Jakie warto podejmować działania formacyjne ukierunkowane na rozwijanie kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii? Skąd czerpać kreatywne inspiracje w zakresie rozwijania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii?

Realizacji postawionego celu badawczego służyła metodologia badań jakościowych. Zastosowano metodę analizy katechetycznych dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu. Na tej podstawie dokonano identyfikacji kluczowych aspektów dotyczących kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii, które wpisują się w szerszy kontekst problematyki badań nad nauczaniem religii w polskiej szkole i formacją nauczycieli religii.

---

5 Por. A. Różańska, *Międzykulturowe konteksty edukacji religijnej – problem otwartej tożsamości religijnej*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 36 (2017) z. 3, s. 49–58; A. Zellma, *Niekwestionowana rola edukacji międzykulturowej w szkolnym nauczaniu religii*, w: *Religia i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową*, red. J. M. Garbula, J. J. Pawlik, Olsztyn 2017, s. 171–180.

6 M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów. Studium teoretyczno-empiryczne*, Białystok 2020, s. 5, [https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/12550/1/M\\_Bem\\_Kompetencje\\_miedzykulturowe\\_studentow.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/12550/1/M_Bem_Kompetencje_miedzykulturowe_studentow.pdf) (14.08.2023).

## 1. Wokół rozumienia kompetencji międzykulturowych

W literaturze pedagogicznej pojawia się wiele ujęć i interpretacji „kompetencji międzykulturowych”<sup>7</sup>. Badacze zgodnie twierdzą, że zdefiniowanie tego terminu nie jest zadaniem łatwym<sup>8</sup>. Wiąże się bowiem z różnymi sferami życia człowieka oraz z rozumieniem edukacji międzykulturowej. Stąd też badacze opisują kompetencje międzykulturowe na wiele różnych sposobów<sup>9</sup>.

Uwzględniając specyfikę pracy nauczyciela religii w niniejszym opracowaniu, przyjmuje się, że kompetencje międzykulturowe są zbiorem wielu składowych elementów: wiedzy, umiejętności, zdolności i cech osobowościowych potrzebnych dla właściwego komunikowania się i współdziałania z osobami, które przynależą do odmiennej kultury<sup>10</sup>. Stanowią jedną z kategorii kompetencji komunikacyjnych<sup>11</sup>. Co ważne, kompetencje międzykulturowe nie są autonomiczne w stosunku do innych kompetencji posiadanych przez osobę. Wszystkie kompetencje jednostki na przykład indywidualne, społeczne, zawodowe powinniśmy odnieść do międzykulturowej recepcji świata<sup>12</sup>. Kompetencje międzykulturowe wiążą się bowiem integralnie z wiedzą i umiejętnościami oraz interpretowaniem i odbiorem świata. W sposób szczególnie uwidaczniają się w postawie relatywizmu kulturowego w kontaktach

7 Por. S. Magala, *Kompetencje międzykulturowe*, Warszawa 2011, s. 40; P. Pukin, *Edukacja międzykulturowa jako element strategii Rady Europy i Unii Europejskiej*, „Edukacja Międzykulturowa” 10 (2019) nr 1, s. 69–80.

8 Por. J. Nikitorowicz, *Polityka edukacyjna w kontekście potrzeby nabywania kompetencji międzykulturowych*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 30 (2017), s. 7–19; I. Nowakowska-Buryła, K. Kusiak, *Natura kompetencji a ograniczenia i trudności w kształceniu międzykulturowym nauczycieli edukacji elementarnej*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce” 14 (2019) nr 2, s. 41–53.

9 Zob. szerzej o tym w: M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów. Studium teoretyczno-empiryczne*, s. 66–90; J. Nikitorowicz, *Kompetencje międzykulturowe*, s. 1–2, <https://leksykon.granice.uni.wroc.pl/Artykuly/Kompetencje-miedzykulturowe> (14.08.2023).

10 M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów*, s. 66–90.

11 M. Badowska, *Kompetencje społeczne i międzykulturowe nauczycieli i pedagogów w świetle badań własnych*, „Kultura i Edukacja” 3 (2018), s. 184–200.

12 M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów*, s. 5–90; por. A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013, s. 149–173.

z przedstawicielami innych kultur<sup>13</sup>. Bazują na zrozumieniu i akceptacji zarówno osoby przynależącej do odmiennego kręgu kulturowego, jak też jej innego sposobu postrzegania świata. Zrozumienie i akceptacja innej kultury sprzyja budowaniu pokojowego współistnienia i konstruktywnego rozwiązywania pojawiających się konfliktów. U podstaw tak rozumianych kompetencji międzykulturowych znajdują się zarówno kompetencje kulturowe, jak też wielokulturowe<sup>14</sup>. Pierwsze z nich uwidaczniają się w zdolności swobodnego i satysfakcjonującego funkcjonowania w kulturze (własnej i w innych kręgach kulturowych) zgodnie przyjętymi normami i wzorami<sup>15</sup>. Drugie natomiast są tożsame z umiejętnością rozpoznawania różnic i podobieństw pomiędzy określoną kulturą a własną, wzmacnianiem własnej tożsamości kulturowej poprzez zdobywanie wiedzy na temat innych kultur, poznawaniem innych kultur (w tym języka, sztuki, historii, muzyki itp.) oraz zdobywaniem wiedzy na temat różnorodnych sposobów komunikacji i strategii słuchania<sup>16</sup>.

Mając powyższe na uwadze, należy stwierdzić, że kluczowe elementy kompetencji międzykulturowych w odniesieniu do aktywności zawodowej nauczyciela religii dotyczą wiedzy (wymiar poznawczy), postaw (wymiar emocjonalny), umiejętności (wymiar praktyczny)<sup>17</sup>. Nie są ściśle związane z konkretnym czasem, miejscem czy kontekstem. Kompetencje międzykulturowe nauczycieli religii polegają bowiem na zdolności do nawiązywania kontaktów, integracji społecznej i dostosowania się do odmiennego systemu społecznego, rozumienia innych osób, pełnienia ról i zajmowania określonych pozycji czy też podejmowania inicjatyw w zróżnicowanym kulturowo środowisku<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Zob. więcej o tym w: M. Kamińska, *Relatywizm kulturowy a uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 22 (2015) nr 2, s. 182–188; J. A. Majcherek, *Relatywizm kulturowy a badanie relacji międzykulturowych*, „Intercultural Relations” 1 (2017), s. 83–105.

<sup>14</sup> M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów*, s. 66–90.

<sup>15</sup> Zob. o tym w: M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów*, s. 66–67, 88–90.

<sup>16</sup> M. T. Bem, *Kompetencje międzykulturowe studentów*, s. 68–70, 82–84.

<sup>17</sup> Zob. szerzej o tym w: A. Szczurek-Boruta, *Nauczyciele i kształtowanie kompetencji międzykulturowej uczniów*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 21 (2013), s. 155–169.

<sup>18</sup> Por. E. Głazewska, *Wartość kompetencji międzykulturowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N – Educatio Nova” 5 (2020), s. 327–341.

## 2. Warunki konieczne do rozwijania kompetencji międzykulturowych

Jak wspomniano wyżej, kompetencje międzykulturowe są integralnie powiązane z cechami osobowościowymi jednostki. Kształtowanie tego rodzaju kompetencji zależy między innymi od otwartości, empatii, szacunku wobec „Innego”, umiejętności adekwatnego zachowania się w sytuacjach nowych i nieznanach, przyjęcia odpowiedzialności za skutki swojego zachowania<sup>19</sup>. Istotna jest również elastyczność, orientacja na nową wiedzę, tolerancja dla niejednoznaczności, swoboda w nawiązywaniu kontaktów interpersonalnych, czy też umiejętności komunikacyjne<sup>20</sup>. Za ważną uznaje się również znajomość języków obcych. W tym kontekście wyraźnie zaznacza się, że rozwijaniu kompetencji międzykulturowych nauczycieli, również nauczycieli religii, sprzyja doświadczenie, zaangażowanie w rozwój własny i uczniów, świadomość i pomoc w przezwyciężaniu ryzyka i kłopotów, dzielenie się wiedzą i umiejętnościami, gotowość do zmiany, dociekliwość, refleksyjność, samokrytycyzm, zaangażowanie w realizację założeń programowych, wrażliwość na potrzeby uczniów, wykorzystywanie treści i metod odpowiednio do własnej wiedzy i umiejętności, kreatywność w myśleniu i działaniu, chęć wyzbycia się myślenia opartego na uprzedzeniach oraz tworzenie wspierającego środowiska wychowawczego<sup>21</sup>. Do kluczowych elementów międzykulturowego uczenia się, za pośrednictwem którego osoba rozwija kompetencje międzykulturowe, należą: otwarcie się na „Innego”, świadomość celu działania, umiejętności opisywania i wyjaśniania procesów międzykulturowych kultury własnej i obcej, znajomość języków obcych, gotowość do uczenia się oraz umiejętność praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy na temat odmienności kulturowej<sup>22</sup>.

19 M. Czerepaniak-Walczak, *Kompetencja: słowo kluczowe czy „wytrych” w edukacji?*, „Neodidagmata” 24 (1999), s. 53–64.

20 Zob. o tym w: K. Smoter, *O potrzebie wspierania rozwoju kompetencji międzykulturowych i medialnych w kształceniu nauczycieli – w poszukiwaniu rozwiązań*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 8 (2018), s. 99–108.

21 A. Suchocka, *Kompetencje międzykulturowe – przywilej czy konieczność?*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej” 4 (2016), s. 121–131.

22 A. Suchocka, *Kompetencje międzykulturowe – przywilej czy konieczność?*, s. 121–131.

Również sytuacja społeczno-kulturowa w rodzinie i szkole odgrywa ważną rolę w nabywaniu kompetencji międzykulturowych przez wszystkich uczestników procesów edukacyjnych. Przygotowuje do twórczego spotkania z „Innym”, prowadzenia dialogu i współdziałania w różnych kontekstach życia społecznego<sup>23</sup>. Nabywanie kompetencji międzykulturowych odbywa się bowiem w toku socjalizacji, wychowania i edukacji – w środowisku społecznym, w którym nauczyciele i uczniowie wchodzi w różnego rodzaju interakcje społeczne, nawiązują i podtrzymują kontakty interpersonalne, są stymulowani do osobistego rozwoju, wrastają w kulturę i w społeczeństwo oraz uczestniczą w dialogu edukacyjnym<sup>24</sup>. Konieczne przy tym jest kształtowanie tożsamości otwartej na różnorodność, zdolnej do wykraczania poza negatywne stereotypy i uprzedzenia w relacjach międzyludzkich i międzykulturowych<sup>25</sup>. Procesom tym towarzyszy stopniowe nabywanie przez osobę zdolności dostrzegania dóbr kultury, dokonywania selekcji, internalizacji wartości, których nośnikiem jest kultura oraz kierowania się przyswojonymi wartościami w życiu. W następstwie takich aktywności kształtuje się świadomość i tożsamość międzykulturowa<sup>26</sup>. Co ważne, tak określone działania dydaktyczne i wychowawcze nie są aksjologicznie neutralne. Podobnie jak edukacja międzykulturowa, odwołują się do pojęcia niezbywalnej godności osoby ludzkiej. Godność ta jest źródłem wolności i praw człowieka, a różnorodność kulturowa i złożone tożsamości kulturowe mają wymiar aksjologiczny. Traktowane są jako istotne wartości życia społecznego<sup>27</sup>.

---

23 M. Rafalska, Rama kompetencji międzykulturowych w polskim systemie edukacji, w: *Kompetencje międzykulturowe. Materiały edukacyjne dla rad pedagogicznych*, red. M. Rafalska, Warszawa 2016, s. 9–14.

24 J. Sacharczuk, A. Szwarz, Edukacja i inne procesy wspierające kształtowanie kompetencji międzykulturowych – ujęcie teoretyczne i praktyczne, „Kultura i Edukacja” 1 (2020), s. 91–109.

25 J. Nikitorowicz, *Kompetencje międzykulturowe*, s. 1–2.

26 J. Sacharczuk, A. Szwarz, Edukacja i inne procesy wspierające kształtowanie kompetencji międzykulturowych – ujęcie teoretyczne i praktyczne, s. 91–109.

27 R. Rosa, Godność i prawa człowieka w edukacji międzykulturowej, „Pogranicze. Studia Społeczne” 17 (2011), s. 84–101.

### 3. Uwarunkowania rozwoju kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii

Działania nauczycieli religii w zakresie rozwijania kompetencji międzykulturowych są warunkowane różnymi czynnikami. Na szczególną uwagę zasługuje specyfika i typ szkoły, w której pracuje nauczyciel religii. Może to być na przykład szkoła dla mniejszości, szkoła dwujęzyczna, szkoła wielokulturowa, szkoła z wykładowym językiem obcym nauczania<sup>28</sup>. Również specyfika regionu i miejscowości odgrywa kluczową rolę w podejmowanej przez nauczyciela religii aktywności na rzecz rozwijania kompetencji międzykulturowych<sup>29</sup>. Przykładowo, praca w szkole, która znajduje się na pograniczu lub w centrum kulturowym, rodzi konkretne wyzwania związane między innymi z równorzędnym traktowaniem wszystkich kultur, wspieraniem uczniów w nabywaniu umiejętności pokojowego współistnienia i współpracy w pluralistycznym środowisku czy też z kształtowaniem postaw otwartych i tolerancyjnych<sup>30</sup>. Z tym wiąże się konieczność towarzyszenia dzieciom i młodzieży w odkrywaniu własnej tożsamości kulturowej oraz wdrażania ich do dialogu i podejmowania negocjacji<sup>31</sup>. Kluczową rolę, zwłaszcza od marca 2022 roku, odgrywa również zróżnicowanie społeczno-kulturowe poszczególnych regionów Polski i edukacja uczniów z Ukrainy w polskiej szkole. Zintensyfikowana obecność mniejszości narodowych i etnicznych w społeczeństwie polskim wymaga większego zaangażowania nauczycieli religii w realizację edukacji międzykulturowej, w tym podejmowania działań integrujących uczniów z Ukrainy i z Polski.

---

28 Więcej na ten temat zob. w: *Przestrzenie międzykulturowe w badaniach i praktyce edukacyjnej*, red. J. Nikitorowicz, A. Młynarczyk-Sokołowska, U. Namietko, Białystok 2019.

29 Por. M. Badowska, *Kompetencje społeczne i międzykulturowe nauczycieli i pedagogów w świetle badań własnych*, s. 184–200; A. Zellma, *Nauczyciel religii jako animator kultury w środowisku wiejskim*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 35 (2015), s. 257–269.

30 A. Zakrzewska, *Różnorodność kulturowo-wyznaniowa społeczeństwa wyzwaniem dla wychowania obywatelskiego w szkole katolickiej*, w: *Religia i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową*, s. 89–103.

31 Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018, s. 14–137.

Wśród czynników warunkujących rozwój kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii na szczególne podkreślenie zasługuje aktywność szkoły w zakresie współpracy międzynarodowej<sup>32</sup>. W ramach realizacji projektów międzynarodowych polskie szkoły podstawowe i ponadpodstawowe aktywnie korzystają z oferty europejskich programów edukacyjnych (np. Erasmus+). Nauczyciele religii mogą również włączyć się w tego rodzaju działania, które pozwalają między innymi porównać praktykę edukacyjną oraz rozwijać kompetencje komunikacyjne uczniów i opiekunów (nauczycieli) w środowisku międzynarodowym. Wymaga to jednak otwartości na tematykę wielo- i międzykulturowości w wymiarze lokalnym i globalnym oraz zaangażowania w nabywanie wiedzy i umiejętności w tym zakresie. Postawa nauczycieli religii wobec odmienności, obcej kultury i „Innego” w znacznym stopniu determinuje jakość procesów związanych z nabywaniem i rozwijaniem kompetencji międzykulturowych.

#### **4. Sposoby kształtowania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii**

Kulturowo zróżnicowane środowisko szkolne rodzi nowe wyzwania dydaktyczno-wychowawcze. Wymaga poszukiwania innowacyjnych rozwiązań oraz samodzielnej i twórczej aktywności edukacyjnej nauczycieli religii. Na szczególną uwagę zasługuje mądrość w korzystaniu z wiedzy pedagogicznej, uczenie się z doświadczeń własnych i innych oraz gotowość do samokształcenia, doksztalcania i doskonalenia zawodowego. Co ważne, rozwijanie kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii powinno odbywać się w ścisłym powiązaniu teorii i praktyki, co pozwoli przekładać wiedzę teoretyczną na praktykę edukacyjną<sup>33</sup>.

Wobec powyższego nauczyciele religii, którzy pracują z grupami zróżnicowanymi kulturowo, mogą podjąć studia podyplomowe czy też brać

---

<sup>32</sup> Zob. o tym w: M. Pachocki, *Współpraca międzynarodowa a jakość i organizacja pracy szkół. Raport z badania kadry kierowniczej polskich placówek edukacyjnych*, Warszawa 2021.

<sup>33</sup> Zob. szerzej o tym w: A. Zellma, *Nauczyciel religii jako refleksyjny praktyk w realiach współczesnej szkoły*, „Katecheta” 53 (2009) nr 9, s. 6–12.



udział w kursach kwalifikacyjnych i warsztatach metodycznych. Obok treści merytorycznych (np. uregulowań prawnych sytuacji uczniów obcokrajowców, wiedzy dotyczącej różnych kultur, migracji, uchodźstwa) zaleca się naukę języków obcych oraz rozwijanie umiejętności wychowawczych w praktyce – w zróżnicowanym kulturowo środowisku przy wsparciu doświadczonych pedagogów. W tak określonych działaniach ważne miejsce zajmuje również zdobywanie wiedzy metodycznej, która dotyczy celów, treści, metod i form edukacji międzykulturowej. Niezbędne są praktyczne doświadczenia, zwłaszcza uczenie się z praktyki innych nauczycieli i własnej. Chodzi tu zwłaszcza o stwarzanie nauczycielom religii możliwości twórczego korzystania ze zdobytej wiedzy w trakcie kontaktów z uczniami z innych kultur, poznania języków obcych, współdziałania w realizacji projektów edukacyjnych i zaangażowania na rzecz integracji zróżnicowanej kulturowo społeczności. Zdobywanie wiedzy metodycznej, rozwijanie umiejętności praktycznych oraz wzbogacanie osobistych doświadczeń zajmuje ważne miejsce w procesie rozwijania kompetencji międzykulturowych. Służy nabywaniu specyficznych kwalifikacji i predyspozycji niezbędnych w pracy z grupą zróżnicowaną kulturowo.

Obok wyżej wymienionych działań, proponowanych w ramach doskonalenia zawodowego, zaleca się również (np. w ramach Wewnątrzszkolnego Doskonalenia Nauczycieli) organizowanie prelekcji i warsztatów tematycznych dostosowanych do potrzeb edukacyjnych i społeczno-kulturowych szkoły. Tego rodzaju spotkania umożliwiają wszystkim nauczycielom, a więc także nauczycielom religii, nabywanie wiedzy i umiejętności niezbędnych w rozwiązywaniu aktualnych problemów dydaktycznych i wychowawczych determinowanych zróżnicowanym kulturowo środowiskiem szkolnym.

W permanentnej formacji nauczycieli religii ważne miejsce zajmują konferencje tematyczne organizowane cyklicznie (np. przed rozpoczęciem roku szkolnego, przed rozpoczęciem semestru letniego w szkole), które warto wzbogacić o tematykę z zakresu edukacji międzykulturowej. Cenne wydają się też dyskusje z udziałem ekspertów i nauczycieli religii (np. panelowa, oksfordzka) oraz praca w małych grupach (np. w ramach zespołów katechetów w dekanacie, w parafii). Pozwalają one przybliżyć uczestnikom zarówno teoretyczne podstawy edukacji

międzykulturowej, jak też praktyczne możliwości implementacji teorii pedagogicznych do praktyki edukacyjnej. W toku dyskusji z udziałem ekspertów i nauczycieli religii można odwołać się do dobrych praktyk edukacyjnych, zaprezentować innowacyjne rozwiązania metodyczne i projekty edukacyjne.

Rozwijaniu kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii służy również współpraca nauczyciela religii z pracownikami bibliotek i przedstawicielami organizacji pozarządowych (stowarzyszeń, fundacji), którzy podejmują działania na rzecz upowszechniania różnorodnych kultur, uczenia się od „Innych”, dialogu kultur i integracji różnych grup etnicznych, kulturowych, religijnych. Organizowane przez wyżej wymienione podmioty różnego rodzaju działania w obszarze edukacji międzykulturowej sprzyjają zdobywaniu nowych doświadczeń, rozwijaniu predyspozycji osobowościowych i łączeniu teorii z praktyką. Również kontakt z zaangażowanym w edukację międzykulturową doradcą metodycznym spełnia ważną rolę w nabywaniu wiedzy na temat różnorodności społeczno-kulturowej, uwrażliwianiu na „Inność”, rozwijaniu umiejętności komunikacji z „Innym”, kształtowaniu postaw otwartych i tolerancyjnych oraz zdobywaniu umiejętności realizacji projektów z zakresu edukacji międzykulturowej.

Na szczególną uwagę zasługuje tworzenie grup o zasięgu diecezjalnym, dekanalnym, parafialnym i szkolnym zrzeszające nauczycieli religii, którzy pragną dzielić się osobistym doświadczeniem w zakresie edukacji międzykulturowej, doskonalić warsztat pracy metodycznej, poszerzać wiedzę, rozwijać umiejętności rozwiązywania problemów związanych z różnorodnością kulturową uczniów w szkole. Dobrze zaplanowana i realizowana współpraca w zespole może przyczynić się do doskonalenia kompetencji międzykulturowych. Pozwala na wspólne uczenie się poprzez odwołanie do wiedzy osobistej i doświadczenia oraz na podejmowanie innowacyjnych inicjatyw w zakresie edukacji międzykulturowej.

Nowe możliwości w zakresie rozwijania kompetencji międzykulturowych stwarza również dostęp do technologii informacyjno-komunikacyjnych. Na uwagę nauczycieli religii zasługują nie tylko kursy kwalifikacyjne online, ale także społecznościowe portale edukacyjne. Na przykład eTwinning zrzesza europejską społeczność szkół, uczniów

i nauczycieli współpracujących ze sobą za pomocą mediów elektronicznych<sup>34</sup>. Można na nim znaleźć różnorodne kursy, webinaria, spotkania online, projekty edukacyjne, konkursy tematyczne i materiały edukacyjne dla nauczycieli przydatne między innymi w pracy z uczniami w zróżnicowanym kulturowo środowisku szkolnym czy też w doskonaleniu umiejętności językowych. Skierowane są one do wszystkich nauczycieli o dowolnej specjalności, zainteresowanych współpracą ze szkołami europejskimi i realizacją projektów w ramach eTwinning.

Twórcze inspiracje w zakresie rozwijania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii można odnaleźć w szkoleniach (kursach, webinariach) organizowanych stacjonarnie i online przez Ośrodek Rozwoju Edukacji w Warszawie (ORE)<sup>35</sup>. Są one adresowane do nauczycieli i asystentów edukacji międzykulturowej różnego typu szkół. Dotyczą między innymi różnych aspektów edukacji mniejszości narodowych i etnicznych, w tym mniejszości romskiej, prawidłowego prowadzenia rozmów z uczniami na temat wojny na Ukrainie<sup>36</sup>. Treść szkoleń uwzględnia między innymi różnice kulturowe, umiejętności społeczne, diagnozę potrzeb uczniów, planowanie pracy, strategie akulturacji. Zwykle zostaje wzbogacona o ogólnodostępne materiały edukacyjne i dobre praktyki publikowane na stronie Ośrodka Rozwoju Edukacji<sup>37</sup>. Podobne inicjatywy podejmowane są przez różne organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, publiczne i niepubliczne placówki doskonalenia nauczycieli. Wymienione podmioty organizują między innymi konsultacje indywidualne, warsztaty i szkolenia dla kadry pedagogicznej. Realizują projekty edukacyjne związane z tematyką różnorodności

34 eTwinning, <https://etwinning.pl/> (16.08.2023).

35 Zob. Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), <https://www.ore.pl> (11.08.2023).

36 Zob. np. Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Uczeń z Ukrainy w polskiej szkole – webinarium*, <https://www.ore.edu.pl/2022/04/uczen-z-ukrainy-w-polskiej-szkole-webinarium/> (11.08.2023); Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Praca z uczniami ze środowisk uchodźczych – nowe szkolenie*, <https://www.ore.edu.pl/2022/03/praca-z-uczniami-ze-srodowisk-uchodzacych-nowe-szkolenie-ore/> (11.08.2023).

37 Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Materiały edukacyjne do pracy z ukraińskimi uczniami w polskiej szkole*, <https://www.ore.edu.pl/2022/03/materiały-edukacyjne-do-pracy-z-ukraińskimi-uczniami-w-polskich-szkolach/>, (11.08.2023); Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Wielokulturowość w szkole / uczeń cudzoziemski*, <https://www.ore.edu.pl/2015/03/wielokulturowosc-w-szkole-uczen-cudzoziemski/> (12.08.2023).

kulturowej, migracji, komunikacji i współpracy z „Innymi”. Proponują też kursy językowe (w tym języka polskiego dla obcokrajowców) i spotkania edukacyjne z udziałem uczniów. Bezpłatnie udostępniają materiały edukacyjne. Rozwijają i upowszechniają mentoring i wolontariat. Podejmowane działania kierują do wszystkich osób bez względu na wyznanie, narodowość czy światopogląd. Wszystko to ma służyć nie tylko prezentacji założeń edukacji międzykulturowej, ale także budzeniu wśród nauczycieli postawy dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego, propagowaniu różnorodności kulturowej, wzmacnianiu tożsamości kulturowej przy jednoczesnym rozwijaniu umiejętności społecznych połączonych w zróżnicowanej kulturowo szkole.

## Zakończenie

Przedstawione wątki teoretyczne pozwalają stwierdzić, że nabywanie kompetencji międzykulturowych przez nauczycieli religii to proces wymagający zaangażowania, samodzielności i kreatywności. Istotne jest także korzystanie ze zróżnicowanych form i zasobów edukacyjnych. Ważne miejsce zajmuje zarówno znajomość i przestrzeganie prawa oświatowego, jak też twórcza realizacja założeń programowych nauczania religii, w tym korelacji z edukacją szkolną. Istotną rolę ogrywa również współpraca z innymi nauczycielami i podmiotami zewnętrznymi na rzecz integracji wielokulturowej społeczności w szkole.

Wspieranie nauczycieli religii w nabywaniu kompetencji międzykulturowych wymaga przed wszystkim rzetelnej diagnozy ich aktualnego poziomu wiedzy, umiejętności i postaw wśród poszczególnych grup nauczycieli religii w zakresie edukacji międzykulturowej. Dopiero na tej podstawie można odpowiednio planować, promować i wdrażać twórcze inicjatywy edukacyjne związane z wielokulturowością. W praktyce bowiem – we wstępnej i permanentnej formacji nauczycieli religii – właściwie nie istnieje systemowa edukacja międzykulturowa. Poszczególne cele i treści, bezpośrednio lub pośrednio związane z tego rodzaju edukacją, zawarte są w podstawie programowej katechezy i w programach nauczania religii. Nie stanowią jednak spójnego ujęcia problemu. Wymagają zatem twórczego podejścia już na etapie kształcenia akademickiego – na studiach teologicznych przygotowujących

do pracy dydaktyczno-wychowawczej w szkole. Pomocne mogą okazać się tu konwersatoria, ćwiczenia i projekty, podczas których uczestnicy będą mogli stawiać pytania otwarte, uczestniczyć w dyskusji, proponować twórcze rozwiązania metodyczne w zakresie edukacji międzykulturowej i wdrażać je w praktyce.

Znaczące wydaje się również podejmowanie kwestii związanych z edukacją międzykulturową na forum ogólnopolskim i diecezjalnym. W ramach współpracy pomiędzy pracownikami wydziałów / referatów katechetycznych, doradcami metodycznymi do spraw nauczania religii i organizacjami pozarządowymi warto poszukiwać rozwiązań dotyczących twórczych strategii rozwijania kompetencji międzykulturowych nauczycieli religii w zróżnicowanej kulturowo szkole. Kluczową rolę odgrywa przy tym stworzenie przestrzeni do wymiany wiedzy i doświadczeń o ciekawych, innowacyjnych rozwiązaniach w zakresie edukacji międzykulturowej w nauczaniu religii. Biorąc aktywny udział w różnych formach doskonalenia zawodowego z zakresu edukacji międzykulturowej, dzieląc się wiedzą i doświadczeniem, nauczyciele religii mogą stać się osobami o wysokich kompetencjach, zdolnymi do dialogu i współpracy z „Innymi” oraz kształtowania postawy otwartości i tolerancji wśród uczniów.

## Bibliografia

- Badowska M., Kompetencje społeczne i międzykulturowe nauczycieli i pedagogów w świetle badań własnych, „Kultura i Edukacja” 3 (2018), s. 184–200.
- Bem M. T., Kompetencje międzykulturowe studentów. Studium teoretyczno-empiryczne, Białystok 2020, [https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/12550/1/M\\_Bem\\_Kompetencje\\_miedzykulturowe\\_studentow.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/12550/1/M_Bem_Kompetencje_miedzykulturowe_studentow.pdf) (14.08.2023).
- Czerepaniak-Walczak M., Kompetencja: słowo kluczowe czy „wytrych” w edukacji?, „Neodidagmata” 24 (1999), s. 53–64.
- Dudziak J., Obywatele Ukrainy w Polsce – aktualne dane migracyjne, <https://udsc.prowly.com/releases/statystyki-migracyjne> (14.08.2023).
- Erasmus+, <https://erasmusplus.org.pl/> (14.08.2023).
- eTwinning, <https://etwinning.pl/> (16.08.2023).


- Głazewska E., *Wartość kompetencji międzykulturowych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio N – Educatio Nova” 5 (2020), s. 327–341.
- Kamińska M., *Relatywizm kulturowy a uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 22 (2015) nr 2, s. 182–188.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Magala S., *Kompetencje międzykulturowe*, Warszawa 2011.
- Majcherek J. A., *Relatywizm kulturowy a badanie relacji międzykulturowych*, „Intercultural Relations” 1 (2017), s. 83–105.
- Nikitorowicz J., *Kompetencje międzykulturowe*, <https://leksykon.granice.uni.wroc.pl/Artykuly/Kompetencje-miedzykulturowe> (14.08.2023).
- Nikitorowicz J., *Polityka edukacyjna w kontekście potrzeby nabywania kompetencji międzykulturowych*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 30 (2017), s. 7–19.
- Nowakowska-Buryła I., Kusiak K., *Natura kompetencji a ograniczenia i trudności w kształceniu międzykulturowym nauczycieli edukacji elementarnej*, „Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce” 14 (2019) nr 2, s. 41–53.
- Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), <https://www.ore.pl> (11.08.2023).
- Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Materiały edukacyjne do pracy z ukraińskimi uczniami w polskiej szkole*, <https://www.ore.edu.pl/2022/03/materiały-edukacyjne-do-pracy-z-ukraińskimi-uczniemi-w-polskich-szkołach/> (11.08.2023).
- Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Praca z uczniami ze środowisk uchodźczych – nowe szkolenie*, <https://www.ore.edu.pl/2022/03/praca-z-uczniemi-ze-srodowisk-uchodzczych-nowe-szkolenie-ore/> (11.08.2023).
- Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Uczeń z Ukrainy w polskiej szkole – webinarium*, <https://www.ore.edu.pl/2022/04/uczen-z-ukrainy-w-polskiej-szkole-webinarium/> (11.08.2023).

- Ośrodek Rozwoju Edukacji (ORE), *Wielokulturowość w szkole / uczeń cudzoziemski*, <https://www.ore.edu.pl/2015/03/wielokulturowosc-w-szkole-uczen-cudzoziemski/> (12.08.2023).
- Pachocki M., *Współpraca międzynarodowa a jakość i organizacja pracy szkół. Raport z badania kadry kierowniczej polskich placówek edukacyjnych*. Warszawa 2021.
- Papieska Rada ds. Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Przestrzenie międzykulturowe w badaniach i praktyce edukacyjnej, red. J. Nikitorowicz, A. Młynarczuk-Sokołowska, U. Namiotko, Białystok 2019.
- Pukin P., *Edukacja międzykulturowa jako element strategii Rady Europy i Unii Europejskiej*, „Edukacja Międzykulturowa” 10 (2019) nr 1, s. 69–80.
- Rafalska M., *Rama kompetencji międzykulturowych w polskim systemie edukacji*, w: *Kompetencje międzykulturowe. Materiały edukacyjne dla rad pedagogicznych*, red. M. Rafalska, Warszawa 2016, s. 9–14.
- Rosa R., *Godność i prawa człowieka w edukacji międzykulturowej*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 17 (2011), s. 84–101.
- Różańska A., *Międzykulturowe konteksty edukacji religijnej – problem otwartej tożsamości religijnej*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 36 (2017) z. 3, s. 49–58.
- Sacharczuk J., Szwarz A., *Edukacja i inne procesy wspierające kształtowanie kompetencji międzykulturowych – ujęcie teoretyczne i praktyczne*, „Kultura i Edukacja” 1 (2020), s. 91–109.
- Smoter K., *O potrzebie wspierania rozwoju kompetencji międzykulturowych i medialnych w kształceniu nauczycieli – w poszukiwaniu rozwiązań*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 8 (2018), s. 99–108.
- Suchocka A., *Kompetencje międzykulturowe – przywilej czy konieczność?*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej” 4 (2016), s. 121–131.
- Szczurek-Boruta A., *Nauczyciele i kształtowanie kompetencji międzykulturowej uczniów*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 21 (2013), s. 155–169.
- Uczniowie cudzoziemscy, <https://dane.gov.pl/pl/dataset/1426,liczba-uczniow-cudzoziemcow-wedug-gmin> (14.08.2023).
- Zakrzewska A., *Różnorodność kulturowo-wyznaniowa społeczeństwa wyznaczaniem dla wychowania obywatelskiego w szkole katolickiej*, w: *Religia*

- i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową, red. J. M. Garbula, J. J. Pawlik, Olsztyn 2017, s. 89–103.
- Zellma A., Nauczyciel religii jako animator kultury w środowisku wiejskim, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 35 (2015), s. 257–269.
- Zellma A., Nauczyciel religii jako refleksyjny praktyk w realiach współczesnej szkoły, „Katecheta” 53 (2009) nr 9, s. 6–12.
- Zellma A., Niekwestionowana rola edukacji międzykulturowej w szkolnym nauczaniu religii, w: Religia i edukacja w styczności z różnorodnością kulturową, red. J. M. Garbula, J. J. Pawlik, Olsztyn 2017, s. 171–180.
- Zellma A., Profesjonalny rozwój nauczyciela religii, Olsztyn 2013.




## Andrzej Duk OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-0061-2299>  
[andrzejduk@wp.pl](mailto:andrzejduk@wp.pl)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
 <https://ror.org/0583g9182>

## Religia jako lekarstwo? Julii Kristevej spojrzenie na wartość religii chrześcijańskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.28302>

Andrzej Duk OFM – doktor filozofii, kapłan Zakonu Braci Mniejszych. Ukończone studia w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy oraz na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wykładowca w Instytucie Teologicznym – Studium Franciszkańskim w Krakowie. Autor monografii „Zagadnienie miłości w filozofii Maxa Schellera i Edyty Stein” oraz kilkudziesięciu prac naukowych i popularnonaukowych z zakresu filozofii i teologii. Mieszka w Krakowie.

---

**Article history** • Received: 21 Jun 2023 • Accepted: 13 Nov 2023 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

*Is religion a cure? Julia Kristeva's look at the value of the Christian religion*

Among the humanists representing the broadly understood postmodern trend, one can often see an attitude of appreciation towards the phenomenon of religion. Julia Kristeva, Franco-Bulgarian psychoanalyst, philosopher and literary scholar, is one of the post-rational authors with a positive attitude towards religion. Her undisguised respect for the content of the Christian religion sometimes arouses admiration even among believers. There arises even a mutual expectation that under the influence of her works there may appear a space to build a new world free of all barriers and misunderstandings or even a hope for the renewal of Christianity. Unfortunately, after a deeper criticism of the thought of the French humanist, it is difficult to share similar expectations. Kristeva's idealistic and reductionist philosophy is unable to fully convey the Christian message, which means that dialogue in a broader dimension becomes questionable. The article discusses the basis of her psychoanalytic thought and analyzes some terms taken from Christian religion and interpreted by her. The research shows that Kristeva does not go beyond the scheme of psychoanalysis, which results in the fact that the concepts she uses only seemingly correspond to Christian terms. For Kristeva religion is nothing more than a form of medicine in certain situations, which undoubtedly depreciates the Christian message.

**Keywords:** Christian religion, Julia Kristeva, postmodernism, psychoanalysis, contemporary culture

---

## Abstrakt

*Religia jako lekarstwo? Julii Kristevej spojrzenie na wartość religii chrześcijańskiej*

Wśród humanistów reprezentujących szeroko pojęty nurt postmodernistyczny można dostrzec postawę uznania względem fenomenu religii. Do grona pozytywnie nastawionych do religii autorów postracjonalnych należy Julia Kristeva, francusko-bułgarska psychoanalityczka, filozofka i literaturoznawczyni. Jej nieskrywany szacunek do treści, które niesie religia chrześcijańska, wzbudza niekiedy zachwyt także wśród wierzących. Rodzi się nawet obustronne oczekiwanie, że pod wpływem jej prac pojawić się może przestrzeń do budowy nowego świata, wolnego od wszelkich barier i niezrozumienia, a nawet nadzieja na odnowienie chrześcijaństwa. Niestety, po głębszej analizie myśli francuskiej humanistki trudno jest podzielać podobne oczekiwanie. Jej idealistyczna i redukcjonistyczna filozofia nie jest w stanie oddać w pełni chrześcijańskiego przesłania, co oznacza, iż dialog w szerszym wymiarze staje pod znakiem zapytania. W artykule omówiono podstawy jej psychoanalitycznej

myśli, jak również dokonano analizy niektórych terminów interpretowanych przez nią, zaczerpniętych z religii chrześcijańskiej. Z przeprowadzonych badań wynika, iż Kristeva nie wychodzi poza ramy psychoanalizy, co powoduje, że stosowane przez nią pojęcia pozornie tylko odpowiadają terminom chrześcijańskim. Dla niej religia jest niczym więcej, jak tylko pewną formą lekarstwa w określonych sytuacjach, co bez wątpienia deprecjonuje chrześcijańskie orędzie.

**Słowa kluczowe:** religia chrześcijańska, Julia Kristeva, postmodernizm, psychoanaliza, kultura współczesna

---

We współczesnej przestrzeni kultury zachodniej można dostrzec cztery formy współistnienia chrześcijaństwa<sup>1</sup> i psychoanalizy. Pierwsza, najczęściej spotykana, to obojętność i ignorancja. W drugiej widać wzajemną walkę pomiędzy nimi. Podczas gdy psychoanaliza dowodzi, iż religia jest złudzeniem, ta druga twierdzi, iż psychoanaliza jest ateistyczną ideologią próbującą zwalczać religię, aż do jej ostatecznego wytępienia. Jednak najbardziej owocne jest podejście trzecie i czwarte, które można określić mianem inkorporacji psychoanalizy do religii<sup>2</sup> lub religii do psychoanalizy<sup>3</sup>. W przypadku dociekań intelektualnych Julii Kristevej, znanej francuskiej psychoanalityczki, filozofki i językoznawczyni, jednej z ważniejszych postaci w nurcie postmodernistycznym, a w pewnym sensie także komentatora myśli chrześcijańskiej, mamy do czynienia z tym ostatnim typem wzajemnych relacji<sup>4</sup>. I właśnie o tym

1 Terminy „religia”, „religia chrześcijańska” i „chrześcijaństwo” należy rozumieć w myśli Julii Kristevej jako tożsame.

2 J. Maritain, *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20<sup>th</sup> century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258.

3 M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J. C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 91.

4 Julia Kristeva – ur. 24.06.1941 roku w Sliwenie (Bułgaria), po studiach w Sofii rozpoczyna karierę publicystyczną i naukową głównie w Paryżu. Wykłady w Paryżu, na Uniwersytecie Columbia i innych uczelniach w USA i Kanadzie. Związana z awangardową grupą literacką *Tel Quel*, do której należeli Roland Barthes, Michel Foucault, Marcelin Pleynet i Philippe Sollers. Zainteresowana również problematyką feministyczną. Uchonorowana Nagrodą Holberga w 2004 roku – patrz: H. Volat, *Julia Kristeva: Bibliografia*, <https://hvolat.com/Kristeva/kristo1.htm> (16.11.2023); J. Bator, *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26.

należy szczególnie pamiętać. Kristeva nie powieła tradycyjnej interpretacji religii, do czego jako filozof ma pełne prawo. Głęboko przekonana o niezwykłej i naukowej wartości psychoanalizy, pragnie w jej świetle odkrywać wartość wiary i treści, które na przestrzeni wieków niosło ze sobą chrześcijaństwo.

Podejście badawcze Kristevej do religii ma swoje konsekwencje. Po pierwsze – religia jest tu służebnicą psychoanalizy, po drugie – dotychczasowe, tradycyjne ujęcia samej wiary i niektórych pojęć religijnych o tyle mają znaczenie, o ile da się je psychoanalitycznie wyjaśnić i zastosować. Oprócz tych dwóch aspektów „negatywnych”, istnieje także pozytywna konsekwencja – mianowicie, zauważenie wartości wiary w dzisiejszej psychoanalizie oraz szerzej, w humanistyce.

Zapewne z tego ostatniego powodu myśl francuskiej pisarki jest szeroko komentowana również w kręgach chrześcijańskich. Jednak większość komentarzy ma charakter publicystyczny, a nie naukowy<sup>5</sup>, co sprawia, że jej poglądy są przybliżane czytelnikowi, ale może również powodować rozmywanie się chrześcijańskiego przesłania. Warto zatem spojrzeć w pogłębiony sposób na horyzont jej dociekań i hipotez naukowych, które nam proponuje. Jej intelektualne koncepcje i myśl chrześcijańska to naprawdę dwie różne i nieredukowalne do siebie „filozofie”.

---

5 Do tekstów publicystycznych zaliczyć można, np.: J. Makowski, Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (16.11.2023); J. J. Kolarzowski, Kristeva, czyli mosty zamiast murów, <https://kulturaliberalna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murow/> (16.11.2023); W. Bonowicz, Jak Pan to robi, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jak-pan-to-robi-16130> (16.11.2023); R. Knappek, Bóg ateistów, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=110&artykul=2517> (13.06.2023). Do tekstów naukowych zaś: cytowany powyżej artykuł Mateusza Stróżyńskiego oraz Joanny Bator; J. Kupczak, Ta niewiarygodna potrzeba wiary, s. 301, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak\\_Kristeva\\_Ta\\_niewiarygodna\\_potrzeba\\_wiary\\_Recenzja.pdf?sequence=1](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak_Kristeva_Ta_niewiarygodna_potrzeba_wiary_Recenzja.pdf?sequence=1) (16.11.2023); M. Loba, Wierzyć według Edyty Stein, w: *Fenomen Edyty Stein*, Poznań 2014, s. 123–131 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 11); M. Tużnik, *Problem abiekcji w kulturze*, „Kultura i Wartości” (2016) nr 19, s. 117–137; A. Duk, *Postmodernistyczne „boje” z religią – próba zarysowania problemu*, „*Analecta Cracoviensia*” (2021) nr 53, s. 7–29.

## 1. Horyzont myśli Julii Kristewej

Wszelkie zagadnienia pojawiające się w myśli francuskiej humanistki oparte są na fundamencie jej rozumienia psychoanalizy.

### 1.1. Rozumienie psychoanalizy

Polskie Towarzystwo Psychoanalityczne stwierdza, iż psychoanaliza jest nie tyle nauką posiadającą określoną metodę postępowania, co raczej „teorią na temat funkcjonowania ludzkiego umysłu, metodą jego badania, a także leczenia”, której „podstawowym założeniem jest istnienie nieświadomości” mającej wpływ na jednostkową oraz społeczną świadomość i postępowanie<sup>6</sup>. Oczywiście sam proces badawczy i ich wyniki w tak rozumianej teorii będą często diametralnie różne w zależności od okoliczności oraz mocno uzależnione od interpretacji konkretnego badacza.

Psychoanalizę Kristewej można usytuować pomiędzy propozycjami Freuda a Jacquesa Lacana, twórcy francuskiej szkoły psychoanalitycznej. Punktem spornym jest tu podstawowa teoria popędu. Kristeva jest zdania, iż Lacan dokonał ograniczenia freudowskiej cielesno-językowej kategorii popędu charakterystycznej dla konstrukcji podmiotu, idąc zbyt mocno w stronę samych konstrukcji, a zaniedbując jej wymiar cielesny<sup>7</sup>. Humanistka stawia tezę, iż popęd nie tyle ma swoją reprezentację w języku, lecz jako bardziej „pierwotny”, należy do niego w swoim wymiarze znakowym i cielesnym. Wprowadza nową kategorię poznawczą, kategorię tego, co semiotyczne. To, co semiotyczne wymyka się strukturom językowym i „odnosi się do preedypalnej relacji z matczynym ciałem”. Jednak ze względu na „logikę sygnifikacji” jest wpisane w strukturę języka. Jak pisze Joanna Bator: „W ten sposób ciało zostaje wpisane w język, a język w materię ciała, które już zawczasu zawiera w sobie «logikę sygnifikacji»”<sup>8</sup>. Owa zaś „logika sygnifikacji” w interpretacji Kristewej, w przeciwieństwie do Freuda, stanowi indywidualny

<sup>6</sup> O psychoanalizie, <http://psychoanaliza.org.pl/psychoanaliza/> (01.12.2022).

<sup>7</sup> J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, s. 17–100.

<sup>8</sup> J. Bator, *Julia Kristeva*, s. 10.

sposób wyrażania się, a nie odkrywania „obiektywnych” i pierwotnie ukrytych treści<sup>9</sup>.

Julii Kristevej rozumienie psychoanalizy jest także mocno zakorzenione w filozofii starożytnych stoików. Podkreśla ona znaczenie słów Epikteta, które głoszą, że człowiek narodził się nie tylko po to, aby kontemplować Boga i Jego dzieła, ale także po to, by je interpretować<sup>10</sup>. Interpretować w tym wypadku znaczy także nawiązać połączenie z tym, co widzę i co przeżywam poprzez lingwistyczny znak. Kristeva pisze w jednym ze swoich dzieł: „Tak więc narodziny interpretacji uważa się za narodziny semiologii, ponieważ nauki semiologiczne odnoszą się do znaku (znaku-zdarzenia), do czegoś znaczącego, aby działać właściwie, w sposób ciągły, konsekwentny”<sup>11</sup>. Dotyczy to również znaków właściwych dla chrześcijaństwa.

## 1.2. Pojmowanie religii u Freuda i Kristevej

Choć Julia Kristeva czuje się uczennicą Zygmunta Freuda, nie powieła jego naukowych rozwiązań w odniesieniu do religii chrześcijańskiej. Przypomnijmy, że według twórcy psychoanalizy religia ta jest rodzajem zbiorowej nerwicy obsesyjno-kompulsywnej powstałej na skutek pierwotnego morderstwa i związanego z nim poczucia winy. Dzięki temu ostatniemu możliwe stało się budowanie cywilizacji opartej na zakazach zabijania, tabu kazirodztwa oraz próbie sublimacji pragnień homoseksualnych w przyjaźń<sup>12</sup>. Choć na późniejszym etapie swoich dociekań Freud łagodni ton wypowiedzi na temat religii, nazywając ją po

9 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010, s. 121–124.

10 Kristeva jest zwolenniczką dialektycznej, heglowskiej historii dziejów, dostrzegając jednakże pewne stałe zagadnienia (znaki), które dotyczą wnętrza każdego człowieka, patrz: A. W. Astell, *Telling Tales of Love: Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux*, „Christianity and Literature” 50 (2000) no. 1, s. 125–148.

11 J. Kristeva, *Psychoanalysis and the Polis*, transl. M. Waller, „Critical Inquiry” 9. 1 (1982), s. 79, cytat za: K. Lampe, *Kristeva, Stoicism, and the „True Life of Interpretations”*, „Substance” 45 (2016) no. 1, s. 23.

12 Z. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993, s. 138–157; patrz także: M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 85–86. Mówiąc „religia” Freud ma na myśli „kulturową przestrzeń”, którą na przestrzeni wieków zbudowała myśl judeochrześcijańska.

prostu „złudzeniem”, zasadniczo nie zmienia to jednak jego podejścia do samego zagadnienia. Złudzenie jest tu pojmowane jako zniekształcenie rzeczywistości, która dla wielu prostych ludzi może mieć nawet pozytywne funkcje psychologiczne i społeczne, ochraniając jednostkę przed poważnymi neurotycznymi zaburzeniami. Jednak w ocenie Freuda, przynajmniej od początku XX wieku religia straciła swoją wiarygodność na skutek rozwoju nauk przyrodniczych. Dlatego też nie chroni ona już człowieka przed nerwicą, a podtrzymywanie jej wyjątkowego statusu stanowi dla współczesnej kultury dużo większe niebezpieczeństwo, niż próba zerwania z nią wszelkich relacji<sup>13</sup>.

Kristeva ma zupełnie inne zdanie o religii. Twierdzi, iż religia chrześcijańska nie tylko nie przyczyniła się do powstania psychologicznych problemów, z których trzeba go teraz uwalniać, ale dostrzega w niej niezwykle istotną i pozytywną rolę w psychologii i indywidualnej terapii<sup>14</sup>. Psychoanaliza zatem zarówno w ujęciu Freuda, jak i Kristevej ma nade wszystko wymiar leczniczy. Jednak wartość samego zjawiska religii widziana jest przez powyższych humanistów w sposób diametralnie różny.

### 1.3. Uchwytywanie rzeczywistości

Myśl Julii Kristevej bazuje na innej niż klasyczna i dualistyczna wizja rzeczywistości. Kristeva przyjmuje typologię Jacques'a Lacana<sup>15</sup>, uznając trzy porządki rzeczywistości: Symboliczny, Realny oraz Wyobrażeniowy<sup>16</sup>. Wszystkie one zakorzenione są w monistycznej koncepcji uchwytywania rzeczywistości przez świadomość konkretnego podmiotu. Ten zaś podmiot rozumiany jest na sposób heglowski oraz idealizmu postkantowskiego. Według Lacana i Kristevej żaden statyczny ze swej natury symbol nie przystaje do Realnego, które się dzieje, zaś Realne, z tego właśnie powodu nie może być całkowicie wyrażone przez symbol.

13 Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 111–134.

14 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna*, s. 145–150.

15 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Paris 1978 (*Le Séminaire*, 2).

16 A. Jaksender, *Akt estetyczny w ujęciu Jacques'a Lacana i Julii Kristevej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” (2011) nr 3 (2), s. 71–77.

Każdy symbol, a zatem język, znak, kultura, wyznaczone są poprzez narzucenie nieobecności i obecności, Realne jawi się zaś jako czysta, „działająca się” obecność.

O ile w porządku Symbolicznym i Realnym możemy zauważyć „grę na styku pojawiania się tego, co jest”, to w porządku Wyobraźniowym, dostrzec można źródło wszelkiego rodzaju iluzji człowieka, z których leczyć go będzie psychoanaliza<sup>17</sup>. Dla Lacana iluzyjnym będzie każdy akt kulturowy, w tym religijny, Kristeva zaś zalicza do nich jedynie: wiarę w dualności (zewnątrzne/wewnętrzne, podmiot/przedmiot, realne/nierealne) oraz iluzję tworzenia syntez, tożsamości ja, czy ogarnięcia totalności<sup>18</sup>. W takiej wizji rzeczywistości dostrzega Kristeva symbolikę i wiedzę, którą na przestrzeni wieków wypracowało chrześcijaństwo. Nie jest ono stricte iluzyjne. Poprzez jego znaki również można dostrzec próby uchwytowania Realnego poprzez Symbol.

#### 1.4. Antropologia

Koncepcja podmiotu Kristevej jest oparta na dialogicznym modelu komunikacji zaproponowanym przez Michaiła Bachtina, w którym ów podmiot stale konstytuuje siebie przez dialog, czyli wypowiedane i rozumiane wciąż na nowo słowa<sup>19</sup>. Przy czym owo wypowiedanie i rozumienie ma być aktem konkretnego podmiotu, a nie bezrefleksyjnym przyjmowaniem treści z zewnątrz. Kristeva dostrzega trzy zasadnicze i podstawowe problemy dotyczące tak rozumianego człowieka: bycie obcym<sup>20</sup>, w procesie<sup>21</sup> oraz ułudę samowiedzenia<sup>22</sup>.

---

17 J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: eseje o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 21–23.

18 A. Jaksender, *Akt estetyczny*, s. 72.

19 S. Hawthorne, *An Outlaw Ethics for the Study of Religions: Maternity and the Dialogic Subject in Julia Kristeva's „Stabat Mater”, „Culture and Dialogue” 3 (2015) Issue 1*, p. 133.

20 J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1983; J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1991.

21 J. Kristeva, *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.

22 J. Kristeva, *Pouvoirs et limites de la psychanalyse*, vol. 1 : *Sens et non-sens de la révolte*, Paris 1996—szczególnie rozdział o kompleksie Edypa.



Filozofka dostrzega podstawowy fakt naszej egzystencji: nosimy w sobie zło (teoria abiektu<sup>23</sup>), którego nie chcemy i nie umiemy w żaden sposób się pozbyć. Staramy się zatem schować go pod kanapę, co wcale nie rozwiązuje, lecz potęguje nasze problemy. Stajemy się w ten sposób coraz bardziej obcy dla siebie i w relacjach z innymi. Obcość zostaje spotęgowana przez problem wykluczenia, także kobiet oraz odmienność płci, która nie jest żadnym faktem biologicznym, ale została nam narzucona przez prawo i systemy społeczne. Sposobem na wychodzenie z obcości wydają się być dla danego podmiotu spotkania z Innym, spotkania, które można nazwać miłosnymi (wcale nie chodzi tu o aspekt erotyczny), a które to wzbogacają jego mowę, umożliwiając mu lepszą samorealizację niż inne środki. Taki podmiot można ontologicznie umieścić pomiędzy czystym podmiotem postmodernistycznego *pantha rei* a klasycznym podmiotem redukcji transcendentalnej<sup>24</sup>.

Podmiot Kristeovej charakteryzuje się dynamizmem, relacyjnością, byciem w popędzie życia (libido). Ów dynamizm przyjmuje często formę zdolności do miłości. Choć istnieje możliwość zatracenia się podmiotu w relacjach, to także dzięki nim może on budować swoją jedność. Najlepiej widać to na przykładzie macierzyństwa. Macierzyństwo<sup>25</sup> przepełnione i prowadzone dynamizmem miłości wydaje się być jedynym autentycznym związkiem nie tylko ze sobą, ale i z Innym. Poprzez miłosne budowanie własnej jedności wychodzimy ponad obcość, która pierwotnie, a także w dalszej historii życia, z różnych powodów wciąż jest w nas obecna<sup>26</sup>. W macierzyństwie widać także tę niezwykłą grę, akt estetyczny, w którym pragnienie podmiotu doświadcza rozkoszy

<sup>23</sup> Teoria abiektu dotyczy nie tylko relacji podmiotu z kimś innym, ale także odślania „abiektowość” (wstręt, porzucenie, pogardę, nikczemność) występującą we wnętrzu każdego podmiotu. Według Kristeovej abiekt, to przestrzeń „podmiotowości, gdzie gromadzi się to, co nieakceptowalne społecznie: nieczystość, nikczemność, ohyda. Wzbudza tyleż wstręt, co i fascynację. W życiu społecznym to w abieckie ogniskuje się nienawiść i przemoc. [...] abiekt tkwi we wnętrzu podmiotu. Skoro szukamy i zabijamy kozła ofiarnego, nie potrafiliśmy poradzić sobie z własnym abiektem w nas” (T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristeovej*, Kraków 2001, s. 48).

<sup>24</sup> A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristeovej – próba rekonstrukcji*, Białystok 2007, s. 107–109 (Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych, 19).

<sup>25</sup> J. Kristeva, *Stabat Mater*, transl. A. Goldhammer, „Poetics Today” 6 (1985) no. 1–2, s. 133–152.

<sup>26</sup> A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristeovej*, s. 109–111.

związanej z niemożliwością jego realizacji. Chodzi tu o relacje i intencje matki względem swojego dziecka. Według Kristevej tak powinno się psychoanalitycznie interpretować kantowskie pragnienie metafizycznej prawdy i pojęcie noumenu<sup>27</sup>.

Relacja do świata (interakcja), która wyraża się przez dynamizm miłości, nazywana jest przez Kristevę samozwrotnym kochaniem. Wyodrębniony zostaje ja sam, bym mógł kochać oraz inny, by mógł pokochać mnie. Takie relacje jednak mogą występować jedynie w świecie idealnym. W świecie realnym, pojawia się ostry spór pomiędzy pragnieniami jednostki a tym, co ona spotyka. Rola mowy jest tu bezcenna, gdyż przez nią właśnie mogę wypowiadać siebie. Ona jednak także niesie ze sobą proces uczenia się, a zatem pewnego ograniczenia jednostki poprzez zastane schematy. Jednostka doświadcza cierpienia i traumy zakazu. Kompleks Edypa najlepiej pokazuje dramat takiego spotkania – pragnień wolnej jednostki i realnego świata. Problemy, z którymi się borykamy rozpoczynają się już w momencie pojawienia się na świecie. To rodzice, ojciec i matka, stają na drodze doskonałej miłości swojego dziecka. Przyjmując schematy myślenia ze świata, nawet wyszane z najlepszej piersi jednostka dokonuje samouwiedzenia będąc przekonana, iż sama siebie realizuje. Trzeba przerwać łańcuch owego samospełniającego się samouwiedzenia i przyjmować inne – własne i nowe – treści, by mały człowiek zaczął naprawdę istnieć w świecie<sup>28</sup>.

