

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

.....

ISSN 0239-4472

ARTYKUŁY

ks. Piotr Studnicki • <i>Analiza „klerykalizmu” jako ramy...</i>	7
Michał Legan OSPPE • <i>Anima non potest intelligere sine...</i>	29
ks. Robert Kantor • <i>Małżeństwo i rodzina w pracach v Synodu...</i>	45
ks. Adam Dynak • <i>„Paradoksalność” w nauczaniu Jezusa...</i>	67
Katarzyna Drąg, Anna Miśkowiec • <i>Personalistyczna wizja kultury...</i>	89
ks. Piotr Pietrucha • <i>Sobór Watykański II w pismach biskupa...</i>	107
ks. Michał Rosa • <i>Znaczenie przysłowka σῆμαρπον (Łk 2, 11)...</i>	127
Joanna Dukalska-Hermut • <i>Wizualizacje informacji jako nośniki...</i>	147

SPRAWOZDANIA

ks. Robert Kantor • <i>Sprawozdanie z XII Sympozjum kanonicznego...</i>	175
---	-----

TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

**TOM 44
(2025) NR 2**

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie**

.....
TARNOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE
Czasopismo Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
.....

REDAKCJA

ks. dr Tomasz Maziarka, redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz M. Baran, prof. UPJPiI, sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Michał Heller, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Artur Malina, Uniwersytet Śląski w Katowicach · ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Ludwik Piech, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT Wrocław, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu · ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II · ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · ks. prof. Pietro Angelo Muroni, Pontificia Università Urbaniana, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rzym · prof. Pier Luigi Cabri scj, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna

OPRACOWANIE GRAFICZNE I ŁAMANIE

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0239-4472 (druk) · ISSN 2391-6826 (online)

Czasopismo jest indeksowane przez: ERIH PLUS, CEJSH.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Adres redakcji: 33-100 Tarnów, ul. Piłsudskiego 6, e-mail: tst@diecezja.tarnow.pl

Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

.....
<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/tarnowskiestudiateologiczne>
.....

Spis treści

ARTYKUŁY

- 7 **ks. Piotr Studnicki**
Analiza „klerykalizmu” jako ramy interpretacyjnej
w dyskursie publicznym papieża Franciszka
- 29 **Michał Legan OSPPE**
“Anima non potest intelligere sine phantasmate”.
O roli obrazu w przeżyciu religijnym
- 45 **ks. Robert Kantor**
Małżeństwo i rodzina w pracach v Synodu Diecezji Tarnowskiej
- 67 **ks. Adam Dynak**
„Paradoksalność” w nauczaniu Jezusa. Analiza Mt 5, 13–16
- 89 **Katarzyna Drąg**
Personalistyczna wizja kultury wobec Hallowskiej
koncepcji kultury. Implikacje dla kształcenia
kompetencji komunikacji międzykulturowej
- 107 **ks. Piotr Pietrucha**
Sobór Watykański II w pismach biskupa Jerzego
Ablewicza z lat 1962–1965
- 127 **ks. Michał Rosa**
Znaczenie przysłówka σήμερον (Łk 2, 11)
w Łukasowym przekazie o Bożym narodzeniu

- 147 **Joanna Dukalska-Hermut**
Wizualizacje informacji jako nośniki wartości.
Analiza w ujęciu aksjologicznym

SPRAWOZDANIA

.....

- 175 **ks. Robert Kantor**
Sprawozdanie z XII Sympozjum kanonicznego prawa
małżeńskiego i procesowego, Granada 26–28 września 2024

ARTYKUŁY

.....

ks. Piotr Studnicki

<https://orcid.org/0000-0002-3994-3845>

piotr.studnicki@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Analiza „klerykalizmu” jako ramy interpretacyjnej w dyskursie publicznym papieża Franciszka

Zagadnienie „klerykalizmu” w nauczaniu papieża Franciszka jest przedmiotem badań i analiz podejmowanych z punktu widzenia różnych dyscyplin naukowych. Przegląd literatury angielskojęzycznej ukazuje skupienie głównie na aspektach teologicznych¹, pastoralnych², psychologicznych³ oraz

1 Por. A. F. Deck, *Clericalism: A neuralgic point for Church reform*, w: *Pope Francis and the search for God in America: The significance of his early visits to the Americas*, eds. M. C. Bin-gemer, P. J. Casarella, Washington 2021, s. 224–249; P.-A. Durocher, *Clericalism*, w: *A Pope Francis lexicon*, eds. J. McElwee, C. Wooden, Collegeville 2018, s. 21–24; R. Gaillardetz, *Addressing the Church's clerical culture*, 07.09.2022, <https://conversationsmagazine.org/addressing-the-churchs-clerical-culture-d8301bdb7e3c> (29.12.2025); J. Slater, *The Catholic Church in need of de-clericalisation and moral doctrinal agency: Towards an ethically accountable hierarchical leadership*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 75 (2019) nr 4, 35446.

2 Por. J. Buhman, *Clericalism: Problems past, present, and future*, 09.09.2021, <https://www.hprweb.com/2021/09/clericalism-problems-past-present-and-future/> (29.12.2025).

3 Por. M. J. Burnham, *Clericalism: What is it and how can we treat it?*, „Integratus” 1 (2023) nr 2, s. 148–158; M. J. Burnham, J. Fox, M. Fenzel i in., *Development and psychometric evaluation of the Clericalism Observer Rating Scale*, „Spirituality in Clinical Practice” 7 (2020) nr 4, s. 310–325.

edukacyjno-formacyjnych seminarzystów i duchownych⁴. W literaturze włoskojęzycznej znaleźć można dziennikarskie opracowania zagadnienia, podejmowane w kontekście skandalu wykorzystania seksualnego małoletnich przez duchownych⁵, a także przykłady analizy narracyjnej wybranych przemówień papieskich⁶. W polskojęzycznej literaturze naukowej na szczególną uwagę zasługują dwa artykuły: *Klerykalizm jako istotna przyczyna reformy kanonicznego prawa karnego*⁷ Adama Jaszcza oraz *Klerykalizm w encyklikach i adhortacjach apostolskich papieża Franciszka*⁸ Macieja Szymańskiego.

Analiza dostępnej literatury pozwala wskazać dominujące kwestie w naukowych badaniach i dziennikarskich analizach na temat zagadnienia klerykalizmu w nauczaniu papieża Franciszka. W literaturze teologicznej i eklezjologicznej klerykalizm przedstawiany jest jako zniekształcenie władzy kościelnej, zakorzenione w kulturze instytucjonalnej Kościoła i stanowiące jeden z głównych czynników blokujących reformy zapoczątkowane przez Sobór Watykański II i samego papieża. W ujęciu pastoralnym i formacyjnym klerykalizm przedstawiony jest jako wyrastający z modelu edukacji seminaryjnej, kształtującej postawy dominacji, dystansu i wyjątkowości duchownych, co skutkuje zaburzeniem relacji między prezbiterami a wiernymi oraz sprzyja nadużyciom. Artykuły psychologiczne wskazują, że klerykalizm można operacjonalizować jako zjawisko mierzalne, przejawiające się w postawach autorytaryzmu, wyższości i uprzedmiotowienia innych, co umożliwia jego diagnozę i działania terapeutyczne. Analiza prawnokanoniczna ukazuje klerykalizm jako istotną przesłankę przeprowadzanych w Kościele reform prawa karnego. Ujęcie dziennikarskie łączy klerykalizm ze skandalami wykorzystywania seksualnego małoletnich, interpretując go jako korzeń kultury milczenia, ukrywania przestępstw i nadużywania władzy, a więc postaw, które

4 Por. G. Abraham, *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, „International Studies in Catholic Education” 12 (2020) nr 2, s. 206–217.

5 Por. A. Tornielli, G. Valente, *Il giorno del giudizio. Conflitti, guerre di potere, abusi e scandali. Cosa sta davvero succedendo nella Chiesa*, Segrate 2018; G. F. Svidercoschi, *Chiesa, liberati dal male! – Lo scandalo di un credente di fronte alla pedofilia*, Soveria Mannelli 2019.

6 Por. V. Pace, *Lo stile narrativo di un papa anticlericale*, „Journal of Modern and Contemporary Christianity” 3 (2024) nr 2, s. 419–436.

7 Por. A. Jaszcza, *Klerykalizm jako istotna przyczyna reformy kanonicznego prawa karnego*, „Teologia i Człowiek” 67 (2024) nr 3, s. 9–21.

8 Por. M. Szymański, *Klerykalizm w encyklikach i adhortacjach apostolskich papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 36 (2025) nr 3, s. 165–182.

umożliwiają bezkarność sprawców i obojętność wobec osób skrzywdzonych. Z kolei analiza narracyjna wskazuje, że papież Franciszek przejawia oryginalny styl komunikacji przeciw klerykalizmowi, tworząc kontrnarrację opartą na bliskości, służbie i wrażliwości.

Wszystkie wspomniane opracowania naukowe i dziennikarskie koncentrują się jedynie na wybranych elementach papieskiego nauczania. W literaturze naukowej brakuje dotąd całościowego opracowania wspomnianego zagadnienia. Brakuje również badań tego problemu w ramach nauk o komunikacji społecznej i mediach.

Materiał badawczy i założenia metodologiczne

W związku ze zidentyfikowaną luką badawczą, w maju 2025 roku przeprowadzono kwerendę papieskich tekstów udostępnionych na oficjalnej stronie internetowej Stolicy Apostolskiej (www.vatican.va). Odnaleziono w sumie 93 teksty publicznych wystąpień papieża Franciszka, w których podjął temat klerykalizmu w okresie jego pontyfikatu⁹. Jako zapis publicznego dyskursu, zostały one poddane wstępnej analizie, której wyniki zaprezentowano w publikacji *La questione del clericalismo nella comunicazione sociale di papa Francesco*¹⁰.

Niniejszy artykuł prezentuje kontynuację powyższych badań, przeprowadzoną w perspektywie teorii ramowania. Sformułowano następującą hipotezę: dyskurs publiczny Franciszka na temat klerykalizmu jest zaproponowaną przez papieża ramą (ang. *frame*), której celem jest zorientowanie odbiorców nauczania na określonej interpretację zjawiska.

Proces stosowania ram (ramowania, ang. *framing*) jest badany i opisywany przez wiele dyscyplin naukowych¹¹. W obszarze nauk o komunikacji społecz-

9 Franciszek najczęściej zabierał głos na temat klerykalizmu w 2018 roku (18 razy), 2017 roku (12 razy) i 2022 roku (11 razy), często w 2021 i 2023 roku (po 9 razy), 2019 i 2020 roku (po 7 razy) oraz 2013 roku (6 razy), a rzadziej w 2016 roku (5 razy), 2014 roku (4 razy), 2024 roku (3 razy) i 2025 roku (2). Jedynie w 2015 roku nie znaleziono żadnej papieskiej wypowiedzi dotyczącej omawianego zjawiska.

10 P. Studnicki, *La questione del clericalismo nella comunicazione sociale di papa Francesco*, w: *Comunicazione, etica e opinione pubblica. Scritti in onore di Norberto González Gaitano*, a cura di J. Pujol Soler, J.M. Díaz Dorronsoro, Roma 2025, s. 255–273.

11 Por. A. Pluwak, *Geneza i ewolucja pojęcia „framing” w naukach społecznych*, „Global Media Journal – Polish Edition” 1 (2009) nr 5, s. 49–79; K. Franczak, *Analiza ramowania*, w: *Analiza dyskursu publicznego. Przegląd metod i perspektyw badawczych*, red. M. Otrocz-

nej i mediach *frame* stało się jedną z kluczowych koncepcji¹². Z tej perspektywy badawczej ramy można rozumieć jako „schematy interpretacyjne, osadzone w dyskursie medialnym za pomocą określonych słów, metafor, obrazów i innych sposobów prezentacji, użytych przez różnych aktorów społecznych”¹³, takich jak dziennikarze, eksperci, politycy i liderzy religijni. Spośród wielu możliwych definicji ramowania, na potrzebę niniejszej analizy przyjęto najczęściej przytaczaną wśród badaczy mediów i komunikacji społecznej¹⁴ definicję autorstwa Roberta Entmana, który użycie ramy rozumie jako „proces wyboru kilku elementów postrzeganej rzeczywistości i złożenia ich w narrację, która uwypukla związki między nimi, aby promować określoną interpretację”¹⁵. Ramowanie jest więc mniej lub bardziej świadomie stosowanym przez nadawcę zabiegiem retorycznym, który przez użycie określonych słów kieruje uwagę na wybrane aspekty rzeczywistości i usuwa w cień inne, aby przekonać odbiorcę do określonej interpretacji¹⁶.

Według Entmana *frame* spełnia cztery funkcje: definiuje problem, diagnozuje przyczyny, sugeruje ocenę moralną i proponuje rozwiązanie¹⁷. W celu weryfikacji sformułowanej hipotezy naukowej, przeanalizowano publiczny dyskurs papieża Franciszka na temat klerykalizmu¹⁸, szukając odpowiedzi na następujące pytania:

ki i in., Warszawa 2017, s. 145–173; E. Modrzejewska, *Retoryczne spojrzenie na ramowanie: Przegląd podejść i procedur*, „Res Rhetorica” 12 (2025) nr 3, s. 190–211.

12 Por. D.H. Weaver, *Thoughts on agenda setting, framing, and priming*, „Journal of Communication” 57 (2007), s. 143–144; P. Borach, *Conceptual issues in framing theory: A systematic examination of a decade’s literature*, „Journal of Communication” 61 (2011), s. 250.

13 K. Franczak, *Analiza ramowania*, s. 145.

14 Por. J. Maćkiewicz, *Ramy interpretacyjne jako narzędzie badań medioznawczych*, „Studia Medioznawcze” 21 (2020) nr 3, s. 619.

15 R.M. Entman, *Framing bias: Media in the distribution of power*, „Journal of Communication” 57 (2007) nr 1, s. 164.

16 J.A. Kuypers, *Framing analysis from a rhetorical perspective*, w: *Doing news framing analysis*, eds. P. D’Angelo, J.A. Kuypers, New York 2010, s. 300. Por. J. Szyłko-Kwaś, *Two crises – framing messages about the crisis on the Polish-Belarusian border*, „Res Rhetorica” 10 (2023) nr 3, s. 120; P. Studnicki, *Less Oedipus, more Telemachus: the framing of fatherhood in international press*, „Church, Communication and Culture” 3 (2018) nr 2, s. 153.

17 R.M. Entman, *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, „Journal of Communication” 43 (1993) nr 4, s. 52.

18 Ponieważ ważnym wymiarem dyskursu publicznego jest jego dostępność w domenie publicznej, przedmiotem analizy były wersje tekstów dostępne na oficjalnej stronie internetowej Stolicy Apostolskiej. Analizie poddano wersję włoskojęzyczną papieskich tekstów, a jeśli istniały, polskojęzyczne tłumaczenia opublikowane na stronie Stolicy Apostolskiej.

1. Czy Franciszek definiuje zjawisko klerykalizmu, a jeśli tak, to w jaki sposób?
2. Czy Franciszek wskazuje przyczyny zjawiska klerykalizmu, a jeśli tak, to jakie?
3. Czy Franciszek proponuje ocenę moralną zjawiska klerykalizmu, a jeśli tak, to jaką?
4. Czy Franciszek przedstawia jakieś rozwiązanie problemu klerykalizmu, a jeśli tak, to jakie?

Poniżej zaprezentowano wyniki przeprowadzonej analizy.

Zdefiniowanie klerykalizmu

W ramach badań zidentyfikowano trzy papieskie lakoniczne opisy klerykalizmu:

1. „Klerykalizm jest ciągłą pokusą kapłanów, którzy interpretują «otrzymaną posługę jako władzę, którą należy sprawować, a nie bezinteresowną i wielkoduszną służbę, którą należy ofiarować. A to prowadzi nas do przekonania, że należymy do grupy, która ma wszystkie odpowiedzi i nie musi już niczego słuchać i niczego się uczyć»”¹⁹.
2. „Klerykalizm to dążenie do zajmowania, kontrolowania i określania przestrzeni, przy jednoczesnym minimalizowaniu i negowaniu namaszczenia Ludu Bożego. Przeżywając powołanie w sposób elitarny, klerykalizm myli wybranie z przywilejem, służbę z serwilizmem, jedność z jednolitością, różnicę zdań z opozycją, a formację z indoktrynacją. Klerykalizm jest perwersją, która sprzyja tworzeniu relacji funkcjonalnych, paternalistycznych, zaborczych, a nawet manipulacyjnych wobec innych powołań w Kościele”²⁰.
3. „Można [...] przyjąć «ducha klerykalizmu» w wykonywaniu posług i charyzmatów, realizując swoje powołanie w sposób elitarny, zamykając się w swojej grupie i wznosząc mury wobec zewnętrznego świata, rozwijając

¹⁹ Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, 25.03.2019, nr 98, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (29.12.2025).

²⁰ Francesco, *Messaggio ai partecipanti al capitolo generale dei Salesiani*, 4.03.2020, tłum. własne, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200304_messaggio-salesiani-valdocco.html (29.12.2025).

zaborcze więzi w odniesieniu do ról we wspólnocie, pielęgnując wyniosłe i aroganckie postawy wobec innych”²¹.

Analiza tych opisów pozwala wskazać pięć kluczowych cech klerykalizmu, a przez to zdefiniować to zjawisko jako:

- autorytarny styl przewodzenia i sprawowania władzy, traktowanej nie jako służba innym, ale jako dominacja i kontrola nad innymi;
- poczucie wyjątkowości, przekonanie, że jest się kimś ważniejszym i lepszym z samego faktu przyjęcia święceń lub sprawowania funkcji we wspólnocie kościelnej, co przejawia się w wyniosłej i aroganckiej postawie wobec innych;
- realizacja powołania w sposób elitarny, z mocnym poczuciem przynależności do „ekskluzywnej” grupy i silną tendencją do zamykania się w niej;
- oczekiwanie i domaganie się uprzywilejowania, postawa roszczeniowa, nastawienie na ochronę swojej uprzywilejowanej pozycji oraz dobrego imienia, utożsamionego z dobrem wspólnoty/institucji Kościoła;
- tworzenie relacji interesownych, zaborczych, uzależniających i manipulujących wobec innych, które podtrzymują wzajemną niedojrzałość osób.

Diagnoza przyczyn klerykalizmu

Przeprowadzona analiza pozwoliła ustalić trzy przyczyny klerykalizmu wskazywane przez Franciszka. Są nimi:

1. Niedojrzałość osobowa duchownych i świeckich. Po stronie duchownych może się przejawiać jako nieumiejętność budowania zdrowych i trwałych relacji oraz przeżywania osobowej bliskości z ludźmi i z Bogiem²², w postawie narcystycznej, autoreferencyjnej i lękowej²³. Po stronie osób świeckich może polegać na przyjmowaniu w relacji do duchownego

21 Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, 5.08.2023, tłum. własne, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html> (29.12.2025).

22 Por. Francesco, *Discorso alla Comunità del Pontificio Seminario Regionale Flaminio „Benedetto xv” in Bologna*, 9.12.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191209_seminario-benedettoxv.html (29.12.2025).

23 Por. Franciszek, *Przemówienie do uczestników krajowego spotkania diecezjalnych przedstawicieli włoskiej drogi synodalnej*, 25.05.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2023/may/documents/20230525-incontro-cei.html> (29.12.2025).

podległej i zależnej roli jako „wygodniejszej” i „łatwiejszej”, bo zdejmującej odpowiedzialność za budowanie i pielęgnowanie symetrycznej relacji²⁴.

2. Fałszywa wizja powołania kapłańskiego, „otrzymaną posługę [rozumianą] jako władzę, którą należy wypełniać, a nie bezinteresowną i wielkoduszną służbę, którą należy oferować”²⁵. To zaprzeczenie postawie Chrystusa – Sługi²⁶ i sprzeniewierzenie się pasterskiej misji do bycia „wśród” i „dla” ludzi, a nie „ponad” ludźmi²⁷.
3. „Duchowa światowość” – to koncept zapożyczony od Henriego de Lubaca²⁸ i rozumiany jako współczesna wersja religijnej hipokryzji i formalizmu²⁹. Według papieża:

duchowa światowość [...] redukuje duchowość do pozorów. Sprawia, że stajemy się „rzemieślnikami ducha”, ludźmi przybierającymi formy sakralne, którzy w rzeczywistości nadal myślą i działają zgodnie z modami świata. Dzieje się tak, gdy pozwalamy się zafascynować pokusom tego, co ulotne, przeciętności i przyzwyczajeniom, pokusom władzy i wpływów społecznych. A także pychą i narcyzmem, bezkompromisowością doktrynalną i estetyzmem liturgicznym, formami i sposobami, w których światowość „ukrywa się za pozorami religijności, a nawet miłości do Kościoła”, ale w rzeczywistości „polega na szukaniu, zamiast chwały Pana, ludzkiej chwały i osobistego dobrobytu” (*Evangelii gaudium*, 93)³⁰.

24 Por. Franciszek, *Spotkanie z biskupami Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej z okazji Zebrania Generalnego*, 28.07.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html (29.12.2025); Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Dicastero per i Laici, le Famiglie e la Vita*, 18.02.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/february/documents/20230218-convegno.html> (29.12.2025).

25 Franciszek, *Przemówienie otwierające synod nt. młodzieży*, 3.10.2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html (29.12.2025).

26 Por. Francesco, *Omelia alla Santa Messa in Coena Domini*, 14.04.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2022/documents/20220414-omelia-coena-domini.html> (29.12.2025).

27 Por. Franciszek, *Homilia w 60. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II*, 11.10.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html> (29.12.2025).

28 Por. H. de Lubac, *Medytacja o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 2012, s. 311.

29 Por. Franciszek, *Anioł Pański*, 07.11.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20211107.html (29.12.2025).

30 Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, tłum. własne.

Ocena moralna klerykalizmu

Papież Franciszek wyraża ocenę moralną klerykalizmu na dwa sposoby: przez stosowanie etykiet³¹ oraz wskazywanie negatywnych konsekwencji.

W 64 analizowanych tekstach (70%) papież stosuje etykiety, czyli kategorie słowne, którymi zwięźle ujmuje klerykalizm, wyrażając równocześnie jego ocenę. Według Franciszka klerykalizm jest „perwersją/dewiacją” (etykieta użyta w 23 tekstach), „pokusą” (w 16 tekstach), „plagą” i „zarazą” (8), „złem” (7), „chorobą” (7), „niebezpieczeństwem” (5), „grzechem” (4), „problemem” (2), „ryzykiem” (2), „najgorszą rzeczą” (2), „deformacją” (1), „brzydkim defektem” (1) i „dramatem” (1).

Zastosowane etykiety tworzą spójne, silnie pejoratywne pole semantyczne: klerykalizm nie jest błędem czy słabością, lecz rzeczywistością moralnie naganną i destrukcyjną. Franciszek ocenia klerykalizm jednoznacznie negatywnie. W całym analizowanym dyskursie nie znaleziono ani jednej wypowiedzi, która wskazywałaby na jakieś pozytywne aspekty klerykalizmu lub była jego obroną.

Analiza pozwoliła zidentyfikować 22 negatywne skutki klerykalizmu, które dotyczą funkcjonowania całego Kościoła, życia świeckich oraz powołania duchownych i konsekrowanych.

Według papieża Franciszka klerykalizm: (1) uniemożliwia realizację proroczej misji Kościoła³², (2) zniekształca jego wizerunek³³, (3) rozbija jego

31 Etykietę można rozumieć jako „okazjonalne opisująco-wartościujące nazwania różnych zjawisk, motywowane perswazyjnie, a zatem służące przekazaniu odbiorcom określonych wartości, używane dla określenia tych samych bytów przez innych nadawców lub wprowadzone z myślą o takim użyciu” (M. Kochan, „Przyklejanie etykietek”, czyli o negatywnym określaniu przeciwnika, w: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, Wrocław 1994, s. 86 [Język a Kultura, 11]).

32 Por. Francesco, *Lettera al cardinale Marc Ouellet, presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19.03.2016, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html (29.12.2025).

33 Por. Francesco, *Intervento alla 18ma congregazione generale della XVI assemblea generale del sinodo dei vescovi*, 25.10.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/october/documents/20231025-intervento-sinodo.html> (29.12.2025).

wewnętrzną jedność³⁴; (4) sprzyja kulturze odrzucenia³⁵; (5) sprzyja popełnianiu i reagowaniu na przypadki nadużycia władzy i sumienia oraz wykorzystania seksualnego³⁶; (6) paraliżuje środowisko kościelne i czyni je bezowocnym³⁷; (7) redukuje funkcjonowanie Kościoła do modelu biznesowego³⁸; (8) gasi życie duchowe Kościoła³⁹.

Klerykalizm w życiu osób świeckich: (1) „zmniejsza i dewaluje łaskę chrzcielną”⁴⁰; (2) pozbawia wierzących wolności wiary⁴¹; (3) „tłumi osobowość chrześcijan”⁴²; (4) podtrzymuje osobową niedojrzałość i uniemożliwia rozwój⁴³; (5) rani i krzywdzi indywidualnych ludzi i lud Boży⁴⁴; (6) uniemożliwia podejmowanie realnej odpowiedzialności za kościelną wspólnotę⁴⁵; (7) gasi

34 Por. Franciszek, *List do Ludu Bożego*, 20.08.2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html (29.12.2025).

35 Por. Francesco, *Discorso alla comunità del Pontificio Collegio Pio Latino Americano di Roma*, 20.11.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/november/documents/papa-francesco_20201120_collegio-latinoamericano.html (29.12.2025).

36 Por. Francesco, *Przemówienie na zakończenie spotkania „Ochrona małoletnich w Kościele”*, 24.02.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html (29.12.2025).

37 Por. Francesco, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dalla Conferenza Mondiale degli Istituti Secolari (CMIS)*, 25.08.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/august/documents/20220825-cmis.html> (29.12.2025).

38 Por. Francesco, *Intervento alla 18ma congregazione generale*.

39 Por. Franciszek, *Homilia w uroczystość świętych apostołów Piotra i Pawła*, 29.06.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20220629-omelia-pallio.html> (29.12.2025).

40 Francesco, *Lettera al cardinale Marc Ouellet*, tłum. własne.

41 Por. Franciszek, *Homilia: „Postawy, które uniemożliwiają poznanie Chrystusa”*, 5.05.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200505_perentrare-nelgregge-dicristo.html (29.12.2025).

42 Francesco, *Lettera al cardinale Marc Ouellet*, tłum. własne.

43 Por. Francesco, *Discorso ai membri dell'associazione „Corallo”*, 22.03.2014, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140322_associazione-corallo.html (29.12.2025).

44 Por. Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu powrotnego z ŚDM w Rio de Janeiro*, 28.07.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html (29.12.2025).

45 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 24.11.2013, nr 102, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (29.12.2025).

inicjatywę i odwagę ewangelizacyjną⁴⁶; (8) uniemożliwia realizację chrześcijańskiego świadectwa w świecie⁴⁷.

Klerykalizm w życiu osób duchownych i konsekrowanych: (1) deformuje życie duchowe skupiając je „na własnym utrzymaniu, potrzebach, pochwałach otrzymywanych dla siebie, a nie na chwałę Bożą”⁴⁸; (2) powoduje utratę „szacunku dla świętej i niezbywalnej wartości każdej osoby i jej wolności”⁴⁹; (3) doprowadza do zatracenia świadomości chrztu jako źródła godności i równości chrześcijańskiej⁵⁰; (4) powoduje popadanie w zbyt rygorystyczny i sztywny, które maskują własne nieuporządkowanie⁵¹; (5) skutkuje realizowaniem powołania na sposób „funkcjonariusza państwowego”⁵²; (6) doprowadza do sprawowania władzy jako dominacji, z wyniosłością i dystansem, bez pokory⁵³.

Propozycja rozwiązania problemu

W analizowanym dyskursie papieża Franciszka odnaleziono propozycję konkretnych „lekarstw”, które mają pomóc przezwyciężyć klerykalizm. Zidentyfikowano siedem wskazań, które stanowią elementy „terapii” proponowanej przez papieża. Są nimi:

1. Pokuta: rozpoznanie w sobie klerykalnych postaw ma prowadzić do szczerego żalu i „płaczu nad sobą”⁵⁴, a następnie do pokornego pro-

46 Por. Francesco, *Lettera al cardinale Marc Ouellet*.

47 Por. Francesco, *Messaggio al Presidente della Conferenza Episcopale Spagnola in occasione del congresso nazionale dei laici*, 14.02.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200214_messaggio-laicato-spagna.html (29.12.2025).

48 Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, tłum. własne.

49 Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, nr 98.

50 Por. Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*.

51 Por. Franciszek, *Homilia podczas Mszy Świętej w Roku Ignacjańskim z okazji 400. rocznicy kanonizacji św. Ignacego Loyoli, św. Franciszka Ksawerego, św. Teresy od Jezusa, św. Izzydora Labrador i św. Filipa Neri*, 12.03.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20220312-omelia-400-ignazio-loyola.html> (29.12.2025).

52 Franciszek, *Homilia na mszy krzyżma*, 6.04.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2023/documents/20230406-omelia-crisma.html>.

53 Por. Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*.

54 Franciszek, *Homilia na mszy krzyżma*, 28.03.2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2024/documents/20240328-omelia-crisma.html> (29.12.2025).

- szenia o przebaczenie oraz uczynienia wszystkiego, aby to zło się nie powtórzyło⁵⁵.
2. Codzienna praktyka kontemplacji Chrystusa Ukrzyżowanego: kształtuje zdrową duchowość chrystocentryczną i pasyjną, a także jest stałym impulsem do przeżywania powołania jako ofiarowania siebie w służbie innym⁵⁶.
 3. Formacja ludzka duchownych: prowadzi do nabywania i pielęgnowania istotnych kompetencji ludzkich, takich jak dojrzałe przeżywanie bliskości z innymi oraz wyrażanie współczucia i czułości⁵⁷, zdolność do autentycznego spotkania z drugim i wchodzenia z nim w szczerzy dialog⁵⁸, a także sztuki autentycznego słuchania⁵⁹.
 4. Formacja teologiczna osób duchownych, konsekrowanych i świeckich: prowadzi do odkrywania zdrowej teologii sakramentu święceń i właściwego rozumienia władzy kapłańskiej⁶⁰. Kluczowe znaczenie ma odkrycie chrztu jako sakramentu wielkiej godności, dostępnej dla wszystkich ochrzczonych. Taka inicjacja ma gwarantować równość w bratersko-siostrzanych relacjach wszystkich ochrzczonych, duchownych, konsekrowanych i świeckich. Ma ona chronić duchownych przed pokusą szukania w służebnej funkcji kapłańskiej „nadzwyczajnej godności” przeżywanej jako „wywyższanie się nad innymi”, a także prowadzić do uświadamiania ochrzczonym ich oryginalnej tożsamości, praw i podmiotowości⁶¹.
 5. Przeżywanie i pielęgnowanie przez duchownych przynależności do Ludu Bożego⁶²: realne doświadczenie wspólnej wędrówki na drodze wiary

55 Por. Franciszek, *Przemówienie otwierające synod nt. młodzieży*.

56 Por. Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*.

57 Por. Francesco, *Discorso alla comunità del Pontificio Collegio Messicano*, 29.03.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210329_pontificio-collegiomessicano.html (29.12.2025).

58 Por. Francesco, *Videomessaggio ai partecipanti al pellegrinaggio-incontro presso il Santuario di Nostra Signora di Guadalupe*, 16.11.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131116_videomessaggio-guadalupe.html (29.12.2025).

59 Por. Franciszek, *Przemówienie otwierające synod nt. młodzieży*.

60 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, nr 104.

61 Por. Francesco, *Discorso ai membri del Consiglio Nazionale dell’Azione Cattolica Italiana*, 30.04.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/april/documents/papa-francesco_20210430_azione-cattolica.html (29.12.2025).

62 Por. Franciszek, *Przemówienie na zakończenie spotkania „Ochrona małoletnich w Kościele”*.

pomaga wyjść z klerykalnego sposobu funkcjonowania w Kościele⁶³. Rolą duchownego jest nie tylko kroczenie przed ludem, ale także między ludem oraz za ludem⁶⁴.

6. Synodalny sposób rozeznawania woli Bożej i sprawowania władzy w Kościele: wymaga wspomnianych wyżej umiejętności spotkania, słuchania i dialogu. Rodzi się z przekonania, że wszyscy są dziećmi „jednego Boga i Ojca wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 6). Tak rozumiana synodalność sprzeciwia się klerykalnej idei elitaryzmu, według której Bóg „przemawia tylko do niektórych, podczas gdy inni muszą jedynie słuchać i wypełniać polecenia”⁶⁵.
7. Odkrywanie i promowanie komplementarnej współpracy między duchownymi i świeckimi: chodzi o włączanie świeckich w procesy decyzyjne i dzielenie z nimi realnej, instytucjonalnej odpowiedzialności za życie Kościoła⁶⁶. Na poziomie parafialnym przestrzenią takiej współpracy powinny być Rady Ekonomiczne i Duszpasterskie⁶⁷. Przykładem takich działań jest mianowanie osób świeckich i siostr zakonnych na ważne urzędy kościelne⁶⁸.

63 Por. Franciszek, *Przemówienie na sympozjum „Ku fundamentalnej teologii kapłaństwa”*, 17.02.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html> (29.12.2025).

64 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, nr 31.

65 Por. Franciszek, *Przemówienie do Kurii rzymskiej z okazji Świąt Bożego Narodzenia*, 23.12.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/december/documents/20211223-curiaromana.html> (29.12.2025).

66 Por. Franciszek, *List apostolski Antiquum ministerium w formie „motu proprio”, w którym ustanawia posługę katechisty*, 10.05.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510-antiquum-ministerium.html (29.12.2025); Francesco, *Discorso ai responsabili internazionali del Movimento Équipes Notre-Dame*, 4.05.2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/may/documents/20240504-equipes-notre-dame.html> (29.12.2025).

67 Por. Francesco, *Discorso ai membri dell'associazione „Corallo”*.

68 Por. Francesco, *Videomessaggio in occasione della plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 26.05.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2022/documents/20220526-videomessaggio-plenaria-pcal.html> (29.12.2025); Francesco, *Saluto ai membri della Hilton Foundation*, 22.01.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2025/january/documents/20250122-hilton-foundation.html> (29.12.2025).

Podsumowanie i perspektywy dalszych badań

Przeprowadzona analiza doprowadziła do weryfikacji sformułowanej hipotezy. Dyskurs publiczny Franciszka na temat klerykalizmu zawiera wszystkie opisane przez Entmana funkcje ramy: definiuje problem, diagnozuje jego przyczyny, wskazuje jego ocenę moralną i proponuje środki zaradcze. „Klerykalizm” w dyskursie publicznym papieża jest w sensie ścisłym ramą interpretacyjną. Częstotliwość i systematyczność z jaką Franciszek podejmował to zagadnienie w ciągu 12 lat swojego pontyfikatu pozwala przypuszczać, że była to Jego świadoma strategia komunikacyjna, zmierzająca do zorientowania odbiorców na określoną interpretację zjawiska.

Zestawiając wyniki tego badania z wcześniejszymi analizami, można z jednej strony znaleźć potwierdzenie i pogłębienie eksploatowanych dotąd wątków, z drugiej zaś dostrzec istotny aspekt dyskursu papieskiego, pomijany lub marginalnie traktowany przez wcześniejszych badaczy. Widać bowiem, że papież Franciszek nie tylko obnaża i diagnozuje „chorobę”, ale proponuje szereg konkretnych „lekarstw”, które mają pomóc w zdrowieniu. Uchwycenie i wyeksponowanie tego pozytywnego i praktycznego wymiaru, dzięki zastosowaniu analizy ramowania do dyskursu Franciszka na temat klerykalizmu, wydaje się istotną nowością niniejszego studium.

Podczas analizy zrodziły się pytania, które wyznaczają perspektywy dalszych badań:

1. Warto zbadać, jak rama interpretacyjna „klerykalizmu” zaproponowana przez Franciszka ma się do diagnozy i oceny tego zjawiska u wcześniejszych papieżów oraz innych autorów zajmujących się tym tematem. Takie porównanie może pomóc znaleźć odpowiedź na następujące pytania: W jakim stopniu nauczanie Franciszka w tym temacie jest kontynuacją i rozwinięciem zagadnienia, a w jakim nowością i oryginalnym wkładem? Jakie aspekty klerykalizmu Franciszek pomija w proponowanej przez siebie ramie, aby uwypuklić te, które podkreślają jego interpretację zjawiska?
2. Warto też zbadać, w jaki sposób to kompleksowe zagadnienie było ramowane przez dziennikarzy relacjonujących pontyfikat Franciszka. Które wątki papieskiego dyskursu były przez media eksponowane, a które usuwane w cień? Jaki jest medialny obraz „klerykalizmu”, a jaki „klerykalizmu według Franciszka”?

3. Nauczanie papieża na temat klerykalizmu składa się z tekstów o bardzo różnym charakterze – skierowanych do różnych grup odbiorców, komunikowanych w różnym kontekście. Warto zbadać czy, a jeśli tak, to w jaki sposób wspomniane czynniki kształtowały strategię i techniki komunikacyjne Franciszka?
4. Zagadnienie klerykalizmu pojawia się – choć z różnym natężeniem – na przestrzeni całego pontyfikatu Franciszka. Warto zbadać, w jakim sposób rozwijały się w czasie poszczególne wątki papieskiego nauczania na ten temat.
5. Zestaw etykiet łączy diagnozę duchową (pokusa/grzech), kliniczno-epidemiologiczną (choroba/plaga) i etyczno-instytucjonalną (zło/niebezpieczeństwo), tworząc komunikat mobilizujący do nawrócenia osobistego i reformy struktur. Strategia perswazyjna⁶⁹ Franciszka wydaje się mieć ogromny potencjał badawczy, szczególnie pod kątem analizy retorycznej.
6. Warto zbadać czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu i w jaki sposób, temat klerykalizmu był obecny w mediach społecznościowych Stolicy Apostolskiej w czasie pontyfikatu papieża Franciszka. Jaka była reakcja „śledzących” papieskie konto na te treści? Jaki obraz klerykalizmu przedstawia „komentosfera”⁷⁰ papieskich wpisów?
7. Powiązanie przez Franciszka zjawiska klerykalizmu ze skandalem wykorzystania seksualnego małoletnich przez duchownych czyni go interesującym problemem badawczym z punktu widzenia zarządzania i komunikowania kryzysowego. Warto zbadać, czy wypowiedzi papieża odpowiadają zasadom komunikacji kryzysowej, takim jak 5P⁷¹. W jaki

69 Strategia perswazyjna to świadomy zestaw środków językowych wykorzystywanych w komunikacji, mający na celu wpływanie na przekonania odbiorców poprzez wpływanie na ich rozum, wolę i emocję. Por. M. Pataj, *Techniki perswazji w kampaniach 1% w Polsce – analiza wybranych przykładów*, „Res Retorica” 6 (2019) nr 3, s. 19–33.

70 Por. A. Teler, A. Urzędowska, *Wartościowanie poprzez ekspresję i zabarwienie aksjologiczne języka komentosfery Facebooka. Studium eksploracyjne*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica” 58 (2024) nr 2, s. 243–259.

71 Tak zwane 5P to podstawowe reguły postępowania w stosunku do otoczenia w sytuacji kryzysowej: „1. Przeprós – nie zaprzeczaj, nie obwiniaj innych, wyraż, że jest ci przykro; 2. Przyznaj się – jeśli wina leży po stronie firmy, lepiej zrobić to jak najszybciej; 3. Przeciwdziałaj – zrób wszystko, co możesz, by zniwelować skutki kryzysu; 4. Popraw się – swoją organizację zreformuj tak, aby dana sytuacja się nie po wtórzyła; 5. Powetuj straty – zaoferuj coś w zamian, w formie zadośćuczynienia ofiarom lub ich rodzinom” (M. Przybysz, *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008, s. 146–147). Por. Y. de la

sposób postawy klerykalne kształtują odpowiedź instytucji kościelnych na sytuacje kryzysowe?

8. Zdefiniowanie klerykalizmu przez Franciszka nie jest klerykalne. Według papieża problem dotyczy nie tylko duchownych i konsekrowanych, ale również osób świeckich. Warto przy pomocy narzędzi socjologicznych zbadać, jak odbierają nauczanie papieskie adresaci komunikatu. Jaka jest ich świadomość i w jaki sposób postrzegają to zjawisko? Czy odnajdują się w papieskiej diagnozie?

Przeprowadzona analiza potwierdza trafność zastosowania teorii *framingu* w badaniach nad komunikowaniem religijnym. Franciszek nie tylko definiuje klerykalizm jako nadużycie władzy i deformację relacji w Kościele, lecz także wskazuje jego strukturalne i duchowe przyczyny, jednoznacznie poddając je moralnej ocenie. Co istotne, omawiana rama posiada wymiar pragmatyczny, ponieważ zawiera komponent zaradczy: program odnowy eklezjalnej oparty na nawróceniu i formacji, synodalności i współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych. Tym samym papieski dyskurs posiada charakter perswazyjny, aspirujący nie tylko do opisu rzeczywistości, lecz także do jej przekształcenia.

Analiza ramowania pozwoliła uchwycić mechanizmy organizacji znaczeń w przekazie papieskim, które mają znaczenie w kształtowaniu opinii i postaw w przestrzeni publicznej. Otwiera to dalsze perspektywy badawcze, m.in. w zakresie analizy recepcji tej ramy w mediach oraz jej roli w komunikacji kryzysowej Kościoła. W rezultacie niniejsze studium potwierdza, że badanie dyskursu papieskiego należy sytuować w polu nauk o komunikacji społecznej i mediach, jako że ujawnia ono nie tylko wymiar teologiczny przekazu, lecz również jego funkcję społeczną, kulturową i komunikacyjną.

Bibliografia

- Abraham G., *Clericalism and the need for reform of the post-Tridentine model for the formation of seminarians*, „International Studies in Catholic Education” 12 (2020) nr 2, s. 206–217, <https://doi.org/10.1080/19422539.2020.1810999>.
- Borach P., *Conceptual issues in framing theory: A systematic examination of a decade's literature*, „Journal of Communication” 61 (2011) issue 2, s. 246–263, <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2011.01539.x>.

- Buhman J., *Clericalism: Problems past, present, and future*, 09.09.2021, <https://www.hprweb.com/2021/09/clericalism-problems-past-present-and-future/> (29.12.2025).
- Burnham M. i in., *Development and psychometric evaluation of the Clericalism Observer Rating Scale*, „Spirituality in Clinical Practice” 7 (2020) nr 4, s. 310–325, <https://doi.org/10.1037/scp0000244>.
- Burnham M. J., *Clericalism: What is it and how can we treat it?*, „Integratus” 1 (2023) nr 2, s. 148–158, <https://doi.org/10.1521/intg.2023.1.2.148>.
- de la Cierva Y., *La Chiesa, casa di vetro. Proposte ed esperienze di comunicazione durante la crisi e le controversie mediatiche*, Roma 2014.
- de Lubac H., *Medytacja o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 2012.
- Deck A. F., *Clericalism: A neuralgic point for Church reform*, w: *Pope Francis and the search for God in America: The significance of his early visits to the Americas*, eds. M. C. Bingemer, P. J. Casarella, Washington 2021, s. 224–249, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2175rd8.14>.
- Durocher P.-A., *Clericalism*, w: *A Pope Francis lexicon*, eds. J. McElwee, C. Wooden, Collegeville 2018, s. 21–24.
- Entman R. M., *Framing bias: Media in the distribution of power*, „Journal of Communication” 57 (2007) nr 1, s. 163–173, <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00336.x>.
- Entman R. M., *Framing: Toward clarification of a fractured paradigm*, „Journal of Communication” 43 (1993) nr 4, s. 51–58, <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>.
- Francesco, *Discorso ai membri del Consiglio Nazionale dell’Azione Cattolica Italiana*, 30.04.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/april/documents/papa-francesco_20210430_azione-cattolica.html (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso ai membri dell’associazione „Corallo”*, 22.03.2014, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140322_associazione-corallo.html (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Dicastero per i Laici, le Famiglie e la Vita*, 18.02.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/february/documents/20230218-convegno.html> (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso ai partecipanti all’incontro promosso dalla Conferenza Mondiale degli Istituti Secolari (CMIS)*, 25.08.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/august/documents/20220825-cmis.html> (29.12.2025).

- Francesco, *Discorso ai responsabili internazionali del Movimento Équipes Notre-Dame*, 4.05.2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/may/documents/20240504-equipes-notre-dame.html> (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso alla comunità del Pontificio Collegio Messicano*, 29.03.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210329_pontificio-collegiomessicano.html (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso alla comunità del Pontificio Collegio Pio Latino Americano di Roma*, 20.11.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/november/documents/papa-francesco_20201120_collegio-latinoamericano.html (29.12.2025).
- Francesco, *Discorso alla Comunità del Pontificio Seminario Regionale Flaminio „Benedetto XV” in Bologna*, 9.12.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191209_seminario-benedettoxv.html (29.12.2025).
- Francesco, *Intervento alla 18ma congregazione generale della XVI assemblea generale del sinodo dei vescovi*, 25.10.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/october/documents/20231025-intervento-sinodo.html> (29.12.2025).
- Francesco, *Lettera ai sacerdoti della Diocesi di Roma*, 5.08.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html> (29.12.2025).
- Francesco, *Lettera al cardinale Marc Ouellet, presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19.03.2016, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html (29.12.2025).
- Francesco, *Messaggio ai partecipanti al capitolo generale dei Salesiani*, 4.03.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200304_messaggio-salesiani-valdocco.html (29.12.2025).
- Francesco, *Messaggio al Presidente della Conferenza Episcopale Spagnola in occasione del congresso nazionale dei laici*, 14.02.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200214_messaggio-laicato-spagna.html (29.12.2025).
- Francesco, *Omelia alla Santa Messa in Coena Domini*, 14.04.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2022/documents/20220414-omelia-coena-domini.html> (29.12.2025).

- Francesco, *Saluto ai membri della Hilton Foundation*, 22.01.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2025/january/documents/20250122-hilton-foundation.html> (29.12.2025).
- Francesco, *Video-messaggio ai partecipanti al pellegrinaggio-incontro presso il Santuario di Nostra Signora di Guadalupe*, 16.11.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131116_videomessaggio-guadalupe.html (29.12.2025).
- Francesco, *Videomessaggio in occasione della plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 26.05.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2022/documents/20220526-videomessaggio-plenaria-pcal.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 24.11.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (29.12.2025).
- Franciszek, *Anioł Pański*, 07.11.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20211107.html (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia na mszy krzyżma*, 28.03.2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2024/documents/20240328-omelia-crisma.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia na mszy krzyżma*, 6.04.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2023/documents/20230406-omelia-crisma.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia podczas Mszy Świętej w Roku Ignacjańskim z okazji 400. rocznicy kanonizacji św. Ignacego Loyoli, św. Franciszka Ksawerego, św. Teresy od Jezusa, św. Izydora Labradora i św. Filipa Neri*, 12.03.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20220312-omelia-400-ignazio-loyola.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia w 60. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II*, 11.10.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia w uroczystość świętych apostołów Piotra i Pawła*, 29.06.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20220629-omelia-pallio.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Homilia „Postawy, które uniemożliwiają poznanie Chrystusa”*, 5.05.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200505_perentrare-nelgregge-dicristo.html (29.12.2025).

- Franciszek, *Konferencja prasowa podczas lotu powrotnego z śDM w Rio de Janeiro*, 28.07.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html.
- Franciszek, List apostolski *Antiquum ministerium* w formie „motu proprio”, w którym ustanawia posługę katechisty, 10.05.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html (29.12.2025).
- Franciszek, *List do Ludu Bożego*, 20.08.2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-dio.html (29.12.2025).
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, 25.03.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (29.12.2025).
- Franciszek, *Przemówienie do Kurii rzymskiej z okazji Świąt Bożego Narodzenia*, 23.12.2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/december/documents/20211223-curiaromana.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Przemówienie do uczestników krajowego spotkania diecezjalnych przedstawicieli włoskiej drogi synodalnej*, 25.05.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2023/may/documents/20230525-incontro-cei.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Przemówienie na sympozjum „Ku fundamentalnej teologii kapłaństwa”*, 17.02.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html> (29.12.2025).
- Franciszek, *Przemówienie na zakończenie spotkania „Ochrona małoletnich w Kościele”*, 24.02.2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190224_incontro-protezioneminori-chiusura.html (29.12.2025).
- Franciszek, *Przemówienie otwierające synod nt. młodzieży*, 3.10.2018, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html (29.12.2025).
- Franciszek, *Spotkanie z biskupami Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej z okazji Zebrania Generalnego*, 28.07.2013, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html (29.12.2025).
- Franczak K., *Analiza ramowania*, w: *Analiza dyskursu publicznego. Przegląd metod i perspektyw badawczych*, red. M. Otrocki i in., Warszawa 2017, s. 145–173.

- Gaillardetz R., *Addressing the Church's Clerical Culture*, 07.09.2022, <https://conversationsmagazine.org/addressing-the-churchs-clerical-culture-d8301bdb7e3c> (29.12.2025).
- Jaszc A., *Klerykalizm jako istotna przyczyna reformy kanonicznego prawa karnego*, „Teologia i Człowiek” 67 (2024) nr 3, s. 9–21, <https://doi.org/10.12775/TiCz.2024.017>.
- Kochan M., „Przyklejanie etykietek”, czyli o negatywnym określaniu przeciwnika, w: *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, Wrocław 1994, s. 85–89 (Język a Kultura, 11).
- Kuypers J. A., *Framing analysis from a rhetorical perspective*, w: *Doing news framing analysis*, eds. P. D'Angelo, J. A. Kuypers, New York 2010, s. 300.
- Maćkiewicz J., *Ramy interpretacyjne jako narzędzie badań medioznawczych*, „Studia Medioznawcze” 21 (2020) nr 3, s. 615–627, <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2020.3.251>.
- Modrzejewska E., *Retoryczne spojrzenie na ramowanie: przegląd podejść i procedur*, „Res Rhetorica” 12 (2025) nr 3, s. 190–211, <https://doi.org/10.29107/rr2025.3.10>.
- Pace V., *Lo stile narrativo di un papa anticlericale*, „Journal of Modern and Contemporary Christianity” 3 (2024) nr 2, s. 419–436, <http://doi.org/10.30687/JoMacc/2785-6046/2024/02/002>.
- Pataj M., *Techniki perswazji w kampaniach 1% w Polsce – analiza wybranych przykładów*, „Res Retorica” 6 (2019) nr 3, s. 19–33.
- Pluwak A., *Geneza i ewolucja pojęcia „framing” w naukach społecznych*, „Global Media Journal – Polish Edition” 1 (2009) nr 5, s. 49–79.
- Przybysz M., *Kościół w kryzysie? Crisis management w Kościele w Polsce*, Tarnów 2008.
- Slater J., *The Catholic Church in need of de-clericalisation and moral doctrinal agency: Towards an ethically accountable hierarchical leadership*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 75 (2019) nr 4, a5446, <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5446>.
- Studnicki P., *La questione del clericalismo nella comunicazione sociale di papa Francesco*, w: *Comunicazione, etica e opinione pubblica. Scritti in onore di Norberto González Gaitano*, a cura di J. Pujol Soler, J. M. Díaz Dorronsoro, Roma 2025, s. 255–273.
- Studnicki P., *Less Oedipus, more Telemachus: the framing of fatherhood in international press*, „Church, Communication and Culture” 3 (2018) nr 2, s. 152–173, <https://doi.org/10.1080/23753234.2018.1477515>.

- Svidercoschi G. F., *Chiesa, liberati dal male! – Lo scandalo di un credente di fronte alla pedofilia*, Soveria Mannelli 2019.
- Szylko-Kwaś J., *Two crises – framing messages about the crisis on the Polish-Belarusian border*, „Res Rhetorica” 10 (2023) nr 3, s. 118–139, <https://doi.org/10.29107/rr2023.4.7>.
- Szymański M., *Klerykalizm w encyklikach i adhortacjach apostolskich papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 36 (2025) nr 3, s. 165–182, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0055.2615>.
- Teler A., Urzędowska A., *Wartościowanie poprzez ekspresję i zabarwienie aksjologiczne języka komentosfery Facebooka. Studium eksploracyjne*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica” 58 (2024) nr 2, s. 243–259, <https://doi.org/10.18778/0208-6077.58.2.15>.
- Tornielli A., Valente G., *Il giorno del giudizio. Conflitti, guerre di potere, abusi e scandali. Cosa sta davvero succedendo nella Chiesa*, Segrate 2018.
- Weaver D. H., *Thoughts on agenda setting, framing, and priming*, „Journal of Communication” 57 (2007), s. 143–144, <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2006.00333.x>.

