ISSN 1644-8855

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

VII

BIAŁYSTOK 2008

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU

VII

UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU
KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom VII

Białystok 2008

Zespół redakcyjny:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry Teologii Katolickiej UwB
ks. dr hab. Adam Skreczko, prof. UwB – redaktor naczelny
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Andrzej Proniewski

Rada naukowa:

ks. prof. Jerzy Misiurek (KUL), ks. prof. Józef M. Dołęga (UKSW, WM),
ks. prof. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. Paweł Góralczyk (UKSW)

Recenzent tomu: ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Opracowanie graficzne: Zbigniew Łaszcz

Redakcja: Marek Ławnicki

Korekta: Marek Ławnicki

Skład komputerowy: Zbigniew Łaszcz

Imprimatur:

abp dr Wojciech Ziemba
Metropolita Białostocki
Białystok 13.09.2002
nr 1125/2002

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem
Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (085) 740 44 74
e-mail: archbial@bialystok.opoka.org.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl



Błogosławiony ks. Michał Sopoćko

1888-1975

SPIS TREŚCI

Abp Edward Ozorowski
Słowo wstępne 9

I. Artykuły

Ks. Stanisław Urbański
Duchowość miłosierdzia według bł. Michała Sopoćki 13

Ks. Józef Zabielski
Roztropność i męstwo Błogosławionego ks. Michała Sopoćki w rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia 31

Ks. Andrzej Proniewski
Eucharystia jako ofiara miłości i miłosierdzia według Błogosławionego ks. Michała Sopoćki 47

Abp Edward Ozorowski
Teologia peregrynacji obrazu Jezusa Miłosiernego 64

Bp Andrzej Franciszek Dziuba
Dynamika miłosierdzia w orędziu nagrody i kary 71

Ks. Jerzy Kułaczkowski
Skutki miłosierdzia okazywanego ojcu wobec syna w ujęciu Syr 3, 14-15 98

Ks. Adam Skreczko
Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego według bł. ks. Michała Sopoćki 110

Abp Stanisław Gądecki
Teologia uczniostwa 120

Ks. Paweł Murziński
Koncepcja czasu u Koheleta 135

Ks. Tadeusz Syczewski
Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie Kościoła łacińskiego 144

Ks. Wiesław Przygoda
Diakonia jako wyzwanie dla uczniów Chrystusa dzisiaj 153

Ks. Jacek Hardyś
Ofiarniczy charakter życia duchowego Świętej Teresy z Los Andes oraz Błogosławionych Hiacynty i Franciszka Marto 165

Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska
Święta Elżbieta Węgierska – wzorzec stanowy dla kobiet w hagiografii polskiej XVI-XVIII wieku 179

Zofia Pałubska
Modlitwa prośby w kazaniach i mowach religijnych Arcybiskupa Józefa Teofila Teodorowicza 194

Ks. Jarosław Grzegorczyk
Aktualna sytuacja teologii pastoralnej w Polsce. Wybrane aspekty 222

Ks. Bogdan Biela
Katecheza w świetle zasady formalnej teologii pastoralnej 234

Ks. Dariusz Lipiec
Pastoralna posługa dziekana 248

Ks. Tadeusz Kasabuła
Początki organizacji terytorialnej Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Cesarstwie Rosyjskim (w 225. rocznicę powstania archidiecezji i metropolii mohylowskiej) 260

Johannes Hofmann
Znaczenie rzymskich wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa 272

II. Materiały, sprawozdania i recenzje

Ks. Michał Sopoćko
Życie religijne w Metropolii Wileńskiej 1939-1945 (Przygotował do druku ks. Tadeusz Krahel) 293

Ks. Tadeusz Kasabuła
Sprawozdanie z działalności Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku w roku akademickim 2007/2008 309

Ks. Mieczysław Olszewski
Sprawozdanie z sympozjum PosT Netzwerk 18-21 IX 2008 Celje (Słowenia) 315

Ks. Adam Szot
Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego zorganizowanego w Łomży dnia 23 października 2008 r. „190 Rocznica powstania diecezji sejneńskiej" 319

Bp Andrzej F. Dziuba
Rec.: Kazimierz Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 503 321

Bp Andrzej F. Dziuba
Rec.: Urszula Michalak, *Sens bycia człowiekiem. W poszukiwaniu ostatecznej perspektywy życia osobowego*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006, s. 256 324

Ks. Franciszek Wieczyński
Rec.: Jerzy Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI „Spe salvi"*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, s. 209 327

Ks. Adam Skreczko
Rec.: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 945 ... 329

Ks. Józef Stala
Rec.: A. Skreczko, B. Grużewski, *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny*, Warszawa – Białystok – Wilno 2008, s. 104 332

Ks. Jerzy Swędrowski
Rec.: *Gorzkie żale przybywajcie...*, red. Stanisław Urbański, Janusz Śmigiera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 291 335

SŁOWO WSTĘPNE

Przeprowadzona 28 września 2008 roku w Białymstoku beatyfikacja ks. Michała Sopoćki jest rzeczywistością wieloaspektową. Kościół otrzymał nowego błogosławionego i przez to ubogacił się jako *communio sanctorum*. Każdy, kto zostaje uznany za świętego, wchodzi w obszar wiary Kościoła. W nim uwielbiamy Boga, z nim zwracamy się do Boga w naszych modlitwach. Każdy błogosławiony przekazuje także praktykowany przez siebie program wiary. Ksiądz Michał Sopoćko głosił orędzie o Bożym Miłosierdziu, którego doświadczył i które otrzymał jako zadanie do realizacji. Należy on do osób, razem ze świętą Siostrą Faustyną i papieżem Janem Pawłem II, którym Jezus Chrystus powierzył misję. Głoszenie Bożego Miłosierdzia dokonuje się przez czyny, słowa i refleksję nad nimi. Zdrowa teologia Bożego Miłosierdzia jest nieodzownym warunkiem zdrowej praktyki. Temu celowi m.in. służy niniejszy tom „Rocznika Teologii Katolickiej".

Abp Edward Ozorowski

I. ARTYKUŁY

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Stanisław Urbański
UKSW w Warszawie

DUCHOWOŚĆ MIŁOSIERDZIA WEDŁUG BŁ. MICHAŁA SOPOĆKI

SPIRITUALITY OF MERCY ACCORDING TO BLESSED MICHAŁ SOPOĆKO

Spirituality of mercy is an expression of Christian formation to spiritual life. That is why the article does not discuss Blessed Michał Sopoćko's doctrine of mercy, but his teachings on how to shape sainthood in an individual. The main aspect of sainthood was to follow Jesus Christ's mercy as a form of thankfulness for Jesus' love. This leads a person to showing mercy to others. This idea is a challenge for a 'new' spirituality which results in the hope for God's mercy for all. Following the example of Jesus, we can – through our words, deeds and sacrifices – promote merciful love of God. This is how Blessed Michał Sopoćko understood mercy. A Christian has to encounter Jesus' and experience His merciful love first. Being united with Him and thus achieving the state of sainthood, he can show God's merciful love through his words and deeds. He can spread the 'new' sainthood which can change people and the world. It is sainthood of mercy. Everyone should strive for this state now, not to count on God's mercy on his last day.

Duchowość miłosierdzia wyraża postawę chrześcijanina na drodze realizacji świętości. Stanowi ona pełnię życia chrześcijańskiego, zapoczątkowanego dzięki łasce chrztu świętego, a zarazem ukoronowanie całego ziemskiego życia. Zatem doświadczenie świętości nie jest faktem jednorazowym i ostatecznym. W tym procesie rozwoju fundamentem jest miłość Boża, która, jak wynika z definicji, prowadzi do identyfikacji z osobą miłowaną. Jest ona odpowiedzią na miłość z jaką Bóg objawia się człowiekowi. Miłowanie Boga należy do istoty świętości

i jest podstawowym motywem do poznawania woli Boga i podporządkowania jej życia ludzkiego.

Dowodem miłości Boga do człowieka jest także miłosierne przebaczenie, które pozwala mu powrócić w chwili odejścia. Stąd też miłość i miłosierdzie Boga nadają życiu człowieka i jego wszystkim czynom charakter uświęcający. Wszystko zaś pozbawione tego charakteru, nie jednocząc człowieka z miłością Boga, zamyka go na pełnienie Jego woli, czyli stanowi zaprzeczenie świętości. Z tego wynika, że świętość jest rzeczywistością doświadczalną w życiu ziemskim człowieka, ale z ukierunkowaniem na ostateczne doskonałe zjednoczenie w miłości miłosiernej z Bogiem, w doświadczeniu eschatologicznym. Dlatego Jan Paweł II pisze, że „nie chodzi tutaj o doskonałość samej niezgłębionej istoty Boga w tajemnicy samego Bóstwa, ale o doskonałość i przymiot, w którym człowiek z całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji szczególnie blisko i szczególnie często spotyka się z żywym Bogiem" (DiM 13). Przedmiotem tak rozumianej świętości z jednej strony jest konkretny człowiek, z całą swoją rzeczywistością życia duchowego, z drugiej strony zaś Bóg w przymiocie swego miłosierdzia, w którym człowiek spotyka Go jako Boga żywego, jako Ojca miłosiernego. Świadomość Boga Miłosierdzia pozwala chrześcijaninowi zrozumieć relację Boga do niego nacechowaną przebaczeniem, dowartościowaniem oraz jego relację do Stwórcy, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju świętości kształtującej postawę w atmosferze miłości miłosiernej. Dopiero w kontekście doświadczenia świętości chrześcijanin może w pełni zrozumieć miłość miłosierną Boga. Przejawia się ona bardziej w świetle duchowych braków człowieka, z których najbardziej dotkliwym cierpieniem jest brak miłości. Jednak człowiek spragniony jest zawsze Boga, a zaufanie miłości miłosiernej i wynikająca z niego życiowa postawa stanowi o jego tożsamości duchowej, a przede wszystkim o zbawieniu.

Z ogromnej spuścizny teologicznej ks. M. Sopoćki wybrano tylko te fragmenty, które nie tyle ukazują teologiczno-doktrynalne aspekty Bożego Miłosierdzia, ile duchowy wymiar miłosierdzia jako przymiotu Stwórcy w świetle realizacji świętości chrześcijanina.

1. Pojęcie Miłosierdzia Bożego

Ksiądz M. Sopoćko jako tomista określa miłosierdzie Boga jako „doskonałość Jego działalności, skłaniającej się ku bytom niższym w celu wyprowadzenia ich z nędzy i uzupełnienia ich braków – jest to Jego wola czynienia dobrze wszystkim, którzy cierpią jakieś braki i sami nie są w stanie ich uzupełnić"[1]. Z definicji wynika, że Autor rozumie miłosierdzie jako doskonałość, czyli jako przymiot Boga. Nie analizując istoty pojęcia doskonałości, zgodnie z teologią

[1] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże. Studium teologiczno-praktyczne*, Wilno 1936, s. 6.

dogmatyczną stwierdza, że między nimi istnieje tylko rozróżnienie myślowe, to znaczy, że Bóg jest poznawczo niewyczerpany, a każdy przymiot to częściowe i aspektowe poznanie tajemnicy Boga. Pojęcie przymiotu wyraża coś z tej nieograniczonej doskonałości Bożej[2].

Michał Sopoćko podkreśla przede wszystkim rolę doskonałości, które nazywa odnośnymi, względnymi, relatywnymi, a które wyrażają stosunek Boga do stworzeń. Do nich zalicza miłosierdzie, przypisując mu główny motyw działania Boga na zewnątrz. Stąd przypisuje mu dzieło stworzenia świata i człowieka. Dlatego miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga, który wyprowadził świat „z nędzy nicości i usunął brak jakim jest niebyt". Uzasadnia, że głównym motywem stworzenia świata było tylko Jego miłosierdzie. Kierując się miłosierdziem Bóg powołał człowieka do świętości, czyli do uczestnictwa w Jego życiu wewnętrznym i do mistycznego zjednoczenia z Nim. Bowiem ono „dało nam życie, utrzymuje przy nim, podnosi to życie ludzkie do natury samego Boga, czyniąc nas uczestnikami życia Bożego i utrzymując nas w tym nadprzyrodzonym życiu przez łaski uprzedzające, towarzyszące, wspierające, przebaczające i następujące"[3]. A więc w Bogu, który nie ma doskonalszej istoty od siebie, najwyższą doskonałością jest miłosierdzie[4].

Należy zatem podkreślić, biorąc pod uwagę definicję miłosierdzia ks. Sopoćki, że nie chodzi tutaj o jakieś uczucie, ale o wolę Bożą miłującą stworzenia i konsekwentnie zdążającą do uwolnienia ich od nędzy[5]. Chodzi zatem o przymiot, który nie różni się od istoty Bożej, dlatego Błogosławiony pisze, że „miłosierdzie Boże jest to sam Bóg, litujący się nad nędzą naszą i uzupełniający nasze braki";[6] „Miłosierdzie Boże jest to nieskończona, niezmienna i odwieczna doskonałość Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela w Jego stosunku do stworzeń, a w szczególności do ludzi, przez którą Bóg wyprowadza stworzenia z nędzy i uzupełnia ich braki"[7].

Ksiądz M. Sopoćko przypisuje każdej z Osób Boskich inny wyraz miłosierdzia, to jednak zaznacza, że na zewnątrz przede wszystkim doświadczamy Ich miłosierdzia, któremu możemy się z ufnością powierzyć. Pomijamy w analizie przejawy miłosierdzia Boga Ojca wobec każdego człowieka oraz rolę Ducha

[2] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1959, s. 6.

[3] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie", 10(1936), s. 154; por. tenże: *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 9, 11, 14; por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 23.

[4] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże. Studium...*, s. 7.

[5] Por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica miłosierdzia*, Warszawa 2005, s. 62; S. Urbański, *Miłosierdzie jako przymiot Boga w nauczaniu księdza Michała Sopoćki*, [w:] *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 81-82.

[6] M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Poznań 1949, s. 24.

[7] M. Sopoćko, *Godzina święta i nowenna o Miłosierdzie Boże nad światem*, Poznań 1949, s. 92.

Świętego, skupiając uwagę na objawienie się miłosierdzia w Osobie Jezusa Chrystusa, ponieważ wszystkie Jego czyny są wyrazem Jego miłosierdzia. „W całej Ewangelii – zaznacza – tchnie Chrystus najtkliwszym miłosierdziem"[8]. Bowiem ukazywały one miłosierdzie Boga Ojca poprzez świadectwo Jego Umiłowanego Syna. Było to świadectwo ukazania w świecie potrzeby miłości miłosiernej, a szczególnie grzesznikom (por. Mt 9, 13). Postępowanie wobec grzeszników jest dowodem, że słowa Jego przypowieści o synu marnotrawnym, czy o zaginionej owcy, zgubionej drachmie nie są bez pokrycia, ale stanowią zasadę Jego postępowania. Autor podkreśla, że każdym czynem Jezusa kierowało miłosierdzie, do tego stopnia, że miejsca, w których Jezus żył, nazywa pomnikami miłosierdzia. To miłosierdzie Jezus okazuje wobec chorych, ubogich, opętanych itp. A więc w ludzkim miłosierdziu Jezusa jeszcze bardziej niż w Jego słowach można poznać Boskie miłosierdzie wobec każdego człowieka. Jednocześnie stanowi ono przygotowanie do okazania najważniejszego gestu Boga wobec człowieka – do tajemnicy Jego paschy[9].

Ta postawa miłosierdzia Jezusa wobec ludzi, co mocno podkreśla w encyklice Jan Paweł II, uaktywnia się „w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną kondycją, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną" (DiM 3). Bowiem całe ludzkie życie Jezusa było umieraniem dla innych. Tę postawę Jezusa papież nazywa pochylaniem się „Bóstwa nad człowiekiem, nad tym co człowiek nazywa swoim losem... dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejszych ran egzystencji ziemskiej człowieka" (DiM 8). Całokształt więc historycznego życia Chrystusa jest dowodem Jego nieskończonego miłosierdzia wobec człowieka. Ale główną misją Jezusa było zbawienie ludzkości, czyli dotknięcie człowieka w jego grzechu, a przede wszystkim w skutkach grzechu pierworodnego. Dotknięcie skutków grzechu pierwszych ludzi i walka z nimi wiedzie chrześcijanina na drogę świętości. Tak rozumiana droga świętości ratuje człowieka od śmierci wiecznej. Dlatego posłannictwo Syna Bożego polega na przezwyciężeniu grzechu w życiu chrześcijanina i prowadzeniu go aż do zmartwychwstania. Stąd też dopełnieniem posłannictwa Chrystusa i największym objawieniem Bożego miłosierdzia jest Misterium Paschalne[10].

Ksiądz M. Sopoćko uważa, że Pascha Chrystusa jest najgłębszym ukazaniem Bożego Miłosierdzia wobec człowieka, który przez grzech stał się gorszym od nicości, ponieważ „nicość nie jest wrogiem Boga, a grzesznik nim jest"[11]. Tylko Jezus jako równy Bogu Ojcu i zarazem prawdziwy człowiek może zadośćuczynić Boskiemu Majestatowi. Gdyby Jezus nie był Bogiem, nie mógłby należycie przebłagać Boga; gdyby nie był zaś człowiekiem, nie dałby ludziom

[8] M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 29.
[9] Por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica...*, s. 85-89.
[10] Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra...*, s. 36.
[11] M. Sopoćko, *Doskonałości Boże*, rkp, t. XI, s. 164, arch. Białystok.

należytego przykładu, jak uzyskać przebaczenie, ani nie odpokutowałby godnie w ich imieniu. „Tylko On jako równy Ojcu mógł dać godne zadośćuczynienie za nieskończoną obrazę i ustanowić skarb, z którego by można było czerpać ustawiczne zadośćuczynienie za grzechy poszczególnych ludzi aż do skończenia świata. Gdyby nie był Bogiem nie mógłby godnie zadośćuczynić, a gdyby nie był Człowiekiem, zadośćuczynienie nie pochodziłoby od ludzi, którzy znowu nie mieliby doskonałego i pewnego wzoru, jak uzyskać przebaczenie"[12]. Zatem Męka Jezusa jest największym dowodem Bożego Miłosierdzia. Mocno tę prawdę uwypukla Jan Paweł II pisząc, że „Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka" (DiM 7). Aby Jezus mógł dokonać tego usprawiedliwienia człowieka, trzeba było, aby przez cierpienia wszedł do swojej chwały. „Dlaczego potrzeba było, aby Chrystus cierpiał? – pyta ks. M. Sopoćko. Bóg mógłby przebaczyć ludziom bez ekspiacji, ale takie przebaczenie nie byłoby należycie ocenione przez ludzi. Miłosierdzie Boże musiało zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej i pobudzić ludzi ku dobrowolnemu korzystaniu z łask wysłużonych. Ludzkość niezdolna była dać z siebie zadośćuczynienia godnego, dlatego Syn Boży stał się ofiarą za grzechy całego świata. Trzeba tedy było, aby Zbawiciel cierpiał, chociaż wystarczyłoby do Odkupienia świata jedno Jego westchnienie"[13]. Podjęcie ofiary paschalnej było dobrowolne ze strony Syna Bożego, było bez przymusu, nie było konieczne, ponieważ Jezus mógł to uczynić jednym aktem, słowem, modlitwą, czy też samym aktem wcielenia. Ale uczynił to, jak również pisze św. Faustyna, jedynie z miłosierdzia (por. Dz 1747).

Według ks. M. Sopoćki szczytowym znakiem Bożego Miłosierdzia jest przyjęcie przez Jezusa krzyża. Autor określa go jako ołtarz całopalenia, narzędzie walki z szatanem, bramę do wieczności, rajskie drzewo krzyża, szkołę wszelkiej doskonałości. Powyższe terminy wyrażają znaczenie krzyża, który jest streszczeniem nauki Jezusa Miłosiernego. Sam Jezus wiszący na krzyżu udowodnił, że największe grzechy mogą być przebaczone i usprawiedliwione w Bożym Miłosierdziu. Pomijam szczegółowe opisy etapów Misterium Paschalnego Chrystusa, któremu Autor poświęca wiele uwagi, a które prowadzą do głównego wydarzenia w dziele zbawienia, czyli do śmierci na krzyżu. Ale trzeba podkreślić, że następnym darem Miłosierdzia Bożego, płynącym ze śmierci Chrystusa, jest zadośćuczynienie. Pozwala ono chrześcijaninowi z jednej strony odczytać zło grzechu, a z drugiej strony wielkość Bożego Miłosierdzia. Jednak zadośćuczynienie Jezusa ma charakter zastępczy, czyli Syn Boży stając się Barankiem ofiarnym, zadośćuczynił Ojcu za grzechy w imieniu każdego człowieka. Uczynił to jako Syn równy Ojcu i jako przedstawiciel ludzkości na mocy swego człowieczeństwa.

[12] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w Dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 220.
[13] M. Sopoćko, *Rozważania o Miłosierdziu Bożym i konferencje. O zaparciu się siebie*, mps, t. LVII, s. 250, arch. Białystok.

Oprócz tych dwóch darów Jezus na krzyżu ustanowił „niewyczerpany skarbiec zasług", z którego mogą korzystać wszyscy ludzie na ziemi. Ksiądz Sopoćko nazywa go źródłem miłosierdzia, do którego chrześcijanie powinni podchodzić z wielką ufnością. Bowiem Jezus wysłużył dary nadprzyrodzone jak oświecenie umysłu, wzmocnienie woli, łaskę nawrócenia, moc do walki z pokusami i moc wejścia do życia Bożego[14]. Pisze, że „dzieło i sposób Odkupienia jest nowym ujawnieniem nieskończonego Miłosierdzia Bożego, w którym Chrystus uwolnił nas od śmierci i grzechu, przybrał nas za braci swoich i dzieci Ojca Niebieskiego oraz zadośćuczynił Mu w ofierze krwawej na Kalwarii"[15].

Ksiądz M. Sopoćko uważa, że nie można mówić w pełni o Miłosierdziu Bożym bez tajemnicy zmartwychwstania, która jest uzupełnieniem męki i śmierci Jezusa oraz ostatecznym ujawnieniem miłości miłosiernej Boga. „Całe życie Jezusa – pisze – było ciągłym zwycięstwem nad szatanem, ale najbardziej to zwycięstwo ujawniło się w zmartwychwstaniu. Ono stało się kluczem do zrozumienia tajemnic mesjańskich, jest pieczęcią całego Odkupienia oraz przyczyną i zaczątkiem naszego zmartwychwstania"[16]. Zaś wniebowstąpienie jest najwyższym wyniesieniem odkupionego człowieczeństwa; jest końcowym dziełem Miłosierdzia Bożego. W ten sposób Jezus poprzez swoje Wcielenie oraz całe życie ziemskie, poprzez naukę i swoje dzieła, objawił tajemnicę Miłosierdzia Bożego[17].

Ksiądz J. Zabielski zaznacza, że w zmartwychwstaniu Chrystus doświadczył miłosierdzia, czyli miłości Ojca, która jest potężniejsza niż śmierć, a zarazem ten sam Chrystus okazuje Siebie jako źródło niewyczerpalne miłosierdzia, które w dziejach Kościoła ciągle potwierdza, iż jest potężniejsze od grzechu (por. DiM 8). A więc w Misterium Paschalnym chrześcijanin najdoskonalej poznaje miłosierdzie Boga i jednocześnie doznaje go. Otrzymuje pewność szczęścia w niebie, gdzie miłosierdzie objawi się jako miłość Ojca, która w życiu doczesnym objawia się jako miłosierdzie i wypełnia się jako miłosierdzie (por. DiM 8). Stąd też chrześcijanin żyjący świętością widzi w dziele Odkupienia miłość Syna Bożego, która czyni zadość wierności Stwórcy i Ojca wobec ludzi stworzonych na Jego obraz i podobieństwo (por. DiM 7). Bowiem całe dzieło zbawcze Chrystusa jest wyrazem Boskiej miłości do człowieka oraz ludzkiej miłości do Boga. W kontekście tej miłości dopiero jasno widzi chrześcijanin potrzebę dążenia do świętości, czyli do życia w pełni tą miłością. Jest to mi-

[14] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże. Studium...*, s. 10; tenże, *Miłosierdzie Boże jedyną nadzieją ludzkości*, Londyn 1949, s. 7; tenże, *Godzina święta i nowenna o Miłosierdzie Boże nad światem*, Poznań 1949, s. 43; tenże, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. II, Rzym – Paryż – Londyn 1962, s. 12, 99, 115-135, 161, 271, 282; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 90-93.

[15] M. Sopoćko, *Dzieła Miłosierdzia Wniebowstępującego Chrystusa*, „Wiadomości Duszpasterskie" nr 5(1945), s. 175.

[16] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. II, dz. cyt., s. 237.

[17] Por. tamże, s. 282, 293.

łosierna miłość Boga ukazująca wierność Boga sobie samemu, a objawiona w dziele odkupieńczym Jezusa. Zatem Jego cierpienie jawi się jako najbardziej realne objawienie tajemnicy Bożego Miłosierdzia. Problem cierpienia Boga Ojca w Jezusowej męce stanowi punkt wyjścia do zrozumienia tajemnicy miłosierdzia Ojca. Bowiem wspólnota Ojca i Syna w cierpieniu rodzi wspólnotę miłosiernej miłości dla zbawionych ludzi. To zjednoczenie miłosiernej miłości Boga z Jego cierpieniem w tajemnicy miłosierdzia stanowi treść świętości chrześcijanina. Dostępując Miłosierdzia Bożego, jednocześnie dzięki niemu, ma znów przystęp do pełni życia i świętości, jaka jest z Boga[18]. Tę prawdę wyraża M. Sopoćko następująco: „Na Kalwarii umierał człowiek pogrążony jak inni ludzie w ucisku, cierpieniach i męczarniach, ofiarujący się z miłosierdzia za ludzkość całą, ale to miłosierdzie ludzkie było widomym wyrażeniem Miłosierdzia Bożego. Serce Jezusa otwarte na krzyżu ujawnia nam ludzkie miłosierdzie Chrystusa, lecz poza zasłoną człowieczeństwa okazuje się nam nieskończone i niepojęte Miłosierdzie Boże"[19].

2. Ufność jako duchowy wymiar Miłosierdzia Bożego

Odpowiedzią ze strony chrześcijanina na Miłosierdzie Boże jest postawa ufności. Chociaż ks. M. Sopoćko pisze o ufności przyrodzonej, czyli ludzkiej, nas interesuje ufność nadprzyrodzona. Uważa ją Autor za podstawę i dźwignię życia duchowego, ponieważ pozwala chrześcijaninowi otworzyć się na działanie Boga i podjęcie współpracy z Jego łaską w dążeniu do świętości. Ufność uświadamia chrześcijaninowi, że Bóg Ojciec zwyciężył grzech, ale przede wszystkim uświadamia Jego pragnienie udzielania się człowiekowi. Dlatego w procesie uświęcenia chrześcijanin powinien przyjąć otwartość Boga oraz pewność, że kto Mu zaufa bezgranicznie, ten pokona świat grzechu i dojdzie do świętości, czyli do osiągnięcia życia wiecznego. Innymi słowy, ufność jest odpowiedzią człowieka na Miłosierdzie Boże, poprzedzoną poznaniem Jego prawdziwego oblicza jako Ojca pełnego dobroci i miłosierdzia. Ten kto pozna Boga jako Ojca miłosiernego, pragnie zwrócić się do Niego z prośbą o pomoc; spodziewa się tej pomocy, gdyż wyznaje, że On jest dobry, a przede wszystkim miłosierny. Nieznajomość Boga jako Ojca miłosiernego oziębia relację człowieka do Niego i zamyka dostęp do Jego łask miłosierdzia. Zatem postawa ufności chrześcijanina kształtuje się w atmosferze poznania Bożego Miłosierdzia i jako konsekwencja posiadania właściwego obrazu Boga. I to poznanie prawdziwego oblicza Boga jako Ojca miłosierdzia jest podstawą pełnego zaufania do Niego[20].

[18] Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra...*, s. 40-42.

[19] M. Sopoćko, *Godzina święta...*, s. 93.

[20] Por. tamże, s. 99; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, Rzym – Paryż – Londyn 1962, s. 191, 197; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. IV, Paryż 1967, s. 2-3, 24-25; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 112-113.

Ksiądz M. Sopoćko uważa ufność za kotwicę życia świętego. „Często dusza – pisze – jak statek na morzu w czasie burzy traci wszystko, co stanowi jej siłę, piękność i wartość; maszt wiary bywa strzaskany, ster miłości zerwany, a całe mienie dobrych uczynków staje się pastwą bałwanów, zdaje się, że już grozi ostateczne rozbicie. Lecz dusza nie jest stracona, jeżeli zaczepi się kotwicą ufności o wszechpotężne miłosierdzie Boże"[21]. Z powyższych słów wynika, że ufność powinna być u podstaw życia duchowego, w przeciwnym razie może być ostatnią szansą dla człowieka, który zmarnował swoje doczesne życie, a tym samym zatracił swoje życie wewnętrzne. Dlatego świętość według Autora polega na całkowitym zaufaniu Bogu. Stąd też Jezus objawiając się św. Faustynie żąda całkowitego zaufania, a nawet nakazuje wypisanie słów na swoim obrazie: „Jezu, ufam Tobie". Jedynym godnym zaufania jest tylko Jezus Chrystus. Wobec tego dążenie do świętości jest przykazaniem dla chrześcijanina, realizowanym w klimacie całkowitego zaufania. Szczytem tak rozumianej świętości ma być całkowite oddanie się Bogu, powierzenie siebie w akcie zaślubin duchowych, czyli małżeństwa duchowego. Chrześcijanin oddany całkowicie Bogu tak jak niemowlę swojej matce jednoczy się mistycznie z Jezusem. Ta forma zaś zjednoczenia mistycznego jest najwyższym stanem świętości. Można powiedzieć, że świętość jest drogą do Bożego Miłosierdzia, a Boże Miłosierdzie jest „kluczem" do świętości. Zachodzi tutaj wzajemna relacja: przez realizację świętości człowiek wznosi się do Boga, a jednocześnie realizując świętość dostępuje obfitych łask Bożego Miłosierdzia. Miłosierdzie Boże jest więc „klimatem" rozwoju życia duchowego. Dlatego chrześcijanin jest powołany do realizacji świętości w swoim życiu doczesnym, jeżeli tego nie zrealizuje zostaje mu jeszcze ostatnia deska ratunku – błaganie Boga o miłosierdzie. Musi więc dążyć do świętości, bowiem wówczas spływa wszelka łaska do jego wnętrza. Właśnie ten związek miłosierdzia i świętości ukazuje konieczność tej ostatniej, gdyż dopiero świętość sprawia, że Bóg spieszy z pomocą, okazując swoje miłosierdzie. W ten sposób poprzez świętość urzeczywistnia się wobec ludzi odwieczny plan zbawienia. Zatem nie ma dla chrześcijanina innej drogi do Boga, jak tylko przez mistyczne zjednoczenie z Chrystusem i nie ma też innego środka jak postawa ufności. Dążąc do świętości chrześcijanin zawsze pogłębia w sobie zaufanie do Jezusa, otrzymując łaski z Bożego Miłosierdzia na miarę złożonej w Nim ufności, o czym nieustannie ma przypominać podpis pod obrazem.

Pomijając szeroką interpretację obrazu zaprezentowaną przez ks. M. Sopoćko trzeba podkreślić, że obraz jest streszczeniem Paschalnego Misterium. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa ukazuje on w wymiarze największego Miłosierdzia Bożego wobec człowieka. Pascha Chrystusa jest bowiem szczytem objawienia Bożego Miłosierdzia, a zarazem źródłem tegoż miłosierdzia, tryskającego z przebitego serca Jezusa, nigdy niewyczerpanego. Sam obraz powinien pobudzać

[21] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. IV, dz. cyt., s. 25.

ludzi do Jego miłości, a przede wszystkim do nawrócenia, czyli wewnętrznej przemiany, która ma prowadzić na szczyty świętości. Kontemplując obraz Jezusa Miłosiernego chrześcijanin najpierw powinien poznać Boga w Jego miłosierdziu wobec niego, aby mógł w pełni dokonać przemiany ducha w oparciu o ufność w Jego Miłosierdzie, bowiem, pisze ks. M. Sopoćko, obraz Jezusa Miłosiernego jest streszczeniem Ewangelii. Zaś ufność w Jezusa Miłosiernego prowadzi chrześcijanina do naśladowania Go w tym przymiocie i do bycia żywym obrazem Zbawiciela, czyli świętym. Chodzi o to, aby dzięki przemianie duchowej serce chrześcijanina było miłosierne, tak jak Jezus na obrazie[22].

Obraz Jezusa Miłosiernego wzywa chrześcijanina do realizacji osobistej świętości na płaszczyźnie całkowitego zaufania Jemu, oddania i zawierzenia. Pełne zaufanie Jezusowi oznacza osiągnięcie świętości, czyli zatopienie się w Jego miłości miłosiernej i życie według Jego wzoru. Chrześcijanin na swojej drodze świętości nie może mieć żadnych wątpliwości, nie może się kierować swoją miłością własną, lecz miłością miłosierną, która prowadzi do jedności z Jezusem i jednocześnie dokonując duchowej przemiany rozwija jego osobistą świętość. W tym kontekście ufności Miłosierdziu Bożemu pojawia się sprawa *Koronki do Miłosierdzia*. Jezus św. Faustynie wskazuje na niezwykłą jej skuteczność, która uśmierza gniew Boga oraz Bóg pragnie dać wszystko tym, którzy będą prosić, gdyż przez nią pragnie udzielać wszelkich łask. Ale zaznacza Jezus, o ile to będzie zgodne z Jego wolą. Jezus obiecuje, że gdy grzesznicy będą odmawiać *Koronkę*, godzina ich śmierci będzie szczęśliwa, ponieważ miłosierdzie ogarnie ich duszę. Ktokolwiek odwoła się do Niego otrzyma szansę wyjednania miłosierdzia (por. Dz 811, 1541, 848, 687, 1035, 1128, 1731).

Często chrześcijanie uważają, że nie trzeba realizować świętości, bowiem wystarczy odwołać się tylko do Miłosierdzia Bożego, a dostąpią automatycznie zbawienia. Tymczasem Jezus żąda od nas czci dla swojego miłosierdzia (por. Dz 742). Innymi słowy, wielbienie Boga w Jego miłosierdziu jest największym obowiązkiem i celem człowieka. A sama realizacja świętości powinna być przesiąknięta rozważaniem i poznawaniem tego miłosierdzia oraz wielbieniem Boga w tej doskonałości. Bóg pragnie, aby był wielbiony w swoim miłosierdziu (por. Łk 6, 36). To uwielbienie wypływa z poczucia wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa, za wszystko kim jesteśmy i co posiadamy. Według ks. M. Sopoćki wielbienie Boga w Jego miłosierdziu jest już tu na ziemi uczestnictwem w niebiańskiej chwale, jaką oddają Bogu święci[23]. Ale wielbienie Boga przez

[22] Por. M. Sopoćko, *Duch liturgii II niedzieli Wielkanocy*, [w:] *Powołanie człowieka... Bo Jego miłosierdzie na wieki*, red. T. Bielski, t. II, Poznań – Warszawa 1972, s. 389-392; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. IV, dz. cyt., s. 17-24; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 165, 167.

[23] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. IV dz. cyt., s. 35-37; tenże, *Miłosierdzie Boże wobec grzeszników*, [w:] *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, red. R. Hoppe, Toronto 1971, s. 482.

chrześcijanina ma wymiar egzystencjalny i jest pełną akceptacją wszystkiego co go spotyka oraz „jedynym zadaniem" (por. Dz 1241, 1523). W ten sposób jego życie święte zostaje przemienione w modlitwę uwielbienia (por. Dz 1234, 1325, 1545), staje się stanem świętości na wzór Jezusa, którego życie było „jedną pieśnią pochwalną". Stąd właśnie wypływa przykazanie świętości, bowiem chrześcijanin najściślej mistycznie zjednoczony z Jezusem w życiu świętym, wielbi Boga poprzez Jego Syna (por. Dz 836). Usilne dążenie do świętości jest już czynnym uwielbianiem Miłosierdzia Bożego. Dlatego największą chwałą Bożego Miłosierdzia jest każdy akt zaufania temu miłosierdziu. Człowiekowi najtrudniej jest zaufać, gdy znajduje się w sytuacji grzechu, ale Jezus zaznacza, że każdy nawracający się grzesznik jest chwałą Bożego Miłosierdzia (por. Dz 378)[24]. Wobec tego Jan Paweł II stwierdza, że „nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga" i nawołuje, aby „z wiarą powtarzać: Jezu, ufam Tobie"[25].

Taki stan świętości przepojony ufnością w Miłosierdzie Boże świadczy o tym, iż chrześcijanin żyje w obrębie Jego miłosierdzia. Im bardziej jednoczy się z Nim, tym bardziej doświadcza Jego miłosierdzia. Chrześcijańska świętość oparta na ufności w miłość miłosierną Boga kształtuje postawę duchową każdego człowieka. Jest odpowiedzią jego świętości na objawione światu miłosierdzie. Jednocześnie według ks. M. Sopoćki „pobudza ono w nas niezachwianą ufność i dodaje nam siły w naszej słabości; ono pogłębia miłość naszą ku Bogu i nakłania do poświęcenia się Mu bez zastrzeżeń – do samozaparcia się w Jego służbie; ono nam stawia przed oczami wzniosły przykład Pana Jezusa, a przez to prowadzi do poznania tajemnicy miłosierdzia Bożego; ono skłania nas do praktykowania miłosierdzia względem naszych bliźnich; ono wreszcie daje nam wytrwałość w najbardziej krytycznych chwilach naszego życia"[26]. Człowiek święty świadomie i hojnie otwiera się na zbawczą moc tego miłosierdzia w życiu sakramentalnym, zwłaszcza w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania. Ten wymiar świętości wyrażający się w ufności Bożemu Miłosierdziu najgłębiej tłumaczy św. Mateusz 5, 48, który wezwanie do praktykowania miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36) uważa za zobowiązanie do bycia doskonałym. Święty Łukasz stwierdza, że chrześcijańska doskonałość wyraża się w byciu miłosiernym. To praktykowanie miłosierdzia w postawie ufnej świętości jest „bytowaniem w Chrystusie", wyrażającym się wszczepieniem w Jego życie, mistycznym zjednoczeniem z Nim. Oznacza to mistyczną jedność

[24] Por. M. Sopoćko, *Konferencja o modlitwie brewiarzowej*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie" 5(1931), nr 8, s. 123; tenże, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Wisconsin 1958, s. 13-17, por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 180-181.

[25] Jan Paweł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu*, „Osservatore Romano", wyd. polskie, 23(2002), nr 9, s. 17.

[26] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziejach Jego*, t. IV, dz. cyt., s. 34; tenże, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań – Warszawa – Lublin 1947, s. 32.

z Nim[27], czyli głębokie życie duchowe. Objawia się ono jako miłosierdzie i odsłania całą głębię Boskiego wymiaru tajemnicy odkupienia oraz najlepiej ukazuje prawdziwe oblicze zbawiającego Boga-Ojca miłosierdzia (por. DiM 8).

Ksiądz M. Sopoćko omawia cechy ufności. Uważa, że ufność ze względu na Boga powinna charakteryzować się nadprzyrodzonością, czyli opierać się na Bożym Miłosierdziu i pochodzić jako dar Stwórcy. Dlatego chrześcijanin w życiu duchowym powinien ufać całkowicie Bogu, podobnie jak ufali święci. Wówczas nie pokłada ufności w rzeczach doczesnych i tym samym nie stawia „tamy Bożemu Miłosierdziu". Jednocześnie ostrzega przed zarozumiałą ufnością w Miłosierdzie Boże, gdyż jest ona grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Zbytnie zaufanie zaś samemu sobie jest przyczyną odmówienia przez Boga człowiekowi swojej pomocy, które prowadzi do poznania własnej słabości. Tę myśl wyrażają słowa: „Jezu, ufam Tobie", ponieważ człowiek nie ufa swoim siłom, ale ufa Temu, który jest wszechmocny, a zarazem miłosierny. Zaś podporządkowanie się pomocy Bożej wiedzie do celu, do którego chrześcijanin zdąża. Jednocześnie to podporządkowanie z jednej strony wyraża otwartość na łaskę Bożą, podporządkowanie własnej woli Bogu, a z drugiej strony nie oznacza tylko polegania na pomocy ludzkiej. Jest to inny rodzaj zaufania, gdyż człowiek tylko polega na Bogu, a nie na ułomnej pomocy ludzkiej[28].

Błogosławiony podkreśla, że ufność powinna być mocna i wytrwała. Przykładem takiej ufności jest Abraham, są męczennicy. Dlatego chrześcijanin winien „rzucać się w objęcia Boga Miłosiernego", czyli całkowicie zdać się na Jego wolę. Takie zaufanie jest spowodowane odczuciem małości wobec mocy Bożej, a jednocześnie aktem całkowitego zaufania Bogu. Najwspanialszym wzorem zaufania jest Maryja stojąca pod krzyżem. Zaś przykładem braku ufności są Apostołowie w czasie burzy na morzu[29].

Ksiądz M. Sopoćko pisze, że ufność ze względu na człowieka powinna być połączona z bojaźnią Bożą, ponieważ dopiero wówczas staje się silna, pokorna i mężna. Między nimi zachodzi wzajemna relacja, gdyż brak ufności wiedzie człowieka do oziębłości lub oschłości, zaś brak bojaźni prowadzi do zarozumiałości. Tylko synowska bojaźń chroni chrześcijanina przed lekceważeniem miłosiernego Boga, gdyż człowiek nie obraża Go ze względu na miłość wobec Niego. Poznanie Jego wielkości równocześnie umożliwia człowiekowi poznanie Jego dobroci. Chrześcijanin jest przekonany wewnętrznie, że może ufać Bogu,

[27] Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra...*, s. 118-119.

[28] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III dz. cyt,. s. 192-194; t. IV, s. 28-29, 94; tenże, *Wielbijmy Boga*, Wisconsin, dz. cyt., s. 16; tenże, *Odpowiedź nasza na Miłosierdzie Boże*, [w:] *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, red. R. Hoppe, Toronto 1971, 21; tenże, *Skutki ufności*, „Współczesna Ambona" 7(1952), s. 133; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 114-115.

[29] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. IV, dz. cyt., s. 28-29, 94; tenże, *Wielbijmy Boga*, Wisconsin, dz. cyt., s. 16.

który pragnie jego szczęścia. Dlatego budzi się w nim wdzięczność za miłosierną obecność Stwórcy w jego doczesnym życiu[30].

Według ks. M. Sopoćki ufność pomaga chrześcijaninowi zachować równowagę między lenistwem a nadmierną aktywnością. Ta ostatnia, gdyż człowiek polega tylko na swoich siłach, wzbudza uczucie niepokoju. Zaś ślepe poleganie na woli Bożej, połączone z zaniedbywaniem własnych obowiązków i osobistego wysiłku, wiedzie do lenistwa. W życiu duchowym ufność winna być połączona z tęsknotą, czyli z pragnieniem zjednoczenia z Bogiem, spełnienia Jego obietnic. Nie może to być tęsknota niepołączona z ustawiczną pracą nad sobą, nieoparta na pokorze i pokucie za grzechy, ponieważ w przeciwnym przypadku prowadzi ona do stworzenia świata iluzji. Tak rozumiana ufność łączy się z doświadczaniem Miłosierdzia Bożego, z doświadczaniem własnej słabości, z postawą skruchy i z postanowieniem poprawy. Wówczas Bóg pochyla się ze swoim miłosierdziem nad człowiekiem[31]. Jeszcze mocniej tę bezpośrednią relację ufności do Boga wyraża św. Faustyna. Dla niej ufność jest całkowitym zdaniem się na Boga (por. Dz 606, 898, 1065).

Błogosławiony widzi zaufanie w Miłosierdzie Boże jako ratunek dla współczesnej ludzkości. Można powiedzieć, że jest to nawiązanie do słów św. Faustyny, że „nie znajdzie ludzkość uspokojenia, dopóki nie zwróci się z ufnością do miłosierdzia mojego" (Dz 300). Bowiem ufność jest hołdem złożonym Bożemu Miłosierdziu, dlatego zapewnia opiekę Zbawiciela, obdarza pokojem, nie pozwala poddawać się trwodze, daje męstwo i siły, chroni przed atakami piekła, sprowadza radość, usuwa smutek, broni przed lenistwem, wyrywa z egoizmu, zapewnia nagrodę w niebie, a przede wszystkim jest przyczyną duchowego wzrostu świętości[32]. Pomijając szeroką analizę skutków ufności, jakie przedstawia ks. M. Sopoćko, zwrócę uwagę na ostatni, ponieważ brak ufności jest przyczyną osłabienia życia duchowego, przyczyną zaniku świętości. Autor uważa, że chrześcijanin bez ufności nie jest w stanie rozwijać swojego życia duchowego, gdyż nie jest w stanie stanąć wobec doświadczenia cierpień, działania pokus i podjąć walkę z własnymi słabościami. W tym procesie walki duchowej ufność jest dźwignią, siłą, która daje moc człowiekowi w momencie załamań i rozpaczy. A więc ufność w Miłosierdzie Boże daje życiu duchowemu możliwość przezwyciężenia wszystkich kryzysów; jest przyczyną rozwoju świętości. Potwierdzeniem są słowa Jezusa: „beze Mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5)[33]. Dlatego Autor nazywa ufność najprostszą i najkrótszą drogą do

[30] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 195; t. IV, dz. cyt., s. 8-29.

[31] Por. M. Sopoćko, *Ufność a pokuta*, „Współczesna Ambona" 7(1952), s. 324; tenże, *Ufność a Miłosierdzie Boże*, tamże, s. 315-317.

[32] Por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 122-123.

[33] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 199; tenże, t. IV, dz. cyt., s. 25; tenże, *Potrzeba ufności*, „Współczesna Ambona" 7(1952), s. 135-136.

świętości. Chrześcijanin ufający Miłosierdziu Bożemu przyjmuje całkowicie wolę Bożą i w tym przyjęciu zawiera się sekret świętości. Bardziej ufa Bogu niż sobie samemu. Na wszelkie trudności patrzy w świetle zaufania, a nie w świetle własnego rozeznania. Wówczas poddanie się woli Bożej uważa już za samo miłosierdzie[34].

Błogosławiony uważa, że największą przeszkodą ufności w Miłosierdzie Boże jest zuchwałość. Ludzie sądzą, iż Bóg przebaczy im wszelkie winy, dlatego utwierdzają się w złym, odkładają pokutę, nie zdobywają się na akt skruchy. Ale Bóg jako nieskończenie miłosierny zawsze wychodzi naprzeciw człowiekowi z propozycją nawrócenia, aby on nie stawiał przeszkody dla łaski. Stawianie tej przeszkody może prowadzić do rozpaczy, czyli do zwątpienia w Miłosierdzie Boże. Przesadne podkreślanie sprawiedliwości Bożej rodzi fałszywą bojaźń, która sprzeciwia się Miłosierdziu Bożemu. Tymczasem chrześcijanin winien podchodzić do Boga z bojaźnią synowską, która się łączy z ufnością w Miłosierdzie Boże. Taka ufność pobudza do postawy uniżenia, do postawy poddania się ojcowskiemu miłosierdziu i jest zaprzeczeniem postawy grzesznej. Sama grzeszność nie może człowieka prowadzić do utraty ufności, ale jeszcze mocniej wieść go do prośby o miłosierdzie. W tym błaganiu o miłosierdzie samego Boga jedynym rzecznikiem wobec Niego jest Jezus, którego Krew, zasługi i cierpienia człowiek może przeciwstawiać swojej nieprawości, niegodności i słabości. Autor uważa, że najgorszym z grzechów jest brak ufności, gdyż zamyka on drogę do zbawienia. Wówczas chrześcijanin popada w nowe grzechy i traci ufność w otrzymanie przebaczenia. Ale człowiek przygnieciony ciężarem grzechów winien jeszcze mocniej zwracać się do Miłosierdzia Bożego. Przykładem jest syn marnotrawny, który otrzymał przebaczenie, ale także ukojenie ran serca, pociechę dla ducha i przyjęcie z dawną miłością jako dziecka. Innymi słowy, nawiązuje się nowe przymierze łaski, miłości i synostwa między Bogiem a grzesznikiem[35].

3. Inne cechy duchowości Miłosierdzia Bożego

Błogosławiony stwierdza, że zaufanie jest źródłem radości, o której przypomina akt umieszczony pod obrazem: „Jezu, ufam Tobie". Ponieważ prawdziwa radość opiera się na posiadaniu prawdziwego dobra. Tym jedynym dobrem jest Bóg, a zwłaszcza posiadanie Go w przyszłym życiu. Nazywa ją przywilejem chrześcijanina, ponieważ jest siłą, dźwignią nadającą wartość życiu duchowemu.

[34] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. II, dz. cyt., s. 48; tenże, *Jezu, ufam Tobie...*, s. 132.

[35] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże a sprawiedliwość Boża*, „Współczesna Ambona" 5(1950), s. 621; tenże, *Miłosierdzie Boże względem grzeszników*, „Współczesna Ambona" 4(1949), s. 481; tenże, *Miłosierdzie Boże*, „Wiadomości Duszpasterskie" 5(1949), s. 106; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 125-129.

Nazywa ją ozonem dla nadprzyrodzonego życia, balsamem kojącym ludzkie rany, siłą mocarną. Z tak rozumianej radości rodzą się wielkie postanowienia, bohaterskie czyny, heroiczne cnoty, następuje ożywienie ducha ludzkiego, otwarcie się na dobro i piękno, ukształtowanie postawy prawidłowej wobec bliźnich, a także pogłębienie osobistej pobożności. Autor osoby radosne nazywa dobroczyńcami ludzkości, gdyż tę radość przekazują innym. Posiadają one jakby „zadatek nieba", a swoją radością wpływają na złagodzenie niewłaściwych postaw różnych ludzi. W ten sposób radość potęguje sprawianie radości innym. I tę radość ks. M. Sopoćko nazywa najczystszą i najszlachetniejszą. Źródłem radości jest życie sakramentalne i ufność Bożemu Miłosierdziu. Również modlitwa wytwarza odpowiednie usposobienie umysłu, a stała pamięć na obecność Bożą zapewnia trwanie w radości. Można ją przywoływać aktami strzelistymi jak „Jezu, ufam Tobie". Dlatego Autor poleca pielęgnowanie radości, nawet w najtrudniejszych okolicznościach, gdyż ona zapobiega chorobliwemu smutkowi[36].

Następną cechą Bożego Miłosierdzia, jaka wypływa z zaufania Jemu, jest pokój duchowy, wewnętrzny. Ksiądz M. Sopoćko zaznacza, że ten pokój Chrystus objawił po swoim zmartwychwstaniu, gdy całkowicie pokonał grzech, wówczas przywrócił pokój utracony w raju wobec samego człowieka, bliźniego i Boga. W ten sposób został przywrócony pokój światu. A sam św. Paweł nazywa Go „Pokojem" (por. Ef 2, 14), który przywrócił ludziom pokój wewnętrzny, a którego świat dać nie może (por. J 14, 27), gdyż on wypływa od samego Boga i przywraca pokój w sumieniu, czyli z samym Bogiem. Ten pokój duchowy wyraża jedność, a właściwie równowagę między sumieniem a postępowaniem człowieka. Odwołując się do św. Augustyna i św. Tomasza, Autor stwierdza, że pokój nie utożsamia się z określeniem „zgoda", która istnieje między ludźmi złymi, dążącymi do grzesznego celu. Ten wewnętrzny pokój jest uzależniony od postawy wobec Boga, czyli od postawy bezgranicznej ufności, która ułatwia chrześcijaninowi pokonać wszelkie trudności łamiące jego sumienie, ułatwia zachować spokój mimo różnych zewnętrznych okoliczności i problemów[37].

Błogosławiony wylicza konieczne warunki do zaistnienia wewnętrznego pokoju. Pierwszym jest oczywiście głęboka wiara w Jezusa. Drugim jest zerwanie z nieprzyjaciółmi Chrystusa, czyli z grzechem, ze złymi zasadami świata, z wszelkimi namiętnościami zmysłowymi. Trzecim warunkiem jest korzystanie z pośrednictwa Jezusa, który wstawia się u Ojca za ludzkością. To On przywrócił

[36] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże źródłem prawdziwej radości*, „Królowa Apostołów" 3(1951), s. 31; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 192; tenże, *Konferencja o radości*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie" 5(1931), nr 24, s. 297-298.

[37] Por. M. Sopoćko, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Stockbridge 1960, s. 145; tenże, *Chrystus Król we Mszy św.*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie" 6(1932), nr 20, s. 263; tenże, *Pokój a Miłosiedzie Boże*, [w:] *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, red. R. Hoppe, dz. cyt., s. 42.

utracone przymierze między Bogiem a człowiekiem. Dlatego chrześcijanin nie może wątpić. Ponadto ks. M. Sopoćko wymienia cztery elementy wewnętrznego pokoju. Pierwszym jest pogoda ducha polegająca na właściwym mniemaniu o sobie; drugim – spokój duszy polegający na zaufaniu wobec Boga miłosiernego; trzecim – prostota serca charakteryzująca się obrazem dziecka szczerego, otwartego, żyjącego w zgodzie ze stanem wewnętrznym; czwartym warunkiem jest jedność opierająca się na miłości[38].

Trzecią cechą Bożego Miłosierdzia jest współcierpienie z Jezusem. Autor cierpieniu przypisuje wielkie znaczenie w rozwoju życia duchowego, nazywając je „kamieniem probierczym świętości". Pomijam teologię cierpienia, jaką prezentuje ks. M. Sopoćko, ale zwrócę uwagę na jego rolę w kształtowaniu świętości. Cierpienie bowiem oczyszcza i doskonali duszę, a szczególnie czciciele Miłosierdzia Bożego powinni poprzez dźwiganie swojego krzyża dążyć do utrzymania równowagi duchowej w całej ludzkości. Czciciele Miłosierdzia Bożego poprzez współcierpienie z Jezusem, czyli poprzez swoje cierpienia, przedłużają Jego misję. Dlatego Bóg potrzebuje takich współpracowników, by dla tej misji poświęcić wszystko. Szczególnie cierpienie ofiarowane rodzi w duszy chrześcijanina uczucie radości, której źródłem jest miłość będąca oddźwiękiem miłości Chrystusa na krzyżu. Z niej właśnie chrześcijanin czerpie siły do zniesienia wszystkich trudności, ofiar i umartwień. Również radość powinna towarzyszyć człowiekowi w czasie cierpień znoszonych dla Chrystusa, także ze względu na życie wieczne[39].

W rozwoju świętości ważną rolę odgrywają przykłady ludzi współcierpiących z Chrystusem, szczególnie przykład Maryi, w której cierpieniu Autor widzi szlachetność i cierpliwość. Jej cierpienia były cierpieniami duszy zjednoczonej z Bogiem poprzez mocną wiarę i miłość. W ten sposób Maryja bierze udział w Jego cierpieniach i bólach. Chrześcijanin zaś jako uczeń Jezusa powinien przyjmować cierpienie i poprzez cnoty teologalne jednoczyć je z męką Zbawiciela. Dopiero takie zjednoczenie z Bogiem nadaje wartość cierpieniu w życiu duchowym i staje się źródłem pokrzepienia dla człowieka (por. Mt 11, 28)[40].

Według ks. M. Sopoćki cierpienie pełni funkcję formacyjną w rozwoju życia duchowego i dlatego nazywa je „szkołą dla duszy". Bowiem z jednej strony uczy o potędze Boga, a z drugiej o słabości człowieka. Uważa, że prawidłowo przeżywane cierpienie jest najpewniejszym środkiem do uświęcenia człowieka,

[38] Por. M. Sopoćko, *Rozważania o Miłosierdziu Bożym i konferencje. O pokoju Chrystusa...*, 145, 297-298; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 136-137.

[39] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Poznań 1949, s. 158; tenże, *Serce Jezusa wzorem cierpienia*, „Współczesna Ambona" 6(1951), s. 193; tenże, *Wielbijmy Boga*, Stockbridge, dz. cyt., s. 86-87; tenże, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań 1947, s. 53.

[40] Por. M. Sopoćko, *Największe Miłosierdzie Boże*, [w:] *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, red. R. Hoppe, dz. cyt., s. 48; por. T. K. Szałkowska, *Tajemnica Miłosierdzia...*, s. 141-142.

ponieważ ujarzmia pychę i żądzę ciała, światowe przywiązania do zła. Jednocześnie jest ono sprawdzianem miłości Boga. We wszelkim działaniu na drodze uświęcenia pojawia się zawsze pycha, dopiero w przeżyciu cierpienia widać, czy miłość własna została pokonana, czy została utwierdzona dusza w pokorze[41].

To wielkie duchowe znaczenie cierpienia dla rozwoju świętości Autor nazywa „polem zasług dla duszy", gdyż daje nadzieję na lepszą przyszłość i możliwość do odpokutowania za grzechy. Bowiem dźwiganie swego krzyża daje chrześcijaninowi możliwość towarzyszenia Chrystusowi w Jego cierpieniach. Tylko dźwiganie swego krzyża mężnie, cierpliwie, z poddaniem się woli Bożej, z ufnością, prowadzi chrześcijanina do współkrólowania z Chrystusem (por. 2 Tm 2, 11-12). Tylko umiejętne wykorzystanie cierpienia pozwala chrześcijaninowi osiągnąć szczyty świętości. Pozwala ono uwolnić się człowiekowi od złudzeń, wytępić zbyteczną tkliwość wobec samego siebie, wyzwolić się od samolubstwa, wzbudzić współczucie dla cierpiącego bliźniego, otrzymać wewnętrzny pokój, wyciszyć liczne namiętności oraz otrzymać liczne łaski w życiu doczesnym. Dlatego Autor poleca ukochanie cierpienia, które jest znakiem wybrania przez Boga, znakiem Jego jakichś planów oraz dowodem Jego szczególniejszego miłosierdzia. Jest ono również narzędziem chwały Bożej, ponieważ w cierpieniu człowiek najbardziej uwielbia Boga. Porównuje je do złotej kadzielnicy okadzającej tron Boga i do dźwięcznej lutni. Ksiądz M. Sopoćko poleca, aby długotrwałe cierpienie w czasie rozwoju życia duchowego łączyć z cierpieniami Jezusa. Jeżeli tego nie czyni chrześcijanin to i też nie zdobywa zasługi, ucieka od nich, traktuje jako nieszczęście, przyjmuje je z oporem i ze wstrętem. Tymczasem cierpienie posiadające wartość duchową powinno być przyjęte jak próba przeznaczona przez Pana[42].

Kolejną cechą Miłosierdzia Bożego według Błogosławionego jest duch pokuty. Ma on swoje źródło w spojrzeniu na grzech oczyma wiary. Tylko wiara pozwala lepiej poznać treść grzechu oraz świętość samego Boga. Świadomość tego stanu grzesznego prowadzi do obrzydzenia grzechu i do wynagrodzenia za zniewagi, a tym samym do przebłagania Boga. Dlatego pokuta jako droga do Miłosierdzia Bożego ukazuje nam tym samym potrzebę życia duchem pokuty. Chrześcijanin z jednej strony uświadamia sobie złość grzechu, a z drugiej strony czas miłosierdzia, jaki został mu dany przez Boga. Miłosierdzie Boże nie oznacza Jego słabości i nieczułości, lecz jest siłą wstrzymującą gniew Boga na mocy aktu żalu i pokuty[43].

[41] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 160; tenże, *Dlaczego tyle cierpień?* t. XLI, 1, s. 5, rkp, Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku.

[42] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 161-162; tenże, *Dlaczego tyle cierpień?...*, s. 3-6.

[43] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże. Studium teologiczno-praktyczne...*, s. 14; tenże, *Miłosierdzie Boże a sprawiedliwość Boża*, „Współczesna Ambona" 5(1950), s. 620; tenże, *Ufność a Miłosierdzie Boże*, „Współczesna Ambona" 7(1952), s. 316; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 202; tenże, *Miłosierdzie Boże wobec grzeszników*, [w:] *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, red. R. Hoppe, dz. cyt., s. 16-20; tenże: *Godzina święta...*, s. 16, 102.

Duch pokuty zdaniem Autora żąda uznania siebie za grzesznika, czyli oskarżenia. To ono daje chrześcijaninowi pewne szczęście, wewnętrzne zadowolenie, zwycięstwo nad namiętnościami i pożądliwościami, ponieważ wypływa z ducha pokuty. Człowiek pozbawiony ducha pokuty ulega swoim namiętnościom i nałogom. Usposobienie pokutne kieruje chrześcijanina ku miłości Boga. Dlatego jest ono bardzo ważne w życiu duchowym, gdyż chrześcijanin dostępując miłosierdzia odtwarza „życie Chrystusa w duszy". Stąd też duch pokuty pomaga osiągnąć życie Boże, a jednocześnie przywraca ład w duszy, czyli wszelkie namiętności poddaje woli Bożej i umartwia to wszystko, co się sprzeciwia rozwojowi świętości człowieka. Jest on najbardziej potrzebny ludziom grzesznym, gdyż Bóg nie chce „śmierci" grzesznika, nie pragnie karać, lecz chce swoim miłosierdziem objąć grzeszników pokutujących. Dlatego człowiek grzeszny wymaga większego zaparcia samego siebie, większej czujności i wytrwałości. Natomiast chrześcijanin będący na drodze życia duchowego otrzymuje do ducha pokuty nową pobudkę, jaką jest doskonałe naśladowanie Chrystusa, który pokutował za innych. Najbardziej potrzebny jest duch pokuty w walce z główną wadą, która niezwalczana staje się źródłem wielu upadków, które tamują działanie Boga we wnętrzu człowieka. Ksiądz M. Sopoćko uważa, że Bóg zsyła różne akty pokuty jako towarzyszy na drodze życia duchowego, aby oczyścić człowieka i pogłębić jego świętość w drodze do mistycznego zjednoczenia z Nim[44].

Błogosławiony wymienia trzy główne owoce pokuty. Pierwszy polega na usunięciu przyczyny grzechu, na unikaniu wszelkich okazji do zgrzeszenia. Drugi – na naprawieniu skutków grzechu przez uczynki im przeciwne, ale proporcjonalne do wielkości zniewagi. Trzecim owocem pokuty jest podjęcie środków zaradczych przeciw grzechowi na przyszłość. W tym procesie chrześcijanin powinien sam sobie wymierzać karę za popełniony grzech. Autor jest zdania, że duch pokuty nie tylko obowiązuje grzeszników, ale i też sprawiedliwych. W tym ostatnim przypadku chodzi o zabezpieczenie się przed upadkiem, a także o wyproszenie łaski miłosierdzia dla innych i współpracę z Jezusem w dźwiganiu krzyża. Chodzi też o pokutę za innych, wzorem samego Chrystusa, który nie za swoje grzechy podjął się cierpienia. To uczestnictwo w krzyżu Chrystusa za innych poprzez nasze cierpienie i zaufanie stanie się rozlaniem Miłosierdzia Bożego dla świata. Oczywiście, Autor nie proponuje heroicznych praktyk pokutnych. Uważa, że w procesie życia duchowego o wiele pożyteczniejsze jest cierpliwe znoszenie drobnych przykrości codziennego dnia. Ale najtrudniejsze jest przeżywanie ducha pokuty w stanie oschłości, opuszczenia duchowego, ciemności ducha. W stanie braku światła Bożego, pociągu do rzeczy Bożych

[44] Por. M. Sopoćko, *Godzina święta...*, s. 109, 211; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 205-206, 211; tenże, *Pokuta a Miłosierdzie Boże*, mps, s. 8-9, 40-43, arch. Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego w Gorzowie Wlkp.

i w nieświadomości, czy kochamy Boga i czy Bóg nas kocha. Tak rozumiany duch pokuty ma nie tylko wymiar zadośćuczynienia, ale jest ponadto środkiem usuwania duchowych ran grzechu, który pozwala Bogu udzielać człowiekowi obficiej swego życia. Pozwala on na skruchę serca i pragnienie zadośćuczynienia za swoje grzechy. Ujawnia się on poprzez właściwe sobie podejmowane uczynki pokutne. W ten sposób duch pokuty kształtuje osobistą świętość[45].

Zakończenie

Duchowość Miłosierdzia Bożego oparta jest na poznaniu tego przymiotu. Charakteryzuje on całą twórczość naukową ks. M. Sopoćki, jak również jego życie mistyczne. Według Autora jest źródłem osiągnięcia przez chrześcijanina osobistej świętości. Dlatego twierdzi, że uznanie w Bogu miłosiernego Ojca zmienia życie duchowe człowieka. Uważa, że jest ono najszybszym sposobem uświęcenia, ponieważ przemienia człowieka tak, iż cała jego egzystencja może być odczytywana w pryzmacie miłosierdzia, czyli nawrócenia, a jego postawa duchowa będzie odzwierciedleniem Bożego Miłosierdzia wobec innych. Chodzi więc o kształtowanie siebie na wzór obrazu miłosiernego Boga. Osobista więź z Bogiem miłosiernym poprzez ustawiczne wzrastanie w ufności ma wewnętrznie przemieniać chrześcijanina.

Wobec tego Błogosławiony widzi w odwoływaniu się do Boga Miłosierdzia możliwość realizowania osobistej świętości. Ponieważ miłosierdzie wyzwala człowieka ze stanu grzechu i jest dźwignią wzrostu na każdym etapie życia duchowego. Chroni go przed rozpaczą i prowadzi do całkowitego zawierzenia, zaufania Bogu. W ten sposób chrześcijanin jednoczy się z Bogiem miłosiernym poprzez pełne ufności poddanie Mu samego siebie. Można powiedzieć, że świętość to miłość miłosierna; że świętość jest drogą doświadczenia Bożego Miłosierdzia; że jest pomocą w realizacji słów „Jezu, ufam Tobie".

[45] Por. M. Sopoćko, *Pokuta a Miłosierdzie Boże...*, s. 20-24, 39-41; tenże, *Miłosierdzie Boże w dziełach Jego*, t. III, dz. cyt., s. 205-206, 211; tenże, *Szlaki Zmartwychwstania*, „Wiadomości Duszpasterskie" 5(1949), s. 119.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Józef Zabielski
Uniwersytet w Białymstoku

ROZTROPNOŚĆ I MĘSTWO BŁOGOSŁAWIONEGO KS. MICHAŁA SOPOĆKI W ROZWOJU KULTU BOŻEGO MIŁOSIERDZIA

PRUDENCE AND FORTITUDE OF BLESSED REV. MICHAŁ SOPOĆKO AND THE DEVELOPMENT OF THE CULT OF GOD'S MERCY

Pastoral vocation and life attitudes of Blessed Michał Sopoćko are characterised by his faithfulness towards God and other people. The two virtues discussed in the article are the outstanding ones and determine his sainthood. Undoubtedly, Blessed Michał Sopoćko was a prudent and brave priest. The qualities under discussion were clearly visible in his life dedicated to spreading the cult of God's Mercy.

Dynamizm osoby ludzkiej ukierunkowuje człowieka na rozwój, na „stawanie się" (*fieri*) człowiekiem, co prowadzi też do osiągania konkretnych życiowych celów. Sposób dochodzenia do celu wyraża się w „przekraczaniu siebie", ukazując transcendencję człowieka wyrażoną w dążeniu do prawdy znajdującej się poza podmiotowym jego horyzontem. Osobowym sposobem (*modus*) odniesienia do prawdy, warunkującym prawidłowość rozwoju i osiągania celu zgodnie z ludzkim *esse* jest cnota (*arete, virtus*). Wyraża ona nie tylko odniesienie do samej natury bytu, ale także stosunek do działania jako celu natury lub też jako drogi do niego[1]. Szczególnym i pierwszorzędnym celem człowieka jest Bóg – życie nadprzyrodzone. Człowiek, poddając się tej Bożej mocy, uzyskuje nową – nadprzyrodzoną możliwość. W konsekwencji, utrwalony ludzki wysi-

[1] Por. Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (dalej STh), I-II, q. 49, a. 3.

łek (*habitus*) dochodzenia do prawdy pozyskuje nową moc, która przeobraża sprawność – cnotę zdobytą własnym wysiłkiem. Wykorzystanie tego stanu w realizacji życiowych celów domaga się od człowieka wierności w rozwoju życia cnotliwego i współpracy z Bożą mocą[2].

Takie rozumowanie drogi uświęcenia oraz realizacji swego kapłańskiego powołania zauważamy u Błogosławionego ks. Michała Sopoćki. Jego życiowe zaangażowanie w wypełnianie woli Boga charakteryzuje się utrwalonym wysiłkiem przybierającym postać cnót. Szczególnym życiowym wyzwaniem Błogosławionego ks. Michała był kult Bożego Miłosierdzia, którego jest on niekwestionowanym apostołem. Zaangażowanie się w rozwój tego kultu rozumiał jako podstawowe wyzwanie swego kapłańskiego życia i starał się to wypełnić jak najlepiej. Nowość tej formy religijnego kultu i związane z nim okoliczności stwarzały szereg trudnych uwarunkowań, a niekiedy wprost przeciwności. Ksiądz M. Sopoćko prezentuje charakterystyczną postawę wierności: z jednej strony doświadcza objawionej woli Boga i powinności jej wypełnienia, z drugiej zaś brak zrozumienia u wielu osób – także ze strony Kościoła. W tym kontekście, cały jego wysiłek poznawczy i organizacyjny w tym względzie nacechowany jest dwiema cnotami – roztropnością i męstwem. Problem ten stanowi przedmiot analiz niniejszego artykułu. W pierwszej części poświęcony jest ukazaniu cnoty roztropności w rozpoznawaniu objawień woli Boga i jej teologiczno-eklezjalnej interpretacji, w drugiej zaś charakterystyce cnoty męstwa w organizacji i apostolstwie kultu Bożego Miłosierdzia.

1. Roztropność w rozpoznawaniu woli Boga wobec kultu Bożego Miłosierdzia

Rozumność i celowość ludzkiego działania domaga się od człowieka poznania istoty i zasadności podejmowanych decyzji oraz takiego pokierowania działaniem, aby osiągnąć zamierzony cel. Pomaga w tym człowiekowi odpowiednia cnota, która usprawnia drogę decydowania i kierowanie postępowaniem. Tą cnotą jest roztropność (*prudentia*), która odpowiednio synchronizuje dynamikę współdziałania ludzkiego rozumu i woli. Naczelną funkcją roztropności – jako rozumu praktycznego – jest ustalenie możliwie dokładnego planu postępowania, a następnie sprawne jego wykonanie. Roztropność przede wszystkim jest więc umiejętnością podejmowania decyzji, ze szczególnym znaczeniem przewidywania. W fazie planowania roztropność zaznacza się potrzebą rozwagi i zastanowienia, gdyż zbytni pośpiech byłby tu lekkomyślnością. W fazie zaś wykonania konieczna jest energia i zdecydowanie, bowiem wahanie byłoby opieszałością. Święty Tomasz podkreśla, że roztropność usprawnia w dobrym namyśle (*prudentia est bene consiliativa*), gdyż doskonali ludzkie rozważanie za

[2] Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, Toruń 2001, s. 118-130.

pomocą przynależnej sobie cnoty rozwagi (*perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia*)[3]. Tego rodzaju roztropnościowy namysł polega na tym, że człowiek „widzi daleko" (*prudens dicitur quasi porro videns*) swój cel, któremu w sposób rozważny przyporządkowuje poszczególne jego środki. W konsekwencji cnota ta nadaje ludzkiemu działaniu cechy dobra, usprawniając do dobrego działania[4].

Istotę cnoty roztropności i jej życiowe znaczenie dobrze znał bł. ks. M. Sopoćko. Dowodem tego jest jego wysiłek wprowadzania i rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia. Właściwie całe życie tego kapłana naznaczone było roztropnością, ale to szczególne zadanie związane z kultem Bożego Miłosierdzia, w sposób niezwykle czytelny tę cnotę ukazuje. Chcąc wypełnić wolę Boga w tym względzie, wiedział, że najpierw musi sam zrozumieć istotę tego kultu i jego teologiczną zasadność. Jako kapłan i profesor teologii doskonale wiedział, że każda forma kultu w Kościele musi mieć swe podstawy w Objawieniu i uzasadnienie teologiczne[5]. Stąd też, aby kult Miłosierdzia Bożego był uznany jako publiczny w Kościele, musi spełniać powyższe wymogi. Podejmując się szerzenia tego kultu, bł. ks. Michał najpierw starał się wykazać w swych pracach, że opiera się on na Objawieniu i ma swe podstawy dogmatyczne. Roztropność nakazuje mu zweryfikować treści prywatnych objawień s. Faustyny Kowalskiej z prawdą o Bożym Miłosierdziu zawartą w Objawieniu i nauczaniu Kościoła. Jest przekonany, że tylko zgodność przekazywanych przez s. Faustynę treści z nauką objawioną może zweryfikować prawdziwość prywatnych objawień, a tym samym uzasadnić potrzebę i sens solidnych badań naukowych w tym zakresie. „Ksiądz Sopoćko, mając to wszystko na uwadze, zgłębiał biblijną naukę o Miłosierdziu Bożym, a następnie szukał jej potwierdzenia i rozwinięcia u Ojców Kościoła i teologów. Choć w najnowszej teologii nie odnalazł interesującej go problematyki, to u dawnych autorów, zwłaszcza u Ojców Kościoła zyskał potwierdzenie, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga. Dotychczas bowiem nie mógł się przekonać do ujmowania go w tych kategoriach, tak charakterystycznych dla objawień s. Faustyny. Odkrycie to najprawdopodobniej przechyliło szalę w kierunku narastającego w nim coraz bardziej przekonania co do nadprzyrodzoności objawień siostry"[6]. Takie przekonanie skłania ks. M. Sopoćkę do pierwszych publikacji o Miłosierdziu Bożym, które ukazały się w 1936 roku. Opierały się

[3] STh, I-II, q. 57, a. 6, ad 1. Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986, s. 125-128.

[4] STh, II-II, q. 74, a. 1c. Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 235-241.

[5] Zob. F. Granatowicz, *Konieczność teologicznych uzasadnień kultu Miłosierdzia Bożego*, [w:] *Powołanie człowieka*, t. 2, „...Bo Jego miłosierdzie na wieki", red. T. Bielski, Poznań – Warszawa 1972, s. 134-135.

[6] H. Ciereszko, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna biografia apostoła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2006, s. 230.

one wyłącznie na nauce *Pisma Świętego* i teologicznych komentarzach; s. Faustyna była tu – jak sam stwierdza – *causa movens* jego osobistych badań[7].

Roztropność nakazuje mu szukać teologicznego uzasadnienia kultu Bożego Miłosierdzia przede wszystkim w fundamentalnych prawdach chrześcijańskiej wiary – Wcieleniu Syna Bożego, Odkupieniu i Uświęceniu, w „których jak najbardziej okazała się miłosierna miłość Boża"[8]. Wcielenie Słowa Bożego ks. M. Sopoćko rozumie jako początek i fundament wszelkich innych dobrodziejstw Odkupienia, które „dokonało się w sposób najstosowniejszy, najbardziej odpowiadający mądrości, potędze, sprawiedliwości, a szczególnie nieskończonemu Miłosierdziu Bożemu"[9]. Uzasadniając swoje rozumowanie w tym względzie stwierdza: „Żadnym bowiem darem nie ujawniłaby się większa litość Boga nad nędzą ludzką, jak darowaniem najmilszego Syna swojego. Nic już większego dla nas nie można było uczynić, nic ofiarować droższego i skuteczniejszego dla naszego zbawienia. Może się komuś wydawać, że większym Miłosierdziem byłoby darowanie win darmo i zabranie wszystkich ludzi do nieba. Jednak w rzeczywistości więcej jest litości w darowaniu Syna Bożego, jak również o wiele cenniejsze jest zbawienie, które zadośćczyni sprawiedliwości aniżeli bez tego zadośćuczynienia. [...] Wreszcie przez Wcielenie Bóg ustanowił niewyczerpane źródło zbawienia dla wszystkich ludzi po wszystkie czasy, czego by bez Wcielenia prawdopodobnie nie było"[10].

Roztropność każe ks. M. Sopoćce poszerzyć źródłową argumentację kultu Bożego Miłosierdzia. Rozwijając analizę teologiczną podkreśla, że zapoczątkowany we Wcieleniu miłosierny dar Boga osiąga swoistą pełnię w dziele Odkupienia. „Największe miłosierdzie Boże – stwierdza – okazało się dopiero przy Odkupieniu przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Boga-Człowieka. Grzech bowiem postawił rodzaj ludzki niżej nicości. Dlatego podniesienie go z tej największej nędzy i napełnienie nową świątynią wymagało największej mocy i potęgi"[11]. W tym obdarowaniu miłosierdziem szczególne znaczenie posiada Maryja. Ksiądz M. Sopoćko udział Maryi w odkupieniu ukazuje poprzez jej podwójne macierzyństwo: jako Matki Chrystusa Odkupiciela oraz jako Matki

[7] Zob. tamże. Znanych jest około 50 drukowanych prac ks. M. Sopoćki traktujących o Miłosierdziu Bożym. Główną jego publikacją jest 4-tomowa praca pt. „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego". Całościowy wykaz bibliograficzny prac ks. M. Sopoćki zawiera wymieniona książka H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna biografia Apostoła Miłosierdzia Bożego*, s. 611-619.

[8] W. Granat, *Podstawy teologiczne kultu Miłosierdzia Bożego*, [w:] *Powołanie człowieka*, t. 2, dz. cyt., s. 129.

[9] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 35. Por. tenże, *De Misericordia Dei, deque Eiusdem festo instituendo*, Warszawa 1947, s. 11-12.

[10] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 35-36. Por tenże, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Poznań 1942, s. 89-90.

[11] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Paryż 1961, s. 5. Por. A. Słomkowski, *Miłosierdzie Boże w paschalnym misterium*, [w:] *Powołanie człowieka*, t. 2, dz. cyt., s. 167-168.

naszej[12]. Autor podkreśla, że Maryja stając pod krzyżem swego Syna „wchodzi w urząd Matki Miłosierdzia i zaczyna świadczyć miłosierdzie grzesznikom"[13]. Motywem mężnego towarzyszenia Chrystusowi w dziele Odkupienia była wierność Maryi oraz Jej miłość do Chrystusa i całej ludzkości. „Wiara tedy żywa pociągała i trzymała Maryję pod krzyżem. Jej niezachwiana ufność w moc i potęgę miłosierdzia Bożego przykuwała ją do tego miejsca, ale przede wszystkim miłość Boga i całego rodzaju ludzkiego. Miłość potężniejsza od śmierci złączyła ją z jej Synem i Synem Bożym tak ściśle, że żadna moc ludzka tych więzów rozerwać nie zdołała"[14].

Wykazanie „obecności" miłosierdzia w dziele Odkupienia nie kończy wysiłku ks. M. Sopoćki w uzasadnieniu teologicznych podstaw kultu Bożego Miłosierdzia. Roztropność podpowiada mu, że na tym świadczenie Bożego Miłosierdzia nie ustało, gdyż „dokonawszy na krzyżu pogodzenia rodu ludzkiego z Bogiem Ojcem, nie mógł Chrystus pozostawić nas własnemu losowi i nie czuwać z wysokości nieba nad swym dziełem"[15]. Mając to na uwadze ks. M. Sopoćko wykazuje, że Bóg nadal świadczy swe miłosierdzie w Kościele, w całym dziele uświęcenia ludzi określając je jako „Miłosierdzie Ducha Świętego"[16]. Uzasadniając tę prawdę podkreśla, że Chrystus „przyszedł na ziemię nie tylko dla tych, którzy za jego czasów mieszkali w Ziemi Świętej, lecz dla wszystkich ludzi i po wszystkie czasy. Dlatego, kiedy odjął ludziom swoją widzialną obecność, pozostawił im Kościół, któremu dał swoją naukę, swoją władzę, swój kult, swoje sakramenty, jakby drugiego siebie. Kościół to Chrystus mistyczny. Stąd nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przez Chrystusa (J 14, 6), ale i nikt nie przychodzi do Chrystusa jak tylko przez Kościół. Nie żyjemy życiem Chrystusa, ani Jego Duchem, jak tylko w łączności z Kościołem"[17]. Precyzując opis działania Bożego Miłosierdzia w Kościele podkreśla, że „idzie ono w dwóch kierunkach: sakramentalno-mistycznym i etyczno-ascetycznym. W Kościele nie może być świętości bez sakramentów, ani też przystępowania do nich bez dążenia do doskonałości"[18].

Potwierdzający cnotę roztropności wysiłek badawczy ks. M. Sopoćko pozwolił mu znaleźć teologiczne uzasadnienie kultu Bożego Miłosierdzia w Objawieniu i nauce Kościoła. „Dlatego – stwierdza – niezależnie od objawień s. Faustyny Miłosierdzie Boże zasługuje na szczególne dziś podkreślenie, cześć i uwypuklenie, albowiem jedynym ratunkiem dla świata jest rzucić się w objęcia najmiłosierniejszego Jezusa, który chce być dla wszystkich Życiem, Drogą,

[12] Zob. M. Sopoćko, *Matka Miłosierdzia*, „Homo Dei" 1957, nr 25, s. 900-901. Por. A. L. Krupa, *Rola Maryi jako Matki Miłosierdzia w planach Miłosierdzia Bożego*, [w:] *Powołanie człowieka*, t. 2, dz. cyt., s. 217-237.

[13] M. Sopoćko, *Matka Miłosierdzia*, art. cyt., s. 901.

[14] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, dz. cyt., s. 169.

[15] J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Poznań 1945, s. 101-102.

[16] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Paryż 1962, s. 6.

[17] Tamże, s. 213. Por. tenże, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948, s. 7-8.

[18] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, dz. cyt., s. 215.

Prawdą, Pokojem i Ładem"[19]. Nie pozostając tylko w owym przekonaniu Autor wykazuje, że postulowany i szerzony przez niego kult Bożego Miłosierdzia nie jest zupełnie czymś nowym, gdyż w różnych formach prywatnych istniał od początków Kościoła. „Nabożeństwo prywatne o Miłosierdziu Bożym jest tak dawne, jak Kościół katolicki, gdyż każdy człowiek modlący się i przystępujący do sakramentów św. przede wszystkim błaga Boga o Miłosierdzie. Jeżeli zaś przez Miłosierdzie rozumieć każde dobrodziejstwo Boga, to nabożeństwo omawiane sięga początku ludzkości. Każdy bowiem człowiek w nieszczęściu odruchowo zwraca się do Boga, a ma na myśli Boga miłosiernego, który może i chce okazać litość niezasłużoną i który nie zrobi zawodu"[20].

Dowodem roztropności ks. M. Sopoćki jest poszukiwanie oparcia kultu Bożego Miłosierdzia na najgłębszych teologicznych fundamentach. Ma to świadczyć zarówno o niezachwianej merytorycznej wiarygodności tej formy życia religijnego, jak też umożliwić łatwiejsze przekonanie o zasadności jego rozwoju w Kościele. Teologiczną zasadność tego kultu opiera na dogmatycznej prawdzie o Trójcy Przenajświętszej. Dowodzi, że czcząc Boże Miłosierdzie, oddajemy cześć całej Trójcy Świętej, która stanowi podstawowy przedmiot religijnego kultu całego Kościoła. W jego wyjaśnieniach czytamy: „Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego jest tym samym nabożeństwem do Trójcy Św. i prowadzi do Jej lepszego poznania przez wiarę i ukochania: ono zwraca serce nasze ku Bogu Jedynemu w naturze i nieskończenie miłosiernemu, jak również ku poszczególnym osobom Boskim, wykazując nieskończone Miłosierdzie w każdej z nich, a szczególnie w Boskiej Osobie Słowa Przedwiecznego, które się nam objawiło w postaci Człowieka – Boga, Jezusa Chrystusa. Ojciec jest wyrazem wieczności i majestatu Miłosierdzia, Syn jest wyrazem piękności i mądrości Miłosierdzia, a Duch Święty – dobrotliwości, miłości, wesela i szczęścia tego Miłosierdzia"[21].

Roztropnością kierował się też ks. M. Sopoćko w organizacji i apostolstwie praktyk kultu Bożego Miłosierdzia. Ukazuje to historia trzech podstawowych form tego kultu – obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, święta Miłosierdzia Bożego oraz modlitw. Gdy w lecie 1933 roku s. Faustyna przybyła do Wilna i zwierzyła się ks. M. Sopoćce jako swemu spowiednikowi z objawień Jezusa żądającego namalowania obrazu, to tenże dopiero „po kilkumiesięcznych badaniach jej stanu i zdrowia psychicznego za poradą i zezwoleniem przełożonych prosił artystę malarza E. Kazimierowskiego o namalowanie obrazu według wskazówek s. Faustyny"[22]. Po namalowaniu obraz został umieszczony w korytarzu klasztornym ss. Bernardynek przy kościele św. Michała w Wilnie.

[19] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 48.

[20] M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań 1947, s. 48.

[21] M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu*, dz. cyt., s. 55-56.

[22] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 21. Ksiądz M. Sopoćko wielokrotnie w swych wypowiedziach podkreśla, że realizując prośbę s. Faustyny kierował się wiarygodnością tych objawień. Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczki nr 6 i 34.

Był wprawdzie niedostępny szerszemu gronu wiernych, ale ks. M. Sopoćko nie chciał go umieszczać w kościele bez pozwolenia władzy duchownej. Dopiero w kwietniu 1935 roku, na prośbę s. Faustyny i za pozwoleniem proboszcza Ostrej Bramy w Wilnie, ks. Sopoćko po raz pierwszy umieszcza ten obraz w oknie krużganku Ostrej Bramy jako dekorację na zakończenie jubileuszu Odkupienia[23]. Była to forma sprawdzenia wiarygodności owego obrazu i jego potrzeby wśród wiernych. Dopiero w marcu 1937 roku ks. Sopoćko zdecydował się prosić arcybiskupa wileńskiego R. Jałbrzykowskiego o ocenę tego obrazu i pozwolenie na zawieszenie go w kościele św. Michała w Wilnie. Po uzyskaniu pozytywnej opinii Archidiecezjalnej Komisji, w Niedzielę Przewodnią proponowaną na Święto Bożego Miłosierdzia – 4 kwietnia 1937 roku – z upoważnienia Arcybiskupa Wileńskiego obraz ten ks. M. Sopoćko poświęcił i zawiesił w kościele św. Michała obok wielkiego ołtarza, nie mówiąc o jego pochodzeniu. Od początku obraz ten cieszył się wielką popularnością wśród wiernych, co ks. Sopoćko wspomina następująco: „Przy dobrym oświetleniu obraz wywierał wpływ na modlących się, którzy parokrotnie prosili o umieszczenie go w ołtarzu na procesję Bożego Ciała"[24]. Przywołane tu początki obrazu Jezusa Najmiłosierniejszego są tylko przykładem roztropności ks. M. Sopoćki w tym względzie. Dalsze starania o rozwój tej formy kultu również – a może jeszcze bardziej – charakteryzuje roztropność, której wymagały piętrzące się na tej drodze trudności.

Uzasadnienie i apostolstwo święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela wymagało także wielkiej roztropności. Znając wymogi teologiczne i kościelną tradycję, ks. Sopoćko zdaje sobie sprawę z tego, że „Kościół wykonuje zleconą mu przez Zbawiciela misję: czci Boga i Zbawiciela ludzkości, głównie przy pomocy liturgii"[25]. Stąd też ustanowienie specjalnego święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela uważa za finalny stopień szerzonego kultu Bożego Miłosierdzia. Jego reakcją na przekazane mu przez s. Faustynę żądanie Jezusa ustanowienia święta Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocną było głębokie studium nad taką możliwością i szukanie uzasadnienia w Objawieniu i nauce Kościoła. Kiedy dostrzegł racje przemawiające za tym świętem, napisał kilka artykułów do czasopism teologicznych, w których uzasadnił omawiane święto. Nieco później opublikował odrębny traktat pt. *Miłosierdzie Boże* (Wilno 1936), który przekazał wszystkim biskupom polskim zgromadzonym na synodzie w Częstochowie. Dla pogłębienia swych argumentów w następnym roku ogłosił drukiem kolejny traktat *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii* (Poznań 1937), w którym uzasadnił, że

[23] Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczka nr 4.

[24] Tamże. W trosce o rozwój kultu dnia 15.04.1938 r. ks. Sopoćko wręczył kopię tego obrazu arcybiskupowi R. Jałbrzykowskiemu wyjeżdżającemu do Rzymu z prośbą o staranie w sprawie święta Miłosierdzia Bożego. Zob. tamże, teczka nr 6.

[25] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 39.

Prawdą, Pokojem i Ładem"[19]. Nie pozostając tylko w owym przekonaniu Autor wykazuje, że postulowany i szerzony przez niego kult Bożego Miłosierdzia nie jest zupełnie czymś nowym, gdyż w różnych formach prywatnych istniał od początków Kościoła. „Nabożeństwo prywatne o Miłosierdziu Bożym jest tak dawne, jak Kościół katolicki, gdyż każdy człowiek modlący się i przystępujący do sakramentów św. przede wszystkim błaga Boga o Miłosierdzie. Jeżeli zaś przez Miłosierdzie rozumieć każde dobrodziejstwo Boga, to nabożeństwo omawiane sięga początku ludzkości. Każdy bowiem człowiek w nieszczęściu odruchowo zwraca się do Boga, a ma na myśli Boga miłosiernego, który może i chce okazać litość niezasłużoną i który nie zrobi zawodu"[20].

Dowodem roztropności ks. M. Sopoćki jest poszukiwanie oparcia kultu Bożego Miłosierdzia na najgłębszych teologicznych fundamentach. Ma to świadczyć zarówno o niezachwianej merytorycznej wiarygodności tej formy życia religijnego, jak też umożliwić łatwiejsze przekonanie o zasadności jego rozwoju w Kościele. Teologiczną zasadność tego kultu opiera na dogmatycznej prawdzie o Trójcy Przenajświętszej. Dowodzi, że czcząc Boże Miłosierdzie, oddajemy cześć całej Trójcy Świętej, która stanowi podstawowy przedmiot religijnego kultu całego Kościoła. W jego wyjaśnieniach czytamy: „Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego jest tym samym nabożeństwem do Trójcy Św. i prowadzi do Jej lepszego poznania przez wiarę i ukochania: ono zwraca serce nasze ku Bogu Jedynemu w naturze i nieskończenie miłosiernemu, jak również ku poszczególnym osobom Boskim, wykazując nieskończone Miłosierdzie w każdej z nich, a szczególnie w Boskiej Osobie Słowa Przedwiecznego, które się nam objawiło w postaci Człowieka – Boga, Jezusa Chrystusa. Ojciec jest wyrazem wieczności i majestatu Miłosierdzia, Syn jest wyrazem piękności i mądrości Miłosierdzia, a Duch Święty – dobrotliwości, miłości, wesela i szczęścia tego Miłosierdzia"[21].

Roztropnością kierował się też ks. M. Sopoćko w organizacji i apostolstwie praktyk kultu Bożego Miłosierdzia. Ukazuje to historia trzech podstawowych form tego kultu – obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, święta Miłosierdzia Bożego oraz modlitw. Gdy w lecie 1933 roku s. Faustyna przybyła do Wilna i zwierzyła się ks. M. Sopoćce jako swemu spowiednikowi z objawień Jezusa żądającego namalowania obrazu, to tenże dopiero „po kilkumiesięcznych badaniach jej stanu i zdrowia psychicznego za poradą i zezwoleniem przełożonych prosił artystę malarza E. Kazimierowskiego o namalowanie obrazu według wskazówek s. Faustyny"[22]. Po namalowaniu obraz został umieszczony w korytarzu klasztornym ss. Bernardynek przy kościele św. Michała w Wilnie.

[19] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 48.

[20] M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań 1947, s. 48.

[21] M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu*, dz. cyt., s. 55-56.

[22] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 21. Ksiądz M. Sopoćko wielokrotnie w swych wypowiedziach podkreśla, że realizując prośbę s. Faustyny kierował się wiarygodnością tych objawień. Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczki nr 6 i 34.

Był wprawdzie niedostępny szerszemu gronu wiernych, ale ks. M. Sopoćko nie chciał go umieszczać w kościele bez pozwolenia władzy duchownej. Dopiero w kwietniu 1935 roku, na prośbę s. Faustyny i za pozwoleniem proboszcza Ostrej Bramy w Wilnie, ks. Sopoćko po raz pierwszy umieszcza ten obraz w oknie krużganku Ostrej Bramy jako dekorację na zakończenie jubileuszu Odkupienia[23]. Była to forma sprawdzenia wiarygodności owego obrazu i jego potrzeby wśród wiernych. Dopiero w marcu 1937 roku ks. Sopoćko zdecydował się prosić arcybiskupa wileńskiego R. Jałbrzykowskiego o ocenę tego obrazu i pozwolenie na zawieszenie go w kościele św. Michała w Wilnie. Po uzyskaniu pozytywnej opinii Archidiecezjalnej Komisji, w Niedzielę Przewodnią proponowaną na Święto Bożego Miłosierdzia – 4 kwietnia 1937 roku – z upoważnienia Arcybiskupa Wileńskiego obraz ten ks. M. Sopoćko poświęcił i zawiesił w kościele św. Michała obok wielkiego ołtarza, nie mówiąc o jego pochodzeniu. Od początku obraz ten cieszył się wielką popularnością wśród wiernych, co ks. Sopoćko wspomina następująco: „Przy dobrym oświetleniu obraz wywierał wpływ na modlących się, którzy parokrotnie prosili o umieszczenie go w ołtarzu na procesję Bożego Ciała"[24]. Przywołane tu początki obrazu Jezusa Najmiłosierniejszego są tylko przykładem roztropności ks. M. Sopoćki w tym względzie. Dalsze starania o rozwój tej formy kultu również – a może jeszcze bardziej – charakteryzuje roztropność, której wymagały piętrzące się na tej drodze trudności.

Uzasadnienie i apostolstwo święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela wymagało także wielkiej roztropności. Znając wymogi teologiczne i kościelną tradycję, ks. Sopoćko zdaje sobie sprawę z tego, że „Kościół wykonuje zleconą mu przez Zbawiciela misję: czci Boga i Zbawiciela ludzkości, głównie przy pomocy liturgii"[25]. Stąd też ustanowienie specjalnego święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela uważa za finalny stopień szerzonego kultu Bożego Miłosierdzia. Jego reakcją na przekazane mu przez s. Faustynę żądanie Jezusa ustanowienia święta Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocną było głębokie studium nad taką możliwością i szukanie uzasadnienia w Objawieniu i nauce Kościoła. Kiedy dostrzegł racje przemawiające za tym świętem, napisał kilka artykułów do czasopism teologicznych, w których uzasadnił omawiane święto. Nieco później opublikował odrębny traktat pt. *Miłosierdzie Boże* (Wilno 1936), który przekazał wszystkim biskupom polskim zgromadzonym na synodzie w Częstochowie. Dla pogłębienia swych argumentów w następnym roku ogłosił drukiem kolejny traktat *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii* (Poznań 1937), w którym uzasadnił, że

[23] Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczka nr 4.

[24] Tamże. W trosce o rozwój kultu dnia 15.04.1938 r. ks. Sopoćko wręczył kopię tego obrazu arcybiskupowi R. Jałbrzykowskiemu wyjeżdżającemu do Rzymu z prośbą o staranie w sprawie święta Miłosierdzia Bożego. Zob. tamże, teczka nr 6.

[25] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 39.

liturgiczny kult Miłosierdzia Bożego nie jest czymś zupełnie nowym, gdyż księgi liturgiczne są tą ideą wprost przepełnione[26]. Widoczna w tych działaniach ks. M. Sopoćki roztropność kieruje całymi późniejszymi jego staraniami o ustanowienie święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela, co po wielu latach zaowocowało pozytywnym skutkiem.

Również modlitwy do Bożego Miłosierdzia wymagały od ks. M. Sopoćki wiele roztropności w ich uzasadnieniu i wprowadzeniu w życie. Wszystkie te paraliturgiczne formy kultu określa on jako „ułożone przez s. Faustynę według wskazówek Zbawiciela"[27]. Roztropność każe mu jednak szukać głębszych uzasadnień ich treści, a tym samym racji wprowadzenia w życie. „Nabożeństwo prywatne – stwierdza – w formie nowenny, litanii i koronki [...] nie jest żadną nowością. Podobna koronka znajduje się w objawieniu św. Gertrudy i zyskała już wielokrotną aprobatę Kościoła. Litania znajduje potwierdzenie w Tradycji i Piśmie św., a szczególnie w Psalmie 135, który można nazwać pierwszą litanią o Miłosierdziu Bożym. Wszystkie wezwania litanii omawianej można łatwo uzasadnić z ksiąg liturgicznych, w których się znajdują identyczne lub podobne wyrażenia. Co się tyczy nowenny, jest ona tylko rozszerzeniem i rozłożeniem na dziewięć dni publicznych modlitw Kościoła zanoszonych w W. Piątek za wszystkie stany i doskonale harmonizuje z liturgią ostatnich dni W. Tygodnia i Tygodnia Wielkanocnego"[28]. Takie uzasadnienie zyskało akceptację wiernych, o czym świadczy popularność tych modlitw do Bożego Miłosierdzia. To szerokie uznanie i duchowa potrzeba spowodowały wielokrotne wydawanie drukiem tych modlitewnych form kultu oraz tłumaczenie na języki obce.

Ten krótki szkic teologicznego uzasadnienia i apostolskich inicjatyw wobec kultu Bożego Miłosierdzia pozwala uświadomić mądrość i roztropność ks. M. Sopoćki w podejściu do objawień s. Faustyny i ich wiarygodności. Był on przekonany, że zweryfikowanie autentyczności owych objawień możliwe jest tylko poprzez stwierdzenie zgodności ich treści z nauką objawioną. „Jak bardzo mu na tym zależało, jak przezorny i przewidujący był w swym badaniu, świadczy fakt zalecenia siostrze, by w swych zapiskach starała się odróżnić, co pochodzi od Boga, z Jego objawienia, a co jest jej własnym odczuciem czy osobistą narracją. Wiedział bowiem, że nawet u znanych mistyków nadprzyrodzone oświecenia nieraz przeplatały się z działaniem ich wyobraźni"[29]. Ten obowiązek odróżniania źródeł owych objawień odnosił przede wszystkim do siebie. Jego roztropność w tym względzie nakazywała mu odnalezienie teologicznych podstaw treści objawień w *Piśmie Świętym* i nauce Kościoła. Pozytywny

[26] Zob. M. Sopoćko, *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii*, Poznań 1937, s. 4-14. Por. tenże, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, dz. cyt., s. 11-37; tenże, *De Misericordia Dei...*, dz. cyt., s. 29-37.

[27] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, dz. cyt., s. 24.

[28] M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 49.

[29] H. Ciereszko, *Życie i działalność ks. Michała Sopoćki (1888-1975)*, dz. cyt., s. 231-232.

wynik owych konfrontacji był potwierdzeniem wiarygodności objawień i dawał merytoryczne podstawy rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia.

2. Męstwo w apostolstwie kultu Bożego Miłosierdzia

W apostolskich wysiłkach bł. ks. M. Sopoćki na płaszczyźnie rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia szczególne znaczenie miała też cnota męstwa. Można tu zauważyć charakterystyczne „współdziałanie" tych dwóch cnót kardynalnych w osiąganiu jedynego celu, jakim jest chwała Boga. Roztropność bowiem doskonali rozum praktyczny i usprawnia go tak, że ta władza poznawcza odpowiednio kieruje ludzkim namysłem, osądem i nakazem prowadzącym do osiągnięcia zamierzonego celu. Te wysiłki intelektu wspiera cnota męstwa, która jako „moc ducha (*fortidudo*) spełnia ważną rolę broniąc człowieka przed cofaniem się wobec przeszkód na drodze moralności, umacniając do walki zamiast poddawania się uczuciom – tak aby duch ludzki w drodze do celu nie słabł, lecz podejmował się tego, co trudne i wymagające"[30]. W tradycji teologicznej – zwłaszcza tomistycznej – w męstwie wyróżnia się dwie główne formy działania: powstrzymanie bojaźni i kierowanie odwagą[31]. Pierwszym więc aktem męstwa jest wytrzymanie naporu trudności i rodzącej się bojaźni (*sustinere*), drugim zaś natarcie (*aggredi*), czyli podjęcie walki z niebezpieczeństwem. Z tych dwóch form męstwa trudniejsze jest opanowanie bojaźni, „dlatego też wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie aktem męstwa"[32]. Człowiek prawdziwie mężny jest człowiekiem „wielkiej miary" nie tylko w oczach ludzkich, ale przede wszystkim przed Bogiem. Mężne działanie jest ukierunkowane na osiągnięcie celu ostatecznego stanowiącego najwyższy motyw życia, jakim jest dobro duchowe, samo w sobie tak godne, aby mu poświęcić wszystko. Tym Dobrem jest Bóg, miłość zaś do Niego motywuje wszystkie czyny cnotliwe. Miłość sprawia, że człowiek, mimo trudności i lęku, chce przekraczać ów lęk i stawać się odważnym w osiąganiu celu. Taką odwagę działania wypracowuje w człowieku cnota męstwa. W akcie męstwa dochodzą do głosu dwa elementy: „dobro, w którym mężny jest umocniony – i to jest celem męstwa, oraz nieustępliwość wobec przeciwności na drodze do osiągnięcia tego dobra – i na tym polega istota męstwa. I jak męstwo cywilne wzmacnia ducha człowieka w sprawiedliwości ludzkiej, dla zachowania której wytrzymuje niebezpieczeństwo śmierci, tak męstwo wlane przez łaskę umacnia ducha człowieka w dobru «sprawiedliwości Bożej», która jest «przez wiarę

[30] M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 617-618. Por. R. Cessario, *Le virtù*, Milano 1994, s. 187-195; J. Kiełbasa, *Szkic o męstwie*, „Znak" 1995, nr 4, s. 82-96.

[31] W oryginalnym tekście *Sumy Teologicznej* czytamy, że „fortidudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciuarum". STh, II-II, q. 123, a. 3c.

[32] STh, II-II, q. 123, a. 6c.

w Jezusa Chrystusa»"[33]. Z pewnością w apostolskich wysiłkach ks. M. Sopoćki na rzecz szerzenia kultu Bożego Miłosierdzia wymienione tu obie postacie męstwa miały miejsce. Na wyróżnienie zasługuje jednak owa wytrzymałość w przeciwnościach (*sustinere*) oraz męstwo wlane przez łaskę. Świadectwem tego jest praktycznie całe jego życie oraz dokonania i ich wartość, co znalazło wyraz w ocenie Kościoła w postaci aktu beatyfikacji.

Postawę męstwa ks. M. Sopoćki w apostolstwie kultu Bożego Miłosierdzia można dostrzec już w samym jego ukierunkowaniu i motywacji co do tego działania. Po długim i głębokim zastanowieniu nad przekazanymi mu przez s. Faustynę Kowalską objawieniami, zasięgnięciu rady osób wiarygodnych i kompetentnych, zrozumiał doniosłość dzieła głoszenia światu prawdy o Bożym Miłosierdziu. Uświadomił też specjalne działanie łaski Boga w jego dotychczasowym życiu oraz potrzebę badania Objawienia na ten temat, co doprowadziło do przekonania, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga w Jego działaniu wobec wszelkiego stworzenia. Wszystko to zrodziło w nim głębokie przekonanie co do zasadności i potrzeby szerzenia czci Boga w tym przymiocie. Skutkuje to mocnym postanowieniem, w którym niejako z założenia podejmuje wytrwałość w ewentualnych przeciwnościach na tej drodze swego kapłańskiego życia. Dowodem tego jest jego wyznanie, jakie zapisał już w 1938 roku w swoim *Dzienniku*: „Ufność w dalsze Miłosierdzie Boże, szerzenie kultu tego miłosierdzia wśród innych i bezgraniczne poświęcenie mu wszystkich swoich myśli, słów i uczynków, bez cienia szukania siebie będzie naczelną zasadą mego dalszego życia przy pomocy tegoż niezmierzonego miłosierdzia"[34]. W tym postanowieniu zawarte jest przekonanie o religijno-moralnej wiarygodności podejmowanego dzieła oraz o potrzebie tego wysiłku. Użyte tu słowa „bezgraniczne poświęcenie" wyrażają nastawienie całej osoby ks. M. Sopoćko, jego „myśli, słów i uczynków" na wypełnienie tego postanowienia. Taka postawa jest wyrazem męstwa w realizacji owego zadania, o czym świadczy całe jego życie.

Owo „bezgraniczne poświęcenie" i wytrwałość w różnorakich przeciwnościach widać już w wysiłku uzasadnienia teologicznych podstaw kultu Bożego Miłosierdzia. Nie zrażał się trudnościami, a nawet wprost blokowaniem jego działań w tym zakresie. Roztropność kazała mu odwoływać się do argumentów niepodważalnych, tj. *Pisma Świętego*, Tradycji i dokumentów Kościoła. Dowodem zaś jego męstwa jest to, że z tych źródeł nieustannie wyprowadzał dowody wiarygodności prawdy o Bożym Miłosierdziu oraz zasadności i potrzebie kultu tego przymiotu Boga. W tej swojej wytrwałości poszukuje argumentów, które będą jak najbardziej przekonujące i zrozumiałe dla każdego, aby w ostateczności

[33] STh, II-II, q. 124, a. 2, ad 1. Por. M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty*, dz. cyt., s. 620-622.

[34] M. Sopoćko, *Dziennik*, zeszyt 2, s. 54 (rękopis w Archiwum Kurii Archidiecezji Białostockiej), cyt. za: H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia*, Kraków 2004, s. 62-63.

odwołać się do samego Boga. Przykładowo, gdy ukazuje Boże Miłosierdzie objawione we Wcieleniu Bożego Syna, podkreśla: „Czas i wieczność – pisze – kąpią się w jego chwale, a wszystkie stworzenia cieszą się z tej tajemnicy. Tym bardziej ludzie mają się cieszyć i radować, dziękować i miłować Boga-Człowieka. Przez Wcielenie zostaliśmy poniekąd zanurzeni w Bogu, wstawieni w Byt absolutny, jak ziemia w sferę światła słonecznego. Spraw, Panie, byśmy szli do Ciebie, jako do źródła światła i piękna, byśmy chłonęli w siebie Twe blaski"[35].

Ta mężna nieustępliwość, będąca wyrazem osobistych przekonań i wiary, prowadzi ks. Sopoćkę do tego, że w każdym działaniu Boga widzi on miłosierdzie jako motyw i cel Bożego działania wobec ludzi. I tak, uzasadniając motywy Odkupienia, stwierdza, że „to jest właśnie największą wszechmocą miłosierdzia Bożego, że Bóg, mogąc zniszczyć grzeszników, albo przynajmniej od razu ich surowo ukarać, nie czyni tego, lecz utrzymuje ich i jakby nosi na własnym ręku, żywi, napełnia przyjemnościami, pozwala swemu słońcu nad nimi świecić i padać deszczowi, by nadto w chwili odpowiedniej wlać swą miłość w ich dusze, przebaczyć im i postawić ich na równi ze sprawiedliwymi"[36]. Mężna wytrwałość w uzasadnianiu tej prawdy każe mu wprost wyznać, że to „Miłosierdzie Boże nie odrzuciło na wieki grzeszników, ale wynalazło środek nieomylny, godny podziwu i zachwycenia wszystkich Aniołów i ludzi. Oto Mądrość Przedwieczna – Syn Boży, przez którego wszystko się stało, co się stało, przyjmuje naturę ludzką, by w niej cierpieć i w ten sposób zbawić grzeszną ludzkość"[37].

Jeszcze bardziej mężną postawę prezentuje ks. M. Sopoćko w uzasadnianiu form kultu Bożego Miłosierdzia. Jako nowy sposób oddawania czci Bogu kult Bożego Miłosierdzia budzi szereg wątpliwości oraz formalnych sprzeciwów. Nie odstraszało to Autora, lecz jeszcze bardziej mobilizowało do podejmowania kolejnych działań wykazujących merytoryczną zasadność i praktyczną potrzebę tego kultu. Uzasadniając zgodność kultu z nauką Kościoła m.in. pisał: „Nabożeństwo prywatne o Miłosierdziu Bożym jest tak dawne, jak Kościół katolicki, gdyż człowiek modlący się i przystępujący do sakramentów św. przede wszystkim błaga Boga o Miłosierdzie. Jeżeli zaś przez Miłosierdzie rozumieć każde dobrodziejstwo Boga, to nabożeństwo omawiane sięga początku ludzkości. Każdy bowiem człowiek w nieszczęściu odruchowo zwraca się do Boga, a ma na myśli Boga miłosiernego, który może i chce okazać litość niezasłużoną i który nie zrobi zawodu"[38].

Wprowadzając zaś poszczególne formy kultu dokłada wszelkich starań, aby dobrze je umotywować i wszystko wykonać zgodnie z wolą Boga. Namalowanie obrazu Jezusa poprzedziło sprawdzenie wiarygodności s. Faustyny, a później

[35] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 49-50. Por. tenże, *De Misericordia Dei...*, dz. cyt., s. 11-12.

[36] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże*, Wilno 1936, s. 11.

[37] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, dz. cyt., s. 219-230.

[38] M. Sopoćko, *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, dz. cyt., s. 48.

wiele trudu kosztowało zrealizowanie wizji Chrystusa przez nią przedstawianego. Historię namalowania tego obrazu najlepiej oddają słowa samego ks. M. Sopoćki: „Na moją prośbę Pan Kazimierowski rozpoczął malowanie obrazu 2 stycznia 1934 r. Św. p. Siostra Faustyna za pozwoleniem Przełożonej, matki Ireny, przychodziła raz lub dwa razy na tydzień do pracowni malarza (w towarzystwie innej siostry) i udzielała mu wskazówek jak ten obraz ma wyglądać. Malarz przez kilka miesięcy nie mógł zadowolić autorkę, która z tego powodu smuciła się"[39]. Ukończony po sześciu miesiącach obraz kilka lat „musiał odczekać", aby mógł uzyskać pozwolenie Arcybiskupa Wileńskiego i oficjalnie być zawieszony w kościele św. Michała w Wilnie (4 kwietnia 1937 r.). Nadal jednak zachowywał w tajemnicy źródło pochodzenia tego obrazu, choć spotkał się on z wielką akceptacją wiernych, a kult jego szybko przekroczył bramy Wilna. W czasie drugiej wojny światowej kult ten zaczął się szerzyć na całym świecie, choć w niektórych miejscach uległ pewnym wypaczeniom[40]. Aby temu przeciwdziałać, ks. Sopoćko ubiegał się o ocenę historyków sztuki i kościelnej komisji, co nastąpiło w roku 1941. Pozytywna opinia tejże komisji nie ukróciła trudności związanych z kultem tego obrazu. Działania wojenne, konieczność ukrywania się ks. Sopoćki, następnie jego przyjazd w 1947 roku do Białegostoku, zmiany terytorialne Polski po drugiej wojnie światowej, spowodowały wiele komplikacji. Ksiądz Sopoćko nie zrażał się tym i ciągle walczył o poprawność kultu Jezusa Miłosiernego w tym obrazie, który zaczął przyjmować różne wersje. „Obrazy Najmiłosierniejszego Zbawiciela – pisze – malowane przez różnych artystów pod wpływem przeżyć Sługi Bożej często nie odpowiadały wymogom sztuki kościelnej i nie posiadały żadnej historycznej podobizny Chrystusa. Każdy artysta przedstawił go na swój sposób. Malowano go na tle morza, kwiatów, łąk, gór, fabryk itp. Dlatego Episkopat na Konferencji plenarnej we wrześniu 1953 r. na skutek referatu J. E. Bpa Bardy uchwalił te obrazy jako pochodzące z prywatnego jeszcze nie sprawdzonego objawienia powoli ze świątyń usuwać"[41]. Ksiądz Sopoćko nie ustaje w swych staraniach i kieruje list do Episkopatu Polski o ponowne rozpatrzenie tej sprawy. W liście tym dowodzi, że obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela namalowany przez E. Kazimierowskiego opiera się na Ewangelii i przedstawia Chrystusa Zmartwychwstałego w momencie ustanowienia sakramentu pokuty. Spełnia też żądanie Episkopatu namalowania nowego obrazu, ogłaszając konkurs, w ramach którego wybrano obraz namalowany przez L. Sleńdzińskiego, który – po wielu tarapatach – został ostatecznie zaakceptowany 5 października 1954 roku przez Komisję Episkopatu Polski. „Wtedy – pisze ks. Sopoćko – rozesłałem odpis tego pisma z kolorową

[39] M. Sopoćko, *Sprawa poprawności obrazu Miłosierdzia Bożego*, [mps], Archiwum Archidiecezji Białostockiej, teczka nr 34.

[40] Tamże, teczka nr 4.

[41] Tamże, teczka nr 6.

fotografią obrazu do wszystkich Ich E. E. Ordynariuszy, którzy ustosunkowali się pozytywnie z wyjątkiem Białegostoku, Katowic i Wrocławia"[42].

W trosce o dalszy rozwój kultu Bożego Miłosierdzia Autor przesłał kolejne pismo do Konferencji Episkopatu Polski na ręce kard. S. Wyszyńskiego, dołączając dwa obrazy malowane przez L. Sleńdzińskiego z prośbą „by obraz z łacińskim podpisem «Pax vobis» złożyć w darze Papieżowi, a drugi z napisem «Pokój wam» po zatwierdzeniu przez Jego Świątobliwość z błogosławieństwem apostolskim dla kraju tak spragnionego pokoju w Ojczyźnie i na świecie"[43]. Miał to być wzór prawidłowego obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, zatwierdzonego i dopuszczonego przez Episkopat Polski do kultu publicznego[44]. Niestety ten optymistyczny nurt został przerwany decyzją Kongregacji Świętego Officjum, która dnia 19 listopada 1958 roku zakazała szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego w formie proponowanej przez s. Faustynę. Ksiądz M. Sopoćko dostosował się do decyzji Kongregacji, co nie oznaczało, że kult Jezusa Miłosiernego w omawianym obrazie został całkowicie przerwany. Zakaz Kongregacji dotyczył tylko obrazów i innych form kultu proponowanych przez s. Faustynę Kowalską. „Z powyższego wynika – pisze ks. Sopoćko – że Notificatio S. Officii z dn. 6.III.1959 r. nie dotyczy obrazu opartego na Ewangelii, a nie na objawieniach prywatnych. Dlatego obraz ten pozostał w świątyniach i cieszy się wielką czcią u Ludu Bożego"[45]. W tych słowach i wysiłkach po raz kolejny uwidacznia się mężna postawa Autora w dążeniu do rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia. Z jednej strony zachowuje posłuszeństwo wiary decyzjom władz Kościoła, z drugiej zaś nie ustaje w realizacji woli Boga, którą poprawnie rozpoznał i odczuwa normatyw jej wypełnienia. Potwierdzenie swoich przekonań odnajdywał w wyczuciu Ludu Bożego, w owym *sensus fidelium*, gdzie wyraźnie widać było zdrową wiarę i autentyczną potrzebę chrześcijan. Ostatecznie wiarygodność jego rozeznania i słuszność wysiłków w tym zakresie ukazała przyszłość – odwołano zakaz Kongregacji, a kult Bożego Miłosierdzia rozwija się i „nabiera tempa".

Męstwo ks. M. Sopoćki widoczne jest też w jego wysiłkach wprowadzenia święta Najmiłosierniejszego Zbawiciela. Opublikowane przez niego teologiczne uzasadnienie tego święta w artykułach i traktacie pt. *Miłosierdzie Boże* (Wilno 1936) nie wzbudziło większego zainteresowania, a wprost przeciwnie – podniesiono zarzut, że Stolica Apostolska zabraniała wprowadzania nowych form kultu. W odpowiedzi Autor ogłosił drukiem nowy traktat *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii* (Poznań 1937), w którym uzasadnił, że kult Bożego Miłosierdzia nie jest czymś zupełnie nowym, gdyż tą ideą są przepełnione wszystkie księgi

[42] Tamże, teczka nr 34.

[43] Tamże.

[44] Wiadomo, że nie był to ostatni obraz tejże treści. W latach pięćdziesiątych XX wieku w Ameryce powstały obrazy A. Styki i M. Hyły, w Polsce zaś A. Michalaka (z KUL w Lublinie). Zob. tamże.

[45] Archiwum Archidiecezji Białostockiej, Pisma ks. M. Sopoćki, teczka nr 4.

liturgiczne. Dnia 8 grudnia 1938 roku zwrócił się też z prośbą do arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego o poruszenie tej sprawy na Konferencji Episkopatu Polski[46]. Ponieważ arcybiskup prośbę odrzucił, ks. Sopoćko osobiście dnia 14 września 1938 roku każdemu ordynariuszowi obecnemu na konferencji w Częstochowie wręczył wspomniany memoriał, prosząc o przyspieszenie tej sprawy wobec groźby zbliżającej się wojny. Odpowiedział tylko sekretarz Episkopatu bp Łukomski, zachęcając ks. Sopoćkę, żeby nie ustawał w swoich staraniach[47]. Podczas pobytu w Rzymie dnia 8 kwietnia 1939 roku ks. Sopoćko zabiega o audiencję u papieża Piusa XII. Przyjęty został przez Sekretarza Stanu, który odesłał go do Kongregacji Obrzędów, gdzie prośbę jego załatwiono odmownie[48]. Niezrażony niepowodzeniami udaje się do kard. A. Hlonda, który rozmawiał w tej sprawie w Stolicy Apostolskiej. Ten go poinformował, że z podobną sprawą zwracał się patriarcha Jerozolimy Alojzy zabiegający o ustanowienie święta Miłości Bożej i otrzymał odpowiedź, że nie ma w zwyczaju Kościoła ustanawiania świąt dla uczczenia poszczególnych przymiotów Boga. Odnośnie jednak do tej prośby polecono ks. Prymasowi, aby przygotowano podstawy teologiczne święta Miłosierdzia Bożego[49]. Mając do wypełnienia takie zadanie Autor – w formie odpowiedzi na zarzuty przeciwko omawianemu świętu, jakie otrzymał z Rzymu – w roku 1940 ogłosił drukiem rozprawę dogmatyczno-liturgiczną pt. *De Misericordia Dei deque Eiusdem festo instituendo*[50].

W czasie wojny kult Bożego Miłosierdzia rozwija się bardzo żywo, co mobilizuje ks. Sopoćkę w staraniach o ustanowienie omawianego święta. W roku 1944 pisze rozprawę *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, którą wydaje drukiem w Poznaniu w roku 1947. Po przyjeździe do Białegostoku w roku 1947 rozpoczyna dalsze starania w tym zakresie. Na zjeździe Związku Zakładów Teologicznych w Krakowie 1 kwietnia 1948 roku wygłosił referat na temat: „Kult Serca Jezusowego a kult Miłosierdzia Bożego" wykazując zasadność ustanowienia wspomnianego święta. W końcowej rezolucji, będącej efektem ożywionej dyskusji, postanowiono zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zatwierdzenie święta. Rezolucja ta do kancelarii Prymasa Polski została wysłana, jednak Rzym jej nie otrzymał[51]. Nie zrażając się brakiem odpowiedzi ks. Sopoćko w 1951

[46] Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczka nr 6.

[47] Tamże.

[48] Tamże.

[49] Tamże.

[50] Została ona wydana w Wilnie, a potem w Detroit w 1943 r. oraz w Warszawie w roku 1947. Zanim ogłosił ją drukiem, pomimo trudnych warunków okupacyjnych, powieloną w 500 egzemplarzach rozesłał niemal do wszystkich biskupów świata, między innymi do Watykanu. Generał Marianów o. Mroczek dnia 17 września 1939 r. powiadomił ks. Sopoćkę, że Ojciec Święty na prośbę ordynariusza gotów jest zatwierdzić święto Miłosierdzia Bożego dla Archidiecezji Wileńskiej. Arcybiskup R. Jałbrzykowski nie zdecydował się jednak prosić o to papieża. Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczka nr 6.

[51] Zob. tamże.

roku wysyła w tej sprawie ponowne podanie do ks. Prymasa oraz do Stolicy Apostolskiej[52]. O stanowisku Stolicy Apostolskiej ks. M. Sopoćko dowiedział się z dekretu Świętego Officjum z dnia 19.11.1958 roku, w którym w jednym z punktów czytamy, że święto w formie szerzonej przez s. Faustynę „nie może być ustanowione". Wprawdzie wprost nie uderzyło to w kult szerzony przez ks. Sopoćkę, jednak ze względu na związek z objawieniami s. Faustyny dekret ten spowodował zahamowanie wysiłków w dążeniu do ustanowienia święta[53].

Mimo piętrzących się trudności na drodze rozwoju kultu Bożego Miłosierdzia ks. Sopoćko w swych wysiłkach nie ustaje. Z jego inicjatywy po wojnie powstaje w Częstochowie ośrodek kultu Miłosierdzia Bożego, tzw. Dolina Miłosierdzia. W 1966 roku zostało tam zorganizowane sympozjum poświęcone teologii omawianego kultu. W dwa lata później w Ołtarzewie odbyło się drugie sympozjum poświęcone tej samej tematyce. W tym ostatnim czynny udział brał sam ks. M. Sopoćko i wygłosił referat nt. „Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy". Wtedy też zgłosił rezolucję, aby w sprawie święta Bożego Miłosierdzia zwrócić się do Konferencji Episkopatu; wniosek jego został jednak odrzucony[54]. Niezrażony brakiem poparcia teologów uczestniczących w tym sympozjum, 31 grudnia 1972 roku wysyła na ręce Kardynała Prymasa prośbę o ustanowienie święta Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocy. Jak było do przewidzenia, odpowiedź była negatywna[55]. Ksiądz Sopoćko do śmierci jednak nie spoczął w wysiłkach na rzecz utworzenia tego święta. Z dzisiejszej perspektywy patrząc, te wysiłki odniosły swój skutek – święto to jest w Kościele publicznie obchodzone. Można więc powiedzieć, że męstwo ks. M. Sopoćki w tym względzie zostało przez Boga docenione i nagrodzone.

* * *

Reasumując niniejsze analizy i refleksje należy stwierdzić, że kapłańskie powołanie ks. M. Sopoćki oraz jego cała życiowa postawa naznaczone są niezwykłą wiernością Bogu i ludziom. Wśród wielu cnót charakteryzujących jego życie te dwie postawy tu omawiane z pewnością są znaczące. Nie ulega wątpliwości, że był kapłanem roztropnym i mężnym, które to cnoty uwidoczniły się w sposób jednoznaczny i trwały w jego życiu naznaczonym apostolskim wysiłkiem szerzenia kultu Bożego Miłosierdzia. Postanowienie trwania w tym roztropnym i mężnym wysiłku najlepiej wyrażają jego słowa zapisane w *Dzienniku*: „Mam nie ustawać w szerzeniu kultu Miłosierdzia Bożego, a zwłaszcza w dążeniu do

[52] Podania te, jak wskazują archiwalne dokumenty, pozostały bez odpowiedzi lub też odpowiedź była negatywna. Zob. tamże.

[53] Chodzi tu o zahamowanie starań na drodze służbowej prowadzących do oficjalnego ustanowienia święta, a nie kultu prywatnego, który odtąd zaczął się szerzyć jeszcze bardziej. Zob. tamże.

[54] Zob. Archiwum Archidiecezji Białostockiej, *Materiały ks. M. Sopoćko*, teczka 6.

[55] Zob. tamże.

ustanowienia święta w pierwszą niedzielę po Wielkanocy. Nigdy nie mogę powiedzieć, że uczyniłem dosyć. Choćby się spiętrzyły największe trudności, choćby się zdawało, że sam Bóg tego nie chce, nie można ustawać. Gdyby nawet orzeczenie Kościoła w tej sprawie zapadło negatywnie, nie można ustawać. Głębia bowiem Miłosierdzia jest niewyczerpana i nie wystarczy życia naszego na jej wysławianie"[56].

[56] M. Sopoćko, *Dziennik*, zeszyt 2, cyt. za: *Uwielbiony Bóg w Trójcy i Miłosierdziu*, Gorzów Wlkp. 2004, s. 30.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

EUCHARYSTIA JAKO OFIARA MIŁOŚCI I MIŁOSIERDZIA WEDŁUG BŁOGOSŁAWIONEGO KS. MICHAŁA SOPOĆKI

THE EUCHARIST AS A SACRIFICE OF LOVE AND MERCY ACCORDING TO BLESSED REV. MICHAŁ SOPOĆKO

God's loving mercy upon man was completed in the Mystery of Redemption which took place on the cross. The Holy Mass, whenever held, is a sacrament in which Jesus' sacrifice is manifested. The bloodless act of sacrifice reflects the death of Christ, which, out of God's infinite mercy, gained the redemptive dimension.

The truth of loving mercy as a part of the two events above inspired Blessed Rev. Michał Sopoćko's views on the Eucharist. He looks at it as a sacrifice of love and mercy. The author bases his analysis on reflections on: 1. Jesus' sacrifice on the cross which, as an actual event, preceded the Eucharist as a bloodless, however, also real sacrifice; 2. This provokes a reflection on the manifestation of the crucifixion in the Eucharist.

Objawienie miłości miłosiernej Boga Ojca stanowi centralną treść mesjańskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa – jedynego Jego Syna, którego On złożył w ofierze na odkupienie ludzi. Miłosierdzie jako wierność Ojca miłości objawionej w Synu do ludzi znalazło odzwierciedlenie w ofierze krzyżowej, która uobecnia się na ołtarzu ofiary ilekroć sprawowana jest Eucharystia. Błogosławiony Ksiądz Michał Sopoćko prawdę miłości miłosiernej Boga względem człowieka objawia w Eucharystii, którą rozumie jako prawdziwą, rzeczywistą, substancjalną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, jako owoc jego odkupieńczej ofiary.

1. Ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa

Ofiara Chrystusa na krzyżu dokonała się w dwóch porządkach: ziemskim i niebieskim, ludzkim i boskim, doczesnym i wiecznym. Kategorie ziemskie, ludzkie i doczesne miały wymiar historyczny. Faktycznie, wydarzenie śmierci Chrystusa na krzyżu miało swoje miejsce w przeszłości, dokonało się jednorazowo i w sposób kompletny w nim zostało zrealizowane misterium odkupieńcze. Jednakże, uobecnione w paschalnej śmierci Chrystusa kategorie nadprzyrodzone wykraczają poza czas i odznaczają się nieprzemijającą trwałością. Ofiara Chrystusa w tym porządku jest wydarzeniem wiecznie trwałym. Ksiądz Sopoćko, czyniąc refleksję nad pojęciem ofiary, napisał że „ofiarą w szerszym znaczeniu jest wszelkie wyrzeczenie się czegoś z miłości ku Panu Bogu"[1]. Takie ofiary istniały od najdawniejszych czasów. Ich ślady można znaleźć u wszystkich pierwotnych ludów[2]. W ścisłym znaczeniu, ofiarą nazwał „złożenie Panu Bogu przez prawowitego ministra rzeczy widzialnej, zastępującej człowieka i jej zniszczenie, w celu uznania najwyższej władzy Boga"[3]. W oparciu o *Pismo Święte* stwierdził, że takie ofiary składali: Kain i Abel, Noe, Melchizedek, Abraham, Jakub i Hiob. Mojżesz zaś ustanowił kapłanów, którzy otrzymali wyłączne prawo do ich składania[4]. Pierwszorzędnym celem ofiary, według Błogosławionego, jest „najgłębsza cześć oddawana Bogu, podziękowanie Mu za otrzymane dobrodziejstwa, uproszenie nowych łask oraz przebłaganie za grzechy"[5]. Powołując się na św. Pawła, nauczał, że wszystkie ofiary Starego Testamentu były niedostateczne, by ludzi wewnętrznie usprawiedliwić i uświęcić. One były figurami ofiary, jaką miał złożyć Jezus Chrystus[6]. U podstaw Chrystusowej ofiary legła nieskończona miłość Boga: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony" (3, 16-17)[7]. Celem przyjścia na świat Syna Bożego było więc zbawienie upadłych ludzi, a motywem – Jego miłosierdzie wobec nich. „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło" (Łk 19, 10)[8]. Fakt, że przyjął On naturę ludzką, naucza Autor, by w niej i przez

[1] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa wzorem ofiarności i poświęcenia*, „Współczesna Ambona" (dalej: WA) 6(1951), s. 189.