Aby wyjść z pułapki samouwiedzenia należy poddać się psychoanalizie. Z samych zakazów i nakazów ograniczających miłość, może zrodzić się jedynie nienawiść i śmierć jednostki. Uczenie młodego człowieka zamienia się w przymus powtarzania, co powoduje jego nerwicę. Brak jest otwartych relacji z innymi, które można urzeczywistniać przez szczerą rozmowę, będącą przejawem miłości. Jednostka zahamowana jest w naturalnym procesie odnawiania się (*renouvellement*) przez co pojawiają się urojone żądania i cierpienie statyczności. Zło, które jest w nas (teoria abiektu) zaczyna niejako triumfować, wzbudzając także wstręt do własnego istnienia. Ponieważ psychika jest ze swej natury otwarta i połączona z innymi, co stanowi warunek jej odnawiania się,

27 J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007, s. 72; A. Jaksender, *Akt estetyczny*, s. 71–72.

28 A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej*, s. 111–112.

zadaniem psychoanalityka jest przyjąć rolę wszechmocnego, niereprezsyjnego gwaranta, który nie odrzuciłby miłości oraz pozwoliłby przez rozmowę wykształcić się na nowo w idealnych – niemal szklarniowych warunkach – zdolności kochania. Celem procesu psychoanalizy staje się przywrócenie zdolności kochania/miłości, które dla Kristewej jest równoznaczne z przywróceniem pierwotnej zdolności znaczeniowania. Odzyskujemy nasze człowieczeństwo, gdy doświadczamy na nowo mocy miłości, gdy wypowiadamy coś nowego wobec zaistniałych schematów. Znaczeniowanie, to jednocześnie semiotyczność, czasownikowość, naszego bytu. Żyjemy, ponieważ mówimy coś nowego, umieramy, gdy trzymamy się narzuconego nam porządku symbolicznego, lub gdy jedynie powtarzamy to, czego nauczyliśmy się od innych<sup>29</sup>.

## 2. Religia w służbie psychoanalizy

Zapewne chrześcijańskie wychowanie, którego doświadczyła Kristeva, pomaga zauważyć jej wartość religii<sup>30</sup>. Jednak jako zdeklarowana ateistka, nie dostrzega w tej religii tzw. obiektywnej prawdy chrześcijaństwa, czyli np. jej (ponad)historyczności, ponadkulturowości, postaci Zbawiciela, czy prowadzenia wiernego w kierunku wiecznego zbawienia, ale pojmuje ją – ogólnie mówiąc – jako system symboli, czy mitów w znaczeniu Mircei Eliadego, dokonując własnej ich interpretacji. Jeśli chrześcijaństwo jest dla niej historią prawdziwą, to tylko w znaczeniu działania symbolu, a nie konkretnej i realnej prawdy objawionej. Dlatego filozofka pragnie twórczo czerpać potrzebne treści z intelektualnego skarbcza wiary i jej mądrości, które na przestrzeni wieków zbudowało chrześcijaństwo. Ono też ma wiele ważnego do powiedzenia także dziś, czym potwierdza – poniekąd – jego ponadczasowość i humanistyczną obiektywność. Dotyczyć to będzie szczególnie takich problemów, z którymi boryka się każdy człowiek, jak choćby: przepracowanie uczuć dziecka wobec pierwotnej utraty macierzyńskiego obiektu, zrozumienie i sublimacja cierpienia czy kulturotwórcza wartość samej wiary<sup>31</sup>.

29 A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristewej*, s. 112–114.

30 S. Chapman, Ch. Routledge, *Key thinkers in linguistics and the philosophy of language*, Oxford 2005, s. 166.

31 M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 85–105.

## 2.1. Problem wiary

Julia Kristeva, w odróżnieniu od ujęcia tradycyjnego, spogląda na zagadnienie wiary. W tradycyjnym ujęciu można wyodrębnić trzy mocno zaakcentowane, charakterystyczne elementy: podmiot wiary, akt wiary i przedmiot wiary. Trudno jednak wskazać te elementy w myśli francuskiej filozofki, podobnie jak w myśli współczesnej<sup>32</sup>. Wiara jest dla niej fenomenem powszechnym, od którego nie można się uwolnić. Jest ona permanentną częścią naszej psychologicznej głębi, siłą, podstawą rozwoju naszej świadomości. Wiara to narzędzie, a nie cel ludzkich wysiłków. Celem jest prawdziwa wolność i pełnia indywidualnego blasku każdego człowieka. Dokonując autorefleksji, można wyodrębnić te elementy pragnień, wyobrażeń, przemyśleń oraz zjawisk kultury, w której się podmiot wychował i które naznaczyły go swoim piętnem, a obce są dla jego wyjątkowej indywidualności. Dzięki przyrodzonej mocy wiary i właściwej psychoanalizie jesteśmy w stanie je zauważyć, przyjąć lub przezwyciężyć ku własnemu pożytkowi<sup>33</sup>.

Kristeva dostrzega dwa podstawowe rodzaje wiary: przedreligijną (naturalna moc człowieka) i religijną. W obydwu można zauważyć wspólny element, którym jest wychodzenie z siebie<sup>34</sup>. W tej naturalnej wersji wiary dzieje się to przez słowa najbliższych, zaś w religijnej poprzez treści (artykuły) wiary. Filozofka twierdzi, iż błędem myślenia freudowskiego było zredukowanie wiary religijnej jedynie do wymiaru emocjonalnego, do sfery uczuć zarówno indywidualnych, jak i społecznych mających swoje źródło w niedojrzałej relacji dziecka (ludzkości) do swojego ojca. Według Kristewej religia posiada głęboką teologiczną, racjonalną i spekulatywną głębię, o której pisali choćby św. Tomasz z Akwinu, Jan Kalwin lub wielu innych humanistów reprezentujących tak zwaną myśl Zachodu na przestrzeni wieków<sup>35</sup>. Dodatkowo błędem filozofii po oświeceniu i rewolucji francuskiej było jednostronne skupienie się na poszukiwaniu naukowej prawdy kosztem zaniedbania wszelkich

---

32 K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

33 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 121–124.

34 J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, s. 12–15.

35 P. Rieff, *Freud: the mind of the moralist*, New York 1959, s. 263–269; M. Stróżyński, *Psychoanaliza i chrześcijaństwo*, s. 88–89.

powiązań z dyskursem teologicznym i religijnym, które stanowią oddzielną i autonomiczną dziedzinę wiedzy.

Według filozofki religia i treści, które ze sobą niesie, wchłonięte przez nauki społeczne, straciły niepotrzebnie swoją moc wyrazu. Widać to przy bliższych analizach słów określających wiarę, takich jak: „fides”, „belief” i „doxa”. Posiadające swoje określone znaczenie religijne słowo „fides”, zostało zastąpione pozytywistycznym terminem „belief”, czy greckim „doxa”. Tymczasem wiary (fides) nie należy utożsamiać ani z opinią, ani tym bardziej z niepewnym, czy wręcz fanatycznym poglądem prowadzącym do niebezpiecznych postaw i zachowań. Ono zawiera w sobie swoisty *geniusz*, który jest obecny np. w literaturze mistycznej, czy podaniach biblijnych, otwierających także współczesnego człowieka na głębię jego duchowych przeżyć i rozterek. Zdaniem Kristevej nie tylko można, ale powinno się inkorporować i to – oczywiście – ze znakomitym skutkiem, *święte nauki* płynące z wiary chrześcijańskiej do psychoanalizy<sup>36</sup>.

Kristeva zauważa również wspólną przestrzeń działania zarówno wierzących, jak i niewierzących w budowaniu świata wolnego od niepotrzebnych, a niekiedy agresywnych i degradujących każdą ze stron, podziałów<sup>37</sup>. Chodzi tu o problem wykluczenia tak istotny dla całego nurtu postmodernistycznego.

## 2.2. Niektóre religijne znaczenia symboliczne

Francuska humanistka, w psychoanalityczny jedynie sposób, stara się zrozumieć niektóre słowa, obrazy, indywidualne doświadczenia, czy nawet historyczne wydarzenia ważne dla chrześcijaństwa. Dotyczy to zarówno terminów i rzeczywistości bardziej obiektywnych, teoretycznych, „oficjalnej nauki” wyrażonej poprzez biblijne, mitologiczne opowiadania, jak i tych, które odnoszą się do indywidualnych przeżyć religijnych.

W jednym ze swoich tekstów, choć nie jest to oczywiście ostateczna „definicja” chrześcijaństwa pisze, że jest ono: „najbardziej wyrafinowanym

<sup>36</sup> M. Loba, *Wierzyć według Edyty Stein*, s. 127–129.

<sup>37</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012.

konstruktem symbolicznym, w którym kobiecość, w takim stopniu, w jakim się w niej pojawia – i czyni to stale – jest ograniczona granicami Macierzyństwa”<sup>38</sup>. Zaś samo macierzyństwo należy rozumieć w tym przypadku nie tylko jako siłę, dynamizm miłości, związek z sobą i z Innym, ale także jako pewną zasadę ambiwalentną sytuującą podmiot pomiędzy własnym gatunkiem a katastrofą tożsamości, w której zanurzamy jakoś właściwe Imię macierzyństwa w nasze wyimaginowane obrazy kobiecości, poprzez nie-język, czy też ciało. Chrześcijaństwo jawi się tu jako symbol/projekt, w którym zauważam relacje do siebie i kogoś Innego, do własnego wyzwalającego się „ja” i kogoś (także czegoś), co mnie buduje, ale nie może jednocześnie mnie posiadać.

Filozofka uważa również, iż syn, pochodzący z takiego macierzyństwa, nawet jeśli jest zrodzony z Maryi, kobiety wolnej od grzechu i pełnej łaski, nie jest żadnym bóstwem, ale jedynie synem człowieczym. Jednak taka wizja chrześcijaństwa wcale nie przychodzi z pomocą w jego ostatecznym rozumieniu, na co zwracali uwagę przedstawiciele sekularyzacyjnych tendencji w łonie chrześcijańskiego humanizmu<sup>39</sup>. Zresztą nie o jej ostateczne wyjaśnienie chodzi. Wiara chrześcijańska, w tej interpretacji, jest – mówiąc językiem Kanta – pewną „kategorią” właściwą człowiekowi, której próba dokładnego zrozumienia jest skazana z góry na porażkę. Rozumienie religii to nieustanny proces – zadanie i wyzwanie dla współczesnej humanistyki, głównie zaś dla psychoanalizy. Dla Kristevej bowiem nie chrześcijaństwo, ale psychoanaliza jest – używając języka Arystotelesa – filozofią pierwszą.

W podobny sposób jak macierzyństwo czy synostwo należy rozumieć obraz ojca. Choć u Kristevej nie jest to taka sama wizja jak w propozycjach Freuda, nie jest ona tym bardziej tożsama z chrześcijańskim widzeniem ojcostwa. Według Kristevej obraz ojca naznaczony jest piętnem pierwotnego ograniczenia wolności młodego człowieka przez zastane schematy postępowania. Kompleks Edypa, według niej, „to instytucjonalizowany moment zetknięcia się samouwodzącej się jednostki z zasadą rzeczywistości”<sup>40</sup>. Pomijając głębsze analizy relacji dziecko – rodzic wypada w tym miejscu stwierdzić, że dziecko staje się dla nich, a zatem

<sup>38</sup> J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 133–134.

<sup>39</sup> J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 134.

<sup>40</sup> A. Czarnacka, *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej*, s. 111–112.

dla tych, którzy je wprowadzają w życie, abiektem, ale jednocześnie jednym z czynników budujących ich tożsamość<sup>41</sup>.

Obraz matki – dziewicy przedstawiony przez Kristevę ma sens tylko w odniesieniu do bóstwa niebiańskiego ojca. Podobne patriarchalne intuicje można odczytać w wielu innych starożytnych religiach. W jej interpretacji myśli chrześcijańskiej takie ujęcie ojcostwa i relacji do niego staje się dla wierzącego rodzajem piedestału, na którym może on budować swoją miłosną i mistyczną relację do Boga, na co wskazywali tacy teologowie, jak: św. Augustyn, św. Bernard czy Mistrz Eckhart. Choć jest to dosyć zamierzchły sposób wyrazu tego szczególnego i interpersonalnego dla wierzących odniesienia do transcendentnego Boga, może on mieć także głębokie znaczenie dla dzisiejszych czasów. Choć transcendentny Bóg dla Kristevej nie istnieje, relację do Niego można odczytać jako dobrze prowadzoną autopsychoanalizę, która pozwala wyjść na wolność współczesnemu człowiekowi z okowów narcystycznych zamknięcia<sup>42</sup>.

Religijne opisy matki – dziewicy jak i matki względem ojca redukują naturalne społeczne napięcia pomiędzy światem męskim i żeńskim, na co zwrócił wcześniej uwagę Freud. Symboliczna próba odniesienia ich do transcendentnego Boga pomaga zniwelować naturalny konflikt pomiędzy tymi obcymi dla siebie światami. Uzupełniają one kobiece potrzeby mężczyzn, jak również wprowadzają sztuczną wspólnotę płci, co niewątpliwie pozwala zadowalać zdecydowaną większość kobiet. Jednakże po bliższych analizach należy stwierdzić, iż jest to obraz nieprawdziwy, gdyż w monoteistycznym świecie nie ma właściwej głębi, a wiele pojęć uznanych za święte można wytłumaczyć odwołując się do pierwotnych wyobrażeń i przekonań opartych na pustych pragnieniach, a nie na solidnej lingwistycznej wiedzy. Tak jest choćby ze słowem „dziewica”. Jak pisze autorka:

Wydaje się, że przydomek „dziewica” zastosowany do Marii był błędem w tłumaczeniu: semickie słowo oznaczające status społeczno-prawny niezamężnej

41 J. Rawski, Gorszcza inność. Dziecko jako abiekt, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2012), s. 97.

42 J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 134.

dziewczyny, tłumacz zastąpił greckim *parthenos*, co oznacza fizjologiczny i psychologiczny fakt dziewictwa<sup>43</sup>.

W podejściu psychoanalitycznym francuska humanistka analizuje jedynie indywidualne i wewnętrzne przeżycia mistyczne obecne w chrześcijaństwie. Dotyczy to choćby interpretacji osoby i twórczości św. Teresy Wielkiej<sup>44</sup>. Kristeva twierdzi, iż hiszpańska karmelitanka odgrywać może we współczesnej humanistyce ważną, feministyczną rolę. Jak pisze o świętej:

Ta barokowa święta posiada zmysłowość hiperboliczną, ale też wysublimowaną, bezprecedensową i niezwykłą wśród mistyczek, wykazujących skłonność (kobiety i mężczyźni) bardziej do cierpienia i czystej rezygnacji, niż do pełni zmysłów. Lecz Teresa jest także „najbardziej męska z mniszek” [...]: czyli cechuje ją psychiczna biseksualność (zapożyczając z terminologii freudowskiej) będąca niemal roszczeniem, wymogiem<sup>45</sup>.

Wielkość myślenia Teresy objawia się szczególnie w dwóch aspektach: (1) charakterystycznej dla niej świętej ironii, wręcz *impertynencji* graniczącej nawet z ateizmem, w której łamie dotychczasowe stereotypy myślenia o Bogu, oraz (2) *pro-monadycznej* wizji świata, w której wszystko, także relacja do Boga, rozgrywa się w duszy konkretnego człowieka bez odniesienia do świata zewnętrznego<sup>46</sup>. W całej mistyce świętej, według Kristevej, nie chodzi wcale o Boga, czyli o Tego, „który jest”, o wierność Jego wezwaniu, ale jedynie o własną kondycję psychiczną i duchową.

---

43 J. Kristeva, *Stabat Mater*, s. 135.

44 J. Kristeva, *Thérèse mon amour*, Paris 2008.

45 C. Dobner, Wywiad z Julią Kristewą, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3-4, s. 54-55, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a\(02.05.2023\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a(02.05.2023)).

46 C. Dobner, Wywiad z Julią Kristewą, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3-4, s. 54-55, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a\(02.05.2023\)](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or201503-teresa500a(02.05.2023)).



### 3. Próba spojrzenia krytycznego

Gdy mówi się, iż św. Tomasz z Akwinu ochrzcił Arystotelesa, a św. Augustyn Platona, to nie chodzi przecież o fakt chrztu, ale o to, iż obaj filozofowie starożytności głosili w wielu punktach nauki, które z pożytkiem można było wykorzystać do zaprezentowania myśli chrześcijańskiej. Tymczasem filozofia Julii Kristevej i myśl chrześcijańska to dwa zupełnie różne i – co najważniejsze – nieredukowalne do siebie sposoby uchwytowania rzeczywistości<sup>47</sup>. Dywagacje Kristevej oparte są na redukcjonistycznych podstawach (topologia rzeczywistości Lacana, antropologia Bachtina, własne interpretacje językowe i psychoanalityczne), jak również indywidualnej intuicji uważanej za najważniejszy wyznacznik solidnej refleksji. Co prawda filozofia ta posiada pewne „obiektywne” założenia (dialogiczność człowieka, teoria abiektu, pozytywne znaczenie kultury, wychodzenie z egoistycznego zamknięcia), lecz one również pojmowane są w sposób ograniczony. Interpretacja samej religii jak i niektórych pojęć chrześcijańskich dokonana przez Kristevę nie przyczynia się zatem do pogłębienia tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, co najwyżej do samego zauważenia jej wartości we współczesnej przestrzeni intelektualnej, co może dawać podstawy do dialogu z – podobnie jak Kristeva – ceniącymi sobie religię. Szczególnie pogłębione badania semiotyczne (także w znaczeniu psychoanalityczki) mogłyby pomóc wyjść podmiotowi z kręgu własnych wyobrażeń nie tylko w stronę innego, ale być może również „Nieskończenie Innego”. To jednak wymagałoby zmiany sposobu myślenia, na który na obecnym etapie raczej się nie zanoszą. Dla niej religia to tylko lekarstwo i to jedno z wielu, z jakimi może mieć do czynienia człowiek na drodze psychoanalitycznego wyzwolenia.

Pochylanie się nad pismami Kristevej może przynieść pozytywne efekty także dla osób wierzących. Jednym z możliwych efektów jest

<sup>47</sup> Przywołać tu można choćby rozprawę habilitacyjną Karola Wojtyły i jego próbę budowania etyki chrześcijańskiej w horyzoncie myśli Maxa Schelera. Ta próba okazuje się nieskuteczna, choć cenne jest to, iż pojawia się szeroko pojęty dialog pomiędzy różnymi systemami etycznymi – K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, Lublin 1959; R. Podgórski, *Filozofia fenomenologiczna Maxxa Schelera i Romana Ingardena w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Łęckie” 19 (2017) nr 3, s. 272.

odkrywanie „naprawdę Realnego” jako wyniku specyficznej „gry na styku pojawiania się tego, co jest”, którą podmiot stara się wyrazić przez Symbol. Zapewne dla niektórych studiowanie jej tekstów może stanowić dobry przyczynek do odkrycia na nowo i w innym świetle pragnień transcendentnych (w klasycznym znaczeniu) w każdym człowieku. Dla innych zaś – głębsze wejście w przestrzeń szeroko pojętej refleksji religijnej. Natomiast dla wielu może to oznaczać powrót do sprawdzonych klasycznych dociekań i rozwiązań.


## Bibliografia

- Astell A. W., *Telling Tales of Love: Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux*, „Christianity and Literature” 50 (2000) no. 1, s. 125–148.
- Bator J., Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”, „Teksty Drugie” (2000) nr 6, s. 7–26.
- Bonowicz W., Jak Pan to robi, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jak-pan-to-robi-16130> (16.11.2023).
- Chapman S., Routledge Ch., *Key thinkers in linguistics and the philosophy of language*, Oxford 2005.
- Czarnacka A., *Koncepcja podmiotu w teorii Julii Kristevej – próba rekonstrukcji*, Białystok 2007, s. 107–114 (Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych, 19).
- Dobner C., Wywiad z Julią Kristewą, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2015) nr 3–4, s. 54–55, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/or-201503-teresa500a> (02.05.2023).
- Duk A., Postmodernistyczne „boje” z religią – próba zarysowania problemu, „Analecta Cracoviensia” (2021) nr 53, s. 7–29.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Freud Z., *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.
- Hawthorne S., *An Outlaw Ethics for the Study of Religions: Maternity and the Dialogic Subject in Julia Kristeva's „Stabat Mater”*, „Culture and Dialogue” 3 (2015) Issue 1, s. 127–151.
- Jaksender A., Akt estetyczny w ujęciu Jacques'a Lacana i Julii Kristevej, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” (2011) nr 3 (2), s. 71–77.

- Knapek R., *Bóg ateistów*, <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=110&artykul=2517> (13.06.2023).
- Kitliński T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Kraków 2001.
- Kolarzowski J. J., *Kristeva, czyli mosty zamiast murów*, <https://kulturali-beralna.pl/2010/04/20/kolarzowski-kristeva-czyli-mosty-zamiast-murów/> (06.06.2023).
- Kristeva J., *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi*, Paris 1985.
- Kristeva J., *Czarne słońce: depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1991.
- Kristeva J., *La révolution du langage poétique*, Paris 1974.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.
- Kristeva J., *Pouvoirs de l'horreur*, Paris 1983.
- Kristeva J., *Pouvoirs et limites de la psychanalyse, vol. 1: Sens et non-sens de la révolte*, Paris 1996.
- Kristeva J., *Psychoanalysis and the Polis*, transl. M. Waller, „Critical Inquiry” 9 (1982) no. 1, s. 77–92.
- Kristeva J., *Stabat Mater*, transl. A. Goldhammer, „Poetics Today” 6 (1985) no. 1–2, s. 133–152.
- Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2010.
- Kristeva J., *Thérèse mon amour*, Paris 2008.
- Kristeva J., Vanier J., *(Bez)sens słabości: dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K. i P. Wierchosławscy, Poznań 2012.
- Kupczak J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak\\_Kristeva\\_Ta\\_niewiarygodna\\_potrzeba\\_wiary\\_Recenzja.pdf?sequence=1](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/3277/Kupczak_Kristeva_Ta_niewiarygodna_potrzeba_wiary_Recenzja.pdf?sequence=1) (16.11.2023).
- Lacan J., *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse*, Paris 1978 (Le Séminaire, 2).
- Lampe K., *Kristeva, Stoicism, and the „True Life of Interpretations”*, „Substance” 45 (2016) no. 1, s. 22–43.
- Loba M., *Wierzyć według Edyty Stein*, Poznań 2014, s. 123–131 (Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein, 11).


- Makowski J., Julia Kristeva, „Ta niewiarygodna potrzeba wiary”, <https://www.dwutygodnik.com/artypul/1077-julia-kristeva-ta-niewiarygodna-potrzeba-wiary.html> (16.11.2023).
- Maritain J., *Freudianism and psychoanalysis: a Thomist view*, w: *Freud and the 20<sup>th</sup> century*, ed. B. Nelson, New York 1957, s. 230–258.
- Opsychoanalizie, <http://psychoanaliza.org.pl/psychoanaliza/> (01.12.2022).
- Rawski J., Gorsząca inność. Dziecko jako abiekt, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 4 (2012), s. 95–104.
- Podgórski R., *Filozofia fenomenologiczna Maxa Schelera i Romana Ingarde-na w „Antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, „Studia Elckie” 19 (2017) nr 3, s. 267–281.
- Rieff P., *Freud: the mind of the moralist*, New York 1959.
- Stróżyński M., *Psychoanaliza i chrześcijaństwo wobec przemian współczesnej kultury*, w: *Kulturowe paradygmaty końca: studia komparatystyczne*, red. J. C. Kałużny, A. Żywiołek, Częstochowa 2013, s. 85–105.
- Tarnowski K., *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Tużnik M., *Problem abiekcji w kulturze*, „Kultura i Wartości” (2016) nr 19, s. 117–137.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959.
- Volat H., *Julia Kristeva: Bibliografia*, <https://hvolat.com/Kristeva/kristo1.htm> (16.11.2023).

## ks. Henryk Seweryniak

 <https://orcid.org/0000-0001-7218-5049>  
[seweryniak@o2.pl](mailto:seweryniak@o2.pl)

Akademia Mazowiecka w Płocku

## Ulmowie — świadkowie cywilizacji życia

 <https://doi.org/10.15633/ps.28303>

Ks. Henryk Seweryniak – prof. dr hab., prezbiter diecezji płockiej, profesor Akademii Mazowieckiej w Płocku, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku; autor takich publikacji, jak: *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji; Medytacje z Herbertem; Geografia wiary; Teologia fundamentalna* (t. 1–2); *Apologia i dziennikarstwo; Studia nad Pontificale Plocense I* (współautor); *Dziennikarz i papież. Teoria wywiadu rzeki w świetle rozmów Petera Seewalda z Josephem Ratzingerem / Benedyktem XVI; Umberto Eco i Święta z Lisieux. Z dziejów teorii spiskowych.*

---

**Article history** • Received: 1 Dec 2023 • Accepted: 9 Feb 2024 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

*The Ulma Family—witnesses of the civilization of life*

The beatification of Józef and Wiktoria Ulma along with their seven martyred children was met with approval and joy in Poland, although some reacted negatively. In some cases this act was seen as an attempt to glorify (“beatify”) the Polish nation or to purify it (“catharsis”) of guilt from the past; some explained that the Ulmas were in conflict with the traditionalist Church, and that their inspiration to give shelter to Jews came rather from the radical movement of rural youth known as “Wici” of which they were members. This article puts forward the thesis that the martyrs of Markowa were, above all, ambassadors for the civilization of life, which refers to having respect for the sanctity of life, making our existence more human and subordinating it to the evangelical primacy of love. The author, describing the most important dimensions of the life of the Ulma family, confirms that Blessed Wiktoria and Józef indeed belonged to the “Wici” and participated in its meetings with Józef playing a significant role in the group as well as Wiktoria and Józef belonging to the amateur “Wicis” theatre. However the source of their “Samaritan nature” should be sought in the Gospel. The author concludes with a reflection on another, perhaps often forgotten, aspect of the civilization of life: the promotion of hope for the Last Judgment.

**Keywords:** civilization of life, the Ulma family, “Wici”

---

## Abstrakt

*Ulmowie—świadkowie cywilizacji życia*

Beatyfikacja Józefa i Wiktorii Ulmów wraz siedmiorgiem ich dzieci—męczenników spotkała się w Polsce z aprobatą i wdzięcznością, ale też z reakcjami negatywnymi. Niekiedy interpretowano ten akt jako próbę gloryfikacji („beatyfikację”) narodu polskiego lub jako katharsis, czyli oczyszczenia z win przeszłości. Przypominano także, że Ulmowie pozostawali w konflikcie z tradycjonalistycznym Kościołem, a ich inspirację do udzielenia schronienia Żydom czerpali raczej z członkostwa w radykalnym ruchu młodzieży wiejskiej „Wici”. W tym artykule stawia się tezę, że w męczennikach z Markowej należy na pierwszym miejscu widzieć świadków cywilizacji życia, o ile pod tym słowem rozumiemy szacunek dla świętości życia, czynienie naszego istnienia bardziej ludzkim i podporządkowanie go ewangelicznemu prymatowi miłości. Autor, opisując najważniejsze wymiary życia rodziny Ulmów, potwierdza, że istotnie bł. Wiktoria i bł. Józef należeli do „Wici”, uczestniczyli w szkoleniach tej organizacji, a Józef odgrywał znaczącą rolę w jej lokalnych strukturach. Zarówno on, jak i Wiktoria włączali się w „wiciowy” teatr amatorski, ale źródłem ich postawy samarytańskiej należy upatrywać przede wszystkim w Ewangelii. Artykuł kończy się refleksją nad

jeszcze jednym, chyba zbyt mało znanym, wymiarem cywilizacji życia – krzewieniem nadziei na sąd ostateczny.

**Słowa kluczowe:** cywilizacja życia, bł. rodzina Ulmów, „Wici”

---

W 2012 roku wyszła w Sienie książka *Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale (Małżonkowie i święci. Dziesięć profili świętości małżeńskiej)*<sup>1</sup>. Książkę zredagowali Ludmiła i Stanisław Grygielowie, członkowie kręgu przyjaciół Jana Pawła II, współtwórcy Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie. Publikacja jest owocem cyklu spotkań organizowanych przez Instytut w latach akademickich 2009–2010 i 2010–2011. Ich celem była refleksja nad świętością wybranych par małżeńskich, uznanych już wtedy przez Kościół za święte lub będących na drodze do tego, by nimi zostać. Byli to między innymi: Raissa i Jacques Maritainowie, Luigi i Maria Beltrame Quattrocchi, Gianna Beretta i Pietro Mollia, Franz i Franziska Jägerstätterowie, Louis i Zelia Martinowie. W tym gronie znaleźli się już wtedy, a zatem 12 lat przed wyniesieniem na ołtarze, małżonkowie Ulmowie opisani w eseju Wiktoria i Józef Ulma. *Świadectwo miłości aż do męczeństwa*<sup>2</sup> przez Mateusza Szpytma, polskiego historyka i muzealnika, krewnego rodziny Ulmów i Niemczaków, zastępcę prezesa Instytutu Pamięci Narodowej.

We wstępie Ludmiła Grygiel nie waha się zauważyć, że wśród świętych par, które przedstawili wraz z mężem w książce, najbliższe kulturowo są im dwa chłopskie małżeństwa: właśnie Józef i Wiktoria Ulmowie oraz Franz i Franziska Jägerstätterowie. Obserwując ich – podkreśla redaktorka – można dostrzec: głęboką miłość do życia, troskę, aby chronić szczęście, które osiągnęli i którym żyli, wzajemne oddanie, czułość okazywaną dzieciom, dbałość o ich chrześcijańskie wychowanie, wreszcie pragnienie, aby małżeńska i rodzinna codzienność była piękna i pogodna. Mimo to nie wahali się, z miłości do bliźniego, narażać swoje go życia aż po złożenie najwyższej ofiary. Do takiej heroicznej miłości

<sup>1</sup> *Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale*, a cura di L. i S. Grygiel, Edizioni Cantagalli, Siena 2012.

<sup>2</sup> M. Szpytma, Wiktoria e Józef Ulma. *La testimonianza dell'amore fino al martirio*, w: *Sposi e santi*, s. 105–112.

z pewnością wychowali także swoje dzieci, czego znakiem może być to, że żadne nie zdradziło obecności Żydów w ich ubogim domu<sup>3</sup>.

W artykule stawiam tezę, że Ulmowie byli i pozostaną nieprzeciętnymi świadkami tego, co nazywa się dzisiaj kształtowaniem cywilizacji życia. Rozumiem pod tym słowem: szacunek dla świętości życia, czerpanie ze szlachetnych inspiracji, które czynią nasze istnienie bardziej ludzkim, podporządkowanie go ewangelicznemu radykalizmowi i prymatowi miłości. „Kluczem do zrozumienia tego, co zrobili [...] – stwierdza paradoksalnie Agnieszka Bugała – nie jest ich męczeńska śmierć, bo z całą pewnością nie chcieli umierać. Nie jest też sam fakt ukrywania Żydów – choć jest to heroiczne bohaterstwo. Kiedy przerażeni i tropieni przez niemieckich oprawców Żydzi zapukali do ich drzwi, był koniec roku, zimno, i po trzech latach wojny coraz trudniej było wyżywić rodzinę. Mieli prawo odmówić. Nikt nie miałby do nich o to pretensji. [...] Dlaczego nie odmówili? Kto podejmuje takie ryzyko, gdy sam ma dzieci i musi najpierw zadbać o własną rodzinę? Kluczem jest ich codzienne, ciche, dobre, zwyczajne życie, które wydało owoc tej nadzwyczajnej gościnności”<sup>4</sup>.

W trakcie przygotowań do beatyfikacji rodziny Ulmów doszło w Polsce do poważnego sporu: jedni uważali, że bł. Józef i Wiktoria kierowali się w swoim heroizmie – mimo działalności w radykalnym ruchu młodzieży wiejskiej „Wici” – wiarą katolicką; drudzy widzieli w akcie wyniesienia bohaterskiej rodziny na ołtarze chęć gloryfikacji („beatyfikację”) narodu polskiego lub jego samooczyszczenia („katharsis”) z win przeszłości i przypominali, że Ulmowie pozostawali w konflikcie z tradycyjalistycznym Kościołem, a inspirację do udzielenia schronienia Żydom czerpali właśnie z członkostwa w „Wici”. W artykule poszukuję rozwiązania tego problemu, kreśląc najważniejsze wymiary życia błogosławionych. Zakończę refleksją nad jeszcze jednym, w moim przekonaniu znaczącym, wymiarem cywilizacji życia – krzewieniem nadziei na sąd ostateczny.

3 L. Grygiel, *Introduzione. Santità dei due*, w: *Sposi e santi*, s. 9–10.

4 A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogosławieni*, Kraków 2023, s. 10–11.



## 1. „Czasem trudniej dobrze przeżyć dzień niż książkę napisać”

Józef Ulma ukończył tylko – i to bez błyskotliwych ocen – czteroklasową szkołę powszechną. Niemniej jednak potrafił zdobywać i poszerzać swoją wiedzę. Kupował i czytał książki – miał ich około 300 w domowej bibliotece. Jak zaświadczył jego brat Władysław, Józef często powtarzał: „czasem trudniej dobrze przeżyć dzień niż książkę napisać”<sup>5</sup>. Nawiązywał w ten sposób – być może bezwiednie – do aforyzmu ze *Zdań i uwag* Mickiewicza: „W słowach tylko chęć widzim, w działaniu potęgę; / Trudniej dzień dobrze przeżyć niż napisać księgę”<sup>6</sup>. „Chłopski romantyk” przeczuwał, że codzienne życie winno stawać się przemieniającym działaniem, świadectwem.

W wieku 17 lat Ulma został członkiem Związku Mszalnego Diecezji Przemyskiej<sup>7</sup>. Zaangażował się także w działalność Stowarzyszenia Młodzieży Katolickiej, a później w różne akcje ludowcowej „Wici”. Dalej kształtowała go służba wojskowa w latach 1921–1922, już w wolnej Polsce, w Grodnie, gdzie starano się odnawiać i krzewić polskość, zaszczerpioną w czasach I Rzeczypospolitej. Jako trzydziestolatek ukończył, tym razem z wynikiem bardzo dobrym, pięciomiesięczny kurs szkoły rolniczej w oddalonym o blisko 90 km podkarpackim Pilźnie (a nie w Czechach, jak niekiedy się sądzi). Z tego okresu pozostał jego list, genialny w swojej prostocie i mądrości:

Drodzy rodzice i rodzeństwo! Dłuższy czas nie pisałem, bo nie miałem nic ważniejszego do powiedzenia. Teraz [...] daję tylko kilka uwag, informacji, dyspo-

5 Wspomnienie Władysława Ulmy, za: A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogostawieni*, s. 126; por. M. Szpytma, *Błogostawieni Sprawiedliwi*, <https://ipn.gov.pl/pl/historia-z-ipn/190326,Mateusz-Szpytma-Blogoslawieni-Sprawiedliwi-Zyciorys-Jozefa-i-Wiktorii-Ulmow-oraz.html> (03.10.2023).

6 Por. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślężaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, w: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, 1: *Wiersze*, Warszawa 1983, s. 338. Cykl 163 aforyzmów, nad którymi Mickiewicz pracował w latach 1833–1835. Podtytuł wskazuje na autorów, których myśli przełożył lub sparafrazował: Jakub Boehme (1575–1624), Angelus Silesius (1624–1677) i Louis-Claude de Saint Martin (1743–1803). Autor włączył również do *Zdań i uwag* pewną liczbę własnych aforyzmów.

7 Por. Podpisana przez Józefa Ulmę karta członkowska związku, w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat w fotografii Józefa Ulmy*, Warszawa 2023, s. 55.

zycy i zapytań. Otóż pierwsze: prosiłbym zbadać pszczoły lub poprosić Antka Szpytmę, czy żyją i jak [...]. Fasole szparagowe trzeba wyłuszczyć i osobno w woreczkach na strychu wywiesić, osobno każdą odmianę, żółta to „Claus Riwal”, biało-zielonawa, płasko-podłużna to „Cud Francji”, biała pękata z rdzawą plamką to „Złoty Deszcz”. Zobaczyć w piwnicy sadzonki pigwy [...], czy myszy ich nie ruszają. Czy zające w szkółce nie robią swojej roboty. Czy mróz nie uszkodził końców pędów morwowych. Czy śnieg nie poobłamywał bocznych pędów [...]. Ten kawałek, gdzie rosła cebula i czosnek, między morwami a szczepkami, zapomniałem, czy tam był wywieziony obornik, bo trzeba by koniecznie nawieźć. [...]. W mojej komorze w tekturowym pudełku nad półkami z książkami są nasiona szpinaku, sałaty i inne, trzeba by je przewietrzyć<sup>8</sup>.

Nie sposób nie podziwiać w tych słowach gospodarskiej troski, znajomości swojego fachu i ekologii w konkretności.

Resztę znamy... Do czego ten geniusz z Markowej nie należał, czym się nie pasjonował: elektryczność, szczepienie drzew, uprawa warzyw, pszczelarstwo, hodowla jedwabników, garbarstwo, oprawianie książek. Otrzymywał dyplomy, a nawet odwiedził go Andrzej Lubomirski, ordynat przeworski, aby przyjrzeć się drzewom morwowym i jedwabnikom<sup>9</sup>. W latach 30. wybudował dom, w którym później zamieszkał z założoną przez siebie rodziną<sup>10</sup>. Jednak najbardziej znaną pasją byłaby zapewne fotografia – pozostało po nim 800 zdjęć!<sup>11</sup> Działając w „Wici”, poznał lepiej Wiktorię Niemczak, sąsiadkę o 12 lat młodszą. Wiktoria ukończyła nie tylko czteroletnią, ale siedmioletnią szkołę podstawową. Z zachowanego świadectwa klasy VI wynika, że była wyróżniającą się uczennicą: zachowanie – bardzo dobre, pilność – bardzo dobra, religia – bardzo dobra, język polski – dobry, język niemiecki – bardzo dobry, rachunki z geometrią – dobry itd.<sup>12</sup> Również Wiktoria angażowała się w działalność „Wici”, uczęszczała na kursy prowadzone w Uniwersytecie

8 Za: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 52; A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogostawieni*, s. 118–120.

9 M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 34, 54.

10 A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogostawieni*, s. 87. Fotografie domu w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 64.

11 J. Kurtyka, *Słowo wstępne do wydania pierwszego (2007)*, w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 12.

12 Por. facsimile świadectwa w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 54.

Orkanowym<sup>13</sup> w Gaci, a w 1931 roku wręczyła Wincentemu Witosowi wieniec dożynkowy, gdy ten odwiedził Markową, aby otworzyć Dom Ludowy<sup>14</sup>.

## 2. „Jak on był za nią”

Dnia 7 lipca 1935 roku w kościele pod wezwaniem św. Doroty w Markowej odbył się ślub Józefa i Wiktorii. Ta data stała się teraz ważnym wydarzeniem w liturgicznym kalendarzu Kościoła, gdyż każdego roku, 7 lipca, obchodząc będziemy liturgiczne wspomnienie Błogosławionej Rodziny Ulmów Męczenników. Ktoś trafnie zauważył: „Ulmowie nie bali się kochać”. Stanisław Kuźniar, krewna Wiktorii (zmarła 20.04.2023 r.), matka chrzestna Władzia oraz kluczowy świadek w procesie beatyfikacyjnym prosto, lecz wymownie i niemal filozoficznie powie to samo: „Jak on był za nią”<sup>15</sup>. Być za sobą, to znaczy: odnalazłem w Tobie, w codzienności, bliskość ducha i ciała; chcę być gwarantem Twojego poczucia pokoju i bezpieczeństwa. Mimo że już cztery lata po ich ślubie wybuchła wojna, Wiktorii i Józef nie zawahali się przyjąć kolejnych dzieci. Dali życie siedmiorgu: Stasi, Basi, Władziowi, Franusiowi, Antosiewi, Marysi i siódmemu, bezimiennemu.

Najwięcej wiemy o Wiktorii, o rodzinie, którą stworzyła z Józefem, oraz o ich dzieciach uwiecznionych na zdjęciach zakochanego męża. Na jednym z fotografii z Markowej uchwycił on żmudne zajęcie nauki pisania. Wiktorii i Stasia, matka i pierwszorodna córka, pochyla się nad zbitym z dwóch grubych desek niewielkim stołem. Właściwie stolikiem, gdyby ta nazwa nie przysługiwała nie takim zwyczajnym meblom. Na środku stołu stoi kałamarz wypełniony do połowy, a nieco z boku leżą dwa rozłożone zeszyty. Nic więcej. Obie kobiety ubrane są tak, jakby właśnie oderwały się od codziennych zajęć. Wiktorii, z nieodłączną jasną chustką na głowie, kreśli litery lub cyferki w jednym z zeszytów. Stasia, z podwiniętym dziecięcym czepkiem na głowie, uważnie

<sup>13</sup> Dla uczczenia pamięci zmarłego w 1930 roku Władysława Orkana, przyjaciela Ignacego Solarza, poety, dramaturga i powieściopisarza, ukazującego materialną i moralną nędzę beskidzkiej wsi początku XX wieku.

<sup>14</sup> M. E. Szulikowska, Wiktorii Ulma. Opowieść o miłości, Kraków 2023, s. 41–42.

<sup>15</sup> M. E. Szulikowska, Wiktorii Ulma, s. 207.

przygląda się mamie, przyklękawszy na niewidocznym stołku. Świa-  
tło, podobne do tego u Jedzących kartofle van Gogha, rozświetla stół, ze-  
szyty i skupione twarze.

To słynne zdjęcie z 1943 roku, przedstawiające cztery czarne owce, jest  
ujęciem późnego lata, być może niedzielnego popołudnia. W tle rozciąga  
się dość wysokie, nierówne ściernisko, ścięte kosą, a z tyłu widoczna jest  
linia krzewów, najprawdopodobniej morwowych. Wiktoria z ogorzałą  
twarzą, choć wciąż młoda i jakby już wypoczęta po trudzie żniw, zno-  
wu z chustką na głowie i w fartuchu, ale tym razem bardziej od święta.  
Kłęcząc na jednym kolanie, przytrzymuje 3-letniego Franusia, który  
dosiadł dużego barana. Stasia w kolorowej sukience dźwiga Marysię.  
Obok stoi 5-letni Władzio w berecie zawadiacko przechylonym na prawo  
i rączkami w kieszeniach. Basia, również w czepku, podtrzymuje 2-let-  
niego Antosia. Marysia i Antoś patrzą z nutką zazdrości na szczęśliwego  
„jeźdźca” – Frania. Pozostali spoglądają w obiektyw aparatu, być może  
tego, który Józef sam zbudował. Fotograf zdaje się czuć, że warto nie  
tylko ludzi, rzeczy i przestrzeń, ale także czas, ludzki święteczny czas  
uchwycić na wieki. Za siedem miesięcy żaden z bohaterów „uwiecznio-  
nych” na zdjęciu nie będzie już pośród żywych.

Nawet stawiający znaki ostrzegawcze przy beatyfikacji Rodziny  
Ulmów, przyznają, że jest ona głębokim potwierdzeniem wielkości ka-  
tolickiej wizji małżeństwa, rodziny i ideału świętości życia<sup>16</sup>. Na obra-  
zie beatyfikacyjnym ta prawda – prawda o świętości życia od poczęcia,  
o obecności jeszcze nienarodzonego, ale przecież człowieka, osoby, bło-  
gostawionego Kościoła jest zaznaczona aureolą, delikatnie zarysowaną  
na brzuchu matki.

### 3. „Z wiary czy z «Wici»”?

Józef Ulma i Wiktoria Niemczak angażowali się w działalność Związku  
Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”<sup>17</sup>, propagowanego na Podkarpaciu

16 Por. P. Stachowiak, Pamięć podzielona, „Przewodnik Katolicki” (2023) nr 36, s. 18–19.

17 Korzenie „Wici” sięgają powołanego w 1919 roku Centralnego Związku Młodzieży  
Wiejskiej, który prowadził działalność oświatową i wychowawczą na wsi. Gdy w 1928  
roku sanacja podjęła działania mające na celu podporządkowanie sobie Centralnego  
Związku Młodzieży Wiejskiej, większość działaczy opuściła organizację i w 1928 roku

głównie przez małżeństwo Ignacego<sup>18</sup> i Zofii<sup>19</sup> Solarzów. Solarzowie

utworzyła właśnie „Wici”. Za jej założyciela uznaje się Ignacego Solarza. W latach 1935–1939 „Wici” związała się ze Stronnictwem Ludowym. Po wojnie organizację włączono najpierw do stalinowskiego Związku Młodzieży Polskiej, a później Związku Młodzieży Wiejskiej i Związku Socjalistycznej Młodzieży Polskiej, powiązanego z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą i Zjednoczonym Stronnictwem Ludowym. Obecnie kilka organizacji bliskich Polskiemu Stronnictwu Ludowemu uznaje się za kontynuatorki tradycji „Wici”.

- 18 Ignacy Solarz (1891–1940?), ps. Chrzestny – pochodził z ubogiej wiejskiej rodziny, inżynier agronomii (absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego), uczestnik wojny 1920 roku w stopniu podporucznika, od 1922 roku we Lwowie inspektor rolny na wschodnią Małopolskę. W 1922 roku wyjechał do Danii na praktykę rolniczą, gdzie zapoznał się z działalnością uniwersytetów ludowych; od 1924 roku kierował z ramienia Związku Nauczycielstwa Polskiego pierwszym w Polsce Wiejskim Uniwersytetem Ludowym w Szycach pod Krakowem. W 1925 roku zawarł związek małżeński z Zofią Michałowską. Od 1925 roku członek Zarządu Głównego Centralnego Związku Młodzieży Wiejskiej, w latach 1926–1928 wiceprezes tej organizacji, w 1927 roku starosta pierwszych ogólnopolskich dożynek w Spale; w tym samym roku odznaczony Orderem Polonia Restituta. Twórca Związku Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”, członek Zarządu Głównego tej organizacji. W 1928 roku wyjechał ponownie do Danii, a następnie, szlakiem uniwersytetów ludowych, do Szwecji, Norwegii i Finlandii. W 1929 roku czynnie uczestniczył w Światowej Konferencji Kształcenia Dorosłych w Cambridge; w 1930 roku odwiedził uniwersytety ludowe w Czechach i Słowacji. Gdy w 1931 roku Związek Nauczycielstwa Polskiego zawiesił działalność uniwersytetu szczyckiego, Solarz z żoną udał się do Gaci, gdzie w 1932 roku powołał do istnienia Komitet Budowy Wiciowego Uniwersytetu Ludowego, a następnie Wiejski Uniwersytet Orkanowy. Od 1931 roku należał do Stronnictwa Ludowego, w 1934 roku został radnym gminy Markowa. W 1935 roku wyjechał do Jugosławii w celu poznania działania tamtejszych spółdzielni zdrowia – po powrocie utworzył w Markowej pierwszą w Polsce spółdzielnię tego typu. W 1939 roku został dyrektorem rzeszowskiego okręgu „Społem”. Autor opracowań: *Wiejski Uniwersytet Orkanowy w Gaci. Pierwsza chłopska niezależna uczelnia* (1933) i *Wiejski Uniwersytet Orkanowy. Cel i program* (1937) oraz licznych artykułów, m.in. w czasopismach: „Siew”, „Wici”, „Młoda Myśl Ludowa”. Odwoływał się do idei humanizmu i pacyfizmu, upatrywał w spółdzielczości podstawową formę organizacji życia społeczno-gospodarczego i kulturalnego. Aresztowany przez Niemców 15 stycznia 1940 roku, trafił do więzienia w Jarosławiu, a następnie w Warszawie. Prawdopodobnie 2 kwietnia 1940 roku zamordowany w Palmirach.

- 19 Zofia Solarz, ps. Chrzestna – ur. w 1902 roku w Odessie jako Zofia Michałowska; po półtora roku porzucona, została przyjęta przez ziemiańską rodzinę Symonowiczów w Miąsem. Studiowała w seminarium nauczycielskim w Lublinie i w Wolnej Wszecznicy Polskiej w Warszawie. W latach 1922–1924 pracowała jako nauczycielka w Żeńskiej Szkole Rolniczej w Gołotczyńnie k. Ciechanowa. W 1924 roku przyjęła propozycję pracy w pierwszym uniwersytecie ludowym w Polsce w Szycach. Tam poznała i poślubiła Ignacego Solarza. Razem prowadzili Wiejski Uniwersytet Ludowy w Szycach,

szukali sposobów, aby w mieszkańcach wsi, często biednych i słabo wykształconych, obudzić wiarę we własne siły i fundamentalne znaczenie wsi dla gospodarki narodowej (agraryzm), zachęcić do zdobywania wiedzy i pokonywania słabości, pobudzić do walki o swoje prawa. Organizacja „Wici” działała wśród młodych ludowców w różnych rejonach Polski, organizując szkolenia, zakładając tak zwane domy ludowe, wystawiając sztuki teatralne oraz organizując zabawy. W Gaci Przeworskiej, oddalonej o 3,5 km od Markowej, w budynku Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego<sup>20</sup>, wzniesionym ze składek i pracy rąk „wiciarzy”, przez tamtejsze kursy przewinęło się w sumie kilkaset osób. Józef, o czym rzadko się wspomina, należał do 15-osobowego komitetu budowy tego uniwersytetu<sup>21</sup>. W „Wici” pełnił również rolę bibliotekarza, fotografa i przewodniczącego Powiatowej Sekcji Wychowania Rolniczego w Przeworsku. Na jednym z zachowanych zdjęć widzimy go razem z Solarzami, wśród najważniejszych działaczy miejscowego ruchu ludowego<sup>22</sup>.

---

a od 1931 roku Wiejski Uniwersytet Orkanowy w Gaci, gdzie dokonywali adaptacji pedagogicznych wzorów duńskich na grunt polski. Zofia prowadziła wykłady, komponowała pieśni, przyspiewki i inscenizacje, wyjeżdżała także z występami gackiego teatru do wielu wsi i miast w Polsce. Po aresztowaniu męża w 1940 roku wykładała na tajnych kursach i współpracowała z czasopismami konspiracyjnymi, napisała hymn Batalionów Chłopskich. Po wojnie była organizatorką kursów dla przedszkolank, a następnie kierowniczką Uniwersytetu Ludowego w Brusie, w łódzkiem; instruktorką artystyczną przy Zarządzie Głównym Związku Zawodowego Pracowników „Społem” i w Ministerstwie Kultury i Sztuki. Porzuciwszy pracę urzędniczką, zamieszkała w Dunajcu, gdzie założyła zespół „Biały Dunajec”, a później Ognisko Muzyki Góralskiej. Organizowała tu m.in. uroczystości ku czci Lenina, a także akademie dla UB i MO (Mój pamiętnik, Warszawa 1975, s. 419–421). Uważała, że Narodowe Siły Zbrojne, to „organizacja szowinistyczna”, „która wyłoniła z siebie bojówki zabójców” (Mój pamiętnik, s. 389). Akceptując ustrój PRL, była przeciwniczką nadawania socjalizmowi rangi światopoglądu. Zmarła w 1988 roku. Jej pomnik nagrobny (zarazem symboliczny grób I. Solarza) znajduje się w Alei Zasłużonych na Powązkach.

<sup>20</sup> Nazwa dla uczczenia pamięci zmarłego w 1930 roku – przyjaciela Ignacego Solarza – poety, dramaturga i powieściopisarza Władysława Orkana.

<sup>21</sup> Pełny wykaz członków w: K. M. Cwynar, Ignacy Solarz – twórca Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego i działacz ruchu spółdzielczego, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” (2011) nr 11, s. 337, przyp. 26.

<sup>22</sup> Por. facsimile fotografii w: M. Szpytma, Sprawiedliwi i ich świat, s. 91.

Wielu informacji dostarcza nam także zaangażowanie Wiktorii i Józefa w propagowany przez „Wici” teatr amatorski<sup>23</sup>. Gdy kółko teatralne w Markowej wystawiło *Kordiana i chama* według powieści Leona Kruczkowskiego<sup>24</sup>, Józef zagrał w tej sztuce postać – szykanowanego przez dzierżawcę wsi – pańszczyźnianego chłopca Adamusa. Kruczkowski napisał scenariusz tej inscenizacji, uczestniczył w próbie generalnej i premierowym przedstawieniu, a w swoich wspomnieniach napisał pozytywną recenzję o grze Józefa, zwracając na nią głównie uwagę:

Duże wrażenie robiła postać Adamusa (w obsadzie Józefa Ulmy), chłopca pańszczyźnianego, znękanego, obolałego. Postać ta mocno utkwiła w pamięci widzów – i długo na jej temat we wsi dyskutowano<sup>25</sup>.

„Urodzoną aktorką” była na pewno Wiktoria – w Markowej, w jasełkach dostała rolę Matki Boskiej, w Gaci natomiast lubiła grać w sztukach „z głowy”. Słuchacze – wspomina Zofia Solarzowa –

zachęceni przeze mnie, tworzyli tzw. „sztuki z głowy”, czyli krótkie przedstawienia organizowane na zasadzie umownej treści i kolejności kwestii dowolnie, doraźnie układanej w słowa. Najczęściej były to jakieś zabawne historyjki. Na przykład chłop po raz pierwszy w życiu telefonuje z miasta do swojej żony [...]

<sup>23</sup> Założony przez Władysława Płoskonka, kierownika szkoły ludowej, amatorski teatr istniał w Markowej od 1903 roku, w 1928 roku patronat nad nim objęło miejscowe kółko „Wici”. Przystawienie *Kordiana i chama* odbyło się 19 czerwca 1937 roku. M. E. Szulikowska, Wiktoria Ulma, s. 41–46.

<sup>24</sup> Leon Kruczkowski – ur. w 1900 roku w Krakowie, nauczyciel, pisarz, publicysta, przed wojną życiem i piórem zaangażowany w walkę o sprawiedliwość społeczną, czego dowodem jest wydana w 1932 roku powieść *Kordian i cham*. Po jej sukcesie poświęcił się całkowicie twórczości o charakterze lewicowym. Uczestnik kampanii wrześniowej, wojnę spędził w obozach jenieckich w Amswalde i Gross Born. Po powrocie do kraju w 1945 roku aktywnie zaangażował się w działalność PPR oraz PZPR. W latach 1954–1959 był zastępcą członka, a od 1959 roku aż do śmierci członkiem KC PZPR. W listopadzie 1949 roku wszedł do Ogólnokrajowego Komitetu Obchodu 70-lecia urodzin Stalina. Po jego śmierci pisał: „Kochaliśmy go jak ojca i jak przyjaciela”. Podobnie przedstawiał sylwetkę Bieruta. Po wojnie opublikował m.in. sztuki: *Niemcy* (1949, podejrzenie o plagiat), *Juliusz i Ethel* (1954, apoteoza „ofiary Rosenbergów”), *Pierwszy dzień wolności* (1959), *Śmierć Gubernatora* (1961). Zmarł w 1962 roku w Warszawie.

<sup>25</sup> Por. facsimile recenzji w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 92.

albo ktoś pisze rodzicom podanie o zwolnienie syna z wojska. [...] Było to świetną, inteligentną zabawą<sup>26</sup>.

W lewicowej prasie i modnych dzisiaj książkach próbuje się sugerować, że Ulmowie czerpali główne inspiracje dla swojego życia, a później jego ofiarowania za innych, właśnie z działalności „Wici”. Joanna Kuciel-Frydryszak, w książce *Chłopki*, opierając się na pamiętniku Zofii Solarzowej, opowiada, jak pewnego dnia Pani Zofia zauważyła, że Wiktoria była dziwnie niespokojna. Z jakiego powodu? Ponieważ na spowiedzi zwierzyła się księdzu, że chce iść na kurs do Gaci. Na to „ojciec duchowny – wspomina Solarzowa – powiedział jej, że czeka ją piekło. On, proboszcz, nie będzie chciał jej widzieć w kościele. Dziewczynie groziła choroba nerwowa [...]. Nie mogła długo usiedzieć, chodziła po izbie, mówiła coś do nas i sama do siebie. Żałosny był widok tej dobrej, dorodnej dziewczyny, tak zmarnowanej przez ludzką tępotę i przez najgłupszy fanatyzm”<sup>27</sup>. Solarzowa – dodajmy – tak rozpoczyna relację z tego wydarzenia: „jedna z markowianek – siostra zaprzyjaźnionego z nami ludowca, bardzo pragnęła przyjść na kurs do Gaci”<sup>28</sup>. Sporo stronicy dalej, przekazując zapis morderstwa Ulmów, autorka pamiętnika ujawnia tożsamość tej „markowianki”:

A teraz związana z przechowywaniem Żydów sprawa Ulmów. Ulma mieszkał w Markowej, na wzniesieniu dosyć oddalonym od szosy, ale widocznym z daleka. Był to niezwykle zdolny człowiek, mechanik, fotograf, artysta, utalentowany [...]. Jego żoną została Wikcia Niemczakówna, ta, którą ksiądz straszył piekłem za uczęszczanie na wykłady do gackiego uniwersytetu. Teraz miała już czworo dzieci, piątego właśnie się spodziewała [sic!]. Od czasu zamążpójścia nie była prawie nigdy wolna od ciąży i karmienia. Jak wszystkie markowianki, utrzymywała dom w kulturze, była dobrą, wzorową nawet gospodynią<sup>29</sup>.

---

26 Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, Warszawa 1973, s. 196. Por. zdjęcie grupy teatralnej z Wiktoria pośrodku, w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 93.

27 J. Kuciel-Frydryszak, *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa 2023, s. 428–429.

28 Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, s. 318.

29 Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, s. 380.



Ten opis zawiera dużo dobrych zdań o Wiktorii i Józefie. Jednakże Kuciel-Frydryszak przekazuje tylko nader krytyczną reakcję Zofii Solarzowej na postawę spowiednika – ks. Władysława Tryczyńskiego, skądinąd pracowitego duszpasterza i zaangażowanego patriotę<sup>30</sup>. Warto zauważyć, że Wiktor i Józef już po tym incydencie zawarli ślub w kościele, nadal spowiadali się jak wszyscy inni, a Stanisława Kuźniar zeznała podczas procesu beatyfikacyjnego, że Józef – wieczorami klękał z żoną i Stasią do modlitwy i przyjmował księdza po kolędzie, pomimo pogorszenia się relacji z proboszczem z powodu zaangażowania w „Wici”<sup>31</sup>. Mateusz Szpytma dodaje, że „o sporach z kolejnym proboszczem [ks. Ewarystem Dębickim], który pojawił się w 1936 roku, już nie było mowy”<sup>32</sup>.