Abstrakt

*Analiza „klerykalizmu” jako ramy interpretacyjnej
w dyskursie publicznym papieża Franciszka*

Artykuł podejmuje problem klerykalizmu w nauczaniu Franciszka z perspektywy nauk o komunikacji społecznej i mediach, wykorzystując teorię ramowania (framing) w ujęciu Roberta Entmana. Punktem wyjścia jest wskazana luka badawcza: brak całościowego opracowania klerykalizmu w papieskim nauczaniu oraz niedostatek analiz tego zagadnienia w medioznawstwie. Materiał badawczy stanowią papieskie teksty udostępnione na vatican.va, w których zidentyfikowano 93 publiczne wypowiedzi dotyczące klerykalizmu, a następnie poddano je analizie pod kątem czterech funkcji ramy (definicja problemu, diagnoza przyczyn, ocena moralna, propozycja rozwiązań). Wyniki pokazują, że papież przedstawia klerykalizm jako nadużycie władzy i deformację relacji w Kościele, wskazuje jego przyczyny (m.in. niedojrzałość osobową, fałszywe rozumienie powołania i „duchową światowość”), jednoznacznie go wartościuje oraz opisuje liczne skutki dla Kościoła, duchownych i świeckich. Istotną nowością jest uchwycenie pragmatycznego wymiaru

papieskiej ramy: Franciszek nie tylko diagnozuje „chorobę”, ale też proponuje „terapię” obejmującą m.in. pokutę, formację, synodalność i współodpowiedzialność ochrzczonych.

Słowa kluczowe: klerykalizm, papież Franciszek, analiza ramowania, dyskurs publiczny, komunikacja religijna

Abstract

An analysis of ‘clericalism’ as an interpretative framework in Pope Francis’s public discourse

In his article Piotr Studnicki examines clericalism in Pope Francis’s teaching through the lens of media and communication studies, applying framing theory (Robert Entman) to a corpus of vatican.va texts in which 93 papal statements on clericalism were identified. The study argues that this discourse constitutes an interpretive frame that defines the problem, diagnoses causes, offers moral evaluation, and proposes remedies; it presents clericalism as an abuse of authority and a deformation of ecclesial relationships, traces its roots to factors such as personal immaturity, a distorted view of vocation, and “spiritual worldliness,” and stresses the consistently negative papal assessment expressed also through evaluative labels and through enumerated consequences for the whole Church, clergy, and laity. A key contribution is the identification of a practical, reform-oriented component of the frame: beyond diagnosis, Francis proposes concrete “remedies” including repentance, formation, synodality, and shared responsibility of all the baptized.

Keywords: clericalism, Pope Francis, framing analysis, public discourse, religious communication

Michał Legan OSPPE

<https://orcid.org/0000-0002-3479-3702>

michal.legan@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

“Anima non potest intelligere sine phantasmate”. O roli obrazu w przeżyciu religijnym

Artykuł podejmuje interdyscyplinarną analizę fenomenu przeżycia religijnego, ukazując go jako złożoną rzeczywistość, której nie da się w pełni wyjaśnić w obrębie jednej dyscypliny naukowej. Przedstawia perspektywy psychologii religii, filozofii religii oraz teologii, wskazując zarówno ich kompetencje, jak i ograniczenia w badaniu doświadczenia religijnego. Szczególna uwaga poświęcona zostaje pojęciu *sacrum* jako centralnej kategorii religijnej oraz relacyjnemu, dialogicznemu charakterowi przeżycia religijnego w chrześcijaństwie. W dalszej części artykułu omówione zostaje znaczenie przeżyć estetycznych i obrazów w poznaniu religijnym, zwłaszcza w kontekście objawienia biblijnego i tradycji chrześcijańskiej. Ukazuje obraz i symbol jako uprzywilejowane nośniki treści religijnych, umożliwiające człowiekowi – jako istocie duchowo-zmysłowej – doświadczenie obecności Boga. Całość prowadzi do wniosku, że przeżycie religijne nie jest jedynie subiektywnym stanem psychicznym ani czysto racjonalnym poznaniem, lecz integralnym doświadczeniem osoby, zakorzenionym w relacji z Bogiem i otwartym na wymiar estetyczny, symboliczny i sakramentalny.

Interdyscyplinarny charakter przeżycia religijnego

Fenomen przeżycia religijnego jest przedmiotem zainteresowania wszystkich nauk o człowieku, a zwłaszcza teologii, filozofii religii i psychologii religii. Nauki te, stosownie do swoich kompetencji, badają przeżycie religijne aspektowo. Jest to jednak rzeczywistość tak bogata, że nie może jej do końca zgłębić i wyjaśnić żadna z nich. Przeżycia religijne, chociaż mają pewne cechy swoiste, są przecież szczególnym rodzajem przeżyć ludzkich i w swojej strukturze nie różnią się zasadniczo od innych przeżyć, towarzyszących ludzkiej egzystencji. Będąc aktami i stanami osób, angażują całego człowieka, jego władze poznawcze, emocjonalne i wolitywne. Są także głęboko osadzone w osobowości. Mają charakter „zjawiska psychicznego totalnego” poruszającego całą osobę. Nie są one tylko naturalnym wzruszeniem uczuciowym, gdyż wybiegają poza obręb rzeczy doczesnych, przekraczają naturę, pozwalają zauważyć i doświadczyć czegoś należącego do rzeczywistości nadprzyrodzonej¹. Tak jak niepowtarzalna jest osoba w swojej indywidualności, tak niepowtarzalne są jej przeżycia. To, czego człowiek doznaje, szukając i odnajdując Boga, jest jego wewnętrznym, intymnym doświadczeniem. Tym właśnie subiektywnym kształtem *sacrum* w psychice zajmuje się psychologia religii. Analizując wewnętrzne przeżycia człowieka, określa ich funkcję i strukturę. Dojrzałego przeżycia religijnego nie da się jednak opisać tylko poprzez wskazanie jego licznych empirycznych źródeł. Kompetencje psychologii w tym względzie są ograniczone i nie obejmują przedmiotowej strony przeżyć religijnych. Psychologiczna refleksja nie może też wykazać ontycznej podstawy analizowanych przeżyć, nie podejmuje przecież problemu realnego istnienia przedmiotu przeżyć religijnych.

W przekonaniu wielu filozofów zadania te może właściwie spełnić filozofia religii. Traktuje ona przeżycie religijne jako źródło wiedzy o religii (trzeba tu nadmienić, że w wyniku oddziaływania takich nurtów, jak scjentyzm, neopozytywizm i racjonalizm, filozofia dość długo patrzyła nieufnie na ten rodzaj doznań człowieka. Sytuację tę zmienili tacy myśliciele, jak Rudolf Otto, Max Scheler, Henry Bergson). Filozofia religii, uprawiana w ramach filozofii klasycznej, koncentruje się na analizie przeżycia religijnego jako relacji ontycznej między człowiekiem i rzeczywistością odrębną od człowieka, wyższą, transcendentną. W przeżyciu takim człowiek ujmuje siebie jako podmiot dwustronnego związku między sobą a Bogiem.

1 Por. J. Szymoń, *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999, s. 91–98.

Filozofia religii, korzystając z danych klasycznej filozofii człowieka (antropologii filozoficznej), stwierdza, że podmiot przeżyć religijnych jest bytem osobowym i przygodnym. Cechuje go ontyczna otwartość i ukierunkowanie ku Absolutowi, zwanemu w języku religijnym Bogiem. Osobowa struktura przedmiotu przeżycia religijnego sprawia, że przeżycie to ma charakter dialogowy. Człowiek jako podmiot osobowy nawiązuje relacje z transcendentnym, realnie istniejącym, osobowym „Ty”. Sposób rozumienia fenomenu przeżycia religijnego jest związany z koncepcją człowieka i koncepcją Absolutu, jest ich konsekwencją. Wszelki redukcjonizm w rozumieniu tych koncepcji wpływa na zniekształcenia w interpretacji fenomenu przeżyć religijnych, pozbawiając go autonomii i egzystencjonalnego sensu oraz upatrując jego genezy w czynnikach pozaontologicznych: ekonomicznych, psychologicznych i społecznych (podświadomość u Zygmunta Freuda czy walka klasowa u Karola Marksa). Wymiar religijny człowieka nie wyraża się ani nie urzeczywistnia wyłącznie w nim samym, lecz stanowi cechę względną, relacyjną w tym znaczeniu, że suponuje odniesienia do rzeczywistości ontycznie przekraczającej człowieka. Filozofia, ciesząc się przywilejem kompetencji w rozwiązywaniu problemów związanych z naturą i treścią przeżyć religijnych, nie może jednak stać się namiastką teologii, gdyż fenomen życia religijnego jest autonomiczny wobec dociekań filozoficznych i bardziej od nich strukturalnie złożony. Religia nie jest racjonalno-filozoficzną wiedzą o Bogu, nie jest też fenomenologią przeżycia religijnego czy etycznym kodeksem².

Opierająca się na Objawieniu teologia staje się podstawowym źródłem informacji o przedmiocie przeżyć religijnych, czyli Bogu, który – pozostając misterium (tajemnicą) – sam odsłania przed człowiekiem część prawdy o sobie – odsłania swój obraz. Tylko teologia ujmuje przedmiot przeżyć religijnych jako Boga Objawienia, który jest stwórcą wszystkiego, Boga miłości i Zbawiciela, co stanowi specyfikę wiary chrześcijańskiej. Pojęcie Boga, będącego przedmiotem religii poznawanej w świetle Objawienia, jest bogatsze i pełniejsze niż pojęcie, do jakiego dochodzi się na drodze poznania czysto racjonalnego. Wprzęgnięcie refleksji teologicznej do rozważań nad fenomenem przeżyć religijnych i jego analiza w świetle Objawienia dają możliwość

2 Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 45–62; R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 8–25.

wyjaśnienia wielu kwestii właściwie nierozstrzygalnych na poziomie badań psychologicznych i filozoficznych.

Przeżycia religijnego należy poszukiwać w obszarze tych przeżyć ludzkich, które nazywamy przeżyciami transcendentnymi, transgresją czy doświadczeniem szczytowym. Nie można go jednak z nimi utożsamiać. Nie do przyjęcia jest również stwierdzenie, że przeżycia wywołane zażywaniem narkotyków czy halucynogenów są przeżyciami religijnymi³. Nadmierne rozszerzanie znaczenia pojęcia „przeżycie religijne” jest związane z zagubieniem jego treści. Przyjmując uściśnione rozumienie przeżycia religijnego, trzeba je odróżnić od przeżycia poznawczego (prawdy), metafizycznego (przygodności bytu), agatonicznego (dobra) czy moralnego, i skupić się właśnie na tym szczególnym aspekcie poznania Boga, jakim jest poznanie Go w pięknie – i szerzej, w warstwie estetycznej.

Przedmiotem przeżycia religijnego w szerokim sensie jest *sacrum*. Rozumiane jest ono jako rzeczywistość absolutna, transcendująca świat, ale i przejawiająca się w nim, uświęcająca go i czyniąca rzeczywistym. Pojęcie *sacrum* (świętość), jako centralna kategoria religijna i wyróżnik religii, zostało zainicjowane i ukształtowane we francuskiej szkole socjologicznej na początku XX wieku:

Świętość jest to idea-matka religii. Mit i dogmat na swój sposób analizują jej treść, rytury korzystają z jej właściwości, moralność religijna z niej wypływa, kapłani ją wcielają. Religia jest administracją *sacrum*⁴.

Później znaczenie tego pojęcia pogłęбили fenomenologowie religii. Odtąd religię zaczęto definiować jako „doświadczenie *sacrum*” czy „spotkanie z *sacrum*”. Treść samego pojęcia ulegała ewolucji. Najpierw akcentowano ideę tajemniczości i oddzielenia, a później dodano element szacunku, bojaźni i miłości. *Sacrum* to moc, która wzbudza trwogę. Jest ono istotowo różne od wszystkiego, co świeckie (*profanum*). Wobec *sacrum*, które jest niedostępne i niedotykalne (czasami zakazane), zawsze pozostaje jakiś nieprzekraczalny dystans. Dlatego też w doświadczeniu *sacrum* współlistnieją fascynacja i lęk. Rzeczywistość ta nigdy nie jest dawana bezpośrednio, lecz objawia się pośrednio. Warto dodać, że w związku z omawianiem kategorii *sacrum* nie pojawiają się rozważania nad jego naturą

3 J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna*, w: J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 255–281.

4 M. Mauss, [brak informacji o tytule pracy w źródle], za: J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994, s. 50.

ontyczną. Oczywiście jest jednak, że *sacrum* posiada wartość pozytywną, kojarzone jest z najwyższym dobrem i ze świętością. W sensie ścisłym przedmiotem *sacrum* jest Bóg, najpełniej odsłaniający się w osobie Chrystusa, stąd też chrześcijańskie rozumienie przeżycia religijnego charakteryzuje chrystocentryzm – odtąd usprawiedliwione staje się owo pragnienie religijnych Greków, szukających oblicza Boga: „Chcemy zobaczyć Jezusa”⁵. Osobowy charakter przedmiotu stwarza możliwość nawiązania z nim relacji dialogowej. Rozumiejąc przeżycie religijne jako spotkanie-dialog-komunię, nie możemy uznać, że jest ono po prostu myśleniem o Bogu czy naturalnym wzruszeniem, lecz traktujemy je jako specyficzne „spotkanie osobowe”⁶. Rozbudzone pragnienie upodobnienia się do *sacrum* i zjednoczenia z nim przeradza się w działanie, w akt religijny. Akt ten obejmuje całego człowieka i zakłada udział władz poznawczych (przez poznanie obrazu Boga) oraz emocjonalno-wolitywnych. Religijny obraz świata zbudowany jest na opozycji *sacrum* i *profanum*. Nie jest to tylko opozycja dwu przeciwstawnych wartości, sięga ona głębiej, polega na przeciwstawieniu bytu i nie-bytu. Rozumienie bytu jest ściśle związane z *sacrum* – naprawdę jest rzeczywiste tylko to, co święte (sakralne). Mircea Eliade mylnie opowiada się za koniecznością poszerzenia podstawowej kategorii religijnej w ten sposób, aby nie ograniczała się ona do idei Boga. Czytamy:

Religia może się stać słowem użytecznym pod warunkiem zdania sobie sprawy, że nie odnosi się ona konieczne do faktu wiary w Boga, w bogów czy duchy, ale do doświadczenia *sacrum*, a co za tym idzie do idei bytu, sensu i prawdy. [...] Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obezwładniającej sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie⁷.

Istnienie *sacrum* ma dla człowieka egzystencjalne znaczenie wtedy, gdy posiada on możliwość nawiązania kontaktu ze świętą rzeczywistością. Jest to możliwe przez udział w rytualnych działaniach, co pozwala człowiekowi wyjść poza czas historyczny, gdzie rozgrywa się jego życie, umożliwiając jednocześnie na udział w czasie świętym, archetypicznym, czyli tym, w którym

5 J 12, 21.

6 Por. K. Wojtyła, *Osoba: przedmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) nr 2, s. 25–39.

7 M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 30 i 454.

wszystko bierze swój początek. Być, czyli istnieć naprawdę, można tylko wtedy, gdy zna się drogę wiodącą do źródeł bytu, jedynie one pozwalają człowiekowi odzyskać siły i odnawiać czas. Świat wyłonił się z chaosu, warunkiem jego trwania jest kosmiczny ład, który musi być okresowo odnawiany⁸.

Kontakt ze świętą rzeczywistością zapewniają też przeżycia estetyczne, odkrywanie obrazu Boga:

Wielki pisarz rosyjski F. M. Dostojewski, prorok i geniusz w jednej osobie, daje świadectwo na rzecz duchowego piękna Pana Jezusa. We wzruszającym liście – pierwszym, jaki napisał po swoim wyzwoleniu z więzienia – wyjaśnia: „Bóg daje mi niekiedy chwile całkowitego spokoju. W takich właśnie chwilach ułożyłem własne wyznanie wiary, w którym wszystko jest jasne i święte. To wyznanie wiary jest bardzo proste. Oto ono: wierzyć, że nie ma nic piękniejszego [...] ani doskonalszego od Chrystusa; i nie tylko że nie ma, ale – wypowiadam to z zazdrośną miłością – nie może nawet być niczego takiego”⁹.

Jest to wyrażenie poglądu, iż wiara w Chrystusa może być przeżywana w niezwykle mocnym związku z przeżyciem estetycznym i agatonicznym. Opozycja między *sacrum* a *profanum* nie jest opozycją między dwoma rodzajami rzeczywistości, raczej pomiędzy dwoma sposobami odnawiania przez człowieka jego egzystencji – religijnej, która ma poczucie swojej sensowności, gdyż ożywia ją świadomość uczestniczenia w powszechnym ładzie, oraz świeckiej, „chaotycznej”, pozbawionej sensu¹⁰.

Rola obrazu w przeżyciu *sacrum*

Podstawowy problem związany z rozumieniem przeżycia religijnego dotyczy sposobu odkrycia obecności Boga. Przedmiot religijny jest dostępny przez swoje obrazy. Obraz zaś nie jest de facto przedmiotem przeżycia religijnego, lecz etapem na drodze do jego odkrycia. Może nim być praktycznie wszystko – przyroda, drugi człowiek, znak czy symbol. Poprzez takie znaki ludzie nawiązują więź z innym wymiarem rzeczywistości, z Bogiem:

8 Por. R. K. Johnston, *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000, s. 111–114 (tłum. własne).

9 A. Śrutel, *Duchowe piękno ikony*, w: *Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003, s. 110.

10 Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, Warszawa 1999, s. 20–35.

z tego wynika, że cześć oddawana świętemu obrazowi nie jest skierowana nigdy ku niemu samemu, czyli ku wyrażonemu na nim wizerunkowi, lecz za pośrednictwem wizerunku zwraca się ku temu, kto został przedstawiony, ponieważ w swojej istocie obraz stanowi zawsze rzeczywistość względną¹¹.

Aktywność w przeżyciu religijnym leży najpierw po stronie przedmiotu, który daje znać o swojej obecności i „uderza” w człowieka. Człowiek jest w dwojaki sposób uzdolniony do przyjęcia tego „uderzenia”: posiada władze poznawcze i wolitywno-emocjonalne, oraz obdarzony jest pomocą, łaską, która płynie ze strony Boga i wzmacnia zdolności percepcyjne człowieka. Udział elementu łaski sprawia, że zdolność odebrania „uderzenia” nie zależy bezpośrednio od siły oddziaływania przedmiotu ani od władz naturalnych człowieka. Odróżnia to mistykę chrześcijańską od tzw. mistyk naturalnych. Odkrycie obecności Bożej i poziom zjednoczenia nie są proporcjonalne do aktywności podmiotu ani stosowanej techniki, lecz są w całości darem¹².

Dla mistyków wschodnich ważne jest jak najgłębsze uświadomienie sobie pierwiastka niematerialnego, który jest w człowieku i w kosmosie. Transcendentalnym przeżyciem będzie doznanie stopienia się z kosmosem, z boskim bezosobowym bytem. Żeby doznać stanu nirwany, trzeba zawiesić myślenie i wydawanie sądów. Osiąga się to poprzez odpowiednie techniki, zmierzające do zawieszenia pracy umysłu¹³. Zupełnie czymś innym jest przeżycie religijne w chrześcijaństwie. Pełne zjednoczenie z Bogiem nie wiąże się z zatraceniem świadomości własnej odrębności bytowej¹⁴. Wspominana wcześniej pasywność podmiotu w przeżyciu religijnym nie jest absolutna, lecz ma charakter względny. Potwierdza ona prawdę, że „Bóg jest głównym czynnikiem w całej tej sprawie”¹⁵. Do przyjęcia *sacrum* potrzebna jest więc

11 *Chrystus Wzbawiający*, s. 20.

12 Por. J. Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, s. 66.

13 Por. T. Dajczer, *Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 47.

14 Warto tutaj podkreślić, że jakkolwiek teologia chrześcijańska ceni wartość poznawczą przeżyć religijnych, to jednak przyjmuje prymat wiary nad poznaniem („Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” – J 20, 29). W ten sposób podkreśla się potrzebę przekroczenia tego, co empiryczne, dla pełnego zaakceptowania treści Objawienia. Wszelka wiedza o Bogu jest z konieczności wiedzą od Boga. To odróżnia także chrześcijaństwo od gnozy, gdzie Objawienie nie jest przyjmowane biernie, lecz aktywnie zdobywane.

15 Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 1986, s. 398.

tylko postawa wiary i trwanie w jedności ze wspólnotą Kościoła. Należy tu zauważyć, że mistycy chrześcijańscy przestrzegają przed działaniem Szatana, polegającym na symulowaniu obecności Bożej, odbieranej przez człowieka za pomocą tzw. władz niższych. Chodzi tu o niebezpieczeństwo łatwych, lecz iluzorycznych przeżyć o posmaku religijnym¹⁶. Zapisu tego rodzaju zdarzeń dostarczają powieści Georga Bernanosa: *Dziennik wiejskiego proboszcza* i *Pod słońcem szatana*, na podstawie których zrealizowano filmy. Zgłębianie problematyki poznawalności Boga, a pośrednio i problematyki przeżyć religijnych, rozwija się w teologii katolickiej po linii augustyńskiej i tomistycznej, czyli w ramach dwóch klasycznych kierunków teologicznych.

Kierunek augustyńsko-franciszkański przyjmuje idee religijnego poznania Boga. Poznanie takie rozumiane jest jako poznanie właściwe człowiekowi religijnemu. Czynnikiem decydującym jest w nim postawa osobistego zaangażowania. Tak pojęte poznanie różne jest od tomistycznej drogi poznawczej, która jest poznaniem pośrednim i procesem racjonalno-dyskursywnym. W nurcie augustiańskim poznaniu religijnemu jest przypisywany przymiot bezpośredniości i szczególna intuicja. Inną specyficzną cechą poznania religijnego jest jego etyczne uwarunkowanie. Owo „oglądanie” Boga domaga się etycznego przygotowania ze strony człowieka. Wyrazem przygotowania jest postawa czci, pokory, czystości serca i miłości. Przygotowanie takie jest traktowane jako *warunek* religijnego poznania. Pojęcie pokory jest głęboko zakorzenione w chrześcijaństwie. Wzór chrześcijańskiej postawy w tym względzie znajdujemy w osobie Chrystusa – pokornego Sługi Jahwe.

Kolejną cechą poznania religijnego jest to, że angażuje się w nie cały człowiek, jego intelekt, emocje i wola. „Religia nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, gdzie człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym”¹⁷. Psychologiczna analiza elementów struktury przeżycia religijnego sprowadza się najczęściej do tradycyjnego schematu: przedmiot, podmiot i relacja. Podstawowym elementem jest oczywiście przedmiot. Zwykło się określać go terminami: *sacrum*, bóstwo, coś wyższego, *numinosum*, rzeczywistość transcendentalna, metafizyczna, boska, Bóg, Absolut, Tajemnica (misterium). W chrześcijaństwie podkreśla się osobowy i relacyjny charakter przedmiotu przeżyć religijnych. Istotnym elementem struktury psychologicznej przeżycia jest podmiot. Do jego zasadniczych cech

16 T. Merton, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej i inni, Kraków 1988, s. 104.

17 R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 75.

należy m.in. otwarcie na transcendencję, zdolność transgresji własnego „ja” i możliwość przeżywania spotkań z *sacrum*¹⁸.

Powyższe rozważania prowadzą do odkrycia niezwykle doniosłej roli, jaką odgrywa w przeżyciu religijnym obraz, który może być inspiratorem przeżycia religijnego. Tradycja chrześcijańska niesie współczesnemu człowiekowi modelowe, pełne energii, a jednocześnie niezwykle subtelne wykorzystanie obrazu, jako nośnika istotnych treści. Obraz pełni kluczowe zadanie w przekazie głębokich i fundamentalnych przesłań. Jest drogą od Prawdy do człowieka i od człowieka do człowieka. Dlatego właśnie należy sobie uświadomić, że Biblia (Objawienie) jest zdecydowanie bardziej księgą „słownych obrazów” i motywów niż oderwanych pojęć i twierdzeń teologicznych. Jak zauważył kiedyś wprawny czytelnik Pisma Świętego, przemawia ona „przede wszystkim za pomocą obrazów... Opowiadania, przypowieści, mowy proroków, rozmyślanie mędrców, obrazy czasów przyszłych, interpretacje dawnych wydarzeń – wszystkie one odwołują się do obrazów z ludzkiego doświadczenia. Rzadko przedstawia się je za pomocą języka abstrakcyjnego o charakterze technicznym”¹⁹. Pismo Święte obrazuje prawdę, a nie tylko ją ukazuje. Prawda Pisma Świętego jest wiernym opisem człowieczego doświadczenia, nie zbiorem pojęć. Jest to księga pełna motywów i „obrazów słownych”. Teolog pisze: „Jesteśmy stworzeniami stwarzającymi i posługującymi się obrazami w stopniu wyższym niż nam się zwykle wydaje. Kierują nami i kształtują nas obrazy powstające w naszym umyśle. Człowiek jest istotą, która poznaje i wpływa na rzeczywistość za pomocą wielkich obrazów, metafor i analogii”²⁰. Dlatego też zmysłom, a w szczególności widzeniu, przypada decydująca funkcja poznania, ponieważ „widzieć” oznacza stykać się z rzeczywistością. Romano Guardini w rozprawie pt. *Zmysły i religijne poznanie* nie optuje, co prawda, za prymatem zmysłu wzroku, ale liczy on bardziej na to, że w nadchodzącej epoce wszystkie zmysły nabiorą całkowicie innego znaczenia. Autor opowiada się na przykład za odnową przeżywania nabożeństw liturgicznych, uwzględniając w nich wagę sfery zmysłowej człowieka, a przede wszystkim wyraźnie wskazuje na potrzebę zakotwiczenia symbolu w sferze zmysłowej²¹. Oko i serce (dusza)

18 „Łaska” nie jest kategorią empiryczną i nie może być przedmiotem psychologicznej refleksji, nawet jeśli badania potwierdzają, że odczuwana jest jako dar.

19 J. A. Fischer, *How to read the Bible*, New York 1881, s. 39 (tłum. własne).

20 H. R. Niebuhr, *The responsible self*, New York 1963, s. 151–152 i 161 (tłum. własne).

21 Por. R. Guardini, *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958, s. 18–34 (tłum. własne).

łączą się ściśle ze sobą, ponieważ „w jego widzeniu człowiek żyje jako całość”²². Na potwierdzenie tych słów należy przytoczyć słowa Jezusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”²³. Poznanie religijne świata stworzonego dokonuje się zatem nie tylko za pomocą naszego myślenia, np. w formie kosmologicznego dowodu na istnienie Boga (o którym wspominam powyżej), ale może być ono – jak twierdzi Guardini – „widziane”. Poznanie zmysłowe w sferze religijnej i chrześcijańskiej rozwinął on na kanwie epifanii, czyli objawienia się tego, co Boskie w zmysłowej postaci. Objawia się ono przecież nie tylko oczom, ale raczej wszystkim dostępnym człowiekowi zmysłom. Czy można sobie wyobrazić bez włączenia zmysłów następujący obraz z proroctwa Izajasza:

Niech się rozweseli pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie! Niech wyda kwiaty jak lilie polne, niech się rozraduje, skacząc i wykrzykując z uciechy. Chwałą Libanu ją obdarzono, ozdobą Karmelu i Saronu [...] Wtedy przejrzą oczy niewidomych i uszy głuchych się otworzą. Wtedy chromy wyskoczy jak jeleni i język niemych wesoło krzyknie. Bo trysną źródła wód na pustyni i strumienie na stepie; spieczona ziemia zmieni się w pojezierze, spragniony kraj w krynice wód, badyle w kryjówkach, gdzie legały szakale – na trzcinę z sitowiem²⁴.

W przytoczonych obrazach nie chodzi o ich zrozumienie w sensie symbolicznym, ale raczej o uwrażliwienie na samą sferę zmysłową, użycie zmysłów w postrzeganiu świata (idealnego), co również odgrywa niewątpliwie istotną rolę w pojmowaniu Boga.

Zwrot antropologiczny

Podobne stanowisko przedstawia Karl Rahner. Jego teologia łączona jest powszechnie z tzw. zwrotem antropologicznym, który wywarł wpływ zarówno na antropologię teologiczną, jak i na teorię poznania. Autor podkreśla, że teologia fundamentalna powinna zawsze wychodzić od naturalnie poznającego człowieka. Zasadniczą sprawą jest przyjęcie za Tomaszem z Akwinu (przy użyciu terminologii występującej w filozofii egzystencjalnej Martina

²² R. Guardini, *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, s. 18–34.

²³ Mt 5, 8.

²⁴ Iz 35, 1–2. 6–7.

Heideggera) opcji, że byt sam w sobie jest poznawalny i że „poznawalność” jest podstawową cechą ontologiczną bytu. Rahner przyznaje zmysłowości, czy też duchowym wyobrażeniom, centralne znaczenie, gdyż – jak mówił Arystoteles – „anima non potest intelligere sine phantasmate” (duch nie jest w stanie niczego poznać bez wyobrażeń)²⁵. Dlatego właśnie człowiek określany jest jako zmysłowa duchowość. Punktem wyjściowym dotarcia do Boga jest otwarcie się na obraz świata. W rozważaniach Rahnera łatwo można zauważyć, że zmysł wzroku i słuchu to „fundamentalne sposoby ludzkiej egzystencji i podstawowy akt bytowania przed Bogiem”²⁶. Jest to swego rodzaju koncepcja biblijna, wywiedziona z Listu Świętego Jana Apostoła:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami²⁷.

Patrząc pod kątem interdyscyplinarnym, można wskazać na postulat dla pedagogiki i pedagogiki religijnej, teorii komunikacji, psychologii, jak również na konieczność podkreślania tego, co zmysłowo-estetyczne także i w teologii, w tym teologii pastoralnej. Doświadczenia estetyczne odgrywają kluczową rolę w przebiegu wszystkich procesów psychicznych i duchowych. Teza ta ma oczywiście także swoich przeciwników. Wskazać trzeba na uprzedzenia w stosunku do estetyki, które w historii zarysowały się dosyć wyraźnie. Współcześnie natomiast to, co estetyczne, wystawione jest na krytykę, gdyż ulega wypaczeniom naszych czasów i służy temu, co sensoryjne i ekscentryczne.

Nasz czas opanowany jest przez to, co drugoplanowe, pasożytnicze. Jesteśmy opanowani komentarzami, marginaliami, notatkami, a na pierwszoplanowe przeżycia poetyckie, muzyczne i wizualne nie ma już miejsca. [...] W dziele sztuki bowiem przejawia się sens i transcendencja, a Bóg pojawia się jako realna teraźniejszość. Inaczej można wyrazić tę myśl w następujący sposób: Sztuka w ogóle możliwa jest dopiero przez obecność transcendencji. [...] Doświadczenia, które umykają teologii, mogą być w estetyce zachowane i dalej rozwinię-

25 Por. Arystoteles, *De anima* (O duszy), III, 7, 431a14–17; św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7.

26 K. Rahner, *Vom Horen und Sehen*, Würzburg 1969, s. 139–156 (tłum. własne).

27 1 J 1, 4.

te. Teologia nie może bowiem zrezygnować z tych doświadczeń, które kryje w sobie estetyka autonomiczna²⁸.

Obraz, którego rozumienia nie można zawęzić tylko do czysto rozrywkowej funkcji, stał się jednym z najbardziej znaczących wyznaczników współczesnej kultury²⁹. Łączą się tym faktem rozległe problemy duchowe, już chociażby dlatego, że całemu życiu człowieka towarzyszy rozległy kontekst moralny. Obraz zaś wpływa na ów kontekst moralny o tyle silnie, o ile wpływa nań w sposób masowy³⁰.

Najbardziej podstawowym pojęciem, omawianym tutaj, jest „obraz”. Słownik symboliki biblijnej podaje, że jest to „każde słowo, które oznacza konkretną rzecz (np. drzewo lub dom) lub czynność (np. bieg lub młócenie). Każdy przedmiot lub czynność, które można przedstawić, stają się obrazem. [...] Po pierwsze, należy wyobrazić go sobie tak dosłownie, jak to tylko możliwe. Po drugie wymaga ogarnięcia zakresu znaczeniowego i ukrytych w nim podtekstów”³¹. Brak zaangażowania na wszystkich płaszczyznach sprawi, że poznanie przesłania Pisma Świętego będzie niemożliwe. Symbolem nazywano niegdyś połamany przedmiot, którego przylegające do siebie brzegi można było złożyć, rozpoznając w ten sposób wcześniej ustaloną informację, szersze znaczenie. Był on znakiem rozpoznawczym. W znaczeniu przenośnym symbole wskazują na rzeczy, które z racji jakiegokolwiek podobieństwa uzmysławiają coś duchowego. W symbolu odbywa się spotkanie tego, co konkretne, z reprezentowaną przez siebie – a w sakramentach nawet skutecznie w sobie zawartą – rzeczywistością wyższego porządku. Potrzebujemy symboli, czyli materialnych obrazów rzeczy niematerialnych, gdyż sami istniejemy jako istoty duchowo-zmysłowe. Dlatego też jesteśmy w stanie odczuć i przyjąć bogate treści niesione przez obrazy³². Łączą one przecież w jedno ogólne wrażenie bardzo różne rzeczy, i w jednej chwili przedstawiają je duszy ludzkiej. Przyswajane przez człowieka obrazy tworzą zhierarchizowaną strukturę. Jej podstawą jest naturalna

28 C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999, s. 276–277.

29 Por. F. Lambruschini, *Rola współczesnego widowiska w życiu moralnym chrześcijanina*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 41–55.

30 Por. A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 463–466.

31 *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken i inni, Warszawa 2003, s. xv–xvi.

32 Por. R. K. Johnston, *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000, s. 78–79 (tłum. własne).

symbolika kosmosu, przez którą każdy człowiek może dojść do poznania Boga. „Dzięki objawieniu biblijnemu i właściwej dlań typicy, ta naturalna symbolika zostaje wypełniona sensem nowej, historiozbawczej symboliki, aby osiągnąć swoje apogeum w tajemnicy Chrystusa, która jest nadal obecna i nadal działa w Kościele i jego sakramentach, a w chwale osiąga swą pełnię”³³. W kosmosie, powołanym do życia przez Boskie „niech się stanie”, wszystko jest symbolem idei Bożej. I ciągle to obraz jest dla nas drogą do prawzoru.

Każda rzecz podpadająca pod zmysły, w której wieczna idea łączy się z przemijającą materią, wskazuje na to, co wieczne, i w ten sposób staje się symbolem w znaczeniu najbardziej pierwotnym; wraz z nim dana nam jest owa połowa, która odpowiada drugiej i tworzy z nią całość³⁴.

Nie należy sądzić, że treść została nadana symbolom i obrazom przez człowieka. Kryją one w sobie treść obiektywną i istotową, istnieją więc nawet wtedy, gdy pozostają nieuświadomione. Ludzie potrafią także błędnie posługiwać się obrazem, jak wtedy, gdy „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobny śmiertelnego człowieka, czworonożnych zwierząt i płazów”³⁵. Owi – potępiani przez św. Pawła – ludzie poprzestali na symbolu, a nawet oddawali mu boską cześć, zamiast niczym po drabinie wspiąć się na nim do Stwórcy.

Już świat antyczny konstruował swój pogląd o obrazie (symbolu) podobnie do nas. Wierzano, że nie tylko wskazywał on na to, co przedstawiał, ale także to coś uobecniał.

Swoistość takiego sposobu myślenia wiąże się z osobliwym poglądem starożytnych na świat. Zgodnie z tym poglądem obraz jest nie tylko funkcjonalnym przedstawieniem jakiejś rzeczy, danej świadomości człowieka, lecz może oznaczać także promieniowanie, ujawnienie i objawienie istoty rzeczy oraz uczestnictwo w samym przedmiocie. Przez obraz nie należy zatem rozumieć czegoś, co jest obce rzeczywistości, co istnieje tylko w myśli, lecz coś, co uczestniczy w rzeczywistości i jest samą rzeczywistością. W nim ukazuje się istota rzeczy. Obraz ma wobec tego te same siły, odczucia i możliwości działania, co jego prawzór³⁶.

33 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 8.

34 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 9.

35 Rz 1, 21. 23.

36 K. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, za: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 9.

* * *

Przeprowadzone rozważania ukazują przeżycie religijne jako rzeczywistość wielowymiarową, wymykającą się uproszczonym i redukcjonistycznym interpretacjom. Psychologia, filozofia i teologia wnoszą istotny wkład w jego opis i rozumienie, jednak dopiero ich komplementarne ujęcie pozwala uchwycić pełnię tego fenomenu. Przeżycie religijne jawi się jako osobowe, dialogiczne spotkanie człowieka z *sacrum*, zakorzenione w strukturze ludzkiej egzystencji, a zarazem przekraczające jej czysto naturalny wymiar. Szczególne znaczenie zyskuje w tym kontekście rola obrazu, symbolu i doświadczenia estetycznego, które otwierają człowieka na poznanie Boga w sposób integralny, angażujący zarówno rozum, jak i zmysły, emocje oraz wolę. Chrześcijańskie rozumienie przeżycia religijnego, zakorzenione w Objawieniu i chrystocentryczne, pozwala zachować jego autonomię, sens egzystencjalny oraz obiektywne odniesienie do realnie istniejącego Boga. Tym samym przeżycie religijne jawi się nie jako iluzja czy projekcja, lecz jako istotny wymiar ludzkiego życia, prowadzący ku pełniejszemu rozumieniu siebie, świata i transcendentnego źródła bytu.

Bibliografia

Arystoteles, *De anima* (O duszy).

Chrystus Wybawiający. Teologia świętych obrazów, red. A. Napiórkowski, Kraków 2003.

Dajczer T., *Buddyzm w swojej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

Daniélou J., *Bóg i my*, Kraków 1965.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. B. Baran, Warszawa 1999.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.

Fischer J. A., *How to read the Bible*, New York 1881.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.

Guardini R., *Die Sinne und die Religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1958.

Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak OCD, Kraków 1986.

- Johnston R. K., *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*, Grand Rapids 2000.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 1994.
- Lambruschini F., *Rola współczesnego widowiska w życiu moralnym chrześcijanina*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 41–55.
- Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990.
- Merton T., *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej i in., Kraków 1988.
- Niebuhr H. R., *The responsible self*, New York 1963.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Rahner K., *Vom Hören und Sehen*, Würzburg 1969.
- Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.
- Słownik symboliki biblijnej, red. L. Ryken i in., Warszawa 2003.
- Szymoń J., *Lęk i fascynacja*, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Wojtyła K., *Osoba: przedmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) nr 2, s. 25–39.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
- Zwoliński A., *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004.

Abstrakt

“Anima non potest intelligere sine phantasmate”.

O roli obrazu w przeżyciu religijnym

Artykuł przedstawia interdyscyplinarną analizę przeżycia religijnego jako zjawiska złożonego, wymagającego ujęcia psychologicznego, filozoficznego i teologicznego. Przeżycie religijne ukazane jest jako „zjawisko psychiczne totalne”, angażujące całego człowieka oraz ukierunkowane na *sacrum* – rzeczywistość transcendentną, objawiającą się poprzez znaki, symbole i obrazy. Autor podkreśla jego osobowy i dialogiczny charakter w chrześcijaństwie oraz odróżnia je od innych doświadczeń granicznych, uznając jednak ich rolę przygotowawczą. Centralnym zagadnieniem jest rola obrazu jako uprzywilejowanego medium poznania religijnego, które nie tylko reprezentuje, lecz uobecnia transcendencję. Rozważania osadzone są w tradycji augustyńskiej, tomistycznej i w teologii Karla Rahnera, ze szczególnym uwzględnieniem zasady „anima non potest intelligere

sine phantasmate”. Artykuł wskazuje także na pastoralne znaczenie symbolu i estetyki w przekazie wiary, prowadząc do wniosku, że przeżycie religijne jest integralnym, osobowym doświadczeniem relacji z Bogiem, w którym rola obrazu ma charakter konstytutywny.

Słowa kluczowe: obraz religijny, symbolika religijna, przeżycie religijne, sacrum, psychologia religii, filozofia religii, teologia chrześcijańska, transcendencja

Abstract

*“Anima non potest intelligere sine phantasmate”.
On the role of the image in religious experience*

The article offers an interdisciplinary analysis of religious experience as a complex phenomenon that requires psychological, philosophical, and theological perspectives. Religious experience is presented as a “total psychic phenomenon” that engages the whole person and is oriented toward the sacred—a transcendent reality revealed through signs, symbols, and images. The author emphasizes its personal and dialogical character in Christianity and distinguishes it from other boundary experiences, while acknowledging their preparatory role. A central focus of the article is the role of the image as a privileged medium of religious cognition, which not only represents but makes present transcendence. The discussion is situated within the Augustinian and Thomistic traditions as well as the theology of Karl Rahner, with particular attention to the principle “anima non potest intelligere sine phantasmate”. The article also highlights the pastoral significance of symbol and aesthetics in the transmission of faith, concluding that religious experience is an integral, personal encounter rooted in a relationship with God, in which the role of the image is constitutive.

Keywords: Religious image, religious symbolism, religious experience, the sacred (sacrum), psychology of religion, philosophy of religion, Christian theology, transcendence

ks. Robert Kantor

<https://orcid.org/0000-0002-8599-7705>

robert.kantor@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Małżeństwo i rodzina w pracach v Synodu Diecezji Tarnowskiej

W grudniu 2016 roku Biskup Tarnowski, Andrzej Jeż, zwołał v Synod Diecezji Tarnowskiej [dalej: v SDT] w celu podjęcia refleksji nad obecną sytuacją diecezji i stanem duszpasterstwa. „Synod daje nam okazję do pewnego globalnego spojrzenia na obecny stan naszej diecezji. Pozwala postawić ogólną diagnozę, aby w oparciu o nią obrać dalsze kierunki pracy duszpasterskiej”¹. Pasterz diecezji tarnowskiej w liście zapowiadającym v SDT zarysował sytuację diecezji tarnowskiej. Zauważył wpływ destrukcyjnych ideologii na życie wiernych, rosnącą liczbę rozpadających się małżeństw, kryzysy przeżywane przez młodzież oraz wielką rolę mediów, które można wykorzystać pozytywnie w ewangelizacji. Wreszcie wspomniał o reformie nas samych². Głównym

1 A. Jeż, *Kościół na wzór Chrystusa. List pasterski zapowiadający v Synod Diecezji Tarnowskiej*, w: *Biuletyn v Synodu Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 2017, nr 1, s. 10.

2 A. Jeż, *Kościół na wzór Chrystusa*, s. 9. „Wyrazem odnowy życia naszej diecezjalnej wspólnoty winna być nade wszystko głęboka reforma nas samych, uporządkowanie spraw własnego sumienia, zbliżenie się do Chrystusa przez stałą formację i pogłębienie życia sakramentalnego. W obecnych czasach nie wystarcza już bowiem wiara, która jest jedynie otrzymanym w łańcuchu pokoleń dziedzictwem. Współczesne realia życia i misji Kościoła wymagają przekonującego uzasadnienia wiary, która jest w nas, a także gotowości do jej obrony, gdy jest kwestionowana lub atakowana. Nasza odnowa będzie się opierać na wielkich skarbach Kościoła: życiu słowem Bożym i mocą sakramentów, co pozwoli nam zawsze

celem Synodu było – w zamiarze Biskupa Tarnowskiego – ukazanie duchowego, duszpasterskiego i materialnego dziedzictwa Chrystusowego Kościoła diecezji tarnowskiej; ożywienie wiary, nadziei i miłości w osobistej i wspólnotowej relacji z Chrystusem w Kościele; wskazanie nowych dróg duszpasterstwa w zmienności świata ku niezmienności Chrystusa³.

W ogólnie zarysowany cel v SDT wpisuje się tematyka małżeństw i rodzin. Tytuł niniejszego opracowania dotyczy właśnie tej problematyki podejmowanej w okresie przygotowawczym synodu oraz w pracach Komisji Głównej, której zwieńczeniem był dokument końcowy zatytułowany „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej”, przyjęty przez aklamację na II sesji plenarnej 21 kwietnia 2019 roku. Celem artykułu jest zaprezentowanie czytelnikowi zagadnień dotyczących małżeństw i rodzin podczas prac v SDT, najpierw w okresie przygotowawczym, prezentując spektrum postulatów wiernych, a następnie w okresie głównym, owocem którego był wspomniany dokument. Opracowanie jest oparte w całości na tekstach źródłowych zawartych w Aktach v Synodu Diecezji Tarnowskiej, XXII, tom 1.

Postulaty dotyczące rodziny w okresie przygotowawczym v SDT

W dekrete powołującym Komisję Przygotowawczą Biskup Tarnowski zaznaczył, iż celem tejże Komisji jest „przygotowanie właściwych prac synodalnych, opracowanie związanych z Synodem pomocy duszpasterskich dla wiernych, opracowanie Regulaminu Synodu, hymnu i logo Synodu oraz określenie kwestii, które staną się przedmiotem obrad synodalnych”⁴. Jedną z powołanych jednostek był Zespół ds. Rodziny.

pozostać w tajemnicy miłości Trójcy Przenajświętszej. Tradycyjne duszpasterstwo, będące podstawą duchowości naszej diecezji, pragniemy podtrzymywać, umacniać i rozwijać, aby utrwalone przez wieki formy pobożności zostały podjęte przez następne pokolenia. Synod daje nam okazję do pewnego globalnego spojrzenia na obecny stan naszej diecezji. Pozwala postawić ogólną diagnozę, aby w oparciu o nią obrać dalsze kierunki pracy duszpasterskiej” (tamże, s. 10).

³ Por. A. Jeż, *Kościół na wzór Chrystusa*, s. 11. Por. kan. 460 KPK.

⁴ A. Jeż, Dekret powołujący Komisję Przygotowawczą z 16 grudnia 2016 roku, w: Akta v Synodu Diecezji Tarnowskiej [dalej: AVSDT].

Charakterystyka Zespołu ds. Rodziny oraz cele ogólne

Od kondycji rodziny zależy nie tylko stan społeczeństwa, lecz teraźniejszość i przyszłość życia Kościoła. Wszelkie istotne kwestie dotyczące życia społecznego znajdują swoje odbicie w rodzinie i odwrotnie: sprawy rodzinne rezonują w społeczeństwie. Zależność ta wynika z nieusuwalnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami. Podobne zjawisko możemy zaobserwować w relacji rodziny i Kościoła. Zespół ds. Rodziny zauważył, że trudno przecenić znaczenie tejże relacji dla obydwu jej podmiotów. Kościół wie, iż jego siła w dużej mierze warunkowana jest jakością życia rodzinnego. Z drugiej strony zaś, to Kościół buduje piękne i trwałe rodziny głównie dzięki temu, że pomaga im nawiązywać, podtrzymywać i rozwijać relację z Chrystusem. To od Jezusa Chrystusa rodziny mogą czerpać moc, aby przeciwstawić się temu wszystkiemu, co je potencjalnie może osłabić czy nawet zniszczyć. „To przede wszystkim od Jezusa, żyjącego w Kościele, rodziny mogą czerpać siłę do tego, aby się stale wzmacniać i rozwijać – stając się coraz bardziej tym, czym są w zamysłu Boga: żywym obrazem Bożej miłości, sanktuarium życia i fundamentem społeczeństwa (por. EiE, 94)”⁵.

W opinii Zespołu kwestie rodzinno-kościelne jawią się poniekąd jako priorytetowe. Rodzina, zwłaszcza w obecnym czasie – wielkiej mobilności społecznej, kontestowania tradycyjnych wartości, epidemii rozwodów, aksjologicznego chaosu i kultu przyjemności, potrzebuje gruntownej refleksji nad tym, jakie wsparcie może otrzymać ze strony całej wspólnoty Kościoła. Optymalną formą tegoż twórczego zamyślenia i działania jest synodalna refleksja całej rodziny Kościoła tarnowskiego. Chodzi w niej przede wszystkim o to, aby każda rodzina diecezji tarnowskiej stawała się coraz bardziej „Kościołem domowym na wzór Chrystusa”⁶.

Kwestie rodziny dotyczą całego spektrum duszpasterskiej działalności Kościoła. Nie mogą jednak przez to rozpląnąć się w ogólnikowych dyskusjach. Zespół ds. Rodziny podjął tematy tradycyjnie przynależące do duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Rodzina jest zjawiskiem złożonym, Zespół współpracował więc z innymi specjalistycznymi duszpasterstwami oraz posiłkował się zdobyczami nauk, zwłaszcza tych, które zajmują się fenomenem człowieka i wspólnoty ludzkiej (antropologia, psychologia czy socjologia). Zespół podjął tematy dotyczące kondycji rodziny na każdym etapie jej życia i rozwoju.

5 AVSDT, XXII, t. 1. Dokumenty Komisji Małżeństw i Rodzin, s. 585.

6 AVSDT, XXII, t. 1, s. 585.

Starał się możliwie jak najszerzej spojrzeć na kwestię przygotowania do małżeństwa oraz realizacji powołania małżeńskiego i rodzicielskiego. Pochylił się też nad nowymi wyzwaniem, będącymi wynikiem wpływu współczesnego świata na rozumienie i realizowanie życia w rodzinie⁷. W tym celu Zespół korzystał z wielu dokumentów Kongregacji Nauki Wiary⁸, Papieskiej Rady ds. Rodziny⁹ czy dokumentów Kościoła w Polsce¹⁰.

Cele ogólne Zespołu można sprowadzić do siedmiu:

- realizacja celów i postulatów v SdT w aspekcie rodziny;
- dyskusja nad tematami nadesłanymi przez Sekretariat Synodu i wspólne szukanie rozwiązań;
- przygotowanie zapisów statutów v SdT odnoszących się do małżeństwa i rodziny;
- wypracowanie materiałów (konspektów) w ramach poszczególnych Zespołów;

7 AVSDT, XXII, t. 1, s. 584.

8 Deklaracja *Persona humana* (1975); Instrukcja *Donum vitae* (1987); List *Annus internationalis* (1994); Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych (2008).

9 The Sexual Exploitation of Children (1992); The Natural Methods for the Regulation of Fertility (1992); The Rights of the Family and the Media (1993); The Rights of the Family on the Threshold of the Third Millennium (1993); The Institutes for the Family and for Bioethics (1993); 25th Anniversary of *Humanae vitae* (1993); The Rights and Care of the Elderly (1993); Family and Adoption (1994); The Family and the Cairo Conference (1994); Marriage and the Family in the World (1994); May The Domestic Church be the Sanctuary of Life (1995); The Family and the Economy in the Future of Society (1996); The Dignity of the Family and Life in American Politics (1996); The Family and Demography in Europe (1996); The Family: Gift and Commitment (1996); Liberalization of Drugs? (1997); The Pastoral Care of the Divorced and Remarried (1997); Families of Children with Cerebral Impairments (1997); The Family – Rio de Janeiro (1997); Declaration on the Decrease of Fertility in the World (1998); Human Rights and the Rights of the Family (1998); The Family and Human Rights on the 50th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights (1999); The Family and Life in Europe Today (1999); Declaration on the Resolution of the European Parliament, with Equates the Family with „De Facto” Unions, Including Same Sex Unions (2000); Family, Marriage and „De Facto” Unions (2000).

10 Instrukcja dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa (1975); Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej (1987); Instrukcja dla duszpasterzy w sprawie małżeństwa konkordatowego (1998); Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin (2003); Rada do spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, Służyć prawdzie o rodzinie i małżeństwie (2009); II Polski Synod Plenarny, Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie (1991).

- konsolidacja środowiska duszpasterstwa małżeństw i rodzin; tworzenie „Wspólnoty Wspólnot” poprzez zaangażowanie każdej wspólnoty o charyzmacie rodzinnym w prace Synodu; wytworzenie atmosfery zrozumienia i współdziałania.
- włączenie specjalistów z dyscyplin wspierających rodzinę w działanie duszpasterstwa małżeństw i rodzin diecezji tarnowskiej; zainicjowanie prac interdyscyplinarnych w służbie rodzinie.
- budzenie i ugruntowywanie świadomości, że troska o rodzinę zajmuje centralne miejsce w duszpasterskiej działalności Kościoła¹¹.

