

KS. ARKADIUSZ CYGAŃSKI

DIALOGICZNY WYMIAR HOMILII

PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II



ANCILLA VERBI

TOM 6



DIALOGICZNY
WYMIAR HOMILII
PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

KS. ARKADIUSZ CYGAŃSKI

DIALOGICZNY
WYMIAR HOMILII
PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II



— + —
ANCILLA VERBI

TOM 6

KRAKÓW 2018

ANCILLA VERBI
TOM 6
Redaktor serii
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

Praca doktorska
napisana na Wydziale Teologicznym
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
w ramach seminarium z homiletyki
pod kierunkiem ks. dr. hab. Henryka Sławińskiego, prof. UPJPII

Recenzje
ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk,
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, prof. UPJPII,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2018 by Arkadiusz Cygański

Projekt okładki tomu 6
Marta Jaszczuk

Na okładce
Anton Dorph, *Vandringen til Emmaus*, Emmauskirken, Frederiksberg

Redakcja językowa
Lucyna Sadko

ISBN 978-83-7643-139-0 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7643-140-6 (wersja online)

DOI: <https://doi.org/10.21906/9788376431406>

wydawnictwo UNUM
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3
tel. (12) 422 56 90, unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

*Rodzicom – Zofii i Tadeuszowi,
którzy nauczyli mnie miłości i dialogu*

*Księdzu Kanonikowi Stanisławowi Pojnarowi,
który umożliwił mi studium homilii*

– wdzięczny autor

SPIS TREŚCI

WSTĘP	13
1. DIALOGICZNA NATURA OSOBY LUDZKIEJ	31
1.1. Osoba ludzka w ujęciu antropologiczno-filozoficznym	34
1.1.1. Filozoficzne koncepcje osoby ludzkiej	35
1.1.2. Integralne ujęcie osoby w personalizmie	41
1.1.3. Komponenty relacyjnego wymiaru człowieka	46
1.2. Osoba ludzka w ujęciu antropologiczno-teologicznym	51
1.2.1. Człowiek jako <i>imago Dei</i>	53
1.2.2. Chrystocentryczna orientacja osoby ludzkiej	59
1.2.3. Nowy człowiek w Chrystusie	63
1.3. Dialog jako akt osoby ludzkiej	68
1.3.1. Dialog aktem ludzkim	69
1.3.2. Dialog aktem interpersonalnym	72
1.3.3. Dialog aktem transcendentnym w korelacji z wiarą	78
2. DIALOG ZBAWCZY BOGA Z LUDŹMI	83
2.1. Trynitarne podstawy dialogu zbawczego	85
2.1.1. Jedność Boga w Trójcy Osób	85
2.1.2. Wewnątrztrynitarne relacje Ojca i Syna w Duchu Świętym	87
2.1.3. Historiozbawcze posłanie Syna i Ducha Świętego	90

2.2. Dialog zbawczy w Chrystusie	91
2.2.1. Dialogiczna koncepcja objawienia	92
2.2.2. „Chrystologiczna koncentracja” objawienia.	95
2.2.3. Proces zbawczy jako dialog	97
2.3. Kościół w dialogu zbawczym	104
2.3.1. Pośrednictwo zbawcze Kościoła	105
2.3.2. Dialog w pośrednictwie zbawczym Kościoła	107
2.3.2.1. Podstawy dialogu.	113
2.3.2.2. Stosunek dialogu do prawdy	114
2.3.2.3. Dialog w samoświadomości Kościoła	116
2.3.2.4. Dialog wewnątrz Kościoła	118
2.3.2.5. Dialog Kościoła ze światem	121
2.3.2.6. Dialog jako metoda duszpasterska	122
2.3.3. Dialogiczna funkcja przepowiadania	123
2.3.3.1. Przepowiadanie w dialogu zbawczym	123
2.3.3.2. Dialog w przepowiadaniu	130
3. LITURGIA JAKO DIALOG	135
3.1. Dialogiczna perspektywa liturgii	137
3.1.1. Terminologia i definicja	138
3.1.2. Teologiczne i antropologiczne podstawy dialogu w liturgii	139
3.1.3. Dwa nurty dialogu: <i>katabasis</i> i <i>anabasis</i>	140
3.1.4. Komunikacyjny wymiar liturgii	143
3.2. Dialogiczne relacje podmiotów liturgicznych	144
3.2.1. Relacje trynitarne w liturgii.	145
3.2.2. Relacja wertykalna Chrystusa i Kościoła	148
3.2.3. Relacje horyzontalne uczestników zgromadzenia liturgicznego	152
3.3. „ <i>Participatio actiosa</i> ”	155
3.3.1. Uczestnictwo w liturgii jako forma dialogu	157
3.3.2. Uczestnictwo wewnętrzne.	159

3.3.3. Uczestnictwo zewnętrzne	161
3.4. Dialogiczna struktura obrzędów liturgicznych	169
3.4.1. Korelacja słowa, wiary i sakramentu	170
3.4.2. Liturgia słowa.	173
3.4.3. Liturgia sakramentalna	178
3.4.4. Inne samodzielne części liturgii	181
4. HOMILIA JAKO DIALOG	187
4.1. Dialogiczny paradygmat homilii	188
4.1.1. Znaczenie terminu homilia	189
4.1.2. Przepowiadanie homilijne Jezusa i apostołów	192
4.1.3. Homilia w czasach poapostolskich	196
4.1.4. Homilia według soborowych i posoborowych orzeczeń Magisterium Kościoła	199
4.1.4.1. Homilia aktem liturgicznym	200
4.1.4.2. Homilia aktem dialogu zbawczego	206
4.1.4.3. Homilia aktem interpersonalnym	210
4.2. Dialog homilijny	211
4.2.1. Podmiot dialogu homilijnego.	211
4.2.1.1. Bóg podmiotem pierwszorzędnym homilii	212
4.2.1.2. Kościół podmiotem homilii	214
4.2.1.3. Homilista podmiotem narzędnym homilii	216
4.2.2. Przedmiot dialogu homilijnego.	222
4.2.2.1. Kerygmat i depozyt objawienia	223
4.2.2.2. Liturgia	224
4.2.2.3. Egzystencja ludzka	225
4.2.3. Komunikacja homilijna	226
4.2.3.1. Komunikacja między Bogiem i homilistą	235
4.2.3.2. Komunikacja między homilistą i zgromadzeniem liturgicznym	236
4.2.3.3. Komunikacja między indywidualnymi uczestnikami liturgii	238

4.2.4. Rodzaje dialogu homilijnego	243
4.2.4.1. Dialog wirtualny	243
4.2.4.2. Dialog realny	248
4.3. Kryteria dialogiczności, racje i perspektywy pastoralne	261
4.3.1. Kryteria dialogiczności homilii.	261
4.3.1.1. Kryteria antropologiczno-komunikacyjne. . . .	262
4.3.1.2. Kryteria soteriologiczno-kerygmaticzne	266
4.3.1.3. Kryteria liturgiczno-eklezyjalne	269
4.3.2. Racje pastoralne dialogu homilijnego	272
4.3.2.1. Zastrzeżenia wobec dialogu realnego w homilii	273
4.3.2.2. Zalety dialogu realnego w homilii	276
4.3.3. Perspektywy dialogu homilijnego	280
5. REALIZACJA DIALOGICZNEGO WYMIARU HOMILII	287
5.1. Aktualizacja dialogu zbawczego w homilii	288
5.1.1. Egzegeza biblijna	289
5.1.1.1. Metody historyczne i literackie	290
5.1.1.2. Metody teologiczne.	293
5.1.2. Hermeneutyka liturgiczna	295
5.1.3. Analiza antropologiczna	302
5.1.4. Proces aktualizacji	310
5.2. Dynamika dialogu zbawczego w homilii	316
5.2.1. Medytacja homiletyczna.	316
5.2.2. Interakcyjna struktura homilii	321
5.2.3. Pastoralne implikacje dialogu homilijnego	332
5.3. Aspekty komunikacji homilijnej	336
5.3.1. Cechy języka	337
5.3.2. Środki językowe	346
Zaimki osobowe	348
Zwroty adresatywne.	355

Operatory kontaktu	357
Wyrażenia metatekstowe	358
Językowe środki perswazji	359
5.3.3. Zachowania retoryczne	365
5.3.4. Komunikaty niewerbalne	376
ZAKOŃCZENIE.	389
WYKAZ SKRÓTÓW.	401
BIBLIOGRAFIA	409
ABSTRAKT	445

WSTĘP

Wiara, jak napisał św. Paweł, rodzi się ze słuchania słowa Chrystusa (por. Rz 10, 17). Konieczne jest więc głoszenie słowa Bożego, aby słysząc Chrystusa, ludzie uwierzyli, a wierząc – wiarę wyznawali. Bóg sam przemawiał do ludzi wielokrotnie na różne sposoby, a najdoskonalej przez Słowo Wcielone. Syn Boży stał się Człowiekiem, objawiając ostatecznie Boga Ojca i odpowiadając doskonale na Jego miłość (por. Hbr 1, 1–2). Bóg, chociaż doprowadził objawienie do pełni, postanowił, aby głos Ewangelii dalej rozbrzmiewał w Kościele i przez Kościół (KO 7–8), który według posłannictwa zleconego mu przez Chrystusa pełni potrójną funkcję pośrednictwa zbawczego: prorocką, kapłańską i królewskiej służby. Wśród nich przepowiadanie słowa Bożego jest pierwsze pod względem chronologiczno-psychologicznym, ponieważ dzięki niemu rodzi się wiara, która prowadzi do spotkania i zjednoczenia z Chrystusem w sakramentach Kościoła (KGSP, s. 22). Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* stwierdził: „Słowo Chrystusa, gdy zostanie wysłuchane, mocą swojego dynamizmu przekształca się w chrześcijaninie w odpowiedź, i staje się z kolei słowem wypowiedianym, wyznaniem wiary” (LF 22). Wiara rodząca się ze słowa Bożego jest odpowiedzią udzieloną Bogu, a głoszenie słowa Bożego zmierza do rozpoczęcia w człowieku procesu zbawczego, który nosi znamiona dialogu. Można więc przyjąć, że wiara rodzi się w dialogu, w którym Chrystus jest „ucieleśnionym Słowem Bożym”¹.

¹ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015, s. 12.

Przepowiadanie słowa Bożego jest realizowane przez Kościół jako przepowiadanie misyjne, katechetyczne i homilijne². Pierwsze, nazywane też ewangelizacją, skierowane jest do niewierzących, zaś katecheza do wierzących w celu pogłębienia rozumienia prawd wiary. Natomiast homilia, ściśle związana z liturgią, skierowana jest do wierzących w celu ożywienia i rozwoju ich wiary oraz wprowadzenia jej zasad do życia chrześcijańskiego³. Jest ona uprzywilejowaną formą przepowiadania (KO 24). Stanowi „pokarm konieczny dla podtrzymania chrześcijańskiego życia” (NOWMR 65). Podtrzymuje „wiarę obecnych w słowo, które w sprawowaniu liturgii przez Ducha Świętego staje się sakramentem” (WLM 41). Homilia przekazuje słowo Boże, które jest dla „Kościola podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Co więcej, jeśli jest wierna objawieniu Bożemu zawartemu w Piśmie Świętym i głoszona zgodnie z Nauczycielskim Urzędem Kościoła, staje się słowem Bożym w postaci słowa ludzkiego⁴. Wówczas w homilii obecny jest Chrystus, który mówi i wzywa do wiary jako odpowiedzi na słowo Boże oraz zaangażowania się w Jego liturgiczną obecność. W liturgii Bóg nadal przemawia do ludu, a Chrystus głosi Ewangelię (KL 33). Sobór Watykański II, prezentując komunikatywno-uczestniczący model objawienia w perspektywie komunikacji interpersonalnej, stwierdza, że Bóg „zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby zaprosić ich do wspólnoty ze sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2)⁵. Człowiek bowiem „od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem” (KDK 19). Sobór wskazuje więc dialogiczną koncepcję objawienia,

² Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą. Teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, Kraków 2008, s. 6.

³ *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. G. O'Collins, E. G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, hasło: *homilia*, s. 113.

⁴ Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013, s. 10.

⁵ Por. B. Sesboue, Ch. Theobald, *Historia dogmatów. Słowo zbawienia*, t. 4, Kraków 2003, s. 241–242.

w którym człowiek na Boże zaproszenie odpowiada wiarą. Homilia jako uprzywilejowana forma przepowiadania kościelnego aktualizuje i kontynuuje objawienie Boże, dlatego powinna respektować również jego naturę i charakter. W tym kontekście niniejsza dysertacja podejmuje problem dialogicznego wymiaru homilii.

Do podjęcia badań nad zasygnalizowaną kwestią skłaniają soborowe i posoborowe orzeczenia Magisterium na temat homilii oraz aktualna sytuacja duszpasterska Kościoła w kontekście zachodzących w społeczeństwie przeobrażeń. Chociaż żaden dokument Soboru Watykańskiego II nie został poświęcony wyłącznie homilii, to można mówić o jej ponownym odkryciu w kontekście liturgii i głoszenia słowa Bożego⁶. Orzeczenia soborowe nie wspominają jednak wprost o dialogu w homilii. Można o nim wnioskować dopiero z całego kontekstu soborowego i posoborowego nauczania. Szczególną inspirację i motywację do zbadania dialogicznego wymiaru homilii stanowią wypowiedzi kolejnych papieży. I tak, Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* wskazał potrzebę nawiązania przez Kościół dialogu ze społeczeństwem (ES 65), a uznając dialog za środek apostołstwa, podkreślił, że w dialogu szczególnego znaczenia nabiera głoszenie (ES 90). Implikuje to tezę, że dialog jest wyjątkową przestrzenią głoszenia słowa Bożego. Aspekt dialogicznego głoszenia podnosi św. Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini*, który stwierdza: „Liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem [...] Bóg bowiem, kierując do nas swoje słowo, oczekuje naszej odpowiedzi: odpowiedzi, jakiej już udzielił za nas Chrystus swoim ‘Amen’ (por. 2 Kor 1, 20–22)”. W tym ujęciu homilia to właściwie obrzęd odnowienia przymierza między Bogiem i ludem (DD 41). Papież Franciszek stwierdził zaś, że homilia jest „podjęciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem”. Podkreślając jej wyjątkowość, zaznaczył, że stanowi ona „najwznioślejszy moment dialogu Boga ze swoim ludem, poprzedzają-

⁶ KL 24, 35, 52, 53, 78; KO 21, 24.

cy sakramentalną komunie” (EG 137). Benedykt XVI zalecił unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych. Wskazał, by łączyć je z celebracją sakramentalną oraz życiem wspólnoty (SC 46)⁷, co potwierdza przynajmniej pośrednio potrzebę łączności ze słuchaczami. Wypowiedzi papieży wskazują interesujący autora tej pracy kierunek rozwoju teologii homilii.

Należy poza tym zauważyć istnienie motywów pastoralnych i społecznych skłaniających do zajęcia się dialogicznym wymiarem homilii. Po pierwsze, dialog jest duszpasterską metodą urzeczywistniania Kościoła i jego posłannictwa⁸. Po drugie, zgromadzenie liturgiczne nie jest biernym odbiorcą informacji podczas homilii. Kościół jest podmiotem przepowiadania i powinien w nim aktywnie uczestniczyć. Po trzecie, od czasów Soboru nasila się coraz intensywniej proces pluralizacji oraz demokratyzacji życia społecznego. Przemiany gospodarcze i społeczne dają nowe możliwości komunikowania się, utwierdzają człowieka w poczuciu niezależności, a także możliwości wyboru różnych wartości. Wzrasta przy tym wrażliwość na wolność osobistą i swobodę wyrażania poglądów⁹. W społeczeństwie zachodzą jednocześnie dwa kontrastujące ze sobą procesy: alienacji społecznej rodzącej następnie poczucie izolacji oraz potwierdzania siebie w kontaktach, choćby anonimowych, z innymi osobami¹⁰. Problemy te dotyczą współczesnych wyznawców Chrystusa. W tym kontekście dialog wydaje się adekwatnym sposobem wymiany myśli, dążenia do prawdy, prezentowania osobistych wartości i tworzenia relacji interpersonalnych. Tomáš Halík, diagnozując współczesne przepowiadanie, przestrzegał przed przepowiadaniem monologicznym, które, jak zaznaczył, jeśli nie „zmieni się w dialog z doświad-

⁷ Wskazywał jednocześnie na potrzebę homilii tematycznych, co nie sugeruje jednak powrotu do kazań katechizmowych, ale raczej troskę o treść przepowiadania.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu [b.m.w.] 1992, s. 96–98.

⁹ Por. A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, wyd. „Znak”, [b.m.r.w.], s. 28–29.

¹⁰ Por. R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako „Comunio Fidelium”*, Kraków 2000, s. 34 – 38.

zeniem życiowym jego słuchaczy”, to zamieni się w „ideologiczną indoktrynację”¹¹. Na aktualność podjętego tematu wskazuje też fakt, że coraz częściej w liturgii uczestniczą osoby, których wiara wynika bardziej z osobistego przekonania niż nawyku społecznego. Można więc przypuszczać, że takie osoby oczekują osobowych relacji w zgromadzeniu liturgicznym i podmiotowego traktowania także podczas homilii, a temu sprzyja dialog.

Zarysowany powyżej kontekst tłumaczy wybór tytułu niniejszej dysertacji. Jego pierwsza część: *dialogiczny wymiar homilii* zawiera dwa podstawowe elementy wskazujące na przedmiot materialny rozprawy. Są to dialog i homilia rozpatrywane jako elementy posługi głoszenia słowa Bożego przez Kościół. Głównym przedmiotem analiz będzie dialog jako zasadniczy wymiar homilii, rozumiany tu jako główny jej aspekt oraz podstawowa zasada. Przymiotnik „dialogiczny” będzie odnosił się więc do dialogu jako podstawowej zasady i wewnętrznej dynamiki homilii, natomiast bliskoznaczne „dialogowy” lub „dialogowany” będą stosowane przy opisie dialogu jako formy homilii czy też homilii w formie dialogu. Dialogowość bowiem wskazuje na cechę wypowiedzi, która stanowi reakcję na wypowiedzi innych osób i wywołuje kolejne¹². Termin „dialogiczny” należy traktować jako nadrzędny wobec wyrazów dialogowany i dialogowy, jako zawierający je w sobie *implicite*.

Homilia będzie rozumiana jako akt liturgiczny i wydarzenie zbawcze, ponieważ dokonuje się w ramach celebracji liturgicznej. Przepowiadanie homilijne jest „włączone jako część ofiary przekazywanej Ojcu i jako pośrednictwo łaski, którą Chrystus rozlewa w celebracji” (EG 138). Ponadto homilia będzie traktowana jako akt komunikacji interpersonalnej.

¹¹ G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 9.

¹² Por. M. Głowiński, *Dialog*, [w:] *Słownik terminów literackich*, wyd. 3, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków [b.r.w.], s. 100, kol. 1. Por. <http://sjp.pwn.pl/sjp/dialog;2555065.html> [05.04.2017]; por. <http://sjp.pwn.pl/doroszewski/dialogowy;5420789.html> [05.04.2017].

Pojęcie dialogu należy najpierw sprecyzować, ponieważ ma ono szerokie konotacje w filozofii, antropologii, literaturoznawstwie, psychologii, teorii komunikacji i teologii. Grecki termin *diálogos* oznacza rozmowę. W podstawowym znaczeniu jest to fundamentalna sytuacja komunikacyjna, bezpośrednia wymiana myśli, w której uczestniczą przynajmniej dwie osoby¹³. Między nimi zachodzi wymiennosc ról nadawcy i odbiorcy¹⁴. To podstawowa forma porozumiewania się ludzi, pierwotny sposób kontaktu, wymiany informacji, myśli i przeżyć, w której zachodzą interakcje między osobami, powodując ich współpracę¹⁵. Dialog ma przede wszystkim charakter interpersonalny. Dochodzi do niego wtedy, gdy osoby zwracają się do siebie nawzajem w sposób refleksyjny i dobrowolny, aby wyrazić siebie. Zachodzi w nim nie tyle reakcja na bodziec innej osoby, ile wspólna akcja, a dokładniej interakcja i taka komunikacja interpersonalna, że osoby mówią lub słuchają się w sposób „maksymalizujący to, co osobiste”¹⁶. Filozofowie podkreślają w dialogu dwa integralne elementy: spotkanie i rozmowę (Martin Buber, Emmanuel Levinas, Józef Tischner). Polega ona nie tyle na wymianie informacji, ile raczej na wspólnym poszukiwaniu i zbliżaniu się do prawdy, a przez to do siebie nawzajem¹⁷. W greckim pniu słowa dialog znajduje się wyraz

¹³ Por. M. Bugajski, *Język w komunikowaniu*, Warszawa 2006, s. 235–241.

¹⁴ W *Encyklopedii językoznawstwa ogólnego* Zygmunt Saloni podał, że dialog składa się z replik, czyli kolejnych wypowiedzi (monologów) współrozmówców. Należy jednak pamiętać, że dialog jest żywą i dynamiczną interakcją. Por. Z. Saloni, *Dialog*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, wyd. 2, red. K. Polański, Wrocław 1999, s. 120. Janusz Sławiński zauważa, że dopiero powiązanie owych replik stanowi autonomiczną całość znaczeniową. Por. J. Sławiński, *Dialog*, [w:] *Słownik terminów literackich*, s. 98.

¹⁵ Por. A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu*, Kraków 2006, s. 11–15.

¹⁶ J. Stewart, *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, Warszawa 2008, s. 49–55.

¹⁷ W dialogu partnerzy, przez wzajemną wymianę myśli, doświadczeń i działań stają się współodpowiedzialnymi za siebie i za prawdę. Dialog zakłada rezygnację z jakiegokolwiek presji wobec współpartnerów. Uznanie godności i wolności każdego człowieka oraz prawo do wyrażania własnych poglądów. Por. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. G. O’Collins, E. G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, hasło: *Dialog*, s. 64–65; H. Vorgrimler, *Dialog*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieczkow-

legein, który oznacza mówić, ale też gromadzić¹⁸. Dialog jest takim sposobem komunikacji, który prowadzi do nawiązania relacji i zawiązania wspólnoty między uczestnikami. Zakłada przy tym wzajemne otwarcie na siebie, interakcje i zaangażowanie. Nie ogranicza się wyłącznie do wymiany zdań, ale absorbuje ontologicznie całą osobę na rzecz drugiej osoby do tego stopnia, że jedna dla drugiej jest darem. W dialogu zachodzi więc wymiana darów, w której człowiek wyraża siebie i swoje doświadczenie egzystencji drugiej osobie i przyjmuje jej doświadczenie życia¹⁹. Podstawowym sposobem wyrazu pozostaje słowo, zwłaszcza wypowiedziane w bezpośrednim spotkaniu, ale towarzyszą mu także zachowania niewerbalne. Można powiedzieć,

ski, Warszawa 2005, s. 64–65; K. Rahner, Herbert Vorgrimler, *Dialog*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieczkowski, Warszawa 1996, kol. 100–101.

Niekiedy uważa się, że w sprawach religijnych czy światopoglądowych przedmiotem dialogu mogą być jedynie sprawy neutralne i wspólne wszystkim partnerom. Jaspers proponował zastąpić płaszczyznę wiary religijnej wiarą filozoficzną, a Karl Rahner płaszczyznę chrześcijaństwa dialogiczno-responsoryczną płaszczyzną chrześcijaństwa egzystencjalno-transcendentalnego (idea anonimowych chrześcijan). Takie ujęcie wyklucza apostołat czy ewangelizację jako formy przekonywania. Por. R. Łukaszyk, *Dialog*, EK t. 3, Lublin 1985, kol. 1259. Tego stanowiska autor niniejszej pracy nie podziela, ponieważ sprowadza się wtedy dialog do dyskusji na tematy wyłącznie znane, zamiast odkrywać prawdę, która – jak stwierdza *Deklaracja o wolności religijnej* – „nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie (DWR 1). Ponadto zachowawcza neutralność niesie ryzyko zwodniczego irenizmu.

¹⁸ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, t. 2, Warszawa 1973, s. 109–110.

¹⁹ Edward Sobieraj stwierdza: „Prawdziwy dialog jest spotkaniem osób. W wolnym spotkaniu dwóch osób zawsze chodzi o pewną wzajemność, o zrozumienie i bezpośredniość, o łączność duchową i miłość. [...] Przez dialog rozumie się każdą formę spotkania i komunikacji między osobami, grupami i wspólnotami w celu doprowadzenia do większego zrozumienia prawdy i lepszej realizacji swojego człowieczeństwa, w atmosferze szczerości, poszanowania i wzajemnej ufności. Dialog nie jest więc polemiką, kontrowersją, zwykłą rozmową grzecznościową lub też poszukiwaniem czysto spekulatywnym mającym na celu tylko dojście do prawdy. [...] Dialog jest relacją interpersonalną, przez którą osoba komunikuje coś innej osobie, będąc jednocześnie zaproszeniem do dania odpowiedzi, do przyjęcia określonej postawy”. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1977, s. 216–217.

że dialog jest kwintesencją komunikacji między ludźmi i z Bogiem. W niniejszym opracowaniu dialog będzie rozumiany jako akt komunikacji interpersonalnej, w którym osoby wyrażają się wzajemnie wobec siebie, głównie werbalnie, dążąc wspólnie do odkrycia, przyjęcia prawdy oraz nawiązania lub ożywienia relacji osobowych i tworzenia wspólnoty. W tym znaczeniu będzie rozpatrywany dialog homilisty ze słuchaczami oraz ten między zgromadzeniem liturgicznym i Bogiem.

Przedmiot formalny rozprawy określa aspekt czasowy – *po Soborze Watykańskim II*. Taki przedział historyczny wynika z faktu, że Sobór Watykański II, odnawiając liturgię, postanowił przywrócić pewne elementy, zatracone w ciągu wieków, zgodnie z pierwotną tradycją ojców Kościoła, „o ile to będzie pożyteczne lub konieczne” (KL 50)²⁰. Homilia została uznana za jeden z nich. Co prawda wcześniej istniała w praktyce Kościoła, ale najczęściej była zastępowana przez kazanie katechizmowe, tracąc swój pierwotny związek z Pismem Świętym i liturgią. W okresie patrystycznym spotykano dialogowe komponenty homilii np. u Orygenesisa i Leona Wielkiego, a w średniowieczu u kaznodziejów zakonów żebraczych. Następnie do Soboru Trydenckiego dialog miał charakter kontrowersji. Później występował w znaczeniu postawy dialogiczności, czyli nastawienia osób wobec siebie nawzajem²¹. W związku z tym można mówić o soborowym zwrocie homiletycznym²². Sobór Watykański II przyznał homilii uprzywilejowa-

²⁰ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Missale Romanum*, [w:] *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2, Poznań 2013, s. 12. Por. KL 50.

²¹ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, [w:] *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Kraków 2003, s. 294.

²² Por. W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2013, s. 53. Zwrot ten dokonał się równolegle do soborowego zwrotu antropologicznego i liturgicznego, a raczej jako ich następstwo. Na skutek pierwszego dowartościowano znaczenie międzyludzkiej komunikacji, a zwłaszcza dialogu wewnątrzkościelnego i Kościoła ze światem. Na skutek drugiego przywrócono właściwe znaczenie liturgii jako źródła i szczytu życia Kościoła (KL 10), zabiegając o pełne w niej uczestnictwo wiernych. Jednocześnie ojcowie soborowi akcentowali przy tym rolę słowa Bożego w życiu i praktyce Kościoła. Dzięki niemu Bóg prowadzi rozmowę z ludźmi (KO 21).

ne miejsce wśród form przepowiadania słowa Bożego. Nauczanie na temat homilii w odnowionej liturgii rozwija się i pogłębia od ponad 50 lat; od pierwszych orzeczeń na temat homilii w soborowej konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* z 1963 roku (KL 35, 52) aż do obszernego jej omówienia w adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Evangelii gaudium* z 2013. O rozwoju świadomości homiletycznej świadczy *Dyrektorium homiletyczne* wydane w 2015 roku, które podkreśla wyjątkową naturę homilii (DH 4). Aspekt formalny pracy wskazuje na materiał badawczy. Zbadane zostaną przede wszystkim soborowe i posoborowe dokumenty Magisterium Kościoła. Inne posłużą jako materiał porównawczy. Wybrany aspekt czasowy przedmiotu formalnego pracy wynika z tego, że sugestie dotyczące dialogu w przepowiadaniu słowa Bożego odczytywać należy w kontekście całego nauczania soborowego i posoborowego, zwłaszcza z wypowiedzi dotyczących dialogu Kościoła ze światem i dialogu wewnątrzkościelnego. Istotną cechą samego Soboru Powszechnego była otwartość i dialogiczne nastawienie (KDK 1–3). Również przepowiadanie soborowe wykazuje strukturę dialogową. Już *Konstytucja o objawieniu Bożym* zawiera myśl o dialogu trzech partnerów: objawiającym się Bogu, przepowiadającym Soborze i słuchającym Ludzie Bożym (KO 1–6). Sobór najpierw słucha Boga, a następnie przemawia do Kościoła. Ścisłe zakreślony horyzont czasowy, ujęty w tytule, pozwala skupić się na uwarunkowaniach historycznych, kulturowych, socjologicznych i komunikacyjnych uobecniania się Kościoła, charakterystycznych dla doby posoborowej.

Zasygnalizowane w tytule dwa główne wątki tematyczne – dialog i homilia – wskazują, że problem rozprawy dotyczy dialogu w homilii. Należy zatem postawić pytanie, na czym polega dialogiczny wymiar homilii proponowanej po Soborze Watykańskim II. Wiąże się z tym także inne pytanie: z czego wynika i jak wyraża się dialog w przepowiadaniu homilijnym?

Problematyka poruszana w tej pracy jest przedmiotem homiletyki fundamentalnej i formalnej. Pierwsza rozpatruje podstawy kościelnej posługi słowa w świetle objawienia Bożego. Zajmuje się teologią

słowa Bożego w pośrednictwie zbawczym podejmowanym przez Kościół²³. Homiletyka formalna natomiast bada metody, formy i zasady przygotowania oraz wygłaszania jednostki homiletycznej. Odwołuje się przy tym do retoryki propagowanej przez współczesną teorię komunikacji interpersonalnej i poszukuje środków służących „między-ludzkiej komunikacji stwarzającej przestrzeń spotkania z Bogiem”²⁴.

Impuls dla dialogu w przepowiadaniu dał sam Sobór Watykański II, zwłaszcza w konstytucji duszpasterskiej *Gaudim et spes*. Przepowiadanie soborowe można uznać za wzór i postulat stosowania wirtualnego dialogu w głoszeniu orędzia zbawczego²⁵. Sposób traktowania dialogu w homilii przeszedł pewną ewolucję w posoborowych instrukcjach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, począwszy od *Instrukcji o mszach świętych dla grup specjalnych* z 1969 roku – *Actio pastoralis*, nakazującej wstrzymanie się od dialogów (AP 6d.g), aż do międzydykasterialnej *Instrukcji Ecclesiae de mysterio* z 1997 roku, która zezwoliła na dialog nie tylko w homilii z dziećmi, zastrzegając jednak, aby świeccy nie zastępowali wyświęconego szafarza w przynależnej mu posłudze (EDM 3 § 2 i 3; por. LI 2a; DMD 48).

²³ Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Metodologia teologii homiletycznej*, [w:] *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 78.

²⁴ Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Metodologia teologii homiletycznej*, s. 79–80. Najczęściej stosuje podział homiletyki na fundamentalną (zajmuje się istotą, zadaniem i typologią przepowiadania), materialną (bada treść przepowiadania), formalną (określa metodykę i sposób realizacji jednostki homiletycznej) oraz szczegółową (zajmuje się dydaktyką i klasyfikacją jednostek przepowiadania). Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 11; por. H. Simon, *Homiletyka*, [w:] EK t. 6, Lublin 1979, k. 1170–1171. Warto jednak zauważyć jeszcze inny podział, który zaproponował W. Przyczyna, a mianowicie na dwa naturalne działy: teoretyczny (dotyczy istoty i teologicznych pryncypiów homilii) i praktyczny (dotyczy okoliczności i sposobów przepowiadania). Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Metodologia teologii homiletycznej*, s. 77.

Taki podział został zastosowany w pierwszej posoborowej dwutomowej publikacji poruszającej problematykę homiletyczną (*Teologia przepowiadania słowa Bożego*, t. 1, red. L. Kuc, J. A. Nałaskowski, H. Pagiewski, Warszawa 1971; *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, t. 2, red. L. Kuc, Z. Grzegorski, M. Pacuszkiewicz, M. Gosek, W. Basista, Warszawa 1973).

²⁵ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, Warszawa 1980, s. 63.

W posoborowych publikacjach teologicznych rolę dialogu w działalności pastoralnej Kościoła wyjaśnił kardynał Karol Wojtyła w publikacji pt. *Wskazania na temat dialogu w Kościele*²⁶. W publikacjach homiletycznych na temat dialogu przeważają artykuły w opracowaniach zbiorowych lub czasopismach²⁷. Spośród ich autorów na uwagę zasługują następujący: Zdzisław Grzegorski, Antoni Lewek, Henryk Pagiewski i Gerard Siwek, a ponadto Mieczysław Brzozowski, Janusz Tarnowski i Władysław Chaim²⁸.

²⁶ K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, [w:] *Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 357–362; K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu 1992, s. 96–98. Według Karola Wojtyły, dialog w najszerszym znaczeniu jest wręcz metodą życia ludzkiego. Rozwija osobę i jest swoistym wcieleniem przykazania miłości. Jest też metodą duszpasterską. W tej perspektywie można mówić o nim jako metodzie przepowiadania.

Potrzebę dialogu w Kościele sygnalizował także bp Herbert Bednorz (*O większe zastosowanie dialogu w duszpasterstwie współczesnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971)). Wszechstronne rozumienie pojęcia dialogu w Kościele przedstawił także ks. Jan Wal (*Vademecum dialogu*, Kraków 1998; *Duch dialogu*, Kraków 2013). W aspekcie ekumenicznym, choć nie tylko, zajął się dialogiem ks. Łukasz Kamykowski (*Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003; *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków 2008).

²⁷ Stan badań i publikacji na podejmowany temat został ostatecznie zweryfikowany według bibliografii homiletycznej opublikowanej przez Leszka Szewczyka i aktualizowanej w wersji elektronicznej. Por. L. Szewczyk, *Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, Kraków 2007; <http://www.homiletika.wtl.us.edu.pl/> [06.04.2017].

²⁸ Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu homiletycznego*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego; Dialog w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, BK 2/151 (2007) 3–4; A. Lewek, *O dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 1; *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 2–3; G. Siwek, *Monolog czy dialog*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, Poznań 2004; *Powrót do dialogu*, BK 6/148 (2004) 11–12; *Pożądane cechy kaznodziejskiego komunikatu*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, Poznań 2004; *Twórczy dialog ze słuchaczami*, BK 2/148 (2004); *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992; M. Brzozowski, *Dialogiczny charakter przepowiadania*, RTK 24 (1977) 6; W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, BK 2/151 (2007) 3–4; *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, [w:] *Retoryka na ambonie*; J. Tarnowski, *Dialog homiletyczny*, „Materiały Problemowe” 12/11 (1980), s. 121–128.

Antoni Lewek i Gerard Siwek sygnalizowali problem dialogu w przepowiadaniu, odnosząc się do publikacji obcojęzycznych (C. Pohlman, *Formen heutiger Verkündigung*,

Temat dialogu w homilii został poruszony w rozprawie Mirosława Makowskiego pt. *Dialog zbawienia w przepowiadaniu homilijnym Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979–2002* oraz w książce Heleny Słotwińskiej i Władysława Głowy pt. *Dialog Boga z człowiekiem w katechezie i homilii*²⁹. Publikacja pierwsza przedstawia dialog zbawienia jako treść homilii, a druga koncentruje się głównie na dialogu w kategoriach religijnych. Wokół tematu oscyluje również praca Doroty Sarzyńskiej pt. *Wykładniki dialogowości w kazaniach dla dzieci*. Jest to ujęcie językoznawcze³⁰. Prace te analizują jeden aspekt dialogu.

Posoborowe publikacje homiletyczne podnoszą zdecydowanie postulat dialogowości homilii, dialogowej dynamiki oraz stosowania dialogu wirtualnego, a nawet realnego w przepowiadaniu. Uzasadnia się go dialogiczną istotą człowieka, dialogowością słowa, historią zbawienia rozpatrywaną w kategoriach dialogu, jak też dialogową postacią liturgii, uznając, że cały Kościół jest podmiotem głoszenia słowa Bożego. Impulsy do badań w tym kierunku dają także współ-

[w:] *Handbuch der Verkündigung*, Freiburg–Basel–Wien 1970; A. Günthör *Die Predigt*, Freiburg–Basel–Wien 1963; W. Blasig, *Dialog statt Predigt?*, [w:] *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1 (1977); L. Torre, *Le forme Della predicazione omiletica*, [w:] *Servizio della Parolla*, 28 (1971); H. J. Schmitt, *Dialog-Predigten als Versuch*, [w:] *Lebendige Seelsorge*, 5/154; W. Esser, *Das Dialogische in der Predigt*, [w:] *Theologie Und Predigt*, red. O. Wehner, M. Frickel, Würzburg 1958; R. Iannorone, *Predicazione e dialogo*, Napoli 1965; R. Zerfass, *Predigtmonopol-Predigtmonolog*, [w:] *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 3 (1968); N. Greinacher, *Die dialogische Struktur der Verkündigung*, [w:] *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung. Festgabe für Viktor Schurr*, red. K. Rahner, B. Häring, Frankfurt 1968. Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 122. Por. A. Lewek, *Funkcja kerymatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 1, Warszawa 1984, s. 232.

Nie powinien dziwić fakt, że wspomniani autorzy stosowali termin *kazanie*, gdyż do dziś bywa on stosowany zamiennie z terminem *homilia*, chociaż te jednostki przepowiadania są odróżniane.

²⁹ M. Makowski, *Dialog zbawienia w przepowiadaniu homilijnym Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979–2002*, Legnica 2011; H. Słotwińska, W. Głowa, *Dialog Boga z człowiekiem w katechezie i homilii*, Lublin 2012.

³⁰ D. Sarzyńska, *Wykładniki dialogowości w kazaniach dla dzieci*, [mps KUL], Lublin 1999.

czesna teoria komunikacji interpersonalnej i analiza socjologiczna³¹. Powody te są głównie sygnalizowane. Nie ukazują rozwoju posoborowego nauczania na temat homilii w kontekście dialogu. Dowodzą jednak, że zagadnienie dialogu w homilii zasługuje na uwagę i stanowi wciąż aktualny temat teologii przepowiadania.

W niniejszej pracy doktorskiej zamierza się kontynuować kierunek dotychczasowych badań, aby pogłębić i przedstawić integralnie w formie monograficznej problematykę dialogu w przepowiadaniu homilijnym. Wkładem tej pracy w rozwój badań homiletycznych będzie wyjaśnienie i pogłębienie antropologicznych oraz teologicznych podstaw dialogiczności homilii, z uwzględnieniem jej związku z liturgią, a także analiza homilijnej komunikacji interpersonalnej.

Celem podjętych badań będzie pogłębienie teologii homilii przez opisanie jej jako dialogicznego aktu interpersonalnego w liturgii, a szerzej – w ramach dialogu zbawczego prowadzonego przez Boga i Kościół. Dokonane analizy wyjaśnią, z jakiego powodu i w jaki sposób homilia jest przestrzenią dialogu między Bogiem a zgromadzeniem liturgicznym, zaś w nim – między homilistą i słuchaczami. Analiza dialogicznego wymiaru homilii powinna też wskazać, jaka forma dialogu może być w niej zastosowana. Refleksja teoretyczna nad homilią pozwoli zaprezentować dialogiczny model komunikacji homilijnej i wypracować kryteria dialogiczności homilii. Stanie się to podstawą do sformułowania postulatów dla praktyki homilijnej³².

Bibliografię wykorzystywaną w tej pracy można podzielić na trzy zasadnicze grupy: źródła, literaturę przedmiotu i pomocniczą. Podstawowym źródłem będą teksty Pisma Świętego, liturgiczne i patrystyczne oraz dokumenty Magisterium Kościoła. Główne znaczenie będą miały dokumenty Soboru Watykańskiego II, posoborowe orze-

³¹ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 211–222.

³² W ujęciu eklezjologicznym teologii homiletycznej celem będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak dialog zbawczy aktualizuje się w homilii. Natomiast w ujęciu komunikacyjno-teologicznym pytanie dotyczyć będzie roli dialogu w komunikacji orędzia zbawczego współczesnemu człowiekowi. Por. W. Przyczyna, G. Siwek, *Metodologia teologii homiletycznej*, s. 77.

czenia Stolicy Apostolskiej i nauczanie papieży. Staną się one podstawowym punktem odniesienia w procesie badawczym i w aplikacji opracowanej teorii do praktyki homilijnej. Niektóre dokumenty dykasterii Kurii Rzymskiej zostały już przeanalizowane przez różnych autorów. Obecnie jednak zostaną poddane twórczej interpretacji w aspekcie podejmowanej problematyki badawczej³³. Literaturę przedmiotu stanowią różne opracowania homiletyczne dotyczące homilii w jej posoborowym ujęciu oraz problematyki dialogu w homilii. Na literaturę pomocniczą składają się publikacje z dziedziny filozofii, antropologii, teologii dogmatycznej, liturgicznej i pastoralnej oraz nauki biblijnych, socjologicznych, teorii komunikacji i językoznawstwa. Dostarczą one materiału, który pomoże lepiej zrozumieć i przedstawić podstawy dialogiczności homilii: naturę osoby ludzkiej, proces zbawczy i liturgię w ujęciu dialogicznym. Pomogą również przeanalizować dialogiczny wymiar i wyraz homilii. Ponadto do zobrazowania językowych sposobów kształtowania relacji interpersonalnych i dialogowości homilii zostaną wykorzystane teksty homilii (rzadziej przemówień) różnych autorów.