Katarzyna Cwynar posunęła się jeszcze dalej w swojej krytyce, pisząc na zakończenie ważnego artykułu o Ignacym Solarzu:

Swoistym świadectwem wpływu działalności oświatowo-wychowawczej I. Solarza wydaje się być postawa jednego z jego współpracowników – Józefa Ulmy z Markowej – m.in. działacza ZMW „Wici”, członka Komitetu Budowy Wiejskie-

<sup>30</sup> Ks. Władysław Tryczyński – ur. w 1864 roku w Leżajsku, proboszcz parafii w Markowej w latach 1901–1935; założył w parafii Bractwo Najświętszego Sakramentu i Związek Mszalny Diecezji Przemyskiej, mający na celu m.in. kwestę na budowę oraz remont kościołów i kaplic. W 1904 roku zainicjował w Markowej budowę kościoła w stylu neogotyckim według projektu Stanisława Majerskiego. Konsekracji świątyni dokonał w 1910 roku bp Karol Fisher. Ks. Tryczyński zadbał także o zbudowanie domu parafialnego, w którym znalazła się siedziba założonego przez niego Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Prowadził szkolenia rolnicze, prawdopodobnie pierwsze szkolenia tego typu, w których uczestniczył Józef Ulma. Podczas zwołanego 31 października 1918 roku posiedzenia Rady Powiatowej, działającej w ramach administracji austriackiej, ks. Tryczyński jako jej członek sprzeciwił się odbywaniu obrad, twierdząc, że następne będą miały już miejsce w wolnej Polsce. Konsekwentnie nie dopuszczał do podjęcia żadnych uchwał – jedyna, jaką udało się przeforsować, stanowiła: „Oddać się pod rozkazy Polskiej Komisji Likwidacyjnej, ofiarowując swe usługi do dalszej pracy”. Zainicjował powstanie orkiestry dętej i straży pożarnej w Markowej. W 1935 roku sprowadził do miejscowości Siostry Służebniczki Dębickie i zakupił część pola dworskiego, które zapisał na ochronkę prowadzoną później przez siostry. Pełnił funkcje wicemarszałka powiatu przeworskiego i dziekana dekanatu łańcuckiego. Odznaczony został Orderem Polonia Restituta. Zmarł 13 grudnia 1935 roku. Jego grób znajduje się na cmentarzu w Markowej.

<sup>31</sup> M. E. Szuligowska, *Wiktor i Ulma*, s. 208.

<sup>32</sup> M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 35.

go Uniwersytetu – oraz jego żony Wiktorii z d. Niemczak z Markowej – uczestniczkę wykładów w Wiejskim Uniwersytecie Orkanowym w Gaci. Udział w wykładach i współpraca z I. Solarzem nie były akceptowane przez ówczesnych przedstawicieli duchowieństwa, co wyrażało się m.in. nawoływaniem wiernych do odejścia od praktyk, jakie miały miejsce na Gackiej Górcie, pod groźbą niedostąpienia łaski zbawienia. Tak też działo się w sytuacji Ulmów, którzy straszeni piekłem, dostąpili go na ziemi. Mimo biedy i z narażeniem swojego życia i ich dzieci w imię braterstwa, co niewątpliwie wynikało także z ich kontaktów z I. Solarzem i WUO, pomogli prześladowanym podczas II wojny światowej, ukrywając ich w swoim domu, mimo iż dla nich wszystkich skończyło się to tragiczną śmiercią 24 III 1944 roku. Obecny proces beatyfikacyjny rodziny Ulmów – Sprawiedliwych wśród Narodów Świata – wydaje się zaś być próbą katharsis...<sup>33</sup>.

Stosunek Kościoła katolickiego do „Wici” był negatywny. „Wiciarze” domagali się reformy rolnej, w tym parcelacji dóbr kościelnych. Duchowni martwili się szerzonym przez „Wici” antyklerykalizmem i próbami zastąpienia – jak pisał Prymas Hlond – katolickiej etyki na wsi etyką świecką, swobodą obyczajową i nowymi, często laickimi tradycjami. Zofia Solarzowa wspomina, jak to pracując w szkole rolniczej w Gołotczyźnie, śpiewała z uczennicami na początku dnia *Kiedy ranne lub Ojciec z nieba*. Jednak z czasem „ciasno się zrobiło w zamkniętym kręgu pieśni religijnych”, a młoda nauczycielka zaczęła tworzyć własne pieśni poranne i wieczorne. Tak powstała aż kipiąca socrealizmem pieśń poranna, której była autorką: „Pozdrawiamy nowy życia dzień, / Ręce prężą się w stalowy chwyt, / Serce płonie jak znicz, / Win niepomne i krzywd, / Pozdrawiamy nowy życia dzień”. W Gaci Solarzowa pozwalała uczestnikom Uniwersytetu Orkanowego śpiewać kolędy i chodzić na Pasterkę, ale w swoim Pamiętniku nigdy nie użyła nazwy „Boże Narodzenie”, zawsze odnosząc się do tych świąt jako „Świąt Godnych” – od starostwańskiego god, oznaczającego rok zaślubin (godów) starego i nowego roku.

To tylko przykłady panujących w „Wici” tendencji. Trzeba jednak przyznać, że organizacja czyniła dużo dobrego dla budzenia samoświadomości ludności wiejskiej, a w swoich dokumentach programowych

---

33 K. M. Cwynar, *Ignacy Solarz – twórca Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego*, s. 344.

podkreślała, że nie walczy ona z chrześcijaństwem; wręcz przeciwnie, uznaje zasady moralności chrześcijańskiej. Krytykowano natomiast bratanie się księży z „panami”, Jezus bowiem – jak pisano w prasie „Wici” – „o sprawiedliwość walczył, miłość wzajemną wśród ludzi biednych głosząc. Z nimi zawsze był. Pośród nich pracował i nauczał. Nie w złoconych świątyniach. Nie z bogaczami”. Ruch „Wici” nie popierał również dopuszczalności przerywania ciąży i propagował urządzenie bezalkoholowych nie tylko wesel, chrzcin i pogrzebów, ale także zabaw ludowych<sup>34</sup>.

Może właśnie dlatego nie trzeba roztrząsać, czy wierność tamtych ludzi wartościom wynikała z wiary, czy z „Wici”. Wielu ówczesnych członków „Wici”, takich jak Józef i Wiktoria, potrafiło łączyć obie inspiracje – chrześcijańską i ludową. Najbardziej znanym potwierdzeniem tego jest zachowana w księgozbiornie Ulmów rodzinna Biblia pt. *Dzieje biblijne starego i nowego przymierza* (Lwów 1910), a w niej wyraźnie podkreślone czerwoną kredką dwa fragmenty. Pierwszy, to zdanie z *Kazania na górze*: „Albowiem jeśli byście miłowali tylko tych, którzy was miłują, jakąż byście mieli za to zapłatę?” (por. Mt 5, 46). I drugi – to tytuł rozdziału z Ewangelii św. Łukasza: 43. *Przykazanie miłości. – Miłosierny Samarytanin* (Łk 10, 25–37). Liczba 43 otoczona kółkiem i pod nią dopisek: „Tak”<sup>35</sup>. Jak Amen! Jak „Bądź wola Twoja!”. Takie właśnie – ewangeliczne – były źródła radykalizmu Józefa i Wiktorii, którzy sposobów czerpania z nich uczyli się chyba w „Wici”. Tamten Kościół miał również takie oblicze – ich oblicze.

#### 4. „Samarytanie z Markowej”

Utarło się już tak mówić: samarytanie z Markowej. A może więcej niż samarytanie? Już w sierpniu 1942 roku Józef pomógł w wybudowaniu w pobliskim jarze schronu dla Żydówek: babci Rywce Tencer, jej dwóch córek i wnuczki. Niestety, 13 grudnia 1942 roku kobiety zostały

<sup>34</sup> Cytaty i informacje w tym punkcie zaczerpnięto z: Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, s. 131–132, 331; R. Okraska, *Społeczeństwo naprawdę obywatelskie. Związek Młodzieży Wiejskiej RP w latach 1928–1939*, <http://lewicowo.pl/spoleczenstwo-naprawde-obywatelskie-zwiazek-mlodziezy-wiejskiej-rp-w-latach-1928-1939/12.09.2023>).

<sup>35</sup> Por. facsimile w: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 57.

znalezione i rozstrzelane przez Niemców<sup>36</sup>. Mimo to, prawdopodobnie jeszcze w tymże grudniu '42 roku, Wiktor i Józef udzielili schronienia w swoim domu ośmiu Żydom i Żydówkom. Przez piętnaście miesięcy w skromnym budynku Ulmów mieszkało szesnaście osób. „Ich dom stał się tą gospodą – podkreślił kard. Semeraro – w której był goszczony i doświadczył opieki pogardzany, odrzucony i śmiertelnie ranny człowiek. [...] Troska jest bardzo ważną częścią człowieczeństwa, bowiem czyni istnienie właśnie ludzkim”<sup>37</sup>.

Niekiedy stawia się pytania: czy Ulmowie mieli prawo ryzykować w taki sposób? Narażać życie swoje oraz życie dzieci? Tak, ryzykowali. Nie czytali Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu czy Kartezjusza, którzy głosili prymat rozumu. Znali natomiast chrześcijaństwo spod znaku Kazania na górze. To właśnie duża część naszej i tamtej współczesności, kierując się tym Kazaniem, pewnie bezwiednie, uczy, że wina polega na trwonieniu możliwości bycia; że ukrywanie swojej odpowiedzialności w tłumie nie jest rzeczą dobrą; że w chwili trwogi prawdziwe człowieczeństwo objawia się przede wszystkim przez troskę. Może dlatego tak mocno wybrzmiało 10 września 2023 roku w Markowej słowo rzymskiego kardynała, że troska czyni istnienie ludzkim. Gdy Józefa namawiano, żeby wyrzucił Żydów ze swojego gospodarstwa i uchronił rodzinę przed niebezpieczeństwem, odpowiadał właśnie słowami z Kazania na górze: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni!” (por. Mt 7, 1). I dodawał całkiem prosto swoje słowo troski: „A gdzie oni mają pójść? To też są ludzie”<sup>38</sup>.

Ówczesni inni, poranieni, prześladowani – to nie tylko Żydzi, ale także Ukraińcy, Białorusini... W wojsku Józef poznał Ukrainca Zachara Gryniuka ze wsi Bereźce w województwie wołyńskim. Zachowane listy wskazują, że utrzymywał z nim później przez długie lata przyjacielskie kontakty. W liście z 1 kwietnia 1931 roku Zachar pisał do Józefa:

---

36 M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 31.

37 Homilia kard. Marcello Semeraro podczas beatyfikacji rodziny Ulmów, <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-kard-marcello-semeraro-podczas-beatyfikacji-rodziny-ulmow-10-wrzesnia-2023/>, nr 3 (15.10.2023).

38 Wspomnienie Stanisławy Kuźniar, za: A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogostawieni*, s. 124.

Drogi Kolego, zasyłam Tobie jak najserdeczniejsze życzenia w dniu Wielkanocy i życzę Tobie jak najlepszego powodzenia w życiu. [...] Jeśli fundusze Tobie pozwalają, to przyjeżdż do mnie na Święta Wielkanocne prawosławne do Bereżca. [...] Przyjeżdż, przyjmę koleżę po ukraińsku jak brata<sup>39</sup>.

Współcześni inni, poranieni, prześladowani – tylu ich odkrył i wciąż odkrywa nasz świat... Uczyc się wciąż na nowo, po chrześcijańsku wyciągać rękę do Ukraińców. Umieć do wezwania: „Błogosławiona Rodzino Ulmów – módl się za nami”, dodawać – „Błogosławionej pamięci męczennicy żydowscy, których krew zmieszała się z krwią Błogosławionych i którzy w ten sposób, jak wierzą wyznawcy judaizmu, a my z nimi – uświęciliście imię Boga – *kidusz ha-szem*<sup>40</sup>, wieczna pamięć o Was!”.

## 5. „Niesprawiedliwość historii nie może być ostatnim słowem”

Rzadko się pamięta, że pierwszą relację ze zbrodni markowskiej, niedokładną, niemal mityczną, pozostawiła w swoim pamiętniku z roku 1975 Zofia Solarzowa:

doprawdy trudno mi pisać o tym okropnym wydarzeniu. Ktoś z przyjezdnych czy przejezdnych ludzi, podobno z Łańcuta, doniósł do gestapo, że Ulma ukrywa Żydów. Rzeczywiście, kilkunastu [sic!] Żydów z Łańcuta ukrywało się u Ulmów na strychu. Zdawało im się, i gospodarz tak myślał, że w razie niebezpieczeństwa zobaczą nadsiadających Niemców na widocznej na dużym odcinku drodze. Ale oni przyjechali przed świtem, kiedy wszyscy mocno spali. Rozegrała się tam tragedia, jedna z wielu, jakie przeżyli Polacy i Żydzi w czasie okupacji, ale tak wymowna w swojej grozie, w tej wiejskiej ciszy, w której na kilka kilometrów słychać było krzyk najstarszego chłopca... Kazali Ulmie wyciągać najpierw Żydów.

<sup>39</sup> Za: M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 51; *Samarytanie z Markowej. Słudy Boży Ulmowie – rodzina, która oddała swoje życie za pomoc Żydom*, Narodowy Instytut Kultury i Dziedzictwa Wsi, <https://nikidw.edu.pl/2023/09/01/samarytanie-z-markowej-sludy-bozy-ulmowie-rodzina-ktora-oddala-swoje-zycie-za-pomoc-zydom/> (19.10.2023).

<sup>40</sup> Każdy może uczyć się od Ulmów, rozmowa z rabinem Michealem Szudrichem, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 12–13.

Ludzie ci, nieprzytomni z przerażenia, musieli kopać długi dół [sic!]. Tymczasem Ulma na rozkaz zbrodniarzy wyprowadzał kolejno swoje dzieci, które padały od kul, nieme z zaskoczenia. Tylko ten najstarszy wołał rozdzierającym głosem: «Panie! Panie!» Na końcu wyprowadził Wikcię. Strzelili najpierw w brzemienny brzuch matki. Potem drugim strzałem zakończyli jej mękę. Wtedy Ulma utracił zmysły [sic!]<sup>41</sup>.

Po latach żmudnych poszukiwań, najbardziej zgodną – jak się wydaje – z prawdą historyczną wersję wydarzeń z 24 marca 1944 roku ustalił Mateusz Szpytma, wywodzący się z Markowej<sup>42</sup>. Inną sprawą jest ustalenie męczeństwa kandydatów na ołtarze, które domaga się między innymi potwierdzenia, że morderstwo zostało dokonane z nienawiści do wiary<sup>43</sup>. Żeby tego dowieść w przypadku rodziny Ulmów, należało określić, kim był człowiek, który wydał na nich wyrok śmierci i jakimi pobudkami się kierował. Był nim szef posterunku żandarmerii w Łańcucie, Eilert Dieken. To on dowodził zbrodnią w Markowej i osobiście wydał rozkaz rozstrzelania Józefa i Wiktorii Ulmów, ich siedmiorga dzieci oraz ośmiu ukrywanych Żydów. Dieken, podobnie jak ojciec Benedykta XVI, był ochrzczony i wyznawał ewangelicką wiarę. W 1941 roku wystąpił jednak z Kościoła luterańskiego, mimo że od funkcjonariuszy żandarmerii niemieckiej tego nie wymagano. Jeszcze w tym samym roku Dieken odbył szkolenie w zakresie ideologii narodowosocjalistycznej, mające między innymi na celu zaszczerpanie nienawiści do wiary. I to z tej nienawiści przyszły porucznik dokonał zbrodni w Markowej – stwierdza ks. Witold Burda, promotor procesu<sup>44</sup>.

Dieken był „zwykłym Niemcem”. To ci „zwykli Niemcy”, wbrew temu, co się dzisiaj mówi na Zachodzie, ukazując naród niemiecki jako ofiarę hitleryzmu, w rzeczywistości prześladowali i mordowali Żydów

41 Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, s. 380–381.

42 M. Szpytma, *Sprawiedliwi i ich świat*, s. 38–41; A. Bugała, *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogostawieni*, s. 167–187.

43 Również w tym dziele, podobnie jak w dziele stworzenia Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej, dr Mateusz Szpytma odegrał kluczową rolę.

44 W. Burda, *Z nienawiści do miłości*, Wywiad z ks. dr. Witoldem Burdą, postulatorem w procesie beatyfikacyjnym rodziny Józefa i Wiktorii Ulmów oraz ich siedmiorga dzieci, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 7.

i Polaków<sup>45</sup> do ostatnich dni wojny. Żeby zrozumieć grozę tej konstatacji w kontekście zbrodni w Markowej, warto zdać sobie sprawę z dwóch dat: 24 marca 1944, w przeddzień uroczystości Zwiastowania, gdy Dieken dokonał mordu na Ulmach i ich żydowskich gościach, oraz za zaledwie cztery miesiące, 27 lipca 1944 roku, kiedy do wsi wkroczyli Sowietci. Komendant z Łańcuta do końca robił swoje. Po wojnie wrócił do rodzinnych stron, do Esens w Dolnej Saksonii, i tam kontynuował swoją służbę. Zmarł w 1960 roku, kochany przez córki i żonę, pozostawiając po sobie dobrą opinią wśród mieszkańców<sup>46</sup>. Jego poszukiwanie – z ramienia Muzeum w Łańcucie, realizującego inwestycję Muzeum Polaków ratujących Żydów – rozpoczął Mateusz Szpytma. Gdy natknął się na pierwsze powojenne ślady Diekena, zwrócił się do komisariatu w Esens z prośbą o przesłanie informacji o karierze komendanta w tym okresie. W piśmie wspominał o planach zbudowania Muzeum, poświęconego pamięci rodziny Ulmów. I oto zdarzyła się rzecz niesłychana. 18 lutego 2013 roku Grete Wilbers, córka Diekena, przebywająca w domu spokojnej starości w Esens, przysłała do Muzeum w Łańcucie zdjęcie swojego ojca w mundurze żandarma, a do przesyłki dołączyła list, dziś już znany, w którym zwracała się do rodziny Ulmów, zamordowanej przez jej ojca: „Wielce Szanowna Rodzino Ulmów!”. Przypadkiem okazało się, że list został podpisany przez zastępczynię dyrektora Muzeum w Łańcucie, Grażynę Ulmę, niebędącą krewną Józefa<sup>47</sup>. Córka Diekena zapewne myślała, że rodzina Ulmów poszukuje informacji na temat jej ojca, tworząc muzeum rodzinne!<sup>48</sup>

Gdy dr Mateusz Szpytma udał się osobiście do Esens, odezwała się w nim słowiańska, Jurandowa wrażliwość. Przekazał sędziwej Grecie Wilbers zapieczętowaną kopertę i poprosił, żeby otworzyła ją tylko wtedy, gdy będzie chciała poznać inną, ciemną stronę „służby” ojca

45 Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, Kraków 2022, s. 265–268.

46 A. Grajewski, „Meister” i towarzysze, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 14–15.

47 Heroizm przezwyciężył lęk. Z Mateuszem Szpytmą, wiceprezesem Instytutu Pamięci Narodowej, rozmawia Jan M. Ruman, „Biuletyn IPN” (2023) nr 3, s. 20.

48 A. Grajewski, *Dobry ojciec i mąż*, <https://www.gosc.pl/doc/6815561.Dobry-ojciec-i-maz/3>; zob. także: <https://rodzinaulmow.ipn.gov.pl/ulm/publikacje-o-ulmach/artykuly/20931.Kazal-strzelac-nawet-do-dzieci-Po-wojnie-zostal-strozem-prawa.html> (tu: faksimile listu, 19.10.2023).

w okupowanej Polsce. Grete zapoznała się z materiałami i rozmawiała o tym ze swoją siostrą Hannelore. Pomimo tego nie zmieniła swojego zdania – zawsze będzie twierdziła, że miała najlepszego ojca na świecie i była jego ulubioną córką. Tak opowiada jej synowa, Brigitte, wyrażając głęboki żal rodziny z powodu tego, co stało się w Markowej<sup>49</sup>.

Mariusz Pilis w filmie *Historia jednej zbrodni* pokazuje, jak Niemiec-ki paser sprzedaje ekipie z polskiego Instytutu Pileckiego w Berlinie za kilkanaście tysięcy euro pamiątki po Diekenie: odznaczenia, legitymacje i dyplomy służbowe, portret i zdjęcia. Mateusz Szpytma komentuje: „Mordowali, okupowali, rabowali i teraz jeszcze [...] zarabiają”.

Opowiadam o tym, dlatego że cywilizacja życia polega również na krzewieniu nadziei na życie wieczne i sąd ostateczny. We współczesnym niemieckim Katolickim katechizmie dorosłych można znaleźć przekonującą refleksję na ten temat: w każdym uczciwym człowieku odzywa się podstawowy nakaz czynienia dobra, a powstrzymywania się od zła: „Musielibyśmy wyrzec się samych siebie, aby nie protestować przeciw krzyczącej niesprawiedliwości, na przykład przeciw zabójstwu niewinnego dziecka. Nie możemy wyrzec się nadziei, że morderca nie będzie triumfował bez końca nad swoimi ofiarami”<sup>50</sup>. Nie ma bardziej krzyczącej niesprawiedliwości niż ta, która dokonała się 24 marca 1944 roku w Markowej z rąk „zwykłego Niemca”. Owszem, jego grób w Esens już zniknął, została tam tylko trawa. Ale jeśli nie ma życia wiecznego i sądu ostatecznego; jeżeli zbrodniarz bez sumienia kończy tak samo jak jego ofiary o czystym i nieskażonym człowieczeństwie, które zostało ukształtowane przez wiarę, to jaki jest sens życia? Czy naprawdę niesprawiedliwość ma być ostatnim zdaniem historii?

---

49 K. Domagała-Pereira, Wnuczka zbrodniarza z Markowej: „Barbarzyństwo”, <https://www.dw.com/pl/wnuczka-zbrodniarza-z-markowej-barbarzy%C5%84stwo/a-66765570> (21.10.2023).

50 Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych: wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 31; Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Watykan 2007, 43.



## Zakończenie

Beatyfikacja Rodziny Ulmów nie stała się, jak ostrzegano, „beatyfikacją narodu polskiego”<sup>51</sup>. Stała się zaś poruszającym świętem cywilizacji życia. Ludmiła Grygiel, we wspomnianej na początku książce, przypomina świadectwo żydowskiej intelektualistki, Ety Hillesum, która przed śmiercią w Auschwitz w 1943 roku, w swoim dzienniku, tak rozmawiała z Bogiem:

Jedna rzecz staje się dla mnie coraz bardziej oczywista, ta mianowicie, że Ty nie możesz nam pomóc, ale że to my musimy Ci pomóc i w ten sposób pomagamy sobie. Jedyną rzeczą, którą możemy uratować w tych czasach, a także jedyną rzeczą, która naprawdę się liczy, jest mała cząstka Ciebie w nas samych, mój Boże. Bronię do ostatka Twego domu w nas<sup>52</sup>.

Dzięki świętym męczennikom – komentuje polska myślicielka – Niemcy nie byli w stanie wygnać Boga z naszej historii. Za ich sprawą Bóg znalazł dom, w którym mógł zamieszkać.

## Bibliografia


- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007.
- Bugała A., *Ulmowie. Sprawiedliwi i błogosławieni*, Kraków 2023.
- Burda W., *Z nienawiści do miłości*, Wywiad z ks. dr. Witoldem Burdą, postulatorem w procesie beatyfikacyjnym rodziny Józefa i Wiktorii Ulmów oraz ich siedmiorga dzieci, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 6–7.
- Cwynar K. M., Ignacy Solarz – twórca Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego i działacz ruchu spółdzielczego, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” (2011) nr 11, s. 331–344.
- Grajewski A., „Meister” i towarzysze, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 14–15.

51 Por. np. Z. Radzik, *Czytam „Chłopki”*. Czytam o biedzie, śmierci i pracy ponad siły, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/radzik-czytam-chlopki-czytam-o-biedzie-smierci-i-pracy-ponad-sily-183934> (13.10.2023).

52 L. Grygiel, *Introduzione. Santità dei due*, w: *Sposi e santi*, s. 10–11.


- Heroizm przezwyciężył lęk. Z Mateuszem Szpytma, wiceprezesem Instytutu Pamięci Narodowej, rozmawia Jan M. Ruman, „Biuletyn IPN” (2023) nr 3, s. 20; „Biuletyn IPN” (2023) nr 3, s. 3–33.
- Każdy może uczyć się od Ulmów, rozmowa z rabinem Michaeliem Szudrichem, „Męczennicy z Markowej”, dodatek do „Gościa Niedzielnego”, 10.09.2023, s. 12–13.
- Kuciel-Frydryszak J., *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Warszawa 2023.
- Mickiewicz A., *Zdania i uwagi. Z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, w: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, t. 1: *Wiersze*, Warszawa 1983, s. 335–361.
- Niemiecka Konferencja Biskupów, *Katolicki katechizm dorosłych: wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987.
- Okraska R., *Spółeczeństwo naprawdę obywatelskie. Związek Młodzieży Wiejskiej RP w latach 1928–1939*, <http://lewicowo.pl/spoleczenstwo-naprawde-obywatelskie-zwiazek-mlodziezy-wiejskiej-rp-w-latach-1928-1939/> (12.09.2023).
- Radzik Z., *Czytam „Chłopki”*. Czytam o biedzie, śmierci i pracy ponad siły, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/radzik-czytam-chlopki-czytam-o-biedzie-smierci-i-pracy-ponad-sily-183934> (13.10.2023).
- Semeraro M., kard., *Homilia podczas beatyfikacji rodziny Ulmów*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-kard-marcello-semeraro-podczas-beatyfikacji-rodziny-ulmow-10-wrzesnia-2023/> (15.10.2023).
- Solarzowa Z., *Mój pamiętnik*, Warszawa 1973.
- Spōsi e santi. *Dieci profili di santità coniugale*, a cura di S. i L. Grygiel, Siena 2012.
- Szpytma M., *Sprawiedliwi i ich świat w fotografii Józefa Ulmy*, Warszawa 2023.
- Szulikowska M. E., *Wiktoria Ulma. Opowieść o miłości*, Kraków 2023.

**ks. Jan Dziejic**

 <https://orcid.org/0000-0002-7229-8657>  
[jan.dziejic@upjp2.edu.pl](mailto:jan.dziejic@upjp2.edu.pl)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
 <https://ror.org/0583g9182>

## Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych w pastoralnej posłudze Kościoła

 <https://doi.org/10.15633/ps.28304>

Ks. Jan Dziejic – prof. dr hab., dziekan wydziału i kierownik Katedry Teologii i Psychologii Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Koordynator współpracy naukowej z Wydziałem Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ruhry w Bochum. Kierownik Uniwersytetu Trzeciego Wieku przy UPJPII. Członek PosT-Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen z siedzibą w Wiedniu. Jego badania naukowe koncentrują się wokół psychologii pastoralnej, gerontologii i tanatologii.

---

**Article history** • Received: 15 Mar 2024 • Accepted: 6 Apr 2024 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

### *Counteracting the marginalization of older people in the pastoral service of the Church*

This article presents contemporary trends in the marginalization of seniors and searches for ways to counteract these negative phenomena taking place today. In our reflection, we only take into account the pastoral aspect, therefore, based on the teachings of the Church, we will present an assessment of this phenomenon and then present specific proposals for counteracting exclusion due to old age in pastoral activities. The marginalization of seniors results from modern culture that prefers youth, attractiveness and beauty. It is also caused by a family crisis, especially the lack of multi-generational families, which means that older people live alone, are rarely visited, and are placed by their relatives in care institutions. Social exclusion is also influenced by retirement and the loss of former social and material status, as well as loss of health. The Church opposes the marginalization of seniors and calls for respect for older people. She does this by showing the absolute value of the human person in every phase of life without exception. Various forms of pastoral care help counteract the social marginalization of the elderly. Seniors who are still active can join various parish communities, prayer groups, senior clubs, volunteering, or the University of the Third Age. Pastoral care is also provided to seniors in situations of illness and suffering. These include home and hospital visits, sacramental service and spiritual support.

**Keywords:** marginalization of seniors, Church teaching, accompanying seniors, counteracting exclusion

---

## Abstrakt

### *Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych w pastoralnej posłudze Kościoła*

Artykuł przedstawia współczesne przejawy marginalizacji seniorów oraz poszukuje sposobów przeciwdziałania tym negatywnym zjawiskom, które mają dzisiaj miejsce. W naszej refleksji uwzględnimy tylko aspekt pastoralny, dlatego w oparciu o nauczanie Kościoła przedstawimy ocenę tego zjawiska, a następnie przybliżymy konkretne propozycje przeciwdziałania wykluczeniu przez starość w działalności duszpasterskiej. Marginalizacja seniorów wynika ze współczesnej kultury, która preferuje młodość, atrakcyjność i piękno. Powoduje ją także kryzys rodziny, zwłaszcza brak rodzin wielopokoleniowych, co sprawia, że osoby starsze zamieszkują samotnie, są rzadko odwiedzane i niekiedy umieszczane przez bliskich w instytucjach opiekuńczych. Na wykluczenie społeczne wpływa też przejście na emeryturę i utrata dawnego statusu społecznego i materialnego oraz utrata zdrowia. Marginalizacji seniorów przeciwsta-

wia się Kościół, który wzywa do szacunku wobec osób starszych. Czyni to, ukazując absolutną wartość osoby ludzkiej w każdej bez wyjątku fazie życia. W przeciwdziałaniu marginalizacji społecznej osób w podeszłym wieku pomagają różne formy duszpasterstwa. Seniorzy, którzy pozostają aktywni, mogą się włączyć w różne wspólnoty parafialne, grupy modlitewne, kluby seniora, wolontariat oraz uniwersytet trzeciego wieku. Troską duszpasterską objęci są także seniorzy w sytuacji choroby i cierpienia. Dla nich przewidziane są odwiedziny w domu i szpitalu, posługa sakramentalna oraz wsparcie duchowe.

**Słowa kluczowe:** marginalizacja seniorów, nauczanie Kościoła, towarzyszenie seniorom, przeciwdziałanie wykluczeniu

---

Marginalizacja osób starszych rozumiana jest jako stan wyłączenia jednostek lub pewnych grup osób z oficjalnego czy instytucjonalnego porządku społecznego<sup>1</sup>. Znajduje ona odzwierciedlenie w postawach, przekonaniach, ocenie sytuacji życiowej, szansach i możliwościach uczestnictwa w życiu społecznym. Nierzadko osobom starszym odmawia się uprawnień, przez co nie mogą realizować swoich praw społecznych, a pełnione przez nich role społeczne ulegają ograniczeniu<sup>2</sup>. Według papieża Franciszka, jesteśmy coraz bardziej przyzwyczajeni do odrzucania ludzi. Chcemy pozbyć się naszego strachu przed słabością i zniedołężnieniem. Daliśmy początek kulturze odrzucenia, którą wręcz się promuje<sup>3</sup>.

Istotnym elementem w kształtowaniu dojrzałych postaw wobec starości jest utrwalanie przekonania, że starość nie jest stratą, ale szansą dalszego rozwoju<sup>4</sup>. Nie można zgodzić się na wykluczenie tej grupy społecznej, lecz należy odnaleźć sposób na jej konkretne zaangażowanie w życiu wspólnotowym. Ważnym zadaniem jest także zorganizowanie

---

1 Por. J. Kwaśniewski, *Postrzeganie marginalizacji oraz strategii środków kontroli społecznej*, w: *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, red. J. Kwaśniewski, Interart, Warszawa 1997, s. 197–198.

2 Por. A. Rudnik, *Edukacja w starości – życzenie czy szansa na przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych?*, „*Pedagogika Społeczna*” 63 (2017) nr 1, s. 113.

3 Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, 53.

4 Por. K. Uzar, *Wychowanie w perspektywie starości. Personalistyczne podstawy geragogiki*, Lublin 2011, s. 100–101.

dla osób starszych pomocy, aby w ten sposób respektować godność osobą ludzką, która przysługuje każdemu człowiekowi<sup>5</sup>.

Niniejszy artykuł przedstawiając współczesne przejawy marginalizacji seniorów, poszukuje sposobów przeciwdziałania tym negatywnym zjawiskom mającym dzisiaj miejsce.

W naszej refleksji skoncentrujemy się wyłącznie na aspekcie pastoralnym, opierając się na nauczaniu Kościoła, aby przedstawić ocenę tego zjawiska, a następnie przybliżyć konkretne propozycje przeciwdziałania wykluczeniu przez starość w działalności duszpasterskiej.

## 1. Współczesne przejawy marginalizacji seniorów

Mimo rozwoju cywilizacyjnego i religijnego tendencje dyskryminujące seniorów mają miejsce do dziś i widoczne są we współczesnej kulturze. Ludzie starsi należą do czasu minionego i tak się ich postrzega. Ich świat i wartości przez nich uznawane dezaktualizują się we współczesnych relacjach, a nie każdy chce lub potrafi dostrzec coś więcej: mądrość, doświadczenie czy wiedzę<sup>6</sup>. Naczelnym hasłem kultury współczesnej jest młodość, która domaga się piękna, sprawności, aktywności i rywalizacji, podczas gdy starość jest często odsuwana na bok<sup>7</sup>.

Marginalizacja osób starszych wynika także z pogłębiającego się kryzysu rodziny. Rodzina staje się często czymś odizolowanym, a nawet rozbitym<sup>8</sup>. Cierpienie u starszych pogłębia się jeszcze bardziej, „gdy nie znajdują oni zrozumienia i wdzięczności u tych, od których mają prawo tego się spodziewać”<sup>9</sup>. Coraz rzadziej spotykane są rodziny

5 Por. J. Dziedzic, *Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczna*, „Polonia Sacra” 19 (2015) nr 1, s. 110.

6 Por. U. Lehr, *Oblicza starości*, „Etnografia Polska” 47 (2003) z. 1–2, s. 97.

7 Por. M. Dziura, *Starość w kulturze współczesnej, w: Inkluzja czy ekskluzja? Człowiek stary w społeczeństwie*, red. M. Synowiec-Piłat, B. Kwiatkowska, K. Borysławski, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 2015, s. 72.

8 Por. Jan Paweł II, *Środki przekazu społecznego i problemy ludzi starszych*. Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego, 1. 10.05.1982, Watykan 1982, w: Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, t. 2, red. M. Kloss, Niepokalanów 1988, s. 25.

9 Jan Paweł II, *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 31.12.1978, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1, red. F. Kniołek, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1987, s. 211.

wielopokoleniowe, co sprawia, że interakcje pomiędzy młodym i starszym pokoleniem ulegają ograniczeniu<sup>10</sup>.

Najstarsi członkowie rodziny często zamieszkują samotnie, są sporadycznie odwiedzani przez krewnych, a kontakty utrzymywane są tylko przez komunikatory internetowe<sup>11</sup>. Ludzie starsi, którzy nie mają współmałżonka lub partnera życiowego, częściej niż osoby pozostające w tego typu związkach, doświadczają poczucia osamotnienia<sup>12</sup>. Rodzina, która nie rozumie problemów osób w podeszłym wieku, może być skłonna do umieszczania swoich bliskich w instytucjach opiekuńczych. Takie decyzje, podejmowane wbrew woli osób zainteresowanych, wywołują w nich silny stan odosobnienia, którego konsekwencją może być nawet targnięcie się na własne życie<sup>13</sup>.

Bywa tak, że młodzi ludzie dystansują się od starszych, gdyż ich wiedza i umiejętności straciły na znaczeniu, a w wielu domach to rodzic radzi się dziecka na przykład w kwestii obsługi komputera czy nowego modelu telefonu komórkowego. Postęp, dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość społeczna, informatyzacja i cyfryzacja wielu dziedzin życia, pozbawiają ludzi starszych pełnienia wiodących ról społecznych<sup>14</sup>. Osoby starsze stają się podatne na zranienie ze względu na utratę roli społecznej, negatywne stereotypy związane ze starzeniem się oraz doświadczanie kryzysów związanych ze zdrowiem<sup>15</sup>. Często prawa osób starszych, pomimo że powinny być gwarantowane przez państwo, są marginalizowane i zaniedbywane, zaś niski status materialny seniorów

---

10 Por. A. Kiciak vel Kicińska, Człowiek w podeszłym wieku – bariery i ograniczenia, w: *Wybrane aspekty starości i starzenia się*, red. M. Świdarska, Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk, Łódź–Warszawa 2018, s. 60 (Publicystyka i Prace Studentów, 4).

11 Por. T. Słabiak, Rola aktywności osób starszych w przezwyciężaniu kryzysów starości – wybrane aspekty, „Homo et Societas” 6 (2021), s. 100.

12 Por. P. Czekanowski, Osamotnienie starych mieszkańców Gdańska – kwestie metodyczne oraz zaistniałe różnicowania, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, red. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, s. 223.

13 Por. A. Szafranek, Śmierć społeczna osoby starszej i towarzyszące jej okoliczności, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, s. 54.

14 Por. W. Bryniewicz, M. Bulska, Młodzień wobec starości i starzenia, „Hygeia Public Health” 52 (2017) nr 3, s. 206.

15 Por. A. Rudnik, Edukacja w starości – życzenie czy szansa, s. 115.

ogranicza ich aktywność w sferze kultury i sztuki, a także szeroko pojętego życia społecznego.

Wśród wielu zdarzeń krytycznych wpisanych w tę fazę życia, jaką jest starość, najczęściej wymienia się utratę pracy po przejściu na emeryturę, prestiżu zawodowego oraz zdrowia i wcześniejszej sprawności<sup>16</sup>. Współczesna postawa kulturowa nie rozumie i nie ceni znaczenia oraz wartości cierpienia. Przeciwnie, uważa je za zło i usiłuje je za wszelką cenę wyeliminować. Wzorcem staje się człowiek zdrowy i wiecznie młody, zaś pozostali są wykluczani z układu wzajemnych relacji<sup>17</sup>. Starość, choroba i cierpienie wzbudzają lęk i chęć ucieczki<sup>18</sup>.

Mówiąc o problemie marginalizacji, należy też wspomnieć o indywidualnym podejściu do swojej starości, gdyż człowiek starszy może sam się wykluczyć ze społeczeństwa. Aby zapobiec samowykluczeniu, trzeba dbać o aktywność fizyczną i psychiczną oraz o rozwój duchowy<sup>19</sup>.

## 2. Przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych w nauczaniu Kościoła

W swoim nauczaniu Kościół wzywa do szacunku wobec osób starszych i przestrzega przed ich marginalizacją<sup>20</sup>. Czyni to, ukazując absolutną wartość osoby ludzkiej w każdej, bez wyjątku, fazie życia. Człowiek, od poczęcia aż do śmierci, jest darem Boga, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo<sup>21</sup>. Każdej osobie w podeszłym wieku, tak jak każdej

---

16 Por. H. Zielińska-Więczkowska, K. Kędzióra-Kornatowska, T. Kornatowski, *Starość jako wyzwanie*, „Gerontologia Polska” 16 (2008) nr 3, s. 132.

17 Por. A. A. Karwowska, *Człowiek wobec starości: wątki bioetyczne i filozoficzne*, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, s. 319.

18 Por. J. R. Błachnio, A. Błachnio, *Starość jako zadanie dla człowieka – inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II*, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) nr 4, s. 59.

19 Por. J. Dziedzic, *Kościół wobec zagrożeń związanych z wykluczeniem przez starość*, „Polonia Sacra” 22 (2018) nr 4, s. 122.

20 Por. *Gaudium et spes*, 48; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2218.

21 Por. Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*, Watykan, 03.04.2002, s. 1, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ludzie\\_starsi\\_03042002](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ludzie_starsi_03042002) (20.11.2023).



jednostce, przysługuje godne traktowanie. Cierpienie, starość, bliskość śmierci nie pomniejszają godności osoby ludzkiej<sup>22</sup>.

Broniąc godności każdego człowieka, Kościół przestrzega przed wykluczeniem seniorów ze wspólnoty. Jan Paweł II mówił zdecydowanie:

Jeżeli społeczeństwo, kierując się jedynie kryterium konsumizmu i wydajności, dzieli ludzi na aktywnych i nieaktywnych, i uważa tych drugich za obywateli drugiej kategorii, pozostawiając ich własnej samotności nie może nazywać się naprawdę cywilizowanym. Jeżeli rodzina nie lubi w domu osób własnej krwi, pierwszego i trzeciego wieku, dzieci i starców, oraz jednych i drugich zaniedbuje, na pewno nie zasługuje na tytuł wspólnoty miłości<sup>23</sup>.

Dziadkowie – zauważa Benedykt XVI – nigdy z żadnego powodu nie powinni być wyłączeni z rodziny: „Są skarbem, którego nie możemy odebrać nowym pokoleniom, zwłaszcza ich świadectwa wiary”<sup>24</sup>.

Wychodząc naprzeciw potrzebom coraz liczniejszej grupy seniorów, Kościół postrzega osoby starsze jako „bogactwo, ponieważ zapewniają stabilność, ciągłość oraz stanowią pamięć rodzin i społeczeństwa”<sup>25</sup>. Papież Franciszek podkreśla, że „Kościół patrzy na osoby w podeszłym wieku z miłością, wdzięcznością i wielkim poważaniem. Osoby w podeszłym wieku są istotną częścią wspólnoty chrześcijańskiej i społeczeństwa”<sup>26</sup>, dlatego „wrażliwość na osoby starsze jest istotną cechą cywilizacji”<sup>27</sup>.

22 Por. A. Molesztak, Wybrane poglądy Jana Pawła II o seniorach, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) nr 4, s. 52.

23 Jan Paweł II, Poparcie roli osób starszych w rodzinie i społeczeństwie. Przemówienie do członków Krajowej Federacji Handlu i Turystyki, Watykan, 4, 29.04.1982, w: *Nauczanie papieskie*, t. 5/1, Pallottinum, Poznań 1993, s. 614.

24 Benedykt XVI, Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny. Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 05.04.2008, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dziadkowie\\_05042008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dziadkowie_05042008.html) (28.10.2023).

25 XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, Relacja końcowa synodu biskupów dla Ojca Świętego Franciszka *Relatio finalis*, 17, 24.10.2015.

26 Franciszek, Korzenie i pamięć społeczeństwa. Przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji seniorów, 15.10.2016.

27 Por. Franciszek, *Ludzie starsi to my*. Audiencja generalna, 04.03.2015.

Spółeczeństwo okazuje się sprawiedliwe w takiej mierze, w jakiej zapewnia potrzebną opiekę wszystkim swoim członkom. Franciszek wielokrotnie ostrzega, że „naród, który nie opiekuje się dziadkami i nie szanuje ich, nie ma przyszłości, bo nie ma pamięci, stracił ją”. Ubolewa też, że tyłu seniorów jest „porzucanych” w domach dla starców<sup>28</sup>. Zaniebdywanie i opuszczanie ludzi starszych Franciszek określa jako „ukrytą eutanazję”<sup>29</sup>. Stwierdza również, że „tam, gdzie nie ma szacunku dla osób starszych, tam nie ma przyszłości dla ludzi młodych”<sup>30</sup>.

Marginalność może być skutkiem dyskryminacji, ale dyskryminacja może także być wynikiem marginalności. W odniesieniu do tych procesów możemy mówić o przemienności przyczyn i skutków. Wydaje się też w pełni uzasadniona teza, że marginalizacja jako proces i marginalność jako stan, czyli niekorzystne położenie społeczne, mogą być traktowane jako przejawy dyskryminacji<sup>31</sup>. Jako chrześcijanie „jesteśmy powołani do troski o najbardziej kruchych mieszkańców ziemi” (*Evangelii gaudium*, 209). Należą do nich obok dzieci, ludzie w podeszłym wieku<sup>32</sup>.

Osoby starsze nie powinny też same skazywać się na margines. Przekonanie, że życie nie ma już dla nich godnych celów jest fałszywe, dlatego seniorzy powinni „podtrzymać zainteresowanie rzeczami użytecznymi dla siebie i innych, kształcić umysł, doceniać przyjaźń z innymi i widzieć swoje miejsce w wielkiej rodzinie Bożej, jaką jest Kościół, w którym każdy człowiek ma jednakową wartość i godność”<sup>33</sup>.

28 Franciszek, *Ludzie starsi, dziadkowie to skarbi!*, Domu świętej Marty, 21.11.2013, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-ludzie-starsi-dziadkowie-to-skarb,248286> (15.12.2023).

29 Franciszek, *Spotkanie z dziadkami i osobami starszymi*, 28.09.2014. Papież Franciszek potępił zaniebdywanie ludzi starszych, <http://www.opieka.senior.pl/84,0,Papiez-Franciszek-potepil-zaniebdywanie-ludzi-starszych,19970.html> (15.12.2023).

30 Franciszek, *O wdzięczności wobec osób starszych*, 04.03.2015, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-o-wdzieczności-wobec-osob-starszych,30918> (12.12.2023).

31 Por. A. Chabior, J. K. Wawrzyniak, *Marginalizacja i dyskryminacja osób w okresie późnej dorosłości*, w: A. Fabiś, J. K. Wawrzyniak, A. Chabior, *Ludzka starość. Wybrane zagadnienia gerontologii społecznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2015, s. 244–245.

32 Por. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, w: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, red. J. Dziedzic, Kraków 2015, s. 113.

33 Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami Trzeciego Wieku w Walencji*, 08.11.1982; Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, t. 2, red. M. Kloss, s. 65.

Na starość należy popatrzeć jak na ukoronowanie całego życia<sup>34</sup>. Odpowiednio urządzona starość może być twórczym czasem, owocnym podsumowaniem osiągnięć i bezpiecznym etapem życia<sup>35</sup>.

### **3. Przeciwdziałanie marginalizacji seniorów w duszpasterskiej posłudze Kościoła**

Kościół zawsze, zarówno w ciągu dziejów, jak i obecnie, odznaczał się wrażliwością na potrzeby ludzi starszych. Troska Kościoła w tym względzie znalazła swój wyraz również w dokumentach wydawanych przez Stolicę Apostolską oraz różnego rodzaju konferencjach międzynarodowych i lokalnych<sup>36</sup>.

Podstawą wsparcia osób starszych w Kościele jest odpowiednia formacja wierzących mająca na celu ukształtowanie chrześcijańskiego podejścia do starości, czyli odkrywania duchowej głębi tego okresu<sup>37</sup>. W przeciwdziałaniu marginalizacji społecznej wśród aktywnych seniorów szczególne znaczenie ma duszpasterstwo i jego różne formy, do których możemy zaliczyć: troskę duszpasterską, spotkania w klubach seniora oraz edukację prowadzoną w ramach uniwersytetów trzeciego wieku.

Nie sposób zanegować faktu, że jakkolwiek Kościół posłany jest do ludzi na każdym etapie ich rozwoju, to jednak przede wszystkim osoby starsze są tymi, które biorą czynny udział w życiu parafialnym. W związku z tym, zgodnie z naturą rzeczy, Kościół powinien zapewnić im szczególną opiekę duszpasterską<sup>38</sup>.

#### **3.1. Towarzystwo seniorom aktywnym**

Duszpasterstwem seniorów nazywamy zorganizowaną działalność Kościoła zmierzającą do uświęcenia i zbawienia osób w podeszłym wieku

34 Por. Jan Paweł II, O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku, w: O życiu. Aborcja – eutanazja – wojna, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 264–265.

35 Por. P. Kieniewicz, Starość – czas trudny i owocny, „Pastores” 27 (2005) nr 2, s. 120.

36 Por. J. Dziedzic, Kościół wobec zagrożeń związanych z wykluczeniem, s. 120.

37 Por. R. Bieleń, Duszpasterstwo ludzi starszych ze szczególnym uwzględnieniem osób owdowiałych, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 29 (2011), s. 29.

38 Por. I. Celary, Troska duszpasterska wobec osób starszych w starzejącym się społeczeństwie polskim, „Teologiczne Studia Siedleckie” 17 (2020), s. 78.

przez głoszenie im słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, posługę charytatywną, a także realizację zadań integracyjnych i społecznych<sup>39</sup>. Duszpasterstwo ludzi starszych to ciągle ważny obszar troski pasterkiej Kościoła. W adhortacji *Christifideles laici* czytamy:

Rozległy obszar, w którym Kościół katolicki wniósł i nadal wnosi ważny i trwały wkład na rzecz ludzi starszych, to misja ewangelizacyjna oraz duszpasterstwo ludzi trzeciego i czwartego wieku<sup>40</sup>.

Wiek emerytalny „otwiera przed ludźmi starszymi nowe możliwości kontynuowania przez nich pracy apostołskiej, którą winni oni odważnie podejmować, pokonując pokusy nostalgicznego zamykania się we wspomnieniach z przeszłości”<sup>41</sup>. Najważniejszym miejscem duszpasterstwa seniorów jest wspólnota parafialna. To przede wszystkim w niej ludzie starsi powinni czuć się jak u siebie i mieć możliwość spojrzenia na swoje potrzeby i doświadczenia z perspektywy Ewangelii<sup>42</sup>.

W starszym wieku często narastają w człowieku potrzeby religijne. Stąd też bardzo ważnym zadaniem Kościoła jest zaproszenie seniorów do pogłębienia życia duchowego poprzez intensywną modlitwę i pełną miłości służbę braciom<sup>43</sup>. Udział w takich grupach daje możliwość zaangażowania osób starszych w działalność apostołską, wykorzystując przy tym ich życiową mądrość, doświadczenie i przywiązanie do tradycji. Ponadto taka aktywność wpisuje się w wysiłek ukazania starości jako ważnego i docenianego społecznie okresu życia człowieka. W ten sposób odpowiednio zorganizowane duszpasterstwo seniorów może wskazywać nowe możliwości twórczego zaangażowania ludzi w podeszłym wieku w życiu społecznym i w działalności Kościoła<sup>44</sup>. Jest tu

---

39 Por. M. Ostrowski, W. Przygoda, *Seniorów duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 789.

40 Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Christifideles laici*, 48.

41 Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Christifideles laici*, 4.

42 Por. M. Ostrowski, W. Przygoda, *Seniorów duszpasterstwo*, s. 789.

43 Por. I. Celary, *Troska duszpasterska wobec osób starszych*, s. 78.

44 Por. I. Celary, *Ludzie starsi w Kościele*, w: *Seniorzy w rodzinie, instytucji i społeczeństwie. Wybrane zagadnienia współczesnej gerontologii*, red. A. Fabiś, Sosnowiec 2005, s. 115–119; W. Przygoda, *Rodzina miejscem apostołatu ludzi w podeszłym wieku*, w: *Ro-*

miejsce choćby na większe zaangażowanie seniorów w miejscach kultu, ośrodkach pielgrzymkowych i poradniach, a także w miarę możliwości w pełnienie takich posług liturgicznych, jak: stałych diakonów, nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej, akolitów, lektorów, animatorów nabożeństw<sup>45</sup>.

Przy wielu parafiach działają kluby seniora. W takich grupach, prowadzonych zazwyczaj przez wolontariuszy parafialnych we współpracy z duszpasterzami, akcent kładzie się przede wszystkim na systematyczne spotkania we wspólnocie. Istotną rolę pełnią tu wykłady z zaproszonymi prelegentami, którymi mogą być duchowni, lekarze, specjaliści z różnych dziedzin życia. Ważne są także spotkania świąteczne, takie jak opłatek przed Bożym Narodzeniem, czy świąteczne wydarzenia przy okazji Wielkanocy<sup>46</sup>. Ponadto można zaproponować członkom klubów seniora katechezy, spotkania z ciekawymi ludźmi lub przygotowane przez młodzież wieczornice z poezją religijną<sup>47</sup>.

Dużą rolę formacyjno-edukacyjną odgrywają rozwijające się uniwersytety trzeciego wieku<sup>48</sup>. Aktywność w nich seniorów potwierdza, że instytucje te mogą przeciwdziałać marginalizacji ludzi starszych, tworząc bezpieczne miejsca dla realizacji rozmaitych potrzeb tych osób<sup>49</sup>. Wśród nich znajdują się również takie, które posiadają profil religijny. Przykładem jest uniwersytet trzeciego wieku o profilu teologiczno-pastoralnym działający przy Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Formacja religijna słuchaczy jest tu uważana za jedno z podstawowych zadań. Realizowana jest przez dobór wykładów z zakresu teologii, Biblii i liturgiki oraz przez planowane dni skupienia i konferencje ascetyczne. Głównym punktem ważnych wydarzeń religijnych i okolicznościowych

---

dzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych, red. J. Gorbaniuk, B. Parisiewicz, Lublin, 2009, s. 210–211.

45 Por. W. Przygoda, *Starych duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. W. Przygoda, E. Gigilewicz, Lublin 2013, s. 868–870.

46 Por. P. Brudek, A. Ochman, T. Rehlis, R. Sadlak, *Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym*, s. 320–321, [https://e.kul.pl/files/93237/public/artykuly\\_w\\_pracach\\_zbiorowych/brudek\\_ochman\\_rehlis\\_sadlak.pdf](https://e.kul.pl/files/93237/public/artykuly_w_pracach_zbiorowych/brudek_ochman_rehlis_sadlak.pdf) (15.12.2023).

47 Por. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, s. 89.

48 Por. J. Dziedzic, *Kościół wobec starości*, s. 106.

49 Por. B. Ziębińska, *Uniwersytety Trzeciego Wieku jako instytucje przeciwdziałające marginalizacji osób starszych*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2007, s. 318.

jest Eucharystia. Na kształtowanie religijnych postaw mają także wpływ organizowane pielgrzymki krajowe i zagraniczne<sup>50</sup>.

Choć u osób starszych często praktyki religijne mają duże znaczenie, istotna jest również świadomość bycia potrzebnym dla wspólnoty. Dlatego też ważne jest stworzenie możliwości uczestnictwa w działaniach wolontariackich, czyli działaniach świadczonych bezpłatnie, dobrowolnie na rzecz innych, wykraczających poza więzi rodzinne, koleżeńskie, przyjacielskie. Wolontariat wpływa na podnoszenie jakości życia osób w starszym wieku<sup>51</sup>.

### 3.2. Pomoc osobom starszym i chorym wymagającym opieki

Kościół otacza szacunkiem ludzi ubogich i chorych oraz wspiera dzieła miłosierdzia i wzajemnej pomocy, mające na celu niesienie pomocy w różnych ludzkich potrzebach<sup>52</sup>. Misję tę Kościół realizuje przede wszystkim poprzez instytucję Caritas<sup>53</sup>. W lokalnych społecznościach parafii, gminy, osiedla istotne jest tworzenie grup wsparcia oraz wolontariatu ukierunkowanego na pomoc ludziom starszym, a także zapewnianie domów pobytu dziennego dla seniorów<sup>54</sup>. Troska o seniorów jest ważną częścią składową działalności charytatywnej<sup>55</sup>.

Szczególą rolę odgrywa tu Caritas jako instytucja powołana z ramienia Kościoła, aby udzielać pomocy najuboższym i pokrzywdzonym przez życie. Przy parafiach działają również koła charytatywne, zajmujące się osobami starszymi, oraz prowadzone są jadłodajnie. Z ośrodkami pomocy społecznej współpracują duszpasterze. Pomoc osobom

---

50 Por. J. Dziedzic, Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku, w: Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, red. J. Dziedzic, Fundacja im. Świętej Królowej Jadwigi dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2018, s. 30.

51 Por. J. Janik-Komar, Rola Kościoła w aktywizacji osób starszych, „Rocznik Andragogiczny” R. 2009, s. 317.

52 Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 8.

53 Por. J. R. Błachnio, A. Błachnio, *Starość jako zadanie dla człowieka*, s. 60.

54 Por. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, s. 93.

55 Por. W. Mysłek, *Przeciw kulturze odrzucenia. Starość w katolickiej myśli i praktyce społecznej*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 3 (2017), s. 38.

starszym świadczą także zgromadzenia zakonne, które realizują w ten sposób swój charyzmat<sup>56</sup>.

Kiedy mówi się o osobach starszych, należy pamiętać, że wśród nich jest również wiele osób chorych i cierpiących. Chory ma prawo do opieki religijnej<sup>57</sup>. Chodzi tu o ewangelizowanie chorych poprzez pomoc w odkrywaniu zbawczego znaczenia cierpienia, celebrację sakramentów oraz dawanie świadectwa miłości poprzez służbę i tworzenie wspólnoty<sup>58</sup>. Duszpasterstwo chorych ma pomóc w osobistym spotkaniu chorego z Jezusem Chrystusem, dlatego należy uświadomić chorym, że w sakramentach Kościoła dokonuje się szczególne spotkanie z osobowym Bogiem pod osłoną znaków<sup>59</sup>. W sytuacji choroby i cierpienia najlepszym wsparciem takich osób jest wizyta w domu lub w szpitalu z posługą sakramentu namaszczenia chorych i słowem pocieszenia<sup>60</sup>. Podstawą do nawiązania relacji międzypersonalnych z człowiekiem cierpiącym jest spotkanie się z nim na drodze jego cierpienia, bowiem człowiek „potrzebuje innego człowieka, wobec którego mógłby istnieć wraz z całą rozciągłością sytuacji egzystencjalnej”<sup>61</sup>.

Ważną rolę w przekazaniu prawdy o chrześcijańskim sensie cierpienia odgrywa wspólnota kościelna, a szczególnie kapelan. Mogą oni pomóc cierpiącym tak przeżywać chorobę, by posłużyła ona dla ich osobistego zbawienia. Dzięki tej posłudze chory może łatwiej przetrwać wewnętrzne próby podczas choroby, trwać w nadziei i pokoju, a nawet odnaleźć radość płynącą z wiary. Przekazana nauka Kościoła o cierpieniu może stać się dla niego znaczącym wsparciem. Chory zaczyna

---

56 Por. J. R. Błachnio, *Starość człowieka w myśli filozoficzno-społecznej*, „Exlibris. Biblioteka Gerontologii Społecznej” 9 (2015) nr 1, s. 83.

57 Por. J. Makselon, *Optymalny model poradnictwa psychologiczno-religijnego?*, w: J. Makselon, *Poradnictwo psychologiczno-religijne. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 59–69.

58 Por. Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 110, Watykan 1995.

59 Por. A. Olczyk, *Postannictwo Kościoła wobec chorych*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 86.

60 Por. A. Siemianowski, *Starość w perspektywie ostatecznej*, „Ethos” 47 (1999) nr 3, s. 104–105.

61 Por. L. Negri, *Odkupienie człowieka a odkupienie bólu*, „Communio” 2 (1989), s. 179.

dostrzegać, że jego życie ma sens. Poczucie użyteczności daje mu przekonanie o wartości zbawczej ofiarowanych cierpien<sup>62</sup>.