[2] Tamże.

[3] Tamże.

[4] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa jest wzorem ofiarności i poświęcenia*, s. 190.

[5] Tamże.

[6] Por. tamże.

[7] Por. „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Ga 4, 4-5).

[8] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 107.

nią zbawić ludzi, jest największym miłosierdziem Boga[9]. Wyrazem miłosierdzia Bożego jest również to, że za narzędzie swej męki Jezus wybrał krzyż[10]. Sam Chrystus, podkreśla Sługa Boży, w stosunku do Ojca Niebieskiego podaje siebie za Baranka[11]. Właściwością zaś Baranka jest pozwolić się prowadzić tam, gdzie chce pasterz oraz dać się złożyć w ofierze. Dlatego Syn Boży przychodząc na świat mówi: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: oto idę – W zwoju księgi napisano o Mnie – Abym spełniał wolę Twoją, Boże" (Hbr 10, 5-7)[12]. Aktu tego Chrystus nigdy nie odwołał. Potwierdził go w Święto Ofiarowania w objęciach Maryi, swej Matki. Wówczas, tłumaczy Sopoćko, wyraził gotowość ofiarowania się Ojcu za nas, aby oddać się nam całkowicie. Odtąd, zauważa, Jezus już nie należy do siebie, ale do nas. Jego człowieczeństwo, serce, dusza, życie ukryte i publiczne, męka, śmierć i chwała należą do nas. Nam też oddaje swoją Matkę, Kościół i wszystkie niezmierzone łaski swego miłosierdzia. Jezus oddaje się nam całkowicie na okup za nasze grzechy[13]. W ofierze, którą złożył na krzyżu, siłą decydującą o jej wartości jest miłość, jaką okazuje Bogu i ludziom. To, co Zbawiciel zapowiedział przychodząc na ziemię, a potwierdził w Święto Ofiarowania, wypełnił przez swoją mękę i śmierć krzyżową. Sługa Boży przypisuje Chrystusowi słowa proroka Izajasza: „Ja się nie oparłem, ani się cofnąłem. Podałem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym Mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem" (Iz 50, 5-6). Umierając na krzyżu Chrystus wołał: „Wykonało się! (J 19, 30) ...Ojcze w Twoje ręce powierzam

[9] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Koszalin 1995, s. 37; Autor napisał: „«Tak Bóg ukochał świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne» *(J 3, 19)*. Inaczej mówiąc, tak bardzo i dogłębnie zlitował się Bóg nad nędzą najniższego, niewdzięcznego stworzenia rozumnego, zasługującego na wieczną karę, że nie anioła, cherubina, czy serafina, nie przybranego, lecz prawdziwego, Jednorodzonego, najmędrszego Syna dał na Pana, Nauczyciela, Kapłana, na przykład, skarb, ofiarę i zadośćuczynienie w męce i śmierci krzyżowej, na zjednoczenie z naturą ludzką, by ją zbawić i do godności synostwa Bożego podnieść". M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 39.

[10] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże Krzyża Chrystusowego*, Archiwum Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego (dalej: AZSJM), odpis Archiwum Kurii Arcybiskupiej Białostockiej (dalej: AKAB), t. XLV, 13.

[11] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 25; Autor napisał: „Pismo święte poleca Żydom spożywać baranka w czasie uczty paschalnej bez łamania jego kości: «Nie można wynieść z tego domu żadnego kawałka mięsa na zewnątrz. Kości z niego łamać nie będziecie» (Wj 12, 46). Baranek ten był figurą Pana Jezusa, który umarł około godziny 15, akurat w tym czasie, kiedy w świątyni zabijano owego baranka na ofiarę, a kapłan wylewał krew jego u stóp ołtarza. Pan Jezus jest prawdziwą ofiarą odkupienia, której symbolem jest jagnię paschalne". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 2, Rzym – Paryż – Londyn 1961, s. 201.

[12] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, Koszalin 1955, s. 167.

[13] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa wzorem ofiarności...*, s. 189.

ducha mojego" (Łk 23, 46)[14]. Wtedy to spełniły się figury Starego Testamentu[15]. Ustało również Stare Przymierze ze swymi ofiarami, które wyobrażały ofiarę Chrystusa. Pan Jezus umierając na krzyżu zawarł Nowe Przymierze. Jako prawdziwy Arcykapłan, przez przelanie krwi, wszedł do świątyni nieba „aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga" (Hbr 9, 24)[16]. Przez mękę i śmierć krzyżową wypełnił wolę Niebieskiego Ojca. Wysłużone w ten sposób miłosierdzie wylał na wszystkich ludzi. Na wrogów, przebaczając im i modląc się za nich. Na umiłowanego ucznia i na nas, dając Maryję jako Matkę Miłosierdzia. Na konającego łotra, obiecując mu szczęście wieczne. Na wszystkich ludzi dobrej woli w przyszłości[17]. Według opinii Autora, Chrystus „mógł zadośćuczynić za grzechy ludzi jednym słowem, jedną modlitwą, samym tylko Wcieleniem, składając na okup żal najdoskonalszy[18]. Jednakże takie zadośćuczynienie, tłumaczy, nie ujawniałoby złości grzechów i nieskończonego miłosierdzia przy ich zgładzeniu. Wyraża przekonanie, że do odkupienia ludzi wystarczyłaby jedna kropla krwi Chrystusa, a On, stwierdza, wylał ją tak obficie, jak rzekę[19].

Wychodząc z założenia, że tylko równy równemu może godnie zadośćuczynić za obrazę i uiścić sprawiedliwości, Sopoćko zauważa, że Syn Boży z miłosierdzia ku nam stał się człowiekiem, wziął na siebie należną za grzechy karę i zadośćuczynił za nie sprawiedliwości Bożej. Dokonał tego, składając dobrowolnie ofiarę z siebie za grzechy wszystkich ludzi[20]. O konieczności śmierci krzyżowej Jezus rozmawiał z Apostołami, a także z Nikodemem: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy kto

[14] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 167-168.

[15] Autor napisał: „Oto spełniają się figury zapowiadające Zbawiciela w Starym Testamencie: Oto nowy Izaak, ofiarowany przez Ojca umiera na górze za grzechy całego świata. Oto Baranek Boży ofiaruje siebie jako całopalną ofiarę za zbrodnie i występki całego świata! Oto drabina Jakuba, po której spływać będzie ustawicznie miłosierdzie Boże z nieba, by się podnieśli grzesznicy z upadku! Oto nowy Józef, sprzedany przez braci, wybawia ich od śmierci wiecznej! Oto drugi Melchizedech – nowy najwyższy Arcykapłan, będący zarazem ofiarnikiem i ofiarą!". „Właściwości baranka są podobne do właściwości owcy; specjalnie baranek delikatny jest, a młody odznacza się niewinnością. Baranek roczny ofiarowany codziennie rano i wieczorem w świątyni żydowskiej, symbolizował Chrystusa, który nasamprzód przyszedł z miłosierdziem do zbawienia ludzi, a w końcu świata ma przyjść z sprawiedliwością do sądzenia żywych i umarłych". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 187.

[16] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 194.

[17] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 186-187.

[18] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 77.

[19] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 7.

[20] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa ujawnieniem Miłosierdzia Bożego*, *WA* 6(1951), s. 335; Autor pisze: „(...) Ta ofiara i poświęcenie się Serca Jezusowego trwała nie tylko całe życie aż do śmierci krzyżowej, ale trwa i dzisiaj i trwać będzie na wieki". M. Sopoćko, *Serce Jezusa wzorem ofiarności...*, s. 188. Zob. też: „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 5.

w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 14)[21]. Autor cytuje słowa św. Augustyna: „O przedziwna tajemnico miłosierdzia, niegodziwiec zgrzeszył, a niewinny pokutuje, na co zły zasłużył, to ponosi i cierpi dobry. Ludzkość cała zawiniła, a Bóg pokutuje i cierpi!"[22]. Następnie przytacza wypowiedź Chrystusa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12, 32), w której Zbawiciel przepowiedział jaką śmiercią umrze. Według opinii Autora, w haniebnej śmierci na krzyżu ujawniło się szczególnie nieskończone Miłosierdzie Boże[23]. Chrystus umarł na krzyżu, aby stać się pośrednikiem między zagniewanym Bogiem a grzesznym człowiekiem, dokonując nieskończonego zadośćuczynienia. Do obowiązku pośrednika należy złączyć i zjednoczyć poważnionych. Chrystus poprzez połączenie w jednej Osobie natury boskiej z ludzką, stał się Pośrednikiem w naturze ludzkiej w połączeniu z boską. W ludzkiej naturze cierpiał i umarł dokonując nieskończonego zadośćuczynienia. Pośrednictwo Chrystusa, zdaniem Sługi Bożego, obejmuje trzy urzędy: kapłański, nauczycielski i królewski[24]. Kapłański charakter Pana Jezusa polegał na posłuszeństwie woli Ojca Niebieskiego i na złożeniu ofiary w imieniu ludzkości[25]. Jako Najwyższy Arcykapłan, na krzyżu jak na ołtarzu, złożył z siebie Bogu Ojcu całopalną ofiarę. Sługa Boży, powołując się na św. Pawła, pisze: „Jezus Chrystus – Namaszczony Zbawiciel, jest jedynym Najwyższym i wiecznym Arcykapłanem, jako pośrednik – ofiarnik i ofiara pełna, całkowita, ciągła w celu uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i uproszenia" (Hbr 4, 15), „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa" (Hbr 7, 26)[26]. Charakteryzując ofiarnika i ofiarę wyjaśnia: „Pan Jezus na krzyżu jest najwyższym Arcykapłanem. Składa bowiem Ofiarę krwawą z siebie jako okup za grzechy nasze. Ofiara ta jest niezrównanie wielka, już to z powodu nieskończonej godności samego ofiarującego, już to z pobudki nieskończonego Miłosierdzia swego. Ta ofiara jest największa ze wszystkich, jakie kiedykolwiek były składane, ze względu na swoje skutki dla Boga i dla nas. Z tej ofiary wynika największa

[21] M. Sopoćko, *Kazanie I (Pan Jezus przyjmuje i dźwiga krzyż). Miłosierdzie Boże Krzyża Chrystusowego (Kazania pasyjne)*, AKAB, t. XLV, s. 2.

[22] Por. M. Sopoćko, *Kazanie IV (Pan Jezus z szat obnażony i do krzyża przybity). Miłosierdzie Boże Krzyża Chrystusowego (Kazania pasyjne)*, AKAB, t. XLV, s. 20.

[23] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 197; Sługa Boży wyjaśnił: „Znane są trzy rodzaje śmierci, godne uwielbienia i podziwu: śmierć sprawiedliwego, śmierć bohatera – obrońcy ojczyzny i śmierć męczennika wiary św. Te trzy rodzaje śmierci są najpłodniejsze w następstwa i pozostawiają po sobie przykłady do naśladowania. Atoli w każdym rodzaju takiej lub innej śmierci zawsze widać słabą naturę ludzką. Jedna tylko śmierć Pana Jezusa na krzyżu ujawnia wyraźnie moc, mądrość i miłosierdzie Boga". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 196.

[24] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 5.

[25] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 158.

[26] Por. M. Sopoćko, *Et principem fecit illum...*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie" (dalej: WAW) 6(1932), s. 25.

chwała Boga, który odniósł w niej największy tryumf nad szatanem, jak również ludzkość odniosła największy z niej pożytek, bo była to Ofiara Nowego Przymierza z Bogiem, łącząca niebo z ziemią, gdy ofiary Starego Testamentu były tylko jej figurami"[27]. W tej ofierze ks. Sopoćko dostrzega największe objawienie potęgi Bożej, najwspanialszy wyraz miłosierdzia, najwznioślejszy akt hołdu, uwielbienia, dziękczynienia i przebłagania, jaki kiedykolwiek był Bogu złożony[28]. Wyraża przekonanie, że w krzyżu Zbawiciel widział ołtarz całopalenia, na którym złoży Bogu ofiarę uwielbienia, przebłagania, dziękczynienia i prośby[29]. Tą ofiarą Chrystus wyjednał łaskę miłosierdzia i przebaczenia dla wszystkich narodów i pokoleń[30]. Na ołtarzu krzyża dokonał krwawej ofiary dla odkupienia świata[31]. Opierając się na słowach św. Jana: „On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata" (1 J 2, 2), ks. Sopoćko wywodzi, że miłosierdzie odkupienia obejmuje tak szerokie kręgi ludzi, jakie objął grzech pierworodny[32]. Baranek Boży zebrał wszystkie cierpienia w jedno na krzyżu, aby zgładzić nasze grzechy. Z drzewa krzyża, podkreśla, wyrosły przede wszystkim owoce miłosierdzia[33]. Przypomina również, że na krzyżu Chrystus złożył z siebie ofiarę prawdziwą:

[27] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 221; por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 197: „Jako Kapłan Najwyższy zachowuje on na krzyżu swoją kapłańską postać jakoby stojąc, z rękami wyciągniętymi do nieba, a oczami skierowanymi na własną ofiarę". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 221.

[28] M. Sopoćko, *Kazanie I...*, AKAB, t. XLV, s. 2. Autor pisze: „Ze wszystkich tajemnic objawionych nam przez Boga, śmierć Pana Jezusa na krzyżu należy do najwznioślejszych i największych tajemnic, jest bowiem poglądowym dowodem nieskończonego Miłosierdzia Bożego. Syn Boży oddał swe życie za nas, a uczynił to dobrowolnie, by nam dać życie wieczne, by obdarzyć nas życiem Bożym, by uczynić nas Bożymi dziećmi, dziedzicami szczęśliwości niebieskiej". M. Sopoćko, *Kazanie V (Pan Jezus umiera na krzyżu)*, AKAB, t. XLV, s. 27; „Chrystus Pan chciał być przybity do krzyża, by naprawić grzechy pierwszych rodziców. Wyciągnęli oni ręce swoje po zakazany przez Boga owoc i odtąd te ręce wciąż pragnęły złego; zostały przybite do krzyża grzechu, sięgając ustawicznie po cudzą własność. Skierowali swe nogi na drogę wskazaną im przez szatana, na drogę zbrodni. Sami zgotowali dla siebie i dla całego potomstwa swego krzyż, stając się niewolnikami szatana. Przybili siebie do krzyża potrójną pożądliwością pychy, oczu i ciała swego grzesznego, jakby trzema gwoździami, od których nikt ich uwolnić nie mógł. Tylko Miłosierdzie Boże wynalazło sposób cudowny, że Syn Boży Jezus Chrystus wybrał krzyż za narzędzie swej męki, dał do przybicia swoje ręce i nogi, aby odkupienie świata odpowiadało grzechowi i jego winie. Włożył tyle trudu w swą mękę, aby usunąć karę wieczną i doczesną za grzechy nasze". M. Sopoćko, *Kazanie V...*, AKAB, t. XLV, s. 28.

[29] M. Sopoćko, *Kazanie I...*, AKAB, t. XLV, s. 2; Autor pisze: „Krzyż jest ołtarzem krwawej ofiary Pana Jezusa, który na nim ofiarował siebie Ojcu Niebieskiemu jako całopalną ofiarę za grzechy całego świata. On był prawdziwym Barankiem, który gładzi grzechy świata (...)". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 211.

[30] M. Sopoćko, *Kazanie IV...*, AKAB, t. XLV, 20.

[31] M. Sopoćko, tamże, s. 19.

[32] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 1.

[33] M. Sopoćko, *Cytaty oraz 100 sposobów rozmyślań o Męce Pańskiej*, AKAB, t. XLVII, s. 51.

„Każdy bowiem Arcykapłan ustanawiany jest do składania darów i ofiar, przeto potrzeba, aby Ten także miał coś, co by ofiarował" (Hbr 8, 3). Następnie pyta, co ofiarował Zbawiciel? I odpowiada: krew własną. „(...), ani przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie" (Hbr 9, 12). Uczynił to zupełnie dobrowolnie, jedynie z miłosierdzia swojego[34].

Interpretując słowa: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (Mt 26, 26), „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane" (Łk 22, 19), M. Sopoćko twierdzi, że sam Chrystus nazywa nasze odkupienie dziełem miłosierdzia. Nie pojmuje bowiem swojej śmierci jako czynu bohatera, który za ideały oddał życie albo ukazanego nam przykładu, lecz jako miłosierną za nas ofiarę, miłosierny „okup za wielu" (Mt 20, 28)[35]. Wyjaśnia, że okup oznacza cenę, za którą uwalnia się niewolnika. Twierdzenie swoje uzasadnia słowami św. Piotra, które ukazują cenę tej ofiary: „Nie skazitelnym złotem albo srebrem zostaliście wyzwoleni z nędznego sposobu życia waszych ojców, ale cenną krwią Chrystusa, jako niezmazanego i niepokalanego Baranka" (1 P 1, 18-19)[36]. Chrystus za cenę swego życia wykupił nas z niewoli grzechu i kary, szatana i śmierci[37]. Jego męka i śmierć były rzeczywiście miłosierną zapłatą Bogu za zniewagę wyrządzoną Mu przez grzech. Autor przypomina również, że Chrystus ofiarował całego siebie z ciałem i duszą, dlatego cierpiał nie tylko fizycznie, ale jeszcze bardziej duchowo[38]. Cała nadzieja naszego zbawienia naucza, opiera się na krwi Pana Jezusa[39]. W niej bowiem ujawnia się nieskończone zło grzechu i sprawiedliwość Boża, a przede wszystkim niemające granic miłosierdzie Odkupiciela. W niej znajduje się cena chwały wiecznej człowieka. Przez Nią działa łaska dźwigająca z nędzy największych grzeszników. Apostoł Bożego Miłosierdzia twierdzi, że jej siła nigdy nie słabnie[40]. Ta krew, „wołająca głośniej niż krew Abla" (Hbr 12, 24), błaga za nami w nieustannej ofierze Mszy

[34] Autor przytacza słowa Chrystusa: „Nikt mi życia nie odbiera, ale ja oddaję je z własnej woli: mam moc ofiarować je i mam moc znowu je odzyskać" (J 10, 18) oraz Apostoła Pawła: „Wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę, na wonność wdzięczności" (Ef 5, 2). M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 6.

[35] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 6.

[36] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 7; Autor napisał: „Zadośćuczynienie Chrystusa przewyższało obrazę Boga, a łaska wysłużona przewyższała grzech, ponieważ zadośćuczynienie było nieskończone. (...) Zadośćuczynienie zwiększa się w miarę godności osoby zadośćczyniącej, a godność Osoby Syna Bożego jest nieskończona. Toteż Chrystus zadośćuczynił za wszystkich ludzi, jak mówi Pismo św.: «Oto Baranek Boży, oto, który gładzi grzechy świata»" (J 1, 29). „On jest przebłaganiem za grzechy nasze, i nie tylko za nasze, ale nawet całego świata" (1 J 2, 2). M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 7.

[37] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 7.

[38] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 159.

[39] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 98.

[40] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 72-73.

Świętej oraz w Przenajświętszym Sakramencie ołtarza[41]. Dlatego winniśmy wołać, by i na nas spłynęła strumieniem Miłosierdzia Bożego[42]. Według opinii Autora, Miłosierdzie Boże nie staje w przeciwieństwie do sprawiedliwości, ale ją przewyższa. Ono bowiem sprawiedliwości przeciwstawia nieskończenie zadośćuczyniającą krew Boga-Człowieka[43].

Odkupienie obejmowało, zdaniem ks. Sopoćki, także pojednanie nas z Bogiem i zasługę. Chrystus pojednał nas z Bogiem we krwi swojej: „Jeśli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna jego, to tym bardziej, będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie jego" (Rz 5, 10). Tą samą męką najświętszą na drzewie krzyża – dodaje – wysłużył nam usprawiedliwienie, czyli zdobył przez swoje cierpienie nieskończony skarb zasług[44]. Z niego, stwierdza, czerpią łaski wszystkie sakramenty święte[45].

Warunkiem pełnego odkupienia było też wyzwolenie człowieka z następstw grzechu poprzez oświecenie jego umysłu i wzmocnienie woli. Uczynił to Chrystus jako Nauczyciel prawdy i jako Król ustanawiający prawa. Sługa Boży wyjaśnia, że chociaż nauczali i rządzili prorocy i patriarchowie, to męka Chrystusa jest szkołą, w której On swoim przykładem uczy wszystkich cnót i zdobywa Królestwo. W Jego męce najlepiej uwidoczniły się też wszystkie doskonałości Boże, a wśród nich najbardziej nieskończone Miłosierdzie Boże[46]. Krwawa, przebłagalna śmierć Zbawiciela – podkreśla ks. Profesor – jest najpotężniejszą mową, jaką Miłosierdzie Boże kiedykolwiek skierowało do ludzi[47]. Na potwierdzenie tego przytacza słowa św. Franciszka Salezego, który nazywa Kalwarię Górą Miłosierdzia Bożego[48]. Sam zaś określa ją „świetlanym punktem objawienia miłosierdzia, które przez Chrystusa zlało się w Wielki Piątek na świat, zlewa się po dzień dzisiejszy i zlewać się będzie do końca świata w Kościele w sakramentach świętych"[49]. Dodaje, że mi-

[41] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 188.

[42] Por. M. Sopoćko, tamże, t. 2, s. 99.

[43] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, t. 2, s. 71.

[44] Por. M. Sopoćko *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 7

[45] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 198.

[46] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 7-8.

[47] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 99.

[48] Por. M. Sopoćko, *Na Wielki Piątek. Kazania niedzielne i świąteczne 1967 r.*, AAB, t. XXV, p. III.

[49] M. Sopoćko, *Kazania o Miłosierdziu Bożym*, s. 42. „Twoje rozwarte ramiona, pisze Sługa Boży, mówią nam, że wszystkich obejmujesz swym miłosierdziem. Twoja głowa w cierniowej koronie schyla się ku nam, by nam dać pocałunek pojednania z Bogiem i pokoju. Twe dłonie gwałtownie rozdarte przez ciężar ciała i nogi przebite, twarz poraniona, usta wyschnięte od pragnienia i wszystkie rany na całym ciele wspólnym głosem wołają: Patrzcie jak się nad wami lituję!!! Gdybyśmy mogli wniknąć w Twoje serce i przeniknąć do głębi Twe myśli, zobaczylibyśmy jak bardzo zajęte są w tej chwili każdym z nas, jak wzywa miłosierdzia Bożego dla nas za nasze niewdzięczności, oziębłości i grzechy, jak błaga Zbawiciel o łaski, któreśmy już otrzymali i które mamy jeszcze otrzymać! Jak ofiaruje za nas Ojcu swemu Krew swoją i Wodę płynącą z Jego przebitego Serca". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże a miłosierdzie ludzkie. Kazania o Miłosierdziu Bożym*, AAB, t. XXV, s. 4.

łosierdzie okazane przez Chrystusa na krzyżu nawet w niebie będzie najbardziej zachwycać błogosławionych[50].

Dla lepszego zrozumienia głębi Miłosierdzia Bożego płynącego z ofiary krzyżowej Odkupiciela, ks. Sopoćko zastanawia się nad rozmiarem grzechu. „Grzech – wyjaśnia – jest największą nędzą sam w sobie i w swoich skutkach, jakie za sobą prowadzi. (...) jest obrazą Boga, złością nieskończoną ze względu na nieskończoną godność obrażonego i nędzę obrażającego"[51]. Przez grzech – naucza – człowiek stał się gorszym od nicości, ponieważ „nicość nie jest wrogiem Boga, a grzesznik nim jest"[52]. Tam zaś, gdzie jest nędza, potrzebne jest miłosierdzie. Autor zadaje pytanie: Czyż może być większa nędza niż stan grzechu?[53] W odpowiedzi przytacza słowa św. Tomasza, który utrzymuje, że większą potęgę okazał Bóg w odkupieniu grzeszników przez swoje nieskończone miłosierdzie niż w stworzeniu najdoskonalszych duchów. Cytuje także św. Augustyna, że łatwiej stworzyć najdoskonalszych świętych niż usprawiedliwić grzesznika, oraz św. Hilarego, że więcej znaczy wspomagać innych i przebaczać im niż stwarzać nowe byty lub karać[54]. Powyższe słowa w refleksji ks. Sopoćki doprowadziły do konkluzji: ponieważ grzech postawił ludzi niżej nicości, dlatego podniesienie ich z tej nędzy wymagało największej mocy i potęgi. Tę miłosierną potęgę Boga

[50] Por. M. Sopoćko, *Na Wielki Piątek*, AAB, t. XXV, p. III.

[51] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 70; M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże Krzyża Chrystusowego*, s. 5: „Grzech bowiem śmiertelny rozmyślnie i dobrowolnie popełniony jest największym nieszczęściem człowieka. Jest to bowiem zdeptanie woli Bożej, bunt przeciwko Stwórcy, obalenie Jego tronu w duszy człowieka i unicestwienie Jego łaski. Jest to odwrócenie się od Boga, a zwrócenie się do stworzeń, które grzesznik obiera sobie za główny cel życia. Jest to wzgarda Boga i Jego mądrości, z której grzesznik jak gdyby urąga, – wzgardą mocy Bożej, której się grzesznik nie lęka, – wzgardą sprawiedliwości Bożej, którą grzesznik wyzywa, – wzgardą świętości Bożej, którą grzesznik znieważa, – wzgardą miłości Bożej, którą grzesznik depcze i udaremnia. Grzech jest więc obrazą Bożą, a obrazą tak wielką, że gdyby na jednej szali położyć krzywdę, jaką tylko jeden grzech Bogu wyrządza, a na drugiej wszelkie dobro wszystkich stworzeń, przeważyłaby szala grzechu, – obrazą tak wielką, że choćby miliony dusz tak świętych, jak Najświętsza Maria Panna przez miliony lat najsroższą czyniły pokutę, jeszcze by nie odpokutowały same przez się za jeden tylko grzech, – że cała groza piekła nie jest dostateczna do ukarania jednego grzechu śmiertelnego, dlatego kara winna być wieczna. Jest to największe zło na świecie, – największa niedorzeczność, – największe szaleństwo, – największa podłość i niewdzięczność, świętokradztwo i obrzydliwość. Grzech ten ściera z duszy obraz i podobieństwo Boże, czyniąc ją obrzydliwą, a tej brzydoty nie zmyły wody potopu, ani krew świętych męczenników. Poniża duszę, która staje się służebnicą namiętności. Odziera duszę ze skarbów i łask, z zasług dobrych uczynków, a z ozdobnej świątyni czyni brzydką ruinę, z ozdobnego i bogatego kraju dziką knieję. «Otwórz duszo oczy twoje, woła św. Ambroży, i patrz czym byłaś w stanie łaski, a czym jesteś w stanie grzechu. Byłaś oblubienicą Najwyższego, świątynią Boga, stolicą Króla, siostrą Aniołów i dziedziczką nieba, a teraz stałaś się towarzyszką czartów i obywatelką piekła»". M. Sopoćko, *Kazanie II ...*, AKAB, t. XLV, s. 8.

[52] Por. M. Sopoćko, *Doskonałości Boże*, AAB, t. XL, l, s. 164.

[53] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 112.

[54] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 50.

Kościół wychwala w liturgii w słowach kolekty z XXV Niedzieli Zwykłej: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc (...)"[55].

Następnie Błogosławiony zastanawia się nad motywami ofiary krzyżowej. Wymienia posłuszeństwo jako jej pierwszy stopień[56]. Zbawiciel dźwiga krzyż z miłością, mimo nieznośnego podwójnego ciężaru fizycznego i moralnego. Postępuje w ten sposób w celu okazania posłuszeństwa aż do śmierci Niebieskiemu Ojcu. Autor zaznacza jednak, że było ono tylko motywem ofiary Chrystusa na krzyżu, a nie samą ofiarą. Ofiarą była dobrowolna śmierć z pobudek nieskończonego miłosierdzia[57]. Całkowite oddanie się nam Zbawiciela, zdaniem ks. Sopoćki, jest najdoskonalszą i najwznioślejszą ofiarą[58]. To zaś, że za narzędzie swojej męki wybrał krzyż, ukazuje Miłosierdzie Boże w największym stopniu. „Chociaż wszystkie Jego dzieła są wspaniałe i piękne, naucza ks. Sopoćko, jednak największym i najwspanialszym jest Jego bolesna męka i śmierć, przez nie bowiem odkupił świat. W niej ujawnił swą największą potęgę i swoje najszczytniejsze godności, spośród których dla nas najwspanialszą jest godność najmiłosierniejszego Zbawiciela"[59].

Ksiądz Sopoćko dostrzega Miłosierdzie Boże nie tylko w śmierci Chrystusa na krzyżu, ale również w poszczególnych etapach Jego Męki. Stwierdza, że Męka Pana Jezusa jest poglądowym dowodem Miłosierdzia Bożego, ponieważ cierpi On i umiera z litości do ludzi, którzy za grzechy swoje powinni być odrzuceni na wieki, jak zbuntowane duchy niebieskie[60]. Bezmiar Bożego Miłosierdzia poznamy wówczas, gdy „rozważymy świadomość wewnętrzną Chrystusa w czasie Męki i niezliczone akty ustawicznego ofiarowania się za grzechy całego świata, Jego odczuwanie niewdzięczności, przewrotności i złości nie tyle bezpośrednich swoich katów, ile grzeszników całego świata wszystkich czasów (...)"[61]. Omawiając wypowiedziane przez Chrystusa z krzyża słowo „Pragnę" ks. Michał pyta: „Czego pragnie?" – i odpowiada: miłosierdzia dla wszystkich ludzi. To właśnie miłosierdzie, według jego opinii, jest „najczulszym punktem

[55] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 5.

[56] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa jest wzorem ofiarności...*, s. 191.

[57] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 6.

[58] Por. M. Sopoćko, *Serce Jezusa wzorem ofiarności...*, s. 191.

[59] Autor napisał: „Wielkie miłosierdzie okazał Bóg przy stworzeniu wyprowadzając byty z nicości i powołując je do istnienia; – większe jeszcze – przez podniesienie istot rozumnych do godności synów Bożych i dziedziców Królestwa Bożego; ale największe miłosierdzie Boże okazało się dopiero przy Odkupieniu przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Boga – Człowieka". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 5; W innym dziele wyjaśnia: „«Wszystkie drogi Pańskie są Miłosierdziem i prawdą» (Ps 24, 10). Ale największym dziełem Miłosierdzia Bożego jest Odkupienie. «Litować się jest właściwością Boga» – mówi św. Hilary – i dlatego przede wszystkim mamy uwielbiać w Bogu nieskończone miłosierdzie, które najbardziej ujawnia się w Odkupieniu". M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 86.

[60] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 219.

[61] Por. M. Sopoćko, *Cytaty oraz 100 rozmyślań o Męce Pańskiej*, AKAB, t. XLVII, mps, s. 25.

Jezusa, największą obroną grzeszników, motywem najdoskonalszym, by rozbroić karzącą sprawiedliwość Bożą. Nie ma grzechu, którego by Bóg nie darował. Nie ma zbrodni, która nie stopniałaby wobec tego słowa"[62]. Ponieważ jesteśmy niegodni miłości Chrystusa, dlatego pozostaje nam ufność Miłosierdziu Bożemu, które najbardziej ujawniło się na krzyżu[63].

Konkluzją paragrafu niech będą słowa Autora, zaczerpnięte z jego rozmyślań o Męce Pańskiej: „Jest ona skutkiem Miłosierdzia Ojca, woli Jego i nieskończonej dobroci, posłuszeństwa Syna, nienawiści Żydów i szatanów, a najbardziej Męka Jezusa jest skutkiem grzechów moich własnych i podjęta została z Miłosierdzia ku mnie"[64].

2. Uobecnienie się ofiary krzyżowej w Eucharystii

„Dzieło i sposób Odkupienia jest nowym ujawnieniem nieskończonego Miłosierdzia Bożego, w którym Chrystus uwolnił nas od śmierci i grzechu, przybrał nas za braci swoich i dzieci Ojca Niebieskiego oraz zadośćuczynił Mu w ofierze krwawej na Kalwarii i odnawia tę ofiarę codziennie we Mszy świętej"[65]. W Eucharystii z miłosierdzia Bożego uobecnia się odkupieńcza ofiara Jezusa Chrystusa.

Ksiądz Sopoćko, tłumacząc istotę Eucharystii, podkreśla, że jest ona nie tylko Sakramentem, ale przede wszystkim ofiarą. Wynika to, jego zdaniem, ze słów Chrystusa: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane... Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana" (Łk 22, 19-20)[66]. Słowa te odnoszą się bowiem nie tylko do ofiary, którą Chrystus miał złożyć na krzyżu, ale również do Ciała i Krwi obecnych pod postaciami chleba i wina. Różnica między Mszą Świętą a ofiarą krzyża polega tylko na sposobie ofiarowania. Na krzyżu została złożona ofiara krwawa, we Mszy Świętej składana jest ofiara bezkrwawa. Z tego tytułu – zauważa Błogosławiony – Miłosierdzie Boże ujawnia się w Eucharystii w stopniu najwyższym[67].

Ksiądz Sopoćko stwierdza: „Jak w stworzeniu świata objawił Bóg swą wielkość, którą głoszą góry i morza, tak we Mszy świętej objawia Bóg największy swój przymiot działalności, jakim jest niezmierzone Miłosierdzie Boże, które

[62] M. Sopoćko, *Kazanie V...*, AKAB, t. XLV, s. 26.

[63] Por. M. Sopoćko, *Na Wielki Piątek*, AAB, t. XXV, p. III.

[64] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 71.

[65] Por. M. Sopoćko, *Dzieła Miłosierdzia Wniebowstępującego Chrystusa*, WD 5(1945), s. 176.

[66] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV; Por. M. Sopoćko: „Tu się wyraża stosunek do pierwotypu – Baranka Wielkanocnego. Usuwa ofiarę od ludzkiego użytku i dokonuje wielkiej przemiany, bo oddala istotę chleba, a wywołuje istotę Ciała Chrystusa w stanie śmierci i zniszczenia, a zarazem w stanie życia prawdziwego, w którym Bóg jest uwielbiony". M. Sopoćko, *Na Niedzielę III...*, p. III.

[67] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV.

wiąże serca nasze z Bogiem i jest źródłem głębokiego strumienia życia dla całej ludzkości. Wierzymy, że Jezus z motywów miłosierdzia ku nam poniósł śmierć i z motywów tego miłosierdzia pozostał w świętej tajemnicy wśród nas, jako ofiara"[68]. Nieustanną ofiarę Zbawiciela we Mszy Świętej wyjednało nam zatem Miłosierdzie Boże[69]. A Eucharystia jest objawieniem największego miłosierdzia dla wiernych, a jeszcze bardziej dla kapłana, który ją odprawia[70]. Błogosławiony stwierdza, że słusznie liturgia nazywana jest relikwią Wcielenia, ponieważ jej zadaniem jest prowadzić na ziemi w sposób realny i mistyczny działalność Chrystusa. Przez nią dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Przypomina również, że ośrodkiem liturgii jest Msza Święta. Według niego, jest ona w swej istocie najpotężniejszym błaganiem Boga o litość i miłosierdzie[71]. Prawdziwość tego stwierdzenia ukazuje, stawiając pytania: Czyż Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, nie wstawia się tutaj za nami? Czyż On nie przedstawia Bogu Ojcu swego Ciała ukrzyżowanego i swej Krwi spływającej z Jego ran na przebłaganie za grzechy nasze? Odpowiadając na postawione wyżej pytania, stwierdza: „prawdziwie Msza św. jest aktem największego Miłosierdzia Bożego nad ludzkością"[72]. W niej Boże działanie, pełne podnoszącego miłosierdzia, znajduje swoje maksimum. W ofierze Mszy Świętej nieustannie bije źródło miłosierdzia, z niej płyną wszelkie łaski.

Ksiądz Sopoćko widzi niewysłowione Miłosierdzie Boże dla kapłanów Nowego Testamentu w tym, że w czasie konsekracji przyoblekają się oni w moc Zbawiciela konsekrującego chleb i wino przed swoją męką w wieczerniku. Przypomina, że Ojcowie Kościoła nazywają Mszę Świętą ofiarą pełną grozy – tremendum sacrificium. Powołując się na to określenie, zwraca się do kapłanów: „I nas winien przejmować z jednej strony lęk i drżenie, że mamy przed sobą w ręku rzeczywiste Ciało i Krew Pana, a z drugiej strony winniśmy się przejąć uczuciem wielkiej ufności, że Jezus z nadmiernego ku nam Miłosierdzia poniósł śmierć i powołał nas niegodnych do sprawowania ofiary, która w sposób niekrwawy odnawia krwawą ofiarę Kalwaryjską"[73].

[68] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 39.

[69] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 52.

[70] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie względem...*, s. 20.

[71] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 41.

[72] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 4, s. 42.

[73] M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 38. Autor pyta: „Co może być wznioślejszego, jak sprawować niekrwawą ofiarę, w imieniu Chrystusa Pana przemieniać chleb i wino w Ciało i Krew Przenajświętszą – piastować Go w swoim ręku, by potem spożywać i rozdawać te święte dary innym chrześcijanom? Co może być bardziej godnego podziwu, jak naginać sprawy Boże do spraw ludzkich przez tego, który czuje się najmniej do tego godny. Bo oto tej wielkiej władzy nie powierzył Bóg Patriarchom lub Prorokom, Aniołom lub Archaniołom, Cherubinom lub Serafinom ani innym najczystszym i najszlachetniejszym duchom niebieskim, – lecz nam niegodnym grzesznikom – robaczkom ziemskim". M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 38.

Autor podkreśla, że Chrystus jest zawsze królem miłosierdzia. Umierając bowiem na krzyżu dokonał nie jednorazowego odkupienia świata, ale tę ofiarę w sposób niekrwawy uobecnia w każdej Mszy Świętej. „W imieniu całej ludzkości – naucza ks. Sopoćko – składa w niej hołd uwielbienia Ojcu Niebieskiemu i dziękczynienia za łaski Miłosierdzia oraz wyprasza dla przybranych braci swoich nowe łaski"[74]. Tę nową, prawdziwą i niekrwawą ofiarę ustanowił Zbawiciel na ostatniej Wieczerzy w Wielki Czwartek. Autor przypomina, że Eucharystia jest ofiarą prawdziwą, w niej bowiem Jezus ofiaruje nie tylko duchowo swoje życie, ale powtarza również swoją śmierć[75]. W czasie Mszy Świętej Chrystus ofiaruje się za nas tak, jak na krzyżu. A ponieważ Jego śmierć nie może nastąpić jak na Golgocie, dlatego tak jak w wieczerniku przedstawia ją przy pomocy dwóch postaci: chleba i wina[76]. Sługa Boży w słowach konsekracyjnych widzi miecz, który przyprawia Zbawiciela o śmierć, ponieważ staje się On obecny w stanie ofiarnym z krwią oddzieloną od ciała[77]. „Na Golgocie – naucza – ofiara dokonała się w sposób krwawo-realny, a w czasie Mszy św. w sposób mistyczno-realny. Ofiara na krzyżu otworzyła nam skarby niebieskie, a ofiara niekrwawa te skarby nam przydziela"[78]. Przelewać krew na odpuszczenie grzechów, zauważa Autor, tzn. ofiarowywać siebie[79]. Zdaniem Apostoła Miłosierdzia Bożego, Msza Święta jako ofiara zawiera w słowach i dwóch oddzielnych postaciach istotny stosunek do ofiary krwawej krzyża oraz do jej pierwotypu baranka wielkanocnego[80]. We Mszy Świętej Zbawiciel oddaje siebie Ojcu Niebieskiemu za ludzkość[81]. Słowa „to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (Mt 26, 28), są ścisłym nawiązaniem do relacji Starego Testamentu, zgodnie z którą Mojżesz, składając ofiarę na Synaju, połową krwi ofiarnej skropił ołtarz, a połową lud, mówiąc: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów" (Wj 24, 8). Ksiądz Profesor stwierdza, że wszystkie ofiary Starego Testamentu są figurą ofiary Nowego Testamentu – krwawej na górze Kalwaryjskiej i niekrwawej we Mszy Świętej[82]. Na Ostatniej Wieczerzy ustanowił więc Chrystus czystą ofiarę, którą przed wiekami zapo-

[74] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 168-169.

[75] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 40.

[76] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 40; Por. M. Sopoćko, „Przez to najlepiej ujawnia się Męka i Śmierć Zbawiciela, kiedy Krew Jego została oddzielona od Ciała. Gdy więc sprawujemy niekrwawą ofiarę, albo gdy w niej bierzemy udział patrząc na hostię oddzieloną od kielicha, winniśmy przypomnieć sobie gorzką Mękę Pana naszego Jezusa Chrystusa". M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 88.

[77] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 88.

[78] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV.

[79] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198.

[80] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198.

[81] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym – Paryż – Londyn 1962, s. 230.

[82] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 76.

wiedział przez usta proroka Malachiasza[83]. Jest to ofiara czysta, ponieważ w niej ofiaruje się „Niepokalany Baranek" – Syn Boży. Jest to ofiara nowa, różna od wzgardzonych przez Boga ofiar żydowskich. Ofiary Starego Testamentu miały wielbić Boga, dziękować Mu, prosić i przepraszać. Tak jest również we Mszy Świętej. Jednak ofiara Nowego Przymierza składana na każdym miejscu, przez wszystkie narody, ma nie tylko przypominać mękę i śmierć Zbawiciela, ale również uobecniać dzieło odkupienia dokonane przez Niego na krzyżu[84]. Chrystus uczynił to z Miłosierdzia swego, aby każdy człowiek mógł mieć styczność z Jego ofiarą krzyżową oraz uczestniczyć w jej owocach.

„Jest to Ciało, które za was się wydaje... Jest to Krew, która się za was wylewa, byście nie zginęli"[85]. Autor tłumaczy, że zamiast nas Jezus staje przed trybunałem sprawiedliwości, aby miłosiernie zadośćczyniąc za grzechy całego świata przejednać zagniewanego Ojca[86]. Obecność Chrystusa w Eucharystii oznacza więc nie tylko obecność Jego osoby, ale też uobecnienie Jego zbawczego dzieła. Sługa Boży wyjaśnia: W Eucharystii cały Chrystus jest obecny, toteż ten sakrament nie tylko czerpie swą siłę z Męki, ale przedstawia realnie samego cierpiącego Chrystusa, który we Mszy mistycznie ponawia swą Mękę, ofiarując się Bogu Ojcu. To mamy na myśli wtedy, gdy mówimy o ofierze Mszy Świętej lub o Eucharystii jako Ofierze. Błogosławiony Michał porównuje ustanowienie Eucharystii do płomienia lśniącego barwami ofiary. Chrystus zapala go w Wielki Czwartek z pragnieniem, by zawsze ogrzewał i wzniecał w ludzkich sercach ogień Bożej miłości[87]. Na Ostatniej Wieczerzy Pan Jezus uobecnił swoją zbawczą ofiarę, którą złożył następnego dnia na Golgocie. Ksiądz Sopoćko ukazuje Mszę Świętą, w której odnawia się w sposób mistyczny Męka Chrystusa, jako jedno z wielkich dóbr, które spłynęły na ludzkość z Męki Zbawiciela[88]. Jest ona, jego zdaniem, jednym z hojnych darów Miłosierdzia Bożego. Jest przebłagalną ofiarą, składaną ustawicznie, za grzechy całego świata. Ofiarą nie z krwi zwierząt, ale z Krwi i Ciała Jezusa Chrystusa[89].

Wśród dóbr, które możemy poznać rozważając Mękę Zbawiciela, ks. Profesor wymienia: „zadośćuczynienie za grzechy złożone Ojcu Niebieskiemu, cenę odkupienia dusz, które zostały obmyte we krwi Baranka, niewyczerpane źródło zasług i wysłużenie nam łaski Bożej, skarb do udzielenia zasług wszystkim potrzebującym po wszystkie czasy, wysłużenie chwały dla człowieczeństwa Jezusa"[90]. Zauważa także, że Autor *Listu do Hebrajczyków* stwierdza, iż odkupieńcza ofiara Chrystusa została złożona „raz na zawsze" (Hbr 7, 27; 9, 12-24-28; 10, 10.12-14.18). Dlatego

[83] „Na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta. Albowiem wielkie będzie imię moje między narodami" (Ml 1, 11).

[84] Por. M. Sopoćko, *Poznajmy Boga...*, s. 167-169.

[85] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 40.

[86] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 40.

[87] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 40.

[88] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 70-71.

[89] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie względem poszczególnych chrześcijan*, s. 2.

[90] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 70-71.

Msza Święta nie może być nazwana „powtórzeniem" ofiary krzyżowej. Może być określona tylko jako powtórzenie tego, co Chrystus uczynił w Wieczerniku. Według Błogosławionego „Msza św. jest zarazem doskonałym przypomnieniem i powtórzeniem niekrwawej ofiary w Wieczerniku i krwawej na Golgocie"[91]. „Msza św., dowodzi, łączy się z ofiarą w Wieczerniku w czynności ofiarniczej, a z ofiarą krzyżową stoi w najistotniejszym związku, bo jest nie tylko jej przypomnieniem, ale i jej uobecnieniem we wszystkich jej częściach"[92]. W Eucharystii uobecnia się sakramentalnie męka i śmierć Chrystusa[93]. Uobecnia się żywe przedstawienie Ofiary Krzyża. Odnawia się wciąż tajemnica tej ofiary, którą złożył On z Siebie Samemu Ojcu na ołtarzu krzyża, ofiary, którą Ojciec przyjął, odwzajemniając bezgraniczne oddanie swego Syna. On zawsze ofiaruje się za ludzi jako Pośrednik i w ten sposób zasłania ich przed ciosami sprawiedliwości Bożej[94]. Błogosławiony Michał pisze: „Kiedy nasza półkula pogrążona jest we śnie, na drugiej półkuli kapłani trzymają w rękach swoich ofiarę za grzechy świata. Tym sposobem Ojciec Niebieski ustawicznie ma przed sobą pośrednika jakby zawieszonego miedzy niebem a ziemią, zasłaniającego świat grzeszny ranami swymi (...)"[95]. Chrystus pozostał wśród ludzi jako Pośrednik Nowego Przymierza, aby codziennie przelewać swoją krew, która bardziej woła o przebaczenie niż krew Abla o pomstę (Hbr 12, 24)[96]. Eucharystia jest więc sakramentalnym uobecnieniem dokonanej raz na zawsze Chrystusowej ofiary.

Rozważanie Męki Pańskiej przyczyniło się do refleksji, którą Błogosławiony Sopoćko przypomina wszystkim ludziom. Msza Święta uobecnia Mękę Chrystusa i w tym celu została ustanowiona[97]. Aby na wszystkie wieki, aż do swego

[91] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 3, s. 10.

[92] M. Sopoćko, tamże, s. 10.

[93] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 10.

[94] Por. M. Sopoćko, tamże, s. 230.

[95] Por. M. Sopoćko, *Listy pisane...*, s. 20.

[96] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie względem...*, s. 13.

[97] Por. M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 85. Innym ze sposobów rozważania Męki Pańskiej zdaniem Autora będzie uczczenie jej w Przenajświętszej Eucharystii jako w swojej ukrytej pamiątce. Nie na próżno, pisze on. Kościół w modlitwie śpiewa „recolitur memoria passionis ejus". Następnie, powołując się na Ludwika de Ponte, przytacza jego rozważanie, w którym rozwija on cele ustanowienia Przenajświętszego Sakramentu: 1) aby nam odkryć swoją ojcowską dobrotliwość okazaną w Męce, której wieczną pamiątkę mamy w Eucharystii; 2) abyśmy poznali z jakim pragnieniem i rozkoszą zniósł cierpienia o ile one posłużyły ku naszemu pożytkowi; 3) abyśmy zrozumieli, że w męce znajduje się nie tylko cierpkość i przykrość, lecz także najwyższy wdzięk i przyjemność i byśmy dlatego zesłane przezeń przykrości przyjmowali wdzięcznie i znosili cierpliwie. Następnie poznać należy przyczyny, dla których Pan nasz chciał realnie z nami pozostać w Eucharystii; po pierwsze, aby nam pokazać jakiej ceny była ta Męka, jeżeli zechciał własną osobą jej doniosłość przypominać; po wtóre – jakim pragnieniem poświęcenia się za nas płonął nie tylko ongiś, lecz teraz i zawsze; po trzecie aby swoją realną obecnością uzupełniał braki naszej wdzięczności. Wreszcie trzeba poznać przyczyny, dla których Chrystus chciał pozostać pod postaciami chleba i wina: 1) aby pokazać, że jak chleb powstaje ze starcia ziaren i pieczenia, a wino z ciśnienia winogron prasą, tak Ciało Jego w Męce zostało starte biczami,

ponownego przyjścia, utrwalić ofiarę krzyża, Chrystus ustanowił ofiarę Ciała i Krwi swojej. Jej uobecnianie w Eucharystii wypływa z polecenia Zbawiciela: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). W ten sposób powierzył On Kościołowi pamiątkę swojej Męki i Zmartwychwstania jako sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości. Czynność ta ma być powtarzana przez Apostołów i ich następców. W przytoczonych wyżej słowach Chrystus poleca ofiarowywać siebie za nas. Znaczy to, wyjaśnia Ksiądz Sopoćko, że my winniśmy umrzeć za nasze grzechy na wieki, a tymczasem Jezus umiera za nas, by uwolnić nas od śmierci. Takie, stwierdza Błogosławiony, jest znaczenie każdej Mszy Świętej[98]. Eucharystia jest więc bezkrwawą ofiarą, która w sposób krwawy została wypełniona na Golgocie. Autor pisze: „Treść naszej najświętszej ofiary niekrwawej, utrzymuje, nabiera wartości dopiero przez krwawą ofiarę Pana Jezusa na krzyżu"[99]. W czasie składania niekrwawej ofiary Chrystus napełnia nas swoim miłosierdziem, ponieważ wtedy Jego krew „płynie strugami, zalewa nas, uświęca, odradza, uszlachetnia i przebóstwia"[100].

Według Błogosławionego Sopoćki, chociaż niekrwawą ofiarę sprawuje sam Chrystus, to kapłan – Jego widzialny zastępca – dopełnia aktu ofiary Mszy Świętej[101]. Powołując się na słowa św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczanym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła" (1 P 2, 9), pisze, że wszyscy wierni w Duchu Świętym przez chrzest uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa. Razem z Nim składają Bogu duchowe ofiary oraz głoszą Jego wspaniałe dzieła[102]. Ksiądz Sopoćko dostrzega ujawniające się w Eucharystii nieskończenie wielkie Miłosierdzie Boże[103]. Chociaż bowiem sam Chrystus, jako najwyższy Arcykapłan, jest w niej ofiarnikiem i ofiarą[104], posługuje się jednak kapłanem jako narzędziem. Wszyscy

gwoździami i innymi narzędziami i oddzielone od krwi; 2) jak przyjmujący Eucharystię niby grzebie w sobie postacie chleba i wina, tak w tym sakramencie Chrystus przedstawia swoją śmierć i swój pogrzeb. Ilekroć komunikujemy, tylekroć odtwarzamy pogrzeb Chrystusa; 3) jakkolwiek rzeczywiście i realnie Chrystus jest obecny z Ciałem i Krwią w każdej cząstce chleba i wina, jednak głównie pod postacią chleba jest Ciało Zbawiciela, a pod postacią wina Krew Jego, a to na mocy słów konsekracyjnych. Przez to najlepiej ujawnia się Męka i śmierć Zbawiciela, kiedy Krew jego została oddzielona od Ciała. Gdy więc sprawujemy niekrwawą ofiarę, albo gdy w niej bierzemy udział, patrząc na hostię oddzieloną od kielicha, winniśmy przypominać sobie gorzką Mękę Pana naszego Jezusa Chrystusa". M. Sopoćko, *Cytaty...*, s. 88.

[98] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 40.

[99] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 2, s. 198; Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV; Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, t. 1, s. 198.

[100] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie względem...*, s. 13.

[101] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV.

[102] Por. M. Sopoćko, tamże, p. IV.

[103] Por. M. Sopoćko, tamże, p. IV.

[104] Autor pisze: „Jezus Chrystus – Namaszczony Zbawiciel, jest jedynym, Najwyższym i wiecznym Arcykapłanem, jako pośrednik – ofiamik i ofiara pełna, całkowita, ciągła w celu

zaś wierni, uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa, ofiarują Bogu wszystkie Jego cierpienia i modlitwy oraz akty posłuszeństwa i miłości. A przede wszystkim Jego dobrowolną śmierć, jako konieczny i najpełniejszy wyraz oddania się Bogu[105]. Przez Najświętszą Ofiarę, według opinii Autora, najwspanialej uwielbiamy Boga Stwórcę. W łączności z dziękczynieniem Chrystusa we Mszy Świętej najlepiej dziękujemy za Boże dary. W niekrwawej ofierze Chrystusa otrzymujemy też przebaczenie win oraz najskuteczniejsze łaski, jako odpowiedź Niebieskiego Ojca na nasze prośby skierowane do Niego[106].

Dlatego Błogosławiony Michał zachęca: „pokładajmy wielką ufność we Mszy św., w której Chrystus Pan nieustannie za nas ofiaruje się i modli, błaga za nami Sercem miłosiernym, gorącym, tkliwym i przebitym. Jest to poglądowy dowód ustawicznego Miłosierdzia Bożego, które uspokaja dusze, pozwala myślom naszym spocząć w Jezusie, wlewa dużo męstwa, daje moc ducha i wytrwałość w największych trudnościach"[107]. Według Autora w swym przemienieniu podczas każdej Mszy Świętej Pan Jezus wzywa nas do stawania się coraz doskonalszymi poprzez wewnętrzną przemianę[108]. Miłosierdzie Boże spływające w Eucharystii zobowiązuje nas również do największej wdzięczności. Najlepiej ją okażemy – stwierdza – w niedzielę II Wielkanocy wielbiąc Najmiłosierniejszego Zbawiciela, a w Nim Miłosierdzie Ojca i Ducha Świętego. W tym bowiem dniu liturgia kilkakrotnie wspomina o Eucharystii. Autor wskazuje na lekcję mówiącą trzykrotnie o krwi, przez którą przeszedł Zbawiciel (1 J 5, 6). Ona obok Ducha, (jakiego tchnął Jezus na Apostołów przy ustanowieniu sakramentu pokuty), i wody (będącej materią chrztu) daje świadectwo o Bóstwie Chrystusa (1 J 5, 8). „Jest to Krew, wyjaśnia, która ustawicznie leje się na naszych ołtarzach"[109].

Refleksją końcową niech będą słowa dotyczące Eucharystii, która zdaniem Błogosławionego jest dziełem „Trójcy Przenajświętszej, która w swoim miłosierdziu niezmiernym chcąc przebóstwić nasze dusze, przygotowała pokarm anielski w Przenajświętszym Sakramencie, zlała moc swą i potęgę na słabe barki kapłanów w celu sprawowania ofiary Mszy świętej aż do skończenia świata"[110].

uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i uproszenia, jak powiada św. Paweł: Mamy Arcykapłana doświadczonego we wszystkim" (Hbr 4, 15), „aby ofiara Jego była przyjemną Bogu; albowiem przystało, abyśmy takiego mieli najwyższego Kapłana świętego, niewinnego, niepokalanego, odłączonego od grzeszników i który się stał wyższym nad niebiosa" (Hbr 7, 25). M. Sopoćko, *Et principem fecit illum...*, s. 149.

[105] Por. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV.

[106] M. Sopoćko, tamże, p. IV.

[107] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 39-40.

[108] Por. M. Sopoćko, *Listy pisane...*, s. 32.

[109] Por. M Sopoćko, *Miłosierdzie Boże...*, p. IV.

[110] Por. M. Sopoćko, *Kazanie VII...*, s. 40.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Abp Edward Ozorowski
Uniwersytet w Białymstoku

TEOLOGIA PEREGRYNACJI OBRAZU JEZUSA MIŁOSIERNEGO

THEOLOGY OF PEREGRINATION OF THE IMAGE OF JESUS OF MERCY

The peregrination of the image of Jesus of Mercy is of special importance among numerous similar events which has taken place recently. Its high rank is the result of the apparition experienced by St. Sister Faustine. Religious peregrination as a phenomenon has its relation to God and determines the relationship between God and people. It combines elements of 'visitatio' and 'peregrinatio'. Visiting parishes by the image of Jesus of Mercy helps the faithful to learn how to discern spirits in order to avoid mistakes and be active members of the Church. Every Christian who is baptized and confirmed is endowed with supernatural gifts. To identify them and use for the good of the Church is a part of his vocation and duty.

The article focuses on the problems of dynamism of relationship between God and people, God's mercy and the image of Jesus of Mercy.

Łacińskie słowo „peregrinatio" (per agrum ire) łączy się ściśle ze słowem „visitatio". Pierwsze z nich oznacza wędrowanie, pielgrzymowanie, przybywanie z daleka[1], drugie – nawiedzenie, patrzenie, przegląd[2]. Pielgrzymkę odbywają ludzie: sami lub ze świętymi przedmiotami. Jest ona drogą z obranego punktu wyjścia do wyznaczonego punktu dojścia. Towarzyszy jej cel, który jednocześnie nadaje jej sens. Nawiedzać zaś miejsca lub osoby mogą: Pan Bóg, święci niebiescy lub ludzie. Nawiedzanie o charakterze religijnym ma swoje odniesienie

[1] F. Bobrowski, *Lexicon latino – polonico*, t. 2, Wilno 1905³, kol. 673.
[2] Tamże, kol. 1964.

do Boga i określa relacje między Bogiem a ludźmi. Łączy ono w sobie treści „peregrinatio" i „visitatio".

1. Dynamika relacji między Bogiem a ludźmi

Bóg Biblii jest osobą, a nie rzeczą. Objawiając się Mojżeszowi, powiedział: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba" (Wj 3, 6). Do tych słów Jezus dodał: „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych" (Mt 22, 33). Gdy człowiek uprawia filozofię Boga, czyni zeń przedmiot swego rozumowego poznania. Gdy natomiast do Niego się modli lub kieruje inne akty wiary, wtedy nawiązuje z Nim osobową relację. Jest ona zawsze dwuwektorowa. Wiara człowieka bowiem jest odpowiedzią na łaskę Bożą.

Bóg, stworzywszy człowieka, dał mu Siebie za cel i chciał, aby człowiek wędrował do Niego razem z innymi[3]. Biblijne dzieje ludu Bożego są historią nawiedzin Boga[4]. Zachariasz, napełniony Duchem Świętym, wypowiada słowa: „Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela, bo nawiedził lud swój i wyzwolił go" (Łk 1, 68). Bóg *Pisma Świętego* jest Bogiem, „który jest, który był i który przychodzi, Wszechmogący" (Ap 1, 8). Łączy on w swoim istnieniu przebywanie wszędzie i przychodzenie. Obiektywnie człowiek zawsze jest w Bogu[5], subiektywnie przybliża się do Niego lub od Niego się oddala. Dalekość i bliskość są kategoriami istnienia ludzkiego. Gdy człowiek doświadcza Boga jakby przychodzącego z daleka, jest On dla niego „peregrinator" – pielgrzym, gdy natomiast staje przed Nim, by zdać rachunek ze swego postępowania, jest On dla niego „visitator" – nawiedzający.

Bóg nawiedza ludzi za pośrednictwem wydarzeń, osób lub rzeczy. Jego obecność przyjmuje formę misterium, które odsłania i jednocześnie zakrywa to działanie. Greckie „mysterion" dopełnia się w łacińskim „sacramentum", a to znaczy, że obecność Boga poznajemy przez znaki, którymi On się posługuje.

Pierwszą pątniczką chrześcijańską była Maryja. Począwszy w swoim łonie Jezusa Chrystusa Syna Bożego, udała się pospiesznie w góry do swojej krewnej Elżbiety, aby dzielić się z nią swoją radością (Łk 1, 39-45). Nawiedzenie to miało charakter objawiający i zbawczy. Pielgrzymowali także pierwsi chrześcijanie. W latach późniejszych nawiedzali inne miejsca święte, groby męczenników, przechowywali relikwie świętych, czcili święte wizerunki. W ten sposób wytworzyła się tradycja pielgrzymowania jako forma pobożności.

[3] „... podobało się Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył". KK 9.
[4] Zob. R. Deville, *Nawiedzenie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 533-535.
[5] „Jest on niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 27-28).

Z niej wyrósł zwyczaj zabierania w drogę relikwii lub świętych obrazów. Prymas S. Wyszyński, aby przygotować naród na Millenium Chrztu Polski, wprowadził peregrynację kopii wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej, która trwa do dzisiaj. W ostatnich latach rozwinęły się nawiedzenia także innych obrazów, wśród których szczególne miejsce zajmuje obraz Jezusa Miłosiernego.

Wszystkie zdrowe przejawy kultu wyrażanego w przenoszeniu świętych przedmiotów mają zawsze za cel Boga w Nim Samym lub w Jego świętych. Sobór Nicejski III (787) stwierdził: „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp, a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia"[6]. W kulcie tym wyraża się dynamika istnienia Boga, który jest samym życiem i źródłem wszelkiego prawdziwego życia. W dynamikę życia Boga w Trójcy Jedynego został włączony człowiek i od stopnia uczestnictwa w nim zależy stopień szczęścia człowieka.

2. Miłosierdzie Boże

Wszystkie relacje Bosko-ludzkie określane są rzeczywistością Boga i rzeczywistością człowieka. „Bóg jest miłością" (1 J 4, 8.16) – sam w sobie i w odniesieniu do ludzi. Człowiek jest adresatem Boskiej miłości i depozytariuszem zdolności miłowania. Prawdziwa miłość w człowieku zawsze jest z Boga (1 J 4, 7), a jeśli nie z Boga, to nie miłość. Człowiek, będąc od początku szczególnie umiłowanym przez Boga, odwrócił się od Niego (Rdz 3, 6) i do tego pierwszego odwrócenia dołącza stale następne. Ściągnął przez to na siebie oddalenie od Boga, choroby i śmierć. Ze stanu, w jakim się znalazł, wydostać się nie może. Bóg na szczęście nie przestał go miłować i pomaga mu wydostać się ze stanu śmierci. Dzieje ludzkości od początku biegną jako historia zbawienia. Miłość Boga objawia się jako miłosierdzie. Należy ono do pojęcia Boga i stanowi treść obcowania Boga z ludźmi[7].

To szlachetne pojęcie o Bogu i jego stosunku do ludzkości było często zaciemniane przez zawężanie i wyakcentowywanie losu ludzi, jako godnych politowania. Z tego stanu usiłowano wielokrotnie wyrwać człowieka własnymi siłami, ale zawsze wysiłki te kończyły się niepowodzeniami[8]. Rzutowało to na pobożność ludzką, która musi się mierzyć z grzesznością człowieka i z przebaczającym Bogiem. Do sumień chrześcijańskich – pisze H. de Lubac – „próbuje się wedrzeć ideologia, w imię której odrzuca się samo pojęcie grzechu, choćby tylko pod osłoną starannie wykalkulowanych przemilczeń... albo pewien rodzaj

[6] „Imaginis enim honor ad primitivum transit; et qui adorat imagiem, adorat in ea depicti subsistentiam" nr 16. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, Kraków 2002, s. 338.

[7] Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 4.

[8] Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, nr 16-22.

nieustannie powtarzanego wołania o miłosierdzie", które kryją nieujawnioną prośbę, by go już więcej nie potrzebować[9].

Dziś zachodzi u ludzi potrzeba świadomości blasku Bożego Miłosierdzia. Nie można wprawdzie zapominać o grzeszności człowieka, o wszystkich jego występkach, ale też nie należy o tym tylko myśleć i tym tylko się zadręczać. Należy wzrok stale przenosić z człowieka na Boga i w jego świetle na nowo widzieć człowieka. Wtedy Bóg objawi się człowiekowi nie jako ktoś straszny, lecz jako ktoś najwspanialszy: ojciec, wychowawca, nauczyciel.

Dzięki Niemu ciężka praca może być przyjemnością, choroba – wspinaczką na szczyt, a niepowodzenia – osiągnięciami[10]. Bóg widzi ludzkie grzechy, zna myśli człowiecze, wie nawet o błędach, które człowiek popełni, ale na nich się nie zatrzymuje, bo jest Miłością i pragnie tylko jednego, by człowieka doprowadzić do siebie. „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest, miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku" (1 Kor, 13, 4). Taka miłość jest miłosierdziem.

Błędem w punkcie wyjścia jest alternatywne pojmowanie Boga: albo Bóg, albo ja. Kto tak pojmuje Boga, nigdy nie pozna prawdy o sobie. Bóg chce człowieka dla niego samego[11]. A jednocześnie stworzył go dla Siebie, dał mu od początku Siebie za cel. Jan Paweł II pisze: „Do samej genealogii osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga należy to, że uczestnicząc w Życiu Bożym, bytuje ona dla siebie samej i urzeczywistnia siebie. A kresem tego urzeczywistnienia jest pełnia Życia w Bogu"[12]. Do pełni człowieczeństwa człowiek wznosi się, zbliżając się do Boga, a nie oddalając się od Niego. I ten jest najbardziej człowiekiem, kto jest najbliżej Boga.

Miłosierdzie Boże czyni możliwym człowiekowi utrzymanie się na tej drodze. Ono wprowadza człowieka na tę drogę, utrzymuje go na niej i pomaga mu dojść do celu. Jest to paradoks dwóch wolności: Boga i człowieka. Bóg, dając łaskę, nie zniewala człowieka, przeciwnie, umożliwia mu odzyskanie wolności. Prawda o Bożym Miłosierdziu jest antropologiczna i tylko w jej świetle można znaleźć wyczerpującą odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Z Bożego Miłosierdzia człowiek czerpie radość, a nie smutek.

3. Obraz Jezusa Miłosiernego

Znaczenie obrazu Jezusa Miłosiernego wynika z objawienia, jakie otrzymała siostra Faustyna. W *Dzienniczku* tak pisze: „Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej. Jedna ręka wzniesiona do błogosławieństwa, a druga dotykała szaty na piersiach. Z uchylenia szaty na piersiach wychodziły dwa wielkie promienie, jeden czerwony, a drugi blady. W milcze-

[9] H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 77.

[10] Por. P. Brown, *Wyjątkowemu nauczycielowi*, Częstochowa 2006.

[11] KDK 24.

[12] Jan Paweł II, *List do rodzin*, 9.

niu wpatrywałam się w Pana, dusza moja była przejęta bojaźnią, ale i radością wielką. Po chwili powiedział mi Jezus: wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie"[13]. Za tym poleceniem, poszły obietnice. Jeżeli objawienia dane siostrze Faustynie uznajemy za wiarygodne, wtedy i to, co odnosi się do obrazu, należy przyjąć jako obowiązujące.

Po namalowaniu obrazu zaczęły się pojawiać komentarze. Sam Jezus dał wskazówkę w słowach: „nie w piękności farby, ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce Mojej"[14]. Pierwszym, który podjął się namalowania obrazu, był E. Kazimierowski. Po nim przystąpił do pracy L. Sleńdziński. Dziś istnieje w świecie wiele wersji wizerunku Jezusa Miłosiernego. Najbardziej rozpowszechniony jest obraz Łagiewnicki. Siostry, założone przez ks. Michała Sopoćkę, propagują obraz namalowany przez E. Kazimierowskiego. Jest on również czczony w Wilnie. Różnice zachodzą w szczegółach, natomiast idea we wszystkich jest taka sama. Adresatem kultu jest Jezus Chrystus, odziany w białą suknię, jedną ręką błogosławiący, a drugą wskazujący na źródło łask, z którego wychodzą dwa promienie koloru czerwonego i bladego. Na obrazie Sleńdzińskiego Jezus znajdzie się na tle drzwi Wieczernika po Zmartwychwstaniu. Ogólnie można powiedzieć, iż przesłaniem tego obrazu jest prawda, że Miłosierdzie Boże najpełniej wyraziło się w Jezusie Chrystusie Synu Bożym, który „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, narodził się z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem".

Jezus Chrystus w całym swoim ziemskim życiu jest przejawem Bożego Miłosierdzia, które poprzedziło Jego poczęcie z Ducha Świętego i wieńczy Jego śmierć na krzyżu Zmartwychwstaniem. Jest to miłosierdzie, które przeprowadza człowieka ze stanu grzechu i śmierci do stanu łaski i życia. „Krzyż postawiony na Kalwarii, krzyż, na którym Chrystus toczy ostatni swój dialog z Ojcem, wyłania się z samej głębi tej miłości, jaką człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został obdarzony w odwiecznym Bożym zamierzeniu. Bóg, którego objawił Chrystus, pozostaje nie tylko w stałej łączności ze światem jako Stwórca, ostateczne źródło istnienia. Jest On Ojcem: z człowiekiem, którego powołał do bytu w świecie widzialnym, łączy go głębsza jeszcze więź niż sama stwórcza więź istnienia. Jest to miłość, która nie tylko stwarza dobro, ale doprowadza do uczestnictwa we własnym życiu Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego"[15].

Umieszczony na dole obrazu napis „Jezu, ufam Tobie" odwołuje się do wiary człowieka. Przez wiarę bowiem rozpoznajemy w Jezusie Mesjasza i nawiązujemy z Nim osobowy kontakt. Jest to wiara połączona z ufnością, a więc oddalająca bojaźń, a przywołująca miłość. Każdy, kto z wiarą patrzy na wizerunek Jezusa

[13] *Dzienniczek*, nr 47.
[14] Tamże, nr 313.
[15] Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 7.

Miłosiernego, uświadamia sobie, że jest On w niebie i w jakiś sposób także na ziemi, że w nim wszystko już się dokonało, a w Kościele dopiero się realizuje.

Teraźniejszość Jezusa Miłosiernego symbolizują na obrazie dwa promienie: czerwony i blady. Niektórzy błędnie je komentowali jako narodowe barwy polskie. Tymczasem ilustrują one wydarzenie paschalne, wyrażone w słowach: „jeden z żołnierzy włócznią przebił bok i natychmiast wypłynęła krew i woda" (J 19, 34). Ojcowie Kościoła widzieli w wypływającej z przebitego boku wodzie sakramenty Eucharystii i chrztu świętego. Tak Kościół tłumaczy to do dzisiaj.

Wszystkie sakramenty święte są przejawem Miłosierdzia Bożego dla człowieka. Wśród nich za większe uważane są chrzest i Eucharystia: chrzest – ponieważ jest bramą życia chrześcijańskiego, Eucharystia – bo stanowi źródło i szczyt Jego życia[16]. Dzięki sakramentom chrześcijanin ma żywy kontakt z Miłosiernym Jezusem.

4. Kultowy charakter nawiedzenia

Obecność obrazu Jezusa Miłosiernego we wspólnocie czyni z niej sanktuarium. Jest ono nie tyle miejscem, ile wydarzeniem. Wprawdzie wszystkie istniejące sanktuaria są gdzieś umiejscowione, ale swego znaczenia nabierają przez modlących się w tych miejscach ludzi. Sanktuarium też jest zwykle związane z rzeczą materialną: źródłem wypływającej wody, figurą, obrazem, lub z innymi świętymi przedmiotami. Wszakże to modlitwa ludzi czyni żywym sanktuarium, a nie same tylko przedmioty materialne. Niektóre sanktuaria z przeszłości umarły bądź śmiercią naturalną, bądź zduszone siłą. Powstają też sanktuaria nowe, w których dokonują się rzeczy niezwykłe. Nawiedzający obraz Jezusa Miłosiernego przemienia na jakiś czas dane miejsce w sanktuarium. Może jednak sprawić trwałe owoce nawiedzenia. Wtedy serca ludzkie stają się ogniskami Bożego Miłosierdzia.

Duże znaczenie dla duchowości nawiedzenia posiada obraz Jezusa Miłosiernego, biorący swój początek w objawieniach siostry Faustyny. Odgrywa on rolę w wersji oryginalnej i w kopiach, a także rozpowszechniony w małych obrazkach. Maria Parzuchowska pisze: „Obrazek sakralny poprzez swą treść posiada przede wszystkim walory duchowe, a poprzez sposób wykonania – również walory artystyczne"[17]. Jej zdaniem, obraz upamiętnia różnego rodzaju doniosłe wydarzenia z życia publicznego i prywatnego, stanowi źródło wiedzy historycznej i daje możliwość przekazywania następnym pokoleniom wartości drogich Kościołowi, narodowi i państwu. Obraz Jezusa Miłosiernego jest malarskim przekazaniem tego, co siostra Faustyna wyraziła w słowach umieszczonych w *Dzienniczku*.

[16] KL 10.
[17] M. Parzuchowska, *Obrazek sakralny pamiątka szczególna*, Warszawa 2006, s. 10.

Mamy tu do czynienia z objawieniem prywatnym, a nie publicznym, przekazywanym w *Biblii* i Tradycji. Objawienia prywatne weryfikuje Kościół. Do niego należy tzw. rozpoznawanie duchów. Według Soboru Watykańskiego II, „sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre"[18]. Pierwszym z ramienia Kościoła był ks. Michał Sopoćko, spowiednik siostry Faustyny, który uwierzył, że prawdą jest to, co mówi siostra. On też przez całe życie zabiegał o uznanie za prawdziwe objawień siostry Faustyny, najpierw u arcybiskupa R. Jałbrzykowskiego, a potem u teologów. I chociaż za swego życia na ziemi nie doczekał się takiego uznania, to jednak pozostał przy prawdzie, która w końcu odniosła zwycięstwo.

Nawiedzenie parafii przez obraz Jezusa Miłosiernego daje ludziom możliwość uczenia się, jak rozeznawać duchy, by się nie mylić, lecz tkwić w nurcie życia Kościoła. Każdy chrześcijanin z tytułu chrztu i bierzmowania ma udział w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej funkcji Kościoła, każdy też posiada właściwe mu nadprzyrodzone dary. Rozpoznanie tych darów i posługiwanie się nimi dla dobra Kościoła jest jego powołaniem i obowiązkiem (por. 1 P 4, 10-11).

Każdy zaś kapłan może od ks. Michała Sopoćki uczyć się jak być spowiednikiem w sprawach trudnych. Okazał się on spowiednikiem wybranym przez Jezusa do przekazania jego orędzia. Nie każda spowiedź jest tego rodzaju. Niewątpliwie jednak każde odpuszczenie grzechów jest cudem zdziałanym przez Boga. Liczą się nie tylko wielkie wydarzenia nadzwyczajne. Ważne jest każde rozpoznanie obecności Boga przy człowieku. Nawiedzenie tworzy przestrzeń do spotkań Boga ze swoim ludem.

[18] KK 12.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Bp Andrzej Franciszek Dziuba
UKSW w Warszawie

DYNAMIKA MIŁOSIERDZIA W ORĘDZIU NAGRODY I KARY

DYNAMISM OF MERCY IN THE ASPECTS OF REWARD AND PUNISHMENT

Realism of human life, in all its entirety, supposes co-existence of reward and punishment. Both categories are especially related to man's freedom to make choices of values and attitudes. Moral qualification of these choices depends on their conformity or inconformity with human dignity and person's integral vocation. The former conditions the state of unity with Infinite Good whereas the latter contributes to its lost. Hence existential nature of reward and punishment as the two dimensions of human life is even more clearly seen in the light of faith understood as an individual's relationship to God and then to other people, the world and man himself. In their rational and emotional contexts, reward and punishment become a challenge provoking acceptation, negation or disbelief.

The paper does not aim at solving problems or definite answering questions within the topic under discussion. Also, it does not offer thorough presentation of all possible (both individual and collective) forms of human reaction and attitudes towards reward and punishment. The author's intention is to signal the moral doctrine of Jesus the Merciful as a Messenger sent to people to realize God's history of salvation. Another goal is to clarify an unambiguous vision of reward and punishment in their thematic and existential unity.

Realizm życia człowieka, w całokształcie wielorakich bogactw, ukazuje jednoznacznie istnienie nagrody i kary. Obie te kategorie stają w odniesieniu do wolności ludzkiej, realizowanej szczególnie w wyborach wartości i postaw życiowych. Akty sprawowane mocą wolnego wyboru czerpią moralną jakość

z relacji zgodności lub niezgodności z „godnością i integralnym powołaniem osoby ludzkiej"[1] i dopiero dzięki tej zgodności otwierają człowiekowi drogę do osiągnięcia Dobra Nieskończonego lub Jego utraty.

Zatem jeszcze wyraźniej specyfika egzystencjalna nagrody i kary jako wymiarów życia człowieka objawia się właśnie w kontekście wiary, a więc osobowej relacji do Boga, a dopiero w Nim do innych ludzi oraz całego świata i wreszcie siebie samego. Nagroda i kara stają, tak w kategoriach racjonalnych, jak często i emocjonalnych, jako wyzwanie budzące postawy akceptacji, negacji czy niedowierzania.

W niniejszym szkicu nie idzie o rozwiązanie niektórych stawianych trudności czy pytań z tego zakresu. Nie ma także pełnej prezentacji możliwych zachowań i postaw człowieka, tak w jego wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym wobec nagrody i kary. Idzie tu natomiast przede wszystkim o zasygnalizowanie doktryny moralnej głoszonej przez Jezusa Miłosiernego, Posłańca Boga, do ludzi w dziele realizacji Jego historii zbawienia. Idzie o jasność i bez wieloznaczności wizję kategorii nagrody i kary w ich jedności tematycznej, a zwłaszcza egzystencjalnej.

Nagroda i kara staje jako realizm życia, a tym bardziej jako realizm wiary. Wobec zaś takiej rzeczywistości nie można zająć postawy obojętnej. Tylko w takiej wizji istnieje możliwość poprawnego uchwycenia wzajemnej współzależności tych dwóch kategorii, zwłaszcza w relacji przyczyny i skutku, ale nie pojętych tylko na sposób ludzki. Obraz biblijny przychodzi tu z pomocą, jedyną w swoim rodzaju, dla rozeznania i życiowego odniesienia tych wymiarów perspektywicznych podejmowanych wyborów i postaw. Wobec nich jednak „nic tak nie jest potrzebne człowiekowi, jako miłosierdzie Boże"[2] i „nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga"[3].

1. Przymierze ku jedności

Historię zbawienia przedstawia wieloraki obraz spotkań i wzajemnych relacji Boga z człowiekiem. Dynamika tych odniesień wyzwala, przynajmniej w obrazie biblijnym, różnorodne postawy, czasem krańcowo przeciwne czy wzajemnie przystające. Dzieje ukazują chwile radości i uniesień we wzajemnej wierności, ale także i chwile wzajemnych zawodów czy rozczarowań. Raczej jedna ze

[1] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993, nr 67.

[2] Jan Paweł II, Przemówienie w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Kraków-Łagiewniki. 7.06.1997, [w:] *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski. 31.05.1997--10.06.1997. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań 1997, s. 123. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Città del Vaticano 1980, nr 15.

[3] Jan Paweł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu. Homilia podczas Mszy Świętej z okazji konsekracji Świątyni Bożego Miłosierdzia. Kraków-Łagiewniki. 17.08.2002*, [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Ostatnia podróż Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny. 16-19 sierpnia 2002. Przemówienia i homilie*, Warszawa 2006, s. 34.

stron jest tak zmienna i niekonsekwentna, tj człowiek, tak indywidualnie, jak i wspólnotowo. Przecież już samo „imię Boże «Ja Jestem» lub «On Jest» wyraża wierność Boga, który mimo niewierności ludzkiego grzechu i kary, na jaką człowiek zasługuje, zachowuje «swą łaskę w tysiączne pokolenie»" (Wj 34, 7)[4].

Można, śledząc dzieje Narodu Wybranego, w syntetycznym obrazie Starego Testamentu dostrzec jako narrację historii czynów, które same w sobie stanowią określony wyraz zachowań i ich konsekwencji. Idąc dalej, dostrzec można, iż opowiadanie zachowań i czynów ukazuje problem nagrody i kary dla człowieka ze strony Boga. Z drugiej zaś strony znaki błogosławieństwa przeplatają się z karami Bożymi. Powoływanie się na pojednanie łączy się z prawdą dobrowolnego oddzielenia od Boga.

W dziejach Narodu Wybranego jawi się przymierze, które stanowi centrum całego objawienia starotestamentalnego (por. Rdz 14, 13; Joz 9, 11-15; Am 1, 9; 1 Sm 23, 18). Poszczególne przymierza znaczą kolejne etapy dziejów zbawienia, a jednocześnie obwarowane są klasycznymi elementami zwykłej umowy stron. Przymierze proponuje bowiem temat nagrody i kary, wynagrodzenia i potępienia w relacji do odpowiedzi człowieka na podjęty układ czy pakt z Bogiem. Dziś udzielenie odpowiedzi pozytywnej jest możliwe dzięki zakorzenieniu w Chrystusie – źródle mocy i wzorze do naśladowania[5]. Bóg chce doprowadzić ludzi do życia w jedności z Nim. Właśnie tę ideę, niezwykle ważną dla dynamiki Starego Testamentu, wyraża temat przymierza[6].

Biblia otwiera się stroną opowiadającą o początkach świata i człowieka przepełnionych nadziejami; „Ja jestem Pan, twój Bóg" (Wj 20, 2)[7]. Jednak obok świetlanego i dynamicznego stworzenia natychmiast towarzyszy jej historia upadku człowieka połączona z zapowiedzią kary (por. Rdz 3, 16-19). Zakłócenia harmonii życia człowieka i świata są konsekwencją dobrowolnie podjętego złamania przyjętych zobowiązań. Kara i skutki grzechu pierwszych rodziców mają odtąd udzielać się w pewnym sensie także całej naturze żywej i martwej[8]. Grzech w perspektywie antropologicznej jest integralną częścią prawdy o człowieku i jego życiu[9]. Grzech pierwszych rodziców odsłania „najbardziej

[4] KKK 211.

[5] „Gdy Bóg objawia się i wzywa człowieka, nie może on własnymi siłami odpowiedzieć w sposób pełny na miłość Bożą. Powinien mieć nadzieję, że Bóg uzdolni do odwzajemnienia Mu miłości i do działania zgodnie z przykazaniami miłości" (KKK 2090). Por. KDK 22.

[6] Por. A. Dumas, *La nouveauté en morale chrétienne: rupture et accomplissement*, [w:] *L'Ancien et le Nouveau*, red. J. Dore i inni, Paris 1982, s. 179-188; M. Filipiak, *Przymierze w Piśmie św.*, RBL 25:1971, s. 144-146; L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 96-101.

[7] Por. KKK 64.

[8] Por. KKKK 75-77; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 128-131; E. Galbiati, A. Pizza, *Biblia księga zamknięta*, Warszawa 1971, s. 113-126.

[9] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Città del Vaticano 1984, nr 13.

wewnętrzną i mroczną istotę grzechu: nieposłuszeństwo wobec Boga, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie"[10]. To nieposłuszeństwo zakłada odrzucenie czy odsunięcie prawdy, którą Bóg zawarł w akcie stworzenia. „U korzenia ludzkiego grzechu leży więc kłamstwo jako radykalne odrzucenie prawdy, zawartej w Słowie Ojca, poprzez które wyraża się miłująca wszechmoc Stwórcy"[11]. „Bóg w swoim miłosierdziu nie opuścił grzesznego człowieka"[12].

Następny rozdział Księgi Rodzaju, w którym właściwie rozpoczyna się prawdziwa historia ludzkości, przynosi kolejny obraz zmagania się dobra ze złem (por. Rdz 3, 16-19). Kain i Abel są wcieleniem postaw moralnych dobra i zła, i są godni jednocześnie proporcjonalnie nagrody i kary. Po buncie człowieka w raju następuje teraz walka człowieka z człowiekiem. Zło zdobywa swe miejsce w dziejach ludzkości i istnieje obok dobra. Bóg jako mściciel pozbawia Kaina błogosławieństwa, tym bardziej, że staje się on aroganckim zabójcą nieszukającym swej odpowiedzialności za zło (por. Rdz 4, 2-15)[13]. Zresztą z czasem ograniczone będzie prawo odwetu (por. Rdz 9, 5-6), a w Dekalogu znajdzie się kategoryczny zakaz zabijania (por. Wj 20, 12; Pwt 5, 17). Dotyczy to przede wszystkim ochrony życia niewinnego (por. Wj 23, 7).

Nieco dalej, kiedy grzech generalizuje się, dostrzec można już w wizji biblijnej rodzaj kary wspólnej, dotykającej grupy społeczne czy rody, zaprezentowanej przez powszechny potop (por. Rdz 6-8). Bóg karze za grzech surowo, ale jednocześnie ocala sprawiedliwych. Często w wolnych wyborach górę bierze strona fizyczna, a nie duchowa i ujawnia się naturalna słabość człowieka. Nowy porządek świata oczyszczonego przez karę zostaje przypieczętowany przez Boga przymierzem zawartym z Noe i jego synami (por. Rdz 9, 11). Tęcza jest symbolem przyjaźni człowieka z Bogiem, odnoszącym się do całej ludzkości[14].

Jednak ten nowy pakt jest szybko zdeptany przez grzechy potomków Noego. Ludzkość po potopie odchodzi od umowy z Bogiem i sama swym grzesznym postępowaniem rozbija wzajemną jedność, rozprasza i dzieli. Wieża Babel i jej przerwana budowa symbolizują nadejście niespodziewanej kary, którą ludzkość wymierza sama sobie. Utrudnienie wzajemnego porozumienia się posiada znamiona kary, potępienia cywilizacji grzechu i pychy, a więc nieuporządkowaną rządzę własnej wielkości (por. Rdz 1-11)[15]. Zawsze jednak obok grzesznych

[10] Tamże, nr 14.

[11] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Città del Vaticano 1986, nr 33. Por. KKK 1607.

[12] KKK 1609.

[13] „Po tym pierwszym grzechu prawdziwa «inwazja» grzechu zalewa świat: bratobójstwo popełnione przez Kaina na Ablu" (KKK 401). Por. G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 130; P. Grelot, *Abel*, STB, s. 36.

[14] Por. KKK 1080, 2569; J. Cadier, *Les alliances de Dieu*, EThR 31:1956, nr 4, s. 21-23; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 134-136.

[15] Por. STh II-II, q. 162, a. 2.

pozostaje cząstka wiernych, którzy są nadzieją kontynuacji historii zbawienia (por. Rdz 10-11)[16].

Nowy okres w historii zbawienia zapoczątkowuje szczególna wierność Abrahama, która nagradzana jest wyjątkowymi łaskami (potomstwo). Abraham usłyszał słowo i bez wahania poszedł za nim, zapewniając sobie i swym potomkom realizację danych obietnic ze strony Boga. To on ma stanowić zapoczątkowanie wybranego ludu Bożego aż do jego pełni w Nowym Przymierzu. Abraham ma stać się źródłem szczególnego błogosławieństwa dla wszystkich ludów ziemi (por. Rdz 22, 18; Syr 44, 21)[17].

Przy pozytywnej wizji nagrody wierności „ojciec wszystkich wierzących" jest świadkiem destrukcji Sodomy i Gomory, skorumpowanych przez ich grzechy (por. Rdz 10, 19; 13, 13; 18, 16-19, 29; Mt 10, 15). Stały się one dla Izraela odstraszającym przykładem groźnej kary Bożej za wielorakie grzechy (por. Pwt 29, 22; 52, 52; Iz 1, 9; 3, 9; Jr 23, 14; Ez 16, 46-56; Am 4, 1). Świetlana zapowiedź wierności przymierzu zostaje wystawiona na próbę i w konsekwencji człowiek znów zawodzi[18].

Niezwykłe, nowe wydarzenie zbawcze; Przymierze na Synaju oznacza wyjątkowo uroczyste zapoczątkowanie paktu Boga z całym ludem Izraela[19]. Dwustronna umowa wymaga zgody i gotowości przestrzegania jego zasad. Wymaganie świętości nakłada konieczność wierności w wypełnianiu podjętych zobowiązań (por. Wj 19). Przymierze synajskie nazywa się czasem Przymierzem *Tory*, czyli Prawa. Właśnie Dekalog jest jego podstawowym kodeksem, swoistą syntezą religii i moralności (por. Pwt 5, 6-21). Przepisy zostały sformułowane w apodyktycznych nakazach i zakazach jako wyrazie woli Bożej (por. Wj 20; Pwt 5, 6-18)[20]. Życie moralne winno być tutaj odpowiedzią miłości, zgodnie z formułą najwyższego przykazania: „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Boga twojego z całego swego serca (...)" (Pwt 6, 4-7)[21].

[16] Por. KKK 57; E. Galbiati, A. Pizza, *Biblia księga zamknięta*, s. 207-213; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 130-136.

[17] Por. KKK 145-147, 1080; KKKK 26; A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 21-59; A. Tronina, *Abraham – ojciec wierzących*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 11-26; W. Chrostowski, *Abraham – „ojciec wierzących"*, PP 1985, nr 2, s. 169-180.

[18] Por. J. Hojka, *Sodoma i Gomora*, RBL 14:1961, s. 284-291; J. Cadier, *Les alliances de Dieu*, s. 23-24; L. Krinetzki, *L'Alliance de Dieu avec les homes*, Paris 1970, s. 15-20; K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Warszawa 1989, s. 29-34.

[19] „Po grzechu Izraela, który odwrócił się od Boga, by czcić złotego cielca, Bóg wysłuchuje wstawiennictwa Mojżesza i zgadza się iść pośród niewiernego ludu, okazując w ten sposób swoją miłość" (KKK 210).

[20] „Jeśli ten przedmiot działania nie współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, to wybór takiego działania sprawia, że nasza wola i my sami stajemy się moralnie źli, to znaczy, że sprzeciwiamy się naszemu ostatecznemu celowi i najwyższemu dobru – czyli samemu Bogu" (Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 72). Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 33-42; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 13-37.

[21] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 10.

Dostrzegając w tym etapie historii zbawienia znaczący moment przewartościowania wzajemnych relacji Bóg – człowiek, dostrzega się jednocześnie nowe postawienie wizji moralności. Historia Starego Testamentu pozostanie jednak wierna stawianym wymaganiom Boga, na które człowiek winien odpowiedzieć w konsekwencji podjętych zobowiązań[22]. Streszczona w wymaganiach Boga historia Starego Przymierza stawia po drugiej stronie dwie możliwości: wynagrodzenie wierności za pomocą nagrody oraz niewierność ludu zasługująca na karę[23].

Ogólnikowe sankcje karne z czasem są coraz bardziej precyzowane i wzrasta ich liczba, a nawet otrzymują postać konkretnych przekleństw – przeciwwagi błogosławieństw za wierność. Po przekroczeniu Jordanu następuje uroczyste wypowiedzenie przekleństw i błogosławieństw, przy czym pierwsze dotyczą tych, którzy nie zachowują Prawa, a drugie posłusznych Prawu (por. Joz 8, 30-35; Pwt 11, 29; 27, 11-26). Nie dziwi zatem fakt, że nieposłuszeństwo wobec Stwórcy jest grzechem i naraża człowieka na różne przykre konsekwencje (por. Pwt 30, 15-19). Izrael wchodząc do Ziemi Obiecanej miał świadomość stających przed nim błogosławieństw – nagrody i przekleństw – kary. Historia zbawienia miała pokazać, iż Bóg okazał się wierny, a Naród Wybrany często zdradzał podjęte zobowiązania[24]. Wierność ze strony Boga – odczytywana w kontekście przymierza – jest więc wiernością sobie samemu[25].

Prorocy bardzo często wskazują na łamanie Przymierza (por. Iz 24, 5; Jr 11, 10), którego konsekwencją są kary dotykające indywidualnie, a przede wszystkim zbiorowo. Chodzi o owo przyzwolenie na przemianę ducha, która ma skierować człowieka ku Bogu[26]. Bóg wzywa do nawrócenia, ale jednocześnie zapowiada kary (por. Iz 8, 5-8; Ba 2, 22-23), co więcej, wobec uporu wydaje wyrok: „A więc dobrze (...)" (Oz 13, 7; Iz 5, 5).

Wielcy prorocy w owej wielości i wielorakości wykroczeń dostrzegają ciągłość grzechu ludu (por. Mi 7, 2; Jr 5, 1), pewien fenomen historyczny (por. Iz 48, 8; 64, 5; Ez 20)[27]. Obok świadomości kary, Bóg wskazuje także na nagrodę, na swój triumf przebaczenia. Dobro zawsze spotyka odpłata dobra i błogosławieństwa,

[22] „Przykazania nabierają pełnego znaczenia w ramach Przymierza. Według Pisma świętego, moralne działanie człowieka osiąga swój pełny sens w Przymierzu i przez Przymierze. Pierwsze z «dziesięciu słów» przypomina o uprzedzającej miłości Boga do swego ludu" (KKK 2061).

[23] Por. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, Paris 1971, s. 60-63; J. Cadier, *Les alliences de Dieu*, s. 24-27; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1979, s. 26-28.

[24] Por. KKK 1696; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1978, s. 31, 175-178; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 47-49; J. Giblet, *L'Alleanza di Dio con gli uomini*, [w:] *Grandi temi biblici*, red. J. Giblet, Alba 1968, s. 30-33.

[25] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 4.

[26] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 26.

[27] „Mimo świętego Prawa, które święty Bóg nieustannie daje ludowi, i mimo, że Pan «ze względu na swoje imię» okazuje cierpliwość, lud odwraca się od Świętego Izraela i «znieważa Jego imię ma oczach narodów»" (KKK 2811).

zresztą jest to nawet zwyczajny wymóg sprawiedliwości[28]. Moralny wymiar sprawiedliwości w najpełniejszy sposób zostaje określony poprzez relacje człowieka ze zbawiającym Bogiem, który sam naprawia i dopełnia to, co człowiek naruszył i zniszczył[29].

Wskazując na wewnętrzne relacje można zauważyć, że „już Stary Testament uczy, że aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od niej «większa». Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamiennym całego Objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie. Było to do tego stopnia oczywiste dla Psalmistów i Proroków, że sam termin sprawiedliwość oznacza u nich zbawienie dokonane przez Boga i Jego miłosierdzie (por. Ps 40, 11; 98, 2n; Iz 45, 21; 51, 5.8; 56, 1). Miłosierdzie różni się od sprawiedliwości, a jednak się jej nie sprzeciwia"[30].

W historii Izraela temat nagrody i kary stanowi istotny element historii zbawienia, owych spotkań i paktów Bóg – człowiek. Wychowanie do pełni wolności nie mogło się odbywać bez pouczeń w postaci kary (por. Jdt 8, 27). Przecież „wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamaniem wolności"[31]. Kara związana była zatem z Prawem, a ten okres miał minąć wraz z pełnią życia w Duchu, a więc wolności od kary (por. Rz 8, 1; 1 J 4, 18). Narratywny obraz historii Izraela pozwala zauważyć, iż kara jawi się przede wszystkim jako znak grzechu, ale także jako jego owoc oraz objawienie Boże. Historia Starego Przymierza ukierunkowana jest ku nowości czasów mesjańskich[32].

2. „Baranek (...), który gładzi grzech świata" (J 1, 29)

Także te dwie kategorie, nagroda i kara, są niezmiennie nauczane i głoszone przez Nowe Przymierze, przez Jezusa i Apostołów. Jezus Chrystus przede wszystkim naucza fundamentalnej prawdy, którą sam uobecnia, tj. przebaczenia. Człowiek, w którym zatarło się podobieństwo do Boga, potrzebuje odkupienia[33]. Zapowiedziana i realizowana Dobra Nowina prezentuje wypełnienie czasów

[28] Por. A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, s. 130-133; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 228-236; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cisto*, t. 1, s. 23-26.

[29] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 27, 48.

[30] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 4.

[31] Jan Paweł II, List do Młodych *Parati semper*, Città del Vaticano 1985, nr 13.

[32] Por. G. Quell, *Die Sunde im Alten Testament*, TWNT, t. 1, s. 267-288; J. Salguero, *Justicia y retribución en el Antiguo Testamento*, CTom 88:1961, s. 507-527.

[33] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, nr 25.

i bliskość Królestwa Bożego (por. Mk 1, 15). Jej punktem centralnym jest sam Zwiastun Ewangelii Jezus Chrystus (por. Mk 1, 1)[34]. Odtąd człowiek będzie szukał odpowiedzi na pytania moralne, „której źródłem jest prawda Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii"[35]. Zatem to Chrystusowe „objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem. To objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach człowieka jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus"[36], albowiem „przez Chrystusa i w Chrystusie Bóg wychodzi na poszukiwanie człowieka i czyni to z potrzeby ojcowskiego serca"[37].

Zapowiadana w ekonomii Starego Przymierza Dobra Nowina charakteryzuje się m.in. nawróceniem wewnętrznym i Bożym przebaczeniem (por. Jr 31, 31-34; Hbr 8, 8-13; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Nowe Przymierze staje w miejsce zerwanego przez grzech i będzie nacechowane poznaniem Boga i przebaczeniem, co prowadzić będzie do pełnienia woli Bożej i Jego Prawa[38]. W Chrystusie tajemnica nieskończonego miłosierdzia Bożego względem człowieka zdolna jest sięgnąć aż do ukrytych korzeni jego nieprawości, aby skierować go ku nawróceniu, aby go odkupić i skłonić do pojednania[39].

Dobra Nowina w wizji Izajasza ma być odnowieniem sprawiedliwości i świętości (por. Iz 29, 19-24), i dlatego zapanuje pokój i radość. Trwały pokój będzie owocem nawrócenia i poszanowania Prawa (por. Iz 2, 4). Królestwo Mesjasza cechować będą prawo, sprawiedliwość i pokój (por. Iz 9, 6). To On ma przynieść odpuszczenie grzechów, łaskę i świętość oraz przywrócić pierwotną harmonię i pokój (por. Iz 11, 6-8)[40]. W Starym Testamencie zostało to wszystko przyobiecane, a przez Jezusa Chrystusa przyniesione na świat (por. Dz 10, 36; Ga 5, 22). Zapowiadana sprawiedliwość będzie miała także ziemski wymiar, gdyż jest przeciw każdemu grzechowi (por. Iz 29, 19)[41].

Jezus, którego ogłasza anioł Józefowi, zapowiadany jest jako wybawca ludu od grzechu, a nie z politycznej niewoli i dlatego też nosi właśnie takie imię

[34] Por. KKK 422, 515, 541, 1423, 1427.

[35] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 2.

[36] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Città del Vaticano 1979, nr 9. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 2; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Città del Vaticano 1990, nr 12.

[37] Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1994, nr 7.

[38] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 71, 72; Jan Paweł II, *Człowiek – obraz Boży – jako podmiot poznania i wolności*, Watykan, 23.04.1986, [w:] Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 269-274; KKK 1964.

[39] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 20.

[40] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Città del Vaticano 1988, nr 27; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 107; KKK 2305, 2317.

[41] Por. L. Krinetzki, *L'Alliance de Dieu avec les hommes*, s. 68-71, 88-86; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, s. 1-15; N. Fuglister, *La nouvelle Alliance Jr 31, 31-34*, AdS 58:1970, s. 28-35.

(por. Mt 1, 20-21)[42]. W ten sposób zostało określone jego zbawcze, ale w sensie religijnym posłannictwo. Zbawcza inicjatywa Ojca objawia się i urzeczywistnia w odkupieńczym akcie Syna[43]. To Syn ofiarujący się za ludzi i pokonujący grzech przez zbawcze dzieło – Mesjasz[44], który „więźniom głosi wolność i uciśnionych odsyła wolnymi" (Łk 4, 18; Iz 61, 1-2). Tak rozumiane wyzwolenie jest tożsame z uwolnieniem od grzechu i przeszkód, które niszczą łaskę Bożą i uniemożliwiają utrzymanie przymierza z Bogiem oraz bliźnimi[45].

Jan Chrzciciel przedstawia Jezusa, u początków jego publicznej działalności, jako tego, który „gładzi grzech świata" (J 1, 29)[46]. On bierze na siebie przekleństwo grzechu i udziela mocy uwolnienia od niego, od stanu nieprzyjaźni wobec Boga (por. Iz 53, 7; Kpł 14, 13; 21, 24-25)[47]. Miłowanie Boga – największego Dobra, jest dla człowieka niebywałym wyniesieniem, pozwala mu bowiem na oglądanie Go bezpośrednio jako Najwyższej Prawdy[48]. Osoba żyjąca w przyjaźni z Bogiem z zapałem zwalcza to wszystko, co sprzeciwia się Stwórcy, staje między nią a miłowanym Bogiem[49].

Życie historyczne Jezusa, w czasie Jego publicznego nauczania, potwierdza prawdę o misji szczególnego odniesienia do grzeszników. Jezus w rozmowie z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie stawia jasno zasadniczy cel swej misji mesjańskiej: „Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników" (Łk 5, 32; por. Mt 9, 13; Mk 2, 17). „Posunął się jeszcze dalej, mówiąc do faryzeuszów, że – ponieważ grzech jest powszechny – ci, którzy sądzą, że nie potrzebują zbawienia, są zaślepieni sami w sobie"[50].

Trzy przypowieści odnotowywane przez Łukasza wskazują na Boże miłosierdzie ukierunkowane ku grzesznikom (zagubiona owca – Łk 15, 1-7, zagubiona drachma – Łk 15, 8-10, syn marnotrawny – Łk 15, 11-32). Nawrócenie to „pełne i szczere przylgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę"[51]. To ono sprawia radość Bogu, który zatroskany jest o wszystko co małe, cierpiące,

[42] „Jezus w języku hebrajskim oznacza: «Bóg zbawia». (...) Ponieważ jedynie Bóg «może odpuszczać grzechy» (Mk 2, 7), to On w Jezusie, swoim odwiecznym Synu, który stał się człowiekiem, «zbawi... lud od jego grzechu» (Mt 1, 21). W ten sposób w Jezusie Bóg wypełnia całą historię zbawienia dla dobra ludzi" (KKK 430).

[43] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 10.

[44] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 86; Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 11.

[45] Por. Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem prawdziwej wolności. Audiencja generalna. Watykan. 2.09.1998*, „L'Osservatore Romano" 20:1999, nr 1, s. 43-44.

[46] Por. KKK 608.

[47] Por. KKK 608.

[48] Por. KKK 396.

[49] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Città del Vaticano 1981, nr 13.

[50] KKK 588. Por. KKK 545, 589, 2100.

[51] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 46. Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 26.

zagubione czy potrzebujące pomocy (por. Łk 15). Taka „Ewangelia jest w Jezusie Chrystusie objawieniem miłosierdzia Bożego dla grzeszników"[52]. „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawiać to, co zginęło" (Łk 19, 10; por. Ez 34, 16; J 3, 17). Każdy zagubiony ma prawo wrócić do domu ojca[53].

Dlatego Jezus szuka grzeszników i stara się zwrócić ich uwagę na popełniane zło, które w konsekwencji może prowadzić do kary. Trwanie w zaślepieniu i niedowiarstwie oddala od oczekiwanego ducha pokuty i nawrócenia (por. Łk 10, 12-13; Mt 11, 20-23). Człowiek, uważający siebie za istotę nieomylną, za istotę „bezgrzeszną", nie widzi potrzeby miłosierdzia. Tego typu mentalność to wynik zaćmienia ludzkich sumień przez zaniedbanie poszukiwania pełnej prawdy oraz przez przyzwyczajenie do grzechu[54]. Człowiek nie umie uznać własnych grzechów i wejść na drogę nawrócenia[55], u którego podstaw leży odkrycie miłosiernej miłości[56].

Upór w trwaniu w złym mieszkańców Jerozolimy wywołuje u Jezusa nawet łzy współczucia, przewidujące karę (por. Łk 19, 42-44). Chrystus uczestniczy w losie miasta, które nie umiało przyjąć Bożego wezwania, a w sensie jeszcze szerszym to obraz udziału Jezusa we wszystkich ludzkich sprawach[57]. Nieobce są mu także troski o pogan, choćby w przykładzie Samarytanki, w kontekście wody, która jest symbolem życia, jakie daje Bóg, zwłaszcza w czasach mesjańskich (por. J 4, 1-44; Iz 12, 3; 55, 1; Jr 2, 13)[58].

Postawa fundamentalna Jezusa wobec grzechu człowieka, to przebaczenie, i to jest ostatecznie Jego inicjatywa (por. J 1, 20; Rz 5, 10; Kol 1, 20-22), w którą wpisuje się nawrócenie i pojednanie[59]. Stąd prezentuje On postawy odnoszące się do egzystencji ludzkiej, choćby najgorszej w sensie moralnym, nacechowane gotowością ciągłego powrotu do stanu przyjaźni. Bóg przecież pragnie ciągle, aby człowiek uczestniczył w Jego szczęśliwości, „w Jego poznaniu Siebie i w Jego miłości"[60]. Wszelkie najbardziej niskie i przyziemne zachowania amoralne mogą być ukierunkowane ku przebaczającym mocom.

[52] KKK 1846. Por. KKK 1443.

[53] Por. J. Kudasiewicz, *„Miłosierdzia chcę, a nie ofiary" (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7)*, [w:] *Powołanie do apostolstwa*, Poznań 1975, s. 123-143; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, s. 187-189.

[54] Por. KDK 16.

[55] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 26.

[56] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 20.

[57] „Jezus (...) nieustannie wzywa Jerozolimę, by zgromadziła się wokół Niego (...). Gdy widzi przed sobą Jerozolimę, płacze nad tym miastem i raz jeszcze wyraża pragnienie swego serca: «O gdybyś i ty poznało w ten dzień (...)» (Łk 19, 41-42)" (KKK 558).

[58] Por. KKK 728; K.-H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3: *Etos*, Kraków 1984, s. 60-62; A. Fernandez, *Criterios determinantes del mensaje cristino*, „Theologica" 15:1980, s. 59-61.

[59] „A zatem ścisła wewnętrzna więź głęboko łączy nawrócenie i pojednanie: niemożliwe jest rozdzielenie tych dwóch rzeczywistości czy też mówienie o jednej a przemilczanie drugiej". (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 4).

[60] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 58.

Jezus odnosi się z miłością przebaczającą do kobiety grzesznej, która wydawała się być skandalem w mieście. Staje On jednak jako miłosierny Zbawiciel wobec prawdziwej miłości, która często zewnętrznie objawia się w postaci skruchy[61]. Wielka miłość grzesznicy nie jest jednak przyczyną odpuszczenia grzechów, lecz skutkiem. Ufność jej w miłosierdzie Jezusa potęguje i pobudza w niej miłość (por. Łk 7, 36-50). To postawa „grzesznika, któremu przebaczono, który zgadza się na przyjęcie miłości, jaką jest kochany, i chce na nią odpowiedzieć jeszcze bardziej kochając (por. Łk 19, 1-10)"[62]. Z miłością odnosi się Jezus do Samarytanki, która miała sześciu mężów, a która jest także świadoma grzeszności swego postępowania (por. J 4, 4-43)[63].

Jezus kierując się swoją misją zbawienia nie potępia kobiety cudzołożnej, ale wskazuje jej drogę porzucenia dotychczasowego grzesznego postępowania. Zbawcze miłosierdzie domaga się odpowiedzi nie słowem – lecz życiem. Oceniając jej życie, równocześnie daje wyraz swemu zaufaniu, że odtąd będzie ona unikać grzechu. Potępienie zostaje zastąpione zbawieniem, a sprawiedliwość kierowaniem ku drodze wolności życia (por. J 8, 1-11). „Być wolnym, to móc i chcieć wybierać, to żyć zgodnie ze swym sumieniem"[64]. „Praktykowanie życia moralnego ożywionego przez miłość daje chrześcijaninowi duchową wolność dzieci Bożych. Nie stoi on już przed Bogiem z lękiem jak niewolnik, ani jak najemnik oczekujący zapłaty, lecz jak syn, który odpowiada na miłość Tego, który «sam pierwszy nas umiłował» (1 J 4, 19)"[65].

Defraudator cudzej własności Zacheusz w spotkaniu z Jezusem staje się otwarty na Dobrą Nowinę i odpowiada zwrotem dóbr pokrzywdzonym oraz otwartością na ubogich. „Żywe zaniepokojenie losem ubogich, którzy – według wymownego sformułowania – są «ubogimi Pana», winno przekształcić się na wszystkich poziomach w konkretne czyny"[66]. Mimo niezadowolenia Żydów Jezus idzie do publicznego grzesznika, aby szukać i zbawiać to, co zginęło, aby zbawienie stało się udziałem jego domu (por. Łk 19, 1-10). Także na krzyżu Jezus zapewnia żałującego łotra, iż będzie z Nim w raju, iż będzie uczestniczył w Jego łasce i życiu. Wiara i wyrazy współczucia wraz z modlitwą przemieniają

[61] „Zasadniczym aktem Pokuty ze strony penitenta jest jednak żal, czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość, z miłości do Boga, która odradza się przez skruchę" (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31).

[62] KKK 2712.

[63] Por. J. M. Casabo Suque, *La teologia moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 98-131; K.-H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 57-60.

[64] Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1981*, [w:] *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, nr 5.

[65] KKK 1828.

[66] Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987, nr 43.

zasłużoną karę w zbawienie (por. Łk 23, 42-43)[67]. Jezus jawi się zatem nie jako nauczający i przepowiadający karę, ale jako prorok, który jednocześnie głosi przebaczenie dla wszystkich. Także publiczni grzesznicy i nierządnicy mogą wejść do królestwa Bożego, bo oni nawrócili się i przyjęli Boże wezwanie do zbawienia (por. Mt 21, 31-32)[68].

Jezus prezentuje swoim życiem niezwykłą otwartość na każdego człowieka, zwłaszcza grzesznego i doświadczanego słabościami. Człowiek, będąc słabym i grzesznym, cierpi „rozdarcie w sobie samym, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie"[69]. Obok tego Jezus eksponuje doktrynalnie, że dyspozycyjność Boga w stosunku do grzechu – najprościej można nazwać przebaczeniem, a więc uleczeniem owej pierwotnej rany, będącej źródłem wszystkich innych[70]. Jezus ogłasza, że nowa sytuacja historyczna zainaugurowana została wraz z pełnym zaistnieniem zachowania Boga jak Ojca, tj. z momentem kiedy przebaczenie Boga udzielane jest przez Jezusa Chrystusa.

Jezus udziela tego przebaczenia, a przez swoje czyny daje do zrozumienia, że jest w rzeczywistym posiadaniu władzy Boga (por. Mk 2, 5-11; J 5, 21). „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii"[71] i On „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem"[72]. Zatem „nie lękajcie się przygarnąć Chrystusa i przyjąć Jego władzy (...), otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"[73]. Przecież „naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności"[74]. Przypieczętuje swe dzieło krwią oczyszczającą i obmywającą winy nasze (por. 1 J 1, 7; Ap 1, 5)[75].

Postawa Boga jako Ojca sięga aż do punktu, w którym oddalony człowiek jest przez Niego szukany. Bóg szuka człowieka kochając go, aby mu ofiarować swe przebaczenie. Jest to spotkanie z Bożym miłosierdziem i jednocześnie

[67] „Modlitwa (...) jest źródłem natchnienia, energii, odwagi w obliczu trudności i przeszkód, jest źródłem wytrwałości i mocy podejmowania inicjatyw" (Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Liturgii Słowa. Gorzów Wielkopolski. 2.06.1999*, [w:] *Pielgrzymka Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski*, s. 52).

[68] Por. R. Schnackenburg, *Christ und Sünde nach Johannes*, [w:] *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München 1968, s. 97-122; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, s. 83-94.

[69] KDK 10.

[70] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 3.

[71] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 1.

[72] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13.

[73] Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Na rozpoczęcie pontyfikatu. Watykan. 22.10.1978*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, 1978, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań – Warszawa 1987, s. 15.

[74] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 19. Por. KK 40-44.

[75] Por. J. Giblet, *L'Alleanza di Dio con gli uomini*, s. 36-41; T. Goffi, *Carità, esperienza di Spirito*, Roma 1978, s. 55-57; W. Hryniewicz, *Wcielenie a mysterium paschalne*, RTK 26:1979, z. 2, s. 53-65.

zaproszenie do miłosierdzia w życiu człowieka wiary. „Jest również «wyznaniem», uznaniem i uwielbieniem świętości Boga oraz Jego miłosierdzia wobec grzesznego człowieka"[76].

Przypowieść o zagubionej drachmie ukazuje radość Boga z nawrócenia się jednego grzesznika. Miłość Boga do grzesznika nie dopuszcza potępienia, ale oczekuje pokuty, która sprawi radość także aniołom Bożym (por. Łk 15, 8-10). Podobnej radości doświadcza pasterz, kiedy napotyka zagubioną owcę. Miłość pozwala zapomnieć o wyrzutach i upomnieniach, a cieszyć się z powrotu do domu (por. Łk 15, 1-7; Mt 18, 12-14). Jezus staje jako orędownik miłosierdzia Bożego dla nawróconego grzesznika i radości, jaką to nawrócenie sprawia Ojcu[77]. Nawrócenie ludzkiego serca jest bowiem nieodzownym warunkiem uzyskania przebaczenia grzechów[78]. Proces nawrócenia prowadzi do pojednania z Bogiem i przyjęcia Jego łaski[79].

Najbardziej obrazowym ukazaniem postawy Ojca jest przypowieść o synu marnotrawnym czy miłosiernym ojcu (por. Łk 15, 11-32)[80]. Pozwala ona zrozumieć, że „miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską"[81]. Przyznanie się do grzechu – rozpoczynające proces nawrócenia – jest możliwe dzięki poznaniu siebie w świetle wiary i rozpoznaniu wartości człowieka wobec Boga[82]. Ojciec prezentuje wobec niego postawę przebaczającą i pełną miłości. Widząc powracającego syna, który był nieobecny i żył rozpustnie, „wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go" (Łk 15, 20). Postawa nakreślona w tej przypowieści przekracza całe ówczesne wyobrażenia i porównania przebaczenia, jest wręcz szokiem dla słuchających faryzeuszów i uczonych w Piśmie: „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi" (Łk 15, 2). Czyni to Jezus z woli Ojca, nie odsuwa się od grzeszników, ale szuka ich i cieszy się z ich nawrócenia[83].

3. „(...) szukać i zbawiać to, co zginęło" (Łk 19, 10)

Z kart Nowego Testamentu tchnie optymizm i ukierunkowanie ku przebaczeniu (por. Rz 5; 2 Kor 5). W swym znaku pojednania jest ono jednak zawsze darem i inicjatywą samego Boga (por. J 1, 20; Kol 1, 20-22; Rz 5, 10). Ta inicjatywa dopełnia się w tajemnicy Chrystusa Odkupiciela, który wyzwala

[76] KKK 1424.

[77] Por. J. Dupont, *La parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7)*, Gr 49:1968, s. 264-287.

[78] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 43.

[79] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 6.

[80] Por. KKK 1439.

[81] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 5.

[82] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 13.

[83] Por. P. Grelot, *Le père et ses deux fils (Luc 15, 1-32). Essai d'analyse structurale*, RB 84:1977, s. 321-348.

człowieka z każdego grzechu. Nowa sytuacja zapoczątkowana dziełem Jezusa sprzyja przebaczeniu i zdaje się zwracać mniejszą uwagę na problem kary czy potępienia„Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawiać to, co zginęło" (Łk 19, 10; por. Mt 18, 11), deklaruje uroczyście Jezus. Co więcej, w słowach tych można odczytać jakby definicję całej misji Mesjasza, który w obrazie Łukasza jawi się jako miłosierny lekarz ratujący zdrowie i życie ludzi, wybawiający od grzechu i śmierci. Jezus z Nazaretu staje jako ich zbawca[84].

Jezus przypomina, że każdy kto „zaginął" z domu ojca jak syn marnotrawny ma prawo do powrotu i zbawienia[85]. „Miłosierdzie samo w sobie, jako doskonałość nieskończonego Boga, jest również nieskończone. Nieskończona więc i niewyczerpana jest też gotowość Ojca w przyjmowaniu synów marnotrawnych wracających do Jego domu. Nieskończona jest gotowość i moc przebaczania, mająca swe stałe pokrycie w niewysłowionej wartości ofiary Syna. Żaden grzech ludzi nie przewyższa tej mocy ani jej nie ogranicza. Ograniczyć ją może tylko od strony człowieka brak dobrej woli, brak gotowości nawrócenia, czyli pokuty, trwanie w oporze i sprzeciwie wobec łaski i prawdy, a zwłaszcza wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego"[86].

Pomimo to, w przypadku, gdy człowiek obstaje w swym wolnym wyborze przy złu moralnym, może doświadczyć kary i potępienia. Jezus z taką samą intensywnością jak mówił o nagrodzie, mówi o realności kary, która jawi się jako znak grzechu, owoc grzechu i także objawienie samego Boga. Królestwo Boże nacechowane jest wymiarem błogosławieństw, ale jednocześnie także przyjmuje istnienie kar Bożych. W perspektywie zbawczej „błogosławieństwa uczą nas o celu ostatecznym, do jakiego powołuje nas Bóg. Jest nim Królestwo Boże, oglądanie Boga, uczestnictwo w naturze Bożej, życie wieczne, usynowienie, odpoczynek w Bogu"[87].

Prawda o Królestwie pojednania nie wyklucza definitywnego oddzielenia się od Boga. Stałość przypominania tej prawdy towarzyszy Jezusowi w nauczaniu i postawach historycznych, które odnotowują przekazy ewangelijne. Na drogę Bożego Miłosierdzia wprowadza człowieka Duch Święty; przekonując świat „o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16, 8), równocześnie odsłania pełnię paschalnego zbawienia w Chrystusie[88]. Krzyż Chrystusa jest szczególnym miejscem objawienia się miłosierdzia Bożego, jest jakby dotknięciem „odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka"[89].

Zapewne „błędnie rozumielibyśmy Ewangelię, słysząc w niej tylko orędzie o przebaczającym Ojcu – Bogu. Ewangelia głosi także majestat świętego Boga, który stawia człowiekowi wymagania i sądzi"[90]. Ze świętości ontologicznej, obiektywnej, Boga wypływa zatem powinność dążenia do świętości moralnej; „do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego"[91]. Spotkanie osobowe Boga z człowiekiem w łasce lub grzechu, w konsekwencji zakłada nagrodę i karę. Zawsze pozostaje otwarta, wynikająca z miłosierdzia Bożego, szansa dojścia do nawrócenia. Towarzyszy mu zbawienny ból i smutek z powodu popełnionego zła i obrazy Boga[92]. „Chrystus, objawiając miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymagania, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem"[93]. Bóg ma prawo stawiać przed człowiekiem szansę wyborów, ale ma też prawo reagować na nie nagrodą lub karą[94]. Osoba ponosi odpowiedzialność moralną za czyn ludzki: realizuje dobro moralne lub zaciąga winę moralną[95].

W ekonomii Starego Przymierza zapowiadana kara miała często swe odniesienie do życia teraźniejszego. Decyzja opowiedzenia się za Bogiem lub przeciw Niemu łączyła się z ziemskimi konsekwencjami (np. potop, rozproszenie, wojna, wędrówka po pustyni, śmierć, cierpienie). Wszystkie te kary ukazują człowiekowi trzy rzeczy: stan, w którym znajduje się grzesznik; logikę koniecznego przejścia od grzechu do kary; osobowe oblicze Boga, który sądzi i zbawia. Stan zła i grzechu wymagał ze swej natury, jako pewna logika konieczności, przejścia do kary i poddania się Bogu, który sądzi i zbawia.

W Nowym Przymierzu wskazywane przez Jezusa kary, za pomocą których ma On odpłacać za postawę grzechu, wzmiankują o jej wiecznym trwaniu. Kara Boża swoją wiecznością ma odnosić się do czasu po śmierci, dla tych, którzy upierają się w złem i nie są dyspozycyjni do zaakceptowania Jego orędzia zbawczego[96], do pełnego i szczerego przylgnięcia do Chrystusa i do jego Ewangelii

[84] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 7.

[85] Por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 203-206; C. Chopin, *Tajemnica Słowa Wcielonego i Zbawcy*, [w:] *Tajemnica Chrystusa*, Poznań 1969, s. 192-196.

[86] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 13.

[87] KKK 1726.

[88] „(...) to przekonywanie o grzechu dokonuje się w dwojakim odniesieniu do Krzyża Chrystusa. Z jednej strony Duch Święty pozwala nam przez Krzyż Chrystusa poznać grzech, każdy grzech, w pełnej skali zła, jakie w sobie zawiera i kryje. Z drugiej strony, przez Krzyż Chrystusa Duch Święty pozwala nam zobaczyć grzech w świetle «mysterium pietatis», czyli miłosiernej, przebaczającej miłości Boga" (Jan Paweł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu. Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji Świątyni Bożego Miłosierdzia. Kraków Łagiewniki. 17.08.2002*, s. 36-37). Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 31.

[89] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 8.

[90] K.-H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 46-47.

[91] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 31.

[92] Por. KKK 1431, 1451.

[93] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 3.

[94] Por. R. Schnackenburg, *El testimonio moral de Nuevo Testamento*, Madrid 1965, s. 125-133; C. Spicq, *Teologia moral del Nuevo Testamento*, t. 1, Pamplona 1973, s. 345-353; t. 2, Pamplona 1973, s. 634-636.

[95] „Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum – oto na czym polega moralność" (Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 72).

[96] Por. K.-H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, s. 46-54; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 171-172.

poprzez wiarę[97]. Odpowiedzią chrześcijanina na głoszenie męki i zmartwychwstania jest przemiana życia, upodabniająca go do Jezusa[98].

Nauka głoszona przez Jezusa ciągle odwołuje się do konsekwencji wyborów ludzkich. Źródłem tej wolności jest transcendentna godność osoby, czyli bycie obrazem Boga[99]. Na tym tle kreśli wizję stanu człowieka, który m.in. odnosi się do biblijnej doktryny o nagrodzie i karze. Istnienie kary dla tych, którzy nie okazali się wierni zbawczej doktrynie paschalnego misterium, jest wyrazem realizmu dzieła, jakie z woli Ojca Jezus realizuje w swej mesjańskiej misji[100]. „(...) postępowanie Jezusa i Jego słowa, Jego czyny i Jego nakazy stanowią moralną regułę życia chrześcijańskiego. Czyny te bowiem, a zwłaszcza Jego męka i śmierć na krzyżu, są żywym objawieniem Jego miłości do Ojca i do ludzi. Jezus żąda, by tę właśnie miłość naśladowali ci, którzy idą za Nim"[101].

Możliwość realnego skazania wiecznego tych, którzy trwają w swych grzechach, jest szczególnie żywym tematem nauczenia orędzia moralnego, przepowiadanego przez Jezusa. Te dwie prawdy, o karze i jej wiecznym trwaniu, zjawiają się i powtarzają często rozświetlając wizję wielkości człowieka odkupionego przez Chrystusa[102]. Nie ma dobra i wolności poza prawdą; jedynie prawda wyzwala (por. J 8, 32). Wierność prawdzie nie jest rodzajem zniewolenia, ale posłuszeństwem sobie i warunkiem zachowania tożsamości osoby[103]. „(...) drogą do celu jest przestrzeganie Bożych praw, które chronią dobro człowieka. Tylko czyn zgodny z dobrem może być drogą wiodącą do życia"[104].

Mateuszowa Ewangelia Królestwa Bożego wskazuje na możliwość utraty zbawienia, zatraty w piekle (por. Mt 10, 28; 5, 30-32)[105]. Świadomość, iż niespełnienie woli Bożej grozi karą, nie powinna jednak zaciemniać obrazu nieustannej opieki Bożej, która jest motywem oddalającym lęk. Jezus grozi sądem i karą także i miastom, zachęcając ich mieszkańców do opamiętania się (por. Mt 11, 20-24; Łk 10, 21-22). Surowy sąd Boży spotka tych, którzy nie uwierzyli, nie dostrzegli zbawczego daru Boga i nie nawrócili się[106].

Grzechy Sodomy, symbolu zła i nieprawości, mogą okazać się w dzień sądu mniej groźne niż brak wiary dumnego Kafarnaum (por. Rdz 19, 1-26). Ostatecznie o nagrodzie lub karze decyduje wnętrze – serce człowieka. „Przecież z obfitości serca usta mówią" (Mt 12, 34). Każde słowo, które odzwierciedla wnętrze człowieka i jest świadectwem jego myśli i uczuć, zadecyduje o usprawiedliwieniu lub potępieniu w dzień sądu (por. Mt 12, 36-37)[107]. Święci zwłaszcza stanowią swoisty punkt odniesienia i głoszą prawdę o ostatecznym powołaniu i przeznaczeniu człowieka, o wieczności[108].

Obraz żniw, tak bardzo popularny w Biblii (por. Iz 17, 5; Jl 4, 12-13; Mi 4, 12; Mt 3, 12; Mk 4, 29; Ga 6, 8; Ap 14, 14-20), ukazuje Jezusa jako sędziego i pana dysponującego możliwościami surowych kar, zwłaszcza dla gorszycieli. Doświadczać oni będą żalu, bólu i rozpaczy wiecznego potępienia (por. Mt 13, 41-44; 8, 12)[109]. Jezus jako sędzia eschatologiczny odda każdemu sprawiedliwą zapłatę za jego uczynki. Tylko pójście za Synem Człowieczym i dawanie o Nim świadectwa zapewni człowiekowi zbawienie (por. Mt 16, 24-27; Mk 8, 34-9, 1; Łk 9, 22). „Dlatego naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności: jak lud Izraela szedł za Bogiem, który prowadził go przez pustynię do Ziemi Obiecanej (por. Wj 13, 31), tak uczeń ma iść za Jezusem, ku któremu pociąga go sam Ojciec (por. J 6, 44)"[110]. „Chrystus ukrzyżowany jest dla nas najwyższym wzorem, natchnieniem i wezwaniem. W oparciu o ten przejmujący wzór możemy z całą pokorą okazywać miłosierdzie innym, wiedząc, że On przyjmuje je jako okazane sobie samemu"[111]. Zresztą: „Tak ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi" (Mt 20, 16; por. 19, 30).

[97] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 46.

[98] Por. Jan Paweł II, *Przebaczenie drogą do pokoju. Orędzie na Wielki Post 2001. Watykan. 7.01.2001*, „L'Osservatore Romano" 22:2001, nr 3, s. 8.

[99] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, nr 80; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Città del Vaticano 1988, nr 5.

[100] „Wcielenie Syna Bożego oraz zbawienie, jakiego dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, są zatem właściwym kryterium oceny rzeczywistości doczesnej i wszelkich zamysłów, które mają zapewnić człowiekowi życie coraz bardziej ludzkie" (Jan Paweł II, *„Incarnationis mysterium". Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000*, „L'Osservatore Romano" 20:1999, nr 1).

[101] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 20.

[102] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 13; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995, nr 2.

[103] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 12, 15-16; Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 37-38; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 1, 61, 84-89; Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 13-15; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 36.

[104] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 72. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 10.

[105] „Jezus często mówi o «gehennie ognia nieugaszonego», przeznaczonej dla tych, którzy do końca swego życia odrzucają wiarę i nawrócenie; mogą oni zatracić w niej zarazem ciało i duszę" (KKK 1034).

[106] „Zauważa się, że wzrasta liczba chrześcijan, którzy wykazują mniejszą wrażliwość na obiektywną i integralną naukę wiary, wybierając w sposób subiektywny to, co się podoba, co odpowiada osobistemu doświadczeniu, i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajeń" (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 1992, nr 7).

[107] Por. KKK 590; J. A. Comber, *The Composition and Literary characteristics of Mat 11:20-24*, CBQ 39:1977, s. 497-504; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 112-114, 140-142, 177; J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca"*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 133-142.

[108] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 107.

[109] „Jezus zapowiada z surowością, że «pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego Królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony» (Mt 13, 41-41)" (KKK 1034).

[110] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 19.

[111] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14.

Człowiek zawsze może się nawrócić: „Nie chce Bóg śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył" (Ez 33, 11). Beztroska, brak współpracy i negatywne ustosunkowanie się do misji Jezusa, może doprowadzić do sentencji: „Związcie mu ręce i nogi i wyrzućcie go na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów" (Mt 22, 13, por. 8, 12; 13, 42.50; 24, 51; 25, 30). Jezus wskazuje na potrzebę czujności i gotowości stanięcia przed sądem, aby usłyszeć błogosławieństwo lub wyrok surowej kary (por. Mt 24, 46-51; Łk 12, 41-46)[112]. W praktyce „(...) człowiek dociera do miłosiernej miłości Boga, do Jego miłosierdzia o tyle, o ile sam przemienia się wewnętrznie w duchu podobnej miłości w stosunku do bliźnich"[113].