Głównym jednak zadaniem Zespołu było przygotowanie i zdefiniowanie wyzwań w obszarze duszpasterstwa małżeństw i rodzin, którymi powinien zająć się Synod. Do Zespołu ds. Rodziny zostali zaproszeni reprezentanci ruchów i wspólnot o charyzmacie rodzinnym oraz innych wybranych grup. Na to zaproszenie wszyscy odpowiedzieli pozytywnie, co pozwoliło zbudować relatywnie reprezentatywną grupę, która obrazowała całość działań dla małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej. Znaleźli się w niej reprezentanci Domowego Kościoła, Stowarzyszenia Rodzin Katolickich, Spotkań Małżeńskich, Wspólnoty Mamre, Wspólnoty Sychar, Wspólnoty Galilea, Mężczyzn św. Józefa, Szkoły Nowej Ewangelizacji im. św. Józefa w Tarnowie, Wspólnoty Rodzin Tratatowych, Stowarzyszenia Ojców w Obronie Dzieci i Integralności Rodziny, Duszpasterstwa Związków Niesakramentalnych, studentów Diecezjalnego Studium Rodziny, doradców życia rodzinnego, rodzin niepełnych oraz małżeństw niedeklarujących formalnego uczestnictwa w jakimś ruchu czy wspólnocie. Praca tego Zespołu zaowocowała wieloma wymiernymi inicjatywami, które *par excellence* ukazywały istotę synodu, tzw. „synodalność” – współpracę dla dobra Kościoła. Wspólne działania tak wielu ruchów i stowarzyszeń, działających na rzecz rodziny, pozwoliły zbudować ideę „Rodziny Wspólnot”. Opiera się ona na założeniu, że dla dobra Kościoła oraz małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej należy wspólnie działać, tworząc jedność w różnorodności. Współpraca ta jednak nie ma się opierać na jej korporacyjnym rozumieniu, lecz na modelu współpracy analogicznym do relacji w rodzinie. Sens tych założeń wyraża się więc w sformułowaniu „Rodzina Wspólnot”. Taki charakter działania został przyjęty jako model pracy Zespołu ds. Rodziny przy Komisji Przygotowawczej v SDT oraz jako wzorzec, który będzie wprowadzany w działanie całego duszpasterstwa małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej. W duchu tej idei zostało

11 AVSDT, XXII, t. 1, s. 581–582.

przygotowane w 2017 roku Diecezjalne Święto Rodziny w Starym Sączu, gdzie „pod jednym dachem” mogły zaprezentować się wszystkie wspólnoty działające dla dobra małżeństw i rodzin. Podczas tego święta rozdawano ulotki „Rodzina Wspólnot” oraz wyświetlono premierowo film, który przekazywał informacje o każdej z tych wspólnot, odpowiadając na pytania uporządkowane według schematu: (1) Kim jesteśmy? (2) Co robimy? (3) Gdzie nas znaleźć? Oprócz tych i podobnych działań, Zespół ds. Rodziny zaproponował cykl powiązanych ze sobą miesięcznych tematów synodalnych, które po zaakceptowaniu przez Komisję Przygotowawczą v SDT stały się obowiązującymi tematami formacyjnymi w pierwszym roku Synodu, poświęconym rodzinie. Były one wykorzystane jako temat pierwszej części spotkań Parafialnych Zespołów Synodalnych, kazania podczas niedzieli synodalnej, audycji w radiu RDN, artykułu w tarnowskim „Gościu Niedzielnym”. Ich treść była także podstawą do comiesięcznych spotkań Stowarzyszenia Rodzin Katolickich, niektórych Kręgów Domowego Kościoła i innych wspólnot. Począwszy od maja 2018 do kwietnia 2019 roku, tematy te były następujące: modlitwa w rodzinie chrześcijańskiej, dialog małżeński i rodzinny, relacje w rodzinie wielopokoleniowej, przekazywanie wiary w rodzinie (katecheza rodzinna), wychowanie dzieci i młodzieży w rodzinie, dziedzictwo rodziny diecezjalnej, kryzysy wspólnoty rodzinnej, celebrowanie świąt w rodzinie, towarzyszenie osobom w sytuacjach nieregularnych, rodzina w potrzebie, rodzina a media, rodzina a kapłaństwo i życie konsekrowane. Finałnym dziełem Zespołu ds. Rodziny było opracowanie tekstu, który stał się częścią niepublikowanego dokumentu „Dokument Końcowy Komisji Przygotowawczej v SDT”. Komisja Przygotowawcza miała bowiem m.in. za cel przygotowanie dokumentu końcowego swojej pracy, określając w nim cele i zadania poszczególnych komisji synodalnych. „Dokument Końcowy Komisji Przygotowawczej v SDT” stał się więc dokumentem „początkowym” dla pracy komisji synodalnych po powołaniu ich w Okresie Głównym v SDT, który nastąpił po uroczystej inauguracji v SDT 21 kwietnia 2017 roku¹².

Tematy płynące z diecezji

Zespół ds. Rodziny w ramach okresu przygotowawczego dokonał bardzo szerokiej kwerendy w diecezji poprzez ankiety oraz dyskusje w ramach parafialnych zespołów synodalnych. Tematy można podzielić na pięć zagadnień.

12 AVSDT, XXII, t. 1, s. 578.

Towarzystwo narzeczonych

- Opracowanie nowego modelu przygotowania do małżeństwa w parafiach.
- Przeredagowanie protokołów do badania kanonicznego narzeczonych (obecne pytania często nie obejmują nowych rzeczywistości, np. nowych form uzależnień).
- „Rodzinne” sprofilowanie funkcji kancelarii parafialnej, aby stała się ona miejscem formowania narzeczonych.
- Wyznaczenie w danym regionie kapłana, który posiadałby odpowiednie kwalifikacje i zaplecze kadrowe, by prowadzić cyklicznie spotkania w dekanatach swego rejonu; na przykład tzw. wieczory dla zakochanych, przygotowanie profesjonalnych zespołów do prowadzenia kursów przedmałżeńskich i dni skupienia.
- Zwrócenie uwagi na poziom kursów przedmałżeńskich organizowanych w parafiach – należałoby tworzyć zespoły, które poprowadziłyby takie kursy.
- Wyakcentowanie oferty kursorekolekcji dla narzeczonych w domach rekolekcyjnych. Warto się zastanowić, czy nie uczynić ich obowiązkowymi. Na kursy prowadzone w parafiach przychodzą często zbyt młodzi ludzie, którzy jeszcze nie myślą na poważnie o małżeństwie, nie mają jeszcze narzeczonego, czy narzeczonej.
- Rozbudowanie i rozszerzenie kursów dla narzeczonych prowadzonych w domach rekolekcyjnych tak, aby większa liczba osób mogła brać w nich udział (np. więcej serii).
- Przyjmowanie na katechizację przedmałżeńską tylko par narzeczeńskich.
- Podkreślanie wielkiej wartości weekendowej katechizacji przedmałżeńskiej, zwłaszcza w kontekście zjawiska emigracji.
- Zwrócenie uwagi na to, aby kursy przedmałżeńskie odbywały się w małych grupach, w formie dialogowanej, a zajęcia prowadzone były także przez specjalistów (małżonków, doradców życia rodzinnego etc.).
- Zaproponowanie i zorganizowanie w ramach katechez dorosłych/młodości w parafiach cyklu katechez przygotowujących do małżeństwa bez wydawania świadectw; dla narzeczonych zaś wyznaczenie obowiązku uczestniczenia w rekolekcjach przedmałżeńskich.
- Zobligowanie, aby katechezy przedmałżeńskie prowadzili starannie dobrani świeccy z odpowiednim stażem małżeńskim, a tematyka katechez zawierała zagadnienia religijne i antropologiczne (relacja: Bóg i bliźni).

- Zaproponowanie różnorodnych form towarzyszenia narzeczonym – np. oprócz katechizacji przedmałżeńskiej obowiązkowe krótkie rekolekcje.
- W przygotowaniu do małżeństwa podkreślenie kwestii ewangelizacji młodych, pogłębienia ich życia duchowego. Zaakcentowanie przygotowania do sakramentu, a nie tylko przekazania określonego kwantum wiedzy.
- Podkreślenie znaczenia budowania więzi w przygotowaniu do małżeństwa.
- Zaakcentowanie zupełnie wyjątkowego charakteru małżeństwa sakramentalnego, tak dla samych małżonków, jak i dla rodziny oraz Kościoła;
- Podkreślenie roli świadectw małżeństw w procesie przygotowania do małżeństwa.
- Opracowanie jednolitych wskazań odnośnie do celebracji sakramentu małżeństwa (co wolno a czego nie w kwestii oprawy muzycznej, wystroju kościoła, dopuszczania różnych „pomysłów” inspirowanych mediami).
- Uporządkowanie kwestii liturgicznych w sprawowaniu sakramentu małżeństwa i ustalenie granic dopuszczalności wszelkich interpretacji obrzędów.
- Reforma wytycznych tak względem organizacji, jak i udziału w dniu skupienia narzeczonych. Warto się zastanowić, czy takie spotkania nie powinny odbywać się w ośrodkach rekolekcyjnych?
- Prowadzenie dni skupienia wyłącznie przez duchownych odpowiednio do tego predysponowanych; (niekoniecznie musi to być notariusz, który jest dekanalnym duszpasterzem rodzin)¹³.

Towarzystwo małżonkom, troska o wychowanie dzieci i młodzieży w rodzinie, pomoc w budowaniu rodziny wielopokoleniowej

- Zmiana sposobu wyboru oraz zadań dekanalnego duszpasterza rodzin.
- Stworzenie bazy danych kapłanów dobrze pracujących z określoną grupą środowiskową – np. chętnych do wyjazdu na rekolekcje wakacyjne z rodzinami.
- Odpowiednia formacja rodziców (w trakcie przygotowania do poszczególnych sakramentów dzieci oraz już po ich przyjęciu).
- Wypracowanie wspólnego (z innymi duszpasterstwami) schematu katechezy rodzinnej w kontekście sakramentalnym.
- Przemyślenie i proponowanie nowych form rekolekcji dla rodzin z dziećmi.

13 AVSDT, XXII, t. 1, s. 578–579.

- Korzystanie z dorobku ruchów i stowarzyszeń w zakresie pracy formacyjnej z małżonkami w parafiach.
- Stała i planowa formacja małżonków i rodziców – nie może to być tylko spontanicznie i okolicznościowo.
- Kontynuowanie duszpasterstwa rodzin w dotychczasowym kształcie ze szczególnym uwzględnieniem małżeństw w wieku średnim, które najczęściej przeżywają kryzys.
- Formacja rodziców obok formacji młodzieży.
- Ożywienie katechez przy udzielaniu sakramentów świętych: chrztu, pierwszej spowiedzi i komunii św., bierzmowania. Powinny być one organizowane kilka razy w roku tylko dla rodziców (bez dzieci).
- Ożywienie katechezy parafialnej dla dorosłych.
- Rozbudowanie sieci i zakresu działania poradni rodzinnych.
- Zmodernizowanie poradni specjalistycznych ARKA.
- Rozszerzenie zakresu pomocy małżeństwom/rodzinom w kryzysie.
- Poszerzenie zakresu szkoleń i przygotowań pracowników do poradni rodzinnej.
- Poprowadzenie kampanii informacyjno-zachęcających, by rodziny przeżywające trudności szukały oparcia w parafialnych poradniach rodzinnych.
- Wprowadzenie konieczności posiadania misji kanonicznej od biskupa diecezjalnego dla wszystkich osób posługujących w duszpasterstwie rodzin (poradnie rodzinne, specjalistyczne poradnie „Arka”, współprowadzący katechizację przedmałżeńską).
- Zatróśczenie się w jeszcze większym stopniu o duszpasterstwo młodych małżonków z małymi dziećmi.
- Formacja młodych małżeństw – propozycje rekolekcji, kursów, warsztatów, poszerzenie oferty poradni rodzinnych.
- Różnorodna katechizacja dla młodych małżonków i rodziców.
- Znalezienie sposobów na większe angażowanie (się) młodych małżonków w pracę duszpasterską czy zrzeszanie (się) ich w grupach przy parafii.
- Stałe „monitorowanie” wyzwań stawianych przez młodych małżonków i znaki czasu, aby reagować na nie adekwatnym duszpasterstwem.
- Wypracowanie narzędzi do rozwoju duszpasterstwa rodzin w parafiach.
- Zaproponowanie i rozwinięcie różnorodnych form towarzyszenia małżeństwom.

- Wyznaczenie w kościele odpowiedniej przestrzeni dla rodziców z małymi dziećmi uczestniczących we mszach świętych czy nabożeństwach.
- Zachęcanie rodziców do korzystania z sakramentu pokuty przy tej samej okazji, co ich dzieci.
- Pastoralnie pogłębione celebrowanie jubileuszy małżeńskich.
- Wsparcie rodziny w procesie przekazywania wiary.
- Troska o to, aby nauki dla młodych były żelaznym punktem każdego rekolekcji parafialnych.
- Organizowanie w parafii uroczystości związanych z jubileuszami małżeńsko-rodzinnymi – tę tradycję trzeba pielęgnować i rozszerzać.
- Stworzenie miejsc w parafii, w których małżeństwa dojrzałe mogłyby się spotykać, wzajemnie ubogacać i krzepić swoimi doświadczeniami.
- Pomoc małżeństwom w kryzysie – umiejętne pokierowanie do właściwych instytucji.
- Korelacja działań we współpracy z duszpasterstwem dzieci i młodzieży – jakość życia rodzinnego warunkuje kondycję dzieci i młodych.
- Podkreślenie roli ojca w rodzinie.
- Odnowienie (wspólnej) modlitwy w rodzinie.
- Pogłębiona refleksja katechetyczna i homiletyczna poświęcona kryzysom i zagrożeniom życia rodzinnego.
- Podkreślenie znaczenia wychowania dziecka przez rodziców.
- Dowartościowanie roli dziadków w przekazie wiary najmłodszym.
- Podkreślanie religijnego wychowania w rodzinie.
- Wskazanie małżeństwa sakramentalnego jako wzoru i sposobu życia.
- Rozwinięcie katechezy dla dorosłych o zagrożeniach (uzależnienia, gender, itp.)¹⁴.

Towarzystwo osobom żyjącym samotnie i rodzinom niepełnym

- Pastoralne dostrzeżenie osób samotnie wychowujących dzieci.
- Ożywienie duszpasterstwa osób samotnych (opuszczonych przez współmałżonka, żyjących w separacji, wdowieństwie, bezzennych).
- Objęcie większą duszpasterską troską ojców i matek samotnie wychowujących dzieci.

¹⁴ AVSDT, XXII, t. 1, s. 575–577.

- Objęcie większą duszpasterską troską osób opuszczonych przez współmałżonka.
- Rozwinięcie duszpasterstwa młodych osób żyjących w pojedynkę (tzw. singli)¹⁵.

Towarzyszenie osobom w sytuacjach nieprawidłowych

- Wypracowanie modelu duszpasterstwa związków niesakramentalnych.
- Zaproponowanie różnorodnych form towarzyszenia związkom niesakramentalnym.
- Pomoc małżeństwom niesakramentalnym w odnalezieniu się we wspólnocie Kościoła.
- Systematyczne organizowanie nabożeństw, rekolekcji czy dni skupienia dla osób w sytuacjach nieprawidłowych – podawanie na bieżąco informacji o tego typu wydarzeniach.
- Dołożenie wszelkich duszpasterskich starań, aby osoby żyjące w związkach niesakramentalnych nie czuły się odrzucone przez Kościół/parafię/księdza¹⁶.

Towarzyszenie rodzinom emigracyjnym

- Ożywienie duszpasterstwa emigracyjnego.
- Systematyczna opieka duszpasterska nad rodzinami, z których jeden z małżonków (lub nawet obydwaj) przebywają stale lub często na emigracji zarobkowej. Chodzi o to, aby uchronić małżeństwa/rodziny przed kryzysami, a nawet rozpadem.
- Pastoralna i wieloaspektowa (samorząd, szkoła, ośrodki różnorakiego wsparcia osób starszych i młodocianych etc.) pomoc „dziadkom”, którzy zastępują rodziców w wychowaniu wnuków.
- Pastoralna i wieloaspektowa (jw.) opieka na dziećmi „eurosierotami”.
- Okazyjne (rekolekcje, odpusty, święta) organizowanie w parafii nabożeństw i modlitw za współmałżonka nieobecnego w domu.

¹⁵ AVSDT, XXII, t. 1, s. 575.

¹⁶ AVSDT, XXII, t. 1, s. 574.

- Cykliczne organizowanie dla współmałżonków/rodzin osieroconych przez emigrację zarobkową spotkań na zasadzie grupy wsparcia¹⁷.

Dokument sesji plenarnej pt. „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej¹⁸” — proces jego powstania

W Okresie Głównym rozpoczęła swoją pracę Komisja Małżeństw i Rodzin powołana przez Biskupa Tarnowskiego. Początek jej pracy zakończył funkcjonowanie Zespołu ds. Rodziny Komisji Przygotowawczej, która z chwilą inauguracji v Synodu przestała istnieć a wraz z nią wszystkie Zespoły, które wchodziły w jej skład. Komisję utworzyły osoby, które pracowały w Zespole ds. Rodziny Komisji Przygotowawczej oraz inne, nowe osoby. Podczas prezentacji dokumentu pt. „Duszpasterstwo Małżeństw i Rodzin w Diecezji Tarnowskiej”, przewodniczący Komisji ks. Piotr Cebula podziękował wszystkim członkom i konsultorom Komisji za trud i radość współtworzenia oraz za owocną współpracę nad dokumentem. W Komisji było 29 członków: Agnieszka Juszczyk (*sekretarz Komisji*), ks. Janusz Adamczyk, Agnieszka Katarzyńska, Sylwia i Dominik Kuligowie, Magdalena Kleczyńska, ks. Wojciech Karpiel, ks. Marek Kluz, Elżbieta i Piotr Smajdorowie, Anna i Jerzy Talarowie, Anna i Paweł Bogdanowiczowie, Paulina i Jacek Snopkowscy, Iwona i Andrzej Bernachowie, Grażyna i Andrzej Janikowie, Magdalena Zabiega, ks. Adam Nita, Marta i Jarosław Łazarczykowie, ks. Józef Partyka, Marzena Bajorek, s. Monika Ostaszewska, ks. Krzysztof Ciebień. Konsultorami było 56 osób: ks. Władysław Szewczyk, ks. Ryszard Piasecki, ks. Janusz Kłęczek, ks. Jan Banach, Halina i Krzysztof Olchawowie, Maria Mączarowska, ks. Andrzej Augustyn, Katarzyna i Rafał Puciłowscy, ks. Grzegorz Ociepka, Renata Smoleń, ks. Ryszard Biernat, Karolina Walczak, Gabriela i Tomasz Ożóg, Marta i Marcin Babula, Dominika i Andrzej Grudzińscy, Danuta i Janusz Sneka, Katarzyna i Tomasz Śliwa, ks. Rafał Stós, Barbara Krasoń, Maria i Wojciech Wołosowscy, ks. Bogusław Tokarz, Patrycja Szatan, ks. Marcin Duś, Joanna Sadowska, Edyta Mróz, Elżbieta i Emil Gąsiorek, Waldemar Srebro, Agnieszka i Sławomir Kurzydym, Anna i Krzysztof Więckowscy, Marta i Jarosław Bodziony, ks. Józef Młyński, Małgorzata Lubas, ks. Janusz

¹⁷ AVSDT, XXII, t. 1, s. 573.

¹⁸ Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, w: AVSDT, XXII, t. 1, s. 547–571.

Paciorek, ks. Wiesław Susz, Anna Łabędź, ks. Mariusz Żaba, Monika i Mieszko Tutajowie, ks. Damian Migacz, Marta Mordarska, Ewa Danielska, ks. Marek Synowiec, Joanna Długosz, Bogumiła Olejnik¹⁹.

Dokument „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej” otrzymał swój zasadniczy kształt w Komisji Małżeństw i Rodzin. Proces jego powstawania obejmował następujące etapy: (1) recepcja tekstu „Komisja Małżeństw i Rodzin” (fragment z „Dokument Końcowy Komisji Przygotowawczej v SDT”), (2) przygotowanie w Komisji Małżeństw i Rodzin pierwszej wersji Dokumentu „Duszpasterstwo Małżeństw i Rodzin w Diecezji Tarnowskiej” i dalsze permanentne prace, (3) wysłanie projektu Dokumentu do konsultorów Komisji (56 osób), (4) przekazanie projektu Dokumentu do Parafialnych Zespołów Synodalnych (ta szeroka konsultacja obejmowała więc całą diecezję tarnowską), (5) konsultacja w ramach Komisji Głównej v SDT i Komisji Synodalnych, (6) praca Konsultorów powołanych przez Biskupa Tarnowskiego (ks. Robert Kantor, ks. Adam Kokoszka, ks. Piotr Łabuda, ks. Janusz Królikowski, ks. Jacek Nowak, ks. Piotr Cebula), (7) przekazanie projektu Dokumentu do wszystkich Członków Synodu i naniesienie poprawek. Ostateczna struktura Dokumentu „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej” została wypracowana w gronie wyżej wymienionych Konsultorów Biskupa Tarnowskiego. Stanowił on pewien wzorzec dla kolejnych dokumentów, które podobnie jak duszpasterstwo małżeństw i rodzin, będą chciały uchwycić całość danego obszaru duszpasterstwa.

Kościół tarnowski małżeństwu i rodzinie

W dokumencie zaprezentowanym na II sesji plenarnej pt. „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej” wybrzmiewa w sposób klarowny, że małżeństwo i rodzina są podmiotem duszpasterskiej troski o rodzinę. Działania duszpasterstwa małżeństw i rodzin nie powinny więc zmierzać do zastępowania funkcji przynależnych rodzinie, lecz je budzić i wspomagać ich działanie. Należy więc pomóc małżeństwom i rodzinom, aby same odkrywały wartość i piękno wspólnoty, którą tworzą, bo tylko wtedy mogą umacniać swoją rodzinę, jak też inne rodziny przykładem swego życia. Rodzina powinna więc służyć sobie samej i innym we wzajemnym uświęcaniu. Rodzina

19 AVSDT, XXII, t. 1, s. 544.

jest miejscem uobecniania się Kościoła poprzez realizowanie „w domowym Kościele” misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej Chrystusa²⁰.

Podkreślono, że świadome przeżywanie przez małżonków tajemnicy sakramentu małżeństwa jest świadectwem dla innych małżeństw sakramentalnych, które jeszcze nie odkryły obecności Chrystusa w ich sakramentalnej więzi. Może także stać się inspiracją do zawarcia sakramentu małżeństwa przez osoby żyjące w kohabitacji. Ukazanie wartości i piękna życia małżeńskiego oraz duchowej siły wypływającej z sakramentu, jest ważnym elementem promowania chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny. Katechizacja (a często ewangelizacja) rodziców i całych rodzin powinna być prowadzona przy okazji przygotowania ich dzieci do przyjęcia sakramentów świętych: chrztu, pierwszej spowiedzi i komunii św., bierzmowania. Dokument zachęca, by odpowiednią katechizacją objąć w tym przypadku nie tylko dzieci, ale także rodziców. To oni są, jako pierwsi nauczyciele wiary, głównymi odpowiedzialnymi za przygotowanie swoich dzieci do przyjęcia poszczególnych sakramentów. Szczególną troską należy objąć młode małżeństwa. Już na etapie bezpośredniego przygotowania do sakramentu małżeństwa należy ukazać narzeczoną drogę towarzyszenia młodym małżeństwom, którą proponuje wspólnota Kościoła tarnowskiego. Wskazane jest zaprezentowanie wspólnot o charyzmie rodzinnym, które działają w diecezji oraz elementów duszpasterstwa małżeństw i rodzin, które koordynuje Wydział Duszpasterstwa Małżeństw i Rodzin Kurii Diecezjalnej w Tarnowie (dalej: Wydział). Narzeczoną należy przedstawić formy duszpasterstwa małżeństw jako naturalną kontynuację przygotowania do małżeństwa²¹.

Niezwykle ważną kwestią, jaką porusza dokument, to zadbanie, by tematyka nienaruszalności prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci była systematycznie przypominana oraz by zachęcać całe rodziny do zaangażowania w dzieło obrony życia ludzkiego. „Warto włączać całe rodziny do uczestnictwa w organizowanym podczas Dnia Papieskiego Diecezjalnym Marszu dla Życia i Rodziny, który jest szczególnym dniem afirmacji życia”²².

Rodzice powinni zawsze pamiętać, że środowiskiem naturalnym i niedającym się zastąpić przez żadne inne w wychowaniu człowieka, jest rodzina. W niej dokonuje się wymiana wychowawcza darów między rodzicami

20 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 1–2.

21 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 5–6.

22 Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 6.

i dziećmi oraz między małżonkami, która przyczynia się do budowania komunii osób. Fundamentem wychowania religijno-moralnego jest wiara. Dlatego rodzice powinni m.in.:

- troszczyć się o wspólne przystępowanie do komunii św., zwłaszcza w niedziele i święta, w pierwsze piątki miesiąca, w uroczystości i rocznice rodzinne,
- pielęgnować zwyczaj wspólnej codziennej modlitwy wieczornej połączonej z rachunkiem sumienia,
- podtrzymywać tradycje, zwyczaje religijne i elementy celebracji świąt w rodzinie,
- uczyć czci i poszanowania krzyża i obrazów religijnych, przydrożnych kapliczek, elementów sakralnych w przestrzeni publicznej jako znaków naszej wiary,
- uczyć wdzięczności dla poprzednich pokoleń za ich przekaz i pielęgnowanie wiary,
- uświadamiać konieczność modlitwy za dusze zmarłych (msze święte, wypominki, różaniec)²³.

Wielką wartość w kształtowaniu właściwego oblicza rodziny ma wychowanie patriotyczne. Dokument v Synodu Diecezji Tarnowskiej zachęca parafie, aby wspólnie z rodzicami i szkołą podejmowały to zadanie – angażując zarówno młodzież, jak i starszych, dbając o pielęgnowanie nabożeństw religijno-patriotycznych oraz o ukazywanie piękna polskiej tradycji i historii²⁴.

Dokument zachęca wspólnotę parafialną do systematycznej modlitwy za małżeństwa i rodziny, a nawet organizowania w parafiach specjalnego dnia modlitw w tej intencji. Duszpasterze winni informować, że modlitewne wsparcie rodzinom zapewniają również inne małżeństwa w parafii, a także zakony czynne i kontemplacyjne²⁵. Wreszcie zwraca się uwagę na to, by zorganizować w parafii, jako rodzinie rodzin, miejsce przyjazne małżonkom i rodzinom (np. kawiarenka), gdzie mogłyby się odbywać spotkania małżeństw, rodzin z dziećmi, a także seniorów²⁶.

23 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 9.

24 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 10.

25 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 11.

26 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 12.

Wyzwania dla małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej

Dokument pt. „Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej” zwraca uwagę na to, że zagrożeniem i jednocześnie próbą dla jedności małżeńskiej i rodzinnej jest zjawisko emigracji. Dotyczy ono rodzin dotkniętych brakiem jednego lub obojga rodziców oraz małżeństw doświadczających rozłąki. Wyjście naprzeciw wyzwaniom naszych czasów, w kwestii ograniczania destrukcyjnych skutków tych procesów, jest ważnym zadaniem duszpasterskim, realizowanym na wielu płaszczyznach. Działania diecezjalne, które wychodzą naprzeciw wyzwaniom duszpasterstwa małżeństw i rodzin w kontekście emigracji, należy podejmować we współpracy z duszpasterstwem polonijnym, uwzględniając regulacje prawne istniejące w Kościołach partykularnych. Otaczając troską rodziny, które doświadczają zjawisk związanych z emigracją, dokument proponuje konkretne rozwiązania:

1. Przygotowanie do dyspozycji duszpasterzy materiałów w językach obcych, które pomogą im skuteczniej prowadzić duszpasterstwo oraz spełniać obowiązki kancelaryjne wobec osób, przebywających na terenie diecezji tarnowskiej i nie znających języka polskiego. Przy tej okazji warto ukierunkowywać i uwrażliwiać grupy, wspólnoty małżeńskie oraz instytucje, które działają w ramach duszpasterstwa małżeństw naszej diecezji, na kwestie otwartości wobec małżeństw obcokrajowców. W tym działaniu należy akcentować, że taka otwartość może i powinna stać się wielką szansą do ewangelizacji.
2. Troska o rodziców dotkniętych problemami związanymi ze zjawiskiem emigracji, którzy z tego powodu sami wychowują dzieci. Warto wprowadzać na terenie diecezji tarnowskiej różne formy duszpasterstwa (rekolekcje, dni skupienia), ukierunkowane konkretnie na tę grupę.
3. Organizowanie w sanktuariach, np. raz w miesiącu, nabożeństw w intencji rodzin przeżywających skutki zjawisk emigracyjnych²⁷.

Kolejnym wyzwaniem dla duszpasterstwa małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej jest wsparcie małżeństw i rodzin przeżywających kryzysy. Troska o małżeństwa i rodziny jest troską całego Kościoła. W obliczu kryzysów należy szukać rozwiązań zgodnych z nauką Kościoła, które doprowadzą do odnowienia w małżonkach relacji z Bogiem, sobą nawzajem i z pozostałymi członkami rodziny. Szczególną rolę we wspieraniu małżeństw przeżywających kryzys

27 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 56–59.

odgrywają kapłani. To oni poprzez duchową pomoc, proces rozeznawania, sprawowane sakramenty, obudzenie w małżonkach świadomości obecności Boga w ich małżeństwie, mogą pomóc w uzdrowieniu więzi małżeńskiej. Zadaniem duszpasterzy jest więc:

1. Odszukanie w parafii małżeństw i rodzin znajdujących się w sytuacjach trudnych, np. podczas wizyt duszpasterskich, spotkań w kancelarii parafialnej, odwiedzin chorych, spotkań związanych z przygotowaniem do sakramentów itp.
2. Towarzyszenie im z miłosierdziem i cierpliwością – rozwijając duszpasterstwo więzi – na kolejnych etapach ich wzrostu. W towarzyszeniu ważną sprawą będzie podjęcie próby uzdrowienia zranionych uczuć i wynagrodzenie krzywd.
3. Ukazanie możliwości pomocy ze strony Kościoła. W takich przypadkach pomocą służy diecezjalna struktura specjalistycznych poradni rodzinnych;
4. W sytuacji, gdy małżonkowie lub ich dzieci borykają się z problemem uzależnień, duszpasterz winien zaproponować im skorzystanie z pomocy świadczonej przez instytucje działające na terenie diecezji²⁸.

Dużym wyzwaniem dla duszpasterstwa małżeństw i rodzin jest rosnąca liczba „małżeństw na próbę”, rzeczywistych wolnych związków, katolików związanych tylko ślubem cywilnym, rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek i innych sytuacji nieprawidłowych. Dokument zachęca, by nieustannie poszukiwać adekwatnych sposobów docierania do tych osób z przesłaniem Ewangelii. Rosnąca liczba związków niesakramentalnych inspirowała do podjęcia próby towarzyszenia tym osobom, aby zrozumiały sedno swojego dramatu i sytuację, w jakiej się znalazły oraz – w konsekwencji – odnalazły swoje miejsce w Kościele. Towarzyszenie osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych wspiera w diecezji tarnowskiej duszpasterstwo związków niesakramentalnych, na czele którego stoi diecezjalny duszpasterz związków niesakramentalnych. Duszpasterstwo to działa w ramach Wydziału ds. Małżeństw i Rodzin Diecezji Tarnowskiej i podejmuje współpracę z Sądem Diecezjalnym. Duszpasterstwo związków niesakramentalnych organizuje w głównych ośrodkach diecezjalnych rejonowe spotkania oraz rekolekcje dla osób w sytuacjach nieregularnych. W razie potrzeby służy także duszpasterzom w organizowaniu takich grup w poszczególnych parafiach. Szczegółowe

28 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 61–62.

zasady działania duszpasterstwa związków niesakramentalnych określa *Statut duszpasterstwa związków niesakramentalnych* zatwierdzony przez Biskupa. Działanie duszpasterskie wobec związków niesakramentalnych w pierwszej kolejności powinno prowadzić do udzielenia fachowej pomocy prawnej w poradniach przy Sądzie Diecezjalnym. Pomoc ta może prowadzić m.in. do tego, aby na drodze kościelnego procesu sądowego ustalić ważność lub nieważność pierwszego związku małżeńskiego. Następnie należy kontynuować rozeznanie o charakterze duszpasterskim. Powinno ono mieć formę indywidualnego, systematycznego i długotrwałego kierownictwa duchowego, które w konsekwencji może prowadzić do różnych form integracji ze wspólnotą Kościoła. Kapłani powinni wspierać osoby żyjące w związkach niesakramentalnych w integracji wzajemnej i ze wspólnotą, poprzez odkrywanie przynależności do Kościoła, która jest najlepszą przeciwwagą dla zła. Ważne jest wskazanie różnych form ich obecności we wspólnocie Kościoła, w zależności od etapu rozwoju, na jakim się znajdują (formy spotkania z Bogiem – czytanie Słowa Bożego, uczestnictwo we mszy świętej i nabożeństwach, uczestnictwo w spotkaniach prowadzonych z myślą o nich, zaangażowanie w dzieła prowadzone przez Kościół), łącznie z możliwością uczestniczenia w życiu sakramentalnym pod określonymi warunkami zawartymi w *Familiaris consortio*, 84. Uwzględniając fakt, iż osoby żyjące w związkach niesakramentalnych nie mogą zasadniczo przystępować do komunii świętej, wskazane jest, aby duszpasterze zachęcali je do bliższego przyłgnięcia do Słowa Bożego. Kościół bowiem pragnie nas karmić Ciałem i Słowem Pańskim, zaś Chrystus Pan może leczyć nasze ciała swoim Ciałem i swoim Słowem, które jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4, 12). Zasadne zatem jest zapraszanie osób żyjących w związkach niesakramentalnych do wspólnotowej i indywidualnej lektury Pisma Świętego. Warto także, aby takim osobom podpowiadać, jak w sposób pogłębiony korzystać ze skarbcza Słowa Bożego²⁹.

Wreszcie innym wyzwaniem duszpasterstwa małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej jest towarzyszenie osobom żyjącym w pojedynkę. Wsparcie osób porzuconych winno być szczególną troską Kościoła, obejmującą osoby porzucone przez współmałżonka, a zachowujące wierność złożonej przysiędze małżeńskiej. Za koordynację wsparcia dla małżonków skrzywdzonych i porzuconych są odpowiedzialni dekanalni duszpasterze małżeństw i rodzin. Zachęca się, aby osoby świeckie, współpracując z dekanalnymi duszpasterzami małżeństw i rodzin, włączyły się w troskę o małżonków skrzywdzonych

29 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 64–67.

i porzuconych. W zależności od potrzeb zachęca się do tworzenia grup wsparcia dla osób porzuconych, rozwiedzionych czy żyjących w separacji. Koordynatorzy tych grup powinni być zobowiązani do organizowania cyklicznych spotkań zgodnie z wcześniej zatwierdzonym przez Wydział Małżeństw i Rodzin planem formacji. Osobom porzuconym należy zapewnić opiekę duchową także poprzez organizowanie dla nich rekolekcji czy dni skupienia. W razie konieczności należy ułatwić pomoc prawną w ramach działających na terenie diecezji tarnowskiej poradni specjalistycznych.

Duszpasterską troską powinny zostać objęte również osoby żyjące w stanie wolnym. Za koordynację duszpasterstwa osób stanu wolnego w dekanacie jest odpowiedzialny dekanalny duszpasterz małżeństw i rodzin. Dla osób stanu wolnego warto podjąć następujące działania duszpasterskie:

- organizowanie w dekanatach corocznych spotkań modlitewno-formacyjnych połączonych z konferencją, mających na celu pogłębianie życia duchowego oraz ukazywanie możliwości działań we wspólnocie parafialnej,
- proponowanie (przynajmniej raz w roku) rekolekcji, które mogłyby się odbyć np. w diecezjalnych domach rekolekcyjnych,
- głoszenie okolicznościowych kazań w parafiach w ramach dorocznych rekolekcji dla całej wspólnoty,
- celebrowanie mszy świętych połączonych z modlitwą o dobrego męża, o dobrą żonę³⁰.

Zakończenie

Kwestie związane z tematyką małżeństw i rodzin znalazły ważne miejsce podczas prac V Synodu Diecezji Tarnowskiej. Najpierw został powołany Zespół ds. Małżeństw i Rodzin w okresie przygotowawczym synodu, a następnie Komisja ds. Małżeństw i Rodzin. Obydwa te gremia zgodnie zauważyły, że małżeństwo sakramentalne stanowi podstawę chrześcijańskiej rodziny, która jest „domowym Kościołem”. Oznacza to przede wszystkim, że rodzina jako wspólnota zrodzona z wiary, wspólnotowo ją przeżywa, budowana jest na wzajemnej i ofiarującej się za innych miłości, pozostaje ufnie otwarta na zrodzenie nowego życia oraz poświęca się chrześcijańskiemu wychowaniu potomstwa, co jest jej niezastąpionym obowiązkiem i suwerennym prawem. Rodzina jako domowy Kościół przeżywa swoje bycie na wzór Chrystusa zarówno

30 Por. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, n. 68–74.

w wymiarze religijnym, jak i w wymiarze szeroko pojętej troski o chleb powszedni. Bóg zbawia we wspólnocie a wspólnota wspiera na drodze zbawienia. Dlatego przed „domowymi Kościołami” staje wyzwanie budowania duchowej wspólnoty rodzinnej, a przed duszpasterstwem zadanie wspomagania tego wymiaru życia chrześcijańskiego. Małżeństwo i rodzina, podobnie jak cały Kościół, powinny odczytywać w Duchu Świętym znaki czasu i z zaufaniem Opatrzności Bożej podejmować pojawiające się wyzwania. Z jednej strony, pojawia się budzące nadzieję społeczne i kulturowe otwarcie zwłaszcza ludzi młodych na małżeństwo i rodzinę. Z drugiej strony, zasadniczym problem kulturowym dotyczącym małżeństwa i rodziny są wrogie ideologie, próbujące narzucić błędne koncepcje antropologiczne i etyczne. Kościół musi zmierzyć się z tymi wyzwaniami. W zachodzących zmianach ideologicznych nierzadko dostrzegamy to, co chrześcijańskie, ale mogą one też stanowić poważne zagrożenie. Dlatego wierni i pasterze powinni czuć. Pierwsi nad swoim życiem i swoimi wspólnotami domowymi, a drudzy nad powierzoną im owczarnią i jej zbawieniem.

Owocem prac synodalnych w diecezji tarnowskiej było wypracowanie, zgodnie z postulatami wiernych, odpowiedzi na wyzwania stojące przed duszpasterstwem małżeństw i rodzin. Znalazły one swój wyraz w dokumencie przyjętym na II sesji plenarnej. Wśród owych wyzwań znalazły się takie kwestie jak: rodzina w obliczu zjawisk związanych z emigracją, wsparcie małżeństw i rodzin przeżywających kryzysy, towarzyszenie osobom żyjącym w sytuacjach nieprawidłowych czy towarzyszenie osobom żyjącym w pojedynkę.

Bibliografia

Akta v Synodu Diecezji Tarnowskiej, XXII, t. 1, Tarnów 2017–2023.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 8 sierpnia 2023 roku*.

Duszpasterstwo małżeństw i rodzin w diecezji tarnowskiej, w: *Akta v Synodu Diecezji Tarnowskiej*, XXII, t. 1, s. 547–571.

Jeż A., *Kościół na wzór Chrystusa. List pasterski zapowiadający v Synod Diecezji Tarnowskiej*, w: *Biuletyn v Synodu Diecezji Tarnowskiej*, nr 1, Tarnów 2017, s. 9–11.

Abstrakt

Małżeństwo i rodzina w pracach v Synodu Diecezji Tarnowskiej

Kwestie związane z tematyką małżeństw i rodzin znalazły ważne miejsce podczas prac v Synodu Diecezji Tarnowskiej. Najpierw został powołany Zespół ds. Małżeństw i Rodzin w okresie przygotowawczym synodu, a następnie Komisja ds. Małżeństw i Rodzin. Obydwa te gremia zgodnie zauważyły, że małżeństwo sakramentalne stanowi podstawę chrześcijańskiej rodziny, która jest „domowym Kościołem”. Owocem prac synodalnych w diecezji tarnowskiej było wypracowanie, zgodnie z postulatami wiernych, odpowiedzi na wyzwania dla duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Znalazły one swój wyraz w dokumencie przyjętym na II sesji plenarnej. Wśród owych wyzwań znalazły się takie kwestie jak: rodzina w obliczu zjawisk związanych z emigracją, wsparcie małżeństw i rodzin przeżywających kryzysy, towarzyszenie osobom żyjącym w sytuacjach nieprawidłowych czy towarzyszenie osobom żyjącym w pojedynkę.

Słowa kluczowe: diecezja tarnowska, duszpasterstwo, małżeństwo, rodzina, synod

Abstract

Marriage and family in the work of the 5th Synod of the Tarnów Diocese

Issues related to marriage and family were given an important place during the work of the Fifth Synod of the Diocese of Tarnów. First, a Team for Marriage and Family was established during the preparatory period of the synod, and then a Commission for Marriage and Family was formed. Both bodies noted in agreement that the sacramental marriage constitutes the foundation of the Christian family, which is the „domestic Church”. The fruit of the synodal work in the Diocese of Tarnów was the formulation, in accordance with the requests of the faithful, of responses to the challenges facing the pastoral care of marriages and families. These were expressed in a document adopted at the second plenary session. Among these challenges were issues such as: the family in the face of phenomena related to emigration, support for marriages and families

experiencing crises, accompanying people living in irregular situations, and accompanying people.

Keywords: Diocese of Tarnów, family, marriage, pastoral care, synod

ks. Adam Dynak

<https://orcid.org/0009-0003-1617-2165>

adamdynak73@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://ror.org/05sdyjv16>

„Paradoksalność” w nauczaniu Jezusa. Analiza Mt 5, 13–16

Niekiedy można spotkać się z opinią głoszącą, że treść Ewangelii zawiera w sobie paradoksy. Tego rodzaju twierdzenia okazują się być dosyć chwytnymi, zwłaszcza w popularyzowaniu treści biblijnych czy przekazie kaznodziejskim. Ich trafność nie jest jednak aż tak bardzo oczywista, zwłaszcza w świetle wiedzy słownikowej odnośnie do znaczenia terminu: *paradoks*, *paradoksalny*. Otóż, według słownika, *paradoks* definiuje się jako „pogląd, twierdzenie zaskakująco sprzeczne z ugruntowanymi przekonaniami, często ujęte w formę błyskotliwego aforyzmu, rozumowanie o pozornie oczywistej prawdziwości jego elementów, ale w skutek zawartego w nim błędu prowadzące do wniosków jawnie sprzecznych ze sobą”. I dalej, według tego samego źródła, *paradoksalny* oznacza „sprzeczny z tym co jest lub wydaje się oczywiste”¹. Ogólnie rzecz biorąc, treść Ewangelii nie odpowiada powyższym definicjom. Nie można przecież uznać nauczania Jezusa zapisanego w formie Ewangelii za zbiór sprzeczności odnośnie do tego, co powszechnie uważa się i głosi w świecie. Jeżeli już chciałoby się utrzymać opinię o paradoksach Ewangelii, to należałoby

¹ *Słownik języka polskiego*, t. 2, red. M. Szymczak, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1979, s. 600; por. *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 823.

ją odnieść do niezwykłości świętych pism, do ich oryginalności. Jedynie w takim pojmowaniu głoszone opinie znajdują swoje potwierdzenie i uzasadnienie. A jednak istnieją miejsca na kartach Ewangelii, które prowokują do tego, aby dostrzec paradoks ich treści w bardziej nieordynarny sposób. Wydaje się, że przykładem może być krótka perykopa o soli i świetle Mt 5, 13–16.

Mt 5, 13–16 w kontekście bliższym i dalszym

Na początku należy zaznaczyć, że w perykopie Mt 5, 13–16 nie spotykamy większych problemów odnośnie do krytyki tekstu. Brzmienie tekstu jest ustalone, potwierdzone przez ważniejsze kodeksy starożytne. Fragment o soli i świetle nie niesie także ze sobą trudności związanych z delimitacją tekstu. Jednostka tekstu jest wyraźnie wyodrębniona, zawierając się w czterech wersetach od 13 do 16. Wersety perykopy łączą się tematycznie, akcentując kontrast między uczniami Jezusa a ludźmi należącymi do świata, żyjącymi duchem *tego świata*. Można jednak spotkać pojedyncze, odmienne opinie co do granic perykopy o soli i świetle. Niektórzy łączą wersety 13–16 z tekstem poprzedzającym 11–12, tworząc perykopę Mt 5, 11–16. W argumentacji odwołują się przede wszystkim do drugiej osoby liczby mnogiej występującej w jednym i drugim fragmencie. Idąc dalej, w myśl tej opinii, od strony literackiej wersety 11–12 lepiej łączą się z fragmentem 13–16 niż z wcześniejszymi błogosławieństwami (Mt 5, 3–10)².

Perykopa wchodzi w skład większej sekcji Ewangelii Mateusza, zwanej Kazaniem na górze (Mt 5–7) i występuje bezpośrednio po błogosławieństwach (Mt 5, 3–12), a więc umiejscowiona jest na początku pierwszej z wielkich mów Jezusa w tej Ewangelii. Druga osoba liczby mnogiej łączy ją z treścią wcześniejszych wersetów nie tylko gramatycznie, ale również treściowo, niemniej jednak przesadą wydaje się twierdzenie, iż ww. 11–12 bardziej harmonizują z perykopą o soli i świetle niż z ww. 3–10. Owszem, następuje przejście od formy ogólnej w nauce błogosławieństw do formy bardziej osobistej, wręcz poufnej w dalszej części, która będzie występować niemal do końca Kazania na górze, a przynajmniej do Mt 7, 16, co stanowi więc perykopy z wersetami następującymi, ale to nie przesądza sprawy na korzyść proponowanej wersji delimitacyjnej. Wydaje się, że występujące na początku w. 11 makarioi – *błogosławieni, szczęśliwi*, w naturalny sposób bardziej podporządkowuje ww. 11–12

2 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007, s. 171 (The New International Commentary on the New Testament).

wcześniejszym błogosławieństwom niż perykopie 13–16. Wersety 11–12 pełnią swego rodzaju pomost łączący naukę błogosławieństw z wymaganiami adresowanymi do członków królestwa Bożego. Stanowią odpowiedni styk pomiędzy błogosławieństwami i tym, co po nich następuje³. Wszystko, co pojawia się w Kazaniu na górze po błogosławieństwach stanowi niejako poszerzoną instrukcję, jak należy żyć w królestwie Bożym na ziemi, aby stać się błogosławionym, szczęśliwym. Innymi słowy, w błogosławieństwach Jezus mówi, co powoduje, że ludzie są prawdziwie szczęśliwi, a w dalszej części swojego nauczania stawia na odpowiedzialność tych, którzy swoim życiem mają dowieść realności tej nauki, których misją jest tworzyć królestwo Boże na ziemi⁴. Dlatego, niezależnie od formy gramatycznej, treść ww. 13–16 ściśle harmonizuje nie tylko z ww. 11–12, ale także z nauką błogosławieństw. Podobnie rzecz ma się z wersetami następującymi. Zarówno interesująca nas perykopa, jak i treści Kazania na górze występujące po niej, dotyczą życia i świadectwa uczniów Jezusa w tworzeniu królestwa Bożego na ziemi. Dalsza analiza powinna lepiej, bardziej dokładnie, to ukazać.

Odnosnie do kontekstu poprzedzającego, uwagę zwraca przywołanie proroków Starego Testamentu w w. 12. Jest to wyraźna sugestia, aby uczniowie Jezusa czuli się w roli Bożych proroków, reprezentujących sprawy swojego Pana (por. Mt 10, 41; 23, 34). Ich postawa została porównana do funkcji soli i światła w codziennym życiu. Według niektórych opinii porównanie uczniów z prorokami stanowi klucz do zrozumienia zastosowanej metafory soli⁵. Wierność podjętej misji wobec grzesznego, bezbożnego świata, niewątpliwie ściągnie na nich prześladowania⁶. Wypowiedź Jezusa 5, 13–16 wzywa do radykalizmu życia dla królestwa Bożego w gorliwości nie mniejszej niż ta, którą prezentowali starotestamentalni słudzy Boży, należy jednak zauważyć, że nasza perykopa pomija temat prześladowań i cierpienia w życiu uczniów Jezusa. Z pewnością

3 J. T. Pennington, *The Sermon on the mount and human flourishing. A theological commentary*, Grand Rapids 2017, s. 162.

4 L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids 1992, s. 104 (The Pillar New Testament Commentary); por. R. A. Guelich, *The Sermon on the mount. A foundation for understanding*, Waco 1983, s. 120.

5 J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005, s. 212 (The New International Greek Testament Commentary).

6 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1997 (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1), s. 221; por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 172–173; D. A. Carson, *Sermon on the mount. An Evangelical Exposition of Matthew 5–7*, Authentic, Glasgow 2010, s. 29.

jednak postawa radykalizmu ewangelicznego z natury rzeczy będzie stanowić znak sprzeciwu wobec opozycji świata. Wynika to z kontekstu całego nauczania Jezusa.

Analiza egzegetyczno-teologiczna

Przemawiający Jezus zwraca się bezpośrednio do swoich słuchaczy w drugiej osobie liczby mnogiej: gr. *hymeis* – „wy”. Po raz pierwszy w tej Ewangelii rozpoczyna swoje nauczanie od tego zaimka osobowego. W ten sposób mocno zostaje zaakcentowany bezpośredni charakter Jego wypowiedzi. Owszem, wcześniej (ww. 11–12) Jezus również zwraca się do słuchaczy w drugiej osobie liczby mnogiej, ale brak zaimka osobowego wydaje się łagodzić bezpośredni ton wypowiedzi. Dlatego użyty zaimek „wy” w w. 13 nie dotyczy ogółu ludzkości ani jakiejś większej, nieokreślonej grupy, ale odnosi się ściśle do uczniów Jezusa, do wszystkich tych, którzy zdecydowanie wybrali drogę Ewangelii⁷. Nie chodzi jednak o bardzo wąską grupę osób, ponieważ zaimek ten nadaje wypowiedzi Jezusa charakter wspólnotowy, eklezjalny. Zwraca się On nie tylko do grupy Dwunastu, ale do szerszej wspólnoty autentycznych naśladowców, uczniów Jezusa, nie tylko wtedy zgromadzonych wokół Niego, ale o Jego wyznawców wszystkich czasów⁸. Oznacza to także, że Jezus ma na uwadze wspólnotę swoich uczniów, a nie pojedyncze osoby. Jak było już powiedziane, liczba mnoga występuje niemal w całym Kazaniu na górze. Nie musi to oznaczać, że wypełnienie wymogów królestwa Bożego jest niemożliwe na drodze prywatnego życia. Bardziej chodzi o to, że uczniowie Jezusa jako wspólnota mają przyciągać uwagę świata⁹. Prowadząc życie wspólnotowe, uczniowie posiadają większą siłę oddziaływania. Nauka Jezusa stanowi wezwanie do misyjności wobec całego świata, choć w pierwszej kolejności uczniowie Jezusa

7 L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 104; por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 219.

8 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 207 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament I/1); por. E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tł. P. Majdański, Wydawnictwo eSpe, Kraków 2010, s. 181; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 104; J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5, 13), w: *Odpowiedzialni za świat*, Praca zbiorowa, Poznań–Warszawa 1982, s. 200 (Powołanie Człowieka, 5).

9 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 171; por. D. A. Carson, *Sermon on the mount*, s. 29; J. Homerski, *Ewangelia wg św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 129 (Pismo Święte Nowego Testamentu III/1).

mają być światłem dla Izraela¹⁰. Wskazuje na to również pierwotny adresat Ewangelii Mateusza – Izraelici, którzy przyjęli chrześcijaństwo. Słowa Jezusa nie są jedynie propozycją czy sugestią pod adresem uczniów. Zwrot: gr. *hymeis este* – „wy jesteście”, czyni Jego słowa żądaniem¹¹. Potwierdza to także dalsza część perykopy.

Zwracając się do swoich uczniów, Jezus odwołuje się do soli jeden, jedyny raz w Ewangelii Mateusza. W pozostałych Ewangeliach synoptycznych również mamy po jednej wypowiedzi o soli (Mk 9, 49–50; Łk 14, 34–35), ale są to wypowiedzi różne od tej występującej u Mateusza. U Marka i Łukasza nie ma wezwania ze strony Jezusa do bycia jak sól. Według tych dwóch ewangelistów, Jezus mówi jedynie o utracie smaku przez sól i tylko Łukasz przekazuje konsekwencje takiego stanu rzeczy, przez co zbliża się do wersji Mateusza¹². Według Marka Jezus stawia tylko pytanie, wcześniej jednak zapowiadając tajemniczo, że „każdy ogniem będzie posolony” (Mk 9, 49). Spośród trzech synoptyków wypowiedź Jezusa w relacji Mateusza jest najbardziej kategoryczna – Jezus mówi o wyrzuceniu i podeptaniu soli, która utraci swój smak. Różny jest też kontekst wypowiedzi Jezusa u Marka i Łukasza, choć w jednym i drugim przypadku chodzi o wymagania stawiane uczniom¹³.

Sól (gr. *halas*) posiada w Biblii stosunkowo bogatą symbolikę, choć nie tak często jest o niej mowa. W sumie w całym Piśmie Świętym rzeczownik ten pojawia się trzydzieści trzy razy, w większości w Starym Testamencie. Pierwsza właściwość soli, na którą zwracają uwagę autorzy biblijni, to nadawanie smaku pokarmom (zob. Hi 6, 6). Dalej, sól to środek konserwujący, który chroni przed gniciem i zepsuciem, kojarzonym z demonami¹⁴. W Starym Testamencie sól symbolizuje trwałość związku pomiędzy Bogiem i Jego ludem (zob. Kpł 2, 13; Lb 18, 19). Z tego też powodu sól stanowiła niezbędny składnik w ofiarach całopalnych (zob. Kpł 2, 13; Ezd 6, 9; Ez 43, 24). Sól posiada także właściwości oczyszczające (zob. Wj 30, 35). Substancja ta symbolizowała też nowy początek,

¹⁰ P. Fidler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006, s. 119 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1).

¹¹ R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 126.