Posługa duszpasterska wobec chorych ma kilka wymiarów, z których najważniejszymi są: udzielenie sakramentu pojednania, namaszczenia chorych i Komunii Świętej. Stąd też w centrum posługi kapelana winno być sprawowanie Mszy Świętej, w której uobecnia się bezkrwawa ofiara męki i śmierci Jezusa Chrystusa<sup>63</sup>. Według nauczania Kościoła sakrament chorych nie tylko przynosi odpuszczenie grzechów, ale także sprzyja powrotowi do zdrowia i pomaga choremu w odzyskaniu wewnętrznego pokoju (Jk 5, 14–15; KKK 1520). Warta upowszechnienia jest już w wielu parafiach praktyka wspólnotowego udzielania sakramentu chorych przy okazji misji i rekolekcji parafialnych<sup>64</sup>.

Kościół troskę o chorych uważa za jeden z priorytetów. W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* czytamy, że należy zabiegać z jednej strony o odpowiednie duszpasterstwo w różnych miejscach cierpienia, na przykład przez obecność w szpitalach kapelanów, członków stowarzyszeń wolontariatu, a z drugiej strony wspierać rodziny osób chorych. Ponadto trzeba odpowiednimi środkami duszpasterskimi wspierać personel medyczny i paramedyczny w trudnym powołaniu, jakim jest służba chorym<sup>65</sup>.

Kapelan posługujący w szpitalu i hospicjum powinien towarzyszyć choremu na drodze jego cierpienia i u kresu życia, ponieważ „tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci” (KKK, 1006). Kapelan winien zachęcać pacjenta do takiego postępowania, aby nie zgubić nigdy z pola widzenia tego kresu, jakim jest Bóg, jedyne najwyższe Dobro<sup>66</sup>. Szczególnie u schyłku życia człowiek pragnie poznać prawdę o tym, co go czeka. Wymownie wyraził to Jan Paweł II:

---

62 Por. J. Dziejic, *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005, s. 101–102.

63 Por. A. Olczyk, *Posłannictwo Kościoła wobec chorych*, s. 86.

64 Por. W. Przygoda, *Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku*, s. 91–92.

65 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, 88.

66 Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami starszymi w diecezji rzymskiej*, 20.12.1982, w: Jan Paweł II, *O cierpieniu. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984)*, t. 2, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985, s. 75.



Człowiek wierzący wie, że jego życie jest w ręku Boga i godzi się przyjąć od Niego także śmierć. Człowiek nie jest panem śmierci, tak jak nie jest panem życia; w życiu i śmierci musi zawierzyć się całkowicie woli Najwyższego, zamysłowi Jego miłości<sup>67</sup>.

## Zakończenie

Do marginalizacji osób starszych mogą przyczynić się różne powody. Z pewnością wpływa na nią współczesna kultura, która preferuje młodość, a ta z kolei domaga się sprawności, aktywności, efektywności, zewnętrznej piękna. Tego seniorom często brakuje, dlatego są odsunięci na bok. Po przejściu na emeryturę osoby starsze tracą swój dawny status materialny, co ogranicza ich aktywność w życiu społecznym i kulturalnym.

Zmieniają się też uwarunkowania rodzinne. Kryzys rodziny i wynikające z niego problemy, na przykład brak rodzin wielopokoleniowych, sprawiają, że seniorzy mieszkają samotnie, są rzadko odwiedzani przez krewnych. Bywa również tak, że są umieszczani przez bliskich w instytucjach opiekuńczych. Na wykluczenie społeczne seniorów wpływa także utrata zdrowia i związanej z tym aktywności, witalności i atrakcyjności. Niekiedy człowiek starszy, poprzez swoje indywidualne podejście do starości, może sam wykluczyć się ze społeczeństwa.

W swoim nauczaniu Kościół wzywa do szacunku wobec osób starszych i przestrzega przed ich marginalizacją. Czyni to, ukazując absolutną wartość osoby ludzkiej w każdej bez wyjątku fazie życia. Człowiek od poczęcia aż do śmierci jest darem Boga, stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Godności osoby nie pomniejsza starzenie się człowieka, jego cierpienie i zbliżająca się śmierć.

W przeciwdziałaniu marginalizacji społecznej seniorów, którzy nadal są aktywni, mogą pomóc różne formy duszpasterstwa. Oprócz grup modlitewnych, klubów seniora, wolontariatu i uniwersytetów trzeciego wieku, osoby starsze mogą być zaangażowane w działalność apostolską. Dzięki temu mają szansę dzielić się swoją życiową mądrością,

---

67 Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio*, 46.

doświadczeniem, rozważą i przywiązaniem do tradycji, co może przyczynić się do zapobiegania izolacji seniorów.

W sytuacji choroby i cierpienia najlepszym wsparciem osób starszych jest wizyta w domu lub w szpitalu. Posługa duszpasterska wobec chorych ma kilka wymiarów, z których najważniejszymi są: udzielenie sakramentu pojednania, namaszczenia chorych i Komunii Świętej. Stąd też w centrum posługi kapelana winno być sprawowanie Mszy Świętej, w której uobecnia się bezkrwawa ofiara męki i śmierci Jezusa Chrystusa.

Niniejszy artykuł jest wezwaniem do duszpasterzy, aby aktywnie poszukiwali nowych sposobów przeciwdziałania marginalizacji osób starszych. Należy dążyć do szerszego włączenia seniorów aktywnych w różne wspólnoty parafialne, grupy modlitewne, kluby seniora, wolontariat czy uniwersytet trzeciego wieku. Nieodzowne jest także objęcie opieką duchową osób starszych doświadczających bólu i cierpienia oraz współpraca z lekarzami i instytucjami zajmującymi się wsparciem osób w podeszłym wieku.

## Bibliografia

- Benedykt XVI, *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny*. Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 05.04.2008, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dziadkowie\\_05042008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dziadkowie_05042008.html) (28.10.2023).
- Bieleń R., *Duszpasterstwo ludzi starszych ze szczególnym uwzględnieniem osób owdowiałych*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 29 (2011), s. 21–34.
- Błachnio J. R., Błachnio A., *Starość jako zadanie dla człowieka – inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II*, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) nr 4, s. 57–63.
- Błachnio J. R., *Starość człowieka w myśli filozoficzno-społecznej*, „Exlibris. Biblioteka Gerontologii Społecznej” 9 (2015) nr 1, s. 75–88.
- Brudek P., Ochman A., Rehlis T., Sadlak R., *Duszpasterstwo osób starszych w aspekcie psychospołecznym*, [https://e.kul.pl/files/93237/public/artykul\\_w\\_pracach\\_zbiorowych/brudek\\_ochman\\_rehlis\\_sadlak.pdf](https://e.kul.pl/files/93237/public/artykul_w_pracach_zbiorowych/brudek_ochman_rehlis_sadlak.pdf) (15.12.2023).
- Bryniewicz W., Balsa M., *Młodość wobec starości i starzenia*, „Hygeia Public Health” 52 (2017) nr 3, s. 203–208.


- Celary I., *Ludzie starsi w Kościele*, w: *Seniorzy w rodzinie, instytucji i społeczeństwie. Wybrane zagadnienia współczesnej gerontologii*, red. A. Fabiś, Sosnowiec 2005, s. 109–121.
- Celary I., *Troska duszpasterska wobec osób starszych w starzejącym się społeczeństwie polskim*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 17 (2020), s. 67–90.
- Chabior A., Wawrzyniak J. K., *Marginalizacja i dyskryminacja osób w okresie późnej dorosłości*, w: A. Fabiś, J. K. Warzyniak, A. Chabior, *Ludzka starość. Wybrane zagadnienia gerontologii społecznej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2015, s. 241–256.
- Czekanowski P., *Osamotnienie starych mieszkańców Gdańska – kwestie metodyczne oraz zaistniałe różnicowania*, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, red. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, s. 213–227.
- Dziedzic J., *Edukacja seniorów na uniwersytetach trzeciego wieku*, w: *Model kształcenia seniorów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*, red. J. Dziedzic, Kraków 2018, s. 25–31.
- Dziedzic J., *Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczna*, „Polonia Sacra” 19 (2015) nr 1, s. 95–113.
- Dziedzic J., *Kościół wobec zagrożeń związanych z wykluczeniem przez starość*, „Polonia Sacra” 22 (2018) nr 4, s. 107–133.
- Dziedzic J., *Spór o eutanazję*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2005.
- Dziura M., *Starość w kulturze współczesnej*, w: *Inkluzja czy ekskluzja? Człowiek stary w społeczeństwie*, red.: M. Synowiec-Piłat, B. Kwiatkowska, K. Borysławski, Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 2015, s. 71–88.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*.
- Franciszek, *Korzenie i pamięć społeczeństwa*. Przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji seniorów, Watykan, 15.10.2016.
- Franciszek, *Ludzie starsi to my*, Audiencja generalna, 04.03.2015.
- Franciszek, *Ludzie starsi, dziadkowie to skarb!*, Domu świętej Marty, 21.11.2013, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,1133,papiez-ludzie-starsi-dziadkowie-to-skarb.html> (15.12.2023).
- Franciszek, *O wdzięczności wobec osób starszych*, 04.03.2015, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,2804,papiez-o-wdzieczności-wobec-osob-starszych.html> (15.12.2023).

- Franciszek, Spotkanie z dziadkami i osobami starszymi, 28.09.2014.
- Papież Franciszek potępił zaniedbywanie ludzi starszych, <http://www.opieka.senior.pl/84,0,Papiez-Franciszek-potepil-zaniedbywanie-ludzi-starszych,19970.html> (15.12.2023).
- Jan Paweł II Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio*.
- Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa*. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności, Watykan, 3.04.2002, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/ludzie\\_starsi\\_03042002](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ludzie_starsi_03042002) (20.11.2023).
- Jan Paweł II, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku*, w: *O życiu*. Aborcja – eutanazja – wojna, Wydawnictwo M, Kraków 2005, s. 264–265.
- Jan Paweł II, *Poparcie roli osób starszych w rodzinie i społeczeństwie*. Przemówienie do członków Krajowej Federacji Handlu i Turystyki, Watykan, 29.04.1982, w: *Nauczanie papieskie*, t. 5/1, red. F. Kniotek, Pallottinum, Poznań 1993, s. 614.
- Jan Paweł II, *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31.12.1978, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1, red. F. Kniotek, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 210–211.
- Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami starszymi w diecezji rzymskiej*, 20.12.1982, w: Jan Paweł II, *O cierpieniu*. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984), t. 2, Wydawnictwo Sióstr Loretańek, Warszawa 1985, s. 75.
- Jan Paweł II, *Środki Przekazu Społecznego i problemy ludzi starszych*. Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego, Watykan, 10.05.1982, 1, w: Jan Paweł II, *O cierpieniu*. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pracowników służby zdrowia (1982–1984), t. 2, red. M. Kloss, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 25.
- Jan Paweł II, *Towarzyszyć choremu aż do końca*. Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, Watykan, 12.11.2004, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/sl\\_zdrowia\\_12112004.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sl_zdrowia_12112004.html) (15.12.2023).
- Jan Paweł II, *Spotkanie z osobami Trzeciego Wieku w Walencji*, 08.11.1982, w: Jan Paweł II, *O cierpieniu*. Wypowiedzi Ojca Świętego do chorych i pra-

- owników służby zdrowie (1982–1984), t. 2, red. M. Kloss, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 65.
- Janik-Komar J., Rola Kościoła w aktywizacji osób starszych, „Rocznik Andragogiczny” R. 2009, s. 310–319.
- Karwowska A. A., Człowiek wobec starości: wątki bioetyczne i filozoficzne, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, red. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, s. 313–324.
- Kiciak vel Kicińska A., Człowiek w podeszłym wieku – bariery i ograniczenia, w: *Wybrane aspekty starości i starzenia się*, red. M. Świdorska, Wydawnictwo Społecznej Akademii Nauk, Łódź–Warszawa 2018, s. 53–68 (Publicystyka i Prace Studentów, 4).
- Kieniewicz P., *Starość – czas trudny i owocny*, „Pastores” 27 (2005) nr 2, s. 117–124.
- Kwaśniewski J., *Postrzeganie marginalizacji oraz strategii środków kontroli społecznej*, w: *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, red. J. Kwaśniewski, Interart, Warszawa 1997, s. 197–233.
- Lehr U., *Oblicza starości*, „Etnografia Polska” 47 (2003) z. 1–2, s. 71–102.
- Makselon J., *Optymalny model poradnictwa psychologiczno-religijnego?*, w: J. Makselon, *Poradnictwo psychologiczno-religijne. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 59–69.
- Molesztak A., *Wybrane poglądy Jana Pawła II o seniorach*, „Rozprawy Społeczne” 9 (2015) nr 4, s. 48–56.
- Mysiek W., *Przeciw kulturze odrzucenia. Starość w katolickiej myśli i praktyce społecznej*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy. Nauki Społeczne” 3 (2017), s. 33–51.
- Negri L., *Odkupienie człowieka a odkupienie bólu. Rozważania na temat Salvifici doloris*, „Communio” 9 (1989) nr 2, s. 37–42.
- Olczyk A., *Postannictwo Kościoła wobec chorych*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 77–92.
- Ostrowski M., Przygoda W., *Seniorów duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 789.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995.

- Przygoda W., Rodzina miejscem apostołatu ludzi w podeszłym wieku, w: *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz, Lublin, 2009, s. 203–212.
- Przygoda W., *Starych duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. W. Przygoda, E. Gigilewicz, Lublin 2013, s. 868–870.
- Przygoda W., Wyzwania duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, w: *Starość. Problem czy szansa? Refleksja pastoralnoteologiczna*, red. J. Dziedzic, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, s. 77–116.
- Rudnik A., Edukacja w starości—życzenie czy szansa na przeciwdziałanie marginalizacji osób starszych?, „*Pedagogika Społeczna*” 63 (2017) nr 1, s. 111–128.
- Siemianowski A., *Starość w perspektywie ostatecznej*, „*Ethos*” 47 (1999) nr 3, s. 97–106.
- Słabiak T., Rola aktywności osób starszych w przezwyciężaniu kryzysów starości—wybrane aspekty, „*Homo et Societas*” 6 (2021), s. 96–108.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Rzym 1965.
- Szafranek A., Śmierć społeczna osoby starszej i towarzyszące jej okoliczności, w: *Starość. Poznać, przeżyć, zrozumieć*, red. M. Halicka, J. Halicki, E. Kramkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, s. 49–61.
- Uzar K., *Wychowanie w perspektywie starości. Personalistyczne podstawy geragogiki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, Relacja końcowa synodu biskupów dla Ojca Świętego Franciszka *Relatio finalis*, 24.10.2015.
- Zielińska-Więczkowska H., Kędziora-Kornatowska K., Kornatowski T., *Starość jako wyzwanie*, „*Gerontologia Polska*” 16 (2008) nr 3, s. 131–136.
- Ziębińska B., *Uniwersytety Trzeciego Wieku jako instytucje przeciwdziałające marginalizacji osób starszych*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2007.


**ks. Janusz Wilk**

 <https://orcid.org/0000-0002-6488-527X>  
[janusz.wilk@katowicka.pl](mailto:janusz.wilk@katowicka.pl)

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://ror.org/01o4rcc94>

## Teologiczne znaczenie wyrażenia „dar Boży” w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej

 <https://doi.org/10.15633/ps.28305>

Ks. Janusz Wilk – ur. w 1973 roku, prezbiter archidiecezji katowickiej; dr hab. nauk teologicznych w zakresie bibliistyki. Publikacje książkowe z ostatnich lat: *Trwać przy Bogu* (Kraków 2021), *„Zacznijcie, wargi nasze, chwalić Pannę świętą”. Komentarz biblijno-duchowy do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* (Katowice 2019). Redaktor naukowej serii: Biblia Impulsy.

---

**Article history** • Received: 4 Dec 2023 • Accepted: 22 Jun 2024 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

*The theological significance of the expression 'gift of God' in the writings of St Elizabeth of the Trinity*

God's bestowal of the various gifts on man is one of the most frequent (favourite) themes which reoccur in the writings of St Elizabeth of the Trinity. Among these, the most important is the "gift of God," to which she refers ten times. The article first outlines the theme of the "gift of God" in the New Testament. Two groups of meanings are distinguished for this phrase. The first concerns texts understood personally, in which the gift is Jesus (Jn 4:10) or the Holy Spirit (Acts 8:20), while the second concerns texts in which the "gift of God" is interpreted objectively, as one's life path (vocation) or as special abilities and skills (Rom 6:23; 11:29; 2 Tim 1:6). The texts in which Elizabeth uses this expression convey not only a specific message to the addressees but, above all, reveal her bond with Jesus as the gift of the Father and her gratitude for God's salvific work and for the particular gifts He bestows on human beings. In Elizabeth's spirituality, gift-giving leads to worshipping God.

**Keywords:** gift of God, Élisabeth Catez, St Elizabeth of the Trinity, worship

---

## Abstrakt

*Teologiczne znaczenie wyrażenia „dar Boży” w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej*

Obdarowanie przez Boga różnymi darami człowieka to jeden z częstszych (ulubionych) tematów, do którego św. Elżbieta od Trójcy Świętej powracała w swoich pismach. Pośród nich najważniejszy jest „dar Boży”, do którego nawiązała dziesięciokrotnie. W artykule zarysowano najpierw zagadnienie „daru Bożego” w Nowym Testamencie. Studium to wyróżniło dwie grupy znaczeniowe tego sformułowania. Pierwsza z nich zawiera teksty rozumiane osobowo, w których darem tym jest Jezus (J 4, 10) lub Duch Święty (Dz 8, 20), a druga eksponuje teksty, w których „dar Boży” interpretowany jest przedmiotowo, jako stan życia (powołanie) lub jako specjalne zdolności i umiejętności (Rz 6, 23; 11, 29; 2 Tm 1, 6). Teksty, w których Elżbieta stosowała to wyrażenie niosą nie tylko konkretny przekaz do adresatów, ale przede wszystkim odsłaniają jej więź z Jezusem jako darem Ojca oraz wdzięczność za dzieło zbawcze Boga i za dary szczegółowe jakimi obdarza człowieka. W duchowości Elżbiety obdarowanie prowadzi do wielbienia Boga.

**Słowa kluczowe:** dar Boży, Elżbieta Catez, św. Elżbieta od Trójcy Świętej, uwielbienie

---



Dusze nie umieją czekać.

Jeżeli Bóg nie daje się im w sposób widoczny, opuszczają Jego świętą obecność, a kiedy On przychodzi zaopatrzone we wszystkie swoje dary, nie zastaje nikogo, dusza znajduje się na zewnątrz, wśród rzeczy zewnętrznych, nie mieszka w głębi samej siebie!

św. Elżbieta od Trójcy Świętej, List 304 (tłum. Szymon Pindur)

Człowiek w ramach rozwoju intelektualno-duchowego przyswaja lub tworzy różnego rodzaju zwroty oraz wyrażenia, które świadomie bądź nieświadomie stanowią jego komunikację interpersonalną. Niektóre z nich może dobierać celowo i systematycznie je stosować (powtarzalność), gdyż wiążą się one z pozytywnymi doświadczeniami lub korzysta z nich, by podkreślić szczególną ich treść (przesłanie), jaką ze sobą nosią.

Tego rodzaju zjawisko dostrzegalne jest również w pismach Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej<sup>1</sup>. Karmelitanka posiadała swoje ulubione sformułowania, którymi w różnorodny sposób i z różną częstotliwością dzieliła się z innymi za pośrednictwem swoich pism<sup>2</sup>. Niekiedy jedynie przytaczała dany zwrot lub wyrażenie (np. jako motto listu, czy podpis), a innym razem na jego fundamencie budowała szerszy tok myślowy. Pośród całej gamy tych sformułowań warto przytoczyć przynajmniej kilka z nich: „nasze życie; obcowanie jest w niebie”<sup>3</sup>,

1 Urodziła 18 lipca 1880 roku we Francji. Do Karmelu w Dijon wstąpiła 2 sierpnia 1901 roku. Zmarła na nieuleczalną wówczas chorobę Addisona 9 listopada 1906 roku. Beatyfikowana 25 listopada 1984 roku, a kanonizowana 16 października 2016 roku.

2 W niniejszym opracowaniu posługujemy się następującymi zbiorami pism Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej: *Élisabeth de la Trinité, Œuvres Complètes, édition critique* C. De Meester, Les Éditions du Cerf, Paris 2017. Wydanie polskie: *Elżbieta od Trójcy Świętej, Pisma wszystkie, t. 1: Listy młodzieńcze; t. 2: Listy z Karmelu; t. 3: Pisma pomyślniejsze*, tłum. i oprac. J. E. Bielecki, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006. Wszystkie skróty pism Elżbiety przyjmujemy za skrótami zastosowanymi w dziele: *Elżbieta od Trójcy Świętej, Pisma wszystkie*, Oznaczenie: L – List, Listy; P – Poezja, Poezje; Dzk – Dziennik; ZD – Zapiski duchowe; NW – Niebo w wierze; WNP – Wielkość naszego powołania; OR – Ostatnie rekolekcje; PCM – Pozwól ciębie miłować. Numeracja polska pism Elżbiety od Trójcy Świętej niejednokrotnie różni się od numeracji wydania oryginalnego, dlatego w tekstach bezpośrednio dotyczących omawianego zagadnienia będziemy podawać numerację podwójną (polską i francuską).

3 Zdanie to, oparte na wypowiedzi św. Pawła Apostoła (Flp 3, 20), występuje w: L 237, 241, 246, 249, 252, 258, 339; ZD 16 – zob. szerzej J. Wilk, *Zagadnienie „ojczyzny w niebie”*

„wkorzeniemi w Boga”<sup>4</sup>; „święta forteca świętego skupienia”<sup>5</sup>, „Ognisko; Ogień Bożej Miłości”<sup>6</sup>; „wieczne teraz”<sup>7</sup> i będące jej „drugim imieniem” – „Laudem gloriae”<sup>8</sup>.

W niniejszej pracy przyjrzymy się jednemu z tych sformułowań – „dar Boży – *Don de Dieu*” (przedmiot materialny), by określić jego zastosowanie i teologię w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej (przedmiot formalny). Interesuje nas cel jego zamieszczenia w danym piśmie, jego interpretacja oraz przekaz, jaki z sobą niesie w kontekście adresata.

---

w *Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018), s. 215–231.

- 4 Sformułowanie wywodzące się z Ef 3, 17 i Kol 2, 7. W różnych formach występuje także w: L 192; 318; 337; WNP 10; OR 20; 33; PCM 6.
- 5 Zob. pełne powtórzenia tego sformułowania: L 286 (2×); P 102; NW 11; OR 31, 43 oraz nawiązania do niego: L 318; P 112, 114; OR 44. Porównanie to pochodzi od św. Jana od Krzyża – zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 40, 3, w: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, przekł. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 712.
- 6 Różne odcienie tego wyrażenia: „Ognisko miłości” (L 272, 306, 334, 339, 340; P 95, 101, 102, 107; PCM 1); „Ognisko światła” (P 86); „olbrzymie Ognisko” (L 295); „wielkie Ognisko” (L 318); „płonące Ognisko” (P 103); „Ognisko Jego Miłości” (L 291); „płonący Ogień miłości” (L 289); „Ognisko Bożej Miłości” (P 95); „Ogień pochłaniający” (L 295). Obraz ten wielokrotnie był stosowany przez św. Teresę od Dzieciątka Jezus – zob. np.: List 8 – Do Celiny (z dn. 26.04.1889); List 1 – Do o. Roulland (z dn. 23.06.1896); Poezja 3 – *Żyć Miłością* (z dn. 26.02.1895), w: św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy. Rękopisy autobiograficzne „A”, „B”, „C”. Rady i wspomnienia. Ostatnie rozmowy. Wybór listów, poezji, modlitw*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1996.
- 7 Zob. NW 17; OR 25 (2×), 28, 44. Mistyczka z Dijon zacerpnęła tę myśl z lektury Rusbrock l’admirable (*Œuvres choisies*), trad. E. Hello, Librairie Academique Didier, Paris 1902, s. 64 i 67 – zob. szerzej: J. Wilk, *The Thought of Blessed John van Ruusbroec in the Writings of St Elizabeth of the Trinity*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30 (2022) nr 1, s. 153–154.
- 8 Wyrażenie pochodzące z Ef 1, 12 (Wulgata). Zastosowane w: L 252; 262; 271 (2×); 279; 286; 308 (2×); 309; 312; 333; 340; P 98 (przyp. 1), 99, 100, 101, 106, 113, 116, 119, 122 (2×), 123; NW 44; WNP 13; OR 1, 6, 9, 20, 25, 42, zob. szerzej: K. W. Kraj, *Laudem gloriae – życie codzienne jako liturgia*, w: *Uwielbienie chwały. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej*, 5–8 maja 2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 155–181 (Karmel Żywcy, 6). Wyrażenie to występuje również w L 222, gdzie zostało zapisane w języku francuskim (*louange de sa gloire*), a nie w łacińskim i nie posiada jeszcze znamienia drugiego imienia mistyczki z Dijon.

Metodę studium wyznacza opis<sup>9</sup>. Skorzystamy między innymi z analizy tekstów biblijnych oraz przeprowadzimy badanie pism Elżbiety, omawiając ich kontekst historyczny, literacki oraz znaczenie teologiczne.

## 1. Zarys zagadnienia „daru Bożego” w Nowym Testamencie

Wyrażenie „dar Boży” nie jest oryginalnym sformułowaniem św. Elżbiety od Trójcy Świętej. Mistyczka przytaczała go na podstawie lektury francuskojęzycznej wersji Nowego Testamentu, korzystając z *Manuel du chrétien. Nouveau Testament. Psaumes. Imitation*<sup>10</sup>.

Na podstawie ksiąg Nowego Testamentu wyrażenie to można wyprowadzić z dwóch frazeologicznych konstrukcji greckich, których kryterium wyboru stanowią rzeczowniki δωρεά („dar”; „podarunek”, „darowizna”)<sup>11</sup> i χάρισμα („dar łaski”, „łaska”, „dar”, „charyzmat”)<sup>12</sup> w odniesieniu do θεός („Bóg”). Wspólną cechą semantyczną obydwu leksemów jest ofiarowanie, podarowanie czegoś, bez konieczności zwrotu, czy zapłaty za to.

### 1.1. „Dar Boży” w J 4, 10 i Dz 8, 20

Pierwsza konstrukcja, oparta na leksemie δωρεά, występuje w Nowym Testamencie dwukrotnie: τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ – „dar Boga” (J 4, 10;

9 Por. J. Słomka, *Metodologia teologii duchowości*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017) z. 1, s. 138.

10 *Manuel du chrétien. Nouveau Testament. Psaumes. Imitation* (Podręcznik chrześcijańska. Nowy Testament. Psalm. O naśladowaniu /Chrystusa/), Gaume et Cie Éditeurs, Paris 1896. Układ książki: NT: ss. 1041 + Psalm: ss. 214 + O naśladowaniu: ss. 214, zob. A. Borrell, Elisabetta della Trinità e la Bibbia, „Rivista di Vita Spirituale” 67 (2013) nr 4/5, s. 441, przyp. 11.

11 Zob. δωρεά, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995, s. 148 (Prymasowska Seria Biblijna, 3); F. Büchsel, δωρεά, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, hrsg. von G. Kittel, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1935, s. 169.

12 Zob. χάρισμα, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 652; H. Conzelmann, χάρισμα, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 9, hrsg. von G. Friedrich, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, s. 393–397.

Dz 8, 20)<sup>13</sup>. W bezpośrednim kontekście J 4, 10 „darem Boga” jest „woda żywa”, która w kulturze biblijnej była powszechnie utożsamiana z wodą źródlaną (płynącą), będącą przeciwieństwem wody stojącej (w studni lub cysternie). W Starym Testamencie „woda żywa” odnosi się do Boga, który jest jej źródłem (zob. Jr 2, 13; 17, 13) lub do mądrości (zob. Syr 24, 21–27). W judaizmie wyrażenie to było rozumiane jako określenie techniczne definiujące Prawo. W świetle nauki Nowego Testamentu „żywą wodą” jest Duch Święty (zob. J 7, 37–39). Jednakże w kontekście wypowiedzi Jezusa „kim jest Ten, kto ci mówi” (J 4, 10) oraz uwzględniając symbolikę wyrażenia „chleba żywego” z J 6, 35. 51, utożsamianego bezpośrednio z Jezusem, również sformułowanie „woda żywa” możemy odnieść do Jego osoby. Stąd „darem Boga” jest Jezus Chrystus<sup>14</sup>.

Wyrażenie τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ w Dz 8, 20 zostało użyte w kontekście posługi apostołów Piotra i Jana, którzy przez nakładanie rąk na mieszkańców Samarii (wcześniej przyjęli oni już słowo Boże), udzielali im Ducha Świętego (zob. Dz 8, 14–18). Podczas tej posługi prawdopodobnie były widoczne zewnętrzne przejawy tej aktywności, którymi mogły być różne dary Ducha Świętego (dary charyzmatyczne – zob. np. 1 Kor 12, 1–11). Wyrażenie „dar Boga” zawarte w wersecie 20 może odnosić się do mocywładzy (ἐξουσία) (w. 19), którą za pieniądze chciał nabyć Szymon Mag lub – co wydaje się bardziej słuszne – do szczególnej obecności Ducha Świętego<sup>15</sup>. Dar ten „nie może być zredukowany do rzeczy, która byłaby do dyspozycji niezależnej woli człowieka, zaś modlitwa o jego udzielenie nie może być utożsamiona ze sztuką lub umiejętnością, którą można handlować”<sup>16</sup>.

13 Dar ten (δωρεά) dwukrotnie też odnosi się do osoby Ducha Świętego (zob. Dz 2, 38; 10, 45) i siedmiokrotnie do konkretnej łaski udzielanej przez Boga (zob. Dz 11, 17; Rz 5, 15. 17; 2 Kor 9, 15; Ef 3, 7; 4, 7; Hbr 6, 4).

14 Por. G. R. Beasley-Murray, John, Word Books, Publisher, Dallas 1999, s. 60 (Word Biblical Commentary, 36); V. Kunka, Jezus jako dar Boga dla świata w czwartej Ewangelii, red. J. Łach, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 234 (Studia z Bibliistyki, 5).

15 Por. G. Schneider, Apostelgeschichte, cz. 1 (1, 1–8, 40), Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 494, przyp. 102 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe).

16 R. Pindel, Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2003, s. 289.

## 1.2. „Dar Boży” w Rz 6, 23; 11, 29; 2 Tm 1, 6

W języku greckim Nowego Testamentu drugą formę wyrażenia „dar Boga” tworzy rzeczownik χάρισμα. W złożeniu z θεός występuje trzykrotnie: τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ – „zaś dar Boga” (Rz 6, 23); τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ – „dary i powołanie Boga (Rz 11, 29); τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ – „dar Boga” (2 Tm 1, 6).

Pierwsze zastosowanie χάρισμα τοῦ θεοῦ w Liście do Rzymian (6, 23) stanowi teologiczny antonim wobec τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας („zapła-tą bowiem grzechu”). W zdaniu tym „dar Boga” oznacza życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. O ile leksem ὀψώνιον, przynależą-cy do wokabularza wojskowego, definiuje podstawowe wynagrodzenie, jakie rzymscy żołnierze otrzymywali za swoją służbę w legionach (tzw. żołd), o tyle χάρισμα określa dar, jaki otrzymywali oni niezależnie od swojej służby i zasług. To dar całkowicie dobrowolny ze strony ofiaro-dawcy (cesarza) i wynikający wyłącznie z jego dobrej woli<sup>17</sup>. W przypadku Rz 6, 23 oznacza to, że pomimo przysługującej człowiekowi śmierci, będącej skutkiem grzechu, otrzymuje on jednak życie wieczne, które jest darem (łaską) Boga dla człowieka, czymś co uzyskuje on dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa Jezusa.

Ponownie Apostoł Paweł przytoczył interesujące nas wyrażenie, ale już w liczbie mnogiej, poszerzając je w Rz 11, 29 ο ἡ κλήσις („powołanie”). Uczynił to w kontekście wybrania i zbawienia narodu izraelskiego (zob. Rz 11, 25–36). „Dary Boga” w tym passusie odnoszą się do przywilejów Izraela, wymienionych w Rz 9, 4–5<sup>18</sup>. Warto podkreślić, także w kontekście naszego tematu, że dary i powołanie, jakim Bóg obdarza człowieka, posiadają charakter nieodwołalny, co oznacza, że Bóg nie odbiera człowiekowi daru, który wcześniej ofiarował. Człowiek może go jednak utracić z własnej winy (np. pozbawiając się daru łaski uświęcającej).

17 Por. H. W. Heidland, ὀψώνιον, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5, hrsg. von G. Friedrich, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1950, s. 592; W. P. Tokarski, *Charyzmaty. Studium biblijno-teologiczne*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 44–45.

18 Por. S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2020, s. 532 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 6).

O potrzebie ochrony i pielęgnacji „daru Boga” został pouczony młody biskup Efezu – Tymoteusz (zob. 2 Tm 1, 6). Po dziękczynieniu Bogu za wiarę Tymoteusza (w. 3–5), apostoł wzywa go do wytrwałości i gorliwości w posłudze, jaką pełnił. Jednym z kluczowych aspektów tej gorliwości miało być ponowne rozpalenie τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ („daru, charyzmatu Boga”). W wersecie tym wyrażenie to może być interpretowane na trzy sposoby<sup>19</sup>:

1. Jako dar święceń (por. także 1 Tm 4, 14).
2. Jako odniesienie do różnych zdolności udzielonych przez Boga, a związanych z posługą prezbitera (biskupa) wobec wspólnoty.
3. Jako określenie Ducha Świętego, który obdarza adekwatnymi darami, niezbędnymi do właściwego pełnienia określonej posługi w Kościele (por. 2 Tm 1, 6–7).

Na podstawie tej krótkiej analizy tekstów biblijnych dostrzegamy podwójne rozumienie „daru Boga” w Nowym Testamencie. Wyrażenie to może odnosić się osobowo do Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego lub przedmiotowo, wskazując na stan życia (powołanie) albo specjalne zdolności i umiejętności. W interpretacji drugiej (przedmiotowej) należy dodać, że to Bóg jest ofiarodawcą daru, a tym samym gwarantem jego jakości.

## 2. Wyrażenie „dar Boży” w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej

W kontekście całej spuścizny pisarskiej Elżbiety od Trójcy Świętej zagadnienie daru było tematem bardzo jej bliskim. Dostrzegała go w różnych aspektach życia. Widziała w Bogu dawcę wszelkich doskonałych darów<sup>20</sup>, chociaż była świadoma, że nie potrafi ich wszystkich zrozumieć<sup>21</sup> i nie ma czym odwdziżyć się za nie<sup>22</sup>. Akcentowała pokorę, któ-

19 Por. J. Wilk, Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pastorskich. Studium biblijno-pragmatyczne, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, s. 246–247 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 81).

20 Dziękując Bogu za te dary, nawiązała do Jk 1, 17 – zob. L 229, 232, 244. Bez odnoszenia do Jk – zob. ZD 17; OR 35.

21 Zob. Dzk 109.

22 Zob. Dzk 133.

ra pozwala widzieć dary w prawdzie, odnosząc je do Boga<sup>23</sup>. Elżbieta żyła darami Ducha Świętego<sup>24</sup>. Darem była dla niej modlitwa<sup>25</sup>, dobrze przeżywana tęsknota za osobami kochanymi<sup>26</sup>, jedność w Duchu Świętym<sup>27</sup>. Darem było jej życie i profesja zakonna<sup>28</sup>. Swoim bliskim obiecała, że po swojej śmierci skieruje na nich „łaski i dary Boże”<sup>29</sup>.

Święta karmelitanka podkreślała, że Bóg przez swoje dary upodabnia człowieka do siebie, uwalnia z tego wszystkiego co nie jest Boże w ludzkim życiu<sup>30</sup>. Miłość, jaką człowiek stara się objąć Boga, powinna być jednak ponad wszystkie dary (niezależna od nich)<sup>31</sup>. Przypominała, że na dary Boże trzeba umieć czekać, czyli żyć w zażyłości z Bogiem<sup>32</sup>, oraz, że darem trzeba też stawać się samemu<sup>33</sup>.

Pośród wszystkich nawiązań do tematyki daru w pismach świętej z Dijon dominuje zagadnienie „daru Bożego”. Mniszka stosowała go zgodnie z jego charakterystyką biblijną, czyli zarówno w rozumieniu osobowym, jak i przedmiotowym.

## 2.1. „Dar Boży” rozumiany osobowo

Punktem wyjścia w aktualnym etapie naszego studium jest wyrażenie „dar Boży” w rozumieniu J 4, 10. Elżbieta od Trójcy Świętej skorzystała z tego tekstu (bezpośrednio lub pośrednio) osmiokrotnie. Nawiązania te prezentujemy w układzie chronologicznym.

<sup>23</sup> Zob. WNP 4.

<sup>24</sup> Zob. P 55. To najstarszy zachowany tekst, w którym Elżbieta podjęła temat daru (29.05.1898).

<sup>25</sup> Zob. L 180, 301.

<sup>26</sup> Zob. P 69.

<sup>27</sup> Zob. P 100.

<sup>28</sup> Zob. P 122.

<sup>29</sup> L 229.

<sup>30</sup> Zob. NW 24; OR 8.

<sup>31</sup> Zob. NW 8, 43; OR 25.

<sup>32</sup> Zob. L 304. Elżbieta „jest głęboko przekonana, że wymiar darów Bożych zależy od gotowości serca, jaką wkłada w ofiarę” – J. I. Adamska, Bł. Elżbieta i charyzmat Karmelu, w: *Tajemnica podwójnej otchłani. Rzecz o błogosławionej Elżbiecie od Trójcy Świętej*, red. J. I. Adamska, E. Ryniewicz, Flos Carmeli, Poznań 2006, s. 193.

<sup>33</sup> Zob. L 165, 300; P 87, 97, 110, 114. Zob. także D.-M. Golay, *Elżbieta i misja kaptańska*, w: *Ku Bogu obecnemu w duszy. Bł. Elżbieta od Trójcy Świętej*, red. S. Niziński, Flos Carmeli, Poznań 2007, s. 129 (Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich, 7).

Po raz pierwszy posłużyła się nim w rocznicę wstąpienia do Karmelu, czyli 2 sierpnia 1902 roku w liście do swojego pierwszego powiernika – ks. kanonika Emiliana Izydora Angles’go<sup>34</sup>:

Chciałabym się stać samym milczeniem, samą adoracją, abym coraz bardziej mogła wnikać w Niego [Chrystusa] i tak się Nim napełnić, abym przez modlitwę mogła Go dawać tym biednym duszom, nie znającym Bożego daru (*du don de Dieu*)<sup>35</sup>.

Wypowiedź ta jest związana z adoracją latria w odniesieniu do zewnętrznego i wewnętrznego pragnienia milczenia Elżbiety, wyrażającego jej adoracyjne trwanie przy Bogu. W ten sposób wypełniała się Jezusem, by przekazywać Go innym, zwłaszcza nie znającym Go. Przypomina, że Jezus jest darem Bożym dla ludzkości<sup>36</sup>.

Piętnaście miesięcy później (22.11.1903 r.), wykorzysta to sformułowanie w liście do swojej rodzonej siostry Małgorzaty<sup>37</sup>, która wraz mężem Jerzym Chevignardem oczekiwała na narodzenie swojego pierwszego dziecka<sup>38</sup>:

Myśl o tym, co musiało się dziać w duszy Najświętszej Dziewicy, kiedy po Wcieleniu posiadała w sobie Wcielone Słowo, Dar Boży (*le Don de Dieu*)... W jakim

---

34 Emilian Izydor Angles (1838–1923), ksiądz kanonik w Carcassonne. Przedtem był proboszczem w Saint-Hilaire, gdzie matka Elżbiety Maria Catez z domu Rolland zamieszkała tam z rodzicami (miała wtedy 19 lat). Prawdopodobnie ks. Angles był jej ówczesnym spowiednikiem. W późniejszych latach pani Catez wraz z córkami regularnie go odwiedzała – por. L 92, przyp. 1. Zob. fotografię ks. Angles’go w: Elżbieta od Trójcy Świętej. O świącie Ciebie szukam. Wspomnienie pewnego oblicza i pewnego serca, red. P. P. Furdzik, Kraków 2006, s. 35.

35 L 132 – Do księdza kanonika Angles[’go] (wersja oryginalna – L 131).

36 Por. J. Wilk, Adoracja latria na podstawie pism Elżbiety Catez – św. Elżbiety od Trójcy Świętej, „Studia Gdańskie” 47 (2020), s. 102–103.

37 Urodziła się 20 lutego 1883 roku. Była znacznie spokojniejszym dzieckiem niż Elżbieta, podobnie jak i ona odznaczała się zdolnościami muzycznymi (pianistka). 15 października 1902 roku zawarła związek małżeński z Jerzym Chevignardem. Doczekali się dziewięciorga dzieci. Zmarła 7 maja 1954 roku. Zob. więcej: J. Rémy, *Guite. La sorella di Elisabetta della Trinità*, trad. dal francese di L. Ceccan Terranova, Mimep-Doce-te – Padri Carmelitani, Milano 2004.

38 11 marca 1904 roku urodziła się Elżbieta, która również została karmelitanką. Zmarła 17 października 1991 roku – por. J. Rémy, *Guite*, s. 189–190.



milczeniu, w jakim skupieniu, w jakiej adoracji musiała ona zatapiać się w głębi swojej duszy, by objąć tego Boga, którego była Matką<sup>39</sup>.

Słowa te odkrywają duchową więź, jaka łączyła Elżbietę z Maryją<sup>40</sup>. Od Niej uczyła się nieustannej adoracji Jezusa, z Nią łączyła się w uwielbieniu Wcielonego Słowa, które Maryja nosiła w swoim łonie. Nasłuchiwała Słowo, doskonale zwrócona ku swojemu wnętrzu<sup>41</sup>. Tę postawę, której wzór odnajdywała w Maryi zalecała Małgorzacie. Jak Słowo przyszło na świat, jako człowiek stało się Darem Bożym dla ludzkości i każdego człowieka, tak też człowiek, którego Małgorzata nosiła w swoim łonie stał się darem dla rodziców, jak i ludzkiej społeczności.

Rada, którą Małgorzata otrzymała od swojej siostry („Myśl o tym, co musiało się dziać w duszy Najświętszej Dziewicy, kiedy po Wcieleniu posiadała w sobie Wcielone Słowo, Dar Boży”), pośrednio wyrażała szacunek mistyczki z Dijon wobec życia, które matka nosi pod swoim sercem. Życia, które według naszej świętej jest darem Boga, dlatego też jest godne czci, szacunku i pielęgnowania. Dar ten powinien potęgować wdzięczność i uwielbienie wobec Tego, który nim obdarowuje.

Do zagadnienia daru, jakim Jezus jest dla ludzkości, Elżbieta z Dijon powróciła miesiąc później w wierszu napisanym z okazji Bożego Narodzenia 1903 roku. Dar Boży ponownie łączy z Maryją:

O Matko Słowa, uchyl tajemnicy  
Wcielenia Boga w chwili Zwiastowania—  
Naucz tej pieśni, którą jest Twe życie,  
Pełne uwielbień, ciszy, zaszuchania.  
Niewysłowiona pokoju głębino.  
Boskie Misteria w milczeniu bezkresie.

<sup>39</sup> L 184—Do siostry (wersja oryginalna—L 183).

<sup>40</sup> Zob. jej charakterystykę: J. Hadryś, Obecność Matki Najświętszej w doświadczeniu duchowym karmelitanek bosych—Teresy z Lisieux, Elżbiety z Dijon i Teresy z Los Andes, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2007), s. 90–92.

<sup>41</sup> Por. J. I. Adamska, Relacja Maryi do Trójcy Świętej w duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej, „Salvatoris Mater” 2 (2000) nr 3, s. 307.

Był Niezłębiony stał się Twą krainą.  
Ogarniasz Boga, jak „dar” (le don de Dieu) nam Go niesiesz<sup>42</sup>.

Cały ten utwór to miłosna kontemplacja Boga, który pragnie być blisko człowieka i równocześnie pozwala człowiekowi być blisko Niego. Bóg wyraził to przez wydarzenie, jakim było wcielenie (stał się człowiekiem). To misterium, które pomimo urzeczywistnienia w osobie Jezusa Chrystusa – daru Boga – wciąż pozostaje tajemnicą. Elżbieta drogę do jej uchylenia widzi w Maryi, w Jej miłosnej, czystej, jasnej i milczącej kontemplacji Boga, którego przynosi ludzkości jak dar. Bóg Ojciec poprzez Ducha Świętego przekazał człowiekowi dar – swojego Syna, dokonując tego przez osobę Maryi i w miłości Maryi<sup>43</sup>.

Po ponad rocznej przerwie Elżbieta od Trójcy Świętej ponownie wspomina „dar Boży” w kolejnym liście do ks. kanonika Emiliana Izzydora Angles’go, napisanym w formie życzeń noworocznych, w styczniu 1905 roku:

Bardzo modliłam się do mego królewskiego Oblubieńca, prosiłam Go, aby dał księdzu to, co ma najlepsze wśród swoich skarbów. Czyż to nie On sam, Jezus, jest darem Bożym (le don de Dieu)?<sup>44</sup>.

Mistyczka odwołuje się do swojej relacji z Jezusem, jej oblubieńcem. To motyw przewodni jej pism. Wieź ta została przez nią odkryta, gdy miała czternaście lat w czasie dziękczynienia po komunii świętej<sup>45</sup>. Relacja ta nigdy nie osłabła<sup>46</sup>.

Bliskość ta pozwalała jej na wyrażenie życzeń, które niosą w sobie najgłębszą istotę życia nie tylko kapłańskiego, ale i w ogóle życia

42 P 89 (wersja oryginalna – P 88). Polskie tłumaczenie jest dosyć swobodną interpretacją wersetu „Portant en toi «le don de Dieu»” – „Niosąc w sobie (w tobie) «dar Boga»”.

43 Por. V. Macca, *Alla Trinità per Maria*, „Fiamma Viva” 21 (1980), s. 215.

44 L 221 – Do księdza kanonika Angles[’go] (wersja oryginalna – L 219).

45 Por. Germana od Jezusa, *Wspomnienia. Siostra Elżbieta od Trójcy Świętej. Karmelitanka bosa (1880–1906)*, przekł. A. Gmurowski, Wydawnictwo Ojców Dominikanów, Lwów 1932, s. 33 oraz P 39, przyp. 4.

46 Por. OR 10, 19; J. W. Gogola, *Nadmiar miłości. Duchowość św. Elżbiety od Trójcy Świętej*, Karmeliński Instytut Duchowości – Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021, s. 76–78.

chrześcijańskiego – spotkanie z osobowym Bogiem. Pośród darów, jakimi Bóg obdarza człowieka, największym jest On sam. Bóg zaprasza do wspólnoty (relacji) z Nim każdego człowieka. Wybór apostołów, a następnie kolejnych pokoleń kapłanów jest wezwaniem do towarzyszenia Jezusowi, do bycia z Nim (zob. Mk 3, 14). Czasem Bóg może pozbawić człowieka poczucia odczuwania swojej obecności, ale nigdy nie opuści człowieka. Jego obecność jest największym darem i życzenia, jakie mniszka przesłała ks. kanonikowi prawdopodobnie nawiązywały do ła-ski doświadczenia Bożej bliskości. Doświadczenie to umacnia i oświeca duszę, pozwala intensywnie wzrastać w wierze, nadziei i miłości.

Pół roku od napisania listu do księdza Angles’go, czyli z początkiem czerwca, Elżbieta zacytowała badane przez nas wyrażenie w wersji łacińskiej (*si scires donum Dei*)<sup>47</sup>, jako motto listu do diakona Andrzeja Chevignarda, który w tym czasie przygotowywał się do święceń prezbiteratu i celebrowania pierwszej Mszy Świętej<sup>48</sup>. Całe to pismo można określić jako „teologię kapłaństwa”, w której mniszka dotyka fundamentalnych prawd wynikających z sakramentu święceń. Jedna z nich dotyczy istoty życia kapłana, w którym wszystko powinno być „kopią Jezusa Chrystusa Najwyższego Arcykapłana”<sup>49</sup>. W tym rozumieniu również motto zamieszczone w tym liście ukierunkowuje duchowość oraz styl życia kapłana, który ma poznawać dar Boży i równocześnie być darem Bożym. Dar Boży powinien całkowicie wypełniać egzystencję człowieka, który przez święcenia staje się „kopią Jezusa”. Ostatecznie Bóg ma być wszystkim dla kapłana<sup>50</sup>.

25 lipca 1905 roku Elżbieta od Trójcy Świętej nawiązała do spotkania ze swoją rodzoną siostrą Małgorzatą w klasztornej rozmównicy.

47 „Gdybyś znała dar Boży” (J 4, 10).

48 Por. L 233 – Do księdza Chevignard[a] (wersja oryginalna – L 231). Andrzej Chevignard (1879–1949) przyjął święcenia prezbiteratu w katedrze w Dijon 29 czerwca 1905 roku z rąk bp. Maillaeta z Saint-Claude. W piątek 30 czerwca, w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa odprawił pierwszą Mszę Świętą w Karmelu w Dijon – zob. więcej: J. Wilk, *Percepcja kapłaństwa przez świętą Elżbietę od Trójcy Świętej na podstawie jej listów do ks. Andrzeja Chevignarda*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 39 (2019) nr 1, s. 63, przyp. 2.

49 L 233 – Do księdza Chevignard[a]; zob. szerzej: J. Wilk, *Percepcja kapłaństwa przez świętą Elżbietę od Trójcy Świętej na podstawie jej listów do ks. Andrzeja Chevignarda*, s. 72–73.

50 Por. L 186 – Do księdza Chevignard[a].

Uczyliła to za pomocą wiersza<sup>51</sup>. W utworze tym dominuje zagadnienie obecności Ducha Świętego w człowieku, który czyni z człowieka swoją świątynię. Obecność ta obliguje do wielbienia Boga „całym sercem”<sup>52</sup>, do pozwolenia, aby spoczywał i odpoczywał w tym sercu. On jest bowiem „bogactwem piękności”<sup>53</sup>, które warto zgłębiać.

Autorka podpisała ten wiersz słowami „Wielbicielka daru Bożego” (*L'adorante du don de Dieu*)<sup>54</sup>. W całej bogatej jej spuściźnie literackiej tylko jeden raz tak się podpisała. Za cztery miesiące (koniec listopada 1905 r.) zaczęła używać wyrażenie *Laudem gloriae*, które stanie się jej „drugim imieniem”<sup>55</sup>. Zastosowanie tego rodzaju podpisu bardzo dobrze harmonizuje z treścią tego wiersza, z zasygnalizowaną już jego literacko-duchową dominantą – wielbieniem Boga i pozwoleniem, aby Bóg mógł spoczywać w ludzkim sercu. Podpis „Wielbicielka daru Bożego” to jak świadectwo Elżbiety wobec rodzonej siostry, że w jej życiu (Elżbiety) jest tak jak pisze.

Pod koniec marca 1906 roku siostra Elżbieta od Trójcy Świętej trafia do klasztornej infirmerii. Pozostanie tam już do końca swojego ziemskiego życia, czyli do 9 listopada 1906 roku. Wyniszczająca ją choroba osłabiła jej ciało, ale nie ducha i miłość Trójjedynego Boga. Wkrótce po „wprowadzeniu się” do infirmerii (prawdopodobnie na wiosnę) napisała trzy krótkie listy do siostry Marty od Jezusa<sup>56</sup>, która przygotowywała i przynosiła chorym siostronom posiłki oraz pomagała w ich pielęgnacji<sup>57</sup>. Podopieczna Elżbieta nazywała ją „mamuśką”<sup>58</sup>. W drugim liście, a dokładnie w liściku napisanym na kawałku opakowania czekolady, zamieściła dla niej następującą myśl:

---

51 Por. P 94 (wersja oryginalna – P 93).

52 Por. P 94.

53 Por. P 94.

54 Por. P 94.

55 Pierwszy raz posłużyła się tym „drugim imieniem” (*Laudem gloriae*) w liście do księdza Chevignarda z końca listopada 1905 roku – zob. L 252, przyp. 17.

56 L 283, 254, 285.

57 Zob. L 283, przyp. 1; L 270, przyp. 4. Siostra Elżbieta dedykowała jej także dwa swoje wiersze: P 106, 115.

58 L 283, 285. Zob. także L 278, przyp. 3.

Gdybyś znała dar Boży (*si tu savais le don de Dieu*) i wiedziała, kim jest Ten, który cię krzyżuje: On jest MIŁOŚCIĄ<sup>59</sup>.

Autorka oparła swoją wypowiedź o tekst J 4, 10, ale zmieniła czasownik „mówi” na „krzyżuje”. Krótkość tego pisma oraz brak jakichkolwiek informacji naprowadzających na okoliczności również w dwóch pozostałych listach, nie pozwalają na precyzyjne określenie kontekstu i celu przytoczenia tego Janowego tekstu. Prawdopodobnie siostra Marta od Jezusa mogła w tym czasie zmagać się z jakimś doświadczeniem duchowym bądź fizycznym (stąd owe „krzyżowanie”), które w pewnej mierze, ze względu na częstszy kontakt lub zwiększone zaufanie, mogła poznać siostra Elżbieta. Pisząc te słowa ponownie dała świadectwo, tym razem o przeżywaniu własnego „krzyżowania” i spotkania z Tym, który „krzyżuje”.

Po raz ostatni, ale za to najszerzej Elżbieta od Trójcy Świętej nawiązała do „daru Bożego”, którym dla ludzkości jest Jezus Chrystus, w swoim pierwszym utworze duchowym, napisanym na początku sierpnia 1906 roku. Pierwotnie bez tytułu, ostatecznie otrzymał nazwę *Niebo w wierze*<sup>60</sup>. Był adresowany do rodzonej siostry mniszki (czyli Małgorzaty) i stanowił zarówno formę wprowadzenia w tajniki życia wewnętrznego, jak i osobisty dla niej dar (pamiątka). Opracowany został na wzór dziesięciodniowych rekolekcji, które co roku odprowadzają karmelitanki. Każdy z tych dni otrzymał po dwa rozważania. Interesujący nas tekst znalazł się w dniu dziesiątym, w rozważaniu pierwszym:

„Si scires donum Dei...” „O, gdybyś znała dar Boży (*si tu savais le don de Dieu*), powiedział pewnego wieczoru Chrystus do Samarytanki. Ale jakież jest ten dar Boży (*ce don de Dieu*), jeśli nie On sam? A tymczasem mówi nam Jego umiłowany uczeń: On przyszedł do swoich, a swoi Go nie przyjęli. Święty Jan Chrzciel mógłby jeszcze do wielu dusz powtórzyć te słowa wyrzutu: „Pośród was, «w was», znajduje się Ten, którego wy nie znacie”.

<sup>59</sup> L 284—Do s. Marty od Jezusa (wersja oryginalna—L 282).

<sup>60</sup> O etapach kształtowania się tytułu tego pisma zob.: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. 3: *Pisma pomniejsze*, s. 337–338.

„O, gdybyś znała dar Boży...” (*si tu savais le don de Dieu...*) Istnieje stworzenie, które poznało ten dar Boży (*ce don de Dieu*), stworzenie, które nie straciło z niego nawet odrobiny, stworzenie, które było tak czyste, tak świetlane, tak że zdaje się być samym Światłem: „*Speculum justitiae*”. Stworzenie, którego życie było tak bardzo proste, tak bardzo zagubione w Bogu, że prawie nic o nim nie możemy powiedzieć. [...] Wydaje się, że postawa Najświętszej Dziewicy w ciągu miesięcy, które upłynęły między Zwiastowaniem a Narodzeniem, jest wzorem dla dusz wewnętrznych, istot, które Bóg wybrał, by żyły wewnątrz, w głębi przepaści bez dna. W jakimś pokoju, w jakim skupieniu Maryja udawała się i oddawała wszystkim sprawom! Jak te, które były najbardziej pospolite, były przez nią przebóstwiane! Dlatego, że poprzez wszystko Najświętsza Dziewica pozostawała czcicielką daru Bożego (*l'adorante du don de Dieu*)!<sup>61</sup>

Pierwsza część tej wypowiedzi to pewnego rodzaju definicja „daru Bożego”, którym jest Jezus Chrystus. Równocześnie, korzystając z tekstów biblijnych (zob. J 1, 11, 26) Elżbieta od Trójcy Świętej ukazała dramatyzm odrzucenia tego daru przez człowieka. Interesująca jest parafraza tekstu J 1, 26, do którego mniszka nawiązała, dodając w cudzysłowie „w was”<sup>62</sup>. Daru tego (czyli Jezusa) nie trzeba szukać i poznawać gdzieś daleko, gdyż jest on w człowieku, zamieszkuje w nim<sup>63</sup>.

Przeciwwagą dla nie przyjęcia i nie poznania „daru Bożego” jest postawa Maryi, która nie utraciła z niego „nawet odrobiny”. Cały ten *passus* dotyczący Maryi podkreśla jej czujność, czyli gotowość do wypełniania tego, co transcendentne, gotowość na rzeczywistnienie boskich wymagań<sup>64</sup>. Czujność ta w odniesieniu do Jezusa dotyczy zarówno „tak” Maryi wobec samej decyzji wcielenia boskiego Logosu, jak i dalszych konsekwencji w Jej życiu oraz w dziele zbawienia.

Mistyczka eksponuje czystość, prostotę i wewnętrznie skupienie Maryi, przy równoczesnym Jej zaangażowaniu w codzienne, zwykłe sprawy. Jej życie, troska o dar Boży, którym jest Jezus Chrystus, to

61 NW 38–40.

62 Zob. także NW 38, przyp. 3.

63 To jedno z najbardziej charakterystycznych zagadnień w teologicznej myśli Elżbiety od Trójcy Świętej—zob. J. Wilk, *The Metaphor of the Interior Cell for Jesus in Writings of Elizabeth Catez—St Elizabeth of the Trinity*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020) nr 1, s. 177–194.

64 Por. J. I. Adamska, Bł. Elżbieta i charyzmat Karmelu, s. 200.

równocześnie prawzór życia Kościoła oraz urzeczywistniania się chrześcijaństwa, które „jest czyste, przejrzyste i jaśnieje tam, gdzie niezmaćcone pochodzi od Boga i nieskażone objawia się w świecie”<sup>65</sup>.

Tekst, który mniszka pozostawiła dla osoby świeckiej, uwydatnia prawdę, że przyjęcie daru Bożego (Jezusa) w niczym nie narusza powołania małżeńskiego i rodzinnego oraz w żadnym przypadku nie przeszkadza w wykonywaniu codziennych, zwyczajnych obowiązków<sup>66</sup>.