Ewangelia Łukasza mówi przede wszystkim o Jezusie Chrystusie Zbawicielu, którego paschalne misterium ma wymiar uniwersalny i jest nadal spełniane w mocach Ducha[114]. „(...) łaska nosi w sobie głęboki rys chrystologiczny i pneumatologiczny zarazem"[115]. To w łączności z Chrystusowym dziełem zbawienia „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku"[116]. Powszechne zbawienie obejmuje wszystkich i każdy „czas". Zaparcie się jednak Chrystusa na ziemi pociąga za sobą niemożność należenia do Niego w życiu przyszłym (por. Łk 12, 8-9; Mt 10, 32-33). Natomiast grzech przeciw Duchowi Świętemu nie będzie odpuszczony ani w tym życiu, ani w przyszłym (por. Łk 12, 10; Mt 12, 31-32; Mk 3, 28-30). To bluźnierstwo polega „na odmowie przyjęcia tego zbawienia, jakie Bóg ofiaruje człowiekowi przez Ducha Świętego, działającego w mocy Chrystusowej ofiary Krzyża"[117].

Tylko dobroć i Miłosierdzie Boże mogą sprowadzić grzesznika do nawrócenia. Posiadane dobra mogą także stać się przyczyną zatracenia życia, bycia „głupim" w wymiarach wiecznych (por. Łk 12, 16-21). „Bogaty młodzieniec z Ewangelii, który nie idzie za wezwaniem Jezusa (Mk 10, 22), przypomina nam o przeszkodach, jakie mogą powstrzymać lub stłumić wolną odpowiedź człowieka"[118]. Życie wieczne winno stanowić dla chrześcijanina wartość, której podporządkowuje inne walory ziemskie (np. pokarm, odzienie, dobra trwałe) (por. Łk 12, 22-34; Mt 6, 19-33), a jednocześnie jest czujny w oczekiwaniu Pana (por. Łk 12, 35-48; Mk 13, 34-36; Mt 24, 43-51)[119].

[112] Por. M. E. Glasswell, *The Parabole of the Labourers in the Vineyard (Matthew 20, 1-16)*, CV 19:1976, s. 61-64; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, s. 235-237.

[113] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14.

[114] Por. Jan Paweł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu. Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji Świątyni Bożego Miłosierdzia. Kraków-Łagiewniki. 17.08.2002*, s. 36-37.

[115] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 53.

[116] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 41.

[117] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 46. Por. KKK 1864.

[118] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 37.

[119] „(...) nadszedł czas, aby orędzie o Bożym miłosierdziu wlało w ludzkie serca nadzieję i stało się zarzewiem nowej cywilizacji – cywilizacji miłości" (Jan Paweł II, *Bądźmy świadkami miłosierdzia. Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej. Kraków-Błonia. 18.02.2002*, [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Ostatnia pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do ojczyzny*, s. 57). Por. KK 48; H. Spaemann, *Advent der Christen im Gleichnis. Eine Meditation über Lk 12, 35-39*, BuL 1:1960, s. 266-270.

Jezus wskazuje na groźbę kary w przypadku odrzucania pokuty i nawrócenie (por. Łk 12, 54-13, 9; Mt 16, 3; 5, 25-26). Słynna przypowieść o bogaczu i Łazarzu wzywa do opamiętania się i odejścia od egoizmu[120], w przeciwnym razie można zostać pogrzebanym w miejscu męki i cierpienia (por. Łk 16, 19-30). W tym kontekście można łączyć ideę miłosierdzia z opcją preferencyjną na rzecz ubogich[121]. Z drugiej zaś strony trwanie przy Chrystusie jest zasługą ku nagrodzie, i to królestwa (por. Łk 22, 28-30; Mt 19, 20). Jezus podczas drogi krzyżowej zachęca do pokuty i nawrócenia, bo to jest jedyna droga uniknięcia nieszczęścia utraty życia wiecznego (por. Łk 23, 27-31)[122]. W mesjańskim programie Chrystusa cierpienie jest wyzwaniem, które ma wyzwalać miłość i w ten sposób budować cywilizację miłości"[123]. Jeśli człowiek chce zrozumieć siebie, musi przyjść ze swoją grzesznością do Chrystusa[124].

Uczeń Jezusa może odłączyć się od Mistrza i gdy potwierdzi to ostatnim aktem wolnej woli, znającej prawdę i doświadczającej prawdy w chwili śmierci, zostaje odrzucony na wieczność. Bez oparcia się na prawdzie wola nie jest do końca wolna[125]. Odłączenie się od Jezusa skazuje chrześcijanina na śmierć eschatologiczną jako wolny wybór oderwania się od życiodajnego szczepu (por. J 15, 6). „Bóg nie przeznacza nikogo do piekła; dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia"[126]. Wybór ten powoduje, że „(...)wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi" (Mk 10, 31; por. Mt 19, 30)[127].

[120] „Chrystus musi wejść w jego «ja», aby wyzwolić go od egoizmu i pychy, jak mówi św. Ambroży: «Niech wkroczy do twej duszy Chrystus, niech zamieszka w twych myślach Jezus, by zamknąć wszelką przestrzeń dla grzechu w świętym przybytku cnoty»" (Jan Paweł II, *Chrześcijanin uczniem Chrystusa. Audiencja generalna. Watykan. 6.09.2000*, „L'Osservatore Romano" 22:2001, nr 1, s. 40).

[121] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 49.

[122] Por. J. Guillet, *Uwierzcie Ewangelii*, Kraków 1982, s. 86-89.

[123] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, Città del Vaticano 1984, nr 30.

[124] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

[125] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 75; Jan Paweł II, *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie. Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa 15.08.1991*, „L'Osservatore Romano" 12:1991, nr 8, s. 35-36.

[126] KKK 1037. „Bóg, który chce «wszystkich doprowadzić do nawrócenia» (2 P 3, 9), stworzywszy jednakże człowieka jako istotę wolną i odpowiedzialną, respektuje jego wybory. Dlatego sam człowiek, w pełnej wolności, wyłącza się dobrowolnie ze wspólnoty z Bogiem, jeśli aż do momentu własnej śmierci trwa w grzechu śmiertelnym, odrzucając miłosierną miłość Boga" (KKKK 213).

[127] Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana Ewangelisty*, Katowice 1984, s. 127-136; K.-H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 50-52; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 116-118.

4. Miłosierny „sędzia stoi przed drzwiami" (Jk 5, 9)

Orędzie moralne głoszone przez Jezusa wskazuje na realność kary i nagrody, w zależności od wierności Jego doktrynie, a przede wszystkim Jego osobie, której fundamentem jest miłość. Dlatego Jezus mówi: „Wytrwajcie w miłości mojej" (J 15, 3). Jezus jest najwspanialszym wzorem wierności, a jej dowodem jest paschalne misterium męki i zmartwychwstania[128]. Postawa i możliwość wolności prowokuje wręcz tematykę nauczania podejmowanego przez Jezusa. Akceptacja lub odrzucenie orędzia zbawczego ukierunkowuje realizm przyszłości ku wiecznemu potępieniu lub wiecznej nagrodzie chwały. Jednak niezmiennie Bóg staje zawsze jako miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność (por. Wj 34, 6)[129].

Śledząc karty Nowego Testamentu, trzeba stwierdzić, iż żadna inna prawda nie była tak eksponowana, jak prawda o możliwości kary. Motyw ten powtarza się, precyzowany i uwyraźniany w kontekście paschalnego misterium Mesjasza. Oczywiście, Jezus naucza i przepowiada także inne prawdy, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy" (2 Tm 2, 4)[130]. „Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy"[131]. Formułuje te prawdy w postaci imperatywów moralnych, o konsekwencjach wiecznych, wyrastających z nowości ewangelicznego orędzia. Nowe prawdy, czy stare na nowo odczytane – najczęściej w pierwotnym ich sensie – stanowią wcielenie nowości Jezusowego orędzia religijnego (por. Mt 5, 17-20). „Słyszeliście, że powiedziano przodkom (...). A ja wam powiadam" (Mt 5, 21-22; por. 5, 27-28, 33-34, 38-39, 43-44), brzmi w ustach Jezusa jako wskazanie doskonałości Jego uczniów.

Skoro człowiek może rzeczywiście wzrastać w łasce Boga (por. J 15, 2; Mt 13, 8; Ef 3, 15-19), a ten wzrost jest także jego zadaniem (por. Ef 4, 15), to ludzkie dążenie do doskonałości – jako forma posłuszeństwa Bogu i Jego łasce – jest całkowicie uprawnione i konieczne. Nowość wskazuje na wyższość świętości ewangelicznej związanej z nowymi zobowiązaniami moralnymi[132]. Wszyscy powinni żyć „jak przystoi świętym" (Ef 5, 3) i przyoblec się „jako (...) wybrańcy Boży – święci i umiłowani – (...) w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość" (Kol 3, 12).

Akcentując nowość orędzia moralnego i wskazując na jego szczegółowe prawdy, Jezus jednoznacznie w płaszczyźnie kwalitatywnej podnosi rangę nowego

[128] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 7; KKK 517.

[129] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 4.

[130] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 4.

[131] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 84.

[132] „(...) dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego" (Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 31. Por. U. Luz, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthaus (Mt 5, 17-20)*, ZThK 75:1978, s. 398-435.

przykazania miłości[133]. Największe i pierwsze ze wszystkich przykazań jest: miłować Pana, Boga swego i swego bliźniego (por. Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34; Łk 10, 25-29). Tak Ojciec jak i Syn jednomyślnie nakazują miłować, jako naczelną prawdę, która może doprowadzić do nawrócenia i wiary w Chrystusa. „(...) miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka"[134]. Faktycznie, „w świecie jest obecna miłość (...), ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość, to znaczy uwierzyć w miłosierdzie"[135].

Obok tego jednak, w płaszczyźnie kwantytatywnej Jezus wskazuje na prawdę o karze wiecznej. Piekło jawi się szczególnie często w ekonomii Nowego Przymierza jako nowość przepowiadania Mesjasza. Zauważa się, iż prawda ta stanowi istotny element całego orędzia zbawczego, jest jakby najwyższa w stosunku do jakiejkolwiek innej z wielu nowości ewangelicznych[136]. Jednak „Jezus jest «nowym stworzeniem» (por. Ef 4, 24; Kol 3, 10), (...) wzywa odkupioną ludzkość do udziału w Jego Boskim życiu. W tajemnicy Wcielenia położone zostały podwaliny antropologii, która zdolna jest przekroczyć własne ograniczenia i sprzeczności, zmierzając ku «przebóstwieniu» poprzez wszczepienie w Chrystusa człowieka odkupionego, dopuszczonego do udziału w życiu trynitarnym"[137].

W sumie, włączając powtórzenia synoptyków, kara wieczna jest wzmiankowana w Nowym Testamencie aż 87 razy. W 36. miejscach mówi się wyłącznie o jej wieczności, a 18 razy o ogniu piekielnym. Te dane liczbowe są bardzo widoczne i wyraźne, tak iż jakakolwiek interpretacja, która chciałaby pomniejszyć prawdę kary, byłaby daleka od realizmu natchnionych słów *Pisma Świętego*. „Jezus zapowiada z surowością, że «pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego Królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony» (Mt 13, 41-42). On sam wypowiada słowa potępienia: «Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny!» (Mt 25, 41)[138]. Występujące

[133] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 15, 18, 20, 52; A. F. Dziuba, *Miłość*, [w:] Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 327-333.

[134] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 23.

[135] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 7.

[136] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 171-172; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, s. 235-258, 375-376.

[137] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 23.

[138] KKK 1034. Por. Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Poznań 1968, nr 12.

określenia oraz ich kontekst potwierdzają prawdę kary wiecznej, precyzując jej dość liczne szczegóły, oczywiście w semickiej wizji literacko-historycznej[139].

Nauczanie podjęte przez Apostołów i najbliższych uczniów uwydatnia zawsze także orędzie Jezusa o możliwości kary wiecznej. Bóg jest dobry i miłosierny, ale i nieskończenie sprawiedliwy[140]. „Jeżeli bowiem nie oszczędził Bóg gałęzi naturalnych, może też nie oszczędzić i ciebie" (Rz 11, 21). Trzeba trwać w bojaźni, aby nie zasłużyć na gniew Boży (por. Rz 11, 21-22). To „podporządkowanie człowieka i wszystkiego co czyni – Bogu, Temu, który «jeden jest tylko Dobry»; związek pomiędzy moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; naśladowanie Chrystusa otwierające przed człowiekiem perspektywę doskonalej miłości, a wreszcie dar Ducha Świętego jako źródło i moc życia moralnego «nowego stworzenia» (por. 2 Kor 5, 17)"[141].

Paweł wskazuje kilkakrotnie na katalogi grzechów, które zamykają drogę do królestwa Bożego – do zbawienia (por. 2 Tm 3, 2-5; Rz 1, 29-32; 13, 13; 1 Kor 5, 9-10; 6, 9-10; 2 Kor 12, 20; Ga 5, 16-26)[142]. W nauczaniu Kościoła wskazuje się także na swoiste katalogi grzechów społecznych[143]. Życie według ciała zamyka szansę prawdziwego, eschatologicznego szczęścia. Tymczasem ciało może być nazwane „pierwotnym sakramentem", znakiem, który człowiek otrzymuje od Boga po to, by lepiej zrozumiał Jego plan w stosunku do siebie samego: ono bowiem i tylko ono zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże[144]. Bóg jest dobry i sprawiedliwy, jednak równocześnie „Nie

[139] „Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga; wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie" (KKK 1035). Por. A. Fernandez, *Criterios determinantes del mensaje cristino*, s. 61-64.

[140] „Odkupienie w tym wymiarze jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości przez to, że sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza. W męce i śmierci Chrystusa, w tym że Ojciec własnego Syna nie oszczędził, ale uczynił Go grzechem za nas, znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś «nadmiar» sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają «wyrównane» ofiarą Boga-Człowieka. Jednakże ta sprawiedliwość, która prawdziwie jest sprawiedliwością «na miarę» Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, i całkowicie owocuje w miłości" (Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 7).

[141] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 28. Por. KKK 1214, 1265.

[142] „Grzechy są bardzo zróżnicowane. Pismo święte dostarcza wiele ich wykazów. List do Galatów przeciwstawia uczynki ciała owocom ducha: «Jest... rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne. Co do nich zapowiadam wam, jak to już zapowiedziałem: ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają, Królestwa Bożego nie odziedziczą» (Ga 5, 19-21)" (KKK 1852).

[143] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16.

[144] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1986, s. 67.

łudźcie się: Bóg nie dozwoli z siebie szydzić" (Ga 6, 7) i może być mścicielem grzechów (por. 1 Tes 4, 6)[145]. Jednak „miłosierdzie zaś objawia samą doskonałość sprawiedliwości"[146].

Zachęta do zabiegania „(...) o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem" (Flp 2, 12) wskazuje jednoznacznie, iż zdobyty już stopień świętości nie daje, z powodu słabości i grzechów, pewności osiągnięcia królestwa Bożego. To ciągłe staranie o posłuszeństwo przykazaniom, o zachowanie harmonii pomiędzy wyznawaną wiarą a własnym życiem i odpowiedź na przedwieczną miłość Boga, a także przezwyciężanie grzechu[147]. Ziemskie pielgrzymowanie może zakończyć się przekleństwem i spaleniem, dobrowolne trwanie w odwróceniu od Boga kończy się ogniem kary eschatologicznej (por. Hbr 6, 8; Pwt 29, 22; Rdz 19, 24). Dla apostaty – człowieka o wewnętrznej dyspozycji grzesznika – piekło zaczyna się już na ziemi przerażającym oczekiwaniem sądu, dopełni się zaś po sądzie przez „żar ognia", symbol karzącej sprawiedliwości Bożej (por. Hbr 10, 27; Iz 26, 11; 30, 27; 66, 24; So 1, 18; 3, 8; Mk 9, 48)[148].

Odrzucenie Prawa i miłości zbawczej jest lekceważeniem samego Zbawcy oraz Ducha Świętego (por. Mk 3, 29). Sprawi, iż postawienie przed sędzią sprawiedliwie karzącym, w sądzie ostatecznym, doprowadzi do okrzyku: „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego" (Hbr 10, 31; por. Hbr 10, 26-31)[149]. Chrześcijanin może zatem zamknąć się na działanie Ducha Świętego, może się Mu sprzeciwić i „zasmucać" Go (por. 1 Tes 5, 19). Ostatecznie chodzi w życiu moralnym o „stałe usposobienie (...), które jest owocem ulegania (...) bądź też opierania się zbawczemu działaniu Ducha Świętego"[150].

Przestroga przed lekceważeniem łaski Nowego Przymierza skłania do refleksji: „Bóg nasz bowiem jest ogniem pochłaniającym" (Hbr 12, 29; por. Pwt 4, 24; Iz 33, 14; Wj 24, 17), który w zazdrosnej miłości karze grzeszników (por. Hbr 6, 8; Mt 25, 41; 2 Tes 1, 8; 2 P 3, 7; Iz 33, 14)[151]. Potępiają ich własne czyny i własne postępowanie, a wyrok zostanie ogłoszony w przyszłości (por. 2 P 2, 12). Przecież czyn ludzki niezgodny z obiektywnym porządkiem moralnym jest

[145] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 9; J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 339-342.

[146] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 8.

[147] Por. Jan Paweł II, *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań. Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego. Elbląg. 6.06.1999*, „L'Osservatore Romano" 20:1999, nr 8, s. 18-19.

[148] „Przez odrzucenie łaski w tym życiu każdy osądza już samego siebie, otrzymuje według swoich uczynków i może nawet potępić się na wieczność, odrzucając Ducha miłości" (KKK 679).

[149] Por. KKK 1864, 1949; A. Gelin, *Pismo święte o człowieku*, s. 151-154; O. Glombitza, *Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Philips 2, 12*, NovTest 3:1959, s. 100-106; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 183-185.

[150] Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 55.

[151] Por. KKK 1034.

odrzuceniem i wzgardą nie tylko tego porządku, ale Boga jako jego Twórcy[152]. Bóg w swej sprawiedliwości ocala sprawiedliwych i pobożnych, a występnych skazuje na zagładę (por. 1 P 3, 19; 4, 6; 2 P 2, 9-13).

W czasach ostatecznych, kiedy „(...) sędzia stoi przed drzwiami" (Jk 5, 9), należy czekać wytrwale na osąd eschatologiczny, kiedy to Jezus przekona świat o grzechu, sprawiedliwości i sądzie (por. J 16, 8-11). Prawda dramatu grzechu w życiu ludzkim nie ma charakteru fatalistycznego: człowiek może bowiem – mocą własnego wysiłku, ale nade wszystko wsparty darami Bożymi – zwyciężyć grzech w sobie[153]. Grzesznicy i odrzucający wszelkie postawy nawrócenia „(...) będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków" (Ap 20, 10)[154]. „Uznanie swego grzechu, co więcej – po głębszym spojrzeniu na własną osobowość – uznanie siebie grzesznikiem, zdolnym do popełnienia grzechu i skłonnym do grzechu, jest konieczną zasadą powrotu do Boga"[155].

Bóg w ziemskim pielgrzymowaniu sądzi najczęściej według miłości, jednak w swoim dniu zastrzega się: „Do Mnie należy pomsta, Ja wymierzę zapłatę" (Rz 12, 19; por. Kpł 19, 18; Pwt 32, 35). Oznacza to sprawiedliwość nagradzającą bogobojnych i karzącą bezbożnych. Apostoł Narodów, mając świadomość podjętego wysiłku ewangelizacyjnego dla innych, ma sam obawy: „(...) abym innym głosząc naukę, sam przypadkiem nie został uznany za niezdatnego" (1 Kor 9, 27). Przykład dawany innym nie zwalnia, wręcz jeszcze powiększa, potrzebę troski o własne zbawienie, aby być jeszcze doskonalszym współpracownikiem i pomocnikiem Boga i Jego Królestwa (por. 1 Kor 3, 9; 1 Tes 3, 2; Kol 1, 24)[156]. Ciągle aktualne jest „wezwanie do «nowej ewangelizacji»; to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona «z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu»"[157].

[152] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 11; Jan Paweł II, *Grzech: złamanie przymierza z Bogiem. Watykan. 29.10.1986*, [w:] Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Città del Vaticano 1989, s. 54-56.

[153] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 47; Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 27, 31, 43; KKK 1433.

[154] Por. KKKK 212, 213; W. Łydka, *Potępienie*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 2, Katowice 1989, s. 124-125; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, s. 117-122.

[155] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 13. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 47; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Città del Vaticano 2003, nr 76.

[156] Por. KK 35; KKK 307, 905, 929; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 289-297; tenże, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971, s. 86-90.

[157] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 106. Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 54; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 33.

Proponowane przez Apostołów wymagania moralne przybliżają i precyzują orędzie zbawcze Jezusa. On jest mocą i radością Bożą (por. 1 Kor 1, 24), obrazem Boga niewidzialnego (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 16), odblaskiem Bożej wspaniałości (por. Hbr 4, 4). W Nim mieszka cała Pełnia (por. Kol 1, 19; 2, 9) i wszystko ma istnienie (por. Kol 1, 17). On jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (por. Ap 22, 12), to znaczy, że przez Niego udzielana jest wszelka łaska (por. J 1, 16)[158]. Jezus jest poręczycielem nadziei[159], a „nowe stworzenie" dane jako „zadatek Ducha" (2 Kor 1, 22) w pełni będzie dane w stadium eschatologicznym[160]. Zatem w Jezusie ochrzczeni oczekują „ostatecznej i doskonałej wizji, jakiej Bóg zamierza udzielić tym, którzy w Niego wierzą i poszukują Go szczerym sercem"[161]. Zatem konieczna jest świadomość realności sądu na końcu ziemskiego pielgrzymowania, który ma odniesienie do eschatologicznej wieczności trwania w nagrodzie lub karze.

Nieposłuszeństwo Ewangelii Jezusa Chrystusa, naszego Pana (por. 2 Tes 1, 8; Iz 66, 15; Jr 10, 25), kieruje ku tragicznemu punktowi docelowemu, miejscu dla potępionych, bycia z dala od oblicza Pańskiego (por. 2 Tes 1, 9; Iz 2, 10.19.21). Posłuszeństwo wobec Boga (por. Wj 24, 7; Mt 7, 21; Mk 3, 35) winno wynikać z wewnętrznego usposobienia człowieka, na wzór podobieństwa Jezusa (por. J 4, 34; 17, 1; Flp 2, 5-8)[162]. Stan potępienia to rodzaj istnienia utożsamianego z wieczną zagładą (por. 1 Tes 5, 3; 1 Tm 6, 9; Rz 9, 22; Flp 3, 19; 2 Kor 2, 15; 4, 3)[163].

Mając świadomość możliwości kary nie można pominąć faktu, iż będzie wielu, którzy dostąpią zbawienia jako konsekwencji wolnych wyborów opowiedzenia się za Jezusem i Jego drogą[164]. Pełnię wolności osoba uzyskuje dzięki wyzwoleniu dokonanemu przez Chrystusa, ku stawaniu się coraz bardziej obrazem Boga, który „jest Dobry" (Mt 19, 17)[165]. W stosunku do grzeszników, którzy także w wolności podjęli decyzje, nie można myśleć o daleko idącej pobłażliwości czy przebaczeniu. Jednak ostatecznie Ojciec całe stworzenie poddał zmartwych-

[158] „Potrzeba znalezienia fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szczególnie mocno odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia" (Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 6).

[159] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 20-22.

[160] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Città del Vaticano 2000, nr 22-23.

[161] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 15.

[162] Por. KKK 461, 606.

[163] Por. KKK 998, 1034, 1037; A. Fernandez, *La eschatologia del siglo II*, Burgos 1979, passim.

[164] „Kto zmartwychwstanie? Wszyscy ludzie, którzy umarli: «Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia: ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia» (J 5, 29)" (KKK 998).

[165] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 86.

wstałemu Chrystusowi (por. 1 Kor 15, 21-28), a z drugiej strony przecież łaska jest potężniejsza niż upadek Adama i grzechy (por. Rz 5, 15-21).

Jawiąca się już od czasów patrystycznych, a i później podejmowana, teoria apokastazy sugeruje na końcu czasów coś w rodzaju generalnej amnestii, przebaczenia i darowania. Podstaw tej teorii szuka się nawet w *Piśmie Świętym* (por. Dz 3, 21, Mk 9, 12-13; 2 P 3, 12-13; Ap 21), wskazując na odnowienie całego stworzenia w jakimś stanie doskonałej szczęśliwości[166]. Takie może wydawać się nawet zwyczajne ludzkie odczucie i pragnienie wielu, jednak wydaje się, iż przeciw temu jest wiara Kościoła[167]. Naucza on bowiem, naśladując Chrystusa, iż wobec tego, że człowiek jest wolny, istnieje możliwość kary wiecznej. Wolność i kara idą w parze[168]. To ciągłe pytanie o spotkanie z Bożym miłosierdziem i jednocześnie zaproszenie do miłosierdzia w życiu chrześcijańskim. To pytanie o postawę, która „jest również «wyznaniem», uznaniem i uwielbieniem świętości Boga oraz Jego miłosierdzia wobec grzesznego człowieka"[169].

* * *

Orędzie nagrody i kary jawi się jako istotny element właściwego rozeznania misji Jezusa Chrystusa i jej odniesienia do człowieka. Idzie tu oczywiście o pozytywne odniesienie do tych kategorii, a nie widzenie ich jako czynniki negatywne. „Nic nie jest tak potrzebne człowiekowi jak miłosierdzie Boże – owa miłość łaskawa, współczująca, wynosząca człowieka ponad jego słabości ku nieskończonym wyżynom świętości Boga"[170]. Pełne orędzie Chrystusa winno wyzwalać, w środowisku wiary, pozytywne zaangażowanie w zadane powołanie i udzielaną w ziemskim pielgrzymowaniu odpowiedź. Miłosierdzie powinno stać się „nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie oraz wzajemnego braterstwa"[171]. Zawsze korzystając z daru wolności winien człowiek

[166] „Pismo święte nazywa to tajemnicze odnowienie, które przekształci ludzkość i świat, «nowym niebem i nową ziemią» (2 P 3, 13). Będzie to ostateczna realizacja zamysłu Bożego, «aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi» (Ef 1, 10)" (KKK 1043). Por. KKK 674, 677.

[167] „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokastaza dla diabłów i bezbożnych ludzi – n.b.w." (BF VIII, 101). Por. BF IX, 15, 30; VIII, 110; KK 48.

[168] Por. P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor*, Madrid 1971, s. 373-376; J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 343-364; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 19-21; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989, s. 249-280.

[169] KKK 1424. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 13.

[170] Jan Paweł II, *Przemówienie w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Kraków Łagiewniki. 7.06.1997*, s. 123. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 15.

[171] Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 14.

być coraz bardziej w pełni sobą, także w płaszczyźnie przeżywania realizmu nagrody i kary.

„Maryja jest Matką Miłosierdzia, ponieważ Jezus Chrystus, Jej Syn, został posłany przez Ojca jako objawienie Bożego Miłosierdzia (por. J 3, 16-18). Nie przyszedł, aby potępić, ale by przebaczyć, by okazać miłosierdzie (por. Mt 9, 13). Największe miłosierdzie polega zaś na tym, że On jest wśród nas i że nas wzywa, byśmy Go spotykali i wraz z Piotrem wyznawali jako «Syna Bożego żywego» (por. Mt 16, 16). Żaden grzech człowieka nie może uchylić Bożego Miłosierdzia, nie może go powstrzymać przed ujawnieniem całej swej zwycięskiej mocy, jeśli tylko jej wezwiemy"[172].

[172] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 118.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ

Tom VII
Rok 2008

Ks. Jerzy Kułaczkowski
UKSW Warszawa

SKUTKI MIŁOSIERDZIA OKAZYWANEGO OJCU WOBEC SYNA W UJĘCIU Syr 3, 14-15

RESULTS OF MERCY SHOWED TO A FATHER BY HIS SON IN THE LIGHT OF SIR 3, 14-15

A question about a proper relation between father and son is always important as a part of upbringing processes. The problem seems especially important nowadays, when results of education are rather far from being perfect. It requires studying sources that could help to find some rules regulating the son – father relation. One of them is the Book of Sirah, which is a part of the Old Testament. As God`s revelation, the Book contains His Word, which is the truth. There are some educational hints in it, particularly fragment 3, 14-15. A very accurate analysis of this excerpt shows that son should treat his father with mercy. Such a behaviour includes the element of forgiveness of sins, that can be offered by God. Moreover, treating a father with mercy, can also help to achieve the state of peace and endure hardships. This instruction should be an inspiration to a son building his appropriate, mercy-oriented attitude to his father.

Badania nauk społecznych dowodzą, że prawidłowe relacje w rodzinie są podstawą jej właściwego funkcjonowania[1]. Dotyczy to zwłaszcza skutecznego wychowania, które jak żadna inna funkcja rodziny, nie opiera się w tak dużym stopniu na prawidłowych relacjach pomiędzy rodzicami i dziećmi. W obliczu coraz bardziej widocznego kryzysu poprawnego odnoszenia się młodych ludzi wobec swoich rodziców, powstaje naglące pytanie o zasady regulujące tę relację. Określenie sposobów odnoszenia się dzieci do rodziców oraz motywacji takiego

[1] Z. Tyszka, A. Wachowiak, *Podstawowe pojęcia i zagadnienia socjologii rodziny*, Poznań 1997; S. Kawula, J. Brągiel, W. Janke, *Pedagogika rodziny*, Toruń 2007.

postępowania, to jedno z najważniejszych zadań współczesnej pedagogiki rodziny. W procesie tym pojawia się potrzeba ciągłego odwoływania się do źródeł, które mogłyby służyć pomocą adekwatną do istniejących obecnie potrzeb.

Jednym z takich źródeł powinna stać się *Biblia*, która może, a nawet powinna być traktowana, zwłaszcza w aspekcie chrześcijańskim, także jako źródło licznych inspiracji pedagogicznych. Teksty biblijne zawierają wiele fragmentów dotyczących wychowania w rodzinie. Jednym z nich jest obszerny fragment z Księgi Syracha, która wchodzi w skład Starego Testamentu i która została napisana jako jedna z ostatnich ksiąg w tradycji mądrościowej[2]. Tradycja ta zawiera nauczanie ludzi zwanych mędrcami, które dotyczy ważnych zagadnień życiowych, w tym również problematyki wychowawczej. Wyrazem tego jest tekst Syr 3, 1-16, dotyczący obowiązków dzieci względem rodziców[3]. Syrach, jako ostatni z mędrców piszących w języku hebrajskim, podsumowuje wcześniejsze tradycje i przez to tworzy syntezę wszystkich tam zawartych myśli, podejmujących tę tematykę[4]. Jednakże nadaje tym zagadnieniom swoistą specyfikę poprzez

[2] S. Potocki, *Księgi Mądrościowe*, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 465; H. Forster, *The Date of Ecclesiasticus*, „The Anglican Theologal Review" 41(1959), s. 1-11; A. A. DiLella, *Conservative and Progresive theology. Sirach and Wisdom*, CBQ 38(1966), s. 401; L. Krinetzki, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe*, Bd. III, Freiburg 1968, s. 232.

[3] S. Potocki, *Rady mądrości*, Lublin 1993, s. 203.

[4] Autor księgi dokonał syntezy wiedzy, jaką daje mądrość i objawienie Boże, a zwłaszcza Prawo Mojżeszowe. Dlatego też jest on nazywany mędrcem i teologiem (J. Marbock, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheistheologie bei Ben Sira*, Bonn 1971, s. 174 i nast.). Księga zawiera szereg pouczeń mądrościowych, dotyczących wielu przejawów życia religijnego, moralnego i społecznego ludzi współczesnych autorowi. Uwagi te dotyczą codziennego postępowania człowieka i pomagają mu ocenić krytycznie wszystko, z czym człowiek musi się stykać w różnych sytuacjach swojego życia. Autor nie pomija nawet, jak mogłoby się wydawać, spraw drugorzędnych i wydawałoby się błahych. Nauki te są podawane bez wyraźnego rozplanowania. Niemniej jednak, na podstawie charakterystycznych pochwał, bądź to mądrości i karności, bądź też prawa, rozpoczynających poszczególne odcinki dzieła, cały materiał księgi, oprócz prologu, można podzielić umownie na pewne grupy zagadnień. Ogólnie można stwierdzić, że dzieło to należałoby określić podręcznikiem praktycznej filozofii życia lub też jednym z najstarszych podręczników etyki objawionej (V. Hamp, *Das Buch Sirach oder Ecclesiasticus*, [w:] *Echter Bibel 4*, Würzburg 1959, s. 571). Jakkolwiek Syrach nie podaje swojej nauki w sposób wyraźnie systematyczny, to jednak zamieszcza szereg praktycznych wskazań, dotyczących wszystkich najważniejszych przejawów życia ludzkiego. Podejmuje on również niektóre problemy o charakterze głębszym i podaje ich rozwiązanie na poziomie ówczesnych pojęć religijnych i moralnych.

Księga ta, jako dzieło mądrościowe, posługuje się elementami stylistycznymi, charakterystycznymi dla tej grupy. Występują tu więc takie elementy charakterystyczne, jak: napomnienia (proste lub uzasadnione), przestrogi, przysłowia, sentencje, przypowieści liczbowe, porównania, pytania retoryczne, pochwały, złorzeczenia itp. Elementy te wchodzą w skład tekstów dłuższych, o formie poetyckiej (rytmika, paralelizm członów), która jednakże dość często odbiega od zasad klasycznej poezji hebrajskiej. Oprócz form ściśle mądrościowych, Księga Syracha zawiera również elementy występujące w innych utworach biblijnych, zwłaszcza w psalmach (hymny, modlitwy, pieśni dziękczynne) i w Pismach Proroków (mowy karcące i groźby). Księga

uwypuklenie tych, które uznał za najważniejsze, a na które to zagadnienia nie zwracano wcześniej zbyt wiele uwagi lub też które w obecnych jemu warunkach wymagały pełniejszego wyjaśnienia[5]. Uwzględniając te fakty, zasadne wydaje się być pytanie o znaczenie miłosierdzia okazywanego ojcu przez syna.

1. Miłosierdzie pozwala uzyskać odpuszczenie grzechów

Pierwszy ze skutków, jaki sprowadza okazywanie miłosierdzia ojcu przez syna przedstawia sentencja Syr 3, 14:

Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie,
w miejsce grzechów zamieszka u ciebie[6].

Kluczową postać w tej sentencji określa grecki wyraz πατρός, który jest tłumaczony jako „ojciec". Pojęcie ojcostwa w *Biblii*, zwłaszcza w Starym Testamencie, jest bardzo bogate i przekracza ramy rozumienia ojca tylko w odniesieniu do samej rodziny[7]. Ojcami są nazywani także przodkowie Izraela, stojący na szczycie danej społeczności. Szczególnie jest to widoczne w odniesieniu do patriarchów, takich jak: Abraham, Izaak, Jakub[8]. Warto zauważyć, że chociaż ci patriarchowie są ojcami narodu wybranego, w pełnym tego słowa znaczeniu,

posiada zatem bogatą formę poetycką o wykształconym stylu. Syrach jako mędrzec nie tylko uwzględnia osiągnięcia swoich poprzedników, ale dochodzi do oryginalnych ujęć własnych, polegających głównie na umiejętnym łączeniu zasad mądrościowych z teologią i historią zbawienia. Jako znawca *Pisma Świętego* potrafi nie tylko je komentować, ale przede wszystkim wydobywać z jego treści prawdy objawione, które stanowią podłoże dla jego mądrościowych refleksji, pouczeń i praktycznych wskazówek.

Mądrość prezentowana przez Syracha, ma wyraźne zabarwienie religijne i zmierza do kształtowania postaw życiowych, zgodnych z Prawem. W swojej twórczości uwzględnia problemy ludzi zagrożonych wpływami kultury laickiej, hellenistycznej, by ich uodpornić, przez dostarczenie im wiedzy o Bożej mądrości i przez konkretne wskazówki, dotyczące prawidłowego postępowania. Szczególną zasługą tego mędrca jest to, że wielostronnemu i często niespokojnemu rozwojowi izraelskich prawd teologicznych po niewoli babilońskiej, potrafił nadać kształt ostateczny i trwały. Dokonał wspaniałej syntezy zagadnień dotyczących religii, mądrości, prawa i moralności, wyznaczając człowiekowi właściwe miejsce w zbawczych planach Bożych.

[5] Syrach działał w okresie, kiedy zaczynają się nasilać wpływy hellenistyczne z nowymi poglądami na świat, człowieka, obyczaje, religię i Boga. T. Middendrop, *Die Stellung Jesu ben Sirah zwichen Judentum und Hellenismus*, Lieden 1973, s. 30.

[6] Takie tłumaczenie tekstu greckiego zawarte jest w *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracowanym przez zespół biblistów polskich, z inicjatywy benedyktynów tynieckich* (tzw. Biblia Tysiąclecia), wydanie trzecie poprawnione (wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1988, s. 780). Podobnie tłumaczy tę sentencję *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (tzw. Biblia Poznańska), red. M. Peter, t. 2, Poznań 1992, s. 538 (*Sprawiedliwość względem ojca nie będzie wymazana, ale zostanie przyjęta jako pokuta za grzechy*).

[7] S. Potocki, *Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego*, PrCh 8(1999), s. 51-61; T. Dąbek, *Bóg jako Ojciec w Starym Testamencie*, ZODS (1999), numer specjalny, s. 49-53.

[8] A. Winogradsky, *Honor bycia ojcem i matką, Boskie przykazanie dotyczące historii pokoleń według tradycji rabinistycznej*, Com 16(1996), nr 1(91), s. 51-65; *Abraham – tajemnica ojcostwa. Tradycja Izraela i Kościoła wyjaśnia Rdz 22, 1-14*, opr. K. Bardski, Kraków 1999.

to jednak są oni ojcami nie tyle ze względu na ojcostwo fizyczne, lecz raczej z racji wiary w obietnice otrzymane od Boga. Dlatego stają się oni przykładami do naśladowania w wierze[9].

Rodowody ojców odnoszą się nie tylko do patriarchów, których się wychwala (Syr 44-50; 1 Mch 2, 51-61), ale także do buntowników, którzy wpływają w pewien sposób na swoich potomków, uczestniczących w nieposłuszeństwie i karze swoich przodków (Wj 20, 5 Jr 32, 18; Ba 3, 4n; Lm 5, 7; Iz 65, 6n). Uważano bowiem, że ojcowie przekazują nie tylko fizyczne dziedzictwo, ale również moralne. Ojciec łączył dwie podstawowe cechy: protoplasty, zapewniającego ciągłość rodu, oraz tego, kto kieruje życiem i aktywnością konkretnej rodziny[10].

Stopniowo zauważa się w Starym Testamencie rozszerzanie pojęcia ojcostwa, które zaczyna obejmować samego Boga[11]. Ojcostwo ludzkie wykazuje bowiem liczne braki i niedoskonałości, to właśnie powinno prowadzić do pełni ojcostwa, które posiada jedynie Jahwe (Iz 63, 16). Bóg objawia ludziom swe ojcostwo. Należy je rozumieć jako ideę dobroczynnej władzy, opatrzności, domagającej się uległości i zaufania (Wj 4, 22; 1.6 11, 12; Pwt 14, 1; Iz 1, 2n; 30, 1.9; Jr 3, 14)[12].

Stary Testament na pierwszym miejscu w rodzinie stawia ojca. Jest on oparciem „domu" i zazwyczaj stoi na czele rodziny. Żona uznaje w nim „głowę" (Rdz 20, 3) i równocześnie pana (Rdz 18, 12). Znaczna część władzy rodzinnej spoczywała w rękach ojca, sprawującego prawną opiekę nad dziećmi i żoną. Mimo to jego władza nie była absolutna (Wj 21, 7-11; Pwt 21, 15-21). Do czasu centralizacji kultu przez Pwt, ojciec rodziny sprawował także funkcje kapłańskie (Rdz 21, 4; Wj 12, 3n; Sdz 6, 26; Hi 1.5)[13]. Jedną z najważniejszych funkcji ojca jako kapłana było składanie ofiar w miejscowym sanktuarium lub też w centralnym miejscu kultu (1 Sm 20, 6). Ponadto miał prawo samodzielnego ustanawiania określonego kultu i wyznaczania do jego wypełniania własnych kapłanów (Sdz 8, 27; 17, 5). To właśnie ojciec, jako „głowa" rodziny, zabijał baranka w czasie świąt Paschy i spożywał go w gronie rodziny (Wj 12). Misja ojca względem rodziny miała charakter kapłański (Rdz 22; 46, 1; Sdz 17, 10).

[9] Zob. H. Schungel, *Ojcowie*, [w:] PSB, kol. 889.

[10] B. Mierzwiński, *Mężczyzna-mąż-ojciec*, Otwock 1996, s. 157; A. Oczachowski, *Biblijne ujęcie ojcostwa*, SPar 9(1999), s. 57-62.

[11] L. Stachowiak, *Starotestamentalna koncepcja Boga*, RTK 19(1972), z. 1, s. 61-72; R. Forycki, *Bóg Ojciec Wszechmogący*, Com 2(1982), nr 2 (10), s. 82-96; R. Rumianek, *„Synem moim pierworodnym jest Izrael" (Wj 4, 22)*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 61-69; Z. Małecki, *Bóg Ojciec – Stwórca nieba i ziemi*, CzWD 1-2(1999), s. 63-66.

[12] S. Kozioł, *Bóg Ojcem ludu Bożego w symbolice prorockiej*, [w:] *„Czyn... człowieka odda mu zapłatę" (Prz 12, 4b). Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Homerskiego*, Tarnów 1999, s. 53-73; M. Gołębiewski, *Objawienie Boga w Starym Testamencie*, STV 23(1985) nr 2, s. 19-43; G. Chantraine, *Bóg Ojciec*, Com 19(1999), nr 2 (110), s. 3-15; zob. P. Ternant, *Ojcowie-Ojciec*, [w:] STB, s. 620-623.

[13] Zob. P. Weimar, *Patriarchat*, [w:] PSB, kol. 935-936.

Był on w niej reprezentantem samego Boga. Ojciec spełniał funkcję kierującą we wszystkich dziedzinach życia rodzinnego[14].

W ujęciu pionowym ojciec zapoczątkowuje pewne pokolenie i jest pierwszym ogniwem w łańcuchu poszczególnych generacji. Dając życie, przedłuża w ten sposób samego siebie (Rdz 21, 12; 48, 16). Przyczynia się w ten sposób do podtrzymywania przy życiu swej rasy, upewniając się, że dobra rodzinne przypadną w udziale jego potomkom, którzy od niego pochodzą (Rdz 15, 2n). Bez tego akcentu ojcowskiego, tworzącego podstawowy porządek i istotny element wspólnoty, nie można sobie wyobrazić ani rodziny, ani narodu[15]. Chwałą dla ojca było zrodzenie i posiadanie dużej liczby dzieci. Natomiast brak potomstwa w przypadku ojca, który umierał nie zrodziwszy syna, było uważane za karę Bożą (Lb 3, 4; 273n).

Do ojca należało w głównej mierze wychowywanie swoich dzieci, synów i córek (Syr 30, 1-13)[16]. Decydował o losie swoich dzieci, zezwalał na zawieranie związków małżeńskich (Rdz 24, 2n; 28, 1n). Miał szczególne prawo o stanowieniu moralności swoich córek (Wj 21, 7), a nawet decydował o życiu dzieci w początkowym okresie Izraela (Rdz 38, 24; 42, 37). Mógł ustanawiać prawa i normy dla swojej rodziny i dla swojego rodu (Jr 35)[17]. Dokonywał obrzezania. Jest on wcieleniem całej rodziny, której zapewnia jedność (Rdz 32, 11) i która właśnie ze względu na ojca nazywa się „beith ab", to znaczy „dom ojcowski" (Rdz 34, 19).

W analizowanej sentencji postawę syna wobec ojca tekst grecki określa terminem ελεημοσυνε, który jest tłumaczony jako miłosierdzie. Wyraz ten oznacza miłość wyrażoną poprzez okazywane współczucie, litość[18]. Stary Testament rozszerza stopniowo miłosierdzie wobec wszystkich ludzi, chociaż początkowo powinno ono obejmować swym zasięgiem tylko współrodaków (Pwt 7, 2)[19]. Jednakże doświadczenie Bożego Miłosierdzia przez człowieka, również gdy Bóg pochyla się nad grzesznym człowiekiem (Ps 107, 1; Wj 3, 7n; Sdz 2, 18; Jr 31, 20; Oz 11, 8; Iz 49, 14)[20], jest przynagleniem do okazywania miłosierdzia wobec człowieka. Szczególnie prorocy domagali się, żeby doświadczenie miłosierdzia Boga znajdowało wyraz w codziennym postępowaniu ludzi wobec siebie, w społecznej sprawiedliwości i w miłosierdziu (Iz 1, 17; Oz 6, 6).

[14] E. B. Cross, *The Hebrew Family*, Chicago 1937; B. Mierzwiński, *Rola ojca w świetle Starego Testamentu*, „Ethos" 9(1996), nr 1-2, s. 234-246.

[15] L. Perlitt, *Der Vater im Alten Testament*, [w:] *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976, s. 53; K. Romaniuk, *Być ojcem według Biblii*, Warszawa 1998.

[16] U. Szwarc, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 227-247.

[17] Zob. E. Zenger, *Ojciec Domu*, [w:] PSB, kol. 888-889.

[18] M. Lesetre, *Miséricorde*, [w:] DB, t. IV, cz. 2, kol. 1130-1132; zob. *Elehmosune*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, part I, compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 1992, s. 144.

[19] Zob. A. Ohler, G. Hierzenberger, *Miłosierdzie człowieka*, [w:] PSB, kol. 736-737.

[20] Zob. J. Cambier, *Miłosierdzie*, [w:] STB, s. 479-481.

W hebrajskim tekście sentencji Syr 3, 14 występuje wyraz „sedaqah", na określenie postawy syna wobec ojca. Wyraz ten oznacza sprawiedliwość, w tym przypadku okazywaną ojcu, która nie tylko nie będzie zapomniana, ale usunie grzech i zajmie jego miejsce. Określenie „sprawiedliwość" odnoszone do ludzi, jest nazwą wieloznaczną. W sensie jurydycznym sprawiedliwość oznacza zasadę regulującą wzajemne ustosunkowanie się ludzi do siebie (Hi 8, 3; 35, 8; Koh 5, 7; Syr 38, 33). Człowiekiem sprawiedliwym był więc ten, kto zachowywał prawo (Wj 23, 6-8), kto był uczciwy w wykonywaniu swych obowiązków (Kpł 19, 15.36). Z czasem zakres terminu sprawiedliwość został poszerzony. Jeszcze przed niewolą babilońską sprawiedliwość oznaczała dokładne przestrzeganie nakazów religijnych (Ez 3, 16-21; 18, 5-24). Sprawiedliwy to pobożny, sługa nienaganny, przyjaciel Boga (Prz 11, 10; Rdz 7, 1; 18, 23-32). To pojęcie sprawiedliwości jest widoczne po niewoli w lamentacjach (Ps 18, 21) i w hymnach (Ps 15, 1n; 24, 3n)[21]. Dlatego odnoszenie sprawiedliwości do postępowania zgodnego z Prawem Bożym, które mieści w sobie mądrość Bożą, cechuje zwłaszcza pobożność judaistyczną po niewoli babilońskiej (Prz 11, 4n)[22]. Sprawiedliwość człowieka w takim ujęciu oznacza w pismach starotestamentalnych, całościową postawę człowieka zgodną z wolą Bożą (Pwt 6, 25)[23].

Syrach z kolei rozumie sprawiedliwość jako stan wewnętrznego życia moralnego, wyznaczony właściwym ustosunkowaniem się syna do ojca. Wykorzystując myśl Ksiąg Mądrościowych, które zawierają wzbogacone pojęcie sprawiedliwości rozumianej nie tylko jako element regulujący stosunki pomiędzy ludźmi, ale także jako mądrość wprowadzaną w życie. Widoczne to jest w takich cnotach, jak umiar czy roztropność.

Sprawiedliwość z czasem staje się synonimem miłosierdzia (Tb 7, 6; 9, 6; 14, 9; Mdr 12, 19; Syr 3, 30). Za takie uczynki należy się zapłata. Ważną rolę spełnili w tej płaszczyźnie ludzie odpowiedzialni za przestrzeganie prawa[24]. Również Bóg zwraca szczególną uwagę na sprawiedliwość. Dokonanie jakiegoś uczynku miłosierdzia uchodzi za sprawiedliwość w „oczach" Jahwe, dającą się oddać terminem zasługa (Pwt 24, 13; 6, 24n). Sprawiedliwość jest więc powiązana z miłosierdziem jako przejawem mądrości i dobroci.

Syrach podkreśla tutaj religijne znaczenie sprawiedliwości, przyznając jej moc usuwania grzechów. Wyraz grecki επιληθω, w odniesieniu do grzechów, podkreśla ideę ich usuwania, odpuszczania, gładzenia itp[25]. Miejsce dawnych

[21] Zob. A. Des, *Sprawiedliwość*, [w:] STB, s. 899.

[22] Zob. W. Grassouw, J. de Fraine, *Gerechtigkeit*, [w:] BL, s. 558 i nast.

[23] Zob. O. Kaiser, *Sprawiedliwość człowieka*, [w:] PSB, kol. 1227.

[24] Zob. M. Stumpf-Konstanzer, *Wymierzanie sprawiedliwości*, [w:] PSB, kol. 1437.

[25] Zob. *επιληθω*, [w:] O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 354.

grzechów zajmuje (grec. προσανοικοδομεομαι) we wnętrzu sprawiedliwość. Zostanie ona synowi przydzielona przez Boga.

Okazywanie miłosierdzia ojcu jest równoczesnym czynieniem pokuty za grzechy. Grzech (gr. αμαρτια)[26], jako rzeczywistość towarzysząca człowiekowi, jest odejściem ze „słusznej drogi". Zwraca się on przeciwko Bogu (Sdz 10, 10) i drugiemu człowiekowi (Rdz 20, 9). Jest on buntem i oporem. Z tej przyczyny niszczy stosunki międzyludzkie. Stary Testament, zwłaszcza Rdz, ukazuje źródło pochodzenia grzechu, gdyż człowiek został stworzony jako istota bezgrzeszna, czyli doskonała. Grzech w swej istocie jest świadomym i dobrowolnym przeciwstawieniem się człowieka wobec Boga. Zło grzechu polega nie tylko na zewnętrznym nieposłuszeństwie, ale na wewnętrznym odejściu, złamaniu porządku[27]. Akt ten został dokonany jeszcze w początkach istnienia człowieka na ziemi (Rdz 3)[28]. Człowiek był związany z Bogiem jako stworzenie nie tylko więzami zależności, lecz także przyjaźni. Jako stworzony „na obraz i podobieństwo" Boże, był obdarzony różnorakimi darami. Jednakże ulegając podszeptom szatana, który jest przedstawiony w symbolice węża[29], człowiek pragnie sam określać prawa dotyczące zła i dobra, odrzucając w ten sposób miłość samego Boga[30]. Skutki takiego czynu są dla człowieka tragiczne i obejmują wiele płaszczyzn[31]. Pierwsza i podstawowa płaszczyzna, której dotyka ten pierwotny grzeszny czyn człowieka, dotyczy samej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Grzeszny człowiek zostaje pozbawiony możliwości przebywania w pobliżu Boga[32]. Jest to wyrazem utraty przez człowieka zaufania wobec Stwórcy, zniekształceniu ulega bowiem samo rozumienie Boga przez człowieka[33].

Grzech jest również skłóceniem ludzi między sobą oraz zniszczeniem ładu i harmonii w samym człowieku. Również odniesienie człowieka do świata ulega zniekształceniu. Od momentu grzechu pierworodnego całe dzieje ludzkości są naznaczone tymi następstwami. Szczególnie jest to widoczne w historii Izraela. Znamiennym momentem jest tu odstąpienie narodu wybranego od Boga podczas wędrówki przez pustynię. Znakiem grzechu, rozumianego tutaj jako zerwanie więzi z Bogiem, jest kult złotego cielca (Wj 32). Grzech Izraela jest więc odmową posłuszeństwa pojmowanego jako brak wiary w Boga, nieufność względem Niego.

[26] Zob. G. Stahlin. *αμαρτια*, [w:] TWNT, t. I, s. 296-297.

[27] J. Homerski, *Pojednanie z Bogiem w księgach Starego Przymierza*, [w:] *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 35.

[28] A. M. Dubarle, *Le péché original dans l'Ecriture*, Paris 1967.

[29] Zob. M. Lurker, *Wąż*, [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 171; J. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 186-188.

[30] P. Leonardo Leonardi, *Peccato negazione di amore*, Roma 1973.

[31] *Pięcioksiąg. Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg biblijnych*, opr. S. Wypych. Warszawa 1987, s. 62.

[32] Zob. H. Schungel. *Grzech pierworodny*, [w:] PSB, kol. 403.

[33] Zob. S. Lyonnet, *Grzech*, [w:] STB, s. 304.

Nauczanie proroków w znacznej mierze dotyczy właśnie piętnowania grzechów, zwłaszcza w odniesieniu do Pana Boga, rozumianych jako zrywanie przymierza zawartego na Synaju (Oz 4, 2; Iz 1, 17; 5, 8; 65, 6n; Am 4, 1; Mi 2, 1n)[34]. Grzech popełniony przez człowieka bezcześci nie tylko prawa, lecz także ubliża Bogu. Ukazuje się on jako zerwanie osobistych związków człowieka z Bogiem, jako odtrącenie miłości Boga, który cierpi z tego powodu, że nie jest kochany przez człowieka, Jego miłość została bowiem zraniona[35].

Grzechy (grec. αμαρτιαι – por. Ps 31, 1n; Iz 65, 7n; Mi 7, 19) i ich następstwa obciążają człowieka i ściągają na niego kary[36]. *Pismo Święte* ukazuje, jak głęboko skutki grzechu dotykają człowieka[37]. Dlatego czymś koniecznym jest pokuta za grzechy. Czasownik εξιλεοω może być odniesiony do człowieka czyniącego pokutę lub do samego Boga, który odpuszcza grzechy. W odniesieniu do człowieka oznacza on: zalać (Rdz 6, 14), zakryć wnętrze, grzechy (Dn 9, 24), odwrócić nieszczęście (Iz 47, 19) oraz czynić dobro (2 Sm 21, 3). W szczególnym przypadku w odniesieniu do kapłana znaczy tyle, co przebłagać Boga (Wj 32, 21; Kpł 1, 4; 4, 20.35; Lb 6, 11)[38]. Syrach używa tego słowa także w innych naukach, w podobnych znaczeniach (Syr 16, 7; 34, 19; 45, 16), a nawet posuwa się tam jeszcze dalej. W niektórych jego tekstach ze słowem tym wiążą się takie idee, jak: zmazać przestępstwo (20, 28), uzyskać odpuszczenie grzechów, gładzić grzechy (3, 30; 5, 6), odpokutować (28, 5). To ostatnie zdecydowanie najlepiej odpowiada analizowanej perykopie.

Stary Testament nie zna jeszcze terminu „pokuta"[39]. Raczej należałoby tu mówić o pokucie jako czynach zewnętrznych i wewnętrznych, które towarzyszą nawróceniu jako zmianie stylu życia[40] i powrocie do Boga[41]. Słowem najczęściej używanym na określenie tego procesu jest „sub", oznaczające powrót, zawrócenie z drogi[42]. W kontekście religijnym jest to odwrócenie się człowieka od zła,

[34] J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994; J. Schreiner, *Przez grzech odwraca się człowiek od Boga*, „Concilium" 6-10(1969), s. 268-276; E. Beaucamp, *Péché (AT)*, DBS VII, s. 407-471.

[35] S. Porubcan, *Sin in the Old Testament*, Roma 1963; R. Knierim, *Die Hauptbegrifft für Sünde im AT*, Gutersloh 1965.

[36] Zob. W. Eichrodt. *Sünde im AT*, [w:] BL, s. 1669 i nast.

[37] J. Mc Kenzie, *Aspetti del pensiero del Veccio Testamento*, [w:] *Grande Commentario Biblico*, ed. R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, Brescia 1968, s. 115-213.

[38] W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches. Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden 1974, s. 470.

[39] R. Krawczyk, *Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1985, s. 97.

[40] J. Szlaga, *Idea pokuty i nawrócenia w Starym Testamencie*, RTK 26(1979), z. 3, s. 124; M. Gołębiewski, *Pokuta w Starym Testamencie*, AK 70(1979), t. 89, s. 3-15.

[41] J. A. Saggin, *Sub, zuruckkehren*, [w:] THAT II, s. 884-891; F. Laubach, *Bekehrung. Busse. Reue*, TBNT, t. I, s. 70.

[42] W. Hollady, *The root subh in The Old Testament, with Particular reference to its usage convenantal contexts*, Leiden 1958.

a zwrócenie ku Bogu. W tym właśnie wyraża się istota nawrócenia zakładającego zmianę postępowania i nową orientację w całym sposobie życia[43].

Uwagę należy tu skierować wpierw na samą, niezasłużenie sprawioną przez łaskawość Boga, możliwość podjęcia pokuty, następnie na zobowiązanie, jakie ta możliwość nawrócenia stawia przed człowiekiem. Formy pokuty są różnorodne: post (por. 1 Sm 7, 6; 2 Sm 1, 12; 12, 16.21; 1 Krl 21, 27-28; Jr 36, 6.9), przywdziewanie szat pokutnych (1 Krl 21, 27), posypywanie głów popiołem (2 Sm 13, 19; Jdt 4, 11; 9, 1; Est 4, 3; Ne 9, 1; Hi 16, 15; 42, 6; Dn 9, 3), rozdzieranie szat (2 Sm 1, 19; Lb 14, 6; Joz 7, 6), spanie na gołej podłodze (2 Sm 12, 16; 1 Krl 21, 27; Ne 9, 1)[44]. Stopniowo, zwłaszcza po niewoli babilońskiej, kładzie się nacisk na udzielanie jałmużny, by w ten sposób dostąpić odpuszczenia grzechów[45]. Kultyczno-rytualna praktyka pokuty wiązała się z podwójnym niebezpieczeństwem: ryzykiem utracenia łączności z wewnętrznym przeżyciem i świadomością winy oraz to, że wspólne ćwiczenia pokutne mogły się też łączyć z brakiem osobistego żalu, a zewnętrzna czynność pokutna jednostki mogła stać się czczą formalnością. Stąd też zrozumiałe były nawoływania proroków do właściwej postawy pokutnej. Myśl o szukaniu Boga jako drodze autentycznej pokuty prowadzącej do nawrócenia narodu, jest charakterystyczną cechą nauczania proroków[46].

Syrach ukazuje ideę pokuty jako prawidłowe odniesienie do bliźniego, polegające na zaniechaniu nienawiści i nieszukaniu zemsty (Syr 27, 30). Ważne jest tu przebaczenie i odpuszczenie win swoim bliźnim (Syr 28, 1-2). Jest to konieczne, aby samemu uzyskać odpuszczenie swych grzechów przez Boga[47]. Dlatego właśnie miłosierdzie okazywane swojemu ojcu jest jedną z takich form pokutnych, przyczyniającą się do odpuszczenia grzechów.

2. Miłosierdzie zapewnia pomoc w czasie utrapienia

Drugi skutek okazywania miłosierdzia ojcu przez syna przedstawia sentencja Syr 3, 15:

[43] Zob. J. Giblet, P. Grelot, *Pokuta-nawrócenie,* [w:] STB, s. 706.

[44] R. Krawczyk, *Biblia chrześcijanina dzisiaj*, s. 98; J. Chmiel, *Biblijne podstawy pokuty*, RBL 35(1982), s. 402-415; J. Nagórny, *Obrzędy pokuty i odnowienia przymierza w Starym Testamencie*, RBL 37(1984), s. 476-483.

[45] Dobre uczynki i modlitwa zajmują z czasem miejsce ofiary (Syr 17, 25; 21, 1; 28, 4; 39, 5). Prorocy nawołują, że istotą uczynków pokutnych jest nie tyle czyn zewnętrzny, ile wewnętrzna przemiana (Am 5, 4.6; Oz 6, 1-6; Iz 1, 11-15; Iz 36, 15; Mi 6, 8; So 23; 3, 12; Jr 36, 3; Ez 18, 31n; 36, 26-31). Groziło bowiem stałe niebezpieczeństwo nadmiernego zwracania uwagi na możliwe do poprawnego spełnienia i łatwo sprawdzalne akty zewnętrzne, natomiast odsuwania na dalszy plan szczerej, zasadniczej zmiany usposobienia. Zob. O. Kaiser, *Pokuta*, [w:] PSB, kol. 994.

[46] L. Stachowiak, *Prorocy, słudzy słowa,* Katowice 1980, s. 223-234.

[47] M. Filipiak, *„Jahwe" Starego Testamentu – Bóg zemsty czy przebaczenia?*, [w:] *Biblia. Księga życia Ludu Bożego,* Lublin 1980, s. 76.

W dzień utrapienia wspomni się o tobie,
jak szron w piękną pogodę, tak rozpłyną się twoje grzechy[48].

W sentencji tej Syrach przyznaje sprawiedliwości i miłosierdziu także moc ratowania syna w trudnych sytuacjach życiowych, będących następstwem popełnionej winy. Jest tu mowa o dniu ucisku (grec. ημερα θλιψεως). W kontekście wiersza 13, 15b termin θλιψις należałoby rozumieć jako dzień klęski, ucisk, utrapienia i nieszczęścia, jakie spadają na grzesznika[49].

Utrapienie jest w świetle tekstów biblijnych zazwyczaj rozumiane jako czas intensywnego cierpienia. Obrazy utrapienia są w nich podzielone na trzy kategorie: fizyczne (Ps 25, 16-18), emocjonalne (Ps 51) i duchowe (Ps 25, 7.11.18)[50]. Człowiek stale doświadcza różnorakich klęsk i nieszczęść w formie wojny, głodu, powodzi, burz, pożarów, chorób i śmierci. W tekstach biblijnych ucisk i jego doświadczanie są stale obecne, chociaż mogą one mieć różny charakter i źródła. Najczęściej ucisk łączy się z fizycznym i duchowym ciężarem oraz z przemocą towarzyszącą wojnie lub z niesprawiedliwym systemem społecznym lub politycznym.

Głównym elementem obrazu ucisku jest niewola, pozbawienie praw, konfiskata majątku, zagrożenie życia oraz jako ich rezultat – zniechęcenie i lęk. Każda klęska jest zachwianiem równowagi, jest ona ciężką karą w tym sensie, że ostatecznie również rodzi się jako następstwo grzechu człowieka. Znaczenie klęsk polega na tym, że stanowią one, od czasów egipskich (Wj 7-10), poprzez proroków (Ez 14, 21; 28; Iz 24; So 1, 2n), aż do literatury mądrościowej (Mdr 10-19), cząstkę wielkiego sądu Bożego[51].

Chociaż ucisk i udręka mają swe główne źródło w grzechu (jako rezultat upadku całego stworzenia – Rdz 3) lub oddzieleniu od Boga, to jednak zazwyczaj są one wywołane przez innych ludzi. Bywa, że udręka pochodzi od Boga, będąc karą dla grzeszników lub karceniem, które ma sprowadzić zbłąkanych na drogę wiary (Jr 25, 27-38)[52]. Utrapienia i udręki to także gorzkie i jednocześnie podstawowe doświadczenia, których doznawała społeczność Izraela[53]. Przemoc towarzysząca uciskowi nie była jednak wyłącznie dziełem obcych narodów występujących przeciwko ludowi bożemu. Teksty biblijne przedstawiają także ucisk wywierany przez przywódców Izraela na bezbronnych i niemających żadnej władzy ubogich, sieroty, wdowy i cudzoziemców (Am 4, 1; Mi 3, 1-3)[54].

[48] Tłumaczenie tej sentencji w tzw. Biblii Poznańskiej oddane jest w następującej formie: *W dzień ucisku przypomni ona ciebie, i stopi twe winy, jak żar słońca – szron.*

[49] Zob. *θλιψις*, [w:] O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 450; *θλιψις*, [w:] *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, part I, s. 206.

[50] Zob. *Utrapienie,* [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman, Warszawa 2003, s. 1067.

[51] Zob. J. Corbon, *Klęska*, [w:] STB, s. 374.

[52] Zob. *Udręka,* [w:] *Słownik symboliki biblijnej,* s. 1053.

[53] Zob. G. Hierzenberger, *Udręka,* [w:] PSB, kol. 1355.

[54] Zob. *Ucisk,* [w:] *Słownik symboliki biblijnej,* s. 1047.

Zazwyczaj utrapienie ma na celu karcenie (Prz 3), uświęcenie (Ps 119) lub chwałę Bożą (Hi 1, 6-12).

Uczuciom żalu i gniewu, które wzbudzają obrazy ucisku, można przeciwstawić obrazy wskazujące na przyszłe panowanie Bożego Pomazańca (Iz 11; 42; 61). Zniknie ucisk wywołany wojną, zniewoleniem i niesprawiedliwością. W świetle analizowanej sentencji syn szanujący ojca będzie osłonięty przed klęskami poprzez okazywanie miłosierdzia, które usuwa winę, często będącą powodem tych nieszczęść.

Aby swoim słowom nadać większą wyrazistość, Syrach ilustruje to obrazem ciepła, pięknej pogody (grec. ευδια) i szronu (grec. παγετος), który nie może się ostać w taką pogodę. Teksty biblijne często odwołują się do różnych zjawisk atmosferycznych, takich jak: deszcz, śnieg, grad, mgła, burza, błyskawice, wiatr czy chmury. Zasadniczo zjawiska te rzadko stanowią artystyczne tło wydarzeń biblijnych. Zazwyczaj są one rozumiane jako Boży środek przekazu pouczeń skierowanych do ludzi. Dlatego obrazy pogody stanowiły obraz Bożych cech, postaw i działań. Jako takie, są ważnym elementem opisów mocy Bożej, tym bardziej, że zjawiska te stanowią jednoznaczny dowód mocy Boga (Ps 135, 7). Stąd też zjawiska pogodowe występują we fragmentach narracyjnych, poetyckich, przysłowiach, mowach prorockich i wizjach apokaliptycznych[55]. Ponieważ na terenie Palestyny występują tylko dwie pory roku, pora deszczowa, czyli zima oraz suche i słoneczne lato, dlatego wystąpienie tam szronu jest wyjątkowo rzadkim zjawiskiem[56]. Fakt, że nawet takie zjawisko pogodowe jest we władaniu Bożym, pozwala tym bardziej docenić możliwość odpuszczenia grzechów człowiekowi przez Boga, do czego może prowadzić okazywanie ojcu miłosierdzia przez syna.

Tak więc, w analizowanej sentencji powiązanie zmazywania grzechów i przejawu pogody, jakim jest topnienie szronu, które to obie sytuacje są w mocy Bożej, ma być tym mocniejszą inspiracją dla syna do poprawnego odnoszenia się do własnego ojca. Według Syracha, grzechy i ich następstwa zostają usunięte (grec. αναλυσις), jeśli syn opiekuje się niedołężnym ojcem.

Powyżej przeprowadzona analiza, dotycząca relacji rodzinnej, jaką jest odnoszenie się syna do ojca, pozwala stwierdzić, że istotnym składnikiem tej relacji jest miłosierdzie okazywane ojcu przez syna. Wynika to z faktu, że miłosierdzie przyczynia się do uzyskania przebaczenia grzechów, którego może dokonać tylko Bóg. Dla mocniejszego podkreślenia tej prawdy i równocześnie wzmocnienia inspiracji takiego zachowania syna wobec ojca, autor natchniony posługuje się prawdą z życia przyrody. Ponadto, takie postępowanie zapewnia obronę przed doczesnymi nieszczęściami. Oba te argumenty mają skłonić

[55] Zob. *Pogoda*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej*, s. 717-718.

[56] Zob. N. L. Lapp, *Pogoda*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 971.

człowieka do okazywania miłosierdzia, co podkreśla jego niezastąpioną rolę w życiu indywidualnym i społecznym.

Ze względu na wagę powyższych prawd wydaje się, że nie tylko nie straciły one nic ze swej ważności, ale wobec szeregu zaniedbań wychowawczych, są jeszcze bardziej aktualne współcześnie.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Adam Skreczko
Uniwersytet w Białymstoku

KAPŁAN JAKO SZAFARZ MIŁOSIERDZIA BOŻEGO WEDŁUG BŁ. KS. MICHAŁA SOPOĆKI

A PRIEST AS A DISPENSER OF GOD'S MERCY ACCORDING TO BLESSED REV. M. SOPOĆKO

The article focuses on spreading God's Mercy as one of important aspects of priesthood. In his service, a priest shows and spreads God's Mercy and continues His redemptive work. This was clearly seen in the teachings and especially the life of Blessed Rev. Michał Sopoćko. According to him, priests can spread God's Mercy by preaching the Word of God, administering the sacraments and being spiritual leaders of the faithful. Rev. M. Sopoćko felt very strongly his vocation as a proponent of God's Mercy and popularizer of suchlike attitudes among priests and other people in the world. He considered God's Mercy as the source of his own vocation as a priest. His meeting St. Sister Faustine was a sign of a special assignment given to him by God.

Tożsamość kapłana jest owocem sakramentalnego działania Ducha Świętego oraz uczestnictwem w zbawczym działaniu Chrystusa, przyczyniającym się do przedłużenia Jego dzieła w Kościele w ciągu jego dziejowego rozwoju. Na tożsamość tę składają się różne elementy. W artykule niniejszym zostanie ukazany ważny aspekt kapłaństwa, jakim jest szafarstwo Miłosierdzia Bożego. Ponieważ Błogosławiony ks. Michał Sopoćko w swoim nauczaniu, a zwłaszcza w życiu, żywo ukazywał tę prawdę, głównie jego ujęcie stało się źródłem niniejszego opracowania.

1. In persona Christi

Swoje rozważania o kapłanie jako szafarzu Miłosierdzia Bożego ks. M. Sopoćko opiera na podstawowej prawdzie, że „najdoskonalszym i najwyższym kapłanem jest Chrystus, a inni kapłani sprawują swój urząd tylko w imieniu Chrystusa, dlatego winni Go w tej pracy naśladować, czyli zawsze i wszędzie uświadamiać sobie zadanie szafarzy miłosierdzia Bożego i świadczyć je przez naukę i sakramenta"[1]. Ta prawda była również często powtarzana przez Sobór Watykański II: „kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy w osobie Chrystusa (*in persona Christi*), sprawuje Ofiarę eucharystyczną"[2] oraz obecna w nauczaniu innych papieży[3]. Wyrażenie *in persona Christi* „znaczy więcej niż *w imieniu* czy *w zastępstwie* Chrystusa. *In persona* to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony"[4].

Źródłem kapłaństwa Chrystusowego w Kościele jest hojność Bożej miłości, która „tkwi u podstaw Jego zbawczego planu, ponieważ «w tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że on sam pierwszy nas umiłował» (1 J 4, 10)"[5]. Właśnie w tym kontekście posługa wyświęconego szafarza znajduje swą rację bytu. „Nikt nie może samemu sobie udzielić łaski: jest ona zawsze darmo danym i przyjętym darem"[6]. Wynika stąd, że prezbiterzy są „wyposażonymi i uzdolnionymi przez Chrystusa sługami łaski"[7], są oni żywymi znakami i nosicielami miłosierdzia. Jan Paweł II naucza, że kapłani są sługami[8] i przekazicielami[9] miłosierdzia.

---

[1] M. Sopoćko, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego*, „Głos Kapłański" 9(1939), s. 356.

[2] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10 i 28; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 2; por. S. Smoleński, *Co to znaczy być apostołem w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Apostolski ruch Bożego miłosierdzia – materiały z sympozjum*, Kraków 1996, s. 54.

[3] „Sługa ołtarza działa w osobie Chrystusa jako głowy, który ofiaruje w imieniu wszystkich członków". Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (20 listopada 1947); por. Pius X, Adhort. *Haerent animo* (4 sierpnia 1908); Pius XI, Encyklika *Ad catholici sacerdotii* (20 grudnia 1935).

[4] Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae Cenae* (24 lutego 1980), nr 8.

[5] Por. J. Tyrawa, *Miłość miłosierna w strukturze cywilizacji miłości*, „Colloquium Salutis" 1985, nr 16, s. 199-206.

[6] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, nr 2.

[7] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 875.

[8] „Starajmy się być prawdziwymi sługami miłosierdzia. Wiemy przecież, że w tym sakramencie, jak i we wszystkich pozostałych, nie tylko dajemy świadectwo łaski zstępującej z Wysokości, która działa *ex opere operato*, ale też jesteśmy powołani do tego, aby być jej czynnymi narzędziami". Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*, nr 4.

[9] „Naszym zadaniem jest być świadkami Boga, przekazicielami miłosierdzia, które zbawia również, gdy jawi się jako osąd nad ludzkim grzechem". Tamże, nr 10.

Cała nauka Chrystusowa jest objawem niezmierzonego Miłosierdzia Bożego[10]. Działalności Jezusa na ziemi nie można odrywać lub przeciwstawiać Jego miłosiernej misji zbawczej. Jego ziemskie życie emanowało miłosierdziem Boga[11]. Może warto w tym miejscu przypomnieć, że zbawcza działalność Jezusa nie zakończyła się z chwilą Jego śmierci, lecz trwa do dzisiejszego dnia. Przesłanki biblijne wskazują jednoznacznie na wypowiedzi Jezusa po zmartwychwstaniu: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20), czy też: „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły" (Mk 16, 20).

Świat cały, przed przyjściem Zbawiciela, odczuwał wielki głód prawdy. „Ten głód prawdy zaspokoił Zbawiciel: rozproszył ciemności umysłów, zapalił pochodnię wiary, zlał na życie nasze i stosunki nieprzebrany zdrój światła – przyniósł mannę słowa Bożego. Jest to wielkie miłosierdzie Boże, którego dziś szafarzami są kapłani. Oni to dają chleb prawdy Bożej w świątyniach, niosą go pod strzechy wieśniacze, podają dziatkom w szkołach, rozsyłają dorosłym w pismach i księgach teologicznych. Przez nich wszystkim świeci jasność niebieska"[12].

W głoszeniu światu Miłosierdzia Bożego kapłan „nie może ukrywać źródła, z którego płynie zdrój prawdy – nie może pomijać w swych naukach tego najwyższego przymiotu działalności Bożej, który tak skutecznie obudza u wszystkich ufność i nadzieję, umacnia wiarę i powoduje miłość Stwórcy dobrotliwego, Odkupiciela miłosiernego i Uświęciciela litościwego"[13].

Zadania kapłana wobec wiernych świeckich są niezmienne od dwóch tysięcy lat, zmienia się tylko ich forma wykonania, ponieważ zmieniają się warunki życia. Podzielone są one na trzy grupy: głoszenie słowa Bożego, szafowanie sakramentów i przewodzenie ludowi Bożemu.

2. Głoszenie słowa Bożego

Głoszenie i ustanowienie Królestwa Bożego są przedmiotem misji Chrystusa: „Na to zostałem posłany" (Łk 4, 43). Więcej jeszcze: sam Jezus jest „Dobrą Nowiną". Głosił On bowiem „Dobrą Nowinę" nie tylko przez to, co mówił albo czynił, ale przez to, kim był i jest. Prezbiter uobecnia Chrystusa Głowę Kościoła poprzez posługę słowa, będącą uczestnictwem w Jego funkcji prorockiej[14].

Głoszenie Ewangelii musi być dopełnione przez odpowiednią katechezę kościelną i sakramentalną. Święty Łukasz przedstawia posłannictwo Apostołów jako świadectwo (por. Łk 24, 48; Dz 1, 8). Prezbiter wezwany jest do wiary w przemieniającą moc Ewangelii i do głoszenia tego, co Łukasz tak dobrze ukazuje w swej Ewangelii, mianowicie otwarcia się na miłość i miłosierdzie Boga, doświadczenia całkowitego wyzwolenia, sięgającego aż do korzenia wszelkiego zła, do grzechu.

Aby mógł wiernie wypełnić tę posługę, zgodnie z otrzymanym darem, „sam kapłan powinien rozwijać wielką osobistą zażyłość ze Słowem Bożym"[15]. Choć może się zdarzyć, że nieposiadający święceń wierni obdarzeni są większą niż on elokwencją, nie zmienia to faktu, że on sam jest sakramentalnym przedstawicielem Chrystusa, Głowy i Pasterza; stąd przede wszystkim bierze się skuteczność jego nauczania.

„In persona et in nomine Christi [w osobie i w imieniu Chrystusa] kapłan jest sługą słowa ewangelizującego, które wszystkich wzywa do nawrócenia i świętości; jest sługą słowa kultycznego, które wysławia wielkość Boga i wyraża dziękczynienie za Jego miłosierdzie; jest sługą słowa sakramentalnego, będącego skutecznym źródłem łaski. W tak wieloraki sposób kapłan mocą Ducha Pocieszyciela (Parakleta) przedłuża naukę Boskiego Mistrza we wspólnocie Jego Kościoła"[16].

Głoszenie słowa Bożego nie jest tylko suchym przekazem informacji o Bogu i Kościele, ale „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego" (por. Rz 1, 16). Zwiastuni Dobrej Nowiny powinni posiadać nadprzyrodzony fundament, który zapewnia im autentyzm i skuteczność przepowiadania. Posługa ta wynika z sakramentu święceń i pełniona jest mocą władzy Chrystusa. Ale to Duch Święty przynagla do głoszenia wielkich dzieł Bożych: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciążącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (2 Kor 9, 16).

Kapłan, jako autentyczny przewodnik wspólnoty i prawdziwy szafarz Bożych tajemnic, wezwany jest, by być człowiekiem Słowa Bożego, ofiarnym i niestrudzonym głosicielem Ewangelii. Zadanie to jest trudne, gdyż człowiek oczekuje od kapłana nie tyle Słowa „głoszonego", ile „poświadczonego" życiem. Prezbiter musi „żyć Słowem". Równocześnie winien starać się o intelektualne przygotowanie, aby to Słowo dogłębnie poznać i skutecznie je głosić.

Ksiądz Sopoćko wskazuje na konkretne okoliczności i sposoby głoszenia orędzia miłosierdzia. Poucza kapłanów, „by o tym miłosierdziu Bożym często mówili w kazaniach zarówno do osób doskonałych jak największych grzeszników[17]". Kapłan ma „w kazaniach, na lekcjach religii i przy innych okazjach podkreślać miłosierdzie Boże, jak to czynił Pan Jezus w swych przypowieściach

[10] Por. F. Gryglewicz, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, [w:] W. Słomka, (red.), *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, Lublin 1989, s. 34.

[11] Por. T. Chromik, *Miłosierdzie Boże w życiu ukrytym Jezusa*, „Orędzie Miłosierdzia" (1998), nr 26, s. 12-13.

[12] M. Sopoćko, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego...*, s. 356-357.

[13] Tamże, s. 357.

[14] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 26.

[15] Tamże.

[16] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan Pasterz i Przewodnik Wspólnoty Parafialnej*, Watykan 2002, nr 9.

[17] M. Sopoćko, *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże*, „Głos Kapłański" 7-8(1939), s. 302.

o dobrym pasterzu, miłosiernym samarytaninie, synu marnotrawnym itp."[18]. Ma on „ujawniać miłosierdzie Boże w sposobie głoszenia kazań – w tonie, dykcji, modulacji, doborze słów odpowiednich, gdyż więcej tym sposobem zjednamy dla Boga dusz, niż patetycznym gromieniem, wymyślaniem i łajaniem"[19]. Kapłan ma tak czynić, bowiem „wierni zwykle rozważają to, co poda im kapłan w kazaniu, co jest treścią modlitw odmawianych lub pieśni śpiewanych"[20].

3. Szafowanie sakramentów

Szafowanie sakramentów odgrywa główną rolę w posłudze kapłańskiej. Kapłan jest jakby żywym narzędziem Chrystusa Kapłana. Spośród wszystkich sprawowanych sakramentów wyróżnia się Eucharystia, źródło i szczyt działalności Kościoła. Posługa kapłanów, którzy otrzymali sakrament święceń, w ekonomii zbawienia wybranej przez Chrystusa ukazuje, że Eucharystia przez nich sprawowana jest *darem, który przewyższa zdecydowanie władzę zgromadzenia*, i w gruncie rzeczy posługa ta jest niezbędna dla ważnego zjednoczenia konsekracji eucharystycznej z ofiarą Krzyża i z Ostatnią Wieczerzą"[21].

Niezmierzone Miłosierdzie Boże w odkupieniu kontynuuje się i kontynuować się będzie aż do skończenia świata w sakramentach chrztu i pokuty. Kapłani są administratorami tych sakramentów[22]. Kapłani „powtarzają Jego [Jezusa] znaki przebaczenia i daru zbawienia, zwłaszcza w sakramencie chrztu, pokuty oraz w Eucharystii, dzielą Jego pełną miłości troskę aż do całkowitego złożenia daru z siebie za owczarnię, którą gromadzą w jedno i prowadzą do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym"[23].

„Toteż Kościół pragnie, by słudzy ołtarza ustawicznie wysławiali miłosierdzie Boże, którym szafują i z którego sami korzystają, by z tego miłosierdzia czerpali jak ze źródła, obfite łaski dla siebie i innych"[24]. Ważny jest też sposób spowiadania. Nasz Autor zachęcał kapłanów: „Naśladujmy to miłosierdzie Boże szczególnie w sakramencie pokuty, traktując największych grzeszników z wielką wyrozumiałością, łagodnością i miłością, obudzajmy w ich duszach ufność

[18] M. Sopoćko, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego...*, s. 357.

[19] Tamże.

[20] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże i ludzkie*, „Homo Dei" 20(1951), s. 381.

[21] Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae Cenae*, Watykan 1980, nr 29a.

[22] „Władzę boską odpuszczania win i darowania kar przekazuje [Jezus] Apostołom i ich następcom – biskupom i kapłanom w dniu swego Zmartwychwstania, ujawniając w tym największe Miłosierdzie Boże". M. Sopoćko, *Duch liturgii niedzieli przewodniej*, „Wiadomości Duszpasterskie" 6(1950), s. 84; „Działanie Jezusa w Palestynie było tylko początkiem Miłosierdzia Bożego, które ustawicznie spływa na całą ludzkość w Kościele". M. Sopoćko, *Miłosierdzie a sprawiedliwość Boża*, „Współczesna Ambona" 5(1950), s. 619-622.

[23] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 15; por. A. Oględzki, *Kapłan sługą miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, „Zeszyty Teologiczne" 2007, nr 44, s. 20-26.

[24] M. Sopoćko, *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże...*, s. 302.

w miłosierdzie Boże, które przewyższa sprawiedliwość"[25]. Podobną zachętę znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II: „Trzeba sprawować ten sakrament jak najlepiej, *w przepisanych formach liturgicznych*, aby zachowywał on w pełni swą fizjonomię celebracji Bożego Miłosierdzia"[26].

Ksiądz Sopoćko uważał, że kapłan jest przede wszystkim szafarzem miłosierdzia Bożego. Najbardziej zaś winien naśladować je w sakramencie pokuty, traktując największych grzeszników z wielką wyrozumiałością, łagodnością i miłością, aby rodziła się w nich ufność w miłosierdzie Boga[27]. Ojciec Święty Benedykt XVI podobnie nauczał przemawiając do seminarzystów i kapłanów 16 marca 2007 roku uczestniczących w kursie dla spowiedników: „Niech kapłan, szafarz sakramentu pojednania, pamięta zawsze, że jego zadaniem jest ukazywać miłosierną miłość Boga w słowach i sposobie, w jaki odnosi się do penitenta. Niech jak ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym przyjmuje skruszonego grzesznika, niech mu pomaga podnieść się z grzechu, niech go zachęca do poprawy, aby nigdy nie szedł na kompromis ze złem, lecz zawsze wracał na drogę doskonałości ewangelicznej. Niech piękne doświadczenie syna marnotrawnego, który znajduje w ojcu pełnię Bożego miłosierdzia, będzie doświadczeniem każdego, kto wyznaje swoje grzechy w sakramencie pojednania"[28].

Sprawując sakrament przebaczenia i pojednania, kapłan – jak przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego* – „jest znakiem i narzędziem miłosiernej miłości Boga względem grzesznika" (nr 1465). A zatem to, co dokonuje się w tym sakramencie, jest przede wszystkim tajemnicą miłości, dziełem miłosiernej miłości Pana.

Miłosierdzie Boże jest darem (por. 1 J 4, 10). Nikt nie może sam sobie udzielić łaski. Także kapłan, jak każdy inny ochrzczony, musi prosić innego kapłana o posługę sakramentalną wobec siebie. Kapłan pamięta, że szafowana łaska nie jest jego własnością, ale darem otrzymanym od Boga dla innych. Przed kapłanem stoi trudne zadanie: ma on upodabniać się do Chrystusa – Sługi, a nie zajmować Jego miejsce.

Nowy Testament na wszystkich swych kartach mówi o miłości i miłosierdziu Boga, które objawiły się w Chrystusie. Albowiem Jezus, który „przyjmuje grzeszników i jada z nimi" (Łk 15, 2), i mówi autorytatywnie: „człowieku, odpuszczone są ci twoje grzechy" (Łk 5, 20), twierdzi: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy źle się mają. Nie przyszedłem powołać do nawrócenia sprawiedliwych,

[25] M. Sopoćko, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego...*, s. 358.

[26] Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku*, nr 12.

[27] Por. M. Sopoćko, *Kapłan jako szafarz Miłosierdzia Bożego*, „Głos Kapłański" 13(1939), s. 356-358; *Spowiedź młodzieży szkolnej*, „Przegląd Katechetyczny" 31(1948), s. 22-28, 51-59; *Nałogowcy i recydywiści*, „Ateneum Kapłańskie" 51(1949), s. 61-67; *Spowiedź jako czynnik postępu w doskonałości*, „Głos Karmelu" 21(1952), s. 104-113; *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. III, Rzym – Paryż – Londyn 1962, t. IV, Paryż 1967.

[28] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/spowiednicy_16032007.html (13.08.2008).

lecz grzeszników" (Łk 5, 31-32). Podstawowym zadaniem kapłana i spowiednika jest tak prowadzić człowieka, aby mógł on doświadczyć miłości, jaką darzy go Chrystus, spotykając Go na drodze własnego życia, tak jak Paweł spotkał Go na drodze do Damaszku. Wiemy, co powiedział ze wzruszeniem Apostoł Narodów po tym spotkaniu, które zmieniło jego życie: „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 20).

Wszyscy potrzebujemy sięgać do niewyczerpanego źródła Bożej miłości, objawiającej się nam w pełni w tajemnicy krzyża, aby znaleźć prawdziwy pokój z Bogiem, z samym sobą i z bliźnim. Tylko z tego duchowego źródła można czerpać wewnętrzną siłę, niezbędną, by zwyciężać zło i grzech w nieustannej walce, która znamionuje naszą ziemską pielgrzymkę do niebieskiej ojczyzny. Stosunek do sakramentu pokuty można uznać za przykład szczerości, miłości i chęci dążenia do świętości[29].

Dobrze przeżyty sakrament pojednania pozwala doświadczyć w wyjątkowy sposób Miłosierdzia Bożego. Przeżycie to skłania człowieka wierzącego do wdzięczności. „Dziś kapłan mocą Jezusa mówi do grzesznika: «Jezus Chrystus ciebie rozgrzesza i ja cię rozgrzeszam», a te słowa dla pokutującego stają się muzyką anielską, w której ustawicznie rozbrzmiewa pojednawcze miłosierdzie Boga. Ojciec Niebieski nie odpycha grzesznika od siebie, ale się zniża ku niemu, przebacza, leczy i podnosi. Myśląc o tym serce rozpływa się z wdzięczności, a łzy mimo woli stają w oczach"[30].

Sprawą podstawową w życiu kapłana jest więź z Jezusem Chrystusem Głową i Pasterzem. Kapłan uczestniczy bowiem w sposób specyficzny i wiarygodny w konsekracji-namaszczeniu oraz w „misji" Chrystusa (por. Łk 4, 18-19). Stąd sprawowanie Mszy Świętej powinno być szczególnym momentem i wezwaniem dla kapłana. Powinno ono pogłębić świadomość uczestniczenia w dziele Miłosierdzia Bożego[31]. Bowiem „liturgia jest duszą świętego posłannictwa, jakie Chrystus zlecił Kościołowi. Spełnia ono wieloraką misję. W dziedzinie umysłu jest mistrzynią, czerpiącą prawdy z czystych źródeł objawienia. W dziedzinie woli jest wychowawczynią stawiającą Chrystusa przed oczyma wiernych jako wzór do naśladowania. W dziedzinie zmysłów jest poglądowym narzędziem

[29] Por. T. Chmura, *Miejsce sakramentu pokuty w strukturze Bożego dzieła miłosierdzia*, [w:] *Święto Miłosierdzia Bożego – materiały z sympozjum*, Kraków 1996, s. 71-99.

[30] M. Sopoćko, *Liturgia Miłosierdzia Bożego*, „Ambona" 7(1952), s. 275.

[31] „Jakże tedy wielkie, jak nieskończenie wielkie Miłosierdzie Boże ujawnia się w Eucharystii jako w ofierze niekrwawej, w której ofiarnikiem i ofiarą jest Sam Jezus Chrystus, jako najwyższy Arcykapłan. Posługuje się on kapłanem jako narzędziem". M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w Sakramencie Pokuty*, [w:] R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 40; „W stałych częściach mszy św. idea miłosierdzia Bożego jest przewodnią myślą kapłana, który prosi Boga o miłosierdzie raz po wyznaniu swych win u stopni ołtarza. (...) Kościół wkłada ten wyraz [leczenie] w usta kapłana, by w tym wypadku nie tylko polegał na miłosierdziu Bożym, lecz i sam pracował nad własnym uświęceniem". M. Sopoćko, *Idea Miłosierdzia Bożego w liturgii*, Poznań 1937, s. 6.

Chrystusa w dziele usprawiedliwienia i uświęcenia ludzi. Można tedy liturgię nazwać relikwią Wcielenia, albowiem misja jej polega nie tylko na wzywaniu imienia Pańskiego, lecz i na tym, by w sposób realny i mistyczny prowadzić dalej na ziemi działalność Boga Człowieka"[32].

Także modlitwa brewiarzowa jest dla kapłana ciągłym przypominaniem i wzywaniem miłosierdzia Bożego. „W brewiarzu nie mniej często niż w mszale spotykamy wzywanie miłosierdzia Bożego. Już, jak się rzekło, w samych psalmach spotykamy ten wyraz 130 razy"[33].

Prezbiterzy są w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza[34]. Są oni uprzywilejowanymi głosicielami tajemnicy zbawienia[35]. Za ważną sprawę uważał ks. Sopoćko świadectwo kapłańskiego życia, a nie tylko głoszone słowa. Kapłan ma ufać w miłosierdzie Boże[36]. Kapłan ma być człowiekiem zawierzenia i ma odznaczać się bezgraniczną ufnością, która jest warunkiem koniecznym cnoty nadziei jako dążności do dobra przyszłego, trudnego, ale możliwego do osiągnięcia[37]. Ufność jest też częścią składową kardynalnej cnoty moralnej męstwa, która bezpośrednio wzmacnia wolę i czyni ją odporną i nieustraszoną na trudy i przykrości. Dotyczy ona pod pewnym względem innych cnót moralnych, mających w woli siedlisko, a nawet łączy się z cnotą teologiczną wiary, z której wypływa i – miłości, którą powoduje i wzmacnia. Staje się tedy podścieliskiem łączności cnót teologicznych i moralnych, a przez to samo jak gdyby koniecznym terenem moralnych sprawności człowieka. Stąd słusznie można powiedzieć, że ufność jest istotnym składnikiem doskonałości chrześcijańskiej, a tym bardziej – istotnym składnikiem świętości kapłańskiej.

[32] M. Sopoćko, *Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy*, „Duszpasterz Polski Zagranicą" 22(1971), s. 37.

[33] Tamże.

[34] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, nr 15.

[35] „Kiedy w ciszy i skupieniu zgromadzenia liturgicznego powtarzamy czcigodne słowa Chrystusa, my, kapłani, stajemy się *uprzywilejowanymi głosicielami* tej tajemnicy zbawienia. Jak moglibyśmy być nimi, gdybyśmy sami nie czuli się zbawieni? My jako pierwsi zostaliśmy wewnętrznie dotknięci łaską, która podnosi nas z naszej kruchości". Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, nr 4.

[36] „Z pośród wielu sprawności, jakimi się ma odznaczać dusza kapłana, niewątpliwie jedną z najważniejszych jest ufność w miłosierdzie Boże. (...) To wezwanie Chrystusa Pana winno znaleźć żywy oddźwięk w duszy każdego kapłana, jeżeli chce godnie i owocnie odpowiedzieć swemu wzniosłemu zadaniu". M. Sopoćko, *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże*, „Głos Kapłański" 7-8(1939), s. 298.

[37] Por. J. M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004.

4. Kapłan – Pasterz

Kapłan w całej swojej posłudze uobecnia Chrystusa, kontynuuje Jego dzieło zbawcze: ukazuje i szerzy miłosierdzie Ojca. W swoim życiu stara się on dać świadectwo niewyczerpalnej miłości Boga. Kapłan w swojej posłudze i poprzez otrzymane święcenia jest żywym i skutecznym znakiem tej wielkiej miłości. Wierni świeccy mają prawo do tej niepodzielnej miłości, której mogą doświadczać na wiele sposobów: słuchając słowa Bożego, uczestnicząc w Eucharystii i innych sakramentach oraz bezpośrednio stykając się z kapłanem – świadkiem Chrystusowej miłości. Cały Kościół składa świadectwo Bożego Miłosierdzia poprzez życie sakramentalne, sprawowany kult i miłosierną działalność[38].

Miłosierdzie Boże jest darem (por. 1 J 4, 10). Jak to już zostało wcześnie ukazane, kapłan ma pamiętać, że szafowana łaska nie jest jego własnością, ale darem otrzymanym od Boga dla innych. Przed kapłanem stoi trudne zadanie: ma on upodabniać się do Chrystusa – Sługi, a nie zajmować Jego miejsce.

Kapłan (szczególnie biskup, proboszcz) jest pasterzem i przywódcą ludu i nie jest to tylko funkcja czysto organizacyjna lub socjologiczna. Pasterz posiada wpływ na wiernych, posiada pewną władzę. Może być ona większa lub mniejsza także w zależności od jego uzdolnień i cech osobowościowych. Sprawując ową władzę, kapłani nie mogą zapominać o pierwszorzędnym i duchowym celu wspólnoty Kościoła, jakim jest zbawienie i szerzenie miłosierdzia.

Przez kapłanów, którzy pośredniczą między Bogiem a ludźmi, Chrystus okazuje Miłosierdzie Boże całemu światu. Kapłan jest szczególnym znakiem Miłosierdzia Bożego. Ksiądz M. Sopoćko pyta: „czyż może być większe miłosierdzie Boże, niż ukazane nam w tych powołaniach!?"[39]. Podobne stwierdzenia znajdujemy w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II: „łaska kapłaństwa jest przeobfitym darem miłosierdzia. Miłosierdziem jest całkowita bezinteresowność, z jaką Bóg nas wybrał (...), miłosierdziem jest wyrozumiałość, z jaką nas wzywa (...), miłosierdziem jest przebaczenie, którego On nigdy nam nie odmawia"[40]. Stąd płynie wezwanie skierowane do kapłanów: „odkryjmy zatem na nowo nasze powołanie jako «tajemnicę miłosierdzia»"[41].

Mając na uwadze wagę ufności w życiu kapłana, ks. Sopoćko stwierdza, że „ze wszystkich przymiotów Bożych, o których nam mówi *Pismo Święte*, najbardziej obudzą w nas ufność rozważania miłosierdzia Bożego"[42]. Im bowiem mocniej człowiek zazna miłosierdzia, tym silniej odczuwa potrzebę świadczenia o nim i przekazywania go innym. Czyniąc refleksję nad swoim życiem i powołaniem,

[38] Por. M. Brzozowski, *Kościół wyznaje miłosierdzie Boga i głosi je*, [w:] S. Nagy (red.), *Dives in misericordia – tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 183-184.

[39] M. Sopoćko, *(Głos w dyskusji po referacie ks. S. Burzawy: Miłosierdzie Boże w roku liturgicznym)*, [w:] T. Bielski (red.), *Powołanie człowieka*, Poznań 1972, s. 203.

[40] Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku*, nr 6.

[41] Tamże, nr 7.

[42] M. Sopoćko, *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże*, „Głos Kapłański" 7-8(1939), s. 300.

Autor tak oto napisał w *Dzienniku*: „A najwięcej miłosierdziu Bożemu zawdzięczam powołanie kapłańskie, które odczułem dość wcześnie, podtrzymywanie tej chęci pomimo tylu przeszkód, prowadzenie mię przez liczne doświadczenia, w których na pewno bym upadł i zginął, gdyby litość Stwórcy nie zsyłała mi wyraźnej pomocy z góry. Nieraz wprost widziałem jak to miłosierdzie cofało swą naturalną współpracę z siłami ludzkimi (*concurrus divinus*), by mnie już to ostrzec i odciągnąć od grożącego ciała lub duszy niebezpieczeństwa, już to pobudzić do wysiłków i działania w takim lub innym kierunku. (...) Ufność w dalsze miłosierdzie Boże, szerzenie kultu tego miłosierdzia wśród innych i bezgraniczne poświęcenie mu wszystkich swoich myśli, słów i uczynków bez cienia szukania siebie będzie naczelną zasadą mego dalszego życia przy pomocy tegoż niezmierzonego miłosierdzia"[43].

Szczególnym życiowym wyzwaniem Błogosławionego ks. Michała był kult Bożego Miłosierdzia, którego jest on niekwestionowanym apostołem. Zaangażowanie się w rozwój tego kultu rozumiał on jako podstawowe wyzwanie swego kapłańskiego życia. Należy podkreślić, że to wyzwanie starał się on wypełnić jak najlepiej w swoim posługiwaniu kapłańskim.

* * *

Miłosierdzie jest przejawem wielkiej miłości Boga do człowieka. Błogosławiony ks. Michał Sopoćko pokazuje nam, jak kapłan ma głosić Miłosierdzie Boże, jak się z nim „zżyć", aby móc odczuwać radość, szczęście, godność i wolność w Bogu. Kapłan w swojej posłudze uobecnia Chrystusa, kontynuuje Jego dzieło zbawcze: ukazuje i szerzy miłosierdzie Ojca. Kapłan jest szafarzem Miłosierdzia Bożego, jak to zostało ukazane, głównie poprzez głoszenie słowa Bożego, szafowanie sakramentów i przewodzenie ludowi Bożemu. Takie rozumienie drogi uświęcenia oraz realizacji swego kapłańskiego powołania zauważamy u Błogosławionego ks. Michała Sopoćki. Odczuwał on szczególne przynaglenie do głoszenia światu Miłosierdzia Bożego i wzywania kapłanów i całego świata do podobnej postawy. Uważał, że Miłosierdziu Bożemu zawdzięcza powołanie kapłańskie i że Bóg postawił mu to zadanie poprzez spotkanie ze Świętą Siostrą Faustyną. Jednak przedstawienie tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego opracowania.

[43] M. Sopoćko, *Dziennik* (rękopis w Archiwum Archidiecezji Białostockiej), z. 2, s. 54.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Abp Stanisław Gądecki
UAM w Poznaniu

TEOLOGIA UCZNIOSTWA

THEOLOGY OF A TEACHER-DISCIPLE RELATIONSHIP

Since the ancient times the relationship between a teacher and his disciple has aimed at conveying the former's knowledge and certain lifestyle patterns to the latter. Pupils gathering around their master were both servants and advocates of his views and their whole lives conformed with his instructions. According to Mark (2, 18) teachers were responsible for their pupil's behaviour. The article focuses on the problems of a disciple vocation, categories of pupils, their duties and evangelization.

Od starożytności związek między nauczycielem i uczniem miał zasadniczo na celu przekazywanie wiedzy, a szerzej także pewnego sposobu życia właściwego nauczycielowi. Gromadzący się wokół swego nauczyciela uczniowie byli zarazem sługami i obrońcami poglądów swojego nauczyciela; całe swoje życie dostosowywali do jego wskazówek. Odpowiedzialnymi za postępowanie uczniów czyniono ich nauczycieli (por. Mk 2, 18).

W Starym Testamencie jednym z najstarszych i najbardziej obrazowych przykładów ucznia był Jozue, następca Mojżesza. Uczniostwo w tym przypadku zakładało nie tylko proces zapamiętywania słów nauczyciela („Zapisz to na pamiątkę w księgę i wyryj to w pamięci Jozuego" – Wj 17, 14), lecz także prawdziwą, stałą służbę w Namiocie Spotkania („młodzieniec, nie oddalał się z wnętrza namiotu" – Wj 33, 11) i służbę u nauczyciela („od młodości swojej był w służbie Mojżesza" – Lb 11, 28). W czasie tej służby młody Jozue musiał wykazać się całkowitym posłuszeństwem wobec nauczyciela (Lb 32, 12) i dopiero po upewnieniu się, że w uczniu prawdziwie mieszka Duch Boży, Mojżesz nałożył na niego swoje ręce (Lb 27, 18), dzięki czemu uczeń stał się człowiekiem pełnym ducha mądrości (Pwt 34, 9). Przed zbliżającą się śmiercią swojego nauczyciela, Jozue otrzymał od niego w Namiocie Spotkania ostatnie nakazy i polecenia

(Pwt 3, 28; 31, 14), którym w przyszłości pozostanie całkowicie wierny („Nie opuścił Jozue ani jednego polecenia danego przez Mojżesza" – Joz 8, 35), dzięki czemu „Izrael służył Panu przez cały czas życia Jozuego i przez cały czas życia starszych, którzy przeżyli Jozuego, a dobrze znali wszystko, co Pan uczynił dla Izraela" (Joz 24, 31). To właśnie dzięki tym zaletom Jozue sprawował urząd kapłański, a – według księgi Syracha – także urząd prorocki („następca Mojżesza na urzędzie prorockim" – Syr 46, 1), będąc jednocześnie „sędzią Izraela" („Jozue za zachowanie Bożego polecenia został sędzią Izraela" – 1 Mch 2, 55).

Później w szkole prorockiej znalazł się młody Samuel, oddany na służbę Helego (1 Sm 2, 11) i Gehazi, który usługiwał Elizeuszowi (2 Krl 2, 3; 4, 29), uczniów posiadał prorok Izajasz („Zamykam świadectwo i pieczętuję pouczenie wśród moich uczniów" – Iz 8, 16) i Jeremiasz (Jr 45). Uczniów miał też prorok Jan Chrzciciel (J 1, 35-36). Faryzeusze oznajmiają: „my jesteśmy uczniami Mojżesza", przekonani o tym, że „Bóg przemówił do Mojżesza" (J 9, 28-29). Nauczyciel był więc dla nich rzecznikiem Boga.

1. Powołanie uczniów

Nie pragnąc wyważać otwartych drzwi, pozwolę sobie na odwołanie się w niniejszym opracowaniu do tekstów Benedykta XVI[1] oraz ks. Henryka Seweryniaka[2]. Uczniów miał również Jezus. Obraz Jezusa bez uczniów byłby niekompletny i niezrozumiały. Słowo greckie *mathetes*, określające „ucznia" Jezusowego, pojawia się w Nowym Testamencie tylko w Ewangeliach i Dziejach. Jest ono pojęciem szerokim, ponieważ stosuje się je zarówno na określenie grona „Dwunastu", jak i znacznie szerszej grupy, chodzących od początku za Jezusem, przysłuchujących się Jego naukom, przypatrujących Jego czynom, naśladujących Mistrza. Najogólniej rzecz biorąc w Nowym Testamencie za ucznia uważa się tego, kto uznał w Jezusie swojego Mistrza. Żaden z nich nie pretenduje, by zostać Mistrzem, jeśli już zdobywa nowych uczniów, to nie dla siebie, ale dla Chrystusa.

Jezus na różne sposoby gromadził uczniów. Powołanie kogoś na ucznia zależało od Jego wyłącznej decyzji. Nie decydowały ani walory intelektualne, ani predyspozycje moralne, ale wyłącznie powołanie przez Jezusa. Jednym sam Zbawiciel nakazywał „pójście za nim" (Mt 4, 19; 8, 22; 9, 9; Mk 1, 17; 2, 14; Łk 5, 27; 9, 59; J 1, 43; 21, 19; 21, 22), a oni natychmiast porzucali swoje zajęcia i podążali za Nim (Mt 1, 16-20). Inni z kolei sami mieli zamiar przyłączyć się do Jezusa, by stać się Jego uczniami, ale stawiali jakieś wstępne warunki (Łk 9, 57.59.61). Ewangelista Jan, podkreślający zazwyczaj wiarę jako warunek wstępny do bycia uczniem, zdaje się zakładać ponadto status ucznia ukrytego

1 Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007.

2 H. Seweryniak, *Teologia uczniostwa*, [w:] *Bądźmy uczniami Chrystusa*, Poznań 2007, s. 105-130.

(„Niemniej jednak i spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło, ale z obawy przed faryzeuszami nie przyznawali się, aby ich nie wyłączono z synagogi. Bardziej bowiem umiłowali chwałę ludzką aniżeli chwałę Bożą" – J 12, 42-43; „Józef z Arymatei, który był uczniem Jezusa, lecz ukrytym z obawy przed Żydami" – J 19, 38). Zwraca też uwagę na uczniów zastraszonych, ale i przypomina zapewnienie Jezusa, iż nie odrzuci tych, którzy do Niego przyjdą („Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę" – J 6, 37).

W odróżnieniu od uczniów rabinackich, którzy sami wybierali swojego nauczyciela, od którego mieli nadzieję nauczyć się najwięcej, uczniowie nie wybierali Jezusa, ale byli przez Niego wybrani. Nie wybierali Jezusa jako drogi zabezpieczenia na przyszłość, perspektywy zarobku czy pozycji społecznej. Nie wybierali Go, ponieważ szukali bezpieczeństwa i przyjaźni, spełnienia samych siebie, spełnienia swoich marzeń. Stan ucznia nie jest zabezpieczeniem samego siebie. Jest to odpowiedź na wolę Jezusa i na Jego wezwanie. To przekroczenie pragnienia samorealizacji – tego, co moglibyśmy czy chcielibyśmy sami robić – a powierzenie się „innej woli", aby się dać prowadzić także tam, gdzie nie chcielibyśmy pójść.

Stając w obliczu Chrystusa pierwsi powołani zadają charakterystyczne pytanie: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz" (J 1, 38). On na to po pewnym czasie odpowie, że mieszkać z Nim znaczy „trwać" w Jego nauce (J 8, 31). Greckie słowo *menein* może oznaczać zarówno „trwać" jak i „zamieszkiwać". Kiedy zaś dwaj kandydaci na uczniów wracają, nie nazywają już Jezusa rabinem, ale nazywają Go Mesjaszem („Znaleźliśmy Mesjasza" – J 1, 41).

Samo wezwanie Jezusowe do „pójścia za Nim" nie jest jeszcze tożsame z aktem ustanawiania apostołów. Początkiem prawdziwego procesu formowania się grupy uczniów stało się wybranie grona apostolskiego „na górze". W tym kontekście „góra" stanowi miejsce nadzwyczajne, odseparowane od innych miejsc codziennych zajęć, niejako predestynowane miejsce spotkania z Bogiem. Mówi ewangelista Łukasz: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami" (Łk 6, 12-13).

Ustanowienie uczniów pozostaje więc owocem modlitwy Jezusa; uczniowie są niejako zrodzeni na modlitwie skierowanej przez Syna do Ojca, w wyniku której zostaje wyrażona wola Ojca i Syna. Nie jest to z pewnością akt podobny do naboru pracowników jakieś firmy. Nie jest to też proste wyznaczenie funkcji. Źródłem wybrania jest dialog Syna z Ojcem i tam zawsze rozpoczyna się dzieło powołania. Uczniem nie zostaje ten, kto sam tego pragnie, ale ten, kto jest chciany przez Ojca i chciany przez Syna. „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego" (Mk 3, 13). Ta konieczność

zakorzenienia powołania uczniów w modlitwie nie ustanie także po Wniebowstąpieniu – jak uczy ewangelista Mateusz – „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo" (Mt 9, 38). Moment ten uwydatnia suwerenność decyzji Mistrza, który „przywołał do siebie tych, których sam chciał".

Trzeba przyznać, że wymagania stawiane uczniom przez Jezusa są wyjątkowo trudne. Błogosławieństwa z Mateuszowego „Kazania na górze" są jakby „zawoalowaną wewnętrzną biografią" Jezusa, ale zarazem drogowskazem dla uczniów. Drogowskazem, który przewartościowuje wartości światowe.

Należy zrezygnować z rywalizacji, czyli z chęci podporządkowania sobie innych ludzi („Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" – Mk 10, 44-45).

Trzeba zrezygnować ze wszystkiego, co się posiada (Łk 14, 28-33). Zrezygnować ze stawiania miłości rodzinnej ponad miłość do Jezusa i szanować Jezusa bardziej niż ojca i matkę („Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" – Łk 14, 26). Trzeba podjąć swój krzyż („Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem" – Łk 14, 27). Nie chodzi przy tym jedynie o krzyż męczeństwa, ale i o cierpienia będące częścią codziennego życia chrześcijańskiego (wrogość otoczenia, pogarda, dyskryminacja, cierpienia duchowe). Nie jest to zatem pójście za Jezusem podyktowane zwykłą sympatią czy przejściowym porywem serca, ale wypróbowane i doświadczone w ogniu cierpienia i obumierania. „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity. Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne" (J 12, 24-25).

Uczeń winien zdawać sobie sprawę z tego, że jest grzesznikiem. Kiedy Piotr wraca po cudownym połowie, nie dziękuje Jezusowi rzucając się Mu na szyję, ale pada do kolan i mówi: „Odejdź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny" (Łk 5, 8). Dopiero tam, gdzie ma miejsce doświadczenie spotkania człowieka świadomego swojej grzeszności z Mesjaszem, dopiero tam człowiek poznaje siebie naprawdę; staje się prawdziwy. Zanikanie doświadczenia Boga rozpoczyna się od zamierania świadomości grzechu. Bez nawrócenia nie dojdziemy do Jezusa. „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił" (Łk 5, 10) – słyszy Piotr po swoim wyznaniu grzechów.

Stąd trzeba umieć mierzyć siły na zamiary i umieć ponosić straty na rzecz przyszłego zwycięstwa („Bo któż z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiądzie wpierw i nie oblicza wydatków, czy ma na wykończenie? Inaczej, gdyby założył fundament, a nie zdołałby wykończyć, wszyscy, patrząc na to, zaczęliby drwić

z niego: «Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć»" – Łk 14, 28-30; „Albo który król, mając wyruszyć, aby stoczyć bitwę z drugim królem, nie usiądzie wpierw i nie rozważy, czy w dziesięć tysięcy ludzi może stawić czoło temu, który z dwudziestoma tysiącami nadciąga przeciw niemu? Jeśli nie, wyprawia poselstwo, gdy tamten jest jeszcze daleko, i prosi o warunki pokoju" – Łk 14, 31-32), by ostatecznie zdobyć większą wartość.

Przyglądając się wymaganiom stawianym uczniom przez Jezusa nie wolno nam zapomnieć o tym, że poszczególne Ewangelie mają nieco inną ocenę uczniów i ich roli. Według Ewangelii Markowej np. uczniowie są grupą, która boi się, wątpi, cierpi (por. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33), nie pojmuje nauczania Jezusowego, tak iż nawet powstaje wrażenie, jakoby czytelnicy Ewangelii mogli się od nich wiele nauczyć, ale głównie na podstawie tego, co uczniowie czynią źle (J. A. Overman). Nigdy do końca niczego nie rozumieją. Nigdy do końca nie pozbywają się swoich lęków. Dzięki temu stają się okazją do jaśniejszego wyłożenia treści nauki Jezusa.

Ewangelia Mateusza ocenia ich z nieco innej strony. „Uczeń" rozumie, naucza i czyni. Być uczniem to nie tyle urząd czy rola, ile codzienny sposób życia. Uczniowie nie tylko rozumieją naukę Jezusa, ale i otrzymują władzę nauczania (por. Mt 5, 19; 13, 52; 23, 8-10; 28, 20), a nawet odpuszczania grzechów (por. Mt 6, 15; 9, 8; 16, 19; 18, 18). Jakąś syntezę postawy ucznia – według Ewangelii Mateuszowej – stanowi św. Piotr.

W czterech Ewangeliach znajdujemy – zdaniem kard. C. M. Martiniego – cztery etapy formacji chrześcijańskiej; cztery etapy drogi wzwyż:

- pierwszy etap to katechumenat, który można powiązać z Ewangelią św. Marka, zwaną inaczej Ewangelią wprowadzenia katechumenalnego,
- drugi etap to „oświecenie", czyli chrzest święty. Odnajdujemy go w Ewangelii według św. Mateusza, zwanej „Ewangelią Kościoła", jest w niej bowiem zawarte wszystko, co konieczne do przyłączenia nowo ochrzczonych do wspólnoty kościelnej,
- trzeci etap to ewangelizacja albo świadectwo. Łączy się go z Ewangelią św. Łukasza i Dziejami Apostolskimi, w których opisano wszystko, co dotyczy formacji głosiciela Dobrej Nowiny,
- czwarty etap to chrześcijaństwo dojrzałe albo kapłaństwo, które odnajdujemy w Ewangelii św. Jana. Jest w niej wszystko, co dotyczy wychowania do dojrzałości w wierze i do kapłaństwa chrześcijańskiego[3].

Stopni tych nie można przeskoczyć, ponieważ niesie to ze sobą ryzyko przystąpienia do ewangelizacji bez wcześniejszego osobistego pogłębienia i nawrócenia oraz z podejmowaniem odpowiedzialności za Kościół, mimo że tak naprawdę nigdy nie żyło się jego życiem.

[3] C. M. Martini, *Biblia i powołanie*, s. 139-140.

2. Kategorie uczniów

Chociaż powołanie do uczniostwa jest skierowane do wszystkich, faktycznie odpowiada na nie niewielu, ponieważ Jezus nadaje mu trudny charakter, ważniejszy od innych więzi społecznych, także więzi rodzinnych. Mimo to, za Jezusem poszła bardzo szybko rzesza uczniów, którzy zostali ukonstytuowani przynajmniej w trzy grupy: „Dwunastu", „Siedemdziesięciu" oraz „kobiety".

Pierwszą i podstawowa grupą było „Dwunastu" (30 czerwca w tradycji Kościoła prawosławnego obchodzi się święto zwane Soborem [*synaksa* – zgromadzenie] świętych Dwunastu Apostołów. Dwunastka jest nazywana: „boskimi uczniami Chrystusa", „umiłowanymi uczniami Chrystusa", „najbardziej jasnymi i przez Boga oświeconymi świecznikami świata"). Powodem, dla którego Jezus powołał Dwunastu, był wielki tłum ludzi potrzebujących Go i garnących się do Niego. Szło za Nim – jak za Mojżeszem – mnóstwo ludzi, którzy cisnęli się do Niego (Mk 3, 7-12).

W tej sytuacji Mojżesz uświadomił sobie wtedy, że sam nie jest w stanie sprostać tłumowi ani adekwatnie mu pomóc, dlatego słucha rady Jetry i ustanawia przełożonych ludu. „Wybrał sobie Mojżesz z całego Izraela mężów dzielnych i ustanowił ich kierownikami ludu, przełożonymi nad tysiącem, nad stoma, nad pięćdziesięcioma i nad dziesięcioma" (Wj 18, 25). „Nazajutrz zasiadł Mojżesz, aby sądzić lud. I stał tłum przed Mojżeszem od rana do wieczora. Gdy teść Mojżesza widział te wszystkie jego zajęcia z ludem, powiedział do niego: «Czemu ty [sam] się zajmujesz sprawami ludu? Dlaczego sam zasiadasz na sąd, a cały lud musi stać przed tobą od rana do wieczora?». Mojżesz odpowiedział swemu teściowi: «Lud przychodzi do mnie, aby się poradzić Boga. Jeśli mają spór, to przychodzą do mnie i ja rozstrzygam pomiędzy stronami, oznajmiam prawa i przepisy Boże». Wtedy teść Mojżesza powiedział do niego: «Nie jest dobre to, co czynisz. Zamęczysz siebie i lud, który przy tobie stoi, gdyż taka praca jest dla ciebie za ciężka, i sam jej nie możesz podołać. Teraz posłuchaj rady, jaką ci daję, a Bóg niechaj będzie z tobą: Sam bądź przedstawicielem swego ludu przed Bogiem i przedstawiaj Bogu jego sprawy. Pouczaj lud dokładnie o przepisach i prawach, i pouczaj go o drodze, jaką winien chodzić, i o uczynkach, jakie winien spełniać. A wyszukaj sobie z całego ludu dzielnych, bojących się Boga i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem, i ustanów ich przełożonymi już to nad tysiącem, już to nad setką, już to nad pięćdziesiątką i nad dziesiątką, aby mogli sądzić lud w każdym czasie. Ważniejsze sprawy winni tobie przedkładać, sprawy jednak mniejszej wagi sami winni załatwiać. Odciążysz się w ten sposób, gdyż z tobą poniosą ciężar. Jeśli tak uczynisz, a Bóg cię do tego skłoni, podołasz, a także lud ten zadowolony powróci do siebie" (Wj 18, 13-23). O tym samym wyborze „spośród głów waszych pokoleń mężów mądrych, szanowanych" na przewodników ludu wspomni raz jeszcze (Pwt 1, 15).

Kiedy św. Łukasz ewangelista wypowiada się o apostołach, ma praktycznie na myśli Dwunastu, choć na początku słowo „apostoł" miało szersze znaczenie. Grupa ta gromadziła osoby z różnych grup społecznych i zawodowych, o dość przeciwstawnych tożsamościach. Byli tam zeloci, czyli radykalni gorliwcy religijni (Lb 25, 6-13; 1 Krl 18; 1 Mch 2, 17, 17-28), którzy charakteryzowali się tym, że wierność Prawu Mojżesza cenili ponad własne życie (Szymon Kananejczyk, Judasz?). Po drugiej stronie byli ci, którzy – jak Lewi Mateusz – bardziej cenili sobie własne życie, aniżeli wierność Prawu Mojżesza. Byli też rybacy, którzy – jak Szymon Piotr, Jakub i Jan – obdarzeni różnymi charakterami, więź duchową z Chrystusem stawiali ponad więź fizyczną z własną rodziną. Do tego dochodzą mężczyźni – o greckich imionach (Filip i Andreas), zhellenizowani Żydzi, do których zwrócą się mówiący po grecku pielgrzymi, pragnący w Niedzielę Palmową skontaktować się z Jezusem.

Jezus „ustanowił" Dwunastu. Fakt ustanowienia wyrażony jest greckim czasownikiem *epoiesen*, tzn. „uczynił, zrobił" Dwunastu. Stąd zamiast „idźcie i nauczajcie" spotyka się dzisiaj coraz częściej tłumaczenie: „Idźcie i czyńcie uczniów". To jednak nie wyczerpuje całej treści tego słowa, które jest używane w Starym Testamencie nie tylko w sensie „czynienia uczniów", ale wprost: „ustanawiania uczniów"; m.in. w opisach ustanawiania kapłanów, sędziów i przełożonych Izraela (Wj 18, 25; 1 Sm 12, 6; 1 Krl 13, 33; 2 Krn 2, 17). Słowem tym podkreśla się zatem oficjalny charakter czynności dokonanej przez Jezusa.

Klemens Rzymski potwierdza ślad podobnej czynności w okresie istnienia Kościoła apostolskiego (96 r. po Chr.): „Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w słowo Boże, wyruszyli Apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili dobrą nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach, spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach i diakonach. Tak bowiem mówi *Pismo Święte*: „Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze"[4].

Czynność „ustanawiania", podobna do ustanawiania starotestamentalnych kapłanów, nawiązuje symbolicznie do dwunastu pokoleń wywodzących się z praojca Jakuba. Jest to nawiązanie do początków Izraela. Tym razem – po zdziesiątkowaniu Izraela na wygnaniu – odradza się na nowo lud zbudowany na fundamencie synów Jezusa, nowego Jakuba. Ponowne zebranie wszystkich pokoleń Izraela jest znakiem nowej nadziei dla Izraela czasów ostatecznych.

Z czasem termin „apostoł" nabierze szerszego znaczenia i ogarnie także innych wybitnych świadków Zmartwychwstania Pańskiego, spoza ścisłego grona

[4] Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, XLII.

„Dwunastu". W ten właśnie sposób apostołem pogan został nazwany św. Paweł, Barnaba czy Epafras.

Liczba Dwunastu nie jest przypadkowa, lecz przez Chrystusa zamierzona i ściśle określona. Czasami posługiwano się tą nazwą mimo faktycznej nieobecności niektórych apostołów (Tomasza i Judasza). Chrystus, wybierając apostołów, nawiązał do 12 patriarchów i 12 pokoleń Izraela. Apostołowie dla Kościoła są tym, czym byli patriarchowie dla Izraela. Liczba „Dwunastu" miała więc znaczenie symboliczne, jednocząc w sobie przeszłość i przyszłość Izraela, wybranego ludu Bożego. Uwidacznia się to szczególnie w momencie ustanowienia Nowego Przymierza w Wieczerniku, gdzie Dwunastu zajęło miejsce przy stole, podobnie jak przy ołtarzu Mojżesza było dwanaście kamiennych stel.

Niewiele wiadomo o osobowości poszczególnych uczniów. Jest natomiast oczywiste, że żaden z nich nie pochodził z wyższych warstw społecznych (rybacy, rolnik, rzemieślnik, celnik). Pod względem statusu społecznego i politycznego byli dla siebie naturalnymi wrogami. Różnorodność osobowości Dwunastu apostołów wskazuje na rodzaj trudności, z jakimi od początku musiał konfrontować się Zbawiciel po to, by oczyścić ich ludzkie o sobie wyobrażenia i uczynić swoimi uczniami. Nade wszystko musieli zrozumieć, że po to, by wypełnić wolę Ojca, trzeba cierpieć, ponieść śmierć i zmartwychwstać. Wyzwanie stojące przed uczniami ma zatem bardzo radykalny charakter, zakłada bowiem całkowitą przemianę życia. Ma też charakter dynamiczny, gdyż jego istotą jest postęp i rozwój. To nie tylko zrozumieć tajemnice Królestwa, ale i przebywać z Nim wewnętrznie zjednoczonym także wtedy, kiedy zabraknie Jego fizycznej obecności, kiedy udadzą się „na krańce świata".

Ale oprócz grona Dwunastu, symbolizującego odnowiony Izrael, św. Łukasz wspomina również o drugiej jasno zdefiniowanej grupie „Siedemdziesięciu" (lub Siedemdziesięciu Dwóch; Łk 10, 1-12). Grupa nawiązuje najpierw do starotestamentalnej, symbolicznej listy siedemdziesięciu narodów wymienionych przez *Biblię* hebrajską (Rdz 10), wyrażającej ideę całości wszystkich narodów świata („Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody, rozdzielał synów człowieczych, wtedy ludom granice wytyczał według liczby synów Izraela" – Pwt 32, 8). Siedemdziesięciu aniołów opiekunów wszystkich narodów ziemi wzmiankuje biblijna parafraza aramejska Hymnu Mojżesza (Pwt 32, 8 w *Targumie Pseudo-Jonatana*). Liczba synów Izraela schodząca do Egiptu wynosiła akurat siedemdziesięciu ludzi (Wj 1, 5). Tylu też było w Egipcie członków grupy tłumaczącej później w Aleksandrii hebrajskie pisma święte na język grecki (*Septuaginta*, wg *Listu Arysteasza*; choć w *Septuagincie* wymienione są już nie siedemdziesiąt, ale siedemdziesiąt dwa ludy). Podczas powrotu Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej na Synaju został powołany do życia pierwowzór Sanhedrynu, tj. instytucji wspomagającej Mojżesza (Wj 24, 1.9; Lb 11, 16.24), siedemdziesięciu „starszych" (*presbyteroi*), którzy otrzymali tego samego Ducha Bożego, wcześniej udzielonego Mojże-

szowi, aby pomagali mu przewodzić Izraelowi. Tylu było później członków żydowskiego Sanhedrynu, dodając do niego dwóch arcykapłanów. Kiedy więc Łukasz wskazuje na grupę „Siedemdziesięciu", podkreśla przez to powszechny charakter orędzia Chrystusa, które powinno dotrzeć do wszystkich ludów ziemi, a z drugiej strony wskazuje na „parlament" Jezusa, który ma wspomóc go w osiągnięciu tego powszechnego celu. I podczas gdy pierwsza misja zlecona „Siedemdziesięciu" przez Jezusa była ograniczona tylko do dwunastu pokoleń Izraela: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 10, 5-6), drugie wysłanie uczniów miało już bardziej uniwersalną celowość (Łk 10, 1.17).

Jest jeszcze trzecia grupa uczniów Chrystusowych wymieniana przez Nowy Testament, a mianowicie „kobiety". Święty Łukasz ewangelista, szczególnie wyczulony na kwestię kobiet, wspomina, że Jezusowi i grupie „Dwunastu" towarzyszyły niewiasty. Jedne, ponieważ były wdzięczne za uzdrowienie fizyczne, inne wdzięczne za uzdrowienie duchowe (kilka kobiet, które uwolnił od złych duchów i od słabości: Maria, zwana Magdaleną, którą opuściło siedem złych duchów – Łk 8, 2). Wiele z nich szło za Jezusem z Galilei, przypatrywały się Jego działalności, towarzyszyły Mu i usługiwały (Mt 27, 55; Mk 15, 41; Łk 23, 49.55).

Część tych kobiet, jak np. „Joanna, żona Chuzy, zarządcy u Heroda; Zuzanna i wiele innych" usługiwały im ze swego mienia (Łk 8, 3; Łk 10, 38). Towarzyszyły Jezusowi aż po grób i stały się pierwszymi zwiastunkami Jego zmartwychwstania, trwały jednomyślnie na modlitwie z Maryją i apostołami po Jego Wniebowstąpieniu (Dz 1, 14). Do nich dołączyły później następne kobiety, które przyjęły wiarę i chrzest, stając się uczennicami Pana (Dz 5, 14; 8, 3.12; 9, 2; 17, 34; 22, 4). Zadania tych kobiet różnią się od zadań wyznaczonych przez Jezusa grupie „Dwunastu" i „Siedemdziesięciu". Niemniej jednak uczennice Jezusa należały do ściślejszej wspólnoty wierzących, a ich towarzyszenie Jezusowi było czynnikiem konstytutywnym powstania tej grupy (J. Ratzinger).

Historia kobiet – uczennic Pana, powtórzy się podczas podróży misyjnych św. Pawła. W trakcie podróży Pawłowych wspomina się również majętne i znamienite niewiasty. Jedne z nich, „pobożne a wpływowe" (Dz 13, 50), podburzone przez Żydów, przeciwstawiały się apostołowi, inne zaś pomagały mu: „W szabat wyszliśmy za bramę nad rzekę, gdzie – jak sądziliśmy – było miejsce modlitwy. I usiadłszy rozmawialiśmy z kobietami, które się zeszły. Przysłuchiwała się nam też pewna 'bojąca się Boga' kobieta z miasta Tiatyry imieniem Lidia, która sprzedawała purpurę. Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła" (Dz 16, 13-14). „Niektórzy z nich, a także pokaźna liczba pobożnych Greków i niemało znamienitych [τε των πρωτων] kobiet uwierzyło i przyłączyło się do Pawła i Sylasa" (Dz 17, 4). Jest jednak również pewna różnica. Otóż podczas swojego apostołowania św. Paweł wydaje się nie podtrzymywać obyczaju korzystania ze stałej pomocy grupy kobiet, praktykowanego przez innych apostołów („Czyż nie wolno nam brać z sobą niewiasty – siostry, podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?" – 1 Kor 9, 5), mimo iż miał do tego prawo (1 Kor 9, 18) i że tak czynili inni apostołowie. Spowodowane to było pragnieniem niestawiania żadnych przeszkód Ewangelii Chrystusowej (1 Kor 9, 12).