Teologia homilii to przede wszystkim dyscyplina praktyczno-teologiczna. Dlatego badania prowadzone będą przede wszystkim w aspekcie kryteriologicznym paradygmatu pastoralnego. Dane uzyskane w wyniku analizy źródeł i opracowań homiletycznych posłużą przedstawieniu podstaw oraz określeniu zasad i kryteriów dialogu w homilii w kontekście aktualnej sytuacji Kościoła w świecie współczesnym³⁴. W poszczególnych etapach dyskursu naukowego będą zastosowane odpowiednie szczegółowe metody badawcze – analiza, synteza, dedukcja, egzegeza, interpretacja tekstu i metoda pozytywna. Metody analizy, syntezy i dedukcji, przy uwzględnieniu danych

³³ Cenną analizę dokumentów, zwłaszcza instrukcji wykonawczych do dokumentów soborowych, przeprowadził Henryk Sławiński, analizując nauczanie Kościoła powszechnego na temat homilii i jego recepcję w homiletyce amerykańskiej. Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 19–87.

³⁴ Należy zastrzec, że w tym przypadku teksty homilii nie będą analizowane, ale wyłącznie przywoływane jako ilustracje proponowanych rozwiązań praktycznych.

antropologii filozoficznej i teologicznej, posłużą do wyjaśnienia dialogiczności natury osoby ludzkiej. Te same metody zostaną wykorzystane celem przedstawienia podstaw dialogu zbawczego i wskazania, że kościelne przepowiadanie słowa Bożego pełni w nim funkcję pośrednictwa. Następnie analizowane będą teksty i obrzędy liturgiczne, dokumenty Magisterium Kościoła oraz opracowania teologiczne o liturgii. Na podstawie uzyskanych informacji będzie można drogą dedukcji przedstawić liturgię jako dialog Boga z ludźmi i między uczestnikami zgromadzenia liturgicznego. Następnie w kontekście powyższych badań zostanie przeanalizowana teologia homilii i zachodząca w niej komunikacja interpersonalna. W tym wypadku poza wcześniej stosowanymi metodami wykorzystane będą egzegeza oraz interpretacja tekstów biblijnych i orzeczeń Magisterium Kościoła związanych z homilią. Ponadto metodą pozytywną, jaką stosuje ostatni sobór, zostanie opracowane zagadnienie dialogu zbawczego w homilii. Interpretowane więc będą teksty Pisma Świętego, ojców Kościoła, orzeczeń Soboru Watykańskiego II, jak też posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej. Są one bowiem miarodajną wykładnią nauczania soborowego. W ten sposób zostanie określony dialogiczny paradygmat homilii. Następnie na podstawie przeprowadzonych badań będą zaproponowane dialogiczny model komunikacji homilijnej oraz kryteria dialogiczności homilii. W ostatnim rozdziale podane zostaną praktyczne wskazówki do realizacji dialogu w homilii. Wykorzystane będą dane nauk biblijnych, socjologii, teorii komunikacji, językoznawstwa i retoryki.

Struktura pracy w związku z jej celem i obranymi metodami zawiera pięć rozdziałów ułożonych według modelu parabolicznego. Dwa pierwsze rozdziały wyjaśnią, na czym polega dialogicznym wymiar natury człowieka i jak przebiega dialog zbawczy Boga z ludźmi. Następnie rozdział trzeci wskaże, jak zbawczy dialog realizuje się w liturgii, która jest uprzywilejowanym miejscem głoszenia słowa Bożego. W tym kontekście w rozdziale czwartym przeanalizowane zostaną natura i charakter homilii, która jest integralną częścią liturgii. Drogą dedukcji, na podstawie uzyskanych danych, zaprezentowa-

ne będą: komunikacja i formy dialogu homilijnego oraz praktyczne wskazówki do jego realizacji. Następujące po sobie rozdziały rozwiniętą więc dyskurs naukowy tej rozprawy, omawiając poszczególne zagadnienia związane z przedmiotem badań.

Treścią pierwszego rozdziału będzie natura osoby ludzkiej w ujęciu antropologii filozoficznej i teologicznej ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji osoby w personalizmie oraz idei człowieka jako obrazu Bożego na wzór Chrystusa. Pozwoli to przedstawić relacyjny i w konsekwencji dialogiczny charakter natury człowieka. Ponadto zostanie ukazany dialog jako akt właściwy osobie ludzkiej i korelujący z wiarą.

Przedmiotem rozważań w drugim rozdziale będzie dialog zbawczy Boga z ludźmi. Najpierw zostanie omówiony dialog między Osobami Boskimi i dialogiczna koncepcja objawienia, aby następnie ukazać proces zbawczy w ujęciu dialogicznym. Na końcu wyartykułowana zostanie kościelna posługa przepowiadania słowa Bożego w funkcji dialogu zbawczego.

Kolejny rozdział ukaże teologiczne i antropologiczne podstawy dialogu w liturgii i zachodzące w niej dialogiczne relacje między uczestnikami. Następnie w kategoriach dialogu zostaną przeanalizowane uczestnictwo w liturgii i służąca mu struktura obrzędów liturgicznych. Ta część procesu badawczego związana jest z jednej strony z zagadnieniami wstępnymi, a z drugiej – z samą homilią. Celebracja liturgiczna jest bowiem środowiskiem własnym homilii.

Kluczowy rozdział czwarty zajmie się wyjaśnieniem, dlaczego homilia opiera się na paradygmacie dialogu. Opisana zostanie zachodząca w homilii komunikacja. Omówieniu i ocenie będą poddane rodzaje dialogu wirtualnego i realnego. Rozdział ten zakończą: opracowanie kryteriów dialogiczności homilii, przedstawienie pastoralnego uzasadnienia dialogu w przepowiadaniu homilijnym i określenie aktualnych perspektyw jego zastosowania.

Rozdział ostatni zaproponuje praktyczne sposoby realizacji dialogu w homilii. Sprawą szczególnie istotną będzie przedstawienie metod aktualizacji dialogu między Bogiem a współczesnym słuchaczem

słowa Bożego. Ponadto zostaną omówione niektóre modele i sposoby służące pobudzeniu słuchaczy do interakcji z Bogiem i homilistą, charakterystycznej dla dialogu. Ostatnim etapem będzie przedstawienie aspektów komunikacyjnych dialogu homilijnego. Po dokonaniu charakterystyki języka homilii wskazane zostaną środki językowe, zachowania retoryczne i komunikaty niewerbalne ożywiające, kształtujące i podtrzymujące relacje interpersonalne uczestników homilii.

W zakończeniu rozprawy, podsumowującym całość badań, zostaną przedstawione wnioski, znaczenie pracy w wymiarze badawczym i perspektywa dalszych analiz problematyki dialogu w homilii. Na całość dysertacji, poza zasadniczą jej częścią ze wstępem i zakończeniem, składają się wykaz skrótów, bibliografia i abstrakt.

1. DIALOGICZNA NATURA OSOBY LUDZKIEJ

Dojrzała teologia, podejmując refleksję o objawieniu Bożym, nie pomija kwestii człowieka, który jest adresatem objawienia i zbawienia. Syn Boży stał się człowiekiem dla zbawienia każdego człowieka. Sobór Watykański II, chociaż nie poświęcił bezpośrednio żadnego dokumentu tematyce antropologicznej, zabiegał jednak o właściwe rozumienie człowieka. Spojrzenie na osobę ludzką w świetle misterium Chrystusa można uznać za „fundament stosunku między Kościołem i światem, a także bazę do ich wzajemnego dialogu” (KDK 40). Ojcowie soborowi w *Konsytuacji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* przyjęli zagadnienie człowieka jako „os” całego wywodu (KDK 3). W konstytucji sobór stwierdza: „W świetle więc Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia, Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka” (KDK 10).

Kierunek badań w niniejszym rozdziale wskazują tytułowe terminy: osoba i natura ludzka. Termin osoba wywodzi się od łacińskiego rzeczownika *persona* pochodnego od czasownika *personare* – co znaczy rozbrzmiewać³⁵. Łacińskie *persona* pochodzi najprawdopodobniej z języka Etrusków, którzy nazywali słowem *phersu* maskę wyrażającą jakąś czynność lub ludzki charakter. Określenie to było pierwotnie nazwą bóstwa podziemnego świata. Ten kto zakładał maskę bóstwa zwał się *phersu* – osobą. W języku hebrajskim spotyka się słowo *pha-*

³⁵ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 41.

neh – lice i *panim* – oblicze. W podobnym znaczeniu w języku greckim używano określenia *prosopon* – oblicze człowieka. Później zastosowano je do maski i roli odgrywanej w widowiskach teatralnych. Polską nazwę *osoba* Czesław Stanisław Bartnik wywodzi z indoeuropejskiego zaimka zwrotnego *se*, któremu odpowiada polskie *siebie*, *sobie*, co wskazuje, że człowiek odnosi rzeczywistość do samego siebie³⁶. Można zatem przyjąć, że powyższe określenia człowieka próbują wyrazić jego naturę, zgodnie z tym, co ujawnia on w funkcjach życiowych. Szczególną uwagę zwraca fakt, że w starożytnym teatrze rzymskim termin *persona* oznaczał maskę aktorską, później rolę aktora, aż w końcu samego aktora. Przy tym maska ta nie tyle zasłaniała osobę, ile wyrażała jej naturę w akcji dramatycznej³⁷. Za czasów Cyserona takie pojęcie osoby oznaczało wręcz charakter i rolę człowieka w życiu³⁸. Z czasem pojęcie osoby ewoluowało znaczeniowo i z greckiego teatru przeszło do chrześcijańskiej teologii, a następnie stało się fundamentalną kategorią filozoficzną. Dzięki myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza trynitologii i chrystologii, pojęcie to znalazło nowy i pełny wyraz w odniesieniu do człowieka. Zdaniem Józefa Tischnera pojęcie osoby prowadzi nas w kierunku personalizmu chrześcijańskiego, który rozwija się w kontekście wiary, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, odkupiony przez Syna Bożego i powołany do uczestniczenia w życiu Bożym. Jest zatem otwarty na Osoby Boże³⁹. Samo pojęcie osoby zwraca uwagę, że określa się ona – niejako wybrzmiewa – w relacji do innej osoby, przyjmując jednocześnie jej wyrażanie się wobec siebie. Wchodzi więc w dialog z innymi osobami⁴⁰. Przesłanki tej relacji i dialogowego stosunku do innych osób należy szukać w charakterystycznych cechach człowie-

³⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, Lublin 2012, s. 11.

³⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 165.

³⁸ Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 7.

³⁹ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 164.

⁴⁰ H. Vorgrimler, *Osoba*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 248–251.

ka, w jego ontologicznej konstytucji⁴¹. Ważne będzie zatem zbadanie natury osoby ludzkiej. Pojęcie natura, zbieżne po części z pojęciem istota, będzie w niniejszym rozdziale stosowane za Karolem Wojtyłą jako oznaczenie tego, co jest właściwe człowiekowi i przez co człowiek wyraża się jako człowiek. Natura wskazuje nie tylko podmiot działania, ale zarazem działanie podmiotu⁴². Natura osoby ludzkiej ujawnia istotne, czyli niezmiennie i zasadnicze cechy oraz wynikające z nich i zgodne z nimi działanie człowieka. Byt zawiera w sobie to, co go stanowi i dzięki czemu działa zgodnie ze swoją naturą. Za polskim personalistą należy zauważyć, że natura to taki zestaw czynników, dzięki którym dany byt jest tożsamy ze sobą i determinowany w działaniu zgodnie ze swoją ontologią. To działanie pozwala określić naturę bytu⁴³.

Przedmiotem badań w tym rozdziale będzie więc natura osoby ludzkiej. Prowadzone analizy mają na celu określenie cech konstytutywnych natury człowieka, które umożliwiają mu dialog w takim znaczeniu, w jakim został on określony we wstępie do pracy. Zostanie także zbadane, w jaki sposób i w jakim stopniu dialog wyraża naturę człowieka. W ten sposób będzie wskazana podstawa do stwierdzenia dialogicznego jej charakteru. Ponieważ dialog zakłada odniesienie do drugiej osoby, zarówno ludzkiej, jak i boskiej, rozważania prowadzone będą na gruncie antropologii filozoficznej i teologicznej. Bóg bowiem „objawia człowiekowi jego samego, szkicuje teologię, objawiając antropologię, i objawia antropologię, szkicuując teologię”⁴⁴. Filozofia swoimi metodami odkrywa pierwsze przyczyny, a teologia wskazuje na człowieka w relacji do Boga i uwzględnia dane objawienia⁴⁵.

⁴¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Osoba, Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieczkowski, Warszawa 1996.

⁴² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3, [b.m.w.] 2000, s. 125–126.

⁴³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 153.

⁴⁴ K. Gózdź, *Problem antropologii teologicznej*, [w:] Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 24.

⁴⁵ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 28.

W związku z tym w paragrafie pierwszym omówione zostaną filozoficzne koncepcje osoby ludzkiej w celu wskazania ontologicznych podstaw dialogicznego wymiaru natury człowieka. W paragrafie drugim zbadane będą teologiczne przesłanki dialogiczności osoby ludzkiej. Celem analiz w paragrafie trzecim będzie ukazanie dialogu jako aktu ludzkiego, który wyraża naturę osoby ludzkiej, a tym samym wskazuje na jej dialogiczność.

1.1. Osoba ludzka w ujęciu antropologiczno-filozoficznym

Punktem wyjścia antropologii filozoficznej jest tzw. fakt ludzki, czyli człowiek postrzegany z zewnątrz i od wewnątrz. Filozoficzna interpretacja człowieka bierze pod uwagę zarówno zasady metafizyki, jak i opis fenomenologiczny⁴⁶. Antropologia filozoficzna w swoim najgłębszym sensie jest więc metafizyką człowieka, bo sięga do bytu samego w sobie⁴⁷. Aby zatem udowodnić dialogiczność natury osoby ludzkiej, najpierw należy odsłonić jej wielowymiarową rzeczywistość ontologiczną i odkryć jej cechy konstytutywne. Trzeba przejść od fenomenu do fundamentu człowieka, od przejawów życia do istoty osoby (FR 83). W związku z tym, że istnieje wiele koncepcji filozoficznych osoby ludzkiej, w niniejszym paragrafie zostaną przeanalizowane zwłaszcza te, które uwzględniają metafizykę człowieka, czyli że jest on realnym bytem. Celem badania natury osoby ludzkiej będzie określenie jej czynnika ontycznego, który stanowi o tym, że jest ona właśnie osobą i posiada naturę zdolną do dialogu. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie ontologia personalistyczna, która traktuje osobę jako konkretny byt w aspekcie relacji z innymi osobami ludzkimi, a także z osobowym Bogiem.

⁴⁶ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 34–35.

⁴⁷ Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 4–6; por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 22.

W związku z powyższym w pierwszym punkcie tego paragrafu zbadane zostaną klasyczne definicje metafizyczne człowieka. W drugim zostanie przedstawione integralne ujęcie osoby w personalizmie, a w trzecim przeanalizowane będą komponenty natury ludzkiej umożliwiające osobie relacje i dialog z innymi osobami.

1.1.1. Filozoficzne koncepcje osoby ludzkiej

Pierwsze znane próby filozoficznego określenia człowieka sięgają starożytności. Najdonioślejsze koncepcje prezentują Platon (427–347 p.n.e.) i Arystoteles (384–322 p.n.e.), którzy przede wszystkim określali człowieka z perspektywy związku duszy z ciałem. Platon – przyjmując dualizm ciała i duszy – twierdził, że ciało wyraża duszę, dzięki której człowiek żyje, poznaje, działa, a w rezultacie nawiązuje kontakt z innymi bytami⁴⁸. W związku z tym powstała platońska relacjonistyczna teoria osoby i bytowania relacyjnego⁴⁹. Arystoteles szukał zaś istoty człowieka w samej jego naturze. Duże znaczenie przypisywał życiu społecznemu, tworząc koncepcję państwa-miasta⁵⁰. Filozof ten uznawał jedność ciała i duszy, którą uważał za zasadę życia zmysłowego i rozumowania⁵¹. Zauważył, że człowiek uczestniczy w świecie przyrody, ale ją transcenduje przez rozumowanie, dobrowolne decydowanie i dążenie do Absolutu⁵². Chcąc przy tym odróżnić człowieka od zwierząt, określił go jako „zwierzę rozumne”⁵³.

Filozofia grecka naszkicowała obraz człowieka zdolnego do poznawania, działania i współzycia z innymi. Kultura grecka wypracowała

⁴⁸ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 56–58; por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 29–30.

⁴⁹ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 43–44; Mieczysław Gogacz widzi w platonizmie intuicję teologii, która ujmuje człowieka w perspektywie relacji z Bogiem.

⁵⁰ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 56–58.

⁵¹ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 30.

⁵² Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 38–40.

⁵³ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 43.

wała pojęcie logosu, rozumu, który czyni człowieka zdolnym do komunikowania się nawet z bóstwem. Zauważono, że człowiek wchodzi w kontakt z innymi osobami poprzez akty intelektualnego poznania i wolnej woli⁵⁴.

Doprecyzowania i pogłębienia pojęcia osoby dokonali myśliciele chrześcijańscy w kontekście dogmatycznych sporów trynitarnych i chrystologicznych. W kulturze grecko-rzymskiej termin osoba oznaczał rolę w teatrze czy konkretnej społeczności. Prawdopodobnie Tertulian jako pierwszy odszedł od takiego rozumienia i użył słowa „osoba” (łac. *persona*) w egzegezie Pisma Świętego wobec Trójcy Świętej. Określał nim Osoby Boskie pozostające ze sobą w relacji i wspólnym dialogu⁵⁵.

Święty Augustyn (354–430), uznając człowieka za stworzenie Boże, wyakcentował w nim duszę jako niematerialną i niezależną od ciała. Dzięki duszy człowiek poznaje siebie i szuka Boga⁵⁶. Stąd zrozumiałe jest jego wyznanie wobec Boga: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁵⁷. Augustyńskim kluczem do zrozumienia natury osoby są: wewnętrzny charakter poznania człowieka, jego postawa introspekcyjna i osobiste przeżycia⁵⁸. Nowością koncepcji Augustyna jest ujęcie osoby jako subsystemy – osobowości relacyjnej, która wchodzi z innymi osobami w osobotwórczą korelację.

Jako autora podstawowej definicji osoby wskazuje się Anicjusza Manliusza Boecjusza (480–524). Łącząc idee chrześcijańskie i filozofię hellenistyczną, uznał on, że osoba jest „substancją indywidualną natury rozumnej [w naturze rozumnej – A.C.]”⁵⁹. Substancja indywidualna (gr. *hypostasis*, łac. *substantia prima*) oznacza tu byt wewnętrz-

⁵⁴ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 38–42.

⁵⁵ Por. K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 179.

⁵⁶ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 74–77 i 85–88.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 5, k. I, p. 1.

⁵⁸ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 30.

⁵⁹ A. M. Boecjusz, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Joannem diaconum Ecclesiae Romanae* (PL 64, 1337–1354). Jego definicja w j. łacińskim

nie jeden, samoistny, konkretny i indywidualny. Substancję indywidualną rozumną stanowią Bóg, człowiek i anioł. Natomiast *natura razumna*, a raczej czynnik o naturze rozumnej kładzie akcent na samoistność i autonomiczność osoby. Boecjusz w swojej definicji dokonał więc substancjalizacji osoby⁶⁰. Wysuwając esencjalistyczną teorię bytu, uwzględnił zwłaszcza rozumność człowieka⁶¹, ale nie ujął osoby w relacji do innych osób. To jednakże nie wyklucza jego dorobku z analizy dialogicznej natury człowieka. Cennym wkładem Boecjusza pozostaje podkreślenie indywidualności człowieka, która jest warunkiem zaistnienia dialogu między konkretnymi osobami. Należy przy tym pamiętać, że filozof opierał się na sformułowaniach chrystologicznych po Soborze Chalcedońskim, a przed orzeczeniami trynitarnymi. Na odrębność indywidualnej osoby ludzkiej wskazał później Ryszard od św. Wiktora (ok. 1123–1173), dla którego osoba to ktoś „sam jeden odróżniony od wszystkich innych swoją szczególną właściwością”, kto nie może przekazać swojego istnienia innemu bytowi. Istnieje z siebie dla zrealizowania swego bytu osobowego⁶².

Definicję Boecjusza przyjął św. Tomasz z Akwinu (1224–1274), stwierdzając, że „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” („*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet, subsistens in rationali natura*”)⁶³. Dla niego człowiek jest podmiotem osobowym; jednością psychofizyczną o naturze duchowo-cieleśnej i rozumnej. Akwinata

brzmi: *persona est naturae rationalis individua substantia* (Liber de persona, III PL 64, 1334C); por. Anicjusz Manliusz Sewerynus, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 70.

⁶⁰ Por. J. Tischner, *Myslenie w żywiole piękna*, s. 167–170.

⁶¹ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 36.

⁶² Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 139–140.

⁶³ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 41–42; Tomaszowa koncepcja osoby wyłaniała się w kilku etapach. Najpierw dla Akwinaty osoba oznacza „indywidualność bytu istniejącego w naturze” (*Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura*) (Sancti Thomae Aquinatis, *Questiones Disputatae, De ente et essentia, De potentia*, Paris 1883, quaestio 9, articulus 6). Następnie „kogoś samoistnego i wyodrębnionego w naturze ludzkiej” („*Persona humana significat subsistentes distinctum in natura humana*” – osoba ludzka oznacza samoistny odrębny

w tej kwestii reprezentował teorię hylemorfizmu (gr. *hyle* – materia, *morfe* – forma). W odniesieniu do człowieka traktował ciało jako materię, a duszę jako formę jednej substancji. Duszę uznawał za zasadę działania i formę substancjalną człowieka. Wyróżniając w bycie istotę i istnienie, św. Tomasz twierdził, że byt istniejący może aktualizować swoją możliwość⁶⁴.

Święty Bonawentura (1217–1274) natomiast wskazał na zdolność komunikacji człowieka z Bogiem. Wysunął on tezę, że człowiek jest obrazem Boga (łac. *vestigium Dei*), co umożliwi mu zjednoczenie z Nim. Prowadzą do tego dwa procesy: objawienie Boga – akt otwarcia się na człowieka, oraz odpowiedź człowieka – akt poznania rozumowego i wolnej woli⁶⁵.

Z czasem osobę coraz mniej kojarzono z „naturą” i „substancją”, a podkreślano jej istnienie indywidualne. Niektórzy, jak Jan Duns Szkot (1266–1308), Wiliam Ockham (1300–1349), Franciszek Suarez (1548–1617), odrzucili istnienie jako ontologiczny czynnik osoby, a tym samym aspekt relacji społecznych. Odejście od ontologii rozpoczęło rozpad prozopologii na formalną i psychologiczną⁶⁶. Nowożytny zwrot ku człowiekowi polegał na zainteresowaniu podmiotem i jego świadomością przy jednoczesnym odejściu od metafizyki⁶⁷. Kartezjusz (1596–1650) za podstawę analizy rzeczywistości przyjął subiektywny fakt myślenia i świadomości człowieka, co wy-

byt w ludzkiej naturze) (Sancti Thomae Aquinatis, *Qaestiones Disputae, De ente et essentia, De potentia*, Paris 1883, quaestio 9, articulus 4). Jego koncepcja osoby grawituje w kierunku bytu doskonałego w Bogu. Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 174–175.

⁶⁴ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 131–132; por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 170–172; Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 30.

⁶⁵ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 140–154.

⁶⁶ Por. tamże, s. 177–179.

Dla Ockhama istota, natura, subsystemacja, to tylko psychologiczne i językowe odbicia, a nie realności związane z bytem. Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 99–100.

⁶⁷ R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 31. Zwrot ten rozpoczął się już w antropocentrycznej epoce odrodzenia m.in. pod wpływem teologii reformacji. Luter (1483–1546),

raza jego maksyma „myślę, więc jestem”⁶⁸. Tym samym odwrócił on koncepcję Boecjusza, czyniąc człowieka substancją rozumu, której przypadłością miała być natura. Osoba stała się wyłącznie świadomością i przestała być integralną substancją natury rozumnej i źródłem relacji⁶⁹. W myśli kolejnych filozofów nowożytnych postępował redukcjonizm osobowy i bytowy⁷⁰.

Pod koniec epoki nowożytnej i na początku współczesnej filozoficzna problematyka człowieka skoncentrowała się na psychologii. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku nastąpił zwrot ku bardziej in-

uzależniając wszystko od łaski, pogardzał naturą człowieka. Ockham pod wpływem nominalizmu deprecjonował poznanie uniwersalne, metafizykę, a skłaniał się ku woluntaryzmowi i fideizmowi. Powodowało to introwertyzm i subiektywizm poznawczy, a w końcu doprowadziło do uznania człowieka za absolutną normę dla niego samego. Dla niektórych myślicieli (Immanuel Kant, Johann G. Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling, Georg Wilhelm Hegel, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Friedrich Schleiermacher) subiektywne „ja” stało się Absolutem. Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 68–70.

⁶⁸ Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, s. 12; por. M. A. Krąpiec, *Dziela. Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 54.

⁶⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 101–102.

⁷⁰ Baruch Spinoza (1632–1677) wnioskował, że jeśli osoba to substancja samoistna, to jest tylko jedna i jest nią Bóg. Osoby ludzkie zaś to jego epifenomeny. Blaise Pascal (1623–1662) zredukował osobę do przeżyć. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) widział w człowieku monadę osobę-duszę, bez wolności, interpersonalnej relacji i podmiotowości działania. Thomas Hobbes (1588–1679) uznał tylko aspekt cielesny, materialno-biologiczny człowieka. John Locke (1632–1704) twierdził, że człowiek to zespół zjawisk umysłowych, świadomościowych i percepcyjnych. Georg Berkeley (1685–1753), uznając, że osoba to duch niepoznawalny, podważył nauki antropologiczne. David Hume (1711–1776) wprost uznał człowieka za pojęcie puste, złudne wrażenie. Empiryści przyjęli, że w człowieku zachodzą tylko zjawiska i nie ma żadnej substancji czy substancjalnej duszy. Emmanuel Kant (1724–1804) wykluczył możliwość poznania istoty człowieka, a jednocześnie zaproponował antropologię pragmatyczną, rozpatrującą człowieka jako samorealizującego się i tworzącego kulturę. Materializm zaś, wyprowadzając człowieka od zwierzęcia zgodnie z przyjętą teorią ewolucji Darwina, zamknął go w ramach fizjologii i dialektycznej walki klas. Idealiści niemieccy (Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Schelling, Georg Wilhelm Hegel) widzieli w człowieku jaźń-ducha podlegającego dialektycznemu rozwojowi. Pozytywiści analizowali wytwory człowieka w aspekcie życia społecznego. Pod wpływem rewolucji francuskiej (1789–1799) rozwijała się prozopologia społeczna, odbierając jednak osobie status religijny, metafizyczny i etyczny. Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 102–127; por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, s. 12–13.

tegralnej koncepcji człowieka. Po II wojnie światowej, gdy na nowo pytano o prawdziwą naturę człowieka, znaczenia nabrały filozofia życia oraz tendencje egzystencjalistyczne i personalistyczne. Odwołują się one do m.in.: klasycznych koncepcji człowieka, fenomenologii i egzystencjalizmu⁷¹.

Spośród klasycznych koncepcji człowieka na szczególną uwagę zasługują: substancjalistyczna Arystotelesa i relacjonistyczna św. Augustyna. Pierwsza zakłada, że osoba jest bytem substancjalnym samym dla siebie, druga, że osoba należy do kategorii relacji. W tej koncepcji, według św. Augustyna i Tomasza z Akwinu, osoba może być „substancją relacyjną” albo „relacją substancjalną”. Święty Augustyn uznał, że osoba jest substancją, a substancja jest relacją, a więc spełnia się w korelacji z innymi. Przykład i źródło tego stanowi Trójca Święta⁷². Koncepcja substancjalistyczna podkreśla odrębność i niepowtarzalność osoby, ale sprowadza relację interpersonalną do poznania i dążenia woli, natomiast relacjonistyczne ujęcie osoby słabo podkreśla odrębność osobową⁷³. Ujęcia te należy rozpatrywać integralnie. Nie można jednak uznać, że równej klasy ontycznej jest substancja, która istotowo stanowi osobę, i relacja. Prowadziłoby to do ujęcia platońskiego, w którym to, co tworzy człowieka, pozostaje poza nim jako świat idei⁷⁴. Polski tomista Mieczysław Albert Krąpiec, respektując koncepcję substancjalistyczną, wskazał, że relacyjność osoby ludzkiej przejawia się w aktach poznania i miłości⁷⁵. Za św. Tomaszem podkreśla, że tylko istnienie konstytuuje osobę jako osobę, ponieważ bytu nie mogą urealniać dwa różne czynniki on-

⁷¹ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 32–50. Współczesna filozofia człowieka jest zróżnicowana. Wyróżniamy w niej: marksizm, fenomenologię, filozofię dialogu i filozofię chrześcijańską personalistyczną. Niektórzy są zdania, że nie ma „filozofii chrześcijańskiej”, istnieje natomiast filozofia uprawiana przez filozofów chrześcijańskich.

⁷² Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 190.

⁷³ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 48.

⁷⁴ Por. tamże, s. 71–81.

⁷⁵ Por. tamże, s. 24–25.

tyczne: istnienie i relacja⁷⁶. Osoba ludzka egzystuje jako byt „dla siebie”, o ile jest jednocześnie „dla drugiego”, czego potwierdzeniem jest seksualna struktura człowieka⁷⁷.

Relacyjność osoby ludzkiej daje podstawę do orzekania o jej dialogicznej naturze. Wskazują na nią dobitnie filozofia dialogu i personalistyczna, które uwzględniają równocześnie realność ontologiczną i relacyjną człowieka. Głównymi przedstawicielami filozofii dialogu są: Martin Buber (1878–1965), Franz Rosenzweig (1886–1927), Gabriel Marcel (1889–1973) i Emmanuel Levinas (1906–1995). Podstawowe twierdzenia tej koncepcji to „doświadczenie innego”, przez co rozumie się szczególnie spotkanie, relację „Ja–Ty” i dialog⁷⁸. Personalistyczną koncepcję osoby ludzkiej określa się jako całościową i integralną, dlatego zostanie ona przedstawiona obszerniej w następnym punkcie.

1.1.2. Integralne ujęcie osoby w personalizmie

Personalizm jako system filozoficzny wyrasta z analizy fenomenu osoby, która jest punktem wyjścia i zwornikiem całej rzeczywistości⁷⁹. Całą rzeczywistość pojmuje z perspektywy osoby, która ma wymiar jednostkowy, a zarazem społeczny; istnieje w relacji do innych osób, w tym także do Boga⁸⁰. Charakterystyczne jest, że wszystkie nurty personalizmu podkreślają indywidualną podmiotowość osoby ludzkiej, jak również jej relacyjny charakter. Niektóre nurty mówią

⁷⁶ Tamże, s. 74.

⁷⁷ Por. tamże, s. 39–42.

⁷⁸ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 40–41.

⁷⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 29–31.

⁸⁰ Zdaniem Emmanuela Mouniera, który zainicjował personalizm społeczny (1905–1950), osoba przemienia się i kształtuje społeczeństwo, realizując swoją wolność w relacji do świata i osób. Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) uznał, że społeczeństwo jako rodzaj osoby kolektywnej, pozwala na identyfikację osoby. Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 265–285; por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 377–399; por. K. Góźdź, *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 201–202.

wprost o dialogiczności, jak np. personalizm egzystencjalno-dialogiczny (Karl Jaspers: 1883–1969 i Gabriel Marcel: 1889–1973). Jaspers podkreślał, że niezbędna dla człowieka jest międzyosobowa komunikacja egzystencjalna jako dialog autonomicznych podmiotów⁸¹. Także personalizm „dialogiczny” ujmuje osobę jako relację między „ja” i „ty” oraz „my” (Ludwig Feuerbach, Emmanuel Mounier, Edmund Husserl, Max Scheler, Franz Rosenzweig, Frank Ebner, Martin Buber, Romano Guardini, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger). W Polsce rozwijał go szczególnie ksiądz Józef Tischner⁸².

Przedmiotem niniejszych analiz będą zwłaszcza kierunki personalizmu o podbudowie arystotelesowsko-tomistycznej. Ze względu na wielowątkowość antropologii personalistycznej oraz jej permanentny rozwój w niniejszej pracy zostaną podane główne elementy personalizmu, które wskazują na dialogiczną naturę osoby ludzkiej. Do ontologicznych podstaw personalizmu należą: koncepcja indywidualnego bytu osobowego, koncepcja osobowej wspólnoty społecznej i dynamika relacyjna wobec innych osób.

Indywidualność osoby podkreśla wyraźnie myśl chrześcijańska. Święty Tomasz z Akwinu podkreślał w osobie byt indywidualny, kompletny strukturalnie i funkcjonalnie. Z indywidualnością wiązą się: niepowtarzalność, nieprzekazywalność i możliwość samorozwoju. Indywidualną ludzką osobę wyróżnia niepowtarzalność w życiu wewnętrznym, w podejmowanych wyborach i realizowanych wartościach. Osoba jest ontologicznie nieprzekazywalna; nie może scedować swojej podmiotowości na kogoś innego. Może jednak, np. w akcie dialogu, zaoferować siebie jako osobę drugiej osobie i przekazać jej ludzkie wartości⁸³. Jean Lacroix stwierdził wprost: „osoba jest panią samej siebie i darem z siebie”⁸⁴. Jednocześnie, jak

⁸¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 342, 356–357, 374–375.

⁸² M. Kowalczyk, *Osoba ludzka*, [w:] Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 105.

⁸³ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 202–203.

⁸⁴ J. Lacroix, *Le Personnalisme*, Lyon 1981, s. 27, tłum. za C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 49.

zauważają współcześni myśliciele chrześcijańscy (Blondel, Teilhard de Chardin), człowiek posiada zdolność samorealizacji zgodnie ze swoją naturą⁸⁵. Zdaniem Jacques'a Maritaina: „Natura ludzka jako taka jest niezmienna, ale jest właśnie naturą w ruchu”⁸⁶. Oznacza to, że w naturze człowieka wpisana jest potrzeba samorealizacji, która zachodzi nie tyle w obrębie indywidualnego bytu dla niego samego, ale w kontakcie z innymi w dialogu.

Osobę indywidualną określają: natura, podmiotowość, istnienie samoistne, osobowość i jaźń⁸⁷. Współcześnie antropologia personalistyczna przesuwając akcent w rozumieniu „osoby” jako bytu substancjalnego w kierunku podmiotowości. Indywidualna osoba nie jest jednym z wielu osobników gatunku, lecz podmiotem osobowym. Karol Wojtyła stwierdził więc: „osoba to ktoś”⁸⁸. Zdaniem Czesława S. Bartnika podmiotowość wynika z immanentnego zwrócenia się osoby ku sobie samej⁸⁹. Osoba jako podmiot samoistny niezmienny jest źródłem działania⁹⁰.

Podmiotowość osoby ludzkiej wiąże się z *subsystencją*, czyli niezależnym istnieniem w sobie i ku sobie (łac. *subsisto, subexisto* – istnieć w głębi siebie, niezależnie od innych)⁹¹. Święty Tomasz z Akwinu określał to istnienie za pomocą łacińskich terminów *in se* – w sobie i *per se* – przez siebie⁹². Samoistość obiektywna i absolutna przysługuje jednak tylko Osobom Bożym.

⁸⁵ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 204.

⁸⁶ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 48. Jacques Maritain (1882–1973), za św. Tomaszem z Akwinu, uznawał ontyczną złożoność natury ludzkiej z materialnego ciała i niematerialnej duszy. Wywarł on znaczny wpływ na myśl współczesną i został nazywany prekursorem Soboru Watykańskiego II. W swoim sztandarowym dziele *Humanizm integralny* stwierdził, że „Osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata”. Tamże, s. 16.

⁸⁷ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 189–190.

⁸⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, wyd. 3, s. 158.

⁸⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 175–176.

⁹⁰ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 190; por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 235.

⁹¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 174.

⁹² Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 247. „Non quodlibet individuum in genere substantiae habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit” – nie każdy byt indywidualny zawarty w rodzajowym pojęciu substancji jest osobą, lecz tylko taki,

Z podmiotowości wynika z kolei osobowość, która umożliwia osobie immanencję (wchodzenie wewnątrz siebie) i transcendencję (wychodzenie poza i ponad siebie). Dzięki temu człowiek rozpoznaje siebie jako kogoś istniejącego na sposób osobowy⁹³. Dokonuje się w ten sposób proces humanizacji i personalizacji. Maritain w dziele *Trzej reformatorzy* stwierdza, że o osobowości decyduje wewnętrznoduchowe „ja”⁹⁴. Oznacza to, z jednej strony, że nie ma innej takiej samej osoby, a z drugiej, że jest możliwa transcendencja ku innej osobie, a w konsekwencji komunikacja z nią. „Człowiek samotny”, tzn. sam w sobie, sam z siebie i tylko dla siebie, jest przecież ontologiczną sprzecznością. Osoba jest raczej realnością dialogiczną, która realizuje siebie w wyjściu ku drugiej osobie, bytem samoistnym ontycznie, a zarazem relacyjnym względem innych osób⁹⁵. Osoba ludzka istnieje od początku w relacji wobec osobowego Boga i rozwija się w relacji do innych osób⁹⁶. W związku z tym jest bytem społecznym. Jak zauważył Maritain, sam Tomasz z Akwinu wskazywał na uczestnictwo człowieka w społeczeństwie⁹⁷. Marcel i Levinas zauważają, że więź między „ja” jednego człowieka i „ty” drugiego stwarza byt wspólnotowy „my”⁹⁸. Mounier twierdził, że doświadczenie siebie jako osoby prowadzi poprzez doświadczenie drugiej osoby, a wspólnota (społeczeństwo) to najbardziej zasadnicza forma życia osoby⁹⁹. Personalizm mocno podkreśla społeczny charakter osoby oraz osobowy charakter społeczeństwa. Mówi się nawet o koncepcji osobowej wspólnoty społecznej czy wręcz o osobie społecznej, która jest ontycznie wtórna do osoby indywidualnej, ale odzwierciedla elementy jej struktury relacyjnej. Posia-

który sam przez się istnieje (Sancti Thomae, *Summa Theologiae*, Roma, b.r.w., III, q. 2, a.2 ad. 3).

⁹³ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 177–181.

⁹⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 382–384.

⁹⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, s. 44–45.

⁹⁶ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 186.

⁹⁷ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, s. 101.

⁹⁸ Por. M. Kowalczyk, *Osoba ludzka*, s. 106.

⁹⁹ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 276.

da jaźń zbiorową (samoświadomość, zespół dążeń, działanie), istnienie społeczne (subsystencja społeczna) i społeczne role osób¹⁰⁰.

Istotą życia społecznego jest istnienie we wspólnocie na zasadzie uczestnictwa, czyli współ-bytowania i współ-działania¹⁰¹. Wspólnota jako osoba społeczna tworzy środowisko, w którym jednostka samorealizuje się¹⁰². Indywidualna osoba jest immanentna wobec wspólnoty-społeczeństwa, a jednocześnie ją transcenduje. Personalizm uznaje prymat osoby wobec wspólnoty. Osoba ludzka stanowi cel sam w sobie¹⁰³.

Z analizy osoby indywidualnej i społecznej wyłania się istotna cecha osoby ludzkiej – relacyjność jako fundamentalna struktura bytu rozumnego. Osoba realizuje się i istnieje przez relację do innych osób, a także do świata¹⁰⁴. Romano Guardini (1885–1968) wskazywał, że osoba odnajduje swą tożsamość i ostatecznie spełnia się wobec Osoby Nieskończonej¹⁰⁵. Również Czesław S. Bartnik postrzega osobę jako ontyczną relację ku innej osobie i ku Bogu, a tym samym jako klucz poznawczy całej rzeczywistości¹⁰⁶. Bartnik nawiązuje do chrześcijańskiego obiektywno-teatrolologicznego rozumienia osoby, które wyjaśnia kategorie bytowe poprzez elementy teatrolologiczne. Teatrem jest realna rzeczywistość. Aktor to Bóg i człowiek współpracujący ze sobą. Odgrywanie roli to autokreacja bytu osobowego¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 191.

¹⁰¹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 308.

¹⁰² Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 187.

¹⁰³ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 86–88.

¹⁰⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, s. 18.

¹⁰⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 116–117; Także amerykański personalista Borden Parker Bowne określał osobę ludzką w relacji do Boga Stwórcy. Również Maritain ujmował człowieka szczególnie w relacji do Jezusa Chrystusa. Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 259–270.

¹⁰⁶ Zdaniem Czesława S. Bartnika: „Osoba jest subsytemacją rozumną, obdarzoną wolną wolą oraz twórczą, we właściwy sobie sposób substancjalizującą się, absolutnie upodmiotowującą się w kogoś i spełniającą się ostatecznie w innych”. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 203–204.

¹⁰⁷ K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 166–167; K. Gózdź, *W poszukiwaniu definicji osoby*, RT z. 2 (1996), s. 215–216.