Elżbieta od Trójcy Świętej nazwała w tym utworze Maryję „zczycielką daru Bożego”<sup>67</sup>. Dokładnie tak samo (*l'adorante du don de Dieu*) podpisała wspomniany już wiersz P 94. Tekst ten, ale odnoszący się do Maryi, znalazł się również na małej serwetce, wykonanej przez Elżbietę podczas choroby<sup>68</sup>.

## 2.2. „Dar Boży” rozumiany przedmiotowo

Jak już zaznaczyliśmy, sygnalizując zagadnienie „daru Bożego” w Nowym Testamencie, trzy teksty odnoszą się do przedmiotowej interpretacji „daru Bożego” (Rz 6, 23; 11, 29; 2 Tm 1, 6). Spośród nich najszerzej charakteryzują badane przez nas zagadnienie dwa z nich: Rz 6, 23 oraz 2 Tm 1, 6.

Elżbieta od Trójcy Świętej dwukrotnie w swoich pismach wykorzystała wyrażenie „dar Boży” w rozumieniu przedmiotowym. Pierwszy raz 29 września 1902 roku w pierwszym zachowanym liście do pani Marii Angles<sup>69</sup>:

---

65 H. U von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, w: J. I. Adamska, H. U. von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – duchowość*, przekł. J. I. Adamska, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 210.

66 Zob. szersze opracowanie tego zagadnienia: W. Zyzak, *Znaczenie błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej dla duchowości laikatu*, „*Itinera Spiritualia*” 2 (2009), s. 215–227.

67 NW 40.

68 Zob. NW 40, przyp. 9; L 288, przyp. 4.

69 Maria Angles z domu Metge. Mąż jej Wiktor Angles (z zawodu notariusz) był bratem ks. kanonika Emiliana Izydora Angles’go. Zmagiała się z cierpieniem fizycznym oraz z osamotnieniem w małżeństwie. Korespondowała z Elżbietą dopiero od jej wstąpienia do Karmelu. Pierwszy list, jaki mniszka wysłała do niej, był przekazany za pośrednictwem ks. Izzydora Angles’go, gdyż pani Angles we wcześniejszym liście nie podała swojego adresu. List ten zaginął – zob. *postscriptum*, L 132 wraz z przyp. 7.

Teraz ja z kolei będę panią prosić o modlitwy, albowiem 6 października rozpoczynamy nasze rekolekcje, które będą trwały do uroczystości świętej Teresy. Przewielebny o. Vallée, ten, który głosił kazanie na moich obłóczynach, będzie nam głosił te rekolekcje. Jest on bardzo głęboki i bardzo świątły. Proszę się modlić, abym skorzystała z daru Bożego (*du don de Dieu*)!<sup>70</sup>

Mniszka z Dijon towarzyszyła listownie i modlitewnie starszej od siebie o osiemnaście lat pani Angles, która cierpiała fizycznie i duchowo. Na podstawie tego listu (następne będą tego potwierdzeniem<sup>71</sup>) można dostrzec duchowe prowadzenie, jakie kobieta ta otrzymała od młodej karmelitanki. Towarzystwo to uwidacznia się zwłaszcza w obszarze doświadczenia krzyża oraz nieustannego trwania przy Jezusie, który stale jest przy człowieku. W tym kontekście siostra Elżbieta prosiła panią Angles o modlitwę, aby jak najlepiej „skorzystała z daru Bożego”, którym były zbliżające się rekolekcje (od 6 do 15 października).

W liście tym „dar Boży” to czas rekolekcji i wszystko co z nimi jest związane (konferencje, eucharystie, adoracje, ściślejsze milczenie). Dla Elżbiety rekolekcje zawsze były czasem łaski, umożliwiały jej jeszcze bliższe trwanie przy Trójjedynym Bogu. Jej zamiłowanie do tego rodzaju praktyk religijnych dostrzegamy już w Liście 21, datowanym na 11 stycznia 1899 roku. Szczególną formą rekolekcji są misje parafialne. W czasach Elżbiety trwały one cztery tygodnie(!). Ślad po nich pozostała w *Dzienniczku*<sup>72</sup>. Do rekolekcji wspólnotowych, jak i osobistych (jedno, kilku, kilkunastodniowych oraz miesięcznych) wielokrotnie nawiązywała w swoich pismach z Karmelu<sup>73</sup>. Rozważała i dzieliła się myślami, które usłyszała w czasie tych dni<sup>74</sup>. Formę rekolekcji nadała także

70 L 139 – Do pani Angles (wersja oryginalna – L 138).

71 Zob. L 146, 150, 157, 169, 185, 195, 209, 222, 226, 251, 266.

72 Zob. Dzk 18–133.

73 Zob. L 96, 100, 146, 150–152, 191, 213–214, 218, 221, 233, 241, 246–247, 265, 275, 308 (nazwane „wielką podróż”), 309 (nazwane „nowicjat niebieski”); P 67 (wiersz jeszcze z czasu sprzed wstąpienia do Karmelu, ale podejmujący tematykę rekolekcji); ZD 15 wraz przyp.: 2, 12, 14, 20, 22, 23; ZD 16; NW 28; OR 1.

74 Zob. L 114, przyp. 2; L 165, przyp. 2; L 166, przyp. 8; L 180, przyp. 2 (w L 166 i 180 s. Elżbieta odniosła się do rekolekcji o. Vallée z 1900 roku. Nie uczestniczyła w nich, gdyż jeszcze nie wstąpiła do Karmelu. Możliwe, że o. Vallée nawiązywał do nich podczas innych przemówień lub karmelitanki miały dostęp do tekstów przygotowanych przez rekolekcjonistę); L 201, przyp. 7; L 293, przyp. 3; PCM 2, przyp. 3.



swoim notatkom, będącym odzwierciedleniem jej osobistych, ostatnich rekolekcji (trwały one od 15 do 31 sierpnia 1906 roku). Otrzymały one nazwę Ostatnie rekolekcje.

Dla Elżbiety od Trójcy Świętej rekolekcje to zawsze „dar Boży”. Te, o których pisała do pani Angles w Liście 139, scharakteryzowała w kolejnym do niej piśmie: „miałyśmy bardzo piękne, głębokie i boskie rekolekcje”<sup>75</sup>. Dar ten umożliwiał jej być „ukrytą z Chrystusem w Bogu”<sup>76</sup>.

Ponownie o „darze Bożym” w znaczeniu przedmiotowym Elżbieta napisała do swojej przyjaciółki Franciszki de Sourdon<sup>77</sup>:

Och, Malinko, jakże jesteśmy bogate w dary Boże (*des dons de Dieu*), my przeznaczone do Bożej adopcji i w konsekwencji na dziedziczki Jego dziedzictwa chwały! „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata, abyśmy byli świętymi przed Jego oczyma w miłości”<sup>78</sup>.

Kontekst dalszy tej wypowiedzi to śmierć babci od Franciszki. Elżbieta podprowadza swoją przyjaciółkę pod tajemnicę życia wiecznego przy Ojcu. Kontekst bliższy to kwestia usprawiedliwienia, jakie Bóg w osobie Jezusa Chrystusa podarował człowiekowi. Zagadnienie to opisała za pomocą myśli Apostoła Pawła. Usprawiedliwienie jest ofiarowane człowiekowi za darmo, w wierze, we krwi Jezusa (por. Rz 3, 24–25)<sup>79</sup>. Elżbieta prowadząc tę katechezę podkreśliła, że człowiek stał się dziedzicem chwały Bożej (por. Ef 1, 5. 14. 18) oraz, że został do niej zaproszony jeszcze przed założeniem świata (por. Ef 1, 4–5). Wszystko to dokonuje się

<sup>75</sup> L 146 – Do pani Angles.

<sup>76</sup> L 233 – Do księdza Chevignard[a].

<sup>77</sup> Franciszka de Sourdon – ur. 25 czerwca 1887 roku była drugą i zarazem najmłodszą córką hrabiny Małgorzaty de Sourdon, wiernej przyjaciółki Marii Catez – matki Elżbiety. W dzieciństwie i w latach młodości odznaczała się trudnym charakterem (nadpobudliwość). Obdarzona przez Elżbietę przyjaźnią, w ciągu ośmiu lat otrzymała od niej 26 listów. Elżbieta, która była o siedem lat starsza, nadała tej przyjaźni koloryt macierzyński. Gdy wstąpiła do Karmelu nazywała siebie „mateľką” Franciszki (np.: L 99; 129). Często też, ze względu na podobieństwo słów w języku francuskim, z czułością przekształcała jej imię Franciszka (Françoise) na „Malinka” (Framboise), czego przykładem jest cytowany list (zob. także np.: L 272; 312). Elżbieta przez wszystkie lata ich znajomości miała na Franciszkę bardzo dobry wpływ.

<sup>78</sup> L 240 – Do Franciszki de Sourdon (wersja oryginalna – L 238).

<sup>79</sup> Por. L 240.

w miłości. W przestrzeni teologicznej tej wypowiedzi bogactwo „darów Bożych” może być interpretowane jako życie wieczne przy Bogu lub (synonimiczne) jako udział w Jego chwale.

Elżbieta od Trójcy Świętej poprzedziła cytowaną wypowiedź stwierdzeniem, że „Ten, który ma nas sądzić, mieszka w nas, aby nas cały czas wybawiać z naszych nędz i żeby nam je przebaczać”<sup>80</sup>. Na podstawie tego listu nie jesteśmy w stanie bezpośrednio tego orzec, ale nie jest wykluczone, że mniszka pragnęła swojej przyjaciółce przekazać, iż „darem Bożym” jest również miłosierdzie Boże, przebaczące ludzkie nieprawości.

## Ku syntezie

Dokonałiśmy systematyzacji oraz przeprowadziliśmy studium teologicznego znaczenia wyrażenia „dar Boży” w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej. Ośmiokrotne nawiązanie do jego osobowego rozumienia i dwukrotne do interpretacji przedmiotowej wskazuje, że wyrażenie „dar Boży” było chętnie używanym przez mniszkę sformułowaniem. W pewnej mierze odsłania jej „duchowość daru” lub precyzyjniej duchowość bycia obdarowaną, gdyż to, co człowiek mówi (pisze) do innych w znacznej mierze mówi też o nim samym.

Jednym z aspektów duchowości mistyczki z Dijon jest jej relacja z Jezusem jako darem Ojca dla niej, dla każdego człowieka i dla całej ludzkości. Obdarowana, uczyła się jak najlepiej trwać przy tym darze (wzór do tej postawy czerpała od Maryi) i równocześnie uwrażliwiała innych na ten dar. W Liście 166 napisała, że „język Słowa jest waniem daru”. Nie znamy źródła tej wypowiedzi<sup>81</sup>, ale nieco ją parafrazując, możemy scharakteryzować postawę mistyczki: „język miłości umożliwia wanie daru”. Wszystkie teksty odnoszące się do osobowego rozumienia „daru Bożego” są odzwierciedleniem jej miłości do Trójjedynego Boga. To w samym wnętrzu Trójcy Elżbieta odnajdywała dar wspaniały<sup>82</sup>.

„Dar Boży” w rozumieniu przedmiotowym uwidacznia wrażliwość Elżbiety od Trójcy Świętej na to, co wokół niej się działo i w czym

---

80 L 240. W wersji polskiej zdanie to zostało zakończone pytajnikiem. Tymczasem wersja oryginalna (L 238) nie posiada tego znaku.

81 Elżbieta zapisała ją w cudzysłowie – zob. tekst w wersji oryginalnej: L 165.

82 Por. P 99.

uczestniczyła. To, w jaki sposób przyjmowała dary (rozumiane w znaczeniu szerokim) przypomina prawdę o tym, że Bóg chce obdarowywać nimi człowieka, ale potrzebuje jego gotowości do ich przyjęcia (zob. mot- to tegoż opracowania).

Gotowość serca, jego czystość i oczekiwanie pozwalają na spotkanie z Bogiem i przyjęcie Jego darów. U karmelitanki z Dijon gotowość tę możemy rozumieć także jako wrażliwość serca. Była ona z pewnością łaską, jaką otrzymała od Boga, ale też i jej świadomą odpowiedzią na to obdarowanie. Patrząc całościowo na jej życie wyraźnie dostrzegalny jest u niej proces uspokojenia wewnętrznego. Z dziecka wręcz nadpobudliwego stała się osobą noszącą w swoim sercu pokój i skupienie. Między innymi ta postawa pozwalała jej na tak doskonałe przyjęcie Jezusa jako osobowego daru i darów rozumianych przedmiotowo. Jej wewnętrzne skupienie („muszę się tylko trochę skupić, by Go [Boga] odnaleźć w sobie”<sup>83</sup>) wyostrzało wrażliwość jej serca na każdy Boży dar.

Częstotliwość i kontekst zastosowania wyrażenia „dar Boży” w pismach Elżbiety od Trójcy Świętej pozwala dostrzec w ich autorce osobę obdarowaną, w pełni świadomą otrzymywanych darów, ale nie traktującą siebie jako kogoś wyjątkowego i uprzywilejowanego wobec hojności Boga. W swoim doświadczeniu duchowych mistyczka widziała każdego człowieka jako osobę zdolną do przyjęcia „daru Bożego”, stąd jej różnorodność adresatów pism, w jakich zamieszczała to sformułowanie.

W swoich pismach uwidoczniła także potrzebę czujności, zatrzymywania się pośród codziennych spraw, otwarcia się na Boga (to jeden z kluczowych aspektów duchowości karmelitańskiej) i ofiarowaniu Jemu czasu (np. przez modlitwę, trwanie na adoracji), by móc przyjąć Jego dary i obficie z nich korzystać. I to, co jest charakterystyczne w duchowości Elżbiety z Dijon – obdarowanie prowadzi do wielbienia Boga.

## Bibliografia

Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes, édition critique* C. De Meester, Les Éditions du Cerf, Paris 2017. Wydanie polskie: Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie*, t. 1: *Listy młodzieńcze*; t. 2: *Listy z Karmelu*; t. 3:

---


83 L 170 – Do księdza kanonika Angles[’go].


- Pisma pomniejsze, tłum. i oprac. J. E. Bielecki, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006.
- Adamska J. I., Bł. Elżbieta i charyzmat Karmelu, w: *Tajemnica podwójnej otchłani. Rzecz o błogosławionej Elżbiecie od Trójcy Świętej*, red. J. I. Adamska, E. Ryniewicz, Flos Carmeli, Poznań 2006, s. 167–230.
- Adamska J. I., Relacja Maryi do Trójcy Świętej w duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000) nr 3, s. 304–323.
- Balthasar H. U. von, Duchowość Elżbiety z Dijon, w: J. I. Adamska, H. U. von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – duchowość*, przekł. J. I. Adamska, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 185–264.
- Beasley-Murray G. R., *John*, Word Books, Publisher, Dallas 1999 (Word Biblical Commentary, 36).
- Borrell A., Elisabetta della Trinità e la Bibbia, „*Rivista di Vita Spirituale*” 67 (2013) nr 4/5, s. 437–469.
- Büchsel F., *σωπεά*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, hrsg. von G. Kittel, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1935, s. 169.
- Conzelmann H., *χάρισμα*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 9, hrsg. von G. Friedrich, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, s. 393–397.
- Germana od Jezusa, *Wspomnienia. Siostra Elżbieta od Trójcy Świętej. Karmelitanka bosa (1880–1906)*, przekł. A. Gmurowski, Wydawnictwo Ojców Dominikanów, Lwów 1932.
- Gogola J. W., *Nadmiar miłości. Duchowość św. Elżbiety od Trójcy Świętej*, Karmelitański Instytut Duchowości – Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2021.
- Golay D.-M., *Elżbieta i misja kapłańska*, w: *Ku Bogu obecnemu w duszy. Bł. Elżbieta od Trójcy Świętej*, red. S. Niziński, Flos Carmeli, Poznań 2007, s. 119–131 (Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich, 7).
- Hadryś J., Obecność Matki Najświętszej w doświadczeniu duchowym karmelitanek bosych – Teresy z Lisieux, Elżbiety z Dijon i Teresy z Los Andes, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2 (2007), s. 81–98.
- Heidland H. W., *ὀψώνιον*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5, hrsg. von G. Friedrich, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1950, s. 591–592.

- Kraj K. W., *Laudem gloriae—życie codzienne jako liturgia*, w: *Uwielbienie chwały. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej*, 5–8 maja 2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 155–181 (Karmel Żywy, 6).
- Kunka V., *Jezus jako dar Boga dla świata w czwartej Ewangelii*, red. J. Łach, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 198–267 (Studia z Bibliistyki, 5).
- Macca V., *Alla Trinità per Maria*, „Fiamma Viva” 21 (1980), s. 191–226.
- Pindel R., *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2003.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995 (Prymasowska Seria Biblijna, 3).
- Rémy J., *Guite. La sorella di Elisabetta della Trinità*, trad. dal francese di L. Ceccon Terranova, Mimep-Docete—Padri Carmelitani, Milano 2004.
- Rusbrock *l’admirable* (Œuvres choisies), trad. E. Hello, Librairie Academique Didier, Paris 1902.
- Schneider G., *Apostelgeschichte*, cz. 1 (1, 1–8, 40), Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe).
- Słomka J., *Metodologia teologii duchowości*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017) z. 1, s. 129–142.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2020 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 6).
- Święty Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Święty Jan od Krzyża, Dzieła*, przekł. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 521–714.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy. Rękopisy autobiograficzne „A”, „B”, „C”. Rady i wspomnienia. Ostatnie rozmowy. Wybór listów, poezji, modlitw*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1996.
- Tokarski W. P., *Charyzmaty. Studium biblijno-teologiczne*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2003.
- Wilk J., *Adoracja latria na podstawie pism Elżbiety Catez—św. Elżbiety od*


- Trójcy Świętej, „Studia Gdańskie” 47 (2020), s. 93–109.
- Wilk J., Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 81).
- Wilk J., *The Metaphor of the Interior Cell for Jesus in Writings of Elizabeth Catez—St Elizabeth of the Trinity*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020) nr 1, s. 177–194.
- Wilk J., Percepcja kapłaństwa przez świętą Elżbietę od Trójcy Świętej na podstawie jej listów do ks. Andrzeja Chevignarda, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 39 (2019) nr 1, s. 63–88.
- Wilk J., *The Thought of Blessed John van Ruusbroec in the Writings of St Elizabeth of the Trinity*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30 (2022) nr 1, s. 139–158.
- Wilk J., Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej, „Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018), s. 215–231.
- Zyzak W., Znaczenie błogosławionej Elżbiety od Trójcy Świętej dla duchowości laikatu, „Itinera Spiritualia” 2 (2009), s. 215–227.

## Andrzej Derdziuk OFM<sup>Cap</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-4678-726X>  
andrzej.derdziuk@kul.pl

 <https://ror.org/04qyefj88>  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Kult błogosławionej Anieli Salawy na lubelskiej Poczekajce

 <https://doi.org/10.15633/ps.28306>

Andrzej Derdziuk OFM<sup>Cap</sup> – ur. 1962, członek Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Wyświęcony na prezbitera w 1987 roku przez Jana Pawła II w Lublinie. Profesor zwyczajny, doktor habilitowany nauk teologicznych; kierownik Katedry Bioetyki Teologicznej w Sekcji Teologii Moralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w historii teologii moralnej, spowiednictwie oraz teologii życia konsekrowanego. Jest autorem i redaktorem 53 książek i ponad 400 artykułów. Prowadził serie rekolekcji w kraju i zagranicą. Jest opiekunem Grupy Modlitwy Ojca Pio, Odnowy w Duchu Świętym IHS oraz Duszpasterstwa Absolwentów.

---

**Article history** • Received: 9 May 2023 • Accepted: 25 Oct 2023 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

*Cult of the blessed Aniela Salawa at Poczekajka District in Lublin*

Cult of the Blessed Aniela Salawa in Lublin dates back to the early 1990s and began after her beatification. The veneration of the Blessed of Siepraw in the community of the Capuchin friary and parish, located in the district of the city of Lublin named Poczekajka, is expressed in the form of the images and a stained glass window of the Blessed Servant. One can also notice the development of the veneration of her relics, which are placed in the chapel of the Secular Franciscan Order and peregrinate across parishioners' houses. Among other forms of spiritual bond with Blessed Aniela one can mention organized pilgrimages and retreats dedicated to her. Different pastoral groups, active in the parish, especially the Secular Franciscan Order and the Padre Pio Prayer Group, are also involved in spreading the devotion.

**Keywords:** Aniela Salawa, Poczekajka, cult of saints, relics

---

## Abstrakt

*Kult błogosławionej Anieli Salawy na lubelskiej Poczekajce*

Kult błogosławionej Anieli Salawy w Lublinie sięga początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia i rozpoczął się po jej beatyfikacji. Cześć oddawana Błogosławionej z Sieprawia we wspólnocie klasztoru i parafii kapucynów w lubelskiej dzielnicy Poczekajka wyraża się w postaci istniejących tam obrazów i witraża błogosławionej służącej. Rozwija się też kult relikwii, które umieszone w kaplicy Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, peregrynują po domach parafian. Inną formą duchowej więzi z błogosławioną Anielą są organizowane pielgrzymki i dni skupienia poświęcone jej postaci. W sferze kultu są zaangażowane grupy duszpasterskie działające w parafii, szczególnie Franciszkański Zakon Świeckich i Grupa Modlitwy Ojca Pio.

**Słowa kluczowe:** Aniela Salawa, Poczekajka, kult świętych, relikwie

---



Aniela Salawa została ogłoszona błogosławioną w sierpniu 1991 roku w Krakowie przez św. Jana Pawła II. Ciągłe jest jednak mało znana i niedoceniana. Może to wynikać z jej specyficznego powołania, które jest pasyjne i skoncentrowane na naśladowaniu Chrystusa ubogiego, odrzuconego i ukrzyżowanego. Droga świętości Salawy jest wymagająca i naznaczona wieloma bolesnymi doświadczeniami, ale jej nadprzyrodzone doświadczenia i zapał w miłości czynią ją wielką mistyczką, która w swoim ciele uzupełniała udręki Odkupiciela dla ratowania świata. Zapiski poczynione przez Anielę podczas spotkań z Jezusem ujawniają jej przeogromną miłość i pokorę, które czerpią swą żywotność z czystego źródła Bożego Serca Jezusa. Cierpienia Jezusa opuszczonego, które stały się dostępne światu przez mistyczne objawienia Gesù *Abbandonato* słuźebnicy Bożej Chiary Lubich<sup>1</sup> i przeżycia ciemnej nocy opisanej przez świętą Matkę Teresę z Kalkuty<sup>2</sup>, były dobrze znane krakowskiej Mistyczce z Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, która w swym życiu doświadczała zjednoczenia z udręką Jezusa opuszczonego w Męce przez Ojca i zapomnianego przez ludzi.

W stulecie śmierci wielkiej polskiej świętej warto przypomnieć jej postać, która zasługuje na większe poznanie i rozpropagowanie jej kultu.

Czasami niektórzy jakby przypadkiem dowiadują się o jej pokornej drodze naśladowania Jezusa i, zachwycając się jej przykładem, dzielą się odkryciem duchowego skarbu. Warto w tym widzieć prostotę Bożego działania, który przez pokorne znaki apeluje do serc swoich wiernych słuź, by zbliźali się do tronu łaski. Okazuje się, że na lubelskiej Poczekajce, czyli kościele i klasztorze kapucynów kult błogosławionej Anieli ma już swoje dawne korzenie, które warto przypomnieć i przez to uzmysłowić sobie, że w ten sposób z pewnością Bóg czegoś chce od tego środowiska, do którego puka przez posługę pokornej słuźącej wyniesionej do chwały ołtarzy.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja kultu błogosławionej Anieli w lubelskiej parafii kapucynów. Rozpoznawalność jej osoby w Lublinie wskazuje na aktualność przesłania tej polskiej mistyczki.

1 Por. C. Lubich, *Jezus opuszczony*, red. H. Blaumeisner, tłum. H. Bzikot, Warszawa 2017, s. 11–12.

2 Por. B. Kolodziejchuk, *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”, tłum. M. Romanek, Kraków 2008, s. 13–14.

W rozważaniu chodzi o zbadanie, na ile postać Błogosławionej z Krakowa może inspirować wiernych do wzrastania w wierze. W tekście zostaną podjęte kwestie historii parafii na Poczekajce oraz rozwoju kultu błogosławionej służącej w tym środowisku. Zostaną omówione wizerunki błogosławionej Anieli istniejące w kościele kapucynów, formy propagowania jej postaci przez konferencje i dni skupienia oraz kult relikwii błogosławionej Sieprawianki. W tekście zaprezentowano rysy duchowości Błogosławionej.

## 1. Początki i rozwój parafii kapucynów na Poczekajce

Osiedlenie się kapucynów w podlubelskiej wsi Konstantynówka wiąże się z planami wybudowania tam przed II wojną światową kolegium dla braci z Europy Środkowo-Wschodniej, którzy mieli podjąć studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim<sup>3</sup>. Bracia z Holandii, posługujący wówczas w Komisariacie Warszawskim Kapucynów, w 1930 roku nabyli kilkuhektarową działkę zlokalizowaną przy drodze z Lublina do Kraśnika, w pobliżu stacji kolei wąskotorowej. Część działki zakupiono od okolicznych gospodarzy, część zaś otrzymano w ramach rekompensaty za zabrane kapucynom przez władze carskie ogród przy klasztorze w śródmieściu Lublina.

Na początku lat trzydziestych powstały plany zbudowania obszernego klasztoru, które jednak nie zostały zrealizowane z powodu wybuchu wojny<sup>4</sup>. W obiekcie przewidziano pokoje mieszkalne, sale wykładowe oraz piekarnię i zabudowania gospodarcze. Od 1937 roku na Poczekajce funkcjonowało gospodarstwo rolne. Bracia uprawiali pole i traktowali wyjazd na działkę jako rekreację. Po wojnie inicjatywa budowy klasztoru upadła i kapucyni chcieli sprzedać ziemię. Jednak okoliczni mieszkańcy zadeklarowali gotowość postawienia kaplicy i zorganizowali komitet jej budowy. Po uzyskaniu zgody władz zakonnych przystąpiono do

3 Por. T. Kropidłowski, *Z dziejów parafii Niepokalanego Serca Maryi w Lublinie. Powstanie i terytorium*, „Roczniki Teologiczne” 66 (2019) z. 4, s. 127–132.

4 Por. A. Derdziuk, *Seminarium Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie na Poczekajce*, w: *Wkręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. R. Prejs, Warszawa 1999, s. 82–83.

wznoszenia kaplicy<sup>5</sup>. Uroczystego poświęcenia nowego obiektu sakralnego dokonał dnia 30 maja 1948 roku ówczesny biskup lubelski ks. Stefan Wyszyński. Biskup Piotr Kałwa dnia 28 lutego 1950 roku ustanowił przy kaplicy parafię powierzoną braciom kapucynom<sup>6</sup>.

Od roku 1958 rozpoczęto budowę pierwszych bloków w ramach nowego osiedla Lubelskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Spowodowało to bardzo szybki przyrost liczby mieszkańców, którzy znaleźli się na terenie parafii kapucyńskiej. Bracia podejmowali liczne inicjatywy duszpasterskie, które przyciągały tysiące ludzi i czyniły tę placówkę żywotną częścią Kościoła w Lublinie. W tymczasowej kaplicy rozbudowywanej pod osłoną nocy, bo władze komunistyczne nie zgadzały się na jej powiększenie, w każdą niedzielę odprawiano trzynaście Mszy Świętych, na których gromadziło się kilkadziesiąt tysięcy ludzi<sup>7</sup>. Większość z nich uczestniczyła w Eucharystii na dworze, gdyż w świątyni nie wystarczało dla nich miejsca. Do dyspozycji wiernych była też kaplica chrzcielna urządzona w podziemiach budynku. Parafia liczyła wówczas ponad czterdzieści tysięcy mieszkańców.

Po dwudziestu latach starań o uzyskanie pozwolenia na budowę nowego kościoła komunistyczne władze miasta zgodziły się na wzniesienie świątyni dla rozrastającej się wielkomiejskiej parafii. Pierwsze pozwolenie zostało wydane 23 października 1976 roku i obejmowało zgodę na rozbudowę dotychczasowego kościoła<sup>8</sup>. Zezwolenie na rozpoczęcie budowy po zatwierdzeniu planów budynku zostało udzielone w Wielką Sobotę 7 kwietnia 1979 roku<sup>9</sup>. Poświęcenia placu pod budowę dokonał 13 maja 1979 roku biskup lubelski, ks. Bolesław Pylak, a 7 lipca tegoż roku zaczęto pierwsze prace budowlane<sup>10</sup>. Uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego zostało dokonane 25 maja 1980 roku przez biskupa Bolesława Pylaka i prowincjała Pacyfika Antoniego Dydyca OFMCap. Kamień węgielny kościoła na Poczekajce pochodzi z bazyliki św. Franciszka

5 Por. C. Złotkowski, *Poczekajka. Zapiski i wspomnienia zakrystiana*, Lublin 2004, s. 8–9.

6 Por. *Kronika parafii Niepokalanego Serca Maryi Lublin–Konstantynów*, Archiwum klasztoru w Lublinie II, s. 1–3.

7 Por. C. Złotkowski, *Poczekajka. Zapiski i wspomnienia zakrystiana*, s. 21.

8 Por. *Kronika I I 1977–7 VIII 1985*, zapis pod datą 30 I 1977, Archiwum klasztoru w Lublinie II.

9 Por. *Kronika I I 1977–7 VIII 1985*, zapis pod datą 14 IV 1979.

10 Por. *Kronika I I 1977–7 VIII 1985*, zapis pod datą 15 V 1979.

w Asyżu i został poświęcony przez papieża Jana Pawła II podczas jego wizyty w Warszawie w dniu 2 czerwca 1979 roku<sup>11</sup>.

Po raz pierwszy odprawiono Mszę Świętą w nowo wybudowanym kościele na Boże Narodzenie 1984 roku. Uroczystą Eucharystię inaugurującą celebrowanie liturgii w powstałej świątyni odprawił biskup Bolesław Pylak w dniu 7 grudnia 1985 roku. Tego dnia obchodzono uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny przeniesioną z niedzieli dnia następnego<sup>12</sup>. Mimo że wciąż trwały prace wykończeniowe, rozpoczęto regularne odprawianie Mszy Świętych. Uroczystego pobłogosławienia świątyni dokonał 18 czerwca 2000 roku biskup Mieczysław Cisło.

Kościół i klasztor, który rozpoczęto budować w 1988 roku, obecnie mieszczą siedzibę parafii, klasztoru oraz Wyższego Seminarium Duchownego Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów<sup>13</sup>. Obecny stan wspólnoty parafialnej to 14 tysięcy mieszkańców, gdyż pierwotny teren parafii został podzielony na dziewięć jednostek tworzących dekanat Lublin Zachód. W parafii funkcjonuje wiele grup duszpasterskich i rozwijają się różne formy duchowego oddziaływania na wiernych.

Od ponad sześćdziesięciu lat na Poczekajce istnieje wspólnota Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, która obecnie liczy ponad pięćdziesięciu braci i sióstr. Działają też dwie grupy Odnowy w Duchu Świętym oraz dwanaście wspólnot Drogi Neokatechumenalnej. Intensywnie rozwijają się wspólnoty Domowego Kościoła, których na terenie parafii działa 11 kręgów. Swoją działalność od ponad 20 lat prowadzi Grupa Modlitwy Ojca Pio oraz dość liczebna wspólnota Rodzina Serca Miłości Ukrzyżowanej. W kościele jest wiele relikwii różnych świętych, które są przechowywane w kaplicy adoracji Najświętszego Sakramentu. Spośród świętych i błogosławionych czczonych w poczekajkowskich wspólnotach, na uwagę zasługuje kult oddawany błogosławionej Anieli Salawie.

11 Por. Kronika 1 I 1977-7 VIII 1985, zapis pod datą 25 V 1980.

12 Por. Kronika klasztoru i parafii OO. Kapucynów Al. Kraśnicka 76 od dnia 7.08.1985 r. do dnia 5.05.1988, Archiwum Klasztoru w Lublinie II, s. 14.

13 Por. A. Derdziuk, Seminarium Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie na Poczekajce, s. 82-83.

## 2. Obrazy i podobizna na witrażu

Pierwszym przejawem kultu Anieli Salawy na Poczekajce było umieszczenie jej na obrazie Maryi Wzoru Kościoła. Przedstawia on Matkę Bożą w otoczeniu trojga świętych ukazujących trzy stany Kościoła i jednocześnie wyobrażających trzy zakony franciszkańskie. Obraz nawiązuje do określenia Maryi przez Franciszka z Asyżu, jako Tej, która została uczyniona Kościołem<sup>14</sup>. Oryginał obrazu został wykonany przez kapucyna z Francji o. Pio Murata. Znajduje się nam przedstawienie Matki Bożej w otoczeniu trojga świętych franciszkańskich, to jest świętego Franciszka z Asyżu, świętej Klary z Asyżu oraz świętego Ludwika IX króla Francji – patrona III Zakonu Franciszkańskiego. Reprodukcję tego wizerunku w postaci małego obrazka przywiózł br. Juliusz Pyrek z Paryża.

Na podstawie tego obrazka, z inicjatywy braci z Poczekajki, zamiast świętego Ludwika została przedstawiona błogosławiona Aniela Salawa jako patronka Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce. Malowidło zostało wykonane w roku 1996 przez lubelskiego malarza Mariana Oleszczuka na zamówienie braci kapucynów z Poczekajki<sup>15</sup>. Obraz wisiał na korytarzu obok pokoju rektora na trzecim piętrze. Po zajęciu tego miejsca na infirmerię obraz został umieszczony na tym samym piętrze w innej części korytarza w ramach pomieszczeń seminaryjnych. Postać Anieli w dostosowaniu do podobizn świętych Klary i Franciszka jest przedstawiona w długiej granatowej sukni z krzyżem na szyi i trzymająca w prawej dłoni lilię czystości. W lewej ręce Aniela trzyma różaniec, który wyraża jej umiłowanie modlitwy.

Malowany na płótnie portret Anieli Salawy znajduje się w też w sali Franciszkańskiego Zakonu Świeckich. Wisi on tam wraz z innymi portretami świętych związanych z Trzema Zakonami Franciszkańskimi oraz szczególnych patronów tego miejsca i wspólnoty lubelskich tercjarzy. Obraz Anieli został namalowany w roku 2003 przez Hannę Sawicką, malarzkę z Lublina, która wykonała wiele obrazów do kościoła i klasztoru kapucynów na Poczekajce. Portret przedstawia Salawę w kolorowej sukni z pięknym szalem na ramionach. Podobizna umieszczona w sali

<sup>14</sup> Por. Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie Błogosławionej Maryi Dziewicy*, tłum. K. Ambrożkiewicz, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, s. 215.

<sup>15</sup> Por. Adnotacja na obrazie.

tercjarskiej jest kopią typowych przedstawień tej Błogosławionej, która żyjąc ubogo i skromnie, dbała jednak o elegancki wygląd i godny strój. Biografowie potwierdzają bowiem jej wyczucie stylu i umiejętność aranżowania prostego sposobu ubierania się, który podkreślał jej przekonanie o posiadaniu godności dziecka Bożego<sup>16</sup>. U dołu obrazu jest umieszczona tabliczka z krótkim życiorysem przedstawionej postaci. Autorem innych obrazów w sali Franciszkańskiego Zakonu Świeckich jest Juliusz Wierzbicki, członek lubelskiej wspólnoty tercjarskiej.

Inną formą kultu błogosławionej służącej z Krakowa w kościele na Poczekajce jest umieszczenie jej podobizny w witrażu po prawej stronie nawy głównej. Witraże zostały projektowane przez Władysława Wiktora Ostrzołka z Katowic, a wykonane przez Artystyczną Pracownię Witraży Michała Kośmickiego z Poznania. Prace były realizowane w czterech etapach. W pierwszym etapie, w roku 1996, wykonano witraż po lewej stronie, a rok później został wykonany witraż po prawej stronie świątyni, natomiast w 1998 roku umieszczono w kościele witraż środkowy nad prezbiterium. Witraż w kaplicy świętego Franciszka został ukończony w roku 2000<sup>17</sup>. Witraże zrealizowano za czasów posługi proboszczowskiej Henryka Cieniucha OFM Cap. Pomysłodawcą umieszczenia konkretnych postaci spośród świętych franciszkańskich i kapucyńskich był pewien brat kapucyn ze wspólnoty klasztornej na Poczekajce.

Postać Anieli została usytuowana wśród polskich świętych franciszkańskich. W witrażu po prawej stronie nawy zostali uwiecznieni: święty Antoni z Padwy, święty Bonawentura z Bagnoreggio, święta Klara z Asyżu, święta Elżbieta z Turynii, święty Jan z Dukli, święty Brat Albert Chmielowski oraz święty Maksymilian Maria Kolbe. Wizerunek Anieli został umieszczony po lewej stronie całego witrażu u góry. Przedstawia on młodą kobietę w jasnej sukni sięgającej nieco poza kolana i trzymającą w dłoniach różaniec. Pewnie niewiele rozpoznaje w tym wizerunku świętą służącą, ale ona od dwudziestu pięciu lat spogląda na modlących się w poczekajkowskim kościele i wyprasza łaski z nieba.

Poszczególne postaci z witraży na Poczekajce zostały przedstawiane w artykule w parafialnej gazecie „Zwiastun”. Autorka tekstu Marzena

16 Por. J. Stabińska, *Z nadmiaru miłości. Życie wewnętrzne Anieli Salawy*, Warszawa 1987, s. 45.

17 Por. M. Krupa, *Witraże*, cz. 1, „Zwiastun” 4 (2008) nr 36, s. 10.

Krupa napisała, że Aniela urodziła się w ubogiej rodzinie i zaznała biedy oraz poczucia poniżenia i upokorzenia. Jej rodzina z Sieprawia była bardzo pobożna i ukształtowała w niej postawę zawierzenia Bogu i ducha modlitwy<sup>18</sup>. Specjalnym rysem tej prostej Dziewczyny było zamiłowanie do lektury duchowej, dzięki której pogłębiała swoją wiarę i odkrywała tajemne drogi Bożego prowadzenia. Było to dość niezwykle, że jako prosta służąca zagłębiała się w mistyczne rozważania, do których potem sam Bóg ją wprowadził i udzielił łaski bliskiej relacji z Jezusem Ukrzyżowanym.

W tekście opublikowanym w „Zwiastunie” podkreślono też złożenie przez nią dozgonnego ślubu czystości, któremu pozostała wierna i konsekwentnie odmawiała zgody na zamążpójście, mimo że pojawiali się kandydaci do jej poślubienia. Autorka zapisała, że Salawa „kilkakrotnie była zmuszona do rezygnacji z pracy z powodu zagrożenia czystości”<sup>19</sup>. W swoim życiu duchowym Aniela od 1903 roku karmiła się codzienną Komunią Świętą, którą traktowała jako niezwykle głębokie spotkanie z Jezusem. Kiedy w 1912 roku wstąpiła do Trzeciego Zakonu Świętego Franciszka, jeszcze bardziej włączyła się w życie Kościoła, troszcząc się o wystrój świątyń w Krakowie i promieniowała duchem franciszkańskiego ubóstwa. Jej praktyczne podejście do życia wyrażało się w trosce o rannych jeńców wojennych i organizowaniu społeczności krakowskich służących, których celem było udzielanie sobie wzajemnie pomocy w sprawach duchowych i materialnych.

Na uwagę zasługują jej przeżycia mistyczne, w których doświadczała wizji Jezusa Ukrzyżowanego proszącego ją o współcierpienie w ramach wynagrodzenia za grzechy świata. Długie modlitwy, cierpliwe znoszenie cierpień fizycznych i upokorzeń duchowych stały się dla Salawy drogą do umierania dla siebie, by żyć dla Boga. Po 41 latach ziemskiej pielgrzymki umarła 12 marca 1922 roku w szpitaliku Stowarzyszenia świętej Zyty w Krakowie. Jej grób na cmentarzu Rakowickim szybko stał się miejscem pielgrzymek studentów i ludzi ubogich, którzy przez jej wstawiennictwo skutecznie wypraszały łaski u Boga. Po II wojnie światowej ciało Anieli zostało przeniesione do kaplicy Męki Pańskiej w bazylice

18 Por. M. Krupa, *Witraże*, cz. 8, „Zwiastun” 5 (2009) nr 43, s. 11.

19 M. Krupa, *Witraże*, cz. 8, „Zwiastun” 5 (2009) nr 43, s. 11.

franciszkanów, gdzie do dziś odbiera kult i cieszy się znaczną popularnością wśród nawiedzających ją pielgrzymów. Jej dziennik duchowy jest świadectwem głębokich przeżyć mistycznych i potwierdzeniem jej heroicznej miłości ofiarnej<sup>20</sup>.

### 3. Konferencje ascetyczne i dni skupienia

Wspólnota lokalna Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce każdego roku organizuje wyjazdowe rekolekcje w okresie wakacyjnym. W dniach od 16 do 22 sierpnia 2020 roku wspólnota Franciszkańskiego Zakonu Świeckich udała się do Rabki do domu rekolekcyjnego diecezji kieleckiej Betania. W programie rekolekcji znalazły się wizyty w pobliskich sanktuariach. Jednym z nich było miejsce kultu błogosławionej Anieli Salawy w Sieprawiu, będącym rodzinną miejscowością Patronki Trzeciego Zakonu w Polsce. Innym sanktuarium odwiedzionym przez tercjarzy z Poczekajki były Łagiewniki<sup>21</sup>.

Jednym z wydarzeń, które zainspirowały głębsze zainteresowanie postacią błogosławionej służącej z Krakowa była inicjatywa lubelskiej wspólnoty Świeckiego Instytutu Życia Konsekwowanego „Spigolatrice della Chiesa”, by przeprowadzić im dzień skupienia. W programie tego dnia znalazła się konferencja na temat jednej z polskich kobiet, które w świeckim życiu osiągnęły wysoką miarę świętości. Członkinie Instytutu zaproponowały to br. Andrzejowi Derdziukowi i wskazały mu postać błogosławionej Anieli Salawy. Dzień skupienia, który odbywał się w domu wspólnoty Spigolatrice na Podwalu w Lublinie miał miejsce 23 stycznia 2021 roku. W pierwszym odruchu prelegentowi wydawało się to trudnym do wykonania zadaniem związanym z dodatkową pracą, gdyż trzeba było doczytać życiorys Błogosławionej i zapoznać się zapiškami Anieli zawartymi w jej dzienniku duchowym. Lektura książki franciszkanina konwentualnego Alberta Wojtczaka OFMCap okazała się jednak fascynującą przygodą, która ukazała piękno duchowej sylwetki Salawy i głębię jej mistycznego przeżywania spotkań z Jezusem<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. A. Salawa, *Dziennik*, Warszawa 1989.

<sup>21</sup> Por. Kronika Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce od roku 2015, zapis pod datą 22 VIII 2020 roku, Archiwum Wspólnoty FZŚ w Lublinie na Poczekajce.

<sup>22</sup> Por. A. Wojtczak, *Aniela Salawa*, Kraków 2022.



Zaowocowało to u br. Andrzeja chęcią pogłębienia więzi z błogosławioną służącą i zaangażowaniem się w propagowanie znajomości jej postaci i rozwijanie kultu.

Jednym z pierwszych przejawów tego zaangażowania było ogłoszenie konferencji ascetycznej o błogosławionej Anieli podczas rekolekcji wielkopostnych w kościele rektoralnym świętego Piotra przy ul. Królewskiej w Lublinie. Nauki rekolekcyjne, na zaproszenie rektora kościoła ks. Bogusława Suszyły, były głoszone przez trzy dni, od poniedziałku do środy w dniach 29, 30 i 31 marca 2021 roku o godzinie 7.00, 15.00 i 18.00<sup>23</sup>. Tematem rozważań było ukazanie osób, które najbardziej zjednoczyły się z Chrystusem Opuszczonym. Do takich osób rekolekcionista zaliczył świętą Matkę Teresę z Kalkuty, służebnicę Bożą Chiarę Lubich oraz błogosławioną Anielę Salawę. W Wielki Poniedziałek w trakcie rekolekcji miało miejsce nabożeństwo Getsemani, podczas którego za pomocą płatków róży namaszczano pachnącymi olejkami figurę Chrystusa Ukrzyżowanego. W nabożeństwie wzięli udział członkowie Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym ze wspólnoty Najświętszego Imienia Jezus z Poczekajki<sup>24</sup>. Przedstawiciele wspólnotowej diakonii uwielbienia oraz diakonii muzycznej animowali śpiew i prowadzili rozważania podczas adoracji krzyża.

Innym przejawem kultu błogosławionej Anieli stał się dzień skupienia poczekajkowskiej Grupy Modlitwy Ojca Pio, który miał miejsce 12 marca 2022 roku w sali tercjarskiej. Tematem rozważań była prezentacja postaci błogosławionej służącej. Tytuł konferencji brzmiał: *Jak znaleźć świętość w zwykłym życiu?* W ramach konferencji ascetycznej przedstawiono życiorys błogosławionej Anieli z uwzględnieniem jej zanurzenia w codziennym życiu i zwyczajności jej postawy wobec bliźnich. Mimo wielkich doświadczeń mistycznych, pozostawała prostą i pokorną służącą, która nie wyróżniała się swoim zachowaniem. Budziła jednak wielki szacunek wśród koleżanek z kręgu służących oraz cieszyła się zaufaniem i uznaniem swych kierowników duchownych i spowiedników. W trakcie homilii podczas Mszy Świętej zwrócono

<sup>23</sup> Por. Ogłoszenia duszpasterskie, <http://swpiotr.lublin.pl/niedziela-palmowa-niedziela-meki-panskiej-28-marca-2021-r/> (20.11.2023).

<sup>24</sup> Por. Jezus ukrzyżowany – namaszczoney, <https://lublin.gosc.pl/doc/6795704..Jezus-ukrzyzowany-namaszczony> (20.11.2023).

uwagę na przyłgnięcie Anieli do Chrystusa i jej gotowości współcierpienia w duchu wynagrodzenia za grzechy obrażające dobroć Boga. Spotkanie w sali Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, gdzie przechowywane są relikwie Błogosławionej zakończyło się oddaniem czci przez ucałowanie relikwiarza. W świadectwach wypowiedzianych podczas dzielenia się wrażeniami przez uczestników spotkania wybrzmiewało przekonanie, że tak wielka święta, która może pomóc w przeżywaniu codzienności w zjednoczeniu z Chrystusem, jest tak mało znana i warto propagować jej postać.

Postać błogosławionej służącej jest przypominana i czczona podczas spotkań wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, która jest gospodarzem sali mieszczącej się pod kaplicą całodziennej adoracji. W sali tercjarzkiej są przechowywane relikwie błogosławionej Salawy. W cyklicznych nabożeństwach ma miejsce rozważanie jej życia i nawiązywanie do bogactwa jej duchowości. Obok prywatnego kultu relikwii przez ich peregrynowanie po domach, są organizowane Msze Święte w kościele parafialnym, podczas których są wystawione doczesne szczątki błogosławionej patronki tercjarzy w Polsce.

Formą kultu osoby błogosławionej Salawy był też udział przedstawicieli wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich z lubelskiej Poczekajki w XXIX Narodowej Pielgrzymce Świeckich Franciszkanów do Częstochowy w dniach 22 i 23 lipca 2022 roku. Pielgrzymka miała w swoim programie uczczenie jubileuszu 100. rocznicy śmierci błogosławionej Anieli. Mottem przeżywanego jubileuszu był słowa: *Ku świętości z bł. Anielą Salawą drogą FZŚ*. Spotkanie rozpoczęło się od uroczystego Apelu Jasnogórskiego, po którym nastąpiło czuwanie franciszkanów przed obrazem Matki Bożej. Przełożeni Franciszkańskiego Zakonu Świeckich zawierzili wszystkie wspólnoty swojej Patronce. O północy w kaplicy Cudownego Obrazu była sprawowana Msza Święta ku czci błogosławionej służącej przez ks. Marcina, neoprezbitera z Sieprawia. Uroczystej Mszy Świętej na wałach jasnogórskich „przewodniczył” minister prowincjalny Prowincji Matki Bożej Niepokalanej o. Grzegorz Bartosik OFMConv. W kazaniu o. Grzegorz starał się wyjaśnić, co to znaczy służyć. Przedstawił błogosławioną Anielę Salawę, która jako służąca osiągnęła swoją świętość i uczy nas dzisiaj, jak trzeba służyć Bogu oraz

ludziom”<sup>25</sup>. Z Lublina pojechało na to spotkanie dziesięć osób pod przewodnictwem br. Jarosława Banasiuka, asystenta miejscowej wspólnoty<sup>26</sup>.

#### 4. Kult relikwii błogosławionej Anieli na Poczekajce

Po ogłoszeniu błogosławionej Salawy patronką Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce powstała myśl, by bardziej upamiętnić ją i wzmocnić wrażenie jej duchowej obecności w prężnie rozwijającej się wspólnocie franciszkanów świeckich na Poczekajce. Pierwszym jej wyrazem było peregrynowanie relikwii błogosławionej służącej po domach członków wspólnoty franciszkańskiej przy parafii kapucyńskiej w Lublinie. Relikwie były wypożyczone od Rady Narodowej wspólnot tercjarskich w Polsce. Nawiedzenie relikwii w Lublinie znalazło odzwierciedlenie w ogłoszeniach parafialnych w niedzielę 29 września 2011 roku, w postaci następującej informacji:

Dzisiaj rozpoczyna się tygodniowa peregrynacja relikwii bł. Anieli Salawy, Patronki Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, beatyfikowanej 20 lat temu przez obecnie bł. Jana Pawła II. Relikwie Błogosławionej przechodzą od wspólnoty do wspólnoty III Zakonu w granicach regionu lubelskiego. Przez cały tydzień w ciągu dnia będą przebywały w domach i rodzinach sióstr i braci z FZŚ, wieczorem będą zwracane na czas Mszy świętej, aby każdy z wiernych miał do nich dostęp<sup>27</sup>.

Po raz kolejny relikwie błogosławionej Anieli, będące w posiadaniu rady Regionalnej Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce Wschodniej, zostały sprowadzone na Poczekajkę jesienią 2018 roku na przełomie października i listopada. Informacja o tym wydarzeniu została podana w ogłoszeniach parafialnych w niedzielę 7 października 2018 roku w następującej formie: „Jutro na wieczornej Mszy o godz. 18.00 odbędzie się przyjęcie relikwii błogosławionej Anieli Salawy,

---

<sup>25</sup> Pielgrzymka narodowa Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Jasną Górę, <http://www.fzspolska.pl/aktualnosc/aktualnosc.html> (20.11.2023).

<sup>26</sup> Por. Kronika Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce od roku 2015, zapis pod datą 22 VII 2022 roku.

<sup>27</sup> Ogłoszenia, 26 Niedziela Zwykła – 25.09.2011, <https://poczekajka.pl/2011/09/24/26-niedziela-zwykla-25092011-r-19946/> (20.11.2023).

które następnie będą peregrynować w rodzinach wspólnoty FZŚ<sup>28</sup>. Relikwiarz był zabierany do mieszkań tercjarzy i przebywał tam przez tydzień. Rodziny przyjmujące relikwie miały do dyspozycji specjalny zeszyt obejmujący wskazania dotyczące sposobu przeżywania peregrynacji. W zeszycie były zawarte modlitwy do świętej Patronki w postaci litanii, modlitw wstawienniczych oraz krótkiego życiorysu i wybranych myśli z jej osobistych zapisków.

Po tych nawiedzinach we wspólnocie powstała myśl, by zyskać odzielne relikwie Błogosławionej dla kapucyńskiej parafii na Poczekajce. Starania trwały dość długo i wyrażały się w pismach kierowanych do przełożonych klasztoru Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Krakowie. Po wcześniejszym uzgodnieniu wizyty asystent duchowy wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich z Poczekajki, Jarosław Banasiuk OFM<sup>Cap</sup>, przełożony wspólnoty franciszkanów świeckich prof. Adam Zadroga oraz była przełożona wspólnoty Bożena Grzywaczewska 9 maja 2021 roku udali się do sanktuarium Błogosławionej, mieszczącego się w kościele franciszkanów konwentualnych w Krakowie. W bocznej kaplicy bazyliki świętego Franciszka przy Placu Wszystkich Świętych znajdują się relikwie błogosławionej Anieli, w spiżowym relikwiarzu. Każdego dziewiątego dnia miesiąca odbywa się tam specjalne nabożeństwo, podczas którego są głoszone okolicznościowe kazania i zapraszani goście, którzy proszą o te relikwie i w uroczystym obrzędzie je otrzymują.

Delegacja z Poczekajki została z honorami przyjęta we franciszkańskiej bazylice i uczestniczyła we Mszy Świętej pod przewodnictwem gwardiana Piotra Cubera OFM<sup>Cap</sup>. W czasie tej Eucharystii jeden z członków krakowskiej wspólnoty franciszkanów świeckich złożył profesję wieczystą. Po niej miało miejsce nabożeństwo mające na celu oddanie chwały Bogu przez uczczenie relikwii błogosławionej Salawy. Podczas tej ceremonii goście z Lublina otrzymali tubkę z fragmentem kości Patronki Franciszkańskiego Zakonu Świeckich w Polsce. Przed udaniem się do Lublina spotkali się ze wspólnotą braci i sióstr z Krakowa

---

<sup>28</sup> Ogłoszenia, 27 Niedziela Zwykła—07.10.2018, [https://poczekajka.pl/2018/10/06/27-niedziela-zwykla-3/\(20.11.2023\)](https://poczekajka.pl/2018/10/06/27-niedziela-zwykla-3/(20.11.2023)).

i wymieniali się doświadczeniami na temat formacji franciszkanów świeckich opierające się na słowie Bożym.

Wspólnota franciszkańska z Poczekajki miała już wcześniej zakupiony relikwiarz służący do przechowywania i udostępniania wiernym doczesnych szczątków Błogosławionej. Relikwiarz ma formę krzyża w kształcie hebrajskiej litery Tau, która to litera była bardzo bliska świętemu Franciszkowi. Po usłyszeniu fragmentu Pisma Świętego z proroka Ezechiela opowiadającego na naznaczeniu wybranych przeznaczonych do ocalenia literą Tau, Franciszek przyjął tę literę za swój znak i chętnie się nią podpisywał znacząc pisma, które były przygotowywane w jego imieniu. Relikwiarz na Poczekajce jest wykonany z szarego stopu metali i mierzy 17,5 centymetrów wysokości o rozpiętości poziomych ramion wynoszącej 15 centymetrów. Litera Tau jest umieszczona na stopce. Tubka z relikwiami jest wmontowana na spojeniu ramienia poziomego z pionowym. Na awersie na ramionach relikwiarza jest wyryty napis: *Pax et Bonum*, co oznacza „Pokój i Dobro”. Na rewersie znajduje się napis: *Ora pro nobis*, co oznacza „módl się za nami”. Relikwiarz jest przechowywany w specjalnej skrzynce, zamykanej na klucz. Skrzynka jest przymocowana do ściany w kaplicy Franciszkańskiego Zakonu Świeckich pod obrazem błogosławionej Anieli. Wykonawcą skrzynki jest brat Marcin Jurek, kapucyn ze wspólnoty klasztornej na Poczekajce.

Po przywiezieniu relikwii do Lublina poszczególni członkowie wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich mieli okazję gościć je w swoich domach. Peregrynacja doczesnych szczątków Błogosławionej po mieszkaniach członków wspólnoty miała na celu wzmocnienie osobistych więzów poszczególnych tercjarzy z niebiańską Patronką. Stała się okazją do tego, by lepiej poznać sylwetkę świętej Służącej. Nawiedzeniu towarzyszył specjalny obrzęd opisany w specjalnym modlitewniku. W treści książeczki był zawarte modlitwy do Błogosławionej, litanie przez jej wstawiennictwo oraz krótka historia jej życia i kultu. Relikwie krążyły przez kilka miesięcy, stanowiąc etap indywidualnego przygotowania do ich uroczystego wprowadzenia do kościoła na Poczekajce. Podczas zabierania relikwiarza do domów jest on przenoszony w specjalnie uszytym worku z białego płótna. Informacja o przywiezieniu relikwii do Lublina została zanotowana w kronice wspólnoty franciszkańskiej pod koniec maja. Niezgodnie z chronologią wydarzeń, brzmi

ona następująco. „W miesiącu czerwcu otrzymaliśmy relikwie bł. Anieli Salawy”<sup>29</sup>. Błąd w opisie tego wydarzenia może być spowodowany brakiem wystarczającej informacji u osoby prowadzącej kronikę.

Uroczystość publicznego przyjęcia relikwii we wspólnocie w Lublinie miała miejsce 9 września 2021 roku podczas Mszy Świętej sprawowanej o godzinie 18.00 w kościele pod wezwaniem Świętego Franciszka i Niepokalanego Serca Maryi. Przed rozpoczęciem liturgii Adam Zadroga, przełożony wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, odczytał życiorys błogosławionej Salawy. Mszy Świętej przewodniczył proboszcz parafii kapucynów na Poczekajce, Mirosław Ferenc OFM<sup>Cap</sup>. Relikwie zostały wniesione w procesji i postawione na ołtarzu. W wygłoszonym okolicznościowym kazaniu br. Mirosław przedstawił postać prostej służącej wyniesionej do chwały w Kościele katolickim i wskazał na znaczenie obecności relikwii w Lublinie na Poczekajce oraz potrzebę wzmacniania misji świeckich w Kościele. W modlitwie powszechnej wzywano wstawiennictwa Błogosławionej oraz modlono się o duchowy i liczebny rozwój wspólnoty franciszkanów świeckich.

Na prośbę wspólnoty franciszkanów świeckich i w uzgodnieniu z Mirosławem Ferencem OFM<sup>Cap</sup> każdego roku 9 września, w liturgiczne wspomnienie błogosławionej Anieli, relikwie są wystawiane w kościele podczas Mszy Świętej i następuje oddanie im czci. Ponadto relikwie są wystawiane podczas spotkań formacyjnych Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce. Wspólnota spotyka się w każdą sobotę w ramach czterotygodniowego harmonogramu obejmującego Mszę Świętą, liturgię słowa, nieszpory z adoracją Najświętszego sakramentu oraz małą kapitułę z katechezą formacyjną. Bracia i siostry gromadzą się też na czwartkowe rozważania słowa Bożego. W trakcie roku formacyjnego relikwie są wypożyczane do domów tercjarzy. Koordynatorem nawiedzenia relikwii i ich kustoszem jest Bożena Grzywaczewska, była przełożona wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce.