Trzeba też wziąć pod uwagę jeszcze jedną rzecz, a mianowicie to, że w miejsce terminu „uczniowie" (μαθητης) w listach Nowego Testamentu pojawią się też inne terminy: wierzący, bracia, święci, Kościół. Podczas kazania na równinie Łukasz wspomina „duży poczet uczniów" (Łk 6, 17), a potem w okresie poprzedzającym święto Pięćdziesiątnicy – o stu dwudziestu „braciach" (Dz 1, 15). Począwszy od szóstego rozdziału Dziejów Apostolskich tytuł ten odnosi się już do każdego chrześcijanina bez względu na to, czy osobiście znał, czy też nie znał Chrystusa (Dz 6, 2.7; 9, 1.10.19.26.38; 11, 26; 12, 25; 13, 31.52; 14, 20.21; 16, 1; 18, 27; 19, 1.9.30; 20, 1.30; 21, 16). Jest to kontynuacja praktyki zapoczątkowanej już w Ewangeliach, gdzie „uczeń" jest synonimem „chrześcijanina": Mt 10, 42; Mt 12, 48; Mk 8, 34; 9, 40; 10, 14.28.52; Łk 14, 27.33; 18, 18-23.28; J 13, 35; 15, 8.16.27.

3. Zadania uczniów

Jezus wysyłał Dwunastu w ściśle określonym celu: „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy" (Mk 3, 14-15).

a. Najpierw i przede wszystkim muszą Mu „towarzyszyć"; iść „jak owce za pasterzem", by lepiej Go poznać, by Go naśladować. „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec" (J 12, 26). On jest jedynym, doskonałym przykładem dla ucznia.

Towarzyszyć niepowierzchownie, czyli w taki sposób, w jaki poznawali Go słuchacze jego mów, czy widzowie jego cudownych czynów, ale w sposób pogłębiony, wskazujący na znajomość Jego wnętrza, czyli tajemnicy jego niepowtarzalnego związku z Ojcem; „aby byli z Nim". Na pierwszym miejscu – co podkreśla ewangelista Marek – apostołowie zostali wezwani po to, by towarzyszyć Jezusowi. Mają żyć u Jego boku, a ich życie ma stanowić nieustanną rozmowę z Mistrzem. O ile w nauczaniu rabinackim w centrum znajdowała się *Tora*, o tyle w nauczaniu ewangelijnym w centrum był Jezus. „Uczeń nie przewyższa nauczyciela. Lecz każdy, dopiero w pełni wykształcony, będzie jak jego nauczyciel" (Łk 6, 40). Mają towarzyszyć tak, jak uczniowie rabina, którzy uczestniczą w nauczaniu zamkniętym, zarezerwowanym dla wybranych, podczas gdy ludzie z zewnątrz mogą partycypować w nauczaniu otwartym,

łatwiejszym: „Przystąpili do Niego uczniowie i zapytali: «Dlaczego w przypowieściach mówisz do nich?». On im odpowiedział: «Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano»" (Mt 13, 10-11). Pośród Dwunastu dokona się także akt ustanowienia nowego przymierza, Eucharystia. Stąd towarzyszenie Jezusowi nie ogranicza się tylko do słuchania Jego nauk, ale zakłada wypełnianie usłyszanych nakazów: „Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który dom swój zbudował na skale" (Mt 7, 24). Towarzyszyć Jezusowi to przejść od zewnętrznej do wewnętrznej jedności z Nim (J. Ratzinger).

Towarzyszyć Jezusowi – według Ewangelii Janowej – znaczy „trwać w Nim". Jedynym sposobem zapewniającym uczniowi owocowanie jest trwanie w Chrystusie, podobnie jak latorośl trwa w krzewie winnym („Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – o ile nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić. Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. I zbiera się ją, i wrzuca do ognia, i płonie" – J 15, 4-6). Jest to nie tylko trwanie przy stole słowa Bożego („Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami" – J 8, 31), ale i przy stole Eucharystii („Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim" – J 6, 56). Podobnie jak Chrystus jest zakorzeniony w Ojcu, tak uczeń – w Chrystusie. Tylko ten, kto jest z Nim zjednoczony, może być przez Niego posłany. Tylko ten, kto niesie dalej Jego orędzie, jest rzeczywiście z Nim.

„Ten, kto chce być przyjacielem Jezusa i stać się Jego prawdziwym uczniem – czy to jako seminarzysta, czy jako kapłan, zakonnik, zakonnica bądź świecki – musi poprzez medytację i modlitwę pielęgnować głęboką przyjaźń z Nim. Zgłębianie prawd chrześcijańskich i studiowanie teologii czy innej dyscypliny religijnej zakłada umiejętność milczenia i kontemplacji, ponieważ człowiek musi nauczyć się sercem słuchać Boga, który mówi. Myśl zawsze potrzebuje oczyszczenia, aby mogła osiągnąć ten wymiar, w którym Bóg wypowiada swe stwórcze i odkupieńcze Słowo, Słowo «pochodzące z milczenia», jak to pięknie powiedział św. Ignacy z Antiochii[5]. Tylko wówczas, gdy rodzą się z ciszy kontemplacji, nasze słowa mogą mieć wartość i być użyteczne, a nie powiększają zalewu słów w światowych dyskusjach, które szukają potwierdzenia w opinii ogółu. Ten więc, kto studiuje na uczelni kościelnej, musi być gotowy do posłuszeństwa prawdzie, a zatem do szczególnej ascezy myśli i słowa. Podstawą tej ascezy jest rozmiłowanie w słowie Bożym, a wcześniej jeszcze, jak sądzę, w tej «ciszy», z której słowo bierze początek w dialogu miłości Ojca i Syna w Duchu

[5] Święty Ignacy z Antiochii, *List do Magnezjan*, VIII, 2.

Świętym. Do tego dialogu my także mamy dostęp poprzez święte człowieczeństwo Chrystusa. Dlatego, drodzy przyjaciele, proście Pana, tak jak to czynili Jego uczniowie: «Panie, naucz nas modlić się» (Łk 11, 1), a także: naucz nas myśleć, pisać i mówić, ponieważ wszystko to jest ze sobą ściśle związane"[6].

b. Uczniowie nie towarzyszą Jezusowi dla samego towarzyszenia, oni czynią to w określonym celu. Jezus przygotowuje ich do tego, „by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki" (Mk 3, 14). Podstawowym obowiązkiem uczniów jest przepowiadanie orędzia Jezusowego. Jest to – jak wiemy – również pierwsze zadanie całego Kościoła. Głoszenie Królestwa Bożego nie polega na samym nauczaniu, głosząc Chrystusa uczniowie prowadzą ludzi do spotkania z Nim. To spotkanie dotyczy najpierw zagubionych owiec z Izraela, a następnie ludzi zamieszkujących cały okrąg ziemski. Głoszenie ma się odbywać pospiesznie, bez zatrzymywania się w drodze przy sprawach nieistotnych. Iść bez sandałów i laski, bez dodatkowego ubrania, portfela i torby z zapasami, nikogo nie pozdrawiać w drodze, to wezwanie do pośpiechu, z jakim należy głosić Ewangelię (Łk 10, 4). „Odparł mu: Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głoś królestwo Boże!" (Łk 9, 60). Podczas gdy wszystkie zabiegi na tym świecie koncentrują się wokół zabezpieczania się, posiadania, co jest formą troski o „zmarłych", uczeń ma wyrwać się z kręgu martwej i nieużytecznej z punktu widzenia Ewangelii pracy i głosić Życie.

„Idąc" nauczajcie wszystkie narody – tak Mateusz określa metodę ewangelizacji nakazaną przez Jezusa uczniom (Mt 28, 19). Jezus nie czekał aż ludzie do Niego przyjdą, ale sam szedł na poszukiwanie zagubionych owiec. Również uczniowie nie mogą zamykać się w sobie, nie mogą cieszyć się tym, co zastane, ale winni wychodzić, dzieląc się otrzymanymi talentami, skoro mają do przekazania naukę o zbawieniu. Zachowania tej nauki winni nauczyć wszystkich, szczególnie zaś ludzi błądzących („Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" – Mt 28, 20). Nie wystarcza wierne powtarzanie słów Mistrza. Słowo Boże bywa odrzucane z racji złego sposobu podania (nieuwzględniającego warunków historycznych, kulturowych czy społecznych) albo z powodu odrzucenia – motywowanego uprzedzeniami samego słuchającego.

„Nauczając (*didaskontes*) ich strzec wszystkiego, co wam przykazałem". Po wstępnej *kerygmie*, czyli nauce prawd podstawowych o tym, co Bóg dał człowiekowi w Jezusie Chrystusie, przychodzi kolej na *didache*, czyli naukę tego, czego Bóg oczekuje od nas ochrzczonych w zamian. Dla tych, którzy zrozumieli *didache*: „Chrześcijaństwo nie jest (...) ani wsteczne, ani nudne – odnajdują się w nim wartości takie jak sens życia, odpowiedzialność, miłosierdzie, świętość, miłość nieprzyjaciół i wrażliwość. Stawiają oni sobie za zadanie przywrócenie

[6] Benedykt XVI, *W ciszy zgłębiajcie słowo Boże*. Przemówienie papieża do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych – 23 X 2006.

miejsca prawdzie w świecie „dyktatury relatywizmu". W obliczu postępującej sekularyzacji, jaka dokonuje się w Polsce, trzeba tworzyć środowiska strzegące wszystkiego, co nakazał Chrystus.

Ewangelizować znaczy wskazywać tę drogę – uczyć sztuki życia. Jezus każe przede wszystkim głosić Ewangelię ubogim (por. Łk 4, 18). „Najgłębszym ubóstwem jest nieumiejętność doznawania radości, znużenie życiem, postrzeganym jako bezsensowne i wewnętrznie sprzeczne. Ten rodzaj ubóstwa występuje dziś powszechnie w bardzo różnych postaciach zarówno w społeczeństwach materialnie zamożnych, jak i w krajach ubogich. Nieumiejętność doznawania radości jest skutkiem i zarazem źródłem nieumiejętności kochania, rodzi też zawiść, chciwość i wszelkie wady, które sieją zniszczenie w życiu jednostek i w świecie. Dlatego potrzebujemy nowej ewangelizacji: jeżeli sztuka życia pozostaje nieznana, wszystko inne zawodzi. Ta sztuka nie jest jednak przedmiotem badań nauki: może ją przekazać tylko ten, kto ma życie, kto jest uosobioną Ewangelią"[7].

c. Do uczniów należy też trzecie zadanie. Pan Jezus posyła uczniów nie tylko po to by nauczali i ustanawiali uczniów, ale także by wypędzali złe duchy (Mk 3, 15). Świat oddalony od Stwórcy i przeciwstawiający się jemu leży w mocy złego i pełen jest idoli, które zajęły miejsce jedynego Boga i mają człowieka w swoim władaniu, któremu on się często ochotnie poddaje, zmierzając w końcu do autodestrukcji. Stąd uczeń – podobnie jak Chrystus – musi podjąć duchową walkę. Głosząc tajemnice Królestwa, ma toczyć walkę „przeciw pierwiastkom duchowym zła" (Ef 6, 12). Tocząc tę walkę ma prowadzić ludzi do wiary w jednego Boga i jednego Pana Jezusa Chrystusa. Egzegeta Heinrich Schlier wyjaśnia: „Wrogiem człowieka nie jest ten czy tamten, nie jestem nim też ja sam, nie są ciało ani krew [...]. Konflikt sięga głębiej. Jest to walka z niezliczoną ilością atakujących nas niestrudzenie przeciwników, których natury nie da się łatwo ogarnąć, którzy nie mają własnego imienia, lecz tylko zbiorowe określenia; którzy górują nad człowiekiem – przez swoją wyższą pozycję, przez swoje miejsce «w niebiosach» egzystencji, także przez nieprzenikliwość swej pozycji i własną nieuchwytność...; wszyscy oni są wreszcie pełni radykalnej, śmiertelnej złości"[8]. Inaczej mówiąc: uczeń – przy pomocy wiary – ma obowiązek egzorcyzmować świat, czyli podporządkować go Duchowi Świętemu.

d. Ale ewangelista Mateusz dodaje następne zadanie: „i udzielił im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości" (Mt 10, 1). Cały świat bowiem jest jednym wielkim oczekiwaniem, jedną wielką potrzebą, o której już dawno temu prorok Ezechiel wyrażał się z wielkim współczuciem: „Słabej nie wzmacnialiście, o zdrowie chorej nie dbaliście, skaleczonej nie opatrywaliście, zabłąkanej nie sprowadzaliście z powrotem, zagubionej nie odszukiwaliście, a z przemocą i okrucieństwem obchodziliście się z nimi. Rozproszyły się [owce moje], bo nie miały pasterza i stały się żerem wszelkiego dzikiego zwierza. [Rozproszyły się], błądzą moje owce po wszystkich górach i po wszelkim wysokim pagórku; i po całej krainie były owce moje rozproszone, a nikt się o nie nie pytał i nikt ich nie szukał" (Ez 34, 4-6). Cuda Jezusowe polegające na uzdrawianiu chorych, nie tylko potwierdzały prawdę Jego słów, ale i przekonywały ludzi o dobroci Boga, przygotowując ich z kolei do uważniejszego wsłuchiwania się w słowa Jezusa; były znakami wskazującymi drogę do Boga. W ten sposób egzorcyzmy i uzdrowienia chorych dopełniały się wzajemnie i wskazywały na konieczność leczenia całego człowieka; jego ducha i ciała. Leczenie stanowi więc istotne zadanie ucznia. Takie było też przekonanie Kościoła, który jeszcze w średniowieczu kształcił kapłanów na uniwersytetach nie tylko w dziedzinie teologii, ale również w dziedzinie medycyny. Stąd też Eugen Biser nazywa chrześcijaństwo „religią terapeutyczną", a powołanie uczniowskie staje się „udziałem w pasterskim współczuciu Jezusa"[9].

Towarzyszenie Jezusowi wszędzie, głoszenie Słowa Bożego, wyrzucanie złych duchów i leczenie chorób przygotowuje panowanie Królestwa Bożego na ziemi. Królestwo Chrystusa „nie jest z tego świata" (J 18, 36). Jego królestwo „nie uczestniczy w grze przemocy, bogactwa i podbojów, która zdaje się kształtować nasze ludzkie dzieje. Jest raczej mocą, która zwycięża Złego, ostatecznym zwycięstwem nad grzechem i śmiercią. Jest mocą leczącą rany, które oszpecają obraz Stwórcy w Jego stworzeniach. Chrystus jest mocą, która przemienia naszą słabą naturę i przez łaskę Ducha Świętego daje nam zdolność zachowywania pokoju między nami oraz komunii z samym Bogiem"[10]. Jest to tworzenie nowej ludzkości, która odzyskuje zdrowie we wszystkich wymiarach swojego życia: fizycznym, psychicznym, duchowym, intelektualnym, ekonomicznym i gospodarczym, politycznym i kulturalnym.

4. Ewangelizacja

Uczniowie są ludźmi będącymi „w drodze". Nie uciekają od świata, nie kryją się przed nim, przeciwnie, stają się solą świata, światłem świata i drożdżami, które mają przekształcić świat od wewnątrz.

Dla wszystkich uczniów skierowany jest zakaz Jezusowy oglądania się wstecz (Łk 24, 21) i oczekiwania szybkiej paruzji (Dz 1, 7) oraz nakaz pójścia na cały świat, podjęcia świadectwa (Dz 1, 8) i czynienia uczniów pośród wszystkich narodów („Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam

[7] J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*.
[8] H. Schlier, *Der Brief an die Efeser*, s. 291.
[9] C. M. Martini, *Biblia i powołanie*, s. 136.
[10] Jan Paweł II, *Żłóbek i krzyż mówią o miłości Boga*. Msza św. na Manger Square, Betlejem – 22 marca 2000.

przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" – Mt 28, 19-20; w dosłownym tłumaczeniu brzmi to: „idąc, ustanawiajcie uczniów"). Łatwiej przychodzi nam nauczyć kogoś prawd katechizmowych aniżeli uczynić z niego prawdziwego ucznia, kochającego i naśladującego Jezusa. A przecież „chrześcijaństwo nie jest jakimś rodzajem kultury czy ideologii, systemem wartości i zasad, nawet bardzo wzniosłych. Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia"[11].

Uczeń wyrzekający się wszystkiego już teraz może spodziewać się teraźniejszej i przyszłej, doczesnej i wiecznej duchowej nagrody („Wtedy Piotr zaczął mówić do Niego: «Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą», Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matki, ojca, dzieci i pól z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej teraz, w tym czasie, domów, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, wśród prześladowań, a życia wiecznego w czasie przyszłym»" – Mk 10, 29-30; „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych" – Łk 12, 8-9). Bóg jest wspaniałomyślny. Nie czeka ze swoją hojnością aż do przyszłego świata, co łatwo zauważymy przyglądając się szczerze naszemu życiu. Trzeba się tylko zdobyć na odwagę i pójść za Nim.

„Moi drodzy, Kościół jest misją! Także w dzisiejszych czasach potrzebuje 'proroków' zdolnych budzić we wspólnotach wiarę w objawiające Słowo Boga bogatego w miłosierdzie (por. Ef 2, 4). Nadszedł czas, aby przygotować młode pokolenia apostołów, którzy będą bez lęku głosić Ewangelię. Dla każdego ochrzczonego istotne jest, aby miejsce wiary, która jest tylko nawykiem, zajęła wiara dojrzała, wyrażająca się w jasnych, świadomych i odważnych wyborach osobistych"[12].

[11] Jan Paweł II, *Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!* Spotkanie z młodzieżą na krytym lodowisku, Berno – 5.06.2004.

[12] Jan Paweł II, *Bądźcie apostołami Prawdy, którą jest Chrystus*. Msza św. na błoniach Allmend, Berno – 6.06.2004.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Paweł Murziński
AWSD w Białymstoku

KONCEPCJA CZASU U KOHELETA

THE CONCEPT OF TIME IN ECCLESIASTES

As a result of dramatic events in history, God's promises made to Israel, time and history seem to lose their redemptive dimension. Therefore Ecclesiastes' hopes are pinned upon 'today' and an individual's history in his experiencing life. Time and history understood as cyclic processes are also characterized by determinism. Everything has been precisely destined since the very moment of creation. Everything, including time and history is governed by God, although individual can enjoy freedom to make choices 'in his time', however, he is also responsible for that. The problem of defining time in Ecclesiastes, its role in his book and the relationship between God and time and time and human existence are the questions asked and, to some extent, answered by the author of the article.

Księga Koheleta została napisana w czasie szczególnym, w którym Naród Wybrany stracił już swoją suwerenność i pomimo powrotu z niewoli babilońskiej nie potrafił jej w pełni odzyskać. Jako przybliżony czas napisania księgi przyjmuje się epokę hellenistyczną, prawdopodobnie pomiędzy 250 a 200 rokiem p.n.e., przypuszczalnie w czasie panowania Antiocha III Wielkiego (223-187 p.n.e.). Jej oryginalność polega bez wątpienia na ukazaniu fascynującej wizji czasu i historii w ich wydźwięku teologicznym. Kiedy na skutek tragicznych wydarzeń historycznych zdają się upadać obietnice dane przez Boga Izraela, również czas i historia wydają się tracić swoje znaczenie zbawcze. Kohelet wiąże zatem swoje nadzieje z „dzisiaj" i z historią indywidualną człowieka, w doświadczeniu jego życia. Czas i historia charakteryzuje się u niego cyklicznością i pewnym determinizmem, a więc z przeznaczeniem każdej rzeczy, precyzyjnie na początku stworzenia określonym. Wszystko znajduje się zatem pod absolutnym panowaniem Boga, również czas i historia, chociaż człowiek jest niewątpliwie

obdarzony wolnością, aby móc dokonywać wyborów w „swoim czasie", za które też jest odpowiedzialny. Czym zatem jest czas dla Koheleta, jaką rolę odgrywa on w przesłaniu jego księgi, jaka relacja zachodzi pomiędzy Bogiem a czasem oraz pomiędzy czasem a egzystencją człowieka, to są pytania, z którymi warto się zmierzyć i na które warto spróbować w niniejszym artykule choćby częściowo odpowiedzieć.

1. Koncepcja czasu u Koheleta na tle całościowego przesłania jego księgi

Czas, który wydawał się dotychczas nie przemijać, wydaje się obecnie biec zbyt szybko, tak że nie starcza nam go nigdy, aby zrealizować nasze wszystkie plany i aspiracje, co rodzi w nas pewną dezorientację, a także niepokój i lęk wobec przemijalności naszej egzystencji. Obserwowane dziś zachwianie relacji międzypokoleniowej i konsumistyczna koncepcja szczęścia coraz bardziej zamknięta na transcendencję, przyzywa dziś znowu świat Koheleta, absurdy życia i niezmierne לבה, a więc wciąż umykający sens rzeczy i wysiłki podejmowane bez jakiegoś ostatecznego odniesienia.

Kohelet wchodzi w to nasze dzisiejsze לבה ze swoją wizją, która wydaje się pesymistyczna, ale która w rzeczywistości oferuje człowiekowi współczesnemu rozwiązania zawsze aktualne. Jest czas, aby milczeć i jest czas, aby mówić; znaczy powiedzieć, że nasze czyny muszą być zawsze adekwatne do czasu. Jeżeli teraz jest czas, by milczeć, to trzeba milczeć, bo za chwilę milczenie będzie odebrane jako nietakt albo głupota. Jest więc czas odpowiedni dla każdej rzeczy i każdego czynu pod słońcem. Wydaje się niestety, że człowiek naruszył w sobie i w świecie powierzonym swemu panowaniu ten odwieczny porządek. Życie człowieka „nowoczesnego", podzielone na czas pracy i czas wolny, często przysłania jego prawdziwe znaczenie egzystencjalne, odzierając go z jego znaczenia tak etycznego, jak i ontycznego.

Istnieją generalnie dwie koncepcje czasu przeciwstawne sobie, które się pojawiają zarówno w tradycji pogańskiej, jak i judeochrześcijańskiej: cykliczna i chronologiczna[1]. Wydaje się wszakże, że dla Koheleta chodzi o jeszcze inne rozróżnienie, a mianowicie to, na czas który oznacza jego przemijanie i na czas który oznacza jego przeżywanie. To specyficzne rozróżnienie wydają się znakomicie oddawać dwa terminy greckie: *χρόνος* i *καιρός*[2]. *Χρόνος* jest terminem bardziej powszechnym u pisarzy greckich i oznacza czas jako miarę cyklicznego stawania się kosmosu, w którym wszystko nieustannie powtarza się. W tekstach chrześcijańskich nabiera natomiast szczególnego znaczenia termin *καιρός*, który

[1] Cykliczna koncepcja czasu nie tyle przywiązuje wagę do kolejności wydarzeń, jakie mają miejsce w historii, ile do ich regularnej powtarzalności bądź też odnosi się do kolejnych cyklów astrologicznych i ich deterministycznego wpływu na życie człowieka (przyp. aut.).

[2] Por. N. Lohfink, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 1997, s. 121.

oznacza właściwy moment, chwilę, która stwarza okazję, by poprzez właściwe dla tej chwili działanie odnowić oblicze ziemi: jest to właściwy moment, czas sprzyjający dla określonego wyboru, okazja, której nie można przegapić, a którą trzeba niejako chwycić w locie. Ta ambiwalentna koncepcja czasu znajduje szczególną siłę wyrazu w symbolice malarskiej: *χρόνος* jest przedstawiony w formie koła, które krąży dookoła własnej osi, natomiast *καιρός* jest przedstawiony jako skrzydlaty kupidyn do uchwycenia natychmiast albo już nigdy więcej.

2. Cykliczna koncepcja czasu

W klasycznej myśli pogańskiej, począwszy od prehistorii, czas był przedstawiany w postaci koła bądź kręgu, który w niekończącym się ruchu wokół własnej osi powraca wciąż do punktu wyjścia i który znajduje się ponadto pod wpływem działania ruchu gwiazd, regulujących jego kurs precyzyjnie niczym w szwajcarskim zegarku. Dlatego czas cykliczny można nazwać również kosmicznym, o ile jest zdeterminowany i określony zgodnie z ewolucją sfer niebieskich i, właśnie dzięki swojemu idealnemu i dokładnemu przemijaniu niczym w jakimś idealnym kręgu, może być w pewnym sensie ruchomą imitacją niezmiennej wieczności.

Kosmologia antyczna stawiała sobie ponadto, jako jeden ze swoich ważnych celów, ujęcie w pewne ściśle określone ramy niezmiernej, otaczającej nas przestrzeni. Tylko bowiem pewna przestrzeń wyodrębniona i określona może być punktem wyjścia dla jakichkolwiek późniejszych podziałów, którymi są konkretne miejsca różnicujące przestrzeń. Podobnie jak w przypadku przestrzeni, także czas może być wtedy regulowany przez cykliczność pewnych zjawisk: powtarzające się pory roku, cykl słoneczny itp. W rzeczywistości stare chronologie czy stare kalendarze dają miejsce uprzywilejowane nie tyle dla numerów, co dla charakteru, cechy danego zjawiska. Dzień Księżyca, dzień Marsa, dzień Merkurego, oznaczają dla przykładu dni poświęcone planetom, gdy tymczasem w chrześcijaństwie poszczególne dni roku są poświęcone świętym. W starożytności przeciętny człowiek był jednak w stanie określić czas czy porę, niekoniecznie zaglądając do trudno dostępnych kalendarzy, których nie drukowano jak dzisiaj w milionach egzemplarzy, ale przede wszystkim obserwując otaczającą go naturę, jak choćby wegetację roślin.

Wraz z narodzinami idei przyczynowości naturalnej, wszelkie wydarzenia stają się nierozerwalnie związane z fundamentalnym pojęciem wieczystości *ἀρχή*, rozumianej jako materia-siła, której nieskończony, dynamiczny proces stawania się trwa w sposób niedający się precyzyjnie określić w czasie, to znaczy ciągnie się w czasie bez określonego początku i końca. *Ἀρχή* rodzi zatem wszystko, chociaż samo nie jest wszechmocne w sensie absolutnym: może czynić wszystko to, co jest zgodne z prawami przyczynowości.

Z aksjomatu wieczystości początku narodziła się idea następstwa wydarzeń, czyli związku przyczyn i skutków. Od tego momentu wszystko to, co dzieje się w naturze, jest implikowane przez przyczyny naturalne, a nie przez tajemnicze siły nadprzyrodzone[3]. W ten sposób, rodząc się z łona wieczystości bez początku, zasada następstwa przyczyn naturalnych rozciąga swoje panowanie na każdy proces, przyczyniając się do poznania natury, a także do świadomego rozróżnienia pomiędzy tym co naturalne i tym co nadprzyrodzone, a więc do systematycznego zastępowania interwencji nadprzyrodzonej przyczynowością naturalną. Od tego momentu w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych nie trzeba się już więcej odnosić do działań o naturze nadprzyrodzonej.

3. Czas „stworzony" w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej

W tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej czas jest związany z aktem stworzenia. Czas zaistniał wraz ze stworzeniem świata i od tego początkowego momentu rozwija się niezmiennie, podążając w kierunku przyszłości, która będzie miała swój koniec. W ten sposób czas staje się rzeczywistością, która ma swój początek i swój koniec, czas jest więc zawarty pomiędzy dwoma konkretnymi punktami, tworząc pewną ciągłą linię prostą. Na tle takiej koncepcji czasu i historii, cały Stary Testament staje się przede wszystkim świadectwem przygotowania do jednego, ważnego i kulminacyjnego wydarzenia w historii, przyjścia na świat Jezusa Chrystusa, Syna Bożego[4].

Żydzi byli zatem narodem, który złamał prawo cykliczności, proponując nową typologię czasu. Jak u pierwszych filozofów, tak samo na kartach Starego Testamentu, u początku wszystkiego znajduje się Bóg, Wieczny z definicji. Wszechświat przedstawia się tu jako miejsce działania יהוה, osobowego podmiotu, który transceduje świat i który w relacji do niego prezentuje swoją wolę, suwerenną i wolną od jakiegokolwiek determinizmu[5]. Analogicznie do doktryn filozofów jońskich, także *Biblia* przyjmuje, że wszystko miało swój początek w Wieczności (*Ἀρχή*) i że przyczyna pierwsza wszystkiego co istnieje jest koniecznie jedyna i wieczna[6]. Pierwszy akt Boga, o którym mówi Księga Rodzaju, jest istotnie aktem stworzenia całego świata: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1).

Wieczność transceduje czas nie tylko dlatego, że znajduje się poza czasem i ponad jakimkolwiek następstwem przyczynowym, ale także dlatego, że trwa zawsze, bez początku i końca, podczas gdy czas stworzonego świata ma dni

[3] Por. L. Conti, *La topologia del tempo nell'Antichità, Confronto preliminare fra mondo Greco e mondo ebraico*, [wejście: 20.08.2008], http://itis.volta.alessandria.it/episteme/ep4/ep-4conti.htm

[4] Por. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968, s. 136.

[5] Por. E. Rindone, *Il problema del tempo e della storia nella Bibbia*, Il Giardino dei Pensieri, [wejście: 20.08.2008], http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/rindone-10.htm

[6] Por. tamże.

i wieki policzone. W *Biblii* tylko Bóg jest jedynym Bytem naprawdę wiecznym. W konsekwencji, w odróżnieniu od myśli greckiej, czasowość w *Biblii* nie ma w sobie nic z boskości, ponieważ jej trwanie, ograniczone trwaniem świata, nie pozwala jej współistnieć wiekuiście z ponadczasową wiecznością Boga[7]. Pierwszym elementem różnicującym, który przeciwstawia koncepcję biblijną opisywanej wyżej cyklicznej koncepcji czasu filozofów greckich, jest przyznanie czasowości, a więc swego rodzaju osi konstytuującej stawanie się tego świata, statutu przejściowego dysponenta o charakterze tymczasowości.

Akt stworzenia *ex nihilo* zakłada, że czas zaistniał kiedy stał się świat, ale to nie znaczy, by czas w *Biblii* był użyteczny jedynie, by móc uformować dla kolejnych zdarzeń określoną datację. W Księdze Genesis czas jawi nam się raczej jako swego rodzaju operator, który kieruje formowaniem się świata i w którym zapisane są niczym w kodzie genetycznych potencje rozwoju całego kosmosu od jego narodzin aż po jego kres. Mamy tu do czynienia w każdym razie z historią Kosmosu, która ma swój ścisły początek (stworzenie) i precyzyjnie określony koniec (zainicjowanie Królestwa Bożego).

Według wizji żydowskiej faktycznie przed końcem czasów przybędzie Mesjasz i ogłosi ich koniec (nastanie nowe niebo i nowa ziemia), dając początek dla nowej ery, w której to *Pan zniszczy śmierć raz na zawsze* (Iz 25, 8) i w której zapowiada się zmartwychwstanie umarłych (Iz 26, 19; Ez 37, 1-14)[8]. Czas nie jest więc czymś nierealnym, pozbawionym zawartości, ale sceną następowania po sobie i stawania się rzeczy i wydarzeń. Czas biegnie w kierunku celu wyznaczonego przez Boga „na początku". Wieczność nie jest więc w tradycji starotestamentalnej synonimem braku czasu. Hebrajskie słowo עלם przetłumaczone jako „wieczność", oznacza raczej bardzo dużą odległość w czasie[9].

4. Koncepcja czasu w przesłaniu Koheleta

Kohelet jest synem swojego czasu. Wkracza on jednak w omówioną wyżej tradycję antyczną ze swoim niezwykle oryginalnym przesłaniem. Kohelet próbuje zgłębić misterium czasu, który niczym tryby w kole zębatym zazębia się przemijając i odradzając się, tak że człowiek nie jest w stanie ani cofnąć go, ani wpłynąć na jego dalszy bieg. „Każda rzecz trwa zatem przez ściśle określony czas i na każdą sprawę przychodzi właściwy i niepowtarzalny moment (por. Koh 3, 1). Każda rzecz wydarza się zatem we właściwym czasie, z góry przewidzianym, dla każdej sprawy jest stosowny moment, który człowiek powinien

[7] Por. tamże.

[8] Por. L. Conti, *La topologia del tempo nell'Antichità, Confronto preliminare fra mondo Greco e mondo ebraico*, [wejście: 21.08.2008], http://itis.volta.alessandria.it/episteme/ep4/ep-4conti.htm

[9] Por. A. Marangon, *Czas*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994[5], 1520-1523.

wyłapać (znaki czasu), aby móc go potem dobrze spożytkować"[10]. Słowo „moment" jest być może najodpowiedniejszym tłumaczeniem słowa זמן pochodzenia aramejskiego, podczas gdy termin „czas" odnosi się bardziej do hebrajskiego słowa עת, bardziej powszechnie używanego[11]. Nawet jednak jeśli obydwa terminy hebrajskie zdają się ekwiwalentne, to słowo זמן oznacza czas określony, bardziej zdeterminowany, podczas gdy słowo עת wskazuje na właściwą chwilę, odpowiedni czas, moment do działania, w którym i tylko w którym powinny nastąpić określone działania człowieka.

Kohelet w swojej księdze słowa עת używa aż czterdzieści razy, najwięcej spośród wszystkich autorów biblijnych. Poza tym używa go w sensie specyficznym, w jakim czas nabiera znaczenia z punktu widzenia etycznego, jawiąc się jako dar otrzymany od Pana Boga, który daje człowiekowi możliwość wykorzystania go w sposób adekwatny, w swoim czasie, we właściwym czasie, który jest dla każdej rzeczy i każdego czynu „pod słońcem". Według tezy wysuniętej przez Wilcha, za każdym razem kiedy czytamy słowo czas, nie powinniśmy myśleć o chwilach pod ich aspektem chronologicznym, ale jako o okazjach, które są jak kuszące oferty ważne tylko określony czas. Są one przeznaczone dla wszystkich, dla każdej osoby, niezależnie od zamożności, wykształcenia, pochodzenia, dlatego Kohelet posługuje się chętnie w swoich konkluzjach terminem człowiek: *Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy* (Koh 2, 24)[12].

Tłumaczenie greckie, *Septuaginta*, przekłada termin hebrajski זמן na *χρόνος*, natomiast termin עת na *καιρός*[13]. *Καιρός* (עת) jest sprzyjającą okazją, czasem korzystnym, znaczącą chwilą do ujęcia. Naturalnie akcent u Koheleta jest położony na *καιρός*, ponieważ płynący nieustannym i regularnym rytmem *χρόνος* jest wypełniany poprzez różne czasy, to znaczy poprzez czyny człowieka, które ten ma wypełnić w swoim czasie: *Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem* (Koh 3, 1)[14]. Cykliczny bieg historii, kolejnych pokoleń, działania natury, powtarzający się regularnie powrót do punktu wyjścia sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem czasu, w którym *nie ma nic nowego pod słońcem* (Koh 1, 9), chociaż z drugiej strony wciąż daje kolejne możliwości

[10] B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet, La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi, 1995⁴, s. 76.

[11] זמן zostało zapożyczone z aramejskiego, a pierwotnie z akadyjskiego. W języku hebrajskim oznacza zazwyczaj czas precyzyjnie określony i wyznaczony. Są jednak w praktyce wielkie trudności z rozróżnieniem pomiędzy זמן a עת, w przeciwieństwie do wspomnianych greckich: *χρόνος* i *καιρός*, które w ten sposób nie mogą stanowić dostatecznej analogii. Terminy hebrajskie są w praktyce synonimami, dwoma semickimi słowami oznaczającymi mniej więcej tę samą rzeczywistość. Por. J. Vílchez Líndez, *Qoèlet*, Borla, Roma 1997, s. 230.

[12] Por. J. R. Wilch, *Time and Event*, Brill, Leiden 1969, s. 117-128.

[13] Por. V. Scippa, *Qoèlet, La gioia di vivere dell'uomo*, San Paolo, Milano 1998, s. 27.

[14] Por. G. Ravasi, *Qohelet, Il libro più originale e „scandaloso" dell'Antico Testamento*, San Paolo, Milano 1988, s. 142.

do wykorzystania tu i teraz, czyli w ten jedyny odpowiedni moment. Przeszłość, która nigdy nie powróci, i przyszłość bez jakiegoś pewnego i ostatecznego celu, czynią jednak życie absurdalne, w którym wszystko wydaje się prowizoryczne i zredukowane do przeżywania kolejnych aktów egzystencjalnych, jakie nie są w stanie wyjaśnić ostatecznego sensu tejże egzystencji.

John R. Wilch podkreśla poza tym fakt, że w przypadku *καιρός* nie można w sumie mówić u Koheleta o momencie rozstrzygającym w sensie dosłownym, absolutnym, ponieważ czasy tak naprawdę nie dają się ująć na przestrzeni jednej chwili: jest czas milczenia, czas płaczu, czas pląsów. Jak długo potrwa? Kto wskaże jego precyzyjny koniec lub początek? Kiedy jest ten najwłaściwszy moment, w którym należy dokonać wyboru? A więc fundamentalną ideą Koheleta nie jest ta określająca aspekt czasowy, ale ta wskazująca na strukturę czasu, sposób, w jaki należałoby ten czas wypełnić. Nie mówi się więc o chwili właściwej dla odpowiedniej czynności, bo następuje ona we właściwym sobie czasie, ale o tym co ona zawiera. Jest ona po prostu okazją, by człowiek wyniósł z niej jakąś korzyść nie dlatego, że następuje w tym właśnie momencie, ale że w tym właśnie momencie niesie ze sobą określone przeżycia, zaprasza do skorzystania z tego, co Bóg przewidział od początku[15].

5. Bóg wobec czasu „stworzonego"

Analiza Gerharda von Rada na temat koncepcji czasu u Koheleta potwierdza wyjątkowość wizji czasu ukazanej przez tego autora biblijnego. Rozpatruje on bowiem kwestię wyboru przez człowieka stosownego momentu z punktu widzenia teologicznego. Czasy, które Bóg ustanowił od początku, aby człowiek je wypełnił, w jaki sposób może on je rozpoznać? Niestety, odpowiedź na to pytanie zdaje się być negatywna. Człowiek nie może ich rozpoznać, ponieważ zostały ustanowione przez Boga (por. Koh 3, 11). Człowiekowi nie pozostaje nic innego niż skorzystać jak najlepiej z nielicznych momentów sprzyjających, które niesie ze sobą życie, ponieważ są one darem Boga. W niezwykłym tekście Koh 3, 1-9 dotyczącym czasów, które nakładają się na każdy czyn ludzki, Gerhard von Rad odczytuje pewien determinizm teologiczny obecny w myśli Koheleta, który mimo wszystko nie dotyka wprost wolności człowieka ani nie zmniejsza odpowiedzialności za jego wybory moralne[16].

Egzystencja człowieka jest niewątpliwie złożona i lista czasów Koheleta nie jest oczywiście kompletna, pozostając pewnym wzorcem, punktem wyjścia do dalszych rozważań, które prowadzi próbując zgłębić misterium czasu. Jest jednak pewna prawidłowość, którą dostrzega Kohelet. Otóż każdy czas i każde działanie ma swoje przeciwieństwo. A więc nie tylko możemy stwierdzić ich obecność w naszym życiu, ale również możemy zaobserwować, jak one nastę-

[15] Por. J. R. Wilch, *Time and Event*, op. cit., s. 117-128.

[16] Por. G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.

pują po sobie z zadziwiającą cyklicznością, a jednocześnie z nieprzewidywalną różnorodnością[17]. Z drugiej strony, życie wydaje się w gruncie rzeczy bardzo proste, skomponowane z niewielu działań i zachowań typowych dla człowieka, które systematycznie się powtarzają. Człowiek nie jest w stanie uwolnić się od nich. Są niezbędne jak powietrze, którym się oddycha. Dlatego nie pozostaje człowiekowi nic innego *niż żeby jadł i pił, i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy* (Koh 2, 24). Ale to z reguły nie wystarcza człowiekowi, ponieważ Bóg umieścił w sercu każdego człowieka עלם, a więc sens przemijania i intuicję wieczności oraz potrzebę zadawania pytań dotyczących sensu istnienia, które wykraczają daleko poza problemy bieżącej chwili. Niestety, ta potrzeba pozostaje ostatecznie niezaspokojona, czego świadectwo daje nam Kohelet na przykładzie własnego doświadczenia. Poza tym nabyte doświadczenie też bywa zawodne, gdyż teraźniejszość nie zawsze odpowiada przeszłości, a to co w przeszłości poczytywano za słuszne, może okazać się teraz błędne, i odwrotnie. Człowiek wyprzedza również swoją teraźniejszość. Antycypując swoją przyszłość, marzy o niej i chciałby ją skonstruować osobiście, ale i ona wymyka mu się z rąk[18]. W ten sposób intuicja wieczności, i jako jej świadomość, i jako antycypacja, napełnia człowieka niepokojem, ukazując mu często absurdalne przeciwieństwa jego egzystencji.

Kohelet, prawdziwy człowiek swojej epoki, wydaje się być z jednej strony pod wpływem ówczesnej myśli hellenistycznej, z drugiej zaś strony pozostaje autentycznym świadkiem wiary w jedynego, prawdziwego i osobowego Boga, Pana wszystkich czasów, jednocześnie wiecznego i transcendentnego. Istotnie nie jest obca *Biblii* perspektywa świata, w którym pojmuje się życie jako bezustanne powtarzanie się rzeczy i procesów, wykluczające jakąkolwiek nowość, ale ta perspektywa jest wkomponowana ostatecznie w myśl teologiczną, zgodnie z którą nic nowego nie może być przecież „pod słońcem", skoro Bóg „przed czasem" ustanowił wszystkie czasy, aby człowiek je pełnił: *Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy* [...] *To co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem* (Koh 1, 3; 1, 9). Poza tym Koheletowi chodzi też o to, że są w świecie, a przede wszystkim w człowieku, rzeczy, które pozostają niezmienne, a powtarzając się regularnie, uruchamiają proces „błędnego koła", w którym człowiek toczy swój żywot przechodząc od jednej skrajności w drugą[19].

[17] Por. B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet*, op. cit., s. 79-80.

[18] Por. tamże, s. 80.

[19] Por. N. Lohfink, *Qohelet: A Continental Commentary*, Translated by Sean McEvenne, Fortress Press, Minneapolis 2003.

* * *

W rzeczywistości wizja Koheleta nie jest jakąś wizją marginalną niejako obok głównego nurtu *Biblii*. Jest wizją niezwykle ważną i potrzebną, aby zrozumieć lepiej ten szczególny etap Objawienia w konfrontacji ze światem pogańskim, ze swoimi świeżymi nurtami myśli, które miały wówczas znaczny wpływ na rozwój myśli żydowskiej, tak jak w swoim czasie kultura egipska czy mezopotamska.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Tadeusz Syczewski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

KULT ŚWIĘTYCH ORAZ OBRAZÓW ŚWIĘTYCH I RELIKWII W OBOWIĄZUJĄCYM PRAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO

CULT OF SAINTS, THEIR IMAGES AND RELICS THROUGH LEGAL REGULATIONS OF THE LATIN CHURCH

The article is divided into three parts. The first of them weighs the problem of cults of saints and blessed people who were beatified or canonized by the authority of the Church (Canon Law 1983, 1187). The Church recommends the person of the Blessed Virgin Mary as a special object of veneration and supports the authentic cult of other saints serving as intercessors or role models for the faithful (Canon Law 1983, 1186).

The second part of the paper focuses on the cult of holy images. Veneration of holy images is a fundamental form of cult reserved for Jesus Christ and, in a different way, also saints. The Latin Church supports the practice of installing holy images in churches to be worshipped by the faithful (Canon Law 1983, 1188).

The cult of relics is discussed in the final section. Traditionally, the Church venerates its saints and respects their authentic relics. They are parts of their bodies or their belongings. To become the object of veneration, a relic should have a certificate of authenticity.

Wstęp

Kult świętych, a szczególnie męczenników, jest najpopularniejszą prastarą praktyką kościelną tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, potwierdzoną również w *Piśmie Świętym* (por. Dz 7, 57-60; Ap 6, 9-11; 7, 9-17). Kościół zawsze oddawał w różny sposób cześć świętym, a kiedy trzeba było – szczególnie w okresie reformacji – bronił tego kultu, podając jego podstawy teologiczne, wypływające z głębokiej wiary Kościoła[1], a także nieustannie podkreślał w swoim nauczaniu wielką rolę przykładu świętych w dawaniu świadectwa Chrystusowi.

W *Konstytucji o liturgii świętej* jasno przedstawiona jest nauka Kościoła na temat kultu oddawanego błogosławionym i świętym: „Kościół rozmieścił także w ciągu roku wspomnienia męczenników oraz innych świętych, którzy dzięki wielorakiej łasce Bożej doszli do doskonałości, a osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami. W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z Nim współuwielbieni, przedstawia ich wiernym jako przykład, pociągając wszystkich przez Chrystusa, a przez ich zasługi wyjednywa Boże dobrodziejstwa"[2].

Kościół wzywa wiernych również do oddawania czci świętym obrazom, aby mogli zgłębiać tajemnicę chwały Bożej, która zajaśniała na obliczu Syna Bożego, a która z kolei odbija się w Jego świętych, i aby w ten sposób sami upodabniali się do Pana (por. Ef 5, 8)[3]. Ojcowie Kościoła w tajemnicy Chrystusa widzieli *obraz niewidzialnego* Boga (por. Kol 1, 15) i podstawę czci oddawanej świętym wizerunkom. *Katechizm Kościoła Katolickiego* głosi, że „Wcielenie Syna Bożego zapoczątkowało ową «ekonomię» obrazów"[4].

Kult relikwii, wychodząc z podobnych założeń, daje wiernym możliwość wręcz fizycznego „dotknięcia" świętości, którą zachowane szczątki przypominają.

1. Kult świętych

Kult świętych wypływa z prawdy o tajemnicy Świętych Obcowania. Wspólnota łaski, która jest już udziałem zbawionych, w jakimś stopniu udziela się także członkom Kościoła pielgrzymującego na ziemi. Ta szczególna więź znajduje swoje odbicie w świadomości wiernych, iż dusze zbawionych, będąc w niebie, mogą skuteczniej niż na ziemi współdziałać z naszym zbawieniem. Tradycyjną formę kultu świętych określa się zasadniczo w dwóch terminach: naśladowanie (imitatio), czczenie (veneratio). Na tym oparta jest również prawda dogmatyczna o czci relatywnej, należnej kultowi ich ziemskich relikwii[5].

Papież Leon XIII w Encyklice *Mirae Caritatis* pisze: „Jest bowiem pewnością wiary, że jakkolwiek tylko samemu Bogu należy składać czcigodną Ofiarę, to

[1] Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 208.

[2] *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 104.

[3] *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. II, nr 985, s. 83.

[4] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1159.

[5] *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów Ks. prof. R. E. Rogowskiego*, oprac. S. J. Stasiak, R. Zawiła, A. Małachowski, Wrocław 1999, s. 350.

jednak można ją również sprawować ku czci świętych, królujących z Bogiem, dla zjednania sobie ich wstawiennictwa, gdyż Bóg już ich ukoronował swoją chwałą"[6].

Naśladowanie świętych widoczne jest w tekstach liturgicznych Kościoła. Szczególnie zauważamy to w uroczystość Wszystkich Świętych w Kolekcie, w Modlitwie nad darami, jak i w Modlitwie po Komunii[7] oraz w prefacji[8]. W tekstach tych oddaje się cześć wszystkim, którzy już weszli do chwały niebieskiej. Modlitwy te przypominają także prawdę o naszej wspólnocie ze świętymi, którzy otaczają nas opieką i wstawiają się za nami u Boga: „Wszechmogący, wieczny Boże, Ty pozwalasz nam w jednej uroczystości czcić zasługi wszystkich Świętych, prosimy Cię, abyś dzięki wstawiennictwu tak wielu orędowników, hojnie udzielił nam upragnionego przebaczenia"[9].

Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 roku[10] stwierdza, że kult świętych ma wielkie znaczenie dla ożywienia świętości Ludu Bożego i usilnie zaleca wiernym, by otoczyli szczególną i synowską czcią Najświętszą Maryję, zawsze Dziewicę, Matkę Bożą, którą Chrystus ustanowił Matką wszystkich ludzi, ponadto popiera prawdziwy i autentyczny kult innych świętych, z których wierni biorą przykład, budują się oraz doznają pomocy dzięki ich wstawiennictwu[11].

Kodeks Prawa Kanonicznego na temat kultu świętych stwierdza, iż „Kult publiczny można oddawać tylko tym sługom Bożym, którzy autorytetem Kościoła zostali zaliczeni w poczet Świętych lub Błogosławionych"[12]. Oddając cześć świętym, uwielbiamy Jezusa Chrystusa. Ich świętość jest uczestnictwem w naturze samego Boga, a źródłem ich świętości jest autentyczne naśladowanie Zbawiciela[13].

Autorytatywne zaliczenie do grona świętych bądź błogosławionych dokonuje się na drodze specjalnego procesu kanonizacyjnego. Świętych można publicznie czcić wszędzie dopuszczonymi aktami kultu, zaś publiczny kult błogosławionych podlega ograniczeniom[14].

Celem kultu świętych jest uwielbienie Boga w Trójcy Jedynego oraz uświęcenie człowieka przez życie zgodne z Bożym Prawem oraz przez autentyczne naśladowanie cnót świętych czy błogosławionych[15].

[6] Papież Leon XIII, Encyklika *Mirae Caritatis, 28 maja 1902*, [w:] *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 207, s. 315, nr 810.

[7] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 220'.

[8] *Prefacja nr 69*, [w:] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, dz. cyt., s. 86*.

[9] *Kolekta na Uroczystość Wszystkich Świętych*, [w:] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, op. cit., s. 220'.

[10] *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Poznań 1984, kan. 1186-1190.

[11] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1186; zob. T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2002, s. 403.

[12] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1187.

[13] T. Pawluk, op. cit., s. 403.

[14] Tamże.

[15] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 212.

Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* podkreśla, że *prawdziwy kult świętych polega nie tyle na częstym powtarzaniu aktów zewnętrznych, ile raczej na nasileniu czynnej miłości, przez którą szukamy, dla większego dobra naszego oraz Kościoła, „zarówno przykładu w życiu świętych, jak i uczestnictwa w ich wspólnocie oraz pomocy w ich wstawiennictwie"*[16]. W tej dziedzinie wielką rolę do spełnienia ma dobrze prowadzona katecheza dzieci, młodzieży, a także dorosłych. Również podczas przepowiadania w czasie celebracji liturgicznych z okazji uroczystości, świąt czy wspomnień poszczególnych świętych czy błogosławionych można ukazywać drogę tych osób do świętości.

2. Kult obrazów świętych

Kodeks Prawa Kanonicznego mówi, iż „Należy zachować praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych; jednakże mają być umieszczane w umiarkowanej liczbie i z zachowaniem właściwego porządku, aby nie wywoływały zdziwienia u wiernych i nie dawały okazji do niewłaściwej pobożności"[17].

Przez obrazy święte należy rozumieć obrazy malowane na płótnie, umieszczone w kościele w celu oddawania przez wiernych czci ze względu na przedstawiony na nich wizerunek święty. Do obrazów świętych nie należy z zasady zaliczać malowideł naściennych czy witraży, ponieważ na ogół służą one bardziej do przyozdabiania kościoła niż do kultu[18].

Należy otaczać należytą czcią obrazy Jezusa Chrystusa, Matki Najświętszej oraz świętych nie z tej racji, iż zawarta jest w nich jakaś boska moc, lecz dlatego, ponieważ szacunek, który im okazujemy, odnosi się do pierwowzorów, które one przedstawiają. Przez te wizerunki, które przedstawiają świętych, a przed którymi odsłaniamy i pochylamy głowy, wielbimy Zbawiciela i czcimy świętych, których podobieństwo one wyrażają[19].

Na temat umieszczania w kościołach wizerunków świętych celem oddawania im należnej czci wypowiedział się także Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji o liturgii świętej*, przypominając, iż ma to być czynione „w umiarkowanej ilości i we właściwym porządku, aby nie wzbudzały uwielbienia w chrześcijańskim ludzie i nie sprzyjały wypaczeniu pobożności"[20].

W pedagogii Kościoła ikonografia odgrywa ważną rolę: konkretyzuje uczucia religijne, wyzwala bogactwo przeżyć, ułatwia także dążenie do doskonałości. Istotne znaczenie mają w tym względzie także przesłanki dogmatyczne[21].

[16] *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 51.

[17] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1188.

[18] T. Pawluk, op. cit., s. 404.

[19] *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 351.

[20] *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 125.

[21] *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 352.

Drugi Sobór Nicejski, odpowiadając na herezję ikonoklazmu, w swoich dokumentach również zachęca do oddawania pokłonu i czci obrazom, przypominając jednocześnie, iż prawdziwa cześć należy się tylko Bogu. Obrazy przedstawiające Zbawiciela oraz świętych nie tylko przywołują ich na pamięć wiernym, ale również w pewien sposób stawiają im ich przed oczy: „Im częściej bowiem (wierni) spoglądają na ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej także zachęcają do wspominania i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu, nie do prawdziwej adoracji według naszej wiary, która należy się tylko Bożej Naturze, a w który to sposób wizerunkowi drogocennego i ożywiającego Krzyża, świętym Ewangeliom i pozostałym poświęconym Bogu świętym przedmiotom przynosi się na ich cześć kadzidło i światła, jak to było pobożnym zwyczajem u przodków: «Cześć bowiem obrazu przechodzi na pierwowzór» (Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, 18, 45: PG 32, 149 C), a kto czci obraz, czci w nim hipostazę przedstawionego"[22].

Drugi Sobór Nicejski bronił czci świętych wizerunków, grożąc obrazoburcom nawet wykluczeniem ze wspólnoty Kościoła: „Jeśli ktoś nie dopuszcza objaśnień Ewangelii z pomocą obrazów, ten niech będzie obłożony anatemą. Jeśli ktoś nie pozdrawia tych obrazów, które odnoszą się do imienia Pana i Jego świętych, ten niech będzie obłożony anatemą"[23].

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii mówi, że cześć dla świętych wizerunków, do których należy zaliczyć obrazy, figury, płaskorzeźby bądź inne przedstawienia świętych, poza ich przeznaczeniem do celów liturgicznych, ma także walor pobożności ludowej[24]. Wierni oddają cześć Bogu przed nimi w kościołach, kaplicach, a także we własnych domach i przy przydrożnych kapliczkach – śpiewając Litanię Loretańską ku czci Najświętszej Maryi Panny, odmawiając różaniec w październiku, zatrzymując się przy poszczególnych stacjach podczas procesji Bożego Ciała, przy poświęceniu pól, wyprowadzaniu ciała zmarłego, czy przy innych okazjach, np. w dniach świąt patronów miast, wiosek czy regionu. Często wierni ozdabiają je kwiatami, światłami, a nawet drogimi kamieniami. Z zasady poza kościołem wizerunki świętych umieszczane są w specjalnie budowanych kapliczkach. Wizerunki świętych noszone są także w procesjach.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii stwierdza wyraźnie, iż „cześć dla świętych wizerunków, jeśli nie pochodzi z jasnej wizji teologicznej, może prowadzić do dewiacji"[25]. Stąd ważne zadanie w tej dziedzinie stoi głównie przed duszpasterzami, aby przy różnych okazjach przekazywali wiernym jasną

[22] *II Sobór Nicejski, 787, Definicja o świętych obrazach, Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 207, s. 118-119.

[23] *II Sobór Nicejski, 787, Definicja o świętych obrazach*, nr 209, s. 120.

[24] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 239.

[25] Tamże.

naukę Kościoła, potwierdzoną przez sobory i umieszczoną w licznych dokumentach[26].

Istota świętych wizerunków tkwi w tym, że należą one zarówno do dziedziny świętych znaków, jak również i do dziedziny sztuki: „Obrazy wykonane z najwyższym artyzmem i odznaczające się religijną szlachetnością, są jakby odblaskiem piękna, które od Boga pochodzi i do Niego zbliża"[27].

Kiedy nowy obraz bądź jakiś inny wizerunek święty ma być przeznaczony do publicznej czci wiernych, a szczególnie kiedy ma być umieszczony w kościele lub kaplicy na naczelnym miejscu, wypada, aby został pobłogosławiony specjalnym obrzędem w myśl przepisów liturgicznych. Obrzędu tego nie stosuje się podczas Mszy Świętej[28].

Według *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku obrazy wartościowe, czyli stare, wyróżniające się artyzmem bądź doznawanym kultem, umieszczane w kościołach lub kaplicach dla odbierania czci ze strony wiernych, jeśli wymagają renowacji, winny być zawsze odnawiane na podstawie pisemnego zezwolenia biskupa diecezjalnego, który przed jego udzieleniem winien zasięgnąć zdania biegłych w tej sprawie[29].

3. Kult relikwii

Kult relikwii świętych wypływa przede wszystkim z ogólnych założeń kultu czci świętych. Jako argumentację tego kultu podaje się, iż szczątki te w różnej postaci i formie należały do członków Kościoła, tworzyły świątynię Ducha Świętego i stanowią zapowiedź zmartwychwstania ciał na Sądzie Ostatecznym. Kościół w ten sposób przekazuje wzory ludzi, którzy osiągnęli świętość i każe je czcić nie tyle z racji przyrodzonych, ile przede wszystkim z motywów nadprzyrodzonych[30].

Drugi Sobór Watykański w *Konstytucji o liturgii świętej* przypomina, iż „Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć świętym oraz otacza szacunkiem ich autentyczne relikwie i wizerunki. Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają przykłady do naśladowania"[31].

Przez święte relikwie należy rozumieć ciało bądź części ciała świętego lub błogosławionego[32]. Relikwiami są także przedmioty należące do świętych,

[26] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1159-1162.

[27] *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, t. II, nr 985, s. 83.

[28] *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 125, zob. *Obrzędy Błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, op. cit., nr 986, s. 84. *Obrzęd błogosławieństwa obrazów przeznaczonych do publicznej czci wiernych*, nr 990-1031.

[29] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1189; zob. T. Pawluk, op. cit., s. 404.

[30] *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 351.

[31] *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 111.

[32] T. Pawluk, op. cit., s. 404.

sprzęty, ubrania, rękopisy, jak również przedmioty otarte o ich ciała bądź o ich groby, oleje, lniane płótna, a także czczone ich wizerunki[33].

Relikwie, aby mogły stać się przedmiotem kultu ze strony wiernych, muszą być autentyczne. Dokument autentyczności relikwii wystawia biskup danego miejsca. Natomiast relikwie starożytne, choćby nie miały dokumentu stwierdzającego ich autentyczność, należy pozostawić w takiej czci, jakiej dotychczas doznawały, chyba że byłaby pewność co do ich nieprawdziwości[34].

Kodeks Prawa Kanonicznego zabrania jakiegokolwiek handlu relikwiami: „Nie godzi się sprzedawać relikwii"[35].

Relikwie znaczne oraz inne, które doznają wielkiej czci ze strony ludu, nie mogą w żaden sposób być w jakikolwiek sposób ważnie alienowane bądź na stałe przenoszone bez wyraźnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej[36]. Pod pojęciem *relikwie znaczne* rozumie się np. całe ciało, głowę, ramię, przedramię, serce, rękę, goleń. Tego rodzaju relikwie, jeśli doznają szczególnej czci, nie mogą stać się własnością innych ani zmienić na stałe swojego umiejscowienia. Alienacja tego typu relikwii bądź przeniesienie ich na inne miejsce ma się odbyć za zgodą Stolicy Apostolskiej. To odnosi się również do obrazów, które w jakimś kościele doznają szczególnego kultu ze strony wiernych[37].

Odnowiony Mszał Rzymski także potwierdza wielką wartość relikwii: „Należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii świętych, chociażby nie byli męczennikami. Należy się jednak zatroszczyć o stwierdzenie autentyczności tych relikwii"[38].

Relikwie umieszczone pod ołtarzem mają swoją głęboką wymowę teologiczną. Wskazują przede wszystkim na to, że ofiara członków Ciała Chrystusa bierze początek i znaczenie z ofiary Głowy tego Ciała[39], jak również są symbolicznym wyrazem wspólnoty całego Kościoła w jedynej Ofierze Chrystusa, Kościoła powołanego do dawania świadectwa[40]. Przy umieszczaniu relikwii w ołtarzu należy pamiętać o następujących zasadach: składane relikwie mają być takiej wielkości, by można było się upewnić, że są częściami ciała ludzkiego; należy dbać o autentyczność relikwii – nie wolno składać relikwii niepewnego pochodzenia; szkatuły z relikwiami należy umieszczać pod mensą ołtarza, nigdy nad ołtarzem ani w mensie ołtarza[41].

[33] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 236.

[34] T. Pawluk, op. cit., s. 405.

[35] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190.

[36] *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190; zob. T. Pawluk, op. cit., s. 405.

[37] T. Pawluk, op. cit., s. 405

[38] *Mszał Rzymski*, op. cit., nr 266.

[39] Pontyfikał Rzymski, *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. IV, Wprowadzenie, 5, s. 118; *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237.

[40] Tamże.

[41] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. II, Wprowadzenie, 5, s. 27.

Różne są formy oddawania czci relikwiom. Do najbardziej jednak znanych i stosowanych powszechnie w Kościele form czci należą: ucałowanie relikwii, przyozdabianie ich światłami, kwiatami, udzielanie nimi błogosławieństwa, noszenie ich w procesji, zanoszenie do chorych. Nie wolno ustawiać relikwii na ołtarzu, ponieważ jest on zarezerwowany do sprawowania Najświętszej Ofiary[42].

Zakończenie

Wzajemny wpływ liturgii i pobożności ludowej jest szczególnie zauważalny w różnorodnych formach kultu świętych i błogosławionych[43]. Obchód ku czci świętego winien być starannie przygotowany, zgodnie z obowiązującymi przepisami Kościoła. Ze strony duszpasterskiej wymaga to właściwego, gruntownego przedstawienia osoby świętego czy błogosławionego. Dokumenty Kościoła przypominają, że nie należy się skupiać na elementach legendarnych, związanych z życiem świętego, czy też ukazywaniu jego mocy cudotwórczych, ile raczej trzeba podkreślić znaczenie jego chrześcijańskiej osobowości, istoty jego świętości, skuteczności świadectwa życia, osobistego charyzmatu[44].

Kościół poprzez procesy kanonizacyjne czy beatyfikacyjne poszczególnych świętych stawia nam za przykład heroiczność ich cnót oraz zachęca do godnego ich naśladowania[45].

Cześć świętych wizerunków należy do fundamentalnych i wzniosłych form kultu przysługującego Chrystusowi, a w inny sposób również świętym[46]. Zadaniem świętego obrazu bądź wizerunku nie jest dostarczanie tylko wrażeń estetycznych, ale przede wszystkim wprowadzenie w tajemnicę samego Boga.

Kościół zawsze odrzucał obrazy niezgodne z wiarą lub takie, które mogłyby wprowadzać wiernych w błąd. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* zauważa, iż niektóre ze świętych wizerunków są przykładami bardziej humanizmu antropocentrycznego niż wyrazami prawdziwej duchowości. Jednak pobożność ludowa docenia i takie wizerunki, widząc w nich wartość nie tylko artystyczną, ale także i duchową, gdyż reprezentują one specyficzną kulturę, przedstawiają realistyczne postacie, łatwe do rozpoznania, ukazują najważniejsze momenty życia ludzkiego, np. narodziny, ból, zaślubiny, pracę czy śmierć[47]. Kult obrazów

[42] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237; *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Katowice 2001, rozdz. II, Wprowadzenie, 5c, s. 27.

[43] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 226.

[44] *Tamże*, nr 231.

[45] *Tamże*, nr 211; R. Jodko, *Święci i błogosławienia w pobożności ludowej*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 214.

[46] *Konstytucja o liturgii świętej*, nr 111.

[47] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 243.

świętych nawiązuje do naturalnych skłonności człowieka, które każą serdeczną czcią otaczać wizerunki bliskich, znanych i drogich nam osób[48].

Należy dbać o autentyczność relikwii, a niepewne pochodzenie powinno wykluczyć je z oddawania czci. Winno się zapobiegać przesadnemu dzieleniu relikwii[49]. Wiernym należy przypominać o tym, iż nie wolno ich „kolekcjonować". Nie wolno dopuszczać do handlu relikwiami oraz wszelkich zabobonnych praktyk[50]. Mają one służyć pogłębianiu wiary i osiągnięciu zbawienia.

[48] *ABC teologii dogmatycznej*, op. cit., s. 351.

[49] *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, op. cit., rozdz. II, Wprowadzenie, 5, s. 27.

[50] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 237; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1190.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Wiesław Przygoda
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

DIAKONIA JAKO WYZWANIE DLA UCZNIÓW CHRYSTUSA DZISIAJ

DIACONIA AS A CHALLENGE FOR TODAY'S CHRISTIANS

The article focuses on tendencies in the formation in Christian diaconia for the clergy, religious and laity. The hierarchy members and, indirectly, lay leaders of Christian associations, are educated to do their leadership tasks in the spirit of love and service in particular communities. All the followers of Christ, without any exception, need appropriate formation in Christian lifestyle and charity.

Refleksja prakseologiczna nad skutecznym rozwojem funkcji diakonii w Kościele w Polsce zakłada znajomość wskazań Magisterium Kościoła, dotyczących diakonii oraz stanu faktycznego jej realizacji. Tylko na podstawie powyższych przesłanek można podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób dzisiaj stawać się coraz wierniejszym uczniem Chrystusa w zakresie posługi człowiekowi? W gruncie rzeczy chodzi o kierunki formacji w zakresie diakonii chrześcijańskiej duchowieństwa, osób konsekrowanych i katolików świeckich. Członków hierarchii, a pośrednio także świeckich liderów zrzeszeń chrześcijańskich, dotyczy formacja do realizacji zadań kierowniczych w duchu miłości i służby bliźniemu we wspólnotach chrześcijańskich. Wszystkim natomiast bez wyjątku uczniom Chrystusa potrzebna jest formacja diakonijna w zakresie chrześcijańskiego stylu życia i posługi charytatywnej.

1. Miłość pasterska celem formacji duchowieństwa

Uczniami Chrystusa są z wielu względów przede wszystkim kapłani, czyli biskupi i prezbiterzy. Sakrament kapłaństwa oznacza szczególną konsekrację i namaszczenie Duchem Świętym, które są źródłem specjalnych łask potrzebnych

do spełnienia posługi pasterskiej w Kościele i świecie. Do istotnych wymiarów posługi kapłańskiej należy ewangelizacja, sprawowanie kultu Bożego i uświęcanie ludzi oraz funkcja posługi pasterskiej[1]. Naczelną zasadą jednoczącą różnorodne zadania kapłana jest miłość pasterska, której wzorem jest postawa Chrystusa do ludzi. Wzór ten powinien odtwarzać w swoim życiu każdy kapłan aż do całkowitego daru z siebie dla owczarni, która została mu powierzona[2].

Miłość pasterska należy do istoty życia kapłańskiego i jest niezbędnym warunkiem upodobnienia się kapłana do Chrystusa Dobrego Pasterza. Miłość pasterska kapłana jest uczestnictwem w miłości pasterskiej samego Chrystusa, a polega ona przede wszystkim na całkowitym poświęceniu się dla posługi zbawczej. Dar z siebie dla ludu Bożego jest źródłem i szczytem miłości pasterskiej. W postawie proegzystencji kapłan ma naśladować Chrystusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie" (Ef 5, 25). Stąd miłość pasterska graniczy niekiedy z heroizmem, gdyż kapłan stale musi być gotowy do oddania swego życia za owce (J 10, 11.15).

Istotne rysy miłości pasterskiej ukazał w swoich słowach i czynach Jezus Chrystus. Ma to być miłość pokorna (Mt 11, 29). Kapłaństwo wymaga wyrzeczenia się osobistych ambicji i chęci panowania nad innymi, nie licuje z nim postawa wywyższania się i autokratyzmu[3]. Miłość pasterska wzywa do współczucia z ludźmi przygnębionymi, zainteresowania problemami chorych i cierpiących, troski o ubogich, sieroty i wdowy, a także do postawy miłosierdzia względem grzeszników. W realizacji wymogów miłości pasterskiej pomaga kapłanowi poznanie ludzi i warunków ich życia oraz takie jego zalety jak: dobroć serca, szczerość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, ogłada towarzyska (DP 3). Przydatne mogą okazać się ponadto cierpliwość, gotowość do szybkiego przebaczenia, uprzejmość, ofiarność w udzielaniu pomocy oraz usłużność wolna od eksponowania osobistych zasług (PDV 23).

W adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II ukazuje związek między życiem wewnętrznym kapłana a sprawowaną przez niego posługą (PDV 24). Związek ten znajduje swoje wyjaśnienie w miłości pasterskiej. Miłość kapłana do Jezusa Chrystusa jest źródłem i sprawdzianem miłości do Jego ludu. Dlatego miłość pasterska powinna znajdować się w centrum duchowego życia kapłana i stanowić wewnętrzną zasadę jego działalności duszpasterskiej. Każda chwila i każdy czyn kapłana powinien być podporządkowany zasadniczemu wyborowi

[1] Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* (16 X 2003), nr 26-54; tenże, *Prezbiterat - służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*. Katecheza środowa (31 III 1993), [w:] *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz [i in.], Watykan 1996, s. 265-269.

[2] Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, (31 I 1994), nr 43; zob. W. Słomka, *Oblicza kapłańskiej miłości*, [w:] *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 33-41.

[3] Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem miłości*. Katecheza środowa (7 VII 1993), [w:] *Wierzę w Kościół...*, s. 308-309; zob. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. 1, Tarnów 1997, s. 89-97.

„dawania życia za owce". W tym sensie miłość pasterska może zapewnić jedność życia konieczną do zachowania harmonii i duchowej równowagi kapłana (PDV 23).

Miłość pasterska odznacza się pewnym dynamizmem, pozwalającym pokonywać apatię i różne kryzysy. Biorąc swój początek z boskiego źródła, miłość pasterska musi się ciągle odnawiać, rozpalać na nowo, by nie uległa tragicznemu w skutkach ostudzeniu. Poprzez akty miłości wobec powierzonej cząstki ludu Bożego kapłan powinien wzmagać w sobie duchowy żar serca, rozwijać postawę ofiary i poświęcenia, która czyni go gotowym do całkowitego oddania życia za owce na wzór Chrystusa, gdy zajdzie taka potrzeba (zob. J 15, 13).

Celem posługi kapłańskiej jest uświęcenie ludzi i troska o budowanie wspólnot chrześcijańskich. Prezbiterzy „gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym" (DP 6). W budowaniu wspólnoty chrześcijańskiej kapłan powinien odznaczać się dobrocią na wzór Chrystusa, który pierwszą wspólnotę swoich uczniów kształtował nie poprzez zewnętrzny przymus, lecz przez wewnętrzne obdarowanie miłością. W ten sposób Chrystus budował w grupie uczniów wspólnotę miłości, która stała się zalążkiem widzialnego Kościoła, posłanego później do świata. Podobnie prezbiterzy jako współpracownicy biskupów mają rozwijać miłość braterską we wspólnotach parafialnych[4].

Budowaniu wspólnoty braterskiej w parafii sprzyja skromność i dobrowolne ubóstwo prezbiterów. Stąd powinni oni dążyć do wyeliminowania oznak luksusu w zakresie mieszkania, środków transportu i wakacji. Prezbiterzy, zgodnie z opcją preferencyjną dla ubogich, powinni być przyjaciółmi ludzi biednych i im szczególnie okazywać miłość pasterską[5]. Według Jana Pawła II prezbiterzy nad zaspokojenie fundamentalnych potrzeb ludzkich nie powinni przedkładać bogatego wystroju świątyń lub drogich sprzętów przeznaczonych do kultu Bożego. Niekiedy „może okazać się konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, kto jest ich pozbawiony" (SRS 31).

Środkiem budowania parafialnej wspólnoty miłości jest świadectwo ewangelicznego stylu życia duszpasterza oraz jego zaangażowanie w działalność charytatywną. Miłość pasterska proboszcza i jego troska o ubogich mobilizuje parafian do włączenia się w budowanie wspólnoty parafialnej. Według Pawła VI „całkowite poświęcenie swego życia otwiera przed oczyma ofiarnego ka-

[4] Jan Paweł II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty*. Katecheza środowa (19 V 1993), [w:] *Wierzę w Kościół...*, s. 285-286; zob. Paweł VI, *Duszpasterstwo, służba, miłość*. Przemówienie podczas audiencji ogólnej (8 VII 1970), [w:] Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień*, red. E. Weron, Warszawa - Poznań 1978, s. 64-67.

[5] Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 67; Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra doczesne*. Katecheza środowa (21 VII 1993), [w:] *Wierzę w Kościół...*, s. 318-323.

płana cudowną panoramę służby dla ludzkości"[6]. Kapłan powinien z miłością pastoralną i mocą służyć ludziom, do których jest posłany[7], a zwłaszcza ludziom biednym i słabym, chorym i umierającym, cierpiącym i samotnym, wygnańcom oraz przeżywającym szczególne trudności (DP 6; KPK, kan. 529, §2). Kapłan ma być świadkiem miłości Chrystusa, który „przeszedł dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich" (Dz 10, 38). Współczesny człowiek dotknięty jest niekiedy nieznośną biedą, przemocą i tyranią władzy, dlatego zadaniem kapłanów jest obrona praw i godności człowieka (PDV 58). Warunkiem realizacji tego zadania jest traktowanie posługi kapłańskiej jako *amoris officium*. To zaś wymaga ustawicznego nawracania się, oczyszczania miłości pasterskiej, odchodzenia od fascynacji światem, a zwracania się ku Bogu, który jest miłością (1 J 4, 8).

Przygotowanie prezbiterów do miłości służebnej oraz do animacji działalności charytatywnej Kościoła[8] powinno mieć miejsce w czasie studiów w seminarium duchownym, a następnie być kontynuowane w ramach formacji stałej prezbiterów. Faktem jest, że wielu kandydatów do kapłaństwa już w okresie dzieciństwa i młodości zetknęło się z problemem ubóstwa i różnymi formami pomocy potrzebującym. Wielu zostało wychowanych do wrażliwości i miłości bliźniego w rodzinie, niektórzy zdobyli doświadczenie pracy charytatywnej w grupach wolontariatu albo okazjonalnych akcjach charytatywnych. Wychowanie do miłości bliźniego wyniesione z domu rodzinnego i doświadczenie osobistego zaangażowania w pomoc ludziom potrzebującym powinno stać się punktem wyjścia formacji charytatywnej kandydatów do święceń w okresie studiów w seminarium duchownym.

Według adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* formacja pastoralna[9], której istotną część stanowi formacja charytatywna, jest uwieńczeniem drogi formacyjnej kandydata do święceń (PDV 57). Formacja pastoralna polega na kształtowaniu w kandydatach do kapłaństwa świadomości, uczuć, przekonań

[6] Paweł VI, *Posłannictwo kapłańskie w świecie współczesnym*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. koncelebrowanej, w czasie której Ojciec Święty udzielił święceń kapłańskich 359 diakonom ze wszystkich kontynentów (29 VI 1975), [w:] Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień*, red. E. Weron, Warszawa – Poznań 1978, s. 187. „Chodzi tu o miłość, oczywiście nadprzyrodzoną, wrażliwą, skwapliwą. Taka miłość powinna cechować posługę kapłańską; zwłaszcza dotyczy to dziedziny rozwoju i sprawiedliwości społecznej, a dalej ducha oraz form realizacji katolickiej nauki społecznej, która czerpie swoje natchnienie i moc z Ewangelii i nauczania Urzędu Kościelnego [...]. Umiejcie wysłuchać westchnień człowieka biednego oraz szczerego głosu dziecka, wołania poszukującej młodzieży, jęku uciśnionego pracownika, westchnień ludzi cierpiących oraz krytycznych uwag myślicieli" (tamże, s. 188).

[7] Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19 III 1999), Tarnów 1999, s. 63-71.

[8] Zob. J. Wal, *Formacja charytatywna*, [w:] *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 301.

[9] Zob. R. Kamiński, *Pastoralna formacja*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 596-599.

i postaw, jakie żywił w czasie swojej misji ziemskiej Najwyższy Kapłan, Jezus Chrystus[10]. Mocą sakramentu święceń „człowiek staje się wobec świata głosem Chrystusa i Jego dłońmi"[11]. Ma przedłużać jego obecność i miłość do ludzi poprzez naśladowanie stylu Jego życia i wiarygodne ukazywanie Jego nauki. Kapłaństwo hierarchiczne jest Bożym charyzmatem, dlatego ważniejsze od wyuczonej wiedzy i zdobytych umiejętności są osobista przyjaźń z Chrystusem oraz wewnętrzna identyfikacja z celami, jakie Jemu przyświecały[12].

Punktem wyjścia formacji charytatywnej jest kontemplacja Chrystusa niosącego ubogim Dobrą Nowinę (PDV 11). Kandydat do święceń powinien ukształtować w sobie dojrzałą osobowość, zdolną do współczucia i służby innym ludziom, otwartą na braterskie kontakty, gotową do przebaczania win grzesznikom, pocieszania strapionych i wspierania potrzebujących (zob. DFK 19; PDV 43). Przyszły prezbiter powinien charakteryzować się postawą społeczną, zaangażowaniem w budowanie dobra wspólnego, poszanowaniem praw człowieka, wrażliwością na cierpienia innych oraz umiejętnością łączenia sprawiedliwości z miłością[13]. Taka postawa wymaga duchowej więzi z Chrystusem-Sługą, który daje moc do poszukiwania biednych i chorych oraz świadczenia miłości, zwłaszcza miłości preferencyjnej do ubogich (PDV 49). Można zatem stwierdzić, że cele formacji charytatywnej kandydata do święceń zbiegają się z troską o jego wychowanie do miłości pasterskiej. Miłość pasterska przynagla bowiem do szukania ludzi zagubionych, do niesienia pomocy potrzebującym, do ofiarnej posługi na rzecz chorych, niepełnosprawnych, pokrzywdzonych i samotnych[14].

Narzędziem formacji charytatywnej kandydatów do święceń są wykłady, ćwiczenia, praktyki pastoralne oraz udział w akcjach charytatywnych organizowanych w seminarium lub w środowiskach poza seminarium, ale za wiedzą i zgodą moderatorów seminaryjnych. Zatwierdzone 26 VIII 1999 roku przez Kongregację do spraw Wychowania Katolickiego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* przewiduje na VI roku studiów w ramach wykładu z teologii pastoralnej temat *Duszpasterstwo charytatywne*[15]. Ważną rolę w formacji charytatywnej

[10] „Formacja jest wyciskaniem «formy». Formą zaś kapłaństwa jest Chrystus. Formą kapłaństwa Chrystusowego w osobie kapłana jest niezatarte znamię kapłaństwa Chrystusowego, [...] szczególny obraz Chrystusa w duszy kapłana". S. Nowak, *Formacja kapłańska wobec wyzwań schyłku drugiego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie" 85(1993), nr 504, s. 207.

[11] J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, „L'Osservatore Romano" (wersja polska) 11(1990), nr 9, s. 4.

[12] W. Przygoda, *Duszpasterski charakter formacji kapłańskiej*, [w:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 16.

[13] S. Szymecki, *Formacja charytatywna w seminariach duchownych w świetle „Ratio institutionis sacerdotalis" i posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis"*, [w:] *Kościół w Polsce wobec potrzebujących*, red. M. Chmielewski, Lublin 1994, s. 231-232.

[14] Tamże, s. 234.

[15] *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 190.

kandydatów do święceń odgrywają również praktyki pastoralne, a wśród nich praktyki w parafii, zakładzie karnym, szpitalu, ruchach i grupach religijnych. Spośród różnych praktyk wspomniany wyżej dokument poleca szczególnie kilkutygodniową posługę wśród osób chorych lub niepełnosprawnych oraz zajęcia w duszpasterstwie specjalistycznym[16].

Skuteczną formą przygotowania do przyszłej animacji działalności charytatywnej w parafii jest uczestnictwo kandydatów do święceń w konkretnych akcjach charytatywnych. Moderatorzy seminaryjni powinni organizować co pewien czas takie akcje w seminarium oraz polecać wychowankom zaangażowanie w wolontariacie charytatywnym w diecezji, zwłaszcza w okresie wakacji. Godna polecenia jest współpraca moderatorów seminaryjnych z Caritas diecezjalną w celu zaangażowania seminarzystów jako wolontariuszy w placówkach charytatywnych diecezji oraz organizowanych koloniach dla dzieci i młodzieży z ubogich rodzin. Należy popierać wszelkie oddolne inicjatywy charytatywne w seminariach duchownych. W niektórych z nich dobrze rozwijają się akademickie koła Caritas, kluby honorowych dawców krwi, grupy współpracujące z ruchem „Wiara i Światło", grupy trzeźwościowe współpracujące z ruchem Anonimowych Alkoholików, a także grupy opiekunów osób niepełnosprawnych. Doświadczenie zdobyte w konkretnej pracy charytatywnej jest najlepszym gwarantem, że będzie ona podejmowana również po przyjęciu święceń prezbiteratu.

Według nauczania Kościoła formacja seminaryjna powinna mieć kontynuację w formacji stałej prezbiterów (PDV 71). Powyższe wskazanie należy odnieść również do formacji charytatywnej. Do istoty formacji stałej prezbiterów należy troska o doskonalenie pełnionej posługi pasterskiej i rozwój miłości pasterskiej (PDV 70). Formacja stała prezbiterów nie może zatrzymać się na poziomie budzenia wrażliwości, ale musi prowadzić do konkretnych czynów miłości bliźniego. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994) zaleca, aby zainteresowanie kapłanów ludźmi potrzebującymi „nie pozostało na poziomie pobożnego życzenia, ale zmieniło się w konkretne życiowe zadanie" (nr 77). Dlatego formacja stała prezbiterów powinna być miejscem doskonalenia form i metod zaangażowania prezbiterów w posługę charytatywną. Należy zatem na spotkania formacyjne kapłanów zapraszać nie tylko specjalistów z zakresu katolickiej nauki społecznej i teologii, lecz także sprawdzonych w pracy charytatywnej praktyków spośród osób duchownych, konsekrowanych i świeckich, którzy dzieliliby się z prezbiterami zdobytymi doświadczeniami. Prezbiter powinien bowiem nie tylko znać naukę miłości, ale również umieć ją potwierdzać w czynach.

[16] Tamże, s. 147.

2. Świeccy znakiem miłującego Boga w świecie

Formacja diakonijna katolików świeckich jest częścią formacji chrześcijańskiej, której celem jest ukształtowanie dojrzałej osobowości, rozwój życia chrześcijańskiego zgodnego z rozpoznanym powołaniem życiowym oraz przygotowanie do realizacji wypływającego z natury chrześcijaństwa i Kościoła posłannictwa (zob. DWCH 2). Formacja chrześcijańska wymaga wprowadzenia uczniów Chrystusa w Jego potrójną misję, a więc również w misję królewską, oznaczającą gotowość służenia bliźnim z motywu miłości na wzór Chrystusa (Mt 20, 25-28; zob. RH 21). Formacja chrześcijańska byłaby niepełna, gdyby zabrakło wychowania do zaangażowania apostolskiego, w tym również do posługi miłości bliźniemu.

Pierwszą szkołą formacji diakonijnej katolików jest rodzina chrześcijańska. Wedle wskazań Soboru Watykańskiego II chrześcijanie już od dzieciństwa powinni uczyć się „współczuć braciom i wspaniałomyślnie wspomagać potrzebujących" (DA 31). Rodzice wspierani przez innych domowników i krewnych powinni wprowadzać najmłodsze pokolenie katolików w tajniki miłości, braterstwa, szacunku do ludzi starych, chorych i niepełnosprawnych oraz wzajemnej służby i dzielenia się dobrami. Zadaniem duszpasterzy jest wspieranie rodziców, by sprostali wymaganiom swego powołania i pomimo niesprzyjającego kontekstu społeczno-kulturowego wychowali swoje dzieci do miłości bliźniego, wykształcili w nich wrażliwość społeczną i nauczyli bezinteresownej służby potrzebującym.

Formacja katolików świeckich do miłości czynnej powinna dokonywać się w ramach duszpasterstwa parafialnego. Ważnym narzędziem tej formacji jest przepowiadanie słowa Bożego w formie homilii, kazań, konferencji rekolekcyjnych i misyjnych oraz katechezy szkolnej i parafialnej. Badania empiryczne przeprowadzone w 2001 roku wykazały, że kazania niedzielne i katecheza w niewystarczającym stopniu służą formacji charytatywnej katolików w Polsce[17]. Według respondentów wprawdzie często poruszany jest temat miłości Boga i bliźniego, ale rzadko podejmowane są konkretne przejawy tej miłości w życiu chrześcijanina. Należy zatem katechezę i przepowiadanie niedzielne na temat miłości bliźniego ukierunkować na praktykę. Częściej należy apelować o wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, wychowywać do szacunku i pomocy ludziom chorym, niepełnosprawnym i starym, zachęcać do dobrych uczynków w środowisku rodzinnym i sąsiedzkim, zapraszać do wspierania materialnego i duchowego akcji charytatywnych prowadzonych w parafii, diecezji i kraju.

Konieczne wydaje się uwrażliwienie ludzkich sumień na problemy społeczne w Polsce. Uczeń Chrystusa ma być człowiekiem sumienia w życiu rodzinnym, kulturalnym, pracowniczym, ekonomicznym, politycznym, zgodnie z ich spe-

[17] Zob. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*, Lublin 2004, s. 255-260.

cyficznym kształtem[18]. Do zachowywania zasad Ewangelii Chrystusowej są wezwani ludzie biedni i bogaci, pracownicy i przedsiębiorcy, lekarze i „ci, którzy się źle mają" (Mt 9, 12). Polskiego narodu nie omijają pokusy bogacenia się z pogwałceniem praw pracowniczych i zasad etycznych z jednej strony oraz pracy za wszelką cenę i bez żadnych ograniczeń nawet w niedzielę i święta z drugiej strony. Lekarstwem na tę chorobę naszych czasów jest powrót do Ewangelii i ponowne odkrycie Bożego wezwania do ubóstwa duchowego (zob. Mt 5, 3).

Wielorakie formy przepowiadania słowa Bożego są dobrym narzędziem poszerzenia wiedzy katolików świeckich na temat istoty i motywacji kościelnej posługi miłości. Katolikom w Polsce należy mówić z jednej strony o zadaniach władz państwowych i samorządowych w dziedzinie publicznej opieki socjalnej, a z drugiej strony o zadaniach Kościoła w zakresie pomocy potrzebującym. Pomoc charytatywna Kościoła nie ma na celu zastąpienia służb socjalnych państwa lub rozwiązania jego problemów gospodarczych czy ekonomicznych, lecz ma ukazywać element nadprzyrodzony i duchowy miłości Boga do człowieka. Posługa charytatywna, podobnie jak czyny miłości w życiu Jezusa, ma być znakiem nadchodzącego królestwa Bożego. Kościół podejmuje posługę ubogim nie dlatego, że państwo nie jest w stanie zapewnić wszystkim swoim obywatelom minimum egzystencji, lecz dlatego, że miłość ma swoje źródło i swój kres w Bogu.

W duszpasterstwie parafialnym należy więcej czasu i energii poświęcić ludziom chorym, niepełnosprawnym i osobom w podeszłym wieku. Chodzi o traktowanie ich jako podmiotu odpowiedzialnego za ewangelizację i duchowy rozwój wspólnoty parafialnej. Z kolei zdrowi parafianie, a zwłaszcza młodzież i dzieci, w spotkaniach z ludźmi chorymi, starymi i niepełnosprawnymi mogą wykazać się pomysłami, zapałem i zaangażowaniem apostolskim. Wydaje się, że nie ma skuteczniejszego narzędzia formacji charytatywnej parafian, jak włączanie ich w organizację parafialnych przedsięwzięć charytatywnych.

W świetle badań empirycznych grupy religijne i zespoły apostolskie działające w parafiach w niewielkim stopniu angażują się w posługę charytatywną. Wyjątek stanowią jedynie parafialne zespoły Caritas[19]. Tymczasem wszelkie grupy apostolskie powinny ukazywać znak wspólnoty Kościoła i realizować prawdziwe świadectwo miłości (zob. DA 17). Grupy religijne powinny nie tylko angażować się w akcje charytatywne parafii, lecz także stawać się miejscem formacji chrześcijańskiej. Duch braterstwa i przyjaźni, wzajemne więzi osobowe, styczności i działania zespołowe sprzyjają wzajemnemu wychowaniu do miłości bliźniego. W małych wspólnotach łatwiej rodzi się wrażliwość społeczna, odpowiedzialność za drugiego człowieka oraz zapał do niesienia pomocy potrzebującym. W anonimowym tłumie człowiek jest nie tylko samotny, lecz także

[18] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 551.

[19] W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła...*, s. 310.

często zalękniony i bezsilny. Dopiero uczestnictwo w pracy zespołowej i oparcie we wspólnocie wyzwala w człowieku odwagę i umiejętność wychodzenia ku ludziom będącym w potrzebie[20].

Grupy religijne i apostolskie mają z natury charakter formacyjny, dlatego lektura biblijna, kształcenie teologiczne oraz modlitwa leżą u podstaw ich prawidłowego rozwoju. Praca formacyjna parafialnych grup nie może jednak ograniczyć się tylko do teoretycznych dyskusji w przyjacielskich kręgach. Członkowie tych grup muszą wychodzić poza swój krąg w celu realizacji ewangelicznego posłannictwa. W przeciwnym razie ich chrześcijaństwo przybierze kształt ułomny, a przynależność do Kościoła stanie się formalna. Ożywiona wiara członków grup religijnych musi być potwierdzona miłością czynną, posługą wobec ludzi chorych, niepełnosprawnych, starych, osamotnionych, więźniów, bezdomnych itp. Warto przypomnieć, że zaangażowanie grup apostolskich w rozwiązywanie problemów społecznych w środowisku lokalnym i w pomoc charytatywną stanowi jedno z kryteriów eklezjalności tych grup (zob. ChL 30).

Ważnym celem formacji charytatywnej jest pozyskiwanie wolontariuszy do posługi charytatywnej, zwłaszcza w parafialnym zespole Caritas. Według wspomnianych badań 15% katolików świeckich chce włączyć się w pracę parafialnego zespołu Caritas, jeśli on powstanie, 37,1% respondentów wyraziło chęć zaangażowania się w pracę tego zespołu w przyszłości, a 10,2% respondentów zadeklarowało włączenie się w pracę zespołu charytatywnego na emeryturze[21]. Wydaje się, że katolicy reprezentowani przez trzy wymienione grupy respondentów są kandydatami na wolontariuszy charytatywnych. Potrzeba jednak wysiłku formacyjnego, aby przynajmniej u części z nich przezwyciężyć lęk, oportunizm i lenistwo oraz pozyskać ich do aktywnego włączenia się w pracę charytatywną. W wielu parafiach w Polsce nie ma niestety jeszcze żadnej grupy charytatywnej. W takich parafiach warto podjąć trud formacyjny ukierunkowany na zorganizowanie parafialnego zespołu Caritas.

Sobór Watykański II przyczynił się nie tylko do odnowy samoświadomości Kościoła, lecz także wskazał nowe drogi i środki apostolskiego działania chrześcijan w świecie. Dotyczy to między innymi ludzi ubogich, cierpiących z powodu uwłaczających godności człowieka warunków życia. Dzisiaj wyraźniej niż w przeszłości Kościół w ubogich dostrzega cierpiącego Chrystusa, który pełnym głosem domaga się od swoich uczniów świadectwa miłości i służby (KDK 88). Dlatego w pracy formacyjnej trzeba wskazywać na ubogiego Chrystusa, zdolnego współczuć ludzkim słabościom, doświadczonego we wszystkich przejawach ludzkiej egzystencji z wyjątkiem grzechu (zob. Hbr 4, 15). Kościół

[20] Zob. J. Krucina, *Ośrodek grup religijnych w parafii*, „Colloquium Salutis" 20(1988), s. 82-84; W. Przygoda, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998, s. 218- 221.

[21] W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła...*, s. 300.

wspierając w niedoli ubogich i potrzebujących pomocy ludzi, powinien starać się naśladować swego Założyciela (KK 8).

Formacja charytatywna katolików i wspólnot chrześcijańskich w Polsce wymaga uwypuklenia społecznego charakteru działalności charytatywnej. Społeczny charakter natury ludzkiej ukierunkowuje miłość bliźniego nie tylko na inne osoby w Kościele, lecz także na różne grupy społeczne, od rodziny poczynając, poprzez społeczności lokalne, społeczność państwową i społeczność ogólnoświatową. Posługa charytatywna Kościoła jest z natury działalnością społeczną. Dlatego podobnie jak w innych sferach swojej działalności, również w działalności charytatywnej, Kościół stara się stosować zasady życia społecznego wypracowane na gruncie katolickiej nauki społecznej.

3. Radykalizm miłości w życiu konsekrowanym

Miłość bliźniego osób konsekrowanych konkretyzuje się przede wszystkim we wspólnocie zakonnej[22]. Przeniknięte miłością relacje międzyludzkie konkretnej rodziny zakonnej są drogą budowania braterskiej lub siostrzanej wspólnoty zakonnej (VC 42). Znak wspólnoty wewnątrz zakonu daje dopiero podstawę do rozwijania apostolstwa miłości w świecie. Braterska i siostrzana jedność jest dla świata znakiem i zalążkiem nowej solidarności międzyludzkiej (VC 41). Kościół potrzebuje braterskich wspólnot zakonnych, ponieważ chce je ukazywać światu jako „przykłady wspólnot, w których wzajemna troska pomaga przezwyciężać samotność, więź braterska budzi we wszystkich poczucie współodpowiedzialności, a przebaczenie zabliźnia rany, umacniając w każdym dążenie do komunii" (VC 45).

Istotną część apostolstwa miłości osób konsekrowanych zajmuje działalność charytatywna. Do specyficznie zakonnych form posługi charytatywnej należy prowadzenie szkół, przedszkoli, ochronek dla dzieci, domów wychowawczych i formacyjnych, opieka nad ludźmi chorymi, niepełnosprawnymi i starymi, pomoc ludziom marginalizowanym, działalność społeczno-opiekuńcza w parafiach, pomoc dzieciom i młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych itp.[23] Według Jana Pawła II apostolat charytatywny nie przeszkadza w uświęceniu osób konsekrowanych, lecz przeciwnie – „pomaga w nim, ponieważ pogłębia miłość do Boga i bliźniego oraz pozwala samym apostołom mieć udział w łaskach udzielanych tym, którzy korzystają z ich działalności"[24].

[22] A. Pakuła, *Miłość jako podstawa życia zakonnego według „Inspectio cordis" Stanisława Papczyńskiego OIC (1631-1701)*, „Roczniki Teologiczne KUL" 42(1995), z. 5, s. 117-119; zob. M. Grunt, *Miłość w świetle „Vita consecrata"*, [w:] *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1999, s. 311-324.

[23] E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 155.

[24] Jan Paweł II, *Życie konsekrowane w służbie Kościoła*. Katecheza środowa (11 I 1995), [w:] *Wierzę w Kościół...*, s. 535-536.

Formacji do miłości bliźniego i to w stopniu radykalnym, potrzebują nie tylko osoby konsekrowane, lecz także osoby przygotowujące się do tej formy życia chrześcijańskiego[25]. Głównym celem formacji kandydatów do życia konsekrowanego jest przygotowanie ich do poświęcenia się Bogu i do służby ludziom w naśladowaniu Chrystusa (VC 65). Kandydaci do profesji wieczystej powinni być zaprawieni w ofiarności, służbie wzajemnej i pomocy ludziom spoza instytutów życia konsekrowanego. Nie wszystkie wprawdzie instytuty życia konsekrowanego angażują się bezpośrednio w apostolat charytatywny, ale wszystkie osoby konsekrowane są wezwane do dawania świadectwa o miłości Boga do ludzi i do budowania królestwa Bożego na ziemi (VC 105), przez bezinteresowną służbę i miłość bliźniego, przyjęcie opcji preferencyjnej dla ubogich (VC 82), opiekę nad chorymi, starcami, osobami niepełnosprawnymi, zarażonymi wirusem HIV, narkomanami i ludźmi cierpiącymi z powodu samotności (VC 83). Niezależnie od charyzmatów poszczególnych instytutów życia konsekrowanego Kościół wzywa osoby konsekrowane do zaangażowania w popieranie dzieł ludzkiej solidarności i włączenie się w apostolat miłosierdzia chrześcijańskiego (VC 89).

Wymienione wyżej zadania stawiane osobom konsekrowanym wymagają solidnego przygotowania w czasie poprzedzającym złożenie wieczystej profesji. Przełożeni powinni zadbać, aby kandydaci do życia konsekrowanego otrzymali nie tylko teoretyczną wiedzę na temat apostolatu społecznego Kościoła, lecz także byli praktycznie przygotowani do podejmowania rozmaitych dzieł miłości bliźniego i miłosierdzia chrześcijańskiego. Dlatego w okresie przygotowawczym do życia konsekrowanego kandydaci powinni mieć możliwość odbycia praktyk w placówkach charytatywno-opiekuńczych prowadzonych przez własny instytut życia konsekrowanego lub inny podmiot kościelny.

Zróżnicowane są formy działalności charytatywnej instytutów życia konsekrowanego w Polsce[26]. Najwięcej instytutów i poszczególnych osób konsekrowanych zaangażowanych jest w opiekę medyczno-socjalną oraz w pomoc materialną, edukacyjną i wychowawczą wobec dzieci i młodzieży z upośledzeniem fizycznym, intelektualnym lub społecznym. Dziedziny te wymagają nie tylko dobrego przygotowania uprzedzającego podjęcie działalności, ale również pewnych form stałego dokształcania i formacji. Dlatego odpowiedzialni za formację stałą osób konsekrowanych powinni ukierunkować ją m.in. na budzenie u zakonników i zakonnic wrażliwości na ludzką biedę i cierpienie oraz uczyć ich dostosowywać metody i cele pracy apostolskiej do aktualnych potrzeb (VC 71). W dzisiejszej Polsce jest duże zapotrzebowanie na różne formy pracy charytatywnej. Dlatego formacja stała osób konsekrowanych mijałaby się z celem, gdyby zabrakło w niej gruntownej formacji charytatywnej.

[25] Zob. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła...*, s. 390-391.

[26] Tamże, s. 311-317.

Do podstawowych metod formacji charytatywnej należą: nawiązywanie do doświadczenia historycznego i współczesnego pracy charytatywnej Kościoła, korzystanie z najnowszych osiągnięć nauk humanistycznych, a zwłaszcza psychologii, socjologii, pedagogiki, teologii praktycznej i katolickiej nauki społecznej oraz wychowanie do dialogu z człowiekiem współczesnym i jego kulturą. Do najważniejszych środków formacji charytatywnej należą: przepowiadanie słowa Bożego, katecheza, liturgia, praktykowanie posługi charytatywnej. Dużą rolę w pracy formacyjnej odgrywają różnorodne spotkania formacyjne, a zwłaszcza szkolenia specjalistyczne, warsztaty, kongresy, sympozja, konferencje, rekolekcje i dni skupienia, a także publikacje, audycje radiowe, programy telewizyjne i strony internetowe.

* * *

Formacja diakonijna jest częścią formacji chrześcijańskiej i powinna obejmować wszystkich członków ludu Bożego. Jej celem jest kształtowanie świadomości duchowieństwa, osób konsekrowanych i katolików świeckich w zakresie ewangelicznego zobowiązania chrześcijan do realizacji przykazania miłości. Efektem oddziaływań formacyjnych powinna być dojrzała osobowość chrześcijan, charakteryzująca się otwartością na innych ludzi oraz ich egzystencjalne i duchowe potrzeby. W formacji chodzi również o umocnienie przekonań katolików co do konieczności pełnienia czynów miłosierdzia przez poszczególne osoby i wszelkie wspólnoty chrześcijańskie. Ważne jest także przekonanie wiernych o wartości zbawczej czynów miłosierdzia chrześcijańskiego oraz ukształtowanie w nich duchowości miłosierdzia. W zakres działalności formacyjnej wchodzi ponadto wykształcenie umiejętności praktycznych oraz utrwalonych cnót i postaw społecznych. Do istoty kościelnej formacji charytatywnej należy eksponowanie religijnej motywacji podejmowanych czynów miłości, co odróżnia kościelną posługę charytatywną od motywowanej naturalistycznie filantropii.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Jacek Hardyś
UAM w Poznaniu

OFIARNICZY CHARAKTER ŻYCIA DUCHOWEGO ŚWIĘTEJ TERESY Z LOS ANDES ORAZ BŁOGOSŁAWIONYCH HIACYNTY I FRANCISZKA MARTO

SACRIFICIAL CHARACTER OF THE SPIRITUAL LIFE OF ST. THERESE OF LOS ANDES AND BLESSED HIACINTHA AND FRANCIS MARTO

Juanita (St. Therese of Jesus of Los Andes) and the Fatima visionaries, Hiacintha and Francis Marto, achieved salvation through their penitential life. The three lived very short lives and died within one year. The paper aims at stressing sacrificial character of their lives and looking for similarities and differences in the selected sphere. The basis for research has been their motivations and external and internal forms of penance. The main motivating factor in the three cases was obedience as a duty to God. Another common feature was love for Jesus and the desire to suffer for Him. In the life of the saint from Chile it was a dominant and extended motivation and in the Fatima children one of the factors that emerged and marked the process of their maturing in faith. This was accompanied by their desire to reform and redeem sinners and fulfil their faults. Both the saint and the blessed stressed soteriological and practical dimension of penance motivated by the love of Jesus, however, they performed it in different ways. They were extremely demanding in breaking their wills for the love of Christ and they did not miss any opportunity to sacrifice themselves. The thesis of the paper is that the spirit of penance was their permanent disposition and an integral part of their daily lives. As for external acts of mortification, both Theresa and the children of Fatima were very spontaneous and inventive, looking for what went far beyond generally accepted forms. All of them paid much attention to mortification of taste, e.g. limitation of food. Their acts of penance had the quality of active asceticism.

The analysis above leads to the conclusion that the spirit of penance dominated the lives of St. Theresa and the Blesssed Fatima children. Despite some motivational differences the 'three little saints' performed it in a similar way.

Juanita, czyli Teresa od Jezusa z Los Andes (Chile), osiągnęła wyżyny świętości kierując się w życiu zasadą: *cierpieć i kochać*[1]. W jej cierpienie została wpisana również pokuta. Dzieci z Fatimy, Hiacyntę[2] i Franciszka Marto, do zbawienia doprowadziło między innymi podjęcie wezwania do pokuty[3]. Cała trójka żyła na ziemi krótko, a narodziła się dla nieba w okresie jednego roku[4]. Pierwszorzędnym celem niniejszego artykułu jest ukazanie ofiarniczego charakteru życia wspomnianych osób, które Kościół, wynosząc do chwały ołtarzy, wskazał jako wzór do naśladowania. Drugorzędny cel stanowi uwypuklenie podobieństw i różnic w ich życiu duchowym w wybranym aspekcie. Badania zostały przeprowadzone w oparciu o motywacje podejmowanej pokuty oraz na podstawie jej konkretnych wewnętrznych i zewnętrznych przejawów[5]. Inspiracją do podjęcia przedstawionej wyżej problematyki stało się pragnienie ukazania różnorodności Bożego działania oraz owoców współpracy z łaską Bożą u osób, które, pomimo bardzo młodego wieku i życia w innych warunkach, zostały wyniesione do chwały ołtarza.

Motywacje podejmowanej pokuty

Juanita w jednym z listów napisała: *Powinniśmy pokutować, by pocieszyć Naszego Pana, by zadośćuczynić za nasze grzechy, za bliźniego i by prosić za kapłanów*[6]. Powyższe słowa zawierają wytłumaczenie motywacji podejmowanej

[1] *Historia mojej duszy streszcza się w dwóch słowach: „Cierpieć i kochać". Jest w tym całe moje życie od czasu, gdy stałam się świadoma wszystkiego, można powiedzieć, że od 6 roku życia lub wcześniej. Cierpiałam, a dobry Jezus uczył mnie cierpieć w milczeniu i Jemu powierzać moje biedne serduszko. Wiem Matko, że droga, którą ukazywał mi od dzieciństwa, była tą, którą On sam przeszedł i ukochał. A ponieważ umiłował mnie, poszukał dla mnie takiej, aby nakarmić moją duszę cierpieniem.* Teresa z Los Andes św., *Dziennik*, Kraków 2000, nr 1, dalej skrót: D.

[2] *Jacinta was only nine years and eleven months old at the time of her death, and Francisco was eleven and ten months old. They are the youngest children over to be beatified without dying martyrs' deaths,* [w:] J. C. Cruz, *Saintly Youth of Modern Times*, Huntington 2006, s. 116.

[3] Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, Bytom [b.r.], s. 245-246.

[4] Franciszek umarł 4 kwietnia 1919 roku w jedenastym roku życia, Hiacynta 20 lutego w dziewiątym roku życia, a Juanita 12 kwietnia 1920 roku w dwudziestym roku życia.

[5] Asceza w życiu św. Teresy z Los Andes stała się przedmiotem odrębnych badań autora niniejszego artykułu, których wyniki zostały przyjęte do druku w „Collectanea Theologica" 3(2008). W niniejszym artykule autor skorzystał z rezultatów tamtych badań.

[6] List 13: *A Graciela Montes Larraín*, [w:] *Teresa de Los Andes Juanita Fernandes Solar, Diario y cartas*, 2a edicion, MM. Carmelitas, Los Andes, Chile 1983, s. 132, dalej skrót: L. Tłumaczenie fragmentów listów na język polski A. M. Lasek.

przez nią pokuty[7]. Na pierwszym miejscu Święta zawsze stawiała miłość do Chrystusa[8]. Jako nastoletnia mistyczka wielokrotnie doświadczyła osobistych spotkań z cierpiącym Zbawicielem, które pomnażały w niej pragnienie niesienia Jemu ulgi w cierpieniach[9]. Samo cierpienie było dla niej okazją do pocieszania Umiłowanego jej sercu[10], a także do okazywania Jemu miłości[11]. Nie dziwi zatem fakt, iż pokuta, która sama w sobie stanowi swoistą formę cierpienia, była tak bliska jej sercu, gdyż stanowiła zewnętrzny wyraz oddania się Chrystusowi. W klimacie miłości ku Niemu pozostaje także drugi motyw podejmowania pokuty, czyli zadośćuczynienie za grzechy. Juanita była świadoma zarówno swojej grzeszności i nędzy[12], jak i cierpienia Chrystusa z powodu ludzkiej grzeszności i niewierności[13]. Poprzez pokutę pragnęła okazywać Jemu większą miłość[14]. Postawa ekspiacyjna była w niej zakorzeniona w głębokiej relacji z Chrystusem. Pragnęła zadośćuczynić za grzechy, ale też wyjednać nawrócenie grzesznikom[15]. Pierwszorzędnym motywem troski o nawrócenie grzeszników była miłość ku Chrystusowi, pragnienie, by nikt nie sprawiał Jemu bólu. Ofiarowała się Chrystusowi jako żertwa[16]. Kolejny z motywów podejmowania pokuty dotyczył

[7] *Las mortificaciones que ella buscaba no eran con el afán de sufrir por sufrir. Por su espíritu reparador deseaba ardientemente aliviar los padecimientos de Jesús, purgar por sus pecados y por los de los demás y por la misión redentora que asumía al querer suplir lo que le faltaba a la Pasión de Cristo.* A. M. Risopatrón, *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, Santiago de Chile 1988, s. 82.

[8] *Nie chcę być szczęśliwą, lecz chcę, abyś Ty był szczęśliwym,* D 34.

[9] *Wzięłam krzyż od mojego Jezusa. On odpoczywa. Jakież większe szczęście dla mnie?* D 15.

[10] *Mój Jezu, chcę towarzyszyć Tobie podczas agonii w Ogrójcu. Chcę pocieszać Ciebie,* D 18. *Będę Go pocieszać. Chcę być ukrzyżowaną,* D 22. *Cierpię z Jezusem, aby pocieszać Go i wynagradzać za grzechy,* D 32. *Chcę być ukrzyżowana. (...) Będę Go również pocieszać. On sam czuje się opuszczony,* D 34.

[11] *O tak, kocham Go i chcę umrzeć dla Niego. Moja miłość jest tak wielka, że chciałabym zostać męczennicą, aby móc dowieść Mu swojej miłości,* D 16.

[12] *Tak bardzo czuję moją nędzę, moją niestałość.* List 145: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 371. Por. D 52.

[13] *Pan prosił mnie, abym oddała się jako ofiara na wynagrodzenie za opuszczenie i niewdzięczność, jakie On cierpi w tabernakulum,* D 46.

[14] *[Karmelitanka] pokutuje za swe własne grzechy i za grzechy świata i tak pokazuje swoją miłość do Boga, który wypełnił ją łaskami.* List 58: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 208.

[15] Por. Świadectwo Marii Josefiny Salas Pereira: *Desde pequeña era mortificada. Un día la sorprendí con cilicio, se lo toqué con la mano, presionándolo y se le dolió. Entonces ella me dijo: "Hay que hacer penitencias por los pecadores",* podaję za A. M. Risopatrón, dz. cyt., s. 80.

[16] *Zdaję się na to, czego chce Jezus. Ofiarowałam się Jemu jako żertwa. Chcę być ukrzyżowana,* D 34. Tę postawę Teresa zachowała do ostatnich chwil swojego życia: *As we know, the death of Teresa of the Andes was by a fulminating case of typhus. (...) It is most important to observe her dispositions of cheerful conformity to the will of God before the delirium occurred. She was willing to be a permanent victim. When the delirium ended, those with her observed her serenity of spirit, faith and abandonment as well as humble dispositions in her confident prayer to Jesus, Mary and Joseph, through the exclamation: "My Spouse...!" These are the words that escaped from*

kapłaństwa, gdyż Święta ofiarowała się Bogu za kapłanów i wielokrotnie modliła się o ich uświęcenie, a modlitwę wspierała przez podejmowanie czynów pokutnych[17]. Ponadto pokutę Święta traktowała jako drogę do naśladowania i upodobnienia się do Chrystusa Ukrzyżowanego, a także jako środek do poddania ciała kierownictwu duszy[18]. Warto również zaznaczyć, że okazywanie Chrystusowi miłości poprzez cierpienia, do których zaliczała również pokutę, Teresę wręcz fascynowało[19]. Była przekonana, iż wolą Bożą względem niej jest cierpienie[20] oraz podejmowanie różnorodnych umartwień[21].

Franciszek i Hiacynta motywację do podjęcia pokuty[22] zaczerpnęli ze słów, które anioł skierował do nich podczas drugiego objawienia w 1916 roku, wzywając ich do nieustającego ofiarowywania Bogu modlitw i umartwień. Zachęcił ich, aby ze wszystkiego, co tylko jest dla nich możliwe, czynili ofiarę jako zadośćuczynienie za grzechy i dla uproszenia nawrócenia grzeszników[23]. Powyższe wezwanie zostało potwierdzone prośbą Matki Bożej podczas Jej pierwszego ukazania się dzieciom: *Czy chcecie ofiarować się Bogu, aby znosić wszystkie cierpienia, które wam ześlę jako zadośćuczynienie za grzechy i jako prośbę*

her lips before she died. Relacja ojca Valentino Macca, cytat za M. D. Griffin (red.), *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, Hubertus 1991, s. 200.

[17] *Ofiaruję Tobie moje cierpienia za moje grzechy, za grzeszników i za uświęcenie kapłanów,* D 38. Por. D 34. List 58: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 209.

[18] *Pokuta pociąga mnie: karać ciało, które tyle razy jest przyczyną grzechu, sprawić, by cierpiało na wzór Chrystusa. Ponadto, kiedy zadaje się cierpienie ciału, sprawia się, iż poddaje się ono duszy.* List 56: Al P. Artemio Colom S.J., [w:] L, s. 202, Por. List 58: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 208.

[19] *A dlaczego w głębi mojej duszy rodzi się ten pociąg do cierpienia? Dlatego, że kocham. Moja dusza pragnie krzyża, ponieważ na nim jest Jezus,* D 47. Por. też słowa jej przełożonej, Matki Angeliki od Najświętszego Sakramentu: *This most pure soul found herself in her element in mortification and penance, and only obedience could moderate her zeal. She had (...) a thirst for suffering and self-sacrifice for sinners, for priests and for making amends to the Divine Heart of Jesus for the innumerable offences He receives.* W *Liście okólnym napisanym po śmierci Świętej przez Matkę Angelikę od Najświętszego Sakramentu*, podaję za M. D. Griffin (red.), *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 49.

[20] *Moim zobowiązaniem – powiedział mi – jest krzyż. (...) Powiedział, że dla Niego będę zbawiać dusze,* D 34. Por. D 46 oraz List 56: Al P. Artemio Colom S.J., [w:] L, s. 202.

[21] *Pan prosił mnie, abym we wszystkim się umartwiała,* D 41.

[22] *The Lady's call for sacrifice is blunt and unqualified. In the prayer, she taught them that three reasons are given for sacrifice, a trinity of motives. All three children adopt them, but each seems to have championed one of these reasons in particular. The love of Jesus was the primary motive of the seers, but Francisco seems to have held it at his own individual banner–comforting Him as He is disdained and neglected by the world. The conversion of sinners was the Jacinta's driving motivation in her prayer, suffering and sacrifices. Reparation for sins committed against the immaculate Heart seems to have been paramount in Lucia's thinking during her long life,* [w]: L. Madigan, *The children of Fatima: Blessed Francisco & Blessed Jacinto Marto*, Huntington 2003, s. 130.

[23] Cz. Ryszka, dz. cyt., s. 243-245.

o nawrócenie grzeszników?[24] Znamienne, iż przed objawieniami takie pojęcia jak *ofiara* czy *wynagrodzenie* były dla nich niezrozumiałe, a później stały się treścią ich życia[25]. Dzieci łączyły je z miłością ku Bogu i pragnieniem pocieszania Go, co potwierdzają słowa Franciszka: *Byliśmy jakby w ogniu w tym świetle, którym jest Bóg, a nie spłonęliśmy!... Jaki jest Bóg?... Nie możemy tego wypowiedzieć!... Lecz jakie to bolesne, że On jest smutny!... Gdybym mógł Go pocieszyć!*[26]. Miały na uwadze również zadośćuczynienie Niepokalanemu Sercu Maryi i duchowe wspieranie papieża: *Cierpię z miłości do Pana Jezusa, na zadośćuczynienie Niepokalanemu Sercu Maryi, za nawrócenie grzeszników i za Ojca Świętego*[27]. Charakter pokuty, do jakiej dzieci zostały wezwane, określiła trzecia wizjonerka, Łucja: *Pokuta, o którą Bóg prosi, jest następująca: prowadzić życie sprawiedliwe i zgodne z Bożymi przykazaniami; ze wszystkiego czynić ofiary i składać je Bogu. On pragnie, aby wszystkie dusze w taki sposób zrozumiały pokutę, ponieważ niektórzy ludzie przez pokutę rozumieją tylko ostre umartwianie się, a nie odczuwając siły i potrzeby codziennej, zwyczajnej pokuty, wiodą życie „letnie" i pozostają w grzechu*[28].

W motywacjach związanych z podejmowaniem pokuty i wyrzeczenia przez Teresę z Los Andes oraz błogosławione Dzieci z Fatimy można zauważyć kilka podobieństw. Otóż zarówno Teresa jak i Hiacynta oraz Franciszek podejmowali pokutę i umartwienia w odpowiedzi na konkretne wezwania – Teresa otrzymała je w sposób mistyczny bezpośrednio od Chrystusa, chociaż także powoływała się na wolę Matki Bożej[29], a Błogosławieni – podczas ukazania się anioła oraz w czasie objawień Matki Bożej. Powyższe pozwala na stwierdzenie, iż podstawową motywacją podejmowania pokuty było posłuszeństwo wynikające z przekonania, iż taka była wola Boża względem nich. Również można zauważyć miłosny chrystocentryzm objawiający się w pragnieniu cierpienia z miłości ku

[24] Tamże, s. 244. Por. *Moje Niepokalane Serce zwycięży! Matka Boża do dzieci w Fatimie* (opr. s. M. M.), Niepokalanów 1995, s. 48.

[25] (...) *The angel appeared to them and demanded the prayers and the sacrifices. Lucia, the spokesperson for the trio, had the presence of mind to ask a most sensible question. "How are we to make sacrifices?" There was no lack of good will on the children's part, simply inexperience. (...) "In everything you can, offer a sacrifice as an act of reparation for sins by which He (The Most High) is offended, and of supplication for the conversion of sinners",* [w:] L. Madigan, *The children of Fatima...*, dz. cyt., s. 52.

[26] *Moje Niepokalane Serce zwycięży!...*, dz. cyt., s. 48. *Pewnej nocy ojciec usłyszał go [Franciszka], jak szlochał, i zapytał go, dlaczego płacze; syn odpowiedział: „Pomyślałem o Jezusie, który jest tak smutny z powodu grzechów popełnianych przeciw Niemu". Kieruje się on w życiu jedynym pragnieniem – tak sugestywnym w sposobie myślenia dzieci – ażeby „pocieszyć i przynieść radość Jezusowi",* [w:] *„Światło, które płonie, ale nie pali". Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej w Fatimie*, [w:] http://www.voxdomini.com.pl/vox_art/h_fatima.htm, [dostęp: 5.05.2008]. Także chora Hiacynta pragnęła cierpieć z miłości ku Chrystusowi: *Czasem całowała krzyż i ściskając go mówiła: „O mój Jezu ja Cię tak kocham i chcę cierpieć z miłości ku Tobie",* [w:] *Z błogosławionymi Hiacyntą i Franciszkiem w XXI wiek*, [b.m.] 2000, s. 39.

[27] Słowa Hiacynty, [w:] *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 36.

[28] R. J. Fox, *Ponowne odkrycie Fatimy*, [b.m.] 1995, s. 178.

[29] Por. List 68: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 230.

Chrystusowi, stanowiący w życiu Świętej z Chile motywację dominującą i bardzo rozbudowaną, a w życiu Dzieci z Fatimy jeden z motywów, który pojawił się w trakcie ich dojrzewania w wierze. W ową miłość ku Chrystusowi wpisane zostało pragnienie przyczynienia się do nawrócenia i zbawienia grzeszników, a także do zadośćuczynienia za grzechy. Zarówno Święta jak i Błogosławieni podkreślali soteriologiczny oraz praktyczny wymiar pokuty motywując ją miłością ku Chrystusowi, jednakże w odmienny sposób. Teresa była świadoma znaczenia pokuty w naśladowaniu i upodobnieniu się do Chrystusa, a także traktowała ją jako środek umożliwiający panowanie duszy nad ciałem; w sposób mistyczny była pewna woli Bożej co do powołania do cierpienia i złożenia siebie Chrystusowi na żertwę ofiarną. Natomiast Hiacynta i Franciszek z uwagi na swój wiek nie pozostawili po sobie pod tym względem pogłębionej refleksji, natomiast opierali się na pewności, iż cierpienie w intencji nawrócenia grzeszników podoba się Chrystusowi i Matce Bożej[30]. Różnice w motywacjach dotyczą wynagrodzenia Niepokalanemu Sercu Maryi, które obecne w życiu Błogosławionych, nie występuje u Teresy, chociaż została ona obdarowana mistyczną relacją z Matką Najświętszą[31]. Ponadto Święta z Chile wielokrotnie ofiarowywała się za kapłanów, co z kolei nie występuje w życiu Błogosławionych, aczkolwiek, jak to zostało już wspomniane, swoim cierpieniem wspierali papieża.

Wewnętrzne przełamywanie siebie

Rdzeń podejmowanej przez Juanitę praktyki ascezy stanowiło wewnętrzne przełamywanie siebie. Dotyczyło ono przede wszystkim dziedziny woli: *Postanowiłam sobie bardziej niż kiedykolwiek uczcić moją Matkę ofiarami, zwłaszcza mojej woli (...). To jest dla mnie wielka ofiara*[32]. Praktykowanie ofiary i wyrzeczenia dotyczyło również życia sakramentalnego i modlitewnego Teresy. Chodziło o wewnętrzną akceptację różnego rodzaju duchowych oczyszczeń, które związane były z Bożą pedagogią względem niej[33]. Z miłości ku Chrystusowi Teresa podejmowała też wysiłki, aby *nie myśleć o sobie ani nie mówić o sobie*[34]. Starała się również w pokorze przyjmować i znosić różnego rodzaju cierpienia i upokorzenia składając je w ofierze Chrystusowi[35]. Także zgodnie z wolą Chrystusa przeciwstawiała się zniechęceniu[36] oraz własnej pożądliwości[37]. Powoływała się też na wolę Matki Najświętszej: *Powiedziała mi, abym unikała każdego słowa, które nie byłoby wypowiedziane na chwałę Boga; żebym zawsze w moich rozmowach dodawała coś o Bogu; żebym nie patrzyła na nikogo, jeśli to nie konieczne, a kiedy będę musiała to uczynić, bym nie ściągała na siebie uwagi, ale kontemplowała Boga w Jego stworzeniach; żebym myślała o tym, że Bóg zawsze na mnie patrzy. Żebym w sprawach smaku, zrezygnowała z tego, co lubię. Jeśli zaś muszę coś wziąć, to bym w tym nie szukała przyjemności, ale żebym to ofiarowała i dziękowała Bogu, by służyć mu lepiej. Jeśli chodzi o dotyk, umartwię go nie dotykając się bez konieczności, ani siebie, ani nikogo innego. Jednym słowem, mój duch ma być zanurzony w Bogu*[38]. W przełamywaniu siebie Teresa wykorzystywała wszystkie możliwości: sumienne podejmowanie codziennych obowiązków, pilną naukę pomimo pojawiającego się zniechęcenia, wypełnianie regulaminu, unikanie narzekania[39]. Wszelką pokutę starała się praktykować dyskretnie: *Wszystko, co karmelitanka cierpi w swej duszy i w swym sercu pozostaje w milczeniu, i żadne stworzenie tego nie poznaje. Tylko Bóg sam to wie*[40], aby w taki właśnie sposób miłować Chrystusa i wypełniać Jego wolę. Życie zakonne dostarczało jej również wielu okazji do przyjmowania i znoszenia różnego rodzaju cierpień i upokorzeń i składania się przez nie w ofierze Chrystusowi[41]. Święta starała się również w pokorze i nie skarżąc się nikomu przyjmować surowe traktowanie i niesłuszne uwagi[42]. Święta

[30] Hiacynta mówiąc o Chrystusie i Matce Bożej stwierdziła: *Tak chętnie cierpię z miłości do Nich, aby Im się przypodobać. Oni bardzo lubią, gdy ktoś cierpi za nawrócenie grzeszników*, [w:] *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 37.

[31] *Opowiadałam Jej o wszystkim, co mi się przydarzało, a Ona rozmawiała ze mną. Słyszałam Jej głos w moim wnętrzu jasno i wyraźnie. Ona mi doradzała i mówiła, co powinnam robić, aby podobać się Naszemu Panu.* List 87: Al P. Antonio Maria Falgueras, [w:] L, s. 263. Por. D 6.

[32] List 16: A la Madre Angélica Teresa, [w:] L, s. 136.

[33] *Byłam u spowiedzi. (...) Powiedział, że muszę czynić wszystko, co możliwe, aby żyć bez pociech i satysfakcji na modlitwie*, D 36.

[34] D 24.

[35] *Z radością przyjmować upokorzenia, zapomnienie od stworzeń i od Jezusa, i to bez popadania w zniechęcenie*, D 58.

[36] Por. List 52: A la Madre Angélica Teresa, [w:] L, s. 199.

[37] *Z ducha wiary i miłości pochodzi duch ofiary, który polega na nieustannym wyrzeczeniu się stworzeń, rzeczy materialnych i naszej własnej pożądliwości*, D 57.

[38] List 68: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 230.

[39] Por. List 13: A Graciela Montes Larraín, [w:] L, s. 131.

[40] List 56: Al P. Artemio Colom S.J., [w:] L, s. 203. *W dodatku cisną mnie buty. Nie narzekam i ofiaruję to Najśw. Dziewicy*, D 36. Por. List 27: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 152; List 58: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 208.

[41] Szczególnie znaczące wydaje się być świadectwo współsiostry Świętej, Marii od Aniołów, która podkreśla pokorę Teresy w przyjmowaniu różnych upokorzeń: *La Hermana pedagoga María Luisa del Santísimo Sacramento fue un instrumento para llevarla al último grado de humildad. (...) La Hermana María de los Angeles referirá: „Noté que la hermana pedagoga era áspera con ella, pero siempre vi a Sor Teresa sumisa e respectuosa. (...) La Hermana Teresa tuvo que sufrir mucho en el noviciado. (...) Las palabras de la priora a la pedagoga, después de la muerte de Teresa, expresarán claramente lo que fue: "Harto que la hizo sufrir Ud. hermana"*. Podaję za: *Teresa de los Andes, Teresa de Chile*, dz. cyt., s. 134 i nast.

[42] Właściwie jedynie w jednym ze swych listów Święta wspomina o tym, jak pragnęła postępować z siostrą, która ją upokarzała: *Usiłuję zdobywać cnoty: być posłuszną aż do najmniejszej rzeczy i pełną miłości dla moich sióstr i przede wszystkim być pokorną. Dlatego usiłuję nie mówić ani w mojej obronie, ani przeciwko sobie samej, a tylko upokarzać się przed Naszą Mateczką. Usiłuję nie usprawiedliwiać się, nawet jeśli mnie ganią niesłusznie, jeśli jakaś siostra mnie upokarza, pobudza mnie do tego, by służyć jej i być bardziej uprzejmą dla niej. Zawsze*

starała się również z przykładną cierpliwością znosić różne, trapiące ją niemal całe życie dolegliwości i choroby. Jej cierpliwość i duch umartwienia szczególnie ujawniły się podczas jej ostatniej choroby, którą, mimo iż była bardzo bolesna, znosiła z budującą dla otaczających ją sióstr cierpliwością[43].

Hiacynta i Franciszek, jak zresztą także Łucja, uczyli się wewnętrznego przełamywania siebie, aby różne trudne sytuacje ofiarować za grzeszników. Jak wspominała Łucja, której rodzice mieli trudność w uwierzeniu w objawienia, pewnego dnia Hiacynta powiedziała do niej: *Jakby to było dobrze, gdyby moi rodzice byli tacy jak twoi, aby ludzie mogli mnie też bić, gdyż wtedy mogłabym więcej ofiar Bogu złożyć*[44]. Wiele cierpienia dzieci doświadczały z powodu napływu ludzi, którzy chcieli z nimi rozmawiać[45], ale, jak zauważyła Łucja, Hiacynta potrafiła i takie sytuacje przeżyć w duchu pokuty: *Któregoś dnia siedzimy na progu domu mojego wujka i widzimy, że jacyś ludzie do nas się zbliżają. Franciszek i ja uciekliśmy zaraz do pokoju, aby się schować pod łóżkiem. Hiacynta powiedziała: „Ja się nie skryję, złożę tę ofiarę Panu Bogu" i ci ludzie zbliżyli się, rozmawiali z nią, czekali przez dłuższy czas, gdy mnie szukano, wreszcie poszli sobie*[46]. Kiedy dzieci zostały aresztowane i Hiacynta bardzo cierpiała na skutek nieobecności rodziców, Franciszek zaproponował ofiarowanie tego trudu za grzeszników i *począł mówić modlitwę ofiarowania*[47]. Podczas odwiedzin Łucji Hiacynta przyznała, iż tego dnia złożyła już wiele ofiar: *Moja mama wyszła, a ja chciałam już tyle razy odwiedzić Franciszka i nie poszłam*[48]. Podczas choroby Hiacynta nie tylko nie skarżyła się na bóle, chociaż miała je bardzo silne

chcę zapierać się siebie i wyrzekać się siebie we wszystkim, by w ten sposób bardziej zjednoczyć się z Bogiem. List 116: Al P. Artemio Colom, S.J., [w:] L, s. 321.