Dokonuje się ona przez dialog jako akt komunikacji, jak na scenie teatralnej. Personalizm widzi więc człowieka niejako w dialogu. Wskazuje, że sama natura człowieka nosi znamiona dialogiczności, gdyż poszukuje on podmiotowej relacji do drugiego. Człowiek bowiem staje się osobą coraz pełniej przez poznanie i zaangażowanie w relacjach z innymi osobami, a najpełniej z Bogiem¹⁰⁸. Osoba ludzka jest powołana przez Boga do odpowiedzi i relacji dialogicznej z innymi osobami. W dialogu człowiek staje się wręcz relacją wobec człowieka i jako osoba darem dla człowieka, jak podkreślają Gabriel Marcel i Emmanuel Levinas¹⁰⁹. Relacyjny wymiar osoby to cecha ontologicznej struktury człowieka i można ją uznać za podstawę twierdzenia o dialogicznej naturze osoby ludzkiej z punktu widzenia antropologii filozoficznej.

1.1.3. Komponenty relacyjnego wymiaru człowieka

Proces komunikowania się międzyludzkiego i nawiązywania relacji „obejmuje cały wachlarz ludzkich czynności, od motorycznych poczynając, na aktach miłości i twórczości kończąc”¹¹⁰. W celu nawiązywania relacji interpersonalnych natura człowieka jest wyposażona w odpowiednie komponenty: korelacyjną jedność duszy i ciała, poznanie, dążność woli i zdolność miłości. Według arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji w osobie ludzkiej zachodzi korelacyjna jedność duszy i ciała. Człowiek jako osoba przewyższa jednak samo ciało, a nawet duszę. W osobie ludzkiej cielesność (ciało uporządkowane w organizm), żywotność (wymiana materii, wzrost, rozmnażanie) i zmysłowość (funkcje poznawcze) łączą się z duchowością i ro-

¹⁰⁸ Por. T. Chrobak, *Dialogiczny personalizm. Z historii filozofii słowackiej*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 189–191.

¹⁰⁹ Por. M. Kowalczyk, *Osoba ludzka*, s. 106.

¹¹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 110.

zumnością¹¹¹. Ta właśnie korelacja umożliwia człowiekowi rozwój, działanie i relacje osobowe¹¹².

Dusza z ciałem tworzy podmiot osobowy. Osoba ludzka stanowi jedność psychofizyczną¹¹³. Arystoteles uznał, że człowiek jest materialnym ciałem zjednoczonym z ożywiającą duszą. Filozofia chrześcijańska uznaje animację bezpośrednią, czyli stworzenie duszy przez Boga w momencie poczęcia¹¹⁴. W tradycji zachodniej naturę ludzką stanowi diada ciało – dusza lub triada ciało – duch – dusza. Ciało pełni funkcję tzw. materii, a dusza funkcję tzw. formy – czynnika dynamizującego i kształtującego „materię” jako ciało ludzkie¹¹⁵. Razem stanowią naturę ludzką rozumną. Dusza to źródło istnienia, istoty, życia, rozumności, wolności, rozwoju osobowego i transcendencji. Zapewnia ona podmiotową tożsamość osoby indywidualnej¹¹⁶.

Duszy ludzkiej przypisuje się przede wszystkim funkcję życiową. Stanowi ona wewnętrzny fundament ludzkiego bycia; źródło dynamizmu, integralności i transcendencji człowieka. Czyni ludzkie „ja” podmiotem rozumnym i wolnym, co zdaniem św. Tomasza powoduje, że każdy akt osoby jest aktem podmiotowym. Według niego, dusza stworzona przez Boga stanowi z ciałem kompletną substan-

¹¹¹ Rozumno-duchowa natura człowieka uzdalnia go do: myślenia (tworzenie pojęć, sądów, rozumowanie), wolności (dokonywanie wyborów), miłości i różnych form więzi międzyosobowych, autorefleksji i samoświadomości, twórczości (naukowej i artystycznej), a nawet transcendencji i religii. Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 38–40.

¹¹² Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, s. 145.

¹¹³ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 277.

Należy przy tym zawsze uwzględnić korelację duszy i ciała, aby nie popaść w somatyzm (gr. *soma* – ciało) lub spirytualizm (dominacja ducha nad ciałem) jako skrajne sposoby prezentowania osoby ludzkiej. Tomasz z Akwinu utrzymał złoty środek, określając człowieka złożoną jednością duszy i ciała. Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 134.

¹¹⁴ „Stanowisko to potwierdza genetyka i embriologia. Dusza rozumna – ożywiająca ciało w momencie poczęcia – nie niweczy cech genetycznych ani ich nie zmienia, lecz swoim aktem istnienia, swoją życiową siłą przyczynia się do ich rozwoju”. Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 246.

¹¹⁵ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, s. 48.

¹¹⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 163–168.

cję¹¹⁷. Tomasz uznaje, że dusza ludzka, posiadając własny akt istnienia, udziela go ciału. Łącząc się z nim, stanowi zasadę życia wegetatywnego, sensorywnego i intelektualnego. Dusza jest niematerialna, lecz duchowa, ale działa poprzez struktury cielesne człowieka¹¹⁸. Organizuje ciało osoby, aby mogła ona przez nie wejść w kontakt i relację ze światem¹¹⁹. Dusza zatem jako zasada życia sensorywnego i intelektualnego pobudza ciało do komunikowania się z innymi. Podstawowe jej funkcje to: myślenie, pamięć, pragnienie i działania wolitywne.

Ciało człowieka stanowi o możliwości otwarcia się człowieka na świat, a jednocześnie zakreśla obręb jego własnej tożsamości jako osoby. W ujęciu fenomenologicznym jest zawsze ciałem konkretnego człowieka i „zewnątrzną ekspresją duszy” w komunikacji interpersonalnej. Józef Tischner mówi nawet o dialogicznym wymiarze cielesności. Ciało jest narzędziem porozumienia, więc w jakiejś mierze ciałem dla drugiego. Ciało przybliża i oddala. Wyraża miłość lub nienawiść¹²⁰. Przez ciało osoba ludzka staje się obecna realnie i całościowo. Zakotwicza ono człowieka w świecie stworzonym i uczestniczy w komunikacji człowieka ze światem, z samym sobą, a nawet z Bogiem. Ekspresyjność ciała, szczególnie w mimice twarzy, zauważył też Levinas. Twarz pozwala się spotkać osobom i prowadzi do dialogu¹²¹. W twarzy znajdują się receptory zmysłowe: oczy, uszy, niezbędne do pełnej komunikacji.

W osobowej komunikacji ważną rolę odgrywa seksualność człowieka. Płciowość ciała umożliwia udzielanie się drugiej osobie, darowanie siebie, by tworzyć wzajemną relację posuniętą aż do przeka-

¹¹⁷ Najstarsze określenia duszy pochodzące z języków klasycznych i semickich to: *nefesz i ruah* (j. hebrajski), *nefs* (j. arabski), *atman* (j. sanskryt), *neuma i psyche* (j. grecki). Oznaczają one oddech, wiatr, tchnienie. W kulturze hebrajskiej „nefesz” oznaczało po prostu życie. Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 264–289.

¹¹⁸ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 38.

¹¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła. Ja – człowiek*, s. 167.

¹²⁰ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 218–223.

¹²¹ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 306.

zania życia nowej osobie ludzkiej¹²². Ciało istnieje dla innego, ale też dzięki innemu, ponieważ bierze udział w dialogu płci między mężczyzną i kobietą, który doprowadza do rodzicielstwa i owocuje życiem nowej osoby ludzkiej¹²³.

Korelacja duszy i ciała uwidacznia się w mowie ludzkiej, która wyraża i może tworzyć relacje międzyosobowe. Paul Ricoeur, zauważył, że mowa nadaje ludzki charakter byciu i działaniu człowieka¹²⁴. W niej człowiek wyraża się i myśli przez słowa oraz symbole – umowne znaki materialno-duchowe odsyłające do rzeczywistości. Ernst Cassirer wprost określił człowieka mianem „animal symbolicum”. Konsekwencją tworzenia symboli i wynikiem myślenia refleksyjnego jest język jako systemem znaków, słów rozpoznawalnych zmysłowo, które wyrażają rzeczywistość poznaną przez umysł. Umożliwia on komunikację międzyludzką, a tym samym dialog¹²⁵.

Synteza niematerialnej duszy i materialnego ciała realizuje się również przez poznanie ludzkie, w którym coś lub ktoś objawia się nam w swym rzeczywistym istnieniu i naturze. Ma ono następujące cechy: intencjonalność: (człowiek rozpoznaje świadomie rzeczy jako realne, ale nietożsame z osobą), witalność (człowiek reaguje na rzeczywistość, świadomie ją przyswaja i przetwarza umysłowo), relacyjność (podmiot poznający wchodzi w kontakt z przedmiotem poznawanym). Człowiek poznaje przez zmysły ciała materialnego (wzrok, słuch, dotyk, powonienie, smak), dzięki zmysłom wewnętrznym (świadomość, pamięć, wyobraźnia, instynkt) i przez działanie intelektualne (sąd, analogia, dedukcja, abstrahowanie)¹²⁶. Zmysły zewnętrzne

¹²² Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła. J – człowiek*, s. 169; por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 46–47.

¹²³ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 224.

¹²⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 276.

¹²⁵ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 153–157; por. H. Sławiński, *Znak zwycięstwa. Symbolika krzyża w liturgii sakramentów świętych*, Włocławek 2001, s. 15–16.

¹²⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 27; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 74. Poznanie dokonuje się w sposób bezpośredni lub pośredni, intuicyjny lub

kontaktują człowieka z realnym światem zewnętrznym i dostarczają rozumowi materiału poznawczego. Poznanie rozumowe i zmysłowe są komplementarne. Umożliwiają w pełni ludzką relację interpersonalną¹²⁷. Święty Tomasz z Akwinu uznał już samo poznanie za relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznany, którym może być też dla rozumu inna osoba¹²⁸. Czesław S. Bartnik stwierdza, że relacje interpersonalne, a w konsekwencji wspólnota osobowa opiera się na odniesieniach rozumowych¹²⁹. Równocześnie rozum poszukuje prawdy, ostatecznych racji i istoty rzeczy, do której człowiek mógłby się odnieść na sposób ludzki¹³⁰. To zaś poszukiwanie prawdy motywuje do relacji i skłania do dialogu z innymi. Poznanie ludzkie prowadzi zatem osobę do nawiązania relacji, aby nie tylko była poznającą, ale też poznaną.

W aktach poznania zachodzi ponadto refleksja nad sposobem poznania i podmiotem poznającym¹³¹. Człowiek przez to doświadcza bardziej siebie jako podmiotu działania i tworzy relacje do samego siebie. W ten sposób doświadcza siebie jako bytu relacyjnego. Poznanie rozumowe wpływa na dynamikę życiową osoby i jej autorealizację¹³².

Kolejnym komponentem relacyjnego wymiaru osoby ludzkiej jest wola ludzka. Według klasycznej koncepcji tomistycznej określa się ją jako zdolność podążania za dobrem – przedmiotem poznany i przedstawionym przez rozum jako dobro. W każdym akcie woli wyróżniamy: poznanie, namysł, postanowienie, wykonanie. Przez namysł człowiek ocenia motywy do działania lub zaniechania go. Dzięki temu może zaistnieć w sensie ścisłym akt ludzki, wyrażający naturę osoby ludzkiej, w przeciwieństwie do aktów człowieka – od-

dyskursywny przez: rozumowanie dedukcyjne, indukcyjne lub redukcyjne. Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 179.

¹²⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Dzieła. Ja – człowiek*, s. 172–173.

¹²⁸ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 74.

¹²⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 235–238.

¹³⁰ Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, s. 31.

¹³¹ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s. 32.

¹³² Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 239.

ruchowych, niedobrowolnych¹³³. Wola ludzka może zatem kierować osobę ku drugiej osobie i dążyć do nawiązania z nią relacji.

Powyżej wymienione komponenty relacyjnego wymiaru człowieka syntetyzuje i wieńczy zdolność miłości. Akty miłości „są uwieńczeniem życia wewnątrzosobowego, bo suponują akty poznawcze (zmysłowo-intelektualne)” i są aktami w pełni osobowymi, ponieważ „ogarniają całość przeżyć osobowych”¹³⁴. Miłość oznacza więc całą postawę osoby, ukierunkowanie siebie, swego ciała i duszy, umysłu i woli ku innej osobie¹³⁵. Jest sposobem komunikacji i komunii osoby stworzonej z Bogiem. Według Jaspersa miłość pojmowana personalistycznie kreuje podstawę komunikacji egzystencjalnej¹³⁶. Jacques Maritain przyjmował, że człowiek dzięki miłości może dawać siebie innym osobom¹³⁷. Przez miłość, jak zauważył Wolfhart Pannenberg, człowiek wznosi siebie ku wspólnocie z drugim i dokonuje aktu uznania drugiego człowieka za osobę, przez co rozpoczyna relację osobową. To zaś prowadzi do dialogu, w którym osoby wzajemnie uznają swoje role osobowe i w sposób wolny je realizują¹³⁸. Miłość pozwala nawiązywać i przeżywać relacje do innych ludzi jako osobowe i osobotwórcze.

1.2. Osoba ludzka w ujęciu antropologiczno-teologicznym

Antropologia teologiczna określa osobę ludzką w perspektywie relacji z Bogiem na podstawie danych objawienia, zwłaszcza biblijnej koncep-

¹³³ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 202–205; por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, s. 40.

¹³⁴ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 39–41.

¹³⁵ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 145.

¹³⁶ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 343.

¹³⁷ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 50.

¹³⁸ Por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paryż 1978, s. 102–103, 111.

cji człowieka. Dwa najważniejsze określenia osoby ludzkiej w antropologii teologicznej to: „Obraz Boży” (łac. *imago Dei*) i „Nowy Człowiek”. Opierając się na teologii biblijnej, antropologia ta wskazuje, przynajmniej pośrednio, taką konstytucję człowieka, która umożliwia mu dialog z Bogiem i relacje osobowe¹³⁹. Między antropologią i teologią zachodzi ścisła korelacja. Bóg, objawiając siebie, objawia człowiekowi jego samego¹⁴⁰. Wyjaśnienie tajemnicy człowieka w perspektywie Chrystusa było pragnieniem Soboru Watykańskiego II, które ojcowie soborowi wyrazili w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 10, 22). Szczególnym akcentem soborowej antropologii jest relacja pomiędzy misterium Chrystusa i misterium człowieka. Sobór wskazuje, że Chrystus jest „człowiekiem doskonałym” (KDK 22, 38, 41, 45). Antropologia teologiczna przedstawia osobę ludzką w perspektywie teocentryzmu chrystocentrycznego. Związek antropologii z chrystologią uzasadnia fakt, iż Bóg najpełniej objawił siebie, a jednocześnie człowieka w Jezusie Chrystusie¹⁴¹. Antropologia teologiczna uznaje fenomen Jezusa Chrystusa, który w jednej osobie jest Bogiem i zarazem człowiekiem. W soborowej konstytucji duszpasterskiej została przedstawiona idea człowieka jako obrazu Bożego i określona bezpośrednia relacja zachodząca pomiędzy Chrystusem a osobą ludzką¹⁴². Sobór w centrum chrześcijańskiej koncepcji człowieka dostrzegł stan bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (KDK 12).

W nawiązaniu do antropologii soborowej, w pierwszej części tego paragrafu będzie zaprezentowana idea człowieka jako obrazu Bożego, po czym zostanie omówiona chrystocentryczna orientacja osoby ludzkiej. Na koniec przedstawiona będzie chrześcijańska idea nowego człowieka, czyli idea osoby integralnej w Chrystusie.

¹³⁹ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 64.

¹⁴⁰ Cyt za K. Gózdź, *Problem antropologii teologicznej*, [w:] *Misterium człowieka*, s. 24.

¹⁴¹ Por. G. Strzelczyk, *Niebezpieczne związki? O współzależności chrystologii i antropologii*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Katowice 2008, s. 117–118.

¹⁴² L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 55.

1.2.1. Człowiek jako „*imago Dei*”

Za najbardziej reprezentatywną dla biblijnej antropologii uznawana jest idea człowieka jako obrazu Bożego – łac. *imago Dei*. Przywołuje ją już Stary Testament (Rdz 1, 26–27; 2, 7. 21–22; 5, 1–3. 6. 9; 9, 6; Ps 8; Syr 17, 3), a najdobitniej wyraża kapłański opis stworzenia: *Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 26–27). Prawdę o stworzeniu człowieka na obraz Boży i uzdolnieniu go do „poznanie i miłowania swego Stwórcy” przypomniał dobitnie Sobór Watykański II (KDK 12). Taką koncepcję człowieka zgodnie podzielają przedstawiciele antropologii teologicznej katolickiej, protestanckiej i prawosławnej¹⁴³.

Teologowie rozróżniają w człowieku obraz i podobieństwo Boże. Teologiczna szkoła aleksandryjska widziała obraz Boży jedynie w naturze duchowej człowieka związanej z godnością, rozumnością i wolnością osoby ludzkiej (Orygenes, Atanazy Aleksandryjski, Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Jan z Damaszku, Ambroży z Mediolanu). Teologiczna szkoła antiocheńsko-syryjska utrzymywała natomiast, że obraz Boży obejmuje całego człowieka stworzonego z duszą i ciałem (Ireneusz, częściowo Grzegorz z Nyssy, Grzegorz Palamas, Tertulian i Laktancjusz)¹⁴⁴. Grecy ojcowie Kościoła podkreślają, że obraz tworzy cały człowiek z duszą i ciałem w relacji do

¹⁴³ Jednakże Luter i teologia poreformacyjna odrzucili rozróżnienie na obraz i podobieństwo. Luter przyjął, że obraz Boga w człowieku oznacza „bycie w relacji z Bogiem”, uznał, że grzech powoduje zerwanie tej relacji i utratę obrazu Boga. Twierdząc, że grzech pierworodny pozbawił człowieka relacji, przez co utracony został obraz Boga, a co za tym idzie – rozumność i wolność, kierował się w stronę fideizmu. Za tym poszła redefinicja wiary jako zgody na obecność Boga i zaufanie Mu. Rola człowieka w relacji do Boga została umniejszona. Trudno zatem z tej perspektywy rozpatrywać antropologię człowieka w dialogu z Bogiem. Por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007, s. 32–36 i 75–79.

¹⁴⁴ W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, Poznań–Warszawa 1974, s. 238–239.

Boga¹⁴⁵. Grzegorz z Nyssy (335–395), odnosząc się do Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26), uznał, że obraz Boży wyraża się przez wolną wolę, rozumność i zdolność bycia we wspólnocie z Bogiem¹⁴⁶. W ujęciu szkoły antiocheńsko-syryjskiej obraz stanowi ontyczna struktura człowieka, a podobieństwo należy do wymiaru łaski, która została utracona w Adamie i przywrócona przez Chrystusa¹⁴⁷. Podobieństwo jest rozwojowe i zmierza do przeobstwienia oraz uczestniczenia w zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁴⁸. Święty Ireneusz, a za nim Tertulian i św. Augustyn, na podstawie Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26–27), rozróżniali w człowieku „obraz” nieutralny oraz „podobieństwo” stracone przez grzech pierworodny, które przywraca Chrystus. Antropologia scholastyczna rozumiała obraz jako naturę stworzoną, a podobieństwo jako relację z Bogiem¹⁴⁹. Obraz Boga w człowieku ma trzy wymiary: ontologiczny, dynamiczny i charytologiczny. Ten ostatni wskazuje, że obraz Boga w człowieku i relacja z Bogiem jest darem oraz wezwaniem¹⁵⁰.

W wymiarze ontologicznym *imago Dei* trzeba rozpatrywać wspólnie z innymi biblijnymi określeniami człowieka, które wyrażają jego charakter indywidualny i wspólnotowy, a także cielesny i duchowy. Indywidualna osoba ludzka określana jest w Biblii jako „człowiek” (hebr. *adam*, gr. *anthropos*, łac. *homo*) oraz „mąż” w sensie „człowiek Boży” (hebr. *isz*, gr. *aner*, łac. *vir*). Indywidualność człowieka podkreśla „imię” (*szem*, *zeker*, *dzecher*: Rdz 4, 17–20). Z nim wiąże się niepowtarzalność, własny charakter i posłannictwo. „Imię Boże” wskazywało na osobowy charakter relacji człowieka z Bogiem (por. Oz 2, 1; Jr 10, 10; 2 Sm 7, 22; Ps 89, 7; Jr 23, 24; Iz 44, 6–8). Pismo

¹⁴⁵ J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, s. 99.

¹⁴⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006, s. 89–96.

¹⁴⁷ W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta...*, s. 238–239.

¹⁴⁸ T. Czapiga, *Formuła „Człowiek staje się na obraz i podobieństwo Boże” w nauczaniu św. Grzegorza z Elwiry*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 101–114.

¹⁴⁹ Por. J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, s. 36.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 110–112.

Święte wskazuje zarazem, że Bóg stworzył człowieka jako wspólnotę osób¹⁵¹, jako mężczyznę i niewiastę oraz jako ród ludzki (por. Rdz 1, 27–28; 5, 1–2). Nowy Testament mówi o osobie zbiorowej w sensie gminy, Kościoła czy narodu (2 Kor 8, 24; Łk 2, 29–32; Dz 3, 13; 16, 9)¹⁵².

Biblia potwierdza też jedność psychosomatyczną człowieka (Rdz 2, 7)¹⁵³. W koncepcji biblijnej człowiek realizuje się jako żywa jedność ciała (hebr. *bašar*), duszy (hebr. *nefeš*) i ducha (hebr. *ruah*), które pełnią funkcje dynamiczne w relacjach osoby ludzkiej¹⁵⁴. Kościół zachował to holistyczne ujęcie człowieka w teologii, nie godząc się na dualizm platoński¹⁵⁵. Sobór Watykański II potwierdził, że człowiek stanowi jedność ciała i duszy (KDK 14). Według św. Augustyna człowiek został stworzony przez Boga i powołany do uczestnicze-

¹⁵¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 35.

¹⁵² Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 67–68.

¹⁵³ R. H. Gundry, *Człowiek*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999.

¹⁵⁴ Por. S. Ormanty, *Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej*, RBL 57 (2004) nr 1, s. 36.

Istnienie duszy bezpośrednio stworzonej przez Boga jest podstawą pojmowania człowieka jako osoby. Por. T. Kołosowski, *Godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 83–93.

Biblia nawet wprost określa człowieka za pomocą pojęć: „dusza” (hebr. *nefes*, grek. *psyche*, łac. *anima, mens*) i „duch” (hebr. *ruah*, grek. *pneuma*, łac. *spiritus, animus*). Łączy je z pojęciem „serce” (hebr. *leb*, grek. *kardia*, łac. *cor*; por. Prz 27, 19; Wj 18, 8; Jon 2, 1), które oznacza centrum osobowe człowieka. Tylko Bóg zna serce człowieka (1 Sm 16, 7; Syr 13, 25; 35, 22) i dlatego w nim zachodzi nawiązanie relacji człowieka z Bogiem. Por. K. Góźdz, *Droga ku człowiekowi*, s. 155.

Ciało w biblijnej antropologii (hebr. *bašar*, gr. *sarks* i *soma*, czy łac. *caro, corpus*) jest podmiotem i przedmiotem aktu stwórczego Boga (Rdz 2, 21–23). Jest też narzędziem specyficznego dialogu z Bogiem. Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 54–55. Przez swoją męskość lub kobiecość ciało bierze udział we wzajemnym obdarowywaniu się osób, ponieważ męskość i kobiecość zawiera w sobie pierwsze fundamentalne odniesienie do drugiej osoby. Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i Niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana 1980, s. 54–55.

¹⁵⁵ L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 67.

nia w Jego życiu w naturze duchowo-cieleśnej¹⁵⁶. Biblia, wskazując na elementy ontologiczne indywidualnej osoby ludzkiej, ujmuje ją przede wszystkim jako „ontyczną relację do Boga, do drugiego, do świata”. Romano Guardini i Hans-Eduard Hengstenberg przedstawiają sam akt stwórczy jako Boże „wezwanie” człowieka do bycia osobą; do relacji i dialogu¹⁵⁷. Akt stwórczy wskazuje na osobową relację Boga i człowieka, która jest właściwością osoby ludzkiej, ponieważ została stworzona na obraz i podobieństwo Boże¹⁵⁸. Sam Bóg nadał naturze osoby ludzkiej wymiar dialogiczny. Człowiek raz stworzony jest wciąż stwarzany w dialogu¹⁵⁹. Według Edwarda Schillebeecka istotę człowieka wyraża jego „relacja do Boga”¹⁶⁰. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II stwierdza: „wszyscy bowiem, stworzeni na obraz Boga [...] powołani są do jednego i tego samego celu, to jest do Boga samego” (KDK 24). W jednej z debat Soboru Watykańskiego II spotykamy następujące stwierdzenia o stworzeniu człowieka na obraz relacji Trójcy Świętej: „Bóg, który jest jeden, subsystuje w trzech Osobach, z których każda żyje tak w relacji do innych, że jest konstytuowana w tej relacji. Należy więc sądzić, że osoby ludzkie, które są stworzone na obraz Boga jednego i troistego oraz odnowione na Jego podobieństwo, powinny go w tym naśladować”¹⁶¹.

¹⁵⁶ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 85–88.

¹⁵⁷ Por. M. Kowalczyk, *Osoba ludzka*, s.107.

¹⁵⁸ Luis F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 50.

¹⁵⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 31.

¹⁶⁰ E. Schillebeeckx, *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965, s. 189, tłum. za K. Góźdz, *Problemy antropologii teologicznej*, s. 23.

¹⁶¹ „Deum, qui unus quidem est, in tribus subsistere Personis, quorum unaquaeque ita ad alios vivat ut ea ipsa relatione constituatur. Excogitare licet personas Humana, cum ad imaginem Dei unius et trini creatae sint et ad Eius similitudinem reformatae, aliquam imitationem Eius in Se praebere”. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Vaticanum 1978, volumen 4, pars VI, s. 447 (Congregatio generalis CLXI 15 novembris 1965), cyt. za J. Kupczak, *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 185.

Bóg Trójjedyny stanowi źródło dynamicznego i relacyjnego, a w konsekwencji dialogicznego wymiaru natury człowieka¹⁶². Natura osoby ludzkiej odzwierciedla relacje wewnętrznytrinitarne¹⁶³. Słowa kapłańskiego opisu stworzenia: *Rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam* (Rdz 1, 26–27) wyrażają ideę wewnętrznytrinitarnego dialogu poprzedzającego akt stwórczy człowieka, który został stworzony niejako w dialogu¹⁶⁴. Bonawentura pisze o obrazie Bożym w człowieku jako odbiciu Trójcy Świętej¹⁶⁵. Święty Jan Chryzostom wskazuje, że obraz Boży oznacza osobowe uczestnictwo w międzyosobowej komunii Trójcy Świętej¹⁶⁶. Zdaniem św. Augustyna, istotą relacji jest „być ku” i „być do”. W Bogu relacje są immanentne, wieczne, równe sobie i samoistne jako „Ojciec”, „Syn”, „Duch”. Relacje w Bogu są tak doskonałe, że stają się Osobami¹⁶⁷. Joseph Ratzinger – idąc za Augustynem – stwierdza, że pojęcie osoby „wyraża ideę dialogu i Boga jako bytu dialogicznego [...], który żyje w słowie oraz istnieje jako „ja” i „ty” oraz „my” w Słowie”. Osoba w Bogu oznacza relację; istnieje we wzajemnym odniesieniu¹⁶⁸.

¹⁶² Por. J. Szymik, „Oto człowiek” – od Adama do Chrystusa, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Katowice 2008, s. 111.

¹⁶³ Por. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, [w:] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboue, t. 2, Kraków 2001, s. 100–101.

¹⁶⁴ Por. J. Bolewski, *Antropologia teologiczna między sacrum a Sanctus*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania...*, s. 95–96; por. J. Kupczak, *Człowiek jako obraz...*, s. 181.

¹⁶⁵ Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 154.

¹⁶⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 231–232.

¹⁶⁷ Święty Augustyn posłużył się oryginalną koncepcją osoby: *hipostasis, prosopon, persona*, odróżnionej od natury, substancji i istoty. Dobrze wyczuwał intuicję Soboru Nicejskiego (325 r.) i Konstantynopolitańskiego (381 r.). Opracowanie pojęcia osoby pojawiło się wyraziście w nauce o Chrystusie (dwie natury w jednej osobie), a jeszcze pełniej w nauce o Trójcy Świętej, gdzie trzeba było wyjaśnić niesprzecznie Trzy Osoby w Jednej Naturze (Istocie). Według św. Augustyna relacja jest osobą i osoba jest relacją jedynie w Bogu: W dziele *De Trinitate* osoby wiąże szczególnie z pojęciem relacji (*relatio*), która zawiera trzy elementy: podmiot odniesienia (*subiectum relationis*), kres odniesienia (*terminus relationis*) i podstawę takiego stosunku (*fundamentum relationis*). Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 111.

¹⁶⁸ Por. J. Ratzinger, *Znaczenie osoby w teologii*, „Fronda” 40 (2006), s. 75.

Teolog ten zauważa: „Kiedy mówi się o człowieku, że jest obrazem Boga, oznacza to, że jest istotą nakierowaną na relację”¹⁶⁹. Bóg jest niejako dialogiem we wzajemnym odnoszeniu się do siebie. Bóg i człowiek także pozostają ze sobą w dialogicznej relacji. Według koncepcji Ratzingera osobę konstituuje właśnie relacja. Wskazuje to na dialogiczną naturę osoby ludzkiej, która odnajduje się w relacji zwłaszcza przez słowo¹⁷⁰. Od momentu stworzenia Bóg wprowadza człowieka w relację ze sobą. Ojcowie Kościoła podkreślali, że przez akt tchnienia duszy Bóg nakierował człowieka ku sobie i rozpoczął z nim dialog. Osoba ludzka może więc mówić Bogu w swoim imieniu „ja”, a do Boga „Ty”. Swoisty dialog trwa nieprzerwanie, choć osłabia go grzech. Teolog prawosławny Dimitru Staniloae (1903–1993) zauważa, że człowiek jako byt responsoryjny posiada zdolność odpowiadania Bogu mimo grzechu¹⁷¹. Vladimir Losski zauważa, że Bóg Izraela wołał swoich wybranych po imieniu i domagał się od nich odpowiedzi, a więc podjęcia dialogu. Stwierdza też, iż większym osiągnięciem Izraela niż wiara w jednego Boga było osobowe zwracanie się do Boga przez „Ty” i stawianie wobec Niego twarzą w twarz¹⁷². Przykładem relacji dialogicznej między Bogiem i ludźmi jest zawierane przymierze¹⁷³.

Idea „*imago Dei*” ma nie tylko aspekt trynitarny, lecz także chrystocentryczny, gdyż doskonałym obrazem Boga jest Chrystus (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Teksty Nowego Testamentu mówią wręcz o odnowieniu obrazu Bożego w Chrystusie (Kol 1, 15; 3, 10; Ef 5, 9).

¹⁶⁹ J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 79.

¹⁷⁰ Por. A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, Lublin 2011, s. 28–35.

¹⁷¹ J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, s. 110–112.

¹⁷² Por. tamże, s. 103.

¹⁷³ Grecy tłumacze Biblii hebrajskiej – *berith* nie oddają jako *syntheke* – obustronne przymierze, ale jako *diatheke*, co sugeruje relację asymetryczną. Bóg wychodzi z inicjatywą i proponuje przymierze człowiekowi, aby nawiązać z nim prawdziwie osobową relację. Odpowiedzią człowieka jest wiara rozumiana jako zgoda na relację i dialog. Por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, s. 46–47.

Natura człowieka może być zatem w pełni zrozumiana w powiązaniu z tajemnicą Chrystusa¹⁷⁴.

1.2.2. *Chrystocentryczna orientacja osoby ludzkiej*

Antropologia teologiczna przyjmuje perspektywę chrystocentryczną. U podstaw antropologii Soboru Watykańskiego II tkwi stwierdzenie, że tylko Chrystus jako obraz Boga niewidzialnego objawia naturę i powołanie człowieka (KDK 10. 22). Według chrześcijańskiej antropologii teologicznej człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże na wzór Jezusa (por. Rdz 1, 26–27; Rz 8, 29; 1 Kor 11, 7; Ga 3, 1). Teologia prawosławna uznaje, że człowiek jest ikoną Boga Trójjedynego w Jezusie Chrystusie¹⁷⁵. Syn Boży jest więc dla człowieka prawzorem i najważniejszym odniesieniem osobowym, wprost paradygmatem osoby ludzkiej, ponieważ pierwszą ontologicznie i chronologicznie jest Osoba w Bogu. W Jezusie obraz Boży osiągnął doskonałość (Hbr 1, 3; Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4; J 12, 45; 14, 9). Osobę ludzką stworzoną na obraz Boży należy rozumieć przez analogię do Osoby niestworzonej Syna Bożego¹⁷⁶. Jezus istnieje jako obraz bezpośredni i jedyny przez jedność natury w Trójcy Świętej (Rz 8, 29; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Człowiek jest nim przez łaskę jako obraz Chrystusa (por.

¹⁷⁴ W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta*, s. 240–241.

¹⁷⁵ Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2001, s. 214.

¹⁷⁶ Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007, s. 321. Zainteresowanie naturą i osobą Chrystusa nastąpiło na skutek głoszenia kerygmatu w świecie helleńskim, w którym interesowano się nie tylko tym, co Chrystus czyni dla nas, ale też, kim On jest. Grecki termin *homousios* przesunął w teologii akcent z perspektywy historyczno-soteriologicznej na ontologiczną. Por. J. Pałucki, *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski J. Pałucki, Lublin 1996, s. 142–144.

Należy jednak pamiętać, że w opisie tożsamości Jezusa Chrystusa tradycja dogmatyczna posłużyła się klasycznym pojęciem „osoba”, które dziś kojarzy się w antropologii z podmiotowością, autonomią, autodeterminacją, wolnością i samoświadomością. Por. G. Strzelczyk, *Niebezpieczne związki*, s. 125.

Kol 3, 9; Rz 8, 29)¹⁷⁷. Ojcowie Kościoła nazywali człowieka obrazem obrazu Boga¹⁷⁸. Piotr Chryzolog w swoim zbiorze kazań, odwołując się do nauki św. Pawła o Adamie i Chrystusie, wskazał: „Pierwszy został stworzony przez ostatniego; od Niego też otrzymał duszę dającą życie [...] Drugi Adam umieścił swój obraz w pierwszym, gdy go stwarzał”¹⁷⁹.

Chrystus, Syn Boga żywego, jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15). Papiież Jan Paweł II przypomniał w encyklice *Redemptor hominis*, że jest On człowiekiem doskonałym, a „przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (RH 8). W Nim znajduje się indywidualna ludzka natura, choć niesamoistna, gdyż istnieje ona przez Osobę Syna Bożego, która jest podmiotem ontologicznym Jego ludzkich działań¹⁸⁰.

W Jezusie Chrystusie istniejąca Osoba Syna Bożego udzieliła naturze ludzkiej swojego osobowego istnienia (por. J 14, 9–10)¹⁸¹. Syn Boży przyjął ludzkie realne ciało stworzone i duszę rozumną wyposażoną w ludzkie poznanie oraz dążność woli, z indywidualnymi cechami (KKK 464, 477). Dzięki temu Bóg, „będąc niewidzialnym Bogiem, ukazał się naszym oczom”¹⁸². Ludzka natura Syna Bożego, dzięki

¹⁷⁷ Por. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 95.

¹⁷⁸ Por. J. Bolewski, *Antropologia teologiczna między sacrum a Sanctus*, s. 96.

¹⁷⁹ Cyt. za KKK 359: św. Piotr Chryzolog, *Kazanie 117*, [w:] LG, t. 4, s. 340–341.

¹⁸⁰ Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 242.

¹⁸¹ Przeciwwstawiając się herezji nestoriańskiej, jakoby osoba ludzka połączona była z Osobą Boską Syna Bożego, św. Cyryl Aleksandryjski i Trzeci Sobór Powszechny w Efezie w 431 roku uznali, że Boska Osoba Syna Bożego jest podmiotem człowieczeństwa Chrystusa, które On zjednoczył w unii hipostatycznej (BF VI, 3). Sprzeciwiając się monofizytom, którzy twierdzili, że natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę Syna Bożego, Czwarty Sobór Powszechny w Chalcedonie w 451 roku wyznał: „jest jeden i ten sam Syn, nasz Pan Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i z ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa” (BF VI, 8). Piąty Sobór Powszechny, Konstantynopoliński II w 553 roku sprzeciwił się utożsamianiu natury ludzkiej Chrystusa z rodzajem podmiotu osobowego i ogłosił, że „jedna tylko jest osoba, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus – Jeden ze Świętej Trójcy” (BF VI, 14).

¹⁸² MR, II Prefacja o Narodzeniu Pańskim, s. 21*.

zjednoczeniu ze Słowem Odwiecznym, poznawała wewnętrznie i bezpośrednio Boga Ojca (Mk 14, 36; Mt 11, 27; J 1, 18: 8, 55). Chrystus posiadał też dwie wole i dwa rodzaje działania – boskie i ludzkie; nie przeciwstawne, ale współdziałające (BF VI, 50).

W Jezusie zachodzi najgłębsza ontologicznie relacja człowieczeństwa do Boga. Bóg Ojciec „zaszczepia [...] człowieczeństwo w ‘krzewie’ bóstwa swojego jednorodzonego Syna. Przedwieczny i współlotny Ojcu Syn staje się człowiekiem właśnie w tym celu”¹⁸³. Karol Wojtyła napisał: „W Człowieku więc, w Jezusie Chrystusie, całe stworzenie przeżywa, po raz drugi swą boskość. Po raz pierwszy ‘przeżyło’ ją w odwiecznym Słowie, po raz drugi – w Człowieku, w Jezusie Chrystus”¹⁸⁴. *Soborowa Konstytucja o objawieniu Bożym* stwierdza: „Przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (por. Ef 2, 18, 2 P 1, 4; KO 2). Wcielenie otworzyło ludziom nową możliwość uczestniczenia w relacji Syna Bożego do Ojca i ludzi, a tym samym możliwość głęboko osobowego dialogu z Bogiem¹⁸⁵. Jezus konstytuuje relacyjną naturę osoby ludzkiej i otwiera człowiekowi perspektywę dialogu wewnątrztrynitarnego i zbawczego. Dzięki Wcieleniu Chrystusa człowiek definitywnie wyodrębnił się jako niepowtarzalny podmiot historii zbawienia i dialogu zbawczego¹⁸⁶.

Teologia katolicka, nie przekreślając aspektu ontologicznego, wskazuje wyraźnie charakter dynamiczny bytu i wydarzenia Jezusa Chrystusa. Ujmuje Osobę Syna Bożego integralnie w perspektywie wcielenia i odkupienia¹⁸⁷. We wspomnianym dialogu zbawczym Wcielony Syn Boży jest jedynym osobowym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem (por. 1 Tm 2, 5; KO 2). Jest On „pośrednikiem Bożej łaski na płaszczyźnie stwórczej i zbawczej (DJ 11). Za-

¹⁸³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103.

¹⁸⁴ K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 2009, s. 57.

¹⁸⁵ Por. J. Bolewski, *Antropologia teologiczna między sacrum a Sanctus*, s. 98–99.

¹⁸⁶ Por. J. Pałucki, *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków*, s. 137–142.

¹⁸⁷ Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 33–34.

chodzi więc stwórcza przyczynowość Jezusa Chrystusa, który jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia”, bo w Nim, przez Niego i dla Niego zostało wszystko stworzone (por. Kol 1, 15–20; Ef 1, 4)¹⁸⁸. Stworzenie wszystkiego przez Słowo Odwieczne podkreśla Jan Ewangelista w ewangelijnym prologu: *Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało* (J 1, 1–3). Owo „wszystko” można odnieść również do odkupienia. Jan dostrzega jedność stworzenia i odkupienia, którego centrum jest Chrystus, Pośrednik i Realizator Nowego Przymierza¹⁸⁹. W czasach ojców Kościoła wyrażenie „in principio” tłumaczono „in Christo”. Dla Leona Wielkiego Chrystus stanowi początek jako Słowo (pierwsza przyczyna wszelkiego stworzenia) i jako Ciało (pierwsza przyczyna zbawienia). Przez Wciele nie Chrystus złączył oba te początki w swojej osobie, stając się tym, „przez którego wszystko się stało” (por. 1 Kor 8, 6)¹⁹⁰. Święty Ireneusz i Tertulian przyjmowali, że modelem dla Boga przy stwarzaniu człowieka był Syn mający się wcielić. U Tertuliana znajdujemy lapidarne sformułowanie przypomniane przez Sobór Watykański II: „W tym, co wyrażało się w glinie, został pomyślany Chrystus, który miał stać się człowiekiem” (KDK 22). Według Ireneusza Słowo Boże, stając się ciałem, „ukazało prawdziwy obraz oraz przywróciło podobieństwo, czyniąc człowieka podobnym do niewidzialnego Ojca za pośrednictwem widzialnego Słowa”¹⁹¹. Dla ojców Kościoła Syn jest „Logosem”, co znaczy „Rozumem” lub „Słowem”, a to wiąże się z odniesieniem do kogoś lub czegoś, a więc z relacją interpersonalną, gdyż Syn Boży trwa w relacji wewnątrztrynitarnej¹⁹². Chrystus Wcielony jest formą wszelkiego stworzenia i bytowania w relacji do Stwórcy. Pełni funkcję pośrednika w swoistym dialogu zbawczym, jak czytamy w Liście do Hebrajczyków: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś*

¹⁸⁸ Por. G. Strzelczyk, *Niebezpieczne związki?*, s. 119.