¹² J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5, 13), s. 199.

¹³ R. H. Gundry, *Matthew. A commentary on his handbook for a mixed Church under persecution*, Grand Rapids 1994, s. 75.

¹⁴ F. Hauck, *halas*, w: *Theological dictionary of the New Testament* 1, eds. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 228; por. N. Hillyer, *Salt*, w: *The new international dictionary of New Testament theology III*, red. C. Brown, Grand Rapids 1978, s. 444.

dlatego nacierano solą noworodki (zob. Ez 16, 4), a także zerwanie ze złą przeszłością (zob. 2 Krl 2, 21). W Biblii sól posiada również negatywną symbolikę, przede wszystkim wyraża nieurodzajność i brak życia, czego najlepszym przykładem jest Morze Martwe (zob. Pwt 29, 22). Tym samym symbolicznie wyraża stan człowieka grzesznego, który odszedł od Boga (zob. Jr 17, 6). Symbolizuje także przekleństwo (zob. Sdz 9, 45). Sól występuje też w Nowym Testamencie, gdzie symbolizuje – między innymi – mądrość (zob. Kol 4, 6)¹⁵.

Jak wynika z powyższych danych, symbolika soli jest dosyć szeroka. Pomimo iż przedstawione warianty posiadają solidne podstawy w Biblii, nie wydaje się jednak, aby w nauczaniu Jezusa, przekazanym w Mt 5, 13–16, należało brać pod uwagę wszystkie wymienione znaczenia soli, choć z pewnością nie należy znowu też wszystkiego całkowicie odrzucać. Powrócimy jeszcze do tej kwestii.

Egzegeci dosyć zgodnie wyrażają opinię o tym, że w interesującym nas wersecie (w. 13) należy dostrzegać najbardziej podstawowe, powszechnie przyjmowane znaczenie soli, a więc jej właściwości smakowe i konserwujące. W pierwszym przypadku sól nadaje smak pokarmom, w drugim chroni żywność od zepsucia¹⁶. Zdaniem niektórych odwoływanie się do innych jej właściwości oznaczałoby alegoryzację nauki Jezusa¹⁷. Za takim rozumieniem przemawia fakt, iż słuchaczami Jezusa byli ludzie prości, do których przemawiając, najczęściej odwoływał się do bardzo prostych obrazów i skojarzeń wziętych z życia codziennego. Również Jego uczniowie, do których w pierwszym rzędzie skierowana jest ta nauka, przynajmniej na tym etapie nie wyróżniają się specjalną zdolnością teologicznych skojarzeń. Jako ludzie prości, nie są na tyle znawcami Pisma, aby dostrzegać jego teologiczne finezje.

Uczniowie mają być „solą ziemi”. Tego rodzaju porównanie jest czymś zupełnie oryginalnym w Ewangelii. W pismach żydowskich nigdzie nie stosowano porównania ludzi do soli¹⁸. W analizowanym tekście Jezusowi nie chodzi o sól jako środek nawożący ziemię dla uprawy roślin, choć sól pełniła też taką rolę

15 L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Sól*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 934–935; por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 221.

16 J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 212; por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 104. Niektórzy twierdzą, że sól należy tutaj postrzegać najpierw jako środek konserwujący, a dopiero potem jako przyprawę nadającą smak pokarmom. Zob. D. A. Carson, *Sermon on the mount*, s. 29.

17 D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, Dallas 1993, s. 99 (WBC 33A).

18 J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5, 13), s. 199.

i nadal ją pełni¹⁹. Ziemia w tym miejscu oznacza miejsce egzystencji człowieka, dlatego pod tym pojęciem należy rozumieć wszystkich ludzi żyjących na świecie, nie tylko naród Izraela, niezależnie od semickiego charakteru Ewangelii Mateusza. Chodzi o wszystkich ludzi, wszystkich czasów. W ten sposób wskazany został uniwersalny charakter misji Kościoła²⁰. Takie samo znaczenie posiada następne zdanie: „Wy jesteście światłem świata” (w. 14a). W związku z tym, że wypowiedź Jezusa występuje w najbliższym kontekście Błogosławieństw i w sposób oczywisty posiada z nimi związek, istnieje opinia głosząca, że wyraz „ziemia” należy wiązać z takim samym terminem występującym w Błogosławieństwach, gdzie „ziemia” przyobiecana jest jako nagroda dla łagodnych, cichych (5, 5)²¹. Niewątpliwie Jezus bardzo wysoko ceni te cnoty, wprost odnosząc je do siebie samego (Mt 11, 29), niemniej jednak wydaje się, że w Jego słowach odwołujących się do smaku soli chodzi o coś więcej. Ta wypowiedź zawiera wymagania wobec uczniów wykraczające poza sferę łagodności i pokory. Jezus oczekuje od swoich uczniów aktywności misyjnej.

W związku z powyższym, biorąc pod uwagę podstawowe, powszechnie przyjmowane znaczenie soli, chodzi o to, że uczniowie są zobowiązani swoją postawą nadawać jakość światu, w którym żyją i do którego zostaną posłani. Świat uwikłany w zło żyje bezwartościowo, życie ludzi nieznających Boga, spętanych grzechem jest pozbawione sensu i celu. Na pierwszym miejscu chodzi o starożytny świat pogański, ale nie tylko. Wymagania Jezusa mają charakter uniwersalny, ponadczasowy. Postawa uczniów Jezusa ma ukazać ludziom na świecie wartości, których nie znają, a których poznanie może przemienić ich egzystencję. Jednocześnie postawa uczniów ma chronić świat od zepsucia, to znaczy od grzechowej samozagłady. Obecne w świecie, zwłaszcza w świecie pogańskim, zło może doprowadzić do wielkich szkód, co niejednokrotnie potwierdziła historia. Najogólniej mówiąc, zadaniem uczniów jest czynić świat lepszym²². Chodzi jednak nie tyle o czyny, co o życiową postawę uczniów, o ich wierność Jezusowi i wartościom Ewangelii²³, co nie wyklucza

19 J. Gnillka, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg 2001, s. 134 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I, 1); por. N. Hillyer, *Salt*, s. 445.

20 R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 121; por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 104.

21 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 221.

22 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 174.

23 C. S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids 1999, s. 172; por. D. A. Hagner, *Matthew*, s. 98.

aktywności wyznawców Jezusa, a nawet ją zakłada. Uczniowie mają być głosicielami, propagatorami królestwa Bożego na ziemi, mają zapraszać ludzi do oddania chwały Bogu. Odwołując się do metafory soli należy zauważyć, że nie spełnia ona swojej roli, dopóki pozostaje w naczyniu²⁴. To oznacza apostołską aktywność wyznawców Jezusa. Kontekst nakazuje rozumieć, że Jezusowi chodzi o to, aby Jego uczniowie swoją aktywność ewangelizacyjną przeżywali w duchu Błogosławieństw²⁵.

Jak zostało wcześniej powiedziane, intencją przemawiającego Jezusa było ukazanie swoim bezpośrednim słuchaczom znaczenia soli w jej najbardziej znanym i powszechnym zastosowaniu: sól nadaje smak jedzeniu i chroni potrawy przed zepsuciem. Faktem pozostaje jednak to, że Jego nauczanie nie wyczerpało się w chwili przemawiania. Jego nauka została podjęta przez uczniów i przekazana innym słuchaczom, następnym pokoleniom, co więcej, przybrała formę pisemną w postaci zredagowanej Ewangelii, która dotarła na cały świat. To wszystko sprawia, że zakres symboliki soli w Jezusowym nauczaniu znacznie się poszerzył. Jego słowa były stopniowo poddawane coraz głębszej refleksji, najpierw przez wspólnotę pierwszego Kościoła, której Mateusz głosił naukę Pana i dla której zredagował Ewangelię. Byli to chrześcijanie pochodzenia żydowskiego. Dlatego z pewnością odżyła wśród nich symbolika soli obecna w Starym Testamencie, teraz już w innej perspektywie, zaadoptowana do nowej rzeczywistości życia uczniów Jezusa.

W Starym Testamencie używano soli w ofiarach całopalnych (zob. Kpł 2, 13; Ezd 6, 9; 43, 24), co miało wyrażać ścisły związek Boga z Jego ludem. W obrzędzie tym chodziło o wzmocnienie trwałości przymierza. W tym kontekście sól miała być metaforą ducha ofiary, co w odniesieniu do uczniów Jezusa stanowiłoby wezwanie do ofiarnej służby Bogu i ludziom. Uczeń Jezusa powinien być zaprawiony solą na wzór ofiary²⁶. Dodatkowo uczniowie Jezusa mieliby wskazywać na Nowe Przymierze, ustanowione na wieki przez Jezusa – Nowego

24 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 172; por. J. T. Pennington, *The Sermon on the mount*, s. 163.

25 D. A. Carson, *Sermon on the mount*, s. 30; por. P. Fidler, *Das Matthäusevangelium*, s. 119; R. T. Kendall, *The Sermon on the mount. A verse-by-verse look at the greatest teachings of Jesus*, Grand Rapids 2011, s. 74.

26 X. Léon-Dufour, *Sól*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897; por. F. Hauck, *halas*, s. 229.

Mojżesza²⁷. Według Ezd 4, 14 sól jest gwarantem prawdomówności. Dla wyznawców Jezusa mogłoby to oznaczać wezwanie do służby prawdzie. Sól symbolizowała też nowy początek (zob. Ez 16, 4) oraz zerwanie ze złem (zob. 2 Krl 2, 21). Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku chodzi o nawrócenie, które stanowi kluczową wartość w całym Piśmie Świętym, w sposób szczególny zaś dotyczy tych, którzy idą za Jezusem. Sami powinni nieustannie dążyć do osobistego nawrócenia, a także wzywać świat do zmiany postępowania. W Nowym Testamencie, w jedynym miejscu poza Ewangelią – w Liście do Kolosan – sól symbolizuje mądrość (zob. Kol 4, 6). Wypowiedź ta jednoznacznie wzywa uczniów Jezusa, aby wnosili do świata słowo mądrości. Jego wyznawcy mają być ludźmi mądrymi, dobrze znającymi drogę, którą postępują, bo tylko w ten sposób mogą skutecznie oddziaływać na ludzi ze świata, na tych, którzy nie poznali jeszcze Chrystusa. Innymi słowy, chodzi o religijną i moralną jakość życia i nauczania²⁸. W Biblii sól posiada także negatywną symbolikę, o czym była już wyżej mowa. Negatywna symbolika soli nie odnosi się jednak do wypowiedzi Jezusa w Mt 5, 13. W Jego nauczaniu sól występuje jedynie w roli pozytywnego obrazu.

Oczywiście, bogata symbolika soli nie ogranicza się tylko do przykładów występujących w Piśmie Świętym. Istnieją także inne, mniej związane z Biblią, symboliczne znaczenia tej substancji. Przykładowo dla Greków sól wyrażała gościnność²⁹. O ile w Izraelu nacierano noworodki solą dla nadania im odporności (zob. Ez 16, 4), o tyle inne ludy starożytne Bliskiego Wschodu (zwłaszcza Arabowie) stosowały ten sam zwyczaj, ale dla odpędzenia złych duchów od dziecka³⁰. Należy również zwrócić uwagę na ból, jaki sól zadaje otwartej ranie. W kontekście naszej perykopy mogłoby to oznaczać reakcję odrzucenia nauki Jezusa w pierwszym zetknięciu się z Ewangelią. Sól wzmaga pragnienie. Uczniowie mają doprowadzić ludzi na świecie do pragnienia Boga³¹. W starożytności sól pełniła pewną rolę przy zawieraniu różnego rodzaju paktów. Na znak lojalności zjadano wspólnie sól, samą albo z chlebem, co zawiera pewne podobieństwo do używania soli przy składaniu ofiar świątynnych³². W tym

27 P.R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 92.

28 J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5, 13), s. 203; por. F. Hauck, *halas*, s. 229.

29 J. Gniska, *Das Matthäusevangelium*, s. 134; por. N. Hillyer, *Salt*, s. 443.

30 F. Hauck, *halas*, s. 228.

31 R. T. Kendall, *The Sermon on the mount*, s. 75–76.

32 J. T. Pennington, *The Sermon on the mount*, s. 165.

ostatnim przypadku trudno jest ustalić ewentualne powiązania z wymogami Jezusa. Wydaje się, że można by wskazać na wiarygodność w postępowaniu i nauczaniu Jego uczniów. Idąc dalej w poszukiwaniu symbolicznych znaczeń soli, adekwatnych do wezwania Jezusa w Mt 5, 13, należy także wskazać na dysproporcję występującą między ilością pokarmu, a ilością soli mającej nadać mu smak. Niewielka ilość soli wystarczy dla osolenia stosunkowo dużej ilości jedzenia. W odniesieniu do uczniów, słowa Jezusa można uznać jako zachętę i dodanie odwagi w czynieniu dobra, ale przede wszystkim w wierności drodze Mistrza: chociaż uczniowie stanowią niewielką garstkę w ogromnej populacji świata, to jednak potrafią zmienić jego oblicze. Z pewnością warto również zwrócić uwagę na istniejącą możliwość przesolenia pokarmu. Od tej strony Jezus wzywałby swoich wyznawców do roztropności i właściwie pojmowanego umiaru. W dziele ewangelizacji, niezależnie od gorliwości działania, uczniowie nie mogą stosować środków przymusu. Źle pojmowana gorliwość może przynieść sprawie głoszenia Ewangelii więcej zła niż korzyści. Na pewno podane propozycje symbolicznego znaczenia soli nie posiadają pierwszorzędного znaczenia, niemniej jednak cechuje je pewna logika i wyrażają ważne aspekty życia wyznawców Jezusa.

Jezus porównuje swoich wyznawców do soli, ale na tym nie kończy się Jego wezwanie. O ile pozostaje On zwięzły w wyjaśnianiu znaczenia soli, to jednak dosyć szeroko rozwodzi się w temacie utraty smaku przez sól. Wypowiedź Jezusa sprawia pewną trudność merytoryczną. Otóż, okazuje się, że sól jest na tyle trwałym związkiem chemicznym, że jest rzeczą niemożliwą, aby mogła utracić swoje właściwości, to znaczy, że sól nie może przestać być solą. Wiele innych produktów może utracić smak, ale nie sól.

Powyzszą kwestię próbowano rozwiązać na wiele sposobów. Niektórzy twierdzą, że utrata smaku soli następuje w wyniku wilgoci³³. Owszem, sól traci wtedy swoją konsystencję, ale nie smak. Inne stanowisko głosi, że chodzi o sól z Morza Martwego, gdzie sól kuchenna może stanowić zaledwie trzecią część substancji, natomiast reszta to inne substancje mineralne, np. gips³⁴. W ten sposób sól nie jest w pełni solą, a więc nie posiada do końca właściwego sobie smaku. Jezus nie zajmuje się jednak tego rodzaju szczegółami, ale mówi wprost o soli. Nawet jeżeli w nauczaniu Jezusa chodziłoby o sól z Morza Martwego, to

33 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 223.

34 D.A. Hagner, *Matthew*, s. 99; por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 174; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 223; F. Hauck, *halas*, s. 229.

i tak zachowuje ona swój smak, niezależnie od procentowej zawartości. Dana substancja nie jest w pełni solą, ale zawarta w niej sól nie przestaje być słoną, choć faktem jest, że zanieczyszczona sól traci swoją jakość, co oczywiście może stanowić przełożenie na jakość życia uczniów. Świat nie staje się lepszy, ale jeszcze gorszy przez zły przykład życia ze strony uczniów Jezusa³⁵. Wreszcie, niektórzy zwracają uwagę na fakt, że w starożytności często fałszowano sól³⁶. Nawet jeżeli tak się działo, to jednak przedmiotem wypowiedzi Jezusa nie są kwestie moralne w sferze uczciwego postępowania, ale smak soli jako obraz wyrazistości życia i świadectwa Jego uczniów. Jeszcze inna teoria głosi, że Jezusowi nie chodzi o zwykłą sól kuchenną, ale że ma On na uwadze sól, która posiada właściwości podsycające ogień. Teoria ta opiera się na podobieństwie brzmienia w języku aramejskim dwóch wyrazów: „ziemia” i „palenisko”, dlatego – według tej opinii – zamiast zwrotu „sól ziemi” powinno być „sól podsycająca ogień”³⁷. Jest to zbyt zawiła teoria i jej brzmienie zupełnie nie licuje z prostotą i wyrazistością nauczania Jezusa. Ponadto, ciągle chodzi o smak soli, o jej słoność. Wreszcie, istnieje przypuszczenie, że Jezus zamiast o soli kuchennej mówił o nawozie dla ziemi, podobnym z wyglądu do soli. Tak jest w Łk 14, 35³⁸. Owszem, wtedy rolą uczniów byłoby nadawanie ziemi żyzności, jednak Jezus nic nie mówi o żyzności, ale o smaku soli, o jej słoności. Ostatnia propozycja wydaje się pomijać ten aspekt.

Odnosnie do przytoczonych teorii należy stwierdzić, że nie wpisują się one w przesłanie Mt 5, 13. Jezus używa przykładu soli dla dokonania prostego, bezpośredniego porównania. Jego celem nie jest zmuszanie swoich słuchaczy czy później czytelników Ewangelii do tworzenia skomplikowanych łańcuchów dedukcyjnych z realną możliwością popełnienia błędu w interpretacji. Ewangelie wielokrotnie potwierdzają, iż Jezus posługuje się prostymi przykładami z codziennego życia, powszechnie znanymi, ale stanowiącymi dobitne, nierzadko hiperboliczne środki wyrazu, aby w ten sposób zwrócić uwagę na sprawy istotne, które przekazane w zwyczajny, konwencjonalny sposób, zagubiłyby się w wielości przekazywanych treści. Podobnie ma się rzecz odnośnie do utraty smaku przez sól. Jezus mówi o zjawisku realnie

35 D. A. Carson, *Sermon on the mount*, s. 30.

36 R. T. Kendall, *The Sermon on the mount*, s. 77; por. R. H. Gundry, *Matthew*, s. 75.

37 J. Homerski, *Ewangelia wg św. Mateusza*, s. 129. Autor stosunkowo dokładnie omawia przytoczoną teorię, sam jednak nie jest jej zwolennikiem.

38 M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele. Objasnienie Kazania na górze*, Częstochowa 2006, s. 27.

niemożliwym. Dokonując tego rodzaju porównań, wyraża On wymagania wobec swoich uczniów. Niemożliwym jest przynależeć do Niego bez właściwego świadectwa życia. Nie można być uczniem Jezusa tylko nominalnie. Można albo całkowicie przynależeć do Niego, aż po oddanie życia dla Niego i dla Ewangelii, albo nie mieć z Nim nic wspólnego. Trzecia możliwość nie istnieje, nie ma drogi pośredniej, połowicznej. Kontekst wskazuje na styl życia według nauki błogosławieństw. Jedynie ci, którzy kierują się w życiu duchem błogosławieństw ewangelicznych, są godni należeć do grona uczniów Jezusa. Jest to zadanie trudne i wymagające, ale chodzi przecież o szczególny status życiowy – status ucznia, przyjaciela, naśladowcy Jezusa Chrystusa. Tylko w ten sposób można być znakiem dla grzesznego świata. Jedynie taką drogą można zmieniać „smak” codzienności i na podobieństwo soli chronić świat od duchowego i moralnego zepsucia. Podobnie jak sól nie istnieje sama dla siebie, ale ma służyć do ulepszenia smaku pokarmu, czy jego ochrony od zepsucia, tak również uczeń Jezusa nie żyje tylko dla siebie samego, ale istnieje dla ziemi, czyli dla ludzi³⁹. Mówiąc o utracie smaku, Jezus ma na uwadze ucznia bezwartościowego, który nie ma nic do zaoferowania społeczeństwu⁴⁰, co w konsekwencji oznacza wykluczenie z grona błogosławionych⁴¹.

Pozostając w sferze smaku soli i ewentualnej jego utraty, na szczególną uwagę zasługuje użyty tutaj grecki czasownik *mōranthē*, który w tym kontekście tłumaczy się: „utraciła smak”, ale może oznaczać także: „zglupieć, stać się niemądrym, szalonym”⁴². Choć to ostatnie znaczenie od strony literackiej nie może być tutaj zastosowane, to jednak znaczeniowo bardzo dobrze harmonizuje z tym, co Jezus pragnie wyrazić. Znaczenie greckiego *mōraïnein* – „zglupieć” bardziej mogłoby odnosić się do oponentów Jezusa – żydowskich przywódców, niejednokrotnie krytykowanych przez Niego⁴³, ale w tym miejscu wyraźnie chodzi o uczniów, naśladowców Jezusa. Dla uczniów przestać być słonym, to utracić własną tożsamość i niezwykłą godność i przez to stać się głupim⁴⁴.

Sól, która (hipotetycznie) utraciłaby swój smak, nadaje się jedynie na „wyrzucenie i podeptanie przez ludzi”. W symbolice Starego Testamentu podeptanie

39 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 223.

40 F. Hauck, *halas*, 229; por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 175.

41 R. T. Kendall, *The Sermon on the mount*, s. 77.

42 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 208; por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 175.

43 M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele*, s. 26.

44 D.A. Hagner, *Matthew*, s. 99; por. R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 126.

stanowi obraz Bożego sądu (zob. Iz 10, 6)⁴⁵. Oprócz tego miejsca grecki czasownik *katapateō* – „deptać”, ale w sensie bardziej przenośnym: „wzgardzić, traktować z obraźliwą obojętnością”⁴⁶, występuje u Mateusza jeszcze tylko jeden raz, również w Kazaniu na górze, w wypowiedzi o świniach deptających perły (7, 6). Odwołując się do kontekstu innych wypowiedzi Jezusa, niektórzy widzą w zapowiedzi podeptania zapowiedź kary ognia (Mt 7, 19), więzienia (Mt 5, 25) albo gehenny (Mt 5, 29)⁴⁷. Sugerowane wypowiedzi Jezusa występują w bliskim kontekście (Kazanie na górze) i jasno wyrażają konsekwencje sprzeniewierzenia się Ewangelii, nie wydaje się jednak, aby tego rodzaju interpretacje były słuszne. W powyższych wypowiedziach chodzi o konkretne przypadki (niezgoda, cudzołóstwo), natomiast, przywołując przykład soli, Jezus odnosi się do szerszej rzeczywistości życia swoich uczniów. Owszem, każda niewierność w życiu Jego wyznawców może stanowić antyświadekstwo a nawet zgorszenie dla świata, ale nie musi to jeszcze przekreślać ucznia w porządku podstawowym, fundamentalnym. Jego status pozostaje nienaruszony. Z pojedynczych, incydentalnych upadków może się podnieść i nadal pełnić swoje zasadnicze zadanie. Nie chodzi więc o pojedyncze grzechy, szczególnie te wynikające z ludzkiej natury skażonej grzechem, ale o całkowite sprzeniewierzenie się misji ucznia, wyrzeczenie się Jezusa jako Pana, odstąpienie od nauki Ewangelii, rezygnację ze statusu ucznia Jezusa, chrześcijanina. Z drugiej strony należy zaznaczyć, że nie chodzi tylko o apostazję w sensie ścisłym. Jezus ma na uwadze też letniość, przeciętność chrześcijańskiego życia. Dodatkowo wypowiedź Jezusa stwarza skojarzenia z przywódcami narodu Izraela, szczególnie krytykowanymi w Ewangelii Mateusza, którzy nie stanęli na wysokości zadania religijnych liderów. Ich sformalizowane nauczanie i postawa życia nie zostały w pełni przyjęte przez naród, a oni sami odrzuceni jako przywódcy. Apostołowie jako odpowiedzialni za nowy lud Boży – Kościół, nie mogą postępować w podobny sposób. Jeżeli sprzeniewierzą się swojej misji, czeka ich los jeszcze gorszy niż ten, który spotkał przywódców Izraela⁴⁸.

45 M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele*, s. 26; por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 223; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, s. 135; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 209.

46 J. Strong, *Grecki słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, s. 411.

47 J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, s. 135.

48 J. Łach, „Sól ziemi” (Mt 5, 13), s. 205; por. N. Hillyer, *Salt*, s. 446.

W kolejnym wersecie (w. 14) Jezus porównuje swoich słuchaczy do światła. Adresaci Jezusowej wypowiedzi pozostają ciągle ci sami, a więc w pierwszej kolejności Jego apostołowie i wszyscy, którzy stali się i staną się Jego uczniami. Przywołanie analogii światła nie stanowi oddzielnego nauczania, ale jest jego dalszą kontynuacją, wzmocnieniem oczekiwań, żądań Jezusa wynikających z wcześniejszego odwołania się do przykładu soli. Metafory soli i światła są równoległe i wzajemnie uzupełniają się. Dwa obrazy uwydatniają ten sam punkt ciężkości. Mamy więc do czynienia z tak zwanym paralelizmem synonimicznym. Potwierdza to także wskazanie na nielogiczność zepsutej soli i zakrytego światła. Obraz światła jest dłuższy, bardziej rozwinięty niż obraz soli⁴⁹.

Światło posiada niezwykle bogatą symbolikę w Biblii i ściśle związane jest z dziełem stworzenia i odkupienia. W Starym Testamencie światłość jest symbolem istnienia i życia. Wydaje się, że najwięcej przykładów symboliki światła znajduje się w Księdze Izajasza. Doskonałą światłością jest oczywiście Bóg (Ps 27, 1; Iz 51, 4; 60, 19–20), ale światło symbolizuje także Izraela (Iz 49, 6; 50, 10; 60, 2–3), Torę, Prawo (Ps 19, 9; 119, 105. 130; Prz 6, 23), Jerozolimę czy świątynię. Światłem jest także Sługa Pański (Iz 42, 6; 53, 10–11). W Nowym Testamencie symbolika światła najbardziej uwidacznia się w Ewangelii Świętego Jana, gdzie występuje stwierdzenie Jezusa: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). Wypowiedzi Jezusa w tej Ewangelii niejednokrotnie sugerują, wręcz uświadamiają Jego słuchaczy o tym, że świat znajduje się w ciemnościach (zob. J 9, 5; 12, 35). Święty Paweł nazywa chrześcijan „dziećmi światłości” (1 Tes 5, 5; por. Ef 5, 8–14). Apostoł Narodów wzywa uczniów Jezusa – dzieci światłości do konfrontacji z dziećmi ciemności, ludźmi należącymi do grzesznego świata⁵⁰.

„Wy jesteście światłem świata”. Słowa Jezusa występują w tym samym imperatywie, w jakim mówi On o soli. Świat, o którym tutaj mowa, to synonim ziemi z poprzedniego wersetu⁵¹, choć niektórzy próbują rozszerzyć znaczenie tego pojęcia na cały kosmos. Wtedy uczniowie mieliby zaświecić w kosmosie

49 J. T. Pennington, *The Sermon on the mount*, s. 163; por. C. S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, s. 174; R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 127.

50 H. Witczyk, *Światłość-ciemność*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 868–870; por. H.-C. Hahn, *Light*, w: *The new international dictionary of New Testament theology II*, ed. C. Brown, Grand Rapids 1976, s. 491–495; A. Feuillet, P. Grelot, *Światło i ciemność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 958–963.

51 L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 105; por. J. T. Pennington, *The Sermon on the mount*, s. 164.

(Flp 2, 15)⁵². Ta ostatnia opinia wydaje się być wyolbrzymiona. Odwoływanie się do Listu do Filipian również pozostaje nieco na wyrost, ponieważ w wypowiedzi Pawła uczniowie mają być „światłem jak gwiazdy na niebie”. Jest to więc tylko porównanie, a nie wezwanie do obecności w przestworzach kosmosu.

Uczniowie mają za zadanie nieść wszystkim ludziom na świecie Jezusa, który jest „Światłością świata” (J 8, 12). Metafory soli i światła przekazują tę samą ideę: uczniowie mają być głosicielami Jezusa i kontynuatorami Jego zbawczego dzieła. Symbolika światła nasuwa skojarzenia z prorocstwami Izajasza, w których światło stanowi metaforę Mesjasza i Jego ludu, głoszących chwałę Boga wśród narodów (zob. Iz 42, 6; 49, 6). Zapowiadana przez Izajasza światłość narodów jest światłością świata w wypowiedzi Jezusa. Uczniowie, wypełniając nakaz Jezusa, zapowiadanego Sługi Pańskiego, będą realizować Bożą, eschatologiczną obietnicę nowego przymierza, która dokonuje się w świecie przez Jezusa. Podobnie jak Izrael otrzymał misję wobec innych narodów, tak uczniowie mają świecić dla całego świata⁵³. Misja uczniów nie posiada granic ani geograficznych, ani etnicznych. Znajduje to potwierdzenie w zakończeniu Ewangelii: „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach” (Mt 28, 19)⁵⁴.

Słowa Jezusa wyraźnie sugerują, podobnie jak można się z tym spotkać w Ewangelii Jana, że świat znajduje się w ciemnościach. Chodzi oczywiście o ciemność duchową, moralną, egzystencjalną. Bez zaangażowania ze strony wyznawców Jezusa, świat nadal pozostanie w ciemnościach, co więcej, z czasem jeszcze bardziej będzie pograżał się w tych mrokach. Uczniowie będą światłem dla świata, jeżeli będą autentycznym odbiciem światła Jezusa⁵⁵. W praktyce miałyby to oznaczać promieniowanie w trwałym czynieniu dobra. Podobnie, jak z obecności światła płynie radość, pokój, poczucie bezpieczeństwa, tak również uczniowie Pana mają wykazywać łagodność postawy, co jednak nie oznacza spolegliwości i marazmu. W swojej łagodności powinni być nieustępliwi w szerzeniu prawdy⁵⁶.

52 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 175.

53 J. T. Pennington, *The Sermon on the mount*, s. 165–166; por. C. S. Kenner, *A commentary on the Gospel of Matthew*, s. 175; J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 213; R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 175.

54 R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 126; por. R. H. Gundry, *Matthew*, s. 75.

55 D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, s. 100; por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 209; L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 105; R. H. Gundry, *Matthew*, s. 76.

56 D. A. Carson, *Sermon on the mount*, s. 32; por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele*, s. 28.

„Nie może się ukryć miasto położone na górze”. Treść tego powiedzenia jest oczywista, dlatego powiedzenie Jezusa należy rozumieć w kategoriach ironii⁵⁷. Zbudowanie miasta na wzniesieniu stanowi jego wyeksponowanie. W wielu przypadkach taki był też zamiar budowniczych. Taka praktyka była stosowana również w przypadku wielu miast palestyńskich. Podobnie jak miasto na wzgórzu widoczne z daleka, tak również chrześcijanie swoją postawą życiową mają być punktem odniesienia dla wszystkich ludzi⁵⁸. Użycie porównania z miastem na górze służy także wyeksponowaniu wartości nauki Jezusa⁵⁹. W ostateczności jednak to wyeksponowanie dokona się dzięki pełnemu zaangażowaniu chrześcijan w dzieło ewangelizacji.

Wyrażenie: „miasto położone na górze” może kojarzyć się z Jerozolimą⁶⁰, ale kwestia ta nie jest jednoznaczna. Wydaje się, że Jezus nie czyni wprost aluzji do Jerozolimy – Miasta Syjonu. Po pierwsze dlatego, że przed rzeczownikiem greckim *polis* – „miasto” nie występuje rodzajnik, a więc wyraz ten nie odnosi się do konkretnego miasta⁶¹. Po drugie, w wypowiedzi Jezusa w Mt 5, 13–16 nie występuje tematyka Jerozolimy. Jego nauczanie nie skupia się na jednym miejscu, ale jest uniwersalne, dotyczy całego świata. Nie mniej jednak nie można do końca zignorować tutaj Świętego Miasta. Na uwagę zasługują starotestamentalne prorocтва o pielgrzymowaniu licznych narodów do Jerozolimy (Iz 2, 2–4; Mi 4, 1–3). Podobnie jak Święte Miasto Boga przyciągać ma wszystkich do siebie, tak również wspólnota uczniów Jezusa powinna zwracać sobą pozytywną uwagę świata i przyciągać ludzi do siebie, w swoje szeregi⁶². Jest to intuicja jak najbardziej słuszna, tyle tylko, że w nauczaniu Jezusa wyakcentowany jest dynamizm działania uczniów, ruch bardziej odśrodkowy niż dośrodkowy. Chyba, że ruch dośrodkowy będzie wyrażał się w chwale Boga Ojca ze strony adresatów ewangelizacji, o czym mowa w 5, 16. W ostateczności Jerozolimę należy tutaj traktować w szerszym, teologicznym i eschatologicznym znaczeniu⁶³.

57 J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 214.

58 M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele*, s. 28.

59 J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 130.

60 R. A. Guelich, *The Sermon on the mount*, s. 122; por. D. A. Hagner, *Matthew 1–13*, s. 100.

61 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 223

62 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 209; por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 176.

63 J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, s. 214.

Jezus kontynuuje temat światła, przywołując przykład lampy oświetlającej pomieszczenie domowe. Niejako przechodzi od obrazu makro do obrazu mikro, od miasta do mieszkalnego pomieszczenia w domu. Odwołuje się do realiów życia w starożytnej Palestynie. Podobnie będzie czynił w dalszym nauczaniu, szczególnie nauczając w przypowieściach. W Mt 5, 15 chodzi o izbę mieszkalną, która zazwyczaj posiadała jedno niewielkie okno wpuszczające do wewnątrz małą ilość światła, stąd też w pomieszczeniu stale panował mrok, nie tylko w nocy. Poza skąpym światłem dziennym, źródłem światła była zazwyczaj mała gliniana lampka zasilana oliwą. Stawiano ją na świeczniku lub innym podwyższeniu tak, aby rzucała jak najwięcej światła, choć efekty i tak były marne. Zupełnym absurdem byłoby to skąpe źródło jasności czymkolwiek nakrywać czy zasłaniać. Jezus przywołuje „korzec”, naczynie na materiały sypkie o pojemności mniej więcej jednego wiadra⁶⁴. Na pewno nikt rozsądny nie użyłby tego naczynia do przykrywania palącej się lampki oliwnej. Służyło ono celom, do których z natury było przeznaczone. Przykryta lampa nie tylko nie dałaby światła, ale zgasłaby z powodu braku dostępu tlenu⁶⁵.

Podobnie jak lampa miała dawać maksymalną ilość światła w ciemnym pomieszczeniu, tak również uczniowie Jezusa powinni z pełną gorliwością zaangażować się w powierzoną im misję. Bierny, pasywny wyznawca Jezusa staje się bezużyteczny jak nakryta lampa. Tym samym traci on status ucznia Jezusa. Podobnie jak we wcześniejszym przykładzie odnoszącym się do soli, tak również tutaj Jezus dotyka kwestii godności wynikającej z faktu przynależności do grona Jego uczniów, z faktu bycia Jego współpracownikiem. Lekceważenie tego przywileju, rezygnacja z niego, jest czymś zupełnie absurdalnym. Zastosowany w tym wersecie czas teraźniejszy oznacza ciągłą działalność. Bycie uczniem wyraża się w działaniu, co potwierdzi następny wersek⁶⁶. Światło świecące w pomieszczeniu domowym posiada funkcję wspólnototwórczą. Takie jest również zadanie uczniów. Mają gromadzić ludzi dla budowania królestwa Bożego. Życie ucznia Jezusa to nie tylko osobista świętość na własny użytek, ale też publiczne świadectwo⁶⁷.

64 W literaturze można spotkać się z różnymi rozmiarami objętości korca, od kilku do nawet kilkuset litrów.

65 C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 18; por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 209.

66 D. L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids 2008, s. 155 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament); por. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, s. 105.

67 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, s. 176.

Ostatni werset (w. 16), chociaż tematycznie traktuje o świetle, to jednak stanowi podsumowanie całej wypowiedzi Jezusa, zawierającej metaforę soli i światła, stanowiąc niejako zwieńczenie, szczyt tej nauki. Wypowiedź Jezusa posiada charakter kategoryczny. Nie jest to sugestia z Jego strony, ale żądanie. Dobre czyny, do których wzywa swoich uczniów to takie, które wynikają z treści Błogosławieństw (Mt 5, 3–12) i wszystkie inne, o których będzie mówił w dalszej części Kazania na górze⁶⁸. Świetlista postawa Jego uczniów posiada dwa zasadnicze cele: Powinna pozytywnie oddziaływać na ludzi, na otoczenie. Ludzie powinni dostrzegać wyjątkowość chrześcijańskiej postawy w życiu przynależących do Jezusa. Oczywiście, w żadnym wypadku nie chodzi o teatralność czy życie na pokaz. W tej kwestii Jezus kategorycznie wypowiada się w dalszej części Kazania na górze (zob. Mt 6, 1) i nie tylko (zob. Mt 23). Chodzi o postawę życia zupełnie naturalną, inspirowaną przynależnością do Mistrza i motywowaną świadomością powierzonej i przyjętej misji. Drugi cel wypływa z pierwszego i ściśle się z nim łączy. Przykład dawany przez wyznawców Jezusa ostatecznie powinien wzbudzić w ludziach, zarówno w Żydach, jak i poganach, wiarę i cześć wobec Boga. To jest cel najważniejszy, który rzuca właściwe światło na motywację postępowania uczniów, wykluczając inne możliwe cele, jak doskonalenie siebie czy służbę ludziom. W pierwszym przypadku miałyby miejsce – co najwyżej – osobisty, egocentryczny ascetyzm, natomiast druga ewentualność mogłaby być jedynie filantropią. Jak wiadomo, nie o to chodzi Jezusowi. Nie chodzi o poprawę jakości życia na ziemi, ale o panowanie Boga. Ludzie powinni zrozumieć, że On jest źródłem i celem ich życia. Działalność uczniów ma być dynamiczna, misyjna, nastawiona na zdobywanie osób dla królestwa niebieskiego. Autentyczni świadkowie Ewangelii, zaangażowani twórcy królestwa Bożego na ziemi, głoszą i wielbią chwałę Boga. Bardziej niż pojedyncze uczynki, chwałę Boga głosi jakość życia wspólnoty chrześcijańskiej i blask królestwa Bożego, który z tego wynika⁶⁹. Będąc pod wrażeniem tego, jakim jest Bóg, ludzie stają się członkami królestwa Bożego na ziemi, swoją zafascynowaną obecnością poszerzają je i nadają mu coraz piękniejszy wyraz.

68 A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 210.

69 D.A. Hagner, *Matthew 1–13*, s. 101–102; por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 225; C. S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, s. 175.

Wnioski

Nauka Jezus nie jest paradoksalna jako taka. Jest jasna i przejrzysta. Jezus stawia konkretne wymagania i formułuje czytelne oczekiwania od swoich wyznawców. W swoim głoszeniu przywołuje jednak sytuacje paradoksalne, praktycznie niemożliwe do zaistnienia (utrata smaku przez sól) czy absurdalne (chowanie świecącej lampy pod korzec) po to, aby jak najbardziej wyraziście uwydatnić ważne prawdy Ewangelii.

Jak wiadomo, niewielka ilość soli potrafi zmienić smak stosunkowo wielkiej objętości pokarmu. Siła soli nie leży bowiem w jej ilości, ale w jakości. Używając obrazu soli Jezus domaga się od swoich uczniów wysokiej jakości życia duchowego i moralnego, wyrazistego świadectwa przynależności do Niego i wierności Jego zasadom. Pośrednio wynika z tego prawda, że doskonałych uczniów nigdy nie będzie za wiele, ale nawet ta niewielka ilość całkowicie oddanych Panu i Jego sprawie potrafi spełnić oczekiwania Jezusa.

„Kościół nie powinien być światowy, ludowy, kulturowy, lecz ma być Kościołem dla świata, dla ludzi”⁷⁰. Taka prawda wynika z perykopy Mt 5, 13–16, ale jest to zaledwie połowa drogi. Ostatecznym celem Kościoła jest oddawanie chwały Bogu.

Bibliografia

- Bosetti E., *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tł. P. Majdański, Kraków 2010.
- Carson D. A., *Sermon on the mount. An Evangelical exposition of Matthew 5–7* Glasgow 2010.
- Fidler P., *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1).
- France R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2007 (The New International Commentary on the New Testament).
- Feuillet A., Grelot P., *Światło i ciemność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 958–963.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium*, Freiburg 2001 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I, 1).
- Guelich R. A., *The Sermon on the mount. A foundation for understanding*, Waco 1983.

⁷⁰ J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, s. 139.

- Gryziec P. R., *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998.
- Gundry R. H., *Matthew. A commentary on his handbook for a mixed Church under persecution*, Grand Rapids 19942.
- Hagner D. A., *Matthew 1–13*, Dallas 1993 (Word Biblical Commentary 33A).
- Hahn H. C., *Light*, w: *The new international dictionary of New Testament theology II*, ed. C. Brown, Grand Rapids 1976, s. 484–495.
- Hauck F., *halas*, w: *Theological dictionary of the New Testament I*, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1964, s. 228–229.
- Hillyer N., *Salt*, w: *The new international dictionary of New Testament theology III*, ed. C. Brown, Grand Rapids 1978, s. 443–449.
- Homerski J., *Ewangelia wg św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu, III/1).
- Keener C. S., *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids 1999.
- Kendall R. T., *The Sermon on the mount. A verse-by-verse look at the greatest teachings of Jesus*, Grand Rapids 2011.
- Léon-Dufour X., *Sól*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 896–897.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, Neukirchen 1997 (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1).
- Łach J., „*Sól ziemi*” (Mt 5, 13), w: *Odpowiedzialni za świat*, praca zbiorowa, Poznań–Warszawa 1982, s. 197–205 (Powołanie Człowieka, 5).
- Morris L., *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids 1992 (The Pillar New Testament Commentary).
- Nolland J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2005 (The New International Greek Testament Commentary).
- Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 1 – 13*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, I/1).
- Pennington J. T., *The Sermon on the mount and human flourishing. A theological commentary*, Grand Rapids 2017.
- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman III T., *Sól*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 934–935.
- Słownik języka polskiego*, t. 2, red. M. Szymczak, Warszawa 1979.
- Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1996.
- Strong J., *Grecki słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015.

Turner D. L., *Matthew*, Grand Rapids 2008 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

Witczyk H., *Światłość-ciemność*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 868–871.

Wojciechowski M., *Czy Jezus żądał zbyt wiele. Objąsnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006.

Abstrakt

„Paradoksalność” w nauczaniu Jezusa. Analiza Mt 5, 13–16

Niniejszy artykuł stanowi analizę perykopy Mt 5, 13–16. Przedstawiono w nim znaczenie soli i światła w starożytnym świecie biblijnym oraz ich bogatą symbolikę, zarówno w praktykach kultycznych, jak i w życiu społecznym. Główny nacisk położono na zrozumienie obrazu soli i światła przez bezpośrednich słuchaczy nauczania Jezusa, a także na późniejszy rozwój znaczenia tych symboli w życiu wspólnoty Kościoła.

Słowa kluczowe: sól, światło, Kazanie na górze, uczniowie, królestwo Boże

Abstract

„The paradoxy” in the teaching of Jesus. The analysis Mt 5:13–16

This article examines the pericope Matthew 5:13–16. It explores the significance of salt and light in the ancient biblical world, along with their rich symbolism in both cultic practice and social life. The main focus is on understanding the image of salt and light by the direct listeners of Jesus’ teaching, as well as the later development of the significance of these symbols in the life of the Church community.

Keywords: salt, light, Sermon on the mount, disciples, Kingdom of God

Katarzyna Drag

<https://orcid.org/0000-0001-9920-3526>

katarzyna.drag@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Anna Miśkowiec

<https://orcid.org/0009-0002-7848-380X>

anna.miskowiec@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Personalistyczna wizja kultury wobec Hallowskiej koncepcji kultury. Implikacje dla kształcenia kompetencji komunikacji międzykulturowej

Punktem wyjścia rozważań zawartych w tym artykule jest przekonanie o istotnej roli kompetencji komunikowania międzykulturowego każdej osoby, a co za tym idzie, naukowe zobowiązanie do troski o proces nabywania tych kompetencji. Z tego zobowiązania wyniknęła próba zastosowania porównawczej syntezy dwóch wizji kultury i sprawdzenia, czy efektem tych działań może być synergiczna propozycja, umożliwiająca kształcenie kompetencji kluczowych dla osobowego i społecznego rozwoju człowieka na pogłębionym poziomie. Warto podkreślić, że dotychczas w literaturze podobne próby nie były podejmowane. Przedstawione w artykule zestawienie dwóch wizji kultury pozwala na teoretyczną analizę potencjału ich synergii. Takie ujęcie może sprzyjać

lepszemu rozumieniu i promowaniu wartości personalistycznych w edukacji, wspierając rozwój osobowy i społeczny człowieka.

Rozwój ten jest integralnie związany z kulturą i jej komunikowaniem w różnych wymiarach na różnych poziomach.

Kultura jest rzeczywistością dynamiczną dzięki dynamizmowi osoby, który ujawnia się przede wszystkim w twórczości człowieka i jego wszelkich procesach komunikacyjnych. Dynamizm ten odślania się także w sposobach uczestniczenia w przestrzeni kulturowej. Ten sam człowiek może czasem bardzo aktywnie i twórczo wykorzystywać określone elementy kultury we własnym duchowym rozwoju i komunikacji wartości, innym znów razem stawiać się pasywnym konsumentem innych elementów kultury z negatywnymi dla siebie skutkami¹.

Kultura stanowi dla człowieka swoiste *universum* wartości materialnych i duchowych, będąc równocześnie nośnikiem oraz repozytorium treści o charakterze ogólnoludzkim. W określonych segmentach tego uniwersum funkcjonują konkretne jednostki i grupy, zakorzenione w danej tradycji kulturowej. Kultura wyznacza dla nich przestrzeń internalizacji norm i wartości, formowania tożsamości oraz budowania poznawczych i aksjologicznych ram interpretacji rzeczywistości. Wpływa tym samym na kształtowanie postaw, wzorów zachowań, relacji interpersonalnych oraz sposobów projektowania przyszłości. Jednocześnie stanowi kontekst dla tworzenia, interpretowania i użytkowania wytworów kulturowych. W tym ujęciu komunikowanie – zwłaszcza w perspektywie międzykulturowej – musi być analizowane jako proces głęboko zakorzeniony w systemach wartości określonych społeczności. Oznacza to konieczność uwzględnienia wymiaru aksjologicznego jako kluczowego czynnika warunkującego wzajemne zrozumienie, interpretację komunikatów oraz formy interakcji między przedstawicielami różnych kultur.

W związku z tym komunikowanie – szczególnie w perspektywie międzykulturowej – musi być analizowane jako proces głęboko osadzony w systemach wartości poszczególnych społeczności, co nakłada konieczność świadomego uwzględniania jego wymiaru aksjologicznego. Pożądane wydaje się propagowanie personalistycznej² wizji kultury, która akcentuje centralną rolę osoby

1 K. Drąg, M. Drożdż, *Godność osoby w komunikowaniu międzykulturowym*, w: *Godność osoby w mediach – media godne osoby*, red. M. Drożdż, K. Drąg, Tarnów 2020, s. 38.

2 Więcej o personalizmie np.: W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna” 3 (2005–2006), s. 233–252; *Osoba, wspólnota, wartości*:

jako podmiotu i celu wszelkiej działalności kulturotwórczej. Taka perspektywa umożliwia pełniejsze zrozumienie różnic kulturowych oraz sprzyja budowaniu dialogu opartego na szacunku dla godności człowieka.

W takim duchu w niniejszym artykule zastosowano syntezę porównawczą personalistycznej wizji kultury w ujęciu Jana Pawła II oraz Hallowskiej koncepcji kultury. Koncepcję Halla wybrano w ramach przeglądu literatury, spośród dostępnych koncepcji, ze względu na jej systematyczne rozróżnienie aspektów jawnych i ukrytych kultury, szerokie rozpowszechnienie w badaniach i edukacji międzykulturowej. Synteza porównawcza polega nie tylko na zestawieniu dwóch wizji kultury, lecz także na wydobywaniu ich wspólnych i uzupełniających się elementów. Dzięki temu możliwe staje się stworzenie bardziej całościowego ujęcia, w którym oba modele wzajemnie się dopełniają. Synergia tych koncepcji polega więc na tym, że ich połączenie pozwala uchwycić kulturę w sposób pełniejszy, niż byłoby to możliwe przy wykorzystaniu każdej z nich osobno.

Personalistyczna wizja kultury podkreśla wartość osoby ludzkiej jako centrum życia kulturowego, w tym procesów komunikacyjnych, natomiast model oparty na koncepcji Edwarda Halla umożliwia systematyczną analizę kultury poprzez rozróżnienie jej aspektów jawnych i ukrytych. Celem tego artykułu jest wskazanie potencjału rozumienia wizji kultury w ujęciu personalistycznym promowanej przez Jana Pawła II w procesie kształtowania kompetencji międzykulturowych, coraz bardziej potrzebnych w zglobalizowanym świecie³. By osiągnąć ten cel, skorelowano rozumienie istoty kultury definiowanej przez Jana Pawła II z popularnym i szeroko stosowanym w edukacji międzykulturowej, wywodzącym się z antropologii kultury, rozróżnieniem na uświadomione (widoczne) i nieuświadomione (niewidoczne) komponenty kultury.

personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Lublin 2021; A.M. Wierzbicki, *Filozofowie personalistycznego przebudzenia: Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń*, „Studia Pigioniana” 3 (2020), s. 9–24; z uwagi na zakres i cel artykułu pominięto szczegółowe omówienie personalizmu i związków Jana Pawła II z nim; odwołania do personalizmu mają charakter funkcjonalny.

3 Por. D. Glondys, M. Bednarczyk, *Komunikacja międzykulturowa albo lepiej nie wychodź z domu*, Kraków 2020, s. 13.

Wybrane aspekty wizji kultury i komunikacji międzykulturowej według Jana Pawła II

Ważnym i podstawowym źródłem refleksji na temat roli wizji kultury promowanej w nauczaniu Jana Pawła II jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. Ojcowie soboru podkreślili, że to właśnie poprzez kulturę, rozumianą jako pielęgnowanie dóbr i wartości wpisanych w naturę człowieka, osoba osiąga prawdziwe i pełne człowieczeństwo⁴. Według nauczania Soboru Watykańskiego II kultura obejmuje wszelkie działania, dzięki którym człowiek rozwija i doskonali zdolności swojego ducha i ciała, a także poprzez poznanie i pracę stara się twórczo kształtować otaczający świat. Podkreślenie nierozzerwalnego związku kultury i człowieczeństwa, zawarte w soborowej konstytucji⁵, było wyraźne i jednoznaczne, ale jednocześnie nauka ta przekazana w „lapidarnej, skondensowanej formie, domagała się omówienia i komentarza oraz przełożenia na język coraz szybciej zmieniającego się świata”⁶. Osobą, która rozwinęła rozważania na temat roli kultury w życiu człowieka oraz istoty komunikowania międzykulturowego, był Jan Paweł II. Teza fundamentalna zawarta w dokumencie soborowym dotycząca relacji kultura–człowiek była rozwijana przez niego wielokrotnie, w różnych formach, w ciągu trwania całego pontyfikatu⁷. Zagadnienie kultury w jej różnych odsłonach było omawiane przez Jana Pawła II m.in. w kontekście antropologicznym, filozoficznym, teologicznym⁸. Spośród tych różnych ujęć szczególnie znaczące jest to, które ukazuje kulturę w jej antropologicznym wymiarze jako rzeczywistość nierozzerwalnie związaną z człowiekiem i jego osobowym rozwojem.

4 Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7.12.1965, 53.

5 Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 53.

6 R. Kaczorowski, *Jana Pawła II mówienie o kulturze. Na marginesie jego „Listu do artystów”*, „Studia Gdańskie” 12 (1999), s. 292.

7 Por. K.A. Houde, *Man creates culture, culture creates man: the reciprocal relationship between humanity and culture in the life and thought of saint John Paul II*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 7–48; M. Fiszer, *Jan Paweł II o roli kultury w życiu człowieka i narodów*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna” 29 (2010) nr 2, s. 153–177.

8 Por. K. Gładkowski, *Personalistyczna koncepcja kultury Jana Pawła II. Próba interpretacji antropologicznej wybranych przemówień*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 73–101; J. Król, *Znaczenie i rola kultury w nauczaniu Jana Pawła II w kontekście wybranych współczesnych jej ujęć*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 51–71.

Personalistyczna wizja kultury opiera się na kilku założeniach, spośród których warto przywołać wybrane, a ważne z perspektywy kształcenia kompetencji międzykulturowych.

Pierwszym z założeń jest przekonanie, że osoba jest źródłem kultury i pozostaje celem kultury. Jan Paweł II pisał, że „kultura jest właściwością człowieka”⁹, wywodzi się z niego i dla niego istnieje. Kultura jest czynnikiem wyodrębniającym człowieka spośród innych istot na takich samych zasadach, jak inteligencja czy język i wolność – podkreślał papież w 1982 roku podczas spotkania z intelektualistami w Coimbrze¹⁰. Tym samym podkreślał status kultury jako wyróżnika człowieka.