[43] *She must have been already very sick when Holy Week began. (...) When the doctor asked her how long she had felt ill, she answered that it had been about a month. Sister Teresa hid this, because she was not satisfied with her mortification.* W *Liście okólnym napisanym po śmierci Świętej przez Matkę Angelikę od Najświętszego Sakramentu*, podaję za *Testimonies to Blessed Teresa of the Andes*, dz. cyt., s. 50 i nast.

[44] *Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii: „Ofiara, która przynosi obfity owoc"*, w: http://www.voxdomini.com.pl/roz/fat_or.html#fat02 [dostęp: 5.05.2008].

[45] *The children had several good reasons for not wanting to be questioned again and again. It took much time and was fatiguing. They also did not want their penitential practices to be known*, [w:] C. Rengers, *Youngest Prophet. The Life of Jacinta Marto, Fatima Visionary*, New York 1986, s. 65.

[46] Tamże.

[47] *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 27.

[48] Tamże, s. 35. *Jej matka wiedziała, jak bardzo nie lubiła mleka. Pewnego dnia przyniosła jej wraz z filiżanką mleka piękną wiązkę winogron. „Hiacynto – rzekła – zjedz to. Jeżeli nie możesz wypić mleka, zostaw. A zjedz te winogrona". „Nie, moja mamo, nie chcę winogron, zabierz je. Daj mi raczej mleka, wypiję je". I nie okazując najmniejszej niechęci, wypiła je. Moja ciotka oddaliła się zadowolona, sądząc, że niechęć jej córeczki do mleka zanika. Potem zwróciła się Hiacynta do mnie i powiedziała: „Miałam taką ochotę na te winogrona i tak mi było ciężko wypić to mleko, ale chciałam złożyć Panu Jezusowi tę ofiarę". Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt.

i częste, ale starała się być uśmiechniętą. Do Łucji mówiła: *Czuję tak wielki ból w piersiach, ale nie mówię nic mojej matce, chcę cierpieć dla Pana Jezusa na zadośćuczynienie za grzechy popełnione przeciwko Niepokalanemu Sercu Maryi, za Ojca św. i za nawrócenie grzeszników*[49]. Perspektywa samotności w szpitalu i rozdzielenia z Łucją wywoływała w niej cierpienie, które chciała podjąć z miłości do Chrystusa, jako zadośćuczynienie Niepokalanemu Sercu Maryi oraz za nawrócenie grzeszników i za Ojca Świętego. Sama cierpiąc, do przełożonej w sierocińcu mówiła: *Uciekaj od zbytku. Nie szukaj bogactwa. Kochaj bardzo święte ubóstwo i milczenie. Bądź pełna miłości nawet wobec złych ludzi. Nie mów źle o nikim i uciekaj od tych, którzy obmawiają bliźnich. Bądź cierpliwa – cierpliwość prowadzi do nieba. Umartwienie i ofiara bardzo podobają się Jezusowi*[50]. Te słowa zachęty do praktykowania cnót i umartwień potwierdzała swoim życiem: nie uskarżała się nigdy na swoją chorobę, nie bawiła się i mało jadła, składała Chrystusowi tyle ofiar, ile tylko potrafiła[51]. Wyjeżdżając do szpitala ofiarowała Matce Bożej swoje rozstanie z Łucją: *Serca dzieci przy tym rozstaniu były pogrążone w smutku, ale chętnie złożyły i tę ofiarę, widząc, że tego pragnie Pan Jezus*[52]. Będąc w szpitalu wiedziała, pouczona przez Matkę Bożą, że nie wyzdrowieje, a jednak poddawała się wszystkim zabiegom i operacjom, traktując je jako okazję do kolejnych umartwień i ofiar[53]. Kiedy leżała chora w domu, to szczególnie męczyły ją wizyty ludzi – wtenczas mówiła: *Ofiaruję również to za nawrócenie grzeszników*[54]. Miała liczne wizje, które ją mobilizowały do znoszenia choroby i przyjęcia śmierci[55]. Można powiedzieć, iż ostatnią ofiarą na ziemi było niespełnione jej wielkie pragnienie przyjęcia wiatyku: miejscowy proboszcz uważając, iż czuje się dobrze, obiecał jej przyjść z Komunią świętą następnego dnia, ale zmarła w przeddzień wieczorem[56]. Franciszek podczas choroby cierpiał także z wielką cierpliwością bez narzekania czy skargi. Znosił wszystko z miłości ku Chrystusowi i Matce Bożej: *spożywał bez grymaszenia wszystkie posiłki, przynoszone przez mamę i nikt nie potrafił dociec, czy czegoś nie lubił*[57]. Jego jak i Hiacynty oddanie Bogu podkreślił w homilii podczas Mszy

[49] *Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt. *Innego dnia z rana znalazłam ją bardzo zmienioną i zapytałam, czy się czuje gorzej. „Tej nocy – odpowiedziała – miałam wielkie bóle i chciałam złożyć ofiarę Panu Jezusowi przez nieprzewracanie się w łóżku, i dlatego wcale nie spałam"*. Tamże.

[50] Tamże, s. 114-115.

[51] Por. tamże, s. 113.

[52] Tamże, s. 112.

[53] Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, Bytom [b.r.], s. 242.

[54] *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 38.

[55] Por. Cz. Ryszka, *Godzina Fatimy*, dz. cyt., s. 241.

[56] Por. tamże, 243.

[57] I. Kowalsky, *Franciszek Marto – widzący chłopiec z Fatimy*, w: http://www.voxdomini.com.pl/sw/sw41.html [dostęp: 5.05.2008]. Por. *Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt.

Świętej beatyfikacyjnej Jan Paweł II: *W jego życiu dokonuje się przemiana, którą można nazwać radykalną; przemiana z pewnością nie pospolita wśród dzieci w jego wieku. Oddaje się intensywnemu życiu duchowemu, które wyraża się w wytrwałej i żarliwej modlitwie, dochodząc do prawdziwej formy mistycznego zjednoczenia z Panem. To właśnie pobudza go do stopniowego oczyszczenia ducha poprzez tyle rezygnacji z tego, co lubi, a nawet z niewinnych dziecięcych zabaw. Franciszek znosił wielkie cierpienia spowodowane chorobą, na skutek której potem umarł, nigdy się nie skarżąc. W tym maluczkim wielkie było pragnienie wynagrodzenia Bogu za obrazę ze strony grzeszników przez ofiarowanie w tym celu wysiłku, by być dobrym, własnych ofiar i modlitwy. Także Hiacynta, siostra prawie 2 lata od niego młodsza, żyła kierując się tymi samymi uczuciami*[58].

W przełamywaniu swojej woli ze względu na Chrystusa w życiu św. Teresy oraz Błogosławionych Dzieci uderza postawa maksymalistyczna: każdy z nich wykorzystywał wszelkie okazje, aby móc trwać w miłosnym ofiarowaniu siebie. Można postawić tezę, iż duch pokuty stanowił w nich trwałą postawę ducha, swoisty stan wewnętrznego wydania siebie Bogu. Takie nastawienie wewnętrzne było dla nich czymś normalnym w ich codzienności. W wewnętrznym przełamywaniu siebie przez Teresę i Błogosławione Dzieci można odnaleźć także inne podobieństwa. Otóż wydaje się, iż Teresa wypracowywała w sobie takową postawę dlatego, ponieważ bardzo jej pragnęła ze względu na konkretne wskazania Chrystusa otrzymywane podczas mistycznych spotkań z Nim, natomiast Dzieci z Fatimy powoływały się na objawienia, którymi były bardzo przejęte. Wewnętrzne zapieranie się siebie zarówno Teresa jak i Błogosławione Rodzeństwo podejmowali raczej zadaniowo, szukając okazji ku temu – wydaje się, że dla Dzieci z Fatimy taki styl życia stanowił zdecydowany priorytet. Nie zmienia to jednak faktu, iż wszyscy troje w wewnętrznym przełamywaniu siebie odznaczali się miłością w stopniu heroicznym.

Zewnętrzne umartwienia

W zewnętrznych umartwieniach Juanita odznaczała się wielką, dziewczęcą pomysłowością: *Wymyśliłam inny sposób umartwiania się przed pójściem spać: staję na czubkach palców nóg, mocno się na nich opierając, co mnie dosyć boli; nie pomijam też żadnego, nawet małego czynu, dla Jezusa*[59]. Podejmowane przez nią czyny pokutne były różnorodne i niekonwencjonalne: *Jednego razu, gdy moc miłości mnie opanowała, wzięłam szpilkę i wygrawerowałam nią na mej piersi te*

[58] *„Światło, które płonie, ale nie pali"*, art. cyt. *Hiacynta została tak wstrząśnięta wizją piekła, którą miała w objawieniu lipcowym, że wszystkie umartwienia i pokuty za zbawienie grzeszników wydawały się jej małą rzeczą.* Tamże.

[59] D 30. *Układam się w niewygodnych pozycjach, kiedy nie jestem widziana. A w Wielki Piątek włożyłam od jednego do trzech kamyków w moje buty, co było dla mnie dość niewygodne.* List 27: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 152,

litery: J M M = Jezus, moja miłość. (J.A.M.= Jezus, amor mio). To mi zaszkodziło, bo mnie wyczerpało, ale nigdy nic nikomu o tym nie powiedziałam[60]. W samej dziedzinie jedzenia podejmowała zwyczajny post[61], ale także polegający na jedzeniu *ze wszystkiego po trochu*[62] bądź też na rezygnowaniu z rzeczy ulubionych czy wybieraniu tych, które nie były jej miłe: *Nie jem nic słodkiego, chyba, żeby to miało zwrócić zbyt wiele uwagi. Umartwiam się też w innych rzeczach, których nie lubię*[63]. Odznaczała się przy tym wytrwałością oraz męstwem pomimo złego samopoczucia: *Przez cały dzień odczuwałam słabość, ale ofiaruję to Jezusowi*[64]. Podejmowała również umartwienia ciała zgodne z ówczesną praktyką zakonną[65]. Okres adwentu czy Wielkiego Postu był dla niej czasem szczególniejszych umartwień[66]. Konsultowała je ze swoim spowiednikiem czuwając nad tym, aby w podejmowanych czynach pokutnych nie wykroczyć przeciwko posłuszeństwu[67].

Hiacynta i Franciszek wykorzystywali wszelkie okazje, aby podejmować pokutę. Powyższe potwierdziła Łucja, kiedy wspominała, jak Hiacynta oddała ich posiłek żebrzącym dzieciom, ofiarując to wyrzeczenie w intencji nawrócenia grzeszników. Gdy z głodu wywołanego brakiem tegoż posiłku mogła zjeść oliwki, to także z nich zrezygnowała proponując w duchu ofiary jedzenie gorzkich żołędzi dębowych: *Hiacynta uważała to za jedną ze swych normalnych ofiar. Zbierała żołędzie dębowe lub oliwki. Powiedziałam jej któregoś dnia: „Hiacynta, nie jedz tego, to bardzo gorzkie". „Jem właśnie dlatego, że gorzkie. A tę ofiarę ponoszę za nawrócenie grzeszników" (...). Hiacynta była niestrudzona w wynajdywaniu ofiar*[68]. Kiedy miała apetyt na figi, które dostała od matki, zrezygnowała z nich

[60] List 87: Al P. Antonio Maria Falgueras S.J., [w:] L, s. 264. *Innym razem, pragnąc naśladować Małgorzatę Marię, zjadłam, to, co zwymiotowałam.* Tamże.

[61] Por. D 36.

[62] D 41.

[63] List 45: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 185.

[64] D 41.

[65] *Noszę włosiennicę codziennie przez dwie godziny.* List 45: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 185. Por. D 31.

[66] Por. List 45: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 185. *W Wielki Czwartek i Wielki Piątek nie piłam wody, ani nie jadłam słodyczy przez cały tydzień.* List 27: Al P. José Blanch, C.M.F., [w:] L, s. 152.

[67] *Powiedz mi, Ojcze, jakie powinny być moje przygotowania w czasie Wielkiego Postu. Bardzo pragnę umartwiać się. Czy pozwolisz mi założyć pas ze sznura z węzełkami? Dodawać piołun do jedzenia? Deskę na łóżko? Modlić się godzinę w nocy? Pościć w piątki? Zakładać na dłuższy czas włosiennicę?* List 68: Al P. José Blanch, [w:] L, s. 231.

[68] *Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt. *To nie były nasze jedyne ofiary postne. Umówiliśmy się, że ile razy spotkamy te biedne dzieci, damy im nasze jedzenie. A biedne dzieci, zadowolone z naszej jałmużny, starały się spotkać nas i czekały na nas na drodze. Skoro je tylko zobaczyliśmy, Hiacynta biegła zanieść im nasz cały posiłek dzienny. I to z taką radością, jak gdyby nie odczuwała jego braku.* Tamże.

mówiąc: *Nie złożyliśmy jeszcze ofiary za grzeszników, uczyńmy to teraz*[69]. Podobnie czynił Franciszek[70]. Od czasu do czasu dzieci czyniły obietnicę, że nic nie będą piły przez dziewięć dni poza posiłkami w domu. Mimo upału, bardzo cierpiąc z pragnienia, kiedy miały możliwość skorzystania z zimnej wody, stanowczo odmówiły[71]. Hiacynta kiedyś odkryła, że poparzenie pokrzywą sprawia ból: *Od tej pory przyzwyczajaliśmy się do tego, by chłostać się czasem po nogach pokrzywami, aby Bogu jeszcze jedną ofiarę złożyć*[72]. Łucja zauważyła, że noszenie na sobie grubego sznura powoduje ból – dzieci nosiły go bez przerwy na gołym ciele mocno obciśnięty, a Hiacynta, chociaż płakała z bólu, odrzuciła propozycję, aby go zdjąć: *Nie!... Trzeba bardzo cierpieć w intencji wynagrodzenia za grzechy i za nawrócenie grzeszników*[73]. Wśród różnych ofiar była również rezygnacja z dziecięcych zabaw, także wyrzeczenie się tańca. Hiacynta, która bardzo lubiła tańczyć, namawiana do tego, stanowczo odpowiedziała: *Ja już z tym raz na zawsze skończyłam*[74]. Wszędzie szukała sposobności do złożenia ofiary będąc pod tym względem zaskakująco jak na swój wiek pomysłową[75]. W przeddzień

[69] *Wspomnienie S. Łucji z Fatimy*, t. I, L. Kondor (red.), Fatima – Portugalia 2002, s. 59. *Podobna sytuacja była z winogronami. Hiacynta otrzymane owoce rozdała dzieciom na ulicy.* Tamże.

[70] *On days when they gave away their lunches, it was Francisco who found a substitute. Climbing swiftly up the holm oaks and other oak tree varieties in the meadow where their sheep grazed, Francisco filled his pockets with acorns. When they realized that the oak trees produced the more bitter acorns than holm oaks, they ate these in sacrifice for sinners.* Oraz tamże s. 92n.: *Offering sacrifices seemed to be always on his mind, as it was one day when Lucia's godmother offered the three children a mead drink. She handed the first glass to Francisco, but he handed it to Jacinta without tasting it. Then he again went off by himself. After thanking godmother for the drinks, Jacinta and Lucia went in search of him. Finding him by the well, they asked why he didn't drink. "When I took the glass," he answered, "I suddenly remembered I could offer that sacrifice to console Our Lord, so while you two were taking a drink, I ran over here,* [w:] J. C. Cruz, *Saintly Youth of Modern Times*, dz. cyt., s. 91.

[71] Por. *Moje Niepokalane Serce zwycięży! Matka Boża do dzieci w Fatimie*, s. M. M. (red.), Niepokalanów 1995, s. 49.

[72] *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 97.

[73] *Moje Niepokalane Serce zwycięży!...*, dz. cyt., s. 50. Podczas objawienia 13.09. Matka Boża powiedziała: *Bóg jest zadowolony z waszych serc i ofiar, ale nie chce, byście i w łóżku miały na sobie sznur pokutny. Noście go tylko w ciągu dnia.* Tamże. *Któregoś dnia [Franciszek] dał mi powróz, o którym już opowiadałam, i powiedział: „Weź, zabierz go, zanim go moja matka zobaczy. Nie jestem już w stanie wkładać go na siebie". (...) W kilka dni po zachorowaniu [Hiacynta] dała mi powróz, którego używała: „Przechowaj mi go, obawiam się, że moja matka go zobaczy. Jeżeli mi się polepszy, znów go chcę używać". Ten powróz miał trzy węzły i był splamiony krwią. Zachowałam go w ukryciu aż do chwili, kiedy definitywnie opuściłam dom rodzinny. Potem nie wiedząc, co mam z nim zrobić, spaliłam go wraz z powrozem jej braciszka. Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt.

[74] *Moje Niepokalane Serce zwycięży!...*, dz. cyt., s. 50.

[75] *Wracaliśmy któregoś dnia z modlitwy różańcowej z Cova da Iria i zbliżywszy się do stawu, który znajdował się przy drodze, Hiacynta rzekła: „Słuchaj, tak mi się chce pić i tak bardzo boli mnie głowa. Napiję się troszeczkę tej wody". „Tej nie" – odpowiedziałam. „Moja matka nie chce, abyśmy stąd pili wodę, bo ona może nam zaszkodzić. Poprosimy o wodę u Marii dos Anjos" (była*

choroby Hiacynta mówiła: *Tak mnie głowa boli i tak chce mi się pić, ale nie będę piła, aby móc cierpieć za grzeszników*[76]. Podczas choroby mówiła, że nic nie potrzebuje, ale później Łucji zwierzyła się: *Mam wielkie pragnienie, ale nie będę piła, ofiaruję to Jezusowi za grzeszników*[77]. Nie lubiła mleka i rosołu, ale kiedy uświadomiła sobie, że to też może być ofiarą, wtenczas przyjmowała wszystko bez okazywania niechęci[78]. Innym razem powiedziała do Łucji: *Pan Bóg musi być zadowolony z naszych ofiar, ponieważ mnie się chce tak strasznie pić, ale nie będę pić. Chcę cierpieć z miłości dla Niego*[79]. Franciszek, kiedy dzieci zastanawiały się jak miałyby wykonać prośby Maryi, zasugerował: *Oddajmy nasz posiłek owcom i uczyńmy ofiarę obywając się bez niego*[80].

W podejmowaniu zewnętrznych umartwień i wyrzeczeń Teresę i Dzieci z Fatimy charakteryzowała ogromna spontaniczność i pomysłowość, które wykraczały poza utarte i ogólnie przyjęte schematy. Również wspólną cechę podejmowanych wyrzeczeń stanowiło przykładanie wagi do umartwień związanych z przyjmowaniem pokarmów. Ich umartwienia posiadały znamiona ascezy czynnej, czyli dobrowolnego nakładania na siebie jakiegoś *krzyża*.

W świetle powyższej prezentacji można stwierdzić, iż duch pokuty podejmowanej zarówno przez Teresę z Los Andes, jak i Błogosławione Dzieci z Fatimy, w wyraźny sposób zdominował ich życie duchowe. Z jednej strony stanowił odpowiedź na konkretne Boże wezwanie, a z drugiej potwierdzał ich heroiczne posłuszeństwo, przyczyniając się do rozkwitu miłości. Troje *małych świętych* praktykowało w sposób sobie właściwy pokutę wewnętrzną i zewnętrzną, jak ukazano, mimo pewnych różnic w motywacji, w sposób uderzająco podobny. Chociaż Teresę i Dzieci z Fatimy dzielił nie tylko ocean, ale i uwarunkowania związane z kulturą, z wychowaniem i życiem duchowym, to jednak połączyła łaska szczególnego Bożego wybrania i wezwania, a także miłosna odpowiedź na nią. Mimo młodego wieku wszyscy troje doszli do wyżyn świętości w pełni oddając siebie Bogu. Stanowią przykład współpracy z Bożą łaską, prowadzącej do szybkiego pełnego duchowego rozwoju i zaangażowania się w dzieło zbawie-

to nasza sąsiadka, która niedawno wyszła za mąż i mieszkała tam w chałupce). „Nie, tej dobrej wody nie chcę. Napiję się tej. Bo zamiast złożyć Bogu ofiarę z pragnienia, złożę Mu ją z napicia się tej brudnej wody". Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii, art. cyt.

[76] *Wspomnienie S. Łucji z Fatimy*, dz. cyt., s. 60.

[77] Tamże, s. 65.

[78] Por. *Z błogosławionymi...*, dz. cyt., s. 35. *Za każdym razem jest mi trudniej pić mleko czy rosół, ale nic nie mówię. Przyjmuję wszystko z miłości do Pana Jezusa i Niepokalanego Serca Maryi, naszej Niebieskiej Matki.* Tamże.

[79] *Ze wspomnień Siostry Łucji spisanych na prośbę Biskupa Leirii*, art. cyt.

[80] *Before the children experienced the vision of hell, they were discussing one day all the requests made by the Lady and were wondering how they were to make. It was Francisco who suggested, "Let us give our lunch to the sheep and make the sacrifice of doing without it." All agreed, and the contents of their lunch bags were quickly spread among the sheep,* [w:] J. C. Cruz, *Saintly Youth of Modern Times*, dz. cyt., s. 91.

nia. Znaczące były słowa wygłoszone przez Jana Pawła II podczas Mszy Świętej kanonizacyjnej Teresy z Los Andes: *W serdecznej miłości do Chrystusa Teresa odnajduje istotę chrześcijańskiego powołania: kochać, cierpieć, modlić się, służyć. (...) Czując się wyłączną własnością swego Stwórcy, jej miłość bliźniego staje się głębsza i trwała. Tak o tym pisze w jednym ze swoich listów: „Kiedy kocham, kocham na zawsze. Karmelitanka nie zapomina nigdy. Ze swojej maleńkiej celi towarzyszy duszom, które pozostawiła na świecie"*[81]. Również znamienne były słowa Jana Pawła II wypowiedziane do dzieci podczas beatyfikacji Hiacynty i Franciszka: *Mówię wam, że „czyni się większy postęp w krótkim czasie podporządkowania się i zależności od Maryi, aniżeli w ciągu całych lat poczynań osobistych, opartych jedynie na sobie samych" (...). Tak właśnie się stało, że ci pastuszkowie błyskawicznie zostali świętymi. Pewna kobieta, która przyjęła Hiacyntę w Lizbonie, słuchając tak pięknych i mądrych rad, których jej dziewczynka udzieliła, zapytała, od kogo tego się nauczyła. „Od Matki Bożej" – odpowiedziała. Pozwalając wielkodusznie prowadzić się tak dobrej Nauczycielce, Hiacynta i Franciszek w krótkim czasie osiągnęli szczyty doskonałości*[82].

[81] Jan Paweł II, *„Chrystus jest światłością świata"*, Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. kanonizacyjnej 21 marca 1993 r. w Bazylice św. Piotra w Rzymie, [w:] *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, Cz. Gil (red.), s. 143. Wcześniej Jan Paweł II napisał w piśmie okólnym z okazji beatyfikacji Świętej m.in.: *Von Kindheit an hat sie die geheimnisvolle Gegenwart Gottes im Tempel ihrer Seele erfahren und zutiefst gefühlt, daß ihr alle Freude nur aus dem innerlichen Leben kommen werde, wenn sie sich diesem voll hingebe. So verließ sie alles, gab sich ganz der Betrachtung des Göttlichen Antlitzes hin, dem sie sich mit reinem und ungeteiltem Herzen vollständig überließ. In kurzer Zeit gelangte sie zu großer Vollkommenheit, das heißt, sie erreichte eine einzigartige Gleichförmigkeit mit ihrem Göttlichen Meister, den sie aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit allen Kräften und mit ihrem ganzen Verstand liebte.* Podaję za A. Sagardoy, *Teresa de Los Andes. Eine Heilige aus Lateinamerika*, Wien 1993, s. 23.

[82] *„Światło, które płonie, ale nie pali"*, art. cyt.

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

ŚWIĘTA ELŻBIETA WĘGIERSKA – WZORZEC STANOWY DLA KOBIET W HAGIOGRAFII POLSKIEJ XVI-XVIII WIEKU

ST. ELIZABETH OF HUNGARY AS A ROLE MODEL FOR WOMEN IN THE 16TH-18TH CENTURY POLISH HAGIOGRAPHY

The paper aims at the presentation of St. Elizabeth of Hungary (1207-1231) as a role model for the 16th-18th century literary audience in Poland, especially women. The period hagiographical sources (lives of saints, sermon examples) tend to promote the saint as an exemplary representative of three states of life as a maid, wife and widow. The three mentioned dimensions of Elizabeth's sainthood make the heroine a universal, multipurpose patroness, fully acceptable as a source of Christian perfection for the Polish post-Trent laity.

Obchodzony w 2007 roku jubileusz 800-lecia urodzin św. Elżbiety Węgierskiej (1207-1231) stanowił okazję do przywołania rozmaitych aspektów jej biografii i duchowości. W ramach niezliczonych imprez rocznicowych, koncentrujących się głównie na terenie Węgier i Niemiec[1] (w Polsce w środowiskach związanych głównie ze Zgromadzeniem Sióstr św. Elżbiety i wspólnotach franciszkańskich)[2]

[1] Zob. np. *Elisabeth von Thüringen-eine europäische Heilige. Katalog.* Hrsg. von D. Blume und M. Werner, Petersberg 2007. Zob. też *Crown, Loaves and Roses. 800 years Elizabeth of Hungary. Catalogue of the exhibition of the Evangelical churches in Hesse and their social sevices (Diakonische Werke) in cooperation with the Hessian Stae Archive Marburg.* Ed. by J. Römer, München – Berlin 2007. Por. też *Heilige Elisabeth 1207-2007. 800 Geburtstag Heilige Elisabeth 2007. Programm für Marburg. Mit Veranstaltunghinweisen auf Partner im Elisabethjahr*, Marburg 2007.

[2] Zob. np. *Uwierzyliśmy miłości. List z okazji urodzin św. Elżbiety, księżniczki węgierskiej, landgrafini Turyngii i tercjarki franciszkańskiej*, [w:] „Głos św. Franciszka", rok XLIX, nr 3(2007), s. 24-32 oraz E. del Pozo, *Święta Elżbieta, małżonka, matka i przykład dla pokutników franciszkańskich. Materiały z VII Kapituły Narodowej FZŚ*, [w:] *Franciszku, idź i odbuduj mój*

nierzadko pojawiało się pytanie o aktualność przesłania średniowiecznej świętej dla ludzi różnych epok[3]. Realizowany przez Elżbietę model doskonałości chrześcijańskiej osiąganej w różnych stanach życia – księżnej, żony, matki, wreszcie „ubogiej siostry w świecie", właśnie dzięki swej wielowymiarowości pozwalał „odnaleźć się" w jej życiu i doświadczeniach licznym naśladowcom.

Uniwersalny charakter świętości księżnej Turyngii trafił na szczególnie podatny grunt w polskim piśmiennictwie hagiograficznym XVI-XVIII stulecia. Jednym z głównych zadań ówczesnego żywotopisarstwa było m.in. promowanie wzorców osobowych odpowiadających duchowym potrzebom przedstawicieli odmiennych stanów życia czy warstw społecznych.

W odróżnieniu od hagiografii średniowiecznej, zdominowanej przez modele życia konsekrowanego[4], żywotopisarstwo nowego typu oferowało szeroki wybór bohaterów osiągających doskonałość w warunkach życia małżeńskiego i rodzinnego, jak również reprezentantów szeregu świeckich profesji. Przykładem takiej strategii było np. rozpowszechnienie w XVII-wiecznej Polsce postaci mało znanego poza ojczystą Hiszpanią św. Izydora Oracza jako wzorca stanowego dla pracujących na roli[5]. Inni bohaterowie występowali w funkcji „zwierciadeł doskonałości" dla szlachty, profesorów uniwersytetów, kobiet itp[6]. Wiele popularnych wizerunków świętych poddano swoistej reinterpretacji prowadzącej do oczyszczenia ich biografii z elementów fantastyki, nie do przyjęcia w odmiennych warunkach ideologicznych i kulturowych[7].

Wpisana w kontekst nowożytnej hagiografii postać św. Elżbiety Węgierskiej nie była nieznana polskiemu czytelnikowi. Kult świętej, rozszerzany w naszym kraju za pośrednictwem Zakonu Braci Mniejszych oraz spokrewnionych z nią św. Jadwigi Śląskiej czy św. Kingi, datował się już od XIII wieku[8]. Wspomnienie Elżbiety (pod datą 19 listopada) odnotowują średniowieczne kalendarze liturgiczne i tzw. cizjojany (wierszowane kalendarze wskazujące daty świąt stałych i wspomnień świętych)[9], wątki biograficzne wykorzystywane są w kaznodziejstwie (np. Peregryna z Opola)[10], a przede wszystkim odpisach *Złotej legendy* Jakuba de Voragine. Wykreowany przez kompilatora poczytnej w Europie kolekcji literacki wizerunek Elżbiety przez niemal trzy stulecia stanowił modelowy przykład traktowania jej sylwetki, postrzeganej przez pryzmat praktykowanych cnót – czystości wieku młodzieńczego, skromności i pokory, zaangażowania w dzieła miłosierdzia oraz wysiłków i osiągnięć ascetycznych[11].

Podstawą strukturalną dawnych biografii świętej jest (sygnalizowany już w najwcześniejszych źródłach elżbietańskich)[12] podział żywota na trzy części odpowiadające kolejno przeżywanym przez bohaterkę stanom: panieńskiemu, małżeńskiemu i wdowiemu. Zamierzony w ten sposób model prezentacji umożliwiał zaakcentowanie uniwersalnego wymiaru świętości bohaterki, apelując tym samym do zróżnicowanej stanowo publiczności literackiej, zwłaszcza kobiet. W opublikowanej w latach 1774-1800 *Historyi kościelnej* Carla Massiniego w tłumaczeniu biskupa Wacława Sierakowskiego czytamy: „Żywot jej tak czysty, tak święty w każdym stanie panny, mężatki, wdowy jest godnym przykładem do naśladowania dla wszystkich, a osobliwie dla płci swojej"[13]. Wątki nawiązujące do omawianych etapów biografii świętej obecne są – poza wyżej wymienioną kolekcją – m.in. w reprezentatywnym dla hagiografii polskiej od 1579 roku zbiorze żywotów świętych Piotra Skargi, polskim przekładzie *Kronik trzech zakonów* franciszkanina Marco da Lisboa (1610)[14], niewielkiej kolekcji autorstwa Albrychta Stanisława Radziwiłła (1653)[15] oraz anonimowej adaptacji *Dziennika świętych* Jeana Etienne'a Groseza z 1744 roku[16]. Poszczególne epizody wykorzystywano także w funkcji exemplów zarejestrowanych w XVI-XVIII-wiecznej prozie kaznodziejskiej oraz dawnych przekładach *Filotei* św. Franciszka Salezego czy *Rocznych dziejach kościelnych* Jana Kwiatkiewicza (1695). Wyszczególnione

Kościół! Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2008, Warszawa 2008, s. 109-114.

[3] Zob. przyp. 2 oraz np. *Barmherzigkeit heute? Sieben Eisenacher Vorträge im Elisabeth-Jahr, Eisenach 2007* (ulotka informacyjna).

[4] K. Stawecka, *Staropolska proza hagiograficzna XVI-XVIII wieku*, [w:] *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 94.

[5] J. Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze*, Warszawa 1959, s. 136.

[6] Tamże, s. 136.

[7] A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych"*, przeł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 45.

[8] Zob. np. J. Mandziuk, *Kult św. Elżbiety na Śląsku*, „Nasza Przeszłość", 1981 (55), s. 25-43.

[9] Tamże. Zob. też *Polska poezja świecka XV wieku*, opr. M. Włodarski, Wrocław 1997, s. 122, 128, 132, 137.

[10] Peregryn z Opola, *Kazanie na dzień św. Elżbiety wdowy*, [w:] tegoż, *Kazania de tempore i de sanctis*, red. nauk. J. Wolny, przekł. J. Mrukówna, Kraków – Opole 2001, s. 600-603.

[11] Oprócz nich także np. stan kontemplacji, miłosierdzia, wiecznej szczęśliwości. Zob. J. de Voragine, *Of St. Elizabeth*, [w:] tegoż, *The Golden Legend*, www.catholic-forum.com/saints/golden

[12] Zob. np. żywot św. Elżbiety pióra Teodoryka z Apolda (1289): *Leben und Legende der Heiligen Elisabeth. Nach Dietrich von Apolda*, Frankfurt am Main und Leipzig, 1997. Nawiązującym do powyższego dziełem z czeskiego kręgu językowego jest *Život svate Alžbety* Tomaša ze Štitneho (przełom XIV/XV w.), eksponujący wzorcowe postępowanie Elżbiety w trzech stanach życia (zob. Tomaš ze Štitneho, *Život svate Alžbety*. Editor J. Kolar, Praha – Litomyšl 2006).

[13] C. Massini, *Historya kościelna czyli zbiór żywotów świętych Pańskich*, t. XII, Kraków 1800, s. 349.

[14] Marco da Lisboa, *Kroniki trzech zakonów, postanowionych od Oyca ś. Franciszka... Cz. 1: na dziesięć ksiąg rozdzielona...*, Kraków 1610.

[15] A. S. Radziwiłł, *Żywoty świętych z naukami doktorów kościelnych na każdy dzień przez cały rok nabożnie, a krotko opisane...*, Kraków 1653.

[16] J. E. Grosez, *Dziennik świętych albo Rozmyślania na każdy dzień roku z Ewangelii albo z życia świętych krótkiego wyczerpnione...*, Lwów 1744.

stany życia księżnej, rozpatrywane z uwzględnieniem ich parenetycznego przesłania, będą przedmiotem kolejnych analiz w ramach niniejszego szkicu.

Świętość lat młodzieńczych

Hagiograficzny opis najwcześniejszych lat życia św. Elżbiety posiada stereotypowe cechy średniowiecznego toposu świętości powiązanej z wątkiem szlachetnego urodzenia oraz dziedziczenia wewnątrz dynastii prerogatyw doskonałości. Proces przekazywania świętości polega na rozprzestrzenianiu określonych łask i cnót w rodzinie i najbliższym otoczeniu oraz dziedziczenia ich przez następne pokolenia[17]. W przypadku Elżbiety bezpośrednimi wzorcami w tym zakresie są jej rodzice – król Węgier Andrzej II i królowa Gertruda: „oboje nie tylko świecką jasnością w szerokich i wielkich państwach, i w niezliczonych bogactwach, ale tą, która pewne zalecenie daje, bogobojnością a i sprawiedliwością znamienite"[18]. Zaakcentowana w opisie rodzinnego środowiska Elżbiety religijna atmosfera stwarza – jak sugerują autorzy – odpowiednie warunki rozwoju cnót chrześcijańskich, zwłaszcza pobożności i miłosierdzia.

Szczególną formą „sprawdzianu" świętości bohaterki stają się zdarzenia związane z dramatycznym przesunięciem z przestrzeni dworu Arpadów do ojczyzny przyszłego małżonka. Fizyczna zmiana miejsca pobytu to z jednej strony przemieszczenie się „w poziomie" (do dworu teściów w Turyngii), ale także z „bezpiecznej" sfery doskonałości do środowiska nacechowanego negatywnie pojętą świeckością, reprezentowanego przez postacie świekry Elżbiety oraz jej przyszłej szwagierki: „zwłaszcza ta Zofia i z córką swoją, które świat miłując i w tem się kochały, co Elżbieta odrzucała (...) to jest ubiory, tańce, drogie szaty, rozkoszy, próżne mowy i inne świata tego obłudności"[19]. W rezultacie charakterystyka przedmałżeńskich lat życia świętej sprowadza się do opisu jej zmagań w obronie wyznawanych ideałów poprzez wypracowywanie indywidualnych praktyk religijnych. Pierwsze symptomy owej „przyszłej świętobliwości"[20] konkretyzują się w formie dość rozbudowanego repertuaru zewnętrznych gestów dewocyjnych (obchodzenie ołtarzy, przyklękanie, podnoszenie rąk, całowanie progu kościoła, pobożne westchnienia) oraz drobnych czynów miłosierdzia („Ubogim, gdy co mieć mogła, rozdawała")[21], antycypujących przyszłe formy aktywności bohaterki. Z czasem dochodzi u Elżbiety do intensyfikacji zachowań przybierających postać kontestacji skonwencjonalizowanych form życia i pobożności dworskiej. W swym praktycznym wymiarze oznaczało to m.in.

[17] M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach XIII-wiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 166-172.

[18] P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu...*, reprint wydania z r. 1862, Warszawa 1997, s. 492.

[19] Tamże, s. 493.

[20] Tamże, s. 492.

[21] Tamże, s. 492.

unikanie „skażonych" obszarów poprzez szukanie okazji do modlitewnego odosobnienia oraz ascezy, w tym rezygnacji z książęcego stroju jako wyróżnika zajmowanej pozycji[22]. W *Historyi kościelnej* czytamy:

> Lubiła osobność i cały gust zakładała w modlitwie i czytaniu książek duchownych (...) szukała wszystkich sposobów upokarzania się wśród wielkości, i martwienia się w pośrzód rozkoszy, którymi otoczona była na owym dworze (...)[23]. A lat dziewięć mając (...) już pilniej przed oczyma Pana Boga sobie stawiła, i dla niego ubiorami, i cielesnymi rozkoszami, a świecką próżnością gardzić poczynała (...). Święta tak święciła, iż na każde sobie cokolwiek z ubiorów świeckich ujmowała, woląc się w nabożeństwo i cnoty, niżeli perły i drogie kamienie ubierać[24].

Szczególnie nośny w hagiografii interesującego nas okresu okazuje się motyw spektakularnego zdejmowania przybrania głowy oraz padania na ziemię przed wizerunkiem Ukrzyżowanego: „(...) Elżbieta przyszedłszy do kościoła ubiory i wieńce z głowy swej składała, i tak długo na ziemi leżała, aż się Msza ś. skończyła, a wstać jej kazano. O co ją Zofia strofowała, pytając, czemu by to czyniła? A ona rzekła: Nie daj Boże, aby głowa moja hardą i świetną takim strojem być miała, gdzie głowa Zbawiciela mego cierniem ostrym ściśniona stoi"[25]. Cytowana scena, powielana w zanalizowanych źródłach XVII- i XVIII-wiecznych, służy m.in. za punkt wyjścia do medytacji bądź konkretnych wskazań dotyczących właściwej powierzchowności i zachowań w czasie nabożeństw kościelnych.

W zbiorze Massiniego odnajdujemy następujące wskazanie dla adresatek żywota:

> Skromność i pokora jej, której dowody dawała we wszystkich życia swego sprawach, osobliwiej zaś jak przed Majestatem Boskim w kościele stawała i Mszy św. słuchała, niech uwięzgną każdemu w sercu gdy idą do kościoła i stawają w Domu Bożym. Niech pamiętają przebóg, że kościół jest dom Boga; że w nim czczą Boga upokorzonego i upodlonego dla ich miłości aż do śmierci krzyżowej (...). Niech pomną i będą ostrożne, aby tam nie wchodziły wygalowane, wymuskane i próżnościami zdobione, które raczej przystoją światowym teatrom, nie miejscu świętemu (...). Uwagi św. Elżbiety w takowej okazji, skrucha, której jej serce na wskroś było przeszyte, niech nam będą lekarstwem przeciwko trującym

[22] Świadoma rezygnacja z noszenia strojów bogatych była wyrazem opowiedzenia się za ideą dobrowolnego ubóstwa: „Księżne, które (...) nie chciały nosić przysługującego ich stanowi stroju (...) wynosiły ubogich symbolicznie do godności książęcej, okazywały im szacunek, a przede wszystkim przełamywały bariery społeczne, dzielące biednych i bogatych". Święta Elżbieta jako pierwsza spośród arystokratek obszaru środkowoeuropejskiego w taki właśnie sposób solidaryzowała się z ubogimi, stanowiąc wzorzec postępowania dla innych księżnych – Jadwigi Śląskiej, Kingi. Zob. M. Michalski, dz. cyt., s. 250-251.

[23] C. Massini, dz. cyt., s. 234-235.

[24] P. Skarga, dz. cyt., s. 492.

[25] Tamże, s. 492.

jadowicie zgorszeniom onych, co nie mając ducha religii, a zaślepione duchem próżności i pychy, odważają się czynić inaczej[26].

Kolejnym spośród eksponowanych symptomów świętości Elżbiety-dziecka jest upodobanie do czystości rozumianej jako wolność wewnętrzna (czystość serca pielęgnowana w niekorzystnych warunkach życia dworskiego)[27] oraz troska o zachowanie dziewictwa podbudowana nabożeństwem do św. Jana Ewangelisty: „rosła też w nabożeństwie, czystości i w miłości ku wszystkim cnotom. Obrała sobie za patronkę Najświętszą P. Marią i św. Jana Ewangelistę, do którego takie miała nabożeństwo, iż jeśli kto do niej chciał co uprosić, tedy dla miłości tego świętego miał prosić"[28].

Ujawniające się w okresie młodzieńczym zalety bohaterki posiadają walor szczególnej atrakcyjności w oczach przeznaczonego jej na małżonka landgrafa Turyngii Ludwika. Opisy przedmałżeńskich relacji księcia z Elżbietą służą zaakcentowaniu wszelkich „pożądanych" przymiotów idealnego kandydata na męża przyszłej świętej. Na tle „zatrutego" środowiska zlaicyzowanego dworu reprezentuje on typ bohatera wyposażonego w cechy korespondujące z zaletami narzeczonej, w pełni akceptującego przyjęty przez nią system wartości. Zdecydowana postawa księcia ujawnia się szczególnie w kontekście jego własnych reakcji na wątpliwości otoczenia w kwestii małżeństwa: „Bo gdy książęciu młodemu pochlebnicy nieco do uszu przynosili, aby ją odesłał, iż mały posag po niej dany jest, a iż obyczaje ma mniskie; on jako pobożny i cnotę miłujący rzekł do wiernego swego (...) Gdyby mi tę górę złota dawano, nigdy bym tego nie uczynił, abym świętą tę panienkę opuścił: ja nie patrzę na bogactwa, ani na urodę, ani na rodzaj, ale na wysokie cnoty jej (...)"[29].

Przedstawiony wyżej literacki obraz dzieciństwa Elżbiety wykorzystuje materiał zdarzeniowy w funkcji nośnika określonych sugestii dla odbiorcy. Przykład bohaterki oddającej się praktykom pobożności w atmosferze zeświecczonego dworu przekonuje o możliwości prowadzenia życia duchowego wśród niekorzystnych uwarunkowań zewnętrznych. Na konieczność noszenia odpowiedniego stroju oraz właściwej postawy podczas nabożeństw wskazują wątki eksponujące wzorcowe zachowania Elżbiety w świątyni. Dobór epizodów z udziałem Ludwika i Elżbiety służy podkreśleniu znaczenia cnót chrześcijańskich w kształtowaniu modelowych relacji w ramach związku narzeczonych.

[26] C. Massini, dz. cyt., s. 249-250.

[27] Marco da Lisboa, *Kroniki Trzech Zakonów postanowionych od Oyca ś. Franciszka...*, cz. 1, Kraków 1610, s. 414.

[28] P. Skarga, dz. cyt., s. 492.

[29] Tamże, s. 493.

Małżonka doskonała

Wyobrażenia św. Elżbiety ucieleśniającej ideał małżonki nie stanowią bynajmniej *novum* w strukturze narracyjnej hagiografii omawianego okresu; ich obecność odnotować już można np. w zabytkach polskiego kaznodziejstwa XIII wieku, reprezentowanego przez dzieła Peregryna z Opola[30]. Przeznaczone na dzień wspomnienia świętej kazanie akcentuje – pośród innych godnych do naśladowania przymiotów (męstwo, pokora, miłosierdzie) – fundamentalne znaczenie wierności małżeńskiej jako pierwszej spośród siedmiu „podpór" (cnót) zachowujących bohaterkę przed utratą świętości. Konsekwentnym rozwinięciem podjętego wątku jest nauka zalecająca praktykowanie omawianej cnoty postrzeganej w kategorii „potrójnej wierności": serca, mowy i czynów jako podstawowej rękojmi zbawienia dla wszystkich małżonków[31].

W dyskursie żywotopisarskim XV-XVIII w. noty małżeńskie księżnej ujawniają się głównie w kontekście określonych zdarzeń i zachowań z zaakcentowaniem dominacji elementu religijnego. Obecny na wszystkich etapach życia bohaterki, służy udoskonalaniu nie tylko jej samej, lecz określa także kształt jej stosunków z otoczeniem, wpływając na modyfikację postaw najbliższych. Zapoczątkowane w dzieciństwie praktyki pobożności nie stanowią już wyłącznej domeny Elżbiety, lecz stają się udziałem jej małżonka, warunkując stan doskonałej harmonii wspólnego życia: „W małżeństwie chęci ku Bogu i zwykłego nabożeństwa nie umniejszyła, ale przyczyniała, w bogomyślności się ćwicząc, modlitwom nocnym zwłaszcza, służyła (...). Mąż jej o tem wiedząc, do tego jej nie przeszkadzał, owszem podczas z nią o północy wstając, modlił się, i gdy dłużej, niżeli on klęczała, rękami ją swemi wspierał"[32]. Uzupełnieniem portretu Ludwika jako uczestnika świętości Elżbiety są szczegóły przedstawiające go w roli „ojca ludu" w stosunku do poddanych oraz rzecznika dobroczynnych działań księżnej. Skarga, a za nim inni (Kwiatkiewicz, Massini) posługują się w tym celu sceną obrony Elżbiety, wypowiedzianej przez landgrafa wobec obaw otoczenia o roztrwonienie przez świętą dóbr książęcych: „A gdy się dozorce dóbr o to na nie przez jej mężem uskarżali, który z Apulii przyjechał chwalebnie rzekł: «Niech ona będzie tak hojną na ubogie, byle zamki i dobra nasze w cale były; pewnie ja żebrać nie będę, póki ona ubogich ratować będzie. Nie traci, kto im dla Boga co daje»"[33]. Delikatność i dyskrecja cechuje postawę księcia wobec faktu narzuconego Elżbiecie przez spowiednika postu: „Przy stole iż miała naukę od spowiednika swego, aby nic źle nabytego nie pożywała (...). O tem gdy się dowiedział książę, chciał jej onej rzeczy pomagać, ale dla panów swoich, którzy to zabobonami

[30] Peregryn z Opola, *Kazania de tempore...*, dz. cyt., s. 600-603.

[31] Tamże, s. 601.

[32] P. Skarga, dz. cyt., s. 493.

[33] J. Kwiatkiewicz, *Roczne dzieje kościelne...*, Kalisz 1695, s. 56.

zwali, i z tego się śmiali, tak rychło nie mógł"[34]. Subtelne uczucie łączące książęcą parę, zgoda we wzajemnym pożyciu, służą promowaniu modelu doskonałego partnerstwa, mającego swą podstawę w wierze chrześcijańskiej:

> Było to małżeństwo zaiste szczęśliwe, albowiem kochali się wzajemnie miłością czystą, wspomagało jedno drugie w służeniu Bogu i najpierwszym staraniem ich było poświęcić dusze własne przez ćwiczenie się w dobrych uczynkach. Landgraf oblubieniec świętej dla swej dobroci nazywany był Ludwik Pobożny, Elżbieta zaś małżonka jego dla wylanego serca na jałmużny zwana była Matką ubogich (...). Jako landgraf Elżbiecie dawał zupełną wolność pilnowania swoich nabożeństw, owszem chętnie z nią na nich przebywał i do nich animował (...)[35].

Niezależnie od walorów idei duchowego partnerstwa w małżeństwie, wybrane wątki z biografii Elżbiety wskazują na zasługującą wartość praktykowanej przez nią cnoty posłuszeństwa wobec księcia; opuszczając wspólne łoże w celu odprawienia nocnych modlitw, czyni to wyłącznie za jego zgodą: „(...) za pozwoleniem męża z łóżka wstawała do rozmyślania rzeczy niebieskich"[36]. Zewnętrzną oznaką postawy podporządkowania się mężowi jest też noszenie w obecności małżonka odpowiedniego stroju, stosownego do zajmowanej pozycji: „(...) gdy męża nie było, jako jedna z prostych niewiast się ubierała (...); gdy się zaś mąż wrócił, szaty wedle swego stanu brała, pokazując, jaka ma być małżonka (...)"[37].

Motyw małżeńskiego przywiązania Elżbiety przybliżany jest za pośrednictwem opisów reakcji bohaterki na perspektywę rozstania z Ludwikiem. Według Skargi „męża miłowała, i nie rada, gdy gdzie jechał, zostawała"[38]. Massini oraz inni autorzy przytaczają zapisy uczuć towarzyszących księżnej na wieść o zamierzonej wyprawie krzyżowej z udziałem landgrafa: „Ale na koniec takim była przejęta żalem, że go niełatwo ukoić mogła"[39]. Manifestowane przez bohaterkę obawy nie mogą jednakże – zgodnie z poetyką dzieła hagiograficznego – ograniczać swego wymiaru do wyłącznie ludzkich, a tym samym mało budujących zachowań; fakt podjęcia przez Ludwika krucjaty „z powodu religii"[40] pozwala na przywrócenie właściwej hierarchii czynionych przez Elżbietę wyborów[41].

Intensywne życie duchowe bohaterki nie stoi na przeszkodzie obowiązkom małżeńskim i rodzinnym, stanowiąc przykład dla osób pragnących wśród codziennych zajęć wypracować indywidualne sposoby uświęcania się. Związek Ludwika i Elżbiety owocuje narodzinami trojga dzieci – Hermana, Zofii i Gertrudy. Pewne poczucie niedosytu wywołuje brak bliższych szczegółów dotyczących sposobów wychowania potomstwa i wynikających z nich wskazań dla czytelnika. Powinności rodzicielskie księżnej zaprezentowano głównie poprzez pryzmat jej udziału w określonych obrzędach religijnych, właściwych okresowi po połogu („miała zwyczaj sama nieść dzieci swoje do kościoła, idąc tam boso, i ofiarując Bogu w osobie kapłana ze świecą na wywód")[42]. Macierzyńska troska bohaterki o los najbliższych sygnalizowana jest w kontekście dramatycznych zdarzeń po śmierci landgrafa, mianowicie tułaczki wypędzonej z zamku księżnej-wdowy: „a co jej największą żałość uczyniło, dziatki, synaczka i dwie panienki z zamku za nią na ową nędzę i sromotę, którą sama cierpiała, posłali. Zima była, mróz ją i małe dziatki trudził, ledwie się do jednego księdza domku ciasnego wprosiła"[43]. Nieco więcej światła na sposób postępowania bohaterki z dziećmi rzucają sceny z udziałem księżnej w roli opiekunki ubogich i chorych. Skarga pisze: „Dziatki małe sieroty uczyła pacierza. Chętnie ubogim chrzestną matką zostawała (...). Sierot wiele wychowała, które ją gdy przyszła, jako roje pszczół obstępowały, i matką swoją zwały; a drugie krostawe albo ułomne na rękach swoich nosiła"[44]. Nie uchylała się od świadczenia im służebnych posług będących jednocześnie sprawdzianem pokory, o czym świadczy exemplum z kazania Antoniego Węgrzynowicza („Elżbieta święta ubogie sierotki myła")[45], stawiające księżną na równi z przykładami władców postępujących podobnie (Alfons król Aragonii, św. Karol Boromeusz). Niezależnie od domniemanego wpływu metod wychowawczych bohaterki na jej potomstwo, istotne znaczenie ma, właściwa poetyce dzieła hagiograficznego, kwestia bezpośredniego dziedziczenia przez dzieci Elżbiety jej charyzmatu (analogicznie do sytuacji dyskutowanej w rozdziale poprzednim). Żywot Gertrudy, kanonizowanej opatki norbertańskiej i zawarte w nim wspomnienie jej siostry, Zofii Brabanckiej, zawierają podstawowe elementy charakterystyki świętych szczycących się – z racji pokrewieństwa – chwalebnym dziedzictwem przodków, a tym samym predestynowanych do naśladowania ich cnót: „Święta Gertruda, nie tylko była zaszczycona krwią wielkich świętych, ale też i świątobliwością im zrównała, tak iż jakoby z rajskiego ogrodu, ze krwi królów węgierskich, wonne niebu wykwitnęły kwiaty (...)[46]. Podobieństwo do księżnej wyraża się u Gertrudy m.in. w fundacji szpitala dla ubogich, w którym osobiście posługiwała[47]. Rodzona siostra Gertrudy, Zofia, analogicznie do swej matki, po śmierci męża zrezygnowała

[34] P. Skarga, dz. cyt., s. 493.
[35] C. Massini, dz. cyt., s. 236.
[36] Tamże, s. 236.
[37] P. Skarga, dz. cyt., s. 494.
[38] Tamże, s. 493.
[39] C. Massini, dz. cyt., s. 242.
[40] Tamże, s. 242.
[41] Tamże, s. 242.

[42] Tamże, s. 238.
[43] P. Skarga, dz. cyt., s. 495.
[44] Tamże, s. 494.
[45] A. Węgrzynowicz, *Melodya s. Kazimierza, królewicza polskiego...*, pars I, Kraków 1704, s. 161.
[46] J. D. Kraszewski, *Życie świętych y w nadziei świątobliwości zeszłych Sług Boskich Zakonu Premonstrateńskiego...*, Warszawa 1752, s. 94.
[47] Tamże, s. 93.

z życia świeckiego: „światem i wygodami jego mocno wzgardziwszy, chcąc jej świątobliwości naśladować, do tego klasztoru wstąpiła roku 1247"[48].

Podsumowując wizerunek Elżbiety – żony i matki w funkcji wzorca parenetycznego, należy podkreślić rolę czynnika religijnego w formowaniu relacji z najbliższymi. Intensywne życie modlitwy stanowi podstawę dalszego rozwoju przymiotów warunkujących harmonię w stosunkach z rodziną i poddanymi. Zarówno Ludwik jak i potomstwo Elżbiety stają się – poprzez zbawienny wpływ świętej i więzy pokrewieństwa – godnymi uczestnikami i kontynuatorami jej charyzmatu.

„Wdowa Chrystusowa"

Wdowieństwo jest – a przynajmniej było do czasu posoborowej odnowy kalendarza liturgicznego – nieodłącznym wyznacznikiem tożsamości św. Elżbiety, o czym przekonują zapisy w staropolskich martyrologiach, modlitewnikach, czy tekstach hagiograficznych lub homiletycznych[49]. Hagiografia polska XVI-XVIII wieku interpretuje ostatni etap życia landgrafini jako kontynuację i uwieńczenie zapoczątkowanego w dzieciństwie procesu „wyzwalania się" do świętości. Na płaszczyźnie dyskursu hagiograficznego podstawowe elementy tego procesu sprowadzają się do całkowitej rezygnacji z ziemskich przywiązań, wypracowywania postaw ascetycznych, poddania się woli Bożej, umartwienia i czynnej służby bliźnim. W obszernym „obroku duchowym" podsumowującym żywot św. Elżbiety Piotr Skarga zalicza naszą bohaterkę do najdoskonalszej kategorii wdów, całkowicie oddanych Chrystusowi („Są wdowy złe, są świeckie, są na pół Chrystusowe, są całe Chrystusowe")[50]. W spomniana w sąsiedztwie modelowych postaci Marii spod krzyża, wdowy z Sarepty Sydońskiej, Judyty czy prorokini Anny, Elżbieta stylem swego życia dorównuje tym, „które chowają czystość, i do wszystkiej doskonałości cnót świętych, modlitwami, postami, cierpliwością, ubóstwem, jałmużnami i innymi drogami sprawiedliwości i pobożności idą"[51]. Pewne zjawiska antycypujące przyszłą zmianę tożsamości księżnej odnaleźć można już w zapisach rejestrujących niektóre zachowania z lat małżeńskich.

[48] Tamże, s. 94.

[49] Zob np. tytuł kazania *Na dzień świętej Elżbiety wdowy* Peregryna z Opola (dz. cyt., s. 600); wspomnienie kalendarzowe *O św. Elżbiecie wdowie, królewnie węgierskiej* na dzień 19 listopada w modlitewniku M. Laterny *Harfa duchowna...*, Kraków 1588, s. 423; tytuł żywota w zbiorze A. S. Radziwiłła (*Św. Elżbieta wdowa*), [w:] tegoż, *Żywoty...*, dz. cyt., s. 840; zapis w *Martyrologium Kościoła rzymskiego...*, Sandomierz 1747, s. 306 („zejście św. Elżbiety wdowy"). Z opracowań XX-wiecznych zob. np. P. Parsch, *Rok liturgiczny. Okres po Zesłaniu Ducha Świętego*, Poznań 1956, t. 3, s. 600. Posoborowe kalendarze liturgiczne odnotowują wspomnienie „św. Elżbiety Węgierskiej, zakonnicy" pod datą 17 listopada (zob. np. *Liturgiczna modlitwa dnia*, Poznań 1972, s. 24, *Kalendarz diecezji polskich*, [w:] *Liturgia Godzin. Teksty własne o świętych. Dodatek II*, Poznań 2002, s. 28).

[50] P. Skarga, dz. cyt., s. 497.

[51] Tamże, s. 497.

Skarga pisze: „(...) a gdy męża nie było, jako jedna z prostych niewiast tak się ubierała, odejmując się pańskim rozkoszom, niespaniem, postami, rózgami, jako jaka wdowa, ciało swe i bystrość jego króciła"[52]. W czasie nieobecności małżonka „zostając już jako w żałobie osierociała i jako druga Judyt zamknąwszy się ze swymi służebnicami zostawała"[53]. Zapisy reakcji na wieść o śmierci Ludwika wskazują na dojrzewającą w bohaterce (i zalecaną wdowom) postawę akceptacji wyroków Opatrzności, zastępującą czysto ludzkie symptomy żałoby: „Każdy imaginować sobie może, jak ta smutna nowina przeraziła duszę Elżbiety, i jakim serce jej napełniła żalem. Nie znała w troskach swoich innej pociechy, jak rzucić się do stóp Jezusa Chrystusa i łzami je oblewać; i uznając ten cios nieoczekiwany i tak srogi z ojcowskiej Jego ręki, oddawać się na zawsze sprawiedliwym i mądrym rozrządzeniom Jego"[54]. Środkiem służącym uwiarygodnieniu owej przemiany jest cytowana w źródłach modlitwa rzekomo wypowiedziana przez księżną na widok przywiezionych z Italii szczątków małżonka: „Panie (mówiła), gdybym choć jednym włoskiem najukochańszego oblubieńca mego do życia przyprowadzić mogła, wcale bym go nie przywodziła, twoja bowiem, nie moja wola niech się dzieje"[55]. Obraz Elżbiety – „niewiasty mężnej" w obliczu osobistego dramatu uzupełniają fakty biograficzne, skoncentrowane wokół popularnego wątku wygnania księżnej-wdowy z zamku. Seria zdarzeń mających poruszyć a zarazem zbudować czytelnika obejmuje sceny bezskutecznego poszukiwania schronienia w położonym u stóp zamku mieście, nocy spędzonej w chlewie, żebraniny od drzwi do drzwi, upokorzeń doznanych ze strony mieszkańców, wreszcie dziękczynnego *Te Deum* wyśpiewanego w kaplicy franciszkanów[56]. Powtarzającym się w omawianym kontekście zabiegiem literackim jest porównywanie losów Elżbiety do położenia biblijnego Hioba, nietracącego ufności w Bogu w najtrudniejszych okolicznościach życia: „(...) poruczyła się na wolą Jego, mówiąc za św. Jobem: *Pan dał, Pan wziął; jak się Panu podobało, tak się stało; niech będzie Imię Pana błogosławione*"[57]. Nawiązujący do motywu wypędzenia świętej – zestawianego ze stanem ziemskiego „wygnania" człowieka – tekst XVIII-wiecznej medytacji uzasadnia tezę o zasługującej wartości poddawania się wyrokom Bożym:

> Jeśli jest jaka szczęśliwość na tym wygnaniu, ta z trzech osobliwie źródeł wychodzi. 1. Z dobrego sumienia (...). Drugiego źródła szczęśliwości dostąpił, kto Boskiej Opatrzności wcale się oddał, u którego też chcenie i niechcenie z Bogiem jest; i kto dobre i złe za dobrodziejstwa Boskie przyjmie (...). Trzecie

[52] Tamże, s. 494.

[53] Tamże, s. 495.

[54] C. Massini, dz. cyt., s. 243.

[55] J. E. Grosez, dz. cyt., s. 282.

[56] Zob. P. Skarga, dz. cyt., s. 495; A. S. Radziwiłł, dz. cyt., s. 841; C. Massini, dz. cyt., s. 243-244.

[57] C. Massini, dz. cyt., s. 244.

źródło szczęśliwości jest rozważanie rad Boskich we wszystkich rzeczach, które ci się przytrafiają; insza Boska, insza złego ducha rada jest (...)[58].

Podstawowym warunkiem wypracowania tak pojętej postawy jest u Elżbiety modlitwa i kontemplacja – zasadnicze komponenty jej świętości, należące jednocześnie do stałego repertuaru zachowań prezentowanych w funkcji parenetycznej. W nawiązaniu do treści *Listu św. Pawła Apostoła do Tymoteusza* Skarga wskazuje jako niezbędny środek uświęcenia dla wdów – obok postawy ufności w Bogu – modlitwę „we dnie i nocy"[59]. Analogicznie Szymon Starowolski w kazaniu poświęconym św. Jadwidze Śląskiej zaleca praktykowanie przez wdowy „modlitwy ustawicznej", wykorzystując m.in. przykład naszej bohaterki: „(...) gdy poddani jej z państwa wyrzucili i tak ze wszystkiego prawie obnażyli, że w świńskim chlewku (...) nocować musiała, nie przestając we dnie i w nocy modliła się do Boga"[60]. O wyjątkowej skuteczności modlitwy księżnej świadczą opisy zdziałanych za jej pośrednictwem cudów, jak np. wybawienia własnej matki z czyśćca[61], czy często powielany motyw nawrócenia młodzieńca hołdującego światowym rozrywkom[62]. Udziałem bohaterki stają się również wizje ulegające nasileniu proporcjonalnie do znoszonych przeciwności, w zbadanych przekazach następujące bezpośrednio w sąsiedztwie scen upokorzeń. Cytowany za najstarszymi biografiami epizod z zepchnięciem Elżbiety w kałużę błota przez mieszkankę Eisenach znajduje swój finał w następującym zdarzeniu:

> U Mszy tego dnia widziała jaśnie Chrystusa na ołtarzu, i zemdlona radością duchowną, ledwo do domu przyszła (...). O co gdy wierna służebnica jej Isyntruda pytała (...) rzekła: Widziałam niebo otworzone, a Chrystusa ku mnie skłonionego, który mówił mi: Czy chcesz tak ze mną być, jak ja z tobą chcę? A jam odpowiedziała: Tak mój Panie, racz być ze mną, a ja nigdy od ciebie dzielić się nie chcę, i przy tobie trwać będę[63].

Przytoczona wyżej deklaracja świętej może służyć m.in. jako potwierdzenie jej radykalnego stanowiska w kwestii pozostania w stanie wdowim, umożliwiającym swobodne i całkowite oddanie się służbie Bogu. Tak pojęte wdowieństwo stanowi ideał znajdujący swych rzeczników w osobach staropolskich hagiografów, począwszy od Piotra Skargi, powołującego się w tej materii na autorytety Psalmisty oraz św. Pawła: „osobliwie wdowa, mogąc mieć za obrońcę i opiekuna męża, woli sobie za opiekuna i męża obrać Pana Boga samego"[64]. Dobrowolne

[58] J. E. Grosez, dz. cyt., s. 282.
[59] P. Skarga, dz. cyt., s. 498.
[60] S. Starowolski, *Na dzień św. Jadwigi kazanie trzecie. O świątobliwości stanu wdowiego*, [w:] tegoż, *Świątnica Pańska, czyli kazania...*, Kraków 1644, s. 733.
[61] Zob. np. P. Skarga, dz. cyt., s. 496; A. S. Radziwiłł, dz. cyt., s. 841.
[62] Zob. P. Skarga, dz. cyt., s. 496; A. S. Radziwiłł, dz. cyt., s. 841 oraz: C. Massini, dz. cyt., s. 247; A. Węgrzynowicz, dz. cyt., Pars II, s. 16.
[63] P. Skarga, dz. cyt., s. 495.
[64] Tamże, s. 498.

wdowieństwo potwierdzone złożeniem ślubu czystości zaleca św. Franciszek Salezy w znanej od XVII wieku *Filotei* – popularnym przewodniku doskonałości chrześcijańskiej dla świeckich[65]. O aktualności i walorach tak rozumianego modelu życia przekonuje XVIII-wieczny kaznodzieja Stanisław Bielicki: „Jest co kanonizować; po mężu drugiego nie szukać! Ta cnota zawołana w Judycie (...), która po zgubionym małżonku zielonej nie osiada gałązki")[66]. Poza sylwetką wspomnianej bohaterki biblijnej, wspomniany autor wymienia postacie Jadwigi Śląskiej, Elżbiety oraz księżnej mazowieckiej Samy w funkcji wzorcowych przykładów realizacji omawianej postawy. Kształtowaniu odpowiednich stanowisk służą także przytaczane w analizowanych źródłach sceny odrzucania przez księżną propozycji powtórnego zamążpójścia oraz fakt przyjęcia dodatkowych prywatnych zobowiązań: „Ona ażeby koniec położyła podobnym namowom, okazując stateczność swoją w pozostaniu w tym stanie aż do śmierci, uczyniła ślub czystości"[67].

Idealnego wizerunku Elżbiety-wdowy dopełniają epizody wskazujące na całkowite porzucenie środowisk właściwych jej poprzednim stanom życia. Wspomniany „obrok" Piotra Skargi zachęca: „Do tego strzec się ma obcowania z ludźmi wesołego, nie bywać na godach, tańcach, śmiechach i innych różnościach, nie tylko szkodliwych, ale też i zbytnich"[68]. Wierność powyższej zasadzie manifestuje księżna odmową przyjęcia dóbr kojarzonych z koniecznością przebywania w zanegowanych przez nią „skażonych" obszarach: „A gdy jej [szwagier Henryk Raspe – B.M.P.D.] zamki i dzierżawy dawał, ona brać tego nie chciała, bojąc się zabaw świeckich"[69].

Naturalnym kontekstem służącym prezentacji wdowich cnót Elżbiety są zdarzenia końcowego etapu jej życia (1228-1231), związanego z posługą chorym w szpitalu w Marburgu. Wybór ostatniego miejsca pobytu ukształtowanego – poprzez fakt fundacji – przez samą bohaterkę, wskazuje na pragnienie doskonałości realizowanej w zalecanych wdowom warunkach izolacji od wpływów świata, dobrowolnej czystości, ubóstwa, ascezy, pracy dla zapewnienia utrzymania, służby miłosierdzia. Miejscem praktykowania owych cnót jest ograniczony obszar, zawężony do pomieszczenia mieszkalnego, budynku szpitala i świątyni. *Historya kościelna* podaje: „Żyła samotna z dwiema tedy pannami (...) z nikim społeczeństwa nie mając, ani wychodziła tylko na nawiedzenie chorych (...) albo do kościoła na Mszę św. i Komunię św"[70]. Kulminacją procesu odchodze-

[65] Franciszek Salezy, *Filotea, czyli droga do życia pobożnego*, przeł. ks. A. Iłowiecki, Warszawa 2001, s. 274-275.
[66] S. Bielicki, *Kazanie na niedzielę po Bożym Narodzeniu*, [w:] tegoż, *Niedziele kaznodziejskie*, Wilno 1712, s. 47-48.
[67] C. Massini, dz. cyt., s. 245.
[68] P. Skarga, dz. cyt., s. 498.
[69] Tamże, s. 495.
[70] Zob. Massini, dz. cyt., s. 246.

nia od ziemskich przywiązań jest całkowite podporządkowanie się nakazom spowiednika w kwestii rozporządzania własnym majątkiem oraz oddalenia wiernych towarzyszek losu: „Konrad mądry widząc, iż gorąco w duchowne ćwiczenia ciągnie, aby lepiej postępowała w duchu, a posłuszeństwo umiała, odjął jej dwie panny, Isyntrudę i Guttę, w których się tak bardzo kochała, iż jej nieco do kochania w Bogu przeszkadzało; ona jako posłuszna z wielkim je płaczem i żałością (do klasztorów) posłała. Potem zaś od kochania zwierzchniego oddalona, do wnętrznego w Bogu bystro podnosiła się"[71].

Do zasadniczych wyznaczników tożsamości wdowy należy ubóstwo, w sposób szczególny skromny strój, wyróżniający jego nosicielkę od reprezentantek innych stanów życia[72]. Również pod tym względem postać św. Elżbiety stanowi doskonałą – choć momentami szokującą – egzemplifikację wzorca parenetycznego. *Żywot* pióra Piotra Skargi posługuje się odziedziczonym po przekazach średniowiecznych drastycznym wizerunkiem księżnej w nieumiejętnie połatanej sukni i sztukowanym płaszczu: „suknia jej prosta i odarta, a płaszcz innem suknem dla krótkości nadstawiany był; łaty innej farby na szatach jej były, których nie umiejąc przyszywać, więcej na niej wisiały, niżeli przyszyte zostawały"[73]. Dopełnieniem nakreślonego wyżej ideału wdowiego ubóstwa jest wybór prostego, niewyszukanego pożywienia – w przypadku księżnej rezygnacja z pokarmów mięsnych na rzecz „ziół i leguminy w wodzie sparzonych a często bez wszelkiej przyprawy"[74]. Splendor i wygody książęcych rezydencji zamienia Elżbieta na „mieszkanie w podłej chacie, skleconej z ziemi i deszczek źle spojonych, tak dalece, że była wystawiona na przykrości powietrza, zimno i gorąco"[75]. Poddając się obowiązkowi pracy, poświęca czas przędzeniu wełny i innym zajęciom ręcznym, nie porzucając tej czynności nawet w chorobie[76].

Obszarem najpełniejszego realizowania się księżnej-wdowy są dzieła dobroczynne pełnione zgodnie z następującą dyrektywą: „Usługować ma ubogim w jałmużnach, jako ona Dorkas w dziejach Apostolskich, nogi świętym umywając, i w dobrych uczynkach się ćwicząc (...), młodszych nauczając rozumu i nabożeństwa, złe do dobrego przywodząc i radę dobrą dając innym białogłowom, zwłaszcza od grzechu nawróconym (...)"[77]. Opisy marburskiego etapu życia Elżbiety służą podkreśleniu niezwykłego dynamizmu jej postaci, zaangażowanej

[71] P. Skarga, dz. cyt., s. 496.

[72] „Szaty i ubiory różne ma mieć od mężatych i świeckich niewiast, żeby się nie ubierała, jedno smutno, nie świetno, ani kosztowno. Bo Pismo Święte daje znać, iż był osobliwy wdowi ubiór, od innych niewiast różny". Zob. P. Skarga, dz. cyt., s. 498.

[73] Tamże, s. 496.

[74] Tamże, s. 246. U Skargi czytamy: „Pokarm jej same jarzyny, przeważoną wodę czasem piła z ubóstwa (...) sama jeść gotowała (...). Gdy czego smacznego dostała, ubogich tym karmiła". Zob. P. Skarga, dz. cyt., s. 496.

[75] C. Massini, s. 246.

[76] P. Skarga, dz. cyt., s. 496; C. Massini, dz. cyt., s. 246.

[77] P. Skarga, dz. cyt., s. 498.

w rozmaite formy dobroczynności, porównywalne z posługą ewangelicznej Marty[78]. Poza fundacją szpitala, repertuar dzieł miłosierdzia księżnej obejmuje żywienie i wspomaganie ubogich, opiekę nad chorymi i czynności służebne, nierzadko skonkretyzowane w formie drastycznych szczegółów:

> Do stołu swego często tak brzydkich chorych, na które drudzy patrzeć nie mogli, brała (...). Dziwna jej była pokora i miłość z ubogimi, zawżdy im co niosła, przedając jakie swoich szatek ostatki; sama łóżka ich słała, sama chore chędożyła, żadnym się plugastwem nie brzydząc. Trędowatą jedną dziewkę w domu długo miała, służąc jej, aż ją Konrad od niej wziąć kazał. Panny swoje, które jej posług grubych około wymywania garnków i naczynia broniły, umyślnie wysyłała, aby wolniej one posługi odprawować mogła (...) zawezwawszy ze wszystkiej ziemi onej Turyngii i Hassyi ubogich, wielką im sumę pieniędzy rozdała (...) testamentem wszystko ubogim oddała, suknię tylko jednę na pogrzeb sobie zostawiając[79].

Analizowane wyżej zalecenia i konteksty wskazują reprezentantkom stanu wdowiego sposoby realizacji dążeń do świętości. Obok intensywnego życia duchowego jako priorytetowej formy aktywności, zbadane przekazy akcentują znaczenie konsekwentnego pozostawania w stanie bezżennym w duchu oderwania od świata. Podjęcie prywatnych ślubów stanowi dodatkową sposobność ściślejszego zjednoczenia z Bogiem. Z kart żywotów świętej wynikają sugestie dotyczące sposobów ubierania się i odżywiania, jak też konieczności utrzymywania się z pracy własnych rąk. Nie najmniej ważnym elementem parenetycznym pozostają uwagi podkreślające zasługującą wartość dzieł miłosierdzia czy posłuszeństwa wobec kierowników duchowych.

Sylwetka Elżbiety – świętej średniowiecza – nie zatraciła swej aktualności w toku nowożytnego odradzania się piśmiennictwa hagiograficznego. Fakt przynależności bohaterki do trzech stanów życia, przydający jej waloru świętej „uniwersalnej", z pewnością uzasadniał obecność jej biografii w reprezentatywnych dziełach polskiego żywotopisarstwa i kaznodziejstwa. W rezultacie liczne przedstawicielki publiczności literackiej XVI-XVIII stulecia zyskiwały możliwość utożsamienia się z postacią księżnej Turyngii i zaakceptowania jej w funkcji modelu doskonałości dostępnej dla wszystkich.

[78] Tamże, s. 496.

[79] Tamże, s. 496,

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Zofia Pałubska
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

MODLITWA PROŚBY W KAZANIACH I MOWACH RELIGIJNYCH ARCYBISKUPA JÓZEFA TEOFILA TEODOROWICZA[1]

THE PRESENCE OF IMPETRATORY PRAYER IN ARCHBISHOP'S JÓZEF TEOFIL TEODOROWICZ SERMONS AND RELIGIOUS SPEECHES

Impetratory prayer is necessary for an individual who is aware of his limitations. Jesus taught it while in Galilee (Mt 6, 9-13) and encouraged his disciples to pray in this way (Mt, 7-11). He Himself, in public, begged God His Father (Mt 26, 39; Łk 23, 34). Bishops and clergy of His Church also pray and teach how to pray. One of the proponents of impetratory prayer was Józef Teofil Teodorowicz, archbishop of Armenian Catholic Church in Poland.

He included impetratory prayer in the nine of his sermons, in the three of his funeral and ten of his occasional religious speeches. He directed his prayers to God, especially to the person of Jesus Christ. He begged for His permanent presence in the Polish nation, for the revival of faith by the Holy Spirit, freedom and prosperity of Poland. His prayers were also addressed to Our Lady. He asked Her for transformation of people's hearts, assistance in spiritual struggle, faithfulness to Her royal rule, Her motherly care, spiritual leadership and intercession before God.

He also addressed St. Stanislaus, bishop and martyr for his intercession and prayer for constancy and purity of Christian faith in Polish society.

The forms of Archbishop's impetratory prayers ranged from humble requests through appeals and complaints to ostensible reproach.

The subject of these prayers was the Archbishop himself, his listeners and the faithful in whose name he was praying.

[1] Arcybiskup J. T. Teodorowicz, w latach 1902-1938 był głową Ormiańskiego Kościoła Katolickiego w Polsce.

Relacja człowieka z Bogiem wyraża się w różnorodnych formach dialogu – dla Jego uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania, błagania i prośby – artykułowanego zbożną myślą, słowem, śpiewem; lub w formie niemej kontemplacji. Wszystkie są godziwe w odniesieniu do Boga i potrzebne człowiekowi. Znikomość jego kondycji jako słabego stworzenia powoduje naturalne poczucie małości, świadomość niemożności, ograniczoności, bezsilności, totalnej zależności. Trzeźwa ocena owej znikomości często stawia stworzenie w pozycji proszącej swojego Stwórcę.

Prośba kierowana do Boga Stwórcy wyraża całego człowieka. On wie – jeśli jest w stanie rozpoznać całą prawdę o Bogu i o sobie – że musi Boga prosić o wszystko – o łaskę życia, życia w bliskości z Nim, o łaskę rozeznania Jego wszechmocności, o poznanie Jego miłosiernej miłości, nieograniczonej dobroci, sprawiedliwości, absolutnej wieczności. Stworzony na Boży obraz, zdolny do transcendencji, m.in. poprzez prośbę usiłuje budować swoje do Niego podobieństwo i poprzez prośbę próbuje sygnalizować pragnienie duchowego z Nim zjednoczenia.

Za godziwością modlitwy prośby przemawia etiologia pierwszej nowotestamentowej modlitwy prośby, wzór której podał Sam Jezus nauczający w Galilei – w *Modlitwie Pańskiej* (Mt 6, 9-13). Jest ona jedną wielką prośbą, poprzedzoną aktem uwielbienia, o łaskę powszedniego „chleba", o zachowanie od złych pokus i od szkód duchowych – poprzez uzdolnienie do przebaczenia win oraz poprzez roztropność postępowania wobec ludzi winnych jakiejkolwiek krzywdy.

Także o skuteczności modlitwy prośby zapewniał Boski Mistrz, mówiąc: „Proście, a będzie wam dane; [...] Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; [...] Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą" (Mt 7, 7-11).

Właściwej postawy wobec Boga i ludzi uczył Sam Jezus z Nazaretu w trzyletnim okresie publicznej działalności, podczas Męki i Agonii oraz w okresie po Zmartwychwstaniu. On Boga Ojca przyzywał, czasem na oczach ludzi, i prosił (por. Mt 26, 39; Łk 23, 34). Jego nauką w Kościele, w jedności z Bogiem Ojcem, emanuje Duch Święty.

Nauczający Jezus Chrystus powierzył misję głoszenia Dobrej Nowiny swoim Apostołom, których rozesłał „do owiec, które poginęły z domu Izraela" (por. Mt 10, 1-16), innych zaś, jak Szawła, powołał i nadzwyczajną łaską przeobraził w gorliwych misjonarzy pogan – „[...] wybrałem sobie tego człowieka za narzędzie. On zaniesie imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela" (Dz 9, 15).

W Świętym Kościele czynią to Chrystusowi apostołowie wszechczasów – wśród których miał łaskę znaleźć się Arcybiskup Józef Teofil Teodorowicz – Pasterz Katolickiego Kościoła Ormiańskiego w Polsce. Z ogromną gorliwością, „w porę i nie w porę"(por. 2 Tm 4, 2), szerzył Chrystusową naukę, ucząc jednocześnie modlitwy, w tym modlitwy prośby. Był wybitnym kaznodzieją i Słowo Boże głosił w wielu okolicznościach – od pogrzebów po uroczystości

państwowe. Wiele z nich kończył modlitewną prośbą zanoszoną bezpośrednio do Boga, najczęściej w Osobie Jezusa Chrystusa lub też za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny. Zadaniem do spełnienia w prezentowanym tekście będzie prześledzenie i omówienie poszczególnych modlitw.

Modlitwa w kazaniach chrystocentrycznych

Arcybiskup jako kaznodzieja wystąpił w 1912 roku na nabożeństwie polskim w ramach światowego kongresu eucharystycznego w Wiedniu. W kazaniu, wydanym później pt. *Naród a Eucharystia*[2], pokazał związek Narodu i poszczególnych osób z Eucharystią, wyrażający się: Komunią Świętą, uczuciami wdzięczności za darmowość daru, odwieczną wiernością, czujnością na znaki Boże, przyjmowaniem darów Ducha Świętego, duchem ofiary, dobrym poziomem moralnym, pobożnością, duchowym zjednoczeniem z Bogiem, wewnętrznym przeobrażeniem. Wskazał na współudział Narodu, ofiarującego Bogu swoje cierpienia, w Ofierze Eucharystycznej – „Kiedy w codziennej ofierze Chrystus Eucharystyczny wstępuje do serc waszych, pragnie je zmienić w ofiarne ołtarze. Wy mówicie Mu, iż przyjmujecie wszystkie krzyże za winy wasze i grzechy wasze; a On wam jeszcze przez szept tajemny dopowiada: Cierp i za sprawę moją, i za ten naród, który też moim jest narodem"[3]. Nawiązując do Chrystusowej ofiary, Kaznodzieja w modlitewnym porywie, w imię Boga wołał o ofiarę z krwi – „[...] szedłem tej krwi szukać tam, gdzie się nie zawiodę. Dla was mi ona potrzebna, ta krew oczyszczająca, i natoczę jej jeszcze z naczyń już wypróbowanych, a łaska moja wzbudzi heroizm męczeństwa na nowo – i nowem uwieńczy go zwycięstwem i chwałą"[4]. Natomiast w modlitwie końcowej, stanowiącej uroczystą przysięgę: „W imieniu wszystkich warstw społecznych i w imieniu ogromnej większości narodu polskiego składamy wobec Pana naszego Jezusa Chrystusa, utajonego w Przenajświętszym Sakramencie, i wobec Chrystusowego Namiestnika na ziemi uroczystą przysięgę: Jak przodkowie nasi sztandar wiary świętej katolickiej zawsze przez długie wieki piersią swoją zasłaniali i krwią pieczętowali, tak i my, obecnie i w przyszłości, tęż wiarę świętą z całej duszy i z całego serca wyznając, bronić jej i zasłaniać ją będziemy aż do ostatniego tchnienia naszego, bez względu na klęski narodowe i krzyże, któremiby Najwyższa Wola Opatrzności Boskiej doświadczyć nas w przyszłości zechciała", prosił o pomoc:

> Tak nam dopomóż Bóg i święty Krzyż[5].

[2] *Naród a Eucharystia*, [w:] *Na przełomie. Przemówienia i kazania narodowe*, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1923, s. 27-49 (dalej – w: *Na przełomie*).

[3] Tamże, s. 47.

[4] Tamże, s. 47.

[5] Tamże, s. 49.

Kaznodzieja posłużył się tu staropolską formą wołacza, jednobrzmiącą z mianownikiem: Bóg, Krzyż. Stara, rzadko używana forma fleksyjna nadała prośbie wyraz dostojeństwa, co podniosło wagę jej przedmiotowi – bezwarunkowemu dotrzymaniu złożonej przysięgi na wierność Bogu. Forma ta nadała modlitwie prośby wymowę apelu.

Mimo że największą doczesną troską Arcybiskupa była Ojczyzna, którą ustawicznie polecał Bożej opiece i trosce ludzi, nie sposób nie zauważyć, iż uzależniał jej wolność od wierności Bogu obywateli, którzy tę Ojczyznę tworzyli.

Wśród kazań chrystocentrycznych, wygłoszonych przez Arcybiskupa, ważne miejsce zajmuje *Kazanie o Najświętszym Sercu Jezusowem*[6], wygłoszone w czerwcu 1929 roku. Kaznodzieja na początku omówił różnorodne sposoby objawiania się Boga ludziom, np. na Górze Synaj w atmosferze grozy i bojaźni oraz najbardziej dostępne dla człowieka – objawienie się Go w Osobie Jezusa Chrystusa.

Z kontekstu kazania wynika, że wygłosił je po wspólnotowej modlitwie *Litanią o Najświętszym Sercu Jezusa*, która oddawała różne barwy miłości objawionej w Sercu Jezusa. Zaznaczył, że zarówno objawienie się Boga, jak też pociąganie do Siebie miłością, jest dziełem Jego Samego w Osobie Jezusa Chrystusa. Także prośby kierowane do Niego przez ludzi są Jego dziełem. Wskazał, że na poszczególne wezwania, sławiące przymioty Najświętszego Serca, odpowiada prośba: „Serce Jezusa zmiłuj się nad nami". Prośba o zmiłowanie jest zasadna w obliczu ludzkiego egoizmu, który ujawnia się nawet w relacjach miłości – „[...] nawet tam i wtedy, gdy usta wołają: kocham cię, egoizm odpowiada: kochając ciebie, siebie jednak w tobie miłuję". By nie było miejsca na egoizm, potrzebne jest zamieszkanie Boga w duszy. Z uwagi na wypowiedź: „A przychodzi do nas po to, by dokonać w nas tego, czego my sami ze siebie dokonać nie zdołamy – by przenieść nas w Siebie, by serce zimne zapalić, leniwe rozgrzać, ziemskie uanielić, samolubne ponad siebie wynieść, niezdolne zrozumieć tej miłości, do jej tajników podnieść i prowadzić..."[7]. Wydaje się, że o takie wypełnienie Bogiem prosił kaznodzieja modlitwą prośby – powszechnie znaną – „Serce Jezusa zmiłuj się nad nami".

Sam nazwał ją „kosztowną perłą"[8], przez co podkreślił jej wartość, ufność w jej moc, a poniekąd tłumaczył również jej wystarczalność.

Arcybiskup Teodorowicz dwa kazania wygłoszone w związku z czcią Boga w Osobie Jezusa Chrystusa zakończył modlitwą kierowaną bezpośrednio do Boga, odwołując się do Jego dzieła i przymiotów przynależnych Osobie Bożego Syna – zbawczego Krzyża i miłosiernego Serca. Zaś na podstawie kontekstu

[6] *Kazanie o Najświętszym Sercu Jezusowem wygłoszone w czerwcu przez J.E. X. Arcybiskupa Teodorowicza*, „Posłaniec Św. Grzegorza. Ilustrowany Miesięcznik Lwowskiej Archidiecezji Obrządku Ormiańskiego" 3(1929), z. 26-27, s. 85-91.

[7] Tamże, s. 89.

[8] Tamże, s. 87.

modlitwy możemy uznać, że jej przedmiotem była prośba o deifikację człowieka stworzonego na Boży obraz, powołanego do zdobywania Jego podobieństwa.

Modlitwa w kazaniach maryjnych

Arcybiskup Teodorowicz cieszył się opinią gorliwego czciciela Najświętszej Maryi Panny. Jedno z kazań maryjnych wygłosił podczas sumy pontyfikalnej w niedzielę 27 sierpnia 1911 roku na Kongresie Mariańskim, odbytym w dniach 26-28 sierpnia w Przemyślu.

Kazanie, w procesie wydawniczym zatytułowane *Czyn samarytański*[9], dotyczyło dwóch kwestii: postawy miłości miłosiernej wyrażającej się w czynie oraz obowiązku walki o chrześcijańską kulturę narodu. Kazanie zakończył modlitwą o błogosławieństwo na pracę i wierność przyrzeczeniom. Rozpoczął ją od aktu oddania się Opiece Maryi: „Oddajemy też zamysły nasze i postanowienia dobre opiece Tej, której miłość i imię stały się wiecu tego i treścią i osią"[10]. Sama treść modlitwy, przeplatana wtrąceniami dotyczącymi zobowiązań i duchowego oddania, wyraża prośbę o opiekę:

> Otośmy tu przybyli, Najświętsza Matko, ze siebie ubodzy, ale miłością Twoją, ale nadzieją, w Tobie położoną, bogaci. Tuśmy przybyli, niosąc, mimo naszych wszystkich ułomności i słabości, niezmienną ufność w Tobie.
>
> Słabiśmy, błądzimy, upadamy i zaniedbujemy niejedno, ale jednak mamy szczerą i prawdziwą chęć służenia Tobie, o Pani! Ty, któraś w Kanie Galilejskiej prosiła o cud przemiany wody we wino, uproś nam teraz przemianę dla naszych serc, by je miękkie i miałkie, niby zaprawę starego wina, rycerskim duchem, Syn Twój zaprawił! Nie dziw się też, Pani, naszej nędzy i niedostatkom. Zbyt wiele spiknęło się i krzyżów i ucisków, a myśmy nazbyt słabi. Raczej spraw, o Pani, by nasza nędza, wołająca do Ciebie o pomoc, Ciebie, a przez Ciebie Chrystusa chwaliła. Przez ten Kongres odnawiamy się w wiekowej i tradycyjnej czci ku Tobie; ale wiemy, że odnowisz nas przez tę cześć i miłość i łaskę Swą na życie nowe i życie obfitsze, a pomnij, Pani, także o tych tutaj, dzisiaj, którym ucisk zamyka usta i zabrania z nami hołd Tobie składać. Prawieby brała pokusa rzec Tobie, o Pani, że już za wiele krzyżów, za wiele ucisków. Z chwilą, gdy się zdawało, że one łamią się i umniejszają, one jeszcze potężnieją i olbrzymieją.
>
> Ale odpychamy precz od siebie niebezpieczną pokusę zwątpienia i wołamy z ufnością, iż Syn Twój zna miarę krzyża i widzi świetlane drogi, które zamierza, mimo, iż nam poczerniało i pociemniało w oczach.
>
> Ale Ciebie, Pani, prosim, cuć na duchu, krzep na siłach, trzymaj mocno zwątlone ręce przy Twoim sztandarze. Oto prośba nasza i błaganie nasze!
>
> My wszyscy oddajem Ci się, o Pani, na nowo na Twoje sługi wierne i chętne. Złącz więc nas i złączaj zawsze na nowo, pomimo wszystkie rozdziały, abyśmy jedno byli we wierze i miłości, jedną cząstką Chrystusowego Ciała, jednem duchowem Królestwem Twojem, zjednoczeni wnętrznie i narodowo przez kit i siłę nadprzyrodzonej miłości! Amen[11].

[9] *Czyn samarytański. Kazanie wypowiedziane na Kongresie Maryańskim w Przemyślu przez Arcybiskupa Teodorowicza*, Lwów 1913, s. 26 (dalej – *Czyn Samarytański*).

[10] Tamże, s. 25.

Kaznodzieja ukazał się w postawie dziecka, które skarży się Matce na zbyt wiele cierpień, ciągle jeszcze potężniejących („za wiele krzyżów, za wiele ucisków. [...], one jeszcze potężnieją i olbrzymieją). Skarży się też na brak wolności kultu religijnego („ucisk zamyka usta i zabrania z nami hołd Tobie składać"). Zapewniał o ufności pokładanej w Bożej Mądrości mimo pokusy zwątpienia („odpychamy precz od siebie niebezpieczną pokusę zwątpienia i wołamy z ufnością, iż Syn Twój zna miarę krzyża i widzi świetlane drogi, które zamierza, mimo, iż nam poczerniało i pociemniało w oczach"). Korzył się i obwiniał o słabości („słabiśmy, błądzimy, upadamy i zaniedbujemy niejedno"), przyjmując właściwą stworzeniu postawę w relacji do doskonałego Boga.

Należy podkreślić, że pierwszeństwo w jego modlitwie prośby przypadało czci Boga („abyśmy [byli] jedną cząstką Chrystusowego Ciała"; „spraw, o Pani, by nasza nędza, wołająca do Ciebie o pomoc, Ciebie, a przez Ciebie Chrystusa chwaliła"). Następne miejsce zajmowała prośba o jedność w Chrystusowej wierze („uproś nam teraz przemianę dla naszych serc, by je miękkie i miałkie, niby zaprawę starego wina, rycerskim duchem, Syn Twój zaprawił") oraz, w imię nadprzyrodzonej miłości, o jedność narodową („abyśmy jedno byli [...] wnętrznie i narodowo przez kit i siłę nadprzyrodzonej miłości").

Inne kazanie maryjne, o doniosłym znaczeniu duchowym, teologicznym, historycznym i patriotycznym, wygłosił Teodorowicz 12 kwietnia 1931 roku w kościele Mariackim w Krakowie na zjeździe Sodalicji Mariańskiej Całej Polski[12]. Wykazał w nim związek kultu Matki Bożej, obdarzonej tytułem Królowej Polski, z ustrojem państwa – Jej tronu – opartego na sprawiedliwości i prawie: „Jakże można obwieścić uroczyście, że naród pragnie Ją mieć za swą Panią i władczynię i zdaje rządy w Jej ręce, a równocześnie oddać przeczystej niebios Dziewicy w opiekę tron skalany nieprawością i niesprawiedliwością, która już weszła w krew narodu i otrzymała rozgrzeszenie przez zwyczaj i sankcję, przez milczenie stępionej, nieczułej opinii publicznej?"[13]. Przypomniał o zobowiązaniach podjętych w imieniu Narodu przez króla Jana Kazimierza, niespełnionych przez Naród. Przywołał straconą szansę odrobienia nieprawości wobec Boga, Maryi i uciśnionego ludu, o który upomniał się król. Szansa naprawy była realna, jednak pod warunkiem zachowania postanowień Konstytucji 3 maja. Ubolewał, że chwila łaski bezpowrotnie minęła, a sama ustawa stała się tyl-

[11] Tamże, s. 25-26.

[12] *Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie. Kazanie J.E. Ks. Arcybiskupa Józefa Teodorowicza, wypowiedziane w Kościele Mariackim w Krakowie, na zjeździe Sodalicji Całej Polski*, Lwów 1931, s. 23 oraz: „Posłaniec Św. Grzegorza. Ilustrowany Miesięcznik Lwowskiej Archidiecezji Obrządku Ormiańskiego" 5(1931), z. 48-49, s. 65-84 (w artykule korzystam z druku zwartego, dalej – *Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie*).

[13] *Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie*, s. 7-8.

ko testamentem konającego Państwa. Niemniej program społeczny, zawarty w ślubach królewskich, uważał za ciągle aktualny. Dlatego ustawicznie wzywał do przyjęcia go i wypełniania. Także kazanie wygłoszone na zjeździe Sodalicji Mariańskiej poświęcił nierozłącznej kwestii kultu Boga, Maryi Królowej Polski i godnego oblicza Państwa. Jest ono swoistą odezwą do Narodu o zawiązanie konfederacji „do pełnienia świętych zobowiązań i ślubowań narodu". Zakończył je modlitwą:

> Do Ciebie to, o Pani! Zwracają się dziś oczy nasze i serca! Ty widzisz, Najświętsza Panno, że dzieło ponad nasze siły zostało nam zlecone, bo dzieło budowy państwa pośród najstraszniejszych burz i wstrząśnień. I gdzież to zwrócimy się o wspomożenie w naszych ogromnych trudnościach, jeżeli nie do Ciebie?
>
> Przybądź nam z pomocą, o przemożna Pani!
>
> Tyś przecie Królową Polski, Królową jej uroczyście zostałaś obwołana.
>
> Ty pod osłoną Twoich kościołów i Twoich świętych obrazów przechowywałaś berła i sztandary Twojego królestwa w czasach niewoli. Ty po wskrzeszeniu Polski wskazujesz nam na cuda Ducha Świętego w tem Polski wskrzeszeniu.
>
> I jakżebyśmy zwątpić mieli o sobie, jak długo ufność pokładamy w Tobie? Choćbyśmy i zgrzeszyli i upadli, to jeszcze nie zwątpimy; zbyt bowiem wiele łask i zmiłowań złożyłaś, o Pani! W ten naród, zbyt ściśle związałaś się z dziejami jego i historią dusz naszych, nazbyt do serca sobie wzięłaś, jeżeli mi tak rzec wolno, Twoją królewską rolę w tym narodzie, abyś go opuścić mogła.
>
> Ratowałaś nas z potopu, przez ogień i miecz cało przeprowadziłaś Twój naród, ukrzepieniem i siłą, byłaś mu w niewoli, a dziś znowu świeżym blaskiem chwały błyszczy przed światem królewski twój diadem.
>
> Pozwól, o Pani, powiedzieć sobie, iż wiemy, że w ciężkich przejściach i niebezpieczeństwach naszych, nie tylko nasze własne dobro, ale i Twoja chwała, Twoje imię, twój, jeżeli tak powiedzieć wolno, interes osobisty jest w tem, abyś nas wspomogła. Prosimy Cię o pomoc i wołamy. Uczyń to dla nas, ale uczyń też i dla siebie samej. Przez dobro nasze, ale i przez honor Twój i przez łaski Twoje prosimy Cię i błagamy, bądź nam orędowniczką w wielkich naszych potrzebach, gwiazdą i jutrzenką w ciemnościach, mocą w przeciwnościach, i pozwól nam Koronę Królewską w narodzie po wieki utwierdzić na twej skroni.
>
> Królowo Korony polskiej, módl się za nami! Amen[14].

Warto zwrócić uwagę na właściwą postawę pokory Kaznodziei jako człowieka, który ma świadomość własnej bezradności. Dlatego Maryję prosi o nadprzyrodzoną pomoc, a Ona jej udziela wskazując na prawdziwego mocodawcę – „Ty po wskrzeszeniu Polski wskazujesz nam na cuda Ducha Świętego w tem". Z analizy kazania wynika, że był świadomy odwiecznej opieki Matki Bożej nad Polską – „Ratowałaś nas z potopu, przez ogień i miecz cało przeprowadziłaś Twój naród, ukrzepieniem i siłą byłaś mu w niewoli". Z całkowitą ufnością oddawał Maryi sprawę Polski – „jakżebyśmy zwątpić mieli o sobie, jak długo ufność pokładamy w Tobie? Choćbyśmy i zgrzeszyli i upadli, to jeszcze nie zwątpimy".

[14] *Państwo chrześcijańskie a państwo pogańskie*, s. 22-23.

Należy również podkreślić nierozłączne pojmowanie roli Maryi: jako Osoby wskazującej na prawdziwego Sprawcę dziejów, działającego w Duchu Świętym; jako orędowniczki i opiekunki Polski; jako prawdziwej królowej, której należy się cześć ze względu na Nią samą – „Przez dobro nasze, ale i przez honor Twój i przez łaski Twoje prosimy Cię i błagamy, bądź nam orędowniczką w wielkich naszych potrzebach, gwiazdą i jutrzenką w ciemnościach, mocą w przeciwnościach, i pozwól nam Koronę Królewską w narodzie po wieki utwierdzić na twej skroni". Podkreślił nieocenioną rolę Maryi – orędowniczki i przewodniczki w duchowym bycie Narodu.

W kazaniu wygłoszonym w 1918 roku w ormiańskiej katedrze we Lwowie, podczas uroczystości Królowej Korony Polskiej – *Ufanie przeciw nadziei*[15] – na zakończenie wypowiedział modlitwę prośby bezpośrednio skierowaną do Boga:

> Wołamy dziś do Ciebie, o Panie! zlituj się na nami: nie policz nam naszej skargi, nie policz niecierpliwości. Hiobem jesteśmy narodów, a wszakże żalu Hiobowego Tyś, Panie, za złe nie poczytał. Acz się woli Twojej poddajemy, niechaj nam jednak wolno będzie zaklinać Cię i błagać, byś skrócił nasze męki, a godzinę zbawienia objawił. Czyżbyś na to miał, o Panie, zajaśnieć Polski imieniem, aby ono, na pośmiewisko świata, a na hańbę naszą, na nowo zagasło? Byłżebyś dość mocnym, by imię Polski, znagła i wbrew wszelkim rachubom, na świeczniku narodów postawić – a nie miałoby Cię stać na to, by je w pełni utrzymać i w chór narodów na zawsze wprowadzić? Chciałżebyś tylko na to obudzić nasze nadzieje, aby nas potem na cięższy jeszcze i boleśniejszy skazać zawód? Chciałżebyś świtem przed naszemi oczyma zamigotać, aby nas potem w noc czarną pogrążyć?
>
> O nie, Panie! Wierzymy, że nie! Ale my słabi i chwiejni, więc Ty dopomóż niewierności naszej![16]

Po modlitwie prośby, skierowanej bezpośrednio do Boga, nawiązując do okoliczności głoszonego kazania, a jednocześnie jakby na usprawiedliwienie „opieszałości" Boga, zwrócił się do Patronki uroczystości – Królowej Korony Polskiej. W modlitwie prośby i zawierzenia wyraził „dziecięcą" postawę wobec Najświętszej Maryi Panny:

> A w Twoje ręce, O Panno Najświętsza! Składamy dziś nasze śluby i odnawiamy je. Dlatego zwleka jeszcze Pan, bośmy ich nie dopełnili; więc chcemy dopełnić, stając przed Tobą jako sługi Twoje, korne a ufne, że nam dopomożesz i że się nad nami zlitujesz, Ty, Polski Królowo!
>
> Jakoś była dotąd polskiej korony strażniczką, tak dziś bądź jej wskrzesicielką.

[15] J. T. Teodorowicz, *Ufanie przeciw nadziei*, [w:] *Na przełomie*, s. 146-161 (dalej – *Ufanie przeciw nadziei*).

[16] J. T. Teodorowicz, *Ufanie przeciw nadziei*, s. 160.

Ślubujemy Ci, nie bacząc na żadne, choćby najczystsze względy, ślubujemy Ci naszą wierność, nie pytając, co nam dasz za nią, czy naszych pragnień i żądań dopełnisz i kiedy dopełnisz. Miłość ku Tobie i ku Zbawcy naszemu wiąże nas i zobowiązuje, bez żadnych względów i żadnych zastrzeżeń. Ale ufamy Ci, Pani, oddając się Tobie, że wszystko na dobro nasze obrócisz.

Tyś służebnicą się zwała Ducha Św., Tyś Jego natchnień najczystszem była naczyniem. Ty w Jego dziele odrodzenia najskuteczniej na naszą rzecz współdziałać będziesz.

Nie chcemy Ci, o Pani, wskazywać, co masz czynić: Ty lepiej wiesz, w czem dobro nasze, aniżeli my sami. My raczej wszystkie nasze wołania, wszystkie pragnienia, wszystkie bóle i żale, całą naszą ufność i nadzieję w jedno zamkniemy słowo i jeden okrzyk, krótki jak jęk, błagalny a prosty, jak prostą jest mowa dziecka:

Monstra te esse Matrem!

Okaż nam się Matką! Amen[17].

Powyższą modlitwę poprzedziło omówienie prawdy o ustawicznym działaniu Ducha Świętego w historii narodów. Kaznodzieja wskazywał na Jego celowe zrządzanie, zarówno odnośnie do determinacji bohaterów narodowych, jak też dopuszczania powszechnej ludzkiej słabości. Mówił, że czuwające działanie Boże przemienia, umacnia i nawraca narody, a z wad i grzechów wyprowadza dobro. Miał nadzieję na odrodzenie świata[18], w tym na wewnętrzną prawość i niezależność Narodu Polskiego – „działanie przetwarzające Ducha Bożego nie da się w niczym skrępować"[19].

Z tłem dla przytoczonej modlitwy harmonizuje rozważanie z kazania *Cud nad Wisłą*, ukazujące kontynuację myśli Teodorowicza o aktywnej obecności Boga w dziejach narodów – „W dziele wskrzeszenia Polski Bóg posługuje się narodami, ażeby wespół z Nim, w myśl Jego, współdziałały ku jej powstaniu. Lecz w cudzie na Wisłą Bóg chce szczególniej stwierdzić, że jednak On sam przede wszystkim dzierży naród nasz w ręce i kiedy chce, dopuszcza nań karę, a kiedy zechce – wybawia go"[20]. Przypomniał tu ponadto mądrość ludu, który rozumiał, że bez cudu nie uda się mu ocalić wskrzeszonej Ojczyzny, że musi szukać wsparcia u Matki Bożej – Królowej.

Doniosłym wydarzeniem w życiu wiernych katolickiego Kościoła w Polsce na Kresach Wschodnich była koronacja obrazu Matki Boskiej Różańcowej w Żółkwi w dniu 6 października 1929 roku, podczas której Słowo Boże głosił Arcybiskup Teodorowicz[21]. Kaznodzieja, po omówieniu historii cudami słynącego obrazu Matki Boskiej Różańcowej, a zwłaszcza jego towarzyszenia wojsku króla Jana Kazimierza w wojennej tułaczce, po analizie jego ślubów w katedrze lwowskiej, wskazał na konsekwencje niewypełnienia królewskich zobowiązań. Wyraził też przekonanie, że II Rzeczpospolitej Polskiej z końca lat 20. konieczna jest obecność Maryi i to zarówno ze względu na życie poszczególnych obywateli, jak też na dzieje Ojczyzny. Na zakończenie, w sposób naturalny wypowiedział modlitwę prośby, którą poprzedził mową skierowaną do Maryi – Polski Królowej:

My wiemy o tem, żeś nie na to się okazała w zmartwychwstaniu Polski na nowo jej Królową, by rychło na nowo dopuścić jej zguby. Ale też i o tem wiemy, czego od nas w zamian żądasz. Od apostazji religijnej, od chaosu i rozkładu społecznego, Ty chcesz, o Pani, byśmy się sami bronili, byśmy dzieło niespełnione ślubów królewskich sami dopełnili, byśmy te same zobowiązania, które nic nie straciły ni z jej żywotności, ni ze swej mocy i doniosłości – na nowo w ślubach podjęli.

Przyrzekamy Ci dziś to i ślubujemy, Pani nasza![22]

Uroczystą formą mowy oddaje Kaznodzieja najwyższy szacunek Monarchini. Zdradza też pokładaną w Niej nadzieję na dalszą opiekę nad wolną już Ojczyzną (wiemy o tem, żeś nie na to się okazała w zmartwychwstaniu Polski na nowo jej Królową, by rychło na nowo dopuścić jej zguby). Arcybiskup wyraził w mowie znamienną dla siebie, pierwszorzędną troskę o wierność religijną i, najczęściej przez siebie podnoszoną, troskę o ład społeczny.

W modlitwie prosił:

Bądźże nam naszą Opiekunką i naszą Wybawicielką z odmętów dzisiejszych potopów: ufamy Tobie, bo wiemy, że nią jesteś i być pragniesz.

Śluby nasze niechajże będą dopełnieniem aktu dzisiejszej Koronacji, jej duchowem uwieńczeniem, niechaj będą kamieniem przecennym w Twej Królewskiej koronie, dziś przez nas Tobie zaofiarowanej.

Tylko Ty sama stwórz w nas ducha, w którym utrzymać nas pragniesz!

Błogosław nam i prowadź nas! Amen[23].

Zwracając się do Najświętszej Maryi Panny, Ją prosił o przyjęcie roli Opiekunki i Wybawicielki. Ją też prosił o animację duchową, o błogosławieństwo i prowadzenie. Nie konkretyzując celu, do którego Królowa ma prowadzić, wierzył, że wyprowadzi lud z odmętów ówczesnych potopów moralnych, ideowych i społeczno-narodowych. Modlitwą prośby kierowanej tu wprost do Niej,

[17] J. T. Teodorowicz, *Ufanie przeciw nadziei*, s. 160-161.

[18] „Jak więc wierzę w karę i odrodzenie świata przez Ducha Świętego, tak samo wierzę, że za temi ciemnościami zajaśnieje brzask, a po słabości naszej przyjdzie moc". Tamże, s. 160; por. również 155-157.

[19] Tamże, s. 154.

[20] J. T. Teodorowicz, *Cud na Wisłą*, [w:] *Na przełomie*, s. 260.

[21] *Śluby Królewskie. Kazanie J.E. Ks. Arcybiskupa Teodorowicza wygłoszone w Żółkwi 6 października w dniu koronacji Obrazu Matki Boskiej Różańcowej*, „Posłaniec Św. Grzegorza. Ilustrowany Miesięcznik Lwowskiej Archidiecezji Obrządku Ormiańskiego" 3(1929), z. 30, s. 141-152.

[22] Tamże, s. 152.

[23] Tamże.

niejako potwierdził bezgraniczną ufność i zawierzenie Jej królewskiej władzy zmartwychwstałą Polskę.

Arcybiskup Teodorowicz, jako kaznodzieja i mówca, był gorliwym czcicielem Najświętszej Maryi Panny. Udowadniał to poprzez uczestnictwo w uroczystościach ku Jej czci zarówno w sobie powierzonym Katolickim Kościele Ormiańskim, jak również w siostrzanym Kościele obrządku łacińskiego. Głoszone słowo często kończył modlitwą. Modlitwę prośby w kazaniach maryjnych prawie zawsze kierował do Boga w Jezusie Chrystusie, a Maryję prosił, by Ona prosiła „za". Ją sama zapewniał o oddaniu, służbie, pełnym zaufaniu. Niekiedy z modlitewną prośbą o błogosławieństwo i duchowe przewodzenie zwracał się wprost i bezpośrednio do Najświętszej Maryi Panny.

Modlitwa w kazaniach pogrzebowych i żałobnych

Żałoba i poczucie obowiązku wspierania modlitewnego osoby zmarłej jest niejako najbardziej naturalnym klimatem do modlitwy prośby o jej szczęście wieczne. Zadaniem naszym będzie prześledzenie, czy Arcybiskup Teodorowicz również podlegał takim zobowiązaniom.

W mowie żałobnej, wygłoszonej w kościele Mariackim w Krakowie na nabożeństwie za Sienkiewicza, po wyakcentowaniu zasług pisarza w zakresie przybliżenia Osoby Jezusa Chrystusa i popularyzowania historii Polski w okresie świetności, wypowiedział popularną modlitwę prośby za pośrednictwem Matki Bożej – „Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko!"[24].

Mówca posłużył się tu formułą prośby, prawdopodobnie najbardziej rozpowszechnioną w Kościele katolickim w Polsce, nacechowaną dziecięcym oddaniem i niezachwianą wiarą w orędownictwo Najświętszej Maryi Panny przed Bogiem, opiekę w nieszczęściach i obronę przed złem.

W mowie żałobnej, wygłoszonej 24 lutego 1910 roku we Lwowie na pogrzebie Marii z Gniewoszów hrabiny Harsdorfowej (1869-1910), po charakterystyce sylwetki duchowej Zmarłej, zachęcił do modlitwy prośby, rysując jej intencję:

> Żegnamy ją z modlitwą za nią i za jej duszę [...] niechajże co rychlej długi swe spłaci, stanie przed swym oblubieńcem. [...] Amen[25].

Myślę, że przytoczoną frazę można by nazwać intencją modlitwy prośby. Powyższe słowa, nieadresowane do Boga wprost ani za czyimkolwiek pośrednictwem, pełnią jednak funkcję wstawiennictwa do Niego o uwolnienie Zmarłej od kary i doprowadzenie jej do spotkania z Jezusem Chrystusem jako Oblubieńcem

[24] *Wobec ideałów Sienkiewicza. Mowa wypowiedziana na nabożeństwie żałobnem za duszę Św. P. Sienkiewicza w Kościele Maryackim w Krakowie przez Ks. Józefa Teodorowicza Arcybiskupa*, Kraków 1917, s. 61.

[25] *Mowa JE. Ks. Arcybiskupa Teodorowicza wypowiedziana na pogrzebie ś.p. Maryi z Gniewoszów hr. Harsdorfowej dnia 24. lutego 1910 we Lwowie*, Lwów 1910, s. 15.

(prawdopodobnie w dalekiej perspektywie frazeologicznej należałoby szukać związku z *Pieśnią nad Pieśniami*).

W mowie żałobnej wygłoszonej w 1918 roku w Krakowie podczas pogrzebu księżnej Jadwigi Sapieżyny z Sanguszków, na zakończenie zwrócił się do wiernych z modlitewnym apelem:

> Zaprośmyż więc Pana do łodzi naszej, a gdy On zdziała Swe zmiłowanie, nie puśćmy Go więcej od siebie i błagajmy, by pozostał z nami i z naszym narodem, by już odtąd zatrzymał w Swym ręku sieci nasze, by sterował i kierował w budowaniu naszem! Amen[26].

Nazwać by można powyższy apel modlitwą serca pragnącego błagać Chrystusa o habitualną obecność w Narodzie, nawet jeśli on nie zawsze jest w pełni świadomy wszechmocnej miłości Bożej. W sposób niekonwencjonalny pominął w mowie pogrzebowej pierwszorzędną potrzebę modlitewnego wstawiennictwa za zmarłą Księżnę Sapieżynę. Jeśli ujął jej osobę w intencji modlitwy, to jako przynależną do Narodu pragnącego Bożej miłości.

Na podstawie analizy trzech przykładów modlitwy prośby wygłoszonej w okolicznościach żałobnych możemy stwierdzić, że tylko w jednym przypadku wymienił osobę, za którą prosił. Natomiast dwukrotnie pominął osobę objętą intencją Mszy Świętej – raz prosił za nieokreśloną bliżej społeczność, możliwe, że za słuchaczy obecnych w świątyni, oraz raz za Naród.

Modlitwa w kazaniach okolicznościowych

Arcybiskup Teodorowicz jako kaznodzieja wielokrotnie uczestniczył w liturgii wielu obrzędów poświęconych czci Boga, m.in. na zakończenie roku kalendarzowego lub związanych z wydarzeniami polityczno-narodowymi.

Istotną okolicznością dla duchowej formacji wiernych przez każdego pasterza odpowiedzialnego za wiernych, jest liturgia dziękczynno-błagalna na zakończenie roku kalendarzowego. Retrospekcyjne spojrzenie na miniony rok stawia człowieka w konfrontacji z czynami, ich jakością, intencją, celowością, godziwością. Sposobność tę wykorzystywał Arcybiskup Teodorowicz, a zachowane w druku mowy wygłoszone w katedrze lwowskiej, pozwalają poznać jego zatroskanie o katolicką diasporę ormiańską w Polsce. W jednej z nich powiedział: „U schyłku roku zwykłem już od lat w przemówieniach moich wynosić w głoszonym słowie przed Was to, co najżywiej i najgłębiej serca Wasze, jak i serce moje dotyka"[27].

[26] *Mowa żałobna wypowiedziana nad trumną Ks. Jadwigi z Sanguszków Sapieżyny w Kościele Św. Szczepana w Krakowie w dniu 17 VI 1918*, Kraków 1918, s. 16.

[27] *Kazanie J.E. X. Arcybiskupa Teodorowicza wypowiedziane w Katedrze Ormiańskiej na zakończenie roku 1930*, „Posłaniec Św. Grzegorza...", 5(1931), nr 46, s. 33 [Kazanie zostało zamieszczone również jako druk samoistny pt. *Z obecnej chwili*, Lwów 1931, s. 12].

Na zakończenie 1930 roku wygłosił kazanie pogłębiające chrystocentryczną duchowość ormiańskich katolików, a jednocześnie poświęcone sytuacji Rzeczpospolitej, pozostającej w ustawicznym zagrożeniu ideologią ateistycznego Związku Sowieckiego. Wskazał też na destrukcyjną rolę apostazji od Chrystusa na rzecz pseudomesjanizmu – mesjaństwa ziemskiego – hołdującego ziemskim korzyściom. W apostazji właśnie, w grzechu odrzucenia Zbawiciela, upatrywał przyczyny zamieszkania zła w świecie. Odmianą takiego zła był komunizm. Dlatego z czystej miłości do Chrystusa, ale też z dobrze rozumianego dobra doczesnego, radził: wierność chrześcijańskim normom życia, zachowywanie ładu w rodzinach, ocenę realizmu, aktywność duchową, zachowywanie prawa i sprawiedliwości społecznej oraz odpowiedzialności. Ujawnił, że miał świadomość, iż w oczach Europy na Polsce spoczywało zadanie powstrzymania komunizmu, a uczynić to mogła przez „nawrócenie się [...] ku Chrystusowi, ku chrześcijańskiej kulturze i moralności"[28]. Kazanie zakończył apelem do Boga, ostatnie zdania którego są modlitwą prośby skierowanej bezpośrednio do Niego:

> Dziś idzie po prostu o duszę Polski, a tem samem o przyszłość Polski. Dziś o duszę Polski walczyć nam potrzeba i wywalczyć ją musimy. Niechże w tych wielkich usiłowaniach naszych wesprze nas Pan. Ku Niemu obracamy dziś oczy i serca nasze; do Niego wołajmy w kornej, gorącej, natrętnej modlitwie[29].

Zwróćmy uwagę, że sam Kaznodzieja nazwał modlitwę natrętną, co zda się sugerować, że w wysłuchaniu jej pokłada nadzieję na podtrzymanie chrześcijańskiego oblicza Polski.

Modlitwa w początkowej fazie jest hołdem i dziękczynieniem składanym Bogu za wskrzeszenie wolności. Jest też deklaracją przyjęcia każdego doświadczenia służącego przypomnieniu o Nim. Jest ponadto aktem bezwarunkowej ufności w celowość Bożego działania –

> Nie na toś nas wskrzesił Panie, by nas w niewolę wtrącić powtórnie; nie na toś nas wolnością obdarzył, byśmy sami u siebie w niewoli jęczeli ducha; nie na toś nas z niewoli długiej cudami wydźwignął, byśmy wielkich spraw Twoich i zmiłowań Twoich przepomnieli. Ufamy Tobie, o Panie! Wiemy, że nawet w złem są dopusty Twoje, by nas z lenistwa i martwoty ducha ocucić i podnieść. Tobie się więc oddajemy i w ręce Twoje składamy przyszłość naszą. Ty bądź nam światłem i drogowskazem pośród ciemnych chmur skłębionych; Ty nas prowadź, Ty nami kieruj i rządź nami. Amen[30].

W wyżej przytoczonej modlitwie Arcybiskupa, prośbę poprzedził akt oddania się Bogu osób i ich przyszłości. Akt ten harmonizuje z przedmiotem prośby – „Ty bądź nam światłem i drogowskazem, Ty nas prowadź, Ty nami kieruj

[28] Tamże, s. 43.
[29] Tamże, s. 44.
[30] Tamże.

i rządź nami". Modlitwa tu opisana cechuje się bezpośredniością adresowania do samego Boga oraz nietypową dla Teodorowicza prostotą formy.

Podobny problem, czyli troskę o chrześcijańskiego ducha Narodu, podniósł Kaznodzieja w kazaniu wygłoszonym na zakończenie 1936 roku. *Kazanie wygłoszone na zakończenie roku 1936 w Katedrze Obrządku Ormiańsko-Katolickiego we Lwowie*[31], poświęcił ostrzeżeniu przed mamiącą ideologią ateizmu komunistycznego. Przedstawił w nim zagrożenie chrześcijańskiej cywilizacji ze strony szerzących nienawiść i kłamstwo doktrynerów komunizmu. Innym niebezpieczeństwem, wspomagającym destrukcyjne wpływy komunizmu, jest wszechobecna niewiara ludzi i walka wolnomularzy z Kościołem. Modlitwa prośby przybrała tu formę wewnętrznego pragnienia i głębokiej ufności, że poprzez wyznawanie Chrystusa i ofiarę Naród zdoła obronić chrześcijański charakter:

> Przez wyznanie Chrystusa, choćby ofiarą życia okupione, przeciwstawimy się jedynie skutecznie duchowi i zastępom antychrysta: zwyciężymy i pokonamy go. Polska wówczas nie utonie w odmętach czerwonego zalewu; przeciwnie, wzniesie się. Wpatrzona w odwieczne zamiary Boże wobec niej, ufna iż Ten, Który ją wskrzesił, powołał też ją do wielkiego posłannictwa wśród narodów i świata, ufna w jego pomoc i siłę, podniesie wysoko sztandar chrześcijańskiej kultury, natchnie myślą i ideą o posłannictwie swem wszystkich, i wrogom Chrystusowego krzyża przeciwstawi sztandar krzyżowców z napisem IN HOC SIGNO VINCES![32]

Przytoczony wyżej tekst jest modlitwą intencji serca, które wyraża chęć wpatrywania się w odwieczne zamiary Boga, ufność i zawierzenie Jego sile. Istotnym przedmiotem modlitwy jest pragnienie pochwycenia myśli o posłannictwie do przeciwstawiania się wrogom krzyża i zwycięstwo pod Chrystusowym znakiem. Wypowiedziany fragment frazy: „ufna w jego pomoc i siłę" jest wyrazem subtelnej prośby wskrzeszonej Polski o Bożą pomoc konieczną do istnienia i pełnienia nałożonych na nią powinności.

Poza retrospekcyjnym wglądem w morale ormiańskich katolików i wytyczaniem im chrześcijańskiego programu życia, przemawiał Teodorowicz w wielu okolicznościach oficjalnych obchodów rocznic historycznych lub ważnych dla Polski wydarzeń bieżących.

Najwcześniejszą okolicznościową mowę religijną, znaną z publikacji, wygłosił 3 maja 1891 roku w kościele ormiańskim w Brzeżanach, dla uczczenia 100. rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 maja. Poświęcił ją rozważeniu odwiecznej i ustawicznej więzi Narodu z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa. Podczas głoszenia jej dwukrotnie wypowiedział modlitwę prośby. Najpierw, po wstępnych

[31] „Gregoriana" 2(1936), z. 6, s. 219-223.
[32] *Kazanie wygłoszone na zakończenie roku 1936 w Katedrze Obrządku Ormiańsko-Katolickiego we Lwowie*, „Gregoriana" 2(1936), z. 6, s. 222-223.

informacjach o rocznicy, prosił o łaskę dla siebie jako mówiącego i o owoce głoszonej mowy dla słuchaczy:

> Maryo, Królowo Korony Polskiej błogosław mnie mówiącemu, a z tej łaski światło w serca słuchaczy „poświęć je w prawdzie" [por. J 17, 17] by wspominając przeszłość poznali i umiłowali Tego, który ją duchem Swym tak miłośnie ożywiał, a Który rzekł o Sobie „Jam jest zmartwychwstanie i żywot: Kto w mię wierzy, choćby i umarł, żyw będzie" [por. J 11, 25][33].

Na podstawie analizy treści przytoczonej modlitwy widzimy, że adresatką jej jest Maryja Królowa Korony Polskiej – realna Monarchini wolnego kraju. Mówca, zwracając się do Niej, przypomniał historię jego więzi z Bogiem.

Następnym spostrzeżeniem, wynikającym z analizy treści modlitwy, jest sprecyzowanie właściwego celu mowy wygłoszonej w ormiańskim kościele w Brzeżanach – „by [słuchacze] poznali i umiłowali" Boga.

Także dalszą treść mowy poświęcił miejscu Boga w Państwie i wskazał na zależność Polski od prawości i nieprawości jej obywateli. Wiele tych zgubnych dla państwa niegodziwości popełniali Polacy z ludzkich słabości. Według Mówcy muszą szukać umocnienia w Maryi – „A my najmilsi czyniąc zadość wezwaniom ojczyzny jak i popędowi serc naszych, przypadnijmy do stóp Jej najświętszych, i wołajmy:

> Oto my dzieci a Ty naszą matką! Wejrzyj na nas! – Maryo![34]

Mówca zaaranżował scenę modlitwy prośby – u najświętszych stóp Matki Bożej.

Zaznaczył ponadto, że Jej kult jest ostoją polskości – „Dziś twierdzami narodu jedynymi są kościoły czci Twej poświęcone, i niech się śmieją z tych fortec, my jednak wierzymy, iż w nich przebywając niezwyciężonymi będziemy"[35]. Rozpoznając w Osobie Najświętszej Maryi Panny oparcie dla Narodu, skierował do Niej prośbę:

> Rozmnażaj tylko o Matko miłość naszą ku Tobie, miłość treścią będącą dziejów Polski, a dzisiaj stającą się skarbnicą narodowych uczuć. I miłujemy Cię o Pani nasza, wszakci słyszysz głos płynący z trzech rozdartych części zespolonych w jedno w twem imieniu, i wołanie z milionów serc w Twe Serce jako jedno spływające Królestwo Korony polskiej módl się za nami! –
>
> Nie odwracaj się tedy od błędów naszych, które były i są, ale wspomnij na królewskie miłosierdzie Twoje przetykające niby nić złocista tkankę dziejów naszych. Nie odwracaj się zwłaszcza dziś, gdy z krzyżem pokutnym na ramionach wołamy do Ciebie! – Błogosław nam, Matko! Błogosław nieszczęsnemu narodowi, by nie upadał na duchu ale krzepiony miłością twoją, i Boskiego Twego Syna

[33] *Mowa religijna wypowiedziana w stuletnią rocznicę Konstytucji 3. maja w kościele parafialnym w Brzeżanach przez Ks. J. T. Teodorowicza*, Brzeżany 1891, s. 5.

[34] Tamże, s. 28.

[35] Tamże, s. 29.

> podnosił się dźwignion wiarą, silny miłością, szczęsny nadzieją! Błogosław tym, co narodowi talentem i stanowiskiem przewodzą, by oświeceni tą mądrością, co z góry spływa, nie tracili nigdy sprzed oczu idei wytkniętej Polsce przez Boga, nie stawiali jej do bóstwienia bożki fałszywe, lecz, by nieustraszenie tymi kroczyli tory, co wielcy a pobożni ich przodkowie!
>
> Błogosław naszym matkom, by zrozumiały szczytne swe posłannictwo, by pojęły, iż w narodzie ogołoconym z królów, wojsk, ta rządzi, która kołysze dziecię!
>
> Błogosław dziewicom, by krzewiły w sobie szczerą niewinną prostotę, a niesplamioną siłę charakteru, i męstwo dawnych dziewic polskich!
>
> Błogosław młodzieńcom, by nie dali się opanować niskim instynktom w kałużę błota spychającym ich zapał, i gaszącym szczytne ognie, lęgnace się w młodocianej piersi, lecz, by pełni miłości Bożej i ojczyzny tam przedążali, kiędy szlachetny czysty zapał czyni cudy!
>
> O Matko! Luboć nie widzim oczyma ciała twej świętej dłoni, jako ją szczęście mieli ujrzeć obrońcy Częstochowy, nie mniej jednak oczyma wiary dostrzegamy, jak się ku nam miłośnie pochylasz, jak wznosisz dłoń Twą, jak rozklęczony w skrusze i modlitwie przed Tobą naród błogosławisz!
>
> Cóż Ci oddamy za wszystko? Wdzięcznością przejęte serca jedno tylko zdołają – w korniejsze jeszcze żywsze, gorętsze, ufniejsze wołanie przelać swe uczucia, Królowo Korony polskiej módl się za nami! – Amen[36].

Przytoczona modlitwa, skierowana do Maryi, ma, pod względem formalnym, złożoną budowę. Rozpoczyna ją prośbą o pomnożenie miłości do Niej; jednak, co ciekawe, dookreśla charakter tej miłości – jej wzorem powinna być doskonała [w domyśle] miłość cechująca dawną, jednolitą Polskę („miłość treścią będącą dziejów Polski"). Należy zapytać, czy Mówca nie widział wskrzeszenia Ojczyzny w odrodzeniu miłości do Matki Bożej? Wydaje się, że wskazuje na to apel: „wszakci słyszysz głos płynący z trzech rozdartych części zespolonych w jedno w twem imieniu, i wołanie z milionów serc w Twe Serce jako jedno spływające Królestwo Korony polskiej módl się za nami!".

Po afirmacyjnej formie prośby o miłość, w sposób apofatyczny prosił o nieodwracanie się od Polaków, choć na to zasłużyli swoimi błędami.

Kolejną formą jest prośba skierowana wprost do Najświętszej Maryi Panny o błogosławieństwo: Narodowi, by umocniony miłością Boga, był wierny Jemu Jedynemu; niewiastom – matkom i dziewicom, by były wierne szlachetnej tradycji polskiej; młodzieńcom, by pełni miłości Bożej pełnili czyny miłości względem Ojczyzny.

Ksiądz Teodorowicz, po skierowaniu pod adresem Maryi konkretnych próśb, wyraził wdzięczność za Jej dyskretną obecność, opiekę i błogosławieństwo.

Na zakończenie modlitwy zadeklarował głęboką pokorę, ufność i gorliwość Narodu wobec Maryi.

[36] Tamże, s. 29-30.

Wspomniane wyżej zróżnicowanie formalne modlitwy jest równoległe ze zróżnicowaniem przedmiotu prośby – pierwszorzędne miejsce dał prośbie o wzrost miłości do Maryi i zachowanie wierności Bogu. Następnie prosił o dobre cechy duchowe Polaków. Ponadto wyraził powszechną wdzięczność i zadeklarował trwanie w miłości do Niej. Nie sposób jednak oddzielić modlitewnej troski o wierność Bogu od modlitwy o wierność Ojczyźnie. Nie da się też rozgraniczyć miłości do Maryi Królowej Polski od wyrazów miłości do samej Polski.