¹⁸⁹ Por. A. Scola (G. Marengo, J. Prades López), *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 69.

¹⁹⁰ K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 159.

¹⁹¹ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 53–54.

¹⁹² J. Bujak, *Człowiek jako imago Dei*, s. 112.

Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna (Hbr 1, 1). Zbawiciel umożliwia człowiekowi relację z Osobami Boskimi, dialog i pełną synergę z Trójcą Świętą. Sobór Watykański II wskazuje, że Jezus z Nazaretu „przywrócił synom Adama podobieństwo Boże” (KDK 22). Przez wcielenie Chrystus zainaugurował nowy porządek ontologiczny i odtworzył obraz Boży w człowieku („imago recreationis”)¹⁹³.

1.2.3. Nowy człowiek w Chrystusie

Synteza i szczytem chrześcijańskiej antropologii teologicznej jest biblijna idea „nowego człowieka” w Chrystusie (por. Ef 2, 15; Ef 4, 24; Kol 3, 10) w odróżnieniu od idei dawnego człowieka, która w ujęciu św. Pawła oznacza grzeszną tendencję natury ludzkiej¹⁹⁴. Dzięki tajemnicy wcielenia i odkupienia zaistniała nowa rzeczywistość ontyczna stworzona przez Ducha Świętego w osobie ludzkiej. Dała ona źródło nowego działania i postawy moralnej, a przede wszystkim nowej relacji z Bogiem¹⁹⁵. Leon Wielki definiuje nowego człowieka jako uczestnika Bożej natury, czyli nowego ontologicznie życia w Chrystusie¹⁹⁶. Papież Benedykt XVI wskazuje, że dzięki pośrednictwu Chrystusa „ludzkość została wprowadzona w samą naturę Boga”¹⁹⁷. Zauważa też, że „przez swoją odkupieńczą ofiarę Jezus z Nazaretu uczynił nas przybranymi dziećmi Boga, tak że teraz my również

¹⁹³ P. R. Spiazzi, *Teologia cattolica. Uomo nuovo*, t. 2, Roma 1984, s. 836.

¹⁹⁴ Por. M. Zawada, *Z antropologii św. Pawła: narodziny Nowego Człowieka*, HD 2/275 (2005), s. 48.

¹⁹⁵ Por. Z. J. Zdybicka, *Wiara w godność synów Bożych*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej*, seria „*Homo Meditans*”, t. 6, Lublin 1991, s. 97–98.

¹⁹⁶ Por. W. Turek, *Patrystyczne i klasyczne aspekty koncepcji godności człowieka w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 20–22. Święty Leon Wielki, *Kazanie o Narodzeniu Pańskim*, 1–3, [w:] LG, t. 1, *Godzina czytań z Bożego Narodzenia*, s. 360–361.

¹⁹⁷ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 75–76.

możemy włączyć się w tajemniczy dialog pomiędzy Nim i Ojcem¹⁹⁸. Chrystus bowiem jako Nowy Adam, w przeciwieństwie do pierwszego, nie przerwał dialogicznej relacji z Ojcem.

Zamiar nowego stworzenia, w tym też stworzenia nowego człowieka, istniał od początku¹⁹⁹. List do Efezjan ukazuje, że cel stworzenia człowieka to przysposobienie go do synowskiej relacji z Bogiem (por. Ef 1, 3–6) na wzór Syna Bożego (Rz 8, 29), aby Chrystus był wszystkim we wszystkich (por. Kol 3, 11). Powstanie nowego człowieka Biblia wyraża za pomocą terminu „przyobleczenie w Chrystusa” (por. Rz 13, 14). List do Galatów mówi o kształtowaniu się Chrystusa w człowieku (por. Ga 4, 19). Jest to proces duchowego rodzenia, metamorfozy wewnętrznej. W Liście do Rzymian Paweł wskazuje, że zmierza on do egzystencji osobowej na wzór Syna Bożego (por. Rz 8, 29)²⁰⁰. Narodzenie nowego człowieka, zdaniem Mistra Ekharta, dokonuje się wówczas, gdy „byt Syna Bożego staje się naszym i w nas jest, my zaś wchodzimy w ten sam byt, który ma Bóg”²⁰¹. Należy to jednak rozumieć w sensie analogicznym, bo chodzi o przybrane synostwo Boże²⁰². Synostwo to jest rzeczywistością ontologiczną w człowieku i oznacza nową relacją między Stwórcą a człowiekiem. Tę nową rzeczywistość i relację teologia nazywa „łaską”. Udziela ona coś z wewnętrznego życia Bożego (1 J 3, 9; 2 P, 1, 4). W teologii św. Pawła Apostoła łaska oznacza najpierw samego Chrystusa (por. Rz 16, 20; 1 Kor 16, 23; 2 Kor 13, 13nn). Według św. Pawła trwać w łasce, to „trwać w Chrystusie” (por. Rz 5, 2), co wiąże się z prawdziwą wolnością (por. Rz 6, 14; Ga 1, 6; 5, 4), mocą Bożą (por. 2 Kor 12, 9) i odpuszczeniem grzechów (por. Ef 1, 6nn).

¹⁹⁸ Benedykt XVI, *Otwórzmy się z ufnością na Chrystusa zmartwychwstałego. Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”* (23.03.2008), OsRomPol 5/303 (2008), s. 13.

¹⁹⁹ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 51.

²⁰⁰ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 160–161.

²⁰¹ Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 426.

²⁰² Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 442.

Mieczysław Gogacz określa łaskę jako zbawiającą i zaprzyjaźniającą obecność Boga w człowieku²⁰³. Łaska jest darem i propozycją, która oczekuje odpowiedzi człowieka. Doprowadza więc ona do zbawczego dialogu Boga z osobą ludzką żyjącą „w Chrystusie”. Włącza bowiem ludzi w synostwo Boże Chrystusa, a więc w wewnątrztrynitarną relację i dialog. Według Ewangelistów, sam Jezus wprowadzał swoich uczniów w tę dialogiczną relację, mówiąc im o Ojcu (por. Mk 11, 25; Mt 5, 48; 6, 32; 23, 9; Łk 12, 30. 32) i ucząc ich modlitwy *Ojczy nasz...* (por. Mt 6, 9; Łk 11, 2). Łaska tak rozumiana nie wiąże się wyłącznie z człowiekiem-chrześcijaninem, ale z chrześcijańską wizją człowieka. Zjednoczenie ontologiczne z Chrystusem dokonuje się dzięki przebaczeniu grzechów i usprawiedliwieniu²⁰⁴.

Łaska Chrystusa zaszczeplona zostaje w chrześcijaństwie przez chrzest²⁰⁵. List do Galatów wskazuje na organiczny, ontologiczny związek człowieka z Chrystusem przez chrzest (por. Ga 2, 20)²⁰⁶. Święta Teresa Benedykta od Krzyża tak tłumaczy naturę łaski otrzymanej w tajemnicy tego sakramentu: „Łaska jest tym, co zespala w jedno Boga i stworzenie [...]”. Wzięta tak, jak występuje w stworzeniu, łaska jest tym, co stworzenie w siebie przyjmuje jako udzielone mu boskie istnienie, jako „udzielone podobieństwo do Boskiej natury”²⁰⁷. Papież Benedykt XVI stwierdza, że chrzest „jest rzeczywiście śmiercią i zmartwychwstaniem, odrodzeniem, przemianą w nowe życie”²⁰⁸. Chrystus odradza przez chrzest naturę człowieka mocą Ducha Świętego (Tt 3, 5; 2 Kor 3, 17–18)²⁰⁹. W nim Chrystus czyni neofitę nowym stworzeniem (2 Kor 5, 17), przybranym synem Bożym (Ga 4, 5–7),

²⁰³ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 31.

²⁰⁴ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 101–107 i 114–115.

²⁰⁵ Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, s. 160–161.

²⁰⁶ Por. J. Misiurek, *Chrzest – nowe stworzenie w Chrystusie*, [w:] *Chrzest – nowość życia, seria „Homo Meditans”*, t. 10, red. A. J. Słomka, Lublin 1992, s. 83.

²⁰⁷ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, Poznań 1995, s. 408.

²⁰⁸ Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat. Wigilia Paschalna w bazylice watykańskiej* (15.04.2000), *OsRomPol* 5/283 (2006), s. 26.

²⁰⁹ Por. K. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, *Comp* 2 (1982), s. 22.

który stał się uczestnikiem Boskiej natury (2 P 1, 4), członkiem Chrystusa (1 Kor 6, 15; 12, 27) (por. KKK 1265). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* stwierdza jednoznacznie: „wyznawcy Chrystusa, [...] wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej” (KK 40). Przez uczestnictwo – jak zaznacza Karol Wojtyła – człowiek wewnętrznie upodabnia się do Chrystusa, staje się poniekąd „drugim Nim”²¹⁰. Uczestnictwo to jest, zdaniem Wincentego Granata, upodobnieniem do bóstwa Syna, personalizacją rodu ludzkiego i wejściem w relacje wewnątrztrynitarnie. Uczestnictwo w osobowym życiu Osób Boskich polega na coraz doskonalszym istnieniu przez poznanie i miłość Boga, a pogłębia się poprzez osobowe spotkanie i dialog z Bogiem²¹¹.

Zasadniczą rolę w usynowieniu człowieka pełni Duch Święty. Temat ten podejmuje św. Jan Ewangelista, pisząc o narodzeniu z Ducha i o namaszczeniu Duchem Świętym (por. J 3, 1–7; 1 J 2, 20–27). On urzeczywistnia w wierzących tożsamość dziecka Bożego i kształtuje relację wobec całej Trójcy Świętej²¹². On także jest sprawcą zjednoczenia wspólnoty chrześcijańskiej w wymiarze wartościowym i horyzontalnym²¹³.

Przez łaskę przybranego synostwa Bożego aktualizuje się obraz i podobieństwo Boże w człowieku. Teologia prawosławna nowe stworzenie wiąże z przebóstwieniem człowieka. Według Klemensa Aleksandryjskiego jest ono kulminacją upodabniania się do Chrystusa²¹⁴. Przebóstwienie (gr. *theosis*) to duchowy rozwój człowieka mocą Ducha Świętego w dynamicznym związku z Chrystusem. Atanazy Aleksandryjski nauczał, że Syn Boży stał się synem ludzkim – nosicielem ciała, aby ludzie stali się synami Bożymi – nosicielami Ducha. Chrzest i „namaszczenie Duchem” odnawiają w człowieku obraz Boży i czy-

²¹⁰ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, [b.m.w.] 1999, s. 114.

²¹¹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 435–446.

²¹² Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 115–116.

²¹³ Por. A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą*, s. 36–37.

²¹⁴ W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta*, s. 244–247.

nią go nowym stworzeniem – nowym człowiekiem. Przebóstwienie jest rezultatem wcielenia, które teologia wschodnia określa mianem niezwykłej, cudownej wymiany (łac. *admirabile commercium*). Dzięki niej, jak pisze Włodzimierz N. Łoski, Chrystus, który łączy w sobie naturę boską i ludzką, staje się obecny w człowieku w postaci łaski²¹⁵. Łaska ta przenika naturę, jej konstytutywne elementy i przyrodzone możliwości. Ojcowie Kościoła nazywali ten proces diwinizacją człowieka²¹⁶. Ireneusz nauczał, że Syn Boży stał się Synem Człowieczym, „aby człowiek, jednocząc się ze Słowem i przyjmując w ten sposób synostwo Boże, stał się synem Bożym” (KKK 460).

Nowy człowiek to chrześcijańska osoba integralna, jak określa go Wincenty Granat. Jest on podniesiony do wyższego sposobu istnienia, ale niepozbawiony natury ludzkiej²¹⁷. Łaska nie narusza ontologii człowieka, bo dołącza się do istniejącego już podmiotu, jednakże przemienia osobę i uzdalnia ją do nowej relacji z innymi osobami²¹⁸. Nowy człowiek, włączony w osobę Chrystusa, pozostaje odrębną i samoistną osobą, podmiotem w dialogu z Bogiem²¹⁹.

Ponadto nowy człowiek staje się podmiotem dialogu w wymiarze horyzontalnym. Chrzest włącza człowieka nie tylko w życie Syna Bożego, ale również we wspólnotę Kościoła (por. 1 Kor 12, 13). Papież Benedykt XVI zauważył: „Akt zwrócenia się ku Bogu w Chrystusie jest od razu także aktem zwrócenia się ku tym, którzy wraz z Nim jako Głową, będąc już członkami Ciała, kształtują ‘całego Chrystusa’ (*totus Christus*)”²²⁰. Kościół, będąc „powszechnym sakramentem zbawienia”, jest wspólnotą interpersonalną zakorzenioną w Trójcy Świętej (KDK 45)²²¹. Odpowiada to społecznej i relacyjnej naturze osoby

²¹⁵ K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, s. 71.

²¹⁶ A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wrocław 1993, s. 103.

²¹⁷ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 506.

²¹⁸ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 124.

²¹⁹ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, s. 106–111.

²²⁰ A. Małdrzykowska, *Chrześcijaństwo jest osobą*, s. 107.

²²¹ Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 73.

ludzkiej. Za pośrednictwem Kościoła i w Kościele, czyli w Ciele Mistycznym Chrystusa, jako osobie społecznej, ochrzczeni uczestniczą w komunii wewnątrztrynitarniej, co wyraża się zwłaszcza w liturgii²²². Nowy człowiek posiada zatem naturę dialogiczną zdolną do uczestnictwa w osobowych relacjach międzyludzkich, wewnątrztrynitarnych i wewnątrzkościelnych.

1.3. Dialog jako akt osoby ludzkiej

Osoba ludzka ujawnia swoją naturę w działaniu ludzkim. Działanie osoby dokonuje się bowiem według istnienia osobowego (łac. *agere sequitur esse*). Akt ludzki przejawia się w działaniu osoby, przez które wyraża się ona jako osoba i staje się nią jeszcze bardziej. Zatem, aby dostatecznie orzec o dialogiczności człowieka, należy zbadać, w jakim stopniu dialog jest takim aktem osobowym i osobotwórczym²²³. Analiza fenomenologiczna aktów ludzkich wskazuje bowiem na naturę człowieka²²⁴. Najpierw więc dialog zostanie przedstawiony jako akt ludzki, czyli świadomy i wolny akt indywidualnej osoby ludzkiej. Ponieważ – jak to zostało wykazane w poprzednich paragrafach – człowiek posiada wymiar relacyjny i poprzez ludzkie akty komunikuje się z innymi osobami, należy również zbadać dialog jako akt interpersonalny. Nie można też pominąć osobowej relacji czło-

²²² Por. A. Scola, *Osoba ludzka*, s. 194; por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, s. 74; Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 505–507.

Chrystus, według Biblii, jest Osobą indywidualną, ale jest zarazem Osobą społeczną, ponieważ jednoczy wszystkich w sobie. Święty Paweł stwierdzał: „Wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3, 28). Chrześcijaństwo od początku łączyło osobę indywidualną ze społecznością. O Kościele Jerozolimskim mówiono, że „wszyscy wierzący mieli jedno serce i jedną duszę” (Dz 4, 32). Czesław S. Bartnik wskazuje, że podmiotowym „Ja” Kościoła jest „Ja” Chrystusa, z którym ochrzczeni zostają złączeni przez Ducha Świętego. Jest tu więc relacja: *persona-communio personarum in persona Ecclesia*. Por. Cz. S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, s. 19–20.

²²³ Por. A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja*, s. 153.

²²⁴ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 258–259.

wieka do Osób Boskich, dlatego dialog zostanie również przedstawiony w korelacji z transcendentnym aktem wiary.

1.3.1. *Dialog aktem ludzkim*

Antropologia rozróżnia akt człowieka i akt ludzki. Pierwszego dokonuje pojedyncza osoba naznaczona osobistymi cechami; często bez dostatecznej refleksji i w afekcie. Akt ludzki to taki, w którym człowiek jako osoba aktualizuje swoją naturę; przede wszystkim działa świadomie i w sposób wolny²²⁵. Badając więc wymiar dialogiczny natury człowieka, należy poddać analizie sam dialog. Jeżeli posiada on cechy aktu ludzkiego, to można orzec, że wyraża naturę osoby ludzkiej i potwierdza jej dialogiczny wymiar. Dlatego trzeba porównać sam dialog do aktu osoby ludzkiej, który cechują zwłaszcza: rozumowe poznanie przedmiotu i świadomość podmiotu poznającego, dobrowolna dążność wolnej woli do osiągnięcia poznanej wartości, przy uznaniu drugiego człowieka za wartość najwyższą.

Poznanie ludzkie kieruje człowieka ku poznawanemu przedmiotowi. Świadomość aktu ludzkiego jest pochodną poznania rozumowego²²⁶. Funkcją świadomości jest refleksywność, dzięki której człowiek przeżywa drugiego człowieka i siebie samego jako podmiot-osobę²²⁷. Świadomość przenika czyn i sprawia, że człowiek działa jako osoba. Dialog służy poznaniu drugiej osoby i samouswiadomieniu bardziej siebie samego. Martin Buber zwraca uwagę, że w prawdziwej rozmowie osoba zwraca się w całym osobowym istnieniu do partnera dialogu. Rozmówca przyjmuje swego partnera, czym potwierdza go jako osobę, akceptuje go. W dialogu cho-

²²⁵ Zdaniem Karola Wojtyły, terminowi *actus humanus* w zachodniej tradycji filozoficznej odpowiada słowo „czyn”. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3, [b.m.w.] 2000, s. 79.

²²⁶ Por. tamże, s. 81.

²²⁷ Por. tamże, s. 92–94.

dzi przy tym o aprobatę osoby, ale niekoniecznie jej poglądów²²⁸. Człowiek poznaje siebie zawsze wobec czegoś i w relacji do kogoś. Spotkanie i dialog z drugą osobą domagają się działania zgodnego z tożsamością osoby ludzkiej. Z kolei im bardziej osoba jest świadoma samej siebie, tym większą posiada możliwość rozwoju osobowego w relacji²²⁹. Równocześnie relacja z drugim człowiekiem daje początek głębszego poznania. Tischner zauważył, że w spotkaniu i dialogu człowiek staje w prawdzie o sobie i wzywa do tego drugiego²³⁰. W ten sposób zostaje zdeterminowany wewnątrznie do relacji interpersonalnej. Karl Barth zauważa, że człowiek jest sobą we własnym wolnym sercu o ile jest tym, czym jest w tajemnicy spotkania z innym człowiekiem, czyli w dialogu²³¹.

Dzięki poznaniu wolna wola zostaje zmotywowana do osiągnięcia poznanych wartości. Podstawową wartością w dialogu jest druga osoba i prawda. W odniesieniu do nich wolna wola szczególnie ujawnia swój dynamizm²³². Zdaniem Maxa Schelera, osoba ludzka jest „wartością wszystkich wartości”. Człowiek uświadamia to sobie w relacji do innej osoby, której wartość odkrywa w „osobowym akcie kochającego rozumienia” – współodczuciu wartości drugiego²³³. Tylko osoba świadoma swojej wolności i wolna w świadomości może prowadzić rzeczywisty dialog. Człowiek przez wolną wolę może o sobie samostanowić i samoposiadać siebie²³⁴.

Osoba ludzka komunikuje się z innymi jako byt duchowo-cieleśny. Ciało stanowi dla człowieka środek ekspresji. Ujawnia przeżycia

²²⁸ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 151–152. Według Gabriela Marcela, warunkiem poznania osoby jest najpierw akceptacja jej egzystencji. Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 28.

²²⁹ T. Niemirowski, *Od poczucia do przeobstwienia. Zarys teorii rozwoju człowieka*, Płock 2008, s. 96–97.

²³⁰ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, ACr 10 (1978), s. 75–76.

²³¹ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 174.

²³² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 174–183.

²³³ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 115.

²³⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152.

wewnętrzne, odbiera bodźce zewnętrzne i reaguje na innych. Osoba ujawnia somatycznie wspomniane samopanowanie i samoposiada- nie siebie. Ciało zapewnia osobie ludzkiej bezpośrednią komunikację interpersonalną. Odgrywa rolę desygnatu konkretnej osoby i czyni człowieka rozpoznawalnym dla samego siebie i innych²³⁵. Rolę ciała ludzkiego w dialogu docenili reprezentanci filozofii spotkania i dia- logu, np. Józef Tischner czy Emmanuel Levinas. Mówiąc o spotkaniu twarzą w twarz, podkreślali oni bezpośredniość cielesną w dialogu. Doświadczenie drugiego, według Levinasa, to doświadczenie bycia z drugim twarzą w twarz. Twarz reprezentuje osobę, a więc mówi i oczekuje odpowiedzi. Umożliwia ona osobom przeżycie dialogu w sensie wzajemnego bycia jeden wobec drugiego, transcendując wza- jemnie ku sobie²³⁶. Według Levinasa, „spotkanie z twarzą Drugiego sprawia, że sam podmiot staje się osobą, stając się świadomym swej etycznej odpowiedzialności za Drugiego”²³⁷. Ciało człowieka ujawnia zatem dialogiczny charakter osoby ludzkiej.

Dialog wiąże się również ze zdolnością miłości, przez którą czło- wiek urzeczywistnia się w pełni jako osoba, ponieważ w niej osiągają swój szczyt rozliczne więzy międzyludzkie. Miłość uzdalnia do wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w istnieniu drugiej osoby²³⁸. Oznacza postawę, ukierunkowanie siebie: swego ciała i duszy, umysłu i woli, chęci i czynu ku innym osobom dla ich dobra²³⁹. Dzięki poznaniu, dążności woli i dialogicznej ekspresji ciała ludzkiego człowiek w dia- logu urzeczywistnia ostatecznie miłość do drugiego człowieka. Mi- łość domaga się dialogu, gdyż z natury dzieje się pomiędzy osobami i czyni z nich wspólnotę dzięki wzajemności odniesień osobowych²⁴⁰.

²³⁵ Por. tamże, s. 243–255.

²³⁶ Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 79.

²³⁷ M. Jędraszewski, *Homo: Capax Alterius, capax Dei. Emmanuel Levinasa myśle- nie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 158.

²³⁸ Por. R. K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojty- ły*, Częstochowa 1996, s. 135.

²³⁹ Por. Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, s. 145.

²⁴⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 77–79.

Dialog stanowi więc akt w pełni ludzki, w którym osoba realizuje swoje podstawowe cechy konstytutywne: poznanie i świadomość, wolność woli, relacyjny wymiar ciała i zdolność miłości. Jednocześnie, jak zauważa Karol Wojtyła, akt ludzki jest aktem osoby (łac. *actus personae*)²⁴¹. Wyzwała on naturę osoby ludzkiej. Akt ludzki to sposób autorealizacji i personalizacji człowieka, który przez czyn może stać się osobą „bardziej” i „prawdziwiej”²⁴². Dialog jest aktem personalnym i personalizującym, gdyż w nim osoba aktualizuje siebie, współdziałając i komunikując się z innymi osobami. Człowiek jako podmiot ontologiczny w dialogu konstituuje się jako podmiotowość osobowa w relacji z innymi. Istota personalizacji wyraża się najpełniej przez koaktywność z Bogiem²⁴³.

W związku z powyższym dialog posiada wartość personalistyczną, bo jako akt ludzki wyraża naturę oraz istnienie osobowe człowieka. Realizuje on pozytywną wartość personalistyczną tkwiącą w naturze człowieka. W związku z wartością personalistyczną czynu Karol Wojtyła wskazał na tzw. normę personalistyczną, która każe człowiekowi odnosić się do drugiego człowieka jako osoby²⁴⁴. Dialog spełnia tę normę, ponieważ opiera się na wzajemnym odniesieniu osobowym i nie traktuje osoby jako środka do osiągnięcia własnych celów, ale jest wzajemnym dążeniem osób do prawdy. Nie dopuszcza manipulowania prawdą czy osobą. Karol Wojtyła napisał „Osoba jest takim dobrem (bytem), że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”²⁴⁵.

1.3.2. Dialog aktem interpersonalnym

Niezmienna cecha natury osoby ludzkiej – jak wykazały poprzednie analizy – to relacyjność. Akt ludzki dokonuje się najczęściej w rela-

²⁴¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 73–75.

²⁴² Por. A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja*, s. 201.

²⁴³ Por. T. Chrobak, *Dialogiczny personalizm. Z historii filozofii słowackiej*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 189.

²⁴⁴ Por. J. Galarowicz, *Etyka*, Kraków 1992, s. 518.

²⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42.

cji pomiędzy osobami, dlatego jest aktem interpersonalnym. W dialogu wzajemne relacje interpersonalne realizują się w najwyższym stopniu. W nim osoba staje się dla osoby darem osobowym; nie tylko przedmiotem dążeń, lecz także podmiotem współdziałania. W ten sposób rodzi się wspólnota interpersonalna (łac. *communio personarum*)²⁴⁶. W niniejszym punkcie dialog zostanie omówiony jako akt interpersonalny z perspektywy filozofii dialogu, którą określa się jako filozofię spotkania.

Relacje i dialog są do pewnego stopnia tożsame. Człowiek może powiedzieć, że znajduje się w relacji lub że jest w dialogu. Cecha łącząca relacje interpersonalne i dialog polega na wzajemnej otwartości ludzi na siebie²⁴⁷. Józef Tischner stwierdza, że relacja interpersonalna zachodzi dzięki „otwarceniu dialogicznemu”²⁴⁸. Karol Wojtyła zauważa, że podmiotowość „nie zamyka człowieka w sobie, nie czyni zeń nieprzenikliwej monady, ale wręcz przeciwnie – otwiera go ku innym na sposób właściwy osobie”²⁴⁹. Martin Buber relację osobową określił terminem „naprzeciw”, co oznacza, że osoba jest całkowicie sobą wobec drugiej osoby²⁵⁰. W dialogu, jak twierdzi Karl Barth, „fakt, że ja jestem ‘ja’ i że ty jesteś ‘ty’, nie traci swego sensu i swojej ważności. W tym współbyciu ja nie staję się ‘ty’, a ty nie stajesz się ‘ja’. Przeciwnie: kiedy ‘ja’ i ‘ty’ są razem, ich bycie uzyskuje ten charakter, tę ludzką, człowieczą cechę, że dla siebie jest ono ‘ja’, a dla drugiego ‘ty’”²⁵¹. W dialogu jedna osoba nie zatracą się w drugiej, nie poddaje się jej niewolniczo, ale transcenduje ku niej i z nią się spotyka. Właśnie wtedy, kiedy następuje spotkanie, możliwy staje się dialog²⁵². Wówczas każdy jego uczestnik doświadcza zobowiązującej prawdy: „ja jestem, skoro ty jesteś”. Karl Barth proponuje nawet

²⁴⁶ Por. J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, Kraków 1996, s. 167–168.

²⁴⁷ Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 135.

²⁴⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 13.

²⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiotowość i wspólnota*, RF t. 24, z. 2, 1976, s. 35.

²⁵⁰ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 139.

²⁵¹ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 140.

²⁵² Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 23.

określać doświadczenie istnienia człowieka formułą „jestem w spotkaniu”, co parafrazując, można wyrazić „jestem w dialogu”²⁵³. Barth odkrywa w naturze człowieka przeznaczenie do bycia razem ze swoim współczłowiekiem²⁵⁴. Tischner stwierdził: „Doświadczyć źródło drugiego człowieka, to spotkać go”²⁵⁵. To konieczne, aby „obcość stosunków publicznych przekształcić w intymność osobistej, w pełni dialogicznej relacji”²⁵⁶. Michael Theunissen ujmuje spotkanie osób jako dialogiczne stawanie się sobą²⁵⁷. Dialog jako akt ludzki wypełnia przestrzeń istnienia pomiędzy osobami.

W dialogu osoby uczestniczą poprzez współdziałanie i wzajemność, a nie tylko bycie równocześnie razem²⁵⁸. Wszelka bierność i obojętność wyklucza dialog. Karol Wojtyła określił mianem „uczestnictwa” zdolność człowieka do współbytowania z innymi osobami. Wskazał przy tym, że osoba ludzka stanowi rzeczywistość „pierwotniejszą, bardziej fundamentalną i mocniejszą od relacji międzyosobowych”²⁵⁹. Jego zdaniem, uczestnictwo to wyraża transcendencję osoby, gdy spełnia ona czyn wspólnie z innymi. Uczestnictwo urzeczywistnia wartość personalistyczną czynu i całą ontologię osoby²⁶⁰. Dzięki niemu osoba ludzka realizuje dobro wspólne, przez co aktualizuje siebie w relacji z innymi osobami²⁶¹.

Uczestnictwo zakłada z kolei wzajemne współbycie dla siebie i współdziałanie osób. Martin Buber napisał: „Relacja jest wzajemnością. Moje ‘Ty’ oddziałuje na mnie tak, jak ja oddziałuję na nie [...] Żyjemy w potoku powszechnej wzajemności”²⁶². Józef Tischner stwier-

²⁵³ Por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 139–143.

²⁵⁴ Por. tamże, s. 173.

²⁵⁵ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, s. 73.

²⁵⁶ M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 266–267.

²⁵⁷ Por. M. Theunissen, *Transcendentalny projekt ontologii...*, s. 269.

²⁵⁸ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 140.

²⁵⁹ Por. J. Galarowicz, *Imię własne człowieka*, s. 73–75.

²⁶⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 309–310.

²⁶¹ Por. R. K. Wilk, *Osobowy charakter relacji międzyludzkich...*, s. 102.

²⁶² M. Buber, *Ja i Ty*, s. 48.

dził: „Wzajemność oznacza, że jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie [...]. Ponieważ Ja i Ty istnieją wyłącznie we wzajemnym odniesieniu”²⁶³. Wzajemność można określić jako istnienie „dla”. W egzystencję człowieka, zauważa Karol Wojtyła, jest wpisane prawo daru – życia dla innych²⁶⁴. W dialogu osoba dla osoby staje się darem osobowym.

Szczególna wzajemność zachodzi w dialogu na płaszczyźnie werbalnej komunikacji interpersonalnej. Wzajemność, jak stwierdza Buber, „rozkwita w prawdziwej rozmowie”²⁶⁵, kiedy odbywa się wzajemne mówienie i słuchanie między osobami²⁶⁶. Słowu przypisuje się rangę uprzywilejowanego środka wzajemnego odnoszenia się do siebie podmiotów dialogu. Słowo jest otwarciem siebie i zaproszeniem do tego samego innej osoby, aby zaistniała w pełni międzyosobowa więź. Nie chodzi jednak o każde słowo, ale takie, za którym stoi osoba²⁶⁷. Dla Bubera „podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty”, które można powiedzieć wyłącznie całą swoją istotą, gdyż „być Ja i mówić Ja, znaczy to samo”. Zdaniem Bubera, „kto mówi Ty, ten nie ma czegoś, nie ma nic. Ale znajduje się w relacji”²⁶⁸. Tischner wyjaśnia, iż „słowo jest tym, przez co zostaje obiektywnie ukonstytuowana – ustanowiona – nie tylko egzystencja, lecz przede wszystkim stosunek jednego do drugiego”²⁶⁹. Słowo tworzy więc świat relacji. Jednocześnie relacja przybiera kształt słowny. Relacja „Ja – Ty urzeczywistnia się w dialogu międzyosobowym”²⁷⁰. Zwrócenie się ku osobie w podstawowym słowie „Ty” jest podstawowym ruchem dialogicznym²⁷¹.

Zdaniem Bartha, ludzki sens mowy nabiera najgłębszego znaczenia w dialogu. Stwierdza on: „Dialog, a tym samym człowieczeń-

²⁶³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 83.

²⁶⁴ Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka Karola Wojtyły*, „Studia Humanistyczne”, t. 5, 2007, s. 31.

²⁶⁵ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 148.

²⁶⁶ Por. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 146.

²⁶⁷ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, [b.m.w.] 1987, s. 240–244.

²⁶⁸ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 39–40.

²⁶⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 83.

²⁷⁰ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 46.

²⁷¹ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 229.

stwo spotkania 'ja' i 'ty', rozpoczyna się wtedy i dopiero wtedy, kiedy w jedną i w drugą stronę wypowiedziane słowa stają się środkiem do tego, by szukać drugiego człowieka²⁷². Levinas zaś stwierdza: „Mówienie to przede wszystkim sposób wyjścia spoza zjawiska, poza jego formy, otwarcie na otwarcie”²⁷³. Według Ferdinanda Ebnera mowa jest czymś transcendentnym, a słowo istnieje jako wydarzenie między osobami. Przez słowa człowiek doświadcza i wyraża siebie. Staje się osobą mówiącą do drugiego człowieka i zagadniętą przez drugiego²⁷⁴. Według Bubera, rozmowa jest „sferą ontologiczną, która konstytuuje się przez autentyczność bytu, bo każde wtargnięcie pozoru może ją okaleczyć”²⁷⁵. Przestrzega on zatem przed niszczącym relację interpersonalną pozorowaniem i mówieniem do jednostki jako fikcyjnej instancji człowieka zamiast do konkretnej osoby. Zarazem wskazuje, że warunek prawdziwej rozmowy stanowi akceptacja drugiego konkretnego człowieka²⁷⁶.

Ponadto Martin Buber sprowadza dialog na poziom głębszy niż werbalny. Zaznacza on, że „jak najżarliwsze nawet mówienie do siebie nawzajem nie stanowi jeszcze rozmowy, tak z drugiej strony rozmowa nie wymaga ani głosu, ani nawet gestu, mówienie może zrezygnować ze wszystkiego, co zmysłowo uchwytne, a jednak pozostać mówieniem”²⁷⁷. Do istoty dialogu należy choćby tylko wewnętrzny element komunikacji. W kulminacyjnym stadium dialog sięga głębiej, poza treści zakomunikowane czy w ogóle komunikowalne. Buber ma na myśli przemianę słów w wewnętrzną postawę, czyli dialogikę, która przemienia komunikację w komunię osobową. Chodzi o takie nastawienie osób do siebie, że każdy, uświadamiając sobie drugie-

²⁷² K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, s. 155.

²⁷³ Por. E. Levinas, *Ślad innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 220.

²⁷⁴ Por. F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, s. 85–87.

²⁷⁵ Por. M. Buber, *Ja i Ty*, s. 152.

²⁷⁶ Por. tamże, s. 145.

²⁷⁷ Tamże, s. 209.

go, mówi do niego całym sobą²⁷⁸. Dialogicznie żyje bowiem ten, kto żyje wobec innych osób, monologicznie zaś ten, kto „nie wychodzi poza granice własnej jaźni”. Buber wyróżnia w praktyce trzy odmiany dialogu: prawdziwy (mówiony bądź milczący), techniczny (ręczowe porozumiewanie w celu informowania się) i dialog przebrany za monolog²⁷⁹. Zauważa równocześnie potrzebę odnowienia ludzkiej zdolności do stosunków dialogicznych. Jako filozof i wychowawca zauważa, że dialog-rozmowa nie zakłada jedynie słów, lecz także milczenie, a zwłaszcza obcowanie ze sobą i wzajemną relację²⁸⁰.

Istotnym aspektem dialogu jest również dążenie do prawdy. Musi w nim zachodzić komunikacja prawdy, a w niej świadczenie o prawdzie. Józef Tischner, analizując etymologię pojęcia „doświadczenie”, wskazuje na dwa elementy tego słowa w języku polskim: „do” i „świadczenie”. Pierwszy, jego zdaniem, wskazuje na dążenie, drugi na świadectwo²⁸¹. Świadek, będąc osobiście przekonany do prawdy, chce do niej skłonić innych i oddziaływać na nich. Buber wymienia dwa sposoby oddziaływania na człowieka: narzucanie i otwarcie. Pierwszy rozwinęła różnego rodzaju propaganda, natomiast drugi należy do sfery wychowania. Otwarcie polega na znalezieniu w innej osobie wspólnego punktu odniesienia i zaproszenie do spotkania. W dialogu dokonuje się najpierw otwarcie na osobę, a następnie na prawdę²⁸².

Podsumowując, trzeba zauważyć, że dialog jest wybitnie aktem interpersonalnym, gdyż dokonuje się pomiędzy osobami, zakłada ich współbycie dla siebie, wzajemne otwarcie na siebie i współdziałanie. Szczególnie uwidacznia się to w aktach mowy. Dzięki słowom człowiek wypowiada siebie i słucha drugiego człowieka. Zachodzi wówczas dialogiczna wzajemność. Przez to dialog jako akt ludzki personalizuje intensywniej osoby, które w nim uczestniczą.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 210–114.

²⁷⁹ Por. tamże, s. 226–227.

²⁸⁰ Por. M. Buber, *Wychowanie*, „Znak” 20 (1968) 4/166, s. 456.

²⁸¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 27.

²⁸² Por. M. Buber, *Ja i Ty*, s. 148–149.

1.3.3. Dialog aktem transcendentnym w korelacji z wiarą

Dialog jako akt ludzki interpersonalny nie zachodzi wyłącznie w komunikacji międzyludzkiej. Dokonuje się także w relacji z Bogiem osobowym. Stąd dialog można rozpatrywać również jako akt transcendentny, który jako taki wiąże się z wiarą. Z perspektywy filozofii dialogu i antropologii personalistycznej wiara jest aktem transcencji człowieka. W celu przedstawienia korelacji dialogu z wiarą zostanie zbadany transcendentny aspekt dialogu oraz dialogiczny wymiar wiary. Już Jakub Maritain w ramach humanizmu integralnego, szanując naturę ludzką i obraz Boży w człowieku, postulował priorytet wartości transcendentnych, które otwierają człowieka na działanie Boga i współdziałanie z Nim²⁸³.

Tischner, ujmując chrześcijaństwo jako religię dialogu człowieka i Boga, wskazuje, że sam Bóg wyszedł do człowieka z inicjatywą. Jego zdaniem, religia polega na „poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu”²⁸⁴. Ferdynand Ebner zaś zauważa, że Słowo – Chrystus wyszedł ku nam i otworzył drogę ku Bogu. Według niego, wierzyć w Boga oznacza być świadomym duchowej podstawy swojej egzystencji i mieć do niej osobisty stosunek. Wskazuje równocześnie, że tą podstawą jest Bóg będący „prawdziwym Ty prawdziwego Ja w człowieku”²⁸⁵. Buber posuwa się nawet do stwierdzenia, że „można ze wszystkich sił wzbraniać się przed obecnością ‘Boga’, a mimo to kosztować Go w ścisłym sakramencie dialogu”²⁸⁶. Jednocześnie zaznacza: „Kto chce mówić z ludźmi, nie mówiąc z Bogiem, tego słowo nie spełnia się. Ale kto chce rozmawiać z Bogiem, nie rozmawiając

²⁸³ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, s. 73.

²⁸⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 79.

²⁸⁵ Por. F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, s. 87.

²⁸⁶ M. Buber, *Ja i Ty*, s. 225.

z człowiekiem, tego słowo błądzi²⁸⁷. Należy zatem przyjąć, iż dialog znajduje się u podstaw wiary religijnej. Między nimi zachodzi ścisła korelacja. Według filozofii personalistycznej, ani spotkanie, ani dialog z Bogiem nie odzierają Go z transcendencji, ale pozwalają na jej egzystencjalne doświadczenie przez człowieka²⁸⁸. Wiara może być rozpatrywana nawet jako akt dialogu. Jako odpowiedź na objawienie Boże staje się wręcz dialogiem, w którym osoba ludzka powierza się Bogu – Osobie Niestworzonej²⁸⁹.

Wiara zakorzenia się w ontologicznym statusie człowieka, ponieważ jest dynamizmem egzystencjalnym. Dzięki niej człowiek doświadcza siebie jako osoby otwartej na Boga, czyli transcendentnej, a więc otwartej na inne osoby, w tym także na Osoby Boskie. Wiara realizuje tę możliwość transcendencji zawartą w naturze osoby ludzkiej²⁹⁰. Stanowi współontyczny składnik ludzkiego bycia w świecie i otwiera człowiekowi nową perspektywę istnienia²⁹¹. Powoduje ona wyjście naprzeciw światu i przekroczenie go w poszukiwaniu nieskończoności, by ostatecznie doświadczyć Boga²⁹². Człowiek otwarty na „Drugiego jako Innego” (łac. *homo capax Alterius*) przejawia zdolność do otwarcia się na tę Inność, którą jest sam Bóg (łac. *homo capax Dei*)²⁹³. Ferdinand Ebner stwierdził: „W najgłębszych podstawach naszego duchowego życia Bóg jest prawdziwym ‘Ty’ prawdziwego ‘Ja’ człowieka”²⁹⁴. Również dla Bubera Bóg to wieczne Ty²⁹⁵. Przez wiarę człowiek wchodzi zatem w relację osobową z transcendentnym *sacrum*, które-

²⁸⁷ Tamże, s. 222.

²⁸⁸ Por. M. Jędraszewski, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuela Levinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, [w:] *Człowiek z przelomu wieków...*, s. 84.

²⁸⁹ Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 75.

²⁹⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela. Ja-człowiek*, s. 389–391.

²⁹¹ Por. A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja*, s. 38.

²⁹² Por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paryż 1978, s. 23.

²⁹³ Por. M. Jędraszewski, *Homo: Capax Alterius, capax Dei*, s. 161.

²⁹⁴ F. Ebner, *Fragmenty pneumatologiczne*, s. 84.