Po drugie, istota kultury ujawnia się przede wszystkim w procesie samopoznania, duchowego rozwoju i odpowiedzialnego działania. Dopiero wtórnie kulturę można rozpatrywać jako rzeczywistość zewnętrzną – zbiór wytworów materialnych i instytucjonalnych, które swoje źródła mają w pierwotnym i nierozzerwalnym związku człowieka i kultury. Popularny podział wytworów kultury na to, co materialne i niematerialne w optyce personalistycznej zyskuje hierarchiczny układ. To, co materialne, jest wtórne względem aspektów niematerialnych – intelektualnych, duchowych.

Po trzecie, kultura jest rzeczywistością dla człowieka nieodzowną. Jan Paweł II mówił: „człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”¹¹. Kultura stanowi przestrzeń, w której człowiek odkrywa sens własnego życia i nadaje mu kierunek. To poprzez nią wyraża swoje wartości, buduje więzi społeczne i rozwija tożsamość. Co więcej, człowiek nie może „uciec” przed kulturą – nawet jeśli próbuje się od niej zdystansować, zawsze pozostaje zanurzony w określonych normach, symbolach i tradycjach, które go kształtują. Bez kultury traci istotny punkt odniesienia, pozwalający rozumieć siebie oraz innych. Jan Paweł II zwracał uwagę, że kultura nie jest jedynie dodatkiem do życia, lecz jego fundamentem. Jest sposobem, w jaki człowiek tworzy, myśli, komunikuje się i przekazuje

9 Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów*, Coimbra 15 maja 1982, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym–Lublin 1988, s. 142.

10 Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, s. 142.

11 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, 2.06.1980, 6, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (12.10.2025).

dziedzictwo kolejnym pokoleniom. W tym sensie troska o kulturę jest jednocześnie troską o człowieka i o jego pełny rozwój¹².

Po czwarte, wielość kultur (w tym różnice międzykulturowe) nie przeczą temu, że człowiek w sensie najbardziej podstawowym funkcjonuje w jednej kulturze ludzkiej. Jedność kultury ludzkiej jest prymarna względem wielości kultur partykularnych i daje najbardziej solidny fundament dialogu międzykulturowego.

Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania¹³.

Ten ważny fragment wystąpienia papieża podkreśla nierozzerwalny związek człowieka z kulturą, wskazując, że ludzka egzystencja zawsze przybiera formę osadzoną w określonej kulturze. Kultura nie jest jedynie tłem czy zbiorem zewnętrznych norm, lecz aktywnym czynnikiem kształtującym więzi społeczne i interpersonalne, nadając człowiekowi możliwość funkcjonowania w wymiarze społecznym. Jan Paweł II wskazał na dynamiczny charakter kultury: choć istnieje wielość kultur, w których człowiek uczestniczy, każda jednostka zachowuje kontakt z fundamentalną jednością kultury, która stanowi podstawę ludzkiego istnienia i wartości. Powyższy cytat można rozumieć jako potwierdzenie tezy personalistycznej, że jedność kultury jest koniecznym warunkiem rozwoju jednostki w różnorodnym świecie społecznym.

Po piąte, podział na materialne i duchowe aspekty kultury niesie głęboki sens, nie jest podziałem wyłącznie klasyfikacyjnym. Papież wskazywał na dwukierunkową zależność między tymi aspektami i wyjaśniał sens tej zależności w następujących słowach:

W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym. Jest to zaś człowiek jako całość: w integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej

12 Por. J. Królikowski, *Wielka lekcja duchowości i humanizmu. Papież Jan Paweł II w siedzibie UNESCO w Paryżu (2 czerwca 1980 roku)*, „Studia Socialia Cracoviensia” 11 (2019) nr 1 (20), s. 61–73.

13 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, 6.

podmiotowości. I jeśli słuszny jest podział kultury na duchową i materialną, zależnie od charakteru i treści wytworów, w których się ona przejawia, to równocześnie należy stwierdzić, że z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś „uduchowieniu” materii, o poddaniu tworzywa materialnego energii ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej „materializacji” ducha i tego, co duchowe¹⁴.

Taka interpretacja znanego i funkcjonalnego w antropologii kultury podziału na to, co w kulturze materialne i niematerialne nadaje mu głęboki sens.

Antropologiczna perspektywa rozpatrywania istoty kultury promowana przez Jana Pawła II wydaje się szczególnie wartościowa i możliwa do wykorzystania w procesie poszerzania kompetencji międzykulturowych. Jest ona warta skorelowania z potencjałem koncepcji kultury Edwarda Halla.

Koncepcja widocznych i niewidocznych wymiarów kultury według Edwarda Halla

Teoretyczne podstawy popularnej metafory „kultury jako góry lodowej” sięgają korzeniami do koncepcji kultury, którą opisywał Edward Hall, amerykański antropolog i etnolog, autor m.in. książki *Beyond culture* wydanej po raz pierwszy w 1976 roku¹⁵. On rozpropagował ideę nieuświadomionych wymiarów kultury, które przekładają się na zewnętrzne, uświadomione zachowania i artefakty¹⁶. Jego antropologiczna wizja kultury obejmuje „zbiór elementów zewnętrznych, widocznie ujawniających się w cechach danej kultury, uzupełniony przez szeroki zestaw elementów równie wpływowych, głęboko powiązanych z tymi pierwszymi, ale działających na poziomie ukrytym, nieświadomym i podziemnym”¹⁷. Podstawowe założenia teoretyczne Edwarda Halla i wrażliwość na nieuświadomione i niewidoczne wymiary kultury zaowocowała modelem znanym pod nazwą „model kultury jako góry

14 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, 8.

15 E. Hall, *Beyond culture*, Garden City 1976.

16 M. Dan, *Culture as a multi-level and multi-layer construct*, „Review of International Comparative Management” 21 (2) (2020), s. 232.

17 P. Granata, *Culture as mediatization: Edward T. Hall's ecological approach*, „Inmediaciones de la Comunicación” 11 (2016), s. 68.

lodowej” – ang. *iceberg model of culture* (w różnych wariantach, ale oparty na tych samych fundamentalnych założeniach¹⁸).

Góra lodowa składa się z dwóch odmiennych części: tej nadwodnej, łatwo dostrzegalnej, oraz znacznie większej, ukrytej pod powierzchnią morza. Dolna część, choć niewidoczna, stanowi zwykle wielokrotnie większą objętość całej struktury. Analogicznie według koncepcji Edwarda Halla, niewielki fragment kultury pozostaje jawny i rozpoznawalny w codziennych interakcjach, podczas gdy znaczna jej część ma charakter ukryty, nie w pełni uświadamiany nawet przez członków danej zbiorowości.

Metafora „góry lodowej” jest stosowana nie tylko ze względu na proporcje elementów widzialnych i niewidzialnych, lecz również dlatego, że w nawigacji to właśnie część podwodna stanowi największe zagrożenie. Podobnie w komunikowaniu międzykulturowym czynniki niewidoczne – ukryte normy, wartości, przekonania czy schematy interpretacyjne – mogą generować najpoważniejsze trudności. To one prowadzą do nieporozumień, błędnych interpretacji, napięć i konfliktów, ponieważ oddziałują w sposób niejawny, lecz decydujący dla wzajemnego zrozumienia.

Koncepcja autorstwa Edwarda T. Halla ukazuje kulturę jako strukturę wielowarstwową, w której elementy widoczne stanowią jedynie niewielką część całości. Na powierzchni znajdują się zewnętrzne, łatwo dostrzegalne aspekty, takie jak język, zwyczaje, stroje, sztuka czy codzienne formy zachowań. To one najczęściej stają się pierwszym punktem odniesienia w kontakcie z odmienną kulturą, choć w rzeczywistości odzwierciedlają jedynie minimalną część jej pełnego wymiaru.

Znacznie istotniejsza, choć trudniej uchwytna, jest warstwa ukryta, obejmująca niepisane normy społeczne, konwencje komunikacyjne, zasady organizowania relacji międzyludzkich oraz praktyki regulujące funkcjonowanie wspólnoty. Jeszcze głębiej znajdują się fundamentalne wartości, przekonania, schematy poznawcze oraz podstawowe założenia dotyczące natury świata i człowieka. To one stanowią właściwy rdzeń kultury, ponieważ kształtują sposób postrzegania rzeczywistości i decydują o interpretacji zjawisk społecznych¹⁹.

18 Por. L. Halverson-Wente, *Developing intercultural communication competence*, <https://mlpp.pressbooks.pub/interculturalcommunicationcompetence/> (10.09.2025).

19 Por. *Beyond the surface: Exploring the iceberg of culture*, 2024, <https://thecorecollaborative.com/beyond-the-surface-exploring-the-iceberg-of-culture/> (11.10.2025).

Metafora „góry lodowej” podkreśla zatem, że zrozumienie kultury wymaga wyjścia poza obserwację tego, co bezpośrednio dostrzegalne, i uwzględnienia głębokich, często nieuświadomionych, czynników determinujących ludzkie zachowania. Model ten znajduje szczególne zastosowanie w badaniach nad komunikacją międzykulturową, ponieważ uwrażliwia na złożoność procesów kulturowych oraz konieczność interpretowania zachowań w kontekście ukrytych znaczeń i wartości. Omawiana metafora charakteryzuje się więc dużym potencjałem kształcenia postaw i refleksji o charakterze aksjologicznym. O potencjale tym może świadczyć wybór zagadnień i aspektów, które można przyporządkować do niewidocznej części modelu. W kulturze istnieje wiele wartości, przekonań i norm funkcjonujących na różnych poziomach (od ukrytych reguł społecznych, po domyślne sposoby postępowania jednostki). Aby oddać złożoność i różnorodność tych elementów, w poniższej liście zestawiono przykłady obejmujące normy społeczne, komunikacyjne i moralne, przekonania dotyczące czasu, przestrzeni oraz emocji, pokazując wielopoziomowy i złożony charakter ukrytej części kultury. Wymienić tu można np.: stosunek do autorytetów, stosunek do religii, pojmowanie dobra i zła, podejście do pieniędzy i bogactwa, rolę religii, normy społeczne i moralne, normy dotyczące płci, normy dotyczące wieku, normy dotyczące gościnności, hierarchie i struktury społeczne, poziom dystansu władzy, znaczenie statusu społecznego, hierarchiczność w pracy i rodzinie, sposób komunikacji, wysoki lub niski kontekst, znaczenie ciszy, ukryte zasady grzeczności, rolę humoru, postrzeganie czasu, punktualność, tempo życia, długoterminowe lub krótkoterminowe planowanie, postrzeganie przestrzeni, dystans osobisty, podejście do prywatności, rolę przestrzeni wspólnej, sposób podejmowania decyzji, indywidualizm lub kolektywizm, decyzje konsensualne lub indywidualne, rolę emocji i intuicji, wyobrażenia o świecie i naturze, stosunek do natury, przekonania o przeznaczeniu, niewypowiedziane reguły i założenia, domyślne sposoby rozwiązywania konfliktów, ukryte oczekiwania, emocje i ich wyrażanie, emocje dopuszczalne do okazywania, normy okazywania złości, smutku i radości, sposoby okazywania aprobaty i dezaprobaty.

Istotne jest także to, że kultura, podobnie jak góra lodowa, stanowi spójny, niepodzielny system, w którym warstwa jawna i ukryta pozostają wzajemnie powiązane. Widoczne przejawy kultury są bezpośrednim rezultatem głęboko

zakorzenionych, niewidocznych czynników, które determinują ich kształt i funkcjonowanie²⁰.

Koncepcja kultury Jana Pawła II a koncepcja kultury Edwarda Halla — wyniki syntezy porównawczej

Porównanie personalistycznej wizji kultury, obecnej w nauczaniu Jana Pawła II, z modelem kultury jako „góry lodowej” opartej na koncepcji kultury Edwarda T. Halla ukazuje, że oba ujęcia — choć zakorzenione w odmiennych tradycjach intelektualnych — posiadają komplementarny potencjał, który może zostać twórczo wykorzystany w kształceniu kompetencji komunikacji międzykulturowej. Personalistyczna refleksja nad kulturą, osadzona w antropologii chrześcijańskiej, podkreśla centralną rolę osoby jako podmiotu i celu wszelkiej działalności kulturotwórczej. Kultura jest w tym ujęciu nie tylko zbiorem wytworów czy wzorów zachowania, lecz przede wszystkim przestrzenią, w której człowiek odkrywa sens własnego życia, formuje tożsamość, wyraża wartości i buduje relacje z innymi. Jej istota ma charakter aksjologiczny i duchowy, a jej rozwój pozostaje nierozdzielnie związany z integralnym rozwojem człowieka. W tym kontekście kultura jawi się jako dynamiczna rzeczywistość zakorzeniona w godności osoby, która poprzez twórczość (zarówno codzienną, jak i wybitną) kształtuje świat wartości i znaczeń. W świetle myśli personalistycznej podział zaproponowany przez Halla nie odnosi się wyłącznie do „wielkiej” twórczości wybitnych jednostek — artystów, uczonych, polityków czy reformatorów — lecz obejmuje również „małą” twórczość wszystkich ludzi, realizowaną w ramach codziennych aktywności. Obejmuje ona zarówno pracę zawodową, jak i zwyczajne usprawnienia czy innowacje, które wprowadzane są w życie codziennym, a także procesy komunikowania sensów i wartości. W jej zakres wchodzi również wytwarzanie oraz doskonalenie narzędzi, jak i wszelkie działania stanowiące wyraz ludzkiej racjonalności. Twórczość ta urzeczywistnia się ponadto w nowych ideach, koncepcjach i poglądach, które, syntetyzując się i kumulując, współtworzą postęp kultury, warunkując tym samym rozwój człowieka oraz całych społeczeństw.

Model kultury jako „góry lodowej”, wywodzący się z antropologii pragmatycznej reprezentowanej przez Halla, przyjmuje natomiast perspektywę

20 G. A. Ziętała, *Język — kultura — komunikacja. Biznes w świecie wielokulturowym*, Nowy Sącz 2022, s. 44.

strukturalną i analityczną. W tym modelu większość zjawisk kulturowych pozostaje ukryta pod powierzchnią świadomego działania i manifestuje się poprzez nieuświadomione wartości, normy, przekonania, schematy interpretacyjne czy wzorce relacji. Zewnętrzne elementy kultury (język, obyczaje, artefakty) są w tym ujęciu jedynie widoczną manifestacją głębokich, podskórnych mechanizmów, które determinują zachowanie jednostki. Hallowska koncepcja umożliwia systematyczne rozpoznawanie tych ukrytych czynników, co ma istotne znaczenie w procesie rozumienia odmiennych kultur oraz identyfikowania źródeł nieporozumień w komunikacji międzykulturowej.

Analiza porównawcza obu koncepcji pozwala dostrzec między nimi zasadniczą różnicę akcentów. Personalizm koncentruje się na znaczeniu wartości i duchowego wymiaru kultury, a także na jej zakorzenieniu w podmiotowości osoby ludzkiej. Hall natomiast ujmuje kulturę przede wszystkim jako system regulacji i wzorów zachowania, eksponując jej warstwę nieuświadomioną i funkcjonalną. Różnice te nie muszą jednak prowadzić do sprzeczności, przeciwnie, w zestawieniu obu ujęć ujawnia się ich potencjał synergiczny. Model Halla dostarcza narzędzi analitycznych potrzebnych do rozpoznawania mechanizmów kultury, podczas gdy personalistyczne ujęcie kultury nadaje tym mechanizmom głębszy sens, ukazując je jako elementy służące rozwojowi osoby.

W perspektywie kształcenia kompetencji komunikacji międzykulturowej synergia ta ma wymiar szczególnie istotny. Personalistyczna wizja kultury pozwala uniknąć redukcjonizmu, jaki może pojawić się w czysto funkcjonalnych ujęciach antropologicznych. Uwrażliwia ona na aksjologiczny wymiar komunikacji, na znaczenie godności osoby oraz na etyczny fundament dialogu międzykulturowego. Tym samym wzmacnia komponent postaw, który jest równie ważny jak wiedza i umiejętności. Z kolei model Halla pomaga w praktycznym kształtowaniu świadomości ukrytych aspektów kultury, bez których nie jest możliwe pełne rozumienie zachowań przedstawicieli innych społeczności. Dzięki temu uzupełnia wymiar personalistyczny o konkretne narzędzia analityczne i diagnostyczne.

Oba ujęcia spotykają się w przekonaniu, że skuteczna komunikacja międzykulturowa wymaga wyjścia poza obserwację zewnętrznych różnic i że kluczem do porozumienia jest rozumienie ukrytych struktur znaczeń. Personalizm dodaje jednak istotny element, podkreśla, że te struktury mają swoje źródło w osobie ludzkiej, w jej wolności, rozumności i zdolności do tworzenia wartości. Tym samym dialog międzykulturowy nie jest jedynie techniką czy

zestawem kompetencji, lecz procesem spotkania osób, które, mimo różnic, uczestniczą w tej samej fundamentalnej kulturze ludzkiej. Ta perspektywa nie znosi różnorodności, lecz zakorzenia ją w głębszej jedności, czyniąc dialog możliwym i sensownym.

W świetle powyższych analiz można stwierdzić, że personalistyczna wizja kultury posiada znaczący potencjał w kształceniu kompetencji komunikacji międzykulturowej, zwłaszcza w ich wymiarze aksjologicznym, etycznym i antropologicznym. Umożliwia ona rozwijanie kompetencji głębokich, obejmujących nie tylko rozpoznanie różnic kulturowych, ale również zdolność do ich interpretacji w duchu poszanowania godności osoby i budowania relacji opartych na dialogu. Jednocześnie narzędzia analityczne obecne w modelu Halla wzmacniają praktyczny wymiar edukacji międzykulturowej, uwrażliwiając na nieuświadomione elementy kultury, które mogą prowadzić do nieporozumień. Zestawienie obu ujęć pozwala zatem na stworzenie perspektywy bardziej całościowej, w której analiza strukturalna i antropologia personalistyczna wzajemnie się uzupełniają.

Tak ujęta synteza może stanowić cenny model dla edukacji międzykulturowej, łączący funkcjonalne narzędzia diagnozy kulturowej z głęboką refleksją nad miejscem osoby w kulturze. W kontekście współczesnych wyzwań społecznych i cywilizacyjnych może ona przyczynić się nie tylko do zwiększenia efektywności komunikacji między przedstawicielami różnych kultur, lecz także do kształtowania postaw otwartości, odpowiedzialności i wzajemnego zrozumienia, które stanowią fundament pokojowego współistnienia w globalizującym się świecie²¹.

Porównanie personalistycznej wizji kultury Jana Pawła II z koncepcją Edwarda Halla pozwala ujawnić komplementarny charakter obu podejść w kontekście edukacji i praktyki komunikowania międzykulturowego. Personalizm traktuje człowieka jako centralny punkt kultury, podkreśla jego godność, podmiotowość, twórczość oraz zdolność do komunikowania i współdziałania w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Kultura nie jest tu jedynie zbiorem norm czy wzorców zachowań, lecz dynamiczną przestrzenią, w której człowiek tworzy, wyraża siebie i rozwija swoje kompetencje komunikacyjne.

21 Por. F. Brotto, J. Huber, K. Karwacka-Vogele, G. Neuner, R. Ruffino, R. Teutsch, *Kompetencje międzykulturowe dla wszystkich. Przygotowanie do życia w różnorodnym świecie*, Warszawa 2014, s. 12.

Model „góry lodowej” Halla z kolei wskazuje, że wiele kluczowych elementów kultury pozostaje niewidocznych w codziennych interakcjach. W połączeniu z perspektywą personalistyczną metafora ta pozwala zrozumieć, że pełne komunikowanie międzykulturowe wymaga nie tylko znajomości powierzchownych form kultury (języka, gestów, zwyczajów), lecz także wglądu w ukryte wartości, przekonania i wzorce myślowe, które determinują zachowania jednostek i grup.

Integracja obu podejść w edukacji międzykulturowej sprzyja rozwijaniu kompetencji personalistycznych uczestników procesów komunikacyjnych. Uczy dostrzegać zarówno warstwę ukrytą, jak i widoczną kultury, przy jednoczesnym respektowaniu godności i twórczej aktywności człowieka. Personalistyczne wartości pozwalają interpretować i oceniać ukryte mechanizmy kulturowe w sposób, który wzmacnia empatię, szacunek i skuteczność komunikowania międzykulturowego.

W efekcie połączenie perspektywy personalistycznej z modelem Hallowskim umożliwia uczestnikom edukacji międzykulturowej nie tylko rozpoznanie różnic i podobieństw kulturowych, ale także świadome uczestnictwo w procesie komunikacyjnym, oparte na dialogu, twórczości i wzajemnym poszanowaniu wartości, co stanowi istotny fundament zarówno teorii, jak i praktyki współczesnej komunikacji międzykulturowej.

Połączenie w edukacji międzykulturowej i badaniach komunikacji międzykulturowej personalistycznego i Hallowskiego ujęcia kultury umożliwia nauczycielom i uczestnikom procesów edukacyjnych dostrzeżenie, że skuteczna interakcja międzykulturowa wymaga nie tylko znajomości powierzchownych aspektów zachowań i symboli, lecz przede wszystkim wglądu w ukryte mechanizmy kulturowe. Takie ujęcie powinno być pomocne w rozwijaniu świadomości międzykulturowej i kompetencji interpretacyjnych, stanowiąc narzędzie pozwalające lepiej rozumieć różnice i podobieństwa między kulturami oraz ułatwiać konstruktywny dialog. Z tego powodu ważny jest postulat dotyczący włączania personalistycznej wizji kultury w nauczanie z zakresu komunikowania międzykulturowego.

Podsumowanie

Próba przeanalizowania potencjału personalistycznej wizji kultury w procesie przyswajania kompetencji komunikowania międzykulturowego została podjęta w oparciu o konkretną wizję kultury Edwarda Halla propagowaną w literaturze

i dydaktyce z zakresu komunikacji międzykulturowej. Zastosowana metoda syntezy porównawczej przyniosła wnioski, które mogą służyć uświadomieniu wartości myśli personalistycznej w refleksji z zakresu komunikowania międzykulturowego.

Michał Drożdż pisał, że zróżnicowanie kultur, które jest naturalne, konieczne i wartościowe, powinno być interpretowane w perspektywie fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego, opartej na równej godności i wartości każdej osoby. Tylko w świetle tej ontologicznej jedności możliwe jest właściwe rozumienie i akceptowanie kulturowych różnic, a także prezentowanie całego duchowego dziedzictwa ludzkości na wspólnej platformie człowieczeństwa. Umieszczenie zarówno elementów jedności, jak i odmienności w kontekście personalistycznym pozwala uchwycić pełnię prawdy każdej kultury, odsłaniając wartość człowieka, sens jego rozumnego działania oraz znaczenie całego duchowego dorobku ludzkiej wspólnoty²². Wydaje się, że syntetyczne spojrzenie na analizowane koncepcje pozwala na efektywne rozpatrywanie komunikowania międzykulturowego jako procesu balansującego między jednością kultury ludzkiej i bogactwem kulturowej różnorodności.

Zawarte w niniejszym artykule refleksje odnoszą się do wybranych wątków aksjologii komunikacji międzykulturowej. Wskazują na rolę poznawczych, moralnych i estetycznych wartości kulturowych²³. Nieustającą motywacją do dalszej, pogłębionej refleksji nad istotą nierozzerwalnej relacji między kulturą a komunikowaniem mogą być słowa Jana Pawła II wskazujące na istotę relacji człowiek–kultura:

Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek „jest”, natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma” (posiada), o tyle jest ważny dla kultury, o tyle jest kulturotwórczy, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania. [...] Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury: człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza²⁴.

22 M. Drożdż, *Osoba i kultura – odkrywanie personalnego wymiaru ludzkiej kultury*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) nr 2, s. 157.

23 Por. P. Sztompka, *O pojęciu kultury raz jeszcze*, „Studia Socjologiczne” (2019) nr 1 (232), s. 21.

24 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, 7.

Bibliografia

- Beyond the surface: Exploring the iceberg of culture*, 2024, <https://thecorecollaborative.com/beyond-the-surface-exploring-the-iceberg-of-culture/> (11.10.2025).
- Brotto F., Huber J., Karwacka-Vogele K., Neuner G., Ruffino R., Teutsch R., *Kompetencje międzykulturowe dla wszystkich. Przygotowanie do życia w różnorodnym świecie*, Warszawa 2014.
- Chudy W., *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, „Teologia Polityczna” 3 (2005–2006), s. 233–252.
- Dan M., *Culture as a multi-level and multi-layer construct*, „Review of International Comparative Management” 21 (2020), s. 226–240.
- Drąg K., Drożdż M., *Godność osoby w komunikowaniu międzykulturowym*, w: *Godność osoby w mediach – media godne osoby*, red. M. Drożdż, K. Drąg, Tarnów 2020, s. 21–49.
- Drożdż M., *Osoba i kultura – odkrywanie personalnego wymiaru ludzkiej kultury*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 33 (2014) nr 2, s. 155–166.
- Fischer M., *Jan Paweł II o roli kultury w życiu człowieka i narodów*, „Myśl Ekonomiczna i Polityczna” 29 (2010) nr 2, s. 153–177.
- Głondys D., Bednarczyk M., *Komunikacja międzykulturowa albo lepiej nie wychodź z domu*, Kraków 2020.
- Gładkowski K., *Personalistyczna koncepcja kultury Jana Pawła II. Próba interpretacji antropologicznej wybranych przemówień*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 73–101, <https://doi.org/10.18290/rkult24153.3>.
- Granata P., *Culture as mediatization: Edward T. Hall's ecological approach*, „Inmediaciones de la Comunicación” 11 (2016), s. 57–70.
- Hall E., *Beyond culture*, Garden City 1976.
- Halverson-Wente L., *Developing intercultural communication competence*, <https://mlpp.pressbooks.pub/interculturalcommunicationcompetence/> (10.09.2025).
- Houde K. A., *Man creates culture, culture creates man: the reciprocal relationship between humanity and culture in the life and thought of saint John Paul II*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 7–48, <https://doi.org/10.18290/rkult24153.1>.
- Kaczorowski R., *Jana Pawła II mówienie o kulturze. Na marginesie jego „Listu do artystów”*, „Studia Gdańskie” 12 (1999), s. 289–306.
- Król J., *Znaczenie i rola kultury w nauczaniu Jana Pawła II w kontekście wybranych współczesnych jej ujęć*, „Roczniki Kulturoznawcze” 15 (2024) nr 3, s. 51–71.

- Królikowski J., *Wielka lekcja duchowości i humanizmu. Papież Jan Paweł II w siedzibie UNESCO w Paryżu (2 czerwca 1980 roku)*, „Studia Socialia Cracoviensia” 11 (2019) nr 1 (20), s. 61–73, <https://doi.org/10.15633/ssc.3799>.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 roku w UNESCO*, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (12.10.2025).
- Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów, Coimbra 15 maja 1982*, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym–Lublin 1988, s. 137–145.
- Osoba, wspólnota, wartości: personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Lublin 2021.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Sztompka P., *O pojęciu kultury raz jeszcze*, „Studia Socjologiczne” (2019) nr 1 (232), s. 7–23.
- Wierzbicki A. M., *Filozofowie personalistycznego przebudzenia: Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń*, „Studia Pigioniana” 3 (2020) nr 3, s. 9–24, <https://doi.org/10.12775/SP.2020.001>.
- Ziętala G. A., *Język – kultura – komunikacja. Biznes w świecie wielokulturowym*, Nowy Sącz 2022.

Abstrakt

*Personalistyczna wizja kultury wobec Hallowskiej koncepcji kultury.
Implikacje dla kształcenia kompetencji komunikacji międzykulturowej*

Artykuł zawiera porównanie personalistycznej wizji kultury Jana Pawła II z modelem kultury opartym na koncepcji antropologa kultury Edwarda T. Halla w kontekście kształcenia kompetencji międzykulturowych. Analiza pokazuje, że choć podejścia te wywodzą się z odmiennych tradycji filozoficznych i antropologicznych, mogą skutecznie się uzupełniać w edukacji ukierunkowanej na komunikację międzykulturową. Połączenie personalistycznej antropologii – podkreślającej godność, podmiotowość i twórczy charakter osoby – z modelem akcentującym wielowarstwową strukturę kultury pogłębia rozumienie wartości, norm i ukrytych mechanizmów kulturowych, a także wspiera rozwój kompetencji personalistycznych niezbędnych do prowadzenia efektywnej komunikacji międzykulturowej.

Artykuł opiera się na podejściu teoretyczno-analitycznym, obejmującym krytyczne zestawienie obu modeli według wybranych kryteriów oraz syntezę wniosków, która prowadzi do propozycji integracji tych perspektyw w praktyce edukacyjnej.

Słowa kluczowe: aksjologia komunikowania, komunikowanie międzykulturowe, kultura, personalizm, Hallowska koncepcja kultury

Abstract

*The personalist vision of culture in relation to Hall's concept of culture:
Implications for the development of intercultural communication competence*

The article compares John Paul II's personalist vision of culture with the model of culture popularized by Edward T. Hall in the context of intercultural competence education. The analysis demonstrates that although these approaches originate from different philosophical and anthropological traditions, they can effectively complement each other in educational settings oriented toward intercultural communication. Integrating personalist anthropology, which emphasizes human dignity, subjectivity, and the creative character of the person, with a model highlighting the multilayered structure of culture enhances the understanding of values, norms, and hidden cultural mechanisms, while supporting the development of personalist competencies necessary for meaningful intercultural communication. The article is grounded in a theoretical-analytical methodology, involving critical comparison of the two models according to selected criteria, followed by a synthesis of conclusions that leads to a proposal for integrating both perspectives into educational practice.

Keywords: axiology of communication, intercultural communication, culture, personalism, Hall's concept of culture

ks. Piotr Pietrucha

<https://orcid.org/0009-0008-3634-9606>

ppietrucha@alumni.unav.es

Universidad de Navarra

<https://ror.org/02rxc7m23>

Sobór Watykański II w pismach biskupa Jerzego Ablewicza z lat 1962–1965

W pierwszym artykule poświęconym udziałowi biskupa Jerzego Ablewicza w soborze watykańskim II przedstawiliśmy kontekst historyczny jego wyjazdów do Rzymu¹. W poniższym tekście zajmiemy się analizą pism ordynariusza z lat 1962–1965. Z zebranego materiału spróbujemy wydobyć najważniejsze tematy dotyczące przebiegu tego historycznego wydarzenia, od którego zakończenia w bieżącym 2025 roku mija sześćdziesiąt lat.

Artykuł ten będzie analizą tekstów biskupa Ablewicza, które w okresie trwania soboru były publikowane w diecezjalnym piśmie „Currenda”. Cennym ich uzupełnieniem będzie interpretacja do tej pory niepublikowanego przemówienia biskupa, ogłoszonego dla Radia Watykańskiego podczas czwartej sesji soborowej. Udało się je pozyskać w formie dźwięku ze zbiorów Archiwum Archidiecezji Warszawskiej. Treść przemówienia jest dołączona do artykułu w postaci Aneksu.

W pierwszej kolejności przedstawimy charakter pism biskupa na temat soboru. Następnie wyodrębnimy tematy dotyczące soboru, które poruszał w swoim nauczaniu: cele i zadania soboru, relacje z poszczególnych sesji,

¹ Por. P. Pietrucha, *Udział bp. Jerzego Ablewicza w Soborze Watykańskim II. Perspektywa historyczna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 44 (2025) nr 1, s. 7–18.

poznawanie Kościoła powszechnego, wspomnienia Wiecznego Miasta, spotkania z papieżem Janem XXIII i Pawłem VI oraz interpretację dokumentów soboru. Całość rozważań zostanie zamknięta podsumowaniem.

Charakter pism biskupa Ablewicza na temat soboru

Informacje na temat Soboru Watykańskiego II i jego nauczania biskup Jerzy Ablewicz przekazywał swoim wiernym przede wszystkim w swoich kazaniach oraz listach pasterskich². Przed jego wyjazdem do Rzymu na pierwszą i czwartą sesję soborową w tarnowskiej katedrze odbywało się uroczyste pożegnanie, na które przybywali kapłani i diecezjanie. Podczas tej uroczystości słowo pozdrowienia i zapewnienia o modlitwie wygłaszał ksiądz Infułat Jan Bochenek, proboszcz tarnowskiej katedry. Następnie w seminarium odbywało się spotkanie z klerykami i księżmi profesorami³.

Podczas pobytu w Rzymie biskup Ablewicz utrzymywał więź z diecezją, wysyłając listy pasterskie do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, jak i do diecezjan. Listy te odczytywane były w każdej parafii podczas niedzielnej Eucharystii⁴. Po powrocie z obrad soboru w katedrze odbywała się uroczysta Msza Święta z kazaniem ordynariusza, a następnie w seminarium

2 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie czuwania soborowego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 327–332; J. Ablewicz, K. Pękała, *Orędzie Księży Biskupów z Tarnowa wyjeżdżających na II Sobór Watykański*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 333–336; J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 368–374; J. Ablewicz, *List pasterski o Najświętszej Maryi Pannie – Matce Kościoła*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 1–3, s. 51–53; J. Ablewicz, *Kazanie na zakończenie roku 1964*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 1–3, s. 59–63; J. Ablewicz, *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 116 (1966) nr 1–3, s. 69–72.

3 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, s. 380–388; J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Wyjazd Księży Biskupów na sobór*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 378–379; J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, s. 126–134; J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (III)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 285–286.

4 Por. J. Ablewicz, K. Pękała, *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 336–340; J. Ablewicz, *List pasterski na IV niedzielę Adwentu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 244–247; J. Ablewicz, *Odezwa Biskupa Tarnowskiego na zakończenie II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 243–244.

miało miejsce spotkanie z klerykami, podczas którego relacjonował on najważniejsze wydarzenia z Rzymu⁵. Również w homiliach wygłaszanych na terenie diecezji dzielił się swoim doświadczeniem soboru⁶. Widzimy zatem, że tarnowski biskup na różne sposoby przekazywał diecezjanom informacje soborowe. Najczęściej czynił to poprzez swoje kazania, listy pasterskie, korespondencje z Rzymu oraz spotkania z klerykami.

Cel i zadania soboru

W swoich tekstach z okresu soboru watykańskiego II biskup Ablewicz wskazał kilka zadań soboru. Pierwszym z nich było budowanie jedności chrześcijaństwa. Już w kazaniu wygłoszonym w Tarnowie w dniu rozpoczęcia soboru biskup tarnowski podkreślił, że celem zwołanego soboru było doprowadzenie do jedności wszystkich chrześcijan, podzielonych w wyniku różnych schizm i herezji. Przypomniął, że grzech zawsze stoi u źródła niezgody, dlatego Kościół pragnie naprawić to, co zostało w historii zniszczone. Sobór chce dać pewien impuls wszystkim chrześcijanom i zaprosić do dialogu. Biskup Ablewicz wierzył mocno, że jedność, którą Kościół pragnie osiągnąć, jest sprawą przyszłości i jest możliwa do zrealizowania, dlatego że łączy nas „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg” (Ef 4, 5–6). Sobór mógł podjąć się tego zadania, gdyż jego fundamentem nie są kardynałowie i biskupi, ale Chrystus. Przypomniął, że jedność chrześcijaństwa rozpoczyna się w sercu ludzi ochrzczonych, gdzie „budują oni jedność z Bogiem, a następnie w relacjach z braćmi i siostrami”. Tylko w ten sposób możemy osiągnąć prawdziwe szczęście, gdyż „bez jedności nie ma pokoju, a bez pokoju nie ma szczęścia”. Jako przykład budowania jedności ordynariusz tarnowski ukazał Maryję, ufając głęboko, że Ta, która w tamtym okresie historii gromadziła wszystkich Polaków na Jasnej Górze podczas „Czuwań soborowych”, będzie wzorem jedności dla polskiego narodu⁷.

Temat jedności młody biskup kontynuował w liście, który podczas pierwszej sesji soboru z Rzymu wysłał do swoich diecezjan. Pisał, że Chrystus stał się człowiekiem, „aby zburzyć mur nieprzyjaźni oddzielający człowieka od Boga i człowieka od człowieka”. Sobór chce zburzyć mur pomiędzy człowiekiem

5 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Przyjazd księży biskupów z Rzymu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 379–380.

6 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone na odpuszczeniu w Limanowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 6–8, s. 201–206.

7 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie czuwania soborowego*, s. 327–332.

a Bogiem, rozważając kwestię liturgii. Biskupi pragną, aby wierni „nie byli milczącymi widzami tego co dzieje się przy ołtarzu, ale aby czynnie i świadomie przeżywali Eucharystię”. Według biskupa Ablewicza liturgia powinna być zrozumiała dla ludu poprzez swoją prostotę, używanie języka narodowego oraz powiązanie ze zwyczajami i kulturą rejonów świata. Sobór burzy ten mur także poprzez rozwijanie nauki o Kościele. Nie jest on ziemską instytucją, ale boską. W Kościele, do którego należą papież, biskupi, kapłani, osoby życia konsekrowanego i wierni świeccy „żyje i działa Jezus Chrystus”. Sobór burzy także mur dzielący człowieka od człowieka. Dokonywało się to szczególnie poprzez debatę nad schematami dokumentów soborowych, dotyczących Objawienia, środków społecznego przekazu i ekumenizmu. Osobiście tarnowski ordynariusz doświadczył jedności na soborze, widząc biskupów sprawujących liturgię w różnych obrządkach oraz rozmawiając z obserwatorami innych wyznań chrześcijańskich⁸.

Inne dwa cele soboru biskup Ablewicz wspomniął podczas spotkania z klerykami tarnowskiego seminarium przed wyjazdem do Rzymu, 11 października 1962 roku. W pierwszej kolejności zauważył, że na soborze „powinny zwyciężyć najwznioślejsze idee, najbardziej pożyteczne dla współczesnego człowieka”. Po drugie idee te „powinny przezwyciężyć otaczający nas świat”. Wskazał, że te dwa cele są możliwe do zrealizowania dzięki modlitwie. Powtórzył ponownie, że sobór nie jest ludzkim, ale Bożym dziełem, nad przebiegiem którego czuwa Duch Święty. Obok modlitwy, soborowi potrzebna jest pokora. Biskupi całego świata biorący udział w tym wydarzeniu muszą opanować swoje „ja” i poddać się całkowicie Bogu, gdyż to, co może zaszkodzić soborowi, to ludzka pycha. Biskup Ablewicz przypomniał ówczesnym klerykom, że „wielkie dzieła mają to do siebie, że niekiedy jest trudniej je skończyć niż zacząć”. Jako przykład przywołał wydarzenie z soboru trydenckiego, o którym często wspominał papież Jan XXIII. Papież Pius IV, widząc, jak trudnym zadaniem był sobór trydencki, poprosił swojego krewnego, Karola Boromeusza, o pomoc w doprowadzeniu obrad do końca. Młody duchowny „nie jadł i nie spał, aby tylko dokończyć soborowe dzieło. Gdy ze zmęczenia zasypiał, polecał się budzić, gdy przybywał posłaniec z Trydentu”. Poprzez to wspomnienie biskup Ablewicz

8 Por. J. Ablewicz, K. Pękała, *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, s. 336–339.

przypomniał, że sobór nie jest zadaniem tylko biskupów, ale także i kleryków, którzy jego dzieło mogą wspierać swoimi modlitwami i ofiarami⁹.

W swoich pismach biskup tarnowski podkreślał, że sobór „ma przynieść światu i Kościołowi światło Chrystusa, dać wolność i ukazać prawdę, którą winniśmy się kierować”. Sobór był dla niego „parlamentem Boga”. To sam Chrystus zwołał biskupów i pragnie ich oświecić światłem Ducha Świętego, podobnie jak Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Światłem, które oświeca ojców soboru jest Ewangelia, której księga każdego dnia obrad uroczyście była wnoszona do auli soborowej¹⁰.

Analizując cel i zadania soboru w pismach biskupa Ablewicza, widzimy, że wydarzenie to odczytywał w przestrzeni wiary. To Chrystus zgromadził wszystkich biskupów, którzy pod natchnieniem Ducha Świętego mieli przybliżyć światu Boże prawdy, między innymi na temat liturgii, piękna Kościoła i jedności chrześcijan.

Relacje z wydarzeń soborowych

Biskup Ablewicz nie wziął udziału w rozpoczęciu soboru. W tym dniu, głosząc w tarnowskiej katedrze kazanie, informował wiernych, że sobór zgromadził ponad dwa i pół tysiąca biskupów z całego świata z papieżem na czele. Są to nie tylko hierarchowie europejscy, ale pasterze całego świata, różnych języków i kolorów skóry¹¹.

W swoich pismach przypominał wielokrotnie, że każda sesja soborowa rozpoczynała się intronizacją Ewangelii. Księgę Pisma Świętego z XVI wieku uroczyście wnosił jeden z ojców soboru. W jego opinii obrzęd ten pokazuje, że człowiek XX wieku potrzebuje miłości, pokory, czystości i ubóstwa, a drogę tę wyznacza właśnie Ewangelia¹².

Niewątpliwie z dyskusji soborowych, w których uczestniczył, biskup Ablewicz wiele się nauczył. Spotkania biskupów miały doprowadzić do powstania dokumentów Kościoła, dlatego dbano o treść i formę podejmowanych

9 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, s. 381–382.

10 Por. J. Ablewicz, K. Pękala, *Orędzie Księża Biskupów z Tarnowa wyjeżdżających na II Sobór Watykański*, s. 333–334.

11 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie czuwania soborowego*, s. 328.

12 Por. J. Ablewicz, K. Pękala, *Orędzie Księża Biskupów z Tarnowa wyjeżdżających na II Sobór Watykański*, s. 334–335; J. Ablewicz, K. Pękala, *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, s. 339.

uchwał. Na soborze, zgodnie z pragnieniem papieża Jana XXIII, panowała wolność wypowiedzi. Przemawiać mógł każdy biskup na temat dla niego ważny i istotny. Dodatkowo polscy biskupi poprzez rozgłoszenie Radia Watykańskiego informowali Polaków o wydarzeniach soborowych i analizowali nauczanie zapisane w uchwalonych dokumentach¹³. Codziennie o godzinie 12.00 z okna swojego mieszkania Ojciec Święty odmawiał wspólnie z wiernymi zebranymi na Placu Świętego Piotra modlitwę Anioł Pański. Według papieża była to „najśodsza modlitwa Kościoła”, przez którą dzieło soboru mógł oddać w ręce Maryi¹⁴.

W swoich tekstach biskup Ablewicz wspominał także moment, kiedy podczas trzeciej sesji soborowej papież Paweł VI ogłosił Maryję Matką Kościoła. Pomimo że tarnowski pasterz nie był świadkiem tego wydarzenia, to jednak dobitnie podkreślał, że akt ten dokonał się między innymi na prośbę polskich biskupów. Radość z tego faktu wyraziła znaczna większość ojców soboru, którzy po uroczystym wypowiedzeniu formuły ogłaszającej Maryję Matką Kościoła przez papieża, powstali i przez kilka minut dziękowali Ojcu Świętemu oklaskami¹⁵.

Szczególnym, a zarazem smutnym momentem czwartej sesji soborowej dla biskupa Ablewicza była informacja o śmierci tarnowskiego sufragana, Michała Blecharczyka, którą 11 listopada podał arcybiskup Pericle Felici. Po jej ogłoszeniu ponad dwa tysiące ojców soboru modliło się za zmarłego biskupa, odmawiając psalm *De profundis*. Modlitwie tej przewodniczył kardynał Eugène Tisserant¹⁶. Kilka dni później, 15 listopada 1965 roku biskup Ablewicz wysłał

13 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, s. 370.

14 Por. J. Ablewicz, K. Pękala, *List biskupów tarnowskich z 11 Soboru Watykańskiego*, s. 340.

15 Por. J. Ablewicz, *List pasterski o Najświętszej Maryi Pannie – Matce Kościoła*, s. 53.

16 Por. J. Ablewicz, *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, s. 71–72. Biskup Blecharczyk bardzo chciał wziąć udział w czwartej sesji soborowej, jednak stan zdrowia nie pozwolił mu udać się do Rzymu. Zachowało się przygotowane przez niego jeszcze w Tarnowie przemówienie, które w Rzymie poprzez Radio Watykańskie miał skierować do polskich Mattek. M. Blecharczyk, *Matki nadzieją odnowy soborowej*, „Curranda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 265–267. Biskup Blecharczyk zmarł 10 listopada w Tarnowie. W gronie polskich biskupów 11 listopada modlono się w Rzymie za zmarłego sufragana tarnowskiego oraz wysłano z Rzymu telegram do Kapituły tarnowskiej. 18 listopada podczas spotkania polskich biskupów w Rzymie bp Michał Klepacz z Łodzi odprawił mszę świętą za zmarłego biskupa, a następnie poświęcił mu braterskie wspomnienie. Por. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019, s. 610–628.

z Rzymu list do diecezji informujący, że 8 grudnia zostanie uroczystie zakończony sobór watykański II. Prosił, aby zgodnie z pragnieniem Ojca Świętego, również i diecezja tarnowska włączyła się w uroczyste triduum modlitewne przed jego zakończeniem. Chciał, aby diecezjanie wspólnie z kapłanami odprawili nowennę ku czci Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, a 8 grudnia zjednoczyli się w duchowej modlitwie z papieżem i biskupami obecnymi w Rzymie¹⁷.

Również i w dniu zakończenia soboru, w niedzielę 8 grudnia 1965 roku, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, biskup Ablewicz wysłał list pasterski z Rzymu do Tarnowa. Opisał w nim uroczystość zakończenia soboru. Wspomnił, że na Placu Świętego Piotra zgromadziła się rzesza wiernych. Sekretarz Generalny soboru odczytał dekret zamykający jego obrady. Na zakończenie uroczystości Paweł VI udzielił błogosławieństwa zebranym wiernym, a także biskupom całego świata. Ponadto, biskup Ablewicz poinformował, że sobór uchwalił szesnaście dokumentów: cztery konstytucje, dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Dokumenty te w szczególnie sposób wskazują drogę człowiekowi XX wieku, zwłaszcza dzieciom i młodzieży, którzy są przyszłością świata. Po zakończonej Eucharystii kardynałowie odczytywali orędzia soboru, skierowane do różnych grup społecznych: rządzących, artystów, naukowców, robotników, biednych i cierpiących. Biskup Ablewicz wspomnił też, że Paweł VI ogłosił nadzwyczajny jubileusz we wszystkich diecezjach świata, który rozpocznie się 1 stycznia, a zakończy 29 maja 1966 roku. Celem jubileuszu jest odkrycie w osobie biskupa Kościoła lokalnego pasterza i ojca diecezji. Poprzez swój list biskup Ablewicz zaprosił diecezjan do nawiedzenia katedry w Tarnowie, która jest „matką wszystkich kościołów w diecezji”. W ostatniej części listu wspomnił, że uroczystość zakończenia soboru miała szczególnie wymiar maryjny. Rozpoczęła się ona od odśpiewania hymnu *Ave maris stella*, a na jej zakończenie papież poświęcił kamień węgielny pod budowę świątyni zadedykowanej Maryi Matce Kościoła, jako wotum wdzięczności za dzieło soboru. W godzinach popołudniowych papież uczestniczył w uroczystym „Hołdzie kwiatów” na Placu Hiszpańskim¹⁸.

W kazaniu wygłoszonym po przyjeździe z Rzymu tarnowski ordynariusz wspomnił, że w czasie ostatniej sesji publicznej arcybiskup Felici użył

17 Por. J. Ablewicz, *Odezwa Biskupa Tarnowskiego na zakończenie II Soboru Watykańskiego*, s. 265–267.

18 Por. J. Ablewicz, *List pasterski na IV niedzielę Adwentu*, s. 245–246.

wyrażenia „*Concilium Vaticanum Secundum magna caritatis Epiphania*”. Przyznał mu rację, gdyż on sam biorąc udział w soborze doświadczył Bożej miłości. Tę miłość szczególnie w okresie soboru objawiał światu papież Paweł VI, kiedy wygłaszał swoje przemówienia i odbywał pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych i Ziemi Świętej. Wydarzeniem szczególnie zapamiętanym przez biskupa było uczestniczenie w święceniach kapłańskich, których papieża udzielił w uroczystość Epifanii 62 kapłanom z 32 państw. Podczas uroczystości święceń papież mówił do młodych kapłanów: „Staliście się kapłanami, staliście się misjonarzami”¹⁹.

Choć biskup Ablewicz nie mógł osobiście wziąć udziału we wszystkich wydarzeniach soboru, to wspominał momenty, które zrobiły na nim wielkie wrażenie. Należy tutaj wspomnieć oficjalne momenty rozpoczęcia i zakończenia soboru, dyskusje nad dokumentami soboru, wydarzenia dedykowane Maryi, jak i te momenty osobiste, kiedy na przykład dowiedział się o śmierci biskupa Bleharczyka.

Spotkanie z chrześcijaństwem całego świata

Udział w soborze watykańskim II był dla biskupa Ablewicza niewątpliwie okazją do poznania Kościoła katolickiego w jego powszechności, a także do poznania przedstawicieli innych wspólnot chrześcijańskich niekatolickich.

W pierwszej kolejności sobór dał możliwość zgromadzenia się episkopatu z całego świata. Biskupi mogli się wzajemnie poznać, nawiązać relacje, pracować w różnych zespołach i komisjach soborowych. Ordynariusz tarnowski wspominał, że w auli soborowej zasiadał pomiędzy włoskim biskupem Giovannim Piasentim a maronickim arcybiskupem Kairu, Pierrem Dib. Dzięki rozmowom z nimi Kościół we Włoszech i w Egipcie stał się mu bliższy. Z kontynentu afrykańskiego poznał kardynała Laureana Rugambwę oraz innych biskupów z Tanzanii, których cenił za dobrą znajomość języka łacińskiego. Jak wspominał: „biskupi ci wołają o kapłanów; gdyby mieli więcej księży to naprawdę postęp katolicyzmu w Afryce byłby nadzwyczajny”. Wielkie wrażenie zrobiła na nim liturgia sprawowana przez biskupów w różnych obrządkach. Zrozumiał wówczas, że dzieci tego samego Boga zwracają się do niego na wiele sposobów. Do Bazyliki Świętego Piotra jeździł autobusem razem z biskupami z Wietnamu i Korei, którzy z radością opowiadali o swoich

19 Por. J. Ablewicz, *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, s. 70–71.

lokalnych wspólnotach. Widząc, jak różnorodny jest Kościół powszechny, biskup Ablewicz wspominał: „do Kościoła wchodzi z coraz większą siłą Azja, Indie, Afryka. W ten sposób Kościół obejmuje cały świat i nie wiadomo kto za sto lat będzie odgrywał w Kościele zasadniczą rolę”²⁰.

W relacji z pierwszej sesji soborowej, biskup Ablewicz wspominał, że w auli soborowej zasiadało czterdziestu obserwatorów różnych Kościołów i wyznań chrześcijańskich niekatolickich. Z imienia i nazwiska zapamiętał szczególnie Oskara Cullmana, często powtarzającego w prasie słowa: „na soborze panuje zaufanie i przyjaźń pomiędzy katolikami i niekatolikami, które w przyszłości doprowadzi do jedności”. Z kolei inny obserwator, Roger Schutz, opat gminy protestanckiej z Taizé we Francji, powiedział: „opuszczam Rzym, z innym, lepszym obrazem Kościoła katolickiego”. Wspomniął także młodego kapłana z Australii, w opinii którego sobór zbliżył anglikanów do katolików. Podobne głosy dało się słyszeć po spotkaniu Jana XXIII z obserwatorami niekatolickimi. Wówczas kardynał Bea mówił: „to prawdziwy cud, że sobór potrafi burzyć mur oddzielający dzieci tej samej chrześcijańskiej rodziny”. Biskup Ablewicz podkreślił, iż pierwsza sesja soboru pokazała, że przez wieki narosło pomiędzy wyznaniem chrześcijańskim wiele nieporozumień, a sobór ma okazję je oczyścić. To oczyszczenie dokonało się w jakiś sposób także poprzez otwarcie zbiorów Archiwum Watykańskiego²¹.

Podobne doświadczenia towarzyszyły biskupowi Ablewiczowi podczas czwartej sesji soborowej. Wieczorem 7 grudnia 1965 roku, podczas przyjęcia na Kapitolu rzymskim, które zorganizował burmistrz Rzymu dla ojców soboru, spotkał się z pewnym biskupem z Bliskiego Wschodu i obserwatorem soborowym ze Szwajcarii. Rozmowa z nimi ukazała mu, jak bardzo współczesny Kościół i świat potrzebuje jasnej drogi, którą warto kroczyć ku przyszłości. Podsumował, że „kończący się sobór w pewien sposób przybliżył ludzi do siebie i częściowo zjednał podzieloną i skłóconą ludzkość”²².

Obecność w Rzymie sprawiła, że biskup Ablewicz mógł spotkać biskupów całego świata, poznać radości i trudy ich wspólnot diecezjalnych. Ważnym aspektem było spotkanie przedstawicieli wspólnot niekatolickich, którzy obserwowali sobór, dostrzegając w nim moment historycznego zwrotu we wzajemnych relacjach.

20 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, s. 128–130.

21 Por. J. Ablewicz, K. Pękała, *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, s. 338–339; J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, s. 130–131.