W 1917 roku, jeszcze podczas trwania I wojny światowej (1914-18), wygłosił kazanie[37] w archikatedrze warszawskiej, poświęcone pozytywnej roli Kościoła w dziejach Narodu, a zwłaszcza w kontekście utrzymywania i zdobywania wolności – „Kościół, przez który zjednoczenie narodowe było i trwało, – i na przyszłość będzie znakiem przymierza między narodem a Panem, będzie mistrzem i stroicielem narodowej duszy, będzie pochodnią wśród ciemności, sterem pośród burzy, będzie wychowawcą narodowych ideałów, będzie źródłem dla tych idei, z których się wyłania dziejowe posłannictwo narodu, – będzie uzdrowieniem tego, co chore, umocnieniem tego, co słabe, koicielem tego, co zbolałe"[38].

W nastroju pewności, że zarysowany powyżej porządek w Polsce będzie realny, w imieniu własnym, w łączności z gremium słuchaczy złożył ślubowanie na wierność Jezusowi Chrystusowi – „Tak jestem pewien waszych uczuć, waszego przywiązania do wiary, waszego zmysłu narodowego, że sam się stanę rzecznikiem waszym, i zarówno w imieniu własnym i najdostojniejszego episkopatu, jak w imieniu waszem, zakończę to przemówienie ślubowaniem: «Ślubujemy Ci dziś, o Jezu, że się nie będziemy wstydzili Twojej Ewangelii, ani się ulękniemy fałszywego sądu ludzkiego, ani zastraszymy pogróżek ludzkich, i wyniesiemy chwałę Twojej Ewangelii i Twojego imienia nad względy nasze i nad słabość naszą, i będziemy jej służyli wiernie i wytrwale do ostatniego tchu naszego. [...] i oprzemy, czy to nasze wychowanie publiczne, czy to nasze ustawy, związane z życiem publicznem i nierozerwalnością małżeństwa, – o Ciebie, Jezu jedynie, o Twoją naukę, o Twoje niewzruszone zasady, o Twój Kościół»"[39]. Po akcie ślubowania wypowiedział modlitwę prośby:

> O jedno tylko błagamy Cię dziś, Panie: Pozostań z nami! Pozostań wśród burz, które w nas uderzać będą, jak pozostawałeś na kruchej łodzi z Apostołami w chwilach burzy na jeziorze Genezaret. Pozostań z nami! Bądź światłem w naszych ciemnościach, sterem w naszych wątpliwościach, mocą w naszej bezsilności. Ty to przecież cudownie wyprowadzasz imię i życie Polski – jak ongi nienaruszonych młodzieńców z ognistego pieca – z tej pożogi krwawej ognia i wojny. Pozostań z nami, o Jezu, i dokończ Twojego dzieła. A kiedy wydźwigniesz ze straszliwego potopu naród nasz, niby arkę Noego, kiedy już utwierdzisz nasz Syjon na ziemi, i wtedy jeszcze pozostań z nami! Pozostań z nami jako wielki budowniczy naszego królestwa, jako mistrz i stroiciel narodowej duszy, jako nasz zakonodawca, jako nasz Pan i Zbawiciel, jako władca i król nasz. Amen![40]

Analiza formalna modlitwy pokazuje, że jest to rodzaj oratorskiego apelu, skierowanego bezpośrednio do Boga w Osobie Jezusa Chrystusa, z powtarzającym się motywem: „pozostań z nami". Zaś analiza treści przytoczonej modlitwy pozwala ocenić motywację proszącego Kaznodziei. Otóż ujawnił w niej, że do prośby skłoniła go świadomość kruchości i niepewności bytu polskiej państwowości. Prosząc o „obecność" Jezusa jako „pozostawanie z nami" wśród niepokojów, nawiązał do doświadczenia burzy, przeżytego przez Apostołów na jeziorze Genezaret (por. Mt 8, 22-26). Chciał niejako powiedzieć, że sama obecność Jezusa wystarcza, by człowiek był bezpieczny. Prosił o światło, pewność i moc, a także o dalszą opiekę dla powołanego przez Siebie narodu i państwa, wydobycie ze stanu aktualnego zagrożenia, o panowanie, przewodzenie, wychowywanie i zbawianie. O Bożą obecność prosił także w chwilach spodziewanej świetności – „kiedy już utwierdzisz nasz Syjon na ziemi, i wtedy jeszcze pozostań z nami!". Nadrzędną troską proszącego Kaznodziei było współistnienie polskiego narodu z Bogiem, a także powszechna świadomość Jego wszechmocy, również w odniesieniu do losu konkretnego narodu.

W nabożeństwie dziękczynnym za oswobodzenie Warszawy od bolszewików w 1920 roku, ponownie wygłosił kazanie w archikatedrze warszawskiej, poświęcone nadzwyczajnej interwencji Boga w uratowanie wolności Polski. Mając świadomość kruchości Państwa, apelował do Maryi o modlitwę wstawienniczą[41].

W kazaniu wyraził przekonanie, że losy bitew zależą od Bożego zrządzenia i od modlitwy o nie. Zobrazował swoją myśl, przywołując scenę modlitwy Mojżesza podczas walki Izraela z Amalekitami – dopóki błagając wznosił ręce do Boga, dopóty Izrael wygrywał. Gdy osłabione ręce podtrzymali towarzysze, podtrzymując jednocześnie modlitwę, Izrael zwyciężył (Wj 17, 8-13). Uważał, że również w bitwie o Warszawę interweniował Bóg, poruszony modlitwą – „[...] modlitwy pomogły. Nie ujęły zasługi wodzom, ni chwały męstwu żołnierzy; nie ujęły też wartości ofiarom i wysiłkom całego społeczeństwa; ale modły bitwę rozegrały, modły cud nad Wisłą sprowadziły"[42]. Podobnie jak w bitwie o Częstochowę („Zupełnie podobny to cud do cudu pod Częstochową"[43]), tak jak pod Wiedniem („Veni, vidi Deus vicit – [...] powiedział Sobieski pod Wiedniem"[44]), było również pod Warszawą. Bezpośrednią interwencję Boga widział nie tylko

[37] J. T. Teodorowicz, *Myśl religijna w narodzie*, [w:] *Na przełomie*, s. 129-144.
[38] Tamże, s. 143-144.
[39] Tamże, s. 144.
[40] Tamże.
[41] Por. J. T. Teodorowicz, *Cud na Wisłą*, [w:] *Na przełomie*, s. 264.
[42] Tamże, s. 254.
[43] Tamże, s. 254.
[44] Tamże, s. 255.

w cudownym zwycięstwie nieporównanie słabszego wojska broniącego Warszawy, lecz także w Jego wpływie na wewnętrzne usposobienie obrońców – „Ty to pośród ciemności rozpaliłeś światło, Ty w zwątpieniu wskrzesiłeś nadzieję. Ty w omdlałej naszej duszy rozpaliłeś płomień życia, miłości i bohaterstwa. Bohaterstwo zatętniło w skroniach naszego polskiego żołnierza, a ono dziełem było rąk Twoich. Ty je spuściłeś z niebios na jego rozmodloną przed ołtarzami Twemi duszę. [...] taki żołnierz tylko od Ciebie, tylko z serca Twojego mógł zaczerpnąć nowej wiary, nowej ufności i nowego zapału"[45].

Po wywodzie wskazującym na decydującą rolę Boga w dziejach („W dziele wskrzeszenia Polski Bóg posługuje się narodami, ażeby wespół z Nim, w myśl Jego, współdziałały ku jej powstaniu. Lecz w cudzie nad Wisłą Bóg chce szczególniej stwierdzić, że jednak On sam przede wszystkiem dzierży naród nasz w ręce i kiedy chce, dopuszcza nań karę, a kiedy zechce – wybawia go"[46]), zwrócił uwagę na udział Maryi w zwycięskiej obronie Warszawy – „Bóg łaskę zwycięstwa i cud pod Warszawą dał nam przez ręce Tej, która Polski jest Królową"[47]. Pewnie dlatego, na zakończenie kazania, skierował prośbę do Najświętszej Maryi Panny. Wypowiedział modlitewny apel do Niej:

> Do kogoż się więc zwrócimy na nowych szlakach naszego życia narodowego, jeżeli nie do Ciebie, o Pani, któraś tak cudownie prowadziła naszą ojczyznę na szlakach jej dawnej historii. – Dlatego z nowym duchem i nową wiarą dobywamy na usta nasze wołanie tak dawne i stare: „Królowo korony polskiej – módl się za nami!" Amen[48].

Poprzedził go intencjonalnym przypomnieniem skutków cudownej obrony Częstochowy przed oblężeniem szwedzkim – „Cud pod Częstochową prowadził króla i naród do ślubów świętych, złożonych przed ołtarzem Maryi w archikatedrze lwowskiej – i do obwołania Jej Królową polskiej korony"[49]. W modlitwie wtrąconej w tok kazania ujawnił pragnienie, by ponowny dowód Maryjnej opieki stał się bodźcem do zjednoczenia Narodu:

> Niechajże cud pod Warszawą [...] zwiąże naród cały w jedno bractwo wdzięcznych czcicieli Marji.
>
> I niechaj bractwo to podejmie się dopełnienia zaciągnionych, a jeszcze niewykonanych ślubów. Niechaj naród cały odnowionem sercem, nową ożywiony wiarą i miłością, woła ku Niej: „Królowo korony polskiej – módl się za nami!"[50].

Powyższa modlitwa jest wołaniem do Boga, by Maryja była Osobą nie tylko opiekującą się i wspomagającą, ale też ukazującą wzór wierności obietnicom.

[45] Tamże, s. 257.
[46] Tamże, s. 260.
[47] Tamże, s. 262.
[48] Tamże, s. 264.
[49] Tamże, s. 262.
[50] Tamże, s. 263.

W modlitwie dyskretnie przebija też intencja Kaznodziei, by sama Matka Boża odbierała należną Jej cześć. Ponadto, w niekwestionowanej chwale Maryi Królowej upatrywał nobilitacji czczącej Ją Polski – „Nie chce Ona bynajmniej strzec tej korony zazdrośnie dla siebie. Zaofiarowaną sobie, włoży co rychlej na skronie Polski [...] O jakże jaśnieć będzie Polska chwałą w tej koronie [...] Blask tej korony pociąga z bliska i z daleka"[51]. Zatem Naród, mieniący Ją Królową Polski, zobowiązany jest do jasnego świadectwa na arenie Europy.

Wracając do charakterystyki modlitwy prośby wypowiedzianej w okolicznościowym kazaniu po cudzie nad Wisłą, należy podkreślić, że pierwszorzędne miejsce dał wezwaniu do Boga o nieustanną Jego obecność i zarządzanie historią Polski oraz o należne miejsce Maryi w dziejach Narodu i Państwa. Do Niej też skierował prośbę o modlitwę wstawienniczą.

W 1921 roku w Krakowie nastąpiło trzecie spotkanie biskupów Kościoła w Polsce. Uczestniczący w nim Arcybiskup Teodorowicz wygłosił kazanie w katedrze na Wawelu. Omówił w nim odwieczny związek Kościoła z Państwem, wpływający na jego kształt kulturowy. Wyznał, że biskupi, odpowiedzialni za format duchowy wiernych, czują się zobowiązani do modlitwy za nich – „Naciskając głosem naszym na was i na wasze serca, naciskać wraz musimy i na serce Pańskie. Pan chce, byśmy się stali za was Jemu samemu natrętni; [...] Na to natrętni mamy być przed Bogiem i Chrystusem, ażeby na czem zbywa słabości waszej, tego On dopełnił przez moc i łaskę swoją i postawił naszą Jeruzalem"[52]. Aluzja do Iz 63, 6 wskazuje, że przedmiotem modlitwy powinna być prośba o Bożą opiekę nad Państwem, mimo iż nie wszyscy obywatele jej pragną, a nawet ją odrzucają.

Kazanie zakończył Arcybiskup rozbudowaną modlitwą prośby. Przemawiając nad konfesją Świętego Stanisława Męczennika, o jego wstawiennictwo apelował:

> Oby Twoje kości, św. Biskupie Męczenniku, prorokowały i o nas. Oby prorokowały i o nas biskupach polskich przed Panem, że ten sam duch mocy, ten sam duch, co był w Tobie, duch niewzruszony w obronie świętych zasad, ten sam duch nie znający żadnych kompromisów tam, gdzie chodzi o sprawę Chrystusa i o sprawę wielkich zasad, i w nas się przejawi.
>
> Oby prorokowały o nas, że nie służalcami świata i możnych świata, ale Chrystusa sługami nieporuszonymi, jak byliśmy dotąd, tak w przyszłości będziemy.
>
> Oby te Twoje kości, święty Męczenniku, na nowych drogach naszego narodu prorokowały o polskiem społeczeństwie, że ono, które dożyło wielkiej chwili niepodległości swojej, nie uśnie w gnuśności, że ono nie da się bezkarnie porwać zapędom walk klasowych i zapędom rewolucji.

[51] Tamże, s. 263-264.
[52] J. T. Teodorowicz, *Misja Kościoła w Polsce. Kazanie wygłoszone w katedrze na Wawelu w czasie zjazdu biskupów w Krakowie dnia 29 maja 1921 roku*, [w:] *Na przełomie*, s. 281.

Oby się znalazło jak najwięcej tych, co w obronie zasad wiary i jej panowania w Królestwie polskim, w obronie narodowej samodzielności, choćby z męczeństwem nawet i z gotowością męczeństwa, stanęli i tak „Polskę nową" naprawdę budowali.

Oby te kości, które się raz zrosły, były symbolem naszego powstania, oby te kości na nowych drogach były symbolem nowego zespołu, nie już zespołu ciał, ale zespołu dusz.

Oby z nas i w nas powstało nowe pokolenie, nowy zaczyn organizmu, w którym jest zaczyn trwałości dla nowej odrodzonej Polski.

Oby przez te kości spłynął Duch Św. na was wszystkich, oby spłynął na naszą ukochaną Ojczyznę, oby spłynął na naszą Polskę i obyśmy w tym Duchu Św. intonowali hymn, stwierdzający prawdziwe nasze wewnętrzne odczucie: „Emitte spiritum Tuum et renovabis faciem terrae"[53].

Powyższy apel skierowany do Świętego Stanisława Męczennika, zawiera prośbę o dobra najważniejsze dla chrześcijanina – o bezkompromisową wierność Chrystusowi i Jego wymaganiom (ten sam duch mocy, [...], co był w Tobie, duch niewzruszony w obronie świętych zasad, [...] nie znający żadnych kompromisów tam, gdzie chodzi o sprawę Chrystusa i o sprawę wielkich zasad, i w nas się przejawi. [...] Oby się znalazło jak najwięcej tych, co w obronie zasad wiary i jej panowania w Królestwie polskim, [...], choćby z męczeństwem nawet i z gotowością męczeństwa, stanęli), a także wstawiennictwo o zstąpienie Ducha Świętego i odnowienie oblicza ziemi (Emitte spiritum Tuum et renovabis faciem terrae). Obydwie prośby stanowią klamrę konstrukcyjną dla innych próśb: o aktywność społeczeństwa, o chęć budowania nowego społeczeństwa zachowującego wiarę w Chrystusa, o powstanie nowego pokolenia umacniającego odrodzoną Polskę.

Ostatnim akordem kazania jest modlitwa prośby skierowana bezpośrednio do Boga:

Wypuść o Panie, Ducha Twojego, w pełni na nas wszystkich, aby uderzył w twarde serca, w nieużyte dusze nasze i aby one pod mocą Twoją stały się silniejszemi nad zamęt rewolucji, aby się zespoliły w Tobie w jedno. Oby ten Duch Boży przywrócił Polsce jej dawne piękno i dawne jej duchowe oblicze, w którym wyryte są: wiara, nadzieja i miłość. Amen[54].

Jest to prośba o wylanie Ducha Świętego na wszystkich, by Swoją mocą przeobraził serca i dusze, by zjednoczył ludzi z Bogiem oraz by duchowość Polaków kształtowały cnoty kardynalne: wiara, nadzieja i miłość.

Całościowy ogląd modlitw wypowiedzianych na zakończenie kazania w Krakowie wskazuje, że adresował je do Boga wprost i bezpośrednio lub przez wstawiennictwo Świętego Stanisława Męczennika. Podmiotem ich, podobnie jak wielu innych modlitw kończących kazania, jest Kaznodzieja i wierni słu-

[53] Tamże, s. 283.

[54] Tamże.

chający go bądź ogół wiernych, których przywoływał. Przedmiotem próśb jest budzenie u Polaków świadomości o bliskości Boga, a nawet pragnienie integracji społecznej w Bogu i zjednoczenia z Nim.

W 1921 roku w Warszawie Arcybiskup Teodorowicz wygłosił kazanie okolicznościowe na nabożeństwie podczas obrad robotniczych w Warszawie. Chcąc uchronić robotników przed wpływem ideologicznej manipulacji komunistów, wskazał im misję deifikacji codziennej rzeczywistości – „Związek wasz tak silnie stoi przy swoim sztandarze, że żadna moc, żaden wpływ zły od niego was nie oderwie. Raczej was zachęcę do tego, byście się stali rzecznikami i apostołami haseł waszych: – Bóg i ojczyzna"[55]. Na zakończenie kazania udzielił słuchaczom pasterskiego błogosławieństwa, które ubogacił wstawienniczą modlitwą prośby:

Na to wasze zadanie, na wasze posłannictwo, na wasze prace i wasze narady ja was z głębi serca błogosławię i Boga o to proszę, by rozniecił w was święty zapał, by obudził w was nieustraszone męstwo, by rozmnożył wasze szeregi dla dobra i zdrowia naszej ojczyzny. Amen[56].

Przedmiotem modlitwy jest prośba bezpośrednio skierowana do Boga, aczkolwiek sformułowana w formie gramatycznej, stwarzającej dystans do Osoby proszonej – „Boga o to proszę". Prosił o rozniecenie w robotnikach świętego zapału do głoszenia czynem hasła: „Bóg i ojczyzna", o rozbudzenie męstwa, rozmnożenie szeregów obywateli dbających o dobro i zdrowie Ojczyzny.

Do kazań z pogranicza okolicznościowych i patriotycznych, wygłoszonych przez Arcybiskupa Teodorowicza, należy kazanie wygłoszone 4 marca 1922 roku w kościele Świętego Aleksandra w Warszawie, podczas nabożeństwa dziękczynnego za zjednoczenie Litwy z Polską. Rozważał w nim wpływ Kościoła na formację duchową obywateli Litwy, którzy wyrośli według zasad chrześcijańskich przyjętych w przeszłości od Polski, opowiedzieli się za jednością państwową z nią. Pozostając w świadomości, że wola Litwinów i Polaków może być kwestionowana przez siły polityczne Europy, Bogu powierza los unii.

Z wielką wiarą i ufnością zwracamy się do Ciebie, o Boże! We wszystkich przejściach i trudnościach naszego młodego życia narodowego, pośród burz i nawałnic, zmąceń i trudności, my to widzimy i czujemy, jak na ręku Twojem jesteśmy noszeni. Powijamy się jak łódź na fali, która z korzystnym biegnie wiatrem i pracę wioseł przez bieg prądu wody dopełnia. Łaska to twoja, o Panie, i Opatrzność twoja unosi nas na naszej kruchej łodzi i do portu zbawienia prowadzi.

Daj więc to nam i spraw, o Boże, abyśmy świateł, przez Ciebie na niebie zapalonych, nie gasili, abyśmy serca naszego ludu, herolda Twojej woli, nie plamili,

[55] Arcybiskup Teodorowicz, *Robotnik polski. Kazanie wygłoszone w kościele Garnizonowym na placu Saskim w Warszawie w r. 1921, podczas nabożeństwa, urządzonego staraniem Polskiego Związku Kolejarzy*, [w:] *Na przełomie*, s. 296.

[56] Tamże.

abyśmy wśród przeciwności cierpliwość zachowali, abyśmy zasad twoich mężnie bronili, abyśmy w dzieło Twoje i nasze samych siebie, jak w całopalnej ofierze dali i włożyli. Amen[57].

Przedmiotem przytoczonej modlitwy jest prośba o Boże światło w rozwoju „młodego życia narodowego". Jednak za nadrzędną uznał prośbę o życie według zasad i prawa Bożego – „abyśmy zasad twoich mężnie bronili", o zachowanie wierności Bogu, o zdolność świadczenia o Bogu, o umiejętność ofiarowania Mu siebie – „abyśmy w dzieło Twoje i nasze samych siebie, jak w całopalnej ofierze dali i włożyli", o zachowanie nadziei. W powyższej modlitwie prosił również o pomoc w zachowywaniu i strzeżeniu moralności społecznej – „abyśmy serca naszego ludu, herolda Twojej woli, nie plamili".

Analiza modlitwy kończącej kazanie, w łączności z analizą samego kazania, każe stwierdzić, że największą troską Arcybiskupa była kondycja duchowa wiernych Obojga Narodów. Dlatego nie prosił o trwałość unii politycznej, ale, okazując Bogu bezwarunkową ufność w dalszą opiekę, modlił się o chrześcijańskie dobra duchowe.

Modlitwa w kazaniach patriotycznych

Modlitwa prośby wypowiadana przez Arcybiskupa Teodorowicza z ambony w sprawie Ojczyzny, nabiera czasem cech przebłagania i natarczywego apelu. Takim przykładem jest końcowa inwokacja z mowy wygłoszonej w 1913 roku w katedrze lwowskiej, w 50. rocznicę powstania styczniowego 1863 roku:

> Nie chcemy o Panie! odważać podwoi do tajemnic, jakiemi przyszłość okrywasz narodów; chcemy natomiast zbroić się w cierpliwość oddania. Ale wolno nam błagać Cię, Panie! przyśpiesz dzień zmiłowania Twego. Kielich ofiar dopełnij Ty sam, o Panie! i rzecz do Polski, jakoś rzekł do narodu wybranego przez Izajasza proroka: [...] (Iz 51, 22-23). Błagalny to głos, który woła i bije ku niebu: Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny! Zmiłuj się nad nami! Tyś Święty, o Panie! więc powstań na ucisk bezprawia i krzywdy. Tyś mocny; skoro i kiedy zechcesz, Ty możesz, bo jak Twój prorok powiedział: nalazła ręka twoja niby gniazdko jakie mdłe i słabe siłę i moc narodów. Tyś nieśmiertelny! I narody, w Twojej łasce i prawdzie spowite, Ty wciąż odmładzasz i odnawiasz nieśmiertelnego życia zdrojem. I z wszystkich cierpień narodu – i z wszystkich łez, krzywd i bolów, ze wszystkiej nadziei idzie ku Tobie, o Panie, głos błagania: zmiłuj się nad nami! I nie moje to tylko wołanie; nie tych też tylko tu obecnych; ale i części wszystkich rozdzielonych i rozdartych narodu wołanie potężne głębokie, a proste wstępuje przed Ciebie: Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami! Amen[58].

[57] Arcybiskup Teodorowicz, *Zjednoczenie ziem polskich. Kazanie wygłoszone w kościele św. Aleksandra w Warszawie podczas nabożeństwa dziękczynnego za zjednoczenie Litwy z Polską, 4 marca 1922 r.*, [w:] *Na przełomie*, s. 321.

[58] Ksiądz Arcybiskup Teodorowicz, *Dwie epoki*, [w:] *Na przełomie*, s. 24.

Na podstawie analizy modlitwy można ustalić bezpośredniego Adresata modlitwy – Świętego, Mocnego i Nieśmiertelnego Boga. Podmiotem modlitwy jest Kaznodzieja i, jak zaznaczył („nie moje to tylko wołanie; nie tych też tylko tu obecnych; ale i części wszystkich rozdzielonych i rozdartych narodu wołanie potężne głębokie, a proste wstępuje przed Ciebie"), szeroko pojęty Naród. Natomiast przedmiotem modlitwy jest prośba o zmiłowanie, o wybawienie Narodu mocą Ofiary Krzyżowej, o obronę przed bezprawiem i krzywdą. Kaznodzieja wsparł swoją modlitwę opisem wszechmocy Boga, dla którego wszystko jest możliwe. Mimo dramatyzmu zaaranżowanego powtarzającym się wezwaniem: „zmiłuj się nad nami!", prośba ma charakter wypowiedzi pokornej i ufnej, zdradzającej nadzieję w nieograniczoną moc Boga, który nieustannie odmładza i odnawia narody. Zaś za spełnieniem modlitewnej prośby powinny przemawiać ofiary polskiego narodu. Kaznodzieja zresztą prosi Boga, by dopełnił On kielich ofiar.

Czasem modlitewną prośbę ubierał w formę buntu i wyrzutu:

> I pokusa jęła się dobijać do wrót naszego serca i wołała nam w uszy nasze: Czy Ci nie dosyć o Panie, krwi i ofiar tego ludu? Czy nie zasłużył on, aby odpoczął? Czy nie za wiele już prób i cierpień wkładasz na jego słabe siły? Dlaczego na nowo poczynasz? Już dość, Panie! dosyć jęków, katuszy, morza krwi i łez![59]

Żywa mowa kazania – *Naród a Eucharystia* – pozwoliła Kaznodziei na formę dialogu, stąd zaimprowizowana odpowiedź Boga:

> Nie dosyć! Wasze winy przeszłości wołają o więcej jeszcze! I szedłem tej krwi szukać tam, gdzie się nie zawiodę. Dla was mi ona potrzebna, ta krew oczyszczająca, i natoczę jej jeszcze z naczyń już wypróbowanych, a łaska moja wzbudzi heroizm męczeństwa na nowo – i nowem uwieńczy go zwycięstwem i chwałą[60].

W uprawdopodobnionej odpowiedzi Boga pojawia się wezwanie do ekspiacji Narodu za grzechy przeszłości – „wasze winy [...] wołają o więcej". Innym elementem modlitwy jest przeświadczenie o gotowości Narodu do dalszych ofiar – „szedłem krwi szukać tam, gdzie się nie zawiodę [...] natoczę jej jeszcze z naczyń już wypróbowanych" i o wartości oczyszczającego cierpienia – „dla was mi potrzebna krew oczyszczająca". W wyimaginowanej odpowiedzi Boga pojawia się obietnica przyjęcia ofiary cierpiącego narodu i nagrody – „łaska moja wzbudzi heroizm męczeństwa na nowo – i nowem uwieńczy go zwycięstwem i chwałą"[61].

Analiza kazania, wygłoszonego podczas kongresu eucharystycznego, z założenia dotyczącego sakramentalnej obecności Chrystusa w świecie, a zwłaszcza jego modlitewnego zakończenia, wskazuje na nadrzędną ideę – poszukiwanie

[59] Ksiądz Arcybiskup Teodorowicz, *Naród a Eucharystia*, [w:] *Na przełomie*, s. 47.

[60] Tamże.

[61] Tamże.

pomyślności Ojczyzny w Bogu, który ceni ofiarę Narodu i na przekonanie o jej oczyszczającej mocy.

Kaznodzieja wyrażał modlitewną prośbę również w formie apelu. W kazaniu z 1916 roku *O miłości Ojczyzny*, wygłoszonym w Warszawie, ukazał wiele aspektów miłości Ojczyzny i scharakteryzował różne jej przejawy. Ponadto uzasadnił jej nadprzyrodzony sens, wskazując na Jezusa Chrystusa jako wzór miłowania Ojczyzny – Ziemi Świętej. Jednocześnie, metodą apofatyczną, wyłożył chrześcijańskie rozumienie miłości ojczyzny – „I biada nam, jeśliby miłość ojczyzny naszej nie miała w Bogu swojego źródła. Biada nam, bo wtedy każdy będzie miłował w ojczyźnie jakieś własne bóstwo. Bo takie jest już serce ludzkie, iż gdy nie umiłuje Boga prawdziwego, to się zakocha w jakimś bożyszczu. Biada nam! Bo gdy nie będziemy budowali Polski na obraz i podobieństwo myśli Bożej, to każdy ją będzie lepił na obraz i podobieństwo myśli i wyobraźni własnej. [...] Gdy zabraknie w sercach naszych zdroju miłości Bożej, wtedy miarą miłości ojczyzny stanie się nam złość, gniew i nienawiść"[62]. Zarazem przestrzega przed fałszywym patriotyzmem wzbudzanym partykularnymi interesami bliżej nieokreślonych osób – „Uciekaj, młodzieńcze od takiej miłości! Niechaj cię ona nie nęci złudną tajemniczością; niechaj nie oszuka twojego górnego i płomiennego zapału, niechaj cię nie omamią zdradne słowa tych, którzy powtarzają: służba ojczyzny – a mają na myśli tylko służbę im samym. Odwróć się od nich, gdy ci każą deptać sprawiedliwość i sumienie [...]"[63].

Ojczyznę, królestwo ziemskie, ukazał jako stację misyjną do Królestwa Bożego, dla którego warto żyć i ginąć. Niezbywalne jest jednak panowanie w niej Jezusa Chrystusa. O taką właśnie Ojczyznę – Rzeczpospolitą, modlił się w warszawskim kazaniu:

> Niechaj więc żyje Hetman Królestwa Bożego i Hetman niewidzialny naszego narodu: Jezus Chrystus! Niechaj wiara weń, niechaj miłość Jego zasila, oczyszcza wszelkie uczucie. Niechaj On stanie się nam naprawdę królem i wodzem narodu.
>
> Niechaj będzie światłem i pochodnią myśli narodowej, mocą narodowej mocy, pięknem narodowej sztuki, bogactwem naszej kultury.
>
> W Nim szukajmy źródła jak i dopełnienia we wszystkiem naszych miłości.
>
> Idźmy więc odtąd pod Jego sztandarem. Idźmy z miłosną obawą, byśmy Go snać nie porzucili na nowo. Idźmy z wiarą, patrząc na cudowny Jego wymiar sprawiedliwości narodom; idźmy z nadzieją, że w Jego znaku zwyciężyliśmy. Zatknijmy Jego sztandar, Jego hasło, Jego imię i w rządzie naszym, i w konstytucji, i w sejmie, wołając: Ty o Chryste, nas prowadź, Ty nami rządź, Ty bądź karmą naszą i siłą, Ty w nas i przez nas działaj i króluj! Amen[64].

[62] Ksiądz Arcybiskup Teodorowicz, *O miłości Ojczyzny*, [w:] *Na przełomie*, s. 66.
[63] Tamże.
[64] Tamże, s. 72.

Modlitwę prośby ubrał w formę wzniosłego życzenia, którego przedmiotem było: panowanie Jezusa Chrystusa w Państwie i Narodzie, Jego przewodzenie w wierze i nadziei, Jego światło i źródło myśli narodowej, można nawet powiedzieć – uchrystusowienie całego życia w zakresie narodowym, a nawet szerszym.

Formę czystej prośby ma zakończenie modlitwy – Ty o Chryste nas prowadź, nami rządź, bądź pokarmem i siłą, przez nas działaj i nad nami króluj. Jak widzimy, powyższa prośba mocniej niż w innych modlitwach kończących kazania, dotyczy chrystyfikacji życia.

Podczas wojny polsko-bolszewickiej w latach 1919-1921, w sierpniu 1920 roku w Warszawie, w dniach decydujących o losach Warszawy, II Rzeczpospolitej i Europy, Teodorowicz wygłosił kazanie[65], w którym rozliczył Polaków z ich niewierności Bogu i minionym pokoleniom, z niewdzięczności, pychy, egoizmu, konfliktów, podziałów, posłuchu obcym wpływom. Ówczesne zagrożenie potraktował jako dopust Boży, jako upomnienie skłaniające do oczyszczenia. Jednak nadrzędnym celem kazania uczynił przywołanie Narodu do mobilizacji sił, do ofiarności, do pokornego zawierzenia Bogu, do wiernej wobec niego służby, do zawarcia ponownego przymierza, bo wtedy „Bóg będzie sprzymierzeńcem naszym, wspomożycielem i obrońcą [...] Z Bogiem więc, przed którym uciec nie możemy, z Bogiem, który tak cudownie splótł wybawienie nasze z losami moralnemi świata, z Bogiem, który się okazał zbawcą naszym, ale którego ręka w każdej chwili zaciążyć może nad nami, uczyńmy przymierze i w Jego imieniu i znaku podnieśmy chorągiew naszą"[66]. Chciał wzmocnić ducha, pobudzić do nadziei, ukazać ratunek w Bogu. Zaś na zakończenie wypowiedział prośbę do Najświętszej Maryi Panny:

> Wspieraj nas o Pani, w walkach i bojach i wiedź nas do triumfów nad przemożnym wrogiem, ale wspieraj nas też i wspomagaj w bojach wewnętrznych. Wzmacniaj nasze słabe dłonie, utwierdzaj mdłe i wątłe serce, byśmy sztandar królewski, przez Ciebie do rąk nam włożony, w górę wynieśli. Wyszyjemy na nim Twój wizerunek, o Pani, i ze sztandarem przeniesiemy go w serca nasze, z których z dawną wiarą i dawną mocą wciąż ku Tobie hymn będzie rozbrzmiewał, hymn ufnego i kornego wołania całego narodu: Królowo Polski, módl się za nami! Amen[67].

Analiza modlitwy pokazuje, że w Osobie Matki Bożej widział: oparcie w walkach z wrogiem zewnętrznym i trudnościach wewnętrznych; umocnienie serc; uzdolnienie do wierności Jej – Królowej Polski i do naśladowania Jej (wyszyjemy na nim Twój wizerunek, o Pani, i ze sztandarem przeniesiemy go w serca nasze).

[65] Tytuł wydawniczy kazania: *Sztandar narodowy*, [w:] *Na przełomie*, s. 237-249.
[66] Tamże, s. 247-248.
[67] Tamże, s. 249.

W 1916 roku Arcybiskup Teodorowicz wygłosił 3 konferencje oparte na biblijnym tekście dotyczącym kuszenia Chrystusa (Mt 4, 4-10). Na zakończenie pierwszej konferencji, traktującej o zwodzeniu Jezusa przez szatana mirażem sławy cudotwórcy, wypowiedział modlitwę prośby. W trakcie konferencji dowiódł, że pokusa byłaby skuteczna, gdyby Syn Boży zapomniał o mesjańskim posłannictwie. Jednak, jak Mówca wspomniał, żadnego z cudów nie uczynił dla własnego dobra, a zawsze dla ludzi. Nawiązując do kuszenia pierwszego człowieka (Rdz 3, 5), zwrócił uwagę na skłonność ludzi do zbytniego hołdowania wiedzy, w ich mniemaniu stawiającej ich na równi z Bogiem – „I człowiek nauki posłuchał pokusy. I jął był przez swoje wynalazki krasić, zdobić życie, pomnażać jego przyjemności i ułatwiać wszelkie używanie. Nauka prowadziła do wynalazków, wynalazki zaś rozwielmożniły królestwo człowieka na ziemi. I jął on chciwie przykładać swe usta do pucharu rozkoszy. Tego tylko chciał i tego czekał kusiciel; nauka poszła za używaniem i chlebem"[68]. Ukazał, że człowiek nakręca spiralę pragnień – „w miejsce religii dusz stanęła religia i kult ciała. [...] Łudzi się jeszcze, że na skrzydłach wiedzy w przestworzach utrzymać się potrafi – tymczasem kusiciel obciążył jego skrzydła ciężką grudą ziemi, i ten, co chciał być Synem Bożym, poczyna się równać zwierzętom"[69]. Uświadomił, że niewiernością Bogu zasługuje człowiek na karę – „Zaślepieni dziś w naszej dumie, jakże ciężko pokarani za nią być możemy"[70]. Przestrzegając przed uległością ułudom pokusy, zakończył konferencję modlitwą prośby:

> Lecz nie karz nas, Panie, raczej wyciągnij Twoją dłoń przed narodem tak wysoko, by ją wszyscy ujrzeli i wszyscy za jej wskazaniem poszli; bo tylko u Ciebie, w Twojem sercu i w Twojej potędze zbierają się w jedno: i ruch Twojej ręki, która nam zbawienia ukazuje drogę, i Twoje słowo twórcze, które się ozwie do Łazarza narodów: „Łazarzu, tobie mówię, wstań!" Amen[71].

Treścią przytoczonej modlitwy jest prośba skierowana bezpośrednio do Boga o przewodzenie, bo tylko On potrafi zintegrować dążenia duchowe do osiągnięcia zbawienia, ze wskrzeszeniem narodowego bytu. Należy zaznaczyć, że tak, jak w rozważaniach – pierwsze miejsce oddawał trosce o dobra duchowe, tak też w kończącej je modlitwie – najpierw prosił o zbawienie osób, a dopiero później o wskrzeszenie Polski, którą nazwał Łazarzem narodów. Przytoczona modlitwa Arcybiskupa potwierdza komplementarne traktowanie osobowego doskonalenia człowieka, z uszlachetnianiem jego postawy obywatelskiej oraz uzależnianie losu Ojczyzny od etosu Narodu. Dodatkowym przesłaniem pod adresem wiernych była maksyma, że jedynie pewnym i trwałym spoiwem Ojczyzny jest organiczny związek Narodu z Bogiem.

[68] Ksiądz Arcybiskup Teodorowicz, *Kara i odrodzenie świata*, [w:] *Na przełomie*, s. 95.
[69] Tamże.
[70] Tamże, s. 104.
[71] Tamże.

Modlitwa prośby w kazaniach patriotycznych Teodorowicza dotyczy chrystyfikacji człowieka i obywatela oraz przeobrażenia ziemskiej ojczyzny w królestwo poddane władzy Boga objawionego w Osobie Jezusa Chrystusa. Kierował ją Kaznodzieja bezpośrednio do Boga oraz do Najświętszej Maryi Panny, prosząc Ją o wsparcie i przewodzenie.

* * *

Arcybiskup Teodorowicz jako kaznodzieja modlił się do Boga w różnych formach modlitewnych – poprzez pokorną prośbę, modlitewny apel, pozorny wyrzut. Prosił Go też w różnych potrzebach, często na pierwszym miejscu stawiając dobro duchowe. Najczęściej jednak prosił o obecność Boga w Narodzie, o wolność i pomyślność Ojczyzny.

Gdyby klasyfikować modlitwę prośby według kryterium Adresata, to wyróżniamy krótkie formy modlitwy kierowanej bezpośrednio do Boga o zmiłowanie, o stałą obecność Osoby Jezusa Chrystusa w dziejach Narodu, o ożywienie wiary przez Ducha Świętego. Modlił się też za pośrednictwem Najświętszej Maryi Panny o wybawienie, opiekę i prowadzenie oraz za wstawiennictwem Świętego Stanisława Biskupa i Męczennika o stałość i czystość zasad wiary chrześcijańskiej. Modlitwę prośby kierował również bezpośrednio do Maryi o wspieranie w osobistej walce duchowej i w wierności Jej królewskiemu władaniu oraz o modlitewne wstawiennictwo.

Podmiotem modlitwy zawsze był on sam, jego słuchacze oraz wierni, w imieniu których prosił.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Jarosław Grzegorczyk
AWSD i Duszpasterstwo Akademickie w Białymstoku

AKTUALNA SYTUACJA TEOLOGII PASTORALNEJ W POLSCE. WYBRANE ASPEKTY

THE CURRENT SITUATION OF PASTORAL THEOLOGY IN POLAND. SELECTED ASPECTS

Pastoral theology as a branch of knowledge emerged in 1777 when Empress Mary Therese of Austria introduced it as an obligatory university subject. The development of pastoral theology in Poland was not easy because of historical and political complications which affected both the country and the Church. However, last decades have marked much progress in this field.

Nowadays, pastoral theology in Poland as one of the branches of theology is taught in nine university theological faculties and is an obligatory subject in every seminary. This creates good conditions for pastoral theologists' dialogue and cooperation as to the identity (purpose, subject and method) of the very discipline and pastoral activity of the Church. Theologians of different educational centres continue the scientific reflection of the methods of self-realization of the Church in the concrete place and time. They publish numerous books and magazines focusing on different aspects of pastoral problems. At the same time they point out new methods of pastoral activity adequate to the challenges of our time. Let us hope that these efforts effectively serve bishops who are appointed by God as true leaders of the Church and its faithful.

Proces tworzenia się

W Polsce pewne zwiastuny długo rodzącej się teologii pastoralnej znajdujemy już w XIV i XV wieku, były to jednak przeważnie różnego rodzaju dyrektywy duszpasterskie skierowane do kapłanów jako do pasterzy powierzonego

im ludu[1]. Do kolejnych, znaczących wydarzeń należał bez wątpienia Sobór Trydencki w XVI wieku, dzięki któremu także w Polsce dokonała się wielka odnowa i właściwe ukierunkowanie duszpasterstwa Kościoła. Rozporządzenia i normy duszpasterskie, które wówczas zostały wypracowane jako owoc soborowej refleksji, nie miały jednak charakteru naukowego. Teologia pastoralna jako nauka zajmująca się działalnością duszpasterską Kościoła formowała się powoli i krok po kroku szukała swojej tożsamości. Jako dyscyplina naukowa pojawiła się dopiero w czasach nowożytnych, a decydującym momentem było oficjalne wprowadzenie jej jako obowiązującej na uniwersytety w Austrii przez cesarzową Marię Teresę w 1777 roku[2].

Reforma systemu uniwersyteckiego dokonana przez wspomnianą cesarzową austriacką wpłynęła bardzo pozytywnie na kształtowanie się teologii pastoralnej także w Polsce, zwłaszcza na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Lwowskim. Niestety, konsekwentnie realizowany projekt ówczesnych trzech władz zaborczych, aby zniszczyć język i kulturę polską, mocno ograniczał rozwój teologii pastoralnej w naszym kraju i blokował wykorzystanie osiągnięć naukowych w tej dziedzinie z Europy Zachodniej.

W pierwszej połowie XX wieku pojawiają się konkretne dowody istnienia teologii pastoralnej w Polsce, jednakże nadal rozumianej jako zbiór instrukcji i konkretnych wskazań w posłudze pastoralnej księży. Przykładem może być *Agenda pasterska* i *Pastorologia* abpa A. J. Nowowiejskiego[3] oraz podręcznik teologii pastoralnej pod redakcją Z. Pilcha[4]. Ten ostatni autor zebrał wszystkie wskazania I Polskiego Synodu Plenarnego z 1936 roku i w świetle jego nauki przedstawił obowiązki duszpasterskie kapłanów oraz sposoby i formy działalności Kościoła w tamtym okresie[5].

Dzisiejsza sytuacja teologii pastoralnej, która jest zasadniczym tematem niniejszego opracowania, jest owocem odnowionej wizji Kościoła zapoczątkowanej w latach 50. XX wieku. Zmiany, jakie wówczas nastąpiły w społeczeństwie polskim, zwłaszcza te w dziedzinie polityki (reżim komunistyczny), kultury, ekonomii, powodowały konieczność przemyślenia i wzmocnienia działalności duszpasterskiej Kościoła. Bezdyskusyjne wydaje się być stwierdzenie, że

[1] Pierwszym ośrodkiem nauki teologicznej w Polsce był Uniwersytet Krakowski. Wśród dzieł o tematyce teologicznej powstających na tej uczelni znajdują się także te wyraźnie pastoralne, np. podręcznik dla duchowieństwa parafialnego pt. *Speculum sacerdotum* autorstwa Andrzeja Kokorzyna (XV w.), czy też *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus* Mikołaja z Błonia (XV w.). Por. W. Przygoda, *Teologia Pastoralna w Polsce*, [w:] *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, t. I, s. 100-102.

[2] Por. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 19.

[3] A. J. Nowowiejski, *Agenda pasterska*, Warszawa 1984; tenże, *Pastorologia*, Płock 1923.

[4] *Nauka Pasterzowania*, red. Z. Pilch, t. 2, Kielce 1947.

[5] Por. W. Piwowarski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce odrodzonej (1918-1939)*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 133-134.

dynamiczny rozwój teologii pastoralnej w drugiej połowie XX wieku, to nade wszystko owoc Soboru Watykańskiego II, jego głębokiej eklezjologii, czyli między innymi odkrycia Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego. Refleksja soborowa nad tajemnicą Kościoła, zawarta w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, a następnie Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, stworzyła podstawy nowej koncepcji duszpasterstwa, implikując jednocześnie nowe rozumienie pojęcia „duszpasterstwo", coraz częściej wyrażane poprzez łacińskie określenie *cura pastoralis* w miejsce *cura animarum*[6]. Mimo że Polska, jako kraj wówczas komunistyczny, pozostawała w pewnym sensie odizolowana od Europy Zachodniej i przez to także w dużej mierze od wszystkiego, co się działo na Soborze Watykańskim II, impuls pastoralny płynący od ojców Soboru powoli docierał także nad Wisłę[7]. Jednym z wybitniejszych promotorów teologii pastoralnej na gruncie polskim był wówczas ks. Franciszek Blachnicki. Warto w tym miejscu wspomnieć nie tylko o jego znaczącym wkładzie w rozwój tej dyscypliny, ale też o nowych koncepcjach duszpasterskich oraz o wielkim dziele, jakim jest istniejący od kilkudziesięciu lat Ruch Światło-Życie[8].

Coraz bardziej jednocześnie uświadamiano sobie, że już nie wystarczy tylko przekazać alumnom w seminariach duchownych zbioru dobrych rad duszpasterskich, wynikających z doświadczeń starszych kapłanów. Było konieczne tworzenie ośrodków refleksji naukowej z dziedziny teologii pastoralnej, w których studiowano by jej naturę i tożsamość. Miało to na celu formowanie przyszłych wykładowców oraz ekspertów teologii pastoralnej, którzy podjęliby pracę zarówno w seminariach duchownych, jak i wydziałach duszpasterskich kurii diecezjalnych.

Aktualne ośrodki na uniwersytetach

Dzisiejsze struktury jednostek teologii pastoralnej, znajdujących się na poszczególnych wydziałach teologicznych uniwersytetów w Polsce, to owoc wielkiej troski biskupów i pastoralistów, by ta dyscyplina teologiczna miała odpowiednią przestrzeń naukową i warunki rozwoju, a przez to aby dobrze mogła służyć Kościołowi. W Polsce aktualnie istnieją następujące ośrodki teologii pastoralnej[9]:

[6] Por. A. Przybecki, *Pastoralna posługa Kościoła w Polsce na tle konstytucji „Gaudium et spes" Soboru Watykańskiego II*, „Teologia Praktyczna" 2003, t. 4. s. 251.

[7] Por. P. Mazurkiewicz, *Recepcja Soboru*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 22-31. Także: R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła...*, dz. cyt., s. 55-59.

[8] Zob. B. Biela, *Cura pastoralis w świetle eklezjologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, „Studia Pastoralne" 2005, nr 1, s. 45-67.

[9] Por. W. Przygoda, *Teologia Pastoralna w Polsce*, [w:] *Teologia Pastoralna*, dz. cyt., s. 112-116. O prężnej działalności tychże ośrodków świadczą czasopisma, jakie wydają, a które w dalszej części niniejszego opracowania także są wymienione. Każdy ośrodek, oprócz tego, że kształci specjalistów teologii pastoralnej, również bada i opisuje zjawiska zachodzące w społeczeństwie polskim, traktując je jako nowe wyzwania duszpasterskie. Wielość poruszanych zagadnień, współpraca teologów z poszczególnych sekcji, zakładów czy katedr teologii pastoralnej, dają całościowy obraz sytuacji, w której Kościół ma się urzeczywistniać.

1. Jako pierwszy wymieniany jest **Instytut Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie**. Instytut ten swymi korzeniami sięga czasów założenia Sekcji Teologii Pastoralnej tegoż Uniwersytetu w 1958 roku. Dzisiaj jest on jednym z wielu innych instytutów działających na Wydziale. Aktualnie ośrodek ten posiada dużą ilość katedr, oferując tym samym szeroką gamę specjalizacji pastoralnej. Są to następujące Katedry: Teologii Pastoralnej Ogólnej, Teologii Pastoralnej Szczegółowej, Socjologii Religii, Katechetyki Integralnej, Katechetyki Psychologiczno-Pedagogicznej, Katechetyki Szczegółowej, Katechetyki Formalnej, Duszpasterstwa Rodzin, Homiletyki, Teologii Liturgii, Historii Liturgii, Teologii Charytatywnej, Współczesnych Form Przekazu Wiary.

2. Drugi ośrodek teologii pastoralnej znajduje się na Wydziale Teologicznym **Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**. Wydział ten stosuje odmienny podział dyscyplin teologicznych, będących przedmiotem badań poszczególnych sekcji. I tak oto Sekcja Teologii Pastoralnej funkcjonuje obok Sekcji: Katechetyki, Homiletyki, Liturgiki, Misjologii itd. Sama **Sekcja Teologii Pastoralnej** posiada trzy Katedry: Teologii Pastoralnej Fundamentalnej, Teologii Pastoralnej Szczegółowej i Organizacji Duszpasterstwa. Do Wydziału Teologicznego należy również Instytut Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

3. Trzecim miejscem studiów teologii pastoralnej jest **Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie**. W specjalizacji Teologia Praktyczna tej uczelni znajdujemy 6 Katedr: Teologii Pastoralnej Ogólnej, Teologii Pastoralnej Szczegółowej, Katechetyki, Socjologii Religii, Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej.

4. Kolejny ośrodek interesującej nas dyscypliny w Polsce to **Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu** ze swoim **Instytutem Teologii Praktycznej**, który posiada 5 Katedr: Teologii Praktycznej i Duszpasterstwa Rodzin, Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Duszpasterstwa, Prawa Kanonicznego, Katechetyki i Pedagogiki oraz Katedry: Liturgiki, Homiletyki i Kultury Muzycznej Kościoła. Działa tam również 9 Zakładów Naukowych: Archiwum i Muzeum Diecezjalnego, Biblistyki, Filozofii, Teologii Dogmatycznej, Teologii Moralnej, Dydaktyki i Pedagogiki, Homiletyki i Liturgiki oraz Psychologii.

5. Następnym punktem na mapie Teologii Pastoralnej Polski jest **Wydział Teologiczny na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**. Wydział ten powstał w 1998 roku, a kontynuuje tradycje poprzedzającego go Papieskiego Wydziały Teologicznego założonego w 1974 roku. Dysponuje aż 13 zakładami różnych dyscyplin, a wśród nich jest **Zakład Teologii Pastoralnej**. Obok niego funkcjonują też Zakłady: Liturgii i Homiletyki, Katechetyki, Katolickiej Nauki Społecznej.

6. Teologia pastoralna jest również wyraźnie obecna na **Wydziale Teologicznym Śląskiego Uniwersytetu w Katowicach.** Dyscypliną tą zajmuje się tamtejszy **Zakład Teologii Pastoralnej i Dziejów Duszpasterstwa.** Wymienić należy także pozostałe sekcje zajmujące się problematyką duszpasterstwa, są to Zakłady: Katechetyki, Pedagogiki Chrześcijańskiej i Katolickiej Nauki Społecznej oraz Liturgiki i Homiletyki.

7. **Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Opolskim** to kolejny ośrodek, w którym prowadzi się studia z zakresu teologii pastoralnej. Jednostka, której przedmiotem pracy jest ta dziedzina, nosi nazwę **Katedra Teologii Pastoralnej i Duszpasterstwa Rodzin.** W tym miejscu warto również dodać, że obok niej funkcjonują inne jednostki mieszczące się także w obszarze szeroko rozumianej teologii pastoralnej, takie jak: Katedra Liturgiki i Hagiografii, Katedra Homiletyki i Środków Przekazu Wiary oraz Katedra Katechetyki, Pedagogiki i Psychologii Religii.

8. Omawiana dyscyplina znalazła też swoje miejsce na **Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego.** Istnieje tam **Katedra Teologii Pastoralnej i Liturgiki,** ale także nawiązująca do niej w naturalny sposób Katedra Katechetyki i Homiletyki.

9. **Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie** to również ośrodek uniwersytecki, który w ramach **Wydziału Teologicznego** umieścił studia z teologii pastoralnej. Działa tam **Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu** oraz spokrewniona z nią Katedra Katechetyki i Pedagogiki Religii.

Należy dodać także, że obok wyżej wymienionych wydziałów uniwersyteckich, studia z teologii pastoralnej odbywają się także we wszystkich seminariach diecezjalnych i zakonnych w Polsce w ramach kursów instytucjonalnych.

Działalność i osiągnięcia

Zadania, jakie stawiają sobie wyżej wymienione ośrodki teologii pastoralnej, koncentrują się na refleksji naukowej na temat przedmiotu i metody tej dziedziny oraz na badaniach istniejących form działalności duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Analiza obecnych metod duszpasterstwa pozwala bowiem na projektowanie nowych, bardziej odpowiadających wyzwaniom czasu. Realizacji wyznaczonych sobie zadań i rozumieniu zjawisk zachodzących w społeczeństwie polskim służą badania socjologiczne prowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (SAC) w Warszawie, kierowany przez profesora Witolda Zdaniewicza[10].

[10] Prowadzone tam prace badawcze są nieodzowną pomocą w postrzeganiu i rozumieniu zmian zachodzących w społeczeństwie polskim, a przez to ukierunkowywaniu działalności duszpasterskiej Kościoła. Wystarczy wspomnieć choćby jedną z tych najobszerniejszych pozycji wydanych przez Instytut, a mianowicie: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000.

Rezultaty studiów i analiz duszpasterskich, dokonywanych w poszczególnych sektorach życia i działalności Kościoła, są publikowane w czasopismach, które każdy ośrodek teologii pastoralnej w Polsce wydaje. Tak więc istnieją: „Roczniki Teologiczne" (Lublin), „Warszawskie Studia Pastoralne" (Warszawa), „Studia Pastoralne" (Katowice), „Przegląd Teologiczny" (Wrocław), „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne" (Opole), „Teologia Praktyczna" (Poznań), „Analecta Cracoviensia" (Kraków), „Colloquia Theologica Ottoniana" (Szczecin), „Ateneum Kapłańskie" i wiele innych. Pisma te są bardzo bogate w artykuły na temat aktualnej sytuacji i misji Kościoła w Polsce, oferując tym samym głęboko przemyślane wskazania dotyczące kierunku działań duszpasterskich.

Eksperci teologii pastoralnej w Polsce ze szczególną uwagą analizują nauczanie Jana Pawła II, nie tylko jego encykliki, adhortacje i listy pasterskie, ale też słowa wypowiedziane podczas wielu pielgrzymek do ojczyzny[11]. Odnotować też należy bardzo pozytywny fakt, iż niektórzy pastoraliści polscy regularnie uczestniczą w pracach Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, wnosząc w ten sposób cenny wkład w projektowanie adekwatnego do istniejącej sytuacji duszpasterstwa Kościoła.

W ramach naukowych badań wspomnianych ośrodków teologii pastoralnej mieści się także koncepcja duszpasterska i sposoby jej realizowania w przeszłości[12], zwłaszcza te zawarte w Programach Duszpasterskich ostatnich pięćdziesięciu lat, czy w tak wielkich wydarzeniach, jakim była na przykład *Wielka Nowenna Tysiąclecia* (1957-1966)[13], kiedy to ze względu na ateistyczny system komunistyczny, panujący wówczas w Polsce, wierność narodu polskiego dla Ewangelii została wystawiona na próbę. I chociaż w pewnym sensie jest to zajmowanie się historią duszpasterskiej działalności Kościoła, to bez wątpienia przyczynia się ono do poznania pastoralnego myślenia i kluczowych decyzji Kościoła w owych czasach, a w ten sposób do czerpania z bogatego skarbca tradycji.

Podkreślić należy fakt, iż dzięki aktywności naukowej Instytutów Teologii Pastoralnej każdego roku powiększa się liczba pracowników naukowych, którzy zdobywają stopień doktora oraz doktora habilitowanego w tej dziedzinie. Do tej grupy powinno się dodać także tych, którzy stopnie doktoranckie uzyskują na specjalistycznych studiach we Włoszech, Niemczech, Francji. Nie jest to fakt bez znaczenia, ponieważ różnorodność myślenia pastoralnego w poszczególnych krajach pozwala na wzajemną konfrontację i wymianę osiągnięć na polu naukowym, co wzbogaca samą teologię pastoralną w Polsce i czyni ją

[11] Zob. „Studia Pastoralne" 2006, nr 2. Cały numer tego rocznika poświęcony jest wybranym zagadnieniom nauczania Jana Pawła II w Polsce. Ukazuje, jak bardzo papież ubogacił myśl teologiczną i działalność duszpasterską w swojej ojczyźnie.

[12] Zob. M. Olszewski, *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2005.

[13] Zob. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002.

wciąż otwartą na nowe wyzwania. Dodajmy również, iż w polskich ośrodkach teologii pastoralnej studiują także studenci pochodzący z Europy Centralnej i Wschodniej, co pozwala na stworzenie dobrej współpracy międzynarodowej, owocującej organizowaniem sympozjów i konferencji naukowych, jak na przykład te realizowane przez Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie[14].

Naukowa działalność ośrodków teologii pastoralnej w Polsce znalazła również swoją syntezę w postaci niezwykle cennego dzieła wybitnego teologa, księdza profesora Ryszarda Kamińskiego: *Teologia Pastoralna* (t. I, wyd. z 2000 r. oraz t. II, wyd. z 2002 r.), które zawiera opracowania na temat historii, natury i metody teologii pastoralnej oraz form różnorodnej działalności Kościoła w Polsce. Mimo że redaktor należy do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, to opracowania zawarte w tym podręczniku odzwierciedlają refleksję pastoralną w skali całego kraju, jako że powstał przy współpracy wielu pastoralistów. Dzieło to, pierwsze tego typu od ponad pięćdziesięciu lat, jest bez wątpienia dużym krokiem w rozwoju teologii pastoralnej w Polsce. Stało się także dobrą i ważną pomocą naukową w nauczaniu w Seminariach Duchownych.

Drugim wartościowym osiągnięciem teologii pastoralnej w Polsce jest *Leksykon Teologii Pastoralnej*, wydany w 2006 roku w Lublinie, redagowany przez pracowników naukowych Katedry Pastoralnej Szczegółowej KUL pod kierownictwem księdza profesora Ryszarda Kamińskiego, przy współpracy z ponad stu pracownikami ze wszystkich prawie ośrodków teologicznych w Polsce. Wspomniany leksykon jest pierwszym tego rodzaju osiągnięciem w dziedzinie teologii pastoralnej w Polsce, porównywalnym do znanych już dobrze w języku niemieckim *Handbuch der Pastoraltheologie, Lexicon der Pastoral*, czy w języku włoskim *Enciclopedia di pastorale*.

Jak więc wynika z danych powyżej przedstawionych, teologia pastoralna jako dyscyplina naukowa ma swoją silną pozycję w rzeczywistości kościelnej i cywilnej Polski. Dysponuje odpowiednimi strukturami, środkami, dużym potencjałem pracowników naukowych, czasopismami naukowymi; nie brakuje jej także ważnej w tym kontekście tradycji, wynikającej z dynamiczności i siły oddziaływania Kościoła na życie narodu.

Niektóre kwestie dyskusyjne

Ten naukowy dorobek nie oznacza jednak, że nie istnieją żadne problemy, krytyczne opinie, które w niniejszym artykule należałoby także poruszyć. Jak wiadomo, argumentem najbardziej dyskusyjnym i kontrowersyjnym – zwłaszcza ze strony przedstawicieli teologii spekulatywnej – jest klasyfikacja teologii

[14] Por. V. Zhdan, *Współczesne ujęcia teologii pastoralnej. Konferencja naukowa na Ukraińskim Katolickim Uniwersytecie we Lwowie, 08.05.2003*, „Roczniki Teologiczne" 2004, t. 51, nr 6, s. 362-366.

pastoralnej jako prawdziwej dyscypliny teologicznej[15]. W tej kwestii polscy pastoraliści mówią jednym głosem zdecydowanie, odrzucając tego typu zarzuty. Refleksja nad ewangelizacyjną działalnością Kościoła mieści się w obszarze nauki o Bogu, albowiem sam Kościół jest dziełem Boga, to Kościół ukazuje Boga i do Niego prowadzi ludzi. Z tego powodu dyscyplina ta ma więc wymiar teologiczny. Nie da się mówić o Kościele, nie mówiąc o Bogu. Wspominany prof. R. Kamiński reprezentuje optymistyczny pogląd, że w Polsce dyskusja na ten temat praktycznie już zanika i przechodzi do przeszłości[16].

Brak natomiast jednomyślności co do nazewnictwa: „teologia pastoralna" czy „teologia praktyczna". W Polsce na ogół stosuje się określenie „teologia pastoralna", takie też znajdujemy w *Ratio Studiorum* dla Wyższych Seminariów Duchownych. Nazwę „teologia praktyczna" preferuje ksiądz profesor Bronisław Mierzwiński, znany teolog UKSW w Warszawie[17], a także Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Poznaniu, który wydaje naukowe czasopismo właśnie pod tytułem „Teologia Praktyczna". Różnica w nazewnictwie nie powoduje jednak niejasności co do przedmiotu materialnego tej dyscypliny, jest nim bowiem zawsze działalność Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Chociaż słowo „pastoralna" w pewnym sensie sugeruje typ refleksji skoncentrowanej na roli pasterzy, to jednak dzisiaj nie ma już wątpliwości, że chodzi o działalność całego Kościoła jako wspólnoty, a nie tylko księży i biskupów. Słowo „praktyczna" zaś, nawiązujące do praktyki czy techniki, może istotnie w pewnym sensie rodzić obiekcje co do kwalifikacji teologii pastoralnej jako rzeczywistej dyscypliny naukowej. Te obiekcje należy jednak zdecydowanie odrzucić, gdyż teologia praktyczna nie zajmuje się tylko metodami działalności Kościoła (wtedy byłaby pewnie w jakimś sensie technologią), lecz także celem tej działalności, a jest nim zbawienie człowieka w Chrystusie (co bezsprzecznie kwalifikuje ją do nauki teologicznej). Ujednolicenie samego nazewnictwa teologii pastoralnej zapewne wymaga jeszcze wspólnej, pogłębionej refleksji i czasu. Stan taki nie utrudnia jednak jej właściwego rozwoju, bo różnice w nazwie nie przekładają się też na samą koncepcję teologii pastoralnej.

Wokół metody

Jeśli chodzi o zagadnienie metody w teologii pastoralnej w Polsce, to należy stwierdzić, że wyraża się ona w trzech elementach: *widzieć – oceniać – działać*,

[15] Por. S. Lanza, *La teologia pastorale*, [w:] *La teologia del XX secolo. Un blinacio. 3. Prospettive pratiche*, red. G. Canobbio – P. Coda, Roma 2003, s. 393.

[16] Por. R. Kamiński, *Wstęp*, [w:] *Teologia Pastoralna*, dz. cyt., s. 11.

[17] Por. B. Mierzwiński, *Teologia Pastoralna czy Praktyczna – Spór o nazwę czy o koncepcję*, [w:] *Status Naukowy Teologii Pastoralnej. Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów*, red. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2003, s. 23.

które z punktu widzenia tej dyscypliny można określić jako trzy etapy postępowania badawczego[18].

Na pierwszym z nich przeprowadza się naukową refleksję nad istotą Kościoła, nad podmiotami jego zbawczej działalności, nad jego funkcjami, strukturami i uwarunkowaniami urzeczywistniania się w teraźniejszości. A zatem podstawowym krokiem jest uświadomienie tego, czym jest Kościół, jakie ma posłannictwo i jak ma je realizować. Źródłem tego poznania jest Objawienie Boże. Istota Kościoła i zasady jego działania są fundamentem teologicznej analizy aktualnej sytuacji duszpasterskiej, są kryteriami oceny aktualnych wyzwań dla Kościoła. *Widzieć* rozumiane jest jako spojrzenie na Kościół według zamysłu Bożego i na warunki, w których przychodzi mu realizować swoją misję.

Na drugim etapie badawczym ma miejsce krytyczna analiza aktualnej sytuacji duszpasterskiej Kościoła. Jest to analiza o charakterze teologiczno-historycznym i teologiczno-socjologicznym, dokonywana przy użyciu odpowiednich metod właściwych tym dyscyplinom. Wraz z biegiem historii, rozwojem świata, myśli ludzkiej zmieniają się także warunki życia i problemy człowieka. Żeby do niego dotrzeć, należy weryfikować tradycyjne formy działalności Kościoła, traktując je jako cenny owoc doświadczeń i refleksji nad ówczesną sytuacją. Krytyczna refleksja pozwala na stwierdzenie, które formy działalności Kościoła w aktualnym kontekście społecznym i historycznym są już mało albo wcale nieskuteczne, aby zastąpić je nowymi, podejmującymi aktualne wyzwania czasów. Chodzi o sprawdzenie skuteczności i sensowności wielu działań Kościoła w aktualnie istniejących warunkach. Teologiczna interpretacja współczesności związana jest z odczytywaniem znaków czasu. Rezultatem takich badań powinny być imperatywy określające, co należy w konkretnych warunkach miejsca i czasu czynić, aby zapewnić Kościołowi jego urzeczywistnianie się zgodne ze swoją istotą i powołaniem[19].

Trzeci etap badawczy stanowi zatem ustalenie konkretnych zasad i dyrektyw, według których powinna przebiegać działalność Kościoła tu i teraz, ale także mając na uwadze zmiany, które niesie przyszłość. Formułując teologicznie uzasadnione zasady urzeczywistniania się Kościoła, nakreśla się jednocześnie wytyczne dla wszystkich odpowiedzialnych za funkcjonowanie duszpasterstwa Kościoła.

Wszystkie trzy etapy metody teologii pastoralnej zachowują wewnętrzną jedność. Analiza współczesnej sytuacji Kościoła wymaga uprzedniej dobrze ukształtowanej refleksji nad jego istotą, zaś ustalone zasady działania są konsekwencją dwóch pierwszych etapów badawczych.

[18] Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, [w:] *Teologia Pastoralna*, dz. cyt., s. 24-26. Także: J. Mikołajec, *Metody Teologii Pastoralnej*, [w:] *Status Naukowy Teologii Pastoralnej. Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów*, dz. cyt., s. 37-41; A. Zuberbier, *Materiały do teorii teologii praktycznej*, Warszawa 1974, s. 70-100.

[19] Por. A. Zuberbier, *Materiały do teorii teologii praktycznej*, dz. cyt., s. 71.

W pierwszym etapie, zmierzającym do poznania istoty i misji Kościoła, stosuje się przede wszystkim metodę dedukcyjną. Punktem wyjścia jest Objawienie Boże i nauczanie Kościoła.

W drugim zaś wykorzystuje się zdobycze nauk empirycznych (socjologia, psychologia, antropologia, pedagogika). Jednakże nauki te są niewystarczające do tego, aby właściwie zinterpretować istniejącą sytuację w perspektywie działalności Kościoła. Konieczne jest tu widzenie także aspektu teologicznego, gdyż we wszystkich zdarzeniach i sytuacjach, przeżywanych przez wspólnotę wierzących, Bóg przychodzi i mówi do Kościoła. Ów aspekt teologiczny polega więc na interpretacji danych analizy aktualnej sytuacji w świetle prawd Bożych, dotyczących istoty i misji Kościoła. Stawianie problemów badawczych, ich ocena i interpretacja mają zawierać ciągłe odwoływanie się do kryteriów teologicznych.

Na trzecim etapie, polegającym na sformułowaniu postulatów pastoralnych, wykorzystuje się różne metody badawcze; wśród nich takie jak: analiza, synteza, klasyfikowanie, interpretacja.

Metoda teologii pastoralnej stosowana w Polsce *wiedzieć – oceniać – działać*, rozpowszechniona także w Europie, ma swoje ogromne zasługi. Jednak dla rozwoju tej dyscypliny w przestrzeni polskiej warto ją konfrontować z innymi współczesnymi przemyśleniami na ten temat. Jeden z ważniejszych, europejskich ośrodków teologii pastoralnej, a mianowicie Instytut Teologii Pastoralnej *Redemptor Hominis* na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie wskazuje na pewne braki i nieskuteczność tej tradycyjnej metody, proponuje także nowe rozwiązanie. Profesor Sergio Lanza, wieloletni dziekan tego Instytutu, ekspert w dziedzinie teologii pastoralnej we Włoszech, promuje metodę, która zakłada trzy fazy procesu badawczego oraz trzy jednoczesne wymiary widzenia przedmiotu badawczego w każdej z tych faz[20]. Na fazy składają się: 1 – analiza i ocena; 2 – decyzja i projektowanie; 3 – działanie i weryfikacja. Natomiast trzy wymiary konieczne w każdej fazie to: kairologiczny, kryteriologiczny, operatywny. Na pierwszy rzut oka metoda bardzo podobna, jednakże wydaje się, iż daje większą gwarancję odpowiedniej, teologiczno-pastoralnej lektury rzeczywistości; planowania i podejmowania skoordynowanych działań; wreszcie możliwość ich dobrej realizacji, ale także weryfikacji. W tym ujęciu zawsze nieodpowiednia będzie tzw. podwójna lektura rzeczywistości: najpierw socjologiczna, a później teologiczna. Prospektowa wiary (właściwe kryteria) i kairos mają być obecne od początku do końca procesu badawczego.

Komponentami, które są mało wyraźne w tradycyjnej metodzie *widzieć – oceniać – działać*, są niewątpliwie procesy projektowania i weryfikacji. Projektu nie należy utożsamiać z programem duszpasterskim, gdyż ten ostatni jest kon-

[20] Zob. S. Lanza, *La teologia pastorale*, [w:] *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, dz. cyt., s. 462-466.

sekwencją pierwszego i charakteryzuje się precyzyjnie ustalonymi punktami i momentami do zrealizowania. Projekt zaś to całościowa, opierająca się na poprawnej analizie rzeczywistości, mająca jasno wytyczone cele, długofalowa wizja działań duszpasterskich. Projektowanie, którego dokonuje ludzki umysł, nie ogranicza bynajmniej ani nie podważa działania Ducha Świętego w Kościele. W projektowaniu ma być miejsce na wsłuchanie się w to, co mówi Duch do Kościoła. Jego głos jest nadrzędny[21].

Weryfikacja natomiast, jako końcowy składnik w metodzie teologii pastoralnej, to ocena tychże zaprojektowanych i podejmowanych działań. Jej stosowanie jest niezbędne, aby uniknąć inicjatyw mało lub w ogóle nieskutecznych, aby dostrzec te ogniwa procesu, które zawodzą. Niechęć do weryfikacji może wynikać z tego, że obnaża ona słabe strony działalności duszpasterskiej Kościoła. Jednakże bez niej ta działalność narażona jest na stagnację i ciągłe, mało skuteczne powtarzanie tych samych inicjatyw[22]. Brak weryfikacji niejednokrotnie usprawiedliwia lenistwo duszpasterskie, ale nade wszystko stwarza zagrożenie pozostawania w iluzji, że podejmowane działania zawsze są dobre, pożądane i odpowiednie. To z kolei poważnie utrudnia Kościołowi adekwatne realizowanie swojej misji w świecie.

Najnowsze inicjatywy

Opisując dzisiejszą sytuację teologii pastoralnej w Polsce warto zaznaczyć najnowszą inicjatywę teologów tej dyscypliny. Jest nią Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II powstałe w 2008 roku. Wielu członków Stowarzyszenia należało do funkcjonującej od ponad 20 lat Sekcji Pastoralistów, organizującej przez ten czas liczne sympozja i konferencje poświęcone teologii pastoralnej i samemu duszpasterstwu. Sekcja zakończyła swoje formalne istnienie z chwilą powstania Stowarzyszenia.

Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II będzie realizować swoje cele poprzez:

1) prowadzenie działalności naukowo-badawczej w zakresie teologii pastoralnej;

2) krzewienie wiedzy z zakresu teologii pastoralnej wśród duszpasterzy, osób konsekrowanych i wiernych świeckich;

3) rozpowszechnianie i popieranie inicjatyw wykorzystujących wiedzę z teologii pastoralnej w zastosowaniach praktycznych, czyli w określonych formach posługi duszpasterskiej;

4) propagowanie uniwersyteckich studiów specjalistycznych z zakresu teologii pastoralnej;

[21] Zob. S. Lanza, *Progetto, discernimento, verifica pastorale*, [w:] *Creatività dello Spirito e programmazione pastorale*, Roma 1998, s. 71-113.

[22] Zob. tamże.

5) prowadzenie działalności szkoleniowej, organizowanie i prowadzenie sympozjów, uczestniczenie w zjazdach naukowych;

6) prowadzenie działalności wydawniczej, wydawanie własnego, specjalistycznego czasopisma i samodzielnych publikacji;

7) podejmowanie wszelkich działań zmierzających do podniesienia wiedzy z zakresu teologii pastoralnej u osób zaangażowanych w działalność Kościoła;

8) wykorzystywanie wiedzy z różnych dziedzin naukowych do rozeznawania i interpretowania sytuacji społeczno-kulturowej i religijnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska Kościoła;

9) współdziałanie z władzami wyższych uczelni oraz stowarzyszeniami i organizacjami naukowymi w celu prowadzenia dialogu i podejmowania wspólnych inicjatyw naukowych;

10) współpracę z instytucjami kościelnymi w celu przestrzegania przez duszpasterzy zasad i norm działalności duszpasterskiej Kościoła.

Powstanie Stowarzyszenia dysponującego wielkim potencjałem naukowym, odpowiednimi narzędziami badawczymi, rodzi nadzieję na bardziej owocną współpracę z biskupami polskimi jako pasterzami, następcami apostołów, którym powierzona została piecza nad Kościołem Chrystusowym. Ta współpraca może jakże skutecznie służyć trafnemu wytyczaniu kierunków i sposobów działalności duszpasterskiej w Kościele polskim.

* * *

Podsumowując niniejszy, ogólny i dotyczący tylko niektórych aspektów teologii pastoralnej ogląd sytuacji, należy stwierdzić, że jej stan w Polsce jest dobry i zapowiada dalszy rozwój. Wciąż rośnie liczba dobrze wykształconych pastoralistów, którzy żywo zainteresowani aktualną rzeczywistością Kościoła nakreślają kierunki, w których mają podążać jego działania duszpasterskie. Liczne ośrodki uniwersyteckie, choć są autonomiczne, nie izolują się od siebie. Ich współpraca przynosi owoc w postaci ciągłych naukowych poszukiwań i badań, licznych dzieł i czasopism, konferencji i sympozjów. Dokonuje się w ten sposób jakże potrzebna refleksja nad jakością urzeczywistniania się Kościoła, ale także konstruktywna wymiana poglądów, dotyczących samej teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej, mającej swój jasno określony cel, przedmiot oraz własną metodę.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski

KATECHEZA W ŚWIETLE ZASADY FORMALNEJ TEOLOGII PASTORALNEJ

RELIGIOUS INSTRUCTION IN THE LIGHT OF PASTORAL THEOLOGY

According to Rev. Franciszek Blachnicki, the basic problem of religious instruction lies not in methods of conveying religious knowledge, but in the way of defining its purpose and role within the Church. The problem of integrity of catechesis and the Church has often been understood incorrectly and superficially as a result of the lack of full, theological vision of the Chuch and the influence of the modern time's spirit. This has deprived religious instruction of its preternatural effectiveness. Rev. Blachnicki's idea of catechesis as a separate part of pastoral theology was not objective, but subjective. Catechesis is not an abstract concept of religious tuition, but a way of the Church self-realization in the process of instructing the immature in faith, namely catechumens. It has to take into account all the elements of the presence of the Church in the people receiving religious instruction. According to Rev. Blachnicki, catechesis is also the knowledge of catechumenate as a basic task for the Church. As a result, teaching religion will be perceived as a function of the Church with all the elements contributing to its effectiveness.

Na sympozjum odbywającym się w Lublinie w 1987 roku, poświęconym ks. Franciszkowi Blachnickiemu, mówiąc o koncepcji katechezy współtwórcy Instytutu Katechetycznego na KUL[1], ks. Mieczysław Majewski stwierdził, iż jego „katecheza wyrosła z potrzeb polskich splatających się z potrzebami całego świata. Cechuje ją całościowa formacja człowieka przechodząca w pogłębienie

[1] Por. A. Wodarczyk, *Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) - życie i działalność*, Katowice 2007, s. 216-220 [mps dr BWTUŚ].

duchowe tak poszczególnych osób jak i małych grup". Dlatego też – konkludował prelegent – „katecheza ta przekazana Polsce słowem i drukiem, niestety wciąż jeszcze jest za mało albo zbyt powierzchownie znana, a tym bardziej mało praktykowana. Dlatego wołanie o jej studium, dalsze dopracowanie i wprowadzenie w życie"[2]. Tym bardziej – możemy dodać – że wnioski i postulaty odnośnie kształtowania katechezy ks. Blachnicki wyprowadził z teologicznych zasad pośrednictwa zbawczego Kościoła, osadzonych gruntownie w nauczaniu Vaticanum II[3].

Ksiądz Blachnicki swe poszukiwania naukowe skoncentrował wokół eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej. Rezultatem tych badań okazało się najpierw wielorakie potwierdzenie tezy o ścisłej zależności zachodzącej pomiędzy sposobem ujmowania istoty Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej[4], a następnie przekonanie, że teologowie, dążący do wypracowania eklezjologicznej koncepcji tej dyscypliny, nie zawsze potrafili wbudować organicznie w swoją koncepcję dorobek wypracowany przez swoich poprzedników[5]. Ksiądz Blachnicki, obierając drogę organicznego wbudowania we własną koncepcję przemyśleń innych autorów, swój zamysł przedłożył w rozprawie habilitacyjnej[6], chociaż oryginalne ujęcie zasady formalnej i swoistą koncepcję struktury przedmiotu teologii pastoralnej ukazał już w dysertacji doktorskiej poświęconej pośrednictwu zbawczemu Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda[7].

Dla autora *Katechetyki fundamentalnej* opartej na zasadzie formalnej teologii pastoralnej podstawowy problem katechezy nie leżał w sposobie ujmowania i przekazywania treści katechezy, ale w sposobie ujmowania celu jaki ona ma osiągnąć oraz jej funkcji w Kościele[8]. Ten związek z Kościołem istniał wprawdzie zawsze, ale wskutek braku pełnej, teologicznej wizji Kościoła i ulegania duchowi czasu, często był on pojmowany niewłaściwie i powierzchownie, co w dużym stopniu pozbawiło katechezę jej nadprzyrodzonej skuteczności[9]. Podstawa

[2] *Koncepcja katechezy w ujęciu ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, [w:] *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka*. Materiały z sympozjum poświęconego założycielowi Ruchu Światło-Życie. Lublin, 5-6 października 1987 r. (mat. pow.), Światło-Życie 1988, s. 30.

[3] Por. M. Marczewski, *Osoba a wspólnota w procesie urzeczywistniania się Kościoła*, [w:] K. Misiaszek (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002, s. 28.

[4] F. Blachnicki, *Teologia Pastoralna Ogólna*, cz. 2, Lublin 1971, s. 143 [dalej TPO].

[5] Tamże, s. 149.

[6] *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, [w:] TPO, cz. 2, Lublin 1971.

[7] *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu F. K. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (mps BKUL), zob.: *Teologia Pastoralna Ogólna*, cz. 1, Lublin 1970, s. 63-426.

[8] F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1970, s. 182.

[9] Eklezjologiczne ujęcie natury i celu katechezy znalazło pełny wyraz w wydanym przez Episkopat francuski w 1964 r. *Directoire de Pastorale Catéchetique a l'usage des Diocèses de France*. Katecheza ma być we wszystkich swoich elementach i aspektach zorientowana eklezjologicznie. Ma być katechezą w Kościele, katechezą o Kościele i katechezą prowadzącą do Kościoła (por.

wyodrębnienia przez niego katechetyki jako osobnej części teologii pastoralnej była zatem nie tyle przedmiotowa, co podmiotowa. Katechetyka zajmuje się bowiem nie jakimś abstrakcyjnie ujętym zadaniem nauczania w Kościele, ale realizowaniem się Kościoła w konkretnym podmiocie, mianowicie w niedojrzałych w wierze, czyli w katechumenach. Musi więc ona uwzględnić wszystkie elementy urzeczywistniania się Kościoła w katechizowanych. To urzeczywistnianie się Kościoła może być rozpatrywane także aktywnie, jako działanie Kościoła będące wyrazem jego troski o wprowadzenie do siebie narastających pokoleń. Można więc ująć katechetykę także jako naukę o katechumenacie jako podstawowej funkcji Kościoła. Przedmiotem jej będzie wtedy katecheza, ale rozpatrywana jako funkcja Kościoła na tle całokształtu elementów warunkujących jej skuteczność[10].

1. Katecheza w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej teologii pastoralnej

Ksiądz Blachnicki, studiując twórczość Arnolda, dostrzegł, że ma do czynienia z genialną intuicją i niezwykle skrzętną pracą badawczą, dzięki której teologia pastoralna jako dyscyplina zyskała teologiczną i naukową metodę, dzięki której można oceniać duszpasterską działalność współczesnego Kościoła w myśl pewnych i powszechnie obowiązujących kryteriów. Arnold dążył bowiem do wypracowania jednej zasady teologicznej dla teologii pastoralnej, by z jej pomocą jednoznacznie określić istotne elementy i prawa zbawczego pośrednictwa w Kościele. Usadowił ją w dogmacie chrystologicznym jako zasadę bosko-ludzką. Zasady tej nigdzie jednak tybindzki teolog jasno i jednoznacznie nie zdefiniował, tak że w przekonaniu Blachnickiego można mówić o pewnej wieloznaczności wypowiedzi, a przynajmniej o trzech dających się wyróżnić jej znaczeniach: personalistycznym, synergistycznym i chrystologicznym[11].

Aspekt personalistyczny zasady bosko-ludzkiej sprowadza się do postulatu, żeby w sprawowaniu pośrednictwa zbawczego uwzględnić należycie personalistyczną i dialogiczną strukturę procesu zbawczego. Oznacza to, że pośrednictwo zbawcze Kościoła, czyli duszpasterstwo, musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, żeby aktualizować osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w wierze poprzez słowo i sakrament. Franciszek Blachnicki zauważył, że proponowana przez Arnolda formuła nie jest adekwatna w stosunku do analizowanej

Katechetyka fundamentalna..., dz. cyt., s. 195); por. F. Blachnicki, *Kościół a katecheza*, „Katecheta" 11(1967), nr 3, s. 99.

[10] F. Blachnicki, *Katechetyka wczoraj i dziś*, „Katecheta" 13(1969), nr 6, s. 248. Por. tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 191-192.

[11] TPO, cz. 1, s. 276-281.

wyżej jej treści i w jej miejsce należałoby raczej mówić o personalistycznej, względnie dialogicznej zasadzie duszpasterstwa[12].

Podniesione zastrzeżenia wobec zasady bosko-ludzkiej występują o wiele wyraźniej przy jej analizie w aspekcie synergizmu, czyli współdziałania Bożej łaski i natury człowieka w procesie i pośrednictwie zbawczym. Zawartość treściowa pojęć stosowanych przez Arnolda, a mianowicie antropocentryzmu teologiczno-pastoralnego i teocentryzmu teologiczno-pastoralnego oraz synergizmu, nie posiada w przekonaniu Blachnickiego należytej precyzji, a wypowiedzi sugerują jakąś koncepcję współdziałania człowieka i Boga, pojętą na sposób ilościowego i zewnętrznego działania dwóch różnych rodzajów energii duchowych: naturalnej, ludzkiej i nadprzyrodzonej, boskiej. Obok tych wypowiedzi można jednakże również znaleźć szereg tekstów świadczących o tym, że współdziałanie człowieka w procesie zbawczym sprowadza się ostatecznie do łaski. W świetle tych uwag ks. Blachnicki zwrócił uwagę, że w miejsce zakwestionowanego schematu: antropocentryzm – teocentryzm – synergizm, należałoby położyć u podstaw zasady formalnej teologii pastoralnej schemat inny. Punktem wyjścia powinna być personalistyczno-dialogiczna koncepcja Boga do człowieka w procesie i pośrednictwie zbawczym[13].

Także próba chrystologicznego uzasadnienia zasady bosko-ludzkiej nie była według ks. Blachnickiego przekonywująca, gdyż uzasadnienie chrystologiczne tej zasady przez Arnolda miało charakter czysto zewnętrzny. Opierało się ono bowiem w istocie tylko na podobieństwie zachodzącym pomiędzy jednością natury ludzkiej i Boskiej w osobie Jezusa Chrystusa, a postulowaną jednością działania ludzkiego i Boskiego w procesie i pośrednictwie zbawczym. Wobec tego, w przekonaniu ks. Blachnickiego ujęcie pośrednictwa zbawczego Kościoła, będącego uobecnianiem samoudzielania się Boga w Chrystusie, powinno prowadzić do wyakcentowania zasady personalistycznej pośrednictwa zbawczego. Konsekwencją bowiem tego, że Bóg jest osobą, jest to, że może się On udzielać tylko w słowie i za pośrednictwem słowa. To słowo zaś, zgodnie ze swoją istotą, może stanąć przed człowiekiem tylko jako apel skierowany do jego wolności i może być przyjęte w wolnym i personalistycznym akcie wiary. Istotnym zadaniem pośrednictwa zbawczego Kościoła jest więc uobecnienie tej rzeczywistości, stawianie jej w obliczu człowieka w konkretnym *hic et nunc*, co więcej, przekazywanie i udzielanie tej rzeczywistości poszczególnym ludziom za pośrednictwem sakramentów[14].

Krytyczna analiza prac Arnolda doprowadziła ks. Blachnickiego do konkluzji, aby w miejsce zasady bosko-ludzkiej wprowadzić zasadę personalistyczno-chrystologiczną teologii pastoralnej i duszpasterstwa, którą wyraził w formule:

[12] TPO, cz.1, s. 275-276.

[13] Tamże, s. 276.

[14] Tamże, s. 277-281.

„Zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji), czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności)"[15]. Powyższa formuła spełnia, według ks. Blachnickiego, „wszystkie wymagania, jakie mogą być postawione zasadzie formalnej teologii pastoralnej. Określa ona jednoznacznie cel pośrednictwa zbawczego Kościoła, jego zasadniczo służebny charakter oraz jego podstawowe formy. Podkreśla również rolę osobistej, wolnej decyzji (ale spowodowanej przez łaskę w Duchu Świętym), dzięki której pośrednictwo zbawcze osiąga dopiero swój cel i która jest właściwym źródłem względnie podmiotem wzrostu Kościoła"[16].

Określając naturę i istotę katechezy w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej duszpasterstwa, ks. Blachnicki rolę katechezy widział jako pośredniczenie między dwoma głównymi faktorami zbawczego dialogu, jakimi są: suwerenny w udzielaniu łaski Bóg oraz w wolności i w łasce decydujący się człowiek. Katecheza przestaje więc być tylko ludzkim słowem czy elementem procesu nauczania, jakim zajmuje się świecka dydaktyka[17]. Zadaniem katechezy jest więc stworzenie odpowiednich warunków, które dałyby możliwość zaktualizowania spotkania z Bogiem. Z tego też wypływa jej podstawowy cel, którym jest wiara, ale pojęta personalistycznie, jako decyzja osoby, której treścią jest ostatecznie oddanie siebie Bogu w odpowiedzi na Jego samooddanie się w Słowie Wcielonym[18].

Cel personalistycznej katechezy można także – zdaniem ks. Blachnickiego – określić bliżej jako życie modlitwy, gdyż modlitwa to wiara personalistyczna „in actu", która jednakże powinna zaktualizować się w ofierze i miłości[19]. Warto zwrócić w tym momencie uwagę, iż współgra to ściśle z tym co Jan Paweł II wyraził w „programie duszpasterskim" na trzecie tysiąclecie w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*: „Modlitwy trzeba się uczyć, wciąż na nowo niejako przyswajając sobie tę sztukę od samego boskiego Mistrza, jak pierwsi uczniowie (...). Uczyć się tej trynitarnej logiki chrześcijańskiej modlitwy, przeżywając ją w pełni przede wszystkim w liturgii, bo ona jest szczytem i źródłem życia Kościoła, ale także w doświadczeniu osobistym – oto jest sekret naprawdę żywego chrześcijaństwa, które nie musi się obawiać przyszłości, ponieważ nieustannie powraca do źródeł i z nich czerpie nowe siły (...). Trzeba zatem, aby wychowanie do modlitwy stało się w pewien sposób kluczowym elementem wszelkich programów duszpasterskich" (nr 32-34).

[15] G. Mar (pseudonim), *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, „Ateneum Kapłańskie" 58(1966), t. 69, z. 53, s. 20; por. TPO, cz. 1, s. 281-282.

[16] G. Mar, *Problem formalnej zasady...*, dz. cyt., s. 320.

[17] Tradycyjna, intelektualistyczna katecheza była przekonana, że przy pomocy sztuki odpowiedniej metody potrafi dzieciom skutecznie przekazać i zaszczepić treść wiary, co zbyt pochopnie utożsamiano z samą wiarą. Por. F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 133-134.

[18] Tamże.

[19] Ilościowe zmniejszenie materiału katechetycznego jest jednym z głównych postulatów personalistycznej katechezy. Zasadą musi być podawanie małych dawek treściowych przy dużej ilości czasu na ich przetrawienie, asymilację i przeżycie. Por. F. Blachnicki, *Problem metody w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta" 10(1966), nr 5, s. 212.

Personalistyczno-chrystologiczna zasada duszpasterstwa może także stanowić podstawę w dedukcji należytego stosunku katechezy do liturgii, gdyż spotkanie z Bogiem w Chrystusie dokonuje się nie tylko za pośrednictwem słowa, ale i sakramentu. W liturgii dopiero następuje pełne spotkanie z rzeczywistością Boga samoudzielającego się człowiekowi, o której wydaje świadectwo – przepowiadanie w Kościele. Katecheza musi więc być pojmowana jako przygotowanie do sakramentalnego spotkania z Bogiem, w liturgii zaś musi ona widzieć swoje naturalne dopełnienie i ukoronowanie[20]. Katecheza w stosunku do sakramentu spełnia zarazem tę rolę, że zabezpiecza należycie jej personalistyczny charakter. Słowo katechetycznego przepowiadania musi więc ukazywać sakrament w jego personalistycznej treści, jako gest osobowego Boga i apel skierowany do człowieka[21].

Zasada personalistyczna stwarza także podstawę do należytego określenia stosunku katechezy do wychowania moralnego. Z pozycji presonalizmu można bowiem – zdaniem ks. Blachnickiego – przezwyciężyć zagrażający katechezie antropocentryzm i naturalizm w traktowaniu życia moralnego. W katechezie personalistycznej punktem wyjścia jest nowe „esse" w Chrystusie, z którego wyrasta dopiero chrześcijańskie „agere". Moralność chrześcijańska jest więc osobową odpowiedzialnością i posłuszeństwem wobec boskiego „Ty" i odpowiedzią na Jego wezwanie[22].

Z zasady personalistyczno-chrystologicznej wynika także sposób ujmowania treści katechezy jako kerygmy. Kerygma głosi bowiem Boga historii zbawczej, a więc Boga działającego jako Osoba, Boga aktualnie obecnego i działającego w Kościele, który wzywa i żąda odpowiedzi wiary i miłości[23].

Personalistyczna koncepcja katechezy stawia jednak – zdaniem ks. Blachnickiego – nowe i wielkie wymagania osobowości katechety. Są to wymagania zasadniczo innej natury niż te, które stawia pedagogika w odniesieniu do na-

[20] F. Blachnicki, *Katecheza a liturgia*, „Collectanea Theologica" 39(1969), f. 2, s. 123-124.

[21] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 179-180.

[22] Tenże, *„Esse in Christo" a wychowanie moralne*, „Katecheta" 9(1965), nr 3, s. 101-102.

[23] Tenże, *Katechetyka fundamentalna*, s. 137-138. Z zasady personalistyczno-chrystologicznej wynika szereg postulatów wysuwanych pod adresem wszelkiego przepowiadania w Kościele, a zwłaszcza homilii. Nie może ono po prostu opierać się na tradycyjnej, podręcznikowej teologii. Nie można przeprowadzić prostej linii od wykładów teologicznych czy podręcznikowej wiedzy do kazania i katechezy. Rodzi się więc potrzeba utworzenia i rozwinięcia kerygmatyki jako dyscypliny podstawowej dla katechetyki i homiletyki. Por. tenże, *Duszpasterstwo a kerygma*, „Collectanea Theologica" 37(1967), f. 3, s. 80-84; tenże, *Personalistyczna koncepcja katechezy*, „Studia Theologica Varsoviensia" 5(1967), nr 2, s. 31-65.

uczyciela. Również w spojrzeniu na odbiorcę przepowiadania katechetycznego, musi dokonać się zasadnicza zmiana. Nie wystarczy znajomość psychologii ogólnej i wychowawczej. Chodzi szczególnie o elementy zaczerpnięte z teologii i fenomenologii osoby[24]. Istotne znaczenie ma tutaj pojęcie budzenia względnie rozbudzenia osoby. Osoba nie jest bowiem jakąś „roślinką", która wzrasta w sposób naturalny, jakby „automatyczny". Dlatego też musi ona wzrastać poprzez wysiłek wychowawców, którzy ciągle niepokoją katechumenów, by nie popadali w stan bezwładu i uśpienia[25]. W związku z tym Blachnicki za Goldbrunerem wskazuje na pewne prawo psychologii głębi, które mówi, że osoba reaguje tylko na osobę. Znaczy to, że osoba może rozbudzić, aktualizować życie drugiej osoby tylko o tyle, o ile sama posiada rozbudzone życie osobowe. Osobiste przeżycie wiary dorosłych ma tutaj szczególne znaczenie w przekazywaniu wiary dzieciom, bo ich życie religijne może się tylko rozwinąć w oparciu o wiarę dorosłych. Każdy katecheta musi więc uświadomić sobie społeczną odpowiedzialność swojego życia wiary. To nie jest tylko jego sprawa „prywatna", gdyż życie katechety wpływa na postawy katechizowanych. Nie sama chrześcijańska nauka jako taka rozbudza wiarę, ale osobiście realizowane orędzie zbawcze Chrystusa. Dlatego też Dobra Nowina musi się stać przeżyciem katechety, gdyż inaczej dosięgnie ona katechumenów w formie zafałszowania, nieosobowej: jako rzecz, jako system idei i konkluzji[26].

Oznacza to, że katecheta musi odnosić się do katechumena w chrześcijańskiej nadziei i miłości. Ta nadzieja i miłość zaś, łącznie z wiarą, składają się na pełną treść pojęcia „świadek". Świadkiem staje się katecheta najpierw przez wiarę, przez którą wchodzi on w żywy i egzystencjalny stosunek do Chrystusa Uwielbionego, obecnego w Kościele. Takie przeżycie Chrystusa, który zbawia, daje życie i uszczęśliwia, staje się źródłem pragnienia, aby także innym głosić zbawienie w Chrystusie. To głoszenie odbywa się w nadziei, że zbawienie dosięgnie także katechumena w jego indywidualnej sytuacji. Z nadzieją zaś łączy się miłość, pragnąca szczerze dobra drugiego i podejmująca wysiłek szukania tego dobra[27]. Wynika z tego, że aby „nauczanie religii" było owocne, katecheta musi być prorokiem, który wiarę budzi, podtrzymuje, oświeca i rozwija. Musi wychowywać do modlitwy, prowadząc do Boga w akcie uwielbienia i ufności. Musi wprowadzać w życie liturgiczne, które realizuje się we wspólnocie kościelnej. W końcu ma wciągać w życie miłości, wychowując do służby Bogu i braciom[28].

Wynika z tego dla ks. Blachnickiego jeden podstawowy warunek odnośnie katechety. Póki katecheza była traktowana jako jeden z przedmiotów szkolnych, mających przekazać dzieciom wiedzę religijną, każdy nauczyciel katolicki mógł

[24] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 139.
[25] Tamże, s. 282-285.
[26] Tamże, s. 274-275.
[27] Tamże, s. 276.
[28] Tamże, s. 278-279.

być katechetą. W katechezie personalistycznej jednak trzeba stawiać o wiele wyższe wymagania odnośnie formacji katechety, zwłaszcza duchowej i dlatego udzielanie tzw. misji kanonicznej nie może być traktowane jako czysta formalność[29]. Katecheta musi przeżyć swą misję w świetle słów samego Chrystusa „jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam"[30]. Ksiądz Blachnicki ma nawet wątpliwość, czy udzielanie misji kanonicznej może być tylko sprawą biskupa, czy też nie powinno być również sprawą wspólnoty chrześcijańskiej, bo jedynie ona może zweryfikować, czy dana osoba naprawdę jest dojrzała w wierze i zdolna do świadectwa[31].

2. Katecheza w świetle koinonistycznej zasady teologii pastoralnej

Ksiądz Blachnicki był świadom, że podstawę dedukcji koncepcji teologii pastoralnej winno stanowić integralne ujęcie Kościoła, odpowiadające współczesnej eklezjologii. W związku z tym dokonał przebadania aktualnej samoświadomości Kościoła, dotyczącej jego istoty, która aktualnie znalazła swój najpełniejszy wyraz w dokumentach Vaticanum II. Dla ks. Blachnickiego soborowym „obrazem wiodącym", który stał się ostatecznie dla niego podstawą dedukcji teologii życia i działania Kościoła była *wspólnota – communio – koinonia*[32]. Mówiąc o Kościele jako wspólnocie, dokumenty soborowe mają na uwadze zawsze podwójny wymiar tej wspólnoty, mianowicie wymiar wertykalny i horyzontalny. Pierwszy to wspólnota człowieka z Bogiem, drugi to wspólnota międzyludzka. Obu tych wymiarów nie można jednak pojmować jako dwóch odrębnych rzeczywistości niezależnych od siebie. Są to tylko dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości, z których jeden wynika koniecznie z drugiego i w nim się zawiera. Wspólnota z Bogiem tworzy wspólnotę międzyludzką, człowiek o tyle wchodzi w jedność społeczną z innymi ludźmi, o ile jednoczy się w Chrystusie i w Duchu Świętym z Ojcem. Kościół zaś jest wspólnotą ludzi dlatego, że jest tajemnicą zjednoczenia człowieka z Bogiem. Owa zasada priorytetu koinonii wertykalnej przed horyzontalną przenika – zdaniem Blachnickiego – dokumenty soborowe, co wyraża się m.in. w ich orientacji trynitarnej i personalistycznej[33].

[29] Tamże, s. 277.
[30] Tamże, s. 138.
[31] Tenże, *Świadectwo wiary w katechezie*, Seminare 1981, s. 91. Wielką rolę w kształtowaniu ludzi do konkretnej pracy apostolskiej widzi ks. Blachnicki we wspólnotach dających całościową formację chrześcijańską. Zob. tenże, *Zawód: świecki teolog*, „Tygodnik Powszechny" 25(1971), nr 22, s. 3.
[32] TPO, cz. 2, s. 162-166. Cały II rozdział pracy habilitacyjnej *Kościół jako wspólnota. Eklezjologia Vaticanum II jako podstawa dedukcji teologii pastoralnej*, został później wydany w osobnej książce: *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992².
[33] F. Blachnicki, *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. V, s. 425.

Konsekwencją pojmowania Kościoła w świetle tajemnicy życia wewnętrznego Trójcy Świętej jest dostrzeżenie człowieka głównie w jego wartości osoby i zrozumienie, że jest ona przeznaczona do życia we wspólnocie. Jeżeli zaś dla wyjaśnienia tajemnicy Trójcy Świętej istotne są pojęcia osoby i jedności, wspólnoty oraz zrozumienie koniecznego wewnętrznego powiązania tych pojęć, to „trynitarne ujęcie" Kościoła musi wyjaśniać jego istotę z pomocą pojęć „osoba" i „wspólnota" we wzajemnym ich przyporządkowaniu do siebie. W tym sensie – według ks. Blachnickiego – możemy również mówić o personalizmie jako idei przewodniej przenikającej wszystkie dokumenty soboru. Personalizm ten wyraża się w podkreślaniu wolności i godności osoby oraz wiary i słowa Bożego jako elementów konstytutywnych koinonii wertykalnej[34].

Dedukcja teologii pastoralnej z pojęcia *koinonia* pozwoliła ks. Blachnickiemu na stwierdzenie, że wspólnota jako zrealizowane w Duchu Świętym zjednoczenie z Chrystusem posiada w Kościele charakter pośrednictwa zbawczego. Wspólnota jest więc źródłem i zasadą wzrostu życia w Kościele[35]. Wyraził to następującą formułą – zasadą działania Kościoła, będącą zarazem zasadą formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa: „Pośrednictwo zbawcze Kościoła (czyli duszpasterstwo) należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samooddanie się Boga w Chrystusie w słowie i sakramencie, i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistniania wspólnoty w aspekcie wertykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym"[36]. Punktem wyjścia w sformułowaniu tej zasady działania Kościoła uczynił ks. Blachnicki sformułowaną w oparciu o Arnolda personalistyczno-chrystologiczną zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Ta formuła bowiem w niczym nie została zakwestionowana, została jedynie wzbogacona o nowe aspekty związane z pojęciem koinonia oraz pojęciem pneumatologicznego porządku pośrednictwa zbawczego, który już był zarysowany przez stwierdzenie, że przyjęcie oddania się Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym, czyli w wierze i miłości, jest przyczyną wzrostu Kościoła[37].

Z określonego w ten sposób celu działania Kościoła wynika przede wszystkim zakres czy też granica możliwości tego działania, wynikająca z suwerenności udzielającego się Boga i wolności wchodzącego we wspólnotę życia z Bogiem człowieka. Dlatego też „z uświadomienia sobie tej nieprzekraczalnej granicy musi wyrastać pokorna postawa służebna i narzędna wszystkich zaangażowanych w działalności pośrednictwa zbawczego Kościoła. Z drugiej strony widać również wyraźnie, że realizowanie koinonii jako sakramentu w określonym

[34] Tamże, s. 426.
[35] TPO, cz. 2, s. 447-452.
[36] Tamże, s. 454-455.
[37] Tamże, s. 453-454.

momencie historii jest wielorako uwarunkowane przez współpracę Kościoła, mającą charakter świadomego, przewidującego i wolnego działania"[38].

Z zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa można sformułować konkretne wnioski dotyczące katechezy. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że cały Kościół jest podmiotem swojego urzeczywistniania się. Dotyczy to także działalności katechetycznej Kościoła[39]. Zapoznanie tej zasady jest dla ks. Blachnickiego podstawowym źródłem kryzysu współczesnej katechezy. *Panująca u nas ogólnie w praktyce duszpasterskiej koncepcja katechezy cechuje się przede wszystkim tym, że podmiotem receptywnym, czyli odbiorcami katechezy są dzieci i młodzież. Dzieło katechizacji młodego pokolenia opiera się przy tym niemal całkowicie na urzędowych katechetach Kościoła – kapłanach i ich pomocnikach. W dzieło katechizacji wkłada się ogromny wysiłek organizacyjny i dydaktyczny, przy tym u podstaw tego wysiłku leży przekonanie o owocności i skuteczności tego trudu. Z katechizacją wiąże się nadzieje na przyszłość Kościoła, forsując ten odcinek pracy duszpasterskiej jako najważniejszy, kosztem nawet innych odcinków. Zakłada się przy tym wszystkim milcząco, że trud katechetyczny zasadniczo jest w stanie dokonać dzieła wbudowania młodego, dorastającego pokolenia w Kościół Chrystusowy*[40].

Zapomniano o środowisku, które ma – zdaniem naszego Autora – decydujący wpływ na rozwój i utrzymanie wiary. A zarówno doświadczenie jak i psychologia religii wskazują, że wiara, zwłaszcza dziecka, nie może w zasadzie rozwijać się bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego otoczenia. Dziecko dochodzi do zaktualizowania swych postaw religijnych przez partycypację w postawach religijnych dorosłych, zwłaszcza tych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kontakty[41].

Powodzenie wysiłku działalności duszpasterskiej w budowaniu wspólnoty Kościoła w dużej mierze będzie zależało także od tego, czy Kościół w przepowiadaniu, a zwłaszcza w katechezie będzie mógł być dostrzeżony i przyjęty przez katechumenów. Katecheza o Kościele i w Kościele będzie bowiem jakby zawieszona w próżni, jeżeli Kościół będzie tylko jakąś abstrakcyjną ideą, a nie rzeczywistością, której można doświadczyć i przeżyć we wspólnocie[42]. Podobnie jest z programem katechetycznym. Kościół nie może być tylko umiejscowiony w pewnej ilości jednostek tematycznych przewidzianych na daną klasę, ale cały program katechetyczny należy uważać za miejsce, w którym Kościół musi być obecny. Istotne jest to, aby cała katecheza prowadziła do Kościoła, aby poszczególne wątki tematyczne czy aspekty katechezy podobne były do strumieni wpadających do jednego morza. Wtedy katecheza będzie mogła osiągnąć to, że

[38] Tamże, s. 452.
[39] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 144.
[40] Tenże, *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, „Homo Dei" 36(1967), nr 4, s. 160.
[41] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 299.
[42] Tenże, *Kościół a katecheza*, „Katecheta" 11(1967), nr 4, s. 160.

ci, którzy są jej odbiorcami, znajdą swoje właściwe miejsce w Kościele i w ten sposób Kościół będzie wzrastał ku swojej pełni[43]. Dlatego też za główną metodę, gwarantującą skuteczność katechezy, należy uważać – według ks. Blachnickiego – stworzenie przeżycia wspólnoty chrześcijańskiej. Należy więc dążyć do tego, aby tworzyć z grupy katechizowanej prawdziwą wspólnotę, w której byłyby obecne wszystkie tworzące ją elementy[44].

Owocność wysiłków katechety jest jednak przede wszystkim uzależniona od środowiska wiary. Cały Kościół, a więc: wspólnota parafialna, rodzinna, liturgiczna, musi być podmiotem katechezy i wychowania chrześcijańskiego. W tym kontekście rola urzędowego katechety jest raczej pomocnicza. Jest to zresztą według Autora „Katechetyki fundamentalnej" główna teza ruchu odnowy katechetycznej, który idzie w kierunku jak najdalej idącego „ukościelnienia" katechezy. Punkt ciężkości wysiłków katechetycznych, oczywiście bez zaniedbania i pomniejszania osiągnięć samej katechezy na swoim terenie, musi więc być dziś przesunięty w kierunku odbudowania rodzinnej i parafialnej społeczności kościelnej, która mogłaby przyjąć w siebie i rozwinąć wiarę młodego pokolenia zaszczepioną im na chrzcie świętym[45].

Rodzi się więc postulat solidnej katechezy dorosłych. Nie wynika on jednak tylko z faktu przyjętej praktyki niemowląt w Kościele, czy też potrzeby uzupełnienia katechezy, która z różnych powodów nie została właściwie przeprowadzona w swoim czasie. Katecheza dorosłych jest konieczna sama w sobie z tego względu, że świadomość wiary chrześcijanina musi wzrastać równoległe do ogólnego procesu dojrzewania życiowego. Wynika więc ona z ogólnego prawa rozwoju i z natury życia chrześcijańskiego, które ciągle domaga się weryfikacji. Katecheza dorosłych jest dla ks. Blachnickiego konieczna, jeśli Kościół we współczesnym świecie ma pozostać żywotny i aktywny[46].

Z powyższych postulatów jawi się – jako kluczowy problem dzisiejszego duszpasterstwa – zadanie wychowania osobowo rozbudzonych i zaangażowanych chrześcijan we wspólnocie Kościoła. To z kolei łączy się z koniecznością wprowadzenia do duszpasterstwa różnych akcji typu „katechumenackiego", które by na wzór starochrześcijańskiego katechumenatu wychowywały do chrześcijańskiej dojrzałości[47]. Wielką szansą w tym względzie jest dla ks. Blachnickiego przywrócenie w 1972 roku w ramach posoborowej odnowy liturgii instytucji katechumenatu w Kościele. W myśl założeń *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* inicjacja chrześcijańska dorosłych nie polega bowiem tylko na przyjęciu sakramentów inicjacji, ale na dłuższym procesie wychowawczym, w czasie którego następuje nie tylko teoretyczne zapoznanie się z prawdami wiary, ale wdrażanie do życia wiary, ze wszystkimi konsekwencjami moralnymi i włączeniem do konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej[48]. Na zjeździe katechetów mariańskich w 1977 roku ks. Blachnicki stwierdził: *Cała nasza katecheza jest obecnie w stadium zasadniczego, permanentnego kryzysu, który polega na tym, że choć katecheza z założenia ma spełniać funkcje katechumenatu, faktycznie nie posiada wszystkich elementów, które tworzą katechumenat i które należą do istoty tej instytucji. Stąd płynie potrzeba uzupełnienia czy też zasadniczej reformy katechezy w kierunku wzoru, który dała nam tradycja chrześcijańska w instytucji katechumenatu*[49].

Reasumując powyższe rozważania, można powiedzieć, że w procesie urzeczywistniania się Kościoła w ramach katechezy, musi być uwzględniony jej wymiar eklezjologiczno-wspólnotowy, związany ścisle z aspektem personalistycznym. Niezwykle istotną rolę w funkcji wbudowywania wciąż nowych pokoleń w Kościół odgrywa świadectwo „typu Pawłowego", będące skutkiem osobowego spotkania z Chrystusem Zmartwychwstałym[50]. To świadectwo jest

[43] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 245-247. Por. tenże, *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, „Katecheta" 12(1968), nr 1, s. 16.

[44] Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 145.

[45] TPO, cz. 1, s. 378. „Gdybyśmy połowę naszego trudu katechetycznego przeznaczyli na to, aby pracować nad odnową rodziny, rezultat naszego trudu byłby o wiele owocniejszy. W katechezę wkładamy 90% naszego wysiłku i wierzymy, że osiągnie ona swój skutek, że wychowamy nowe pokolenie ludzi wierzących. A życie ciągle zaprzecza temu...". Tenże, *Świadectwo wiary w katechezie*, Seminare 1981, s. 92.

[46] TPO, cz.1, s. 376-377.

[47] Tenże, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deutero-katechumenatu w parafii*, [w:] *Biblioteka Animatora*, z. II, bmwr., s. 53, 63.

[48] Tenże, *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, „Collectanea Theologica", 43(1973), f. 1, s. 51-55.

[49] Fragment referatu pt. „Wartości wychowawcze ruchu oazowego", wygłoszonego na zjeździe katechetów mariańskich 25.01.1977 r., „Oaza" 2002, nr 54, s. 8.

[50] Specyfika apostolstwa świeckich – według ks. Blachnickiego – polega przede wszystkim na świadectwie ich życia (por. KK 35, 12; DM 5). W związku z tym ks. Blachnicki sięgając do Nowego Testamentu rozróżnia dwa typy świadectwa: typu Janowego oraz typu Pawłowego. Typ pierwszy świadectwa (por. 1 J 1, 1-3) dotyczy faktu historycznego, a więc rzeczywistości zewnętrznej, obiektywnej. Jest to świadectwo o tym, co apostołowie widzieli, słyszeli i czego dotykały ich ręce. Zupełnie inne jest świadectwo, którego typowym przedstawicielem jest św. Paweł (por. Dz 9, 3-6). Jego życie jest nieustannym dawaniem świadectwa o nowym życiu jako skutku spotkania z Chrystusem pod Damaszkiem. Dla Pawła było to spotkanie z Chrystusem Zmartwychwstałym i Uwielbionym, a więc z Jezusem, który żyje i z którym można się spotkać w Duchu Świętym. Świadectwo Pawła jest więc świadectwem wiary. Obydwa typy świadectwa tworzą całość, zawsze też muszą występować łącznie i wzajemnie się uzupełniać, ale świadectwo typu Pawłowego jest w chrześcijaństwie czymś fundamentalnym i koniecznym. Świadectwo typu Janowego jest także świadectwem koniecznym, ale w stosunku do świadectwa Pawłowego jest ono czymś pomocniczym, czymś, co warunkuje w jakimś sensie tamto świadectwo. Nie chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o to, żeby zaświadczyć, że kiedyś na ziemi żył Jezus, ale przede wszystkim trzeba świadczyć o tym, że Chrystus nadal żyje i działa, że jest Panem i mocą swego Ducha prowadzi ludzi do pełni życia przez zjednoczenie z Sobą. Wynika to według ks. Blachnickiego z istoty chrześcijaństwa, które nie jest tylko jakąś doktryną czy systemem etycznym, ale to przede wszystkim Osoba Jezusa Chrystusa, który dokonawszy dzieła odkupienia został ustanowiony Kyriosem i który konstytuuje nową rzeczywistość. Tą rzeczywistością jest

fundamentalne, gdyż ma w sobie moc rozbudzania żywej wiary w Chrystusa. Nie chodzi tutaj tylko o innych, ale i o samego świadczącego, gdyż nie można być chrześcijaninem – zdaniem ks. Blachnickiego – jeżeli się nie potrafi swej wiary przekazać innym. Jeżeli nie potrafi się świadczyć wobec innych, to nie potrafi się zachować wiary dla siebie: *Otóż trzeba w tym punkcie zrewidować nasz program katechetyczny, sprawę postawić bardziej zdecydowanie i mocno oraz przejąć się tymi wypowiedziami Pisma św., które mówią, że wyznanie wiary i świadczenie jest konieczne do zbawienia* (por. Rz 10, 9-19; 2 Kor 4, 13; Mt 10, 32-33)[51].

Doprowadzenie do dojrzałości chrześcijańskiej jest możliwe tylko we wspólnocie, w której jest dawane świadectwo żywej wiary[52]. Na katechezie winno dokonywać się to poprzez świadectwo samego katechety oraz w dążeniu do realizowania przeżycia wspólnoty w grupie katechizowanych. Podstawowym zadaniem w tym kontekście jest odnowienie wspólnot rodzinnych, które byłyby w stanie jako Kościół domowy przejąć funkcję katechumenatu. *Doświadczenia i badania wykazały* – nauczał ks. Blachnicki – *że ludźmi wierzącymi, praktykującymi pozostają tylko te dzieci i ta młodzież, która wychodzi z rodzin praktykujących, ze środowiska rodzinnego, w którym wiara jest praktykowana. Te dzieci nawet bez nauki religii pozostają wierzące i praktykujące. Natomiast, jeżeli nie ma fundamentów w życiu rodzinnym, to nawet nauka religii wiele nie pomoże. Pomimo tego, że o tym wiemy, to nie potrafimy konsekwentnie działać (...). Przyszłość Kościoła zależy od odnowy rodziny, rodziny jako środowiska wiary, jako katechumenatu. W tym kierunku powinno rozpocząć się jakieś działanie. Ale niestety, wszyscy wierzą raczej w naukę religii*[53].

W związku z tym jawi się usilna potrzeba przywrócenia i odnowy katechumenatu w życiu współczesnego Kościoła. Aby bowiem *wprowadzić człowieka w życie wiary i w życie wspólnoty chrześcijańskiej, nie wystarczy sama katecheza, choćby najlepsza. Stwierdzono, że katecheza owszem, ale jeżeli nie dojdzie do tego praca w rodzinie jeżeli nie będzie życia w parafii jako wspólnocie, to sama katecheza nie wystarczy. Jeden z francuskich teoretyków odnowy katechezy sformułował tezę, że katecheza, która nie prowadzi do Kościoła, prowadzi do niewiary. Co to znaczy? Katecheza ma prowadzić do Kościoła, ale Kościoła w znaczeniu wspólnoty, a nie jakieś abstrakcji. Katecheza ma wprowadzić w życie wspólnoty kościelnej, czyli ma spełniać rolę dawniejszego katechumenatu, który wdrażał w życie wspólnoty (...). Te wszystkie analizy i doświadczenia prowadzą do jednego wniosku: trzeba*

bezpośrednia, osobowa relacja człowieka do Osoby Chrystusa i zjednoczenie z Nim w Duchu Świętym. Zob. *Świadectwo wiary...*, art. cyt., s. 83-86.

[51] Tenże, *Świadectwo wiary...*, art. cyt., s. 94-95.

[52] Por. tenże, *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny" 27(1973), nr 10, s. 1.

[53] Tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002, s. 83, 86.

przywrócić autentyczny katechumenat życiu współczesnego Kościoła (...). To jest funkcja Kościoła, o której Kościół musi stale myśleć, o którą musi się troszczyć[54].

Postulaty te ściśle korelują z tym, na co Paweł VI zwrócił uwagę w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, mówiąc, iż „przepowiadanie osiąga swą pełną moc i znaczenie tylko wtedy, kiedy jest słuchane, przyjęte, przyswojone i kiedy w tym, kto je przyjmuje, wznieca przylgnięcie całą duszą" (nr 23). Dlatego też „dzisiejsze warunki coraz bardziej wymagają katechizacji w postaci jakiegoś katechumenatu dla młodzieży i dorosłych; tych, co poruszeni łaską Boską, powoli odkrywają oblicze Chrystusa i czują, że koniecznie trzeba powierzyć Mu całych siebie" (EN 44). Z pewnością przepowiadanie dokonujące się w ramach szkolnej katechezy wiele pozostawia w tym względzie do życzenia. Potrzeba więc nadal dyskusji i poszukiwań, nie tylko w gronie katechetów[55], jak w obecnych warunkach kształtować katechezę na bazie zasad wypracowanych przez współczesną teologię pastoralną[56].

[54] Tamże, s. 34-35, 37.

[55] Zob. zbiór artykułów [w:] S. Dziekoński (red.), *Ewangelizować czy katechizować?* Warszawa 2002; tenże (red.), *Katecheza ewangelizacyjna w rodzinie, parafii, szkole*, Warszawa 2002.

[56] Warto podkreślić, że Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* (1979) poszerza pojęcie katechezy i utożsamia ją z ewangelizacją. Co więcej, można dostrzec, że papież rozumie, iż w ramach samej katechizacji winna mieć miejsce ewangelizacja, szczególnie wyrażająca się w korzystaniu z odpowiedniego języka oraz metody bliskiej i zrozumiałej przez młodych (por. nr 18-20). Zob. A. Offmański, *Model katechezy ewangelizacyjnej w dokumentach Kościoła*, [w:] *Ewangelizować czy katechizować*, s. 65-66.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Dariusz Lipiec
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PASTORALNA POSŁUGA DZIEKANA

PASTORAL MINISTRY OF A DEAN

A dean is one of the closest associates of a bishop in a diocese. He embodies unity between the bishop and decanate clergy. His duties involve organizing, coordinating and controlling pastoral work in a decanate. He also cares for building a fraternal community of the clergy. Dean's ministry is characterized by its ancillary character. A candidate for this The qualities required from a candidate for this function qualities are mature personality, theological knowledge and pastoral experience.

Reforma Kościoła zapoczątkowana przez Sobór Watykański II dotknęła instytucję dekanatu. Jest on jedną z możliwości dzielenia diecezji i łączenia parafii w celu wspierania wspólnej posługi duszpasterskiej duchownych. Zmianie uległo też spojrzenie na dziekana stojącego na jego czele. O ile w koncepcji przedsoborowej kładziono akcent na administracyjno-kontrolny aspekt jego urzędu, to współcześnie zwraca się uwagę na jego działalność pastoralną i służebny charakter jego posługiwania.

1. Pozycja dziekana w strukturze Kościoła lokalnego

Dziekan należy do bliższych współpracowników biskupa diecezjalnego. Zajmuje on miejsce w diecezji obok wikariusza generalnego oraz członków rady kapłańskiej, duszpasterskiej, kapituł, kolegium konsultorów i kurii biskupiej. Prezbiterzy ci wspomagają biskupa diecezjalnego w zarządzie diecezją, ze szczególnym uwzględnieniem pomocy w sprawowaniu jego pasterskiej posługi[1]. Do

[1] Por. W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi - kierownictwo i kościelna komunikacja*, [w:] *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku*, red. J. Ostrowski, Kielce 2001, s. 39.

ich zadań należy między innymi troska o duszpasterstwo w diecezji, refleksja nad nim oraz wyprowadzanie praktycznych wniosków (DB 27)[2].

Dziekan nazywany bywa niekiedy wikariuszem rejonowym lub archiprezbiterem, gdyż stoi na czele dekanatu, określanego także jako wikariat rejonowy[3]. Dziekan jest mianowany przez biskupa diecezjalnego po zaciągnięciu opinii kapłanów posługujących w danym dekanacie[4]. Na dziekana wybierany jest najczęściej jeden z proboszczów parafii danego dekanatu. Urząd dziekański sprawowany jest przez określony czas, po upływie którego biskup diecezjalny może mianować ponownie tego samego kapłana na kolejną kadencję. Czas posługi dziekańskiej określony jest prawem partykularnym[5]. Najczęściej dziekani mianowani są na okres 5 lat[6].

W nauczaniu Kościoła urząd dziekana postrzegany jest jako znak jedności między biskupem diecezjalnym a prezbiterami oraz prezbiterami między sobą. Współpraca duchowieństwa na terenie dekanatu, zwłaszcza proboszczów i ich pomocników, związana z osobą dziekana, nadaje ich posłudze wymiar uniwersalny. Działalność dziekana sprawia, że mogą oni odczuwać zwyczajną pracę duszpasterską w ramach posługi nauczania, uświęcania i kierowania jako działalność Kościoła tak partykularnego, jak również powszechnego (DB 30).

Bycie znakiem jedności sprawia, że działalność dziekana wpisuje się w życie i duszpasterstwo diecezji. W tym sensie dziekan postrzegany jest jako pośrednik między biskupem diecezjalnym a częścią prezbiterium diecezjalnego posługującą w dekanacie. Jego posługa wpisuje się w życie części duchowieństwa oraz w życie Kościoła diecezjalnego i powszechnego. W dekanacie dziekan jest znakiem jedności, ponieważ ponosi on część odpowiedzialności za duszpasterstwo oraz za życie wspólne duchowieństwa. Jedność duszpasterstwa związana jest z realizacją programu duszpasterskiego diecezji w poszczególnych parafiach i ośrodkach duszpasterskich dekanatu, jak również ze współpracą poszczególnych duszpasterzy w dekanacie.

Posługa dziekana na rzecz współpracy pastoralnej duchowieństwa w dekanacie sprawia, że zyskuje ona na skuteczności (zob. DB 30). Jedność duszpasterstwa jest jednym z warunków jego skuteczności. Współpraca proboszczów i innych duszpasterzy z dziekanem i między sobą sprawia, że nawet niezbyt popularne inicjatywy duszpasterskie, związane ze stawianiem i egzekwowaniem wymagań, odbierane są jako potrzebne i właściwe. Wzajemna zależność jedności i skuteczności duszpasterstwa przejawia się także w tym, że wysiłki

[2] J. Krogulec, *Pozycja urzędu dziekańskiego w świetle prawa posoborowego*, „Studia Diecezji Radomskiej" 4(2002), s. 252-253.

[3] KPK, kan. 553 §1.

[4] KPK, kan. 553 §2.

[5] KPK, kan. 554 §2.

[6] Por. *Instrukcja synodalna o urzędzie dziekana i innych urzędach w dekanatach Diecezji Drohiczyńskiej*, art. 3, [w:] *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, Drohiczyn 1997, s. 273.

różnych duszpasterzy porównywane przez wiernych nie budzą wątpliwości i niepotrzebnych emocji.

W odniesieniu do części prezbiterium diecezjalnego posługującego w dekanacie dziekan jawi się jako znak jedności braterskiej. Chodzi tu o braterstwo sakramentalne prezbiterów, którzy pod kierunkiem własnego biskupa mają tworzyć jeden zespół. Dziekan jako jeden z prezbiterów jest łącznikiem między biskupem diecezjalnym a prezbiterium dekanatu. Przez jego osobę więzy łączące biskupa i prezbiterów stają się konkretne i trwałe.

Jedność braterska biskupa i prezbiterium diecezjalnego, realizowana poprzez posługę dziekana, ma szczególne znaczenie wtedy, gdy pracujący w dekanacie kapłani sprawują różnorodną posługę. Dziekan poprzez swoje zaangażowanie pomaga wpisać tę posługę w nurt działalności pastoralnej, której ostatecznym celem jest budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa. Nie tylko pomaga on dostosować posługiwanie poszczególnych prezbiterów do przyjętych przez diecezję planów duszpasterskich, ale pomaga też poszczególnym duszpasterzom, zwłaszcza sprawującym posługę wymagającą szczególnych przystosowań, w aktualizacji planów duszpasterskich w miejscach ich posługi.

Przez posługę dziekana ukonkretnia się i aktualizuje braterska jedność kapłanów. Prezbiterium diecezjalne, ze względu na liczebność, nastręcza wielu trudności w utrzymaniu jedności. Zazwyczaj część prezbiterium posługująca w ramach dekanatu łatwiej staje się wspólnotą braterską, a dziekan jest postrzegany jako znak i zwornik tej wspólnoty. Współcześnie mocno wyeksponowany jest służebny charakter posługi dziekana (por. DK 8).

2. Duszpasterska posługa dziekana

Działalność duszpasterska dziekana odznacza się różnorodnością realizowanych inicjatyw oraz wyższym stopniem jej zorganizowania. Często postrzega się dziekana jako animatora duszpasterstwa na terenie dekanatu[7]. Oznacza to, że jego działalność stoi u źródeł duszpasterstwa parafialnego i ponadparafialnego. Prawodawstwo Kościoła powszechnego oraz wielu Kościołów partykularnych wskazuje, że do obowiązków dziekana należy popieranie wspólnej działalności duszpasterskiej w dekanacie[8]. Zadaniem dziekana jest bycie obecnym we wszystkich przedsięwzięciach duszpasterskich i na wszystkich etapach ich realizacji od planowania aż do końcowej kontroli wykonania.

Przez popieranie wspólnej działalności duszpasterskiej w dekanacie można także rozumieć „promowanie, rozwijanie dobrych pomysłów, metod, form i inicjatyw duszpasterskich"[9]. Dziekan nie musi być autorem wszystkich inicjatyw duszpasterskich. Nie musi być także jedynym pomysłodawcą wskazującym na możliwe kierunki rozwoju duszpasterstwa w dekanacie. Popieranie inicjatyw, które podejmują duszpasterze dla zwiększenia skuteczności duszpasterstwa, wydaje się być koniecznością. Także troska dziekana o rozwój duszpasterstwa: o zwiększenie jego form i metod, o nadawanie mu nowych kierunków, zmierzających do dostosowania go do wymogów współczesności, znajduje się wśród obowiązków dziekana. Tym samym wydaje się słuszne, aby dziekan wspierał tych kapłanów w dekanacie, którzy wykazują się kreatywnością w prowadzeniu i rozwijaniu działalności duszpasterskiej, tak aby ich pomysły i inicjatywy dawały jak najlepsze efekty. Wydaje się też rzeczą słuszną, aby dziekan propagował dobre formy i inicjatywy duszpasterskie, tak własne, jak i innych kapłanów dekanatu, na płaszczyźnie ponaddekanalnej[10].

Z popieraniem działalności duszpasterskiej w dekanacie związane jest jej organizowanie[11]. Dotyczy ono przede wszystkim nowych inicjatyw duszpasterskich, które uzupełniają dotychczas istniejące formy i metody działalności pastoralnej o charakterze ogólnodekanalnym. Przykładem może być ustanawianie nowych referentów dekanalnych do prowadzenia różnych form duszpasterstwa kategorialnego. Może to być związane również z wprowadzaniem nowych inicjatyw wskazanych przez biskupa diecezjalnego lub kurię biskupią.

Organizowanie duszpasterstwa dotyczy nie tylko dekanatu jako całości, ale odnosi się także do poszczególnych parafii. Dziekan dba o wprowadzenie i jak najefektywniejsze realizowanie inicjatyw władzy diecezjalnej przede wszystkim we własnej parafii, a następnie troszczy się o ich realizację w innych parafiach dekanatu. W razie konieczności służy radą i pomocą proboszczom i innym duszpasterzom we właściwym realizowaniu tych zadań. Pomoc dziekana dotyczy także inicjatyw, które podejmowane są na terenie jego dekanatu.

Do najważniejszych zadań duszpasterskich dziekana należy koordynowanie działalności duszpasterskiej w dekanacie. Koordynowanie dotyczy wspólnych inicjatyw pastoralnych realizowanych w ramach dekanatu, jak również działalności duszpasterskiej poszczególnych referentów dekanalnych oraz działań pastoralnych proboszczów, gdy dotyczą one większego terenu niż jego własna parafia. Koordynowanie wspólnych działań duszpasterskich dotyczy najczęściej spowiedzi w Wielkim Poście i Adwencie, odbywających się we wszystkich parafiach dekanatu podczas rekolekcji[12]. Podobne znaczenie ma koordynowanie

[7] Por. *Statuty Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej*, nr 82, [w:] tamże, s. 77.

[8] KPK, kan. 555 §1 p. 1; por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo ponadparafialne*, „Roczniki Teologiczne KUL" 45(1998), z. 6, s. 58.

[9] Tenże, *Diecezja i dekanat miejscem realizacji duszpasterstwa*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 2, red. tenże, Lublin 2002, s. 121.

[10] Por. *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, nr 3.2.3, Katowice – Rzym 1976, s. 127.