Obok wspólnoty franciszkanów świeckich kult relikwii błogosławionej Mistyczki z Krakowa jest rozwijany w Grupie Modlitwy Ojca Pio. Ma on miejsce podczas dorocznych otwartych dni skupienia dla

---

<sup>29</sup> Kronika Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce od roku 2015, zapis pod datą 29 V 2021.

wspólnot z całego Lublina, które są organizowane na początku Adwentu i Wielkiego Postu na Poczekajce. Zdarza się też, że niektórzy członkowie Grupy Modlitwy otrzymują przywilej zabierania relikwii na domową peregrynację.

Innym wyrazem kultu relikwii błogosławionej służącej jest autokarowa pielgrzymka Grupy Modlitwy Ojca Pio z Poczekajki do bazyliki franciszkanów konwentualnych w Krakowie. Miała ona miejsce 19 czerwca 2022 roku w ramach wyjazdu na doroczne ogólnopolskie czuwanie Grup Modlitwy w sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach. Wspólnota spotkała się w kaplicy Męki Pańskiej przy ulicy Franciszkańskiej, gdzie są wystawione relikwie Błogosławionej. Po przywitaniu i prezentacji duchowej sylwetki Salawy przez Andrzeja Hejnowicza OFMConv, kustosa relikwii, uczestnicy spotkania oddali cześć doczesnym szczątkom świętej służącej przez ucałowanie. Następnie rozpoczęła się Msza Święta, której przewodniczył asystent Grupy Modlitwy z Poczekajki, Andrzej Derdziuk OFMCap. W trakcie homilii zwrócił uwagę na szczególny rys duchowości Błogosławionej, którym jest pokora i gotowość do wynagradzania za grzechy świata. Ostatnim punktem pobożnego nawiedzenia Patronki Trzeciego Zakonu było zwiedzanie bazyliki. Po przerwie wypełnionej zwiedzaniem Starego Miasta w Krakowie, pielgrzymi udali się do sanktuarium Bożego Miłosierdzia.

\* \* \*

Kult błogosławionej Anieli Salawy we wspólnocie parafialnej na Poczekajce jest wpisany w duchową rzeczywistość Kościoła w Polsce, w którym odradza się pragnienie widzialnych znaków świętości. Postać pokornej służącej w pierwszym wrażeniu, przez swoją specyficzną duchową fizjonomię i heroiczny sposób realizacji powołania do służby, nie przyciąga uwagi, gdyż jest zbyt uniżona i wymagająca. Umierając na stwardnienie rozsiane, była coraz bardziej cierpiąca i unieruchomiona<sup>30</sup>. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się jej życiu i poznaniu duchowej wielkości okazuje się fascynującą osobą, która jest bardzo praktyczną i skuteczną świętą na trudne czasy. Aniela umiała bowiem wnosić w szare życie niezwykły

---

<sup>30</sup> Por. E. Wiater, *Mocni krzyżem. Święci, na których możemy się oprzeć w chorobie i niepełnosprawności*, Kraków 2017, s. 81–95.

blask obecności Jezusa, który nie tylko zapraszał do służby i uciążliwej pokuty, ale nade wszystko dawał siłę i radość oraz realnie zapewniał chleb powszedni i warunki do codziennej egzystencji.

Droga świętości wyznaczona przez Salawę nie wydaje się atrakcyjna dla człowieka zanurzonego w kulturze konsumpcji i pogoni za przyjemnymi doznaniem, które nie dają szczęścia, ale jeszcze bardziej rozbudzają nienasycony apetyt. Jednak bliższe poznanie tej niezwyklej świętej pozwala zrozumieć piękno zwykłej służby, w której człowiek pokonując siebie, zyskuje prawdziwą radość i szczęście płynące ze świadomości, że sens życia odnajduje się wówczas, gdy siebie samego złoży się w darze motywowanemu miłością. Spośród elementów życia duchowego Anieli Salawy najbardziej aktualne jest wezwanie do wynagradzania za grzechy przez modlitwę i cierpliwe przyjmowanie utrapień życia. Pokorna służąca uczy cichej służby bliźniemu i troski o Kościół.

Prezentacja kultu polskiej Błogosławionej w konkretnym środowisku parafii i wspólnoty Franciszkańskiego Zakonu Świeckich ukazuje, jak ważne są pojedyncze inicjatywy, które stają się impulsem do szerszych działań. Tworzenie środowiska, które odkrywa ideały zrealizowane w życiu świętych, przyczynia się nie tylko do lepszego poznania i przyswajania sobie postaci danego świętego lub świętej, ale też ożywia osoby, które zainspirowane przykładem ewangelicznego świadectwa bohatera wiary, odważają się tym żyć i dzielić z innymi. W perspektywie dalszych badań z zakresu teologii duchowości warto podjąć refleksję nad wpływem błogosławionej Anieli na życie osób zaangażowanych we wspólnotach kościelnych. Można to uczynić przez zweryfikowanie w ankietach jej oddziaływania na kształtowanie postawy posłuszeństwa Kościołowi. Istotne jest też ukazanie jej mistycznej więzi z Chrystusem jako źródła inspiracji do ekspiacji za grzechy.



## Bibliografia

- Derdziuk A., *Seminarium Braci Mniejszych Kapucynów w Lublinie na Poczekajce*, w: *Wkręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, red. R. Prejs, Warszawa 1999, s. 81–98.
- Franciszek z Asyżu, *Pozdrowienie Błogosławionej Maryi Dziewicy*, tłum. K. Ambrożkiewicz, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, s. 215.
- Jezus ukrzyżowany – namaszczoney, <https://lublin.gosc.pl/doc/6795704>. Jezus-ukrzyżowany-namaszczoney (20.11.2023).
- Kolodiejchuk B., *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”, tłum. M. Romanek, Kraków 2008.
- Kronika Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Poczekajce od roku 2015*, Archiwum Wspólnoty FZŚ w Lublinie na Poczekajce.
- Kronika klasztoru i parafii oo. Kapucynów al. Kraśnicka 76 od dnia 7.08.1985 r. do dnia 5.05.1988*, Archiwum Klasztoru w Lublinie II.
- Kronika klasztoru kapucynów w Lublinie 1 I 1977 – 7 VIII 1985*, Archiwum klasztoru w Lublinie II.
- Kronika parafii Niepokalanego Serca Maryi Lublin – Konstantynów*, Archiwum klasztoru w Lublinie II.
- Kropidłowski T., *Z dziejów parafii Niepokalanego Serca Maryi w Lublinie. Powstanie i terytorium*, „Roczniki Teologiczne” 66 (2019) z. 4, s. 127–132.
- Krupa M., *Witraże*, cz. 1, „Zwiastun” 4 (2008) nr 36, s. 10.
- Krupa M., *Witraże*, cz. 8, „Zwiastun” 5 (2009) nr 43, s. 11.
- Lubich C., *Jezus opuszczony*, red. H. Blaumeisner, tłum. H. Bizkot, Warszawa 2017.
- Ogłoszenia, 26 Niedziela Zwykła – 25.09.2011, <https://poczekajka.pl/2011/09/24/26-niedziela-zwykla-25092011-r-19946/> (20.11.2023).
- Ogłoszenia, 27 Niedziela Zwykła – 07.10.2018, <https://poczekajka.pl/2018/10/06/27-niedziela-zwykla-3/> (20.11.2023).
- Ogłoszenia duszpasterskie, <http://swpiotr.lublin.pl/niedziela-palmowa-niedziela-meki-panskiej-28-marca-2021-r/> (20.11.2023).
- Pielgrzymka narodowa Franciszkańskiego Zakonu Świeckich na Jasną Górę*, <http://www.fzspolska.pl/aktualnosci/aktualnosci.html> (20.11.2023).
- Salawa A., *Dziennik*, Warszawa 1989.

Stabińska J., *Z nadmiaru miłości. Życie wewnętrzne Anieli Salawy*, Warszawa 1987.

Wiater E., *Mocni krzyżem. Święci, na których możemy się oprzeć w chorobie i niepełnosprawności*, Kraków 2017.


Wojtczak A., *Aniela Salawa*, Kraków 2022.

Złotkowski C., *Poczekajka. Zapiski i wspomnienia zakrystiana*, Lublin 2004.


**ks. Rafał Kowalski**

 <https://orcid.org/0000-0002-1062-1762>  
rafal.kowalski@pwt.wroc.pl

---

**Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu**  
 <https://ror.org/0o3jq9j58>

## **Pokolenie iGen jako słuchacze homilii, czyli jak głosić Ewangelię współczesnej młodzieży**

 <https://doi.org/10.15633/ps.28307>

Ks. Rafał Kowalski – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, dr hab. nauk teologicznych (Katolicki Uniwersytet Lubelski), kierownik Katedry Komunikacji Religijnej Instytutu Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

---

**Article history** • Received: 16 Nov 2023 • Accepted: 19 Dec 2023 • Published: 30 Sep 2024

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

## Abstract

*The iGen Generation as a homily listener, or how to preach the Gospel to contemporary youth*

Based on results of research carried out in the United States, Poland and Denmark among people considered as the so-called iGen generation, the text searches for an answer to a question about the possibility of preaching the word of God in this group of listeners. Pointing to the qualities describing the discussed generation (among others, departure from religiousness, inclusivity and psychological condition), as well as way of communication or an erosion of authority in the virtual world, the author puts forward postulates for preachers who want to preach Gospel to present-day teenagers and young adults. They concern both the content of homilies (leading to the meeting with God, before preaching moral norms), and their form (dialogical attitude, building a community and using rhetoric of empathy). The author also notices the role of pre-evangelization actions in the virtual world, but leaves this issue to be discussed in a separate elaboration.

**Keywords:** iGen Generation, homily, sermon, listener

---

## Abstrakt

*Pokolenie iGen jako słuchacze homilii, czyli jak głosić Ewangelię współczesnej młodzieży*

Autor tekstu, bazując na wynikach badań przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych, Polsce i Danii wśród osób zaliczanych do tak zwanego pokolenia iGen, poszukuje odpowiedzi na pytanie o możliwości głoszenia słowa Bożego tej grupie słuchaczy. Zwracając uwagę na cechy opisujące omawiane pokolenie (m.in. odejście od religijności, inkluzywność oraz kondycję psychiczną), a także sposób komunikacji czy erozję autorytetów w wirtualnym świecie, wyprowadza postulatory dla kaznodziejów, którzy chcą przekazywać Ewangelię współczesnym nastolatkom i młodym dorosłym. Dotyczą one zarówno treści homilii (prowadzenie do spotkania z Bogiem, przed głoszeniem norm moralnych), jak i formy (dialogiczna postawa, budowanie wspólnoty i retoryka empatii). Autor dostrzega również rolę działań preewangelizacyjnych w wirtualnym świecie, jednak pozostawia tę kwestię do osobnego opracowania.

**Słowa kluczowe:** pokolenie iGen, homilia, kazanie, słuchacz

---

Tytuł niniejszego artykułu może brzmieć jak oksymoron. Tym bardziej, kiedy spojrzymy na niego w kontekście raportów dotyczących religijności pokolenia wchodzącego w dorosłość, które w Polsce nie pozostawiają złudzeń: to najszybciej laicyzująca się grupa w Europie. Młodzi Polacy nie tylko odchodzą od wiary, ale także najmocniej demonstrują swoje rozstanie z Kościołem, czyniąc z tego faktu powód do dumy<sup>1</sup>. To właśnie ich – operując terminologią amerykańskiej psycholożki Jean M. Twenge – należy określić mianem pokolenia iGen, czyli ludzi, którzy „dorastali z telefonem komórkowym, mieli konto na Instagramie, zanim poszli do liceum i nie pamiętają czasów sprzed Internetu”<sup>2</sup>. Wprawdzie jej zdaniem do tego pokolenia należy zaliczyć osoby urodzone po 1995 roku, które weszły w okres nastoletni w 2007 roku, kiedy pojawił się pierwszy iPhone na rynku, a rozpoczęły naukę w liceum w 2010 roku, czyli w momencie prezentacji pierwszego iPada<sup>3</sup>. W kontekście niniejszych rozważań należy traktować te daty umownie, mając świadomość, że w Polsce możemy mówić o delikatnym przesunięciu czasowym, wynikającym z późniejszego rozpowszechnienia się wspomnianych urządzeń mobilnych. Jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że myśląc o tytułowym pokoleniu, mamy prawo myśleć o polskich nastolatkach i młodych dorosłych. W tym kontekście pojęcia: „słuchacz homilii” i „przedstawiciel pokolenia iGen” wydają się wykluczać. Młodzi Polacy w zdecydowanej większości nie angażują się aktywnie w słuchanie kazań wygłaszanych podczas celebracji liturgicznych. To jednak nie zwalnia Kościoła z poszukiwania sposobów dotarcia z Dobrą Nowiną właśnie do tego pokolenia. Słowa Jezusa „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15) nie zawierają odnośnika, który wskazywałby na to, iż kogokolwiek można wyłączać spośród adresatów słowa Bożego.

1 Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*. Dane za rok 2021, Warszawa 2022. Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Polski pejzaż religijny – z bliższego planu*, [www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K\\_091\\_22.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_091_22.PDF) (13.11.2023). Por. także Prof. Kosęła: *w ciągu 5 lat w pokoleniu Z dokonana się gwałtowna laicyzacja. To jest tąpnięcie*, [www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1592083%2Cprof-kose-la-w-ciagu-5-lat-w-pokoleniu-z-dokonala-sie-gwaltowna-laicyzacja](http://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1592083%2Cprof-kose-la-w-ciagu-5-lat-w-pokoleniu-z-dokonala-sie-gwaltowna-laicyzacja) (19.10.2023).

2 J. M. Twenge, *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne, mniej szczęśliwe i zupełnie nieprzygotowane do dorosłości i co to oznacza dla nas wszystkich*, Sopot 2019, s. 10.

3 J. M. Twenge, *iGen*, s. 10.

Wręcz przeciwnie – zadaniem tych posłanych do głoszenia jest poszukiwanie metod i środków docierania z ewangelicznym przesłaniem także do tych, którzy nie identyfikują się jako adresaci orędzia ewangelicznego.

Ten artykuł wpisuje się w cykl badań z zakresu homiletyki, koncentrujących się na słuchaczu, który ma być adresatem orędzia zbawczego. Dla homiletów jest oczywistym, że nie można przygotować dobrej homilii, nie wiedząc, kto będzie jej odbiorcą. Stąd postulaty o konieczności zgromadzenia jak największej ilości informacji na temat uczestników liturgii i uwzględnienia ich podczas przygotowywania jednostki przepowiadania. Efektem tego podejścia ma być poczucie każdego z obecnych w kościele, że mowa została przygotowana specjalnie dla niego. W wielu podręcznikach, z których kształcą się słudzy słowa, zaleca się rozpoczęcie posługi od rozpoznania bólu, jaki tkwi w sercach słuchaczy, aby następnie prowadzić ich ku uzdrowieniu<sup>4</sup>. Chcemy jednak przyjrzeć się specyficznemu słuchaczowi homilii, jakim są osoby z tytułowego pokolenia iGen, oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób i czy w ogóle można do tych ludzi dotrzeć dziś z Ewangelią. W tym aspekcie wkraczamy na nowy obszar na gruncie nauk teologicznych.

## 1. Z kim mamy do czynienia?

Elżbieta Rydz wychodząc z założenia, iż każde głoszenie słowa Bożego można od strony psychologicznej potraktować jako „proces przekazu istotnych treści religijnych pomiędzy nadawcą a odbiorcą”, zauważa, że „poziom przekazu i odbioru treści religijnych zależy od poziomu rozwoju psychospołecznego jednostki (m.in. rozwoju poznawczego, emocjonalnego, społecznego i moralnego), w tym, szczególnie poziomu rozwoju religijnego”<sup>5</sup>. Stąd, zanim odpowiemy na zasadnicze pytanie postawione we wstępie, niezbędne jest zwrócenie uwagi na cechy wyróżniające bohaterów niniejszego opracowania, szczególnie te, których dotychczas

---

4 J. Dees, *To heal, proclaim and teach. The essential guide to ministry in today's Catholic Church*, Notre Dame IN 2016, s. 2–13, 39–42. P. Collins, *The art of speeches and presentations*, Hoboken 2012, s. 25. R. Kowalski, *Słuchacz jako współtwórca homilii*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 1, s. 79–97.

5 E. Rydz, *Psychologiczne aspekty przepowiadania*, w: *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 56.

nie uwzględniano przy podejmowaniu tematyki przepowiadania słowa Bożego do młodzieży i młodych dorosłych.

Myślę, że warto podkreślić cechy, które wykształciły się wraz z pojawieniem się na rynku urządzeń umożliwiających ciągłe podłączenie i nieustanną ekspozycję na komunikaty elektroniczne, budujących w ten sposób tak zwaną kulturę *always-on* wraz z towarzyszącą jej presją bycia w stanie permanentnego czuwania na to, co wydarzy się w mediach społecznościowych. Nie ulega wątpliwości, główną zmianą przyniesioną przez smartfony jest nie tylko sam sposób komunikowania się ludzi między sobą, ale także wpływ na sposób pracy, nauki, odpoczynku, spędzania czasu wolnego, robienia zakupów, nawyków żywieniowych, a nawet na to, co oglądają, czytają, słuchają aż w końcu, jaki świat oglądają<sup>6</sup>. Obrazowo oddała to jedna z gazet, która po prezentacji pierwszego modelu iPhone'a przedstawiła Steva Jobsa jako nowego Mojżesza, schodzącego z góry Synaj i trzymającego w dłoniach dwa urządzenia z charakterystycznym logiem jabłka, niczym tablice z przykazaniami. Media pisały wówczas o początku nowej epoki w dziejach ludzkości, a obraz przekonywał, że smartfon przez samo pojawienie się tworzy nowe prawo, obowiązujące ludzkość<sup>7</sup>.

### 1.1. Ludzie nowej epoki

Ów publicystyczny przekaz wpisuje się w prezentację rozwoju cywilizacyjnego ludzkości, którą można podzielić na trzy główne fazy: epokę języka mówionego, epokę pisma i druku oraz epokę mediów elektronicznych<sup>8</sup>. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, można stwierdzić, że w pierwszej epoce podstawą porozumiewania się między ludźmi było słowo mówione oraz cały zespół znaków określanych jako komunikacja niewerbalna. W tym okresie szczególną rolę przypisywano osobom posiadającym odpowiednią wiedzę i/lub doświadczenie, którymi

---

6 Z. Czechowska, M. Marcela, *Jak nie zgubić dziecka w sieci? Rozwój, edukacja i bezpieczeństwo w cyfrowym świecie*, Warszawa 2021, s. 12.

7 Por. K. Marcyński, *Komunikacja religijna i media*, Kraków 2016, s. 9.

8 B. Siemieniecki, *Komunikacja a społeczeństwo*, w: *Pedagogika medialna*. Wydanie nowe, red. B. Siemieniecki, Warszawa 2021, s. 16. Por. K. Marcyński, *Komunikacja religijna i media*, s. 49.

dzieliły się z pozostałymi członkami wspólnoty. W niektórych publikacjach epoka ta określana jest mianem plemiennej. Jakkolwiek byśmy na to nie spojrzeli, bez względu na nazwę, komunikacja w tym czasie wymagała bezpośredniego kontaktu i odbywała się przy tym w jednym kierunku: od nadawcy do odbiorcy. Przetrawianie danej grupy było uzależnione od tego, jak młodszy, mniej doświadczony czy posiadający mniej zasób wiedzy przyswoją sobie przekazy od nauczających.

Choć może to dziś zabrzmieć komicznie, trzeba przyznać, że wynalezienie druku bardzo mocno zrewolucjonizowało proces komunikacji, przekazu wiedzy i mądrości życiowej. Ponieważ nauczający mógł spisać to, co zamierza przekazać, nie musiał już spotykać się osobiście z odbiorcami, a kontakt twarzą w twarz schodził na dalszy plan. Dzięki nośnikom, jakimi stawały się różnego rodzaju publikacje, w przekazie informacji odległość pomiędzy nadawcą a odbiorcą przestała być problemem. Poza tym zapis umożliwiał przechowywanie wiedzy do wykorzystania w przyszłości. Jedyne, co nie uległo zmianie, to rola nadawcy. Nikt nie podważał ważności osoby dzielącej się z innymi posiadany doświadczeniem. Przekaz wciąż pozostawał jednostronny. Można wręcz powiedzieć, że ta forma przekazu została jeszcze bardziej umocniona, ponieważ brak bezpośredniego kontaktu całkowicie eliminował możliwość interakcji z nadawcą – autorem książki.

O ile wcześniej wspominałem o rewolucji w procesie komunikacji, o tyle zatrzymując się przy epoce mediów elektronicznych właściwym wydaje się zastosowanie obrazu „przewrotu kopernikańskiego” w funkcjonowaniu całych społeczeństw. W kontekście rozważań najistotniejsze wydają się dwa elementy: zanik tradycyjnego podziału ról na nadawcę i odbiorcę oraz brak konieczności bezpośredniego spotkania. W tej epoce nie ma już jednej osoby nauczającej, która słuchaczom pozostawia jedynie możliwość potakiwania. W wirtualnym świecie nikt nie może sobie rościć prawa do tego, by jego przekonania o prawdzie i rzeczywistości były lepsze od innych użytkowników. Na pierwszy plan wysuwa się pluralizm, tolerancja i chaos. Każdy ma prawo być twórcą przekazu i jednocześnie partnerem nadawcy, wchodzącym z nim w dialog. Świat, jaki tworzą, przypomina skomplikowaną sieć składającą się z nieskończonej ilości węzłów, w której wiedzę zdobywa się przeskakując z jednego punktu do drugiego bez wyraźnego porządku. To odbiorca decyduje,



w którym kierunku podąży, gdzie zatrzyma się dłużej, a które treści pominie. Co więcej, ma on nieskończone możliwości współtworzenia tej sieci i niczym nieskrępowane prawo wyrażania własnych myśli oraz spostrzeżeń na każdym etapie. Stąd pojawia się terminologia opisująca nawigację lub surfowanie po oceanie nieskończonej bazy danych<sup>9</sup>.

Jedno z badań, których przebieg opisuje Twenge, polegało na zainstalowaniu na laptopach studentów programu, który co pięć sekund wykonywał rzut ekranu. Okazało się, że młodzi ludzie przełączali się pomiędzy zadaniami średnio co dziewięćdziesiąt sekund. Trzy czwarte okienek na komputerach badanych osób pozostawało otwarte krócej niż jedną minutę. Trudno wyobrazić sobie uczestników tego badania siedzących i wsłuchujących się w opowieść kogoś, kto dzieli się z nimi swoją wiedzą i doświadczeniem, czy też czytających książkę lub skupionych na jednym długim tekście<sup>10</sup>.

Powyższe informacje skłaniają wielu badaczy do wydawania sądów o negatywnym wpływie mediów elektronicznych na współczesnego człowieka. Zwracają oni uwagę na problemy z koncentracją, zanik umiejętności czytania ze zrozumieniem oraz pisania akademickiego<sup>11</sup>. Mówią o „kroplowym modelu czasu, w którym koncentracja jest wielokierunkowa i pozwala na ciągłe przeskakiwanie między partiami informacji: kroplami tweetów, SMS-ów i komentarzy w mediach społecznościowych”<sup>12</sup>. Podkreślają przy tym, że dawne technologie wymagały skupienia uwagi na jednej rzeczy. Stąd osoby przyzwyczajone do tradycyjnego modelu świata mogą nie być w stanie zrozumieć wielozadaniowości, a wręcz mogą ją postrzegać jako coś groźnego. Tymczasem w nowej epoce i przy użyciu nowych mediów wymagane są nowe zdolności, które ludzie pokolenia iGen opanowują w stopniu doskonałym. Pojawiają się wręcz głosy, że multitasking (wielozadaniowość) niekoniecznie musi być postrzegana jako złowrogie niebezpieczeństwo. Długoterminowa praca nad kilkoma zadaniami jednocześnie może wyzwalać kreatywność, pozwalać unikać blokad i sprzyjać rozwiązywaniu pojawiających się

9 Por. P. Kasprzak i inni, *Edukacja w czasach cyfrowej zarazy*, Toruń 2016, s. 50–107.

10 J. M. Twenge, *iGen*, s. 75–76.

11 J. M. Twenge, *iGen*, s. 75–76.

12 Z. Czechowska, M. Marcela, *Jak nie zgubić dziecka w sieci?*, s. 31.

trudności<sup>13</sup>. Dość powiedzieć, że psychologowie opisujący proces twórczy zwracają uwagę, iż kreatywne rozwiązania pojawiają się w momencie, kiedy człowiek nie zajmuje się intencjonalnie danym problemem<sup>14</sup>.

Podsumowując tę część rozważań, można stwierdzić, że ludzie pokolenia iGen, wychowani na krótkich, jasnych i prostych komunikatach, są przyzwyczajeni do tego, że nie zawsze muszą jedynie słuchać i potakiwać. Mają również prawo do komentowania i wyrażania swojego zdania, a także do wyrażania zadowolenia lub jego braku. Dla nich świat wirtualny jest tak samo ważny jak realny. Co więcej, wychodzą z założenia, że mają prawo do własnych opinii, które nie podlegają ocenie przez innych. To nie może pozostać niezauważone – uwzględniając powyższy opis – w kontekście przekazu homiletycznego z trudem wpisującym się w ten rodzaj komunikacji, który narzuca epoka mediów elektronicznych.

## 1.2. Inkluzywni i niereligijni

Problem z zakresu komunikologii w kontekście badań prowadzonych przez Twenge wydaje się najmniejszym wyzwaniem stojącym przed współczesnymi głosicielami słowa Bożego. Na podstawie analizy odpowiedzi udzielonych przez 11 milionów młodych Amerykanów, badaczka nakreśliła kilka istotnych czynników kształtujących pokolenie iGen. Są to ludzie inkluzywni, stawiający bardzo wysoko w hierarchii wartości akceptację, wolność słowa i równość, a zatem negatywnie oceniający jakiegokolwiek formy nietolerancji, potępienia czy wykluczenia kogokolwiek. Ta cecha idzie w parze z przekonaniem o niezależności od wszelkich norm i ograniczeń oraz narzucanego stylu życia. Ponadto, jako że większość czasu spędzają ze smartfonem w ręku, zdecydowanie większą część swojego życia spędzają w Internecie, nie dbając o kontakty osobiste, kładą nacisk na znajomości wirtualne. Komunikacja między nimi odbywa się za pośrednictwem krótkich wiadomości tekstowych, informacji przesyłanych za pośrednictwem różnego rodzaju Messengerów. Nie czują oni potrzeby rozmowy nie tylko twarzą w twarz, ale nawet konwersacji telefonicznej. Amerykańska psycholożka określa tę grupę

<sup>13</sup> Z. Czechowska, M. Marcela, *Jak nie zgubić dziecka w sieci?*, s. 31–32.

<sup>14</sup> Szerzej zob. J. Twardy, *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998, s. 73–77.

osób jako „odizolowanych” (w porównaniu z poprzednimi pokoleniami spędzają więcej czasu w samotności), mających zdecydowanie więcej problemów ze zdrowiem psychicznym niż starsi od nich koledzy i koleżanki z tak zwanego pokolenia millenialsów<sup>15</sup>.

Kolejne spostrzeżenie, które wymaga dłuższego zatrzymania się, dotyczy religijności pokolenia iGen, a właściwie jej braku. Badania przeprowadzone przez Pew Research Center wśród ponad 35 tysięcy Amerykanów wykazały, że w ciągu siedmiu lat (od 2007 roku do 2014 roku) odsetek tych, którzy określali się jako chrześcijanie, spadł z 78,4 proc. do 70,6 proc., przy czym większość osób porzucających wiarę robi to przed ukończeniem 24. roku życia. Chociaż prezentowane wyniki wskazują, że ubytek wiernych dotyczy każdej z grup religijnych, to jednak najbardziej ubywa osób wychowanych w Kościele katolickim. Niepokojące jest również to, że znacznie rzadziej niż w poprzednich latach „ubytki” te wiązały się z przepływem do innej grupy religijnej. Obecnie lawinowo rośnie grupa osób określających się jako „żadni”, to znaczy tacy, którzy nie wyznają żadnej religii. Wśród osób urodzonych w latach 1980–2000 stanowią oni ponad 35 proc. populacji<sup>16</sup>.

Powody, dla których młodzi Amerykanie podejmują decyzję o porzuceniu Kościoła, doskonale oddają wyniki badań prowadzonych niezależnie od siebie w dwóch amerykańskich diecezjach: w Springfield w środkowym Illinois oraz Trenton w stanie New Jersey. W pierwszym przypadku do wypełnienia internetowej ankiety zrekrutowano 575 „nieaktywnych parafian”. W drugim – ponad 300. W ten sposób wyłoniono cztery główne przyczyny odejścia od wspólnoty. Pierwsza została określona ogólnie jako „problemy z doktryną Kościoła”. Należą do niej trudności z akceptacją nauczania na temat braku dopuszczalności rozwodów, antykoncepcji, stosunku do osób homoseksualnych, możliwości udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz leczenia niepłodności metodą *in vitro*. W otwartych odpowiedziach badani pisali o poczuciu osądzenia bądź zbyt łatwego wykluczenia w swojej parafii. W tej grupie znalazły się również wypowiedzi związane z dostrzeganym konfliktem pomiędzy nauczaniem religijnym a naukami przyrodniczymi. Drugim

<sup>15</sup> J. M. Twenge, *iGen*, s. 11.

<sup>16</sup> *America's Changing Religious Landscape*, [www.pewresearch.org/religion/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/](http://www.pewresearch.org/religion/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/) (08.11.2023).

powodem jest szeroko pojęty rozdźwięk pomiędzy głoszoną nauką a życiem moralnym wiernych, a przede wszystkim osób duchownych. Tutaj znalazły się tak zwane skandale seksualne oraz ich tuszowanie przez kościelnych hierarchów lub niewłaściwe potraktowanie przez przedstawicieli parafii. Trzecia główna przyczyna dotyczy zaś sposobu sprawowania nabożeństw, co często przekłada się na niezadowolenie z poziomu głoszonych homilii, narzekanie na poziom muzyki w czasie modlitwy, brak zaspokojenia potrzeb duchowych oraz niski poziom znajomości Pisma Świętego u kaznodziejów. Młodzi Amerykanie krytykowali także zaangażowanie polityczne duchownych oraz zbyt częste poruszanie przez nich tematów związanych z potrzebami materialnymi. Cenne wydaje się także pytanie o możliwość powrotu i o zmiany, jakie mogą zainspirować nastolatków i młodych dorosłych do ponownego zaangażowania się w życie swoich parafii. Wśród wielu postulatów jednym z najczęściej powtarzających się jest poprawa jakości homilii, zarówno w jej wymiarze materialnym, dotyczącym głoszonych treści, które powinny oscylować wokół aktualizacji Pisma Świętego, jak i formalnym, który skupia się przede wszystkim na języku inkluzywnym oraz szacunku dla każdego człowieka<sup>17</sup>.

Niezwykle ważna, a w kontekście naszych rozważań warta przytoczenia w całości, wydaje się refleksja wykładowcy jednego z amerykańskich uniwersytetów katolickich. Rozpoczynając wykłady, w czasie których miał analizować ze słuchaczami poszczególne artykuły Credo, prosił o napisanie odpowiedzi na pytanie: w co wierzą chrześcijanie. Prawie każdy umieścił na swojej kartce przynajmniej dwie z następujących pozycji: „chrześcijanie wierzą, że homoseksualiści pójdą do piekła”, „chrześcijanie wierzą, że homoseksualiści są grzesznikami”, „chrześcijanie wierzą, że homoseksualiści są pedofilami i nie powinni być księżmi”, „chrześcijanie wierzą, że jeśli jesteś gejem nie możesz uprawiać seksu”, „chrześcijanie wierzą, że jeśli się kocha Boga należy wybrać bycie

17 P. R. Hardy, K. L. Kandra, B. G. Patterson, *Joy and Grievance in an American Diocese Results from Online Surveys of Active and Inactive Catholics in Central Illinois*, Lisle 2014, [dio.designbigdreams.com/wp-content/uploads/2021/12/Joy-and-Grievance-PUBLIC-FINAL-sep-11-2014.pdf](http://dio.designbigdreams.com/wp-content/uploads/2021/12/Joy-and-Grievance-PUBLIC-FINAL-sep-11-2014.pdf) (11.11.2023). Por. W. J. Byron, C. Zech, *Why They Left: Exit interviews shed light on empty pews*, [www.americamagazine.org/issue/5138/article/why-they-left](http://www.americamagazine.org/issue/5138/article/why-they-left) (11.11.2023). Por. Faith in Flux, [www.pewresearch.org/religion/2009/04/27/faith-in-flux/#c](http://www.pewresearch.org/religion/2009/04/27/faith-in-flux/#c) (11.11.2023).

heteroseksualnym”, „chrześcijanie uważają, że aborcja jest grzechem”, „chrześcijanie wierzą, że aborcja jest morderstwem”, „chrześcijanie wierzą w ochronę nienarodzonych dzieci”, „chrześcijanie uważają, że trzeba być pro-life”, „chrześcijanie uważają, że należy głosować za życiem”, „chrześcijanie nie lubią gejów ani kobiet”<sup>18</sup>. Zwracam uwagę na powyższe odpowiedzi, gdyż one wskazują, że dla zdecydowanej większości młodych ludzi chrześcijaństwo, które porzucają, stało się jedynie pewnym systemem moralnym, zbiorem nakazów i zakazów lub elementem walki kulturowej.

### 1.3. Homo narcissus

Jak zauważa amerykańska badaczka opisująca pokolenie iGen, obecni w Internecie użytkownicy mediów społecznościowych wyglądają na szczęśliwych – „stroją miny na Snapchacie i uśmiechają się do zdjęć na Instagramie. Ale wystarczy pokopać głębiej i okazuje się, że rzeczywistość nie daje powodów do zadowolenia”<sup>19</sup>. Nie można zlekceważyć jej spostrzeżenia, że ci ludzie są „na krawędzi najpoważniejszego od dziesięcioleci kryzysu zdrowia psychicznego, jaki obserwujemy wśród młodych. Tyle że na zewnątrz wszystko wygląda w porządku”<sup>20</sup>.

Próbą wyjaśnienia takiego stanu rzeczy odwołuje się do charakterystyki iGenowców przez kategorię *homo narcissus* zaproponowaną przez Annę Błasiak. Ta perspektywa dostrzega pewien rozdźwięk pomiędzy ukazywanym przez młodych ludzi na zewnątrz samouwielbieniem a doświadczeniem bezsensu i pustki życia<sup>21</sup>. O ile społeczno-kulturalne ujęcie narcyzmu sięga lat 70. XX wieku, to Internet wraz z nowymi mediami do tego stopnia wzmacniają narcystyczne inklinacje człowieka, że zyskują miano medium hibernarcystycznego. Zanurzony w nim młody człowiek przyjmuje niemal jako dogmat, że drogą do sukcesu jest bycie

18 Christian Formation and the Cost of the Culture Wars, [aqueercalling.com/2014/05/01/christian-formation-and-the-cost-of-the-culture-wars/](http://aqueercalling.com/2014/05/01/christian-formation-and-the-cost-of-the-culture-wars/) (11.11.2023).

19 J. M. Twenge, iGen, s. 107.

20 J. M. Twenge, iGen, s. 108.

21 A. Błasiak, Młodzież w kulturze (cyfowego) narcyzmu – współczesne pułapki i uwikłania, w: Młodzież wobec przemian współczesnego świata. Rozważania edukacyjno-wychowawcze, red. B. Kanclerz, L. Myszkka-Strychalska, P. Peret-Drażewska, Poznań 2023, s. 72.

zauważonym i podziwianym przez innych, co prowadzi do przesadnej troski o własny wizerunek i do koncentrowania się na swojej atrakcyjności. W konsekwencji może to prowadzić do uzależnienia od publicznego uznania, podziwu, aprobaty i akceptacji wyrażanej za pomocą pozytywnych komentarzy oraz „lajków”<sup>22</sup>.

Dostrzegany wówczas rozdźwięk pomiędzy poczuciem własnej wielkości, mierzonej ilością interakcji w wirtualnym świecie, a odczuwaną pustką i brakiem autentyczności, może stanowić pierwszą przyczynę smutku, zagubienia i poczucia własnej bezwartościowości, które mogą prowadzić nawet do stanów zagrażających zdrowiu i życiu. Symptomatyczne wydają się w tym kontekście wypowiedzi ankietowanych, prezentowane przez Twenge: „to przez innych myślisz, że musisz się zmienić, schudnąć albo przytyć, zamiast po prostu być sobą”; „codziennie wstajesz i wkładasz maskę, i udajesz, że jesteś kimś innym, zamiast być sobą. I nigdy tak naprawdę nie możesz być szczęśliwa”<sup>23</sup>. Młody człowiek dostosowuje obraz samego siebie do oczekiwań wirtualnej publiczności, która potwierdza jego wielkość, wymuszając ciągłe zakładanie nowych masek i odgrywanie nowych ról. W efekcie, dążąc do uzyskania afirmacji, często wbrew samemu sobie, może dojść do zatracenia się w labiryncie taktyk autoprezentacyjnych<sup>24</sup>.

Nie bez znaczenia jest również odczuwalna samotność *homo narcissusa*. Nie chodzi w tym momencie jedynie o odczuwaną świadomość powierzchowności relacji nawiązywanych w wirtualnym świecie, na co zwraca uwagę Twenge. Jakkolwiek Internet daje nastolatkom możliwość utrzymywania bliskiego kontaktu przez szybką wymianę informacji czy dzielenie się zdjęciami, w rzeczywistości jednak – jak przekonuje amerykańska badaczka – nie zmniejsza poczucia samotności. Wręcz przeciwnie w całej historii prowadzonych przez nią badań, które zapoczątkowała w 1991 roku, „nastolatki jeszcze nigdy nie czuły się tak samotne jak teraz”<sup>25</sup>. Jako głównego winowajcę Twenge wskazuje

---

22 A. Błasiak, *Młodzież w kulturze (cyfowego) narcyzmu*, s. 67–72. Por. A. Szahaj, *Kultura upokarzania*, s. 1–2, [repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/888/A.%20Szahaj,%20Kultura%20upokarzania.pdf](https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/888/A.%20Szahaj,%20Kultura%20upokarzania.pdf) (14.11.2023).

23 J. M. Twenge, *iGen*, s. 121.

24 A. Błasiak, *Młodzież w kulturze (cyfowego) narcyzmu*, s. 67–72.

25 J. M. Twenge, *iGen*, s. 111.

smartfony, które wyparły interakcje twarzą w twarz. One sprawiają, że młodzi ludzie poświęcają mniej czasu na działania, które minimalizowałyby poczucie samotności. Natomiast więcej czasu pochłaniają im zajęcia, które to poczucie zwielokrotniają.

Poczucie samotności jest dodatkowo potęgowane tym, że inne osoby występujące w sieci mogą stanowić konkurencję w zdobywaniu poklasku publiczności, dlatego trudno w tym świecie o przyjaźń, serdeczność czy zaufanie. Cykl dnia jest wyznaczany przez rywalizacje i sukces oraz ciągły lęk przed porażką. Brak wystarczającej popularności rodzi poczucie winy i depresję. Taki człowiek wpada w pułapkę nieustannego potwierdzania własnej atrakcyjności, odczuwa przymus zapożyczania gotowych wizerunków podziwianych postaci, co sprawia, że w pewnym momencie człowiek staje się dla siebie największym rywalem. Obsesyjne pragnienie bycia gwiazdą wymaga nakładania ciągle na nowo wystylizowanej maski i prezentowania idealizowanego wizerunku siebie w mediach społecznościowych<sup>26</sup>.

W ostatnich latach w Ameryce zaobserwowano nasilenie objawów depresji u nastolatków. Od 2011 roku odnotowano rekordowo wysoki poziom odsetka nastolatków, którzy zgadzają się ze stwierdzeniami: „czuję, że niczego nie mogę zrobić dobrze” lub „moje życie jest bezużyteczne”<sup>27</sup>. W ciągu zaledwie trzech lat (od 2012 do 2015 roku) wskaźnik depresji u chłopców w Stanach Zjednoczonych wzrósł o 21 proc., a u dziewczyn o 50 proc., a naukowcy mówią o epidemii związanej z zaburzeniami depresyjnymi, samookaleczeniami i samobójstwami<sup>28</sup>.

Amerykańska psycholożka zestawia obok siebie wzrost objawów depresyjnych i wszechobecność smartfonów połączoną ze zmniejszeniem interakcji twarzą w twarz. Stwierdza kategorycznie, że prawdopodobieństwo zapadnięcia na depresję wzrasta o ok. 30 proc. u nastolatków, które często korzystają z mediów społecznościowych. Dodaje przy tym, że ryzyko to spada u osób, które uprawiają sport, uczestniczą w życiu religijnym, czytają publikacje drukowane, angażują się w odrabianie zadań domowych i dbają o kontakty interpersonalne<sup>29</sup>. Aktywności

---

26 A. Błasiak, *Młdzież w kulturze (cyfowego) narcyzmu*, s. 70–73.

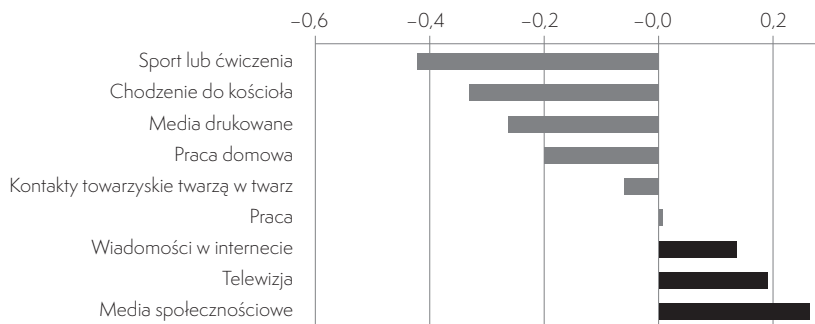
27 J. M. Twenge, *iGen*, s. 115–116.

28 J. M. Twenge, *iGen*, s. 117–123.

29 J. M. Twenge, *iGen*, s. 94–95.

sprzyjające wystąpieniu bądź obniżające ryzyko wystąpienia depresji u nastolatków Twenge pokazuje poniższy wykres (Wykres 1)<sup>30</sup>:

**Wykres 1.** Ryzyko względne wystąpienia silnych objawów depresyjnych (2009–2015)



Takie zestawienie uzasadniają badania przeprowadzone w Danii na użytkownikach portalu społecznościowego Facebook w 2015 roku. Zakładając, że aktywna obecność na tym portalu ma szereg negatywnych skutków dla dobrego samopoczucia, nie wykluczając wzrostu objawów depresyjnych i zmniejszonego zadowolenia z życia, przebadano 1095 osób, którym zaproponowano tygodniową przerwę w korzystaniu z portalu. Zalecono im również usunięcie aplikacji z literą „F” na smartfonach i tabletach, by zminimalizować ryzyko odwiedzin. Wyniki badań pokrywają się ze spostrzeżeniami uzyskanymi w USA. U osób, które zdecydowały się na przerwę w korzystaniu z mediów społecznościowych, zaobserwowano znacznie wyższy poziom zadowolenia z życia i znacznie lepszą jakość życia emocjonalnego. Badania wykazały, że przerwa w korzystaniu z Facebooka pozytywnie wpływa na dwa wymiary dobrostanu (*well-being*): wzrasta satysfakcja życiowa, a emocje stają się bardziej pozytywne<sup>31</sup>.

Dla pełności naszych rozważań należy dodać, że w omawianym zakresie polscy nastolatki nie są wyjątkiem. Zdaniem Macieja Pileckiego

<sup>30</sup> Za: J. M. Twenge, *iGen*, s. 95.

<sup>31</sup> M. Tromholt, *The Facebook Experiment: Quitting Facebook Leads to Higher Levels of Well-Being*, „*Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*” 11 (2016), s. 661–666.



z Kliniki Psychiatrii Dzieci i Młodzieży Uniwersytetu Jagiellońskiego, „od kilkunastu lat rośnie liczba zaburzeń psychicznych obserwowanych u dzieci i młodzieży, nie tylko prób samobójczych, ale też samouszkodzeń, zaburzeń lękowych i odżywiania, depresji, uzależnień”<sup>32</sup>, a badania prowadzone przez fundację Unaweza wskazują, że ponad połowa uczniów deklaruje niską samoocenę, co szóste dziecko się okalecza, a co trzecie nie ma chęci do życia. Prawie 9 proc. dzieci deklaruje, że podjęło próbę samobójczą, a myślało o niej 39,2 proc. uczniów<sup>33</sup>.

## 2. Jak głosić, żeby usłyszeli?

Pedagog i teolog Jared Dees zwraca uwagę na to, że głoszenie słowa Bożego odbywa się dziś w społeczeństwie, które jest „duchowe, ale nie jest religijne”. Z tego powodu jest konieczne, aby kaznodzieja swoje głoszenie rozpoczynał od rozpoznania bólu obecnego w sercach jego słuchaczy, aby potem prowadzić ich w taki sposób, by znaleźli uzdrowienie<sup>34</sup>. Ta zwięzła formuła, analizowana w kontekście pokolenia iGen, staje się dyrektywą i prowokuje do wskazania pewnych obszarów, które nie mogą zostać zlekceważone przez współczesnych homilistów. Cały czas w pamięci zachowują teologiczny aspekt przepowiadania słowa Bożego, który nie pozwala na sprowadzenie tej czynności jedynie do ludzkich technik czy zwyczajnej sztuki przekonywania. Mimo że działanie Ducha Świętego jest nieodzowne, nie zwalnia to kaznodziei z podjęcia wszelkich starań, aby dotrzeć z Ewangelią do słuchacza, także tego, który z różnych powodów nie jest obecnie w stanie jej wysłuchać.

Sami przedstawiciele nastolatków, biorący udział w badaniach, których wyniki prezentowałem w niniejszym opracowaniu, przyznawali, że religia jako taka wciąż pozostaje ważnym elementem ich życia. Zwracają oni jednak uwagę, że nie chcą jedynie słyszeć, w jaki sposób mają postępować. Chcą otrzymywać odpowiedzi na pytania o Boga, życie, wiarę,

<sup>32</sup> Kiedy dziecko chce się zabić, [www.tygodnikpowszechny.pl/kiedy-dziecko-chce-sie-zabic-158081](http://www.tygodnikpowszechny.pl/kiedy-dziecko-chce-sie-zabic-158081) (14.11.2023).

<sup>33</sup> Za: A. Kozak, R. Bielecki, M. Rzeczkowski, *Nastolatek potrzebuje wsparcia. Zrozum swoje dziecko i bądź po jego stronie*, Gliwice 2023, s. 6.

<sup>34</sup> J. Dees, *To heal, proclaim and teach*, s. 2–13, 39–42. Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska o Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy Ecclesia in Europa*, 18.

sens egzystencji człowieka, jednak tym, co zwraca uwagę jest oczekiwanie, iż będzie się to dokonywało w formie dyskusji lub interaktywnie, tak, aby młodym ludziom nie pozostawiać jedynie możliwości słuchania. Twenge postuluje, by organizacje religijne przemyślały, w jaki sposób podczas nabożeństw zachęcić zgromadzonych do aktywnego udziału i zgłaszania wątpliwości. Ponadto – jej zdaniem – kluczowego znaczenia nabiera umożliwienie uczestnikom zgromadzeń religijnych poczucie tego, iż stanowią część wspólnoty, która ich przyjmuje i nigdy nie zostawi ich samych<sup>35</sup>. Zatem nie można stwierdzić, że kaznodzieja jest z góry skazany na porażkę, gdy głosi słowo Boże współczesnym nastolatkom. Wręcz przeciwnie, dysponuje on sporym zasobem narzędzi, których wykorzystanie może istotnie przyczynić się do skutecznego docierania z Ewangelią do tej grupy słuchaczy.

## 2.1. Język inkluzywny i dialogiczny w homilii

Jedną z podstawowych zasad, jakie poznaje każdy studiujący nauki o komunikacji, jest konieczność posługiwania się językiem zrozumiałym dla słuchacza. To możliwości percepcyjne odbiorcy decydują o doborze słownictwa, przywoływanych obrazach czy prezentowanych argumentach. Przestrzega się przy tym przed stosowaniem terminologii, jakkolwiek poprawnej, to jednak oczywiście wyłącznie dla wąskiego kręgu odbiorców. Z przestrzegania tej zasady nie są zwolnieni głosiciele słowa Bożego, których autorzy podręczników do homiletyki wzywają do unikania hermetycznego języka i kaznodziejskiego tonu. Zasada ta wydaje się na tyle oczywista, że nie wymaga dalszych wyjaśnień.

Charakterystyka pokolenia iGen pozwala natomiast na postawienie postulatu o konieczności zadbania w każdej homilii o język, który nie dyskryminuje żadnego słuchacza. Tematyka języka inkluzywnego w polskiej homiletyce była wprawdzie podejmowana przez Henryka Sławińskiego w opracowaniach prezentujących rozwój teologii głoszenia słowa Bożego w USA<sup>36</sup>, w których autor, definiując ów język, stwierdził, że zawiera on „słowa potwierdzające równość i godność każdej osoby,

<sup>35</sup> J. M. Twenge, iGen, s. 160.

<sup>36</sup> H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą: teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Kraków 2008.

niezależnie od rasy, płci, wyznania, wieku, możliwości czy umiejętności”<sup>37</sup>, nie doczekała się jednak żadnego pogłębienia ani kontynuacji.

Przywoływany przez Sławińskiego opis niedzielnych Eucharystii, sprawowanych w kościołach w Stanach Zjednoczonych, których uczestnicy należą do różnych grup społecznych i tworzą bardzo zróżnicowaną wspólnotę, stawiał wymóg takiej wrażliwości kaznodziei, by jego słowa nie były odbierane jako wyłączające kogokolwiek ze wspólnoty. W praktyce oznaczało to konieczność dopasowania słownictwa, obrazów i symboli do różnych grup wiernych, uwzględnienie różnorodności stylów przemawiania, a także zwrócenie uwagi na różnice wynikające z statusu społecznego słuchaczy, ich poglądów politycznych oraz przynależności do różnych grup etnicznych, kulturowych czy społecznych. W kontekście tej posługi słowa, obowiązkiem kaznodziei wydaje się stosowanie takiego języka, który będzie wyrażał szacunek wobec każdego uczestnika liturgii, akceptację dla jego godności i nie będzie zdradzał jakichkolwiek uprzedzeń wobec osób czy grup społecznych<sup>38</sup>.

O tym obowiązku wspomina również papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*, pisząc o duszpasterstwie, które byłoby pełne miłości zawsze gotowej zrozumieć człowieka, przebaczyć mu, towarzyszyć, czekać, a przede wszystkim „włączać”<sup>39</sup>. Biskup Rzymu przypomina, że ludzie Kościoła w działalności duszpasterskiej muszą kierować się „logiką integracji”, dzięki której każdy będzie mógł doświadczyć, że Kościół jest matką przyjmującą, troszczącą się z miłością i wspierającą człowieka na drodze jego życia<sup>40</sup>. Papież mówi o unikaniu osądów, które nie uwzględniają złożoności sytuacji oraz cierpienia ludzi z powodu stanu, w jakim się znaleźli, i podkreśla, że w posłudze duszpasterskiej „chodzi o włączenie wszystkich” oraz o „pomoc w znalezieniu każdemu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego miłosierdzia”<sup>41</sup>. Poleca przy tym „zachować szczególną uwagę, aby zrozumieć, pocieszyć,

37 H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 134.

38 H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 138–141.

39 Por. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, 293, 294, 310–312.

40 Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, 299.

41 Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, 297.

włączyć, unikając narzucania zestawu norm, jakby były ze skały, zyskując taki efekt, że ludzie czują się osądzeni i porzuceni”<sup>42</sup>.

Biorąc pod uwagę sytuację ludzi należących do pokolenia iGen, które charakteryzuje się zagubieniem oraz specyficznym sposobem komunikowania się i funkcjonowania zarówno w świecie wirtualnym, jak i realnym, oraz gdzie mówi się wprost o erozji i rozmyciu wszelkich autorytetów, kaznodzieja musi być świadomy, że autorytet staje się negocjowalny i tworzony na bieżąco, a każdy uczestnik przyznaje sobie prawo do wolnego wyboru niepodlegającego ocenie innych. Wobec tego, stosunek, jaki ujawnia kaznodzieja wobec osób, do których przemawia, może stać się pierwszym kryterium decydującym o tym, czy w ogóle słuchacz zwróci uwagę na treść homilii. Głoszący musi podjąć wysiłek zrozumienia postaw, wyborów oraz sytuacji ludzi, których konfrontuje ze słowem Bożym. Niedopuszczalne jest wprowadzanie dychotomicznych podziałów, wyrażających się w przeciwstawianiu „my–oni”, oskarżaniu, budzeniu nienawiści, kompromitowaniu lub poniżaniu kogokolwiek<sup>43</sup>. Język homilii powinien niwelować istniejące we wspólnocie podziały, a nie je wzmacniać.

Zdaję sobie sprawę, że już samo stwierdzenie o możliwości negocjowalności autorytetu w kontekście nauczania religijnego może budzić kontrowersje, jako że religia bazuje na autorytecie. Tym bardziej język inkluzywny może stać w opozycji do zadań, jakie stoją przed homilistą, który jest zobowiązany także do wskazywania zła obecnego w świecie. W tym przypadku obowiązująca staje się zasada, by nawet w sytuacji zdecydowanego potępienia zła nie zrywać relacji i komunii z człowiekiem. Sposób komunikowania się ludzi Kościoła i ich posługa nie mogą nosić znamion pychy czy dążenia do triumfu nad innymi ani też jakichkolwiek znamion upokarzania ludzi, którzy uczestniczą w nabożeństwach. Przemawiający w imieniu i z misji Kościoła zobowiązany jest na tyle starannie dobierać słowa i gesty, by przewyżczać nieporozumienia, budować pokój, zgodę, przerzucać mosty między ludźmi, rodzinami,

---

<sup>42</sup> Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, 49.

<sup>43</sup> R. Kowalski, *Język inkluzywny na nowo odkryty – papieskie zadanie dla Kościoła XXI wieku*, w: *Papież Franciszek i współczesność: z refleksji nad fenomenem komunikowania się*, red. W. Misztal, R. Nęcek, M. Radej, Kraków 2018, s. 180–181 (*W Społeczno-Medialnej Sieci*, 5).

grupami społecznymi, narodami, przyczyniać się do rozwoju komunii i nigdy nie wykluczać ze wspólnoty tych, których pragnie on doprowadzić do nawrócenia<sup>44</sup>.

Oczywiste jest, że wychowany w wirtualnym świecie młody człowiek nie jest pouczany, lecz przekonywany przez nadawców internetowych. Influencerzy budują swój przekaz w taki sposób, aby uniknąć chociażby pozoru narzucania czegokolwiek swoim słuchaczom, stosując raczej metodę kuszenia i zachęty. Starają się ukazywać korzyści wynikające z konkretnych wyborów, pozostawiając wrażenie, że ostateczna decyzja należy tylko i wyłącznie do odbiorców. Akcentują szacunek dla ich wolności, podkreślając, że mają oni prawo do indywidualnych decyzji i autonomicznego decydowania o tym, co uważają za korzystne dla siebie. Taki styl komunikacji jawi się jako jedyna skuteczna droga dotarcia z przekazem do osób pokolenia iGen. W cytowanych już wypowiedziach podkreślają oni konieczność uwzględnienia ich punktu widzenia i możliwość kwestionowania składanych im propozycji. Przyznają sobie prawo do decydowania o tym, czy dany przekaz jest dla nich wartościowy, a wszelkie próby pozbawienia ich tego prawa uważają za absurdalne. Ponadto, podobnie jak w świecie wirtualnym, nie czekają na zgodę, by wyrazić swoją opinię poprzez komentarze lub odpowiedzi.

Nie może to pozostać zlekceważone przez kaznodziejów, którym zależy na skutecznym docieraniu z Ewangelią do nastolatków i młodych dorosłych. Przekaz Dobrej Nowiny w formie dialogu wydaje się zwiększać szanse na przyjęcie orędzia głoszonego przez homilistę. Dokumenty Kościoła dostrzegają korzyści płynące z przyjęcia tego sposobu przepowiadania. Autorzy *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* zauważyli między innymi, że homilia skierowana do tej grupy słuchaczy „niekiedy będzie przechodziła w dialog z nimi”<sup>45</sup>, co oznacza, że nie stanowi to nadużycia przekazu słowa Bożego, przyjmując formę rozmowy, w czasie której uczestnicy mają możliwość wypowiedzenia własnych odczuć, przeżyć i spostrzeżeń.

44 Franciszek, *Komunikacja i Miłosierdzie – owocne spotkanie*. Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, [www.paulus.org.pl/217,50-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2016](http://www.paulus.org.pl/217,50-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2016) (15.11.2023).

45 Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, 48, „Wiadomości Diecezjalne” 45 (1977) nr 1–3, s. 20.

Wystarczy wspomnieć, że Jezus Chrystus wielokrotnie nauczał za pomocą dialogu, co widać na przykład w Jego sporach z faryzeuszami czy w rozmowie z Samarytanką. Dialogowe komponenty kazań znajdziemy również u ojców Kościoła, zatem forma ta jest obecna w tradycji Kościoła i jej wykorzystanie nie jest niczym nowym. Niemniej jednak, choć dialogowa forma przekazu ma długą historię, to podlega wielu ograniczeniom, włączając w to utratę kontroli nad rozmową. Ponadto nie w każdym środowisku będzie można ją zastosować. Liturgie, w których bierze udział większa liczba uczestników na pewno wykluczają możliwość przepowiadania poprzez dialog. Forma ta wymaga odpowiednich kompetencji od duchownego, na którym cały czas ciąży obowiązek realizacji celów stawianych homilii. To wszystko jednak w aktualnej sytuacji nie pozwala na całkowite zlekceważenie tego sposobu przekazu Ewangelii, szczególnie w przypadku przepowiadania do osób z pokolenia iGen, zwłaszcza w sytuacjach, kiedy grupa słuchaczy nie jest liczna<sup>46</sup>.