22 Por. J. Ablewicz, *List pasterski na IV niedzielę Adwentu*, s. 245–246.

Poznanwanie Rzymu

W swoich tekstach biskup Ablewicz wspominał swoje odkrywanie Rzymu, zarówno od strony piękna duchowego, jak i materialnego. Zwrócił uwagę, że w języku łacińskim i włoskim miasto Rzym tłumaczy się jako „Roma”. Czytając to słowo na sposób hebrajski, czyli od końca do początku, odkrywamy słowo: „amor”, które oznacza „miłość”. Jak wspomniał, „miłość do Rzymu przyniósł święty Piotr”, który w tym mieście uczył ludzi miłości Jezusa Chrystusa.

Znaki tej miłości zapisane są szczególnie w świątyniach znajdujących się w Rzymie, który nazwał „miastem świętych”. Biskup Ablewicz zarówno podczas pierwszej, jak i czwartej sesji mieszkał na Awentynie w Kolegium Polskim. Często w wolnych chwilach zwiedzał rzymskie świątynie i poznawał historie w nich zapisane. Wspominał między innymi: Bazylikę Santa Maria in Cosmedin, Bazylikę Świętego Jana na Lateranie, świątynię San Lorenzo in Panisperna, kościół Świętego Ignacego oraz Księży Zmartwychwstańców na Via San Sabastianello. Nawiedzając kościoły rzymskie, modlił się także przy grobach świętych: Alojzego Gonzagi, Roberta Bellarmina, Jana Berchmansa czy Stanisława Kostki²³.

Szczególne wrażenie zrobiła na nim Bazylika świętego Piotra. Codziennie wchodząc do niej, zatrzymywał się przy posągu świętego Piotra oraz przy Piecie Michała Anioła. Tam modlił się przez wstawiennictwo Apostoła i Maryi w intencjach Kościoła i swojej diecezji. Uczestnicząc po raz pierwszy w Odpuszcie Limanowskim, biskup Ablewicz wyznał, że Limanowska Pieta przypomina mu rzymską Pietę Michała Anioła. Klęcząc przed figurą Matki Bożej Bolesnej w Limanowej w 1963 roku, zawierzał Jej trwające dzieło soboru²⁴.

Możliwość udziału w soborze była dla ordynariusza tarnowskiego także okazją do zwiedzania stolicy chrześcijaństwa. Potrafił dostrzec nie tylko materialne bogactwa rzymskich bazylik, ale szczególnie ich duchowe piękno, zapisane w życiu świętych, którzy są patronami rzymskich świątyń.

23 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, s. 132–133; J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, s. 369–370.

24 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone na odpuszcie w Limanowej*, s. 202.

Wspomnienia o papieżach soboru

W pismach biskupa Ablewicza spotykamy także wspomnienia o Janie xxiii, a następnie o Pawle vi. Pierwszego papieża, który mianował go biskupem, nazywał „swoim ojcem”, „orędownikiem wolności” i „sługą prawdy”²⁵. Tarnowski ordynariusz pisał o dwóch spotkaniach polskich biskupów z Janem xxiii. Pierwsze miało miejsce 13 listopada 1962 roku w kościele Świętego Andrzeja na Kwirynale, gdzie znajduje się grób Świętego Stanisława Kostki²⁶. Drugie odbyło się w niedzielę, kilkanaście dni później, 25 listopada, w dniu urodzin papieża. Jak wspomniał, „była to nie tylko urzędowa audyencja, ile raczej rozmowa ojca pełnego ewangelicznej miłości z ukochanymi dziećmi”. Podczas audyencji otrzymał od papieża kielich mszalny oraz błogosławieństwo dla całej tarnowskiej diecezji²⁷. Bezpośrednio po spotkaniu, trwającym niespełna godzinę, napisał telegram do kleryków i przełożonych Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, nazywając wizytę u papieża „głębokim przeżyciem religijnym”²⁸.

Biskup Ablewicz również dwukrotnie spotkał się z papieżem Pawłem vi. Pierwsze spotkanie odbył razem z polskimi biskupami 13 listopada 1965 roku, w liturgiczne wspomnienie Świętego Stanisława Kostki²⁹. Kolejną, tym razem prywatną audyencję z papieżem odbył już po zakończeniu obrad soboru, 7 stycznia 1966 roku o godzinie 11.30. Podczas audyencji papież wspomniał miasto Tarnów i biskupa Franciszka Lisowskiego, którego miał okazję wcześniej poznać. Wyraził wdzięczność i uznanie wobec polskiego duchowieństwa oraz wezwał do budowania jedności w diecezji. Udzielił również błogosławieństwa wszystkim diecezjanom i poprosił o modlitwę w jego intencjach³⁰.

Młody biskup z Polski bardzo mocno przeżywał swoje spotkania z biskupem Rzymu pierwszej sesji soborowej, którym był Jan xxiii, jak i ostatniej sesji, papieżem Pawłem vi. Umacniał w ten sposób jedność Kościoła tarnowskiego

25 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, s. 133.

26 Por. J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, s. 373.

27 Por. J. Ablewicz, K. Pękała, *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, s. 339; J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, s. 372.

28 Por. J. Rzepa, P. Bednarczyk, *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, s. 385.

29 Por. J. Ablewicz, *Odezwa Biskupa Tarnowskiego na zakończenie II Soboru Watykańskiego*, s. 244.

30 Por. J. Ablewicz, *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, s. 71–72.

z Kościołem powszechnym, która szczególnie dokonuje się w jedności biskupa z następcą św. Piotra.

Soborowe dokumenty

Z wcześniejszej analizy wiemy, że tarnowski biskup podpisał jedenaście dokumentów soboru: dwie konstytucje, trzy deklaracje i sześć dekretów³¹. W jego tekstach można spotkać interpretację dwóch dokumentów. W kazaniu wygłoszonym w katedrze tarnowskiej z okazji zakończenia Roku Pańskiego 1964 przybliżył wiernym treść Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*. W pierwszej kolejności podkreślił, że wszyscy należymy do Ludu Bożego, który podobnie jak Izrael jest w nieustannej pielgrzymce. Lud ten odkupiony jest Męką Zbawiciela, a jej duchowe owoce otrzymujemy w sakramentach. To Jezus Chrystus jest głową nowego Ludu Bożego. W dalszej części ukazał Kościół jako tajemnicę. Nie jest on instytucją ziemską i doczesną. Kościół to Chrystus, który żyje w wierzących. Dlatego zauważył, że konstytucja ta naucza o podwójnym kapłaństwie: urzędowym i powszechnym. Pierwsze kapłaństwo pełnią kapłani na mocy święceń kapłańskich, natomiast drugie realizują wierni świeccy, dając świadectwo chrześcijańskiego życia. W trzeciej części swojego kazania wyjaśnił znaczenie Kościoła wędrującego. Wskazał, że wyrażenie to ukazuje eschatologiczny cel życia człowieka, który, będąc członkiem Kościoła, żyje na ziemi, ale jego wzrok powinien być ukierunkowany na niebo. To Chrystus jest naszym przewodnikiem, który w swoim Słowie ukazuje nam drogę do nieba. Maryja, o której konstytucja naucza w ósmym rozdziale, tak jak towarzyszyła Jezusowi, tak jest również z nami, członkami Kościoła³².

Drugim dokumentem soborowym jest Dekret o apostołstwie laikatu *Apostolicam actuositatem*, którego treść biskup Ablewicz rozważał podczas audycji w Radiu Watykańskim 1 grudnia 1965 roku. W swoim przemówieniu rozwinął znaczenie kapłaństwa powszechnego wiernych, o którym częściowo wspominał w analizowanym wcześniej kazaniu. Podkreślił, że jest to powołanie do apostołstwa, które wierni „realizują w życiu rodzinnym, zawodowym, kulturalnym i społecznym”. Kapłaństwo to szczególnie realizują rodzice poprzez wychowanie swoich dzieci. Sobór nauczał, że rodzina jest „domowym Kościołem”, gdzie rodzice wypełniają powszechne kapłaństwo. Rozpoczyna się

31 Por. P. Pietrucha, *Udział bp. Jerzego Ablewicza w Soborze Watykańskim II*, s. 15–16.

32 Por. J. Ablewicz, *Kazanie na zakończenie roku 1964*, s. 59–63.

ono już w momencie chrztu świętego i jest wezwaniem do apostołstwa. Biskup Ablewicz zwrócił uwagę, że nauka soboru nie jest czymś nowym i rewolucyjnym, ale zakorzenionym w pierwotnym Kościele, gdzie mężczyźni i kobiety pomagali apostołom w głoszeniu Ewangelii. W dzisiejszym świecie apostołat świeckich przejawia się w chrześcijańskim wychowywaniu dzieci, w działalności charytatywnej czy w posługiwaniu w różnych grupach parafialnych. W ten właśnie sposób świeccy stają się pomocnikami kapłanów i biskupów w realizacji zadań ewangelizacyjnych³³.

Warto zauważyć, że w swoich pismach biskup Ablewicz przekazywał nie tylko treść teologiczną dokumentów soborowych, ale wskazywał także na ich aktualizację w codzienności. Szczególnie podkreślał wartość rodziny, która jest „domowym Kościołem”. Uświadamiał rodziców, jak ważną rolę otrzymali w sakramencie małżeństwa oraz w chwili chrztu ich dzieci. Przypominał, że uczestniczą oni w powszechnym kapłaństwie Chrystusa i są „przedłużeniem jego kapłańskich rąk” w rodzinie.

Podsumowanie

Powyższe treści są opracowaniem kazań i przemówień biskupa Jerzego Ablewicza na temat soboru. Analiza jego kazań i wystąpień pozwoliła nam dostrzec, jak tarnowski hierarcha zapamiętał wydarzenia, których był bezpośrednim świadkiem. W latach, kiedy dostęp do informacji medialnych był ograniczony, a wyjazdy zagraniczne należały do rzadkości, to właśnie on jako pasterz diecezji starał się przekazywać swoim wiernym informacje soborowe. Przybliżał im cel i zadania tego historycznego wydarzenia, dzielił się swoim doświadczeniem Kościoła powszechnego, opisywał spotkania z papieżem Janem XXIII i jego następcą Pawłem VI oraz przybliżał treści dokumentów soboru.

Sobór Watykański II był dla niego „parlamentem Boga”, gdzie biskupi pod natchnieniem Ducha Świętego przekazywali światu Boże prawdy. Dyskusje soborowe, poprzedzane intronizacją Ewangeliarza, miały za cel wskazać drogę, którą powinien kroczyć Kościół. Obrady te miały miejsce w obecności biskupów całego świata, ale także i obserwatorów innych wyznań, co dla biskupa Ablewicza miało wymowny wymiar ekumeniczny. Cenił sobie on

33 Tekst przemówienia w Radiu Watykańskim znajduje się w aneksie dołączonym do artykułu.

każdą rozmowę z biskupami i teologami, a także piękno liturgii sprawowanej w różnych obrządkach. Udział w soborze pozwolił mu odkryć materialne i duchowe piękno Wiecznego Miasta, a każde spotkanie z biskupem Rzymu było dla niego umocnieniem jedności Kościoła powszechnego i Kościoła tarnowskiego, którego był pasterzem.

W swoich pismach z lat 1962–1965 biskup Ablewicz analizował szczególnie dwa dokumenty: Konstytucję *Lumen gentium* oraz Dekret *Apostolicam actuositatem*. W ich analizie przytaczał nie tylko teologiczne treści, ale ich praktyczne zastosowanie w codziennym życiu. Przypominał, że Kościół jest wspólnotą ochrzczonych, która złożona jest z wiernych realizujących swoje życiowe powołanie. Tarnowski pasterz mocny akcent w swoim soborowym nauczaniu stawiał na rodzinę, ukazując ją jako „domowy Kościół”.

Niewątpliwie okres soboru wpłynął na późniejsze decyzje biskupa Ablewicza. Rozmawiając w Rzymie z biskupami całego świata, wielokrotnie słyszał prośbę o wysłanie na tereny misyjne kapłanów. W latach posoborowych diecezja tarnowska utworzyła wiele dzieł misyjnych, szczególnie na terenach Ameryki Południowej i Afryki. Dzieło misyjne rozpoczęte przez biskupa Ablewicza jest kontynuowane przez diecezję tarnowską do dnia dzisiejszego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Sobór Watykański II miał mocny wpływ na młodego hierarchę z Tarnowa. Znaczenie tego niezwykłego wydarzenia kościelnego podsumował on następującymi słowami:

Podróż za granicę ma wielkie znaczenie. Niewątpliwie kształci ona i rozszerza horyzonty. Między innymi przynosi ona jeden dobry skutek. Oto z zagranicy wraca się do kraju z jeszcze większym ukochaniem ojczyzny, własnego narodu i polskiej pobożności. Podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej w okresie soboru miałem szczęście chodzić po tych drogach, którymi chodził Chrystus. To wielkie i niezwykle przeżycie. Teraz po powrocie do kraju chciałbym dalej chodzić Chrystusowymi drogami³⁴.

* * *

34 J. Ablewicz, *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, s. 72.

Aneks

Przemówienie Biskupa Jerzego Ablewicza dla Polskiej sekcji Radia Watykańskiego z dnia 1 grudnia 1965 roku na temat Dekretu o apostołstwie laikatu *Apostolicam actuositatem*³⁵

Drodzy Radiosłuchacze!

W czasie sesji publicznej w dniu 18 listopada ojcowie soboru przyjęli dekret o apostołstwie świeckich. Po uroczystym ogłoszeniu tego dekretu Ojciec Święty wręczył jego tekst przedstawicielom katolickiego laikatu, trzem audytorom i trzem audytorkom reprezentującym wszystkie części świata. Ten symboliczny gest papieża posiada głęboką wymowę. Znalazła w nim wyraz zasadnicza prawda, podana na początku dekretu, że powołanie do chrześcijaństwa jest z natury swojej powołaniem również do apostołstwa. Głębokie uzasadnienie tej prawdy znajdujemy w Konstytucji o Kościele, na której opiera się dekret o apostołstwie świeckich, stanowiąc jej rozwinięcie.

Oto Konstytucja o Kościele przypomina nam, że obok kapłaństwa urzędu jest powszechne kapłaństwo wiernych. Gdy kapłan sprowadza na ołtarz Ciało i Krew Chrystusa pełni on kapłaństwo urzędu. Gdy katolicy świeccy zebrani w Kościele wspólnie z kapłanem ofiarują Bogu Ciało i Krew swego Zbawiciela, pełnią oni kapłaństwo wiernych. To powszechne kapłaństwo wiernych, które Święty Piotr nazwał „królewskim kapłaństwem” (1 P 2, 9) sprawują świeccy katolicy nade wszystko wtedy, gdy zjednoczeni z Chrystusem dają Mu świadectwo swojej osobistej świętości i starają się wprowadzić Jego święte prawo w życie rodzinne, zawodowe, kulturalne i społeczne.

To kapłaństwo w szczególny sposób sprawują rodzice, ojcowie i matki, gdy wychowują swoje dzieci w duchu Bożym. Stąd Konstytucja o Kościele nazywa rodzinę Kościołem, domowym Kościołem; gdzie bowiem kapłaństwo, tam Kościół. Kapłaństwo urzędu i powszechne kapłaństwo wiernych różnią się co do istoty, ale łączą się ściśle ze sobą. Pierwsze bowiem i drugie uczestniczą w jednym kapłaństwie, którym jest kapłaństwo Chrystusa. Nie tylko kapłan,

³⁵ To przemówienie w formie dźwiękowej znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warszawskiej (Zespół Archiwum Sekretariatu Prymasa Polski), gdzie opisane jest sygnaturą AAW: SPP/II.22.377. W tym miejscu autor artykułu składa podziękowanie JE Księdzu Arcybiskupowi Adrianowi Galbasowi, Metropolicie Warszawskiemu za udostępnienie materiału, oraz prof. dr. hab. Pawłowi Skibińskiemu za otrzymane wskazówki do badań.

który rozgrzesza w konfesjonale uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. W kapłaństwie Chrystusowym uczestniczy również katolik świecki, który sam unika grzechu i innych od niego odwodzi.

Przed laty Pius XII przedstawił, jak wysokie miejsce w Ciele Mistycznym Chrystusa zajmują rodzice. Teraz, dzisiaj, II Sobór Watykański, rozwijając myśl Piusa XII, przedstawia, jak bardzo w kapłaństwie Chrystusowym uczestniczą ojcowie i matki. To uczestnictwo zaczyna się w chwili chrztu świętego. W chwili chrztu świętego Chrystus wchodzi w duszę człowieka, aby w nim dalej prowadzić swoją działalność kapłańską. To znaczy, w człowieku, przez człowieka i z człowiekiem, Bogu oddawać cześć i innych ludzi pobudzać do wielbienia Ojca Niebieskiego na wszelkich odcinkach ziemskiego życia. Chrystus, powołując człowieka przez chrzest do chrześcijaństwa, powołuje go zarazem do powszechnego kapłaństwa wiernych, którego nie ma bez apostołstwa. Stąd uchwalony dekret w jednym ze swoich pierwszych zdań stwierdza, że powołanie do chrześcijaństwa z natury swojej jest powołaniem do apostołstwa. W Kościele kapłanów od świeckich wyodrębnia urząd, ale łączy *unitas misionis*, jedność posłannictwa, którym jest przepowiadanie Ewangelii. Ta jedność rodzi się przez chrzcielnicę z wodami chrztu świętego.

18 listopada Namiestnik Chrystusa złożył dekret soborowy w ręce katolików świeckich, bo one mają być przedłużeniem kapłańskich rąk Chrystusowych. Po raz pierwszy w dziejach Kościoła sobór powszechny poświęcił zagadnieniu apostołstwa świeckich, wyodrębnionych spośród innych, specjalny, osobny dekret, który wyrasta z Konstytucji o Kościele, a znajdzie, da Bóg, w najbliższych dniach dopełnienie w dokumencie o obecności Kościoła w świecie dzisiejszym. Nie znaczy to jednak, że apostołstwo świeckich jest w Kościele rzeczą nową. Jest ono tak dawne, jak dawny jest Kościół, dlatego, zarówno konstytucja, jak i dekret, na wielu swoich miejscach zachęcają katolików współczesnych, aby w gorliwości apostołskiej naśladowali mężów i niewiasty z pierwszych wieków chrześcijaństwa, którzy ofiarnie wspierali Apostołów, zwłaszcza Świętego Pawła w głoszeniu Ewangelii, wielce się trudząc w Panu.

Obecne jednak warunki, w jakich znalazła się ludzkość, na skutek przyrostu ludnościowego, postępu nauki i techniki, braku kapłanów i tylu, tylu innych przyczyn, w wyjątkowy sposób domagają się apostołstwa świeckich. Jak podkreśla dekret, wielu ludzi dzisiejszych może posłyszeć Ewangelię i dojść do poznania Chrystusa tylko przez swoich świeckich braci, gdyż kapłani do nich nie docierają. „Biada mi, gdybym Ewangelii nie opowiadał”. Ten obowiązek, który tak żywo odczuwał Apostoł Narodów, jest obowiązkiem wszystkich katolików,

szczególnie w dzisiejszych czasach. Wszczępieni bowiem w Chrystusa przez chrzest, zostali wszczępieni w Chrystusowe kapłaństwo. Dlatego mają dalej prowadzić Jego kapłańskie dzieło, zwłaszcza przez nauczanie katechizmu i wychowanie w duchu Ewangelii młodzieży, nawiązując z nią przyjazny kontakt, mimo różnicy wieku, oraz przez działalność charytatywną, którą skuteczność apostołską podkreśla ekret. Tym celom ma służyć apostołstwo zrzeszone w rozmaitych organizacjach, zwłaszcza w Akcji Katolickiej.

Apostołstwo nie jest dziełem łatwym. Dlatego omawiany dekret soborowy domaga się przygotowywania do apostołstwa, zwłaszcza młodych katolików. To przygotowanie powinno być wszechstronne, obejmujące całego człowieka, nie tylko teoretyczne, lecz również praktyczne. Do apostołstwa szczególnie dobrze przygotowuje rodzina. Rodzina to *tirocinum apostolatus*, szkoła apostołstwa, według określenia kończącego się soboru.

W Rzymie ukazała się niedawno książka, zatytułowana *Sulla via del concilio (Na drodze soboru)*. Książka ku uczczeniu Matki Urszuli Ledóchowskiej, założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Szarych w stuletnią rocznicę jej urodzin. Ta książka w interesujący sposób przedstawia, jak ta wielka Polka podążała drogą II Soboru Watykańskiego na długie lata, na dziesiątki lat przed jego rozpoczęciem. Dlaczego? Między innymi dlatego, że niezwykle umiejętnie i skutecznie młode dziewczęta przygotowywała do apostołstwa. Mówiła do nich: „Nie wzywam Was wszystkie do zakonu. Bo powołanie zakonne jest zamysłem Boga, ale przecież każda z Was może oddać się służbie społecznej w duchu apostołstwa”. Gdy się to rozważy, trudno nie przyznać słuszności powiedzeniu, że jak przez sobór Trydencki wybiła godzina dla seminariów duchownych i nowego wychowania duchowieństwa diecezjalnego, tak przez Sobór Watykański II wybiła godzina katolickiego laikatu. Godzina dla świeckich katolików, których miejsce i zadanie apostołskie w Kościele zostało jasno określone na auli soborowej.

W ciągu ostatnich lat, Jan XXIII i Paweł VI, raz po raz stawiali nam jako wzór prawdziwego ducha soborowego wielką postać, pasterza Mediolanu, Świętego Karola Boromeusza. O Świętym Karolu napisał niemiecki historyk Ludwig Pastor, że „sobór Trydencki stał się jego ciałem i krwią”. 18 listopada Ojciec Święty złożył dekret soborowy w ręce katolików świeckich, bo II Sobór Watykański, prawdziwie ich sobór, ma się przemienić w ich ciało i krew, w ich życie. „Gdzie Bóg, tam porządek i ład”. Dlatego piąty rozdział omawianego dekretu mówi o porządku i ładzie, jakimi powinno się oznaczać apostołstwo świeckich. Porządek i ład domaga się, aby biskupi, proboszczowie i inni kapłani

diecezjalni oraz zakonnicy, uznali w całej pełni prawo i obowiązek świeckich do apostołstwa i wspierali ich ofiarnie w apostołskich poczynaniach. Świeccy natomiast katolicy powinni pamiętać, że ścisła łączność z papieżem, biskupami i kapłanami stanowi element istotny, należy do istoty apostołstwa katolickiego. Dekret soborowy stwierdza, że nic w tym względzie nie może nosić znamienia katolickiego, co nie ma za sobą zgody prawowitej władzy kościelnej. Porządek i ład Boży domagają się, aby apostołstwo duchownych i świeckich katolików odbywało się w ścisłej, wzajemnej jedności. Bo przecież zarówno duchowni, jak i świeccy katolicy, uczestniczą w jednym kapłaństwie Chrystusa.

W czasie ostatniej wojny został zniszczony pewien kościół. W jego ruinach miejscowy proboszcz znalazł krucyfiks. Jezus w tym krucyfiksie nie miał rąk, gdyż mu odpadły wśród zniszczenia wojennego. Ów proboszcz nie dorabiał Chrystusowi rąk. Ocalały krucyfiks umieścił na ścianie, a pod nim napis: „Nie mam innych rąk, prócz Waszych, prócz Waszych”. Istotnie, Chrystus potrzebuje naszych rąk. Potrzebuje rąk nie tylko duchownych, lecz również świeckich, szczególnie w dzisiejszych czasach.

Ogłoszony 18 listopada dekret stawia świeckim katolikom jako wzór apostołstwa Matkę Najświętszą. Ona bowiem w świeckich warunkach bytowania, wśród trudów zwyczajnego bytowania, była ściśle zjednoczona z Bogiem i innych do Boga prowadziła. Niechaj Królowa Apostołów sprawi, by te ręce świeckich katolików, w które Ojciec Święty z wielkim zaufaniem złożył dekret soborowy, były naprawdę rękami apostołskimi i stanowiły wspierające przedłużenie rąk Chrystusa Arcykapłana.

Korzystając z gościnności Radia Watykańskiego, ślę serdeczne pozdrowienia kapłanom, alumnom, siostronom zakonnym, wszystkim wiernym, dzieciom, młodzieży, a zwłaszcza rodzicom mojej tarnowskiej diecezji, i proszę Królową Apostołów, by ich serca obdarzyła ową wielką radością, jaka płynie z godnego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa”.

Bibliografia

- Ablewicz J., *List pasterski na IV niedzielę Adwentu*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 244–247.
- Ablewicz J., *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie czuwania soborowego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 327–332.
- Ablewicz J., *Kazanie wygłoszone po powrocie z pierwszej sesji soborowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 368–374.

- Ablewicz J., *Kazanie wygłoszone na odpuszcie w Limanowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 6–8, s. 201–206.
- Ablewicz J., *List pasterski o Najświętszej Maryi Pannie – Matce Kościoła*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 1–3, s. 51–53.
- Ablewicz J., *Kazanie na zakończenie roku 1964*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 1–3, s. 59–63.
- Ablewicz J., *Odezwa Biskupa Tarnowskiego na zakończenie II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 243–244.
- Ablewicz J., *Kazanie po powrocie z czwartej sesji soborowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 116 (1966) nr 1–3, s. 69–72.
- Ablewicz J., Pękala K., *Orędzie Księża Biskupów z Tarnowa wyjeżdżających na II Sobór Watykański*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 333–336.
- Ablewicz J., Pękala K., *List biskupów tarnowskich z II Soboru Watykańskiego*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 10–11, s. 336–340.
- Białkowski M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962–1965*, Lublin 2019.
- Blecharczyk M., *Matki nadzieję odnowy soborowej*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 265–267.
- Pietrucha P., *Udział bp. Jerzego Ablewicza w Soborze Watykańskim II. Perspektywa historyczna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 44 (2025) nr 1, s. 7–18, <https://doi.org/10.15633/tst.44101>.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Wyjazd Księża Biskupów na Sobór*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 378–379.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Z życia Seminarium Duchownego (I)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 112 (1962) nr 12, s. 385–387.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Z życia Seminarium Duchownego (II)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 113 (1963) nr 3–5, s. 126–134.
- Rzepa J., Bednarczyk P., *Z życia Seminarium Duchownego (III)*, „Currenda: pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 115 (1965) nr 11–12, s. 285–286.

Abstrakt

Sobór Watykański II w pismach biskupa Jerzego Ablewicza z lat 1962–1965

Artykuł jest kontynuacją wcześniejszych rozważań, które prezentowały historyczny kontekst udziału biskupa Ablewicza w Soborze Watykańskim II. Przedstawia analizę pism tarnowskiego ordynariusza, w których wspomina wydarzenia soborowe, których był świadkiem. Omawia cel i zadania soboru oraz wskazuje najważniejsze jego momenty. Ponadto zawiera wspomnienia młodego hierarchy na temat spotkań, które odbył w Rzymie z papieżem Janem XXIII i Pawłem VI oraz biskupami i teologami całego świata. Ukazuje także jego poznawanie Wiecznego Miasta, jak i interpretację nauczania soboru szczególnie Dekretu „*Apostolicam actuositatem*”. Niewątpliwie doświadczenie dwóch sesji soboru nadało kierunek duszpasterskim działaniom biskupa w diecezji po jego zakończeniu.

Słowa kluczowe: Jerzy Ablewicz, Sobór Watykański II, diecezja tarnowska, dokumenty soborowe, *Apostolicam actuositatem*, jedność chrześcijan

Abstract

*The Second Vatican Council in the writings of bishop
Jerzy Ablewicz in the years 1962–1965*

This article is a continuation of earlier reflections which presented the historical context of Bishop Ablewicz's participation in the Second Vatican Council. It presents an analysis of the writings of the Bishop of Tarnów in which he recalls the events of the Council he witnessed. He discusses the purpose and tasks of the Council and highlights its most important moments. In addition, it contains the young hierarch's memories of his meetings in Rome with Popes John XXIII and Paul VI, as well as with bishops and theologians from around the world. It also reveals his experience of the Eternal City and his interpretation of the teachings of the Council, especially the Decree “*Apostolicam actuositatem*”. Undoubtedly, the experience of the two sessions of the Council gave direction to the bishop's pastoral activities in his diocese after its conclusion.

Keywords: Jerzy Ablewicz, Second Vatican Council, Diocese of Tarnów, conciliar documents, *Apostolicam actuositatem*, Christian unity

ks. Michał Rosa

<https://orcid.org/0009-0005-6083-3201>

x.m.rosa@gmail.com

Znaczenie przysłówka σήμερον (Łk 2, 11) w Łukasowym przekazie o Bożym narodzeniu

Relacja Łukasza na temat narodzenia Jezusa Chrystusa składa się z trzech głównych części: opisuje samo narodzenie Zbawiciela, uwzględniając okoliczności miejsca i czasu (Łk 2, 1–7), następnie przedstawia zwiastowanie tego wydarzenia pasterzom (Łk 2, 8–14), a na końcu zawiera opis wyprawy pasterzy do Betlejem i spotkania Nowonarodzonego (Łk 2, 15–20)¹.

Opracowanie koncentruje się na narracji o narodzeniu Jezusa i pokłonie pasterzy. To im anioł ogłasza, że „dziś w mieście Dawida narodził się Zbawiciel” (Łk 2, 8–20). W wizji aniołów i pokłonie pasterzy św. Łukasz ukazuje niezwykle połączenie światła i ciemności, ubóstwa i splendoru, uniżenia i majestatu. Głównymi postaciami ewangelicznego opisu są ubodzy pasterze, Maryja i Józef, którzy zmuszeni są złożyć niemowlę w żłobie, oraz aniołowie i Dziecię. W tej narracji ubóstwo i chwała wzajemnie się uzupełniają. Bez chwały aniołów pasterze nie dostrzegliby, że bezradne Niemowlę jest prawdziwym Bogiem. Z kolei bez ubogiego Dzieciątka ludzie nie zrozumieliby prawdziwej chwały Boga. Wszystko to dokonuje się dzisiaj w kontekście zbawienia².

¹ Zob. P. Łabuda, *Poznając Biblię. Część VIII/1: Trudne karty Biblii*, Tarnów 2013, s. 97.

² Bóstwo objawia się jako огоłocone z wszelkiej cudowności. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 175.

Struktura i gatunek literacki Ewangelii dzieciństwa

Nie dysponujemy wieloma źródłami na temat dzieciństwa Jezusa³. Większość informacji z tego okresu życia Zbawiciela możemy znaleźć w pierwszych dwóch rozdziałach Ewangelii wg św. Mateusza i św. Łukasza. Odnajdujemy także informacje na ten temat w listach św. Pawła⁴. W swoich opowieściach o dzieciństwie Jezusa św. Mateusz i św. Łukasz przedstawili dwie niezwykle uwertury do narracji o zbawczej posłudze Jezusa Chrystusa. Łukaszczyk przekazuje kluczowe prawdy, dotyczące boskiej i ludzkiej natury Jezusa. Cztery rozdziały – dwa u św. Mateusza i dwa u św. Łukasza – mają dla chrześcijan większe znaczenie, niż można by to ocenić tylko na podstawie ich długości. Podobnie sztuka, poezja, modlitwy, hymny oraz doktryny wywodzące się z tych opowieści o dzieciństwie przez wieki wzbogacały życie wierzących⁵.

3 Warto dodać, że w języku angielskim bardzo często używa się określenia „narracja dzieciństwa” (ang. *infancy narrative*), które wydaje się nieco nieprecyzyjne i niewystarczające; w rzeczywistości tylko Mt 2 oraz Łk 2, 1–40 przedstawiają okres dzieciństwa Jezusa, podczas gdy pierwszy rozdział każdej Ewangelii opisuje sytuację przed Jego narodzeniem, a Łk 2, 41–52 dotyczy Jezusa w wieku dwunastu lat. W odniesieniu do „narracji” można zastanawiać się, czy termin ten dotyczy szeregu krótkich scen oznaczonych odniesieniami biblijnymi (Mt 2, 13–23). Opowieści o dzieciństwie, mimo że stanowią łącznie zaledwie cztery z osiemdziesięciu dziewięciu rozdziałów Ewangelii, mają istotne znaczenie. Oferują bogaty materiał do refleksji zarówno dla wierzących, jak i sceptyków. Przyczyniły się do ukształtowania kluczowej doktryny o Jezusie jako Bogu i człowieku. Z jednej strony nie pozostawiają wątpliwości, że Jezus był Synem Bożym od chwili poczęcia, z drugiej strony – dzięki przedstawieniu Jego fizycznego narodzenia (oraz odniesieniu Łukasza do żłobu) – podkreślają autentyczność Jego człowieczeństwa. Ze względu na niektóre wątki (częste zjawiska anielskie, dziewicze poczęcie, cudowna gwiazda prowadząca mędrców ze Wschodu oraz dziecko obdarzone niezwykle mądrością) opowieści te stały się także przedmiotem racjonalistycznej krytyki. Jest ona po części wynikiem powszechnego niedowierzania w zjawiska nadprzyrodzone, które często jest równie nienaukowe, jak łatwowierność, którą zastępuje, po części jednak odzwierciedla również krytyczne spostrzeżenia naukowców dotyczące problemów historycznych w tych opowieściach. Zob. R. E. Brown, *The birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New Haven 1999, s. 25–26.

4 Flp 2, 6–11; Ga 4, 4; 2 Kor 4, 4; Rz 1, 3; 8, 3; 9, 5; Ef 1, 3–14; Kol 1, 15–80; Tt 3, 4. Zob. R. Bartnicki, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13 (1980), s. 203.

5 Zob. S. J. Binz, *The infancy narratives of Jesus*, Collegeville 2020, s. 15.

Potocznie pierwsze dwa rozdziały Ewangelii wg św. Mateusza i św. Łukasza nazywamy ewangelią lub historią dzieciństwa Jezusa⁶. Te opowieści o dzieciństwie Jezusa wskazują zarówno na historię Izraela, jak i na Ewangelię wypełniającą się w Jego śmierci, zmartwychwstaniu oraz apostołskiej misji Kościoła. Narracje te przywracają pamięć o ludziach i wydarzeniach Starego Przymierza, równocześnie kierując uwagę ku kluczowym momentom Ewangelii. Stanowią w ten sposób autentyczne przesłanie dobrej nowiny o zbawieniu, objawione całej ludzkości⁷. Odmienna narracja o dzieciństwie Jezusa w Ewangelii wg św. Łukasza w porównaniu do św. Mateusza ma swoje źródło w szczególnym zainteresowaniu Łukasza rolą Maryi w historii zbawienia⁸.

Ewangelia dzieciństwa wg św. Łukasza ma bardzo jasną i dobrze przemyślaną strukturę literacką. W tekście zauważalny jest szczególnie rodzaj dyptyku, który opiera się na paralelizmie pomiędzy scenami zwiastowania oraz narodzin Jana Chrzciciela i Jezusa. Taki sposób ukazania wydarzeń przede wszystkim ma na celu uwydatnienie bliskiego związku między obiema postaciami, ale również podkreśla różnice pomiędzy nimi. Święty Łukasz ukazuje najpierw dzieciństwo Jana Chrzciciela, który ma „kroczyć przed Jezusem” i przygotować Mu drogę. Jednakże widzimy różnicę w tytułach: Jan Chrzciciel jest nazwany prorokiem Najwyższego (Łk 1, 76), a Jezus Synem Najwyższego (Łk 1, 32)⁹.

6 Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, „Collectanea Theologica” 40 (1970), s. 161.

7 Zob. S. J. Binz, *The infancy narratives of Jesus*, s. 15. Pod koniec I wieku po Chrystusie zaczęły pojawiać się utwory tematycznie związane z Nowym Testamentem, które obecnie określamy mianem apokryfów. Ich treść koncentruje się na wydarzeniach opisanych w pismach kanonicznych. Autorzy tych dzieł, dążąc do podkreślenia wiarygodności opisywanych historii, często podpisywali je nie swoimi imionami, lecz imionami ewangelistów, apostołów lub innych postaci wymienionych w Nowym Testamencie. Zob. K. Urbaniak, L. Domaszewicz, *Saidzka wersja Ewangelii dzieciństwa: wstęp, przekład z języka koptyjskiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 22 (1984) nr 2, s. 215.

8 Łukasz z pewnością miał kontakt z Maryją i pragnął włączyć do swojej Ewangelii istotne świadectwa jej życia, takie jak zwiastowanie, nawiedzenie Elżbiety oraz odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Jednakże, aby opisać nawiedzenie Elżbiety, konieczne było przedstawienie tożsamości dziecka, które nosiła w łonie, co wymagało odwołania się do wizji, jaką Zachariasz miał w świątyni. Rozważania na temat narodzin Jana Chrzciciela i Jezusa skłoniły Łukasza do skonstruowania Ewangelii w formie kompozycji, która ukazuje narodziny obu tych postaci. Zob. A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Łukasza*, Pelplin 2006, s. 142; S. J. Binz, *The infancy narratives of Jesus*, s. 37.

9 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 86–88; P. T. Gandenz, *Ewangelia według św. Łukasza*, tłum. A. Gomola, G. Łaciak-Gomola, Poznań 2020, s. 9.

Podjmując temat gatunku literackiego, warto zauważyć, że cała sekcja Łk 1, 5–2, 52 jest spójna tematycznie. Autor nie opisuje wszystkich wydarzeń z dzieciństwa Jana i Jezusa, ale jedynie to, co odsłania naturę posłannictwa Jana oraz wielkość Jezusa. W tekście natchnionym widać również wiele nawiązań do tekstów starotestamentalnych¹⁰. Narodziny Jana Chrzciciela oraz Jezusa są poprzedzone hymnami (Łk 1, 68–79; 2, 29–32). Ostatni z tych hymnów, choć krótki, odgrywa kluczową rolę w zrozumieniu boskiego zamiaru ukrytego w opisie wydarzeń opisywanych przez św. Łukasza. Dodatkowo umieszczone zostało w nim trzecie anielskie zwiastowanie, które dotyczy pasterzy (Łk 2, 8–14), oraz prorocze słowa (Łk 2, 34–35). Narodziny Jana opisane są w dwóch wersetach (Łk 1, 57–58), podczas gdy narodziny Jezusa przedstawione są w stosunkowo długim epizodzie (Łk 2, 1–20)¹¹.

Perykopa Łk 2, 8–20, która jest kontynuacją opisu narodzenia Jezusa, napisana jest w stylu podniosłym i posiada niektóre elementy scen epifanijnych ze Starego Testamentu czy Apokalipsy św. Jana, w których następuje spotkanie pasterzy z istotą boską. Anioł przekazuje pasterzom treści, które są niedostępne rozumowemu poznaniu. Święty Łukasz po raz trzeci używa zapowiedzi narodzenia się ważnej postaci. W przeciwieństwie do poprzednich „zwiastowań” nie zawiera zapowiedzi, ale uroczyste potwierdzenie narodzenia Mesjasza. Wcześniej było to objawione przy zwiastowaniu Zachariaszowi i Maryi¹².

Perykopę tę można podzielić na dwie części:

- (1) objawienie tajemnicy i znak (Łk 2, 8–14);
- (2) znalezienie i potwierdzenie znaku (Łk 2, 15–20).

Akcja opisywanego wydarzenia rozgrywa się w dwóch różnych miejscach: na polu oraz w Betlejem. Obejmuje nie tylko opisy pasterzy, ale także dwie inne grupy postaci: aniołów oraz Świętą Rodzinę, w skład której wchodzi Maryja, Józef i Dzieciątko¹³.

¹⁰ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 88.

¹¹ Zob. R. C. Tannehill, *Luke*, Nashville 1996, s. 63–64 (Abingdon New Testament Commentaries).

¹² Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 167–168.

¹³ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 168. Fitzmyer również dzieli perykopę na dwie części, ale nazywa je odpowiednio: „objawienie dziecka” i „reakcja na to objawienie”. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, New York 1981, s. 392; inne podziały zob. K. Ziaja, *Mateuszowa i Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa – różnice, podobieństwa, przesłanie*, „Scriptura Sacra” 20 (2016), s. 49–51.

Tradycja i redakcja Ewangelii dzieciństwa

W Ewangelii dzieciństwa można wyodrębnić dwie warstwy, które się wzajemnie przenikają: warstwę historii dzieciństwa i warstwę refleksji autora. Za Heinzem Schürmannem można przyjąć, że mamy tu do czynienia z połączeniem haggady z homologią¹⁴. Jan Łach uważa, że taki sposób narracji, w którym wydarzenia historyczne łączą się z fragmentami ksiąg starotestamentalnych, można nazwać maszalem¹⁵. Natomiast Jean Daniélou wyróżnia trzy płaszczyzny: faktu, rozpracowania teologiczno-literackiego i pracy redakcyjnej ewangelisty¹⁶. Święty Łukasz przekazał na piśmie katechezę chrześcijańską w formie opowiadań, która, będąc wyznaniem wiary, potwierdzała przepowiednie starotestamentalne dotyczące zbawczych zamiarów Bożych. Warto dodać, że rozdziały 1–2 należą do materiału zaczerpniętego ze źródeł znanych tylko św. Łukaszkowi. To tzw. *Sondergut*, jak określa go myśl biblijna języka niemieckiego. W rozdziałach tych nie ma żadnego tekstu wspólnego z Ewangelią dzieciństwa opisaną u św. Mateusza, gdyż tworzyli oni w środowiskach odległych zarówno geograficznie, jak i ideologicznie. Mateusz przedstawia narodziny Jezusa z perspektywy św. Józefa, a Łukasz z perspektywy Maryi¹⁷.

Jedną z głównych tez, dotyczących kerygmatu w pismach Łukasza, jest jego uhistorycznienie, widziane w kontekście „historii zbawienia”. Do roku około 1950 badania koncentrowały się na św. Łukaszu jako historyku, przy czym jego relacje, zwłaszcza w Dziejach Apostolskich, były wspierane pozabiblijnymi źródłami. Z czasem zaczęto jednak podważać ich wartość historyczną, co było wynikiem zmiany zainteresowań – na literackie i teologiczne aspekty jego pism. Prolog Ewangelii wg św. Łukasza wprowadza jednak pewne sprzeczności. Łukasz dystansuje się od „naocznych świadków” wydarzeń, co wskazuje na jego podejście określane mianem *ex post facto*. Mimo że deklaruje dokładność, porządek i szczegółowość, współcześni badacze mają trudności w ocenie ich prawdziwej, historycznej wartości. Problemy pojawiają

14 Haggada przyjmuje formę opowieści z życia wybitnych postaci, by wyjaśnić tekst biblijny, natomiast homologia oznacza wyznanie wiary. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 89.

15 Zob. J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978, s. 241.

16 Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, s. 163.

17 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 89.

się również w odniesieniu do różnych kontekstów historycznych, w których ewangelista Łukasz podaje informacje o osobach i wydarzeniach, co sugeruje, że jego wiedza na te tematy była ograniczona. Zatem rzetelna ocena pracy redakcyjnej św. Łukasza, ujęta według współczesnych standardów historiograficznych, przynosi dalsze trudności, ponieważ jego prace łączą elementy literackie z religijną misją¹⁸.

Jezus Chrystus z pewnością jest postacią historyczną, która przychodzi na świat w konkretnym okresie¹⁹. Opowiadania zawarte w pierwszych dwóch rozdziałach nie są fikcją literacką i mają za zadanie ukazać Boże plany. Godny uwagi jest fakt, że św. Łukasz usiłuje powiązać wydarzenia z życia Jezusa z wydarzeniami historii powszechnej. Jego opowiadania pozbawione są cudowności znanej z apokryfów, co więcej, ewangelie dzieciństwa wg św. Mateusza i św. Łukasza nie są ze sobą sprzeczne²⁰. Łukasz przed opisem wydarzeń związanych z narodzinami Mesjasza przedstawia kontekst historyczny. Akcja ma miejsce za panowania Heroda, króla Judei (Mt 2, 1), znanego z licznych projektów budowlanych, w tym rozbudowy świątyni jerozolimskiej. Tam służbę pełnił kapłan Zachariasz z rodu Abiasza, któremu objawił się anioł. On i jego żona Elżbieta, pochodząca z kapłańskiego rodu Aarona, tworzyli wzorowe, bogobojne małżeństwo, borykając się jednak z problemem braku potomstwa²¹.

Fragment zawierający opis związany z pasterzami pochodzi od samego Łukasza. Ukazuje on w tym miejscu po raz trzeci postać anioła (tym razem nienazwanego), który w sposób uroczysty (światło z nieba, zastępy niebieskie) przekazuje radosną wiadomość pasterzom. Autor podkreśla, że nie dokonuje się to we śnie (w przeciwieństwie do Mt 1, 20; 2, 13. 19) i nie jest żadną halucynacją. Święty Łukasz zaznacza także, że Maryja przechowywała te słowa, a zatem nie jest to jego opowiadanie ani również tradycja Kościoła pierwotnego, ale przekaz otrzymany od samej Maryi. W opisywanej perykopie nie ma także elementów cudowności znanych z literatury apokryficznej, które mogłyby podważać autentyczność wydarzenia. Z powyższych rozważań wynika, że nie ma żadnego powodu wątpić w historyczność opowiadania o pasterzach, jako świadkach narodzin Jezusa²².

18 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, s. 14–17.

19 Zob. E. Kokoszka, *Cicha noc, święta noc*, „Ateneum Kapłańskie” 179 (2022), s. 439.

20 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 90.

21 Zob. P. T. Gandenz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 11–12.

22 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 168.

Łukasowy przekaz o Bożym narodzeniu (Łk 2, 8–20)

Początek tego fragmentu zawiera opis przesłania anielskiego (Łk 2, 8–12) i Pieśń Aniołów (Łk 2, 13–14). Pasterze są tutaj ukazani w dosłownym sensie jako ci, którzy opiekują się trzodą i dbają o owce im powierzone²³. Często nie byli oni właścicielami stada, ale się o nie troszczyli, zwłaszcza w nocy, kiedy to dla bezpieczeństwa zapędzali owce do prowizorycznej zagrody i pilnowali przed złodziejami lub drapieżnymi zwierzętami²⁴. Niemal na pewno pasterze zostali wprowadzeni do tej historii przez św. Łukasza ze względu na skojarzenie narodzin Jezusa z Betlejem, miastem Dawida i królem Dawidem²⁵. Pasterze czuwali na zmianę nad trzodą²⁶, a nocna służba pasterzy jest szczególnie

23 W klasycznej literaturze greckiej i łacińskiej słowo „pasterz” było używane w odniesieniu do przywódcy politycznego, a czasami wojskowego; tutaj jednak słowo to ma znaczenie dosłowne. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, s. 395. Mariusz Rosik podaje, że pasterze byli uważani za grzeszników i byli pozbawieni prawa do występowania jako świadkowie w sądzie. Zob. M. Rosik, *Maryja w Łukasowej narracji o narodzeniu Jezusa (Łk 2, 1–7)*, „*Salvatoris Mater*” 4 (2002) nr 3, s. 304.

24 Wypasali owce od początku wiosny (marzec) aż do nastania zimy (koniec listopada) na zachodniej stronie Betlejem, gdzie znajdowały się żyzne stoki wzgórz. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 168–169. V. Gilbert Beers opisuje, że Miszna, tradycja doktryna żydowska spisana przed III wiekiem n.e., wskazuje, że ci pasterze i ich owce nie byli zwyczajnymi przedstawicielami tego zawodu. Byli to pasterze wyznaczeni do opieki nad stadami świątynnymi, przeznaczonymi na ofiary. Stada te spędzały na polach cały rok. Zob. V. G. Beers, *The Victor journey through the Bible*, Colorado Springs 1996, s. 202.

25 Król Dawid, zanim został władcą, był pasterzem (1 Sm 16, 11) – św. Łukasz ukazuje powiązanie z przepowiedniami Starego Testamentu. Zob. dodatkowe odniesienia do tej działalności w 1 Sm 17, 14–15. 20. 28. 34. Szczególnie warto zwrócić uwagę na jego przechwałki o tym, że zabił lwy i niedźwiedzie, broniąc swojej trzody, co uzasadnia jego zdolność do pokonania Filistyna Goliata. W Mi 5, 1 czytamy, że Betlejem będzie miejscem, z którego wyjdzie władca Izraela. Ten starotestamentowy werset jest również cytowany w Mt 2, 6 – w nieco rozszerzonej formie – władca, który stanie się „pasterzem”, jednak św. Łukasz nie odnosi się do tego fragmentu Starego Testamentu, mimo że z pewnością miał go na uwadze. Możliwe, że jego myślenie o Jezusie jako władcy urodzonym w krainie pasterskiej wiązało się również z tym fragmentem. Niektórzy komentatorzy, tacy jak Creed i Brown, sugerują, że Łukasz może odnosić się także do Migdal Eder („Wieża trzody”), wspomnianej w Rdz 35, 21 oraz Mi 4, 8; istnieje nawet przypuszczenie, że zgodnie z tradycją zachowaną w Targumie Jerozolimskim, mógł być znany pogląd, iż „Król Mesjasz objawi się na końcu dni” z Wieży Trzody; jednakże taka interpretacja wydaje się mało prawdopodobna. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, s. 88–89; zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, s. 395–396.

26 Zob. Lb 3, 7. 8. 28; 8, 26.

podkreślona w kontekście przygotowania na jaśniejącą chwałę, o której mowa w następnym wersie²⁷.

Ukazanie anioła pasterzom, wraz z towarzyszącą mu chwałą – światłością, symbolizuje samego Boga. W symbolice biblijnej światło to atrybut Boga²⁸. „Chwała Pańska” rozświetliła ciemność nocy. Greckie słowo δόξα oznacza piękno, blask jako obraz wielkości i transcendencji Boga. Co zaskakujące, według Davida E. Garlanda, chwała ta nie objawia się w świątyni w pobliskiej Jerozolimie ani nie otacza żłóbka z nowo narodzonym dzieckiem. Zamiast tego ukazuje się na otwartym polu pokornym pasterzom, którzy wiernie czuwają nad swoimi owcami²⁹. Mimo że pasterze nie znali Pisma Świętego, to byli wychowani w kulturze, w której światło, zwłaszcza w nocy, kieruje ich myśli ku Bogu. Równocześnie uświadomienie sobie bliskości Boga wywołuje w nich strach³⁰.

Ten wielki strach pasterzy zostanie później przewyciężony przez wielką radość, która obejmie cały lud³¹. Termin εὐαγγελίζομαι (głoszenie dobrej nowiny) jest tematycznie obecny w całej Ewangelii Łukasza oraz w Dziejach Apostolskich³². Tutaj i w Łk 1, 19 dobra nowina jest bezpośrednio ogłaszana w najbardziej autorytatywny sposób, przez posłańca Bożego. Anioł pozostaje anonimowy, bo nie liczy się on sam, ale tylko przesłanie³³. Warto zauważyć,

27 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 409.

28 Bóg jest „okryty światłem jak płaszczem” (Ps 104, 2); ludzie chcą oglądać „światłość Jego oblicza” (Ps 4, 7); Bóg objawia się Mojżeszowi w płonącym krzewie (Wj 3); w szczególności sposób światło i ogień towarzyszyły teofanii na górze Synaj, gdzie cała góra była otoczona ogniem, a z chmury do Mojżesza dochodził głos samego Boga (Wj 19, 18–19); chwała Boga manifestowała się przed Izraelitami w postaci gęstego obłoku (Wj 16, 10; 24, 16; 40, 34–35; 1 Krl 8, 11; Ez 10, 4), a w nocy jako słup ognia (Wj 13, 21–22) lub światło emanujące z Namiotu Spotkania (Wj 40, 38); u Ezechiela blask przypominający tęczę na obłokach również symbolizuje obecność Bożą (Ez 1, 28). Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 169.

29 Zob. D. E. Garland, *Luke*, Grand Rapids 2012, s. 122.

30 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 169.

31 Termin, który odnosi się do Izraela, szczególnie w kontekście Łk 3, 21; 24, 19. Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 122.

32 Dobrą Nowinę przekazują: Jan (Łk 3, 18), Jezus (Łk 4, 18; 7, 22; 20, 1), apostołowie (Dz 5, 42; 8, 4; 10, 36; 13, 32); ogłaszanie dobrej nowiny było znane starożytnym słuchaczom z rzymskiej propagandy – przekazywano w ten sposób dobre wieści, takie jak narodziny następcy cesarza, nadejście jego panowania oraz wstąpienie na tron; w ewangelicznej narracji o Jezusie termin ten zostanie jednak całkowicie przedefiniowany. Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 122; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, s. 33.

33 Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 122.

że przesłanie anioła do pasterzy stoi w całym tym wydarzeniu w sprzeczności z edyktem Cezara Augusta skierowanym do całego świata. Kluczowe przesłanie tej opowieści mówi o narodzinach dziecka w Bożej opatrności. Ma ono stać się Zbawicielem, Mesjaszem i Panem dla całej ludzkości. Dziecko urodzone w czasie panowania Cezara Augusta, w mieście Dawida, przyciąga uwagę pasterzy z Palestyny, którzy są zaproszeni do odkrycia w nim źródła wielkiej radości dla siebie oraz dla całego narodu.³⁴

Opisywane proroctwo wypełniło się dzisiaj – gr. σήμερον³⁵. „Dzisiaj” łączy się z „wczoraj” obietnic Bożych i proroctw Starego Testamentu, które obecnie się wypełniają³⁶. Słowo „dzisiaj” wyraża głęboką prawdę teologiczną, że to Jezus jest w centrum całej historii ludzkości i historii zbawienia. To teraz Jezus staje się Zbawicielem, który będzie zawsze występował w imieniu Boga i swoją działalnością doprowadzi zbawcze dzieło Ojca do końca³⁷. Łukasz ma szczególne upodobanie w podkreślaniu aktualnego aspektu zbawienia, które przynosi Jezus, co wyraża poprzez słowo „dzisiaj”. Zbawienie nie może być ani odwołane, ani opóźnione; jest obecne w teraźniejszej historii³⁸.