[11] Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, „Roczniki Teologiczne KUL" 38-39(1991-1992), z. 6, s. 74-82.

[12] R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 231.

spowiedzi w ramach przygotowania do I Komunii świętej i sakramentu bierzmowania. Wspomaganie się wzajemne w tych zadaniach przez duszpasterzy dekanatu jest wyrazem współodpowiedzialności za realizację posłannictwa Kościoła. Koordynowanie natomiast tej działalności przez dziekana jest wyrazem jego odpowiedzialności za realizację celów duszpasterskich oraz za budowanie braterskiej wspólnoty wśród kapłanów dekanatu.

Duże znaczenie duszpasterskie ma uczestnictwo duszpasterzy dekanatu w odpustach parafialnych. Podczas uroczystości odpustowych szafują oni sakrament pokuty, umożliwiając wiernym otrzymanie odpustu zupełnego. Uczestnicząc wraz z wiernymi parafii świętującej uroczystości odpustowe w Eucharystii, tworzą z nimi wspólnotę modlitewną, a także w ich intencji zanoszą modlitwy. Duszpasterze dają w ten sposób świadectwo braterskiej wspólnoty sakramentalnej wobec zgromadzonych świeckich. Zadaniem dziekana jest takie zorganizowanie odpustu, by mogło w nim uczestniczyć jak największe grono kapłanów, tak by wszyscy pragnący przystąpić do sakramentu pokuty mogli to uczynić, a także by w miarę sprawnie i z należnym szacunkiem mogli przyjąć Komunię świętą. Koordynowanie przez dziekana udziału poszczególnych duszpasterzy w odpustach parafialnych jawi się jako konieczność, ponieważ są one nie tylko uroczystością parafialną, ale świętem dekanatu i całej okolicy.

Koordynowanie działalności duszpasterskiej dziekana dotyczy pielgrzymek, zarówno organizowanych w dekanacie, jak i pielgrzymek diecezjalnych, o ile wierni dekanatu w nich uczestniczą. Zadaniem dziekana nie jest osobiste organizowanie pielgrzymek dekanalnych: pieszych, autokarowych lub innych. Bezpośrednie przygotowanie oraz prowadzenie pielgrzymek dziekan może zlecić innym duszpasterzom, także spoza własnego dekanatu. Natomiast jego zadaniem jest stworzenie możliwości zrealizowania tego zadania przez odpowiedzialnego duszpasterza. Dziekan powinien także koordynować zaangażowanie duszpasterzy kondekanalnych, aby wysiłki odpowiedzialnego za pielgrzymkę były owocne[13].

Koordynacyjna rola dziekana jest konieczna w zakresie działalności dekanalnych referentów różnych form duszpasterstwa kategorialnego. Do najczęściej spotykanych duszpasterstw kategorialnych istniejących w dekanatach należą: duszpasterstwo rodzin, charytatywne, liturgiczne, trzeźwości i katechetów. Wprawdzie działalność referentów podlega wydziałom i referatom kurialnym, ale w ramach dekanatu koordynowana jest przez dziekana. Dziekan jest

[13] Wierni dekanatu często biorą udział w pielgrzymkach diecezjalnych. Organizacyjna i koordynacyjna rola dziekana, oprócz działań podejmowanych na terenie dekanatu, dotyczy nawiązania kontaktu z odpowiedzialnymi za pielgrzymkę w diecezji. Szczególnie ważna jest rola dziekana w sprawach, które przekraczają kompetencje odpowiedzialnych za organizację na terenie dekanatu. Dotyczy to zwłaszcza zaangażowania i pomocy poszczególnych proboszczów w dekanacie. Por. M. Łaszczyk, *Organizacja duszpasterstwa pielgrzymkowego*, „Studia Włocławskie" 4(2001), s. 203-205.

odpowiedzialny za funkcjonowanie i, jeśli jakiegoś duszpasterstwa nie było wcześniej w dekanacie, za jego zorganizowanie. Odpowiada on przede wszystkim za referaty, które wchodzą w skład duszpasterstwa zwyczajnego: referat duszpasterstwa rodzin, liturgiczny i katechetyczny. Obowiązkiem dziekana jest zorganizowanie dekanalnej poradni rodzinnej, której zadaniem jest udzielanie pomocy małżonkom w trudnościach związanych z życiem małżeńsko-rodzinnym lub wychowywaniem potomstwa. Do ważnych zadań poradni rodzinnej należy przygotowanie narzeczonych do małżeństwa[14]. Obowiązkiem dziekana jest troska o wybór referenta duszpasterstwa rodzin oraz zatrudnienie kompetentnych pomocników świeckich, którzy wspomagają go fachową wiedzą i doświadczeniem. Wiąże się z tym również zapewnienie poradni stosownego lokalu, który odpowiadałby jej potrzebom i zadaniom.

W ramach duszpasterstwa charytatywnego działalność dziekana polega na koordynowaniu działań w poszczególnych parafiach i troska o organizowanie i koordynowanie zadań o charakterze ponadparafialnym[15]. Pomocą w tym zadaniu służy dziekanowi dekanalny referent charytatywny, który organizacyjnie pozostaje w strukturach diecezjalnych. Korzysta on jednak ze wsparcia dziekana i działa w jego imieniu. Dziekan bowiem odpowiedzialny jest za duszpasterstwo charytatywne w podległym mu dekanacie.

Trosce dziekana powierzona jest działalność liturgiczna i katecheza w dekanacie[16]. Jakkolwiek za liturgię i katechezę w poszczególnych parafiach odpowiedzialni są proboszczowie, to dziekan troszczy się o działalność dekanalnych referentów do spraw liturgii i katechezy. Dziekan otacza opieką duszpasterstwo służby liturgicznej w dekanacie, organizując co pewien czas dekanalne spotkania formacyjne. W odniesieniu do działalności katechetycznej dziekan troszczy się o powołanie dekanalnego wizytatora katechezy oraz duszpasterza katechetów i nauczycieli. Wspomaga ich w rozwiązywaniu bieżących problemów i trudności. Jednocześnie wspiera ich w organizowaniu dekanalnych przedsięwzięć duszpasterskich, a zwłaszcza dni skupienia i rekolekcji dla nauczycieli i katechetów, opłatka czy dzielenia się święconym jajkiem w okresie Wielkanocy. Dziekan pomaga w rozpropagowaniu informacji o tych przedsięwzięciach i okazuje pomoc w ich realizacji.

Relacje dziekana z innymi referentami dekanalnymi realizującymi duszpasterstwo specjalne lub specjalistyczne opierają się na podobnych zasadach, a jego zaangażowanie w organizowanie i koordynowanie tych duszpasterstw odbywa się w sposób analogiczny. Do najczęściej spotykanych duszpasterstw

[14] Por. W. Szewczyk, *Poradnictwo rodzinne dzisiaj - jak je usprawnić?* „Sprawy Rodziny" 2002, nr 59-60, s. 155-163.

[15] Por. R. Kamiński, *Główne kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce*, [w:] *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku...*, s. 59.

[16] Zob. *Pismo w sprawie Dekanalnych Referentów ds. liturgii*, „Wiadomości Diecezjalne Siedleckie" 73(2004), nr 8, s. 389.

specjalnych na terenie dekanatu zalicza się duszpasterstwo trzeźwości, ze względu na powszechny charakter występowania problemów alkoholowych w Polsce. Za nie i za inne duszpasterstwa w dekanacie odpowiedzialny jest dziekan, w imieniu którego najczęściej realizuje je specjalnie powołany i przygotowany duszpasterz.

Ze wspieraniem, organizowaniem i koordynowaniem duszpasterstwa związana jest funkcja jego kontroli. Kontroli dziekana podlega wszelka działalność pastoralna na terenie dekanatu, ponieważ bezpośrednio lub pośrednio dziekan jest w nią zaangażowany. Kontrola wspólnej działalności duszpasterskiej w dekanacie odbywa się od etapu podjęcia decyzji i przyjęcia planów duszpasterskich aż do zakończenia poszczególnych inicjatyw. Kontroli dziekańskiej podlegają także poczynania dekanalnych referentów poszczególnych duszpasterstw kategorialnych, gdyż za ich realizację dziekan odpowiada wobec władzy diecezjalnej. Prawo kościelne przewiduje ponadto, że kontroli dziekana podlega realizacja niektórych elementów duszpasterstwa zwyczajnego w parafiach dekanatu. Ponieważ za realizację duszpasterstwa w parafii odpowiedzialny jest proboszcz, funkcja kontroli dziekańskiej dotyczy działalności pastoralnej proboszczów. Prawodawca postanowił, że kontroli dziekana podlega sprawowanie liturgii przez proboszcza i jego współpracowników. Szczególną uwagę zwraca dziekan na kult Eucharystii, sposób jej sprawowania oraz przechowywanie Najświętszego Sakramentu. Obowiązkiem dziekana jest kontrola nad czystością i estetyką kościoła parafialnego i kaplic filialnych. Kontroli podlega także sprzęt liturgiczny, który powinien być utrzymywany w czystości i w stanie umożliwiającym sprawowanie liturgii w godny sposób[17].

Kontroli dziekana podlega także funkcja kierownicza proboszczów dekanatu. Dotyczy ona ksiąg parafialnych prowadzonych przez proboszczów, a zwłaszcza ksiąg metrykalnych. Dziekan troszczy się, aby były one prowadzone i przechowywane w sposób określony prawem. Ma on także wgląd w administrowanie parafią przez proboszcza i dba, by kościelne dobra były administrowane prawidłowo, z zachowaniem zasad prawa kościelnego. Kontroli dziekana podlegają także budynki będące własnością kościelną. Powinny być one utrzymywane we właściwym stanie technicznym[18]. Dziekan troszczy się ponadto, aby bez zgody kompetentnej władzy duchownej nie były one zbywane[19].

Kontrolowanie działalności proboszczów na terenie dekanatu odbywa się podczas wizytacji dziekańskich[20]. Częstotliwość i sposób przeprowadzania wizytacji dziekańskich jest określony prawem partykularnym. Zazwyczaj odbywają się one co roku[21].

[17] KPK, kan. 555 §1 p. 3; por. T. Pawluk, *Dziekan*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1983, kol. 586.

[18] Por. tamże.

[19] Por. KPK, kan. 555 §3.

[20] KPK, kan. 555 §4.

3. Relacje dziekana z duszpasterzami dekanatu

Według Jana Pawła II „posługa kapłańska ma radykalną formę wspólnotową i może być wypełniona tylko jako wspólne dzieło". Dlatego „każdego kapłana [...] na mocy sakramentu święceń łączą z innymi członkami *presbyterium* szczególne więzi apostolskiej miłości, posługi i braterstwa" (PDV 17). Ta zasada wspólnotowa duszpasterstwa wskazuje, że wspólne realizowanie duszpasterstwa jest możliwe o tyle, o ile duszpasterze pozostają ze sobą w łączności, tworząc wspólnotę braterską. Wspólnotowość duszpasterstwa prowadzonego w dekanacie suponuje konieczność istnienia dekanelnej wspólnoty kapłańskiej. Wspólnota ta istnieje w ramach diecezjalnego prezbiterium, ale w dekanacie stanowi jak gdyby jego lokalną aktualizację. Szczególne miejsce w tej wspólnocie zajmuje dziekan.

Duchowni żyjący i posługujący w dekanacie są częścią diecezjalnego prezbiterium, które jest „pierwszorzędnym miejscem, w którym kapłan powinien mieć możliwość znalezienia [...] środków uświęcenia i ewangelizacji"[22]. Dekanat jest miejscem, w którym prezbiter znajduje potrzebne mu pomoce do uświęcania w duszpasterstwie. Dziekan, jako przewodzący braterskiej wspólnocie, jest tym, który troszczy się o środki uświęcenia i zbawienia prezbiterów.

Zasadniczą troską dziekana jest budowanie wspólnoty kapłańskiej w dekanacie[23]. Wspólnota ta opiera się na gruncie naturalnym, którym jest klimat przyjaźni pomiędzy duchownymi. Troską dziekana jest, aby duszpasterze darzyli się wzajemnym zaufaniem, szacunkiem i sympatią. Jest to podstawa efektywnej posługi duszpasterskiej, a zarazem podstawa do wzajemnego uświęcania się prezbiterów[24]. Z tego względu powinnością dziekana jest tworzenie warunków do budowania klimatu zaufania i przyjaźni. Także zapobieganie konfliktom i pomoc w ich rozwiązywaniu należą do powinności dziekana wobec duchowieństwa dekanalnego. Dziekan, który jest przyjacielem wszystkich prezbiterów, pomaga im w realizacji zadań duszpasterskich oraz w dążeniu do osobistej świętości[25].

Do obowiązków dziekana, jak przewiduje prawodawca kościelny, należy troska o formację pastoralną duchowieństwa w dekanacie. Środkiem realizacji tego zadania są kongregacje dekanalne. Dziekan zwołuje je w czasie określo-

[21] *Statuty Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej*, nr 83.

[22] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 27, Rzym 1994, s. 27.

[23] Por. *Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, nr 9, [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 162.

[24] R. Kamiński, *Diecezja i dekanat...*, s. 122.

[25] Tamże.

nym przez prawo partykularne[26]. Na treść kongregacji składa się przekazanie informacji i postanowień władzy diecezjalnej, aby duszpasterstwo w dekanacie było skoordynowane z realizacją planów diecezjalnych. Podczas kongregacji podejmowane są także dyskusje nad aktualnymi problemami pastoralnymi, a także wspólne poszukiwania ich rozwiązania[27]. Podejmowane są także postanowienia co do form pomocy duszpasterzom przeżywającym jakieś trudności (por. DK 8). Prawodawca kościelny zobowiązuje dziekana także do troski o formację intelektualną prezbiterium dekanatu. Dziekan powinien zabiegać o to, aby duchowni uczestniczyli w konferencjach i prelekcjach teologicznych, szczególnie odnoszących się do ich życia duchowego i realizowanego posłannictwa. Częstotliwość i charakter tych spotkań regulowany jest przez prawo partykularne[28].

Do obowiązków dziekana zalicza się troskę o duchowe i egzystencjalne potrzeby duchowieństwa w dekanacie. Swoją troską otacza dziekan chorych kapłanów, by nie zostali pozbawieni pomocy duchowej i materialnej[29]. W razie potrzeby zastępuje on chorego kapłana lub organizuje za niego zastępstwo. Chorego odwiedza w domu lub w innym miejscu, w którym przebywa, zapewniając mu stałą łączność z biskupem i prezbiterium. Stara się też zaradzić jego potrzebom duchowym i materialnym. Dziekan dba również, aby w czasie choroby proboszcza parafia trwała w nienaruszonym stanie.

Trosce dziekana powierzeni zostali prezbiterzy znajdujący się w trudnych sytuacjach życiowych, zwłaszcza ci, którzy przeżywają problemy duchowe. Dziekan jako pierwszy powinien pospieszyć im z pomocą, tak by nie zostali pozostawieni sami sobie, ale by mogli znaleźć oparcie i przyjaźń. Pomoc duchowa dziekana, oparta na dojrzałej przyjaźni kapłańskiej, powinna przejawiać się w zrozumieniu i wsparciu. Jest ona źródłem pokoju, radości w pełnieniu posługi i wzrostu miłości duszpasterskiej[30]. Dziekan powinien z troską zwrócić się do opuszczających szeregi kapłańskie, tak by umożliwić im powrót do stanu duchownego.

[26] KPK, kan. 555 §1 p. 1; por. M. Sitarz, *Dziekan*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 232.

[27] „Sposób prowadzenia kongregacji dekanalnych [...] powinien być związany ze sposobem kierowania pracą pastoralną w dekanacie. Powinien to być sposób budzący inicjatywę członków zespołu duszpasterskiego w dekanacie. Dziekan może stawiać pytania, wskazywać problemy i wyzwania pastoralne, ale nie udzielać odpowiedzi. Celem tej metody jest uaktywnienie współpracowników, stworzenie klimatu pozwalającego na rozwój ich uzdolnień oraz miłości pastoralnej, aby nic nie zatracić, co służy rozwojowi duszpasterstwa i jego adekwatności do wyzwań czasu". R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie...*, s. 233.

[28] KPK, kan. 555 §1 p. 1.

[29] KPK, kan. 555 §3, por. M. Ostrowski, *Dekanat*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 163.

[30] Por. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 28.

Do obowiązków dziekana zalicza się troskę o zmarłych kapłanów. Dziekan troszczy się, aby zmarły współbrat miał godny pogrzeb, przyjmując na siebie ciężar zorganizowania uroczystości pogrzebowych lub zlecając go innemu duchownemu z dekanatu, pozostając z nim w łączności i udzielając mu niezbędnej pomocy. Jednocześnie dziekan przejmuje administrowanie parafią, dbając o to, by nie zaginęły dobra materialne należące do Kościoła, a zwłaszcza dokumenty, księgi i sprzęt liturgiczny[31]. Zazwyczaj dziekan jest wykonawcą testamentu zmarłego, jeśli nie został wyznaczony inny wykonawca. Powiadamia on ponadto biskupa diecezjalnego o śmierci i pogrzebie kapłana[32]. Po śmierci współbrata dziekan troszczy się o szacunek dla pamięci zmarłego, zanosi za niego modlitwy i poleca go modlitwie duchownych i świeckich dekanatu. Przejmuje również, o ile biskup diecezjalny nie zdecyduje inaczej, opiekę duszpasterską nad wiernymi jego parafii.

4. Kwalifikacje dziekana

Zadania, przed którymi staje dziekan, wymagają od niego wysokich i wszechstronnych kwalifikacji. Kwalifikacje te dotyczą zarówno cech osobowości kandydata na dziekana, jak również jego wiary oraz umiejętności i doświadczenia duszpasterskiego. Praca w zespole duszpasterskim i kierownicza rola w nim wymagają stosownych cech osobowości. Na ich czoło wysuwa się otwartość na innych, która pozwala dostrzec umiejętności i walory duszpasterzy pracujących w dekanacie. Związana z tym empatia i umiejętność słuchania owocuje powstawaniem nowych inicjatyw duszpasterskich w dekanacie, których autorami są duchowni tam pracujący.

Budowanie wspólnoty kapłańskiej wymaga od dziekana umiejętności budowania atmosfery przyjaźni i wzajemnego zaufania. Jego postawa powinna budzić sympatię, by mogła przyciągnąć współpracowników. Czas poświęcony na rozmowy ze współbraćmi sprzyja budowaniu wzajemnego zrozumienia i zaufania. Efektem tego jest klimat sprzyjający pogłębianiu wzajemnego szacunku i współpracy. Otwartość na innych duszpasterzy, na ich życie i posługę, wiąże się z gotowością niesienia im pomocy[33]. Pomoc okazywana współbraciom w budowaniu autorytetu dziekana, który oparty jest nie tylko na delegacji udzielonej przez biskupa, ale wzajemnym doświadczeniu i szacunku[34]. Oczekuje się, że na urząd dziekana wybierani będą kapłani wcześniej cieszący się autorytetem i szacunkiem wśród duchownych[35].

[31] KPK, kan. 555 §3.

[32] *Statuty Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej*, nr 83.

[33] Por. M. Olszewski, *Zasada służby w Kościele*, [w:] *W nurcie zagadnień pastoralnych*, Białystok 2002, s. 91-93.

[34] Por. R. Kamiński, *Diecezja i dekanat...*, s. 122.

[35] *Statuty Pierwszego Synodu Diecezji Drohiczyńskiej*, nr 82.

Jako jedno z ważnych kryteriów do sprawowania posługi przez dziekana uważa się doświadczenie duszpasterskie. Zwyczaje Kościołów partykularnych wskazują na długość posługi kapłańskiej jako jeden z komponentów doświadczenia duszpasterskiego. Sugeruje się, aby kandydat na dziekana legitymował się przynajmniej dziesięcioletnim stażem posługi kapłańskiej. Jako element doświadczenia duszpasterskiego uważany jest także aktualny urząd sprawowany przez kandydata. Na dziekana wybierany jest najczęściej jeden z proboszczów parafii dekanatu. Prawo partykularne wskazuje, że urząd dziekana nie jest związany z konkretną parafią, natomiast tylko w wyjątkowych sytuacjach dopuszcza, aby dziekanem mógł być duchowny niebędący proboszczem.

Prawo partykularne zwraca uwagę, aby dziekanem był duszpasterz wyróżniający się wiedzą teologiczną. Kryterium to zakłada ponadprzeciętne zdolności intelektualne kandydata na ten urząd. Wydaje się, że dziekan powinien być wybrany spośród duchownych systematycznie pogłębiających swoją wiedzę teologiczną oraz wiedzę z zakresu prawa kościelnego i państwowego[36]. Wskazuje się również kryterium moralne jako konieczne do sprawowania posługi dziekańskiej. Jest pożądane, aby dziekan wyróżniał się nienaganną postawą moralną. Komponentami tej postawy są przede wszystkim osobiste przymioty moralne duchownego, związane z jego osobowościową i chrześcijańską formacją. Innym czynnikiem postawy moralnej jest wierność powołaniu kapłańskiemu i sposób sprawowania posługi duszpasterskiej. Podobnie jak w przypadku doświadczenia duszpasterskiego i formacji intelektualnej, oczekuje się od dziekana wyróżniającej się, czyli ponadprzeciętnej postawy kapłańskiej[37].

5. Wnioski i postulaty pastoralne

Aktualna sytuacja duszpasterska wymaga ponownej refleksji nad rolą dziekana w dekanacie. Na uwagę zasługuje zwłaszcza jego posługa jako organizatora i koordynatora duszpasterstwa w dekanacie. Na odnowę czeka wiele form wspólnego duszpasterstwa, które stały się rutynowymi czynnościami lub trwają od lat w niezmienionej formie. Wymagają one ożywienia i dostosowania do współczesnej rzeczywistości, aby mogły wypełnić stawiane przed nimi zadanie realizacji posłannictwa Kościoła i odpowiadać aktualnym potrzebom duchowym wiernych. Niektóre formy wspólnego duszpasterstwa na terenie dekanatu, jak poradnia rodzinna, wypełniają tylko część stawianych przed nimi zadań i wymagają reorganizacji.

Nowe potrzeby duszpasterskie wymagają również wprowadzenia nowych form i metod działania. Wymagają one od dziekana analizowania aktualnego stanu religijności na terenie dekanatu, a także rozpoznawania i badania znaków czasu. Efektem tej analizy może być podjęcie takich inicjatyw duszpasterskich,

[36] Por. tamże.

[37] Por. *I Synod Diecezji Ełckiej*, nr 426, Ełk 1999, s. 73.

które zaradzałyby istniejącym potrzebom. Na uwagę zasługują różnorakie formy duszpasterstwa specjalnego i specjalistycznego[38].

Obecne potrzeby pastoralne skłaniają wielu duszpasterzy do podejmowania inicjatyw ponadparafialnych. Umożliwiają one udział małym parafiom w formach duszpasterstwa nadzwyczajnego, których nie byłyby w stanie realizować samodzielnie. Dotyczy to na przykład duszpasterstwa młodzieży, które w wielu małych parafiach nie może być realizowane samodzielnie, ponieważ młodzież zasadniczo przebywa w szkole poza parafią. Inicjatywy te dotyczą niekoniecznie całego dekanatu, ale kilku parafii, które łączą swoje wysiłki dla zrealizowania zaistniałych potrzeb. Zadaniem dziekana jest wspomaganie tych inicjatyw poprzez koordynację wysiłków poszczególnych duszpasterzy oraz udzielanie niezbędnej pomocy.

Ważnym zadaniem pastoralnym dziekana jest budowanie wspólnoty braterskiej kapłanów. Wspólnotowość dotyczy nie tylko realizacji zadań duszpasterskich na terenie dekanatu, ale również życia kapłańskiego. Braterstwo kapłańskie, mające swoje źródło we wspólnym trwaniu w prezbiterium diecezjalnym, w pewien sposób aktualizuje się w dekanacie. Tej braterskiej wspólnocie powinien nie tylko przewodniczyć z urzędu dziekan, ale być jej budowniczym i czuć się za nią odpowiedzialny. Dziekanowi powinna towarzyszyć świadomość służebnego charakteru jego urzędu.

[38] Por. R. Kamiński, *Diecezja i dekanat...*, s. 122.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Tadeusz Kasabuła
Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej
Uniwersytetu w Białymstoku

POCZĄTKI ORGANIZACJI TERYTORIALNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO W CESARSTWIE ROSYJSKIM (W 225. ROCZNICĘ POWSTANIA ARCHIDIECEZJI I METROPOLII MOHYLOWSKIEJ)

THE BEGINNINGS OF TERRITORIAL ORGANIZATION OF THE CATHOLIC CHURCH OF THE LATIN RITE IN THE EMPIRE OF RUSSIA (ON THE 225TH ANNIVERSARY OF MOHYLEV ARCHDIOCESE)

As a result of the 1st partition of Poland (1772) about one million of Catholics found themselves within the borders of the Russian Empire. About one hundred thousand of them followed the Latin rite. Both the Petersburg government and the Holy See were interested in defining the role of the Catholic Church within the absolute monarchy and giving a new organizational shape to the Catholic Church structures in Russia. In this situation tsaritsa Catherine II wilfully created the so-called 'Belorussian Bishopric'. With the consent of the Chuch Stanisław Bohusz-Siestrzeńcewicz the auxiliary bishop of Vilnius became the head of the new 'diocese'. This new unit, erected with no foundation in the Canon Law, was never accepted by the Holy See. Catherine's next arbitrary decision was to elevate the 'Belorussian Bishopric' to the rank of archbishopric and giving bishop Siestrzeńcewicz the title of 'metropolitan of all Roman Catholic Churches in Russia'. As a result, Pope Pius VI legitimized the tsaritsa's decisions and erected a metropoly with the see in Mohylev. He also granted bishop Siestrzeńcewicz the rank of archbishop with all the rights and privileges of the office. The papal decisions of 1783, however forced, prevented

schism and secured the state of integrity of the Catholic Church in the Russian Empire with the Holy See.

W Imperium Rosyjskim do roku 1783 Kościół katolicki nie posiadał żadnej organizacji terytorialnej. Nie było zresztą potrzeby tworzenia jakichkolwiek jego struktur, jako że do XVIII stulecia w państwie tym nie było praktycznie ludności katolickiej. Sytuacja uległa zmianie po przyłączeniu do Rosji części Inflant i Estonii. Nie bez znaczenia było też otwarcie przez cara Piotra I granic imperium dla cudzoziemców. Według szacunków Macieja Loreta, przed rokiem 1772 terytorium Rosji zamieszkiwało około 10 tysięcy katolików obrządku łacińskiego[1]. Była to społeczność zróżnicowana pod względem narodowościowym, w dodatku rozproszona po całym niemal terytorium ogromnego wszak państwa. Katolicy w Rosji, niemal w stu procentach cudzoziemcy, grupowali się głównie wokół dwóch świątyń katolickich: w Moskwie i Petersburgu; obecni byli nadto w licznych placówkach poselstw zagranicznych bądź też tworzyli kolonie robotnicze, fabryczne i kupieckie w różnych rejonach cesarstwa. Jurysdykcyjnie podlegali oni bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, która poprzez Kongregację Rozkrzewiania Wiary sprawowała nad nimi duszpasterstwo. W miastach o większej liczbie katolików utworzono placówki duszpasterskie zorganizowane na kształt misji. Spośród nich najbardziej aktywne znajdowały się w Moskwie i Petersburgu[2]. Wpływ Kongregacji na te placówki uległ ograniczeniu w 1766 roku, gdy carowa Katarzyna II ukazem z 6 listopada podporządkowała je Kolegium Sprawiedliwości (tzw. Justickolegium) dla Inflant, Estonii i Finlandii oraz nadała im 12 lutego 1769 roku Ordynację Kościoła rzymskiego petersburskiego, zwaną potocznie Regulaminem, który w 11 rozdziałach zawierał podstawowe przepisy administracyjne dla tamtejszych gmin katolickich. Nie wchodząc w szczegóły wystarczy stwierdzić, że Ordynacja mocno krępowała i ograniczała pracę duszpasterską duchownych katolickich i uzależniała placówki katolickie od Kolegium Sprawiedliwości jako naczelnej instancji w sprawach spornych, z wyłączeniem jednak spraw natury *stricte* religijnej i dogmatycznej[3].

Kamieniem milowym w dziejach Kościoła katolickiego w Rosji był rok 1772, kiedy to w wyniku traktatów rozbiorowych znaczne połacie Rzeczypospolitej Obojga Narodów znalazły się w granicach imperium carów. Zabrane tereny obejmowały obszar 92 tysięcy km^2. Od Polski odpadły tereny na północ od Dźwiny oraz na wschód od Druci i Dniepru. Była to północna część województwa połockiego, prawie całe witebskie, mścisławskie oraz południowo-

[1] M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II 1772-1783*, Kraków – Warszawa 1910, s. 4.
[2] E. Winter, *Russland und Papstum*, Bd 2, Berlin 1961, s. 72 i nast.
[3] A. Boudou, *Le Sainte Siège et la Russie. Leur relation diplomatiques au XIX^e siècle*, t. 1, Paris 1922, s. 5-7; A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950, s. 8 i nast.

-wschodnia część mińskiego. Pod względem administracji kościelnej pierwszy rozbiór Polski odciął od macierzystej diecezji wileńskiej ogromne połacie dekanatów witebskiego i orszańskiego oraz położoną na prawym brzegu Dźwiny część dekanatu połockiego[4]. Nadto za kordonem rozbiorowym pozostała diecezja smoleńska i znaczna część diecezji inflanckiej – tereny należące dotąd do metropolii gnieźnieńskiej. Terytorium to zamieszkane było przez 1,3 miliona osób. W tej liczbie ok. 100 tysięcy osób to katolicy obrządku łacińskiego, zaś większość – ok. 800 tysięcy – katolicy obrządku wschodniego[5]. Nagłe pojawienie się tak wielkiej liczby ludności katolickiej w państwie z panującym wyznaniem prawosławnym niosło w sposób naturalny potrzebę określenia nowego porządku w kwestii wyznaniowej, jakkolwiek nie nowej, to jednak w obecnych warunkach jawiącej się w zupełnie nowym świetle.

Określeniem miejsca katolicyzmu na mapie wyznań Imperium Rosyjskiego zainteresowana była oczywiście Stolica Apostolska, zainteresowany był też sam dwór w Petersburgu. O ile jednak Watykan był ostrożny i zrazu nie podejmował żadnych widocznych działań, o tyle carowa Katarzyna II miała jeszcze przed podpisaniem traktatów rozbiorowych gotową koncepcję uregulowania stosunków wyznaniowych w swoim państwie. Już w roku zaboru ziem polskich wprowadziła w życie plan reorganizacji administracji państwowej na zabranych terenach. W miejsce dotychczasowych czterech województw utworzyła w 1772 roku dwie gubernie: w Mohylowie nad Dnieprem i w Połocku nad Dźwiną. Już wówczas imperatorowa wydała tajny ukaz adresowany do gubernatorów nowych prowincji. Zawierał on ogólne zasady postępowania przyszłej administracji, której pierwszym i podstawowym zadaniem miało być obudzenie wśród nowych poddanych świadomości, że „wyzwolenie z dawnej anarchii rządu polskiego jest pierwszym etapem w pochodzie do świetlanej przyszłości", otwarciem nowej ery pod „błogosławionym" władztwem jej berła. W tym samym duchu utrzymane były jej wytyczne w kwestii uregulowania stosunków kościelnych, które, jak należało przekonywać, utrzymane będą w duchu tolerancji i zrozumienia dla odmienności tradycji obrządków katolickich[6].

Dyplomacja watykańska, nie mając żadnego doświadczenia w rokowaniach z Rosją, przyjęła te deklaracje za dobrą monetę i ufając w deklarowaną dobrą wolę carowej i możliwość ustępstw z jej strony, pokładając nadto nadzieję w deklaracjach rosyjskich, zawartych w artykule V traktatu zawartego 18 września 1773 roku między Rzeczypospolitą a Rosją, który miał gwarantować nietykalność Kościoła katolickiego w nowych warunkach i zapewnić katolikom obu

[4] Centralne Archiwum Historyczne Litwy w Wilnie, fond 694, opis 1, nr 59, Raporty o stanie dekanatów diecezji wileńskiej, 1781-1791; S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin 2006, s. 118-119, 125-126.

[5] B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", t. 20(1970), s. 174.

[6] M. Loret, dz. cyt., s. 13.

obrządków *status quo* w sprawach wiary, zajęła postawę wyczekiwania. W tej sytuacji jedynym hierarchą kościelnym, który miał jakieś możliwości działania na polu dyplomatycznym i odpowiednią pozycję, by przynajmniej próbować je zrealizować, był daleki od naiwności cechującej postawę watykańskich dyplomatów, biskup wileński Ignacy Jakub Massalski. Zdając sobie doskonale sprawę z nieodwracalności zaistniałej w przeddzień pierwszego rozbioru kraju sytuacji oraz świadomość, że najbliższe wypadki dotkną najbardziej wiernych podległych jego jurysdykcji, zadbał, by znaleźć się w składzie delegacji sejmowej, przygotowującej traktaty rozbiorowe. Uczestnicząc w negocjacjach, jako jedyny domagał się przede wszystkim gwarancji praw katolików mających znaleźć się pod berłem carów, próbował wynegocjować swobody handlu, domagał się wydania archiwów dotyczących ziem polskich oraz gwarancji swobodnego powrotu do kraju konfederatów barskich[7].

W korelacji z aktywnością na polu dyplomatycznym pozostawały jego decyzje na gruncie kościelnym w skali diecezji. Ponieważ za kordonem rozbiorowym pozostała większa część terytorium podległej biskupowi wileńskiemu sufragagii białoruskiej, Massalski nakłonił dotychczasowego sufragana białoruskiego, biskupa Feliksa Towiańskiego, do rezygnacji i począł czynić zabiegi koło nominacji na ten urząd człowieka rokującego nadzieję lojalności względem swego ordynariusza i jednocześnie potrafiącego wzbudzić zaufanie i akceptację Petersburga. Biskup wileński był przekonany, że osobą najbardziej odpowiednią na to stanowisko będzie kanonik kapituły katedralnej w Wilnie, człowiek znikąd, mało jeszcze wówczas znany i bez większych koneksji politycznych, rozpoznawalny już jednak na salonach, ksiądz Stanisław Bohusz-Siestrzeńcewicz. Mimo to, w mniemaniu biskupa Massalskiego, powołanie tego duchownego na urząd sufragana dla zakordonowej części diecezji dawało nadzieję utrzymania jej nadal w sferze wpływów Wilna, tym bardziej że kreowany kandydat w miarodajnych sferach Warszawy cieszył się już dość dużym uznaniem[8]. Dopiero co odznaczony Orderem św. Stanisława za wygłoszone podczas nabożeństwa w rocznicę porwania monarchy płomienne, gromiące niedoszłych królobójców kazanie, był on mile widziany na dworze, cieszył się też niemałym poparciem posła rosyjskiego Salderna. Nie potrzeba zatem było wielu nacisków na króla, by ten za pośrednictwem swego sekretarza do spraw kontaktów z Rzymem, księdza Ghigiottiego, zaanonsował osobę protegowanego biskupa wileńskiego protektorowi Polski przy Watykanie, kardynałowi Albaniemu[9]. Osobne zabiegi

[7] I. J. Kraszewski, *Polska w czasie trzech rozbiorów 1772-1779*, t. 1, Warszawa 1903, s. 85, 195; I. Szybiak, *Massalski Ignacy Jakub*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 20, s. 137-138; T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998, s. 613-614.

[8] A. A. Brumanis, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russe. Mgr Stanislas Siestrzeńcewicz-Bohusz premier archevêque – metropolitain de Mohilev (1731-1826)*, Louvain 1968, s. 30; M. Loret, dz. cyt., s. 25.

[9] A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 30.

koło sprawy Siestrzeńcewicza czynił biskup Massalski. W piśmie z 20 lutego 1773 roku, skierowanym wprost do papieża Klemensa XIV, biskup wileński zaprezentował osobę kandydata, podkreślając jego gorliwość w służbie Bożej, roztropność oraz nieprzeciętne zdolności organizacyjne, których z powodzeniem dowiódł jako administrator diecezji podczas nieobecności jej rządcy w latach 1771-1772. Stwierdziwszy nadto, iż dwaj sufragani w diecezji przy ogromie zajęć publicznych biskupa ordynariusza nie są w stanie sprostać potrzebom duchowym wiernych, uznał za słuszne prosić o akceptację jeszcze jednego sufragana w osobie kanonika Siestrzeńcewicza. Ani słowem nie wspomniał o przyszłych zadaniach swego kandydata jako administratora odpadłej części diecezji[10]. Papież, być może poruszony ową argumentacją, bardziej jednak sugerując się opinią dworu w Warszawie i nuncjusza Garampiego, zwracających uwagę, że biskup wileński na zbliżającym się sejmie będzie miał dużo do powiedzenia, wobec czego należy go zjednać i uczynić zadość jego sugestiom, zapewnił Massalskiego osobiście o swoim poparciu, błogosławiąc jego zamierzeniom[11]. Wkrótce też w nuncjaturze warszawskiej rozpoczął się proces informacyjny księdza Stanisława Bohusza-Siestrzeńcewicza na sufraganię białoruską[12].

Przyszły biskup sufragan białoruski po burzliwym okresie młodości, ustatkowawszy się nieco, będąc jeszcze protestantem, wyznawcą nauki Kalwina, podjął studia najpierw na uniwersytecie w Berlinie, później we Frankfurcie nad Odrą. Sześcioletni pobyt w Niemczech nie był bezowocny. Mimo że ukończywszy studia Siestrzeńcewicz nie uzyskał żadnego stopnia naukowego, do kraju wrócił z bogatym zasobem wiedzy, biegłą znajomością kilku języków i z dość szerokimi koneksjami towarzyskimi, co naturalnym stanem rzeczy nie pozostało bez wpływu na jego przyszłą karierę[13].

[10] Rola Siestrzeńcewicza jako biskupa białoruskiej części diecezji, po pierwszym rozbiorze pozostającej w granicach administracyjnych Rosji, zorganizowanej następnie przez carową Katarzynę II w tzw. biskupstwo białoruskie, była akceptowana zarówno przez Salderna, jak też przez biskupa Massalskiego, przy czym biskup wileński nie uświadamiał sobie wówczas jeszcze zasadniczego celu kościelnej polityki rosyjskiej, która posługując się Siestrzeńcewiczem, zmierzała wprost do zerwania jakichkolwiek więzów łączących odpadłe tereny diecezji z jej stolicą. W jeszcze większej nieświadomości w momencie mianowania nowego sufragana białoruskiego pozostawała nuncjatura w Warszawie, jak się wydaje, zupełnie niezdająca sobie sprawy z roli, jaką wyznaczono przyszłemu metropolicie mohylowskiemu. M. Loret, dz. cyt., s. 49-50.

[11] Tamże, s. 50.

[12] *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, comp. R. Ritzler, P. Sefrin, (dalej: HC), vol. 6, Patavii 1953, s. 274.

[13] Stanisław Bohusz-Siestrzeńcewicz urodził się 4 sierpnia 1731 r. we wsi Zamki w należącej do dekanatu knyszyńskiego parafii Zabłudów w diecezji wileńskiej. Ojciec jego, Jan, protestant w wydaniu kalwińskim, ożenił się z katoliczką Kornelią z Odyńców. Zrodzone z tego małżeństwa drugie z kolei dziecko, obdarzone na chrzcie imieniem Stanisław, wychowywane było w religii ojca. Początki edukacji otrzymał w tzw. szkółce domowej, po czym w 13. roku życia oddano go do szkoły w Kiejdanach, skąd po dwóch latach wyjechał za granicę z zamiarem podjęcia nauki w Berlinie. Do stolicy Prus jednak nie dotarł. Straciwszy po drodze całe przeznaczone na naukę uposażenie, postanowił zaciągnąć się do wojska. Pod dowództwem księcia Leopolda Anhalt-Dessau wziął udział w wojnie sukcesyjnej. Ranny w dłoń, zrezygnował z kariery wojskowej i z mocnym postanowieniem kontynuowania nauki udał się do Berlina. HC, vol. 6, s. 274; M. Loret, dz. cyt., s. 47; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 4-8.

Siestrzeńcewicza z towarzyskiego i kościelnego niebytu wydobył sam Massalski, który jeszcze jako prepozyt kapituły katedralnej wileńskiej zetknął się ze swym przyszłym sufraganem najprawdopodobniej w czasie, gdy ten był nauczycielem synów krajczego litewskiego Radziwiłła w Żyrmunach. Ujmujący sposób bycia i elokwencja skromnego guwernera zrobiły na przyszłym biskupie wileńskim niemałe wrażenie. Ten też dopiero co odkryty talent postanowił wprząc w służbę Kościoła, diecezji i ku własnemu pożytkowi. Siestrzeńcewicz zaś widząc, że otwiera się przed nim świetlana przyszłość, nie miał żadnych skrupułów co do zmiany wyznania i nie odmówił prałatowi Massalskiemu, gdy ten zasugerował mu wprost przyobleczenie szaty duchownej[14]. Po uzupełnieniu zatem w latach 1758-1763 wykształcenia z teologii i prawa kanonicznego[15] i uzyskawszy dyspensę od przeszkód wynikających z faktu, iż urodził się w małżeństwie mieszanym oraz że w młodości pobierał nauki w wydaniu kalwińskim, przyjął 17 kwietnia 1763 roku z rąk biskupa kijowskiego Andrzeja Załuskiego w kościele Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Warszawie pierwszą tonsurę i święcenia niższe. Święceń subdiakonatu i diakonatu udzielił mu kolejno w odstępie dwóch tygodni (29 maja i 12 czerwca 1763 roku), także w Warszawie, tym razem w kościele św. Krzyża, sufragan kijowski biskup Józef Olędzki, natomiast 3 lipca 1763 roku biskup Załuski w kościele Pijarów w Warszawie – święceń prezbiteratu. Uroczystą Mszę Świętą prymicyjną odprawił ksiądz Siestrzeńcewicz 15 lipca tego roku w kościele św. Krzyża[16].

Odtąd, ciesząc się przemożnym poparciem biskupa Massalskiego i życzliwością księcia Radziwiłła, począł przyszły metropolita mohylowski zabiegać o wejście do kapituły wileńskiej. Na stosowny wakans przyszło mu czekać prawie dwa lata, do czasu, gdy zimą 1766 roku ciężko chory prałat kantor Kołłątaj wspomniał o konieczności ustanowienia na tę prałaturę koadiutora, co też skrupulatnie wykorzystał Siestrzeńcewicz, doręczając kapitule niemal natychmiast prowizję papieską. Okazało się jednak, że prałat Kołłątaj wybrał był

[14] M. Loret, dz. cyt., s. 48-49.

[15] Inspirowany przez Massalskiego widokiem kariery duchownej Siestrzeńcewicz wraz z synami księcia Radziwiłła, jako ich opiekun, udał się w 1759 roku do Warszawy, gdzie młodzi Radziwiłłowicze wstąpili do kolegium pijarów, zaś ich guwerner podjął prywatne studia teologiczne, korzystając w latach 1759-61 z wykładów księdza Piotra Feliksa Mizierskiego. Pod jego kierunkiem zgłębiał wiedzę z teologii dogmatycznej, moralnej i prawa kanonicznego. Następnie w roku 1762 uzupełnił wiadomości z historii Kościoła u profesora Bojdyckiego, pod kierunkiem którego przygotował do publicznej obrony tezę *De infallibilitate papae*. A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 9.

[16] HC, vol. 6, s. 274; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 9-10.

już sobie innego następcę, a kapituła wybór ten zatwierdziła[17]. Siestrzeńcewicz zatem musiał odczekać następne dwa lata, po czym 2 marca 1768 roku zasiadł wreszcie w stalli kapituły na miejscu zmarłego kanonika Korsaka[18].

W momencie rozpoczęcia procesu informacyjnego w 1773 roku kanonik Siestrzeńcewicz posiadał już oprócz członkostwa w kapitule wileńskiej altarię św. Karola Boromeusza w katedrze, ponadto był przełożonym *Collegium Emeritorum* w Wilnie i proboszczem parafii Bobrujsk, które to beneficjum posiadł jeszcze w 1765 roku[19].

Biskup nominat był niewątpliwie człowiekiem nieprzeciętnie inteligentnym, posiadał duży zasób wiedzy i doskonałą orientację w stosunkach politycznych i towarzyskich. Posiadł w stopniu niemal doskonałym sztukę dyplomacji i umiejętność błyskawicznego przystosowywania się do każdej sytuacji, był przy tym ambitny i żądny władzy. Dysponując takimi przymiotami ksiądz kanonik Stanisław Bohusz-Siestrzeńcewicz został mianowany 14 czerwca 1773 roku wikariuszem generalnym z zadaniem podjęcia w niedalekiej przyszłości w imieniu biskupa wileńskiego zarządu nad zakordonową częścią diecezji. W miesiąc później, 12 lipca 1773 roku, otrzymał prekonizację na biskupa tytularnego Mallo i sufragana białoruskiego. Wkrótce po otrzymaniu bulli prekonizacyjnej przyjął 3 października 1773 roku w katedrze wileńskiej sakrę biskupią[20]. Bezpośrednio po uroczystościach konsekracji jako wikariusz generalny biskupa wileńskiego biskup Siestrzeńcewicz udał się do Petersburga, by przedstawić carowej oparty w ogólnych zarysach na instrukcji nuncjusza Garampiego memoriał zawierający w trzech punktach zasadnicze postulaty Stolicy Apostolskiej, zmierzające do uregulowania spraw katolików w granicach cesarstwa. Pismo to nie zrobiło w Petersburgu specjalnego wrażenia i spotkało się z krótką, ale zdecydowanie odmowną odpowiedzią. Podobnie zareagował Petersburg na następny memoriał wysłany cztery dni później (16 listopada), nieliczący się już z wytycznymi nuncjatury, ale oceniający sytuację katolików w Rosji w sposób bardziej trzeźwy. I tym razem Siestrzeńcewicz otrzymał odpowiedź negatywną[21]. Skutek tych rokowań był taki, że w tydzień później Katarzyna II, widząc, że strona kościelna daleka jest od jej arbitralnych koncepcji ułożenia stosunków wyznaniowych w cesarstwie, nie oglądając się na sankcje kanoniczne Stolicy Apostolskiej, 22 listopada 1773 roku utworzyła tzw. biskupstwo białoruskie, do którego włączyła zaanektowane w wyniku rozbioru obszary diecezji wileńskiej, inflanckiej i smoleńskiej. Tego samego dnia wydała też ukaz, którego mocą carowa mianowała Siestrzeńcewicza „biskupem katolickim Kościołów Białej Rusi" i czyniła jego

[17] Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, dział rękopisów (dalej: BLAN), fond 43, nr 236 (f. 43-236), Acta Capituli Vilnensis (dalej: ACV), 1766, vol. 28, s. 454, 460-463.

[18] BLAN, f. 43-237, ACV, 1768, vol. 29, s. 95.

[19] HC, vol. 6, s. 274.

[20] Tamże; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 30-32.

[21] B. Kumor, dz. cyt., s. 285; M. Loret, dz. cyt., s. 51-54; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 37.

stolicą Mohylów nad Dnieprem. Decyzję tę imperatorowa podała do publicznej wiadomości dopiero 23 maja 1774 roku[22]. Ów ukaz nominacyjny, oprócz wspomnianej decyzji, zawierał surowe ostrzeżenia pod adresem duchownych, by nie ważyli się prowadzić żadnych działań, które by skutkowały konwersjami na katolicyzm ludności prawosławnej. Wyraźnie też zastrzeżono *placet regium* na bulle i w ogóle jakiekolwiek pisma papieskie. Według nowych zarządzeń miały one, za pośrednictwem gubernatorów, być kierowane na ręce monarchy. Instytucją apelacyjną w sprawach administracyjno-kościelnych oraz w sprawach „dotyczących zarządu i dobrego porządku" w klasztorach i parafiach miało być w pierwszej instancji petersburskie Justickolegium, zaś w drugiej – senat[23].

Znamienny i zastanawiający był wybór Mohylowa na stolicę biskupstwa. Co może dziwić, carowa pominęła tu Połock, Witebsk, Mścisław – dawne koronne miasta wojewódzkie, z których Połock i Witebsk były dotąd stolicami dekanatów. Parafia w Mohylowie z 2345 dorosłymi wiernymi należała w Rzeczypospolitej do dekanatu orszańskiego i klasyfikowana była jako placówka duszpasterska średniej wielkości. W tym czasie Witebsk liczył 5184 katolików-łacinników, zaś Połock – 2602. Także pod względem liczby mieszkańców parafia w Mohylowie nie dorównywała przypadłym Rosji parafiom diecezji wileńskiej, jak Serwecz (8394) czy Stygłów (3858). Wydaje się zatem, że jedynym motywem ustanowienia w Mohylowie stolicy nowej samozwańczej diecezji było centralne położenie tego miasta, okoliczność, która zadecydowała także o przyznaniu mu statusu miasta gubernialnego[24].

Decyzje podjęte przez Katarzynę na gruncie kościelnym w 1773 roku były aktami zupełnie samowolnymi, nie miały najmniejszego uzasadnienia w prawie kanonicznym, stąd też, by usankcjonować prawnie zarząd biskupa Siestrzeńcewicza przynajmniej nad częścią „biskupstwa", ordynariusze inflancki i smoleński, podobnie jak uczynił to wcześniej biskup wileński, delegowali mu swą jurysdykcję[25]. Już wcześniej imperatorowa na mocy dekretu z 14 grudnia 1772 roku poddała władzy biskupa Siestrzeńcewicza wszystkie klasztory, kościoły i ludność rzymskokatolicką w całym Cesarstwie[26]. Jego faktyczne uprawnienia stale rosły, także te pozostające w zgodzie z normami prawa kościelnego. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary udzieliła mu wkrótce szerokich pełnomocnictw dla „sprawowania władzy i opieki nad katolikami w prowincjach i terytoriach Polski, które świeżo przeszły pod panowanie Rosji". Prerogatywy te dotyczyły w większości władzy udzielania pewnych dyspens, przywilejów mszalnych,

[22] B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 192-193; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 44.

[23] M. Loret, dz. cyt., s. 39.

[24] B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, s. 16-17.

[25] Tenże, *Granice...*, s. 285; A. A. Brumanis, dz. cyt., s. 55.

[26] T. Theiner, *Die neusten Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Russland sei Katharina II bis auf unsere Tage*, Augsburg 1841, Bd 2, nr 70, s. 224-226.

liturgicznych itp.[27] Zostały one poszerzone przez Rzym w latach 1775-1778, kiedy to nuncjusz warszawski Archetti rozpoczął u Stolicy Apostolskiej zabiegi, uwieńczone wydaniem 15 sierpnia 1778 roku dekretu *Sanctissimus Dominus Noster*, przyznającego biskupowi białoruskiemu odnośne uprawnienia. Dotyczyły one przekazania mu jurysdykcji nad klasztorami katolickimi, zezwalały nadto na utworzenie sądu kościelnego dla terenów Białej Rusi[28]. W świetle powyższego znać, że Stolica Apostolska nie ufała Siestrzeńcewiczowi i zachowywała wobec niego daleko posunięty dystans, pozwalający mu jedynie na minimum władzy jurysdykcyjnej, niezbędnej dla w miarę skutecznego zarządzania diecezją. Ponadto Watykan, odnosząc się z rezerwą do protegowanego przez rząd carski hierarchy, podkreślał tym samym nielegalność dokonanych arbitralnie przez władze świeckie decyzji natury kościelnej, pośrednio nie godząc się na gwałt zadany integralności terytorialnej Rzeczypospolitej. W ten sposób w świetle prawa kościelnego „biskup białoruski" sprawował zgodnie z prawem kanonicznym rządy tylko na terenach pierwszego zaboru rosyjskiego. Reszta cesarstwa podlegała, jak dotychczas, Kongregacji Rozkrzewiania Wiary.

Biskup Siestrzeńcewicz, mimo ogromnych pełnomocnictw i poważnie brzmiących, nadanych mu przez imperatorową tytułów, w świetle prawa kanonicznego pozostawał nadal tylko sufraganem białoruskim diecezji wileńskiej, a jego pozycja i działalność, chociaż uprawomocnione, ciągle nosiły znamiona tymczasowości. W takim też kontekście należy rozpatrywać ukaz Katarzyny II z 17 stycznia 1782 roku o samowolnym utworzeniu „arcybiskupstwa łacińskiego w Mohylowie nad Dnieprem", która to decyzja w znacznym stopniu podyktowana była zniecierpliwieniem Petersburga przeciągającymi się rokowaniami i chęcią wymuszenia na Watykanie ostatecznych, idących po linii żądań strony rosyjskiej, decyzji[29]. Środek ten, jakkolwiek brutalny, był o tyle skuteczny, że przekonał Stolicę Apostolską o niecelowości dalszej pasywnej polityki i pozbawiał złudzeń co do możliwości uzyskania jakichkolwiek ustępstw ze strony Katarzyny.

Akt ten przyśpieszył też decyzję Piusa VI wyrażoną w bulli *Onerosa pastoralis officii cura* z 15 kwietnia 1783 roku. Na mocy tego dokumentu papież podniósł owo niesankcjonowane żadnym kościelnym aktem arcybiskupstwo „zgodnie z przepisami kanonów na metropolię", zaś Mohylów nad Dnieprem na „stolicę arcybiskupstwa łacińskiego dla arcybiskupa mohylowskiego z prawem używania paliusza i noszenia krzyża, wraz z tymi wszystkimi prawami i odznaczeniami, które z prawa przysługują arcybiskupom i metropolitom". Pius VI zapowiedział też, że wkrótce „przy dalszej okazji" przyda metropolicie sufraganów. Owa zapowiedź stwierdza wyraźnie, że nowo kreowana metropolia nie posiadała u swych początków diecezji sufraganalnych, który to fakt sprzeczny był z duchem prawa kościelnego i tradycją Kościoła katolickiego. Wykonanie powyższych aktów papież zlecił nuncjuszowi w Warszawie[30]. Dekrety wykonawcze nuncjusza sankcjonowały prawnie wcześniejsze decyzje carowej Katarzyny II. Tak więc nuncjusz Archetti, wykonując postanowienia Stolicy Apostolskiej, dekretem erekcyjnym *Pastoralis solicitudo* z 21 grudnia 1783 roku utworzył archidiecezję i metropolię mohylowską, rozszerzył jej granice na terytorium całego Cesarstwa Rosyjskiego, zaś pokarmelicki kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny podniósł do rangi archikatedry. Osobnym aktem, dekretem *Ad maiorem fidei catholicae* datowanym na ten sam dzień wyniósł biskupa Siestrzeńcewicza do godności pierwszego arcybiskupa mohylowskiego, udzielając mu jurysdykcji na cały obszar Imperium Rosyjskiego[31]. Tak ukształtowany nowy stan prawny pozbawiał Kongregację Rozkrzewiania Wiary jakiegokolwiek wpływu na los katolików w Rosji. Nic dziwnego zatem, że zanim doszło do jego promulgacji prałaci Kongregacji w specjalnej instrukcji z 6 kwietnia 1782 roku sugerowali nuncjuszowi Archettiemu, by przyszłemu arcybiskupowi mohylowskiemu powierzyć jedynie zwyczajną jurysdykcję na Białorusi, zaś w innych prowincjach Rosji ograniczyć ją do władzy delegowanej, zależnej od Kongregacji[32]. Propozycje te jednak musiały pozostać w sferze pobożnych życzeń watykańskich purpuratów. Rzeczywistość w Rosji, jak się wydaje, była daleka od wyobrażeń urzędników w Rzymie. Była taka, że już w bulli erekcyjnej z 15 kwietnia 1783 roku znalazł się zapis, poddający metropolicie mohylowskiemu „dla należytego spełniania zwyczajnej władzy i jurysdykcji kościelnej w rozległym Cesarstwie Rosyjskim (...) wszystkich wiernych, tak duchowieństwo, jak i świeckich w całej Rosji i prowincjach do niej należących, chociażby dotąd były podległe innemu arcybiskupowi". Bulla papieska nakładała przy tym na nowego arcybiskupa i jego następców obowiązek wizytacji wszystkich kościołów łacińskich w całej Rosji[33]. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary nie pozostało nic innego, jak jeszcze tego samego dnia usankcjonować wcześniejsze decyzje Katarzyny II i wydać dekrety *Quum Reverendissimus* i *Sanctissimus Dominus Noster*, na mocy których metropolicie mohylowskiemu podporządkowano wszystkie zakony pozostałe w granicach Rosji. Konsekwencją i uzupełnieniem tych aktów był dekret nuncjusza Archettiego datowany na 2 lutego 1784 roku, mocą którego Stolica Apostolska utworzyła przy metropolicie sąd małżeński *sine appellatione*[34].

[27] J. Bogomołów, *Akty i dokumenty otnosjaszczyjesia k ustroistwu uprawlenju Rimsko-Katoliczeskoi Cerkwi w Rossiji*, t. 1, Piotrogród 1915, s. 4-6, 19 i nast.

[28] *Akty i gramoty o ustroistwie i uprawlenij Rimsko-katoliczeskoj Cerkwi w Imperij Rossijskoi i Carstwie polskom*, Petersburg 1849, s. 39-43.

[29] B. Kumor, *Granice...*, s. 285.

[30] Tamże, s. 281; B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, s. 193.

[31] Tenże, *Granice...*, s. 286; tenże, *Ustrój i organizacja...*, s. 193.

[32] *Nunciatures de Russie*, par M. J. Rouët de Journel, t. 1: *Nunciature d'Archetti*, Città del Vaticano 1952, nr 25, s. 37-66.

[33] *Monumenta ecclesiastica Petropolitana*, ed. M. Godlewski, fasc. 1, Petropoli 1901, s. 10-13.

[34] A. Theiner, dz. cyt., Bd 2, nr 22, s. 83-86; nr 84, s. 250-252; nr 85, s. 252-254.

Podczas gdy Stolica Apostolska wydawała powyższe dekrety poszerzające jurysdykcję arcybiskupa mohylowskiego, 29 stycznia 1784 roku odbyła się uroczystość nadania paliusza do niedawna sufraganowi białoruskiemu, a obecnie metropolicie mohylowskiemu Stanisławowi Bohuszowi-Siestrzeńcewiczowi[35]. Powyższe akty w świetle prawa kościelnego, jakkolwiek sankcjonowały fakt oderwania ziem pierwszego zaboru od Polski na rzecz Rosji i pozbawiały biskupa wileńskiego jurysdykcji na tych terenach, to jednak były konieczne, wprowadzały bowiem tak niezbędny element stabilizacji w Kościele katolickim obrządku łacińskiego w Rosji. Ogromne znaczenie o charakterze nie tylko symbolicznym miało przybranie na patrona nowej metropolii św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Tytuł ten wiązał metropolię mohylowską z dawną tradycją polską.

W miarę poszerzania się granic państwa rosyjskiego, ulegały również rozszerzeniu, niezależnie od nowych dyrektyw papieskich, granice terytorialnej jurysdykcji kościelnej metropolitów z Mohylowa. W ten sposób w 1783 roku rozciągnął on swą władzę na tzw. Nową Rosję i Nową Serbię i Krym nad Morzem Czarnym, na rozległe tereny między Morzami Czarnym i Kaspijskim oraz na Zakaukazie i Kazachstan, zaś w Europie na Finlandię (1809), Besarabię (1812), okręgi tarnopolski (1809) i białostocki (1807)[36]. Prerogatywy te w stosunku do diecezji i biskupów opierały się na katolickim prawie kościelnym, uzupełnianym i aktualizowanym dla terenów Rosji przez specjalne oficjalne dokumenty Stolicy Apostolskiej. Papież udzielał ich wyjątkowo niechętnie i zazwyczaj czynił to pod potężną presją rządu rosyjskiego. Były one jednak w konkretnych sytuacjach niezbędne ze względu na konieczność utrzymania jedności Kościoła, zagrożonej niejednokrotnie przez arbitralne decyzje carów rosyjskich. Wszelkie późniejsze koncesje udzielane metropolitom mohylowskim odwoływały się do prerogatyw z 1783 roku[37].

Widać zatem wyraźnie, iż zakres kompetencji i uprawnień metropolity mohylowskiego na gruncie kościelnym od początku istnienia stałej organizacji kościelnej na ziemiach Imperium Rosyjskiego konsekwentnie sterował w kierunku ich poszerzenia. W kontekście stosunków państwo–Kościół, osobliwych w epoce monarchii oświeceniowych i polityki wyznaniowej carów rosyjskich, proces ten wydaje się być zrozumiały. Rosja była oddalona od Rzymu, a bezpośrednie kontakty hierarchów katolickich ze Stolicą Apostolską zostały zakazane. Ponadto nie wolno zapominać, iż imperium carów było państwem rządzonym absolutystycznie, państwo to parło ku podporządkowaniu sobie Kościoła katolickiego na wzór prawosławia i Watykan *volens nolens* musiał się z tym liczyć. Okoliczności te skutkowały tym, że metropolita moholowski z czasem posiadł

[35] M. Loret, dz. cyt., s. 196.
[36] B. Kumor, *Granice...*, s. 181.
[37] *Nunciatures de Russie*, t. 3, pars 1, nr 447, s. 723; t. 4, pars 2, nr 119, s. 144.

uprawnienia, przywileje i prerogatywy nieporównywalne z jurysdykcją jakiegokolwiek metropolity Kościoła katolickiego łacińskiego w okresie nowożytnym. Błędem i grubym uproszczeniem byłoby tłumaczenie tego stanu rzeczy niepohamowanymi osobistymi ambicjami arcybiskupa Siestrzeńcewicza. Pomimo swej władzy pozostał on wierny Stolicy Apostolskiej. Dzięki nieprzeciętnemu talentowi dyplomacji, znajomości carskiego systemu władzy i umiejętności przystosowywania się do zmieniających się warunków politycznych przewodził Kościołowi katolickiemu w Rosji tak, że pozostał on w jedności z Kościołem powszechnym. Stąd też pomiędzy zasługi „metropolity wszystkich kościołów rzymskokatolickich w Rosji" należy włożyć przede wszystkim tę istotną i pryncypialną: dzięki niemu Kościół katolicki na terenie imperium carskiego nie stał się rosyjskim, państwowym Kościołem schizmatyckim.

Postać arcybiskupa Stanisława Bohusza-Siestrzeńcewicza na przestrzeni wieków kreślona była w historiografii generalnie ciemnymi barwami. Dystans dzielący nas od tych czasów pozwala dzisiaj bez ryzyka nadinterpretacji na stwierdzenie, iż na warunki, w jakich przyszło mu kierować lokalnym Kościołem katolickim w Imperium Rosyjskim, z perspektywy interesów tego Kościoła, arcybiskup Siestrzeńcewicz okazał się odpowiednim człowiekiem na odpowiednim miejscu.

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

*Johannes Hofmann**
Uniwersytet w Eichstätt-Ingostadt

ZNACZENIE RZYMSKICH WSPÓLNOT CHRZEŚCIJAŃSKICH I ICH BISKUPA DLA CAŁEGO KOŚCIOŁA W PIERWSZYCH TRZECH WIEKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA**

THE IMPORTANCE OF ROMAN CHRISTIAN COMMUNITIES AND THEIR BISHOPS DURING THE FIRST THREE CENTURIES OF CHRISTIANITY

While a professor in Regensburg, Pope Benedict XVI highly evaluated the importance of Christian antiquity in the process of integrating Christians. The idea of primacy shaped during the first millenium of Christianity should be respected by the Orthodox Christians. That is why emphasizing the value of first Christian communities and their bishop in Rome has a strong ecumenical dimension for the Church of the first thousand years of Christianity.

What contributes to this high position of the main ancient Churches is their political rank, the presence and activity of the Apostles in particular cities, high number of the faithful in particular communities, intensiveness of their missionary actions and the qualifications of their bishops. These criteria of importance of the chief apostolic sees are analysed against main events of the 1st-3rd A.D. The article stresses the fact of raising importance of the Roman Church, its high religious and spiritual significance till the half of the 2nd century, Rome as a place following privileged tradition (from the 2nd half of the 2nd century) and, at the third stage of development, other episcopal sees (Antioch, Alexandria, Carthagine) which from the half of the 3rd century pave the way to establishing their own *communion* centres. The same period marks Rome's attempts to precise the canon of the New Testament and designate the borders of the Church. Another important events include the main Churches' (Rome, Alexandria, Jerusalem, Caesarea, Ephesus) disputes over Easter, heretics and the case of Paul of Samosate. In all these aspects the importance of the main Episcopal see in Rome and its cooperation with other main ancient Churches is clearly visible.

* Ksiądz prof. Johannes Hofmann (* 1950) jest od 1993 roku kierownikiem katedry historii starożytnego Kościoła i patrologii, a od roku 1998 prowadzi kierunek studiów Ostkirchliche Theologie przy Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt-Ingostadt. W latach 1994-2000 był naczelnym redaktorem czasopisma „Ostkirchliche Studien", a w latach 1997-2000 również redaktorem serii „Das östliche Christentum". W latach 1997-2006 był członkiem Komisji Wspólnej Grecko-prawosławnej Metropolii, Kościoła Prawosławnego w Niemczech i Episkopatu Niemiec. Od 2000 roku jest konsultorem Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich.

** Jest to artykuł ks. prof. Johannesa Hofmanna, który pierwotnie wygłosił jako referat dnia 21 czerwca 2006 roku w parafii Grossmehring, poszerzony i uzupełniony przypisami. Artykuł tu tłumaczony ukazał się w „Klerusblatt" 86(2006) s. 184-190.

Papież Benedykt XVI w swojej homilii podczas objęcia urzędu apostolskiego prosił Pana o Jego pomoc: „abym był sługą jedności Kościoła"[1]. Także swymi liturgicznymi szatami przypominał on o dziedzictwie niepodzielonego starożytnego Kościoła i nosił papieski paliusz znowu w formie, w jakiej pierwotnie nosili go rzymscy biskupi. Już jako profesor w Ratyzbonie cenił on znaczenie chrześcijańskiej starożytności dla jedności chrześcijan. Rzym powinien „od Wschodu (tzn. oddzielonych prawosławnych chrześcijan) oczekiwać uznawania nauki o prymacie nie inaczej, niż to było sformułowane i przeżywane w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa"[2]. Odwołanie się do znaczenia chrześcijańskich wspólnot w Rzymie i ich biskupa posiada wysokie ekumeniczne znaczenie dla całego Kościoła w pierwszym tysiącleciu, jednak omówienie w całości tej sprawy przekracza ramy artykułu. Stąd z racji na dokładność opracowania tego tematu ograniczymy się do trzech pierwszych wieków, zwłaszcza że w nich ukazują się już jego podstawowe kontury.

Wprowadzenie[3]

Jak dochodzi to tego, że niektóre wczesnochrześcijańskie wspólnoty posiadają w porównaniu z innymi wspólnotami chrześcijańskimi wyższy autorytet? Co wyróżnia te tzw. Kościoły główne, jak określa się te najbardziej znaczące wspólnoty starożytności? Wydaje się, że szczególnego znaczenia nabierają następujące kryteria:

[1] Benedykt XVI, *Wsłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, OsRomPol 26(2005), nr 6, s. 10-12; tu: s. 12.

[2] J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: *Ökumene – Konzil – Unfehlbarkeit*, Innsbruck, Wien, München 1979, 208-215; tu: 212.

[3] Por. St. Schima, *Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin* (= *Kirche und Recht*, t. 23), Wien 2000, s. 4-10.

1. wysoka polityczna ranga
2. działalność Apostołów w tym mieście
3. wysoka liczba wierzących danej wspólnoty
4. jej intensywne misyjne promieniowanie
5. szczególne kwalifikacje ich biskupów.

Te komponenty przeplatają się bardzo często. Apostołowie rozwijają misyjną działalność w ważnych politycznie centrach, ponieważ korzystne możliwości komunikacyjne obiecują szybkie rozprzestrzenianie się Dobrej Nowiny. Znaczenie tych miast i położone tam przez Apostołów fundamenty tradycji tworzą ważne podstawy dla uznania tych wspólnot za Kościoły główne. Do tego dochodzi przekonanie, że w tych apostolskich siedzibach przywiązanie do apostolskiej tradycji jest traktowane jako bardzo żywe. Ponadto, przy pomocy kompletnej listy biskupów można było ukazać apostolskie pochodzenie tych Kościołów.

W takiej sytuacji wyróżnia się wyjątkowa politycznie pozycja Rzymu jako stolicy cesarstwa i wyciska na wspólnocie rzymskiej jej szczególną ważność. Jak później zobaczymy, podnosi to także komponent apostolskiej tradycji Kościoła rzymskiego najwcześniej i bardziej intensywnie pielęgnowanej niż w przypadku innych głównych Kościołów.

Liczba wiernych musiała być także bardzo wysoka, ponieważ bp Korneliusz Rzymski wylicza w swojej wspólnocie już w połowie III wieku 46 prezbiterów, 7 diakonów, 7 subdiakonów, 42 akolitów, 52 egzorcystów, lektorów i ostiariuszy oraz ponad 1500 wdów i potrzebujących pomocy[4]. W tym samym czasie (251/253) jeden z sześcidziesięciu biskupów Italii mówi o rzymskim synodzie, że promieniuje intensywnością misjonarską. Ostatecznie wybitni rzymscy biskupi jak Wiktor, Kalikst, Korneliusz i Stefan już w pierwszej połowie III wieku są znani poza granicami rzymskich wspólnot. Poza tym oprócz Rzymu jest jeszcze cały szereg wspólnot, które w przedkonstantyńskim czasie, a więc przed 306 rokiem, odróżniają się jako Kościoły główne od Kościołów lokalnych. Są to mianowicie Kościoły, których nazwy warto wymienić w całości: Aleksandria w Egipcie, Antiochia w Syrii, Jerozolima w Palestynie, Efez w Azji Mniejszej, Kartagina w zachodniej części Afryki Północnej. Należy zwrócić uwagę na działalność Apostołów, ze szczególną rolą, jaką odgrywa zwłaszcza Apostoł Piotr, ważną dla zrozumienia i dla szacunku dla trzech głównych Kościołów: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Dlatego poświęcimy najpierw jemu szczególną uwagę.

[4] E. Dassmann, *Kirchengeschichte*, t. I (= *Kohlhammer-Studienbücher Theologie*, t. 10) Stuttgart, Berlin, Köln 1991, t. I, s. 172 (*Klerus und Witwen Roms*), s. 265 (*Synode von Rom 251/253*).

Piotr i urząd Piotrowy w Nowym Testamencie[5]

Biorąc pod uwagę Piotra i jego urząd, wydaje się dzisiaj kształtować wśród katolickich i niekatolickich egzegetów następujący konsensus:

1. Nie tylko z trzech klasycznych miejsc Piotrowych (Mt 16, 13-19; Łk 22, 31 n; J 21, 15-17), lecz także z wielu innych tekstów Nowego Testamentu wyłania się przywódcze stanowisko Piotra w kręgu Dwunastu i we wspólnocie jerozolimskiej. Chodzi przy tym o jednoznaczne przekazanie przez Jezusa przywództwa i, na Jego zlecenie, wypełniane przez Piotra tej roli.

2. Wszystkie nowotestamentalne pisma z pełnymi wymowy miejscami Piotrowymi powstały po śmierci Piotra. Świadczą więc one o trwałym zainteresowaniu pierwotnego Kościoła osobą i funkcją Piotra. Jest jasne, że Piotr okazuje się dla pierwotnego Kościoła także po swojej śmierci szczególnie ważnym gwarantem tradycji Jezusowej.

3. Panuje także zgoda w odpowiedzi na pytanie, czy historyczny Jezus myślał przy posłaniu o następcy Piotra i czy piszący po śmieci św. Piotra autorzy Ewangelii według św. Mateusza byli świadomi, że Piotr i jego posłanie będą trwały w przywódcach rzymskich wspólnot? Na te pytania odpowiedzi są negatywne, a to na podstawie źródeł będących do naszej dyspozycji. Brak takich wypowiedzi tak ze strony Pana Jezusa, również w Ewangelii według św. Mateusza nie ma nic na temat następcy Piotra. Te pytania są zresztą niestosowne. Jezus jest bowiem przekonany o zbliżającym się bezpośrednio końcu czasów i stąd nie zastanawia się, podobnie jak pierwsza generacja chrześcijan, nad tego rodzaju pytaniami. Powinno się te pytania jako anachroniczne po prostu odrzucić, natomiast brać pod uwagę trzy powyższe twierdzenia, to znaczy czerpać informacje na podstawie świadectw, które się zachowały, co one mówią o roli rzymskiej wspólnoty. Rozważymy przy tym trzy stopnie rozwoju, sięgając czasowo do końca III wieku.

Stopień pierwszy: wysokie religijno-duchowe znaczenie Kościoła rzymskiego do połowy II wieku[6]

Ten pierwszy stopień rozwoju – widoczny w źródłach już około 100 roku – odznacza się ponadprzeciętnym, wysokim szacunkiem religijno-duchowym Kościoła rzymskiego. Poważanie, jakim cieszy się w tym stadium wspólnota rzymska, nie da się oddzielić od faktu, że Piotr i Paweł, wiodący Apostołowie pierwszych chrześcijańskich wspólnot, ponieśli śmierć męczeńską w Rzymie

[5] Por. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 13-15.

[6] Por. W. de Vries, *Das Petrusamt im ersten Jahrtausend*, [w:] K. Lehman (red.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München, Zürich 1982, s. 42-66; tu: s. 42-45; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 16-19.

i tam zostali pogrzebani. Jest jasne, że okazywany im wysoki szacunek i ich pierwszorzędne znaczenie dla nowotestamentalnego przekazu przenosi się na rzymską wspólnotę.

Temu wysokiemu stopniowi uznania odpowiada ze strony rzymskiej świadomość, która wyraża się wobec innych wspólnot już bardzo wcześnie braterską odpowiedzialnością i troską. W tym też znaczeniu zwraca się już przed 95 rokiem pierwszy list św. Piotra do azjatyckich prezbiterów i wzywa ich do przestrzegania kościelnych zadań (por. 1 P 5, 1n)[7]. List św. Klemensa Rzymskiego pisany około 96 roku, ponownie zaświadcza, że rzymska wspólnota czuje się odpowiedzialna za inną lokalną wspólnotę, a mianowicie za tę w Koryncie[8]. Ten list jako nadawcę wymienia „Kościół Boży, który mieszka w Rzymie na obczyźnie" (*1 List Klemensa, Praescriptum*). Jednak starożytna tradycja przypisuje autorstwo listu jednomyślnie wiodącemu kościelnemu przywódcy imieniem Klemens, który z całą pewnością prowadzi rzymską wspólnotę wraz z kolegium prezbiterów. To on kieruje ten upominający list do wspólnoty w Koryncie, gdzie przewodników wspólnoty dopadła swego rodzaju wewnątrzkościelna rewolucja. Klemens nawołuje zatem Koryntian, w imieniu wspólnoty w Rzymie, do zachowania porządku, pokory i posłuszeństwa prawowicie ustanowionym nad nimi prezbiterom oraz odrzuca ambicje i pychę poszczególnych Koryntian. W tonie pełnym autorytetu, co więcej, w imię Boże, zwraca się do swoich adresatów: „Kto zaś nieposłuszny jest temu, co [Bóg] przez nas [a więc przez rzymską wspólnotę] powiedział, ten powinien wiedzieć, że uwikłał się w grzech i w duże niebezpieczeństwo. [...] Wy jednak sprawicie nam dużą radość, jeżeli przyjmiecie w posłuszeństwie to, co my wam napisaliśmy pod kierownictwem Ducha Świętego" (1 Klem 59 i 63).

To upomnienie mieści się zresztą, pomimo powołania się na autorytet Boży i na kierownictwo Ducha Świętego, w ramach ogólnej braterskiej solidarności wspólnot chrześcijańskich wobec zagrożonej albo schodzącej z właściwej drogi siostrzanej wspólnoty. Mamy przecież podobne przykłady troski innych biskupów owych czasów. Pojawia się jednak jedna ważna różnica. Podczas gdy inne wspólnoty będą ze strony rzymskiej lub innych wspólnot upominane lub karcone, Kościół rzymski będzie tylko chwalony. Ponadto można postawić pytanie – pomimo powszechnego w starożytnym Kościele braterskiego upomnienia: czy każda wspólnota może zabierać głos tak jak rzymska? W każdym bądź razie upomnienie przez wspólnotę rzymską skierowane do wspólnoty w Koryncie padło na dobry grunt. Biskup Dionizy z Koryntu charakteryzuje rzymską wspólnotę około 170 roku następująco: „Od samego początku mieliście wy [Rzymianie] ten zwyczaj, aby wszystkim braciom świadczyć na wszelki sposób pomoc wielu wspólnotom i we wszystkich miastach posyłać wsparcie" (Dionizy cytowany przez Euzebiusza z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 4, 23).

[7] Do tej wypowiedzi z 1 P por. szerzej J. Hofmann, *Die amtliche Stellung der in den ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom*, „Historisches Jahrbuch" 109(1989), s. 1-23; tu: s. 11 i nast.

[8] Co do listu Klemensa por. J. Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche* (= Trierer Theologische Studien 54), Trier 1992, s. 22 i nast.

W środkach pomocy wymienionych przez Dionizego mogło chodzić w pierwszym rzędzie o materialne wsparcie biedniejszych Kościołów i o dary miłości okazywane chrześcijanom skazanym na przymusowe roboty. Jednakże wymieniona pomoc obejmuje bez wątpienia pociechę, upomnienie, duchową zachętę, ponieważ Dionizy podkreśla w związku z tym wspomniany list Klemensa, który według jego słów był corocznie czytany we wspólnocie korynckiej.

Podobna tendencja zaznacza się mniej więcej w tym samym czasie u Pseudoignacego[9] z Antiochii (ok. 170 roku)[10]. Podczas gdy upomina on inne wspólnoty, aby były jedno z ich biskupem i przestrzega przed błędnymi naukami, jego list do rzymskiej wspólnoty jest pełen pochwał. Rzymska wspólnota nie potrzebuje według niego pouczenia. Ona ma raczej pouczać inne wspólnoty (Ignacy, *List do Rzymian* 3, 1). Ona też przewodzi innym w miłości (*List do Rzymian, Praescriptum*).

Co do interpretacji wyrażenia „przewodzić w miłości" (gr. *prokathemene tes agapes*) poświęcono jej w przeszłości wiele miejsca. Wcześniejsi katoliccy autorzy rozumieli „miłość" (*agape*) z reguły jako równoznaczną ze „wspólnotą kościelną" (*communio*) i przypuszczali, że w tym wyrażeniu mieści się dowód na zgodną z prawem pozycję Rzymu w znaczeniu „przewodnictwo w związku Miłości [Kościołów]". Ta interpretacja nie odpowiada jednak kościelnemu statusowi we wcześniejszych czasach, gdy Kościół powszechny nie był tak mocno zorganizowany jako wspólnota Kościołów lokalnych. Bliżej prawdy byłoby – podobnie jak mówi papież Benedykt XVI – połączyć z „przewodnictwem w miłości" to nadzwyczaj wielkie charytatywne zaangażowanie Kościoła rzymskiego[11]. Było to możliwe, bowiem wspólnota rzymska była w stanie, z racji na wielu wpływowych i bogatych członków, lepiej pomagać biedniejszym wspólnotom niż inne Kościoły lokalne, o czym wiemy także ze świadectwa cytowanego już Dionizego z Koryntu. Ale na tę pomoc według Pseudoignacego składały się nie tylko środki materialne, lecz także pomoc teologiczna. Rzymski Kościół według Ignacego, ze względu na nauczających tam Apostołów Piotra i Pawła –

[9] Dla polskiego czytelnika może być nieco zaskakujące, że autorem listów św. Ignacego z Antiochii mógłby być ktoś inny niż on sam. Autor tego artykułu posługuje się takim imieniem, nie podając jednak racji, dlaczego to czyni.

[10] Co do hipotetycznego późniejszego datowania Ignacego por. przegląd badań u F. R. Prostmeier, *Ignatius von Antiochien*, [w:] S. Döpp, W. Geerlings (red.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (dalej: LACL), Freiburg, Basel, Wien 2002, wyd. 3, s. 346-348; tu: 347 z literaturą.

[11] Tak właśnie interpretuje ten problem Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* z 25 XII 2005 r. nr 22: „Można uważać, że kiedy Ignacy Antiocheński († ok. 117) określał Kościół rzymski jako ten, który «przewodzi w miłości (*agape*)», w tej definicji chciał wyrazić w jakiś sposób również jego konkretną działalność charytatywną".

jest także nauczycielem innych wspólnot, sam nie potrzebując być upominany czy pouczany.

To poważanie oparte na wyróżniającej się dobroczynności i na autentycznym apostolskim nauczaniu przyciągało do Rzymu do połowy II wieku wielu wybitnych ludzi, którzy odwiedzali je z zainteresowaniem skierowanym na jego bogate życie wspólnotowe. Na tle Rzymu inne główne Kościoły blado wypadały, nie wnosiły one dotąd czegoś porównywalnego do przekazania potomnym. Jak wygląda więc kolejny stopień rozwoju, który zaznacza się od połowy II wieku?

Stopień drugi: Rzym od połowy II wieku miejscem uprzywilejowanej tradycji[12]

Drugi stopień rozwoju stoi pod znakiem kontrowersji Kościoła z gnozą. Gnoza przedstawia się jako wielowarstwowy duchowy ruch, który dla swoich członków rości sobie pretensje do głębszego zrozumienia chrześcijańskiej wiary poprzez przekazywanie tajemnej wiedzy. Przy pomocy tej mistyfikacji ich nauka uchyla się od podstawowej kościelnej zasady wiary historycznego pośrednictwa i sprawdzalności, a jednocześnie kwalifikuje wiarę chrześcijan, którzy nie należą do ich elitarnych kręgów, do stopnia prymitywnych początkujących. Do „wewnętrznej świętości" chrześcijańskiego wtajemniczenia dochodzą według przekonania gnostyków tylko zwolennicy gnozy, a więc wprowadzeni w tajemną tradycję gnostyckiej wiedzy. Kościelni zaś autorzy odpowiadali gnostykom powołując się na dostępną tradycję tak znaną zwykłym chrześcijanom, a zarazem historycznie zrozumiałą, która w Kościele objawia się w podwójny sposób:

1. w postaci pism Nowego Testamentu, które już wówczas były rozumiane jako wytyczne (kanon) chrześcijańskiej wiary i były odgraniczane od „nieprawdziwych pism" (apokryfów),
2. w zasadzie apostolskiego następstwa w urzędzie biskupim, która już w 96 roku w sposób zaczątkowy występuje w liście św. Klemensa Rzymskiego[13].

Jeżeli kościelni autorzy podają kompletne listy biskupów niektórych wspólnot, które sięgają od Apostołów aż po czas aktualny, mówią tym samym: te nieprzerwane zastępy biskupów zapewniają, że to oni właśnie przekazali niesfałszowaną i historycznie dającą się udowodnić tradycję. „Tajnych tradycji" nie ma, wszystko odbywa się w świetle i otwartości wspólnoty.

[12] K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche* (= *Handbuch der Kirchengeschichte* [J] 1) Freiburg, Basel, Wien 1962, s. 399 i nast. (*Zeugnis des Irenäus*); J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, s. 100-114 (*Bedeutung des Blutzeugnisses Petri und Pauli*); K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 19-24.

[13] Co do Klemensa z Rzymu już w zaczątkowy sposób ukazana została zasada sukcesji apostolskiej, por. J. Hofmann, *Die amtliche Stellung*, dz. cyt., s. 7-9.

Biorąc pod uwagę ten niesfałszowany przekaz, trzeba jednak powiedzieć, że nie każda wspólnota posiada ten sam ciężar gatunkowy. Jako szczególnie ważne dla autorów starożytnego Kościoła są siedziby apostolskie (*sedes apostolicae*). Chodzi tu o te wspólnoty, które były założone przez Apostołów, naznaczone ich działalnością i obecnym posiadaniem ich grobów. Tu leży przekonanie starożytnego Kościoła o mocniejszym powiązaniu wspólnot pochodzenia apostolskiego z początkiem, tu przekaz apostolski jest podtrzymywany w sposób bardziej intensywny, tu jest ten przekaz nienaruszony przez błędne nauki gnostyków – stąd zachowuje ściślejszy kontakt z Apostołami.

Okazuje się, że apostolskie Kościoły odznaczają się znaczną odpornością na nowinki. Takie lokalne Kościoły spotykamy – aby wymienić tylko niektóre – w Antiochii, w Filippi, w Efezie, w Koryncie, w Tessalonikach i naturalnie w Rzymie.

Rzym posiada i w tym względzie pewną przewagę. Przecież na terenie miasta Rzymu znajdują się groby książąt apostolskich Piotra i Pawła, którzy na podstawie ich wyjątkowego znaczenia dla nowotestamentalnego przekazu stawiają wszystkich innych Apostołów niejako w cieniu. Jedynie św. Jan – umiłowany uczeń Jezusa – zadomowiony w Efezie, może jeszcze konkurować z Piotrem i Pawłem. Ale pięć nowotestamentalnych pism Janowych (Ewangelia według św. Jana, trzy listy Janowe i być może Księga Objawienia) nie mogą się równać znaczeniem z dziewiętnastoma pismami Piotra i Pawła[14]. Do tego dochodzi w świadomości starożytnego Kościoła bardzo wysoko cenione znaczenie męczeństwa św. Piotra i Pawła dla charyzmatu wspólnoty rzymskiej. Tak pisze np. Tertulian około 200 roku: „To jest szczęśliwy Kościół [rzymski], któremu Apostołowie oddali swe życie przelewając krew, gdzie męka Piotra porównywana jest do Męki Pana [umarł ukrzyżowany], gdzie Paweł ukoronowany na wzór odejścia Jana [Chrzciciela] poprzez ścięcie, gdzie Apostoł Jan zanurzony w gotującym się oleju, pozostaje nienaruszony, a potem wygnany na wyspę (Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 36, 1-4).

Tertulian ma przy tym na myśli następujące sprawy: w świadectwie wiary męczeńskiej śmierci obu Apostołów przekazali oni wraz ze św. Janem Apostołem rzymskiemu Kościołowi ich wiarę jako trwały testament; ich świadectwo wiary przypieczętowane przez przelaną krew, jest dlatego starannie przechowywane i strzeżone w Rzymie jako bezcenna apostolska tradycja, męczeństwo trzech Apostołów jest, jako świadectwo wiary rzymskiego Kościoła, wciąż obecne i nadaje mu szczególną wartość. Na tej podstawie staje się jasne, że autorytet trzech Apostołów nadaje powoli rzymskiemu Kościołowi swoisty koloryt.

[14] 16 z 27 w sumie nowotestamentalnych pism było napisanych pod imieniem Apostołów Piotra i Pawła. Ponadto starożytna tradycja przypisuje trzy dalsze pisma, a mianowicie Ewangelię wg św. Marka uczniowi św. Piotra o tym samym imieniu, jak też Ewangelię wg św. Łukasza i Dzieje Apostolskie autorowi o tym samym imieniu co towarzysz św. Pawła.

W Rzymie, na chrześcijańskim Zachodzie, a więc na obszarze starożytnego Kościoła, coraz bardziej stojącego pod wpływem języka łacińskiego, jest wreszcie od końca II wieku jedyny apostolski Kościół. Jego biskupia stolica jest widziana i odpowiednio szanowana w Italii, Galii i na zachodzie Afryki Północnej już od bardzo wczesnych czasów jako „stolica apostolska". Te wymienione zalety Rzymu nie mówią oczywiście tego, że tradycja rzymskiej wspólnoty jest jedynie decydująca w starożytnym Kościele, ale w chórze apostolskich Kościołów lokalnych bez wątpienia szczególnie ważny jest Kościół rzymski, z którym żaden inny nie mógł się równać.

Biskup Ireneusz z Lyonu († ok. 202) podkreśla to jednoznacznie, kiedy zwraca się przeciwko gnostykom z argumentem apostolskiego następstwa biskupów[15]. Według niego jest zbyt dalekosiężne, aby było możliwe wykazać dla każdego Kościoła lokalnego, że w nim po Apostołach zasiadał na stolicy biskupiej prawowity następca. Jako wzorcowy przykład kompletnej listy biskupów podaje on tylko Kościół rzymski, który przez „obu błogosławionych apostołów [Piotra i Pawła] został założony i zbudowany". Tę listę biskupów, która ze względu na jej rozmiary nie będzie tu przytaczana, poprzedza on następującą wypowiedzią: „Z rzymskim Kościołem z racji na jego *potentior principalitas* – [bardziej pierwotną, autentyczną, o wysokich kwalifikacjach, apostolską gminę rzymską][16] musi zgadzać się każdy inny Kościół, tzn. wierni, którzy z różnych stron pochodzą i zachowują przekazaną przez Apostołów tradycję (*Adv. haer.* 3, 3, 1-2).

Wyjaśnienie tego wielokrotnie interpretowanego tekstu jest trudne, ponieważ zachowało się tylko łacińskie tłumaczenie, a nie oryginalny tekst grecki. Z braku innych możliwości należy nasze źródło takim przyjąć, jakie się zachowało. Na pierwszy rzut oka ten tekst przedstawia bardzo dobitnie znaczenie Kościoła rzymskiego. Ireneusz bowiem każe pójść za rzymską listą biskupów jako za reprezentatywnym przykładem apostolskiego Kościoła. Czy chce on tym tekstem i podaną listą biskupów podnieść szczególną ważność rzymskiego Kościoła? Jeżeli ten tekst wraz z listą biskupów potraktuje się w sposób odizolowany, to musi się to pytanie potwierdzić. Szerszy horyzont interpretacji sugeruje jednak bezpośrednio po liście biskupów następujące polecenie Ireneusza, że w razie spornych pytań powinno się „udać do najstarszych Kościołów, w których przebywali Apostołowie i od nich brać to, co pewne i jasne w spornej sprawie" (*Adv. haer.* 3, 4, 1). Co oznacza w tym świetle „z tym Kościołem z racji na jego

[15] Podobne świadectwa dają Hegezyp i Tertulian, które tu nie będą przytoczone, a zawierają je obszerniej: K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 400 i nast. i K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 23 i nast.

[16] Wyrażenie św. Ireneusza *potentior principalitas* jest trudne do przetłumaczenia. Autor artykułu tłumaczy w języku niemieckim jako *grössere Ursprünglichkeit*. Dlatego po konsultacjach z autorem artykułu, oddaję znaczenie tego wyrażenia opisowo tak, aby nie stracić jego właściwego sensu.

potentior principalitas musi zgadzać się każdy inny Kościół, tzn. wierni, którzy pochodzą z różnych stron"?

Tradycja apostolska, sądzi Ireneusz, znajduje się w owej wspólnocie, która swoje istnienie zawdzięcza założeniu i działalności Apostołów. Takich wspólnot jest więcej i każda z nich, mając na względzie nienaruszalną tradycję, prezentuje wobec młodszych wspólnot chrześcijańskich *potentior principalitas* i w związku z tym wyższy autorytet. Pomiędzy Rzymem a innymi apostolskimi Kościołami nie istnieją dotąd żadne różnice. Wszystkie one mają z racji na apostolskie założycielstwo miarodajny autorytet. Stąd znaczące są owe superlatywy, które Ireneusz – pomimo równości wszystkich Kościołów apostolskich – przypisuje Kościołowi rzymskiemu i tylko jemu. Czyż nie mówi on o owym, „szczególnie znaczącym i szczególnie starożytnym i powszechnie znanym, założonym i zorganizowanym przez dwóch sławnych Apostołów Piotra i Pawła", Rzymie (Ireneusz, *Adv. haer.* 3, 3, 2). Nie na darmo przywołuje Ireneusz Rzym jako przykład. Z Kościołem w Rzymie, a więc z Kościołem lokalnym apostolskiego pochodzenia musi, według niego, liczyć się każdy inny Kościół lokalny, ponieważ Kościół założony przez Apostołów wiernie zachowuje tradycję apostolską. Jednym z tych Kościołów jest Kościół rzymski, ale ze względu na jego „apostolskich założycieli" Piotra i Pawła jest nim w wyjątkowy sposób.

Temu powszechnemu szacunkowi okazywanemu Rzymowi z zewnątrz, jak to było od połowy II wieku, wyrażane tak przez Ireneusza, jak i innych autorów, odpowiada ze strony Rzymu ukształtowane poczucie autentycznej apostolskiej tradycji i przełożenie jej na duszpasterską praktykę. W spornych problemach dotyczących nauki czy dyscypliny, Kościół rzymski z właściwym sobie instynktem podejmuje miarodajne decyzje, które w dalszej perspektywie zwyciężają w całym Kościele. W tym sensie można określić najstarszą rzymską gminę chrześcijańską jako miejsce podejmowania miarodajnych kościelnych reguł dotyczących nauki i dyscypliny. Dwie ważne dla przyszłości Kościoła decyzje rzymskiej wspólnoty należy tu szczególnie podkreślić.

Rzym po raz pierwszy odpowiada na pytanie o zakres Nowego Testamentu[17]

Na pytanie o zakres Nowego Testamentu próbuje dać odpowiedź już około 140 roku Marcjon z Synopy i stara się przeforsować w Rzymie niektóre, według jego wyobrażeń, wybrane i „oczyszczone" pisma Nowego Testamentu jako obowiązujące, a jednocześnie uznaje tylko Ewangelię według św. Łukasza i dziesięć „oczyszczonych" listów św. Pawła. Jego tendencje zostały łatwo dostrze-

[17] Por. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 28-30; G. Haendler, *Von Tertulian bis Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, t. 1/3), Berlin 1992, wyd. 4, s. 46-49; H. König, *Marcion von Sinope*, [w:] LACL, s. 483-485.

żone, zarówno bowiem on jak i jego zwolennicy zostają usunięci z rzymskiej wspólnoty. Kilka dziesiątków lat później dochodzi po raz pierwszy w rzymskiej wspólnocie do postanowienia, że należy wszystkie zbyt wątpliwe pisma, które wówczas walczyły o uznanie wśród chrześcijan, wyłączyć z pism jako należących do Nowego Testamentu. Jak wskazuje, powstały prawdopodobnie w Rzymie w II połowie II wieku skrawek pisma zwany Kanonem Muratoriego, są przez rzymskich chrześcijan uznawane tylko cztery Ewangelie, Dzieje Apostolskie, wszystkie listy św. Pawła, niektóre listy katolickie, podczas gdy inne pisma kategorycznie odrzucone. Tak więc Kościół rzymski poprzez Kanon Muratoriego wybiega daleko naprzód w procesie tworzenia się Nowego Testamentu, a tym samym ustaleniu jako autentycznie uznanej tradycji Kościoła. Pisma uznane przez fragment Muratoriego odpowiadają bowiem w zakresie ksiąg dokładniej i chronologicznie wcześniej niż gdzie indziej w obowiązującym dzisiaj kształcie Nowego Testamentu.

Rzym po raz pierwszy odpowiada na pytanie dotyczące granic Kościoła[18]

Również wielki wpływ wywiera Kościół rzymski w III wieku na sprawy pokuty. Wprawdzie prezbiter Hipolit zarzuca swemu biskupowi Rzymu, Kalikstowi († 222), w bardzo polemicznym tonie zresztą, że pozwala wielkim grzesznikom i heretykom wrócić do wspólnoty Kościoła, że akceptuje żonatych mężczyzn włączonych do kleru i uznaje małżeństwa pomiędzy wytwornymi kobietami a niewolnikami. Ale w polemicznych wypowiedziach Hipolita uwidacznia się zaledwie przeciwieństwo pomiędzy nim, obcym światu teoretykiem, a praktycznym duszpasterzem Kalikstem. Biskup Kalikst wyposażony w stary rzymski zdrowy zmysł do rzeczy dających się uczynić, decyduje się na Kościół ludowy, w którym także grzesznicy i dawni heretycy odnajdują swoje miejsce. Dekretem o małżeństwach wychodzi on naprzeciw niepokojom sumienia dostojnych kobiet, które liczniej niż mężczyźni ich stanu skłoniły się do chrześcijaństwa. Kalikst proponuje im nie jakieś wątpliwe zastępstwo małżeństwa, które przewidywało państwowe prawo dla par z różnych stanów. On raczej umożliwia tym dostojnym chrześcijankom połączenie z niżej społecznie stojącymi mężczyznami, które jest w pełni uznawane przez Kościół jako ważne małżeństwo. W ten sposób ustala Kalikst kierunek w rzymskim Kościele lokalnym, który stanie się wskazaniem dla przyszłości całego Kościoła. Kościół za czasów Kaliksta otwiera się nie tylko na grzeszników i dawnych heretyków. Kalikst traktuje także po-

[18] Por. E. Caspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, t. I, Tübingen 1930, s. 24 i nast. (*Kallikst*); St. G. Hall, *Calixtus I.* (*Bischof von Rom*, s. 218-222), [w:] *Theologische Realenzyklopädie* (dalej: TRE) VII (1981), s. 559-563: tu: 560 i nast.; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 29 (*Cornelius*); Haendler, *Von Tertulian bis Ambrosius*, dz. cyt., s. 52 i nast. (*Kallikst*), s. 65-67 (*Cornelius und Novatian*).

gańskie prawo małżeńskie jako niewiążące dla Kościoła, ponieważ sprzeczne było z nauką chrześcijańską o równości wszystkich ludzi.

Ten zrównoważony kurs będzie w rzymskim Kościele kontynuowany w połowie III wieku. Kiedy za czasów cesarza Decjusza od jesieni 249 roku wielu chrześcijan odchodzi od wyznawania wiary pod presją śmierci w czasie okrutnych prześladowań, przed biskupami stawał problem, jak powinni się zachować wobec odchodzących od wiary (*lapsi*), zwłaszcza gdy wielu z nich domagało się dopuszczenia ich do sakramentów świętych. Zebrani w Kartaginie biskupi w 251 roku dają w rzeczywistości odpadłym szansę powrotu do kościelnej wspólnoty, po wypełnieniu jednak długotrwałej pokuty. Na takie rozwiązanie decyduje się proszony przez synod w Kartaginie także synod obradujący w Rzymie pod przewodnictwem bpa Korneliusza († 253). Odpadłych chrześcijan dopuszcza się do pokuty, nawet wobec możliwości rozłamu w Kościele rzymskim, spowodowanej przez surowego prezbitera rzymskiego Nowacjana. Wbrew wszystkim rygorystycznym wymaganiom „Kościoła czystych" zwycięża w Kościele – po długotrwałym procesie oczyszczenia – zasada, że Kościół jest także Kościołem grzeszników i ludzi słabych i że grzesznikom ma w praktyce i w teorii okazywać miłosierdzie Boże. Decyzja co do Kościoła ludowego, dostępnego dla wszystkich, została tym samym ostatecznie podjęta. Oczywiście, że w tym ogólnokościelnym procesie brały zasadniczy udział inne główne Kościoły, szczególnie Kościół w Kartaginie, ale także w Aleksandrii i Antiochii, które po wzajemnej wymianie zdań każdorazowo na własnych ich synodach, przyjęły to rozwiązanie[19]. W ten sposób staje się jasne, że główne Kościoły w Rzymie, Aleksandrii, Antiochii i w Kartaginie wstępują najpóźniej od połowy III wieku na trzeci stopień rozwoju jako regionalne centra kościelnej *communio*.

Stopień trzeci: Rzym, Aleksandria, Antiochia i Kartagina – od połowy III wieku na drodze do regionalnych centrów *communio*[20]

Dla tego stopnia rozwoju zasadnicze jest, że Kościół starożytny rozumie się jako *communio*. Jako *communio* rozumiano najpierw Kościół lokalny albo wspólnotę lokalną, która została zjednoczona z Chrystusem jako Głową, względnie zebrana na Eucharystii wokół swego biskupa. Ta *communio* obejmuje Kościoły lokalne, tzn. ich wspólnotę eucharystyczną i ich ścisłe zjednoczenie

[19] Por. J. A. Fischer, A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nizänums* (= Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, s. 172, 184 (w 251 roku podjęta na synodzie w Kartaginie decyzja dotycząca upadłych i jej przyjęcie przez synod Korneliusza w Rzymie), s. 328, 333 (przyjęcie decyzji przez synod Demetrianusa z Antiochii), s. 328 i nast. (przyjęcie decyzji przez Dionizego z Aleksandrii).

[20] Por. do całego trzeciego punktu Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 399-408; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 24-26.

na wszystkich poziomach kościelnej komunikacji. To oznacza, że członkowie tych wspólnot są dopuszczani do Eucharystii nie tylko we własnej, ale także w innych wspólnotach. Ponadto ich biskupi informują się wzajemnie o ważnych kościelnych wydarzeniach i dzielą się wiadomościami o ich wyborze czy wyłączeniu heretyków z Kościoła, aby ci ostatni nie znaleźli miejsca w innych wspólnotach. Do istoty tej wewnątrzwspólnotowej czy międzywspólnotowej *communio* należy także i to, że decyzja w sprawie wyboru nowego biskupa należała nie tylko do członków wspólnoty, ale i sąsiednich biskupów. Bardzo uwidacznia się *communio* poprzez tzw. listy wspólnotowe albo listy pokoju. W nich potwierdzają biskupi, że osoby wyjeżdżające lub przesiedlające się do innej wspólnoty, należą do wspólnoty Kościoła. W następstwie tego chrześcijanin, który może wylegitymować się takim „listem wspólnotowym", będzie w innej wspólnocie uznany za należącego do *catholica* i doświadczy jedności eucharystycznej jak też gościnności.

Jednakże, chociaż każdy biskup może wystawić „list wspólnotowy" i liczyć się z przyjęciem go w innej wspólnocie, to nie każdy biskup jest w stanie przekazać ważne informacje swoim współbraciom. Te sprawy były raczej możliwe w znaczących metropoliach, gdzie decydujące znaczenie miały polityka, handel, podróże. Dzięki temu także ranga kościelnych przywódców takich wspólnot w dużych miastach nabiera kluczowego znaczenia. Biskupi sąsiadujących regionów zbierali się w ich wspólnotach na sobory i synody już w II wieku, aby wyjaśniać palące problemy. Biskupi tych wielkomiejskich wspólnot nadawali ton sprawom, ale wśród biskupów synodalnych panowało równouprawnienie. Od połowy III wieku najpóźniej przypada biskupom z centrów regionalnych coraz bardziej rola rzeczników swego regionu. Od tego czasu biskupi Afryki Północnej są reprezentowani przez biskupa Kartaginy, biskupi Egiptu przez biskupa Aleksandrii, biskupi Syrii przez biskupa Antiochii, a biskupi Zachodu poprzez biskupa Rzymu, pozostając w komunii z pozostałymi Kościołami. W ten sposób dokonuje się wzajemna wymiana i istnieje korespondencja pomiędzy kościelnymi grupami na szerszej przestrzeni przeważnie poprzez owe węzłowe centra.

A co dzieje się, gdy większa liczba osób w danej wspólnocie ubiega się o stolicę biskupią, gdy kandydaci spierają się o to lub wręcz wzajemnie rzucają na siebie ekskomunikę? Który biskup gwarantuje prawdziwą *communio*? Pierwsza odpowiedź brzmi: prawdziwa *communio* jest tam do znalezienia, gdzie Kościół lokalny jest katolicki, tzn. pielęgnuje *communio* ze wszystkimi lokalnymi Kościołami. Ale kto stwierdza w przypadku wątpliwości prawdziwe *communio*? Na pierwszym miejscu należy wymienić regionalne synody biskupów. Ich uczestnicy są przekonani, że zachowują niezafałszowaną tradycję apostolską i mogą podejmować z natchnienia Ducha Świętego odpowiednie decyzje. Zapotrzebowanie na wyższą instancję nie jest konieczne. Mimo to dzieli się

z innymi Kościołami lokalnymi – przede wszystkim z tymi najważniejszymi – postanowieniami synodalnymi w ramach szerokiej kościelnej wymiany, a do nich dołącza się niekiedy prośbę o przyjęcie postanowień synodu. Przystąpienie innych Kościołów, a przede wszystkim Rzymu, Aleksandrii, Antiochii i Kartaginy do synodu powiększa autorytet danego synodu. W ten sposób jeszcze dokładniej ukazuje się, że postanowienia synodu włączone są do konsensusu całego Kościoła i domagają się ich powszechnego uznania. W związku z tym wymienionym głównym Kościołom przypada szczególne prawo podejmowania decyzji o charakterze normatywnym. Ważne kościelne sprawy są zatem rozpatrywane przede wszystkim przez te Kościoły. Coraz bardziej więc rozwijają się one w kierunku „miejsc kontaktowych" kościelnej komunii. Rzym posiada także pod tym względem pewną przewagę w stosunku do innych głównych Kościołów. Pozycja Rzymu wyłania się dobitnie już w sporze o święto Wielkanocy pod koniec II wieku.

Główne Kościoły: Rzym, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima, Cezarea i Efez podczas sporów o Wielkanoc[21]

Chodzi tu o pytanie, czy święto Wielkanocy obchodzi się zawsze w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca, czy – jak żydowskie święto Paschy – pierwszego dnia wiosennej pełni księżyca, niezależnie od tego, na jaki dzień tygodnia ten termin przypada. Do końca II wieku istnieją dwie obok siebie funkcjonujące praktyki. W Azji Mniejszej obchodzi się Wielkanoc zgodnie z żydowskim świętem Paschy, w całym innym świecie chrześcijańskim zaś świętuje się w niedzielę po wiosennej pełni księżyca. Do konfliktu dochodzi około 195 roku, kiedy jeden z prezbiterów chce wprowadzić akurat w Rzymie żydowski termin Paschy. Biskup Rzymu Wiktor inicjuje zaraz potem synody biskupie w najważniejszych regionach ówczesnego chrześcijańskiego świata, na których ma być rozwiązany ten problem. Jako pierwszy biskup rzymski próbuje on podjąć ogólnokościelną decyzję w ponadregionalnej sytuacji konfliktowej przy pomocy synodów regionalnych.

Po obradach synodów regionalnych postanowienia ich obrad są przesyłane do Rzymu, ale z pewnością też do innych ważnych wspólnot kościelnych. Decydują się oni – oprócz małoazjatyckich chrześcijan – na niedzielny termin Wielkanocy. Przy tym synody Palestyny obradujące pod przewodnictwem biskupów z Jerozolimy i Cezarei, jak też włączony do tego Kościół aleksandryjski (por. Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.*, 5, 25) dają wyraźnie do zrozumienia, że Kościoły główne Aleksandrii i Jerozolimy dołączają się teraz do ogólnokościelnego rozwiązania.

[21] Por. K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 309-312, 401; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 24-26.

Wiktor, biskup Rzymu, wydaje się, że już wcześniej, powołując się na Apostołów Piotra i Pawła, podkreślił szczególną wartość rzymskiego niedzielnego obchodzenia święta Wielkanocy. Tylko dlatego jest zrozumiałe, dlaczego Polikrates z Efezu, wiodący biskup z Azji Mniejszej, powołuje się na Apostołów Jana i Filipa pogrzebanych w Azji Mniejszej. Biskup Wiktor pozostaje niewzruszony i próbuje ekskomunikować cały Kościół w Azji Mniejszej. Ale napotyka na opór wielu biskupów, którzy – chociaż czują się zobowiązani do niedzielnego obchodzenia Wielkanocy – domagają się od Wiktora wejścia na drogę pokoju, jedności i miłości (Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.* 5, 24). O dalszym przebiegu konfliktu nie jesteśmy już tak dobrze poinformowani. Jest jednak pewne, że praktyka Rzymu, Aleksandrii, Cezarei i Jerozolimy niedzielnego świętowania Wielkanocy na obradującym w Nicei w 325 roku ekumenicznym soborze zwycięży i stanie się praktyką całego Kościoła[22].

Główne Kościoły Kartaginy, Rzymu, Cezarei i Aleksandrii w czasie sporu z heretykami[23]

To, co miało miejsce w okresie sporów o czas świętowania Wielkanocy, dało też znać o sobie w czasie sporu z heretykami, co w zasadzie wskazywało na postępujący rozwój chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo było wówczas od dziesiątków lat w stałej ofensywie. Obok wciąż rosnącego Kościoła, także różne grupy osiągały godną uwagi wielkość. W codziennym życiu wspólnot stawał przed katolickimi duszpasterzami problem, czy ci, którzy wyrośli w jakiejś heretyckiej lub schizmatyckiej wspólnocie i teraz chcą przejść do Kościoła, a otrzymali ważny chrzest, muszą być ponownie chrzczeni.

Kościół rzymski i niektóre wspólnoty afrykańskie uznawały od jakiegoś czasu chrzest schizmatyckich lub heretyckich chrześcijan. Przechodząc do Kościoła otrzymują tu tylko za pokutę jako znak pojednania z Kościołem – nałożenie rąk (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 4, 1). Z drugiej strony, liczne północnoafrykańskie i małoazjatyckie synody w 220, 230, 235 roku postanawiają, że kacerze muszą jeszcze raz być chrzczeni. Stąd stosuje się dalej – według ich przekonania – jedną z dwóch praktyk. Ogólnokościelnym problemem staje się zróżnicowana praktyka chrztu, kiedy rzymski prezbiter, Nowacjan, o bardzo surowych zasadach, odrzuca ok. 251 roku łagodną praktykę pokuty Kościoła i znajduje w wielu

[22] Tak jest zapisane w synodalnym posłaniu z Nicei do Kościoła w Egipcie, zob. G. Alberigo i inni (red.), J. Wohlmuth (red. tłumaczenia), *Conciliorum oecumenicorum decreta. Dekrete der ökumenischen Konzilien*, t. I, Paderborn, München, Wien, Zürich 1998, s. 16-19, tu: s. 19.

[23] Por. Caspar, *Geschichte des Papstums*, dz. cyt., s. 80-83; K. Baus, *Urgemeinde*, dz. cyt., s. 401-407; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 26-28; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, (= Europäische Hochschulschriften. Reihe 23), Frankfurt a. M. 1993, s. 41-63 (Znaczenie Rzymu i biskupa rzymskiego u Cypriana z Kartaginy); Th. Feicht, *Die pseudocyprianische Schrift „De rebaptismate"*, Wprowadzenie, tłumaczenie i komentarz, Eichstätt 2002 (nieopublikowany doktorat), s. 18-41 (*Verlauf und Positionen des Ketzertaufstreits*).

wspólnotach duże poparcie i jako sprzeciw zakłada „Kościół oczyszczonych". Rodzi się więc powtarzające się pytanie, co stanie się z ochrzczonymi u heretyka Nowacjana albo u innych kacerzy, jeżeli zechcą przejść do Kościoła. Pierwsza próba wyjaśnienia miała miejsce w 255/256 roku w ramach kontrowersyjnego dialogu pomiędzy biskupami Cyprianem z Kartaginy, Stefanem rzymskim, Firmilianem z Cezarei i Dionizym z Aleksandrii, którzy jako przedstawiciele głównych Kościołów okazyjnie pytali także regionalne synody biskupów o zdanie. Zasadniczo zaznaczają się przy tym trzy opcje:

1. Stanowisko Cypriana z Kartaginy, Kościoła z Północnej Afryki i małoazjatyckiego Kościoła, Firmiliana z Cezarei, którzy konsekwentnie domagają się koniecznego chrztu heretyków.
2. Stanowisko Stefana rzymskiego, który autorytatywnie ustala ważność chrztu heretyków i oczekuje tylko nałożenia rąk biskupa.
3. Pośrednie wotum Dionizego z Aleksandrii, który opowiada się za tym, aby każdy przypadek chrztu heretyków traktować w sposób zróżnicowany.

Dyskusja przebiega kontrowersyjnie i nie widać wspólnego rozwiązania. Widać jednak wyraźnie, że sporny problem jest ostatecznie wyjaśniony pomiędzy regionalnymi centrami *communio*: Rzymem, Kartaginą, Cezareą i Aleksandrią.

Które kierunki argumentacyjne w związku z tym przeważają? Biskup Cyprian z Kartaginy, rzecznik ponownie ochrzczonych wiernych w Północnej Afryce i w Azji Mniejszej, reprezentuje zasadę: „poza Kościołem nie ma zbawienia". Konsekwentnie do tej maksymy wyciąga on wniosek: Kto nie ma sam z siebie Ducha Świętego względnie jakaś sekta Go nie ma, nie może Go także przekazać we chrzcie. Na teologicznym poziomie zdaje się Cyprian mieć zwycięską pozycję.

Biskup Stefan z Rzymu uzasadnia powszechny zwyczaj już długo istniejącą w jego Kościele praktyką włączania heretyków, chcących przejść do Kościoła katolickiego, zalecając im pokutę i nakładając na nich ręce, i argumentuje tradycyjnym dowodem: „Nic nowego nie może być wprowadzone, co nie znajduje się w tradycji" (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 74, 2). Cyprian utrzymuje coś przeciwnego, a mianowicie: tradycyjne argumenty muszą ustąpić rozsądkowi. Czy św. Piotr nie obstawał za swoim stanowiskiem, że on posiada prymat, aż go upomniał św. Paweł? Raczej powinien był Piotr podjąć argumentację Pawła (por. Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 71, 3). Stefan jednak kieruje uwagę na to, że chrzest udzielony w imię Jezusa[24] może być zdecydowanie uznany. Dlatego pozostaje on przy rzymskiej praktyce mającej świadectwo Nowego Testamentu jako ważki argument pastoralny, że żądanie ponownego chrztu heretyków powstrzyma ich od powrotu do Kościoła[25]. Dla podtrzymania prawowierności dla swojej

[24] Jak cytowani przez Feichta, *Die pseudocyprianische Schrift*, dz. cyt., s. 61 i nast. autorzy udowadniają, że Stefan identyfikuje poświadczony w Nowym Testamencie chrzest w imię Jezusa bez wątpienia z chrztem trynitarnym.

[25] Por. tamże, s. 62.

praktyki chrztu powołuje się Stefan w komentarzu do Mt 16, 18 ostatecznie na Piotrową sukcesję biskupa rzymskiego, stąd może na tej podstawie autorytatywnie wydawać osąd co do ważności chrztu heretyków i zerwać kościelną łączność z inaczej argumentującymi biskupami Afryki Północnej i Azji Mniejszej. Godne zapamiętania jest, że Stefan po raz pierwszy odnosi się tu wyraźnie, cytując Mt 16, 18, do biskupa rzymskiego i z jego pomocą autorytatywnie podchodzi do przeciwnej teologicznie pozycji.

Wobec takiej postawy biskupa Stefana swoje niezadowolenie w sposób zdecydowany wyraża bp Firmilian z Cezarei w Azji Mniejszej: „Jestem w tym względzie sprawiedliwie oburzony na jawną i wprost namacalną głupotę Stefana, że on, który szczyci się i twierdzi, iż zasiada na stolicy biskupiej i jest następcą św. Piotra, na fundamencie którego jest zbudowany Kościół, oburzam się, że wprowadził on wiele skał i wielu Kościołom wniósł nowe budowle a jednocześnie broni swoim autorytetem stanowiska, jakoby [... u heretyków] istniał chrzest" (Cyprian z Kartaginy, *Epist.* 75, 17). To stanowisko jest niekiedy dość prymitywnie interpretowane, jakoby Firmilian odrzucał roszczenie Stefana jako nieuprawnione i pretensjonalne. Przy dokładniejszym potraktowaniu staje się jednak jasne: Stefana żądanie było odrzucone, ale nie to, że nie może być następcą św. Piotra. Argumentacja Stefana jest raczej dlatego nieuprawniona, ponieważ on poprzez uznanie chrztu heretyków „wielu Kościołom wzniósł nowe budowle", a wspólnoty heretyków uznaje stąd za Kościoły i przez to zdradza jedność i wyłączność Kościoła. Odrzucone jest nie prawo Stefana do następstwa św. Piotra, lecz jego eklezjologia i niestosowne zaangażowanie swego autorytetu wobec Firmiliana.

U Cypriana z Kartaginy zauważa się – pomimo całej polemiki w sprawie chrztu heretyków – że zachowuje on wobec Rzymu postawę obronną. Jest to charakterystyczne, ponieważ w sporze o chrzest heretyków chodzi o prawidłowe podejście do chrztu jako do centralnego sakramentu Kościoła. Pomimo tego Cyprian nigdy nie zrywa kontaktu z Rzymem, nawet wtedy, gdy północnoafrykański poseł traktuje Stefana jako ekskomunikowanego i zrywa więzi z jego Kościołem. Biskup Kartaginy, szybki w decyzjach i niecertujący się z ekskomunikami, pozostawia Rzymowi wolność działania bez reagowania ekskomuniką. To da się wyjaśnić tylko szczególnie wielkim szacunkiem okazywanym Kościołowi rzymskiemu.

Biskup Dionizy z Aleksandrii proponuje po rozłamie między Rzymem a Północną Afryką i Azją Mniejszą zrównoważone rozróżnienie w sprawie chrztu heretyków. Swoją pojednawczą postawą wobec wszystkich uczestników sporu daje do zrozumienia, że nie przypisuje zróżnicowanej odpowiedzi na chrzest heretyków żadnego znaczenia zagrażającego kościelnej jedności. Według niego jedność gwarantuje w poprawnej trynitarnej wierze ogólnokościelny pokój. Oczywiście, że jeżeli „np. Nowacjan rozprzestrzenia fałszywą naukę o Bogu Ojcu i oczernia Jezusa Chrystusa, gdy Go określa jako bezmiłosiernego [...], dlatego

chrzest Nowacjana"[26] jest nieważny i musi być powtórzony. Byłby jakiś heretyk ochrzczony w trynitarnej prawdziwej wspólnocie i wyznawałby publicznie prawdziwą wiarę, wówczas wystarczy biskupie nałożenie rąk jako potwierdzenie jego wiary i jako znak włączenia go do wspólnoty Kościoła. W obu przypadkach zgadza się on ze Stefanem Rzymskim. Heretyk trynitarny musi, według Dionizego, być ponownie ochrzczony w Kościele po złożeniu wyznania prawdziwej wiary. Tu zaś Dionizy zgadza się z Kościołami Afryki Północnej i Azji Mniejszej ponownie udzielającymi chrztu heretykom.

To zróżnicowane wotum Dionizego, w którym uwzględnia tak rzymskie jak i kartagińskie rozwiązanie, byłoby stosowne do rozstrzygnięcia problemu chrztu heretyków w całym Kościele. Ponieważ spór ten od roku 257 wraz z początkiem prześladowań chrześcijan za Waleriana jest przerwany, pozostaje on pozbawiony bezpośrednio dalszego wpływu na ostateczne rozwiązanie. Wprawdzie utrzymują te postanowienia Dionizego z Aleksandrii sobory z 314 i 325 roku, obradujące w Arles i w Nicei, to jednak pod warunkiem wyznawania trynitarnej wiary, która uwidacznia się w poprawnej formule chrztu. Kanon 8 Soboru w Nicei uwzględnia też poglądy Stefana z Rzymu, gdy on od powracających do Kościoła członków sekty Nowacjana żądał katolickiego wyznania wiary, a nie powtórnego chrztu. Być może były w tym przypadku dyskutowane ważne i dotyczące całego Kościoła problemy w sposób najpierw kontrowersyjny w głównych wspólnotach chrześcijańskich, z biegiem czasu jednak odpowiedzi na nie będą bardziej zróżnicowane i przyjęte przez cały Kościół.

Współdziałanie głównych Kościołów: Antiochii, Rzymu i Aleksandrii w sprawie Pawła z Samosaty[27]

Jak już wielokrotnie uwidoczniło się, regionalne synody dzieliły się zgodnie z regułami starożytnej *communio* wynikami obrad z innymi Kościołami starożytności, a zwłaszcza z Kościołami głównymi. Mimo to regionalne synody w sprawie wiary mają świadomość, że przemawiają do całego Kościoła. Ich decyzje są niepodważalne; ojcowie synodalni są pewni, że trwają w prawdziwej apostolskiej tradycji i przemawiają pod tchnieniem Ducha Świętego. Jeżeli piszą do innych Kościołów, to nie motywuje ich prośba o „potwierdzenie". Pismo synodalne jest sformułowane raczej w przekonaniu, że pozostałe Kościoły muszą je zatwierdzić i że przez ich „wejście" stanie się bardziej dobitne, iż na obradującym synodzie rzeczywiście przemawiał cały, tzn. katolicki, Kościół. Dobrym przykładem na tę świadomość jest obradujący w Antiochii synod w 268 roku. Paweł z Samosaty, biskup antiocheński, został potępiony na tym regionalnym synodzie jako heretyk i zdjęty z urzędu, a na jego miejsce ustanowiono nowego

[26] Tamże, s. 83.

[27] Por. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, s. 21 i nast.

biskupa. Wiernym jest zalecane unikać wszelkich kontaktów z Pawłem i traktować go jako jednego z ludzi, którzy zostali usunięci „z Kościoła katolickiego". Antiocheński synod uznaje tę decyzję jako katolicką tzn. mającą znaczenie dla całego Kościoła. Dla podkreślenia tego przekonania wysyłają oni list do biskupów Dionizego z Rzymu i Maksimusa z Aleksandrii z prośbą o przyjęcie ich wyroku. Ciekawy jest adres tego synodalnego pisma: „Do Dionizego i Maksimusa z innymi naszymi współliturgami na kręgu ziemi, do biskupów, prezbiterów i diakonów i do całego Kościoła katolickiego pod niebem" (Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.* 7, 30, 2). Na podstawie takiego sformułowania staje się jasne, że list jest skierowany ostatecznie do całego katolickiego Kościoła, ale jego przekazicielami są Rzym, Aleksandria i synodalny nadawca Antiochia. Pismo jest dobrze przyjęte w tych ośrodkach, wtedy jest dalej przekazywane do sąsiednich Kościołów lokalnych, jeżeli tak nie jest, nie będzie dalej przekazywany.

Tu występują Rzym, Aleksandria i Antiochia dokładnie jako trzy najważniejsze kościelne „miejsca rozdzielcze" (*Schaltstellen*) katolickiej *communio*. Pomimo przekonania antiocheńskich członków Synodu o mówieniu do całego Kościoła, uważają oni jednak za ważne, że dwa inne Kościoły główne przyjmą ich decyzję, ponieważ dzięki temu staje się bardziej jasne, że katolicki, tzn. cały Kościół, stoi za tym postanowieniem.

Godna uwagi jest także wyjątkowa pozycja, którą w związku z tym przypisuje cesarz Aurelian Kościołowi rzymskiemu, gdy mianowicie Paweł z Samosaty traci antiocheńską stolicę biskupią, a Domnus zajmuje jego miejsce, ale Paweł odmawia opuszczenia pomieszczeń kościelnych. Wówczas zwrócono się do cesarza Aureliana. Ten poleca przekazać budynek temu, z kim chrześcijańscy biskupi Italii i biskup Rzymu utrzymują pisemny kontakt. A ponieważ chrześcijanie stoją przy Domnusie, Paweł „zostaje usunięty z Kościoła przez władzę świecką" (por. Euzebiusz z Cezarei, *Hist. eccl.*, 7, 30, 18 n.). Tak więc tym razem to pogański cesarz, który staje po stronie chrześcijan z Antiochii, którzy z kolei są w komunii z Rzymem i w ten sposób to cesarz pomaga szybkiej recepcji ich synodalnych postanowień, zaakceptowanych wcześniej przez Rzym. W rzeczywistości nauka Pawła z Samosaty jest bardzo szybko uznana w całym Kościele za niewystarczającą i defektowną do tego stopnia, że Sobór Nicejski w 325 roku, w kan. 19, nakłada obowiązek ponownego chrztu jego zwolenników jako warunek powrotu do Kościoła[28].

Przekład autoryzowany: *ks. Mieczysława Olszewskiego*
(Druga część artykułu czasowo sięgająca Soboru Chalcedońskiego w 451 roku w następnym tomie „Rocznika Teologicznego")

[28] Co do potępienia zwolenników Pawła z Samosaty przez Sobór Nicejski por. M. Slusser, *Paulus von Samosata*, [w:] TRE XXVI (1996), s. 160-162; tu: 161.

II. MATERIAŁY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ROCZNIK
TEOLOGII
KATOLICKIEJ
Tom VII
Rok 2008

Ks. Michał Sopoćko

ŻYCIE RELIGIJNE W METROPOLII WILEŃSKIEJ 1939-1945

(przygotował do druku ks. Tadeusz Krahel)

Wprowadzenie

W archiwum Sługi Bożego ks. Michała Sopoćki znajduje się w maszynopisie jego opracowanie pt. *Życie religijne w Metropolii Wileńskiej 1939-1945* (stron 15). Nie było dotąd drukowane. Ma ono swoją wartość i jest ciekawym przyczynkiem do dziejów Archidiecezji Wileńskiej w latach drugiej wojny światowej. Dlatego decydujemy się na jego publikację.

Zachowany maszynopis jest kopią, ale z własnoręcznym podpisem ks. Michała Sopoćki jako autora. Trudno jest dziś powiedzieć, dokąd trafił oryginał i jakie były okoliczności oraz czas powstania tego tekstu.

Gdy ks. Sopoćko wrócił z Wilna do kraju, szybko udał się z Białegostoku do Warszawy. Złożył wizytę księdzu Prymasowi Kard. Augustowi Hlondowi, który wręczył mu wydaną przez siebie książkę ks. Sopoćki *De Misericordia Dei deque ejusdem festo instituendo* (Varsaviae 1947) z dedykacją „Czcigodnemu Autorowi życzliwy wydawca – 23 VIII 1947 r." W swoich wspomnieniach ks. Michał napisał też: „Eminencja był dla mnie bardzo życzliwy i polecił napisać sprawozdanie z pobytu w czasie wojny na Wileńszczyźnie, co uczyniłem nieco później"[1]. Może właśnie życzenie kard. Hlonda było inspiracją do napisania tego tekstu. Trudno jednak jednoznacznie odpowiedzieć twierdząco.

Opracowanie to w dużym stopniu jest relacją uczestnika zdarzeń okresu drugiej wojny światowej w Wilnie. W wielu opisanych w nim wydarzeniach ks. Sopoćko uczestniczył osobiście, o wielu słyszał z ust innych osób. Zwracają tu uwagę sprawy związane z kultem Miłosierdzia Bożego, z budową kościoła Miłosierdzia Bożego na Snipiszkach w Wilnie, ratowaniem Żydów, czy duszpa-

[1] M. Sopoćko, *Wspomnienia z przeszłości*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku", 12(1986) nr 1, s. 110-111; Zob. też: H. Ciereszko, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna biografia Apostoła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2006, s. 411.

sterstwem w kościele Świętej Trójcy. W to wszystko ks. Sopoćko był osobiście zaangażowany, ale pisze tu bez wskazywania na swoją osobę.

Życie religijne w Metropolii Wileńskiej 1939-1945 jest uporządkowanym spojrzeniem chronologicznym na życie religijne w Archidiecezji Wileńskiej, do innych diecezji Metropolii Wileńskiej (pińskiej i łomżyńskiej) mamy tylko pewne odniesienia. Nie jest to opracowanie ściśle naukowe. Spojrzenie, jakie daje na przedstawioną w tytule problematykę, oparte jest na autopsji oraz wiadomościach od osób trzecich. Jedynie stan diecezji przed wojną przedstawia na podstawie danych zawartych w wydawnictwie Kurii Arcybiskupiej *Catalogus ecclesiarum et cleri Archidioecesis Vilnensis pro Anno Domini 1939* (Vilnae 1939).

W publikowanym tekście znajdujemy pewne niedokładności i pomyłki, które korygujemy w przypisach. Dziś bowiem, po wielu latach od powstania tego opracowania, badania nad Archidiecezją Wileńską w czasie drugiej wojny światowej posunęły się naprzód i mamy już pełniejszą wiedzę na ten temat.

Życie religijne w Metropolii Wileńskiej 1939-1945

Metropolia Wileńska obejmuje trzy diecezje: oprócz Archidiecezji Wileńskiej należą do niej Diecezje Łomżyńska i Pińska.

Archidiecezja Wileńska podniesiona do tej godności w roku 1925 obejmowała całe województwo wileńskie i część województw nowogródzkiego i białostockiego. Do Diecezji Pińskiej należało całe województwo poleskie oraz część województw białostockiego i nowogródzkiego. Diecezja Łomżyńska znajduje się na terenie województw białostockiego i częściowo warszawskiego.