²⁹⁵ Por. M. Jędraszewski, *Homo: Capax Alterius, capax Dei*, s. 129.

go treść poznaje rozumowo, akceptuje i dobrowolnie dąży do nawiązania z nim relacji interpersonalnej oraz dialogu. Wiara jako jeden z „najdoskonalszych i najbardziej złożonych aktów ludzkich polega na relacji”²⁹⁶. Przez ten akt człowiek najpełniej aktualizuje siebie jako osobę ludzką²⁹⁷. Spełnia się on jako akt osobowy kształtujący osobę. Jest wręcz konieczny dla człowieka, by w pełni zaktualizował się on jako byt osobowy ludzki w odniesieniu do Bytu Doskonałego²⁹⁸. Jeśli nawet widzi się w nim dar Boży, to trzeba przyznać, że cechuje go również przystosowanie do natury człowieka, aby ten, wierząc, spełnił się jako osoba ludzka²⁹⁹.

Wiara to integralny akt osoby; immanentny i transcendentny, rozumny, wolny, relacyjny, angażujący duszę i ciało. Angażuje więc w nieskrępowany sposób konstytutywne składniki jego bytu³⁰⁰. W akcie wiary rozum zachowuje swoją suwerenność i otwiera się na nowe poznawcze możliwości w komunikacji z Bogiem. Wiara jest „podstawową formą rzeczywistego poznania”, a zarazem „rzeczywistą formą bycia człowieka”³⁰¹. Wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba, bowiem wiara wiąże się nie tyle z wiedzą, ile z relacją interpersonalną. Tym samym prowadzi do spotkania z osobą innego wierzącego oraz Boga i umożliwia dialog (FR 32). Akt wiary respektuje także wolną wolę osoby ludzkiej. Nie rodzi się jako arbitralna decyzja woli, ale jako relacja do prawdy, która pociąga osoby swoją własną siłą. Święty Tomasz wskazuje, że w osobowej relacji wiary osoby oddziałują na siebie prawdą. Bóg objawia prawdę i pociąga ku dobru, by ostatecznie pociągnąć człowieka ku sobie. Jego relacja jest uprzednia wobec odpowiedzi człowieka, ale ją zakłada i umożli-

²⁹⁶ Por. K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 69.

²⁹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela. Ja – człowiek*, s. 384–385.

²⁹⁸ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, s. 123.

²⁹⁹ K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, s. 72–73.

³⁰⁰ Nie jest jednak tego samego gatunku, co naturalne władze człowieka (rozum, wola, pamięć), gdyż jako taka nie mogłaby jednoczyć z Bogiem ontologicznie transcendentnym wobec człowieka. Por. A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja*, s. 25.

³⁰¹ Tamże, s. 69.

wia³⁰². W wierze Bóg staje się prawdą egzystencjalną dla człowieka, aby ten, otwierając się na Niego, stał się bardziej sobą³⁰³.

Zarówno więc dialog, jak i wiara stanowią akt ludzki interpersonalny i transcendentny. Wiara nadaje dialogowi wymiar transcendentny i umożliwia komunikację z Bogiem osobowym. Dialog natomiast, tkwiąc u podstaw wiary religijnej, nadaje jej relacyjny charakter i pozwala na egzystencjalne doświadczenie transcendencji Boga. Wacław Hryniewicz stwierdził wręcz: „Wiara rodzi się w dialogu. Jest przede wszystkim dialogiem z samym Bogiem, spotkaniem z Nim i Jego słowem, wyrazem naszego zaufania do Jego obietnic”³⁰⁴.

Podsumowując przeprowadzone w niniejszym rozdziale badania nad naturą człowieka, można orzec, że osoba ludzka jest bytem indywidualnym, a zarazem wspólnotowym. Istotną cechą jej natury jest relacyjność. Stanowi ona pierwszą przesłankę upoważniającą do twierdzenia, że natura człowieka jest dialogiczna. Myśl tę rozwija i pogłębia zwłaszcza filozofia personalistyczna, która podkreśla, że osoba ludzka istnieje i realizuje się w relacjach z innymi osobami. W tym celu natura człowieka jest wyposażona w korelacyjną jedność duszy i ciała, poznanie, dążność woli i zdolność miłości. Dzięki nim człowiek może prowadzić dialog jako rozmowę, wymianę zdań, poszukiwanie prawdy, jak również w szerszym aspekcie – jako bycie z innymi i dla innych. W ten sposób w dialogu osoba może rozpoznać drugą osobę jako dar dla siebie, w jednocześnie darować siebie drugiemu człowiekowi.

Badania w obszarze antropologii teologicznej wykazały, że źródłem relacyjnego i w konsekwencji dialogicznego wymiaru osoby

³⁰² Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 13–14.

³⁰³ Por. A. Perzyński, *Personalizm wiary według Jeana Mouroux*, Warszawa 2011, s. 142.

³⁰⁴ W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015, s. 11–12.

ludzkiej jest Bóg w Trzech Osobach. Człowiek bowiem został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, na wzór Osoby Syna Bożego. Dzięki zjednoczeniu z Nim, przez wiarę i łaskę nadprzyrodzoną, zachodzi najgłębsza relacja człowieka do Boga. Nadprzyrodzona łaska Chrystusa, zaszczerpiona przez chrzest, dynamizuje obraz i podobieństwo Boże oraz przenika przyrodzone komponenty i możliwości natury ludzkiej, pozwalając człowiekowi uczestniczyć w komunikacji nadprzyrodzonej z Bogiem.

Z dokonanych analiz filozoficznych i teologicznych można wnioskować, że natura osoby ludzkiej jest dialogiczna, a dialog jest osobowym aktem ludzkim. W nim człowiek realizuje siebie jako osobę w relacji do drugiej osoby. Stąd dialog jest zawsze aktem interpersonalnym, jak również transcendentnym, bo w nim osoba otwiera się na inną osobę ludzką, a także na Boga. Dlatego dialogiczność natury osoby ludzkiej wyraża się także w akcie wiary, nadając jej charakter interpersonalnej relacji. W związku z tym dalsze poszukiwania badawcze w niniejszej dysertacji obejmą analizę dialogu zbawczego Boga z ludźmi.

2. DIALOG ZBAWCZY BOGA Z LUDŹMI

Papież Paweł VI w encyklice *Eccelsiam suam* zachęcił w perspektywie obrad soborowych, aby cały Kościół, podejmując głębszą refleksję nad swoją własną naturą i misją, podniósł kwestię dialogu ze współczesnymi ludźmi (ES 1–14). Wyjaśnił, że przez pojęcie dialogu należy rozumieć szczególny rodzaj rozmowy, jaką zapoczątkował z ludźmi sam Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, i określił go jako „zbawczy dialog” (ES 71–72). Podczas soboru Kościół starał się więc pogłębić swoją samoświadomość i uwspółcześnić swą obecność w świecie. Towarzyszyła temu potrzeba dotarcia ze zbawczym orędziem do ludzi w sposób zrozumiały i pociągający. Po soborze papież Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* napisał, że świadomość własnej istoty jest organicznie złączona z otwartością Kościoła na świat, która – jego zdaniem – stanowi o posłanniczym dynamizmie. Dzięki niemu Kościół pozostaje w dialogu zbawienia, „wyznając i głosząc bez żadnego uszczerbku prawdę otrzymaną od Chrystusa (RH 4).

Dialog zbawczy wiąże się z procesem zbawczym, w którym istotne są dwa elementy – objawienie Boże i wiara człowieka. Rozpatrywane są one jako wypowiedź Boga i odpowiedź człowieka. Sobór Watykański II w *Konstytucji o objawieniu Bożym* użył sformułowania „orędzie zbawienia” (łac. *salutis praeconio*), łącząc tym sa-

mym objawienie ze zbawieniem (KO 1)³⁰⁵. Ekonomia zbawienia jest bowiem „ostatecznym przymierzem i definitywną formą Objawienia”³⁰⁶. Przyjęcie objawienia z wiarą (por. J 17, 3) prowadzi do uczestnictwa w życiu Bożym (1 J, 1, 2–3). Bóg bowiem w „swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (Wj 33, 11, J 15, 14–15) i obcuje z nimi (Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2). Objawiając się, ujawnia swoją istotę i wolę, wzywa człowieka do odpowiedzi wiarą i dialogu zbawczego, aby mógł on ostatecznie uczestniczyć w Jego wiekuistym życiu³⁰⁷. Dlatego Kościół podejmuje się pośrednictwa w dialogu zbawczym, zwłaszcza poprzez przepowiadanie słowa Bożego, gdyż wiara rodzi się z jego słuchania (Rz 10, 17). Szczególnym rodzajem tego przepowiadania jest homilia (EG 138).

Celem tego rozdziału będzie zbadanie dogmatycznych podstaw dialogu zbawczego i wskazanie, jak jest on realizowany w życiu i misji Kościoła. W niniejszym rozdziale zagadnienie to zostanie omówione w trzech paragrafach. W pierwszym przeanalizowane będą trynitarne podstawy dialogu, aby wskazać jego źródło i na czym polega uczestnictwo w życiu wewnątrztrynitarным Boga. Następnie w paragrafie drugim przedstawiona zostanie dialogiczna koncepcja objawienia i rola Chrystusa, który według konstytucji soborowej jest „pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (KO 2). W tym samym paragrafie przeanalizowane zostaną dwa podstawowe komponenty dialogu zbawczego – słowo Boże i wiara człowieka. Paragraf trzeci wskaże rolę Kościoła w dialogu zbawczym, a zwłaszcza dialogiczną funkcję przepowiadania słowa Bożego.

³⁰⁵ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, [b.m.w.] 1997, s. 24.

³⁰⁶ Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, „Pallottinum” [b.m.r.w.], s. 344.

³⁰⁷ P. Królikowski, *Objawienie*, EK t. 14, Lublin 2010, kol. 157.

2.1. Trynitarne podstawy dialogu zbawczego

Wiara Kościoła opiera się na Trójcy Świętej. Jest Ona „zasadą i początkiem stworzenia i zbawienia”³⁰⁸. W teologii za ojcami Kościoła przedstawia się Trójcę oikonomiczną – immanentną, czyli istniejącą w swoim życiu wewnętrznym, oraz ekonomiczną – dziejotwórczą, która w historii objawia się i udziela swego życia ludziom (KKK 232–236). Dialog rodzi się, jak stwierdza Paweł VI, w umyśle samego Boga (ES 78). Prowadząc w Trzech Osobach wewnętrzny dialog, Bóg wychodzi z inicjatywą zbawienia do ludzi przez Syna w Duchu Świętym, aby mogli uczestniczyć w Jego życiu. Jeśli osoba ludzka odpowiada wiarą na to Boże zaproszenie, wówczas wywiązuje się dialog zbawczy. Mocą udzielanej mu łaski nadprzyrodzonej człowiek może wtedy uczestniczyć w relacjach wewnątrztrynitalnych, czyli w postawie Syna Bożego wobec Ojca w jedności Ducha Świętego³⁰⁹.

W związku z tym w niniejszym paragrafie zostaną przedstawione następujące zagadnienia. W punkcie pierwszym będzie to jedność Boga w Trójcy Osób jako podstawa wewnątrztrynitalnych relacji Ojca i Syna w Duchu Świętym. W punkcie drugim będzie omówiona dynamika tych relacji. W trzecim zaś zostanie pokazane historyczno-zbawcze posłanie Syna i Ducha Świętego jako następstwo ich relacji wewnątrztrynitalnych. W ten sposób ukazana zostanie ekstrapolacja dialogu wewnątrztrynitalnego na dialog zbawczy Boga z ludźmi.

2.1.1. Jedność Boga w Trójcy Osób

Kościół wyznaje wiarę, że jest jeden Bóg w trzech Osobach (BF IV, 43; BF IX 13; KKK 253). Jedność Boga dotyczy Jego natury. Kościół

³⁰⁸ J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994, s. 17.

³⁰⁹ Por. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, s. 45–47.

wyznaje równocześnie odrębność osób, którą wyrażają ich imiona³¹⁰. Imię „Ojciec” odzwierciedla stosunek do Syna, imię „Syn” – stosunek do Ojca, imię „Duch Święty” – stosunek do obu pozostałych (BF IV, 22)³¹¹. Imiona wskazują, że Osoby Boże istnieją dla siebie ze względu na siebie i ze sobą nawzajem, innymi słowy – korelacyjnie w dialogu.

Podstawą odrębności Osób Bożych oraz ich wzajemnych relacji są pochodzenia Syna i Ducha Świętego (BF IX, 10)³¹². Ojciec rodzi Syna, bo istnieje sam z siebie. Dając pochodzenie, staje się sobą w relacji do Syna i Ducha³¹³. Syn współistotny Ojcu, zrodzony odwiecznie z Jego natury, pozostaje z Nim we właściwej sobie relacji synowskiej (por. Ps 2, 7; 2 Sm 7, 14; Hbr 1, 5; 5, 5) jako „Jednorodzony Syn” (por. J 1, 14, 18; 1 J 4, 9). Syn pochodzi od Ojca i pozostaje w Ojcu. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, pozostając w Nich obu przez akt tchnie-

³¹⁰ Por. MR, Prefacja o Najświętszej Trójcy, s. 59*.

Potwierdzenie jedyności Boga znajdujemy w Biblii (por.: Pwt 32, 39; 1 Kor 8, 4; Dz 14, 14; 17, 23; Rz 3, 29; Ef 4, 6; 1 Tm 1, 17; 2, 5). Wyznając wiarę w troistość Boga, możemy odwołać się do nauki św. Pawła Apostoła (por. Rz 1, 3–4: 5, 1–5: 8, 14–17: 15, 30; 1 Kor 2, 7–16: 6, 11: 12, 4–6; 2 Kor 1, 21–22: 13, 13; Ga 4, 4–6; Ef 1, 3–11: 4, 4–6; 1 Tm 3, 16).

³¹¹ Ponadto imię „Ojciec” wskazuje, że Osoba ta jest zasadą istnienia. Ojcostwo Boga wobec Jezusa realizuje się przez odwieczne zrodzenie. Wobec ludzi Bóg wyraził swoje ojcostwo przez stworzenie, opatrność i zawarcie przymierza (por. Oz 11, 9; Iz 63, 16; Jr 31, 20). Doświadczenie ojcostwa Bożego zostało udzielone w dziejach Narodowi Pierwszego Wybrania (por. Wj 4, 22; Jr 31, 9; Oz 11, 1; Rz 9, 4). Imię „Syn” wskazuje, że Jezus jest z Ojcem w relacji synowskiej jako Syn Jednorodzony. Sobór w Konstantynopolu z 381 roku wyznał, że Chrystus „z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu” (DS 150; BF IX, 10). Ewangelista Jan określa ponadto Syna Bożego jako *Słowo* (gr. *Logos*), co wskazuje, że Ojciec jest wypowiedziującym. Imię własne „Duch Święty” wskazuje na Jego pochodzenie – tchnienie od Ojca i Syna oraz bycie Tchnącym życie wobec stworzeń. Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999, s. 143–160.

³¹² Chodzi o pochodzenie Osób, a nie natury Boga. Rozróżnia się pochodzenie w znaczeniu biernym – uczestnictwo w tej samej naturze Bożej, oraz w znaczeniu czynnym – odwieczne udzielanie swego życia drugiej Osobie. Por. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 350.

³¹³ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 210.

nia wspólny Ojcu i Synowi (BF IV, 36; BF IV, 40)³¹⁴. Kościół wyznaje, że „z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę” (BF IX, 10; KKK 245). Tak więc: „Ojciec jest Tym, który rodzi; Syn Tym, który jest rodzony; Duch Święty Tym, który pochodzi” (BF IV, 19–21; KKK 254). Osoby Boskie są dla siebie w relacji „Ja” do „Ty”, przechodząc do „My”, co powoduje wewnątrzboski dialog³¹⁵.

2.1.2. Wewnątrztrynitarnie relacje Ojca i Syna w Duchu Świętym

Odrębność Osób, przy zachowaniu jednej natury Bożej, umożliwia wzajemną miłość i relacje³¹⁶. Akt odwiecznego zrodzenia ustanawia relacje ojcostwa i synostwa. Akt tchnienia Ducha Świętego ustanawia relacje tchnienia czynnego Ojca wraz z Synem do Ducha Świętego i tchnienia biernego Ducha Świętego do Ojca i Syna (BF IV, 22–25). Święty Augustyn relacje Osób Boskich przypisuje ich naturze³¹⁷. Podobnie św. Tomasz, który uważa, że są one samoistne i określają sposób bytowania Osób Boskich w Trójcy Świętej³¹⁸. Jan Paweł II

³¹⁴ Naukę tę podaje wyznanie wiary *Quicumque* (BF IX, 14) i potwierdza XI Synod w Toledo (Hiszpania, 675 r.). W Trójcy nie zachodzi przyczynowo-skutkowe istnienie jednej osoby dzięki drugiej, ale w relacji do niej. Prawdę o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i od Syna wyrażają dwie formuły wyznania wiary tzw. formuła koordynacyjna („Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna”) i tzw. formuła subordynacyjna, używana najczęściej przez greckich ojców Kościoła („Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna”). Nie chodzi o niższość i podporządkowanie Syna wobec Ojca. Odwieczne tchnienie jest analogiczne do odwiecznego rodzenia. To tchnienie przedłuża się w posłannictwie zbawczym (por. Łk 24, 49; J 14, 26: 15, 26: 16, 7. 14: 20, 22). Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny*, s. 195–200.

³¹⁵ Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny*, s. 126.

³¹⁶ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 182.

³¹⁷ Por. F. Courth, *Bóg Trójjedynnej miłości*, Poznań 1997, s. 203–204.

³¹⁸ J. D. Szczurek, *Trójjedyny*, s. 206–207. Według św. Tomasza z Akwinu „dwom pochodzeniom odpowiadają cztery relacje: stosunek Ojca do Syna i Syna do Ojca; stosunek Ojca i Syna do Ducha Świętego i odwrotnie; stosunek Ducha Świętego do Ojca i Syna”. F. Courth, *Bóg Trójjedynnej miłości*, s. 227.

w tej kwestii odwołuje się do orzeczeń XI Synodu w Toledo (675 r.) „Ojciec nie jest Ojcem absolutnie (z natury), lecz w odniesieniu do Syna; Syn zaś jest Synem nie (z natury) absolutnie, lecz w odniesieniu do Ojca. Podobnie i Duch Święty nie istnieje absolutnie (jako taki), lecz będąc Duchem Ojca i Syna, wyraża odnośnię do Ojca i Syna”³¹⁹.

Relacje w Bogu konstytuują Trójcę Osób, ponieważ każda zawiera w sobie fundament i samoodniesienie, co sprawia perychorezę (łac. *circumincessio*) – uczestnictwo i przenikanie się Osób w Bogu przy zachowaniu odrębności osobowej³²⁰. Sobór Florencki stwierdził: „Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu” (BF IV, 44; Por. J 10, 30. 38; 1 Kor 2, 10). W starożytności porównywano to do tańca; „jeden tańczy wokół drugiego, drugi tańczy wokół jednego”³²¹.

W perychorezie relacje Osób Bożych mają kształt dialogicznej korelacji. Heribert Mühlen wskazuje, że Ojciec wyraża swoje „Ja” wobec osobowego „Ty” Syna, czym zaprasza Go do dialogu. Relacja „Ja – Ty” jest nieodwracalna ze względu na niepochodność Ojca, ale zwrotna. Dlatego Syn odpowiada Ojcu na Jego miłość całą swą Osobą w relacji „Ty – Ty”. W dialogu Ojciec i Syn poznają i kochają siebie samych oraz siebie nawzajem, tworząc zjednoczone „My”, z którego „wyłania się” Duch Święty. Według Mühlena między Ojcem i Synem a Duchem Świętym zachodzi relacja „My – Ty” (tchnienie czynne) i relacja zwrotna „Ja – Wy” (tchnienie bierne). W tej relacji Duch Święty nie „wykracza poza dialog między Ojcem i Synem”. Istnieje On jako Osoba-Więź. Przenika Ojca i Syna oraz łączy ich

³¹⁹ Denz 278 [528]; Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Cita del Vaticano 1987, s. 206–207.

³²⁰ Por. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, s. 397–399. Dosłowne utożsamianie relacji z istotą Boga niesie ryzyko pominięcia osoby lub natury i odwrócenia dogmatu, co może prowadzić do przyjęcia, że w jednej osobie są trzej bogowie, że natura Boża jest Osobą Ojca, Osobą Syna i Osobą Ducha. Ostatecznie możliwość współistnienia relacji i istoty pozostaje Bożą Tajemnicą. Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 213.

³²¹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 82–83.

Obu jako jedna Osoba w dwóch Osobach³²². Perychoreza dokonuje się więc jako dialogiczne wyrażanie sobie nawzajem prawdy na płaszczyźnie poznawczej przez myśl i mowę, a także wzajemne obdarowywanie się miłością na płaszczyźnie wolitywnej.

W porządku poznawczym Ojciec wypowiada siebie wobec Syna i w Synu, rodząc Go na sposób duchowo-umysłowy jako *Logos*, Słowo-Osobę. Święty Cyryl Aleksandryjski wskazał, że „istnieje w Bogu Jego własne Słowo, które jest całe i całkowicie obrazem Ojca i w nim jest poznawane z powodu tożsamości i istoty”³²³. Tak więc „Ojciec mówi i znajduje wyraz jako Osoba przez Syna”³²⁴. Syn rozpoznaje siebie w Ojcu i odpowiada proegzystencją ku Ojcu, a Duch Święty stanowi jednoczącą Ich Prawdę.

W porządku wolitywnym życia wewnątrztrynarnego każda Osoba Boża miłuje doskonale inną, gdyż „miłość obdarowującego jest równa miłości przyjmującego”³²⁵. Ojciec jest w tej dynamice miłości „pra-darem” – zasadą obdarowania i odniesienia. Syn przyjmuje Ojca jako dar, oddając się do Jego dyspozycji. Staje się słowem – wyrazem Ojca i przekazuje dalej Jego dar – Ducha Świętego. Syn staje się „narzędziem” komunikowania darów stworzeniom; pośrednikiem i realizatorem dialogu zbawczego Boga z ludźmi. Duch Święty jest osobowym darem Ojca dla Syna i Syna dla Ojca, a zarazem owocem Ich miłości³²⁶. Ta dialogiczna dynamika życia wewnątrztrynarnego wykracza poza Trójcę immanentną i przechodzi w historiozbawcze posłanie Syna i Ducha Świętego do ludzi³²⁷.

³²² A. Czaja, *Jedna Osoba w wielu Osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997, s. 61–64.

³²³ Cyt. za W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, s. 362.

³²⁴ L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Lublin 1994, s. 233.

³²⁵ Por. S. Szczepaniec, *Trójosobowy Bóg zasadą rozumienia „Communio personarum” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, RT, t. 42, z. 5, Lublin 1995, s. 91.

³²⁶ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 182–187.

³²⁷ Por. B. J. Huculak, *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 70–79.

2.1.3. *Historiozbawcze posłanie Syna i Ducha Świętego*

Posłannictwo zbawcze Syna i Ducha Świętego jest czasowym przedłużeniem ich wewnątrztrynitarnych pochodzeń³²⁸. Zbawienie jest wspólnym dziełem Trójcy, ale każda Osoba działa według swojej osobowej właściwości (KKK 258). Jezus i Duch Święty posłany od Ojca pozostają z Nim w dialogu wewnątrztrynitarnym, objawiają Boga i pobudzają człowieka do osobowego aktu wiary, aby włączył się w ten dialog. Syn Boży stał się człowiekiem przez wcielenie (por. J 1, 14), by ostatecznie przez Misterium Paschalne wprowadzić ludzi w relacje wewnątrztrynitarną z Ojcem i Duchem Świętym. Syn w misji historiozbawczej przyjmuje od Ojca dar człowieczeństwa. Odpowiada zaś przez oddanie się Ojcu w swoim człowieczeństwie i bóstwie zjednoczonymi w Jego Osobie, przez Ducha Świętego w unii hipostaticznej. W człowieczeństwie Jezusa każdy człowiek staje się synem w Synu (por. Ga 4, 4–6; Ef 1, 4–5), a przyjmując Chrystusa wiarą, włącza się w dialog zbawczy z Bogiem³²⁹. Chrystus został posłany na świat jako prawdziwy pośrednik między Bogiem a ludźmi (DM 3). W Jezusie Bóg wypowiada się najpełniej do ludzi i może otrzymać w pełni ludzką odpowiedź³³⁰. Duch Święty objawia tajemnicę Trójcy Świętej i uzdalnia do przyjęcia zbawienia przez wiarę (KKK 244). Jego misją jest przebóstwienie człowieka i wprowadzanie do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej, co oznacza też w relację dialogiczną ze sobą. Jako „Duch przybrania za synów” (Rz 8, 15) kształtuje w człowieku obraz Jezusa (Rz 8, 29) i Jego relacje trynitarne³³¹.

Posłannictwo Chrystusa zmierzające do zbawienia ludzi (KKK 260) i posłanie Ducha Świętego w celu dopełniania i aktualizowania dzieła Chrystusa (por. J 14, 26: 15, 26: 16, 7: 20, 22; Łk 24, 29) jest konty-

³²⁸ Por. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, s. 230.

³²⁹ Por. J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, s. 56–69.

³³⁰ Por. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, s. 56.

³³¹ Tamże, s. 91.

nuowane przez Kościół. *Dekret o działalności Misyjnej Kościoła* podaje, że „Chrystus dla dokonania zbawienia posłał od Ojca Ducha Świętego, by przeprowadzał zbawcze Jego dzieło od wewnątrz i pobudzał Kościół do rozszerzania się” (DM 4). Duch Święty dany Kościołowi uzdalnia go do oddania się z Chrystusem Ojcu w dialogu zbawczym (KKK 259).

2.2. Dialog zbawczy w Chrystusie

Bóg, zamierzając włączyć człowieka do nowej relacji ze sobą, w dialogu Trójcy Osób ujawnia siebie. Objawiając się, wzywa go do odpowiedzi przez wiarę, a jednocześnie przysposabia do życia wiecznego we wspólnocie z Nim. Objawienie ma perspektywę soteriologiczną, uniwersalną i chrystologiczną³³². Bóg bowiem objawia się w pewien sposób każdemu człowiekowi, aby każdego doprowadzić do zbawienia. Swoje objawienie dedykuje szczególnie Narodowi Pierwszego Wybrania, a obecnie Kościołowi, który pełni funkcję jego depozytariusza i interpretatora. Bóg jako inicjator dialogu zbawczego najpierw objawia się człowiekowi przez wydarzenia i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane. Kulminacja zaś tego dokonała się w Osobie i posłaniu Słowa Wcielonego (KKK 53). *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* interpretuje objawienie chrystocentrycznie i stwierdza, że Chrystus jest „pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (KO 2). Wobec objawiającego się Boga pierwszą i podstawową odpowiedzią człowieka staje się wiara. Należy ją rozumieć personalistycznie i eklezyjalnie – jako akt osoby ludzkiej przeżywany we wspólnocie Kościoła. W związku z tym można mówić o dialogicznym procesie zbawczym zarówno w wymiarze indywidualnej osoby, jak i w wymiarze wspólnotowym.

³³² Por. P. Królikowski, *Objawienie*, EK t. 14, Lublin 2010, kol. 157. Por. Cz. S. Bartnik, *Medytacja personalistyczna o zbawieniu*, [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. S. Bartnik, Lublin 1979, s. 185–186.

Niniejszy paragraf ukaże, na czym polega dialog zbawczy i jak on się odbywa. W pierwszym punkcie zaprezentowana będzie soborowa koncepcja objawienia jako samoudzielania się Boga ludziom na sposób personalny i dialogiczny. Temat badań kolejnego punktu skupi się na tzw. chrystologicznej koncentracji objawienia, czyli na sposobie pośredniczenia Chrystusa w dialogu zbawczym. Następnie omówiony zostanie proces zbawczy jako dialog, w którym podstawową rolę odgrywają dwa komponenty: słowo Boże jako wypowiedź Boga i wiara jako odpowiedź człowieka.

2.2.1. Dialogiczna koncepcja objawienia

Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei Verbum” (1965) przedstawia objawienie jako samoudzielanie się Boga ludziom³³³. Sobór Watykański II mówi w niej o objawieniu w perspektywie komunikacji interpersonalnej. Wspomniana konstytucja posługuje się łacińskimi zwróceniami *manifestare* i *communicare* (oznajmiać i komunikować – KO 6)

³³³ Teologia przyjmuje trzy modele objawienia: a) epifaniczny (ukazanie się Boga człowiekowi), b) informacyjno-teoretyczny (pouczenie człowieka o rzeczach nadprzyrodzonych), c) objawienie jako samoudzielanie się Boga. Avery Dulles, teolog północnoamerykański, wyróżnił pięć modeli objawienia. Są to: 1) autorytatywna mowa Boga – doktryna, 2) działanie Boga w historii – historia (np. Oscar Cullmann), 3) oświecenie wewnętrzne człowieka przez Ducha Świętego – autokomunikacja Boga (np. Karl Rahner), 4) dialektyczna obecność Boga w świecie – w Jezusie objawienie i objawiciel są tożsame (Karl Barth, Rudolf Bultmann), 5) nadprzyrodzone objawienie wpisane w ludzką naturę – nowa świadomość (np. Pierre Teilhard de Chardin, Maurice Blondel). Por. A. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystopologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 94–97.

W czasach nowożytnych dominowała informacyjna koncepcja objawienia Bożego, zwana też konceptualistyczną, noetyczną czy racjonalistyczną. W teologii katolickiej, w nauczaniu i przepowiadaniu kościelnym objawienie ujmowano jako jednostronny przekaz doktryny, którą człowiek miał przyjąć rozumowo ze względu na autorytet Boga. Sobór Watykański I w konstytucji *Dei Filius* (1870), przyjmując tę tendencję, jednocześnie zasygnalizował personalistyczny charakter objawienia. Por. B. Sesboue, Ch. Theobald. *Historia dogmatów. Słowo zbawienia*, t. 4, Kraków 2003, s. 238–241.

zamiast *revelare* (ujawniać) użytego w konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (DF II, 21)³³⁴. W konstytucji *Dei Verbum* „koncepcja dialogu znalazła swój wyraz i najgłębsze uzasadnienie”³³⁵. Soborowy dokument ma „dialogowy i zbudowany wokół komunikacji schemat partnerstwa”³³⁶. Prezentuje komunikatywno-uczestniczący model objawienia. Chodzi bowiem o „udzielenie i osobowy dar Boga ludziom [...] Albowiem objawienie jest już zbawieniem”³³⁷.

Cel objawienia to uczestnictwo w życiu Bożym. Bóg, objawiając się, „zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11, J 15, 14–15) i obcuje z nimi (por. Bar 3, 38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2). Wzywa do wejścia z Nim w nową międzyosobową relację przez wiarę. Swoisty dialog, jaki się w ten sposób wywiązuje, przejawia się jako forma uczestnictwa w życiu Bożym³³⁸. Romano Guardini twierdzi, że gdy człowiek przyjmuje objawienie, wchodzi we wspólnotę z Bogiem³³⁹. W encyklice *Ecclesiam Suam* papież Paweł VI stwierdza, że objawienie „może być jakby pewnego rodzaju dialogiem” (ES 70). Dialogiczność objawienia wynika przede wszystkim z tego, że jest ono dziełem trynitarnym i zakłada odpowiedź człowieka. Jeśli inicjatywa objawienia Bożego spotyka się z przyjęciem przez człowieka, zachodzi wówczas dialog zbawczy. Teologia mówi o objawieniu naturalnym i nadprzyrodzonym. Wyróżniamy też objawienie kosmiczne, historyczne i eschatyczne³⁴⁰.

Trójca Święta daje o sobie świadectwo najpierw przez rzeczy stworzone (KO 3, KKK 54). Człowiek dzięki temu wchodzi w kontakt ze

³³⁴ Por. M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O’Collinsa*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 65.

³³⁵ A. Jankowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, Poznań, s. 343.

³³⁶ B. Sesboue, *Historia dogmatów*, t. 4, s. 453.

³³⁷ Tamże, s. 441–442.

³³⁸ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 23.

³³⁹ Por. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, Warszawa 1957, s. 155.

³⁴⁰ Rozróżnienie za A. A. Napiórkowski OSPPE, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 26.

Stwórcą i nawiązuje z nim dialog. Osoba ludzka już w akcie stworzenia wyłania się jako partner dialogu ze Stwórcą³⁴¹.

Bóg komunikuje się również przez interwencje w historii życia konkretnych ludzi i społeczeństw³⁴². W objawieniu starotestamentalnym Bóg zostawił historyczne świadectwo o sobie (KKK 237). Objawił się pierwszym ludziom. Po grzechu pierwotnym zapowiedział Zbawiciela (Rdz 3, 14–15; KO 2). W przymierzu z Noem odnowił zbawczy dialog z wszystkimi ludźmi. Wybrał Abrahama i prowadził z nim rozmowę. Dalej powiernikiem objawienia i partnerem przymierza uczynił cały Naród Pierwszego Wybrania, zapowiadając przez proroków Zbawiciela (KKK 56–64). Szczególną rolę w objawianiu Boga odgrywali patriarchowie oraz prorocy, przez których mówił Bóg i w ten sposób „przygotowywał drogę Ewangelii” (KO 3). Wreszcie, najpełniej i ostatecznie Bóg zakomunikował siebie w swoim Synu (por. J 1, 1–18; KO 4). Te wydarzenia historyczne stały się nośnikami objawienia całej Trójcy (KKK 234). Bóg udzielał się w historii przez słowa i wydarzenia. Słowo interpretowało Boże działanie, a ono potwierdzało orędzie zbawcze słowa. Bóg przemawiał do ludu i słuchał go, a mówiąc – pobudzał do odpowiedzi. Objawienie historyczne skończyło się wraz ze śmiercią ostatniego apostoła. Obecnie jest interpretowane i przekazywane przez Kościół. Objawienie eschatyczne natomiast trwa w Kościele, ale jeszcze nie ujawniło się ostatecznie (por. 1 Kor 10, 11), gdyż Kościół „osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej” (KK 48).

Samoudzielanie się Boga w objawieniu ma personalistyczny charakter i dialogową strukturę³⁴³. Podmiotem i przedmiotem objawie-

³⁴¹ Por. F. Ferder, *Żywe Słowa. Pismo Święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa*, Kraków 2002, s. 19–25; Wskazuje na to biblijne znaczenie odpoczynku Boga (Rdz 2, 3), przez który kontempluje On stworzenie i angażuje się w dialog z nim.

³⁴² Historyczny wymiar objawienia dostrzegają Henri de Lubac i Yves Congar, którzy wskazują, że Jezus żył ludzką historią. Por. P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, s. 162–172.

³⁴³ Personalistyczny charakter objawienia podkreślali tacy teologowie, jak: Otto Semmelroth, Josef R. Geiselmann, Romano Guardini, Karl Rahner, René Latourelle.

nia są osoby naznaczone cechami osobowymi, takimi jak: rozumność, wolność w działaniu i miłość. Na osobowy charakter wskazuje słowo Boże, ujawnianie przez Boga Jego imienia i zawieranie przymierza. Osobowy charakter samoudzielania się Boga najpełniej uwidocznił się w Chrystusie (KKK 53).

Objawienie jest też procesem rozwijającym osobowość człowieka³⁴⁴. Pobudza bowiem do odpowiedzi, przez którą odpowiadający aktualizuje swoją osobową naturę. Na etapie objawienia naturalnego człowiek odpowiada poznaniem rozumowym. Na etapie objawienia przez słowo prorockie i apostołskie Kościoła odpowiedzią jest wiara. Na etapie eschatologicznym będzie to uczestnictwo w chwale Bożej³⁴⁵.

2.2.2. „Chrytologiczna koncentracja” objawienia

Zasadnicza „prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka” wyraża się w Chrystusie, który jest „pośrednikiem i pełnią całego objawienia”. Przez Niego „ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4; KO 2). Według św. Augustyna funkcję pośredniczącą w Chrystusie pełnił Jego wcielone bóstwo i ubóstwione człowieczeństwo złączone w Jego Osobie³⁴⁶. Zbawiciel jest osobą, w której zbawczy dialog osiągnął punkt

Por. E. Florkowski, *Objawienie Boże według konstytucji Dei Verbum*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. K. Wojtyła, S. Grzybek, E. Florkowski, W. Gnutek, Kraków 1968, s. 35. Na dialogiczną i interpersonalną koncepcję wskazują: Jürgen Werbick, Joseph Ratzinger, Gerald O’Collins, René Latourelle, Karl Rahner. Por. *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010.

³⁴⁴ Myśl tę reprezentują Czesław S. Bartnik, Marian Rusecki, Waław Hryniewicz, Bernhard Waldenfels i Ireneusz S. Ledwoń. Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 55–57.

³⁴⁵ Por. P. Borto, *Yves’a Congara rozumienie Objawienia*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 140–141.

³⁴⁶ Por. F. Dziasek, *Jezus Chrystus. Zbawcze misterium*, Poznań–Warszawa–Lublin, b.r.w., s. 3–9.

kulminacyjny. W Nim osiąga pełnię wypowiedź Boga i odpowiedź człowieka³⁴⁷. Papież Jan Paweł II stwierdził: „W Nim nieustannie toczy się dialog: rozmowa Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem”. Chrystus jest Słowem Przedwiecznym. To Słowo, podobnie jak Człowiek, nie jest słowem ‘wielkiego monologu’, ale Słowem ‘nieustannego dialogu’, który toczy się w Duchu Świętym”³⁴⁸. Papież powiedział znamienne słowa: „Nasz Bóg jest Bogiem dialogu, od początku prowadzi zbawczy dialog ze stworzoną przez siebie ludzkością”³⁴⁹. W Jezusie dialog Boży osiągnął cel – stał się zjednoczeniem.

Chrystus jest objawionym i objawiającym zarazem³⁵⁰. Syn Boży „przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości” (KO 4). Jezus pośredniczy w każdym rodzaju objawienia. Wszystko w Nim, przez Niego i dla Niego zostało stworzone (por. Kol 1, 16). Towarzyszył na sposób duchowy Narodowi Wybranemu w historii zbawienia (1 Kor 10, 14). Zapowiadany przez proroków objawił się w ciele (por. 1 Tm 3, 16). Chrystus, jest „jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca” (KKK 65). W Nim Bóg objawił się w pełni człowiekowi. Jednocześnie w swoim człowieczeństwie objawił On Ojcu pełnego człowieka³⁵¹. Ponadto Chrystus objawił człowieka samego człowiekowi i okazał mu najwyższe jego powołanie (KDK 22; RH 8. 10). Chrystus włącza człowieka w dialog z Bogiem, gdyż daje mu udział w swojej relacji do Ojca i Ducha Świętego³⁵². W zwią-

³⁴⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 366–367; por. P. Ros-
sa, *Rahnerowska koncepcja objawienia*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 60.

³⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodymi w Paryżu na Parc-
des-Princes* (1VI 1980 r.), *OsRomPol* 7 (1980), s. 14.

³⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Spotkanie z mułmańskimi przywódcami religijnymi „Mu-
simy być ludźmi dialogu”* (22 II 1992 – Dakar), *OsRomPol* 5 (1992), s. 17.

³⁵⁰ Por. A. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 32.

³⁵¹ Tamże, s. 23, 162–163.

³⁵² Por. P. Liszka, *Chrystologia personalistyczna integralna*, [w:] *Współczesny dys-
kurs o Jezusie Chrystusie*, Wrocław 2012, s. 49.

ku z powyższym mówimy o „koncentracji chrystologicznej” objawienia chrześcijańskiego³⁵³.

Objawienie w Chrystusie osiągnęło doskonałość, ponieważ jest On osobowym podmiotem i przedmiotem objawienia (KKK 53). Jest „ontycznie kwalifikowanym” objawicielem i świadkiem Boga. Ludzkie słowa i czyny Jezusa stały się słowami i czynami Boga³⁵⁴. Chrystus posłany od Ojca objawia życie Trójcy Świętej, w którym uczestniczy³⁵⁵, i dlatego staje się „przedmiotem” wiary chrześcijańskiej. Objawione prawdy zbawcze nabierają właściwego sensu w odniesieniu do Niego.

2.2.3. *Proces zbawczy jako dialog*

Proces zbawczy to osobowy bosko-ludzki dialog, który rozpoczął się stworzeniem i rozwijał się w historii zbawienia w korelacji z objawieniem, a szczyt osiągnął w Jezusie Chrystusie, który włącza do niego Kościół³⁵⁶. W wymiarze subiektywnym proces zbawczy dokonuje się w konkretnych osobach ludzkich przez rozpoznanie i przyjęcie objawienia wiarą oraz wejście do Kościoła przez chrzest³⁵⁷. Cel procesu zbawczego zawiera się w zjednoczeniu człowieka z Bogiem

³⁵³ To myśl Karla Bartha, którą przywołuje Henri de Lubac. Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 35–36.

³⁵⁴ Por. I. S. Ledwoń, *Koncepcja objawienia według René Latourelle’a*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 39–41.

³⁵⁵ Por. F. Dziasek, *Jezus Chrystus*, s. 18.

³⁵⁶ W tej swoistej historii dialogu zbawienia wyodrębniamy trzy podstawowe etapy: a) stworzenie człowieka i życie w przyjaźni z Bogiem w stanie dialogu i spotkania; b) samowola człowieka i odwrócenie od Boga, przybranie postawy egocentryzmu i zamknięcia; c) ścisła historia zbawienia z fazą przygotowania przyjścia Chrystusa (przymierze starotestamentalne) i fazą realizacji zbawienia przez Chrystusa (przymierze nowotestamentalne). Por. F. Blachnicki, *Zbawczy dialog. Antropologiczne i teologiczne podstawy inicjacji liturgicznej*, [w:] *Oaza Nowego Życia II stopnia*, wyd. III, Krościenko 2000, s. 36–40.