Trzy tytuły chrystologiczne (Zbawiciel, Mesjasz, Pan) nadane Jezusowi w tej scenie to tytuły zrodzone z wiary w zmartwychwstanie, które są z Nim od samego początku Jego ziemskiego istnienia³⁹. Terminy te podkreślają, że

34 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 396–397.

35 Termin ten zajmie ważne miejsce w pozostałej części Ewangelii św. Łukasza – Łk 4, 21; 5, 26; 12, 28; 13, 32–33; 19, 5, 9; 22, 34, 61; 23, 43. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 409.

36 Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 122–123.

37 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 170.

38 Zob. S. Witkowski, *Uniwersalne znaczenie narodzin Jezusa (Łk 2, 1–20)*, „Polonia Sacra” 2009 nr 25, s. 178.

39 Termin „Zbawiciel” zyskuje status tytułu Jezusa, który nieustannie działa w imieniu Boga i poprzez swoją misję doprowadzi do spełnienia zbawczego planu Bożego. Tytuł „Mesjasz” oznacza osobę namaszczoną, najczęściej odnosząc się do króla lub arcykapłana, która pełni rolę sługi Bożego; w czasach Chrystusa, gdy Izrael nie miał swojego króla, ludzie przypominali sobie proroctwo proroka Natana, zapowiadające, że Bóg wzbudzi potomka, który zasiądzie na tronie (2 Sm 7, 12). Izraelici z niecierpliwością oczekiwali na przyjsie namaszczonego, jednak Łukasz ukazuje, że mesjańska misja Jezusa nie ma związku z polityczną władzą. Trzeci tytuł, „Pan”, był używany w formach grzecznościowych, wyrażając szacunek dla drugiej osoby. W tym kontekście nabiera jednak wyraźnie religijnego znaczenia, stając się synonimem Boga. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 395; F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 171.

Jezus nie jest jedynie kolejnym wyzwolicielem, porównywalnym do sędziów Izraela, lecz prawdziwym Zbawicielem⁴⁰.

Tak jak w innych scenach zwiastowania, anioł obdarza pasterzy znakiem, choć – podobnie jak Maryja – oni sami tego nie oczekują⁴¹. W tej sytuacji kluczowe nie są szczegóły opisujące sytuację związaną z dzieckiem, lecz to, że opis tych okoliczności przedstawiony przez anioła okaże się zgodny z prawdą⁴².

Dalej przedstawiony został hymn aniołów, Bożych duchów, którzy wielbią Boga⁴³. Termin – *στρατιᾶς*, często tłumaczony jako „gospodarz”, ma militarne konotacje i odnosi się do sług Boga. Ta niebiańska armia nie przybywa, aby siać zniszczenie i terror, lecz aby głosić dobrą nowinę, przynosić pokój i oddawać chwałę Bogu⁴⁴. Widzimy zestawienie dwóch królestw: królestwa Boga i królestwa ludzi, które nie przeciwstawiają się sobie, ale zachodzi między nimi ścisła więź. Bóg nieustannie czuwa nad całym światem, wysłuchuje modlitw, okazuje ludziom przebaczenie i nieustannie ich błogosławi⁴⁵.

Chór anielski zaprasza do śpiewu na chwałę Bożą, gdyż narodziny tego dziecka oznaczają objawienie się Bożego pokoju ludziom, których On sam wybrał⁴⁶. Sformułowanie „w których sobie upodobał” (*ἀνθρώποις εὐδοκίας*) jest trudne do przetłumaczenia⁴⁷. Życzenie pokoju odnosi się do całej ludzkości,

40 Zob. J. Nolland, *Luke 1:1–9:20*, Dallas 2018, s. 300; D.E. Garland, *Luke*, s. 123.

41 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 171–172.

42 Realizacja tej drobnej przepowiedni przyczynia się do potwierdzenia autentyczności proroctwa o przyszłym znaczeniu Jezusa dla ludzkości. Zob. L.T. Johnson, *The Gospel of Luke*, s. 50.

43 William Barclay zauważa, że gdy przychodził na świat chłopiec, lokalni muzycy gromadzili się w domu, by powitać go prostą melodią. Jezus przyszedł na świat w stajni w Betlejem, co uniemożliwiło tę tradycyjną ceremonię, dlatego godna jest myśl, że niebiańskie pieśni zastąpiły te ziemskie, a aniołowie śpiewali dla Jezusa utwory, których ludzie nie mogli wykonać. Zob. W. Barclay, *The Gospel of Luke*, Philadelphia 1976, s. 23.

44 Zob. D.E. Garland, *Luke*, s. 122.

45 Zob. Ps 33, 13; 1 Krl 8, 30; 2 Krn 30, 27; Pwt 26, 15; F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 172–173.

46 Pokój to wartość, która obejmuje wszystkie błogosławieństwa czasów ostatecznych (Iz 9, 5–6; Mi 5, 4). Zob. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–19)*, s. 397; F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 173.

47 Według Garlanda wariant tekstowy przyjmuje formę mianownika, co jest wyrazem „dobrej woli wśród ludzi”; forma dopełniacza jest bardziej skomplikowana, a jej dwuznaczność sprawia, że „dobra wola” lub „łaska” mogą mieć zarówno charakter boski, jak i ludzki: mówimy o „ludziach dobrej woli” lub o „ludziach, którzy cieszą się jego dobrą wolą”; Johnson uważa, że w obu przypadkach odnosi się to wyraźnie nie do cechy ludzkiej, która przy-

ponieważ Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi i obdarzyć ich swoimi duchowymi darami⁴⁸.

W następnych wersach Łk 2, 15–20 widzimy trzy różne reakcje na objawienie anielskie: najpierw pasterzy, potem tych, którym pasterze opowiedzieli, o tym, co się wydarzyło i na końcu reakcję Maryi⁴⁹.

Pasterze poprzez swoje zachowanie ukazują wzór wierzącego, który jest posłuszny Bożym przykazaniom. Ich postawa różni się od reakcji odbiorców zbawczego orędzia w dwóch wcześniejszych wizjach anioła: w odróżnieniu od Zachariasza nie wyrażają wątpliwości, a także nie zadają pytań, podobnie jak to robiła Maryja. Ich wiara znajduje odzwierciedlenie w pośpiechu, z jakim opuszczają swoje stada, przypominającym pośpiech Maryi udającej się w drogę do Elżbiety (Łk 1, 39)⁵⁰.

W dalszej części widzimy pasterzy, którzy „znaleźli Maryję, Józefa oraz leżące w żłobie Niemowlę” – ale nie ma tu żadnych informacji na temat poczęcia dziecka⁵¹. Święty Łukasz po raz trzeci w Ewangelii dzieciństwa używa słowa φάτνη określającego żłób, w którym Jezus był złożony⁵². Warto zauważyć, że Łukasz na pierwszym miejscu wymienia Maryję, co świadczy o jego szacunku dla Matki Syna Bożego⁵³. Pasterze „opowiedzieli, co im zostało objawione” – Maryi i Józefowi, a z pewnością także mieszkańcom Betlejem⁵⁴.

nosi pokój, lecz do postawy Boga względem ludzi (zob. Łk 3, 22; 10, 21). Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 123; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, s. 51.

48 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 173.

49 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 397.

50 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 173.

51 Gdybyśmy mieli jedynie tę opowieść, nie wiedzielibyśmy nic o dziewiczym poczęciu Maryi; to podkreśla niezależność rozdziału drugiego od rozdziału pierwszego w narracji dotyczącej dzieciństwa. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 412.

52 Można dostrzec odniesienie do księgi proroka Izajasza; zarówno w tekście Izajasza, jak i w opisie Łukasza (Łk 2, 7. 12. 16) pojawia się to samo greckie słowo φάτνη, które odnosi się do „żłobu”, oraz słowo σωτήρ oznaczające „pana” (Łk 2, 11). Zob. A. Kubiś, *Betlejem – między teologią, historią i archeologią*, „Resovia Sacra” 18–20 (2011–2013), s. 23.

53 Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 174.

54 Zgodnie z dotychczasową relacją Łukasza Maryja jest świadoma, że jej dziecko ma być Mesjaszem Dawidowym (Łk 1, 32–35) oraz że zostało rozpoznane jako Pan (Łk 1, 43); pasterze dodają do tych identyfikacji, że ma być Zbawicielem (Łk 2, 11). Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 412.

Mieszkańcy Betlejem, którym pasterze przekazali wiadomość o Zbawicielu, byli zdziwieni, ponieważ Boże objawienie niesie ze sobą mądrość, która przewyższa ludzki rozum oraz najśmielsze oczekiwania dotyczące Mesjasza⁵⁵.

Reakcja Maryi na relację pasterzy jest inna. Ona ceniła te wszystkie wydarzenia i rozważała je – συμβάλλουσα⁵⁶. Maryja objawia, że duchowość obejmuje aktywność intelektualną, polegającą na próbie zastanawiania się nad objawionymi tajemnicami oraz próbą ich zrozumienia⁵⁷. Reakcja Maryi na zaistniałe wydarzenia jest intymna i stonowana, w odróżnieniu od reakcji pasterzy, którzy pospieszyli szerzyć radosną nowinę oraz od reakcji osób, które o niej usłyszały – tj. zdumienia i osłupienia⁵⁸.

Omawiany fragment ostatecznie kończy się opisem powrotu pasterzy do powierzonych im owiec oraz powtarzaniem przez nich pieśni aniołów wychwalających i wysławiających Boga⁵⁹.

Znaczenie słowa σήμερον

Aby lepiej zrozumieć znaczenie słowa „dzisiaj”, warto przyjrzeć się roli czasu w teologii biblijnej. Dla ludzi Starego Przymierza, którzy wierzyli w Boże zapowiedzi przekazywane przez proroków i wciąż oczekiwali ich spełnienia, koniec czasu był ściśle związany z obiecany przyjściem Mesjasza. Nowy Testament, w swojej koncepcji czasu, opiera się na wcześniejszych informacjach zawartych w Starym Testamencie. Wchłania je, ale także je przewyższa, oferując bogatszą treść oraz doskonałość w tym, co zapowiada⁶⁰.

55 W innych miejscach widzimy również, że Boże objawienie wywołuje zdziwienie – Łk 1, 66; 2, 33; 4, 22. Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według Świętego Łukasza*, s. 173.

56 συμβάλλουσα dosłownie oznacza „wrzucić do kupy” i może być używane w różnych kontekstach, takich jak omawianie czy porównywanie; Łukasz później stosuje to wyrażenie w odniesieniu do debaty lub dyskusji (por. Łk 11, 53; Dz 4, 15; 17, 18; 18, 27). Proces myślowy jest w tym przypadku wyraźnie zamierzony, tak jak ma to miejsce w Łk 2, 51. Zob. L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, s. 51.

57 Zob. D. E. Garland, *Luke*, s. 124.

58 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, s. 398.

59 Pasterze nieustannie dążą do kontynuowania posłannictwa aniołów. Przykład aniołów wielbiących Boga inspiruje ludzi, kształtując w nich postawę czci i uwielbienia wobec Boga Zbawcy. Zob. S. Witkowski, *Uniwersalne znaczenie narodzin Jezusa (Łk 2, 1–20)*, s. 182; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (1–IX)*, s. 398.

60 W późniejszych wizjach proroków pojęcie to ewoluowało w kierunku zbiegu czasu z wiecznością. Oczekiwane nadejście Mesjasza miało być początkowo interwencją w historii, a w dalszej perspektywie również wydarzeniem o charakterze uniwersalnym i kosmicznym.

Wierni w początkach Kościoła byli przekonani, że Chrystus wkrótce powróci (1 Kor 7, 29). Z biegiem czasu jednak zaczęto dostrzegać, że nadejście czasów ostatecznych się opóźnia. Życie chrześcijanina stało się balansowaniem pomiędzy tym, co już miało miejsce, a tym, co ma przyjść. Eschatologia biblijna, zwłaszcza w Nowym Testamencie, głosi prawdę o królestwie Bożym, które już obecne jest na ziemi, a jednocześnie pozostaje rzeczywistością, na którą wciąż oczekujemy⁶¹.

Scena anielskiego zwiastowania pasterzom ukazuje istotę narodzenia Jezusa, które inauguruje nową erę zbawienia. Bóg objawia swoją chwałę, obdarzając ludzi pokojem i zbawieniem. Zastosowanie trzech chrystologicznych tytułów obok siebie podkreśla znaczenie wydarzenia, które ma miejsce właśnie dzisiaj⁶².

Można dostrzec znaczącą dysproporcję w użyciu słowa σήμερον w Nowym Testamencie, które do tego może mieć kilka znaczeń. Słowo to jest często używane przez św. Łukasza (20 razy – 11 w Ewangelii i 9 razy w Dziejach Apostolskich). Występuje 8 razy w liście do Hebrajczyków i tylko 13 razy w pozostałych księgach Nowego Testamentu. Na 41 razy – 20 razy występuje u św. Łukasza⁶³.

Słowo σήμερον, idąc za *Wielkim słownikiem grecko-polskim*, oznacza przysłówek czasu: dzisiaj, dziś; dzień dzisiejszy⁶⁴. Tomasz Jelonek dodaje, że słowo

W związku z tym w Starym Testamencie można wyróżnić dwie eschatologie: historyczno-mesjańską oraz ogólno-mesjańską; co więcej, eschatologia zbiorowa ma wyraźnie większe znaczenie niż jednostkowa, a ten priorytet zostanie przeniesiony do nowotestamentowego objawienia. Do każdej idei biblijnej, wspólnej dla obu Testamentów, odnoszą się trzy zasady: ciągłości, rozwoju i transpozycji; pierwsze dwie zasady mówią o nieprzerwanym i stopniowym wzbogacaniu się tej samej koncepcji w miarę postępu Objawienia; trzecia zasada wskazuje na radykalną zmianę, która miała miejsce wraz z wcieleniem Słowa, w osobie Jezusa Chrystusa; On jest Odkupicielem nie tylko ludzi, ale także całego wszechświata; Jego przyjście sprawiło, że czas biblijny stał się chrystocentryczny; władztwo Chrystusa nad czasem zyskało szczególne sformułowanie: „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). W ten sposób Chrystus w tajemniczy sposób wypełnia wszystkie czasy. Należy podkreślić, że mowa tu nie o wszechobecności czasowej Słowa (Logosu) Bożego z Prologu Jana, lecz o obecności Jezusa Chrystusa, która zawsze ma również wymiar ludzki. Zob. A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2001, s. 12.

61 Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007, s. 25.

62 Zob. R. Bartnicki, *Ewangelia dziecięctwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, s. 223.

63 Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975), s. 107.

64 Zob. Mt 6, 11. 30; 11, 23; 16, 3; 21, 28; 27, 8. 19; 28, 15; Mk 14, 30; Łk 2, 11; 3, 22; 4, 21; 5, 26; 12, 28; 13, 32. 33; 19, 5. 9; 22, 34. 61; 23, 43; Dz 4, 9; 13, 33; 19, 40; 20, 26; 22, 3; 24, 21; 26, 2. 29;

σήμερον może oznaczać dzień bieżący⁶⁵, czas obecny⁶⁶, jak również każdy dzień⁶⁷.

Owo „dzisiaj” oznacza, że wielowiekowy czas oczekiwania na Mesjasza dobiegł końca i rozpoczął się końcowy etap historii zbawienia⁶⁸.

U św. Łukasza termin ten zyskuje także wyjątkowe znaczenie; staje się nie tylko bieżącym dniem, lecz także dniem zbawienia. Bardzo ciekawy jest fakt, że św. Łukasz pomija ten termin w Modlitwie Pańskiej, by zachować go dla głębszego znaczenia teologicznego⁶⁹.

Słowo σήμερον – „dziś” nadaje nowe znaczenie wydarzeniom eschatologicznym (Łk 23, 43)⁷⁰. W rozważanym fragmencie, podczas gdy anioł ogłasza pasterzom narodziny Jezusa, dostrzegamy, jak czas eschatologiczny wchodzi w czas doczesny. Dzieje się to w obecnej chwili, która jednak wykracza poza ramy czasu doczesnego⁷¹.

W Ewangeliach wg św. Mateusza i św. Marka można dostrzec oczekiwanie na szybki powrót Chrystusa, podczas gdy w Ewangelii wg św. Łukasza czas paruzji wydaje się wydłużać. Święty Łukasz jako chrześcijanin żyjący pomiędzy tradycją apostołską, a Kościołem poapostolskim, przedstawia eschatologię, która odnosi się do życia wspólnoty Kościoła. Nie może ona trwać w nieustannym oczekiwaniu na koniec świata, ani też ignorować tego zagadnienia, żyjąc tak, jakby nie istniał sąd ostateczny. Dlatego w eschatologicznej refleksji

27, 33; Rz 11, 8; 2 Kor 3, 14. 15; Hbr 1, 5; 3, 7. 13. 15; 4, 7ab; 5, 5; 13, 8; Jk 4, 13. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 553.

65 Dzień trwał u Izraelitów od zachodu do zachodu słońca. Dlatego żona Piłata mówi, że dzisiaj wiele się nacierpiała we śnie (Mt 27, 19); dzień bieżący ma na myśli ojciec, gdy wysyła synów do pracy (Mt 21, 28); u św. Marka widzimy podobną sytuację, gdy Jezus zwraca się do Piotra, że dzisiaj, tej nocy Go zdradzi (Mk 14, 30); możemy przyjąć, że św. Łukasz przejmuje termin „dzisiaj” od św. Marka i dodaje głębsze znaczenie. Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, s. 108.

66 Występuje w zwrotach „do dziś” (Mt 11, 23; 28, 15), „aż po dziś” (Mt 27, 8; Rz 11, 8; 1 Kor 3, 15), „do dnia dzisiejszego” (2 Kor 3, 14). Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, s. 108.

67 Widzimy tę formę w Mateuszowej wersji modlitwy *Ojcze nasz*, by Ojciec dał nam dziś chleba (Mt 6, 11); w zwrotach „dziś – jutro” (Mt 6, 30; Łk 12, 28; Jk 4, 13); w meteorologicznej prognozie (Mt 16, 3). Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, s. 108.

68 Zob. P. Łabuda, *Poznajac Biblię*, s. 101.

69 Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, s. 108–109.

70 Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, s. 165.

71 Zob. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969, s. 112.

św. Łukasza ważne jest, aby prowadzić życie w taki sposób, jakby Boży sąd mógł nastąpić w każdej chwili⁷².

„Dziś” nie jest jedynie oznaczeniem jednej doby. O wiele bardziej stało się ono nośnikiem zbawczej rzeczywistości. Spełniły się słowa Pisma, gdy sparaliżowany wziął swoje łoże i poszedł do domu (Łk 5, 25), a wszyscy, którzy to widzieli, wielbili Boga, mówiąc, że dziś byli świadkami niezwykłych rzeczy (Łk 5, 26)⁷³. Takim „dziś” był dzień, kiedy celnik Zacheusz wspiał się na sykomorę, ponieważ usłyszał: „dziś muszę zatrzymać się w twoim domu” (Łk 19, 5), a potem: „dziś zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19, 9). Takim „dziś” był również dzień, kiedy Jezus umarł na krzyżu, gdyż wtedy zbawienie przyszło do całego świata, a dobry łotr usłyszał: „dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). „Dziś” oznacza „zanim słońce zajdzie”, to „dziś” należy interpretować jako moment spotkania z rzeczywistością zbawczą i eschatologiczną. Zanim jednak nadeszło to „dziś”, które trwa od zachodu do zachodu, otwierając się na dzień bez końca, miały miejsce wszystkie wcześniejsze „dziś”. Wszystkie one miały zbawczy wymiar, gdy rzeczywistość eschatologiczna wkraczała w aktualny czas⁷⁴.

Święty Łukasz, używając przysłówka σήμερον, całkowicie zmienia perspektywę oraz czas zbawienia człowieka. Zbawienie nie jest odległą przyszłością zarezerwowaną dla wybranych wiernych, lecz jest dostępne w chwili obecnej. Zbawienie, które oznacza przebywanie z Chrystusem w Jego boskiej egzystencji i chwale, zaczyna się „już dzisiaj”. Oznacza to, że zbawienie dokonuje się w momencie śmierci człowieka. Jezus nie mówi jednak do łotra, że ten będzie zbawiony w chwili śmierci; podkreślając słowo „dzisiaj”, wskazuje na znaczenie chwili obecnej. To „teraz”, czyli „bycie z Chrystusem”, staje się istotą zbawienia. Chrześcijanin powinien nieustannie przygotowywać się na spotkanie z Chrystusem, które w momencie śmierci będzie decydującą chwilą dla jego zbawienia lub potępienia⁷⁵.

72 Akcentując nieuchronność śmierci oraz związane z nią sądy, zbawienie czy potępienie, św. Łukasz nawiązuje zarówno do myśli starotestamentalnej, jak i do literatury pozabiblijnej. Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 90.

73 Choć był to inny dzień w astronomicznym rozrachunku, w tym momencie znów dokonano się dzieło zbawcze, które stało się początkiem zbawienia. Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszkowego „dzisiaj”*, s. 109.

74 Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszkowego „dzisiaj”*, s. 109–110.

75 Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 124. Warto zaznaczyć, że wydarzenia z przeszłości są przeżywane liturgicznie jako aktualne, jakby nie dzieliły nas od nich dwa tysiące lat. Żaden czas nie jest w stanie objąć wieczności. W liturgicznym

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że nacisk św. Łukasza na słowo „dzisiaj” nie powinien być interpretowany jako reakcja na wczesny kryzys Kościoła związany z opóźniającym się przyjściem Jezusa lub z gnostycką interpretacją zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Raczej wynika to z pragnienia Łukasza, by przesunąć akcent w wielu wypowiedziach Jezusa z eschatonu na codzienność⁷⁶. Drugie pokolenie chrześcijan, żyjące w atmosferze napięcia eschatologicznego związanego z Dobrą Nowiną, było narażone na dwa poważne zagrożenia. Mogło ono albo dosłownie interpretować paruzję w stylu apokaliptyki żydowskiej, albo doświadczać osłabienia wiary, co prowadziłoby do moralnego rozluźnienia, wynikającego z błędnego wniosku o „odwlekaniu” paruzji. Łukasz stawia opór obu tym zagrożeniom⁷⁷. Jest to szczególnie widoczne w używaniu przez Łukasza słowa σήμερον, oznaczającego „dzisiaj” (Łk 4, 21; 5, 26; 19, 5. 9; 23, 43), oraz związanych z nim zwrotów, takich jak καθ’ ἡμέραν – czyli „codziennie” (Łk 9, 23; 11, 3; 16, 19; 19, 47). Przykładem może być stwierdzenie: „Jeśli ktoś chce iść ze mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze swój krzyż i naśladuje mnie” (Łk 9, 23; por. Mk 8, 34). Ta subtelna zmiana kieruje uwagę chrześcijan nie tyle na naśladowanie Chrystusa w kontekście rychłego końca, co na postrzeganie postępowania Jezusa jako inspiracji i przewodnika w codziennym życiu chrześcijańskim, zwłaszcza w trudnym okresie dla Kościoła. Łukasz pragnął zatem przekształcić eschatologiczny charakter niektórych wypowiedzi Jezusa w ten sposób, aby stały się one zachętą do życia w duchu chrześcijańskim na co dzień⁷⁸.

doświadczeniu istnieje bowiem wieczna teraźniejszość. Por. H. Paprocki, *Jedność misterium zbawienia: Boże narodzenie, teofania, krzyż i zmartwychwstanie*, „Elpis” 2 (2000), s. 110–111.

76 Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 234.

77 Zob. A. Jankowski, *Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) nr 4–5, s. 180.

78 Głębsza refleksja nad różnorodnymi czynnikami kształtującymi eschatologiczne myślenie Łukasza prowadzi do wniosku, że nie dokonał on jedynie deeschatologizacji kerygmatu. Choć mógł zrezygnować z całego „materiału o bliskim przyjściu”, zachował pewne tradycyjne odniesienia do rychłego nadejścia królestwa, Syna Człowieczego oraz sądu, był bowiem świadomy znaczenia tego tematu w tradycji. Jednocześnie starał się przesunąć uwagę chrześcijan z wyłącznego oczekiwania na rychłą paruzję na uświadomienie sobie, że obecny czas Kościoła również zajmuje istotne miejsce w historii zbawienia. Jak już wcześniej zauważyliśmy, w myśleniu św. Łukasza, Duch Święty stał się substytutem rozwiązania wynikającym z opóźniającej się paruzji; podobnie można powiedzieć, że sama historia zbawienia pełni tę rolę. Święty Łukasz ukazuje, w obliczu tego opóźnienia, w jaki sposób można interpretować słowa i czyny Jezusa w kontekście istnienia chrześcijaństwa, które nie ogranicza się jedynie do czasów Jezusa. Dla chrześcijan żyjących w XXI wieku – świadomych, że

To samo można powiedzieć o „dziś”, opisującym zbawcze działanie Jezusa (Łk 13, 32) a także Jego drogę do Jerozolimy, będącej miejscem Jego zbawczej śmierci (Łk 13, 33). Święty Łukasz nadaje więc pojęciu „dziś” specyficzny, soterijny charakter. Oddaje to głęboki sens Łukaszkowego „dzisiaj”, zawarty w opisie Bożego narodzenia. Zatem św. Łukasz, nadając słowu σήμερον szczególny, soteriologiczny sens, nic nie traci na jego podstawowym znaczeniu, które odnosi się do bieżącego dnia, rozumianego od zachodu do zachodu. Termin ten wiąże się także bezpośrednio ze zrozumieniem nadejścia zbawienia⁷⁹.

W Ewangelii dzieciństwa wg św. Łukasza aniołowie zapowiadają nadchodzące czasy eschatologiczne, w których na scenę historii wkracza Pan dziejów, Jezus Chrystus – Zbawiciel⁸⁰. Oczekiwanie na koniec przekształca się w koncepcję opóźnionej paruzji Jezusa⁸¹. Ewangelista, nie tracąc nadziei na powrót Chrystusa, poprzez szczególną strukturę i układ swojego dzieła ukazuje indywidualne eschatologiczne losy każdego człowieka. Dla Łukasza kluczowym tematem staje się los wierzącego, jego śmierć oraz wydarzenia, które po niej następują. Łukasz dodatkowo akcentuje teraźniejszość, w której już teraz dokonuje się sąd i określane jest przeznaczenia człowieka. Dzięki swoim czynom i wyborom „już teraz”, na ziemi, człowiek może być wprowadzony do wiecznych przybytków lub odrzucony. W związku z tym chwila obecna ma istotne znaczenie i jest początkiem królestwa Bożego – stanu wiecznego, który po śmierci nie będzie jedynie przejściowy, lecz trwały⁸².

Łukasz pragnie zatem w sposób oczywisty przenieść akcent także w wielu innych swoich zapisanych opowiadaniach z czasów ostatecznych na dzisiaj, na teraz. Jezus bowiem jest z nami dzisiaj i teraz. Jest więc ciągle czas, aby za Nim podążać⁸³.

dystans między pierwotnym głoszeniem chrześcijańskiego przesłania a ich współczesnością jest znacznie większy niż ten, z którym zmagał się nawet św. Łukasz – jego przekształcona eschatologia oraz forma kerygmatu mogą okazać się jeszcze bardziej odpowiednie niż inne ujęcia obecne w Nowym Testamencie. Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 234–235.

⁷⁹ Źródła teologii Łukaszkowej w kontekście „dziś” można odnaleźć także w Starym Testamencie; szczególnie inspirujący jest opis wyjścia z Egiptu (Wj 13, 4; 14, 13). Zob. T. Jelonek, *Zbawcze znaczenie Łukaszkowego „dzisiaj”*, s. 113.

⁸⁰ Zob. J. Kozyra, *Jezus Chrystus – pierworodny w historii dzieciństwa według Łukasza*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), s. 175.

⁸¹ Zob. *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, Kielce 2011, s. 187.

⁸² Zob. P. Łabuda, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, s. 124.

⁸³ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)*, s. 234.

Bibliografia

- Barclay W., *The Gospel of Luke*, Philadelphia 1976.
- Bartnicki R., *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w aspekcie kerygmatycznym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 13 (1980), s. 203–231.
- Beers V. G., *The Victor journey through the Bible*, Colorado Springs 1996.
- Binz S. J., *The infancy narratives of Jesus*, Collegeville 2020.
- Brown R. E., *The birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke*, New Haven 1999.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke (I–IX)*, New York 1981.
- Gandenz P. T., *Ewangelia według św. Łukasza*, tłum. A. Gomola, G. Łaciak-Gomola, Poznań 2020.
- Garland D. E., *Luke*, Grand Rapids 2012.
- Jankowski A., *Biblijna teologia czasu*, Kraków 2001.
- Jankowski A., *Doniosłość Łukaszowej eschatologii indywidualnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) nr 4–5, s. 168–182.
- Jelonek T., *Zbawcze znaczenie Łukaszowego „dzisiaj”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975), s. 107–113.
- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991.
- Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, Kielce 2011.
- Kokoszka E., *Cicha noc, święta noc*, „Ateneum Kapłańskie” 179 (2022), s. 439–453.
- Kowalczyk A., *Geneza Ewangelii Łukasza*, Pelplin 2006.
- Kozyra J., *Jezus Chrystus – pierworodny w historii dzieciństwa według Łukasza*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), s. 173–191.
- Kubiś A., *Betlejem – między teologią, historią i archeologią*, „Resovia Sacra” 18–20 (2011–2013), s. 9–29.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie dzieciństwa Jezusa*, „Collectanea Theologica” 40 (1970), s. 161–170.
- Łabuda P., *Poznając Biblię. Część VIII/1: Trudne karty Biblii*, Tarnów 2013.
- Łabuda P., *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007.
- Łach J., *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z biblistyki*, t. 1, Warszawa 1978, s. 155–325.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według Świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011.

- Nolland J., *Luke 1:1–9:20*, Dallas 2018.
- Paprocki H., *Jedność misterium zbawienia: Boże narodzenie, teofania, krzyż i zmartwychwstanie*, „Elpis” 2 (2000), s. 107–116, <https://doi.org/10.15290/elpis.2000.02.08>.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Rosik M., *Maryja w Łukaszowej narracji o narodzeniu Jezusa (Łk 2, 1–7)*, „Salvatoris Mater” 4 (2002) nr 3, s. 293–304.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992.
- Schürmann H., *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969.
- Tannehill R. C., *Luke*, Nashville 1996 (Abingdon New Testament Commentaries).
- Urbaniak K., Domaszewicz L., *Saidzka wersja Ewangelii dzieciństwa: wstęp, przekład z języka koptyjskiego, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 22 (1984) nr 2, s. 215–224.
- Witkowski S., *Uniwersalne znaczenie narodzin Jezusa (Łk 2, 1–20)*, „Polonia Sacra” 2009 nr 25, s. 171–183.
- Ziaja K., *Mateuszowa i Łukaszowa Ewangelia dzieciństwa – różnice, podobieństwa, przesłanie*, „Scriptura Sacra” 20 (2016), s. 41–55.

Abstrakt

Znaczenie przysłówka σήμερον (Łk 2, 11) w Łukaszowym przekazie o Bożym narodzeniu

Artykuł bada teologiczne i literackie implikacje słowa „dziś” w kontekście narracji o narodzinach Jezusa zawartej w Ewangelii wg św. Łukasza. Analiza opiera się na trzech głównych filarach: zagadnieniach historyczno-literackich, tradycji i redakcji, jak również na aspekcie kerygmatycznym. Artykuł wskazuje na szczególną strukturę dyptyku istniejącą w Ewangelii dzieciństwa. Analizuje reakcje pasterzy na objawienie anielskie, które odzwierciedla wzór wiary i posłuszeństwa wobec Bożego planu zbawienia. Istotnym punktem opracowania jest znaczenie przysłówka σήμερον, który nie tylko określa bieżący dzień, ale również wskazuje na wypełnienie Bożych obietnic, inaugurujących nową erę zbawienia w życiu ludzkości. Powyższe opracowanie podkreśla równocześnie, że słowo „dzisiaj” w tekście

Łukaszowym uzyskuje głęboki sens soteriologiczny, budując niejako most pomiędzy czasem eschatologicznym a codziennością, zapraszając czytelników do refleksji nad obecnością Jezusa w ich życiu właśnie „dziś”.

Słowa kluczowe: św. Łukasz, Boże narodzenie, pasterze, anioł, dziś

Abstract

Meaning of the adverb σήμερον (Luke 2:11) in Luke's message about Christmas

The article examines the theological and literary implications of the word “today” in the context of the narrative about the birth of Jesus contained in the Gospel according to Saint Luke. The analysis is based on three main pillars: historical-literary issues, tradition and redaction, and the kerygmatic aspect. The article points to the special structure of the diptych existing in the Infancy Narrative of Jesus. It analyzes the shepherds' reactions to the angelic revelation, which reflects the pattern of faith and obedience to God's plan of salvation. A crucial point of the study is the meaning of the adverb σήμερον, which not only defines the current day but also shows the fulfillment of God's promises, inaugurating a new era of salvation in the life of humanity. The article also emphasizes that the word “today” in Luke's text has a deep soteriological meaning, building a kind of bridge between eschatological time and everyday life, inviting readers to reflect on the presence of Jesus in their lives precisely “today”.

Keywords: Saint Luke, Christmas, shepherds, angel, today

Joanna Dukalska-Hermut

<https://orcid.org/0000-0003-4732-8508>

j.dukalskahermut@gmail.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Wizualizacje informacji jako nośniki wartości. Analiza w ujęciu aksjologicznym

Wizualizacje informacji od wieków stanowią jedno z podstawowych narzędzi porządkowania, interpretowania i upowszechniania informacji¹. Katarzyna Ciach dowodzi, że porozumiewanie się za pomocą obrazów towarzyszyło człowiekowi od początków cywilizacji. Jak podają źródła naukowe, już w późnym

1 Warto zaznaczyć, że używane w artykule pojęcia „informacja” i „wiedza” nie są tożsame i wymagają odrębnego ujęcia definicyjnego. „Informacja to dane zawarte w komunikacie, zinterpretowane przez odbiorcę, mające dla niego znaczenie i wnoszące do jego świadomości element nowości, czyli zmniejszające jego niewiedzę. By dane stały się informacją, niezbędny jest ich odbiorca, który decyduje po pierwsze, czy chce dane zinterpretować, po drugie – czy są one dla niego zrozumiałe i w jakim stopniu. Wtedy dane stają się dla odbiorcy wiadomością. Następnie odbiorca określa, czy wiadomość jest powtórzeniem czegoś co już wie, czy też stanowi dla niego element nowości, jeśli tak, to wiadomość staje się informacją. Ponieważ informacja zależy od zdolności interpretacyjnych odbiorcy, ma ona charakter subiektywny” (M. Grabowski, A. Zając, *Dane, informacja, wiedza – próba definicji*, „Zeszyty Naukowe” 2009 nr 798, s. 112). Wiedza natomiast „powstaje z informacji, które są dla odbiorcy istotne i zostały zweryfikowane w praktyce. Weryfikacja polega na ustaleniu (sprawdzeniu), czy sądy i wnioski powstałe w procesie interpretacji są zgodne z rzeczywistością, czyli innymi słowy wiedzę stanowią informacje istotne i empirycznie weryfikowalne. Inne, tzn. te, które są nieistotne i są tylko informacją, która za jakiś czas będzie niepotrzebna (np. dzisiejsza data), nie stanowią wiedzy” (M. Grabowski, A. Zając, *Dane, informacja, wiedza – próba definicji*, s. 112).

paleolicie powstały malowidła naskalne w jaskiniach Lascaux w południowej Francji, które przedstawiały sceny łowieckie, pradawne zwierzęta oraz ówczesne rytuały, pełniąc rolę swoistego „przewodnika” po polowaniach i świecie duchowym. Natomiast bardziej wyrafinowane formy prezentacji informacji rozwinęto w starożytnym Egipcie, gdzie hieroglify zmieniały znaczenie w zależności od kontekstu. Do historycznego dorobku technik wizualnych zaliczają się również ryciny ze starożytnych traktatów matematycznych oraz pisemne instrukcje ilustrowane pracami Leonarda da Vinci². W dyskursie naukowym narasta przekonanie, że choć wizualizacje informacji często postrzegane są jedynie jako neutralne formy graficznego przedstawiania danych, to w rzeczywistości pełnią funkcję znacznie bardziej złożoną – są nośnikami określonych wartości, przekonań i idei, zakorzenionych w kontekście historycznym oraz kulturowym. Warto bowiem mieć świadomość, że aktualnie obraz stał się nośnikiem przekazów, jest również stawiany w roli równorzędnej lub nawet nadrzędnej wobec tekstu³. Analiza aksjologiczna wizualizacji pozwala dostrzec, że każda mapa, infografika czy wykres jest rezultatem określonych wyborów interpretacyjnych, uwarunkowanych zarówno stanem rozwoju nauki i techniki, jak i dominującymi w danej epoce normami społecznymi.

Preludium do dalszego namysłu jest myśl niosąca przesłanie, że w dobie internetu⁴ i rosnącej mobilności dostęp do informacji wydaje się niemal nieograniczony. Wzrastająca liczba danych siłą rzeczy zwiększa zainteresowanie systemami służącymi ich gromadzeniu, przetwarzaniu, przesyłaniu oraz prezentacji. Szczególne znaczenie w procesie komunikowania informacji przypada obecnie jej wizualnej formie. Jawi się zatem pytanie: czym jest wizualizacja i dlaczego środki wizualne odgrywają w ostatnich latach tak istotną rolę?

2 K. Ciach, *Wizualizacja informacji w biznesie*, w: *Zarządzanie danymi w organizacji*, red. B. Gontar, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 129.

3 J. Dukalska-Hermut, *Od kultury obrazu do wizualizacji informacji*, „Toruńskie Studia Biologiczne” 12 (2019) nr 1, s. 30.

4 *Internet* „zapisujemy dużą literą, jeśli mamy na myśli nazwę własną globalnej sieci komputerowej. Poprawny jest też zapis małą literą, gdy chodzi nam o sieć samodzielną lub fragment Internetu, np. zasoby www” (*Internet*, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/internet;24347.html>).

Wizualizacja informacji w ujęciu definicyjnym

W świetle ustaleń Veslavy Osińskiej⁵, której osiągnięcia naukowe koncentrują się wokół problematyki wizualizacji informacji i wiedzy, obszar ten można dziś traktować jako w pełni ukształtowaną dziedzinę badawczą, czego dowodzi rozbudowany dorobek literatury anglojęzycznej⁶. Tymczasem można stwierdzić, że w Polsce mamy do czynienia raczej z etapem kształtowania się tego obszaru, który – choć wyraźnie zyskuje na znaczeniu – wciąż wymaga systematyzacji i pogłębionej eksploracji. Problematyka wizualizacji informacji jest wprawdzie coraz częściej podejmowana i stopniowo znajduje swoje miejsce w refleksji naukowej, jednak nadal zauważalny jest niedobór literatury fachowej w języku polskim. Skala i intensywność badań w tym obszarze pozostaje wciąż nieporównywalna z dorobkiem literatury angielskojęzycznej. To właśnie na jej gruncie wykształciły się rozbudowane ramy teoretyczne, metodologiczne oraz aplikacyjne, które ugruntowały wizualizację informacji jako samodzielne i dynamicznie rozwijające się pole badawcze. Istnienie swoistej luki w polskim piśmiennictwie uzasadnia zatem konieczność badań nad wizualizacją w ujęciu aksjologicznym.

W personalistycznym podejściu do komunikacji informacja nie jest jedynie zbiorem danych, lecz podstawowym narzędziem wspierającym rozwój osoby ludzkiej. Myślą przewodnią, jaka przyświeca niniejszemu artykułowi, jest inspiracja płynąca ze słów Sławomira Soczyńskiego, który opiera swoje stanowisko na założeniu, że

Każdy człowiek, by mógł się rozwijać i zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, potrzebuje informacji. Na ich podstawie jako istota rozumna, wolna i świadoma poznaje siebie ze wszystkimi swymi zdolnościami i ograniczeniami. Następnie wyznacza cele, jakie chce osiągnąć i podejmuje działania zmierzające do ich realizacji. Swoje decyzje polityczne, ekonomiczne, ekologiczne, socjalne i etyczne podejmuje w głównej mierze na podstawie posiadanych informacji. Zatem, by człowiek mógł się realizować, koniecznie powinien pogłębiać wiedzę⁷.

Podejmując zatem próbę interpretacji wskazanej myśli, można stwierdzić, że jednostka ludzka, aby mogła się rozwijać i adekwatnie rozumieć rzeczywistość,

5 Veslava Osińska, <https://ludzie.nauka.gov.pl/ln/profiles/eM3REIPDjL5> (28.11.2025).

6 V. Osińska, *Wizualizacja informacji. Studium informatologiczne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 11.

7 S. Soczyński, *Funkcje przedsiębiorstw medialnych w świetle odpowiedzialności*, „Studia Socialia Cracoviensia” 10 (2018) nr 2 (19), s. 55.

potrzebuje informacji. To w końcu one umożliwiają jej poznanie własnych możliwości i ograniczeń, formułowanie celów oraz podejmowanie działań zmierzających do ich realizacji. Informacje stanowią również podstawę decyzji politycznych, ekonomicznych, społecznych i etycznych. Dlatego pogłębianie wiedzy jest warunkiem pełnej samorealizacji jednostki.

Przed przystąpieniem do rozważań szczegółowych poruszających zagadnienie wizualizacji informacji, w pierwszej kolejności konieczne staje się doprecyzowanie znaczenia tego pojęcia oraz wskazanie przyczyn, dla których w dyskursie publicznym funkcjonuje ono w sposób niejednoznaczny, a nie rzadko również uproszczony lub błędny. Dla zapewnienia klarowności terminologicznej zasadne jest odwołanie się do etymologii eksplorowanego pojęcia w celu precyzyjnego określenia jego zakresu semantycznego, a także kontekstu zastosowania. Analiza piśmiennictwa poświęconego wizualizacji pokazuje, że *infovis* (skrót od ang. *information visualization*) sytuowany jest w przestrzeni wspólnej dla nauki, technologii i sztuki. Obszar naukowy wizualizacji informacji obejmuje między innymi neurokognitywistykę, statystykę, analizę danych, *data mining* oraz naukę o sieci, ze szczególnym uwzględnieniem aspektów technologicznych i interakcji człowieka z komputerem. Natomiast w wymiarze artystycznym wizualizacja informacji jest powiązana w głównej mierze z projektowaniem graficznym i grafiką komputerową⁸. Z kolei z perspektywy humanistycznej i społecznej *infovis* bywa badany między innymi w kontekście zasobów cyfrowych, bibliotek naukowych, a także ekologii oraz informacji i mediów społecznościowych. Jest przy tym interesujące, że w piśmiennictwie naukowym występuje również nurt metawizualizacyjny, zaś w kontekście komunikacji naukowej użyteczny wymiar wizualizacji wciąż jest niedostatecznie eksplorowany⁹.

Słuszne wydaje się podkreślenie, że w reprezentacjach graficznych wykorzystywane są nie tylko wartości liczbowe, lecz także tekst, współrzędne geograficzne, daty czy informacje związane z czasem. Z tego względu termin „wizualizacja informacji” jest właściwszy i bardziej kompletny w opisie omawianej problematyki niż węższe pojęcie „wizualizacja danych”. Zasadnicze jest również rozróżnienie tego terminu od klasycznej kategorii „wizualizacji naukowej”, która koncentruje się na przetwarzaniu i prezentacji danych

8 V. Osińska, *Wizualizacja informacji*, s. 56.

9 D. Rak, *Wizualizacja informacji w komunikowaniu naukowym specjalistów zarządzania informacją*, w: W. Babik, D. Pietruch-Reizes, *Zarządzanie informacją i komunikacją w nauce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 68–69.

pomiarowych, najczęściej pochodzących z badań empirycznych lub medycznych. Przykładami takich przedstawień graficznych są m.in. wizualizacje procesów chemicznych, modelowanie przepływów fizycznych, obrazy konfiguracji ciał niebieskich, struktury DNA czy wizualne techniki stosowane w diagnostyce medycznej. Realizacje te często opierają się na zaawansowanych algorytmach renderowania – zarówno powierzchniowego, jak i przestrzennego – oraz na rozwiązaniach dynamicznych, których celem jest możliwie najwierniejsze oddanie złożonych zjawisk naturalnych wraz z ich komponentami.

Wizualizacja z jednej strony w pewnym sensie oznacza metodę badań, z drugiej natomiast – działalność o charakterze praktycznym, której celem staje się przedstawienie wyników badań oraz analiz naukowych. Za kluczową funkcję wizualizacji informacji uznaje się efektywne przekazywanie treści oraz wspieranie szybkiego i zarazem rzetelnego przyswajania wiedzy przez odbiorcę¹⁰.

Według ogólnie przyjętej definicji wizualizacja informacji to forma wizualnej prezentacji przestrzeni informacyjnych i struktur, wspierająca usprawnienie ich percepcji i interpretacji¹¹. Badacze wyjaśniają również że wykorzystuje ona „grafikę komputerową i interakcję, aby pomóc ludziom w rozwiązywaniu problemów”¹².

Wizualizacja informacji jest też interpretowana jako forma obrazu, coraz silniej obecna w dzisiejszej kulturze wizualnej, a nawet postwizualnej – posiada bodaj najważniejszą cechę: jest swoistym „interfejsem wizualnym zaprojektowanym w celu dostępu do informacji”¹³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że wizualizacja informacji stanowi w gruncie rzeczy interdyscyplinarny obszar badań i praktyk, którego głównym celem jest graficzne przedstawianie złożonych przestrzeni informacyjnych oraz zależności między danymi. Analiza definicji obecnych w literaturze przedmiotu wskazuje natomiast, że wizualizacja informacji jest pojmowana zarówno jako proces, jak i rezultat tego procesu, czyli innymi słowy: jako

10 D. Rak, *Wizualizacja informacji*, s. 69.

11 V. Osińska, *Wizualizacja i mapowanie przestrzeni danych w bibliotekach cyfrowych*, „Toruńskie Studia Bibliologiczne” 1 (2008) nr 1, s. 168.

12 H. C. Purchase, N. Andrienko, T. J. Jankun-Kelly, M. Ward, *Theoretical foundations of information visualization*, w: *Information visualization: Human-centered issues and perspectives*, eds. A. Kerren, J. T. Stasko, J.-D. Fekete, C. North, Heidelberg 2008 (Lecture Notes in Computer Science, 4950), s. 46–64.

13 M. Dodge, M. McDermby, A. Turner, *The power of geographical visualizations*, w: *Geographic visualization. Concepts, Tools and applications*, eds. M. Dodge, M. McDermby, A. Turner, West Sussex 2008, s. 3.

metoda organizacji, transformacji i prezentacji danych w formie wizualnej. Jej podstawową funkcją jest wspomaganie procesów percepcyjnych, przyspieszenie zrozumienia oraz wspieranie interpretacji treści, które w formie niewizualnej byłyby trudniej dostępne poznawczo.

W niniejszym artykule analizie poddano wizualizację informacji w perspektywie aksjologicznej, z uwzględnieniem jej historycznego i kulturowego kontekstu. Jak wobec tego zdefiniować wartość na potrzeby tej publikacji? Stanisław Kamiński, polski filozof oraz duchowny, podaje bardzo inkluzywne w odniesieniu do różnorodnych desygnatów objaśnienie:

Terminu wartość używa się przeważnie w takim kontekście, że „coś ma lub spełnia wartość” lub „wartość czegoś” lub też „coś jest wartościowe”, a tylko pochodnie [wtórnie – przyp. red.] i skrótowo, iż „coś jest wartością”. Dlatego wypada przyjąć jako fundamentalne określenie, że wartość to pewna jakość lub cecha (albo zespół cech) czegoś, a mówić, że x jest wartością jedynie ze względu na x -a [iksa – przyp. red.] cechy wartościowe lub jakości aksjologicznie doniosłe¹⁴.

Definicja wartości, według której jest ona rozumiana przede wszystkim jako *jakość lub zespół cech przysługujących określonemu przedmiotowi*, stanowi ważny punkt odniesienia dla rozważań nad wizualizacjami informacji. Można założyć, że skoro wartość ujawnia się poprzez cechy aksjologicznie doniosłe, to w kontekście wizualizacji oznacza to, że same obrazy – niezależnie od swojej formy – mogą stać się nośnikami określonych jakości o znaczeniu poznawczym, kulturowym lub etycznym. Z tej perspektywy wizualizacja informacji nie jest jedynie techniką przedstawiania danych, lecz przestrzenią, w której ujawniają się wartości zakorzenione w określonym czasie historycznym i porządku kulturowym. Tym samym przyjęta definicja wartości pozwala ująć wizualizacje jako swoiste „nośniki jakości”, które kształtują sposób interpretacji rzeczywistości i wpływają na procesy poznawcze, społeczne oraz kulturowe. Taka definicja wartości dobrze koresponduje z celem artykułu, którego przedmiotem jest ukazanie wizualizacji jako formy niosącej określony ładunek wartościowy w kontekście historycznym i kulturowym.

Michał Drożdż pisał, że każda komunikacja międzysobowa ma charakter nie tylko relacji, wymiany informacji czy procesu społecznego, lecz także daru.

14 S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 13.

Oznacza to, że zawiera w sobie takie elementy, jak akt obdarowania, intencje i motywacje przekazu, możliwość dobrowolnego przyjęcia daru oraz szeroko rozumianą wzajemną afirmację uczestników. Z tego powodu warto podjąć próbę analizy komunikacji medialnej z perspektywy daru, co może pozwolić na głębsze zrozumienie jej funkcji i znaczenia¹⁵. Nawiązując do tej myśli, warto uwzględnić, że ewolucja znaczeniowa terminu „komunikacja” pokazuje, że pojęcie to oscyluje między dwoma głównymi ujęciami. Pochodzące z łaciny słowo *communicare* pierwotnie odnosiło się do uczestnictwa i łączenia, zarówno w wymiarze duchowym, jak i materialnym. Z czasem pierwotna idea „łączenia” ustępowała miejsca rozumieniu komunikacji jako przekazywania informacji i różnych form przekazu, które rozwijały się wraz z postępem technologicznym, rozwojem transportu oraz mechanizmami relacji interpersonalnych i zbiorowych¹⁶.

Odnosząc się do powyższych definicji, można zatem w dużym uproszczeniu stwierdzić, że ujęcie aksjologiczne wizualizacji informacji pozwala dostrzec, że każde graficzne przedstawienie informacji jest rezultatem szeregu wyborów: dotyczących selekcji materiału, formy prezentacji, hierarchizacji treści czy zastosowanych konwencji wizualnych. Decyzje te nie są neutralne, gdyż odzwierciedlają określone wartości, takie jak: przejrzystość, obiektywizm, użyteczność społeczna, ale także interesy polityczne, ekonomiczne czy kulturowe. W tym sensie wizualizacje informacji funkcjonują jako narzędzia, które mogą wzmacniać określone narracje, ujawniać ukryte struktury i zależności lub, przeciwnie, zacierać istotne aspekty prezentowanych zjawisk.

Zwrot wizualny, komunikacja wizualna i kultura wizualna — ramy teoretyczne wizualizacji informacji

Refleksja nad wizualizacjami informacji jako nośnikami wartości wymaga osadzenia ich w szerszym kontekście współczesnej humanistyki, którą od końca XX wieku określa się mianem zwrotu wizualnego. Zmiana ta oznacza stopniowe odchodzenie od logocentrycznego modelu poznania — opartego

15 M. Drożdż, *Aksjologia daru w komunikacji*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 87.

16 D. Wadowski, J. Szulich-Kałuża, *Pandemia i życie religijne. Dyskurs medialny i katolicy o komunikacji Kościoła katolickiego w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) z. 6, zeszyt specjalny, s. 210.

na prymacie języka – na rzecz uznania obrazu za autonomiczne narzędzie interpretowania rzeczywistości.

Zwrot wizualny — *pictorial turn* i *iconic turn*

W literaturze przedmiotu zwrot wizualny rozwija się dwoma głównymi torami: w ramach koncepcji *pictorial turn* Williama J. T. Mitchella oraz *iconic turn* Gottfrieda Boehma. Mitchell polemizuje z przekonaniem, że obrazy są jedynie odmianą języka. Proponuje, aby traktować je jako złożoną grę między wizualnością, zmysłami, ciałem, instytucjami i dyskursem, a nie jako „ilustrację” tekstu. Zwrot piktorialny jest więc – jak sam pisze – „postlingwistycznym i postsemiotycznym ponownym odkryciem obrazu”¹⁷. Według Mitchella zwrot obrazowy nie jest powrotem do naiwnej mimesis ani prostą teorią reprezentacji, lecz „ponownym odkryciem obrazu” jako autonomicznego pola znaczeń, które wymyka się linearnemu dyktatowi tekstu. Tymczasem w opozycji do tego językowego punktu wyjścia Boehm proponuje termin funkcjonujący pod nazwą *iconic turn*. Zamiast dążyć do „przekładu” obrazu na język, koncentruje się na samej obecności obrazu w przestrzeni wizualnej. Boehm pod pojęciem *iconic turn* rozumie to, że obrazy „pozwalają pokazać coś, czym same nie są”; sens rodzi się z ich wizualnej obecności i sposobu widzenia, a nie z odniesienia do słów¹⁸.