Warto zauważyć także istnienie sposobu przemawiania określanego jako „dialogiczne”, w którym dochodzi do tak zwanego dialogu wirtualnego. Mówca (w tym przypadku kaznodzieja) wygłasza monolog, jednak stosuje on różne zabiegi, które sprawiają, że audytorium czuje się dostrzeżone i zauważone. Dzięki zastosowaniu pytań retorycznych, zwrotów adresatywnych, przy uwzględnianiu ewentualnych zarzutów oponentów i odpowiadaniu na nie, a także braniu pod uwagę doświadczeń słuchaczy, audytorium ma wrażenie, że treść jest formułowana w ich obecności, z uwzględnieniem i poszanowaniem ich opinii, a przede wszystkim wspólnego poszukiwania najlepszego rozwiązania. Przy odpowiednim tonie głosu, postawie i strategii apelowania, mówca wygłaszając monolog cały czas, może wydawać się jak prowadzący dialog z uczestnikami zgromadzenia<sup>47</sup>.

## 2.2. Ewangelizować, nie moralizować

„Zbyt wielu kaznodziejów mówi o tym, kim słuchacze powinni być albo co robić, a pomija milczeniem stwierdzenie, kim słuchacze są i kim

46 Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325.

47 W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 302–303.

mogą się stać<sup>48</sup> – ta zwięzła formuła z wprowadzenia do wydanego w 1982 roku w Stanach Zjednoczonych dokumentu poświęconego głoszeniu słowa Bożego, w kontekście powyższych rozważań powinna wybrzmieć zdecydowanie i mocno. Przeprowadzone badania aż nadto wyraźnie wskazują, że zatrzymanie się w Kościele jedynie na potępianiu zauważonego zła lub narzucanie siłą norm moralnych niewiele jest w stanie zdziałać w życiu słuchaczy. Raczej chodzi o wskazanie motywacji, przyczyn konkretnych działań, nazwania po imieniu łaski obecnej w życiu słuchaczy i takim ukazaniu tego, czym zostali obdarowani przez Boga, by spontanicznie chcieli na to obdarowanie odpowiedzieć.

Nie tylko ze względu na doświadczaną przez osoby z pokolenia iGen samotność oraz ich problemy natury psychicznej, ale także ze względu na istotę wiary chrześcijańskiej, celem każdej homilii powinno być prowadzenie do spotkania z Bogiem, który jest miłością. Właściwym wydaje się powrót i prezentacja na nowo podstawowej opcji życia chrześcijańskiego, którą Benedykt XVI wyraził w stwierdzeniu „uwierzyliśmy miłości Boga”<sup>49</sup>. Formuła, iż „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale jest spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę”<sup>50</sup> nie może pozostać jedynie sloganem przywoływanym w homiliach, ale nadrzędnym celem przyświecającym głoszącemu słowo Boże. W ten sposób kaznodzieja będzie tak kształtował treść jednostki przepowiadania, aby wskazać na obszary obecności Boga w życiu słuchaczy, miejsca, w których mogą nawiązać z Nim relację, a przede wszystkim będą mogli doświadczyć Jego uzdrawiającego działania.

Jedną z fundamentalnych zasad obowiązujących w procesie przygotowania homilii powinno stać się stwierdzenie, że zasady moralne, „nie będąc elementem drugorzędnym, są na drugim miejscu”<sup>51</sup>. Pierwsze miejsce w chrześcijańskim przepowiadaniu należy przyznać inicjatywie

48 H. Sławiński, Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, w: Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA, *Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, Włocławek 2002, s. 47.

49 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 1.

50 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 1.

51 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009, s. 18.

Boga wyrażanej teologicznie w kategoriach daru. Perspektywa biblijna wyraźnie wskazuje, że pierwszym działaniem, jakie Bóg podejmuje wobec człowieka jest obdarowanie: życiem, wolną wolą, rozumem i zbawieniem. Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, nie objawia jurydycznego spisu praw obowiązujących jego wyznawców, ale siebie samego jako kogoś, kto jest samą miłością. Analizując wypowiedzi osób pokolenia iGen, które porzuciły wiarę chrześcijańską, można z dużą pewnością stwierdzić, że zdecydowały się one nie tyle na rozstanie z Bogiem, ile z Jego fałszywym obrazem, ideą czy teoretycznym pojęciem, które zostały w nich utwierdzone – często bez ich winy.

Ostatnim wnioskiem, który wybrzmiał już w kontekście omawiania języka homilii, ale wymaga ponownego podkreślenia, jest nacisk na wspólnototwórczy charakter liturgii oraz chrześcijańskiego przepowiadania. Papież Franciszek, podczas epidemii przestrzegał przed tworzeniem „Kościoła wirtualnego”, podkreślając, że Kościół, czyli wspólnota jest zawsze czymś konkretnym, a relacja chrześcijanina z Chrystusem ma wymiar wspólnotowy. Mówił: „Zażyłość bez wspólnoty, bez chleba, bez Kościoła, bez ludu, bez sakramentów jest niebezpieczna. [...] Zażyłość apostołów z Panem była zawsze wspólnotowa, zawsze przy stole, zawsze była powiązana z sakramentem, z chlebem”<sup>52</sup>.

Kolejnym celem, jaki powinien przyświecać każdemu posłanemu do głoszenia, jest budowanie wspólnoty, aby umożliwić słuchaczom poczucie przynależności do realnej wspólnoty. Młodzi ludzie często uciekają i zamykają się w nowych technologiach nie ze względu na złą wolę, lecz kierowani poszukiwaniem w wirtualnym świecie tego, czego nie otrzymali w realnej rzeczywistości. Wspólnoty parafialne wydają się stanowić idealne środowisko, w którym każdy może uzyskać potwierdzenie swojej wyjątkowości, poczuć się akceptowany i szanowany, a także wiedzieć, że jego głos jest zauważony i ważny.

---

<sup>52</sup> Franciszek przestrzega przed wiarą wirtualną, [www.wiecz.pl/2020/04/17/franciszek-przestrzega-przed-wiara-wirtualna-z-tunelu-trzeba-wyjsc-a-nie-w-nim-trwac/](http://www.wiecz.pl/2020/04/17/franciszek-przestrzega-przed-wiara-wirtualna-z-tunelu-trzeba-wyjsc-a-nie-w-nim-trwac/) (24.11.2022).



## Zakończenie

Stwierdzenia o konieczności ewangelizowania „cyfrowego kontynentu” stały się uzasadnieniem obecności osób duchownych na takich portalach, jak: YouTube, Facebook, TikTok, Twitter czy Snapchat. Warto jednak w tym kontekście dostrzec uwagę Jana Pawła II, że zaangażowanie Kościoła w świecie wirtualnym „nie ma wyłącznie na celu zwielokrotnienia przepowiadania”<sup>53</sup>. To wyraźna sugestia, że samo używanie mediów społecznościowych do szerzenia orędzia chrześcijańskiego jest niewystarczające. Konieczne jest jeszcze włączanie owego orędzia w „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu – swoistego rodzaju inkulturacja, która z jednej strony pozwala słowem Bożym przemieniać wirtualny świat, ale która także z tego świata czerpie to, co jest w nim wartościowe.

To stwierdzenie przyświecało mi podczas poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak i czy w ogóle można dziś docierać z Dobrą Nowiną do ludzi pokolenia iGen. Zaprezentowany wywód wskazuje, że jakkolwiek zadanie to wydaje się niezwykle skomplikowane, to jednak nie jest z gatunku niemożliwych do zrealizowania. Wbrew pozorom w świecie współczesnych nastolatków i młodych dorosłych można znaleźć wiele pytań, potrzeb i pragnień, na które Ewangelia jest doskonałą odpowiedzią i spełnieniem.

Kwestia preewangelizacji za pośrednictwem mediów społecznościowych wydaje się otwarta i warta szczegółowego opracowania. Ta metoda może pomóc w nawiązaniu relacji nawet z osobami, które nie są w kondycji do aktywnego słuchania słowa Bożego, i przyczynić się do otwarcia ich serc na głoszone słowo.

---

<sup>53</sup> Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t. 1, Kraków 1996, s. 37.


## Bibliografia


- America's Changing Religious Landscape, [www.pewresearch.org/religion/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/](http://www.pewresearch.org/religion/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/) (08.11.2023).
- Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est*.
- Błasiak A., Młodzież w kulturze (cyfrowego) narcyzmu – współczesne pułapki i uwikłania, w: *Młodzież wobec przemian współczesnego świata. Rozważania edukacyjno-wychowawcze*, red. B. Kanclerz, L. Myszk-Strychalska, P. Peret-Drażewska, Poznań 2023, s. 67–75.
- Byron W. J., Zech C., *Why They Left: Exit interviews shed light on empty pews*, [www.americamagazine.org/issue/5138/article/why-they-left](http://www.americamagazine.org/issue/5138/article/why-they-left) (11.11.2023).
- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Polski pejzaż religijny – z bliższego planu*, [www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K\\_091\\_22.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_091_22.PDF) (13.11.2023).
- Chaim W., *Rozmowa w przekazie kaznodziejским*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 291–325.
- Christian Formation and the Cost of the Culture Wars*, [aqueercalling.com/2014/05/01/christian-formation-and-the-cost-of-the-culture-wars/](http://aqueercalling.com/2014/05/01/christian-formation-and-the-cost-of-the-culture-wars/) (11.11.2023).
- Collins P., *The art of speeches and presentations*, Hoboken 2012.
- Czechowska Z., Marcela M., *Jak nie zgubić dziecka w sieci? Rozwój, edukacja i bezpieczeństwo w cyfrowym świecie*, Warszawa 2021.
- Dees J., *To heal, proclaim an teach. The essential guide to ministry in today's Catholic Church*, Indiana, Notre Dame 2016.
- Faith in Flux*, [www.pewresearch.org/religion/2009/04/27/faith-in-flux/#c](http://www.pewresearch.org/religion/2009/04/27/faith-in-flux/#c) (11.11.2023).
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska o miłości w rodzinie Amoris laetitia*.
- Franciszek, *Komunikacja i Miłosierdzie – owocne spotkanie. Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, [www.paulus.org.pl/217,50-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2016](http://www.paulus.org.pl/217,50-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-2016) (15.11.2023).
- Franciszek *przestrzega przed wiarą wirtualną*, [www.wiez.pl/2020/04/17/franciszek-przestrzega-przed-wiara-wirtualna-z-tunelu-trzeba-wyjsc-a-nie-w-nim-trwac/](http://www.wiez.pl/2020/04/17/franciszek-przestrzega-przed-wiara-wirtualna-z-tunelu-trzeba-wyjsc-a-nie-w-nim-trwac/) (24.11.2022).

- Hardy P. R., Kandra K. L., Patterson B. G., *Joy and Grievance in an American Diocese Results from Online Surveys of Active and Inactive Catholics in Central Illinois*, Lisle 2014, [dio.designbigdreams.com/wp-content/uploads/2021/12/Joy-and-Grievance-PUBLIC-FINAL-sep-11-2014.pdf](http://dio.designbigdreams.com/wp-content/uploads/2021/12/Joy-and-Grievance-PUBLIC-FINAL-sep-11-2014.pdf) (11.11.2023).
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia. Dane za rok 2021*, Warszawa 2022.
- Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa*.
- Kasprzak P. i inni, *Edukacja w czasach cyfrowej zarazy*, Toruń 2016.
- Kiedy dziecko chce się zabić, [www.tygodnikpowszechny.pl/kiedy-dziecko-chce-sie-zabic-158081](http://www.tygodnikpowszechny.pl/kiedy-dziecko-chce-sie-zabic-158081) (14.11.2023).
- Kowalski R., Język inkluzywny na nowo odkryty – papieskie zadanie dla Kościoła XXI wieku, w: *Papież Franciszek i współczesność: z refleksji nad fenomenem komunikowania się*, red. W. Misztal, R. Nęcek, M. Radej, Kraków 2018, s. 171–183 (W Społeczno-Medialnej Sieci, 5).
- Kowalski R., Słuchacz jako współtwórca homilii, „*Polonia Sacra*” 25 (2021) nr 1, s. 79–97.
- Kozak A., Bielecki R., Rzeczkowski M., *Nastolatek potrzebuje wsparcia. Zrozum swoje dziecko i bądź po jego stronie*, Gliwice 2023.
- Marcyński K., *Komunikacja religijna i media*, Kraków 2016.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
- Prof. Kośeła: w ciągu 5 lat w pokoleniu Z dokonała się gwałtowna laicyzacja. To jest tąpnięcie, [www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1592083%2Cprof-kosela-w-ciagu-5-lat-w-pokoleniu-z-dokonala-sie-gwaltowna-laicyzacja](http://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1592083%2Cprof-kosela-w-ciagu-5-lat-w-pokoleniu-z-dokonala-sie-gwaltowna-laicyzacja) (19.10.2023).
- Rydz E., Psychologiczne aspekty przepowiadania, w: *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 56–71.
- Sławiński H., Homilia w niedzielonym zgromadzeniu wiernych, w: *Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA, Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli. Homilia w niedzielonym zgromadzeniu wiernych*, Włocławek 2002, s. 7–58.


- Sławiński H., *Między ciągłością a zmianą: teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Kraków 2008.
- Siemieniecki B., *Komunikacja a społeczeństwo*, w: *Pedagogika medialna. Wydanie nowe*, red. B. Siemieniecki, Warszawa 2021, s. 13–50.
- Szahaj A., *Kultura upokarzania*, s. 1–9, [repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/888/A.%20Szahaj,%20Kultura%20upokarzania.pdf](https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/888/A.%20Szahaj,%20Kultura%20upokarzania.pdf) (14.11.2023).
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, „Wiadomości Diecezjalne” 45 (1977) nr 1–3, s. 9–24.
- Tromholt M., *The Facebook Experiment: Quitting Facebook Leads to Higher Levels of Well-Being*, „Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking” 11 (2016), s. 661–666.
- Twardy J., *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem*, Rzeszów 1998.
- Twenge J. M., *iGen. Dlaczego dzieciaki dorastające w sieci są mniej zbuntowane, bardziej tolerancyjne, mniej szczęśliwe i zupełnie nieprzygotowane do dorosłości i co to oznacza dla nas wszystkich*, Sopot 2019.

## Stanisław Witkowski MS

 <https://orcid.org/0000-0002-1468-0401>  
stwit@op.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
 <https://ror.org/0583g9182>

## Ekspiacyjna ofiara Chrystusa za grzechy (Hbr 9, 11–28) oraz powinność wyrównania krzywd w relacjach międzyludzkich (Łk 19, 8; Dz 16, 35–39)

 <https://doi.org/10.15633/ps.28308>

Stanisław Witkowski MS – dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w Katedrze Egzegezy Nowego Testamentu, wykładowca Nowego Testamentu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz w diecezjalnym, misyjnym seminarium Redemptoris Mater w Trieście.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2023 • Accepted: 3 Oct 2023 • Published: 30 Sep 2024

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*Christ's expiatory sacrifice for sins (Heb 9:11–28) and the obligation to compensate for wrongs in interpersonal relationships (Lk 19:8; Acts 16:35–39)*

The article consists of two parts, the first is more extensive, while the second is merely a practical addition to it. The core of this study is based on Christ's sacrifice, which was accomplished once and for all. Its lasting effect is the forgiveness of guilt, access to God and purification of conscience. The author of the Letter to the Hebrews recalls in the first place the Old Testament sacrificial system, which was not capable of achieving its goal, it was not able to accomplish the ontological transformation of man. Only Christ became an effective mediator in this regard. As the testator, he entered heaven with his own blood, made expiation for sins and bestowed an eternal inheritance on the people. In turn, guilts incurred against fellow human beings 'cry out' for compensation. For what man could not accomplish in relation to God, he can now put into practice in relation to his neighbours whom he has wounded.

**Keywords:** blood of goats and calves, Christ's sacrifice, once for all, expiation, compensation of wrongs

---

## Abstrakt

*Ekspiacyjna ofiara Chrystusa za grzechy (Hbr 9, 11–28) oraz powinność wyrównania krzywd w relacjach międzyludzkich (Łk 19, 8; Dz 16, 35–39)*

Artykuł składa się z dwóch części, z których pierwsza jest bardziej rozbudowana, druga zaś stanowi jedynie jej praktyczne dopowiedzenie. Rdzeń niniejszego opracowania opiera się na ofierze Chrystusa, która dokonała się raz na zawsze. Jej trwałym skutkiem jest darowanie win, przystęp do Boga, oczyszczenie sumień. Autor Listu do Hebrajczyków przypomina najpierw starotestamentowy system ofiarniczy, który nie osiągał swego celu ani nie dokonywał ontologicznej przemiany człowieka. Dopiero Chrystus stał się skutecznym mediatorem w tym dziele. Jako spadkodawca, Jezus Chrystus wszedł z własną krwią do nieba, dokonał ekspiacji za grzechy i obdarzył ludzi wiecznym dziedzictwem. Z kolei winy zaciągnięte wobec bliźnich „wołają” o wyrównanie szkód. To, czego człowiek nie mógł dokonać względem Boga, może teraz urzeczywistnić wobec bliźnich, którym zadał rany.

**Słowa kluczowe:** krew kozłów i cielców, ofiara Chrystusa, raz na zawsze, ekspiacja, wyrównanie krzywd

---

Wykroczenia moralne stanowią poważną obrazę Boga i wykluczają człowieka ze wspólnoty życia z Nim. Są także naruszeniem więzi z bliźnimi, tworzą dystans wobec nich. Dlatego też domagają się ekspiacji zarówno w relacji do Boga, jak i zadośćuczynienia względem poszkodowanych. Przywrócona jedność z Bogiem dokonała się dzięki ofercie Jezusa Chrystusa, która oczyściła człowieka z wszystkich grzechów. Prawdę tę wydobywa między innymi tekst Hbr 9, 11–28, zwracając uwagę na niezdolność ludzką w dziele pojednania ze Stwórcą. Natomiast konieczność naprawienia krzywd zadanych bliźnim pozostaje w gestii winowajców. Spoczywa na nich powinność rekompensaty za wyrządzone szkody. Ekspozycja to szczególnie dwa epizody zaczerpnięte z dzieła Łukasza: decyzja Zacheusza (Łk 19, 8) oraz domaganie się restytucji przez Pawła i Syłasa, uwolnionych z więzienia w Filipi (Dz 16, 35–40).

Celem artykułu jest podkreślenie prawdy, że tak jak Chrystus dokonał ekspiacji za wykroczenia ludzkie, tak też człowiek ma moralny obowiązek wynagrodzenia bliźnim zadanej im niesprawiedliwości. Te dwie rzeczywistości są wzajemnie powiązane. To, czego człowiek nie mógł sam dokonać względem Boga, powinien okazać tym, wobec których zawinił. W artykule wykorzystano ujęcie kanoniczne, traktujące Biblię jako całość, oraz antropologię kulturową, uwzględniającą fenomeny kulturowe w odniesieniu – w naszym przypadku – do świata żydowskiego oraz grecko-rzymskiego.

## **1. Ofiara Chrystusa oraz moc Jego krwi (Hbr 9, 11–14)**

Pierwsza część tekstu Hbr 9, 11–28, czyli w. 11–14, nawiązuje do fragmentu Hbr 9, 1–10, który opisuje architekturę przybytku izraelskiego, według wzoru otrzymanego przez Mojżesza (por. Wj 26, 31–36) i później wzniesionego przez Salomona. Autor przypomina o dwóch namiotach zwanych odpowiednio Miejscem Świętym oraz Świętym Świętych, czyli najświętszym. Do pierwszego wchodził kapłan, aby składać ofiary, do drugiego zaś jedynie najwyższy kapłan, raz w roku w Dniu Przebłagania, aby wnieść krew ofiar, które składał za siebie i lud (por. Kpł 16, 1–34). Jednak ofiary te nie osiągały celu (por. Hbr 9, 9–10), miały charakter

zewewnętrzny<sup>1</sup>. W Starym Testamencie arcykapłan pełnił mediację niedoskonałą i tymczasową. Nie mógł pojednać w sposób definitywny człowieka z Bogiem. Dlatego jego rola pośredniczenia musiała ustąpić miejsca innej, całkowicie skutecznej.

Chrystus jest nazwany „arcykapłanem dóbr przyszłych” (w. 11), czyli ostatecznego zbawienia obiecanego w Starym Testamencie, które już jest dostępne dla wierzących. Zbawienie to dokonało się przez Jego wejście do Miejsca Najświętszego (por. w. 12) nie z krwią kozłów i cielców, lecz z własną krwią. Autor ma na myśli nie sanktuarium ziemskie, lecz prawdziwe, czyli niebiańskie, w którym przebywa Bóg<sup>2</sup>. Przysłówek ἐφάπαξ – „raz na zawsze” jest synonimem ἅπαξ (por. 9, 26–28) i podkreśla definitywny charakter dzieła dokonanego przez Jezusa, czyli jego skuteczność. Poprzez swoje wejście do niebiańskiego Świętego Świętych Chrystus przyniósł nam wieczne odkupienie, czyli trwałe i nieodwracalne zbawienie, które nie ulega wyczerpaniu wraz z upływem czasu<sup>3</sup>. Krew Chrystusa realizuje oczyszczenie, którego nie mogły urzeczywistnić dary i ofiary składane w ziemskim sanktuarium (por. Hbr 9, 9–10). W kolejnych dwóch wersetach (13–14) Paweł stosuje rozumowanie typu *qal wahomer*: („jeśli... to o ileż bardziej”)<sup>4</sup>. Ryty spełniane w świątyni

1 Por. G. Rafiński, *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, oprac. A. S. Jasiński, S. Mędała i in., Warszawa 1997, s. 557 (Wprowadzenie w Myśli i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9).

2 Wyrażenie „przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką – to jest nie na tym świecie – ucyniony przybytek” (Hbr 9, 11) stanowi aluzję do ciała zmartwychwstałego Chrystusa, które identyfikuje się nie ze świątynią w znaczeniu ogólnym, lecz z pierwszym namiotem, czyli Miejscem Świętym (por. Hbr 9, 2). W nim kapłani sprawowali kult (por. Hbr 9, 6). Przez nie przechodził najwyższy kapłan do Miejsca Najświętszego. Zatem Jezus wszedł przed oblicze Boga poprzez swoje ciało utożsamione w sposób metaforyczny z pierwszym namiotem. W ciele tym urzeczywistnił dar z siebie, zmartwychwstał i wstąpił do nieba. Ten ludzki namiot jest „wyższy i doskonalszy”, ponieważ zamiast utrudniać spotkanie z Bogiem, jak to miało miejsce z pierwszym namiotem w przybytku (por. Hbr 9, 8–9), skutecznie do Niego doprowadził. Ludzkie ciało Chrystusa jest namiotem, który został ucyniony „nie ręką – to jest nie na tym świecie” (Hbr 9, 11) jak dawny przybytek. Ciało to inauguruje, jak powiedziałby Paweł, „nowe stworzenie” (Ga 6, 15; 2 Kor 5, 15). Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, w: A. Sacchi e collaboratori, *Lettere Paoline e altre Lettere*, Torino 1995, s. 550 (Logos, Corso di Studi Biblici, 6); W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, Dallas 1991, s. 236 (Word Biblical Commentary, 47 B).

3 Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 550.

4 Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Carlisle 1993, s. 456 (The New International Commentary on the New Testament).



ziemskiej nie były do końca pozbawione wartości. Krew ofiar i popiół z krowy<sup>5</sup>, którymi skrapiano tych, którzy naruszyli Prawo, uświęcały ich, oczyszczając ich ciała (por. w. 13). Winowajcy cieszyli się zatem pewnym uświęceniem, chociaż miało ono charakter bardziej zewnętrzny niż wewnętrzny. Natomiast Chrystus poprzez swoją krew oczyszcza nasze sumienie<sup>6</sup> (por. w. 14), czyli człowieka jako całość, jego uczucia, myśli, decyzje – „z martwych uczynków”. Chodzi tutaj o grzechy, które zanieczyszczają duszę i tworzą barierę odgradzającą człowieka od Boga<sup>7</sup>.

Krew Chrystusa posiada zbawczą moc z powodu dwóch istotnych racji. Przede wszystkim Jezus „złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną<sup>8</sup> ofiarę” (w. 14). W odróżnieniu od materialnych ofiar, które nie były zaangażowane w ofiarnym rycie i miały niedoskonałość właściwą rzeczom ziemskim – Chrystus oddał się woli Ojca i był bez grzechu (por. Hbr 4, 15). Krew Chrystusa nie działa jako element rytualny. Przeciwnie, jej oczyszczająca skuteczność wypływa z faktu, że jest wyrazem pełni miłości. Drugą racją potwierdzającą zbawczą moc krwi Chrystusa jest fakt, że Chrystus wylał ją przez „Ducha wiecznego”<sup>9</sup> (w. 14). Wyrażenie to nie pojawia ani w Septuagincie, ani też w innym miejscu Nowego

5 Mówiąc o „krwi kozłów i cielców”, autor ma zapewne na myśli uroczysty ryt, który najwyższy kapłan spełniał raz w roku w Dniu Przebłagania (por. Kpł 16). Łączy z nim inny ryt polegający na pokropieniu tych, którzy dotknęli się zwłok, za pomocą wody z prochami z czerwonej krowy spalonej razem z drewnem cedrowym, hizopem oraz nitkami karmazynowymi (por. Lb 19, 1–10). Te dwa rytzy zbliżają się do siebie, ponieważ obydwa wyrażają pragnienie i potrzebę „oczyszczenia” wewnętrznego. Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 551, przyp. 9; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. z franc. i bibliografię uzupełnił T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 473.

6 Termin *συνείδησις* – „sumienie” opisuje całego człowieka w jego relacji do Boga. Por. Ch. Maurer, *σύννοια, συνείδησις*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 7, hrsg. von G. Friedrich, begründet von G. Kittel, Stuttgart 1964, s. 917; W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, s. 240.

7 Por. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1990, s. 218 (*The New International Commentary on the New Testament*).

8 Przymiotnik *ἄμωμος* – „nieskalany” należy do terminologii ofiarniczej. W Septuagincie oraz w judaizmie hellenistycznym wskazuje na brak jakiegokolwiek braku w zwierzęciu przeznaczonym na ofiarę (por. Lb 6, 4; 19, 2). Został celowo wybrany, aby podkreślić doskonałą ofiarę Chrystusa. Por. W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, s. 240; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 458.

9 cytowane wyrażenie uchodzi za ekstremalnie trudne pod względem interpretacyjnym i nie można je dokładnie oddać. Por. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 217; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 456.

Testamentu. Dlatego niektóre kodeksy i wersje zawierają lekcję: „przez Ducha Świętego”<sup>10</sup>. Święty Tomasz uważał także, że tekst odnosi się do Ducha Świętego, który swoją obecnością podtrzymywał Jezusa w zbawczej ofierze. Niektórzy utrzymują jednak, że wyrażenie to odnosi się do boskiej natury Chrystusa, poprzez którą każde Jego ludzkie działanie ma nieskończoną wartość. Dlatego śmierć Jezusa może radykalnie oczyścić grzeszników. W rzeczywistości wydaje się, że te dwa stanowiska się uzupełniają: to Duch Święty prowadził Jezusa, czyniąc Go dyspozycyjnym względem woli Ojca. Z tego faktu wynika wieczna wartość Jego ofiary („raz na zawsze”), docierająca do głębi człowieka (sumienia), którą najtrudniej odkupić i odnowić. Jej przemianę sygnalizuje ostatnia część w. 14: „abyście służyć mogli Bogu żywemu”<sup>11</sup> (Hbr 9, 14c). Mamy tutaj do czynienia z terminologią liturgiczną<sup>12</sup>, ponieważ czasownik λατρεύω – „służyć” oznacza składać Bogu hołd. Stało się to możliwe nie dzięki krwi ofiar, lecz Jego własnej, wylanej na krzyżu<sup>13</sup>.

## 2. Nowe Przymierze oraz absolutyzacja krwi w Starym Przymierzu (Hbr 9, 15–22)

W drugiej fazie dyskursu autor Listu do Hebrajczyków omawia śmierć Jezusa na krzyżu (Hbr 9, 15–17) oraz nawiązuje do dawnego przymierza (w. 18–22). Należy zauważyć, że śmierć Zbawiciela odnosiła się do Niego zarówno jako mediatora, jak i umierającego, który w sposób wolny dysponuje swoimi dobrami na korzyść spadkobierców. Wspomniana podwójna sytuacja wynika z gry słów zawartej w terminie διαθήκη

10 Taką właśnie wersję spotykamy w Kodeksie Synajskim № z IV wieku, Bezy z V wieku oraz papirusach P 81. 104. 326 i innych. Por. *Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice)*, eds. E.&E. Nestle, B.&K. Aland, C. M. Martini, B. M. Metzger, Münster–Westfalen 2017. Tekst polski: Biblia Tysiąclecia, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017, s. 674, ad locum.

11 Zdanie to jest sformułowane jako antyteza do w. 9, gdzie autor podkreśla, że dawny kult był niezdolny, aby oczyścić sumienie pełniącego służbę Bożą. Por. W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, s. 241.

12 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Città del Vaticano 1999, s. 423 (*Letture Bibliche*, 12).

13 Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 552.

oznaczającym „przymierze” (Hbr 9, 15)<sup>14</sup> oraz „testament” (w. 16–17)<sup>15</sup>. Chrystus jest pośrednikiem „nowego przymierza” (w. 15)<sup>16</sup>, które zastępuje pierwsze i, w przeciwieństwie do niego, dokonuje przebaczenia grzechów. Pochodzi ono ze znanego proroctwa zawartego w Jr 31, 31–34, na które autor powoływał się już wcześniej, stwierdzając, że przymierze dokonane na Synaju jest już przestarzałe (por. Hbr 8, 6–13). W kontekście „nowego przymierza” autor w sposób pośredni daje również do zrozumienia, że śmierć Jezusa była koniecznością. Testament jest bowiem ważny, czyli nieodwołalny, jedynie z chwilą śmierci spadkodawcy<sup>17</sup>. Gdy spadkodawca żyje, jego wola nie ma mocy (por. w. 17). Śmierć Jezusa miała swój konkretny cel, mianowicie „odpuszczenie win” (Hbr 9, 15). Grzechy, o których tu mowa, zostały popełnione „za pierwszego przymierza” (Hbr 9, 15), czyli w czasie, kiedy nie mogły być odpokutowane (por. Hbr 9, 9; 10, 1–3). Ponadto śmierć Jezusa wiązała się z otrzymaniem wiecznego dziedzictwa<sup>18</sup>, którego adresatami są w Liście „wezvani” (Hbr 9, 15), czyli „święci bracia, uczestnicy powołania niebieskiego” (Hbr 3, 1).

W Hbr 9, 18–22 tekst, jak wspomnieliśmy, dotyczy dawnego przymierza. Koncentruje się na pokropieniu krwią. Bez niej nie doszłoby do

14 Werset 15 czyni bezpośrednią aluzję do tematu obiecanego dziedzictwa, opisanego w pierwszych rozdziałach Listu (por. 1, 3; 4, 1; 6, 17). Apogeuem obietnicy stanowiło nowe przymierze (por. 8, 6), którego skutkiem jest wieczne dziedzictwo.

15 W grece hellenistycznej διαθήκη oznacza przede wszystkim „testament”, natomiast w Septuagincie przeważa hebrajskie znaczenie jego ekwiwalentu, czyli בְרִית [Bürît] (przymierze). Por. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 221. „Bóg jako Partner przymierza jest zarazem Dawcą testamentu” (A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 120). Gra znaczeniowa odnośnie do διαθήκη jest przykładem reflexio, która polega na zastosowaniu danego terminu w innym zmienionym, emfaticznym sensie. Por. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, § 663–664, Stuttgart 2008, s. 335.

16 Śmierć Chrystusa uzyskuje nowy wymiar. Jest nie tylko ekspiacyjną ofiarą, lecz także wydarzeniem, które inauguruje przymierze. Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 426.

17 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 425.

18 Termin κληρονομία – „dziedzictwo” wskazywał często w Starym Testamencie na ziemię obiecaną będącą symbolem i szczytem wszystkich obietnic złożonych swojemu ludowi. W naszym kontekście sugerowanym przez διαθήκη w sensie testamentu (w. 16–17), „dziedzictwo” przywołuje obraz umierającego Jezusa, który pozostawia spadkobiercom swoje dobra. Autor dowodzi, że śmierć Jezusa była koniecznością, ponieważ bez niej Jego dobra nie mogłyby przejść na spadkobierców. Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 553.

inauguracji pierwszego przymierza: „Stąd także i pierwszy [testament] nie bez krwi był zaprowadzony<sup>19</sup>” (w. 18). Zgodnie z koncepcją biblijną krew ofiar posiadała zdolność jednoczenia człowieka z Bogiem, nie na mocy jakiś praktyk magicznych, lecz jako skuteczny znak, wybrany przez samego Boga<sup>20</sup>. Według Kpł 17,11 krew jest zdolna dokonać ekspiacji, czyli odnowić więzy przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, ponieważ jest siedliskiem życia. W biblijnym opisie paktu na Synaju<sup>21</sup>, Mojżesz wziął jedynie krew cielców (por. Wj 24, 5), aby pokropić ołtarz i lud (por. Wj 24, 6. 8). Pozostałe szczegóły dotyczące tej ceremonii w Hbr 9, 19 są dodatkami. Również inne elementy związane z pokropieniem krwią: woda, wełna, hizop nie pojawiają się w opisie wydarzeń na Synaju. Woda i hizop są wymienione w rycie z czerwoną krową (por. Lb 19, 9. 18. 20). Wszystkie zaś trzy są z kolei obecne w rycie oczyszczenia z trądu (por. Kpł 14, 4–6). List do Hebrajczyków połączył różne ryty dawnego przymierza, zakładając, że dawny system dotyczący kultu oczyszczał jedynie zewnętrznie (por. Hbr 9, 9–10). Kolejna różnica względem narracji biblijnej odnosi się do pokropienia przez Mojżesza nie tylko ludu, lecz także samej księgi. Również ten szczegół służy jedynie podkreśleniu, że całkowite oczyszczenie będzie możliwe jedynie w Nowym Przymierzu<sup>22</sup>. Słowa, które wypowiedział Mojżesz: „To jest krew Przymierza, które Bóg wam polecił” (w. 20) ustanawiają ścisłą łączność między krwią ofiarniczą i przymierzem. Symboliczne znaczenie tych słów pomaga w ustaleniu ścisłej relacji między rozlaniem krwi Chrystusa i Nowym Przymierzem<sup>23</sup>. Stwierdzenie zaś: „I prawie wszystko oczyszcza się krwią według Prawa, a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów” (w. 22), ustanawia ogólną zasadę dotyczącą konieczności krwi,

19 Czasownik ἐγκαθίζω, jak sugeruje jego etymologia, może oznaczać „odnowić” oraz „zainaugurować”. Nawiązanie do zawarcia przymierza na Synaju sugeruje bardziej wybór tego drugiego znaczenia.

20 Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 554.

21 Dosłowne odniesienie do „każdego przykazania” (w. 19) czyni aluzję do zawarcia przymierza na Synaju. Wyrażenia „według Prawa” oraz „całemu ludowi” są dodane do narracji w Wj 24, 7.

22 W opisie ustanowienia przymierza na Synaju nie wspomina się także, aby Mojżesz pokropił przybytek (σκηνή) oraz naczynia liturgiczne (τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας – w. 21). Znów mamy zapewne do czynienia z fuzją rytów oczyszczeń opisanych w Pięcioksięgu. Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 432.

23 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 432.

aby można było dokonać oczyszczenia. Przysłówek *σχεδόν* – „prawie”, wskazuje prawdopodobnie, że autor wie o przepisach, które zostały dane odnośnie do ofiar za grzechy<sup>24</sup> albo o rytach oczyszczenia, które nie przewidywały krwi<sup>25</sup>. Poza tym „według Prawa” wszystko oczyszczano za pomocą krwi. Ostatnie zdanie tej sekcji: „a bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów” funkcjonowało jak maksyma liturgiczna, dobrze znana w judaizmie<sup>26</sup>. Termin *αἵματεκχυσία* – „rozlanie krwi”, pojawia się tutaj o po raz pierwszy w całej literaturze greckiej. Neologizm został prawdopodobnie utworzony na podstawie wyrażenia z Septuaginty: *ἐκχύσις αἵματος* – „rozlanie krwi” (por. 1 Krl 18, 28; Syr 27, 15)<sup>27</sup>. Być może sam autor ukuł ten termin, który nie odnosi się do jakiegoś konkretnego rytu, lecz do różnych pokropień krwią, już wspomnianych<sup>28</sup>. Według tej reguły dotyczącej kultu, „odpuszczenie” (*ἄφεσις*) dokonuje się poprzez krew. Chociaż pojęcie *ἄφεσις* może odnosić się do różnych typów uwolnień (por. Łk 4, 18), to jednak z kontekstu wynika jasno, że chodzi o odpuszczenie grzechów<sup>29</sup> (por. np. Mt 26, 28; Mk 1, 4; Łk 1, 77; 3, 3; Dz 2, 38; Ef 1, 7; Hbr 10, 18). Konieczność krwi, aby otrzymać przebaczenie grzechów, pochodzi nie tyle z Pierwszego Przymierza, co z doświadczenia chrześcijańskiego<sup>30</sup>. Autor dokonuje bowiem releksji Starego Testamentu, który staje się w ten sposób prorocstwem przeżywanym z perspektywy ofiary Chrystusa.

<sup>24</sup> Por. Kpł 5, 11–13, gdzie dla biednego została przewidziana ofiara z mąki za popełnione grzechy.

<sup>25</sup> Oczyszczenia dokonywano także za pomocą wody w Kpł 15, 10. 13; 16, 26. 28; 22, 6; Lb 14, 7–8 oraz ognia w Lb 31, 22–23.

<sup>26</sup> Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 433. Autor powołuje się na: b. Yoma 5a; b. Menachot 93b; b. Zewachim 6a. Por. także W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, s. 246; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 227, przyp. 144.

<sup>27</sup> Por. Wj 29, 12: *αἷμα ἐκχέω* oznacza „wylać krew”.

<sup>28</sup> Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 434.

<sup>29</sup> Zestawienie czasownika *καθαρίζω* – „oczyszczać” z *ἄφεσις* – „odpuszczenie” w w. 22 oraz ponownie nawiązanie do *καθαρίζω* w w. 23 sugeruje, że te dwie rzeczywistości są ściśle ze sobą związane. Por. W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, s. 246–247.

<sup>30</sup> Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 554.

### 3. Ingres Chrystusa do niebiańskiego sanktuarium (Hbr 9, 23–28)

Trzecia część analizowanego fragmentu Listu do Hebrajczyków opisuje ingres Chrystusa do niebiańskiego „sanktuarium” i stanowi konkluzję argumentów przytoczonych wcześniej. W dalszym ciągu swego wywo-  
du autor wypowiada słowa, które na pierwszy rzut oka brzmią enigmatycznie: „Przeto obrazy rzeczy niebieskich w taki sposób musiały być oczyszczone, same zaś rzeczy niebieskie potrzebowały o wiele doskonalszych ofiar od tamtych<sup>31</sup>” (Hbr 9, 23). Werset ten ma charakter wprowadzający i podsumowuje refleksję na temat ofiar dokonujących oczyszczeń, związanych ze starym przymierzem oraz ustanawia analogię do nowego przymierza<sup>32</sup>. Obrazy (ὑποδείγματα) rzeczywistości niebiańskich: księga, lud, przybytek, naczynia liturgiczne, musiały być oczyszczone „tymi rzeczami” (τούτοις), czyli krwią zwierząt z wodą, wełną szkarłatną oraz hizopem (por. w. 19). Natomiast odpowiadające im rzeczywistości niebiańskie wymagały ofiar doskonalszych (κρείττοισιν)<sup>33</sup>. Liczba mnoga θυσίαι – „ofiary” ma charakter ogólny i nie jest precyzyjna. Autor ciągle zestawia Stare Przymierze z Nowym. W swej narracji jeszcze nie eksponuje jedności i wyjątkowości ofiary Nowego Przymierza. Uczyni to nieco później w w. 26<sup>34</sup>. Zgodnie z sugestią dotyczącą Ducha wieczności oraz sumienia w Hbr 9, 14<sup>35</sup>, rzeczywistości niebiańskie (τὰ ἐπουράνια), oczyszczone przez ofiarę Chrystusa, są równoznaczne

31 Zdanie to brzmi rzeczywiście mało czytelnie, ponieważ stwierdza konieczność oczyszczenia rzeczywistości niebiańskich. Niektórzy egzegeci myśleli, że ceremonia oczyszczenia miała być dokonywana nawet w samym niebie. Nowe rzeczywistości nazwane są „niebiańskimi” nie w tym sensie, że istniały w niebie, lecz dlatego, iż pozostają w relacji do nieba i właśnie w nim znajdują doskonałe wypełnienie. Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985, s. 162 (Saggi di Teologia).

32 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 436.

33 Komparatywny przymiotnik *μείζων* – „lepszy” nie pojawia się w Liście do Hebrajczyków, zastępuje go synonim *κρείσσων*. Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 450.

34 Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 478; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 229, przyp. 150.

35 Perykopa Hbr 9, 23–28 koresponduje tematycznie z 9, 11–14. Obydwa te teksty dotyczą ingresu Chrystusa do niebiańskiego sanktuarium.

z sumieniami członków Nowego Przymierza, czyli dziedziców zbawienia wiecznego<sup>36</sup>. Oczyszczenie związane z prawdziwym kultem dotyczy serca oraz umysłu i nie dokonuje się przez wysiłek ludzki, lecz dzięki Chrystusowi<sup>37</sup>.

Autor ponownie odwołuje się do rytu stosowanego w Dniu Przebłagania i dokonuje porównania między obrazem a rzeczywistością. Chrystus wszedł jako najwyższy kapłan nie do jest ziemskiego, wewnętrznego Sanctum sanctorum (ἅγια) określonego tutaj pejoratywnie jako zbudowanego „rękami ludzkimi” (Hbr 9, 11). Ziemskie świątynia była jedynie „odbiciem” (ἀντίτυπος) owej prawdziwej świątyni niebiańskiej (por. Hbr 9, 24). Chrystus wszedł do samego nieba<sup>38</sup> w konkretnym celu, aby „ukazać<sup>39</sup> się przed obliczem Boga” (w. 24). Wyrażenie „przed obliczem Boga” ma wydźwięk liturgiczny (por. Wj 23, 15. 17; 34, 20. 23; Pwt 16, 16) i podkreśla owoc ofiary Chrystusa, jakim jest przystęp do obecności Boga. Przystółek „teraz” (νῦν) sugeruje wciąż aktualną ważność wejścia Chrystusa do

---

36 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 439; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 228. Pierwsze przymierze nie mogło dokonać oczyszczenia sumienia (por. Hbr 9, 9–10; 13–14). Doprowadzało jedynie do oczyszczenia ciała (9, 13). Posługa ofiarnicza potrzebowała predykatu „niebiańska”, zatem „nie z tego świata” (Hbr 9, 11), aby mogła przemienić sumienie. Z tych spostrzeżeń wynika, że Autor Listu do Hebrajczyków ukazuje człowieka w symbolicznej relacji „ziemski”–„niebiański”. Widzi go w wymiarze ciała (ziemski–przemijający), czyli podkreśla jego zewnętrzną stronę. Dostrzega także jego najgłębszą istotę, określoną jako „sumienie”, w którym zamieszkuje wola i podejmuje się decyzje. Jedynie kult niebiański, ekspiacyjny, wyrażony w jedynej ofierze Jezusa mógł je odnowić. W ramach symbolicznego języka „ziemski”–„niebiański” wewnątrz człowieka jest widziane jako to, co go rzeczywistości stanowi. Właśnie ten wymiar człowieka domagał się doskonalszych (dosł. lepszych) ofiar. Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 439; F. Laub, *Hebräerbrief*, Stuttgart 1988, s. 125–126 (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, 14). Komparatywny przymiotnik κρείττων wskazuje na „większą jakość”. P. Kasiłowski, *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002, s. 137 (Bobolanum, 1).

37 W Hbr 10, 9–10 okazuje się, że „niebiański” aspekt ofiary Chrystusa jest ściśle związany z wnętrzem człowieka: „Następnie powiedział: Oto idę, abym spełniał wolę Twoją. Usuwa jedną ofiarę, aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”.

38 Por. Hbr 9, 11 oraz przejście Chrystusa przez σκηνή do ἅγια, czyli wnętrza Świętego świątyni.

39 Czasownik ἐμφανίζω oznacza „czynić jasnym”, „wskazać” (por. Hbr 11, 4; 1 Mch 4, 20), w znaczeniu nieprzechodnim opisuje ukazanie się przed sędzią, aby wnieść skargę. Tego typu semantyka jest jednak przeciwstawna do omawianego fragmentu.

królestwa Bożego<sup>40</sup>. Wejście Chrystusa do nieba sprawia, że Jego ofiara łączy ze sobą zatem dwa aspekty, mianowicie wspomniane już oczyszczanie sumień oraz misję wstawieniczą (por. 2, 18; 4, 15; 7, 25). Choć są to dwie różne funkcje, to jednak pozostają ściśle ze sobą powiązane<sup>41</sup>.

Chrystus złożył z samego siebie jedyną ofiarę<sup>42</sup>, w przeciwieństwie do ofiary składanej corocznie (por. w. 25) przez arcykapłana w Miejscu Najświętszym. Ponadto nie urzeczywistnił jej poprzez krew należącą do kogoś innego (por. w. 25), jak stwierdził to autor już w Hbr 9, 12<sup>43</sup>. Logika zdania wprowadzonego przez przeciwstawne  $\epsilon\pi\epsilon\iota$  – „w przeciwnym razie” (w. 26; por. Hbr 10, 2) jest wyrażona w sposób zwięzły. Jeśli analogia między Chrystusem a arcykapłanami byłaby ścisła, wówczas musiałyby On umierać na krzyżu wiele razy. Uwaga, że tak powtarzana ofiara dokonywałaby się „od stworzenia świata” podkreśla absurd tego typu stwierdzenia (por. w. 26). Prawdę o absolutnie jedynej ofierze Chrystusa wyraża w sposób emfaticzny przysłówek  $\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$  – „jeden raz”, występujący w tradycyjnej formule odnoszącej się do śmierci i wywyższenia Chrystusa (por. 1 P 3, 18). W Liście do Hebrajczyków przyjmuje szczególne znaczenie<sup>44</sup>. To jedyne wydarzenie dokonało się w definitywnym momencie historii, mianowicie „na końcu wieków” (w. 26). Przytoczone wyrażenie pojawia się w żydowskich apokalipsach<sup>45</sup>, z kolei w Nowym Testamencie jest charakterystyczne dla Mateusza (por. Mt 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20; por. także 1 Kor 10, 11; Ga 4, 4)<sup>46</sup>. Idea, że śmierć Chrystusa była wyda-

40 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 439.

41 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 441.

42 Jedyna ofiara Chrystusa jest w kontraście także do codziennych ofiar składanych przez arcykapłanów (por. Hbr 7, 28).

43 Emfaticzne  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$  – „często”, występujące w w. 25: „nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan”, kontrastuje z wyrażeniami „teraz zaś” ( $\nu\upsilon\upsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ ) i „raz na zawsze” ( $\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ ) w relacji do Chrystusa: „A tymczasem raz jeden ukazała się teraz” ( $\nu\upsilon\upsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\zeta\ \dots\ \pi\epsilon\phi\alpha\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\alpha\iota$  – w. 26). Także  $\nu\upsilon\upsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ , dosłownie: „Teraz zaś jeden raz”, znajduje się w pozycji emfaticznej.

44 Wcześniej w Hbr 7, 27; 9, 12 pojawiał się przysłówek  $\epsilon\phi\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ . W obecnym kontekście dominuje forma prostsza  $\acute{\alpha}\pi\alpha\zeta$ .

45 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 442, przyp. 51. Autor powołuje się między innymi na: Testament Dana 11, 3; Testament Lewiego 10, 2; Regułę Wojny 1, 5.

46 Liczba mnoga „wiek” obecna w wyrażeniu: „na końcu wieków” (Hbr 9, 26; 1 Kor 10, 11) może ogólnie sugerować climax historii. Por. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 231, przyp. 163.



rzeniem decydującym, eschatologicznym jest wspólna dla pierwotnego chrześcijaństwa, mimo że zastosowane formuły zmieniają się (por. 1 Kor 10, 11; Ga 4, 4; 1 P 1, 20). Publiczne ukazanie się Chrystusa (πεφανέρωται) związane jest z odpuszczeniem grzechu. Fakt ten został oddany w tekście za pomocą terminu prawniczego „abolicja” (ἀθέτησις)<sup>47</sup>. Niemniej w dalszym ciągu chodzi o Jego ofiarę, podkreśloną przez wyrażenie: διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ („przez Jego ofiarę” – w. 26).

Perykopa kończy się zdaniem porównawczym, którego pierwsza część: „A jak postanowione (ἀπόκειται) ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (w. 27) ma charakter mądrościowy, przysłowiowy. Grecka forma ἀπόκειται – „jest losem”, odzwierciedla tradycyjne opinie greckie dotyczące nieuchronności śmierci, która czeka wszystkich ludzi<sup>48</sup>. Wzmianka o sądzie zaraz po śmierci nie odnosi się do sądu ostatecznego (por. 1 Hen 1, 7; 5, 6; 50, 1–5; Dn 7, 26); Mt 25, 31–46; 2 Tes 2, 12; Ap 20, 12), lecz tego, który nastąpi bezpośrednio post mortem<sup>49</sup>. Fakt, że ludzie umierają raz (ἅπαξ) wzmacnia *reductio ad absurdum*, czyli sprzeczność wyrażoną już w w. 26<sup>50</sup>. Ofiara Jezusa mogła bowiem mieć miejsce tylko raz. Jednocześnie paralelizm między śmiercią a ofiarą Chrystusa w kolejnym zdaniu, potwierdza jedyność, wyjątkowość ekspiacyjnego aktu Chrystusa.

Druga część podsumowującego porównania jest wyrażona za pomocą języka wyraźnie liturgicznego: „tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu” (w. 28). Tekst ponownie eksponuje jedyną ofiarę Chrystusa. Nawiązanie do jej ekspiacyjnej funkcji: „dla zgładzenia grzechów wielu” stanowi reminiscencję słownictwa zaczerpniętą z pieśni Sługi Jahwe (por. 53, 12: „A On poniósł grzechy wielu i został

47 Por. M. Limbeck, ἀθέτησις, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, begründet von G. Kittel, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, s. 85. Jest to prawniczy termin techniczny oznaczający anulowanie (por. Hbr 7, 18).

48 Por. F. Büchsel, ἀπόκειται, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1950, s. 655.

49 Śmierć wiąże się z sądem i jest ukazana jako wydarzenie definitywne, zamyka bowiem ziemskie doświadczenie człowieka i reprezentuje kluczowy moment, w którym dokonuje się, bez możliwości apelacji, ocena jego życia. Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 556; A. Malina, *List do Hebrajczyków*, Częstochowa 2018, s. 421 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 15); P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 485.

50 Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 444.

wydany za ich grzechy”<sup>51</sup>). Bez wątpienia ten Izajaszowy tekst został przyjęty przez liturgię pierwotnego chrześcijaństwa (por. 1 P 2, 24).

Chrystus dokonawszy ekspiacyjnej ofiary ukaże się powtórnie. Jest to wyraźna aluzja do paruzji<sup>52</sup>. Jego ponowne przyjście nie będzie już miało funkcji ekspiacyjnej, czyli nie będzie dotyczyć grzechu, lecz zbawienia. Σωτηρία (zbawienie) – zajmująca w tekście pozycję emfaticzną – rozpoczęła się wraz z działalnością Chrystusa<sup>53</sup>, ale jeszcze nie została dopełniona. Wciąż bowiem żyją wierni, którzy wyczekują eschatologicznego zbawienia<sup>54</sup>.

Podsumowując należy zauważyć, że ofiara Chrystusa ma charakter definitywny, odróżnia się w sposób radykalny od ofiar Starego Testamentu, które należało powtarzać, ale i tak nie osiągały celu. Chrystus ofiarował Bogu samego siebie, a nie krew zwierząt. Jego ofiara miała wartość nieskończoną, raz na zawsze dokonała ekspiacji<sup>55</sup>, której skutkiem jest odpuszczenie wszystkich grzechów oraz oczyszczenie sumień. Żyjąc w niebie, w obecności Boga, Chrystus nie składa Bogu nowych ofiar, lecz przedłuża w nieskończoność zbawcze skutki swojej jedynej ofiary na krzyżu.

#### 4. Konieczność zadośćuczynienia w relacjach międzyludzkich (Łk 19, 8)

Tekst Hbr 9, 11–18 wykazuje w sposób oczywisty bezskuteczność składanych ludzkich ofiar, aby dokonać ekspiacji za popełnione wykroczenia. Ofiara Chrystusa okazała się w tym względzie konieczna. Grzech jednak nie tylko znieważa Boga, lecz także zrywa więzi z bliźnimi.

51 Por. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, s. 232.

52 Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, s. 487.

53 Zbawienie rozpoczęło się wraz z głoszeniem Ewangelii przez Pana. Jezus jest jego autorem i przewodnikiem (por. Hbr 2, 10; 5, 9). Ostatecznie dziedziczy się je w przyszłości (por. Hbr 1, 14). Por. H. W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei*, s. 444, przyp. 75.

54 Czasownik ἀπεκδέχομαι (wyczekiwać) ma wydźwięk eschatologiczny (por. Rz 8, 19. 23. 25; 1 Kor 1, 7; Ga 5, 5; Flp 3, 30). Chrystus oddzieli „tych, którzy Go oczekują” od tych, którzy Go odrzucili. W tych słowach kryje się w sposób pośredni napomnienie dla wierzących, aby nie zlekceważyli zbawienia, nabytego przez Chrystusa za tak wielką cenę. Por. S. Cipriani, *Il sacrificio di Cristo*, s. 556.

55 To, co należało odpokutować, dokonało się raz na zawsze na Golgocie. Por. O. Kluss, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966, 126 (Regensburger Neues Testament, 8/1).

Poszkodowanym należne jest zadośćuczynienie. Wynagradzające działania ze strony winowajców są w tej dziedzinie niezbędne. Widać to szczególnie w dwóch wybranych przez nas tekstach, mianowicie: Łk 19, 8 oraz Dz 16, 35–39. Pierwszy z nich dotyczy decyzji Zacheusza, drugi zaś Pawła i Sylasa, znieważonych w Filippi.

O Zacheuszu czytamy między innymi, że był zwierzchnikiem celników (por. Łk 19, 2). Termin ἀρχιτελώνης (zwierzchnik celników) pojawia się tylko raz w Nowym Testamencie, wcześniej nie był stosowany w greckim piśmiennictwie. Przypuszczalnie nie wiązał się ze szczególną znajomością systemu podatkowego, lecz wskazywał na bogatego celnika, największego grzesznika<sup>56</sup>. Wobec tego typu ludzi stosowano ostracyzm społeczny jako czynnik odstraszący<sup>57</sup>. Można ich było okłamywać (m. Nedarim 3, 4), uchodzili za nieczystych (m. Tohar 7, 6), pobierali bowiem pieniądze w sposób nieuczciwy (m. Bawa Qamma 10, 1–2)<sup>58</sup>.

Spotkanie z Jezusem odmieniło Zacheusza<sup>59</sup> i zaowocowało radykalną decyzją: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim...” (Łk 19, 8).

56 W żydowskiej kulturze spożywanie posiłku z osobą, która czerpała zyski w sposób nieuczciwy uchodziło za współudział w przestępstwie. Por. J. Nolland, *Luke 18:35–24:53*, Dallas-Texas 1993, s. 904 (Word Biblical Commentary, 35 C).

57 Por. J. Nolland, *Luke 18:35–24:53*, s. 905.

58 Por. D. L. Bock, *Luke 9:51–24:53*, Grand Rapids 1996, s. 1521 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 3 B). Dochody z cła pochodzące z Judei i Samarii wpływały w czasach Jezusa do skarbcza cezara, natomiast pobierane na granicy Galilei i Perei przypadały tetrarchom z domu Heroda. W epoce cesarów podatki były domeną państwowych urzędników, w Judei za kasę cezara był odpowiedzialny każdorazowy prokurator. Rzymianie w kwestii podatków współpracowali z żydowskimi autorytetami. Poboru cła nie dokonywali urzędnicy państwowi, lecz dzierżawcy zwani celnikami, którzy mieli zebrać ustaloną kwotę roczną z danego okręgu. To, co zebrali powyżej wyznaczonej sumy, było ich zyskiem, jeśli zaś mniej, wówczas sami ponosili szkodę. Dzierżawcy mieli z kolei swoich poddanych pochodzących z miejscowej ludności. Generalni dzierżawcy też nie musieli być koniecznie Rzymianami. Taryfę podatkową wyznaczała administracja. W późniejszym czasie bywała jednak często nieokreślona i dlatego otwierała poborcóm drogę do chciwości. Ta zaś była przyczyną znieprawdzenia ich przez społeczeństwo. Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1956, s. 377 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1).

59 Imię „Zacheusz” pochodzi z hebrajskiego זַכַּאי [zakaj] i oznacza „niewinny” lub „czysty”. Zacheusz był uważany za nieczystego z powodu wykonywanej profesji, dzięki zaś spotkaniu z Chrystusem stał się w rzeczywistości czystym. Por. S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999, s. 487 (Commenti Biblici).

Według koncepcji rabinów można było oddać ubogim najwyżej jedną piątą majątku<sup>60</sup>, oddanie im więcej uchodziło za brak roztropności<sup>61</sup>. Zacheusz zadziwia swoją hojnością. Jego deklaracja odpowiada ideałowi wspólnoty w perspektywie Łukasza. Gest bogatego celnika jest autentycznym znakiem nawrócenia (por. Łk 5, 32), który podkreśla konieczność dzielenia się swoimi dobrami z potrzebującymi<sup>62</sup>. Nie stanowi on jeszcze restytucji, ale wyraża gotowość na radykalne pozbycie się bogactwa na korzyść biednych<sup>63</sup>. Zacheusz czyni jałmużnę, która dla Łukasza jest prawdziwym znakiem prawości (6, 30–31. 38; 11, 41; 12, 33; 16, 9; 18, 22. 29). Wolę zadośćuczynienia wyrządzonych przez niego krzywd widać natomiast w dalszym ciągu w. 8<sup>64</sup>, stwierdzeniu: „a jeśli kogo w czym skrzywdziłem<sup>65</sup>, zwracam poczwórnje”. Znów uderza hojność Zacheusza. Kto bowiem przez kradzież skrzywdził kogoś, miał mu zwrócić zabraną rzecz i dopłacić poszkodowanemu jedną piątą jej

60 Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1960, s. 287 (Regensburger Neues Testament, 3); H. L. Strack, P. Billerbeck, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen, München 1956*, s. 547 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4.1).