³⁵⁷ Por. P. Królikowski, *Zbawczy proces*, EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1293.

przez miłość i utworzeniu wspólnoty (łac. *communio*). W tym procesie Bóg udziela się człowiekowi, który Go przyjmuje i zarazem oddaje siebie w akcie miłości³⁵⁸. Miłość bowiem w swej najgłębszej istocie polega na tym, że osoba, która w sposób wolny posiada siebie i dysponuje sobą, wolnym aktem czyni dar z siebie, czyli oddaje siebie drugiej osobie (KDK 24). Proces zbawczy ma zatem strukturę personalistycznego dialogu. Cała historia zbawienia jest długim dramatycznym dialogiem, w którym Bóg objawia się i udziela łaski, uzdalniając jednocześnie człowieka do prawdziwie wolnej i osobowej odpowiedzi, szanując jego wolną wolę³⁵⁸. Proces zbawczy dokonuje się więc jako dialog. Jego istotą jest spotkanie i zjednoczenie człowieka z Bogiem w miłości bez zatracenia odrębności osobowej. Przez duchowe i osobowe akty rozumu oraz woli, przez wiarę i miłość dokonuje się zjednoczenie z Chrystusem³⁵⁹. W tak pojętym procesie zbawczym zasadniczą rolę odgrywa słowo, które Bóg kieruje do człowieka, i wiara, którą człowiek odpowiada Bogu. Bóg posługuje się przede wszystkim słowem, nie wykluczając wydarzeń i czynów zbawczych. Przemawiając na różne sposoby w historii zbawienia, ostatecznie przemówił przez Syna (por. Hbr 1, 1–2). „Odwieczne Słowo, które wyraża się w stworzeniu i przemawia w dziejach zbawienia, stało się w Chrystusie człowiekiem, ‘zrodzonym z Niewiasty’ (por. Ga 4, 4)” (VD 11). Ojciec objawił Syna i wzywa, aby Go słuchać (por. Mk 9, 7; Łk 9, 35). Chrystus jest „jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca” (KKK 65)³⁶⁰. Trwając w dialogu z Oj-

³⁵⁸ Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, Lublin 1970, s. 84–85.

³⁵⁹ Tamże, s. 72–73.

³⁶⁰ Pierwszym i podstawowym Słowem Bożym jest Jezus Chrystus. W znaczeniu analogicznym mówi się też o Słowie wyrażonym w stworzeniu i dziejach zbawienia. Słowem Bożym jest również przepowiadanie Apostołów przekazywane w żywej Tradycji Kościoła oraz święte Pisma Starego i Nowego Testamentu (VD 7).

Sam Jezus Chrystus jest „słowem prawdy” (Ef 1, 13), „słowem życia” (Flp 2, 16), „słowem zbawienia” (Dz 13, 26), „słowem pojednania” (2 Kor 5, 19), „słowem łaski” (Dz 14, 3; 20, 32), „słowem zmartwychwstania” (J 11, 25). Por. F. Ferder, *Żywe Słowa*, s. 29.

cem, Jezus słucha, urzeczywistnia i przekazuje ludziom słowa Boże słowami mowy ludzkiej (BF III, 67; DAS cz. 2 p. 3c; KO 4; VD 12).

Słowo Boże w ludzkiej formie zostało zdeponowane w Piśmie Świętym oraz Tradycji³⁶¹ i powierzone Kościołowi, w którym „uobecnia się jako żywe słowo Boże” (KO 9–10)³⁶². Przekazowi słowa Bożego służy Urząd Nauczycielski Kościoła. „Przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia” (KO 10). Konstytucja soborowa *Dei Verbum* wskazuje, że „w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłostliwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę (KO 21). Tradycja i Pismo Święte są komplementarnymi i kompatybilnymi nośnikami objawienia. Kościół uznaje Pismo Święte w powiązaniu z Tradycją za „najwyższą regułę wiary” (VD 18; KO 21). Głosząc słowo Boże, pośredniczy w dialogu zbawczym Boga z ludźmi³⁶³.

³⁶¹ Sobór Watykański II zastąpił trydencki podział na „tradycje” sformułowaniem „Tradycja” w znaczeniu czynnego aktu przekazu objawienia, rozróżniając różne jego sposoby. Czynność przekazywania przedłożono więc nad formę (pisaną bądź ustną), co wskazuje na uznanie reguł komunikacji międzyludzkiej, jakie towarzyszyły pierwotnemu przekazowi prawd objawionych. Tradycja jest żywą i dynamiczną rzeczywistością. Pismo jest podstawową konkretyzacją Tradycji. Pismo nie jest bezpośrednio objawieniem, ale jego „uprzywilejowanym i miarodajnym świadectwem”. Por. B. Sesboue, *Historia dogmatów*, t. 4, s. 454–457. Sobór widzi w Tradycji historyczną ciągłość między Chrystusem i nauczaniem Kościoła (KO 9–10).

³⁶² Pismo Święte rodzi się jako słowo Boga z łona Kościoła, jak Jezus z łona Dziewicy Maryi dzięki natchnieniu Ducha Świętego (VD 19). Duch Święty „wspiera i inspirowuje Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego” (VD 15). Ze względu na natchnienie Ducha Świętego o Piśmie Świętym można powiedzieć, że jest słowem Bożym. Tradycja natomiast, to słowo interpretuje, interioryzuje w życiu Kościoła i przekazuje. Por. A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej*, s. 344–345.

³⁶³ Yves M. Congar określa objawienie wprost jako „Słowo Boże”, mając na uwadze znaczenie terminów biblijnych *dabar, galah, logos, apokalyptein, epifanein*. Bogu objawiającemu się chodzi o odpowiedź wiary i dialog z Nim za pomocą słowa. Francuski teolog w procesie Objawienia wyróżnia sam akt Boga i owoc objawienia (np. Pismo Święte). Objawienie jako „Słowo Boże” wskazuje, że Bóg wypowiada się, czego rezultatem są: słowo człowieka przemawiającego w imieniu Boga (prorocy, Apostołowie), słowo spisane, a także doktryna wiary. Por. P. Borto, *Yves’a Congara rozumienie Objawienia*, s. 135–136.

Słowo Boże posiada przede wszystkim charakter dynamiczny, interpersonalny, egzystencjalny i ma moc sprawczą, na co wskazuje hebrajski termin *dabar*³⁶⁴. W odróżnieniu od greckiego *logos*, wyrażającego bardziej istotę, *dabar* wskazuje na działanie. Czasownik o tym samym brzmieniu znaczy ‘mówić, przekazywać’³⁶⁵. Słowo jest zawsze skierowane do osoby, staje się wydarzeniem między osobami i ma wymiar interpersonalny³⁶⁶. Teologia hebrajskiego słowa *dabar* „wskazuje, że między Bogiem a człowiekiem istnieją relacje osobowe, które winny być rozumiane i interpretowane jako dialog”³⁶⁷. W dialogu funkcja słowa osiąga pełne znaczenie, a „prawdziwy dialog jest doskonałym słowem”³⁶⁸. Dzięki Duchowi Świętemu słowo Boże wzbudza akt wiary, by zrealizował się zbawczy dialog. Siła słowa tkwi w samej osobie, która je wypowiada (por. Iz 55, 10–11). Paweł Apostoł stwierdza, że Ewangelia jest słowem Boga, które działa w wierzących (por. Rz 1, 16; 1 Tes 2, 13). Osoba wypowiadająca słowo udziela słuchaczowi coś ze swego życia i osobowości. Pociąga tym samym słuchacza do komunikacji. Jean Daniélou – nawiązując do Janowej teologii Słowa – uważa, że nie ma człowieka, na którego Słowo Boże nie usiłowałoby wyrzucić wpływu³⁶⁹.

Podstawowa odpowiedź człowieka na objawienie Boże i zaproszenie do uczestnictwa w życiu Bożym wyraża się w wierze (KO 1, 5; KKK 142), która stanowi element dialogu zbawczego. Bierze ona swój początek w objawieniu Bożym. Bóg, objawiając się człowiekowi, wzywa do spotkania oraz dialogu i w tym celu budzi swoją łaską wiarę

³⁶⁴ Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 58; Por. J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997, s. 18, 27.

³⁶⁵ Por. S. Moysa, *Słowo Zbawienia*, Kraków 1974 s. 47–49.

³⁶⁶ Pogląd ten reprezentują: Marian Rusecki, Joseph Ratzinger, Henryk Seweryniak, Ireneusz S. Ledwoń, Augustyn Jankowski. Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 45 i 256.

³⁶⁷ Por. H. Pagiewski, *Zbawcze pośrednictwo słowa*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, J. A. Nalaskowski, H. Pagiewski, Warszawa 1971, s. 32–33.

³⁶⁸ Por. S. Moysa, *Słowo Zbawienia*, s. 31–32.

³⁶⁹ Por. B. Kochaniewicz, *Objawienie według Jean Daniélou a konstytucja dogmatyczna Dei Verbum*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 10–16.

(por. KKK 52)³⁷⁰. Sobór Watykański II ujmuje wiarę w perspektywie biblijnej jako spotkanie i relację interpersonalną o charakterze dialogu³⁷¹. W objawieniu boskie „Ja” zwraca się do ludzkiego „Ty”, które odpowiada przez wiarę³⁷². Rodzi się ona w spotkaniu z Bogiem objawionym w Chrystusie (LF 4–5). Stanowi więc: „odpowiedź na Słowo skierowane do osoby, daną pewnemu ‘Ty’, które nas woła po imieniu” (LF 8). Rodzi się ze słuchania słowa Bożego (Rz 10, 17), gdy człowiek rozpoznaje głos Boga i idzie za nim (LF 29).

Konstytucja soborowa *Dei Verbum* stwierdza: „Bogu objawiającemu należy okazać „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 16, 26, por. Rz 1, 5, 2 Kor 10, 5–6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli”, a także dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane” (KO 5; FR 13). Bycie posłusznym (łac. *ob-audire*) w wierze oznacza poddanie się usłyszalnemu słowu. *Katechizm Kościoła katolickiego* za przykład takiej wiary podaje Abrahama, a postawę Maryi uznaje za jej pełne urzeczywistnienie (KKK 144–149). Ponadto odpowiedzią mogą być: słowna deklaracja potwierdzona później czynem, czyn bez deklaracji werbalnej bądź modlitwa³⁷³.

Przyjęcie objawienia oznacza wejście w rzeczywistość Chrystusa. Joseph Ratzinger mówi przy tym o zamieszkiwaniu Chrystusa w nas i naszym w Chrystusie. Możliwe jest to przez wiarę, a zatem Objawienie staje się rzeczywistością dla człowieka, kiedy pojawia się wiara³⁷⁴.

³⁷⁰ Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 62.

³⁷¹ Biblijne znaczenie wiary oddają terminy „aman” (gr. *pistis, pisteuo, aletheia*; łac. *fides, credere, Veritas*) i „batah” (gr. *elpis, elpidzo, pepoitha*; łac. *spes, sperare, confido*). Wiara według Biblii to zaufanie angażujące człowieka i osobowy akt intelektualny. Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1025–1034, hasło: wiara; por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 86; por. B. Sesboue, *Historia dogmatów*, t. 4, s. 450–451.

³⁷² Por. A. Perzyński, *Personalizm wiary według Jeana Mouroux*, Warszawa 2011, s. 111.

³⁷³ Por. T. M. Dąbek, *Mowa w Piśmie Świętym*, Kraków 2004, s. 281.

³⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, Kraków 2008, s. 57.

Wiara to odpowiedź Chrystusowi, który objawia Boga Ojca³⁷⁵. Jest łaską, cnotą nadprzyrodzoną wlaną przez Boga (Dz 11, 21: 16, 14; 1 Kor 12, 3; KKK 153, 155). Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, ta łaska wzmacnia relację podmiotową człowieka od wewnątrz; wzmacnia umysł, wolę, miłość, percepcję świata nadprzyrodzonego i rzeczywistości objawionych przez Boga³⁷⁶. Uzdalnia ona do rozpoznania i uznania w Chrystusie Zbawiciela (por. Mt 11, 2–6; Rz 4, 4–8). On jest „fundamentem naszego ostatecznego ‘Amen’, powiedzianego Bogu (por. 2 Kor 1, 20)” (LF 15). Wierzący otrzymują w Jezusie, mocą Ducha Świętego, nowe doświadczenie synostwa wobec Boga Ojca, wręcz nowe synowskie istnienie (LF 19; 21). W ten sposób „ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18, 2 P 1, 4)” (KO 2). Człowiek przez wiarę zostaje włączony w dialog między Ojcem i Synem, w wewnętrzne życie Boga (KKK 154)³⁷⁷.

Ze strony człowieka wiara to integralny akt osoby, immanentny i transcendentny, rozumny, wolny, angażujący uczucie, duszę i ciało³⁷⁸. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* napisał, że to: „Decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem” (VS 88). Łaska wiary ubogaca rozum i wolność ludzką, aby doszło do osobowego przymierza z Bogiem (por. J 6, 44)³⁷⁹. Wiara angażuje rozum do poznania i wolę do przyjęcia objawionej prawdy zbawczej (FR 13). Otwiera umysł ludzki na rzeczy nadprzyrodzone (KKK 156). Wiara szuka rozumienia tajemnic wiary i ich odniesienia do Chrystusa, aby pogłębiać się (por. KKK 158). Wiara współgra też z wolną wolą człowieka (BF 1, 58). Obliguje człowieka w sumieniu (DWR 11). Wolna wola ujawnia się w akcie wiary jako wybór

³⁷⁵ B. Sesboue, *Historia dogmatów*, t. 4, s. 451–452.

³⁷⁶ K. Gózdź, *Droga ku człowiekowi*, Lublin 2011, s. 72.

³⁷⁷ K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 2009, s. 54.

³⁷⁸ Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 93.

³⁷⁹ Por. J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, s. 143.

i jako działanie wobec poznanego dobra. Wiara zakłada dobrowolną odpowiedź człowieka na Objawienie Boże (por. KKK 160). Ponadto wolność ludzka realizuje się w poddaniu się Bogu, który jest jej gwarantem. Wiara w Chrystusa sięga więc do samych korzeni ludzkiej wolności³⁸⁰.

Wiara posiada ponadto wymiar eklezjalny. Relacja między „ja” osoby ludzkiej i „Ty” Boga otwiera się na „my” wspólnoty Kościoła, dzięki Duchowi Świętemu, który jest Osobą-Więzią wspólnoty trynitarnej (LF 39). Papież Franciszek wyjaśnia eklezjalny charakter wiary z perspektywy chrystocentrycznej. Wskazuje, że „Chrystus zawiera w sobie wszystkich wierzących, tworzących Jego ciało”, a wiara „wyznawana jest z wnętrza ciała Chrystusa jako konkretna komunია wierzących” (LF 22). Jan Paweł II stwierdził, że wiara jest „głęboko osadzona we współbytowaniu, we wspólnocie ludu Bożego oraz we wspólnocie z tym Przedwiecznym «Ty»”³⁸¹. Kościół dzięki swojej podmiotowości (osobowości kolektywnej) realizuje kolektywne akty wiary³⁸². Wiara Kościoła jest wręcz pierwszą. To w niej uczestniczy indywidualna osoba wierząca. Kościół bowiem istnieje jako wspólnota zasłuchana w słowo Boże, której wiara jest wciąż aktualną odpowiedzią daną objawiającemu się Bogu³⁸³. Człowiek, uczestnicząc w wierze Kościoła, personalizuje się, zaś Kościół „doskonali swój byt osobowy przez wiarę poszczególnych wierzących”³⁸⁴.

Podsumowując, należy podkreślić responsoryczny charakter wiary w dialogu zbawczym Boga z człowiekiem i jej niezbędność w komunikacji z Bogiem. Akt wiary ma także znaczenie personalizujące. Trzeba też zauważyć, za papieżem Franciszkiem, że pew-

³⁸⁰ Por. A. Perzyński, *Personalizm wiary według Jeana Mouroux*, s. 91.

³⁸¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, Lublin 1994, s. 46.

³⁸² J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 246.

³⁸³ Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 174.

³⁸⁴ J. Mastej, *Od objawienia do wiary*, s. 259.

ność wiary „umożliwia dawanie świadectwa i dialog ze wszystkimi” (LF 34). Wiara rodząca się ze słuchania słowa Bożego prowadzi do przepowiadania tego słowa (por. 2 Kor 4, 13). Z odpowiedzi staje się wypowiedzią. Słowo Chrystusa przyjęte z wiarą staje się „słowem wypowiadany”, a nawet „wyznaniem wiary”, którego „przeznaczeniem jest wypowiedzieć się, stać się głosem”, aby także inni uwierzyli (LF 22, 37).

2.3. Kościół w dialogu zbawczym

W procesie zbawczym ważną rolę odgrywa Kościół, który pośredniczy w dialogu zbawczym Boga z ludźmi. Kościół jest owocem, a zarazem pośrednikiem zbawienia. Pośrednictwo Kościoła wiąże się z posłaniem zbawczym Chrystusa i Ducha Świętego. Kościół kontynuuje samoudzielanie się Boga ludziom przez głoszenie słowa Bożego i celebrowanie liturgii, przez co wprowadza ochrzczonych w nadprzyrodzone relacje z Osobami Boskimi i jednocześnie odpowiada Bogu wiarą. W ten sposób w Kościele i przez Kościół urzeczywistnia się dialog zbawczy Boga z ludźmi. Dialog jest swoistą metodą pośredniczenia Kościoła między Bogiem a ludźmi, zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i wobec świata. Pierwszym i podstawowym sposobem pośredniczenia, w porządku psychologicznym i czasowym, jest głoszenie Słowa Bożego w celu wzbudzenia wiary, co w konsekwencji prowadzi do spotkania i osobowego zjednoczenia człowieka z Bogiem w sakramencie.

W tym paragrafie zostanie przedstawiona funkcja Kościoła w dialogu zbawczym. W punkcie pierwszym będą zaprezentowane podstawy teologiczne pośrednictwa eklezjalnego. W punkcie drugim analizowany będzie związek dialogu z istotą Kościoła i sposób, w jaki Kościół urzeczywistnia się przez dialog na forum wewnętrznym i zewnętrznym. Punkt trzeci poruszy sprawę funkcji przepowiadania kościelnego w dialogu zbawczym oraz możliwość zastosowania dialogu w przepowiadaniu.

2.3.1. Pośrednictwo zbawcze Kościoła

Kościół zakorzeniony jest w wewnątrztrynitarnym dialogu Osób Bożych, a jednocześnie pośredniczy w dialogu zbawienia Boga z ludźmi. Pośrednictwo zbawcze Kościoła zakorzenia się w posłannictwie Syna i Ducha Świętego (KKK 257). Pełni ono funkcję służebną wobec procesu zbawczego. Sobór Watykański II przypomina, że jest on „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności rodzaju ludzkiego” (KK 1). Teologia stosuje w kontekście tej posługi Kościoła następujące łacińskie terminy: *ministerium*, *instrumentum*, *mediator*, *coadiutor*, *kooperator*³⁸⁵. Według pastoralisty niemieckiego Franza Xavera Arnolda nie może zaistnieć żadna bezpośredniość w dialogu między Bogiem i człowiekiem bez pośrednictwa Chrystusa i Kościoła³⁸⁶.

Pośrednictwo eklezjalne to funkcja samego Chrystusa, nie zaś w Jego zastępstwie, gdyż On uobecnia się i działa w Kościele osobowo³⁸⁷. Danielou zauważa, że „widzialny Kościół służy niewidzialnemu Chrystusowi”, bo objawia Go światu, aby zrealizował się dialog zbawczy³⁸⁸. Słowo Boże aktualizuje wydarzenia zbawcze i budzi wiarę, aby doszło do spotkania z Chrystusem, a przez Niego do pojednania z Ojcem. Sakramenty spełniają funkcję uwielbionego Ciała Chrystusa, które jest konieczne do kontaktu z drugą osobą, natomiast osoba pełniąca w Kościele posługę hierarchiczną umożliwia i mobilizuje innych do relacji interpersonalnej i osobowego uczestnictwa we wspólnocie. Franciszek Blachnicki wskazuje, że Kościół w osobowych aktach swoich wiernych jest „Oblubienicą” wobec Chrystusa i „Matką” dla swoich członków. Jako „Oblubienica” oddaje się Chrystusowi, a jako „Matka” przyjmuje Go. Osoba decydująca się

³⁸⁵ Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, Lublin 1970, s. 75–78.

³⁸⁶ Tamże, s. 68.

³⁸⁷ Por. J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003, s. 160.

³⁸⁸ Por. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 281–284.

pod wpływem działania Ducha Świętego na przyjęcie oddającego się jej w Chrystusie Boga staje się jakby „matką” Chrystusa, który w akcie wiary niejako „rodzi” się w niej. To spotkanie i zjednoczenie z Chrystusem stanowi życiodajne źródło dla innych członków Kościoła na płaszczyźnie relacji horyzontalnych. Kościół w ten sposób urzeczywistnia się jako *communio personarum* i staje się pośrednikiem zbawienia w poszczególnych swoich członkach poprzez ich osobowe akty wiary, nadziei i miłości³⁸⁹. Dzięki temu jest owocem i pośrednikiem zbawienia. Swój akt pośrednictwa między udzielającym się Bogiem a człowiekiem Kościół spełnia przez słowo, sakrament i hierarchiczną posługę osoby występującej w imieniu Kościoła zwłaszcza w liturgii³⁹⁰. Jako społeczność wierzących jest miejscem objawiania się Chrystusa. Głosi słowo Boże, oraz odpowiada na nie wiarą. Pośredniczy w samoudzielaniu się Boga i odpowiedzi człowieka³⁹¹. Franciszek Blachnicki stwierdza:

pośrednictwo zbawcze Kościoła 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 siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla urzeczywistnienia wspólnoty w aspekcie wertykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w wi-

³⁸⁹ Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 2, Lublin 1970, s. 81–83.

³⁹⁰ Kościelne pośrednictwo zbawcze nie polega na mechanicznym dystrybuowaniu łaski Bożej przez działalność liturgiczno-duszpasterską, ale zmierza do nawiązania dialogu zbawczego i więzi człowieka z Bogiem. Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, s. 87–98.

Franciszek Blachnicki wskazuje sześć funkcji podstawowych pośrednictwa zbawczego: „przepowiadanie słowa Bożego (w znaczeniu najszerszym, obejmującym wszelkie formy proklamowania Słowa i nauczania prawdy Bożej), sprawowanie misterium Kościoła w kulcie i liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, szafarstwo sakramentów świętych, kierowanie Kościołem jako społecznością przy pomocy dyscypliny prawnej, urzeczywistnianie życia chrześcijańskiego w wierze, nadziei i miłości oraz *caritas* jako wykorzystanie społecznej służby miłości”. W skrócie wyraża te funkcje w trzech pojęciach: *martyria*, *leiturgia* i *diakonia*. Por. F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CT 37 (1967) 1, s. 24–25.

³⁹¹ Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera...*, s. 174.

działnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym³⁹².

Innymi słowy, celem pośrednictwa zbawczego Kościoła jest aktualizowanie procesu zbawczego, w którym człowiek przyjmuje Boga i udziela Mu odpowiedzi w akcie wiary i miłości.

Pośrednictwo zbawcze powinna zatem cechować dialogiczność przepowiadania słowa, uczestnictwa w liturgii sakramentalnej oraz wykonywania posług hierarchicznych. Dialog można uznać za metodę własną pośrednictwa zbawczego Kościoła, zarówno w jego życiu wewnętrznym, jak i zewnętrznym wobec świata. Jest on swoistą metodą duszpasterską.

2.3.2. Dialog w pośrednictwie zbawczym Kościoła

Stanowisko Kościoła wobec dialogu ewaluowało zwłaszcza w XX wieku³⁹³. Wskazania na temat dialogu w Kościele znajdujemy szczególnie w nauczaniu papieży: Pawła VI i Jana Pawła II oraz w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Do sprawy dialogu nawiązują następujące

³⁹² F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, t. 2, s. 454–455.

³⁹³ Sylabus Piusa IX z czasów Soboru Watykańskiego I co do formy jest dowodem braku jakiegokolwiek dialogu z niekatolikami oraz niezrozumienia i zamknięcia się Kościoła na świat. Por. J. F. Six, *Od „Sylabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 27–33.

Encyklika Piusa XI *Mortalium Animos* z 1928 roku akcentowała konieczność prawdziwej jedności wiary, odrzucając rokowania z niekatolikami jako równouprawnionymi, co sugerowałoby, że dialog byłby przejawem niekonsekwencji wiary (MA, s. 11).

Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis* z 1979 roku, wspominając soborowe dążenie do dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, określa Sobór jako „mowę Ducha Świętego” (RH 6). Zestawienie tych dwóch encyklik wskazuje na przełomowe znaczenie Soboru Watykańskiego II w określeniu roli dialogu w Kościele. Kwestia dialogu szczególnego znaczenia nabrała po doświadczeniach II wojny światowej. Wpływ na to wywarła także filozofia dialogu. Ponadto w teologii mocno wybrzmiała sprawa stosunku Kościoła do świata. Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 39–34.

dokumenty soborowe: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Dekret o formacji kapłańskiej, Dekret o posłudze i życiu kapłańskim, Dekret o apostołstwie świeckich, Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym oraz Dekret o ekumenizmie*³⁹⁴. Niezaprzeczalną cechą Soboru Watykańskiego II była otwartość i dialogiczność Kościoła (KDK 1–3) przy zachowaniu ortodoksji dogmatycznej. Można nawet mówić o soborowym zwrocie dialogicznym, który zaistniał jednocześnie i w wyniku zwrotu antropologicznego.

Dialogiczny zwrot soboru na płaszczyźnie duszpasterskiej jest rezultatem pogłębienia świadomości natury i misji Kościoła. Papież Paweł VI wyraził przekonanie, że Kościół musi nabyć głębszej samoświadomości, wniknąć w swoje pochodzenie, naturę, misję i cel (ES 9), aby podjąć dzieło odnowy (ES 11), co pozwoli mu nawiązać dialog ze współczesnymi ludźmi (ES 14). Zdaniem Karola Wojtyły, dzięki parze pojęć „świadomość Kościoła – dialog”, użytych w *Ecclesiam suam*, papież Paweł VI wydobyl „ściśle duszpasterską treść, jaka zawiera się w poznaniu Kościoła od wewnątrz i od zewnątrz (łac. *ad intra* i *ad extra*)”. Poznanie to służy pogłębieniu samoświadomości i uzdalnia do dialogu z tymi, którzy znajdują się poza nim, „gdyż Kościół nie może od nich oderwać swej najgłębszej istoty i tego posłannictwa, którego korzeń tkwi w tajemnicy Chrystusowego odkupienia”³⁹⁵. Samoświadomość ta, z jednej strony, kształtuje zmysł Kościoła (łac. *sensus ecclesiae*), przyczynia się do jego odnowy i wprost „stanowi podstawę dialogu”³⁹⁶. Z drugiej strony kształtuje się ona właśnie w dialogu. Między dialogiem i Kościołem zachodzi relacja istotowa. Dlatego, aby właściwie zrozumieć i trafnie określić funkcję dialogu w pośrednictwie zbawczym Kościoła,

³⁹⁴ Samo słowo „dialog” (łac. *dialogus* albo *colloquium*) użyte jest w różnych dokumentach Soboru Watykańskiego II (KDK 3, 21, 23, 25, 28, 40, 43, 56, 85, 92; DA 12, 14, 25, 29, 31; DFK 19; DM 11, 12, 15, 34, 38, 41; DWR 3; DE 4, 9, 11, 14, 18, 19, 22, 23; DWCH 11; DRN 2, 4; DB 13; DK 12, 19).

³⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, [b.r.m.w.], s. 14.

³⁹⁶ Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 84–87.

trzeba przeanalizować, jak Kościół określa sam siebie, zwłaszcza w orzeczeniach soborowych.

Paweł VI rozumie Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, co wskazuje na jego łączność z Chrystusem (ES 35)³⁹⁷. Konstytucja soborowa *Lumen gentium* określa Kościół jako powszechny sakrament zbawienia (KK 9. 48). Pierwsze określenie stanowi, według zamierzeń soborowych, podstawę dla drugiego. Joseph Ratzinger powołuje się na stwierdzenie Henry'ego de Lubaca, że Chrystus jest sakramentem Boga, a Kościół sakramentem Chrystusa. Oznacza to, że jednoczy ludzi z Bogiem i między sobą w Lud Boży (KK 1)³⁹⁸. Bóg pragnie bowiem zjednoczyć i zbawić ludzi we wspólnocie. Dekret misyjny Soboru Watykańskiego II przypomina: „spodobało się zaś Bogu powołać ludzi do uczestnictwa w swym życiu, nie pojedynczo tylko, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej więzi, lecz do utworzenia z nich ludu, w którym rozproszone Jego dzieci zgromadziłyby się w jedno” (DM 2). Zdaniem Yves'a Congara, pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego wskazuje, iż jest on wspólnotą ludzi, których „wezwał Bóg i którzy na to wezwanie odpowiadają”³⁹⁹. Można więc wnioskować, że jest wspólnotą dialogu – rodzi się i trwa w dialogu.

Oba soborowe określenia Kościoła współbrzmiają z ideą przewodnią soborowej eklezjologii, jaką jest wspólnota (łac. *communio*). Idea ta zasadniczo wpłynęła na eklezjologię soborową i co za tym idzie – na rozumienie dialogu w życiu Kościoła⁴⁰⁰. Termin *communio* wskazuje na zespołową realizację wiary, na współistnienie, współoddzia-

³⁹⁷ Prezentując naukę o Kościele, papież Paweł VI odwołał się do encyklik swoich poprzedników: *Satis cognitum* papieża Leona XIII z roku 1896 (Acta Leonis XIII, XVI, 1896, s. 157–208) i encykliki *Mystici Corporis* Piusa XII z 1943. Papież przywołuje słowa *Mystici Corporis*: „musimy przywyknąć widzieć w Kościele samego Chrystusa. Chrystus bowiem w Kościele swoim żyje, przez niego naucza, rządzi i uświęca”. AAS 35 (1943), s. 238. Por. ES 30.

³⁹⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół znak wśród narodów*, t. 7, cz. 2, Lublin 2013, s. 223–229.

³⁹⁹ Por. Y. Congar, *Kościół jako lud Boży*, Conc 4 (1968), s. 15.

⁴⁰⁰ Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, Comp 6 (1986) 4, s. 26–31.

ływanie i współprzenikanie się relacji międzyosobowych⁴⁰¹ między Osobami Boskimi, między Bogiem i ludźmi oraz między nimi samymi⁴⁰². Pojęcie *communio* w teologii chrześcijańskiej wskazuje na osobowe zjednoczenie człowieka z Osobami Trójcy Świętej przez Ducha Świętego (wymiar wertykalny), a w konsekwencji zjednoczenie między ludźmi (wymiar horyzontalny)⁴⁰³. Ojcowie soborowi, za św. Cyprianem wskazują, iż Kościół jako lud Boży jest „zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4).

Według Brunona Fortego, II Sobór Watykański pokazał głęboko trynitarny kontekst Kościoła, który jest owocem inicjatywy Ojca, misji Syna i Ducha Świętego w celu podniesienia ludzi do życia Bożego w komunii trynitarniej⁴⁰⁴. Kościół zakorzenia się w dialogicznych relacjach Osób Boskich i nie tyle jest ich bezpośrednim odwzorowaniem, ile raczej zmierza do dojrzalszego partycypowania w nich. Bóg wzywający do dialogu i człowiek, który odpowiada w wierze na Jego apel, razem tworzą strukturę eklezjalną – komunię osób. Jest ona swego rodzaju nowym bytem osobowym i nowym sposobem istnienia. Ma charakter interpersonalny i dialogiczny⁴⁰⁵. Bóg, jak wskazuje Ratzinger, „jest sam w sobie odwiecznym dialogiem miłości [...] sam w sobie jest relacją”. W konsekwencji także Kościół jest relacją, której podłoże stanowi miłość Chrystusa, „wprowadzająca z kolei nowe relacje międzyludzkie”⁴⁰⁶. W związku z relacją Osób Trójcy Świętej Kościół jest doskonałą wspólnotą, która

⁴⁰¹ Por. M. Żurowski, *Współuczestnictwo kościelne*, Kraków, [b.r.w.], s. 47–55.

⁴⁰² Ratzinger zwraca uwagę, iż korzeniem chrześcijańskiego słowa *communio* jest hebrajskie *chaburach*, którego używano na określenie relacji międzyludzkich oraz wspólnoty zebranej na uczcie paschalnej, natomiast relację między Bogiem a człowiekiem oddawano terminem *berith* – przymierze. Chrześcijańskie słowo *communio* łączy oba typy relacji. Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 108–111.

⁴⁰³ Por. K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 111; por. J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła. Studiu patrystyczne*, Lublin 2007, s. 43–49.

⁴⁰⁴ Por. B. Forte, *La Chiesa Della Trinita*, [b.r.m.w.], s. 68.

⁴⁰⁵ Por. M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 103–104.

⁴⁰⁶ J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 70.

zachowuje wielość i podmiotowość jego członków⁴⁰⁷. Sądząc z soborowych określeń Kościoła, to właśnie dialog jest własnym narzędziem i sposobem urzeczywistniania się Kościoła jako *communio*, zarówno na forum zewnętrznym (*ad extra*), jak i wewnętrznym (*ad intra*). Zdaniem Wojtyły, naczelną ideą Soboru jest „wspólnota przez dialog”. Dzięki temu Sobór chce pogłębić tożsamość chrześcijańską w ochrzczonych i ukształtować w nich postawę otwartą wobec świata. Według kardynała Wojtyły, jest to „najpełniejsza formuła bycia człowiekiem i zarazem bycia chrześcijaninem”⁴⁰⁸. Dialog to swoisty sposób życia (łac. *modus vivendi*) Kościoła jako pośrednika w procesie zbawczym⁴⁰⁹.

Papież Jan XXIII dostrzegał konieczność dialogu na wielu płaszczyznach życia i misji Kościoła, mówiąc często o rodzinie ludzkiej czy o współpracy katolików z niekatolikami, której sensem miałyby być wspólne dojście do prawdy (PT 157–160). Jego następca Paweł VI w encyklice *Ecclesiam Suam* z 1964 roku wskazał dialog jako zasadę bytu i działania Kościoła (ES 67–68). Karol Wojtyła pisał wprost o „doktrynie dialogu” zawartej w *Ecclesiam Suam*. Jej uzasadnienie teologiczne znajduje w dialogu zbawienia pomiędzy Bogiem a człowiekiem, w rezultacie zaś – między Kościołem a ludzkością. Kardynał Wojtyła przyjął uzasadnienie dialogu zarówno teologiczne, jak i antropologiczne. Według niego, podstawą doktryny dialogu jest metafizyka osoby i etyka personalistyczna⁴¹⁰. Później jako papież Jan Paweł II zauważył, że

postawa ‘dialogiczna’ odpowiada naturze osoby i jej godności. [...] Dialog leży na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty. Choć w pojęciu ‘dialog’ na pierwszy plan zdaje się wysuwać moment po-

⁴⁰⁷ J. Pałucki, *Trynitarny wymiar Kościoła*, s. 54.

⁴⁰⁸ K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 100–103.

⁴⁰⁹ Por. T. Węclawski, *Dialog należy do istoty Kościoła*, HD 75 (2005) 2/275, s. 77.

⁴¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 83–89.

znawczy (gr. *dia-logos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich. [...] Dialog nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób ‘wymianą darów’. (US 28)

Wymiana myśli polega na wspólnym dążeniu do prawdy przy respektowaniu normy personalistycznej⁴¹¹. Dzięki temu człowiek bardziej staje się podmiotem współuczestniczącym w odkrywaniu prawdy, a przez to staje się ona bardziej jego osobistą wartością⁴¹². Encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* stwierdza nawet, że „wzajemna pomoc w poszukiwaniu prawdy jest najwyższą formą ewangelicznej miłości” (US 78). „Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie” (KKK 1879). Dialog odpowiada też naturze Kościoła; umożliwia pełniejsze uczestnictwo w dobru wspólnym i uzdalnia członków wspólnoty do wymiany dóbr między nimi.

Dialog w nauczaniu Kościoła posiada szerokie konotacje. W niniejszym opracowaniu chodzi o „dialog zbawczy”, jak go określił Paweł VI (ES 72). Zdaniem Wojtyły, to najwłaściwsze znaczenie, „w jakim on istnieje i może istnieć w Kościele”⁴¹³. Poniżej zostaną omówione wybrane następujące kwestie związane z dialogiem: podstawy dialogu, stosunek dialogu do prawdy, dialog w samoświadomości Kościoła, dialog wewnętrzny Kościoła (*ad intra*) i ze światem (*ad extra*) oraz dialog jako metoda duszpasterska. Podstawowym materiałem badawczym będzie encyklika *Ecclesiam Suam*, dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz opracowania kardynała Karola Wojtyły, w tym też jego wypowiedzi jako papieża Jana Pawła II.

⁴¹¹ Por. K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, [w:] Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 360–363.

⁴¹² K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 91–92.

⁴¹³ Por. K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, s. 363.

2.3.2.1. Podstawy dialogu

W encyklice *Ecclesiam Suam* papież podał motywy, cel, adresatów, zasady, a także właściwości oraz metody dialogu Kościoła ze światem (ES 66). Dialog wynika z natury religii, która „wyraża stosunek między Bogiem a człowiekiem. Domaga się go też odrębność i różnica między Kościołem a światem” (ES 59). Motywem dialogu Kościoła z ludźmi jest nade wszystko miłość Boga, który pierwszy rozpoczął zbawczy dialog (ES 72–73).

Celem właściwego dialogu jest dobro pojęte kompleksowo jako: dobro osoby ludzkiej zgodne z jej naturą i powołaniem, dobro wspólne, zbawienie jako osobowe zjednoczenie z Bogiem, odkrycie i przyjęcie prawdy (choćby jej części możliwej do poznania) i wspólnota między ludźmi owocująca pokojem.

Adresatami dialogu Kościoła ze światem są wszyscy ludzie dobrej woli (ES 93). Paweł VI wyróżnia jednak trzy obszary, tzw. koncentryczne koła dialogu, a mianowicie ludzkość (ES 96–106), wierzących w Boga w innych religiach (ES 107–108) i braci odłączonych (ES 109–111). Osobną grupą są uczestnicy dialogu wewnątrzkościelnego (ES 113–119). Konstytucja dogmatyczna o Kościele przyjmuje natomiast kolejność odwrotną. Pierwszą grupą adresatów są wszyscy ochrzczeni (także katechumeni) zachowujący jedność z Chrystusem w Kościele katolickim (KK 14). Drugą grupą są ochrzczeni z innych Kościołów lub wspólnot kościelnych (KK 15). Do trzeciej zaliczani są ci, którzy nie przyjęli jeszcze Ewangelii; w tym członkowie narodu pierwszego wybrania, ci którzy szukają Boga i nieznający Go bez własnej winy (KK 16).

Zasadą pierwszorzędną dialogu jest uznanie równości osób pod względem ich godności i wolności. Dialog uznaje prymat osoby ludzkiej i traktuje ją jako zasadę, podmiot i cel (KDK 25). Nie podważa to prawa, by dialog był pewnego rodzaju sporem, a nawet konfrontacją przeciwnych poglądów lub postaw. W dialogu nie ma mowy o manipulacji. Za to może, a nawet powinno być lojalne przekony-

wanie do poznanych wartości jako swoich racji z uszanowaniem rozmówców. Dlatego dialog powinien odznaczać się: a) jasnością wyrażania myśli, b) łagodnością w głoszeniu prawdy, c) zaufaniem, że drugi człowiek przyjmie głoszone słowa, d) roztropnością w przedstawianiu spraw (ES 81).

Metody dialogu mogą być więc wielorakie (ES 85). Papież Paweł VI najpierw zachęca do uznawania w twierdzeniach innych ludzi „okrucich prawdy” oraz wiernego przekazywania nauki Kościoła sposobem dostosowanym do możliwości percepcyjnych ludzi (ES 83). W związku z tym papież zaleca: a) przyjęcie formy życia odbiorców Dobrej Nowiny, b) dostosowanie do życia społecznego, o ile jest zgodne z człowieczeństwem i uczciwe, c) wsłuchiwanie się w człowieka, d) tworzenie klimatu przyjaźni i szacunku (ES 87). Jednocześnie należy unikać: a) zaniedbania własnej wiary, b) kompromisu w kwestiach moralnych, c) irenizmu i synkretyzmu, które wyrażają sceptycyzm wobec słowa Bożego (ES 88).

2.3.2.2. Stosunek dialogu do prawdy

Dążność Kościoła do dialogu ze światem, jak i wewnątrz wspólnoty może rodzić obawę, że dialog zdeprecjonuje prawdę zbawczą, która nie podlega przecież arbitralnym decyzjom, ale powinna być przepowiedana z przekonaniem⁴¹⁴. Potrzebna jest tu więc krótka analiza sylogistyczna relacji wiary do prawdy oraz dialogu do wiary. Otworzy ona możliwość określenia, jaki jest stosunek dialogu do prawdy zbawczej.

Wojtyła stwierdza, że wiara jest dojrzałym stosunkiem do prawdy⁴¹⁵.

Prawdy zaś – czytamy w soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* – trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą

⁴¹⁴ Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim*, s. 7–8.