Pod względem etnograficznym te diecezje różnią się między sobą: Łomżyńską zamieszkują prawie wyłącznie Polacy (z małym wyjątkiem Litwini), Pińską – przeważnie Białorusini i częściowo Polacy. W Archidiecezji Wileńskiej przeważa ludność polska pomieszana z białoruską i litewską.

Życie religijne w tych trzech diecezjach w latach 1939-1945 rozwijało się niejednakowo. O ile w Diecezji Łomżyńskiej, należącej w czasie ostatniej wojny do tzw. Guberni[2] upodabniało się do życia w Polsce centralnej, o tyle w Archidiecezji Wileńskiej i Diecezji Pińskiej napotykało na większe trudności ze względu na ustosunkowanie się władz okupacyjnych do tych terenów jako do tzw. Zachodniej Białorusi. Ludność wyznania katolickiego, która się podawała za polską, traktowano jako napływową, zasługującą na wysiedlenie albo nawet na wytępienie. Pod tym względem Archidiecezja Wileńska i Diecezja Pińska nie różniły się między sobą. W tym miejscu będzie mowa o życiu religijnym przede

[2] Większość terytorium Diecezji Łomżyńskiej w czasie okupacji niemieckiej znajdowała się w Bezirk Białystok, część – w Generalnej Guberni oraz Prusach Wschodnich.

wszystkim w Archidiecezji Wileńskiej, ale to samo można odnieść i do Diecezji Pińskiej. O Diecezji Łomżyńskiej ograniczymy się tylko do wzmianki.

Według katalogu kościołów i kleru z roku 1939[3] Archidiecezja liczyła 1 485 484 wiernych, zgrupowanych w 378 parafiach i 30 dekanatach, obsługiwanych przez 549 kapłanów archidiecezjalnych, 70 – z innych diecezji i 114 zakonników z różnych zgromadzeń zakonnych obrządku łacińskiego. Nadto na tym terenie pracowało 13 kapłanów obrządku wschodniego w 8 punktach duszpasterskich oraz 16 kapelanów wojskowych, obsługujących 8 parafii wojskowych i Korpus Pogranicza. Oprócz kościołów parafialnych w Archidiecezji było 87 punktów duszpasterskich z kościołami lub kaplicami publicznymi obrządku łacińskiego, obsługiwanymi przez wymienionych kapłanów. Oprócz tego było zatrudnionych 385 zakonnic z różnych zgromadzeń czynnych i 48 mniszek klauzurowych, prowadzących życie bogomyślne (benedyktynki, wizytki, dominikanki, karmelitanki).

W licznych szkołach na terenie Archidiecezji pracowało 85 etatowych katechetów i przeszło 100 katechetów i katechetek laików. W samym mieście [Wilnie] było 37 świątyń, obsługiwanych przez 67 kapłanów archidiecezjalnych i około 20 zakonnych, pracujących w 16 parafiach nad 120 719 wiernymi. Było męskie Gimnazjum Katolickie Księży Jezuitów i żeńskie Gimnazjum Katolickie ss. Nazaretanek. W szkołach prosperowały sodalicje mariańskie męskie i żeńskie, koła misyjne, koła eucharystyczne, prawie w każdej parafii – Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży męskie i żeńskie oraz Kongregacje Trzeciego Zakonu. Wreszcie od roku 1921[4] w Wilnie rozwijał się Uniwersytet Stefana Batorego z Wydziałem Teologicznym, do którego należeli alumni Seminarium Archidiecezjalnego[5], w którym w roku 1939 było ich 128. Wśród studentów prosperowały różne korporacje, między innymi i organizacje katolickie, jak: Sodalicja Mariańska, Koło Misyjne, Juventus Christiana, Odrodzenie itp.

W dni świąteczne i niedzielne świątynie bywały przepełnione, a pobożność szczególniejsza wiernych ujawniała się w licznych pielgrzymkach pieszych do Ostrej Bramy, do Kalwarii Wileńskiej i Kalwarii w Miadziole oraz do innych miejsc odpustowych, gdzie tłumnie przystępowali do Sakramentów świętych. Podobnież na 40-godzinnych nabożeństwach, jakie kolejno odbywały się we wszystkich parafiach oraz w dni nieustannej adoracji Przenajświętszego Sakramentu i na rekolekcjach wielkanocnych wierni chętnie korzystali z obecności wielu księży, u których się spowiadali i przystępowali do Sakramentu Ołtarza. Częste wizytacje Arcypasterza i Sufragana (co 5 lat) ułatwiały przystępowanie

[3] *Catalogus ecclesiarum et cleri Archidioecesis Vilnensis pro Anno Domini 1939*, Vilnae 1939.

[4] Uniwersytet Wileński został wskrzeszony w 1919 r.

[5] Wileńskie Seminarium Archidiecezjalne w 1925 r. zostało włączone do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego.

do bierzmowania i wpływały dodatnio na spotęgowanie ducha religijnego u wiernych.

Liczne świątynie w grodzie Giedymina znajdowały się przeważnie w centrum miasta, a w nowych dzielnicach i w ogóle na peryferiach wierni odczuwali brak ich. Toteż jeszcze przed pierwszą wojną światową zaczęto się troszczyć o wzniesienie nowych kościołów. I tak w roku 1913 staraniem ks. prałata K. Lubiańca powstał w dzielnicy Wilcza Łapa kościół Opatrzności Bożej i rozpoczęto budowę kościoła Serca Jezusowego, w roku 1911 na Sołtaniszkach rozpoczęto budować kościół Niepokalanego Poczęcia, w latach 1925-1929 odbudowano kościół garnizonowy św. Ignacego, w roku 1934 rozpoczęto budowę kościoła oo. Redemptorystów na Pośpieszce, a w roku 1938 powstał Komitet budowy kościoła Miłosierdzia Bożego na Snipiszkach. Pod ten ostatni Magistrat m. Wilna darował plac o powierzchni jednego hektara między ulicami Kalwaryjską i Werkowską, urządzono konkurs na projekt kościoła, z którego wybrano projekt prof. inż. Polkowskiego (16 IV 1939) i w lipcu zamierzano już przystąpić do zakładania fundamentów.

Tymczasem z Zachodu nadchodziły coraz groźniejsze wieści. Hitler po aneksji Austrii i Czechosłowacji głośno pobrzękiwał orężem, zawarł układ o nieagresji z Radziecką Rosją i szykował się do uderzenia na Polskę. Biskupi polscy zebrani na konferencji w Warszawie dnia 26 IV 1939 roku otrzymali od Stolicy Apostolskiej wielkie pełnomocnictwa dla duchowieństwa, o których poinformował Arcybiskup Jałbrzykowski na rekolekcjach kapłańskich w lipcu. Wojna wisiała na włosku i groźba jej oddziaływała hamująco na Komitet budowy kościoła Miłosierdzia Bożego. Wreszcie pierwszego września radio doniosło o bombardowaniu miast polskich przez Niemców, a trzeciego tegoż miesiąca bomby zaczęły padać na gród Giedymina.

Wypadki rozwijały się szybko. Radio informowało o ciężkich walkach naszej armii z najeźdźcą, który wszędzie przeważał uzbrojeniem i liczebnością, posuwając się szybko naprzód i zajmując jedno miasto za drugim. Uciekinierów wojennych było coraz więcej. Sygnały o nalotach ryczały prawie bez przerwy. W mieście nie było ani jednego działa przeciwlotniczego i bombowce niemieckie bez przeszkód rzucały kruszące i zapalające bomby, które wzniecały liczne pożary. 15 września została zniszczona radiowa stacja nadawcza w Raszynie i tylko z zagranicznych stacji dowiadywaliśmy się o tragicznym położeniu kraju i bohatersko broniącej się Warszawie. Wreszcie 17 września nastąpiło uderzenie z drugiej strony: wojska radzieckie przekroczyły granicę i bez przeszkód posuwały się naprzód, 19 września były już w Wilnie, które się poddało bez wystrzału. Wkrótce doszły wieści o kapitulacji Warszawy i cały kraj znalazł się pod okupacją niemiecką i radziecką.

Archidiecezja Wileńska i Diecezja Pińska znalazły się pod okupacją radziecką, a Łomżyńska – niemiecką[6]. Wraz za wojskiem przybyła przygotowana zawczasu administracja kraju, która zwerbowała miejscowych aktywistów komunistycznych i przy ich pomocy zaczęto sporządzać spisy ludności, segregując ją na tak zwanych miejscowych i przybyłych oraz uciekinierów wojennych. Więzienia zaczęły się przepełniać aresztowanymi, dla których wreszcie zabrakło miejsca i zaczęto tworzyć liczne prowizoryczne ciupy, gdzie było ciasno i duszno do niewytrzymania. W sklepach zabrakło żywności, którą w małej ilości można było otrzymać tylko na kartki. Na ulicach tworzyły się długie ogonki oczekujących na otrzymanie nikłych porcji.

W październiku Stalin odstąpił Wilno z okolicami Litwinom, którzy 28 X 1939 roku uroczyście wkroczyli do grodu Giedymina i zajęli trzy powiaty – wileński, trocki i święciański, jednak wojsko radzieckie pozostało w koszarach na tych obszarach.

Życie religijne w części Archidiecezji zajętej przez Litwinów na razie cieszyło się względną swobodą, ale powoli Polacy zaczęli doznawać ucisku: nakazano rozwiązywać organizacje młodzieży, utrudniać pracę duszpasterską, aresztowano niektórych księży i wywieziono na Litwę[7], część gmachu seminaryjnego zabrano na urzędy, chociaż w pozostałej części od ulicy Mostowej tolerowano wykłady, a nawet rząd litewski przez parę miesięcy wypłacał pensję w walucie litewskiej profesorom Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego oraz tolerował w parafiach zbieranie ofiar w naturze na utrzymanie alumnów. Profesorowie w dni świąteczne i niedzielne wyjeżdżali na prowincję w celu zebrania tych ofiar.

Po paru miesiącach ukazał się dekret likwidujący wszystkie placówki dobroczynne polskie, prowadzone przez zakonnice narodowości polskiej. Z Litwy przybywały Litwinki i obejmowały pracę po Polkach, które po prostu wyrzucano na bruk. To samo dotyczyło warsztatów prowadzonych przez męskie zgromadzenia ukryte.

W połowie lutego 1940 roku zmarł JE bp Kazimierz Michalkiewicz, sufragan wileński, a na jego miejsce przybył JE Arcybiskup Reinys z Litwy. Był to kapłan Archidiecezji Wileńskiej, który w roku 1920 przeniósł się na Litwę[8], gdzie przez czas jakiś był ministrem spraw zagranicznych. Odsetek Litwinów był nikły, zaledwie 2% w mieście i jeszcze mniejszy na prowincji[9]. Mieli oni swój kościół

[6] W 1939 r. Łomża i większa część terenu diecezji znalazły się pod okupacją sowiecką.

[7] Miejscem internowania tych księży był Liszków nad Niemnem.

[8] Ksiądz Mieczysław Reinys urodził się w 1884 r., święcenia kapłańskie przyjął w 1907, a biskupem został w 1926. Przed nominacją na biskupa pomocniczego do Wilna, ale w randze arcybiskupa tytularnego, był biskupem koadiutorem w Wiłkowyszkach (Vilkaviskis). W 1922 r. władze polskie wydaliły go z Polski na Litwę.

[9] W 1938 r. w Archidiecezji Wileńskiej było ok. 90 000 wiernych narodowości litewskiej. (A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin 2002, s. 53-54).

św. Mikołaja i tworzyli eksterytorialną parafię[10]. Księża Litwini pracowali w parafiach polskich, obsługując rodaków w ich ojczystym języku. Między jednymi i drugimi nie było nieporozumień. Dopiero po zajęciu Wilna przez Litwinów i uruchomieniu pociągów Wilno – Kowno, do nowej stolicy zaczęły przybywać elementy wrogie polskości i wywoływać na tle językowym zajścia, a nawet bójki w kościołach. Tak na przykład w kościele św. Kazimierza, obsługiwanym przez oo. jezuitów, w czasie nabożeństwa majowego w języku polskim Litwini zaczęli śpiewać pieśni narodowe litewskie. Powstało w kościele zamieszanie, a wreszcie bójka między Polakami a Litwinami. Bawiący w Wilnie audytor Nuncjatury Apostolskiej w Kownie, ks. Peroni[11] pospieszył do kościoła w celu uspokojenia walczących i został sam poważnie poturbowany, aresztowany i odprowadzony do komisariatu, gdzie dopiero spostrzeżono, kim był aresztowany[12]. Podobne zajścia zdarzały się i w innych świątyniach, a szczególnie znamienne miało miejsce w katedrze św. Stanisława na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego 2 maja, gdy w czasie nieszporów Litwini zaśpiewali swój hymn narodowy, zmuszając kler do wstania.

Znacznie gorzej było pod względem religijnym na tak zwanej Białorusi. Już przy wkroczeniu wojsk radzieckich w roku 1939 maruderzy zamordowali kilku księży[13]. Tak zginął ks. Antoni Twarowski, proboszcz w Juraciszkach, który we wrześniu został zmobilizowany do wojska polskiego jako kapelan i po klęsce powracał do siebie. W podobny sposób życie zakończył ks. Leon Kacperek, zmobilizowany katecheta z Lidy[14] oraz ks. Bronisław Fedorowicz, proboszcz w Skrundziach i ks. Bolesław Korń, proboszcz w Mikielewszczyźnie[15]. Nowo wyświęconych kapłanów – ks. Stanisława Zubkowicza[16] i ks. Stefana Śniegockiego[17] rozstrzelały wkraczające oddziały radzieckie, na drodze, bez żadnego powodu.

Na kościoły nałożono wielkie podatki, nieopłacenie których groziło zamknięciem. Z początku ludność opłacała je w miarę możności, a gdy zasoby się wyczerpały, dużo świątyń zamknięto lub zamieniono na gmachy użyteczności publicznej (magazyny zbożowe, stajnie dla koni itp.). Zabroniono księżom obsługiwać młodzież do lat 18, a niestosujących się do tego rozporządzenia

[10] Parafia litewska św. Mikołaja w Wilnie liczyła w 1938 r. 1643 wiernych.

[11] Ksiądz Vitus Peroni, sekretarz (attaché) Nuncjatury Apostolskiej na Litwie.

[12] Te przygody i cały pobyt ks. Peroniego 5-6 V 1940 r. w Wilnie najlepiej opisał Andrzej Grabia Jałbrzykowski (*Wspomnienia wileńskie*, Warszawa 2005, s. 117-128), który towarzyszył ks. Peroniemu. Ksiądz Peroni nie szedł uspokajać, lecz tylko zobaczyć.

[13] Trzech księży (Jana Kryńskiego w Zelwie, Bronisława Fedorowicza w Skrundziach i Antoniego Twarowskiego w Juraciszkach), kleryka oraz paru duchownych prawosławnych zamordowała skomunizowana miejscowa ludność białoruska.

[14] Zginął na froncie pod Głowaczowem koło Kozienic.

[15] Ksiądz B. Korń został zastrzelony przez żołnierzy sowieckich.

[16] Zginął 24 VI 1941 r. w Trabach, postrzelony śmiertelnie przez żołnierzy sowieckich.

[17] Został rozstrzelany przez Niemców 10 III 1943 r. w Lidzie.

aresztowano lub przynajmniej zakazano odprawiać przez jakiś czas nabożeństwa w kościele. Kilku młodych księży katechetów za wpływ na młodzież aresztowano i dotychczas nie wiadomo o ich losie (np. ks. Stanisław Matyszczyk, wikary w Widzach)[18].

Aresztowania wśród ludności były na porządku dziennym. Odbywały się one w ten sposób, że funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa wkraczali do upatrzonych z góry mieszkań i zatrzymywali wszystkich tam wchodzących, nie wypuszczając nikogo, a następnie odprowadzano ich do więzienia, pozostawiając mieszkanie na pastwę losu. W dni świąteczne i niedzielne urządzano łapankę wśród wychodzących z kościoła i aresztowanych odprowadzano wprost do więzienia.

W takich warunkach życie religijne siłą rzeczy zostało zewnętrznie sparaliżowane, ale wewnętrznie coraz bardziej się potęgowało. Wierni zaczęli uświadamiać sobie, że jedyna nadzieja dla nich pozostała w Bogu i Jego nieskończonym Miłosierdziu, do którego tłumnie się garnęli. Obraz Najmiłosierniejszego Zbawiciela w kościele św. Michała był zawsze oblegany przez modlących się, którzy tu doznawali licznych łask – nieraz prawie cudownych, czego dowodem były liczne wota przy obrazie. Fotokopie tego obrazu wkrótce rozpowszechniły się po całej Archidiecezji, po całym kraju, a wreszcie po całym świecie. Nowenna, koronka i litania do Miłosierdzia Bożego, wydane w Krakowie za aprobatą kościelną w roku 1937, uzyskały Imprimatur Kurii Wileńskiej i znalazły się u wiernych w kraju, w oflagach i obozach koncentracyjnych na dalekim Wschodzie i Zachodzie. Odmawiano je wspólnie w więzieniach, schronach i piwnicach, pod gradem spadających bomb i granatów.

Na odpustach i 40-godzinnych nabożeństwach liczniej niż zwykle gromadzili się wierni i przystępowali do Sakramentów świętych, a księża po pracy w konfesjonale w godzinach porannych odprawiali rekolekcje w godzinach poobiednich, albowiem to była jedyna okazja do odprawiania wspólnych ćwiczeń duchownych. Póki można było, urządzano wspaniałe procesje na zakończenie nabożeństwa, które podnosiły wiernych na duchu mimo niebezpieczeństw czyhających na każdym kroku. Wobec braku koni, które były już kilkakrotnie rekwirowane, i innych środków lokomocji, księża przybywali na odpusty przeważnie pieszo lub młodsi na rowerach, zanim nie zaczęły kursować autobusy.

W nocy z 9 na 10 lutego 1940 roku nagle podjechały ciężarówki z funkcjonariuszami Urzędu Bezpieczeństwa[19] do domów osiedleńców wojskowych i cywilnych, którym kazano w ciągu paru godzin spakować się i udać w daleką podróż do Kazachstanu. Temperatura przekraczała 20 stopni poniżej zera, a nie wszyscy mieli ciepłe ubranie ani też przygotowany na tak długą podróż prowiant.

[18] Uwięziono go w czerwcu 1941 r. i wywieziono do więzienia w Wilejce, gdzie w końcu czerwca w czasie ewakuacji najprawdopodobniej rozstrzelano na terenie więziennym.

[19] Właściwie funkcjonariusze NKWD (Narodnyj Komissariat Wnutriennych Dieł – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych).

Przynaglani kolbami musieli jednak szybko się zbierać, ładować do ciężarówek i jechać na stacje kolei żelaznej, odległe często o kilkadziesiąt kilometrów. Tam ładowano ich do bydlęcych wagonów (ciepłuszek) słabo ogrzewanych przez wstawione piecyki. Zanim pociągi, wlokące się żółwim tempem, zawiozły ich do miejsca przeznaczenia, sporo ludzi umarło, a trupy zostały wyrzucone po drodze bez pochówku. Przybyli do Kazachstanu zostali przyjęci wrogo przez ludność miejscową. Niektórzy duszpasterze dobrowolnie pojechali z nieszczęśliwymi, by nieść im posługę duchową (ks. Fiedorowicz)[20].

W kwietniu 1940 roku po zajęciu przez Hitlera Norwegii w podobny sposób zostali wywiezieni wszyscy urzędnicy służby leśnej, urzędnicy ze służby bezpieczeństwa i administracji, nauczyciele, zamożniejsi gospodarze (kułacy) oraz uciekinierzy wojenni. Wyjazd ich był również nagły, w bydlęcych wagonach, tysiące kilometrów w warunkach ubliżających godności ludzkiej. Wielu z nich umarło po drodze od chłodu, głodu i chorób, szerzących się w takich niehigienicznych warunkach. Rodziny często zostały rozłączone, albowiem mężów skierowano w jednym kierunku, a żony nieraz w przeciwnym, dzieci zaś bez opieki chorowały i umierały, zanim dowieziono je do jakichś przytułków czy ochron. Wśród pozostałych, po wywiezieniu sąsiadów, zapanowała panika, przygnębienie i beznadziejność oraz obawa przed podobnym losem. W tych warunkach tylko ufność w Miłosierdzie Boże ratowała od rozpaczy.

14 czerwca 1940 roku radziecki minister spraw zewnętrznych – Mołotow – przez radio ostro zaatakował Litwinów, którzy ponoć nie dotrzymali przyrzeczeń i w kilku wypadkach ustosunkowali się wrogo przeciw wojskom radzieckim. Na Litwie powstała panika. Prezydent Smetona i niektórzy wyżsi urzędnicy zdołali uciec za granicę, a innych tegoż dnia aresztowano, w dniu zaś następnym załadowano do bydlęcych wagonów i wywieziono do Kazachstanu w podobny sposób jak na Białorusi. Razem z Litwinami wywieziono wówczas dużo Polaków – przeważnie uciekinierów wojennych i internowanych po kampanii wrześniowej wojskowych, którzy potem znaleźli się w Armii Andersa. Delegat Rządu Litewskiego w Wilnie, Bizauskas, żegnając się przed wyjazdem ze znajomymi, powiedział: „Zawsze twierdziłem, że niepodległa Litwa będzie istnieć tylko, dopóki istnieje Polska".

Stalin skasował ustrój kapitalistyczny Litwy i stworzył przy pomocy miejscowych komunistów Litwę komunistyczną, która rzekomo dobrowolnie prosiła o wcielenie jej do Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich jako piętnastą republikę ze stolicą w Wilnie, które odtąd ma się nazywać Vilnius! W tym celu 14 lipca urządzono wybory do Sejmu Litewskiego, który 21 tegoż miesiąca uchwalił wcielenie Litwy do Związku Republik Sowieckich. Ostateczne przyłączenie nastąpiło dopiero 3 sierpnia, a 9 tegoż miesiąca wprowadzono czas

[20] Zapewne chodzi o ks. Tadeusza Fedorowicza z Archidiecezji Lwowskiej.

moskiewski, o 2 godziny wcześniejszy od czasu średnioeuropejskiego. Odtąd życie religijne na Litwie upodobniło się do takiegoż na Białorusi.

Wszędzie kościoły zostały obłożone podatkami, które w Wilnie, słynącym z wielkich kościołów, wynosiły bajońskie sumy i były z góry niewypłacalne. Wkrótce też świątynie większe zostały zamknięte. Obłożono wielkimi podatkami mieszkania księży i trzeba było do większych mieszkań brać sublokatorów. Obsługa wiernych w domach prywatnych została surowo zakazana. Po wsiach grasowali maruderzy, którzy rabowali ludność, szczególnie napadali na plebanie w celach rabunkowych i czasami zabijali bezbronnych. Usunięto religię ze szkół, a nauczania jej po domach prywatnych surowo zakazano.

Wykłady w Seminarium Duchownym rozpoczęły się normalnie we wrześniu, ale warunki pracy były o wiele trudniejsze ze względu na szczupłość lokalu, gdyż – jak już się rzekło – część gmachu seminaryjnego zajmowały sądowe urzędy litewskie. Szczególne trudności powstały, gdy Litwini zajęli mieszkania księży profesorów, którzy musieli się przenieść do cel alumnów. Seminarium utrzymywało się z ofiar wiernych i przetrwało do 22 czerwca 1941 roku.

14 czerwca 1941 roku na terenach Archidiecezji Wileńskiej i Diecezji Pińskiej w godzinach porannych podjechały ciężarówki z funkcjonariuszami Urzędu Bezpieczeństwa do mieszkań uprzednio upatrzonych, z których wyprowadzono aresztowanych mieszkańców, by ich odwieźć do stacji kolei żelaznej. Tam już stały przygotowane długie pociągi, do których ładowano przywiezionych. Za kilka dni pociągi te skierowano na Wschód do Workuty, na Syberię i do Kazachstanu.

Tymczasem 22 czerwca 1941 roku wybuchła wojna niemiecko-radziecka. O godzinie 11 niemieckie bombowce zniszczyły lotnisko w Porubanku pod Wilnem, a w parę godzin później – ukazały się nad miastem, zrzucając na nie bomby zapalające i kruszące. Wówczas został zburzony kościół św. Rafała, pod gruzami którego znalazło śmierć dużo ludzi, chroniących się w podziemiach, a między innymi ks. Wacław Siekierko. Przy kościele św. Katarzyny został raniony ks. Piotr – benedyktyn[21], który po paru dniach zmarł. Bomby padały przeważnie w pobliżu kościołów i na stacjach kolejowych, gdzie jeszcze stały przygotowane do odjazdu pociągi z aresztowanymi. Powstała panika wśród eskortujących żołnierzy, którzy się porozbiegali, aresztowani zaś pouciekali, unikając wywiezienia, chociaż wielu zostało zabitych lub rannych. Niemieckie bombowce dosięgły pociągi będące już w drodze, gdzie również wywołały panikę i spowodowały śmierć wielu ludzi.

Wkroczenie Niemców ludność przyjęła na razie z pewną ulgą. Ze strony Litwinów były nawet próby wspomagania przybyłych przez ostrzeliwanie z miejsc ukrytych cofających się „bojców" radzieckich. Atoli wkrótce wszystkim dało się we znaki wszechwładne Gestapo, działające bardziej bezwzględnie i sprawniej

[21] Ojciec Piotr Nowacki.

niż funkcjonariusze bezpieczeństwa radzieckiego. Rozpoczęły się aresztowania i łapanki młodzieży na ulicach, a nawet doraźne rozstrzeliwanie podejrzanych o przynależność do komunistycznych organizacji. Wojska niemieckie posuwały się szybko naprzód, łamiąc po drodze najmniejszy opór, paląc spotkane wsie i miasteczka, a nawet kościoły oraz mordując podejrzanych o nieprzychylność. W ten sposób zginął ks. Kazimierz Pietkiewicz[22] w Połukni, ks. Stanisław Staszelis w Surwiliszkach i wielu innych. Przy wkroczeniu Niemców i ucieczce wojsk radzieckich zginęło w Archidiecezji około 30 kapłanów zamordowanych już to przez Niemców, już to przez cofające się oddziały radzieckie[23].

Nowi okupanci przyszli z gotowym planem politycznym, zmierzającym do wytępienia polskości i katolicyzmu na zajętych terenach. Dlatego z całą bezwzględnością zaczęli niszczyć ślady kultury polskiej w architekturze i w ogóle sztuce i religii. Nie tylko zdzierali godła państwowe, jeżeli gdzieś jeszcze one zostały, ale unicestwiali je nawet w świątyniach i na grobowcach.

Po zajęciu przez Niemców Mińszczyzny katolicy z tamtych terenów, pozbawieni przez szereg lat pociechy duchowej, zaczęli tłumnie przybywać do kościołów Archidiecezji dla zaspokojenia potrzeb religijnych: tu się spowiadali, przystępowali do Sakramentu Ołtarza, do Sakramentu Małżeństwa itp. Zapraszali również kapłanów do siebie, do swoich świątyń od dłuższego czasu zamkniętych, a przynajmniej pozbawionych należytej obsługi. JE Arcybiskup Wileński chętnie zezwalał kapłanom udać się w tamte strony na misje. Znalazło się kilkunastu gorliwców chętnych na wyjazd, a wśród nich nawet paru profesorów Seminarium Duchownego, ale wkrótce okazało się, że władze okupacyjne stanowczo sprzeciwiają się temu. Kilku z nich zostało aresztowanych, a nawet paru swą gorliwość przypłaciło życiem.

Między innymi udał się na misję w tamte strony ks. dr Henryk Hlebowicz, profesor apologetyki Uniwersytetu Stefana Batorego. Z wielkim zapałem objeżdżał na Mińszczyznie puste dotychczas kościoły, głosił kazania, administrował Sakramenty święte, rozdawał uzbieraną w kraju literaturę religijną, co szczególnie oburzyło okupantów. Wkrótce został aresztowany i 16 listopada 1941 roku[24] rozstrzelany w lesie w okolicach Borysowa. Podobnie zginęli od kul: ks. Eugeniusz Kulesza, dyrektor Gimnazjum w Drui, ks. Franciszek Kuksewicz – dziekan miorski w Ulle koło Witebska, ks. Stanisław Eliasz – proboszcz w Idołcie[25] i inni, którym zarzucano oficjalnie polonizowanie Białorusinów.

[22] Ksiądz Kazimierz Packiewicz.

[23] W tym czasie zginęło 14 kapłanów, 10 z rąk sowieckich i 4 z rąk Niemców. Zob. T. Krahel, *Los duchowieństwa archidiecezji wileńskiej na przełomie dwóch okupacji*, [w:] *Początek wojny niemiecko-sowieckiej i losy ludności cywilnej*, Warszawa 2003, s. 85-90.

[24] Ksiądz H. Hlebowicz zginął 9 XI 1941 r.

[25] Ci trzej kapłani zostali zamordowani przez sowietów w końcu czerwca 1941 r. Zob. T. Krahel, *Doświadczeni zniewoleniem. Duchowni archidiecezji wileńskiej represjonowani w latach okupacji sowieckiej (1939-1941)*, Białystok 2005.

Jeden z księży Archidiecezji Wileńskiej białoruskiej narodowości, ks. Wincenty Godlewski, został w marionetkowym rządzie białoruskim ministrem oświaty w Mińsku, a jednak został również rozstrzelany przez Niemców razem z innym Białorusinem, ks. Stanisławem Glakowskim, który udał się do Mińszczyzny w celach duszpasterskich. Wynika stąd, że Niemcy głównie prześladowali Kościół katolicki, a tylko pozornie faworyzowali Białorusinów przeciwstawiając ich Polakom. W ten sposób w roku następnym (1942) zginęło 37 kapłanów[26] Archidiecezji Wileńskiej, rozstrzelanych już to jako polonizatorzy ludności białoruskiej, już to jako zakładnicy, już to w ogóle jako kapłani nawet narodowości białoruskiej, jak np. ks. Aleksander Augustynowicz – proboszcz w Niecieczy, pow. lidzki.

Wobec wrogiego nastawienia hitlerowskich Niemców do Żydów, ci ostatni zaczęli szczerze czy nieszczerze garnąć się do kilku księży, którzy w Wilnie jeszcze przed wojną zajmowali się ich nawróceniem. W paru domach zamożniejszych lekarzy Żydów zorganizowano coś w rodzaju katechumenatu, gdzie systematycznie prowadzono wykłady w celu przygotowania zgłaszających się do chrztu. W chwili wkroczenia Niemców takich katechumenów było około setki; byli to przeważnie ludzie wykształceni: lekarze, inżynierowie, profesorowie, z którymi pogadanki na tematy religijne nie były trudne. 65 z nich przyjęło chrzest święty, po który zgłosili się nawet z getta, gdzie stali się apostołami wśród rodaków. Niektórym udało się ukryć i przetrwać okupację hitlerowską. Owi księża pomagali im z narażeniem własnego życia, wynajdując im kryjówki, a jeden – ks. Romuald Świrkowski, dyrektor Akcji Katolickiej w Archidiecezji Wileńskiej przez niedyskrecję podopiecznych został aresztowany i razem z nimi rozstrzelany na Ponarach pod Wilnem 5 V 1942 roku.

Do getta wileńskiego spędzono Żydów nie tylko z miasta, ale i z okolicznych miasteczek. Było tam niepomiernie ciasno i duszno oraz brakowało elementarnych warunków do życia. Na dzień wypędzano Żydów do pracy, a wieczorem kontrolowano wracających, by nie przynosili z sobą jakichś zapasów. U bramy wejściowej stało zwykle dwóch oprawców z kijami, którymi okładali każdego wchodzącego i wychodzącego. Zaczęły się szerzyć choroby zakaźne i coraz częstsze były wypadki śmierci.

Na wiosnę 1942 roku zaczęto likwidować getto, a raczej Żydów w nim mieszkających. Już od lutego co dzień wyprowadzano kilkuset nieszczęśliwych i pod eskortą pędzono ich na Góry Ponarskie, gdzie żołnierze litewscy pod kierunkiem Niemców rozstrzeliwali ich nad przygotowanymi zawczasu wielkimi dołami. Zabici, a często na pół żywi, padali do tych dołów, które po wypełnieniu zalewano gaszonym wapnem. Niektórym ze skazańców udało się zmylić czujność strzegących gestapowców i zbiec do pobliskiego lasu, a potem błąkali się i umierali głodową śmiercią. W okolicach Ponar w promieniu kilku

[26] Raczej około 20.

kilometrów, od 1942 do 1944 roku, były słyszane strzały z karabinów maszynowych, pozbawiających życie tysiące synów Izraela.

Wśród ochrzczonych Żydów znalazło się kilku prawdziwych apostołów, którzy w getcie pocieszali rodaków, nauczali ich głównych prawd wiary i idąc z nimi na Ponary, pobudzali do żalu za grzechy oraz nakłaniali do pragnienia chrztu świętego, którego wprawdzie już nie mogli otrzymać z wody, ale z krwi. Na placu przy egzekucji rozgrywały się dantejskie sceny, szczególnie wśród matek z dziećmi, budzące współczucie nawet u na pół pijanych katów. Szczególnie na uwagę zasługuje pewien docent Uniwersytetu Stefana Batorego, dr Juliusz Genzel, który podziękował za propozycję ucieczki, oświadczając, że jego miejsce jest w getcie, by nieść pomoc rodakom – pomoc fizyczną i duchową. Jako lekarz ocalał w szpitalu zakaźnym i po wojnie wyjechał do Australii.

W ostatnią niedzielę Adwentu 1941 roku pod pozorem jakiejś grasującej choroby zamknięto wszystkie kościoły w mieście i na prowincji. Księża mogli wejść tylko przez zakrystie, by po cichu odprawić Mszę Świętą. Wytworzył się nastrój przygnębiający w oczekiwaniu czegoś, co miało nastąpić. W pierwszych dniach stycznia aresztowano ks. Romualda Świrkowskiego, proboszcza parafii Świętego Ducha, który z więzienia powiadomił, że uwięziono go jako przedstawiciela duchowieństwa i radził kilku księżom ukrywać się lub wcale Wilno opuścić, albowiem przy przesłuchaniu wciąż wymieniają ich nazwiska.

3 marca funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa okrążyli Seminarium i kazali księżom profesorom i alumnom w ciągu paru godzin spakować się, by odjechać do więzienia na Łukiszkach. Tegoż dnia aresztowano i umieszczono w tymże więzieniu wszystkich księży Polaków. 22 marca przeprowadzono rewizję w Kurii Metropolitalnej i aresztowano JE Arcybiskupa Jałbrzykowskiego z kanclerzem ks. Adamem Sawickim i odwieziono do klasztoru Księży Marianów w Mariampolu. 23 marca zbombardowano Wilno i zburzono kościół św. Mikołaja z przylegającą do niego plebanią, w której zginął proboszcz parafii litewskiej, ks. Krzysztof Czybir, a JE abp Reinys został ciężko ranny. 26 marca aresztowano i osadzono w więzieniu na Łukiszkach wszystkich zakonników i zakonnice narodowości polskiej.

Święta wielkanocne tego roku Wilno obchodziło w żałobie. Dzwony milczały. Ludność posyłała paczki aresztowanemu duchowieństwu do więzień. W paczkach żywnościowych przesyłano konsekrowane komunikanty, by uwięzieni mogli się posilić chlebem anielskim, który zakonnicom rozdzieliła przełożona ss. urszulanek[27]. Kilku księżom polskim udało się uniknąć aresztowania. Urządzili oni wiernym nowennę do Miłosierdzia Bożego od Wielkiego Piątku do Niedzieli Przewodniej. Na to nabożeństwo przybyły tłumy wiernych, którzy

[27] Według relacji s. Stanisławy Kosmowskiej, przełożonej sióstr urszulanek ze Skopówki w Wilnie, do jej więziennej celi na Łukiszkach konsekrowane komunikanty dostarczyła w zawiniątku dozorczyni, Litwinka.

widzieli ratunek tylko w Miłosierdziu Bożym i w Niedzielę Białą przystąpili do Komunii świętej.

Wkrótce księża Polacy z Wilna zostali w większości zwolnieni, a profesorowie wywiezieni do obozów w Wiłkowyszkach, Prowieniszkach i Szałtupiu, gdzie musieli pracować na roli jako zwykli parobcy. Kierownicy tych upaństwowionych majątków rolnych specjalnie traktowali ich w sposób grubiański, a nad niektórymi wprost się pastwili. Wilnianie zorganizowali pomoc dla nich, dzięki której głodu tam nie było i jakoś wszyscy przetrwali.

30 maja zakonnice zostały z więzienia zwolnione, z tym że miały się przebrać po świecku, by wyjechać do Niemiec na roboty lub pracować w upaństwowionych majątkach na Litwie jako zwykłe wyrobnice. Alumni również zostali wywiezieni do Niemiec, a niektórym udało się zbiec z pociągu i dostać do Otwocka, gdzie oo. jezuici zorganizowali dla nich wykłady z teologii i przygotowali ich do święceń. Podobnie paru profesorom udało się uniknąć aresztowania. Ukrywali się oni na wsi. Jako ogrodnicy i rolnicy przetrwali czas okupacji hitlerowskiej[28].

Życie religijne zarówno w Archidiecezji Wileńskiej jak i Diecezji Pińskiej zewnętrznie prawie zamarło, chociaż wewnętrznie dzięki szerzącemu się kultowi Miłosierdzia Bożego bynajmniej nie osłabło. Wprawdzie kościoły były przeważnie zamknięte, a księża uwięzieni lub w przebraniu ukrywali się po wsiach, ale pulsował duch religijny i wzmagała się ufność w nieskończone Miłosierdzie Boże. Agnuski i medaliki Najmiłosierniejszego Zbawiciela znajdowały się prawie u wszystkich, przedostały się do polskich oddziałów partyzanckich, organizowanych dla ochrony osiedli polskich przed maruderami i spadochroniarzami radzieckimi grasującymi po kraju.

Do walki z okupantem powstały dwie partyzantki kłócące się między sobą – polska i radziecka, składająca się ze spadochroniarzy. Jedna i druga utrzymywały się kosztem ludności miejscowej i bez tego już wycieńczonej. Bardziej bezwzględne były oddziały radzieckie, rabujące wsie i osiedla, a po ich odejściu przybywała zwykle niemiecka ekspedycja karna, mszcząca się za rzekomo dobrowolne wspieranie bolszewików. Wówczas te wsie otaczano wojskiem, mieszkańców wyprowadzano do lasu i co piątego rozstrzeliwano, a budynki puszczano z dymem. Spotkanego kapłana Niemcy uważali za największego wroga i rozstrzeliwali bez sądu. W taki sposób w 1942 roku zginęło w Archidiecezji Wileńskiej 34 kapłanów, w roku 1943 – tyleż, a do połowy roku 1944 jeszcze 22, oprócz tych, którzy zostali wywiezieni do Oświęcimia, Lublina czy Dachau. Łącznie na terenie Wileńszczyzny poniosło śmierć z ręki okupantów

[28] Z profesorów Wydziału Teologicznego i Seminarium aresztowania uniknęli: ks. Michał Sopoćko, ks. Ignacy Świrski i ks. Władysław Rusznicki. Ukrywali się do końca okupacji niemieckiej.

w czasie wojny 142 kapłanów jako odważnych wyznawców wiary, zakładników i obrońców uciśnionej ludności[29].

Tułaczka po obozach i kryjówkach trwała przeszło 30 miesięcy, aż wreszcie w lipcu 1944 roku jedni okupanci zaczęli się cofać, by dać miejsce okupantom ze Wschodu. Cofające się oddziały niemieckie, wycieńczone i głodne, a mimo to bezustannie walczące z następującymi hordami wschodnimi, niszczyły po drodze wszystko, paląc wsie i miasteczka. Wilno płonęło przez parę tygodni i zostało zniszczone w 60%. Całe ulice padły wówczas ofiarą Znicza zgodnie z rozkazem Führera, by pozostawić tylko niebo i ziemię. Na domiar złego na Dworcu Wileńskim nastąpiło zderzenie dwóch pociągów z amunicją, które silnym podmuchem wysadziło w powietrze znajdujący się w pobliżu kościół św. Stefana i pozbawiło szyb wiele domów i kościołów.

W pierwszych dniach sierpnia wrócił z Mariampola JE Arcybiskup, witany entuzjastycznie przez wiernych. Przywiozło go wojskowe auto radzieckie. Następnie zaczęli się zjawiać księża profesorowie z obozów i kryjówek. Niektórzy z nich zapuścili zarost i trudno było ich rozpoznać. 1 października rozpoczęły się wykłady w Seminarium, które jakoś przetrwało do 20 lutego 1945 roku. Wprawdzie od 1942 do 1944 roku funkcjonowało Seminarium Duchowne Litewskie w murach św. Michalskich, ale prowadziło żywot suchotniczy: przez tych parę lat wydało zaledwie kilku kapłanów.

Nowe władze okupacyjne na razie nie wtrącały się do życia religijnego, które zaczęło płynąć normalnie. Atoli wkrótce rozpoczął się ucisk: wznowiono podatki na kościoły i budynki służące do kultu religijnego, utrudniano udawanie się księży do chorych, zamykano za nieuiszczone opłaty świątynie oraz aresztowano podejrzanych o współpracę z Niemcami niektórych obywateli, a wśród nich i kilku kapłanów. Wreszcie w połowie stycznia 1945 roku nastąpiła rewizja w Kurii Metropolitalnej i aresztowanie JE Arcybiskupa, kanclerza ks. A. Sawickiego i kilku księży. Z chorym Arcybiskupem musiała się udać do więzienia pielęgniarka s. szarytka. Jeden z księży posłał Mu ołtarz polowy, przy którym codziennie odprawiał Mszę Świętą.

20 lutego 1945 roku do Seminarium w czasie wykładu przybyli funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa (NKGB) z lejtnantem Pietkiawiczusem na czele, który oświadczył, że Seminarium funkcjonuje nielegalnie i kazał profesorom oraz alumnom je opuścić. Na drugi dzień powrócił z więzienia JE Arcybiskup i po naradzie zadecydował, że trzeba przenieść Seminarium Duchowne do Białegostoku. Jest to miasto wojewódzkie należące do Archidiecezji Wileńskiej,

[29] Liczby te są zawyżone. Pomyłka wynikła stąd, że autor oparł się na wykazie *Sacerdotes demortui tempore belli 1939 a.*, dołączonym do *Kalendarium liturgicum pro A. D. 1946 ad usum Archidioecesis*, Białystok [1945]. W wykazie tym figurują też kapłani, którzy umarli śmiercią naturalną. W czasie drugiej wojny światowej zginęło około 112 kapłanów i kleryków Archidiecezji Wileńskiej oraz kapłanów z innych diecezji i zakonników, pracujących na terenie tej Archidiecezji.

a ostatnio przynależne do Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. Natychmiast udał się tam wyznaczony zarząd seminaryjny, który po porozumieniu z władzami miejscowymi zorganizował Seminarium w gmachu braciszków pod wezwaniem Zgromadzenia Sług Najświętszej Maryi Panny przy ul. Słonimskiej 8. 1 kwietnia udali się tam księża profesorowie z alumnami, by 1 maja rozpocząć wykłady.

JE Arcybiskup Jałbrzykowski pozostał w Wilnie, ale już w lipcu otrzymał polecenie, by udać się do Białegostoku, dokąd też wkrótce wyjechał. Stan religijności w Archidiecezji był bardzo opłakany. Na Litwie niby funkcjonowały kościoły, ale powoli były pod różnymi pozorami zamykane. W Wilnie z 37 świątyń przed wojną pozostało tylko sześć: Ostrobramski, św. Ducha, św. Piotra, św. Mikołaja, św. Anny, św. Rafała i na przedmieściu Niepokalanego Poczęcia. Katedrę zamieniono na muzeum, św. Kazimierza – na muzeum bezbożnicze, a inne na różne składy i magazyny.

Znacznie gorzej było na tak zwanej Białorusi, gdzie łączono wyznanie katolickie z narodowością polską, którą przede wszystkim zamierzano zniszczyć. Tam pod byle pretekstem zamykano kościoły i tylko w niektórych (w kilku na powiat) pozwalano się modlić po zapłaceniu względnie wysokiego podatku. Sporo księży aresztowano, a innym stawiano do wyboru – dobrowolny wyjazd do Polski Ludowej lub na Wschód do obozów. Młodzieży do 18. roku zabroniono uczęszczać do kościoła pod odpowiedzialnością proboszcza, którego, w razie stwierdzenia, że jednak młodzież do kościoła uczęszcza, pozbawiano prawa spełniania posług duchowych. Przy parafiach potworzono komitety, które wypłacały księżom miesięczne nikłe wynagrodzenie, a opłaty za posługi duszpasterskie przeznaczały na utrzymanie budynku. W takich warunkach większość kapłanów skorzystało z odchodzących po Jałcie transportów i wolało razem z parafianami wyjechać do Polski Ludowej. W ciągu lat 1945 i 1946 wyjechało ich 145 do różnych diecezji. Transportów odeszło w tym czasie przeszło 125 po 900-1000 osób. Na Białorusi na 370 funkcjonujących przed wojną świątyń, a obsługiwanych przez prawie 600 kapłanów, pozostało na placówkach niespełna 80, po 1-3 na dekanat, a i tym nie pozwalano pracować normalnie. Byli to ludzie przeważnie w wieku sędziwym, którym wyjazd na nowe tereny nie odpowiadał. Na całą Litwę istniało jedno Seminarium Duchowne w Kownie, w którym była ograniczona liczba alumnów, wybranych z różnych diecezji według wskazówek Urzędu Bezpieczeństwa. Z Archidiecezji Wileńskiej było tylko paru alumnów, tak że nie co roku mógł przybyć jeden kapłan.

Na miejsce wysiedlonych Polaków przybywali osiedleńcy z Litwy i przeważnie z Rosji. Wśród tych ostatnich byli Polacy i Litwini wyznania katolickiego, którzy już zapomnieli języka ojczystego, a rozumieli tylko po rosyjsku. Na ich prośbę Kuria Metropolitalna zezwoliła na odprawianie nabożeństw i głoszenie kazań w języku rosyjskim. Wobec tego w kościele Świętej Trójcy przy ul. Dominikańskiej w dni świąteczne i niedzielne odprawiało się nabożeństwo w następującym

porządku: 1) Msza Święta czytana, w czasie której śpiewano pieśni katolickie w języku rosyjskim, 2) po Mszy Świętej kazania również po rosyjsku, 3) w końcu małe wystawienie Przenajświętszego Sakramentu z odpowiednimi modlitwami i pieśniami po rosyjsku. Frekwencja była dosyć liczna, kościół był przeważnie przepełniony. Zdarzały się nawrócenia, a przynajmniej wieczorem przychodzili rodowici Rosjanie na nikodemowe rozmowy na tematy religijne.

Na razie władze cywilne nie stawiały przeszkód tej akcji, ale po upływie jakiegoś czasu zaczęły się interesować i – jak potem się okazało – księdza[30], który ją prowadził zamierzano wywieźć na Wschód, gdyby on na wezwanie Arcybiskupa nie wyjechał do Polski.

* * *

Krótki rys życia religijnego w okresie 1939-1945 w Metropolii Wileńskiej dotyczy głównie Archidiecezji Wileńskiej i tylko przez analogię warunków można to odnieść i do Diecezji Pińskiej, z tym zastrzeżeniem, że w tej ostatniej mniejszy odsetek stanowili Polacy, przeciwko którym głównie były wymierzane ataki okupantów. Stamtąd większość obywateli wyjechało do Polski Ludowej, a z nimi i większość księży opuściło swoje placówki. Obecnie w tamtej części Diecezji Pińskiej pozostało tylko 12-15 kapłanów, obsługujących w niezwykle trudnych warunkach całe byłe województwo poleskie oraz część nowogródzkiego i białostockiego.

W Diecezji Łomżyńskiej, gdzie pod względem narodowościowym i religijnym ludność jest jednolita, łatwiej było przetrwać ataki okupantów, a po ich ustąpieniu prędzej zorganizować życie religijne. Jakkolwiek i dziś panują tam stosunki dalekie od normalnych, ale parafie są obsadzone, wszystkie świątynie czynne, a pasterze sprawują rządy bez nadzwyczajnych przeszkód.

[30] Chodzi o ks. M. Sopoćkę.

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU W ROKU AKADEMICKIM 2007/2008

W rok akademicki 2007/2008 Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej (MKTK) weszła z programem pracy dydaktycznej, naukowej i badawczej, wypracowanym na wcześniejszych spotkaniach roboczych. Zasadniczym celem planowanych przedsięwzięć, podobnie jak w latach ubiegłych, było promowanie nauk teologicznych w środowiskach akademickich regionu i kraju. Założenia te realizowano w kooperacji z jednostkami naukowo-badawczymi o profilu humanistycznym, filozoficznym i przyrodniczym. Konsekwentnie zatem pracownicy MKTK brali udział w konferencjach, sesjach, sympozjach i zjazdach naukowych, zazwyczaj o charakterze interdyscyplinarnym. Mając na względzie popularyzację swego dorobku w kraju i za granicą, podczas owych zjazdów dzielili się wynikami badań własnych, podejmowali dialog i brali udział w dyskusjach, zarówno na forum ogólnym publicznym, jak w węższych kręgach badaczy, niestroniących od takowegoż dialogu.

Jednym z efektów tych założeń programowych był udział MKTK, wespół z Wyższą Szkołą Administracji Publicznej im. [ks.! – T.K.] Stanisława Staszica i Towarzystwem Naukowym Warszawskim w organizacji i przebiegu II Warsztatów Filozofii Politycznej im. Stanisława Staszica pod hasłem: „Europa ducha – duch Europy" w dniach 9-10 listopada 2007 roku, które zwyczajem roku ubiegłego odbyły się w auli gmachu WSAP w Białymstoku. W założeniu organizatorów podwójna wzmianka o duchu (Duchu? – w publikacjach występuje dwojaka pisownia) wyraża intencję, by stronę materialną życia społecznego, czynniki ekonomiczne, geograficzne, technologiczne czy demograficzne rozpatrywać w ich powiązaniach ze stroną duchową, do której według formuły konferencji należy „wiara religijna, inspiracja moralna, intuicja filozoficzna, idee ustrojowe i prawne, twórcza myśl uczonych i wynalazców, natchnienia artystów". W przesłaniu konferencji odnotowano, iż „w takim splocie kształtuje się wiekami, poczynając od świtu średniowiecza, niepowtarzalny duch (!) Europy. Niepowtarzalny, a zarazem obdarzony zalążkami uniwersalizmu, które dziś dochodzą do głosu w procesach globalizacji". Pomimo wyraźnych niejasności w brzmieniu hasła konferencji oraz wobec braku wyjaśnienia w jego kontekście pojęcia „duch" („Duch"?), Katedra Teologii Katolickiej, nigdy niestroniąca od konfrontacji światopoglądowych, podjęła owo wyzwanie. W pierwszym dniu konferencji, w jej pierwszej części, referaty wygłosili: ks. abp prof. dr hab. Edward

Ozorowski („Antropologia chrześcijańska w kulturze Europy"), ks. prof. dr hab Józef Zabielski („Indyferentyzm religijno-moralny jako znamię ducha współczesnej Europy") i ks. dr Andrzej Proniewski („Czy polityka bez religii?").

Wzorem lat ubiegłych kolejną, trzecią edycję Międzynarodowej Konferencji Naukowo-Szkoleniowej „Życiodajna śmierć", MKTK zorganizowała wespół z Zakładem Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku, Kliniką Neonatologii Akademii Medycznej w Białymstoku, Towarzystwem Przyjaciół Hospicjum w Białymstoku i Polskim Towarzystwem Lekarskim Oddział Regionalny Białystok. Obrady trwały w dniach 6-9 grudnia 2007 roku w Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku. Konferencja, w ogólnych założeniach rozumiana jako miejsce refleksji nad społecznymi, moralnymi i kulturowymi aspektami rozumienia śmierci we współczesnym świecie, tym razem poświęcona była głównie zagadnieniu śmierci dziecka. Spośród pracowników Katedry podczas obrad referaty wygłosili ks. prof. dr hab. J. Zabielski i ks. dr hab. A. Skreczko. Swoje wystąpienie ks. Zabielski osnuł wokół stwierdzenia, iż „wartościowanie życia wiecznością oznacza odkrywanie życia", dlatego też bardziej niż śmierci należy obawiać się niespełnionego życia. Refleksja nad życiem jest potrzebna zwłaszcza w kontekście współczesnej kultury, gdzie niejako skraca się perspektywę życia, zacieśniając je tylko do sfery zmysłowo-poznawczej. Ksiądz Skreczko w referacie „Dziecko wobec śmierci bliskiej osoby" wskazał na konieczność dostrzegania uczuć dziecka i poważne ich traktowanie. Najważniejsze jest tu – jego zdaniem – osobiste świadectwo rodziców i osób bliskich: „Jeżeli rodzice oraz dorośli otaczający dziecko akceptują swoją śmiertelność, przyznają się do własnych ograniczeń, swojej bezsilności wobec śmierci, a jednocześnie mają poczucie sensu życia i śmierci – to dzieci akceptują fakt, że śmierć jest integralną częścią życia". Podczas czterodniowej konferencji poruszano szerokie spektrum zagadnień, wśród których znalazły się tematy dotyczące między innymi aspektów medycznych i prawnych śmierci mózgu, ciąży obumarłej, czy eutanazji. Poruszono też problematykę motywów śmierci w sztuce, czy wykorzystanie wartościowej literatury dziecięcej w opiece nad dziećmi nieuleczalnie chorymi.

„Bądźcie uczniami Moimi" – to hasło konferencji naukowej zorganizowanej przez MKTK 12 stycznia 2008 roku. Obrady odbywały się w sali kina „Ton" w Białymstoku. Ponieważ konferencja była centralnym punktem dorocznego spotkania duchownych i katechetów archidiecezji białostockiej, zwyczajowo zwanym „zjazdem kolędowym", celem obrad było bliższe zapoznanie i pogłębienie treści zawartych w programie duszpasterskim na dany rok liturgiczny. We wprowadzeniu do obrad ks. abp E. Ozorowski przypomniał, iż „tematem tego spotkania jest pytanie, jak dzisiaj być uczniem Chrystusa pojedynczo i we wspólnocie. Jest to zadanie do stałego rozważania, ponieważ posiadać można jedynie zdobywając". W kontekście tego stwierdzenia swoimi przemyśleniami

zawartymi w referatach podzielili się ks. abp prof. dr hab. Stanisław Gądecki, metropolita poznański oraz ks. dr Joachim Waloszek – rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Opolu i adiunkt przy Zakładzie Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. W referacie pt. „Teologia uczniostwa" abp Gądecki wskazał na trudności związane z przechodzeniem od religijności do wiary żywej. W tym procesie i jego zwieńczeniu zawiera się temat „bycia uczniem Chrystusa". Jego zdaniem „być uczniem Chrystusa we współczesnym świecie jest zadaniem trudnym ze względu na wewnętrzne rozbicie człowieka i „kontrkulturę", która często przeciwstawia się chrześcijaństwu". Ksiądz Waloszek, referując temat „Co znaczy być uczniem Chrystusa dziś", stwierdził wyraźnie, iż tej postawy „nie można nauczyć się raz na zawsze, wyposażając się w system wartości, ocen, osądów moralnych, który wystarczy potem konsekwentnie stosować w życiu". Szkoła Chrystusa – mówił – jest pomyślana zupełnie inaczej: „to uczestnictwo w żywej, ciągle aktualnej historii Wcielonego Słowa, w historii skomponowanej z nieprzewidywalnych wydarzeń, spotkań, dziejących się w tym świecie mocą Ducha Bożego. Jest niekończącą się przygodą, dramatem, jakąś wyprawą w nieznane, choć z pewną nadzieją na osiągnięcie celu". Do pytania postawionego w tytule referatu prelegent nawiązał w konkluzji swego wystąpienia: „chciałoby się w jakiejś jednej, prostej formule zmieścić całą mądrość zebraną w tradycji chrześcijańskiej duchowości i pedagogii Kościoła. Pan Jezus mówi po prostu: „pójdź za Mną" – zakończył.

Słowami: „Jeśli ludzie odczytają nawiedzenie Obrazu Jezusa Miłosiernego, to myślę, że coś się w nich zmieni, że zaczną topnieć lody i tam, gdzie dotąd były ciężkie chmury pojawi się słońce" – ks. abp E. Ozorowski rozpoczął konferencję pod hasłem „Liturgia życiem Kościoła", zorganizowaną wysiłkiem MKTK i Kurii Metropolitalnej Białostockiej w dniu 29 marca 2008 roku w ramach dorocznego tzw. „Zjazdu Paschalnego" duchownych i katechetów Archidiecezji. Obrady odbyły się w sali kina „Ton" w Białymstoku. W założeniu organizatorów konferencja stanowiła istotny element przygotowania do peregrynacji Obrazu Jezusa Miłosiernego po parafiach archidiecezji białostockiej, a w dalszej perspektywie – przygotowania do beatyfikacji Sługi Bożego, ks. Michała Sopoćki. W tym kontekście ks. Arcybiskup przypomniał, że nawiedzenie Obrazu domaga się odnowy także w sferze celebrowania liturgii, stąd taka, a nie inna tematyka konferencji. Problematykę poprawnej celebracji liturgii podjęli w swych wystąpieniach wykładowcy Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku: ks. dr Tomasz Powichrowski i ks. mgr Krzysztof Łapiński. Wygłosili oni referaty pod wspólnym tytułem „Zachwaszczenia liturgii w archidiecezji białostockiej". Ksiądz Powichrowski, liturgista z wykształcenia, wprowadzając w zasadniczą problematykę swego wystąpienia, przypomniał, że „wartość i piękno liturgii polega między innymi na posłuszeństwie obowią-

zującym w Kościele zasadom celebracji, która to postawa posłuszeństwa jest uwarunkowana faktem, iż liturgia jest dziełem Chrystusa i Kościoła, a nie prywatnych osób". Prelegent omówił następnie poszczególne części liturgii mszalnej i pozamszalnej, wskazując na mogące ewentualnie pojawić się nieprawidłowości i niekonsekwencje w jej sprawowaniu. Ksiądz Łapiński natomiast wskazał na miejsce śpiewu i muzyki w liturgii oraz omówił pokrótce najczęściej pojawiające się w tym względzie błędne uproszczenia i niekonsekwencje. W drugiej części konferencji ks. mgr Roman Balunowski, dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej, podał do wiadomości program nawiedzenia obrazu Jezusa Miłosiernego i wskazał na sposób przygotowania parafian do tego wydarzenia. Ksiądz Arcybiskup w dłuższym wystąpieniu nawiązując do powyższego, wskazał na obraz Jezusa Miłosiernego jako na zadanie, które trzeba odczytać. Stwierdził: „Jest to zadanie, aby to co plastycznie malarze przedstawili, starając się wyrazić pragnienie samego Jezusa Chrystusa, teraz to przenosić na nasz umysł i serce, aby obraz był dla nas przezroczystą szybą, za którą widzimy inny świat – nadprzyrodzony, czyli Jezusa, który stał się dla nas przejawem Bożego Miłosierdzia". Wspólną modlitwą, poprowadzoną przez ks. Arcybiskupa, zakończono obrady.

Wspólnym wysiłkiem Katedry Teologii Katolickiej i Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, w ramach stałej współpracy tych jednostek naukowo-dydaktycznych, doszła do skutku zaplanowana już w roku ubiegłym ogólnopolska konferencja naukowa zorganizowana pod hasłem „Kobieta – etyka – ekonomia". Obrady odbyły się w dniach 15-17 września 2008 roku w sali konferencyjnej hotelu „Wojciech" w miejscowości Wojciech k. Augustowa. Tegoroczna konferencja była kolejną z cyklu – piątą już – której uczestnicy w perspektywie etyki i ekonomii podjęli ważne tematy z zakresu życia ludzkiego. Intencją tegorocznej konferencji było zwrócenie uwagi na kobietę w kontekście społecznym, etycznym i ekonomicznym. Uczestnicy konferencji objęli szeroki zakres problemów, co umożliwiło zebranie cennych opinii i poglądów na temat uczestnictwa kobiet w życiu zawodowym i publicznym, biznesie i polityce. W ramach tegorocznej konferencji wygłoszono 25 referatów. Wyniki swych badań prezentowali przedstawiciele nauk społecznych, ekonomicznych, teologicznych i filozoficznych z kilku ośrodków naukowych Białegostoku, Warszawy, Łodzi, Wrocławia i Poznania. Pięć referatów, dzieląc się rezultatami swych naukowych dociekań, zaprezentowali pracownicy MKTK: ks. abp E. Ozorowski („Geniusz kobiety według Jana Pawła II"), ks. J. Zabielski („Wspólnototwórcza rola kobiety"), ks. A. Proniewski („Feminizm z punktu widzenia teologii"), ks. A. Skreczko („Kobieta jako wychowawczyni") i ks. T. Kasabuła („Pozycja społeczna kobiety na ziemiach polskich w XIX wieku"). Teksty tych i wszystkich pozostałych wystąpień zostaną opublikowane, wzorem lat ubiegłych, w osobnej pozycji książkowej. Kończąc i podsumowując konferencję ks. Arcybiskup

wyraził przekonanie, że wypracowane wnioski przyczynią się do upowszechnienia rzeczywistego spojrzenia na kobietę. Środowiska naukowe, otwarte na zmiany, zobowiązane są bowiem do troski o obalanie stereotypów i głoszenie prawdy o współistnieniu, współwspieraniu i uzupełnianiu się obojga płci bez wyróżniania i prawa do hierarchizowania.

Wyrazem uznania względem kierownika Katedry Teologii Katolickiej ze strony władz Uniwersytetu w Białymstoku było nadanie ks. abp. Edwardowi Ozorowskiemu doktoratu *honoris causa* tejże uczelni. Akt ten miał miejsce 1 października 2007 roku podczas uroczystości inauguracji roku akademickiego 2007/2008 w auli Wydziału Prawa UwB. W laudacji, którą wygłosił rektor Uniwersytetu w Białymstoku, prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz, zgodnie z tradycyjną procedurą znalazło się uzasadnienie tej decyzji. Rektor ogłosił mianowicie, iż honorowy tytuł naukowy ks. Arcybiskup otrzymał za krzewienie myśli teologicznej w środowisku akademickim, propagowanie dialogu ekumenicznego i szacunku dla wszystkich kultur, obronę godności osoby ludzkiej, małżeństwa, rodziny oraz za pracę nad szerzeniem postawy tolerancji. W uroczystości, obok rektora i senatu białostockiej Alma Mater, udział wzięli rektorzy wyższych uczelni Białegostoku i innych polskich wyższych uczelni, przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, abp Stanisław Szymecki, duchowni archidiecezji oraz hierarchowie Kościoła prawosławnego: abp metropolita Warszawy i całej Polski Sawa i bp białostocko-gdański Jakub. Ksiądz Arcybiskup stwierdził, że w przyjęciu doktoratu *honoris causa* widzi wyróżnienie będące postulatem, kim bardziej być powinien, aniżeli informację o tym kim jest. „Widzę w tym wyróżnieniu – powiedział – środowisko, w którym się urodziłem, moją ziemię rodzinną, szkoły i uczelnie, przez które przeszedłem dotąd, oraz środowisko, do którego należę". W wykładzie inauguracyjnym pt. „Nauka a pytania graniczne" zauważył między innymi, że skuteczność prowadzonych badań zależy od umiejętności stawiania pytań i uczciwości w dawaniu na nie odpowiedzi". „Taka postawa – kontynuował – jest nie tylko warunkiem rozwoju nauki, ale warunkiem istnienia świata i człowieka".

Pewną formą uznania dla aktywności Katedry na forum uniwersyteckim było przyznanie 10 października 2007 roku Nagrody Rektora Uniwersytetu w Białymstoku „za pracę naukową i działalność organizacyjną" adiunktom MKTK: ks. dr. Tadeuszowi Kasabule i ks. dr. Andrzejowi Proniewskiemu.

Pracownicy MKTK realizowali przewidzianą statutem działalność dydaktyczną prowadząc wykłady, głównie monograficzne, konwersatoria i ćwiczenia na poszczególnych wydziałach UwB. Ponadto realizując badania własne brali udział w konferencjach, sympozjach, sesjach i zjazdach naukowych, prezentując tam w formie referatów i dyskusji wyniki swych naukowych dociekań. Wnosili tym samym wkład w rozwój tych dziedzin, które stanowią obszar ich zainteresowań. Wymiernym i widocznym wynikiem ich aktywności naukowo-badawczej są

publikacje. Spośród nich warto zauważyć pozycje książkowe autorstwa pracowników MKTK, przez nich redagowane lub współredagowane. W minionym roku akademickim ukazały się zatem następujące publikacje książkowe: J. Zabielski, *Wzrastanie w życiowym powołaniu* (Białystok 2008), A. Skreczko, B. Grużewski, *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny* (Białystok 2008), *Spis kościołów i duchowieństwa Archidiecezji Białostockiej*, red. A. Skreczko (Białystok 2008), *Mój Kościół w historię wpisany*, współred. T. Kasabuła (Białystok 2007), *X lat Uniwersytetu w Białymstoku 1997-2007*, współred. T. Kasabuła (Białystok 2008). Wykaz pozostałych publikacji w formie artykułów naukowych i popularnonaukowych jest na bieżąco zamieszczany na stronie internetowej Katedry (www.ktk.uwb.edu.pl) oraz w wykazie publikacji wykładowców AWSD w Białymstoku, zamieszczanym co roku w kwartalniku Kurii Metropolitalnej Białostockiej („Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej", 36:2008, nr 4).

W ramach działalności publicystyczno-wydawniczej zespół redakcyjny złożony z pracowników MKTK przygotował do druku i wydał w listopadzie 2007 roku kolejny, szósty tom czasopisma Katedry pt. „Rocznik Teologii Katolickiej". W chwili obecnej na ukończeniu są prace nad tomem siódmym.

Regularne spotkania robocze przygotowywane przez kierownika Katedry i przezeń prowadzone służą podsumowaniu dotychczasowej działalności, opracowywaniu projektów prac badawczych, omawianiu nowych inicjatyw oraz koordynacji badań własnych i statutowych pracowników MKTK. Owoce tych ustaleń przybierają realny kształt w postaci organizowanych przez Katedrę konferencji naukowych, popularyzujących wiedzę teologiczną w regionie i w kraju.

Ks. Tadeusz Kasabuła

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM POST NETZWERK 18-21 IX 2008 Celje (Słowenia)

Ist die Kirche planbar? Alte Frage – dauernde Ansprüche?
Czy da się zaplanować działalność Kościoła?
Stare pytanie – trwałe wyzwania

Pod powyższym hasłem odbyło się w dniach 18-21 IX 2008 roku w Celje w Słowenii kolejne sympozjum PosT Netzwerk – Stowarzyszenia Pastoralistów Środkowej i Wschodniej Europy. Stowarzyszenie, działające od dwóch lat, już prawnie zarejestrowane, zgromadziło tym razem w Celje około 30 uczestników z siedmiu krajów: stałych już członków i kilka osób, które zostały oficjalnie na tym spotkaniu przyjęte do Stowarzyszenia.

W przebiegu sympozjum można wyróżnić dwie strony: teoretyczną i praktyczną. Tę teoretyczną wypełniły dwa referaty wygłoszone przez ks. prof. Bruno Seveso z Uniwersytetu w Mediolanie, zaproszonego specjalnie na to sympozjum. Pierwszy jego referat nosił dokładnie ten sam tytuł, jakie Stowarzyszenie podjęło jako temat tego sympozjum. Ksiądz prof. Seveso przedstawił sytuację człowieka i Kościoła w ciągle zmieniających się warunkach, które wymagają odpowiedniego działania i podjęcia adekwatnej odpowiedzi. Próby sterowania zastaną rzeczywistością, czyli planowego podejścia, podejmowali już w latach czterdziestych minionego wieku H. Godin i Y. Daniel. Profesor Seveso podkreślił też próby teoretycznego określenia planowania duszpasterskiego przez sławny już *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*[1] i pastoralistów niemieckojęzycznych np. w osobie prof. P. M. Zulehnera[2], jak też ważne sympozja zorganizowane przez Stowarzyszenie Pastoralistów Niemieckich, których przebieg przedstawiono *w Pastoraltheologischen Informationen* w 1994 i w 2000 roku. Ksiądz prof. B. Seveso przypomniał również o zachęcie papieża Jana Pawła II uczynionej w 1986 roku, aby przygotować plan ewangelizacji Europy. Te wszystkie poczynania wskazują na próby podejmowania planowego kierowania działalnością duszpasterską Kościoła już stosunkowo od dawna.

[1] *Planung und Koordination in der Kirche*, [w:] F.-X. Arnold i in. (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg im Br. 1969, t. IV, s. 603-743.

[2] P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Pastorale Futurologie. Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen*, Düsseldorf 1990.

Czym jest planowanie w Kościele? Profesor Seveso wskazał na ważne kroki, jakie muszą znaleźć się w planowaniu. Kościół powinien mieć jasno wyznaczone priorytety swej działalności, stosownie do aktualnych potrzeb, a także oczekiwań ludzi wobec Kościoła. Tu jednak Kościół powinien mieć przed oczyma przeznaczenie człowieka, czyli uwzględnić odwieczny plan Boga wobec niego, plan zbawienia człowieka przeznaczonego do życia w wieczności (zob. KK 48). Następnie powinna być dogłębnie zbadana aktualna sytuacja społeczeństwa, w którym Kościół żyje i działa. Badania socjologiczne mają tu niepoślednie znaczenie. Kolejnym krokiem będzie podjęcie skoordynowanych i adekwatnych do sytuacji działań. Planowe działanie zawiera więc dwa podstawowe paradygmaty: organizacyjny i praktyczny. Ten drugi paradygmat powinien uwzględniać, według prelegenta, przeszłość, na której bazuje, teraźniejszość, czyli aktualną sytuację i przyszłość, w którą chce się wejść z nowymi pomysłami i rozwiązaniami.

W drugim referacie ks. prof. Bruno Seveso nawiązał do aktualnej sytuacji społeczeństwa z jego najnowszymi trendami zwanymi postmodernizmem. To społeczeństwo nosi wszelkie znamiona społeczeństwa ryzyka. Jednym z przejawów postmodernizmu jest, według prof. Seveso, realizacja siebie bez społeczności, a nawet niekiedy wbrew wszelkim regułom życia społecznego, aby przede wszystkim realizować siebie samego. Własna biografia jest o wiele ważniejsza niż społeczność, w której się żyje. Charakterystyczne dla postmodernistycznego społeczeństwa ryzyka są prawa człowieka: prawo do nieograniczonej wolności, a więc także wolności od wymagań i zobowiązań; domaganie się praw socjalnych w takim znaczeniu, że społeczność ma zapewnić spełnienie życzeń poszczególnych osób; żądanie praw kulturalnych m.in. mniejszości czy to etnicznych, wyznaniowych, czy też, jak się dzisiaj określa, „inaczej" zachowujących się. Tak zarysowana sytuacja społeczeństwa ryzyka stanowi wyzwanie dla działalności Kościoła. Kościół jednakże powinien tę sytuację uwzględniać w swojej pracy dla dobra człowieka, dla jego zbawienia.

Gdy chodzi o tę stronę, którą nazwaliśmy praktyczną, to były w niej przedstawione sprawozdania z poszczególnych krajów. Sytuację polskiego planowania duszpasterskiego przedstawił ks. dr Szymon Stułkowski z Poznania. Ujął je w trzy wyróżniające się etapy: Wielką Nowennę Tysiąclecia, czas planowania duszpasterskiego za pontyfikatu papieża Jana Pawła II i aktualnie realizujące się programy duszpasterskie w pięcioleciu 2006-2010. Przedstawił też poznański model realizowania programów duszpasterskich zawierający się w hasłach: człowiek (okres Bożego Narodzenia), wspólnota (czas Wielkiego Postu), wiara (okres wielkanocny), kultura (czas w ciągu roku kościelnego).

Kolejne sprawozdanie o planowaniu duszpasterskim Kościoła w Chorwacji przedstawił krótko ks. dr Ivo Džinicz z uniwersytetu w Djakovie. W jego kraju po bardzo udanym synodzie, nadeszły momenty zmęczenia, a niekiedy chaosu. Postulatem dr. Džinicza jest właśnie wielka potrzeba planu pastoralnego, który by bazował na postanowieniach synodalnych i porządkował działalność duszpasterską Kościoła w Chorwacji.

Interesującym sprawozdaniem, a właściwie analizą sytuacji Kościoła na Węgrzech, było wystąpienie dr. Akosza Kovacsa z Katolickiego Uniwersytetu Petera Pazmanya. Ukazał on sytuację Kościoła na Węgrzech, jakże bardzo podobną do tej w wielu krajach postkomunistycznych. Charakteryzuje się ona przejściem od komunizmu do liberalizmu, co on nazwał przejściem od pseudohumanistycznych postaw komunizmu do mylących, a jednocześnie preferowanych przez media półprawd dotyczących życia człowieka. Kościół węgierski charakteryzuje się religijnością ludową, brak zaangażowania inteligencji w życie Kościoła, co wynika ze strachu podjęcia klarownych postaw w obawie przed ostrą krytyką mediów – *timor omnium contra omnes*. Akosz Kovacs zarzucił węgierskim mediom manipulowanie społecznością, wrogą, niczym nieuzasadnioną postawą wobec Kościoła katolickiego. W społeczeństwie węgierskim jest wiele mniejszości etnicznych, spośród których wyróżnia się mniejszość żydowska, stosunkowo największa w całym świecie. Kościół katolicki na Węgrzech ma wiele do zrobienia w ukazanej tu sytuacji, ale musi się otworzyć na takie społeczeństwo, postulował prelegent, w jakim Kościół żyje, należy być bardziej kreatywnym i aktywnym w społeczeństwie.

Do tej praktycznej strony sympozjum w Celje należy zaliczyć spotkanie w grupach dyskusyjnych na temat przedstawionych w referatach i w sprawozdaniach bogatych w treści. W drugim dniu przedstawiano także projekty prowadzonych badań w różnych środowiskach naukowych członków Stowarzyszenia PosT Netzwerk. Ksiądz prof. Josip Baloban z Chorwacji przedstawił badania prowadzone na szczeblu europejskim, a dotyczące wartości, jakimi żyją i jakie reprezentują ludzie, m.in. polityki, małżeństwa, rodziny, stosunków społecznych, emancypacji. W Słowenii zaś dyskutuje się obecnie intensywnie nad tożsamością chrześcijańską i nad jakością życia małżeńskiego i rodzinnego, o czym mówił ks. prof. Pero Aracic z uniwersytetu w Lubljanie. Interesujące działania kościelnopastoralne podejmowane na Węgrzech przedstawił dr Bela Kaposztassy, gdzie angażuje się w promocję laikatu i włączenie go do bardziej aktywnego udziału w odnowę parafii. Wyraża się to także w przygotowaniu akolitów do czynnego ich udziału w życiu parafii.

Przedyskutowano też tematykę na kolejne sympozja, a będą to: duszpasterstwo sakramentalne, Kościół a media i odnowa parafii. Zaprezentowano też owoc spotkań: referatów, wystąpień i artykułów w nowym periodyku Stowarzyszenia pt. *Pastoraltheologische Hefte*. Periodyk (rocznik) jest redagowany i składany w Polsce w języku niemieckim (język ten jest językiem wszystkich spotkań Stowarzyszenia) przez ks. dr. Mieczysława Polaka z Gniezna przy współpracy dr Teresy Kowalczyk, aktualnie wiceprzewodniczącej PosT Netzwerk.

Dla uzupełnienia całego sympozjum należy jeszcze wspomnieć spotkanie z miejscowym biskupem Antonem Stressem. Mówił on o problemach jego diecezji, która jest nowo utworzona przed sześciu laty, i której powierzono mu jako ordynariuszowi tworzenie. Nowa diecezja boryka się z problemem braku kapłanów, z sekularyzacją. Ksiądz biskup Stress z całym swoim zespołem doradczym wyznaczył, po szerokiej diecezjalnej dyskusji, jako priorytety działalności duszpasterskiej: rodzinę, młodzież i caritas.

Strona organizacyjna była, można tak powiedzieć, dopracowana w najdrobniejszych szczegółach, co jest zasługą gospodarza sympozjum ks. prof. Pero Aracica. Stworzone warunki dla uczestników sympozjum sprzyjały dobrej atmosferze, a jednocześnie ułatwiały żywy udział tak w dyskusji, jak i w rozmowach kuluarowych.

Oceniając sympozjum w Celje należy je zaliczyć tak od strony merytorycznej, jak i organizacyjnej do bardzo udanych. Wielu spośród uczestników mówiło o nim jako o ubogacającym spotkaniu, na którym treści referatów i dyskusje wnosiły wiele nowego, aktualnego. Podobna sytuacja krajów postkomunistycznych, które znalazły się pod silnym wpływem liberalizmu, zachęca do wzajemnego uczenia się nowej sytuacji, ale też i do podejmowania wspólnych kroków duszpasterskich.

Ks. Mieczysław Olszewski

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEGO SYMPOZJUM NAUKOWEGO zorganizowanego w Łomży 23 października 2008 roku „190 ROCZNICA POWSTANIA DIECEZJI SEJNEŃSKIEJ"

W dniu 23 października 2008 roku odbyła się w Łomży, w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego przy placu Papieża Jana Pawła II 1, międzynarodowa sesja naukowa z okazji 190-lecia powstania diecezji sejneńskiej. Organizatorami sesji był Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Rektorat Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży.

Wszystkich przybyłych gości i uczestników konferencji w imieniu organizatorów przywitał ks. dr Wojciech Nowacki, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży. Prowadzeniem konferencji zajął się ks. dr Józef Łupiński, wykładowca na obu uczelniach, które zorganizowały sympozjum. Wprowadził zebranych w tematykę konferencji, raz jeszcze serdecznie witając gości w językach włoskim i litewskim.

Pierwszy referat, nawiązujący wprost do tematu konferencji, wygłosił ks. prof. Witold Jemielity. Nakreślił on okoliczności, które doprowadziły do powstania diecezji sejneńskiej. Posłużył się jej mapą z 1818 roku. Dzięki temu łatwiej było zapoznać się ze złożonym procesem tworzenia diecezji sejneńskiej, gdyż powstała ona z części aż czterech diecezji: żmudzkiej, wileńskiej, płockiej i łuckiej.

Kolejne dwa referaty wygłosili goście z Litwy. Diecezja sejneńska, na skutek zaistniałych zmian politycznych po zakończeniu I wojny światowej, została bowiem podzielona na dwie części: polską i litewską. Ksiądz prof. Kestutis Žemaitis z Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie przygotował odczyt dotyczący osoby biskupa Józefa Hollaka, dziewiętnastowiecznego apostoła Polski i Litwy. Kapłan ten pochodzący z Litwy, wykształcony został w Polsce, przez większość swego kapłaństwa pracował w Warszawie, gdzie był proboszczem, a nawet kandydatem na arcybiskupa Warszawy. Po przejściu na emeryturę wrócił na Litwę, gdzie został biskupem pomocniczym diecezji sejneńskiej. Zamieszkał w Wiłkowyszkach. Dał się poznać jako gorliwy i świątobliwy kapłan i pasterz.

Przybliżenie postaci tego niezwykłego duszpasterza było możliwe również dzięki temu, iż referat został przygotowany po polsku. Odczytał go proboszcz z Mariampola na Litwie, marianin.

Kolejne mówczynie, członkinie Instytutu Kultury, Filozofii i Sztuki z Wilna: dr Regimanta Stankieviciene i dr Dalia Vasiliuniene, zapoznały słuchaczy z ob-

razami artystów polskich XIX wieku, znajdującymi się w kościołach północnej części diecezji sejneńskiej, obecnie diecezji wiłkowyszskiej na Litwie. Okazało się, iż na terenie współczesnej Litwy znajduje się około 50 sakralnych obrazów autorstwa 18 znanych polskich malarzy z II połowy XIX wieku i początku XX wieku. Zdobią one świątynie litewskie, ale są śladem związków kulturowych i artystycznych między oboma krajami.

W drugiej części obrad, która odbyła się po krótkiej przerwie na kawę, głos zabrał ks. dr Fabio Tonizzi ze Studium Generale Marcianum, z Wenecji we Włoszech. Wygłosił interesujący referat o upadku Rzeczpospolitej i Republiki Weneckiej w końcu XVIII wieku. Dzięki bardzo dobremu tłumaczeniu ks. Józefa Łupińskiego tekst referatu był zrozumiały dla wszystkich słuchaczy. Prelegent swą wypowiedź oparł na materiałach archiwalnych, kartach pocztowych przesyłanych z terenu Polski i Rosji. Skorzystał bowiem z korespondencji Zampiero Grimaniego, ambasadora weneckiego z Warszawy, Petersburga i Wiednia, który był naocznym świadkiem nie tylko rozbiorów Polski, ale również swego ojczystego kraju – Republiki Weneckiej, między Francję a Austrię.

Dwa ostatnie referaty wygłoszone przez kapłanów pochodzących z terenów dawnej diecezji sejneńskiej dotyczyły bezpośrednio jej dziejów.

Ksiądz dr hab. Wojciech Guzewicz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego wygłosił odczyt o Związku Katolickim w diecezji sejneńskiej, czyli augustowskiej w I połowie XX wieku. Ukazał czynną działalność katolików świeckich i osób duchownych na polu życia religijnego, ale i społecznego.

Ksiądz dr Józef Łupiński, główny organizator całego sympozjum, wygłosił referat o biskupach diecezji wigierskiej i sejneńskiej na podstawie źródła, jakim było *Opisanie Kościoła Sejneńskiego* autorstwa ks. Stanisława Jamiołkowskiego. Ksiądz Łupiński zabrał również głos na zakończenie sympozjum podsumowując jego przebieg, dyskusję i osiągnięte cele.

Warto zauważyć, iż zaproszeni prelegenci korzystali ze współczesnych środków multimedialnych – z rzutnika multimedialnego, dzięki którym teksty referatów były ubogacone obrazem. Szczególnie wartościowe były slajdy ze zdjęciami obrazów polskich artystów, dzięki czemu wykład dr Regimanty Stankieviciene i dr Dalii Vasiliuniene był nadzwyczaj interesujący. Podobnie zobrazowane były wystąpienia ks. Jemielitego, ks. Żemaitisa i ks. Guzewicza.

Niewątpliwie udział w sympozjum naukowym z okazji 190. rocznicy powstania diecezji sejneńskiej pozwolił lepiej poznać dzieje tej jednostki administracji kościelnej na ziemiach polskich. O tyle ciekawe, iż czas jej istnienia przypadł w większości na okres rozbiorów, czyli lata niewoli narodowej.

Ks. Adam Szot
AWSD w Białymstoku

Kazimierz Panuś, *Historia kaznodziejstwa*
Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 503

Chrześcijaństwo niesie w sobie wielość zadań ewangelizacyjnych zadanych przez samego Jezusa Chrystusa. Mogą one przybierać różne formy czy specyfikacje. Zawsze jednak winny one czerpać swą inspirację i moc z Jezusa z Nazaretu. To On pozostanie na zawsze pierwszym ewangelizatorem oraz wzorem dla innych. Trudno wyobrazić sobie sam zamysł, a następnie owocność kaznodziejstwa.

Kaznodziejstwo ma już swoją bogatą historię, a zatem posiada i wiele znaczących studiów oraz opracowań. Jest ono wyraźnie wpisane w Kościół i jego różnorodne posługi. Jednocześnie jednak niesie w sobie znaczącą specyfikację metodologiczną, treściową oraz formalną.

Historia tej dyscypliny teologicznej wskazuje na wielkie bogactwo ludzi i przepowiadania. Oto nad dziejami kaznodziejstwa światowego pochylił się ks. prof. Kazimierz Panuś. Autor jest profesorem w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie pełnił także funkcję prorektora, członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Jest autorem wielu prac z zakresu dziejów homiletyki, m.in. *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* (t. 1-3, Kraków 1999-2001).

Całość pracy otwiera wykaz skrótów (s. 5-7), natomiast treściowo wprowadzenie (s. 9-13). Zasadniczy korpus podzielono na cztery rozdziały. W zasadzie odpowiadają one chronologicznie poszczególnym epokom: 1. Kaznodziejstwo w starożytności chrześcijańskiej (s. 15-88); 2. Kaznodziejstwo w okresie średniowiecza (s. 89-194); 3. Kaznodziejstwo w czasach nowożytnych (s. 195-321); 4. Kaznodziejstwo w czasach najnowszych (s. 323-458). Treściowo studium zamyka zakończenie (s. 459-461).

Od strony formalnej dodano najpierw wskazówki bibliograficzne, które podzielone zostały na: 1. Teksty kazań. Przekłady polskie; 2. Opracowania w języku polskim; 3. Opracowania obcojęzyczne (s. 463-473) oraz dwa indeksy: 1. Indeks nazwisk (s. 475-493); 2. Indeks nazw geograficznych (s. 495-502). Na końcu zamieszczono spis treści (s. 503).

Zaprezentowane dzieje kaznodziejstwa to niezwykłe bogactwo ważnego wycinka ewangelizacyjnej posługi Kościoła. To dosłowne podjęcie zadania: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody". Jakże to wielkie zróżnicowanie osób, miejsc, wydarzeń czy wielorakich uwarunkowań. Ostatecznie jednak to ciągle ta sama wierność orędziu Ewangelii. To historia kaznodziejstwa, która jest spotkaniem

z najwybitniejszymi kaznodziejami Kościoła powszechnego, od Apostołów do Jana Pawła II, z ich czasami i dziełami.

Jak zaznacza słusznie sam autor we wstępie: „Aby lektura tej książki była owocna, należy pamiętać, iż w historii kaznodziejstwa łączą się ze sobą tajemnice wiary chrześcijańskiej i ludzkie poszukiwania, *Pismo Święte* i kultura właściwa danej epoce, wrzenie czasu i wewnętrzny nurt przeżyć ludzkich będący źródłem stawiania coraz to nowych pytań, na które kaznodziejstwo starało się dać odpowiedź w świetle słowa Bożego" (s. 13). Zatem jest to próba kompleksowego rozeznania chrześcijańskiego kaznodziejstwa oraz wielorakich znaków jego odniesień.

Natomiast w ostatnich zdaniach autor zauważa: „Kończąc prezentacje drogi, przez którą przeszło kaznodziejstwo dwóch tysiącleci dziejów Kościoła, pragnę zwrócić uwagę na stałą potrzebę wielkich kaznodziejów zdolnych zachwycić nowoczesne i ponowoczesne społeczeństwo, zwłaszcza krajów Europy Zachodniej, pięknem Ewangelii Jezusa Chrystusa. «Gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni» (Dz 4, 12)" (s. 461). Zadanie to jest wytrwale podejmowane i, jak można ufać, z coraz to większym sukcesem, nie tyle dzięki zdolnościom kaznodziejów, ale przede wszystkim dzięki Bożej łasce.

Trzeba z uznaniem odnotować, że w pracy zamieszczone są różne teksty źródłowe, które stanowią swoistą ilustrację poruszanych problemów teologicznych. To spotkanie jest dodatkowym zetknięciem się z wypowiedziami kaznodziejskimi, a także i o kaznodziejstwie wielu wybitnych autorytetów z różnych epok. Cennym wskazaniem dla lektury są także zamieszczone na końcu indeksy. W historycznym gąszczu są one szczególnie potrzebne, zwłaszcza gdy idzie o nazwiska i miejsca geograficzne. Dzięki tej pomocy o wiele łatwiej odnieść się do wielkich nazwisk kaznodziejstwa Kościoła powszechnego.

Warto zauważyć, że niniejsza publikacja przedstawia w syntetyczny sposób rozwój form kaznodziejsko-homiletycznych w stosunkowo długim czasie. Kolorytu książce dodają ciekawie dobrane fragmenty tekstów źródłowych oraz znaczące wypowiedzi o kaznodziejstwie, charakterystyczne dla danego okresu lub kaznodziei oraz ich ciekawe analizy. Te dopowiedzenia czy uzupełnienia są ważnym elementem formalnym omawianego studium i czynią z niego bardziej autentyczną refleksję kultury i wiary.

Jak wskazuje wydawca, „w niniejszej publikacji uwaga badawcza została skupiona wyłącznie na kaznodziejstwie w Kościele powszechnym. W toku opracowania znajduje się bowiem drugi tom, poświęcony kaznodziejstwu polskiemu" (skrzydełka okładki). Zatem należy wyrazić nadzieję w oczekiwaniu na zapowiedzianą publikację, której pewne znamiona ukazują już wcześniejsze publikacje.

Po lekturze studium prof. Kazimierza Panusia z Krakowa można stwierdzić, że wysiłki niezliczonych kaznodziejów sprawiły, że „słowo Pańskie rozszerzało się" (2 Tes 3, 1) i wydawało owoce ewangelizacji opartej na Jezusie z Nazaretu. Będąc ludźmi swoich czasów, w pojęciach i upodobaniach estetycznych swojej epoki ciągle na nowo wyrażali oni tę sama podstawową prawdę o Bogu, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). To było ciągłe podejmowanie wierności zwiastowania Nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie.

Studium krakowskiego profesora jest zatem szczególnie ważnym i twórczym wkładem w badania nad kaznodziejstwem Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty Ludu Bożego Nowego Przymierza. W niniejszej pracy odnosi się to zwłaszcza do kaznodziejstwa Kościoła powszechnego, zwłaszcza w jego nurcie łacińskim. Ile zauważono w nim wielkich postaci, wręcz geniuszów kaznodziejstwa oraz zróżnicowanych fenomenów drogi rozwoju kaznodziejstwa. Szkoda jednak, że nie wspomniano choćby Montesinosa, Ricciego czy mnichów iroszkockich oraz nurtu obrządków wschodnich Kościoła katolickiego. Zresztą zdecydowanie widać zawężenie do kręgu kultury łacińskiej.

Studium krakowskiego badacza jest ważnym wkładem w refleksję nad światowym kaznodziejstwem, więcej, szeroko pojętym przepowiadaniem. Ten wycinek posługi Kościoła zasługuje na dalszą, jeszcze bardziej pogłębioną refleksję, zwłaszcza w oparciu o nowe teksty źródłowe i coraz liczniejsze osiągnięcia badawcze.

Bp Andrzej F. Dziuba

Urszula Michalak, *Sens bycia człowiekiem. W poszukiwaniu ostatecznej perspektywy życia osobowego*
Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2006, s. 256

Człowiek pozostanie na zawsze centrum zainteresowania człowieka, a więc refleksją o sobie samym, choć może często odniesioną do tego drugiego, a nie do siebie samego. Niemniej także człowiek pozostanie najbardziej fascynującym przedmiotem badawczym we wszystkich naukach, bezpośrednio czy pośrednio.

W refleksji wokół człowieka ważne jest traktować go zawsze integralnie, nawet gdy przedmiotem badawczy są tylko wybrane elementy. Niestety, współcześnie dość często nauka zdaje się pochylać nad oderwanymi komponentami człowieka, zapominając jednocześnie o jego całości. Dlatego z uznaniem należy powitać prace s. Urszuli Michalak. Autorka jest członkinią sióstr urszulanek szarych. Wykłada w łódzkiej filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz w Uniwersytecie Łódzkim. Jest autorką dziewięciu książek poetyckich oraz licznych tekstów naukowych.

Całość książki otwiera spis treści (s. 5-7) oraz przedmowa pióra s. prof. dr hab. Zofii J. Zdybickiej z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, która zapewne była promotorem tego doktoratu (s. 9). Natomiast po wstępie (s. 11-18) studium podzielone zostało na trzy części, a te z kolei na mniejsze bloki, nawet w systemie trzystopniowym. Poszczególne części poprzedza motto w postaci cytatów z prac św. Tomasza z Akwinu.

Część pierwsza nosi tytuł „Człowiek i świat realny" (s. 19-95). Ukazano najpierw przedfilozoficzne rozumienie rzeczywistości szczególnie osoby ludzkiej (s. 21-51). Ważne jest także przywołanie filozoficznej interpretacji istnienia rzeczywistości (s. 53-81). Wreszcie wskazano na konieczność istnienia Absolutu (s. 83-95).

„Człowiek i jego celowe działanie" to tytuł drugiej części studium s. Urszuli Michalak (s. 97-167). Otwierają ją uwagi o przedfilozoficznej interpretacji celowego działania człowieka (s. 99-124). W konsekwencji ukazano filozoficzne interpretacje celowego działania człowieka (s. 125-167).

Ostatnia część opatrzona została tytułem: „Człowiek w perspektywie Boga" (s. 169-235). Analizę tej problematyki rozpoczynają uwagi o miejscu religii w życiu człowieka (s. 171-189). Wskazano tutaj także na rozumienie religii w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu (s. 191-235).

Całość treściową książki zamyka zakończenie (s. 237-241). Od strony formalnej dodano jeszcze bibliografię, która podzielona została na: 1. Źródła;

2. Literatura cytowana w książce; 3. Literatura przedmiotu (s. 243-256). Trzeba już tutaj zauważyć, że kryterium przyporządkowania nie jest w pełni jasne i jednoznaczne.

Pytania o sens bycia człowiekiem stawiają fundamentalne kwestie odnosząc się do istoty ludzkiej. Święty Tomasz z Akwinu stwierdza wyraźnie: „Człowiek różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Człowiek zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli" (*STh I-II*, q. 1, a. 1).

Prezentując omawianą książkę s. prof. Zofia J. Zdybicka stwierdza: „Autorka książki «Sens bycia człowiekiem. W poszukiwaniu ostatecznej perspektywy życia osobowego», podejmuje dwa najważniejsze problemy współczesnej kultury: kim jest człowiek oraz czym jest religia i jakie są jej źródła. Jan Paweł II wskazuje na „błąd antropologiczny", czyli niewłaściwe wizje człowieka jako przyczyny obecnego kryzysu kultury. Z nich wypływają tendencje ateistyczne, sekularyzacyjne, laickie, terrorystyczne (ograniczanie życia ludzkiego do życia na ziemi), skrajny liberalizm, permisywizm, konsumpcyjny styl życia. W tej sytuacji prawda o człowieku i prawda o religii stają się pierwszą potrzebą współczesności" (s. 9). Jest to szczególnie ważna opinia, znacząca u progu dzieła s. Urszuli Michalak.

Przecież „dla współczesnego człowieka wiedza o nim samym stanowi konieczny warunek życia autentycznie ludzkiego, które otwiera na Boga, Źródło i ostateczny cel wszechrzeczy, realizuje się i spełnia także w relacji z innymi ludźmi" (s. 18).

Prezentując książkę uczonej urszulanki warto jeszcze raz przywołać opinię długoletniej siostry Dziekan Wydziału Filozofii KUL: „Lektura książki pomaga zrozumieć zasadniczą prawdę – «nie można zrozumieć człowieka bez Boga». Na to wskazują filozoficzne (metafizyczne) podstawy religii. Wyjaśnia ona możliwość przyjęcia przez człowieka prawdy Objawionej, prawdy, którą przynosi Chrystus, dzięki której «nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa». Tylko przyjmując taką prawdę o człowieku i religii, można budować kulturę życia i miłości" (s. 9).

Bogata jest bibliografia. Szkoda jednak, że nie sięgnięto do innych prac K. Wojtyły, np. *Człowiek w polu odpowiedzialności* (Lublin 1991), *Wykłady lubelskie* (Lublin 1986) oraz licznych prac Jana Pawła II. W nich można łatwo odnaleźć wiele myśli, które wcześniej formułował jako Metropolita Krakowski, a później znacznie pogłębił i rozwinął.

Ważnym uzupełnieniem i zarazem dopowiedzeniem prowadzonych analiz są stosunkowo liczne cytaty tekstów źródłowych, zwłaszcza z obu Sum Doktora Anielskiego.

Wydaje się, że nakreślone we wstępie zamierzenia autorka osiągnęła, a formułowała je w sposób następujący: „Celem niniejszej książki jest wykazanie, iż człowiek jako osoba, byt świadomy i wolny, jest w stanie poznać prawdę o ist-

niejącej rzeczywistości i sobie samym oraz w świetle tej prawdy odczytać swoją sytuację bytową. Ta z kolei wskazuje na Absolut – źródło istnienia i ostateczny cel życia ludzkiego, z którym człowiek pozostaje w koniecznej relacji. Uświadomienie sobie owej relacji jest religią. Współczesnemu człowiekowi najbardziej potrzebna jest prawda o nim samym, która z konieczności domaga się istnienia Boga jako koniecznej przyczyny wszystkiego, co realnie jest. Człowiek dopiero w relacji do Boga odnajduje pełnię swoich możliwości, które może aktualizować zarówno w wymiarze natury, jak i łaski" (s. 18).

Studium s. dr Urszuli Michalak wpisuje się w ciąg refleksji filozoficznej wokół myśli św. Tomasza z Akwinu, ubogaconej wieloma komentarzami, zwłaszcza autorów polskojęzycznych. Wskazany podtytuł dobrze dookreśla zasadniczy temat, co więcej, nadaje mu bardziej twórczy i dynamiczny charakter. W konsekwencji faktycznie dość dobrze wybrzmiewa ostateczna perspektywa życia osobowego człowieka.

Bp Andrzej F. Dziuba

Jerzy Lewandowski, *W nadziei jesteśmy odkupieni. Komentarz do encykliki Benedykta XVI „Spe salvi"*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2008, s. 209

Nauczanie Kościoła, tak dogmatyczne jak i etyczno-moralne, na przestrzeni wieków, przybierało różne formy. To zaś rzutowało na jego postrzeganie życiowe oraz moc zobowiązującą dla Kościoła, a zwłaszcza poszczególnych ochrzczonych. Wnikanie w ewangeliczne orędzie oraz przedstawianie prawd wiary stanowi ważny element całego przepowiadania, zwłaszcza papieża i Magisterium Kościoła. W tym kontekście jedną ze szczególnie ważnych form jest encyklika, uroczysty list papieski.

Papież Benedykt XVI jako pierwszą opublikował encyklikę *Deus caritas est*. Tym samym jakby zapoczątkował, tak się wówczas spodziewano, pewien cykl poświęcony cnotom teologalnym. Kolejna encyklika nosi tytuł: *Spe salvi* i jakby potwierdza spodziewany szereg. Wydaje się także, iż automatycznie określa się kolejne oczekiwanie, które poświęcone będzie wierze.

W przybliżeniu treści ostatniej encykliki, obok sięgania do oryginału, szczególnie ważne są komentarze. W języku polskim ukazał się pierwszy z nich pióra ks. prof. dra hab. Jerzego Lewandowskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autor jest wybitnym dogmatykiem, a zwłaszcza znawcą nauczania kard. S. Wyszyńskiego, Prymasa Polski i współczesnej problematyki teologicznej. Wykłada także w Uniwersytecie Muzycznym im. Fryderyka Chopina w Warszawie.

Publikację otwiera krótkie wprowadzenie (s. 3-5). Następnie podzielona ona została na cztery bloki. Noszą one w kolejności następujące tytuły: 1. Nadzieja budulcem ludzkiej egzystencji (s. 5-52); 2. Wiara źródłem nadziei na życie szczęśliwe (s. 52-105); 3. Nadzieja fundamentem przestrzeni wolności (s. 106--157); 4. Nadzieja na życie wieczne (s. 157-208). Całość zamyka schematyczny spis treści (s. 209).

Tytuły te są znakomitym wskazaniem podejmowanych treści. Wyakcentowano zasadnicze idee, które pozwalają już na wstępie lektury dostrzec zasadniczy nurt papieskiej refleksji. To także ukazuje specyfikę pogłębionej analizy teologalnej cnoty nadziei.

Z kart prezentowanej publikacji tchnie duża świeżość pochylenia się nad kolejną encykliką Benedykta XVI. Czuć tutaj, przynajmniej w pewnych fragmentach, echo pierwszej, tj. *Deus caritas est*. Zatem to pewna kontynuacja, pogłębiająca wiele szczegółowych zagadnień.

Przybliżenie nadziei, tej w tradycji wskazywanej jako druga cnota teologalna, staje się jeszcze bardziej aktualne w kontekście dobrze rozeznanej teraźniejszości. Cnota ta wybrzmiewa szczególnie twórczo i praktyczne w życiu nie tylko człowieka wiary. Jest ona postrzegalna także jako cnota naturalna, a więc wpisana w ludzką naturę i kulturę.

Ojciec św. Benedykt XVI szczególnie podkreśla właśnie odniesie zwrotne nadziei i kultury. Niemniej jednak jej osią i centrum zawsze pozostaje Jezus Chrystus. Tylko w Nim może ona być poprawnie rozeznawana, a następnie stanowić twórczy elementem ludzkiego oraz chrześcijańskiego pielgrzymowania na ziemi, zwłaszcza we wspólnocie ludu Bożego Nowego Przymierza. Dlatego staje ona niezwykle realistycznie.

Ważnym elementem ukazującym encyklikę jest wskazanie na jego personalizm. Może wybrzmiewa to zbyt mało wyraźnie, zwłaszcza w płaszczyźnie terminologicznej. Koncentracja na osobie pozwala na doskonalsze i bardziej pogłębione rozeznanie samej nadziei. Jawi się ona jako bardziej twórcza i dynamiczna.

W generalnym spojrzeniu nie tylko na nadzieję, ale szerzej na ogólne współczesne procesy cywilizacyjne i kulturowe, słuszna jest uwaga autora: „Światu, który się rozpadł kulturowo, podarowano wiarę, nadzieję i miłość, które od dwu tysięcy lat podtrzymywały kulturę, zwłaszcza europejską, w jej powinnościach afirmacji ludzkiego życia, jego godności i solidarności. Dekadentyzm współczesności przypomina w pewnej mierze ten moment rozwoju cywilizacji. Papież Benedykt XVI zwraca uwagę na współczesną sytuację która naznaczona jest diamentem kulturowym i cywilizacyjnym. W tym kontekście pojawia się nowa encyklika Benedykta XVI, Spe salvi – W nadziei jesteśmy zbawieni» (Vatican 2007)" (s. 4-5).

Dobrym zabiegiem jest, że autor przywołuje odniesienia do samej encykliki, a także zwłaszcza te, które występują w samym jej tekście. Ich wskazanie pozwala doświadczyć inspiracji myślowych, także pozachrześcijańskich, które stanowiły dla papieża element współtworzenia tego dokumentu.

Wskazany tytuł encykliki szczególnie dynamicznie współbrzmi z całym nauczaniem papieskim. Przepowiadanie Benedykta XVI tworzy szczególną mozaikę teologiczną, która pozwala wiele prawd wiary postrzegać jako konkretny realizm życia. Forma ich podania sprawia, że jawią się one w formie bardziej komunikatywnej i czytelnej, także dla współczesnego odbiorcy. Nawet dla niewierzących stają się pewnymi pytaniami czy egzystencjalnym oglądem człowieka.

Warszawski uczony jawi się jako dobry komentator encykliki *Spe salvi*. Jest to dyskretne towarzyszenie przemawiającemu papieżowi. Zatem zasadnicze treści prezentowanej książki to myśli i przepowiadanie papieskie. Stał się zatem sługą, jako przystoi teologowi, zwłaszcza kierującemu Katedrą Teologii Współczesnej wobec papieskiego nauczania, czyniąc je bardziej komunikatywnym i przystępnym.

Ks. Franciszek Wieczyński

Leksykon teologii pastoralnej
red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, s. 945

„Inicjatywa wydania *Leksykonu teologii pastoralnej* – jak zaznaczają jego Redaktorzy we Wstępie – jest ze wszech miar pożyteczna" (s. 6). W języku polskim nie wydano dotychczas żadnego leksykonu z teologii pastoralnej. Podobne leksykony wydano w językach niemieckim, włoskim i angielskim. Pierwszym wydanym w latach 1969-1972 był niemiecki *Lexikon der Pastoraltheologie*. Zawiera on 820 haseł, które dotyczą teologii pastoralnej w sensie ścisłym, ale także dyscyplin pokrewnych. Nie zawiera on biogramów. Kolejnym niemieckojęzycznym dziełem jest *Lexikon der Pastoral* z 2002 roku, w którym umieszczono 800 haseł. W porównaniu do wydania poprzedniego została uzupełniona literatura, sięgająca roku 2002. Godne uwagi są też włoskojęzyczne słowniki teologii pastoralnej (*Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Assisi 1980) oraz encyklopedia duszpasterstwa (*Enciclopedia di pastorale*, Piemme 1992-1993, t. 1-4). W środowisku anglojęzycznym wart odnotowania jest słownik działalności duszpasterskiej (*Dictionary of Pastoral Car and Counseling*, Abingdon Press 1990), zawierający zagadnienia uniwersalne.

Ten krótki przegląd słowników wydanych w innych krajach prowadzi do przekonania, że istniała pilna potrzeba wydania takiej pozycji w Polsce. Była ona zgłaszana przez wykładowców tej dziedziny wiedzy w seminariach duchownych, pracowników naukowych akademickich i studentów oraz duszpasterzy. Nawet pobieżne przejrzenie haseł w *Leksykonie* prowadzi do przekonania, że może on być pomocą dla każdego Czytelnika, który interesuje się duszpasterstwem i teologią pastoralną. Należy zaznaczyć, że teologia pastoralna jest „naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii. [...] Czerpie ona z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii [...]. Wśród tych zasad i kryteriów szczególnie ważne miejsce zajmuje ewangeliczne rozeznanie sytuacji społeczno-kulturalnej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska. Wiedzę, zdobytą dzięki studium teologii pastoralnej, należy wykorzystywać [...] w określonych formach posługi duszpasterskiej" (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo Vobis*, nr 57).

We współczesnej teologii pastoralnej aspekty normatywny i praktyczny poznania naukowego stanowią zwartą całość. Nie można konstruować zasad, norm i modeli działalności eklezjalnej bez naukowej refleksji nad rzeczywistością pastoralną i podstawami jej oceny. Powyższe cechy składające się na specyfikę

refleksji teologicznopastoralnej zostały wzięte pod uwagę przy opracowaniu haseł w *Leksykonie teologii pastoralnej*.

Omawiany *Leksykon* został opracowany przez zespół pracowników naukowych Specjalizacji Teologii Pastoralnej KUL pod kierownictwem ks. prof. dra hab. Ryszarda Kamińskicgo. Współredaktorami byli: ks. dr hab. Wiesław Przygoda i o. dr Marek Fiałkowski OFM Conv. W przygotowaniu *Leksykonu* brało udział także ponad stu przedstawicieli różnych ośrodków teologicznych w Polsce.

Leksykon obejmuje 406 haseł, z czego 257 haseł przedmiotowych z teologii pastoralnej i obszaru naukowego ściśle z nią związanego, które są zestawione w porządku alfabetycznym; 126 biogramów znanych teologów polskich i zagranicznych oraz 23 hasła odsyłaczowe, kierujące czytelnika do hasła właściwego.

Leksykon obejmuje całokształt zagadnień należących do teologii pastoralnej fundamentalnej i szczegółowej. Poszczególne hasła zostały ujęte syntetycznie i wszechstronnie, a niektóre także interdyscyplinarnie. *Leksykon teologii pastoralnej* umożliwia zrozumienie poszczególnych zagadnień, odkrywa powiązania ich z innymi zagadnieniami, przedstawia różne ujęcia i kierunki, wskazuje na możliwości zastosowania poszczególnych rozwiązań w praktycznej działalności Kościoła oraz wskazuje na obszary wymagające dalszych działań.

Leksykon może więc być przydatny dla duszpasterzy, katechetów oraz osób świeckich zaangażowanych w apostolstwo i życie Kościoła. W Polsce istnieje pilna potrzeba formacji pastoralnej osób świeckich. Wiedza zawarta w *Leksykonie* może być przydatna do ich formacji. Jest wiele zadań duszpasterskich Kościoła, które mogą być zrealizowane na odpowiednim poziomie dopiero wtedy, gdy będzie ścisła współpraca osób dobrze przygotowanych z kapłanami. Omawiane opracowanie stanowiące kompendium teologii pastoralnej może być przydatne dla pracowników mass-mediów. Często nieścisłości terminologiczne sprawiają wiele trudności tymże pracownikom w przekazie informacji z życia kościelnego.

Dużą wartością *Leksykonu* jest ujednolicenie terminologii teologicznopastoralnej na terenie języka polskiego. Autorzy opracowujący poszczególne hasła w swojej refleksji starali się poruszać po gruncie eklezjalnym i używać pojęć już wypracowanych wcześniej. W omawianej pozycji łatwo zauważa się, że jest w niej miejsce dla intelektualizmu katolickiego, ale jest też obecna pobożność ludowa.

Znaczące jest również umieszczenie problematyki małżeństwa i rodziny w *Leksykonie teologii pastoralnej*. Na 280 haseł tematycznych 18 jest związanych ściśle z rodziną i Duszpasterstwem Rodzin. Liczby wskazują, że ten problem został mocno zaakcentowany w prezentowanym dziele. Wiele miejsca poświęcono poszczególnym etapom przygotowania chrześcijan do małżeństwa, co stanowi ważne zadanie w duszpasterstwie.

Należy podkreślić duże znaczenie biogramów w *Leksykonie*. Struktura haseł osobowych zawiera pięć elementów. Pierwszy to nazwisko i imię, lata życia, stopień święceń, ewentualna profesja zakonna, tytuł naukowy. Drugi element dotyczy duchownych i opisuje przebieg pracy duszpasterskiej. Na trzecim etapie wymienione są odbyte studia, tytuły prac naukowych, podejmowane wykłady i opisana jest działalność naukowa. Następnie ukazane są zainteresowania badawcze danej osoby i wpływ na rozwój teologii pastoralnej. Na końcu wymienione są publikacje prezentowanej osoby, wykaz literatury, księgi jubileuszowe im poświęcone, dane z witryn internetowych. Przyjęto, że maksymalnie prezentowanych jest nie więcej jak 15 pozycji. W opracowanych biogramach przedstawiono osoby żyjące od wieku XIX po czas współczesny. Ich prezentacja w *Leksykonie* pozwala prześledzić dzieje teologii pastoralnej na przestrzeni kolejnych lat.

Niewątpliwym blaskiem prezentowanego dzieła jest jego ścisły związek ze specyfiką polską, reprezentowane są w nim wszystkie środowiska pastoralistów, hasła opracowane są według stałego schematu (odbiegają od niego tylko biogramy). Cieniem natomiast *Leksykonu* może być niewielka stosunkowo liczba haseł, która związana być może była z ograniczoną możliwością pozyskania środków oraz za skromna kampania reklamująca. Uważam, że dzieło to powinno być bardziej wyeksponowane i rozreklamowane, gdyż stanowi duże osiągnięcie naukowe.

Wszystkim, którzy przyczynili się do powstania pierwszego polskiego *Leksykonu teologii pastoralnej*, należą się słowa uznania i wdzięczności za podjęty trud i owocną konsekwencję w jego realizacji.

Ks. Adam Skreczko
Uniwersytet w Białymstoku

A. Skreczko, B. Grużewski, *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny*

Warszawa – Białystok – Wilno 2008, s. 104

Współcześnie, mocniej niż kiedykolwiek, podkreśla się świadomość wolności i godności człowieka. Niestety, wielokrotnie błędnie jest kładziony znak równości między pojęciem wolności a pojęciem nieskrępowania i niezależności. Suwerenność osoby jako wolnego podmiotu praw i odpowiedzialności jest fundamentem oraz źródłem wszelkiej innej suwerenności. Powyższa teza jest przecież konsekwencją chrześcijańskiej wizji człowieka, który właśnie jako osoba realizuje swoją wolność i godność przez dobrowolne akceptowanie wartości. Jednak istota wolności człowieka najwyraźniej jest widoczna wówczas, gdy człowiek oddaje siebie drugiej osobie lub wartości służącej dobru innych ludzi.

Kształcenie, przygotowywanie i formacja katechetów jest jednym z najważniejszych i najpilniejszych zadań Kościoła, aby jak najlepiej przygotować tych, którzy są odpowiedzialni za misję głoszenia słowa Bożego. Świadomość tej misji zakłada podejmowanie stałej, ciągłej i systematycznej formacji pedagogiczno-katechetycznej. Formowanie katechetów zmierza do ukształtowania ich osobowości – twórczej, dojrzałej, dialogicznej i zdolnej do wspólnotowej pracy szkolnej i katechetycznej. Ich odpowiednia formacja jest dużym gwarantem odpowiedniego w przyszłości wypełnienia powierzonych im zadań w Kościele. Korzysta ona zarówno z teologii, jak i z pedagogiki, bowiem rola nauczyciela czy katechety w procesie wychowania ucznia jest najważniejsza. W wychowaniu osoba wychowuje osobę: wychowawca wychowuje ucznia.

Katecheta szczególną uwagę winien zwracać na modlitwę, która jest szkołą dla jego ludzkich sił i w której uczy się on – na wzór Jezusa – jakim winien być człowiekiem, chrześcijaninem i wreszcie jakim winien być katechetą. Katecheta i katechizowany winni mieć świadomość, iż dzięki modlitwie, czy to wspólnotowo-liturgicznej, czy osobistej, komunikują się z Chrystusem, pogłębiając z Nim więź, swoją wiarę, wzrastając i doskonaląc się w niej. Powinni mieć też świadomość, że Chrystus także komunikuje się z nimi, jeśli tylko do Niego się zwracają. Jednocześnie Ojciec Święty Jan Paweł II podkreślał, że „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości" (CT 5), zatem po pierwsze: nie może tej relacji osobowej zabraknąć w katechezie, a po drugie: niezbędny jest olbrzymi wysiłek, który należy włożyć w uformowanie katechety i katechizowanego, by ten dialog osobowy między nimi oraz między nimi i Bogiem rzeczywiście zaistniał.

Z tych między innymi powodów należy z uznaniem odnieść się do propozycji przygotowania książki *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny* autorstwa ks. prof. Adama Skreczki i mgr. Bogusława Grużewskiego, która wpisuje się w ten kierunek troski Kościoła. Książka składa się z *Wykazu skrótów*, *Słowa* od redakcji, *Wstępu* autorstwa dr Elżbiety Młyńskiej, *Wprowadzenia*, trzech rozdziałów, *Zakończenia*, *Bibliografii* (podzielonej na: I. Źródła; II. Dokumenty kościelne; III. Literaturę przedmiotu; IV. Literaturę pomocniczą) oraz *Aneksu* zawierającego kwestionariusz.

W rozdziale pierwszym: „Katecheta w Kościele współczesnym i w szkole" znajdziemy zaprezentowaną bardzo szeroką panoramę rozumienia i określeń katechety – w nauczaniu Magisterium Kościoła i widzianego jako jednego z nauczycieli w gronie pedagogicznym, ale jednocześnie będącego chrześcijańskim wychowawcą, którego wyróżnia świadectwo wiary. W drugim rozdziale: „Teologiczne i psychologiczne inspiracje do badań osobowości oraz postaw katechety" zostały szczegółowo omówione osobowe cechy katechety, które wpływają na jakość katechizowania, ale jednocześnie także cechy dojrzałej i niedojrzałej religijności. W trzecim, ostatnim, rozdziale: „Badanie socjologiczne postaw katechety oraz ocena katechezy / lekcji religii", jako logiczna konsekwencja i rozwinięcie pierwszych dwóch teoretycznych rozdziałów, zostały przedstawione badania własne: cel, problem, strategia oraz analiza otrzymanych wyników badań – zgromadzona w poszczególnych grupach tematycznych: wymiar i ukierunkowanie postaw religijnych, zaangażowanie religijne katechetów, religijność w wymiarze personalnym, stan i perspektywy nauczania religii oraz katechezy i wreszcie fundamentalne miejsce religijnych wartości.

Należy podkreślić dużą staranność Autorów w przeprowadzeniu i prezentacji wyników analiz, co świadczy o ich rzetelności naukowej, ale także o doświadczeniu. Cieszą wyniki badań, które ukazują obraz samego katechety, jak i jego formacji, przygotowania i zaangażowania w dzieło głoszenia Ewangelii. Napawają olbrzymim optymizmem ukazane właściwie efekty edukacji i formacji katechetów w Wilnie, które Autorzy wyartykułowali i zgromadzili w trzech hipotezach: 1. Katecheci angażują się w życie religijne; 2. Religijność katechetów wpływa na ich hierarchię wartości; 3. Katecheci z odpowiedzialnością i zaangażowaniem wypełniają swoje obowiązki.

Przygotowane opracowanie jest wynikiem poszukiwań naukowych ks. prof. A. Skreczki i mgr. B. Grużewskiego. Swoim charakterem oraz sposobem prezentacji spełnia kryteria pracy naukowej. Jest dziełem opartym na odpowiednio dobranym materiale źródłowym i dokonanym przy zastosowaniu właściwych metod. Są to teksty obejmujące ogrom materiału i świadczące o sumienności w kompozycji, widzianej zarówno całościowo, jak i w szczegółach redakcyjnych. Nawet w jakimś sensie mogą być rozumiane jako swojego rodzaju przewodnik w kształtowaniu postaw katechetów, a jednocześnie mogą przyczynić się do

ukierunkowania dalszych badań i formułowania wskazań w ramach podjętej problematyki. Kompetencje Autorów oraz przystępny język publikacji pozwalają sądzić, że lektura może być pożyteczna dla ludzi interesujących się szeroko rozumianą problematyką kształcenia i formacji katechetów oraz stanem i jakością nauczania religii na przykładzie Wileńszczyzny – od naukowców, przez katechetów, pedagogów, duszpasterzy, aż po rodziców. Właśnie między innymi uwzględniając teoretyczną jak i praktyczną stronę omawiana publikacja jest godna polecenia.

Ks. Józef Stala

Gorzkie żale przybywajcie...
red. Stanisław Urbański, Janusz Śmigiera, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 291

We współczesnym duszpasterstwie pojawia się niejednokrotnie pytanie, które dotyczy zaangażowania w życie parafialne wiernych. Przemiany soborowe, a może bardziej sposób ich interpretacji, zostały odczytane jako konieczność zachowania jedynie tego co niezbędne, aby wśród „środków ubogich" szukać spotkania z Bogiem. Efektem wielu z podejmowanych „reform" stał się zanik nieszporów w prawie wszystkich parafiach, a „przepracowani" duchowni niejednokrotnie pomogli w zapomnieniu o nabożeństwach okresowych.

Oczywiście tego rodzaju spojrzenie może zostać uznane za cokolwiek niesprawiedliwe i upraszczające. Nikt jednak nie zaprzeczy, że tzw. ludowe duszpasterstwo nie znalazło innego, lepszego zamiennika. Intuicja Prymasa Tysiąclecia prowadziła tysiące wiernych do miejsc świętych, a sanktuaria stawały się na nowo żywymi centrami spotkania człowieka z Bogiem w sakramencie pokuty i Eucharystii. Masowe duszpasterstwo nie zakłada zaniku spojrzenia personalistycznego, lecz pomaga w odkrywaniu osoby we wspólnocie, która nie utrudnia rozwoju życia duchowego, ale pomaga w jego wzmacnianiu.

Kościół w Polsce może cieszyć się znakami żywej wiary w miejscach świętych, które stają się celem licznych pielgrzymek. Sanktuaria Maryjne, czy liczne Kalwarie są świadectwem wiary oraz kultury społeczności, która kształtowała się w świetle Ewangelii. Każda społeczność ukazuje charakterystyczne rysy swej pobożności oraz demonstruje cechy, które weryfikują się w codzienności. Fenomenem polskiej pobożności są nabożeństwa pasyjne, a ich szczególnym wyrazem wydaje się nabożeństwo „Gorzkich żalów". Można uznać je za szczególny rys pobożności polskiej, bowiem powstało w naszym kraju, a wyśpiewane po raz pierwszy w 1707 roku w kościele Świętego Krzyża w Warszawie niesie do dziś szanse spotkania człowieka z Bogiem w rozpamiętywaniu zbawczych wydarzeń Męki Pańskiej.

Miejsce i czas splatają się w jedno i dają przestrzeń w coraz lepszym odczytywaniu dziedzictwa wieków. Kościół Świętego Krzyża w Warszawie przy Krakowskim Przedmieściu już od ponad 300 lat rozbrzmiewa śpiewami przybliżającymi pasyjne wydarzenia. Obecna Bazylika Mniejsza św. Krzyża w ostatnich dziesiątkach lat stała się także amboną, z której rozchodziło się słowo wolności na falach radiowych, budując podstawy pod niepodległość Rzeczpospolitej. Od lat także nabożeństwa pasyjne gromadzą wiernych w świątyni i przy odbiornikach radiowych, aby wyśpiewywać modlitwy ułożone na wzór Liturgii Godzin,

która staje się liturgią nie tylko z obowiązku, lecz otwartości i pragnienia serc. Nabożeństwo pasyjne jest także okazją do wysłuchania kazań pasyjnych, które zwykle zostają także uwiecznione drukiem.

Jubileusz 300-lecia wykonania „Gorzkich żalów" stał się okazją do zorganizowania ogólnopolskiego sympozjum jubileuszowego. Wspólny trud podjęły: Polska Prowincja Zgromadzenia Misjonarzy, parafia św. Krzyża w Warszawie, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie, Instytut Filologii Polskiej UKSW oraz Sekcja Teologii Duchowości UKSW. Wspólne przedsięwzięcie zaowocowało pracami, które ukazały się w publikacji *Gorzkie żale przybywajcie... Studia i szkice w 300-lecie powstania Gorzkich żalów*. Książkę wydało Wydawnictwo UKSW w Warszawie, a jej redaktorami są ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański oraz ks. lic. Janusz Śmigiera CM. Publikacja sygnowana nazwiskiem ks. prof. Urbańskiego wskazuje na kierunek podejmowanych rozważań, dlatego oznaczona jest także jako 73. pozycja w serii Mistyki Polskiej.

Już sama okładka wskazuje na tematykę podjętą w książce, niestety, czytelnik nie dowie się z żadnego miejsca omawianej publikacji skąd pochodzi wymowna reprodukcja. Na stronach 5 i 6 umieszczono spis treści, który pozwala wywnioskować w pewnym stopniu kim są autorzy poszczególnych przedłożeń. Poszczególne tytuły artykułów wskazują na wielkie bogactwo zawartych w nich treści, które dotykają pobożności ludowej, duchowości maryjnej, mistyki, aż po stronę muzyczną omawianych treści. Szkoda, że nie umieszczono pod poszczególnymi artykułami tytułów rozdziałów, co umożliwiłoby bardziej efektywne wejrzenie w prezentowane treści.

Uwarunkowania historyczne oraz dzieła podejmowane przez zgromadzenia zakonne wyciskały piętno na kształtującym się obliczu polskiego katolicyzmu. Przybyli w 1651 roku dzięki staraniom królowej Ludwiki Marii Gonzagi misjonarze św. Wincentego à Paulo nie tylko zajęli się dziełami dobroczynności, ale podjęli posługę, która przez długie dziesiątki lat wydawała swoje owoce. Oni właśnie zajęli się kształtowaniem i przygotowywaniem kandydatów do kapłaństwa. Prowadząc powierzane im przez biskupów seminaria duchowne i głosząc misje ludowe, dostrzegali potrzeby duchowe, wobec których nie pozostawali głusi. Stąd warto zwrócić uwagę na tekst ks. Stanisława Rosponda CM „Gorzkie żale na tle historii Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce i kościoła św. Krzyża w Warszawie" (s. 15-26). Ważnym aspektem, który rysuje się na tle przywoływanych faktów jest konstatacja, która pokazuje nabożeństwo „Gorzkich żalów" jako dowartościowanie języka polskiego.

Aspekt znaczenia i wagi nabożeństwa z 1707 roku ujawnia się w spojrzeniu na historię literatury polskiej, która nieprzerwanie była utwierdzana intelektualnym i duchowym wysiłkiem ludzi Kościoła. Bez wątpienia warto podkreślać to także dzisiaj, bowiem pokolenie średnie i starsze, a także kształtowana przez nich młodzież może z duchem czasów minionego systemu totalitarnego zapominać,

że przed nazwiskiem Ignacy Krasicki czy Jan Paweł Woronicz jest określenie biskup albo arcybiskup. Bernadetta Kuczera-Chachulska w tekście „Gorzkie żale jako przykład liryki medytacyjnej" (s. 139-150), Magdalena Saganiak w artykule „Doświadczenie religijne i doświadczenie estetyczne w nabożeństwie Gorzkich żalów" (s. 151-186), czy Teresa Winek w przedłożeniu „Echa Gorzkich żalów w literaturze polskiej XIX wieku" (s. 205-220) przybliżyły, jaki wpływ wywarło nabożeństwo z kościoła św. Krzyża na literaturę kształtującą myśli i postawy.

„Gorzkie żale" jako wyraz pobożności ludowej i pełnej pokory postawy spoglądania na dzieło odkupienia człowieka nigdy nie pozostają tanim sentymentalizmem. Szczere i głębokie spojrzenie na cierpienie Matki i Syna wiedzie ku zjednoczeniu z Bogiem. Teksty ks. Stanisława Urbańskiego „Mistyka pasyjna Gorzkich żalów" (s. 27-42) oraz „Mistyka pasyjna polskich mistyczek" (s. 115-138) przybliżają czytelnikowi wagę pasyjnego spojrzenia na drodze rozwoju duchowego. Przywołana bodaj najsłynniejsza polska mistyczka św. s. Faustyna, czy s. Leonia Nastał i inne, ukazują zjednoczenie z Mistrzem w chwilach największej próby miłości.

Można stwierdzić, że nie wszyscy doświadczą wejścia na drogę życia mistycznego, nie każdy także zadowoli się stwierdzeniem, że „Gorzkie żale" są wyrazem pobożności ludowej. Ksiądz Jan Rusiecki SDB w artykule „Gorzkie żale jako wyraz pobożności ludowej w świetle dokumentów Kościoła" (s. 61-88) przywołał m.in. „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania" z 17 grudnia 2001 roku oraz wiele innych dokumentów papieskich, które wbrew mylnym stereotypom dowartościowują nabożeństwa jako przygotowanie i wprowadzenie w spotkanie z Bogiem. Niezwykle istotnym elementem rozważań o „Gorzkich żalach" jest aspekt paschalny i eucharystyczny. Przy odrobinie dobrej woli i otwartości na tradycję wieków nikt nie stwierdzi, że wystawienie Najświętszego Sakramentu w czasie „Gorzkich żalów" czy nabożeństwa różańcowego zaciera wymiar eucharystyczny liturgii Kościoła.

Wśród wielości aspektów, które wiążą się z historią i praktyką pasyjnego nabożeństwa z kościoła św. Krzyża warto zwrócić uwagę jeszcze na choćby jeden aspekt. Jest to wymiar niezwykle dynamiczny, bowiem te same wydarzenia pasyjne przeżywane w tych samych wyśpiewanych strofach i ewangelicznych obrazach, mają być zgłębiane i interpretowane żywym słowem kaznodziei. Ksiądz Władysław Bomba CM mówi o „Fenomenie kazań pasyjnych" (s. 89-96), a o. Andrzej Baran OFMCap „Kazania pasyjne kapucynów w XVIII i XIX wieku" (s. 97-114). Obaj dotknęli niezwykle istotnej z punktu widzenia duszpasterskiego sfery. Kaznodzieja jest tym, który towarzyszy człowiekowi w jego drodze z Chrystusem, pomaga dyskretnie znaleźć się blisko Pana. Kazania pasyjne przez umiejscowienie w konkretnym czasie i konkretnych okolicznościach mają do spełnienia niezwykle ważną rolę.

Wszystkie dotknięte treści, a także pozostałe teksty umieszczone w publikacji *Gorzkie żale przybywajcie...* nie tylko wypełniają jubileuszowe zapotrzebowanie na pewną rekapitulację i chwilę zadumy, ale są także próbą odkrycia bogactwa niedocenionego, a przecież tak bliskiego. Wymiar kulturowy i kulturotwórczy, a nade wszystko wymiar duchowego rozwoju i umocnienia, pozwala na patrzenie z nadzieją na dalsze badania i wnioski. Jednocześnie warto zobaczyć ciągle żywą potrzebę głębszego wysiłku duszpasterskiego, który zaowocuje trwałymi postawami chrześcijańskimi, wchodzącymi w treści, które w ewangelicznej dynamice dotykają każdego i każą dokonywać wyborów i znajdować codzienne odpowiedzi.

Ks. Jerzy Swędrowski