Doris Bachmann-Medick umieszcza natomiast zwrot wizualny w szerszym katalogu „zwrotów” w humanistyce (takich jak zwrot kulturowy, performatywny, postkolonialny itd.), podkreślając, że ma on charakter raczej ewolucyjny niż rewolucyjny. Literaturoznawczyni zaproponowała pojęcie *cultural turns*, czyli innymi słowy: „zwrot wizualny”, który pierwotnie oznaczał wyodrębnienie studiów nad kulturą wizualną (*visual studies*) jako dyscypliny akademickiej, a nie katastroficzną diagnozę „epidemii obrazów”¹⁹. Podejmując więc próbę interpretacji wskazanej definicji, można dostrzec, iż zwraca się uwagę, że mówienie o „zwrocie wizualnym” bywa obciążone tonem paniki moralnej (kultura „obrazkowa”), podczas gdy w istocie mamy do czynienia z kolejną

17 W. J. T. Mitchell, *Zwrot piktorialny*, tłum. M. Drabek, „Kultura Popularna” 2009 nr 1 (23), s. 7.

18 G. Boehm, W. J. T. Mitchell, *Pictorial versus iconic turn: Two letters*, „Culture, Theory and Critique” 50 (2009) issue 2–3, s. 103–121.

19 D. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

fazą długotrwałego procesu „eksplozji” obrazów, który powtarza się w historii (fotografia, kino, media masowe, cyfrowe). Należałoby zatem podkreślić, że zwrot wizualny legitymizuje obraz jako równorzędne narzędzie poznania, otwiera drogę do traktowania wizualizacji informacji nie jako dodatku do tekstu, lecz jako samodzielnego nośnika znaczeń i wartości.

Komunikacja wizualna — definicje i ich konsekwencje

Na tym tle można precyzyjniej określić miejsce wizualizacji informacji w obrębie komunikacji wizualnej. W przywołanych pracach pojawia się kilka komplementarnych definicji. Pierwszą z nich sformułował Witold Kawecki, według którego komunikacja wizualna to „proces wytwarzania, przekształcania, pośredniego przekazywania i odbioru informacji za pomocą takich kodów i mediów, które są możliwe do odczytania za pośrednictwem zmysłu wzroku”²⁰. W tym tłumaczeniu podkreślono procesualność (wytwarzanie, przekształcanie, przekazywanie, odbiór) oraz rolę kodów i mediów, które konstytuują komunikat wizualny.

Piotr Francuz interpretuje pojęcie komunikacji wizualnej jako „akt komunikacji medialnej zakładający obecność nadawcy, komunikatu i odbiorcy, realizowany za pomocą kodu wizualnego, w którym sens komunikatu kryje się w formach wytwarzanych widzialnych obrazów”²¹. Definicja ta mocno zakorzenia komunikację wizualną w procesach poznawczych odbiorcy: obraz musi zostać zakodowany i zdekodowany w oparciu o mechanizmy percepcji i pamięci.

Bo Bergström (w ujęciu M. Kawki) wyjaśnia, że komunikacja wizualna to „przekazywanie informacji werbalno-wizualnej przez wykorzystanie obrazu wraz z tekstem za pomocą mediów: prasy, książki, reklamy, Internetu, mediów audiowizualnych”²², przy użyciu ilustracji, zdjęć, typografii, filmu, animacji itd. Tutaj szczególnie widoczny jest wymiar medialny i praktyczny — komunikacja wizualna jako działalność twórcza w konkretnych branżach (media, reklama, wydawnictwa).

20 W. Kawecki, *Komunikowanie szczęścia w sztuce Caravaggia*, „Kultura — Media — Teologia” 2018 nr 35, s. 107.

21 P. Francuz, *Neuropoznawcze podstawy komunikacji wizualnej*, w: *Komunikacja wizualna*, red. P. Francuz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 11–47.

22 B. Bergström, *Komunikacja wizualna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 6.

Na podstawie przytoczonych definicji można stwierdzić, że komunikacja wizualna jest intencjonalnym procesem (oznacza to, że nadawca wie, co chce zakomunikować), w którym wykorzystuje się specyficzny kod wizualny, osadzony w określonym medium, a także angażuje się zmysł wzroku i mechanizmy poznawcze (uwaga, pamięć, emocje). Należałoby nadmienić, że komunikacja wizualna realizuje się też w konkretnych praktykach kulturowych (media, edukacja, PR, nauka).

Konkludując, wizualizację informacji – w tym infografiki – można opisać jako szczególny typ komunikacji wizualnej, w którym funkcja poznawcza (uporządkowanie, wyjaśnienie, ułatwienie zapamiętania danych) spotyka się z funkcją aksjologiczną (sposób ujęcia danych, dobór formy, hierarchia elementów przekazu wartościowej rzeczywistości, pokazuje, co jest ważne).

Kultura wizualna — obrazy jako wyraz sposobów widzenia

Trzecim poziomem, ważnym z punktu widzenia obranej problematyki, jest kultura wizualna, w której zakorzenione są zarówno komunikacja wizualna, jak i wizualizacja informacji.

Jedną z definicji traktuje kulturę wizualną jako pole wzorców i mechanizmów. Zgodnie z tym rozumieniem jest ona „zbiorem pewnych wzorców, mechanizmów i wartości – rozległym obszarem, którego pewne strefy rozkwitają, gdy inne wchodzą w regres”; obrazy mogą zarówno wzmacniać chaos informacyjny, jak i „ułatwiać komunikację”²³. Według innej interpretacji stanowi ona zbiór opowieści o technologiach widzenia: „Szeroko pojmowana kultura wizualna jest fascynującym zbiorem opowieści o rozmaitych technologiach widzenia, narzędziach i sposobach uczenia siebie oraz innych przy pomocy środków wizualnych”²⁴. Studia nad kulturą wizualną (ang. *visual studies*) koncentrują się na analizie obrazów jako wyrazów określonych sposobów widzenia, kształtowanych przez światopogląd oraz kontekst społeczny, historyczny i kulturowy, przy czym obraz pełni funkcję „okienka”, które pozwala badaczowi obserwować poglądy na rozmaite kwestie (źródło). Dzięki temu badanie wizualnych reprezentacji umożliwia nie tylko interpretację formy

23 M. Stankiewicz, *Model i metafora. Komunikacja wizualna w humanistyce*, korporacja halart, Kraków 2019, s. 21.

24 M. Stankiewicz, *Model i metafora*, s. 20.

artystycznej, lecz także zrozumienie wartości i przekonań dominujących w danej społeczności²⁵.

Z powyższych rozważań można wysnuć następujące wnioski: wizualizacje informacji są wytworami kultury wizualnej – syntetyzują dane, ale równocześnie ucieleśniają określone sposoby widzenia świata (np. ekonomiczny, technokratyczny, personalistyczny); każdy wybór projektowy (jakie dane pokażemy, w jakiej relacji, jak je wyróżnimy) jest nie tylko decyzją techniczną, lecz także decyzją o charakterze wartościującym. Badanie wizualizacji informacji w ujęciu aksjologicznym polega więc na analizie tego, jakie wartości są poprzez nie komunikowane, wzmacniane lub marginalizowane.

Założenia metodologiczne

Zmierzając do analizy czterech wybranych infografik o istotnym znaczeniu historycznym, należy przedstawić założenia metodologiczne, stanowiące podstawę badania. Przeprowadzono je w oparciu o kilka komplementarnych metod badawczych, których połączenie umożliwiło wieloaspektowe zrozumienie zarówno formy infografik, jak i ich funkcji w kontekście historycznym i aksjologicznym.

Uznano, że **metoda historyczna** umożliwia osadzenie analizowanych infografik w kontekście ich powstania oraz zrozumienie, w jaki sposób odpowiadały one na konkretne potrzeby społeczne, poznawcze bądź medyczne. Dzięki metodzie historycznej wizualizację można rozumieć jako reakcję na konkretne uwarunkowania czasowe i społeczne. Należy podkreślić, że metoda historyczna to metoda badawcza eksponująca „wyznacznik czasowy”²⁶.

Analiza treści (ang. *content analysis*) pozwala z kolei opisać strukturę komunikatów wizualnych, ich elementy formalne, zasady kompozycji oraz sposób organizacji danych, a także intencję autora i spodziewany efekt komunikacyjny.

Analiza jakościowa źródeł zastanych (ang. *secondary data analysis*) to „technika badawcza służąca obiektywnemu, systematycznemu i ilościowemu opisowi jawnej zawartości komunikatów”²⁷. Najprościej rzecz ujmując, polega na pogłębionej interpretacji dostępnych opracowań i dokumentacji

25 M. Stankiewicz, *Model i metafora*, s. 22.

26 J. Bardach, *Themis a Clio, czyli prawo a historia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 12.

27 M. Lisowska-Magdziarz, *Analiza zawartości mediów. Przewodnik dla studentów*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2004, s. 13.

dotyczących badanych infografik oraz ich recepcji społecznej. Jej celem jest uchwycenie funkcji, skuteczności i wpływu infografiki – nie tylko jako środka przekazu, ale także jako narzędzia zmiany rzeczywistości.

Odwołanie się do **perspektywy aksjologicznej**, opartej na koncepcji ks. prof. Michała Drożdża, pozwala traktować komunikację jako przestrzeń dobra i daru. W tym ujęciu infografika może być odczytywana nie tylko jako narzędzie służące przekazywaniu informacji, lecz również jako forma działania etycznego, ukierunkowanego na prawdę, przejrzystość i odpowiedzialność²⁸.

Dobór przypadków

Do analizy wybrano cztery wizualizacje, które zmieniły sposób rozumienia świata:

1. *Mapa odwrotu Napoleona spod Moskwy* autorstwa Charles’a Minarda (1869) – ukazuje zależność między liczbą ofiar a warunkami kampanii wojennej.
2. *Mapa cholery* autorstwa Johna Snowa (1854) – przedstawia korelację między zachorowaniami a lokalizacją studni, przyczyniając się do rozwoju epidemiologii.
3. *Róża Nightingale (coxcomb chart)*²⁹ – wykres zaprojektowany przez Florence Nightingale (1858), obrazujący przyczyny śmiertelności wśród żołnierzy.
4. *Wykresy Williama Playfaira* (koniec XVIII wieku) – pierwsze użycie graficznej prezentacji danych ekonomicznych (np. wykresy liniowe, słupkowe).

Nie sposób pominąć faktu, że każdy z tych przykładów wniósł trwałą wartość poznawczą i społeczną, a także ukształtował sposób myślenia o danych jako podstawie podejmowania decyzji. Dobór przypadków podyktowany jest nie tylko ich znaczeniem historycznym, lecz także spełnieniem określonych kryteriów skuteczności komunikacyjnej i odpowiedzialności etycznej.

28 M. Drożdż, *Postmodernistyczna wizja mediów w strukturach paradygmatu – próba krytycznego spojrzenia*, „Kultura – Media – Teologia” 2021 nr 48, s. 61–82.

29 *Coxcomb chart* (często nazywany też *rose diagram* lub *polar area chart*) to rodzaj wykresu kołowego, który został spopularyzowany przez Florence Nightingale w XIX wieku do wizualizacji danych statystycznych, m.in. przyczyn śmierci żołnierzy podczas wojny krymskiej. Zob. M. Khurana, *CoxComb chart – How do you read and make it?*, <https://www.medhakhurana.com/coxcomb-chart-how-to-read-and-make/> (27.11.2025).

Cel analizy

Celem analizy jest wyprowadzenie z wybranych studiów przypadków zestawu kategorii opisujących skuteczną i etyczną infografikę, takich jak:

- przejrzystość i zrozumiałość przekazu,
- prawdziwość i rzetelność danych,
- odpowiedzialność komunikacyjna,
- walor poznawczy i edukacyjny,
- estetyka i piękno formy.

Zgromadzone kategorie posłużą do zbudowania wstępnej siatki oceny infografiki. Tym samym ta część opracowania pełni funkcję eksploracyjno-koncepcyjną, przygotowując grunt pod wypracowanie własnego modelu infografiki jako formy komunikacji etycznej.

Wizualizacja informacji jako nośnik wartości: studium czterech wykresów i infografik

Po systematyzacji podstawowych pojęć integralnie związanych z wizualizacją informacji, obrazem, a także po omówieniu głównych znaczeniowo wartości etycznych i systemu aksjo-normatywnego oraz wskazaniu założeń metodologicznych, kluczowe staje się ukazanie, że wizualizacja informacji może być nie tylko narzędziem komunikacji, ale także darem dla ludzkości. W niniejszym fragmencie zaprezentowane zostaną cztery przykłady wizualizacji danych, które zrewolucjonizowały sposób myślenia, przyczyniły się do zmiany paradygmatów naukowych lub bezpośrednio wpłynęły na poprawę jakości życia ludzkiego. Każda z nich ukazuje, że graficzna forma reprezentacji informacji może nieść ze sobą dobro poznawcze, etyczne i społeczne.

Marsz Napoleona na Moskwę Charles’a Minarda (1869)

Grafika francuskiego inżyniera Charles’a Minarda, przedstawiająca wyprawę Napoleona na Rosję³⁰, niewątpliwie należy do najbardziej klasycznych i jednocześnie najczęściej omawianych przykładów wizualizacji danych. Znajduje się w niemal każdym podręczniku poświęconym tej dziedzinie, a jej rangę

30 *Sankey or Harness*, <https://www.economist.com/graphic-detail/2011/07/04/sankey-or-harness> (27.11.2025).

szczególnie podkreśla Edward Tufte, który popularyzował ją w swoich pracach. Minard stworzył tę mapę w 1869 roku, łącząc w jednym przedstawieniu dwa wówczas dobrze znane narzędzia – mapę i wykres – tak, aby zaprezentować wiele aspektów kampanii z 1812 roku i ukazać skalę klęski Napoleona³¹. Na ilustracji szeroka, jasna wstęga pokazuje liczebność armii u progu marszu, w okolicach Kowna. Wraz z przesuwaniem się na wschód linia stopniowo się zwęża, co symbolizuje systematyczne zmniejszanie się liczby żołnierzy. Powrotowi armii odpowiada cienka, ciemna kreska, wskazująca dramatyczny spadek sił – z około 422 tysięcy ludzi do zaledwie 10 tysięcy, którzy dotarli z powrotem. W dolnej części kompozycji Minard umieścił oś czasu oraz wykres temperatur odnotowanych w kluczowych momentach odwrotu. Dla przykładu: 9 września zanotowano -9°C , a pięć dni później temperatura spadła do -14°C ; najniższa wartość wyniosła -30°C i przypadała na 6 października. Zestawienie tych danych unaocznia, że to warunki pogodowe, zwłaszcza ekstremalne mrozy, w największym stopniu przyczyniły się do katastrofalnych strat. Nowatorstwo tego opracowania polega na tym, że ogromna liczba zmiennych została przedstawiona w sposób intuicyjny, pozwalający odbiorcy niemal „poczuć” realia kampanii i samodzielnie dojść do wniosków dotyczących jej przebiegu oraz przyczyn klęski. Jest to przykład wizualizacji, w której wielowymiarowość przekazu przekłada się na jego ogromną wartość informacyjną.

Minard uwzględnił sześć typów danych:

- zmianę liczebności armii,
- przebieg czasu,
- temperatury,
- kierunek i trasę marszu na Moskwę oraz drogę powrotną (zróżnicowane kolorystycznie linie),
- miejsca bitew i potyczek,
- topografię terenu przedstawioną na mapie.

31 M. Friendly, *Visions and re-visions of Charles Joseph Minard*, „Journal of Educational and Behavioral Statistics” 27 (Spring 2002) No. 1, s. 31–51.

[illegible]

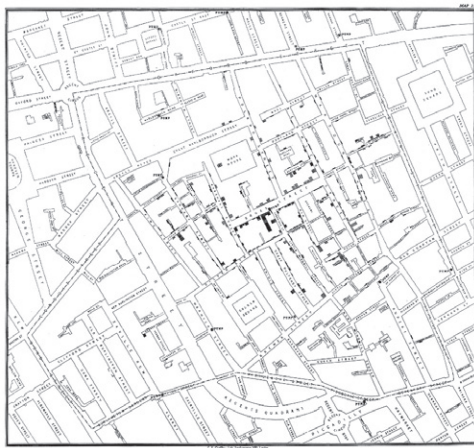
To właśnie połączenie tylu warstw znaczeniowych sprawiło, że mapa Minarda uznawana jest za jedno z najdoskonalszych osiągnięć w historii infografiki. Tufte oceniał ją krótko, lecz dobitnie, określając jako „prawdopodobnie najlepszą statystyczną grafikę, jaka kiedykolwiek powstała”³².

W połowie XIX wieku Londyn zmagał się z poważną epidemią cholery. W 1854 roku, podczas jednego z najbardziej tragicznych jej wybuchów, londyński lekarz John Snow sporządził szczegółową mapę dzielnicy Soho, zaznaczając na niej miejsca zgonów (symbolizowane drobnymi punktami). Dodatkowo naniósł lokalizacje wszystkich pomp studziennych, z których korzystali mieszkańcy, oznaczając je charakterystycznymi krzyżykami. Analiza rozmieszczenia punktów pozwoliła mu zauważyć, że największe skupisko przypadków śmierci pojawia się w pobliżu pompy na Broad Street. Snow wysunął więc hipotezę, że to właśnie ta studzienna pompa jest źródłem zakażenia i odpowiada za rozprzestrzenianie się choroby. Po przekazaniu swoich wniosków władzom miasta zdecydowano o unieruchomieniu owego ujęcia wody, co

32 E.R. Tufte, *Envisioning information*, Graphics Press LLC, Cheshire 1990, s. 107.

doprowadziło do zahamowania epidemii³³. Warto podkreślić, że w tamtym okresie dominowało przekonanie, iż cholera szerzy się przez tzw. miazmaty, czyli mówiąc najprościej – „złe wyziewy”, a nie przez skażoną wodę czy brak higieny. Z tego powodu odkrycie Snowa było przełomowe.

Rysunek 2. Mapa doktora Johna Snowa



Źródło: *Stream 2 – Broad Street pump outbreak a: Overview and part 2 of John Snow's 1855 book, map 1*, https://epi-snow.ph.ucla.edu/Stream2_BSPoutbreak_a.html (29.11.2025).

W niektórych źródłach naukowych można przeczytać, że pierwsza wersja jego mapy wykorzystywała miniaturowe wykresy słupkowe, co w istocie tworzyło dramatyczne wrażenie rosnącego stosu ofiar i jeszcze mocniej ukazywało skalę tragedii. Należy zatem podkreślić, że praca Johna Snowa stała się kamieniem milowym w rozwoju epidemiologii i analiz przestrzennych. Dzięki zastosowaniu metod funkcjonujących w oparciu o dane – dziś uznawanych za oczywiste – Snow jest często określany mianem jednego z pionierów statystycznego podejścia w medycynie, a jego dorobkowi poświęcano liczne publikacje i strony internetowe³⁴.

33 G. D. Buzai, *The cholera map by John Snow (London, 1854): a health solution as a conceptual summary of applied geography*, „Anales de la Sociedad Científica Argentina” 268 (2020) N° 2, s. 4–18.

34 *Stream 2 – Broad Street pump outbreak a: Overview and part 2 of John Snow's 1855 book, map 1*, https://epi-snow.ph.ucla.edu/Stream2_BSPoutbreak_a.html (29.11.2025).

Wykres grzebieniowy (*Róża Nightingale*) Florence Nightingale (1858)

Kolejną infografiką, która realnie wpłynęła na zmiany społeczne, jest słynny wykres grzebieniowy autorstwa Florence Nightingale. Konstrukcja tej wizualizacji – nietypowa nawet z dzisiejszego punktu widzenia – była dziełem kobiety, która łączyła działalność społeczną, pielęgniarскую i statystyczną³⁵. Nightingale z powołania została pielęgniarką i podczas wojny krymskiej niosła pomoc rannym żołnierzom. Jej poświęcenie oraz wkład w rozwój nowoczesnych metod pielęgnacji chorych zostały szybko dostrzeżone przez współczesnych badaczy. Uważano ją nie tylko za prekursorkę nowoczesnego pielęgniarstwa, lecz również za ikonę epoki wiktoriańskiej – dedykowano jej pieśni, wiersze³⁶, a nawet film *The lady with the lamp*³⁷. Podczas pracy w szpitalach wojskowych Nightingale zwróciła uwagę na fatalne warunki sanitarne, z jakimi mierzyła się armia brytyjska na froncie: odwodnienie żołnierzy, zanieczyszczoną wodę, przepełnione pomieszczenia i brak wentylacji. Jej analizy jednoznacznie wykazały, że to właśnie te czynniki odpowiadały za znaczną część zgonów – zdecydowanie większą niż same obrażenia odniesione w boju. Aby przekonująco zaprezentować wyniki badań, Nightingale opracowała nowatorski wykres w formie okrągłego diagramu grzebieniowego, który miał unaocnić skalę problemu i wskazać obszary wymagające natychmiastowych reform. Diagram składa się z dwunastu segmentów promieniście rozłożonych wokół środka, z których każdy odpowiada jednemu miesiącowi. Wartości – liczby zgonów – zostały przedstawione nie przez kąt, jak w klasycznym wykresie kołowym, lecz przez długość promienia segmentu. Nightingale zastosowała także trzy kolory, aby odróżnić przyczyny zgonów:

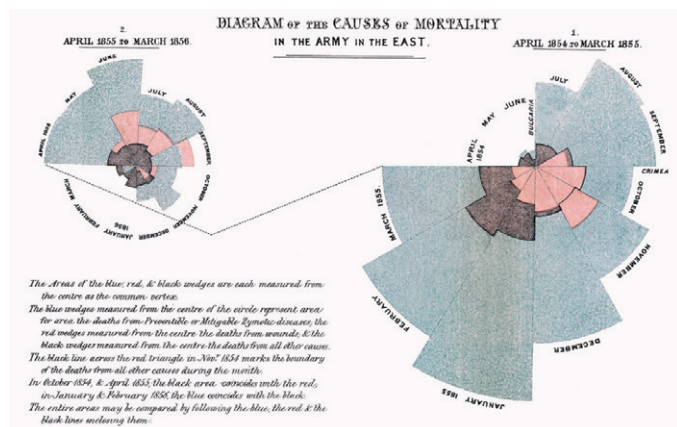
- szary – zgony, którym można było zapobiec dzięki poprawie warunków sanitarnych i opieki,
- czerwony – śmierć w wyniku ran odniesionych na polu bitwy,
- czarny – pozostałe przyczyny.

35 M. Friendly, R. J. Andrews, *The radiant diagrams of Florence Nightingale*, „SORT” 45 (January–June 2021) no. 1, s. 1–18.

36 *Rediscovering Florence Nightingale: The lady with the lamp*, <https://fundacionhispano-britanica.org/en/the-lady-of-the-lamp-2/> (28.11.2025).

37 *The lady with a lamp*, <https://www.imdb.com/title/tt0043724/> (05.12.2025).

Rysunek 3. Wykres grzebieniowy Florence Nightingale



Źródło: Florence Nightingale's rose diagram, <https://www.historyofinformation.com/detail.php?entryid=3815> (27.11.2025).

Już jedno spojrzenie na powierzchnię największych segmentów pozwalało dostrzec, że głównym problemem nie była walka, lecz katastrofalny stan opieki zdrowotnej. Wykres ukazuje dane z dwóch kolejnych lat, co umożliwia analizę zmian w czasie. Diagram grzebieniowy często porównuje się do przestrzennego histogramu, tj. formy prezentacji danych, która podkreśla udział poszczególnych kategorii w ogólnej liczbie przypadków. Możliwość interpretowania nagłych wzrostów i spadków śmiertelności, np. zimą jednego roku i wiosną kolejnego, w połączeniu z informacjami o ruchach wojsk i lokalizacji kampanii, tworzy w konsekwencji płaszczyznę do pogłębionych analiz historycznych i militarnych. Jednak najważniejszą funkcją tej infografiki było to, że stała się narzędziem perswazji wizualnej: przekonywała decydentów, że konieczne są systematyczne reformy opieki medycznej. Dzięki determinacji i naukowym kompetencjom Nightingale udało się doprowadzić do zmian sanitarnych w armii brytyjskiej. Jej nowatorskie podejście do statystyki i wykorzystania grafiki w nauce zostało docenione – jako pierwsza kobieta w historii została wybrana na członka Królewskiego Towarzystwa Statystycznego³⁸.

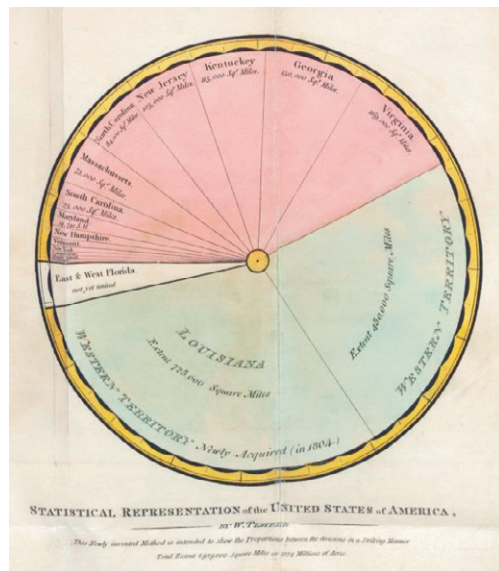
38 J. Romaniuk, M. Sochoń, M. Popławska, P. Aniśko, *Florence Nightingale – matka pielęgniarstwa, pionierka współczesnego pielęgniarstwa*, w: J. Lewko, C. R. Łukaszuk, E. Krajewska-Kułak, *Pielęgniarstwo wczoraj i dziś – rok 2020 rokiem pielęgniarstwa*, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, Białystok 2020, s. 82–95.

Jej przykład pokazuje, jak indywidualna pasja i konsekwencja mogą wpłynąć na poprawę całego systemu opieki zdrowotnej oraz jak ważną rolę w nauce pełni wizualizacja danych. To dowód na to, że to nauka powinna służyć społeczeństwu, i że właściwie przedstawione dane mogą realnie zmieniać świat³⁹.

William Playfair — narodziny wykresu jako formy rozumowania

William Playfair (1759–1823), szkocki inżynier i ekonomista, jest uznawany za twórcę pierwszych nowożytnych wykresów statystycznych: liniowych, słupkowych, a nawet kołowych. W czasach dominacji tabel liczbowych zaproponował formy graficzne, które pozwalały intuicyjnie pojmować zjawiska ekonomiczne i polityczne⁴⁰.

Rysunek 4. William Playfair: narodziny wykresu jako formy rozumowania



Źródło: D. Bellhouse, *William Playfair's statistical graphs*, CMS Notes, <https://notes.math.ca/en/article/william-playfairs-statistical-graphs/> (05.12.2025).

39 V. Osińska, *wizualizacja informacji*, s. 34–35.

40 William Playfair *founds statistical graphics, and invents the line chart and bar chart*, <https://www.historyofinformation.com/detail.php?entryid=2929> (27.11.2025).

Każda z przedstawionych wizualizacji – niezależnie od czasu i kontekstu historycznego – niesie ze sobą głębokie dobro poznawcze, etyczne i społeczne. Ich twórcy działali w sposób intencjonalny i odpowiedzialny: nie po to, by jedynie przedstawić dane, ale by ratować życie, zapobiegać cierpieniu, wzywać do zmiany lub uczytelnić złożoną rzeczywistość. Tym samym można odczytywać ich działania w kluczu etycznym: jako akty troski i odpowiedzialności za drugiego człowieka. W duchu personalistycznej filozofii komunikacji, której przedstawicielem jest ks. prof. Michał Drożdż, każdy akt komunikacji może być ujmowany jako dar – nie tylko w sensie przekazu informacji, ale jako forma wzajemnego odniesienia osób, które afirmują swoją godność poprzez rozumienie, prawdę i otwartość. Jak zauważa Drożdż:

Każda komunikacja interpersonalna jest ze swej natury nie tylko relacją, odniesieniem, przekazem, wymianą czegoś, informowaniem, procesem społecznym itp., ale jest również procesem komunikowania się osób, zawierającym elementy daru, do których możemy zaliczyć m.in.: charakter samego aktu darowania, intencję i motywację przekazu, otwartość i wolność przyjęcia daru, szeroko rozumianą wzajemną afirmację osób itp.⁴¹

Z tej perspektywy wizualizacja informacji może być pojmowana jako dar w pełnym sensie tego słowa – jako bezinteresowny, odpowiedzialny i głęboko ludzki akt komunikacyjny, który wzmacnia godność odbiorcy poprzez umożliwienie mu zrozumienia świata i działania w nim z większą świadomością.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza ukazała, że wizualizacje informacji, poczynwszy od map epidemiologicznych Johna Snowa, przez wykresy Williama Playfaira, po diagramy Florence Nightingale – pełnią funkcję nie tylko narzędzi poznawczych, lecz także **nośników wartości**, zdolnych realnie oddziaływać na rzeczywistość społeczną. Co więcej, w perspektywie aksjologicznej przedstawione przykłady dowodzą, że obrazy danych niosą ze sobą określone jakości: promują rzetelność poznawczą, przejrzystość, odpowiedzialność społeczną, a niekiedy również postawy etyczne ukierunkowane na ochronę życia i dobro wspólne. Wizualizacje, które „zmieniły świat”, stały się takimi nie tylko dzięki innowacyjnym formom przedstawienia informacji, lecz także dlatego,

41 M. Drożdż, *Aksjologia daru*, s. 87.

że odpowiadały na kluczowe problemy swoich epok i wspierały podejmowanie decyzji o znaczącym wymiarze moralnym, naukowym i kulturowym. W świetle powyższego wizualizacja informacji jawi się jako obszar, w którym **poznanie łączy się z wartościowaniem**, a reprezentacja danych może być traktowana jako akt komunikacyjny o istotnych konsekwencjach aksjologicznych.

Uznano, że artykuł jest istotnym i jednocześnie potrzebnym wkładem w dyskurs naukowy, ponieważ zwraca uwagę na często marginalizowany, a jednocześnie kluczowy wymiar wizualizacji informacji – ich aksjologiczne uwarunkowania. W odróżnieniu od ujęć koncentrujących się wyłącznie na funkcjonalności, estetyce bądź też efektywności komunikacyjnej, tekst ujmuje wizualizacje jako nośniki wartości, które nie tylko organizują dane, lecz także kształtują postawy odbiorców, wpływają na interpretację przekazów i uczestniczą w reprodukowaniu określonych narracji kulturowych. Analiza ta uwidacznia, że każda forma wizualnej reprezentacji zawiera w sobie określony porządek normatywny – zarówno świadomie projektowany, jak i ukryty w strukturze samego medium. W ten sposób artykuł poszerza istniejące badania o perspektywę aksjologiczną, otwierając przestrzeń do bardziej krytycznej refleksji nad etycznymi, społecznymi i kulturowymi konsekwencjami stosowania wizualizacji informacji. Dzięki temu stanowi istotny punkt odniesienia dla dalszych debat nad odpowiedzialnością projektowania danych oraz nad rolą wizualnych form komunikacji w kształtowaniu współczesnego środowiska poznawczego.

W dalszych etapach badań autorka niniejszego artykułu planuje rozszerzyć podjętą analizę o zagadnienia integralnie związane z manipulacją informacją wizualną oraz wynikające z niej dylematy etyczne, które stają się szczególnie istotne w kontekście dynamicznych przemian technologicznych i rozwoju narzędzi generatywnych.

Bibliografia

- Bachmann-Medick D., *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Bardach J., *Themis a Clio, czyli prawo a historia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Bellhouse D., *William Playfair's statistical graphs*, CMS Notes, <https://notes.math.ca/en/article/william-playfairs-statistical-graphs/> (05.12.2025).

- Bergström B., *Komunikacja wizualna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Boehm G., Mitchell W. J. T., *Pictorial versus iconic turn: Two letters*, „Culture, Theory and Critique” 50 (2009) issue 2–3, s. 103–121.
- Buzai G. D., *The cholera map by John Snow (London, 1854): a health solution as a conceptual summary of applied geography*, „Anales de la Sociedad Científica Argentina” 268 (2020) N° 2, pp. 4–18.
- Charles Minard’s infographic of Napoleon’s invasion of Russia, <https://socks-studio.com/2014/04/06/charles-minards-infographic-of-napoleons-invasion-of-russia/> (08.12.2025).
- Ciach K., *Wizualizacja informacji w biznesie*, w: *Zarządzanie danymi w organizacji*, red. B. Gontar, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 123–166.
- Dodge M., McDerby M., Turner A., *The power of geographical visualizations*, w: *Geographic visualization. Concepts, Tools and applications*, eds. M. Dodge, M. McDerby, A. Turner, West Sussex 2008, s. 1–9, <https://doi.org/10.1002/9780470987643.ch1>.
- Drożdż M., *Aksjologia daru w komunikacji*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 87–106.
- Drożdż M., *Postmodernistyczna wizja mediów w strukturach paradygmatu – próba krytycznego spojrzenia*, „Kultura – Media – Teologia” 2021 nr 48, s. 61–82.
- Dukalska-Hermut J., *Od kultury obrazu do wizualizacji informacji*, „Toruńskie Studia Biologiczne” 12 (2019), nr 1, s. 29–44, <https://doi.org/10.12775/TSB.2019.002>.
- Florence Nightingale’s rose diagram, <https://www.historyofinformation.com/detail.php?entryid=3815> (27.11.2025).
- Francuz P., *Neuropoznawcze podstawy komunikacji wizualnej*, w: *Komunikacja wizualna*, red. P. Francuz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 11–46.
- Friendly M., Andrews R. J., *The radiant diagrams of Florence Nightingale*, „SORT” 45 (January-June 2021) no. 1, s. 1–18.
- Friendly M., *Visions and re-visions of Charles Joseph Minard*, „Journal of Educational and Behavioral Statistics” 27 (Spring 2002) No. 1, s. 31–51.
- Grabowski M., Zajac A., *Dane, informacja, wiedza – próba definicji*, „Zeszyty Naukowe” 2009 nr 798, s. 99–116.
- Internet, <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/internet;24347.html> (28.11.2025).

- Kamiński S., *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red S. Sawicki, W. Panas, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 9–25.
- Kawecki W., *Komunikowanie szczęścia w sztuce Caravaggia*, „Kultura – Media – Teologia” 2018 nr 35, s. 105–123.
- Khurana M., *CoxComb chart – How do you read and make it?*, <https://www.mehkhurana.com/coxcomb-chart-how-to-read-and-make/> (27.11.2025).
- Lisowska-Magdziarz M., *Analiza zawartości mediów. Przewodnik dla studentów*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2004.
- Osińska V., *Wizualizacja i mapowanie przestrzeni danych w bibliotekach cyfrowych*, „Toruńskie Studia Bibliologiczne” 1 (2008) nr 1, s. 167–176.
- Osińska V., *Wizualizacja INFORMacji. Studium informatologiczne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Purchase H. C., Andrienko N., Jankun-Kelly T. J., Ward M., *Theoretical foundations of information visualization*, w: *Information visualization: Human-centered issues and perspectives*, eds. A. Kerren, J. T. Stasko, J.-D. Fekete, C. North, Heidelberg 2008 (Lecture Notes in Computer Science, 4950), s. 46–64.
- Rak D., *Wizualizacja informacji w komunikowaniu naukowym specjalistów zarządzania informacją*, w: W. Babik, D. Pietruch-Reizes, *Zarządzanie informacją i komunikacją w nauce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 67–84.
- Rediscovering Florence Nightingale: The lady with the lamp*, <https://fundacion-hispanobritanica.org/en/the-lady-of-the-lamp-2/> (28.11.2025).
- Romaniuk J., Sochoń M., Popławska M., Aniśko P., *Florence Nightingale – matka pielęgniarstwa, pionierka współczesnego pielęgniarstwa*, w: J. Lewko, C. R. Łukaszuk, E. Krajewska-Kułał, *Pielęgniarstwo wczoraj i dziś – rok 2020 rokiem pielęgniarstwa*, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, Białystok 2020, s. 82–95.
- Sankey or Harness*, <https://www.economist.com/graphic-detail/2011/07/04/sankey-or-harness> (27.11.2025).
- Soczyński S., *Funkcje przedsiębiorstw medialnych w świetle odpowiedzialności*, „Studia Socialia Cracoviensia” 10 (2018) nr 2 (19), s. 49–65, <https://doi.org/10.15633/ssc.3333>.
- Stankiewicz M., *Model i metafora. Komunikacja wizualna w humanistyce, korporacja halart*, Kraków 2019.

- Stream 2 – Broad Street pump outbreak a: Overview and part 2 of John Snow's 1855 book, map 1*, https://epi-snow.ph.ucla.edu/Stream2_BSPoutbreak_a.html (29.11.2025).
- The lady with the lamp*, <https://www.imdb.com/title/tt0043724/> (05.12.2025).
- Tufte E. R., *Envisioning information*, Graphics Press LLC, Cheshire 1990.
- Veslava Osińska, <https://ludzie.nauka.gov.pl/lp/profiles/eM3REIPDJL5> (28.11.2025).
- Wadowski D., Szulich-Kałuża J., *Pandemia i życie religijne. Dyskurs medialny i katolicy o komunikacji Kościoła katolickiego w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) z. 6, zeszyt specjalny, s. 209–223, <https://doi.org/10.18290/rh21696s-13>.
- William Playfair *founds statistical graphics, and invents the line chart and bar chart*, <https://www.historyofinformation.com/detail.php?entryid=2929> (27.11.2025).
-

Abstrakt

Wizualizacje informacji jako nośniki wartości. Analiza w ujęciu aksjologicznym

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wizualizacji informacji jako formy przekazu, która nie tylko porządkuje informacje, lecz także kształtuje sposoby jej rozumienia, oddziałując na praktyki poznawcze, społeczne oraz kulturowe. Tekst ma charakter przeglądowy i został opracowany na podstawie dostępnych materiałów oraz badań z zakresu wizualizacji informacji. W artykule poddano analizie cztery historycznie znaczące infografiki, które wywarły istotny wpływ na rozwój nauki, zdrowia publicznego, a także kultury wizualnej. Interpretacja przeprowadzona została z perspektywy aksjologicznej, co pozwoliło ukazać, w jaki sposób wizualne formy prezentacji danych pełnią funkcję nośników wartości – poznawczych, moralnych i społecznych. W artykule uwzględniono również pojęcia „zwrot wizualny”, „komunikacja wizualna” oraz „kultura wizualna”, które stanowią teoretyczne ramy analizy. Analiza dowodzi, że wizualizacje mogą nie tylko przedstawiać rzeczywistość, lecz także inicjować zmiany społeczne i wspierać procesy decyzyjne, stając się ważnym elementem dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: wizualizacje informacji, aksjologia, wartość, obraz, percepcja, informacja, kultura, zwrot wizualny, komunikacja wizualna, kultura wizualna

Abstract

Information visualizations as carriers of values. An axiological analysis

The aim of this article is to present information visualization as a form of communication that not only organizes information but also shapes the ways in which it is understood, thereby influencing cognitive, social, and cultural practices. This is a review article developed on the basis of available literature and research in the field of information visualization. The paper analyzes four historically significant infographics that have had a substantial impact on the development of science, public health, and visual culture. The interpretation is conducted from an axiological perspective, which allows for a demonstration of how visual forms of data presentation function as carriers of values—be they cognitive, moral or social. The article also incorporates the concepts of the “visual turn”, “visual communication” and “visual culture”, which constitute the theoretical framework of the analysis. The findings prove that visualizations can do more than merely represent reality; they can also initiate social change and support decision-making processes, thus becoming a vital element of cultural heritage.

Keywords: information visualizations, axiology, value, image, perception, information, culture, visual turn, visual communication, visual culture

SPRAWOZDANIA

.....

ks. Robert Kantor

<https://orcid.org/0000-0002-8599-7705>

robert.kantor@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Sprawozdanie z XII Sympozjum kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego, Granada 26–28 września 2024

W dniach 26–28 września w hiszpańskiej Granadzie odbyło się XII Sympozjum z kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego. Tematem sympozjum była sprawiedliwość i duszpasterstwo rodzin.

Sympozjum zainaugurował bp Sebastian Chico Martínez – biskup Jaen. Stwierdził on, że kanoniczne prawo małżeńskie i procesowe przedstawiają dziś wiele kwestii, które koniecznie należy poznać, przestudiować i zająć wobec nich odpowiednie stanowisko. Zauważył też, że tematyka sprawiedliwości i duszpasterstwa rodzin była obecna w nauczaniu ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Życzył wszystkim, by sympozjum wydało owoce dla dobra całego Kościoła, na chwałę Bożą i dla zbawienie dusz.

Pierwszy wykład pt. *Synodalność w kanonicznym procesie małżeńskim. Synodalność, duszpasterstwo rodzin i mediacja* wygłosił bp Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru – sekretarz Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych. Po wyjaśnieniu terminu „synodalność” prelegent podjął zagadnienie: w jaki sposób synodalność ma udział w procesie kanonicznym. Omówił zagadnienie synodalności w różnych wymiarach rządzenia, w administrowaniu sprawiedliwością, w sprawach małżeńskich oraz w sprawach pozamałżeńskich.

Następnie bp Arrieta dużo czasu poświęcił tematowi *Duch synodalny na różnych etapach procesu*. Autor powoływał się w tej części wykładu na przemówienie papieża Franciszka do Roty Rzymskiej z 2023 roku. Stwierdził, że trzeba odkryć na nowo trwałą rzeczywistość małżeństwa jako więzi. Do tego słowa podchodzi się niekiedy z podejrzliwością, jak gdyby chodziło o coś narzuconego z zewnątrz: ciężar, „więzy” w przeciwieństwie do autentyczności i wolności miłości. Tymczasem jeżeli węzeł jest rozumiany właśnie jako więź miłości, wówczas jawi się jako istota małżeństwa, jako Boży dar, będący źródłem prawdziwej wolności, który strzeże życia małżeńskiego. W tym sensie „duszpasterstwo przedmałżeńskie i duszpasterstwo małżeństw powinny być przede wszystkim duszpasterstwem więzi, gdzie wnoszone są elementy, które pomagają zarówno w dojrzewaniu miłości, jak i w przezwyciężaniu chwil trudnych. Tym wkładem są nie tylko przekonania doktrynalne. Nie może się ono sprowadzać tylko do cennych bogactw duchowych, jakie Kościół oferuje zawsze, ale muszą to być także i drogi praktyczne, poradnictwo dobrze zakorzenione w realiach, strategię zaczerpnięte z doświadczenia, poradnictwo psychologiczne” (*Amoris laetitia*, 211).

Kolejny wykład pt. *Rozwiązanie małżeństwa „in favorem fidei”*. Regulacja kanoniczna i odpowiedź pastoralna wygłosił Francisco José Campos Martínez z papieskiego Uniwersytetu w Salamance. Instytucja kanoniczna rozwiązywania małżeństwa *in favorem fidei* sięga pierwotnego Kościoła, konkretnie Pawłowego tekstu 1 Kor 7, 12–16. Ta praktyka jest kontynuowana przez wieki. Zdaniem prelegenta jest ona mało znana w duszpasterstwie rodzin i rzadko stosowana w diecezjach. W roku 2023 tych spraw w Stanach Zjednoczonych było 131, w Hong Kongu 39, we Francji 31, w Niemczech 28. W wielu krajach, w tym w Hiszpanii, przez ostatnie lata nie było żadnego przypadku rozwiązania małżeństwa *in favorem fidei*. Z czego może wynikać mała liczba spraw z tego tytułu? Prof. Campos Martínez wymienia cztery przyczyny:

- nieznamość procedur,
- tradycyjna wstrzeźliwość wobec procedur Dykasterii Nauki Wiary, choć w ostatnich czasach widoczna jest transparentność,
- ograniczenia związane z udziałem adwokatów w całej procedurze,
- milczenie na temat tej instytucji w dokumentach ostatnich synodów poświęconych rodzinie.

Prelegent zaprezentował liczbę spraw, jakie trafiają do Dykasterii Nauki Wiary:

Rok	Liczba spraw
2014	685
2015	675
2016	571
2017	633
2018	601
2019	532
2020	444
2021	442
2022	412
2023	354

W dalszej kolejności autor zaprezentował bardzo szczegółowe procedury na szczeblu diecezjalnym oraz rzymskim.

Trzecim prelegentem był José Manuel Ferrary Ojeda – wikariusz sądowy diecezji Malaga. Temat przedłożenia brzmiał *Jurysprudencja w porządku kanonicznym. Rota Rzymska i art. 200 § 1 konstytucji apostolskiej „Praedicate Evangelium”*. Prelegent na początku przedstawił po krótkce historię Roty Rzymskiej, by później zaprezentować porządek prawny w Kościele. W trzeciej części wystąpienia przystąpił do analizy związanej z tematem. W artykule 200 § 1 *Praedicate Evangelium* czytamy, że Trybunał Roty Rzymskiej „zwyczajnie pełni funkcję najwyższego sądu apelacyjnego Stolicy Apostolskiej dla ochrony praw w Kościele, troszczy się o jedność orzecznictwa oraz swymi orzeczeniami służy pomocą sądom niższych stopni”. Zatem, zdaniem autora, *Praedicate Evangelium*, podobnie jak *Pastor bonus* nie precyzuje, w jaki sposób Rota Rzymska troszczy się o jedność orzecznictwa. W tej materii nie mamy żadnej nowości. Konkludując, Ferrary Ojeda zwraca uwagę, że społeczność bez wrażliwości na to, co sprawiedliwe, zmierza w kierunku „dzikiej społeczności”. Nie będziemy bardziej wartościowi przez bycie bardziej rozwiniętymi, ale będziemy bardziej wartościowi przez zdolność rządzenia nami samymi, przez mądrość, przez danie każdemu tego, na co zasługuje. Aby to osiągnąć, konieczna jest praca, edukacja i poświęcenie „prawdziwych” prawników, którzy kochają prawdę i chcą się formować w dziedzinie prawa. W związku z tym formacja prawna, zdaniem prelegenta, powinna obejmować bardzo szerokie

przestrzenie, które pozwolą zrozumieć wymogi stawiane sprawiedliwości obecnej w Kościele.

Kolejnym prelegentem był prof. Nicolas Alvarez de la Asturias – profesor Uniwersytetu San Damaso w Madrycie. Temat jego prelekcji brzmiał: *Aktualne kanoniczne prawo małżeńskie. Punkt docelowy... punkt początkowy*. Autor przedstawił doktrynę i praktykę związaną z prawem małżeńskim jako owoc długiego procesu historycznego zawarty w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku (punkt docelowy). Jednocześnie zauważył, że owe doktryna i praktyka małżeńska muszą być poddane dialogowi ze współczesnym społeczeństwem, jako konsekwencja misyjnego charakteru Kościoła, który ciągle kieruje instytucje małżeństwa ku reformom (punkt wyjścia).

Słowa św. Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis* dobrze ilustrują to, kto jest motorem refleksji chrześcijańskiej: „zwrot ku człowiekowi, ku jego rzeczywistym problemom, ku jego nadziejom i cierpieniom, osiągnięciom i upadkom sprawia, że Kościół sam jako ciało, jako organizm, jako jedność społeczna doznaje tych Bożych impulsów, tych światła i mocy Ducha, które idą od Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – i przez to właśnie żyje swoim własnym życiem. Nie ma Kościół innego życia poza tym, jakim obdarza go Jego Pan i Oblubieniec. Właśnie dlatego tak bardzo musi być – również i Kościół – zjednoczony z każdym człowiekiem” (*Redemptor hominis*, 18). W zakończeniu profesor z Madrytu zaznaczyła, że zarówno kultywujący naukę kanoniczną, jak i ci, którzy współpracują w administrowaniu sprawiedliwością w Kościele są powołani do przekazywania swojego doświadczenia tym, którzy przygotowują się do małżeństwa oraz do towarzyszenia małżonkom w różnych, nieraz trudnych sytuacjach życiowych.

Ciekawe przedłożenie zaprezentowała prof. María Guerrero Escusa z Wydziału Psychologii Uniwersytetu w Murcji. Prelegentka jest też psychologiem klinicznym oraz adwokatem rotalnym. Zaprezentowała temat pt. *Akta sprawy jako źródło poznania w opinii biegłego*. Skupiła się w nim na zagadnieniu przymiotów, jakie winni posiadać wszyscy, którzy biorą udział w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Im większy profesjonalizm i przygotowanie osób biorących udział w postępowaniu, tym biegły będzie posiadał więcej argumentów do przedłożenia swojej opinii. Zatem kwestia zasadnicza to pozyskiwanie dowodów. Stąd tak ważny jest profesjonalizm sędziego instruktora, sposób przesłuchania, konstrukcja pytań. W drugiej części przedłożenia prelegentka

podzieliła się swoimi doświadczeniami, przytaczając kilka kazusów z tytułu kan. 1095, 2 i kan. 1095, 3 KPK.

Ostatni wykład zaprezentowała prof. Carmen Peña García z Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie. Temat wykładu brzmiał: *Trybunały kościelne i wnioski o „bonum familiae”*. Profesor zwróciła uwagę na pastoralny wymiar prawa kanonicznego i samego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W związku z tym postulowała nawrócenie pastoralne i misyjne diecezjalnych struktur. Chodzi przede wszystkim o to, o co zabiegali papieże Jan Paweł II i Franciszek, mianowicie o zintegrowanie i koordynowanie prac trybunału diecezjalnego z pozostałymi strukturami pastoralnymi w diecezji. Ponadto – podążając za *Amoris laetitia* – zauważyła, że procesy o stwierdzenie nieważności małżeństwa, separacje powinny mieć na uwadze nie egoistyczne dążenia samych małżonków, ale dobro rodziny, często dzieci i słabszego małżonka: „w niektórych przypadkach, wzięcie pod uwagę swojej godności i dobra dzieci narzuca postawienie stanowczego kresu nadmiernym roszczeniom drugiej osoby, wielkiej niesprawiedliwości, przemocy lub chronicznemu brakowi szacunku. Trzeba przyznać, że są przypadki, w których separacja jest nieunikniona. Niekiedy może stać się wręcz z moralnego punktu widzenia konieczna, kiedy chodzi właśnie o to, by uchronić słabszego małżonka lub małe dzieci przed poważniejszymi ranami, powodowanymi przez znęcanie się i przemoc, upokorzenia i wyzysk, obcość i obojętność. Jednak należy ją uznać za środek ostateczny, kiedy już wszelkie rozsądne oddziaływania okażą się daremne” (*Amoris laetitia*, 241).

Sympozjum towarzyszyły spotkania okrągłego stołu, w ramach których podejmowano tematy z zakresu jureprudencji. Zagadnienia dotyczyły opinii psychologicznych oraz kwestii związanych z udziałem adwokatów w procesie. Przedstawiono także kilka kazusów procesowych. W programie znalazł się ponadto punkt zwiedzania zabytków Granady, w tym monumentalnej katedry i Alhambry.

Sympozjum zakończyło wystąpienie arcybiskupa Granady José María Gil Tamayo, który podziękował prelegentom oraz uczestnikom. Zwrócił uwagę na potrzebę duszpasterstwa sądowego, które pozwoli dostrzec pracownikom trybunałów kościelnych trudną rzeczywistość, z jaką borykają się małżeństwa. Być może udałoby się przez eksperckie poradnictwo uniknąć „ucieczki” wielu małżonków w separację czy stwierdzenie nieważności małżeństwa. Na zakończenie wezwał uczestników sympozjum do pomagania rodzinom w stawianiu się odbiciem Świętej Rodziny z Nazaretu.

TARNOVIAN THEOLOGICAL STUDIES

.....

ISSN 0239-4472

ARTICLES

- | | |
|--|-----|
| Rev. Piotr Studnicki • <i>An analysis of 'clericalism' as...</i> | 7 |
| Michał Legan OSPPE • <i>Anima non potest intelligere sine...</i> | 29 |
| Rev. Robert Kantor • <i>Marriage and family in the work of...</i> | 45 |
| Rev. Adam Dynak • <i>"The paradoxy" in the teaching of Jesus...</i> | 67 |
| Katarzyna Drąg, Anna Miśkowiec • <i>The personalist vision of...</i> | 89 |
| Rev. Piotr Pietrucha • <i>The Second Vatican Council in the writings of...</i> | 107 |
| Rev. Michał Rosa • <i>Meaning of the adverb σήμερον (Luke 2:11)...</i> | 127 |
| Joanna Dukalska-Hermut • <i>Information visualizations as carriers of...</i> | 147 |

REPORTS

- | | |
|--|-----|
| Rev. Robert Kantor • <i>A report from the 12th Symposium on canon...</i> | 175 |
|--|-----|



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