⁴¹⁵ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1998, s. 26.

społeczną, to znaczy przez swobodne badanie przy pomocy magisterium, czyli nauczania, przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy; skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem. (DWR 3)

Wiara jako odpowiedź udzielona objawiającemu się Bogu domaga się od człowieka także gotowości do dialogu z tymi, „którzy tej odpowiedzi nie dają, zdaje się, że nie dają, albo też dają ją w jakiś inny sposób”. Dialog jest swoistym egzaminem z prawd wiary, z „przeświadczenia” dawanego im przez rozum i z miłości do ludzi odmiennych przekonań. W ten sposób dialog staje się metodą wzbogacenia wiary od strony podmiotu, gdyż stawia osobie wierzącej wymóg uzasadnienia swojej wiary wobec innych⁴¹⁶. Postulat wzbogacenia wiary, jak zauważył Karol Wojtyła, tkwi u podstaw realizacji soboru i odnowy Kościoła. Owo wzbogacenie oznacza „nic innego, jak właśnie coraz pełniejsze uczestnictwo w prawdzie Bożej”⁴¹⁷.

Jeśli więc wiara jest przyświadczeniem o prawdzie zbawczej, a dialog wzbogaca ją i pozwala na osobiste uczestnictwo w tej prawdzie, napięcie między dialogiem a prawdą jest pozorne. Dialog nie przeczy autorytetowi prawdy, ale wręcz tworzy wokół niej wspólnotę myśli i postaw. Prawda jest celem dialogu w sensie poznawczym i jego granicą. W prawdziwym dialogu nie ma miejsca na manipulację. Można jednak przekonywać uczciwie partnera dialogu do poznanej prawdy⁴¹⁸, która – jak czytamy w soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* – „wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie” (DWR 1). Kościół trzyma się tego – jak stwierdził papież Jan XXIII – że jest

⁴¹⁶ K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 153–157.

⁴¹⁷ Por. tamże, s. 149.

⁴¹⁸ Por. S. Gniadek, *Cel i zakres dialogu*, ŻM 18 (1968) 1/163, s. 27.

tylko jedna prawda i dlatego przeciwnych „prawd” być nie może⁴¹⁹. Rezygnacja z prawdy prowadziłaby do sceptyzmu, pragmatyzmu, a w wymiarze religijnym i moralnym do synkretyzmu oraz zwodniczego irenizmu⁴²⁰.

2.3.2.3. Dialog w samoświadomości Kościoła

Według Wojtyły, Sobór, podejmując refleksję nad Kościołem, wskazał, że być wierzącym i zarazem członkiem Kościoła oznacza „być przeświadczonym o prawdzie Objawienia i równocześnie zdolnym do dialogu” z innymi o tej prawdzie i do świadectwa o niej. Wiara jest postawą wobec Boga, ale poniekąd także wobec innych ludzi i powinna łączyć się z „pierwiastkiem dialogu”⁴²¹. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* podała: „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwala” (KDK 92). Paweł VI stwierdził natomiast, iż Kościół, spełniając posłannictwo głoszenia prawdy zbawczej, nie będzie się posługiwał żadną formą zewnętrznej presji. Raczej będzie po przyjacielsku rozmawiał (ES 75). Tak więc wiara i dialog idą w parze, a przepowiadanie prawdy zbawczej nie neguje dialogu.

Ze względu na rodzaj adresatów dialogu Kościół, spełniając pośrednictwo zbawcze, prowadzi dialog wewnątrzkościelny (*ad intra*) i zewnętrzny ze światem (*ad extra*). W dialogu *ad extra* wyróżniamy:

⁴¹⁹ Jan XXIII, *Ad Petri cathedram*, AAS 51 (1959), s. 510–513. Za: Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 32.

⁴²⁰ Por. J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 2000, s. 125–126.

⁴²¹ K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 153–157.

dialog ekumeniczny⁴²², międzyreligijny⁴²³, z niewierzącymi⁴²⁴ i dialog ze światem współczesnym⁴²⁵. Przepowiadanie, którego jednost-

⁴²² Jeśli mówimy o dialogu ekumenicznym z perspektywy Kościoła Chrystusowego, który trwa nieprzerwanie w Kościele katolickim, to należy włączyć go do dialogu wewnątrzkościelnego. Jeśli jednak mówimy o dialogu ekumenicznym Kościoła katolickiego z innymi Kościołami, wówczas można go zakwalifikować jako dialog *ad extra*. „Dialog taki prowadzi do współpracy między chrześcijanami w życiu i jednomyślnej modlitwy” (DE 4). Według myśli soborowej, „dialog ekumeniczny ma charakter wspólnego szukania prawdy, w szczególności prawdy o Kościele” (US 33).

⁴²³ Por. J. Tarnowski, *Dialog międzyreligijny*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 102.

Kościół katolicki „wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (DRN 2). Celem tego rodzaju dialogu nie jest synkretyzm religijny, ale wspólne zbliżenie się do prawdy. W dialogu tym nie chodzi o to, aby od razu doprowadzić rozmówcę do prawdziwej religii, gdyż mamy szacunek dla jego godności i wolności. Nie przeczy to, aby szukając jednak jego dobra, przygotować go „do pełniejszej wspólnoty uczuć i poglądów” (ES 79). Według papieża Jana Pawła II, dialog międzyreligijny stanowi „jedno z najważniejszych wyzwań naszej epoki”. Jan Paweł II, *Migracje a dialog międzyreligijny*, *OsRom-Pol* 4/242 (2002), s. 5.

⁴²⁴ Dialog z niewierzącymi wyraża świadomość Kościoła, że został posłany do głoszenia Ewangelii. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* stwierdza „Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wymyśla, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu” (KDK 21).

⁴²⁵ Dialog Kościoła ze światem współczesnym to innymi słowy dialog z ludźmi żyjącymi w danej epoce i środowisku. Kościół i świat nie stoją więc w opozycji do siebie. Oddziałują na siebie nawzajem. Zdaniem Jana Kruciny, „Spotkanie między Kościołem a światem jest rozumiane jako *colloquium*, jako wzajemna wymiana zdań i wartości – jako wspólne, wzbogacające poszukiwanie rozwiązań”. J. Krucina, *Potrójny dialog Kościoła. Retrospekcje posoborowe*, ChS 44 (1976) 6, s. 18.

Przedmiotem dialogu ze światem jest człowiek, a także jego godność, którą objawia Chrystus, oraz znaki czasu. Świat przemawia do Kościoła przez znaki czasu, a Kościół głosi światu prawdę zbawczą w Chrystusie. To wzajemne oddziaływanie wręcz domaga się dialogu. Por. S. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 232.

ką jest homilia, sytuuje się w działalności wewnątrzkościelnej. Dla tego szczególną uwagę należy zwrócić na dialog *ad intra*.

2.3.2.4. Dialog wewnątrz Kościoła

Dialog wewnątrzkościelny to, według Pawła VI, rodzinna rozmowa (ES 113). Zachodzi w nim proces wzajemnego oddziaływania na siebie członków Ludu Bożego, którzy poprzez wymianę myśli i autentyczne świadectwo zmierzają do coraz pełniejszego odczytania i głębszego zrozumienia prawd wiary oraz doskonalenia współżycia we wspólnocie Kościoła⁴²⁶. Przykładem tego był sam Sobór Watykański II.

Dialog wewnątrzkościelny zakorzenia się w dialogu wewnątrztrynitarnym. Po drugie, wspólną płaszczyzną relacji między członkami Kościoła są: godność chrześcijanina, jeden Zbawiciel, wspólna wiara, chrzest i kapłaństwo powszechne wiernych oraz powołanie do świętości, a także równość mężczyzny i kobiety w zaangażowaniu na rzecz Kościoła. Podstawy do tego typu dialogu daje nauka św. Pawła Apostoła o wierze, chrzcie, bierzmowaniu i o charyzmatach⁴²⁷. Równocześnie podstawą dialogu w Kościele jest odrębność członków Kościoła oraz różnorodność ich powołań i doświadczeń w Kościele. Dialog zachodzi między biskupami i kapłanami oraz świeckimi, z wykorzystaniem różnych instytucji w Kościele. Są to np. synody, rady kapłańskie czy duszpasterskie. Dialog taki zakłada koncyliarność Kościoła⁴²⁸. Według myśli Jana Pawła II, podstawą dialogu wewnątrzkościelnego jest „duchowy pluralizm”, który oznacza tę samą godność dzieci Bożych, ale różne charyzmaty służące Kościo-

⁴²⁶ Por. Z. Kata, *Dialog wewnątrzkościelny w nauczaniu Jana Pawła II – zarys problematyki*, StSd t. 9 (2002), s. 142.

⁴²⁷ Por. A. Szafranski, *Dialog wewnątrzkościelny*, EK wyd. 3, kol. 1262.

⁴²⁸ Por. K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, [w:] *Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 360–361.

łowi oraz jedność posłannictwa, lecz różnorodność apostołstwa⁴²⁹. Pluralizm ten określa zasada – „niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość” – łac. *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (KDK 92).

Przedmiotem dialogu wewnątrzkościelnego są: prawdy wiary, zasady moralności i liturgia oraz życie chrześcijańskie w Kościele i świecie⁴³⁰. Zarówno Paweł VI, jak i Jan Paweł II są zgodni, iż dialog wewnętrzny powinien być „otwarty na wszystkie prawdy, na wszystkie cnoty i wartości duchowe, które obejmuje dziedzictwo nauki Chrystusowej”, a zarazem „skory do wsłuchiwania się w pragnienia dzisiejszych ludzi”, „zdolny do uczynienia z katolików ludzi rzeczywiście wartościowych, roztropnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych” (ES 113)⁴³¹. Ostatecznie dialog wewnątrzkościelny musi być taką wymianą myśli, która w całości służy prawdzie i dobru Ewangelii oraz jedności Kościoła. Powinien ożywiać oraz pogłębiać „wzajemną komunikację i ugruntować braterską *communio fidelium*”⁴³². Zagrożeniem dla tak pojętego dialogu są: samowola, zawistna rywalizacja, upór i zuchwalstwo, które zmieniają dialog w kłótnię, rozdarcie i nienawiść (ES, 114). Jan Paweł II wymienia w tym kontekście także tendencję do narzucania swojej racji i ingerencję opinii publicznej w toczący się dialog⁴³³. Ponadto dialogowi szkodzi fałszywa demokratyzacja Kościoła według zasad wyłącznie społeczno-politycznych z pominięciem kryteriów chrystologii, soteriologii i eklezjologii⁴³⁴.

We właściwie prowadzonym dialogu duch braterstwa zakłada autorytet przełożonych wspólnot kościelnych i posłuszeństwo im

⁴²⁹ Por. Z. Kata, *Dialog wewnątrzkościelny...*, s. 136–137.

⁴³⁰ Por. A. Szafrński, *Dialog wewnątrzkościelny*, EK wyd. 3, kol. 1263.

⁴³¹ Jan Paweł II, *Dialog wewnątrz Kościoła. Anioł Pański z Papieżem* (10.01.1980), OsRomPol 1 (1980) 1–2, s. 7.

⁴³² Por. K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu...*, s. 360.

⁴³³ Por. Jan Paweł II, *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii* (21. 06.1998), OsRomPol 19 (1998) 10/206, s. 33–34.

⁴³⁴ Por. K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu...*, s. 366.

(ES 114)⁴³⁵. Dialog nie zastępuje autorytatywnego nauczania, ale z nim koreluje, gdyż „zmysł wiary całego Ludu Bożego opiera się na Magisterium”⁴³⁶. Kardynał Wojtyła mówił wręcz o sprowadzeniu „autorytetu do dialogu”. Chodzi o dialogowy charakter nauczania autorytatywnego, aby nie miało ono formy „przedmiotowego totalizmu, w której człowiek jako człowiek przestaje się liczyć”⁴³⁷. Zdrowo pojmowane relacje partnerskie mogą nawet wzmocnić autorytet urzędowy autorytetem osobistym.

Kardynał Wojtyła wyróżnił trzy rodzaje dialogu eklezjalnego: a) doktrynalno-teologiczny, b) praktyczno-pastoralny, c) „organizacyjny”⁴³⁸. Pierwszy to dialog Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z teologami. Do Magisterium należy „pogłębienie, wyjaśnienie i stosowanie nauki objawionej”. Teologowie zaś, opierając się na Piśmie Świętym i żywej Tradycji, pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego starają się wyjaśniać „naukę zawartą w Objawieniu zgodnie z wymogami rozumu” i nadawać jej „jednorodną, systematyczną formę” (PDV 55). Dialog tego rodzaju jest wyrazem odpowiedzialności za prawdę objawioną i powierzoną Kościołowi do wierzenia oraz przekazywania. Wiara wyznawana przez Kościół musi być stale odnawiana i pogłębiana w świadomości Ludu Bożego. W dialogu praktyczno-pastoralnym uczestniczą hierarchia i wierni świeccy (KK 37; KDK 43; PDV 9; DA 9–22). Następuje w nim wymiana poglądów i doświadczeń życiowych z różnych dziedzin życia, a także wspólnotowe rozeznawanie znaków czasu (DK 9). Świeckim przysługuje głos doradczy, ale ostateczna decyzja należy do prezbitera jako przewodnika wspólnoty⁴³⁹.

⁴³⁵ Por. tamże, s. 362.

⁴³⁶ Tamże, s. 367.

⁴³⁷ Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 98–100.

⁴³⁸ K. Wojtyła, *Wskazania na temat dialogu...*, s. 368–369.

⁴³⁹ Jan Paweł II zaznaczył, że należy „rozpoznawać, chronić, rozwijać, rozeznawać oraz mądrze i świadomie wykorzystywać konkretny dar każdego członka Kościoła, nie dopuszczając do pomieszania ról i funkcji czy zafalszowania statusu teologicznego i kanonicznego”, który prowadziłby nieuchronnie do „klerykalizacji laikatu”

Dialog „organizacyjny” (instytucjonalny) prowadzą różne podmioty kościelne, dobierając cele, środki i struktury kościelne adekwatnie wyrażające wiarę⁴⁴⁰. Istotny jest także dialog międzypokoleńowy. Jego przykładem są: dialog małżeński⁴⁴¹ i dialog prowadzony przez rodziców z dziećmi w ramach tzw. katechezy rodzinnej (RH 19).

2.3.2.5. Dialog Kościoła ze światem

Dialog wewnątrzkościelny wpływa na dialog Kościoła ze światem, podobnie jak dialog wewnątrztrynitarny przechodzi w dialog zbawczy. W encyklice *Redemptoris missio* czytamy: „misyjność *ad intra* jest wiarygodnym znakiem i bodźcem dla misyjności *ad extra* i odwrotnie” (RM 34). W adhortacji apostolskiej „*Reconciliatio et paenitentia*” papież wskazuje, że „czynnie zaangażowany w poszukiwanie własnej jedności wewnętrznej Kościół katolicki może kierować wezwaniem do pojednania, a także stawać się znakiem pojednania w świecie i dla świata” (RP 25). Dialog, który prowadzi Kościół, jest przede wszystkim postawą, która zakorzenia się w naturze osoby. Polega na otwartym stosunku i gotowości wysłuchania poglądów innych przy zachowaniu i pogłębieniu własnych przekonań bądź ich rewizji wo-

i „laicyzacji kleru”. Jan Paweł II, *Ku wspólnemu budowaniu Kościoła. Do uczestników sympozjum nt. „Udział wiernych świeckich w duszpasterskiej posłudze kapłanów”* (22 IV 1994), p. 3–4, OsRomPol 15 (1994) 8/165, s. 22.

W Liście apostolskim *Nuovo millennio ineunte* Jan Paweł II podkreślił, że teologia i duchowość komunii, pobudzając pasterzy i wiernych do „ważnego słuchania siebie nawzajem, z jednej strony jednoczy ich *a priori* we wszystkich kwestiach istotnych, z drugiej – sprawia, że w sprawach podlegających dyskusji udaje się im uzgodnić wspólne, przemyślane stanowisko” (NMI 45).

⁴⁴⁰ Chodzi o rozbudzenie „rozumnej inicjatywy osobistej i przedsiębiorczości duszpasterskiej” (TE 24). W kontekście życia wspólnot zakonnych Jan Paweł II wskazywał, że przełożeni powinni dopuszczać współbraci i współsiostry do procesu podejmowania decyzji. Por. Jan Paweł II, *Wasze klasztory – wspólnotami prawdziwej miłości. Homilia w Opactwie Monte Cassino* (20.09.1980), OsRomPol 1 (1980) 12, s. 17.

⁴⁴¹ Por. Jan Paweł II, *List Papieża do „Équipes Notre-Dame”* (27.11.1997), OsRomPol 19 (1998) 2/200, s. 10.

bec poznanej prawdy. Z tej postawy wynika metoda i praktyka dialogu⁴⁴². Dialog, zdaniem Pawła VI, to sposób wypełniania obowiązku apostołskiego i narzędzie jednoczenia ludzi (ES 80–81). To szczególnie i główny sposób postępowania Kościoła w świecie (ES 66–67).

2.3.2.6. Dialog jako metoda duszpasterska

Zdaniem Wojtyły, papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam Suam* zaproponował „Kościół dialogu”, który jest otwarty przede wszystkim do wewnątrz, a równocześnie na zewnątrz ku wszystkim ludziom⁴⁴³. Dialog należy zatem uznać za współczesną metodę ewangelizacji, za metodę pośrednictwa zbawczego Kościoła i swoistą metodę duszpasterską. Jej szczególnymi zaletami są: nawiązywanie relacji ze współczesnym społeczeństwem oraz wewnątrz Kościoła, wzbogacanie wiary od strony podmiotu człowieka wierzącego, kształtowanie właściwego stylu życia i działania Kościoła oraz realizowanie soborowego postulatów odnowy (*accommodata renovatio*), poprzez twórczy stosunek całego Ludu Bożego do istoty i misji Kościoła. Dzięki tej metodzie możliwy jest Kościół dialogu wierny swojej istocie i posłannictwu. Wizję Kościoła dialogu nakreślił ostatni sobór powszechny, a zarazem oczekuje go współczesne społeczeństwo. Jest on przeciwieństwem i antidotum dla „Kościoła twierdzy”, który dziś już nie tyle pozycjonuje Kościół jako hermetyczną społeczność, ile stawia go niemal poza społeczeństwem⁴⁴⁴. Dzięki dialogowi ze społeczeństwem „Kościół przybiera formę słowa, orędzia i dialogu” (ES 65). *Kongregacja do spraw wychowania katolickiego*, umieszczając dialog w szerszej perspektywie ewangelizacyjnej, stwierdza: „działalność duszpasterska Kościoła w jego odniesie-

⁴⁴² Por. J. Wagner, *Płaszczyzny dialogu*, ŻM 18 (1968) 1/163, s. 9.

⁴⁴³ K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 93.

⁴⁴⁴ Por. A. Borowska, *O wewnętrzny dialog w Kościele*, ŻM 18 (1968) 1/163, s. 35.

niach do świata jest apostołstwem obecności, dialogu i służby biorącej początek z wiary⁴⁴⁵.

2.3.3. Dialogiczna funkcja przepowiadania

Pośrednictwo Kościoła w procesie zbawczym to swoiste posłannictwo realizowane przez „posługę słowa i sakramentów” (DA 6). Wiąże się ono szczególnie z głoszeniem Słowa Bożego (DK 2–3). Papież Paweł VI przypominał, że „nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła” (EN 14). Głoszenie Ewangelii jest istotą posłannictwa zbawczego Chrystusa i Kościoła (KK 17)⁴⁴⁶. Posiada ono prymat w stosunku do sakramentów, w aspekcie logicznym, psychologicznym i chronologicznym, ale nie umniejsza ich wartości⁴⁴⁷. Prymat ten wynika z faktu, iż głoszenie Ewangelii doprowadza niewierzących do sakramentów zbawienia, a w wierzących budzi i rozwija wiarę konieczną do owocnego przyjęcia sakramentalnych łask (KL 9; DK 4).

2.3.3.1. Przepowiadanie w dialogu zbawczym

W posłannictwie Kościoła zachodzi sprzężenie zwrotne między dialogiem i przepowiadaniem. Dialog jest integralną częścią ewan-

⁴⁴⁵ Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, s. 94–95.

⁴⁴⁶ Kardynał Karol Wojtyła wskazał, że ewangelizacja stanowi „samo życie Kościoła i jest jego zasadniczym zadaniem” oraz oznacza całą misję Kościoła i działalność apostołską, w której „głoszenie Ewangelii zajmuje poczesne miejsce”. Por. K. Wojtyła, *Teologiczne aspekty ewangelizacji. Relacja Kard. Karola Wojtyły*, ŻM 25 (1975) 2–3, s. 101–104.

⁴⁴⁷ Na konieczność i ważność nauczania w posłudze biskupa wskazało też dyrektorium z 1973 roku (*Directorium de pastoralis ministerio episcoporum – Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów* (p. 55–65), [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 6, z. 1, Warszawa 1975, s. 90–101.

gelizacji, a przepowiadanie jest ukierunkowane na dialog zbawczy. Papież Paweł VI usytuował dialog w kontekście nakazu misyjnego, jaki Chrystus dał Apostołom (Mt 28, 19). Zdaniem papieża, dialog to „najgłębsza dążność miłości [...], by przejść w zewnętrzny dar miłości” dla ludzi i wypełnić posłannictwo głoszenia Ewangelii (ES 64).

Warto zwrócić uwagę, że grupy partnerów dialogu Kościoła pokrywają się z adresatami słowa Bożego. Są to: niewierzący, do których kierowana jest ewangelizacja i misje, oraz wierzący ochrzczeni, dla których przeznaczone są katechizacja i przepowiadanie. Dialog *ad extra* i pierwsza ewangelizacja są równoległe – prowadzą do wiary. Przepowiadanie może zainaugurować dialog, ponieważ bezpośrednio rodzi wiarę jako odpowiedź na poznaną prawdę. Z kolei zaistniały dialog budzi i podtrzymuje gotowość słuchania i dalszego przyjmowania prawdy zbawczej we wspólnocie Kościoła. Przepowiadanie do wierzących ubogaca dialog wewnątrzkościelny, poszerzając horyzont Ewangelii, jak i wskazując na jej związek z życiem chrześcijańskim. Zbieżne są również cele dialogu oraz przepowiadania: wspólne dążenie do prawdy, nawiązanie relacji interpersonalnych i ożywienie komunikacji, by stworzyć *communio fidelium*.

Przepowiadanie słowa Bożego pełni dialogiczną funkcję w pośrednictwie zbawczym Kościoła, gdyż przekazuje zbawcze słowo Boże, które wzywa człowieka do odpowiedzi. Jako kontynuacja i aktualizacja objawienia jest bardziej aktem komunikacji interpersonalnej niż jednostronnym przekazem doktryny. Głoszenie słowa Bożego jako słowa zbawczego wprowadza człowieka w dialog wewnątrztrynitarny. Ponadto przepowiadanie służy dialogowi zbawczemu z jeszcze innych następujących racji: a) aktualizuje słowo Boże w słowie ludzkim, a tym samym uobecnia Chrystusa, b) rodzi i rozwija wiarę, przez którą człowiek odpowiada Bogu na jego słowo, c) gromadzi wiernych w Kościół, włączając w dialogiczne relacje trynitarne, d) prowadzi do uwielbienia Boga i objawiania Go innym.

Słowo przepowiadania kościelnego jest słowem zbawczym, ponieważ „słowo Chrystusa trwa w słowie Kościoła”, a zatem jako sło-

wo Boże trwa w słowie ludzkim⁴⁴⁸. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*, wskazując na obecność Chrystusa w Kościele, podaje, że głoszona Ewangelia jest słowem Bożym⁴⁴⁹. Przepowiadanie słowa Bożego nie jest więc ludzkim słowem o Bogu, lecz słowem Boga w postaci słowa ludzkiego. Ponieważ Słowo Boga oznacza Boga samego, mówimy o zbawczej skuteczności przepowiadania. Dzięki przepowiadaniu Kościoła Chrystus uobecnia się w słowie zbawczym i prowadzi dialog z człowiekiem we wspólnocie eklesjalnej⁴⁵⁰. Stąd konieczność przepowiadania kerygmatycznego, które uobecnia Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. Treścią kerygmatu jest miłość Boża w historii zbawienia objawiona w pełni w Jezusie Chrystusie⁴⁵¹. Kerygmat czy kerygma (gr. *kerysso*) to nie głoszenie ideologii, ale wezwanie człowieka do odpowiedzi przez wiarę na Ewangelię, do przyjęcia Jezusa jako Pana i Zbawiciela i wejścia z Nim w relację osobową.

Przez przepowiadanie sam Bóg w Chrystusie wzywa człowieka do dialogu, budząc wiarę angażującą całego człowieka wobec Boga (*fides ex auditu, auditu autem per verbum Christii* – wiara ze słuchania, słuchanie przez słowo Chrystusa). Przez zbawcze słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija (1 Tes, 2, 13). Dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych (DK 4). Wiara taka rodzi się ze słuchania słowa Chrystusa (por. Rz 10, 13–17). Wynika z tego ciąg przyczynowo-skutkowy następujących czynności: *posłanie – głoszenie – słyszenie – słuchanie – wiara – wzywianie* imienia Pana. Porządek pośrednictwa zbawczego określa: *posłanie – głoszenie – słyszenie*, natomiast porządek procesu zbawczego tworzą: *słuchanie – wiara – wzywianie imienia Pana*. Łączy je wydarzenie słyszenia, słuchania i przyjęcia słowa. Takie znaczenie posiada bowiem użyty przez św. Pawła czasownik grecki *akoé*

⁴⁴⁸ H. Pagiewski, *Zbawcze pośrednictwo słowa*, s. 35.

⁴⁴⁹ Por. Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, [w:] *To czynicie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 13–32.

⁴⁵⁰ Por. L. Kuc, *Przepowiadanie, zbawienie, Kościół*, WA 13 (1985) 4, s. 158.

⁴⁵¹ Por. Z. Kiernikowski, *Kerygmat – Chrystus istota chrześcijańskiego przepowiadania i życia*, [w:] *Syn Boży centrum naszej wiary*, Wrocław 2014, s. 104–106.

(Rz 10, 17). Słowo rozbrzmiewa, gdy jest przepowiadane, a gdy jest słuchane i przyjmowane, prowadzi do wiary⁴⁵². Aby zaistniał proces słuchania i przyjmowania słowa, musi dokonać się kościelne przepowiadanie. Wówczas może zrodzić się wiara, która jest konieczna, aby człowiek włączył się w dialog zbawczy.

Ponadto zadaniem ewangelizacji jest budowanie Królestwa Bożego, które zostało objawione i zapoczątkowane w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego słowach i czynach (KK 5). Przepowiadanie gromadzi Kościół, który jako zaczątek tego Królestwa jest wspólnotą wiary⁴⁵³. Głoszenie słowa Bożego tworzy Kościół, gdyż „dzięki przyjęciu słowa Bożego powstaje społeczność ludzi wierzących i zjednoczonych z Bogiem”. Jednocześnie czyni go środkiem zbawienia, o ile ten „przyjęte słowo Boże przepowiada dalej innym”⁴⁵⁴. Spotkanie orędzia ewangelicznego z wiarą osoby jest początkiem nowego życia we wspólnocie Kościoła⁴⁵⁵. Bóg Ojciec „wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym” (KK 2). Według encykliki *Evangelii nuntiandi*, „Kościół bierze swój początek z ewangelizacji Jezusa i dwunastu Apostołów; jest jakby naturalnym owocem tego dzieła, owocem zamierzonym, najbliższym i najbardziej widocznym” (EN 15). „Zgodnie z dynamiczną siłą ewangelizacji, ten kto przyjmuje Ewangelię jako Słowo zbawienia, zwykle przenosi je na znaki sakramentalne; na przyłgnięcie do Kościoła i na przystępowanie do Sakramentów” (EN 23). Głoszenie Ewangelii gromadzi wiernych (KK 26). Kościół jest nieustannie stwarzany przez słowo (Dz 4, 29–31; 20, 32) i żyje słowem przepowiadania⁴⁵⁶. Kościelne *communio*

⁴⁵² Por. W. Przychyna, *Słuchanie Słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, [w:] *Słuchacz Słowa*, red. W. Przychyna, Kraków 1998, s. 55–57.

⁴⁵³ Por. H. Pagiewski, *Zbawcze pośrednictwo słowa*, s. 64–66.

⁴⁵⁴ L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2009, s. 31.

⁴⁵⁵ Por. W. Świerżawski, *Kościół posłany przez Boga do narodów*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 142.

⁴⁵⁶ Por. S. Harężga, *Eklezjotwórcza funkcja słowa Bożego według Dz 3, 22–23*, CT 54 (1984) 3, s. 35–36.

dzięki przepowiadaniu słowa Bożego powstaje jako wspólnota komunikacyjna i komunikująca⁴⁵⁷.

Pierwszym podmiotem przepowiadającym jest Chrystus, a Kościół pełni funkcję pośrednika i podmiotu nadrzędnego, głównie poprzez osobę przepowiadającego⁴⁵⁸. Posłannictwo słowa zostało powierzone całemu Kościołowi, a w nim szczególnie biskupom (KK 21, 24, 25, DB 12) i ich współpracownikom kapłanom (KK 28; DK 4). *De-kret o posłudze i życiu kapłanów* podkreśla wyjątkowe znaczenie głoszenia słowa Bożego w całokształcie misji kapłańskiej. Stwierdzenie „Sacerdos alter Christus” odnosi się nie tylko do kapłana jako szafarza sakramentów, ale przede wszystkim jako głosiciela słowa Bożego⁴⁵⁹. *Konstytucja soborowa o objawieniu Bożym* przypomina: „aby zaś Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili Apostołowie biskupów jako następców swoich, przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie” (KO 7). Funkcje prorocką Chrystusa pełni cały Kościół, a więc na swój sposób wszyscy ochrzczeni (KK 12). Odpowiedzialność wiernych świeckich za misję głoszenia słowa Bożego wynika z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza chrztu, oraz z przynależności do Kościoła.

Przedmiotem pierwszorzędnym przepowiadania Kościoła jest objawienie Boże, a zwłaszcza Ewangelia o Jezusie Chrystusie. W szczególności chodzi o „czyny Boga dokonane w Chrystusie dla zbawienia człowieka, słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym, misterium paschalne, Chrystus w ujęciu całościowym, Kościół w swej naturze i posłannictwie wobec świata”. Treścią przepowiadania homilijnego jest Chrystus historyczny, zmartwychwstały i obecny w liturgii⁴⁶⁰. Przedmiotem drugorzędnym kaznodziejstwa są problemy

⁴⁵⁷ Por. M. Jagodziński, *Komunijny wymiar słowa Bożego*, [w:] *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 53.

⁴⁵⁸ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 1, s. 96.

⁴⁵⁹ J. Śniegocki, *Rola posługi słowa w budowaniu Kościoła*, StPł t. 9 (1983), s. 143.

⁴⁶⁰ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 2, Warszawa 1984, s. 50.

egzystencjalne współczesnego człowieka i znaki czasu przedstawiane w świetle Ewangelii oraz odczytywane jako znaki Bożej interwencji w perspektywie historii zbawienia, jak również ukierunkowane na Chrystusa.

Przepowiadanie szeroko rozumiane można uznać za dialogiczną funkcję pośrednictwa Kościoła w procesie zbawczym. Wyróżniamy trzy podstawowe rodzaje głoszenia słowa Bożego: a) ewangelizację pojętą jako pierwsze głoszenie Ewangelii tym, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa, b) przepowiadanie liturgiczne i pozaliturgiczne szeroko rozumiane jako głoszenie słowa Bożego dla ochrzczonych, c) katechizację jako wykład prawd wiary w celu ich głębszego zrozumienia i zastosowania w życiu wierzących. W znaczeniu szerokim używa się zamiennie terminów: przepowiadanie, ewangelizacja, głoszenie słowa Bożego. Obecne badania odnoszą się zwłaszcza do przepowiadania homilijnego, które w literaturze przedmiotu bywa też określane kaznodziejskim.

Przepowiadanie homilijne, czy inaczej liturgiczne, nie jest tylko okazją do zaistnienia łaski, jak traktowano je od czasów późnego średniowiecza pod wpływem nauki Jana Dunsza Szkota, a później Wilhelma Ockhama. Owszem, daje możliwość zarówno człowiekowi, żeby zwrócił się do Boga, jak i Bogu, aby oddziaływał wewnętrznie na człowieka. Jednakże, jak wskazuje posoborowa teologia homiletyczna, homilia jest wręcz przyczyną sprawczą i środkiem udzielania łaski⁴⁶¹. Słowo Boże ma charakter sprawczy, więc można nawet mówić o sakramentalności tego słowa, którego znakiem jest słowo przepowiadania (VD 56). Przepowiadanie homilijne trzeba więc ujmować w perspektywie funkcji zbawczej Chrystusa i Kościoła. Ma ono charakter personalistyczny i dialogiczny, zgodnie z biblijną koncepcją objawienia. Stanowi kontynuację i aktualizację przepowiadania Boga w historii zbawienia. Przepowiadanie jest aktem samego

⁴⁶¹ Por. L. Kuc, *Przepowiadanie, zbawienie, Kościół*, s. 159–161; por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 56–64.

Chrystusa i dlatego jest też funkcją pośrednictwa Kościoła w dialogu zbawczym. Stąd wypływa jego zbawcza moc⁴⁶².

Konstytucja soborowa o liturgii stwierdza, że Chrystus „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi” (KL 7). Pierwotny tekst tego artykułu konstytucji wskazywał na obecność Chrystusa w słowie, które jest czytane i wyjaśniane. Również z całego kontekstu dokumentu wnioskujemy, że ta obecność nie ogranicza się tylko do słowa biblijnego czytanego podczas liturgii, ale rozciąga się na słowo głoszone w homilii⁴⁶³. Obecność Chrystusa w słowie Bożym głoszonym w Kościele, jak i sakramencie, jest gwarancją możliwości spotkania z Nim⁴⁶⁴. Przepowiadanie homilijne możemy określić jako wydarzenie zbawcze lub wydarzenie zbawczego spotkania i dialogu. Papież Benedykt XVI zauważył, że właśnie „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (DC 1). Przepowiadanie słowa Bożego sytuuje się na linii objawienia Bożego, dzięki czemu Bóg udziela się w Chrystusie przez posługę Kościoła i doprowadza do dialogu oraz spotkania z człowiekiem (KKK 79). Objawienie jest dalej przekazywane i przyjmowane w mocy Ducha Świętego (KKK 74)⁴⁶⁵. Dzięki temu staje się żywym słowem Bożym przekazy-

⁴⁶² Według koncepcji sakramentalistycznej, kaznodziejstwo ma moc zbawczą, ponieważ wiąże się z sakramentem. Różnica między nimi jest tylko ilościowa. Według Rahnera, sakrament to skondensowane słowo Boże. Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła...*, z. 1, s. 90–93.

⁴⁶³ Por. tamże, s. 94.

⁴⁶⁴ Por. J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 592.

⁴⁶⁵ Por. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, Warszawa 1957, s. 159–166. O’Collins rozróżnia w terminologii Objawienie fundacyjne i zależne. Pierwszą nazwą określa pełne i ostateczne objawienie w Chrystusie wraz z czasem apostołskim. Objawienie zależne trwa obecnie i jest oparte na wydarzeniu Jezusa oraz świadectwie apostołskim. Por. M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O’Collinsa*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji...*, s. 67–68.

wanym żywym osobom⁴⁶⁶. Charakter dialogiczny objawienia przekłada się na sposób jego przekazywania⁴⁶⁷. Objawienie, jak wynika z poprzednich analiz, jest świadectwem prawdy zbawczej, a równocześnie „aktem międzyosobowym, spotkaniem człowieka z Bogiem, wzajemnym otwarciem się, dialogiem zbawienia między Bogiem a człowiekiem”⁴⁶⁸. Sobór wskazuje, że również przekazywanie Ewangelii podtrzymywane jest wciąż przez rozmowę (KO 8). Przepowiadanie musi więc przyjąć, przynajmniej w wewnętrznej swojej dynamice, adekwatną do objawienia i słowa Bożego – dialogiczną formę. Stąd wynikają uzasadnienie i postulat zastosowania dialogu także w homilii.

2.3.3.2. Dialog w przepowiadaniu

Przepowiadanie jest zawsze aktualnym problemem pośrednictwa zbawczego Kościoła, bo z jednej strony musi on być wierny prawdzie Chrystusowej, a z drugiej – powinien dostosować sposób jej przekazu do mentalności ludzi konkretnej epoki. To swoiste napięcie między wiernością prawdzie Bożej i człowiekowi w jego *conditio humana* wpływa twórczo na stosunek Kościoła do głoszenia orędzia zbawczego i poszukiwania skutecznych form przepowiadania homilijnego. Zbawczy dialog, zdaniem Pawła VI, powinien dopuszczać nawet „eksperymenty, szukać dla siebie odpowiednich środków pomocniczych, nie poddawać się żadnym uprzedzeniom, nie przywiązywać się do języka, który zatracił swą siłę i nie wywiera już wpływu na umysły ludzi” (ES 85). Ważne jest stosowanie metod *akomodacji* i *inkulturacji*, bo dzięki nim dokonuje się *inverbacja*, dzięki której

⁴⁶⁶ R. Bogacz, *Współczesne wyzwania wobec przepowiadania słowa Bożego*, PS 14/32 (2010) 26/70, s. 7.

⁴⁶⁷ Por. Bernard Sesboue, *Historia dogmatów*, t. 4, s. 442.

⁴⁶⁸ Por. S. Moysa, *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, s. 20.

słowo Boże przyjmuje postać ludzkiego słowa i w nim się wyraża. Towarzyszy temu zasada aktualizacji i dostosowania w przepowiadaniu (KK 13; KDK 4. 42. 44. 62; DM 11; DFK 20)⁴⁶⁹.

Należy pamiętać, że kościelne przepowiadanie jest aktualizacją objawienia i wpisuje się w jego dialogową strukturę. Forma przepowiadania homilijnego wynika z dialogicznej istoty przepowiadania słowa Bożego. Powinna więc mieć charakter dynamiczny jako wydarzenie zbawcze. Zatem, aby wyrazić zbawczy dialog Boga z ludźmi, homilia powinna przyjąć charakter dialogowy, choćby w sensie wewnętrznej dynamiki, zamiast statycznego pouczenia⁴⁷⁰. Słowo Boże głoszone w dialogicznej formie pomaga łatwiej i skuteczniej dotrzeć z orędziem ewangelicznym do dzisiejszego słuchacza⁴⁷¹.

Antoni Lewek, analizując soborowe konstytucje *Dei verbum* oraz *Gaudium et spes*, stwierdził, że całe nauczanie Soboru posiada wyraźną strukturę dialogową⁴⁷². Sobór Watykański II ukazał Kościół jako uczestnika dialogu zbawczego. We wstępie do *Konstytucji o objawieniu Bożym* wymienił trzech partnerów dialogu: objawiającego się Boga, nauczającego sobór i słuchający Lud Boży (KO 1). Kościół na Soborze prowadził dialog: najpierw z Bogiem, który mówi, a później z Ludem Bożym, który go słucha. Analogicznie do tego odnowiona forma przepowiadania domaga się, aby przepowiadający trwał w dialogu z Bogiem oraz ze słuchaczami; aby słuchając słowa Bożego, uwzględnił ich pytania i sytuację egzystencjalną. Wyrażenie „rozmowa” użyte we wspomnianej konstytucji zakłada partnerstwo osób uczestniczących w wymianie myśli. To też postulat wobec głoszania słowa Bożego, aby zawierało ono istotne elementy dialogu, przynajmniej wirtualnego. „Kaznodzieja obowiązany jest traktować swoich słuchaczy jako partnerów, uświadamiając sobie ich prawo do

⁴⁶⁹ L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 24.

⁴⁷⁰ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 55–56.

⁴⁷¹ A. Lewek, *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 2/3, s. 140–141.

⁴⁷² Por. A. Lewek, *Kaznodzieja we wspólnocie kościelnej*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 282–283.

zajęcia różnej postawy wobec przepowiadanego słowa⁴⁷³. Również w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* sobór wskazał, że Lud Boży, a także cały świat, nie tylko biernie słucha, ale zabiera głos w dialogu zbawczym. Wyraża on swoje obawy i nadzieje (KDK 4), zadaje sobie pytania (KDK 9), na które sam nie może w zadowalający sposób odpowiedzieć (KDK 10). Kościół więc odpowiada mu swoim przepowiadaniem. Można zatem wnioskować, że przepowiadanie homilijne powinno respektować przynajmniej prosty dialogowy schemat, który można przedstawić następująco: Bóg mówi – homilista słucha Boga i przepowiada słowo Boże do słuchaczy – zgromadzenie liturgiczne słucha i odpowiada wiarą. Szczegółowe uzasadnienie i konkretne propozycje zastosowania dialogu w homilii będą przedmiotem badań w ostatnich dwóch rozdziałach.

W niniejszym rozdziale podjęto badania dogmatycznych podstaw dialogu zbawczego. Wykazały one, że jego źródłem są relacje wewnętrznytrynitarne. Bóg Ojciec w odniesieniu do Syna istnieje w relacji „Ja” – „Ty” tworząc wspólnotę „My”, w której uczestniczy i współdziała Duch Święty jako Osoba-Miłość. Ojciec, Syn i Duch Święty wyrażają się wobec siebie i odpowiadają sobie wzajemnie. Jednocześnie Osoby Boże otwierają się na ludzi. Odpowiedź Syna Bożego na Miłość Boga Ojca przechodzi w Jego zbawczą misję dla zbawienia świata, a tchnienie Ducha Świętego przeradza się w Jego posłanie do ludzi, aby uwierzyli Bogu. W konsekwencji dialog immanentny w Trójcy Świętej przechodzi w dialog soteriologiczny z ludźmi. Bóg objawia się ludziom. Jednak to objawienie nie polega na jednokierunkowym przekazie informacji o sobie, lecz na samoudzielaniu się w dialogu. Bóg ujawnia swój zamiśl miłości przez słowa i czyny, oczekując odpowiedzi ze strony człowieka, szanując podmioto-

⁴⁷³ J. Śniegocki, *Rola posługi słowa...*, s. 138.

wość osoby ludzkiej, jej rozumność, wolną wolę i zdolność miłości. Najpełniej Bóg wypowiedział się w swoim Synu Jezusie Chrystusie. W Nim też otrzymał doskonałą odpowiedź. Dlatego mówimy o chrystologicznej koncentracji objawienia.