61 Por. D. L. Bock, *Luke 9:51–24:53*, s. 1521.

62 Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2006, s. 724.

63 Por. J. Nolland, *Luke 18:35–24:53*, s. 905.

64 Werset 8 wzbudził ożywione dyskusje. Zastosowane bowiem w nim czasowniki: δίδωμι – „dać” oraz ἀποδίδωμι – „zwrócić”, można rozumieć albo w sensie najbliższej przyszłości: „od razu dam”, „natychmiast zwrócę” albo jako czas teraźniejszy mający wartość iteracyjną (powtarzającą się) i trwałą: „jestem przyzwyczajony do dawania”, „jestem przyzwyczajony do zwracania”. Pierwsza opcja podkreśla, że spotkanie z Jezusem zrodziło w Zacheuszu przemianę, dzięki której podjął decyzję etyczną. Druga zaś możliwość stawia Zacheusza w świetle człowieka sprawiedliwego, mającego dobre przyzwyczajenia. Właściwy wybór sugerują w. 9–10 stosujące słownictwo straty i zbawienia. Wynika z nich w sposób klarowny, że Zacheusz był zagubiony i został ocalony przez Syna Człowieczego, który dokonał w nim przemiany, wchodząc do jego domu. Pierwsza opcja odpowiada zatem najbliższemu kontekstowi i należy ją uznać za właściwą interpretację. Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15, 1–19, 27)*, Zürich–Neukirchen–Vluyt 1989, s. 276 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 3/3).

65 Johnson uważa, że warunkowa forma „a jeśli kogo w czym skrzywdziłem” (dosł. „jeśli od kogoś coś wymusiłem”) nie oznacza w sposób konieczny, że Zacheusz wymusił coś od kogoś. Sens wypowiedzi brzmi: „jeśli odkryję, że...”. Por. L. T. Johnson, *Il Vangelo di Luca*, Torino 2004, s. 253 (Sacra Pagina, 3). Nie wydaje się jednak, aby taka intencja przyświecała Łukaszwowi w prezentacji Zacheusza, postrzeganego przez lud jako grzesznika (por. Łk 19, 7).

wartości (por. Kpł 5, 20–24)<sup>66</sup>. Miszna ogranicza restytucję do „dwukrotnie” (m. Ketuwim 3, 9; m. Bawa Qamma 7, 1–5). Zacheusz stosuje się natomiast do normy bardziej wymagającej<sup>67</sup>. Zastosowany w tekście czasownik *συκοφαντέω*, oddany w polskim przekładzie jako „skrzywdzić”, odnosi się w sensie ścisłym do dziedziny sądowniczej i oznacza: „oskarżać fałszywie”, „wypowiadać oszczerstwa”, w sensie zaś szerszym przyjmuje znaczenie „wymuszać”. Gdy poborca podatków nie osiągnął celu, wówczas prześladował domyślnego płatnika i mógł ulec pokusie, aby złożyć o nim fałszywe świadectwo<sup>68</sup>. Zacheusz mógł też wymuszać dobra, które mu się nie należały. Wydaje się, że to drugie znaczenie jest bardziej adekwatne, znajduje bowiem potwierdzenie także w samej Ewangelii Łukasza. Pojawia się w poleceniu Jana Chrzciciela skierowanym do żołnierzy, którzy chcieli przyjąć od niego chrzest: „Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie (dosłownie: „i nie wymuszajcie”), lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie” (Łk 3, 14). Gotowość Zacheusza, aby zadośćuczynić pokrzywdzonym z powodu własnej chciwości była skutkiem przemieniającego go spotkania z Jezusem. Jego hojność wykroczyła poza obowiązujące ramy wyznaczone przez Torę i Tradycję, wypływając z serca odnalezionej grzesznika.

## 5. Wymuszone naprawienie krzywd (Dz 16, 35–39)

Kontekst Dz 16, 35–39 dotyczy uwolnienia Pawła i Sylasa z więzienia w Filippi (Dz 16, 25–34). Apostołowie zostali znieważeni w tym mieście, fałszywie osądzeni i publicznie biczowani<sup>69</sup>. Motyw wypuszczenia ich na wolność nie jest podany. W w. 37 b Łukasz daje do zrozumienia, że

66 Surowsze sankcje dotyczyły złodziei bydła. W takim przypadku trzeba było zwrócić poszkodowanemu pięć wołów za jednego wołu i cztery jagnięta za jedną owcę (por. Wj 21, 37; 2 Sm 12, 6).

67 Por. L. T. Johnson, *Il Vangelo di Luca*, s. 253. Bovon jest zdania, że „poczwórnice” opiera się raczej na regule prawa rzymskiego, które rozprzestrzeniło się w prowincji Judei w administracji podatkowej. Tekst kładzie nacisk bardziej na hojność Zacheusza niż na przestrzeganie praw. Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Łk 15, 1–19, 27), s. 276.

68 Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Łk 15, 1–19, 27), s. 276.

69 Cierpienia przeżyte przez Pawła w Filippi musiały głęboko wyryć się w jego pamięci, skoro powraca do nich w 1 Tes 2, 2 oraz 2 Kor 11, 25.

władze Filippi doszły do wniosku, że popełniły błąd, wtrącając ewangelizatorów do więzienia. Jest to zatem pośrednie stwierdzenie ich niewinności. Paweł jednak nie jest usatysfakcjonowany potraktowaniem typu: publiczna kara – ukryte uwolnienie<sup>70</sup>. Przechodzi do kontrataku. Zwraca się bezpośrednio do liktorów, reprezentujących pretorów, bezpośrednio odpowiedzialnych za krzywdzącą ich decyzję. Protest jest podwójny: dotyczy chłosty i uwięzienia bez procesu oraz potajemnego wypuszczenia na wolność. Dopiero w tym momencie Paweł deklaruje swój status rzymskiego obywatela<sup>71</sup>, do którego zalicza także Sylasa. *Civis Romanus* był chroniony przez prawo państwowe<sup>72</sup> przed złym traktowaniem ze strony sędziów. Z powodu chłosty (*verberatio*) wymierzonej bez procesu mógł się odwołać do cesarskiego dworu i pozbawić winowajców sprawowanych funkcji<sup>73</sup>. Gdyby jednak okazało się, że kłamie, wówczas mógł ponieść śmierć<sup>74</sup>. Pretorzy, podobnie jak później trybun w Jerozolimie (por. Dz 22, 29), przestraszyli się wyznania Pawła, udali się osobiście do więzienia, aby pocieszyć apostołów. Zastosowany w tym miejscu czasownik *παρακαλέω* oznacza: „pocieszać”, „usilnie prosić”, „pocieszać”, „dodawać otuchy” oraz „odzywać się życzliwie”. Być może w naszym tekście przyjmuje znaczenie „przeprosić”<sup>75</sup>. Łukasz

---

70 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 619.

71 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, s. 619. Paweł był prawdopodobnie ujęty w spisie jako rzymski obywatel w Tarsie. Kopię takiego odpisu można było otrzymać, ale trudno sobie wyobrazić, aby apostoł zabierał ją ze sobą, dokądkolwiek udawał się. Rzymianinowi domagającemu się poszanowania swoich praw wystarczyło wyznanie: „*Civis Romanus sum*”. Por. F. F Bruce, *The Book of the Acts*, Grand Rapids 1988, s. 320 (*The New International Commentary on the New Testament*).

72 Kodeksy prawne Waleriana (509 r. przed Chrystusem), Porcjusza (*Lex Porcia* 248 rok przed Chrystusem) i Juliana (*Lex Julia* ok. 23 roku przed Chrystusem) gwarantowały tego typu prawa. Por. D. L. Bock, *Acts*, Grand Rapids 2007, s. 544 (*Exegetical Commentary on the New Testament*).

73 Por. D. L. Bock, *Acts*, s. 544. Autor powołuje się na: Dion Kasjusz, *Historiae Romanae* 60, 24, 4. Sprawa mogłaby być więc bardzo poważna, z ciężkimi konsekwencjami dla pretorów. Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, trad. E. Gatti, Brescia 2003, 618 (*Commentari Biblici*).

74 Por. G. T. Swetoniusz, *Żywoty cesarów*, przeł. z łaciny J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 222.

75 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, s. 620, przyp. 157.

nie przemilcza faktu historycznego wydalenia apostołów z Filipi<sup>76</sup> jako obywatele niechcianych, chociaż czyni to w sposób delikatny: „prosil, aby opuścili miasto”<sup>77</sup> (16, 39). Rzymscy obywatele nie mogli być wygnani z rzymskiego miasta. W prośbie pretorów kryje się więc przychyłność i pewna doza skruchy wobec wcześniej uwięzionych ewangelizatorów. Chcąc bronić ich przed tłumem, nie mogli już nic więcej uczynić dla nich, jak tylko prosić o opuszczenie wrogiego im miasta<sup>78</sup>.

Z punktu widzenia apologetycznego domaganie się Pawła przywrócenia należnej czci wpływało nie tylko z poczucia godności obywatela rzymskiego. Paweł bronił przede wszystkim Ewangelii, aby nie została skompromitowana przez przykry i bolesny los jej głosicieli.

## Zakończenie

Wykroczenia moralne uderzają w więź z Bogiem i bliźnimi. Domagają się ekspiacji względem Boga oraz naprawienia krzywd wyrządzonych bliźnim. Wszystkie ludzkie próby zadośćuczynienia Bogu okazały się bezskuteczne. Starotestamentowe rytury przebłagalne nie osiągały celu. Wina człowieka pozostawała w nim nadal i blokowała kontakt ze Stwórcą, mimo że winowajcy cieszyli się pewnym uświęceniem, jednak bardziej zewnętrznym niż wewnętrznym. Krew zwierząt, którą arcykapłan składał raz w roku w Miejsu Najświętszym nie miała wpływu na ludzkie sumienia, czyli na człowieka jako całość, jego myśli, emocje, decyzje. Niemniej była zapowiedzią krwi Chrystusa, który raz na zawsze złożył Bogu ofiarę z siebie i wniósł ją do niebiańskiego sanktuarium. Jej zbawczy skutek nie wyczerpuje się. Niepowtarzalna ofiara Chrystusa wciąż aktualizuje przebaczenie wykroczeń i odnawia wnetrza

---

76 Przed opuszczeniem Filipi, Paweł i Syłas (Tymoteusz będzie wspomniany jedynie w Dz 17, 14) pożegnali się z Lidią oraz wspólnotą założoną w mieście (por. Dz 16, 40). Łukasz nie zapomina, aby zaznaczyć eklezjalny wymiar misji. Jednocześnie tworzy inkluzję z w. 15, zamykając w ten sposób cały opis pobytu misjonarzy w Filipi.

77 Tekst zachodni zawiera w tym miejscu obszerniejszą lekcję: „I przybywszy do więzienia z wieloma przyjaciółmi prosili ich, mówiąc: «nie znaleźliśmy prawdy o was, że jesteście ludźmi sprawiedliwymi». „Wyprowadzając, prosili ich: «wyjdźcie z tego miasta, aby ponownie nie zbuntowali się przeciwko nam ci, którzy krzyczą za wami». Por. Nowy Testament grecki i polski, s. 439, ad locum.

78 Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, s. 320.

wiernych. Stało się to możliwe dzięki temu, że Jezus nie tylko był mediatorem Nowego Przymierza, lecz także spadkodawcą. Poniósł śmierć, aby Jego wola nabrała mocy, czyli obdarzyła nas przebaczeniem i wiecznym dziedzictwem. Chrystus pełni obecnie „dla naszej korzyści” (ὕπερ ἡμῶν – Hbr 9, 24) misję wstawienniczą przed obliczem Boga. Przyjdzie powtórnie, ale już nie dla ekspiacji, gdyż ta dokonała się nieodwołalnie i definitywnie. Jego powrót będzie związany już tylko z ostatecznym zbawieniem wiernych i oddzieleniem ich od tych, którzy Go odrzucili.

Wykroczenia, które zostały odpuszczone, domagają się także zadośćuczynienia względem tych, którzy zostali zranieni. Naprawienie krzywd, jak wykazał przykład Zacheusza, wypływa z wcześniejszego, przemieniającego spotkania z Chrystusem. Restytucja zdecydowanie przewyższa wtedy ciężar popełnionych wcześniej przewinień. Okazuje się wówczas hojnością serca, a nie tylko matematycznym wyrównaniem sprawiedliwości. W ten sposób pokrzywdzony odzyskuje w oczach winowajcy poczucie własnej wartości zaś, winowajca odkrywa, że zdobyte przez nieuczciwość dobra są bez wartości w porównaniu z osobą Jezusa i dokonany przez Niego zbawieniem. Poza tym naprawienie krzywd wiąże się z tą dziedziną życia, która została naruszona, najczęściej z nadużyciami związanymi z mamoną. Restytucja jest także ogólnoludzką powinnością wynikającą nie z wiary, lecz sprawiedliwości. Podeptana godność domaga się zadośćuczynienia, jak to potwierdził epizod Pawła i Sylasa, bitych różgami (por. Dz 16, 22) i wtrąconych przez pogan do więzienia w Filipi. Wymagane naprawienie krzywd nie musi wyplwać z czyjejś reakcji na otrzymane rany. Pokrzywdzony może bronić nie siebie, lecz misję, którą spełnia. W przypadku wymienionych powyżej ewangelizatorów była nią ewangelizacja. Dyskredytacja głosicieli stałaby się równoznaczna z dyskredytacją pełnionego przez nich dzieła. Dlatego restytucja przywraca nie tylko dobre imię pokrzywdzonym, lecz także dowartościowuje ich zadania. Ponadto trzeba podkreślić, że winowajca, czyniąc bliźnim zadośćuczynienie, spełnia to, czego sam nie mógłby nigdy dokonać względem Boga.

Trójstopniowa struktura artykułu jest uzasadniona. Po pierwsze, przekazuje bezradność człowieka w dziele prześlągania Boga. Zaciągnięte względem Niego długi okazują się nie do spłacenia i przekraczają ludzkie możliwości (por. Mt 18, 23–27). Z konieczności domagały się więc



ekspiacyjnej ofiary Chrystusa, wylania Jego niewinnej krwi, gładzącej wszystkie grzechy wszystkich ludzi. Po drugie, wykazaliśmy, że bezsilność człowieka w sferze pojednania z Bogiem nie powinna pozostawiać go biernym w relacji do bliźnich. Zadana im niesprawiedliwość domaga się zadośćuczynienia. Restytucja jawi się jako powinność, obowiązek dotyczący przede wszystkim wierzących. Naruszone sprawiedliwe relacje z Bogiem należy rekompensować w odniesieniu do zachwianych więzi z drugim człowiekiem (por. Mt 25, 31–36; 1 J 3, 16. 17). Są one bowiem odbiciem także jakości odniesień względem niewidzialnego Pana. Po trzecie, ukazaliśmy, że naprawienie krzywd nie ogranicza się jedynie do chrześcijan. Także na poganach spoczywa zobowiązanie do wynagrodzenia ludziom zadanych im ran. Chrystusowa ekspiacja ma bowiem wymiar powszechny (por. 1 J 2, 2). Mimo że poganie nie są jej świadomi, to jednak czyniąc restytucję, przybliżają się do Boga i okazują Mu nieświadomie wdzięczność za Jego zbawcze dzieło dokonane w Chrystusie. Skutki ofiary Jezusa wciąż trwają i są nieustannym wołaniem o przywrócenie właściwych relacji z bliźnimi.

## Bibliografia


- Attridge H. W., *La Lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico*, Città del Vaticano 1999 (Lecture Bibliche, 12).
- Bock D. L., *Acts, Grand Rapids 2007* (Exegetical Commentary on the New Testament).
- Bock D. L., *Luke 9:51–24:53, Grand Rapids 1996* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 3B).
- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 15, 1–19, 27), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1989 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 3/3).
- Bruce F. F., *The Book of the Acts, Grand Rapids 1988* (The New International Commentary on the New Testament).
- Bruce F. F., *The Epistle to the Hebrews, Grand Rapids 1990* (The New International Commentary on the New Testament).
- Büchsel F., ἀπόκειμαι, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1950, s. 654–656.

- Cipriani S., *Il sacrificio di Cristo*, w: A. Sacchi e collaboratori, *Lettere Paoline e altre Lettere*, Torino 1995, s. 547–558, (Logos, Corso di Studi Biblici, 6).
- De Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. z franc. i bibliografię uzupełnił T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Carlisle 1993 (The New International Commentary on the New Testament).
- Fitzmyer J. A., *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, trad. E. Gatti, Brescia 2003 (Commentari Biblici).
- Grasso S., *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999 (Commenti Biblici).
- Johnson L. T., *Il Vangelo di Luca*, Torino 2004 (Sacra Pagina, 3).
- Kasiłowski P., *Solidarność w Liście do Hebrajczyków*, Warszawa 2002 (Bobolanum, 1).
- Kluss O., *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1966 (Regensburger Neues Testament, 8/1).
- Lane W. L., *Hebrews 9–13*, Dallas 1991 (Word Biblical Commentary, 47 B).
- Laub F., *Hebräerbrieff*, Stuttgart 1988 (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, 14).
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008.
- Limbeck M., ἀθέτησις, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, begründet von G. Kittel, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, s. 83–85.
- Malina A., *List do Hebrajczyków*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 15).
- Maurer C., σύννοιδά, συνείδησις, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Friedrich, begründet von G. Kittel, Bd. 7, Stuttgart 1964, s. 897–918.
- Nolland J., *Luke 18:35–24:53*, Dallas–Texas 1993 (Word Biblical Commentary, 35 C).
- Nowy Testament grecki i polski (Novum Testamentum Graece et Polonice)*, eds. E.&E. Nestle, B.&K. Aland, C. M. Martini, B. M. Metzger, Münster–Westfalen 2017. Tekst polski: *Biblia Tysiąclecia*, red. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.

- Rafiński G., *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła*, oprac. A. S. Jasiński, S. Mędała i inni, Warszawa 1997 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 9).
- Rossé G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2006.
- Schmid J., *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1960 (Regensburger Neues Testament, 3).
- Strack H. L. Billerbeck P., *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, München 1956 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1).
- Strack H. L. Billerbeck P., *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen*, München 1956 (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4.1).
- Swetoniusz G. T., *Żywoty cesarów*, przeł. z łaciny J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998.
- Vanhoye A., *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985 (Saggi di Teologia).




## Rev. Przemysław Kocjan

 <https://orcid.org/0009-0007-5171-6200>  
przemekkocjan@interia.pl

Philosophisch-Theologische Hochschule Benedikt XVI

# „Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar und das Projekt des „synodalen Weges“ in Deutschland

 <https://doi.org/10.15633/ps.28309>

Rev. Przemysław Kocjan – geboren am 6. October 1979 in Dąbrowa Górnicza, Mag. Theologie (2004, Päpstliche Uni Krakau), Lic. Moralthologie (2022, Päpstliche Uni Krakau), Lic. Spiritualität und neue Evangelisierung (2023, Heiligenkreuz, Austria), Doktorat Studium (2023/24, Päpstliche Uni Krakau), Priester der Diözese St. Pölten (Austria).

---

**Article history** • Received: 15 Dec 2023 • Accepted: 15 Jan 2024 • Published: 30 Sep 2024

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*“Discernment of spirits” in the theology of Hans Urs von Balthasar and the “Synodal way” project in Germany*

“Discernment of spirits” sounds anachronistic to modern world and is associated with exorcism, occultism, or other obscure practices. It rarely brings the memory of the community of Qumran, St. Paul, Origen or the Desert Fathers, although detailed information on this subject can be found there. Some people think about advanced philosophy or psychology, even though, among other things, attention should be paid to the development of signaled controls. The titular discernment of spirits has its source in fascinating story and coincides with the history of the human spirit. Moreover, the “ghost walk” — whether we like it or not — continues, and its field becomes another existence. The last word on this matter has not been said yet. Therefore, it is interesting to return to the theology of “discernment of spirits” by Hans Urs Balthasar, which is based on the spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola, whose opinion is new in the article. The role of this article is significant in a way that emphasis is on practicality and the use of revealing reality, rather than systematicity and discipline of the lecture, and in fact in “discernment of spirits” on the Synodal path in Germany.

**Keywords:** Hans Urs von Balthasar, Ignatius of Loyola, discernment of spirits, Synodal path

---

## Abstrakt

*„Rozeznawanie duchów” w teologii Hansa Ursy von Balthasara i projekt „Drogi synodalnej” w Niemczech*

Termin „rozeznanie duchów” brzmi anachronicznie dla współczesnego ucha i kojarzy się z egzorcyzmami, okultyzmem lub innymi niejasnymi praktykami. Rzadko komu przychodzi na myśl wspólnotę z Qumran, św. Pawła, Orygenesusa czy ojców pustyni, chociaż to już u nich można znaleźć rzetelne opracowanie tego tematu. Jeszcze rzadziej ktoś pomyśli o nowoczesnej filozofii czy psychologii, mimo że to między innymi w nich należy szukać dalszego rozwinięcia sygnalizowanych kwestii. Tytułowe rozeznanie duchów ma bowiem długą, pasjonującą historię i pokrywa się z dziejami ludzkiego ducha. Co więcej, walka duchów — chcemy tego czy nie — wciąż trwa, a jej polem staje się każde kolejne ludzkie istnienie. Ostatnie słowo w tej kwestii jeszcze nie padło. Dlatego interesujący jest powrót do teologii „rozeznawania duchów” u Hansa Ursy von Balthasara, który bazuje na ćwiczeniach duchowych św. Ignacego Loyoli, do których odsyła niniejszy tekst. Rola tego artykułu jest o tyle znacząca, że bardziej niż na systematyczność i dyscyplinę wykładu autor kładzie w nim akcent na prak-

tyczność i użyteczność prezentowanej rzeczywistości, a mianowicie „rozeznawaniu duchów” na „Drodze synodalnej” w Niemczech.

**Słowa kluczowe:** Hans Urs von Balthasar, Ignacy von Loyola, rozeznawanie duchów, Droga synodalna

---

## Abstrakt

„Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar und das Projekt des „synodalen Weges“ in Deutschland

„Die Unterscheidung der Geister“ klingt für zeitgenössische Ohren anachronistisch und wird mit Exorzismen, Okkultismus oder anderen unklaren Praktiken in Verbindung gebracht. Selten denkt jemand an die Gemeinschaft von Qumran, den heiligen Paulus, Origenes oder die Wüstenväter, obwohl man dort bereits eine gründliche Bearbeitung dieses Themas finden kann. Noch seltener kommt jemand auf moderne Philosophie oder Psychologie, obwohl gerade dort eine weitere Entwicklung der angesprochenen Fragen zu finden ist. Die Unterscheidung der Geister hat eine lange, faszinierende Geschichte und deckt sich mit den Ereignissen des menschlichen Geistes. Darüber hinaus dauert der Kampf der Geister—ob wir es wollen oder nicht—weiter an, und jedes weitere menschliche Dasein wird zu ihrem Schlachtfeld. Das letzte Wort in dieser Angelegenheit ist noch nicht gesprochen. Daher ist die Rückkehr zur Theologie der „Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs Balthasar, die auf den geistlichen Übungen des heiligen Ignatius von Loyola basiert, die in diesem Artikel vorgestellt werden, von Interesse. Die Rolle dieses Artikels ist dankbarerweise weniger auf die Systematik und Disziplin des Unterrichts ausgerichtet, sondern betont die Praktikabilität und Nützlichkeit der präsentierten Realität, insbesondere bei der „Unterscheidung der Geister“ im Rahmen des Synodalen Weges in Deutschland.

**Schlüsselwörter:** Hans Urs von Balthasar, Ignatius von Loyola, Unterscheidung der Geister, Synodaler Weg

---

In der Geschichte der Spiritualität widmeten sich die Theologen dem Thema „Unterscheidung der Geister“. Die Theologen beschäftigten sich mit diesem Thema mit verschiedenen Begriffen und mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Zielrichtungen. Ignatius von Loyola (1491–1556) stellte in seinen Exerzitien<sup>1</sup> eine Frage nach dem Willen Gottes für mein Leben. Seit 1965 wurde und wird – im Bereich der Gesprächspastoral und bei Einzelnererzitien, aber auch im Blick auf die Gemeinschaftsdimension der „Unterscheidung“ – vermehrt nach der „Unterscheidung der Geister“ als einer flexiblen und zielführenden Hilfe für die christliche Lebensgestaltung gefragt: Wie kann das christliche Leben heute verantwortbar – d. h. unterscheidend – gelingen? Für die, die schon mit der Theologie und Spiritualität zu tun hatten, das Wort „Unterscheidung der Geister“ klingt ziemlich fremd. Mit den „Geistern“ gemeint ist, was den Menschen bewegt, blockiert, antreibt oder anstößt. Wie führt das, was ein Mensch in sich empfindet und spürt, auf eine Begegnung mit Gott hin? Wann führt es von ihm weg? Gibt es Anhaltspunkte, an denen sich über das Spiel der „Geister“ hinaus erkennen lässt, ob jemand dem Weg Jesu Christi folgt und an seiner Sendung in der Welt teilnimmt – oder sich davon entfernt?<sup>2</sup>

Auf diese Gabe weist Hans Buob hin:

So kann einer sehr wohl auch in geistlichen Dingen seinen Egoismus und sein ganzes Streben und Sehen nach Macht ausleben. Je mehr und je intensiver es geistlich zugeht, umso notwendiger ist deswegen die Unterscheidung, weil ja auch ein Einwirken des bösen Geistes vorliegen kann z.B. durch Übertreibung des Guten, ebenso auch in der Versuchung zum „magis“ zum „mehr“, das schließ-

- 
- 1 „Für die Kirche bleibt Ignatius mit seinem linkisch redigierten, unliterarischen Exerzitienbuch lebendigste Gegenwart. Wer zählt die Hunderttausende von Berufungen, die es im Lauf der Zeiten erweckt hat und heute unvermindert hervorbringt? Zu dem darin vorgezeichneten Ereignis gibt es keine Alternative, so viele solcher sich versucht und angeboten haben“ (H. U. von Balthasar, *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Einsiedeln 1989, S. 61).
  - 2 Vgl. H. Zollner, *Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“*, Innsbruck 2004, S. 10; M. Schlosser, *Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Sankt Ottilien 2015, S. 11; H. U. von Balthasar, *Theologik. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 2015, S. 355f.



lich so weit geht, dass man nicht mehr kann, zusammenbricht und dann alles aufgibt.<sup>3</sup>

### **Das ist die Gefahr bei einem Aufbruch der Erneuerung:**

Wir erleben da Menschen, die plötzlich zum Glauben an Gott kommen. Sie sind dann oft begeistert und beginnen sofort, maßlos zu übertreiben, weil sie das Beispiel anderer vor Augen haben; aber sie fallen dann bald enttäuscht wieder zusammen, hören auf und kehren ins alte Leben zurück. Das kann nur deshalb geschehen, weil sie nicht den stetigen Weg des Organischen gehen, sondern gleich Übertreibungen zum Opfer fallen und sich so selbst überfordern. Diese Übertreibung sehen ja zunächst so ideal aus! Das muss – mein man – dann doch von Gott sein.<sup>4</sup>

Die Gläubigen suchen in einer Vielfalt spiritueller Angebote eine Klarheit: Was bringt mich wirklich zu meinem Ziel? Was ist im religiösen Bereich echt, was ist unglaubwürdig? In diesem Sinne müssen die religiösen Gemeinschaften, die Kirche als ganze, Entscheidungen treffen in Bezug auf die Herausforderungen der heutigen Zeit: in welche Richtung soll der Weg einer „schöpferischen Treue“ zum Grundcharisma gehen?

## **1. „Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar**

Balthasars berühmter Artikel *Theologie und Heiligkeit*, ist ein Text, der vor allem den Unterschied zwischen Theologie aufzeigt, ob auf den Knien Theologie entsteht oder nur am Schreibtisch. Daneben beschäftigt er sich mit dem Thema „Unterscheidung der Geister“. Balthasar betont darin:

dass nichts einen so starken Denkanstoß gebe wie das Zusammenwirken von Theologie und Heiligkeit, die zusammen eine jeweils gültige Deutung und eine

---

3 H. Buob, *Die Gabe der Unterscheidung der Geister*, Hochaltingen 2021, S. 13.

4 Vgl. H. Buob, *Die Gabe der Unterscheidung der Geister*, S. 13f.

zeitgemäße Darstellung der objektiven Gottesoffenbarung in Christus geben könnten.<sup>5</sup>

Der Einfluss des heiligen Ignatius auf seine Berufung hält Hans Urs von Balthasar bestimmen. Aus dieser Quelle schöpfte er ganz früh und es hörte für ihn nie auf, dass die Jesuiten ihm Heimat gab. Als einen wichtigen Aspekt seiner Bücher betrachtet der Autor selbst die ignatianische Weltoffenheit, die keinen anderen Sinn hat als das Kreuz Christi, die Quelle der wahren Fruchtbarkeit.

Nach Balthasar, hört der Heilige Ignatius durch seine geistlichen Exerzitien nicht auf, fruchtbar zu sein. Viele Personen bestätigen die große Wirksamkeit und Fruchtbarkeit der Exerzitien. Die ignatianische Spiritualität wird auch von der Hierarchie der Kirche geschätzt und auch den Priestern und Personen des geweihten Lebens als Ausbildungsweg empfohlen. Orientierung auf das Endziel, d.h. die Herrlichkeit Gottes, und damit auf die Erlösung des Menschen ist durch die ganzen geistlichen Übungen gekennzeichnet (vgl. *Lumen gentium*, 39–42).

Der Schwizer Theologe als Übersetzer von den geistlichen Übungen betrachtet Ignatius auch theologisch. Er ist stets davon überzeugt, ein Instrument im Prozess der Erneuerung der Botschaft von Ignatius in der Neuzeit zu sein.<sup>6</sup>

Ignatius richtige Verfügbarkeit für die hierarchische Kirche entspricht in vielen Texten des Schweizer Theologen und der Bedeutung des Gehorsams des Einzelnen, das ist:

ein trinitarischer, christologischer, marianischer, ekklesiologischer Gehorsam das den Willen Gottes unterliegt, das, dem Einzelnen nicht nur allgemein, sondern immer jetzt offenbart wird, als eine persönliche Begegnung zwischen Seele und Gott, die Ignatius in der Unterscheidung der Geister festlegt.<sup>7</sup>

Denn seine tiefe Überzeugung bleibt unverändert, dass „nur derjenige, der Kirche gehorsam ist, die Gewissheit hat, dass er in seinem Gehorsam

---

5 H. U. von Balthasar, *In der Fülle des Glaubens*, Krakau 1991, S. 550; vgl. J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Bonn 1989.

6 Vgl. H. U. von Balthasar, *In der Fülle des Glaubens*, S. 555f.

7 H. U. von Balthasar, *In der Fülle des Glaubens*, S. 555.

gegenüber Christus nicht seiner eigenen Verleugnung folgt.“<sup>8</sup> Er ist auch in der Lage, den Weg des Gebets und des Werks vom heiligen Ignatius zu praktizieren, sodass er *contemplativus in actione* wird.<sup>9</sup>

Hans Urs von Balthasar stellt die folgenden Fragen: Wer hätte einen Geist? Wer will unterscheiden können außer im Heiligen Geist? Auf diese Fragen zu beantworten, werden uns seine Kriterien der „Unterscheidung der Geister“ unterstützen.

Das erste scharfe Kriterium ist, ob ich eigene Ehre suche oder die Ehre dessen, der mich gesandt hat: „Wer aus sich selber redet, sucht seine eigene Ehre. Wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, ist wahrhaft, und kein Falsch ist an ihm“ (Joh 7, 18). Balthasar stellt die Frage, ob es schwer zu beurteilen ist, ob jemand die eigene Ehre sucht oder der ihn gesandt hat? Die Antwort auf seine Frage lautet: Hochmut, der eigene Ehre sucht.<sup>10</sup>

Die Christen besitzen seit der heiligen Taufe den heiligen Geist, die durch seine Gaben, seine Sprache spüren können. Balthasar beweist den Nicht-Christen, die diese Fähigkeit besitzen, dass nur der andere Geist die Unterscheidung zerstört: „Sie sind oft darauf und dran, es zu tun, aber dann wirft der andere Geist ihnen eine Handvoll Pfeffer in die Augen, so dass sie das Evidenteste nicht mehr sehen.“<sup>11</sup> Der Mensch kann in zwei Richtungen gehen. Entweder er bewegt Gutes oder er stellt sich mit seinen guten Taten in den Vordergrund. Die Unterscheidung folgt in der Stimme, die herrisch wird, in der Sprache, die magisch wird, im Gestus, der zwingend wird, im Gedanken, der mitreißend wird. In all seinen Formen erkennen wir diesen Geist. Besonders wichtig und entscheidend bei „Unterscheidung der Geister“ nach Balthasar in diesem ersten Kriterium ist der Ansatz, wie z. B. ein Wort aus dem Evangelium auf der Picke wie ein abgeschlagenes Haupt vorangetragen wird.<sup>12</sup>

Dieses Kriterium, finde ich, ist sehr wichtig in der Zeit, in der wir gerade leben, besonders in der Kirche, in der die Theologen die Werke

---

8 Vgl. H. U. von Balthasar, *In der Fülle des Glaubens*, 300.

9 Ignatius von Loyola, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Krakau 1968, S. 112.

10 Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg-Basel-Wien 1972, S. 17.

11 H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 17.

12 Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 19.

prüfen und unterscheiden, was sie suchen und was sie sich vorstellen. Nach meiner Meinung, in dieser Zeit der Verwirrung, müssen die Theologen und alle Seelsorger als Ziel vor Augen haben den Geist Christi im Blick zu behalten.

Im zweiten Kriterium stellt uns Balthasar vor, dass manche Menschen unser menschliches Denken und Wissen in gewisse Kategorien einordnen wollen:

Christus ist nicht anders als..., das Leben ist nichts anders als eine komplizierte Kombination chemischer Elemente. Denken ist nichts anders als eine Angewohnung bestimmter Verhaltensweisen angesichts der sinnlichen Phänomene. Moral ist nichts anders als ein biologisches Verhalten, fällt deshalb anders aus, wenn das Individuum vital stark oder schwach ist. Das Böse ist nichts anders als eine von der biologischen Selektion bedingte Reaktionsart. Und näherhin: die Kirche ist nichts anders als ein soziologisches Gebilde, das deshalb auch aus seinen heutigen Engpässen durch soziologische Methoden herausgesteuert werden kann und muss. Die Sakramente sind nichts anderes als Überbleibsel eines mystischen Weltverständnisses und sind mit manchem anderen, wie Gebet, Bußübungen, Wallfahrten usw., als magischer Rest aus den christlichen Gemeinden auszutreiben. Der Priester ist nichts anderes als ein Funktionär der Gruppe, die ihn mit den entsprechenden Aufträgen und Vollmachten ausstattet. Der Papst ist nichts anderes als der Präsident der allgemeinen Kirchenversammlung, der am besten für eine befristete Amtszeit gewählt werden sollte. Und so weiter, *ad libitum in saecula*.<sup>13</sup>

Für diejenigen Menschen die so denken gibt es leider nichts was für uns das Einmalige, Kostbare, Nicht – Einzuordnende ist, es gibt es nichts Wesentliches.<sup>14</sup>

Es gibt kein Platz mehr für den Glauben an Jesus Christus, der durch den Heiligen Geist empfangen wurde, der von der Jungfrau Maria geboren wurde. Dieser Glaube existiert leider nicht bei den Menschen, die nicht mehr unterscheiden können, weil sie sich nicht öffnen für das Wirken des Heiligen Geistes. In unserem katholischen Glauben erfahren wir immer wieder „Außerordentliches“, das uns Glück und Leben

<sup>13</sup> H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 20.

<sup>14</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 20.

in Fülle bringt. Der Geist der Banalisierung will die Ordnung unserer Gedanken und Einstellungen. Wir Christen können uns doch auf die Gegenwart Jesus Christus, den menschengewordenen Gott, berufen.<sup>15</sup> Die Menschen, die diesen Glauben an Jesus Christus anerkennen, die zwischen den Geist der Banalisierung und den Geist unseres wahren Glaubens unterscheiden, dann erkennen den Geist Gottes, worauf Balthasar deutlich weist:

Es gibt für den Christen absolut Einmaliges: Dasein und Ereignis Jesu Christi, und was immer von ihm ausgeht, es bezeugt und repräsentiert, amtlich oder existential. Hier scheiden sich die Geister.<sup>16</sup>

Der große Theologe setzt mit dem dritten Kriterium als Erfolg fort. In unserer säkularen Gesellschaft geht es nur um Erfolg mit wenig Aufwand an Zeit und Kraft. Alles muss sich rentieren. Er zählt auf die alltäglichen Beispiele: als gute Schule gilt, an der ein Schüler in kurzer Zeit die beste Ausbildung erhält, als gute Stelle jene, die eine nicht zu anstrengende Arbeit doch sehr gut bezahlt wird.<sup>17</sup>

Der Erfolg kommt nicht immer von einem bösen Geist. Bei den Gläubigen wie Balthasar das feststellt, geht um ganz anderen Erfolg als den heute die Menschen verstehen. Was in heutiger Zeit als Erfolgslosigkeit gilt, wird oft im Christentum dagegen als fruchtbar gesehen. Der Mensch, der vom säkularen Denken geprägt ist, wo es immer nur um den Erfolg geht, der sagt: Jesus Christus hat durch den Kreuzestod alles Verloren und ist bankrott, aber die Menschen, die den Erfolg im Sinne der Bibel verstehen, können voll der Überzeugung sagen: Jesus Christus hat alles gewonnen. Diese Fruchtbarkeit liegt im Gehorsam.<sup>18</sup>

Der Erfolg der Gläubigen ist etwas anderes als der Erfolg: „Der Jünger steht nicht über dem Herrn. Der Jünger muss zufrieden sein, wenn

---

15 Vgl. H. Bues, *Gott fragt uns: „Lieber Mensch wo bist Du ohne mich gelandet?“*, „Die Tagespost“ 10.11.2022, S. 14; K. Koch, *In der treue zu Christus bleiben*, „Die Tagespost“ 29.09.2022, S. 33; S. Athanasiou, *Im Zentrum steht der Logos*, „Die Tagespost“ 29.09.2022, S. 34.

16 H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 21.

17 Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 21.

18 Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 22; H. U. von Balthasar, *Theologik. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 2015, S. 359.

es ihm ergeht wie seinem Meister. Hat man dem Hausherrn einen Teufelstiel gegeben, wie viel mehr seinen Hausgenossen!“ (Mt 1, 24f.). Die christliche Fruchtbarkeit ist an die Fruchtbarkeit des gekreuzigten Christi angeschlossen, es steht immer das gleiche Prinzip: das Übersteigen der eigenen Zwecksetzung, das Angebot alles Persönlichen, damit Gott darüber verfüge.<sup>19</sup>

Meiner Meinung nach, auf so solchen Erfolg sind immer wieder die Theologen der westlichen Welt auf eine solche Einstellung des Erfolgs orientiert. Wobei statt der Fruchtbarkeit und der Wahrheit wollen sie sich beliebt machen. Ich muss zugeben, wenn ich selber eine Predigt vorbereite, frage ich mich, ob ich das „reine Evangelium“ also die Wahrheit verkünde oder einen Erfolg als Prediger verlange.

Balthasar warnt in seinem Werk weiter, dass das Geheimnis der Liebe Gottes auf reines rationales Wissen reduziert wird. Die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt geschehen vollkommen. Gottes Gnade und die Freiheit des Menschen spielen vollkommen ineinander. Gott erhält die ganze Ehre, die das Absolute erhalten muss, und dem Menschen wird kein bisschen seiner Würde entzogen.<sup>20</sup>

Hier scheiden sich die Geister. Wenn ein Gott, der beim Denken, Übersetzen und Akkommodieren des Gehaltes des christlichen Glaubens das Schwere leicht macht, das Prinzip und Fundament unseres Glaubens verdünnt, damit man schneller und ohne großen Hürden ans Ziel kommt, um die Kirche in „eigener Art“ zu erneuern.<sup>21</sup> Kann man nicht die Kirche ohne das Geheimnis des Kreuzes erneuern oder in der bequemen Anpassung an den Geist dieser Welt, sondern nur in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Christus.

Wie der große Theologe aus Basel feststellte, dieser Geist kommt nicht von Gott.<sup>22</sup> Im Denken Balthasars geht es um den eschatologischen Schwerpunkt. Er gibt uns dafür ein Beispiel. Wenn wir die Bibel richtig

---

<sup>19</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 22.

<sup>20</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 23.

<sup>21</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 23f.

<sup>22</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 24.

auslegen, müssen wir diesen Schwerpunkt bedenken,<sup>23</sup> sonst gibt es eine Gefahr die Substanz zu verlieren.<sup>24</sup>

Wenn wir nicht mehr wissen welches Gewicht das Christentum hat, er bringt eine Desinkarnation, der Anti-Christ siegt. Dann wirkt der Geist der Desinkarnation, dass das Christentum zu einem „Wesenlosen“ wird.<sup>25</sup>

Irenäus von Lyon (um 135–200 n.ch.) behauptete, dass in der Krise des 2. Jahrhunderts in Gefahr läuft Jesus Christus neu zu interpretieren. Die richtige Welt – Revolution der Menschenwerdung Gottes bringt nicht bessere Strukturen der Kirche hervor.<sup>26</sup> Wie betont weiter Kardinal Müller:

Vielmehr ist Christus in seiner Person die innovative Investition Gottes in unsere Welt, die dem Menschen die höchste Rendite einbringt: Die Annahme an Sohnes statt.<sup>27</sup>

## 2. Projekt des „Synodalen Weg“ in Deutschland und „Unterscheidung der Geister“

Papst Franziskus verbindet mit dem Begriff Synodalität den Weg der Kirche im 21. Jahrhundert. Der Papst wünscht sie eine Kirche, die miteinander auf dem Weg ist (syn-odos). In solcher Kirche sollten alle die gemeinsame Verantwortung tragen und gemeinsam nach Lösungen für die Herausforderungen unserer Zeit suchen. Zu betonen ist, dass Synodalität für den Papst nicht einfachhin Parlamentarismus bedeutet.

---

<sup>23</sup> Vgl. G. Müller, *Was ist katholisch?*, Freiburg–Basel–Wien 2021, S. 285: „Die Kirche erhielt von ihrem göttlichen Stifter die Sendung, zu jeder Zeit und unter allen Bedingungen den Menschen das Evangelium von ihrer Würde und Freiheit zu verkünden, die in der Transzendenz Gottes verankert sind. Sie ist nicht dem kulturell oder lebensweltlich Alten oder Neuen verpflichtet. Die Kirche richtet den Blick auf das Übernatürliche als Erhebung des Natürlichen, auf das Ewige in der Zeit, auf Gott in Jesus von Nazareth, seinen Sohn und unseren Retter“.

<sup>24</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 23f.

<sup>25</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, S. 24f.

<sup>26</sup> Vgl. G. Müller, *Was ist katholisch?*, S. 284.

<sup>27</sup> Vgl. G. Müller, *Was ist katholisch?*, S. 284.

Papst stellt sich vor, dass alle bereit werden, aufeinander zu hören und eine neue Kultur des gemeinsamen Weges entsteht.<sup>28</sup>

Der Gedanke von Franziskus über den Synodalen Weg ist kein Zufall. Dieser Gedanke reifte durch sein ganzes Pontifikat. Papst ruft zum neuen Denken über die Kirche in seinem Schreiben *Evangelii gaudium*. Franziskus weist auf eine pastorale Bekehrung, in der der missionarische Charakter das papsturale Fundament sein. Die Kirche macht sich auf den Weg statt passiv zu warten (vgl. *Evangelii gaudium*, 15, 21). Wie schreibt Papst:

Eine Kirche im Aufbruch ist eine Kirche mit offenen Türen. Zu den anderen hinauszugehen, um an die menschlichen Randgebiete zu gelangen, bedeutet nicht, richtungs- und sinnlos auf die Welt zuzulaufen. Oftmals ist es besser, den Schritt zu verlangsamen, die Ängstlichkeit abzulegen, um dem anderen in die Augen zu sehen und zuzuhören, oder auf die Dringlichkeiten zu verzichten, um den zu begleiten, der am Straßenrand geblieben ist. Manchmal ist sie wie der Vater des verlorenen Sohnes, der die Türen offenlässt, damit der Sohn, wenn er zurückkommt, ohne Schwierigkeit eintreten kann (*Evangelii gaudium*, 46).

In seiner Rede des 50. Jahrestages der Bischofssynode sagte er: „Der Weg der Synodalität ist der Weg, den Gott von der Kirche des dritten Jahrtausens erwartet.“<sup>29</sup> Und er hinzugefügt:

Es ist ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen.<sup>30</sup>

Die Synodalität ist also keine menschliche Erfindung, sondern das Ergebnis des Hörens auf den Herrn und der Offenheit für seine Inspirationen, durch die er die Kirche auf einen gemeinsamen Weg lenkt. Es lohnt

<sup>28</sup> Vgl. *Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung*, hrsg. von P. M. Zulehner, P. Neuner, A. Henersperger, Ostfildern 2022, S. 16.

<sup>29</sup> Franziskus, *Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages der Bischofssynode*, 17.10.2015, [www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) (13.12.2023).

<sup>30</sup> Franziskus, *Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages der Bischofssynode*, 17.10.2015.



sich, auf die Abstufungen des gemeinsamen Strebens zu achten, von denen Franziskus spricht: die Gläubigen, die Hirten und der Bischof von Rom.<sup>31</sup>

Franziskus zeigt, dass das Synodaltreffen, das reden und zuhören zu einem Weg wird, um zu entdecken, was der Heilige Geist der Kirche heute sagt. Damit erinnert es an das biblische Bild des Schöpfers, der sich und seinen Willen auch durch die Schöpfung und vor allem durch den Menschen offenbart. In dieser Perspektive werden sie zu Boten von Gottes Gedanken, Willen, Inspirationen und Eingebungen.

Der Papst verändert auch die Optik des Treffens in der Kirche. Der andere ist nicht mehr ein „anderer“ sondern „gleich“:

Das Wort Gottes geht mit uns mit. Jeder ist ein Protagonist, niemand kann als bloßer Statist betrachtet werden. Das muss klar sein: Jeder ist ein Protagonist. Der Protagonist ist nicht der Papst, der Kardinalvikar, die Weihbischöfe, nein: wir alle sind Protagonisten, und niemand kann als bloßer Statist betrachtet werden.<sup>32</sup>

Am 30. Jänner 2020 im Dom in Frankfurt am Main begann der Auftakt zur ersten Vollversammlung des Synodalen Weges – einem Dialogprozess über innere Reformen und die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland.

Die Sinnhaftigkeit dieser initiative hat die Deutsche Bischofskonferenz im März 2019 beschlossen. Zuvor hatte sie lange darüber nachgedacht, wie auf Fälle sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen durch geistliche reagiert werden soll.<sup>33</sup>

Diese Dialogplattform für Reformen wurde von den Bischöfen gemeinsam mit den Laien ins Leben gerufen. Eröffnung des Prozesses des Synodalen Weges, der Vorsitzende des Bischofskonferenz Kardinal Reinhard Max und der Präsident des ZdK, Prof. Dr. Thomas Sternberg

---

<sup>31</sup> Vgl. Franziskus, Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages der Bischofssynode, 17.10.2015.

<sup>32</sup> Franziskus, Ansprache an die Gläubigen der Diözese Rom, 18.09.2021, [www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesi-roma.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesi-roma.html) (13.12.2023).

<sup>33</sup> Vgl. Droga synodalna w Niemczech. Reforma czy rewolucja?, [www.niniwa.pl/2020/01/31/droga-synodalna-w-niemczech-reforma-czy-rewolucja/](http://www.niniwa.pl/2020/01/31/droga-synodalna-w-niemczech-reforma-czy-rewolucja/) (13.12.2023).

riefen die Teilnehmer in einem gemeinsamen Brief zu einer offenen Diskussion über die Zukunft der Kirche in ihrer Heimat auf:

Heute, am ersten Advent, wenden wir uns mit der Einladung, an Sie, diesen Synodalen Weg mitzugestalten. Wir wissen um das große Engagement, mit dem viele von Ihnen in Gemeinden, Verbänden, Initiativen und Werken, in Familie, Beruf und Ehrenamt ihren Glauben an Gott leben und die Botschaft Jesu Christi in die Welt tragen. Wir laden auch diejenigen unter Ihnen ein, die Schwierigkeiten mit dem Glauben und der Kirche haben, die Vertrauen verloren haben oder als Suchende unterwegs sind.<sup>34</sup>

Es wurden vier Arbeitspapiere zu den Themen Macht und Machttrennung, Sexualmoral, priesterliche Lebensform und die Rolle der Frau im Dienst und in den Ämtern der Kirche erstellt. Das erste Thema umfasst unter anderem Spannungen zwischen Lehre und Praxis der Kirche, aber auch zwischen der Art und Weise der Machtausübung in der Kirche und den Maßstäben einer pluralistischen Gesellschaft in einem demokratischen Rechtsstaat. Das Forum über Sexualmoral soll auf die Unterschiede zwischen kirchlicher Lehre und Praxis in diesem Bereich hinweisen, und die katholische Stelle KANN wiederum hat als sehr dringend einen Arbeitskreis identifiziert, der sich der Rolle der Frau in der Kirche widmet.<sup>35</sup>

Präfekt der Kongregation für Bischöfe Kardinal Marck Ouellet im Schreiben vom 4. September 2019 erklärte, dass die Pläne der Synodalversammlung mit den Leitlinien von Franziskus vom 29. Juni 2019 überstimmen müssen, in denen er feststellt, dass die Synode in Deutschland die Lehre oder Disziplin der Weltkirche nicht ändern kann.<sup>36</sup>

Mehrere Hauptzweifel, die in dem Dokument der Kongregation für die Bischöfe geäußert werden, können unterschieden werden:

---

34 R. Marx, Th. Sternberg, *Brief an die Gläubigen in Deutschland*, 27.11.2019, [www.erzbistum-muenchen.de/im-blick/synodaler-weg/brief-kardinal-marx-prof-sternberg](http://www.erzbistum-muenchen.de/im-blick/synodaler-weg/brief-kardinal-marx-prof-sternberg) (13.12.2023).

35 Vgl. *Synodalisierung*, S. 223ff.

36 Vgl. Kongregation für die Bischöfe, *Brief an den Kardinal Reinhard Marx*, 04.09.2019, [www.synodale-beitraege.de/de/satzung/schreiben-der-kongregation-fuer-die-bischoefe-zum-synodalen-weg](http://www.synodale-beitraege.de/de/satzung/schreiben-der-kongregation-fuer-die-bischoefe-zum-synodalen-weg) (13.12.2023).

1. Die Pläne der deutschen Bischöfe verstoßen gegen die kanonischen Normen und zielen vielmehr darauf ab, die universalen Normen und Lehren der Kirche zu ändern. Die Fragen, die auf dem Synodalen Weg aufgeworfen sind, betreffen nicht nur die Kirche in Deutschland, sondern die gesamte Weltkirche, die nicht von einer Teilkirche diskutiert oder entschieden werden kann, ohne gegen das zu verstoßen, was Papst in seinem Brief zum Ausdruck bringt.<sup>37</sup>
2. Die Struktur der Umsetzung des Synodalen Weges ist fraglich. Es hieß, die deutschen Bischöfe hätten keine Plenarkonzil, sondern eigene Partikularsynode geplant, die sie ohne ausdrückliche Zustimmung des Heiligen Stuhls nicht durchführen könnten. Aus den Artikeln des Statusentwurfs geht hervor, dass die Bischofskonferenz ein Partikularkonzil bilden soll, gemäß der Canones 439–446, ohne diesen Begriff zu verwenden. Es heißt im Schreiben die Notwendigkeit, die Erlaubnis des Vatikans für ein solches Treffen einzuholen.<sup>38</sup>
3. Die Zusammensetzung der Synodalenversammlung ist ekklesiologisch ungültig, weil sie aus Laien besteht, die sich öffentlich gegen viele Elemente der kirchlichen Lehre, einschließlich der Frauenordination und der Sexualmoral geäußert haben.<sup>39</sup>
4. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass Synodalität in der Kirche, auf die sich Papst Franziskus oft bezieht, nicht gleichbedeutend mit Demokratie ist. Wenn selbst die Bischofsynode in Rom tagt, ihre Ergebnisse vom Papst präsentiert werden. Der synodale Prozess muss innerhalb einer hierarchisch organisierten Gemeinschaft stattfinden, und alle Beschlüsse bedürfen der ausdrücklichen Zustimmung des Heiligen Stuhls.<sup>40</sup>

Papst Franziskus wendet sich an die deutschen Katholiken:

Ich sage den deutschen Katholiken: „Deutschland hat eine große und schöne evangelische Kirche; ich will keine andere, die nicht so gut wäre wie diese; son-

---

<sup>37</sup> Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Brief.

<sup>38</sup> Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Brief.

<sup>39</sup> Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Brief.

<sup>40</sup> Vgl. Kongregation für die Bischöfe, Brief.

dern ich will eine katholische Kirche sehen, in Geschwisterlichkeit mit der evangelischen Kirche.“<sup>41</sup>

Papst warnt vor Diskussionen über Entwicklungen, Diskussionen, die theologische Konsequenzen haben, aber nicht den Kern der Theologie darstellen.

## Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte die folgende Frage stellen? Ist heute ein Charisma der „Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar mit dem „Synodalen Weg“ in Deutschland verbunden?

Wenn wir auf all das, was heute so in der Kirche in Deutschland geschieht und die Kriterien der „Unterscheidung der Geister“ bei Hans Urs von Balthasar bedenken, dann müssen wir feststellen, dass es heute mehr denn je notwendig ist diese Gabe in der katholischen Kirche ernst zu nehmen.

Die Ergebnisse des „Synodalen Weges“ in Deutschland polarisieren. Sie werden zumindest sehr kontrovers diskutiert. Es geht um den Unterschied zwischen einer sakramental und einer funktional verstandenen Kirche; um die Erkennbarkeit Christi und seines Willens durch die Kirche; und grundsätzlich um das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. Konkret stellen sich diese Fragen bei Themen wie Mannsein – Frausein, Macht und Vollmacht, Tauf- und Weihepriestertum, Frauendiakonat und -priestertum, Zölibat und Sexualmoral, Autonomie und Gehorsam. Der folgende Artikel erinnert sich an die Kriterien jeder fruchtbaren Reform in der katholischen Kirche nach Hans Urs von Balthasar.

Die Bischöfe in Deutschland versuchen die „Unterscheidung der Geister“ auf nur persönliche Kriterien der Wahrheit zu reduzieren und übergehen, was das apostolische Lehramt zu sagen hat. Dieses Denken und Handeln geht in die protestantische Richtung, die bringt die große Gefahr von Spaltungen, weil jeder glaubt, ich habe Recht.

---

<sup>41</sup> Papst Franziskus, *Deutsche, sucht eure Quelle!*, [www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-11/papst-franziskus-bahrain-fliegende-pk-deutschland-fazit-kirche.html](http://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-11/papst-franziskus-bahrain-fliegende-pk-deutschland-fazit-kirche.html) (13.12.2023).

Es gibt noch eine Chance, die katholische Kirche zu retten, durch einen Aufbruch in der Kirche, wie sie einmal bestanden hat und von Jesus Christus und dem Heiligen Geist gewollt ist und wenn diese Kirche bereit sei, zu Hören was der Heilige Geist in der Kirche und durch die Kirche zu sagen hat.

## Quellen

- Athanasiou S., *Im Zentrum steht der Logos*, „Die Tagespost“ 29.09.2022, S. 34.
- Balthasar H. U. von, *Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen*, Einsiedeln 1989.
- Balthasar H. U. von, *In der Fülle des Glaubens*, Krakau 1991.
- Balthasar H. U. von, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg–Basel–Wien 1972.
- Balthasar H. U. von, *Theologik. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 2015.
- Bibel, *Die Einheitsübersetzung*, Stuttgart 2016.
- Bues E. H., *Gott fragt uns: „Lieber Mensch wo bist Du ohne mich gelandet?“*, „Die Tagespost“ 10.11.2022, S. 14.
- Franziskus, *Ansprache an die Gläubigen der Diözese Rom*, 18.09.2021, [www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html) (13.12.2023).
- Franziskus, *Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Freiburg–Basel–Wien 2013.
- Ignatius von Loyola, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Krakau 1968.
- Koch K., *In der treue zu Christus bleiben*, „Die Tagespost“ 29.09.2022, S. 33.
- Konda J., *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Bonn 1989.
- Kongregation für die Bischöfe, *Brief an den Kardinal Reinhard Marx*, 04.09.2019, [www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2019/2019-09-04-Schreiben-Rom-mit-Anlage-dt-Uebersetzung.pdf](http://www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-09-04-Schreiben-Rom-mit-Anlage-dt-Uebersetzung.pdf) (13.12.2023).
- Marx R., Sternberg Th., *Brief an die Gläubigen in Deutschland*, 27.11.2019, [www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2019/2019-12-01\\_Brief-Kard.-Marx-und-Prof.-Dr.-Sternberg.pdf](http://www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-12-01_Brief-Kard.-Marx-und-Prof.-Dr.-Sternberg.pdf) (13.12.2023).

Müller G., *Was ist katholisch?*, Freiburg–Basel–Wien 2021.

Papst Franziskus, *Deutsche, sucht eure Quelle!*, [www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-11/papst-franziskus-bahrain-fliegende-pk-deutschland-fazit-kirche.html](http://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-11/papst-franziskus-bahrain-fliegende-pk-deutschland-fazit-kirche.html) (13.12.2023).

Schlosser M., *Die Gabe der Unterscheidung. Texte aus zwei Jahrtausenden*, Sankt Ottilien 2015.

*Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung*, hrsg. von P. M. Zulehner, P. Neuner, A. Hennesperger, Ostfildern 2022.

*Unterscheidung der Geister – ein Exkurs durch die Geschichte*, <http://sanktmarien-zittau.de/wp-content/uploads/2020/02/Unterscheidung-der-Geister.pdf> (13.12.2023).

Zollner H., *Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“*, Innsbruck 2004.

Zweites Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ über die Kirche*, [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) (12.12.2023).