Na obecnym etapie historii zbawienia dialog zbawczy jest realizowany w życiu i misji Kościoła. Kontynuuje on samoudzielanie się Boga przez głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów świętych. Przepowiadanie słowa Bożego prowadzi do wiary będącej podstawową odpowiedzią człowieka udzielaną objawiającemu się Bogu.

Swoistym narzędziem historycznej kontynuacji posłannictwa Syna i Ducha Świętego jest dialog prowadzony w Kościele i przez Kościół. Stanowi on wręcz zasadę życia i misji Kościoła. Jest metodą własną działalności pastoralnej. Dialogiczną funkcję pełni szczególnie przepowiadanie słowa Bożego, które niewierzących prowadzi do wiary, a wiarę wierzących ożywia. Ta z kolei jest podstawą zjednoczenia z Chrystusem i uczestniczenia w jego odpowiedzi udzielanej Bogu Ojcu. Dzięki niej człowiek nawiązuje osobistą relację z Bogiem i uczestniczy w Jego życiu, zwłaszcza poprzez liturgię. Dlatego zasadne jest, aby w kolejnym paragrafie przeanalizować liturgię jako dialog i ewentualnie zbadać, w jaki sposób człowiek może uczestniczyć w dialogu zbawczym aktualizowanym w liturgii.

3. LITURGIA JAKO DIALOG

Konstytucja o liturgii świętej Soboru Watykańskiego II stwierdza, że homilia stanowi integralną część liturgii (KL 52). Dlatego, badając dialogiczny wymiar homilii, należy poddać analizie także naturę liturgii, aby przekonać się, w jakim stopniu można rozpatrywać ją jako dialog. Wiele wskazuje na to, że Sobór Watykański II odszedł od wyłącznie kultycznego rozumienia liturgii i wskazał, że dokonuje się w niej zbawcze działanie Boga w Chrystusie mocą Ducha Świętego, a także odpowiedź Kościoła, czyli „dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem”⁴⁷⁴. Cipriano Vagaggini wyprowadził liturgię z natury historii zbawienia. Jego zdaniem, liturgia kieruje się podobnymi prawami jak objawienie i proces zbawczy. Łączy się więc z wewnętrznym życiem Trójcy Świętej i udzielaniem się Boga w wymiarze historycznym⁴⁷⁵. W podobnym ujęciu przedstawiał liturgię Franciszek Blachnicki. Jego zdaniem, dialog zbawczy Boga z ludźmi najintensywniej aktualizuje się obecnie w liturgii Kościoła⁴⁷⁶. W liturgii dostępne i celebrowane jest misterium zbawienia, a nie tylko jego skutki. Należy raczej traktować liturgię, a w niej homilię, jako „teologię pierwszą” (*theologia prima*), teologię z liturgii (*theologia „in actu”*), czyli żywą, misteryjną i dynamiczną, prowadzącą do poznania i uczestnictwa w aktualnie celebrowanym misterium Chrystusa. Liturgia jest „żywą rzeczywistością, jest stałym życiem Jezusa Chry-

⁴⁷⁴ A. Wronka, *Liturgia po Soborze*, CT 36 (1966), s. 32.

⁴⁷⁵ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 80–84.

⁴⁷⁶ F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, Lublin 1996, s. 17.

stusa w nas, a wiernych w Chrystusie⁴⁷⁷. Nie można więc ulegać istniejącemu od czasów średniowiecznej scholastyki dualizmowi pomiędzy liturgią i teologią. Liturgia bowiem łączy się z teologią życia wewnątrztrynarnego i teologią objawienia, które były omawiane wcześniej. Niniejszy rozdział został jednak wyodrębniony w celu podkreślenia wyjątkowej roli liturgii w dialogu zbawczym Boga z ludźmi.

Podjęmowane w tym rozdziale badania uwzględniają główne założenia odnowy liturgicznej. Według konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, są to: obecność paschalnego misterium Chrystusa w liturgii, personalistyczny i chrystologiczny jej wymiar, teologia zgromadzenia liturgicznego, pełny i czynny udział wiernych w liturgii oraz struktura celebracji liturgicznej⁴⁷⁸. Liturgia będzie rozumiana jako modlitwa własna Kościoła zgodna z jego naturą wspólnotową, która uwzględnia ryt z nadania Chrystusa przyjęty przez Kościół jako sposób obcowania z Bogiem, zbiór znaków widzialnych i skutecznych w uświęceniu ludzi oraz oddawaniu czci Bogu. Liturgia tak rozumiana obejmuje „siedem sakramentów świętych, sakramentalia, modlitwy i obrzędy, towarzyszące odprawianiu Mszy świętej, szafowaniu świętych sakramentów i sakramentaliów, a wreszcie modlitwę brewiarzową, która jest kościelną modlitwą publiczną⁴⁷⁹. Ze względu na dość szeroki zakres badanie dialogiczności liturgii skupi się na analizie liturgii Eucharystii.

W postępowaniu badawczym kolejnych paragrafów tego rozdziału zostaną przeanalizowane podstawy dialogicznego rozumienia liturgii i relacje między jej uczestnikami, aby pokazać, jak wewnątrztrynarnie odniesienia Osób Boskich wyrażają się w liturgii i jak Chrystus jest obecny oraz działa w niej dla Kościoła i z Kościo-

⁴⁷⁷ R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 87.

⁴⁷⁸ Por. H. J. Sobeczko, *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, red. S. Araszczuk, Wrocław 2014, s. 34–45.

⁴⁷⁹ *List pasterski biskupów polskich z okazji wejścia w życie soborowej konstytucji o liturgii świętej*, RBL 17 (1964) nr 3, s. 130.

łem. Analizie poddane będą również relacje między wiernymi zgromadzonymi na liturgii. Następnie zostanie przedstawiona soborowa idea uczestnictwa w liturgii, żeby wskazać, jak wierni uczestniczą w liturgii jako dialogu. Ostatni paragraf ukaże dialogiczną strukturę obrzędów służącą czynnemu uczestnictwu w liturgii.

3.1. Dialogiczna perspektywa liturgii

Liturgię sprawują Bóg w Trójcy Osób oraz Kościół, a w nim indywidualne osoby ochrzczone. Wszystkie te podmioty liturgiczne wypowiadają się wobec siebie. Liturgię więc coraz częściej określa się jako proces komunikacji⁴⁸⁰. W liturgii jako dialogu zachodzi komunikacja przez symbole i słowa, między nadawcą (Bóg w Chrystusie mocą Ducha Świętego oraz przewodniczący liturgii) a odbiorcą (zgromadzenie liturgiczne, a w nim indywidualne osoby). Bóg komunikuje łaskę, a człowiek odpowiada wiarą i swoją osobową postawą, co prowadzi do spotkania, dialogu i zjednoczenia osobowego⁴⁸¹.

⁴⁸⁰ Po raz pierwszy temat ten podjęto w sposób naukowy na sympozjum liturgicznym w Dulliken (Szwajcaria) w 1971 roku, a później w Segau (Austria). Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, RBL 42 (1989) nr 3, s. 161, 167–168.

⁴⁸¹ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, s. 164–165. Nadawcą w komunikacji liturgicznej jest Bóg w Trójcy Świętej samoudzielający się w Chrystusie w jedności Ducha Świętego. Zasadniczym celem komunikacji Jezusa jest wejście w relację osobową z człowiekiem i doprowadzenie go do relacji z Bogiem, by uczestniczył w Jego życiu. Komunikatem jest prawda o Bogu, człowieku i świecie oraz rzeczywistość Królestwa Bożego. Całe życie Jezusa, w którym dokonało się w pełni samoudzielanie się Boga człowiekowi, jest komunikatem przekazywanym dziś w liturgii. Kanałem komunikacyjnym, jakim posługiwał się Jezus, były słowa i czyny (komunikacja werbalna i niewerbalna). Jezus komunikował bezpośrednio przez swoje człowieczeństwo, także kanałami sensorycznymi (słuch, wzrok, dotyk), które nadal mają zastosowanie w celebracji liturgicznej. Odbiorcą komunikacji liturgicznej jest Kościół, a w nim indywidualny człowiek wierzący, który wchodzi w dialog z Bogiem, odpowiadając czynnym uczestnictwem w celebracji i codzienną egzystencją. Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Sandomierz 2006, s. 144–152.

W pierwszym paragrafie tego rozdziału najpierw zostanie wskazany związek terminu i soborowego rozumienia liturgii z dialogiem. W drugim punkcie omówione będą teologiczne i antropologiczne podstawy dialogu w liturgii. Trzeci punkt opisze wertykalny wymiar dialogu bosko-ludzkiego z rozróżnieniem na dwa nurty: uświęcający i kultyczny. W punkcie czwartym zostanie przedstawiona komunikacja zachodząca w liturgii.

3.1.1. Terminologia i definicja

Termin grecki *leiturgia* składa się z wyrażen: *leitōs* – ‘to, co dotyczy życia społecznego’ (jońskie *laos* – przynależący do ludu), i *ergon* – ‘czyn publiczny’ (także praca, dzieło, służba). Określano nim służbę społeczną spełnianą przez lud albo na rzecz ludu. W grece hellenistycznej termin ten wyrażał służbę kultyczną bogom. Odpowiednikami hebrajskim są wyrażenia: *sharath* – czynność kultyczna, i *abodah* – służba kapłanów i lewitów przy świątyni, głównie przy składaniu ofiar. Od początku pojęcie *liturgia* wskazywało na działania społeczne i międzyosobowe⁴⁸². W kontekście chrześcijańskim grecki *ergon* – czyn – odnosi się do dzieła, które spełnił Chrystus (por. J 17, 4)⁴⁸³. Przez liturgię „Lud Boży uczestniczy w ‘dziele Bożym’, które Chrystus, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół” (KKK 1069). Soborowa konstytucja *Sacrosanctum Conclium* uważa liturgię za „wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa” i wskazuje, że „w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym

⁴⁸² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 13–16. Por. W. Schenk, *Liturgika – liturgia – kult*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 14–15.

⁴⁸³ S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła katolickiego*, [w:] *Misterium liturgii Katechizm Kościoła katolickiego*, red. J. Kopec, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 18.

znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7)⁴⁸⁴. Stanisław Czerwik na podstawie konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i dokumentów posoborowej odnowy wraz z *Katechizmem Kościoła katolickiego* określa opisowo liturgię jako kościelną celebrację Misterium Paschalnego Chrystusa pod osłoną symboli, w której Kościół przyjmuje od Boga Ojca przez Syna, w Duchu Świętym błogosławieństwo (uświęcenie, zbawienie) i odpowiada, błogosławiąc Ojca, przez Syna. Liturgia tak rozumiana zapewnia komuniję z Ojcem, przez Syna, w Duchu Świętym oraz z całą społecznością Kościoła na ziemi, w niebie i w czyśćcu, aż do jej pełni w liturgii niebiańskiego Jeruzalem⁴⁸⁵. Joseph Ratzinger za najlepszą formułę wyrażającą liturgię chrześcijańską uznał pojęcie św. Pawła – *logike latreia* (Rz 12, 1b. 2), które oznacza służbę odpowiadającą Logosowi, ponieważ w nim zbiegają się „ludzkie poszukiwanie i Boża odpowiedź”⁴⁸⁶. Liturgia jest bowiem aktem służby Trójcy Świętej dla Kościoła, a w konsekwencji także aktem służby Kościoła dla Boga. Tak więc termin *liturgia* zawiera w sobie aspekt relacji i interakcji między osobami. Wskazuje przy tym, że inicjatywa Boga wobec człowieka spotyka się z jego reakcją, jak w dialogu.

3.1.2. *Teologiczne i antropologiczne podstawy dialogu w liturgii*

Dialogiczność liturgii ma podstawy teologiczne i antropologiczne. Posoborowa teologia liturgii zachowuje wierność teandrycznej (bosko-ludzkiej) zasadzie ekonomii zbawienia. Teologiczną podstawą bezpośredniej komunikacji człowieka z Bogiem jest wciele-

⁴⁸⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 16–17.

⁴⁸⁵ S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów...*, s. 33.

⁴⁸⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 46.

nie Syna Bożego, który łączy w swej Osobie Boskiej naturę ludzką i Bożą⁴⁸⁷. Wszelka komunikacja z Bogiem dokonuje się przez Odcieczny Logos, którego natura ma podwójnie ukierunkowaną dynamikę: zstępującą – od Ojca ku ludziom, i wstępującą – ku Ojcu. Chrystus jest realizatorem dialogu z Bogiem⁴⁸⁸. Dialog w liturgii dokonuje się jako wymiana darów. Jest swego rodzaju wzajemnym oddaniem się Boga człowiekowi i człowieka Bogu. W liturgii Bóg udziela człowiekowi swojej łaski, a człowiek z wiarą ofiaruje się Bogu⁴⁸⁹. Na tej podstawie można mówić o liturgii jako chrystocentrycznej synergii Boga i ludzi. Celem specyficznej wymiany darów jest przeobóstwienie człowieka i jego udział w relacjach wewnątrztrynitarnych.

Na płaszczyźnie antropologicznej liturgię można określić jako dialog z perspektywy dialogicznej natury osoby żyjącej jako „ja” w osobowej relacji do „ty” drugiej osoby⁴⁹⁰. Jako istota transcendentna i dialogiczna człowiek jest bytem liturgicznym (łac. *homo liturgicus*)⁴⁹¹. W liturgicznej interakcji między Bogiem i człowiekiem kształtuje się nowy człowiek, zdolny do uczestniczenia w wewnątrztrynitarnym życiu Boga. W liturgii człowiek szczególnie realizuje siebie jako osobę otwartą na Boga i innych ludzi⁴⁹².

3.1.3. Dwa nurty dialogu: *katabasis i anabasis*

Liturgia jest „zbawczo-kultycznym dialogiem między Bogiem a człowiekiem”, a ściślej – między Chrystusem i Kościołem, który jest na-

⁴⁸⁷ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura Eucharystii*, ŻM 27 (1977) 11/281, s. 7.

⁴⁸⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 11–12.

⁴⁸⁹ Por. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 79.

⁴⁹⁰ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 5.

⁴⁹¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 130–131.

⁴⁹² Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, s. 164.

rzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem⁴⁹³. Zachodzi w niej bosko-ludzki dialog w wymiarze wertykalnym. Wyróżniamy w nim dwa nurty: *katabasis* (zstępujący, zbawczy i uświęcający) i *anabasis* (wstępujący, kultyczny i uwielbiający), które wzajemnie się przenikają (KPK 834). Uświęcające działanie Boga spotyka się z kultyczną odpowiedzią człowieka. *Anabasis* jest życiodajnym odniesieniem człowieka do Boga, w które włącza on materię świata. W ten sposób Bóg i człowiek są razem dla siebie, zarówno realnie, jak i symbolicznie (przez ciało i rzeczy stworzone)⁴⁹⁴. W liturgii działanie Boga (łac. *actio*) przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym przenika się z odpowiadającym mu działaniem człowieka (łac. *re-actio*)⁴⁹⁵. Użyte w soborowym dokumencie łacińskie określenie *actio sacra* (KL 7) wiąże liturgię ze współdziałaniem Chrystusa i całego zgromadzenia liturgicznego. Współcelebracja liturgii przez Chrystusa i Kościół tworzy swoisty dialog. Soborowa konstytucja o liturgii podkreśla, że w liturgii „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33). Zwrócenie się Boga ku człowiekowi ojcowie Kościoła nazywali *mysterion* i *sacramentum*⁴⁹⁶. Według Odo Casela: „Liturgia jest misterium Chrystusa i Kościoła” dziejącym się aktualnie pod osłoną symboli⁴⁹⁷. Kościół należy do boskiego *katabasis* jako dzieło Syna Bożego i Ducha Świętego i do ludzkiego *anabasis*, ponieważ zgromadzona na sprawowanie liturgii wspólnota jest już sama w sobie odpowiedzią na udzielanie się Boga ludziom⁴⁹⁸.

W nurcie katabatycznym komunikacja Boga z ludźmi dokonuje się głównie przez słowo i znaki sakramentalne. Sam Chrystus

⁴⁹³ H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we mszy świętej*, RBL 42 (1989) nr 3, s. 212–213; Encyklika Piusa XII *Mediator Dei et hominum* z 1947 roku jednostronnie dostrzegła w liturgii tylko nurt kultyczny.

⁴⁹⁴ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 128–131.

⁴⁹⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 41.

⁴⁹⁶ Por. tamże, s. 21–24.

⁴⁹⁷ Por. O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, Kraków 2000, s. 121–142.

⁴⁹⁸ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 258–259.

uobecnia się w swoim słowie głoszonym w liturgii (KL 7), dlatego staje się ono wydarzeniem spotkania i dialogu z Bogiem. Podczas proklamacji liturgicznej słowa Bożego Ojciec przez Ducha Świętego przemawia w swoim Synu do zgromadzenia. Słowo Boże, przyjmując postać słowa ludzkiego, nie tylko informuje o Bogu, ale wprowadza w dialog z Nim, budząc wiarę. Chrystus obecny w słowie oddaje się ludziom w sakramentach, które stanowią „ludzkość Boga”, bo w nich „boskość objawia się i komunikuje”⁴⁹⁹. Według Edwarda Schillebeeckxa, łaska sakramentalna prowadzi przede wszystkim do spotkania z Chrystusem⁵⁰⁰.

W nurcie anabatycznym człowiek odpowiada Bogu przez wiarę i modlitwę (KL 33). Wiarę podmiotu uczestniczącego w liturgii należałoby także rozpatrywać w kategoriach spotkania i dialogu zbawczego. Wiara rodzi się ze słuchania i przyjęcia słowa Bożego (łac. *fides ex auditu*; por. Rz 10, 17). Wzrasta zaś w sakramentach, ponieważ w nich się spełnia. Sakramenty nazwane zostały wręcz sakramentami wiary (KL 59). Karl Rahner dostrzega w wierze i sakramentach dwa nierozdzielne momenty procesu zbawczego. Sakrament jest wciele niem wiary Kościoła, a także „ucieleśnieniem” wiary przyjmującego. Święty Augustyn złączył z wiarą Kościoła ważność sakramentu, a z wiarą przyjmującego – jego skuteczność. Konieczność wiary przyjmującego nadaje sakramentom charakter Bożego wezwania i zaproszenia skierowanego do wolnej osoby ludzkiej w celu podjęcia dialogu z Bogiem⁵⁰¹. Liturgia więc, będąc szczytem i źródłem całego życia chrześcijańskiego (KL 10), jest przestrzenią komunikacji wia-

⁴⁹⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, s. 186.

⁵⁰⁰ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 219.

⁵⁰¹ Por. F. Blachnicki, *Słowo – wiara – sakrament*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 45–53; św. Tomasz z Akwinu stosował określenie „fidei sacramenta” (Sancti Thomae, *Summa Theologiae*, Roma [b.r.w.], III, q. 48, a. 6, ad. 2; q. 49, a. 3 ad. 1). Owocność sakramentu zależna jest również od wiary przyjmującego sakrament. Należy przy tym rozróżnić wiarę Kościoła i wiarę indywidualnej osoby, która jest owocna, o ile uczestniczy w tej pierwszej.

ry. Wiara znajduje w niej zakorzenienie i wyrasta jako odpowiedź, „która rozpoczyna się w liturgii, a trwa dalej poza sakramentem”⁵⁰², natomiast modlitwa liturgiczna jest mową wiary zgodnie z zasadą, że normą wiary jest norma modlitwy (łac. *lex orandi lex credendi*). Jest ona jednocześnie świadectwem komunikowania się z Bogiem, wyznaniem wiary, przepowiadaniem dzieł Bożych i wspomnieniem działania Boga w historii. Pierwszym podmiotem modlitwy i adresem Bożego działania jest Kościół, a w nim każda osoba ludzka. Modlitwa jest odpowiedzią wspólnotową na działanie Boga, dlatego modlitwę liturgiczną celebrans wypowiada, stosując kategorię osobową czasownika 2. osoby liczby mnogiej. Modlitwa liturgiczna obejmuje: słowa, gesty, postawy ciała i milczenie. Jest kontynuacją modlitwy samego Jezusa w czasie i przestrzeni oraz wprowadza człowieka w dialog wewnątrztrzytnitarny⁵⁰³.

3.1.4. Komunikacyjny wymiar liturgii

Za wzorzec dialogicznej komunikacji w liturgii, zwłaszcza mszy świętej, można uznać wydarzenie uczniów zdążających do Emaus opisane przez św. Łukasza (Łk 24, 13–32), które Ratzinger nazywa podstawowym schematem liturgii. Zachodzi w niej bowiem komunikacja interpersonalna przez symbole i słowa. Chrystus udziela sobie w swoim słowie i ciele, a zgromadzeni wierni odpowiadają na Jego obecność wiarą i przyjmują Go. Zachodzi wówczas dialog w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Nadawcą w wymiarze wertykalnym jest Bóg w Chrystusie mocą Ducha Świętego, odbiorcą zaś – zgromadzony Kościół, a w nim indywidualny człowiek wierzący, który odpowiada Bogu czynnym uczestnictwem w celebracji, a także codzienną egzystencją. W wymiarze horyzontalnym nadawcą i odbiorcą są na przemian: przewodniczący liturgii dzia-

⁵⁰² A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, Kraków 2004, s. 131–132.

⁵⁰³ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 95.

łąjący w „Osobie Jezusa Chrystusa (łac. *in Persona Christi Capitis*), zgromadzenie liturgiczne oraz indywidualne osoby. Komunikatem są: prawda i życie Boże objawione w Jezusie, a teraz przekazywane w liturgii. Kanałami komunikacyjnymi są słowa i czynności. Zachodzi jednocześnie komunikacja werbalna i niewerbalna kanałami sensorycznymi (słuch, wzrok, dotyk)⁵⁰⁴.

3.2. Dialogiczne relacje podmiotów liturgicznych

Liturgia jest czynnością kapłańską całego Chrystusa – Osoby jako Głowy i Mistycznego Ciała (KL 7; KKK 1136–1144). Można mówić o podmiocie integralnym liturgii, którym jest Chrystus ze swoim Ciałem Mistycznym. Dokładniej, w liturgii wyróżniamy następujące osoby – podmioty: Boga w Trójcy Osób i Kościół urzeczywistniony w zgromadzeniu liturgicznym, a w nim osobę ludzką indywidualną (szczególnie szafarza przewodniczącego liturgii). Między nimi zachodzą relacje interpersonalne, ponieważ liturgia jest zawsze i istotowo relacją personalną⁵⁰⁵. Zachodzi w niej komunikacja bezpośrednia, ale dzięki pośrednikowi, którym jest Chrystus, gdyż łączy On w swej Osobie Boskiej naturę boską i ludzką⁵⁰⁶. Na płaszczyźnie relacji osobowych dokonuje się dialog zbawczy; udzielanie Boga człowiekowi i odpowiedź człowieka Bogu.

W związku z powyższym w niniejszym paragrafie zostaną przedstawione dialogiczne relacje podmiotów liturgii. I tak, w punkcie pierwszym będą zaprezentowane relacje między Osobami Boskimi. W kolejnym zostanie opisana relacja między Chrystusem i całym Kościołem urzeczywistniającym się w liturgii. W punkcie trzecim omówione będą relacje horyzontalne indywidualnych uczestników zgromadzenia liturgicznego.

⁵⁰⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, s. 164–166.

⁵⁰⁵ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 121–130.

⁵⁰⁶ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura Eucharystii*, s. 7.

3.2.1. Relacje trynitarne w liturgii

Liturgia rodzi się w dialogu między Osobami Trójcy Świętej; bierze swe źródło w Bogu Ojcu, a dokonuje się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Osoby Boskie z relacji wewnętrznych przechodzą do dialogu ze stworzeniem, tworząc historyczny proces zbawczy aktualizowany obecnie w liturgii. W ten sposób Bóg Ojciec daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym. W liturgii jako akcie trynitarnej zawierają się: zwrócenie się Boga Ojca ku ludziom w Chrystusie (*katabasis*), przemiana stworzenia w Duchu Świętym (*diabasis*) i ludzka odpowiedź Bogu przez Chrystusa (*anabasis*). Poprzez liturgię zostajemy zatem włączeni w dialog Boga Ojca i Syna, w którym Bóg posyła nam Ducha Świętego, a Ten działa przebóstwiająco na osobę ludzką i wprowadza w dialogiczne relacje Trójcy Świętej⁵⁰⁷. Dialog zbawczy urzeczywistniający się w liturgii ma wymiar: trynitarne, chrystocentryczny, pneumatologiczny i eklezjalny. Pierwsze dwa ukazują *Katechizm Kościoła katolickiego*, odwołując się do istoty błogosławieństwa w liturgii żydowskiej, które posiada nurt soteriologiczny i kultyczny. W nurcie zstępującym źródłem oraz celem błogosławieństwa jest Bóg Ojciec, który „napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym” w Chrystusie (por. Ef 1, 3–6). Jego błogosławieństwo jest równocześnie słowem i darem (łac. *bene-dictio*, gr. *eu-logia*), na które człowiek może odpowiedzieć adoracją i ofiarowaniem się Stwórcy (KKK 1078). W nurcie wstępującym Jezus błogosławi swego Ojca (por. Mt 11, 25–27; Łk 10, 21), przyłączając do siebie Kościół, który uwielbia Boga (por. 2 Kor 9, 15) i składa Ojcu Ofiarę Jego Syna, przyzywając nad nią Ducha Świętego (epikleza). Zatem w liturgii Bóg Ojciec nieustannie napełnia ludzi swoim błogosławieństwem i udziela

⁵⁰⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 47–49. Por. M. Mojżeś, *Działanie Boże – źródło liturgii par excellence*, [w:] *Ad fontes liturgicos. Powrót do źródeł. Metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, Kraków 2012, s. 9–19.

Ducha Świętego, a Kościół – Mistyczne Ciało ze swoją Głową – błogosławi Ojca przez adorację, uwielbienie i dziękczynienie (por. KKK 1082–1083)⁵⁰⁸. Wyraża to trynitarno-chrystologiczna formuła wielkiej doksologii: „Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie Boże Ojczy Wszchemogący w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwała”⁵⁰⁹.

Dynamiczna relacja Syna wobec Ojca w liturgii przekształca się w dialog polegający na wymianie darów; Ojciec udziela życia Synowi, a Syn oddaje życie Ojcu, jednocząc ze sobą Kościół⁵¹⁰. Bóg Ojciec, miłując Syna, otrzymuje w odpowiedzi Jego totalne posłuszeństwo i ofiarowanie. Syn przyjmuje ludzką naturę i oddaje się Ojcu w zbawczej ofierze. Odpowiedzią Syna jest też dziękczynienie (gr. *eucharystia*)⁵¹¹. Samoudzielanie się Boga w Chrystusie dokonuje się w uwielbionym człowieczeństwie Zbawiciela, które przeszło do liturgii, aby Chrystusowy akt uwielbienia Ojca trwał w świecie ludzkim⁵¹². „Wraz z Chrystusem pojawiła się na ziemi niebiańska liturgia Trójjedynego”⁵¹³. W Misterium Wcielenia i Paschy Syna Bożego dokonało się ucieleśnienie dialogu zbawczego w osobie Jezusa z Nazaretu (J 16, 28)⁵¹⁴. Schillebeeckx nazywa Jezusa „najwyższym czcicielem Ojca”, gdyż ludzkie czyny Jezusa w linii zstępującej mają charakter aktów odkupienia ludzi, a w linii wstępującej – uwielbie-

⁵⁰⁸ S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów...*, s. 19–20.

⁵⁰⁹ MR, *II Modlitwa Eucharystyczna*, s. 319*.

⁵¹⁰ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 9.

⁵¹¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 45–47. Por. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 86–89.

⁵¹² Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 51. Cipriano Vagagnini (1909–1999), włoski przedstawiciel liturgicznej szkoły rzymskiej, wskazał na prawo chrystologiczno-trynitarnego pochodzenia i ukierunkowania liturgii. Chrystus – Główny Liturg składa Ojcu doskonały kult, który trwa wiecznie w liturgii niebiańskiej. Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 80–84.

⁵¹³ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 71.

⁵¹⁴ Por. J. Corbon, *Liturgie de Source*, Paris 1983, 160. Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 70.

nia i adoracji Boga⁵¹⁵. Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych (KL 7), abyśmy otrzymali „obfite błogosławieństwo i łaskę” (I ME) i odpowiedzieli na nie włączeniem się w doskonałe uwielbienie Ojca przez Syna (KL 7. 10; KKK 1088–1089). Dzieło Jezusa ma więc dialogiczną dynamikę wypowiedzi (Chrystus jako Słowo Ojca do ludzi we wcieleniu) i odpowiedzi (Chrystus oddany Ojcu w imieniu ludzkości na krzyżu)⁵¹⁶. Należy mocno podkreślić, że liturgia, podobnie jak wcielenie Syna Bożego, możliwa jest dzięki Duchowi Świętemu⁵¹⁷, który wszczepia ochrzczonych w paschalne misterium Chrystusa (por. Rz 6, 4; Ef 2, 6; Kol 3, 1; 2 Tm 2, 11) i uzdalnia do kultu (J 4, 23) (KL 6). Tym samym wdraża uczestników liturgii w doskonałą komunikację Trójcy Świętej. Jest Animatorem i Komunikatorem dialogu w wertykalnym i horyzontalnym wymiarze liturgii. Ludzkim komunikatorem jest zaś Kościół uświęcany przez Ducha Świętego (por. KL 6. 7)⁵¹⁸. Duch Święty działa w liturgicznym udzielaniu się Boga w Chrystusie, jak w historii zbawienia⁵¹⁹. Współcześnie działa i objawia się On w liturgii przez: 1) zgromadzenie liturgiczne i poszczególne w nim osoby, 2) głoszenie słowa Bożego, 3) działanie sakramentalne⁵²⁰.

Duch Święty gromadzi wierzących w Kościół, by w celebracji liturgicznej mogli spotkać Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele (por. KKK 1097). Ponadto w każdej celebracji liturgicznej Duch Święty aktualizuje, uobecnia i udostępnia Chrystusa oraz całe Jego zbawcze misterium (por. KKK 1104)⁵²¹. W Eucharystii dokonuje szczególnego

⁵¹⁵ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 37–39.

⁵¹⁶ Por. W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne...*, s. 77.

⁵¹⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 77.

⁵¹⁸ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 83.

⁵¹⁹ Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów...*, s. 21–22.

⁵²⁰ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 238–239. Ponadto Duch Święty jest aktywny w działaniach „kafatycznych”, widzialnych (gesty liturgiczne) i słyszalnych (słowa), oraz „apofatycznych”, tj. w milczeniu i celebracji, w skuteczności zbawczej celebracji, w życiu wierzących. Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 81.

⁵²¹ Por. H. J. Sobeczko, *Główne założenia reformy liturgicznej...*, s. 34–35.

przeistoczenia darów chleba i wina w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa (por. KKK 1105). Uzdalnia dzięki temu Kościół i każdego wiernego do liturgicznej synergii z Bogiem (współdziałania) i syntomii (współbrzmienia) dla zaktualizowania dialogu zbawczego w „hodie” liturgicznym⁵²². Dlatego Kościół w specjalnej modlitwie nazywanej epiklezą (gr. *kaleo* – przyzywam, zapraszam, *ep* – na) prosi Boga Ojca, aby posłał Ducha Ożywiciela dla dokonania liturgicznego aktu. Dzięki Niemu to, co dokonało się jednorazowo w życiu Chrystusa, trwa żywe w liturgii Kościoła. Przypomina On wydarzenie zbawcze, ożywia głoszone słowo Boże i udziela łaski wiary, aby człowiek mógł udzielić odpowiedzi Bogu. Przez słowa, czynności i znaki, które stanowią osnowę celebracji, Duch Święty kształtuje żywy związek wiernych i szafarzy z Chrystusem – (por. KKK 1099–1102). Ponadto przez sakramentalne łaski i cnoty teologalne kreuje personalne relacje nadprzyrodzone w Kościele. Budząc wiarę, wprowadza zgromadzenie liturgiczne, a w nim każdą indywidualną osobę do uczestnictwa w wewnątrztrynitarnym życiu Osób Boskich⁵²³. Owocem działania Ducha Bożego w obrzędach liturgicznych są: zjednoczenie Kościoła z życiem i posłaniem Chrystusa (por. KKK 1092), komunია z Trójcą Świętą i komunია braterska (por. KKK 1108).

3.2.2. *Relacja wertykalna Chrystusa i Kościoła*

Chrystus przez Misterium Wcielenia i Odkupienia jest pośrednikiem i podtrzymuje „życiodajne odniesienie między Bogiem a człowiekiem” w Kościele⁵²⁴. Dzięki temu pośrednictwu liturgia jest „świętą wymianą i dialogiem między Bogiem, który zbawia i uświęca, a człowiekiem, który odpowiada na działanie Boga aktami kultu i całym życiem przez Boga uświęconym”. W liturgii rzymskiej tę zasadę pośred-

⁵²² Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 240.

⁵²³ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 46.

⁵²⁴ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 76.

niczenia uwzględnia struktura modlitwy: do Ojca przez Chrystusa w jedności Ducha Świętego, co według tradycji patrystycznej oznacza „w Kościele”. Liturgia wyraża więc „przelacje pomiędzy Trójcą Świętą, Wcielonym Słowem i Jego Mistycznym Ciałem”⁵²⁵. Chrystus jest prasakramentem udzielania się Boga człowiekowi. Jego akty osobowe w ludzkim kształcie obecne dziś w liturgii mają moc zbawczą, a dokonują się przez sakramentalne słowa i znaki⁵²⁶. Schillebeeckx zauważył, że Jezus jest wypowiedzią Boga do ludzi, „widzialnym zaofiarowaniem człowiekowi boskiej miłości” oraz „najwyższą realizacją odpowiedzi ludzkiej miłości na tę boską miłość”. Jest „uosobionym dialogiem z Bogiem Ojcem”⁵²⁷. W swoim Misterium Paschalnym Jezus definitywnie realizuje możliwość dialogu i spotkania człowieka z Bogiem⁵²⁸. Syn Boży stał się człowiekiem, aby „w całym wszechświecie stworzonym z miłości, ktoś wreszcie odpowiedział taką samą miłością”⁵²⁹.

Pośrednictwo Chrystusa wiąże się przede wszystkim z Jego dynamiczną obecnością w liturgii, która osiąga apogeum w Eucharystii. Chrystus jest obecny w liturgii przede wszystkim osobowo, choć na różne sposoby: w ofierze mszy świętej, w przewodniczącym liturgii, pod postaciami eucharystycznymi, w sakramentach, w słowie Bożym i w zgromadzeniu liturgicznym (Mt 18, 20; KL 7; OWMR 7). Dzięki temu w celebracji liturgicznej może dojść do prawdziwej komunii z Chrystusem⁵³⁰. „Osoba bowiem, chcąc się dać poznać drugiej

⁵²⁵ S. Czerwik, *Wprowadzenie do konstytucji o liturgii świętej*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 31. Por. F. Blachnicki, *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 21–23.

⁵²⁶ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 34–35.

⁵²⁷ Tamże, s. 38.

⁵²⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 12.

⁵²⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Michała Kozała* (Warszawa 14.06.1987), [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2006, s. 543.

⁵³⁰ H. J. Sobeczko, *Główne sposoby Chrystusowej obecności w odnowionej liturgii Mszy świętej*, RTSO 2(1970), s. 77–92.

osobie, musi stać się dla niej obecną, i to w sposób będący zarazem wezwaniem i zaproszeniem do dialogu. W tym celu osoba jakby się obiektywizuje i wciela w jakimś zewnętrznym wyrazie i znaku⁵³¹. Chrystus, mocą Ducha Świętego, przyjmuje w swoje człowieczeństwo, uwielbione po zmartwychwstaniu, materialne elementy ze świata ludzkiego, aby komunikować się z ludźmi. Święty Leon Wielki zauważył, że to, co było widzialnym w Chrystusie, przeszło do sakramentów Kościoła, które są liturgiczną cielesnością i sakramentalnym człowieczeństwem Jezusa (KKK 1115–1116). Schillebeeckx uważa, że sakramenty stanowią ziemskie przedłużenie uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa i jako takie są spotkaniami ludzi z chwalebnym Jezusem – człowiekiem⁵³². Właśnie to „sakramentalne” człowieczeństwo Chrystusa w liturgii jest narzędziem zjednoczenia i dialogu Kościoła z Bogiem⁵³³. Jezus włączył swoje człowieczeństwo przyjęte we wcieleniu w wewnątrztrynitarny dialog, natomiast w swe uwielbione człowieczeństwo przyjmuje dziś Kościół jako swoje Mistyczne Ciało⁵³⁴. Dzięki temu całe zgromadzenie liturgiczne i każdy jego indywidualny uczestnik może prowadzić dialog z Bogiem w liturgii⁵³⁵. Jednocześnie cielesność człowieka, a wraz z nim cała rzeczywistość stworzona zostają włączone do odpowiedzi, jakiej Syn Boży udziela Ojcu w liturgii⁵³⁶.

Chrystus wypełnia w liturgii swój urząd kapłański w Kościele i przez Kościół (KL 7). Sobór Watykański II stwierdza, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Kościół jest bowiem częstką boskiej katabasis⁵³⁷. W liturgii urzeczywistnia się Kościół jako sakrament podstawowy wo-

⁵³¹ F. Blachnicki, *Słowo – wiara – sakrament*, s. 51–52.

⁵³² Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 69.

⁵³³ F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 12.

⁵³⁴ Por. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 90–91.

⁵³⁵ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 45.

⁵³⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 64.

⁵³⁷ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 89–90.

bec sakramentów, jakich udziela. Kościół przejmując od Chrystusa zbawcze funkcje sakramentalne, które stają się jego czynnościami życiowymi (por. KK 1, 9, 48; KL 5, 26). Sakramenty są więc liturgicznymi i egzystencjalnymi etapami urzeczywistnienia Kościoła⁵³⁸. Chrystus jako Nowy Adam tworzy z odkupionych społeczność Kościoła jako swoje Ciało Mistyczne (KK 7)⁵³⁹. Kościół zaś przez liturgię objawia cieleśnie Chrystusa⁵⁴⁰. Czynności liturgicznych dokonuje bowiem cały Kościół – Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową (KL 26; KKK 1140–1141). Pośrednictwo Chrystusa ma wymiar eklezjologiczny, a Kościoła – chrystocentryczny. Dlatego „celebracja liturgiczna jest działaniem Chrystusa-Kapłana i Jego Kościoła” jako Osoby społecznej (KL 7). Kościół uzupełnia na swój sposób pierwszy podmiot liturgii, czyli Chrystusa, by mógł on działać wspólnie w konkretnej czasoprzestrzeni⁵⁴¹.

Kościół urzeczywistnia się najbardziej, choć nie jedynie, w liturgii (KL 7). Wzajemny stosunek Kościoła i liturgii wyrażają dwie zasady powiązane ze sobą: *Ecclesia ab liturgia* (Kościół wywodzi się z liturgii) i *liturgia ab Ecclesia* (liturgia wywodzi się z Kościoła). Ustanowienie Eucharystii przez Chrystusa ukonstytuowało przymierze, tworząc Nowy Lud Boży – Kościół⁵⁴². W liturgii Kościół przyjmuje i odpowiada Bogu na zaoferowane przez Niego zbawienie. Wspólnota Kościoła urzeczywistnia się i objawia w konkretnym zgromadzeniu liturgicznym Ludu Bożego (KL 41). Nie jest ono tylko spotkaniem ochrzczonych (Dz 14, 27: 20, 7; 1 Kor 5, 9: 11, 17: 14, 23. 26; Dz 14, 27) zebranych w imię Chrystusa (Mt 18, 20), a zwołanych przez hierar-

⁵³⁸ Kościół zawiera ontologicznie w swej istocie pojedyncze sakramenty, przez które urzeczywistnia zbawienie członków ludu Bożego poprzez to, że człowiek wchodzi w osobowy kontakt z Kościołem jako prasakramentem, a w nim z Chrystusem. Por. B. Snela, *Kościół i sakramenty*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 57–70; por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania...*, s. 79.

⁵³⁹ Por. F. Blachnicki, *Konieczność odnowy liturgii...*, s. 21–23.

⁵⁴⁰ Por. S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, RBL 42 (1989) nr 3, s. 188–189.

⁵⁴¹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 287.

⁵⁴² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 85.

chię celem dokonania czynności liturgicznej. Z teologicznego i antropologicznego punktu widzenia jest wspólnotą ludzi z Chrystusem oraz ze sobą razem i dla siebie⁵⁴³. Zgromadzenie jest liturgiem „w jedności Ducha”, który działa we wszystkich” (KKK 1144). Jest ono „miejszem dialogu pomiędzy Chrystusem i Kościołem⁵⁴⁴. Ponadto „w każdym sakramentalnym zdarzeniu w sposób widoczny i sprawdzalny dokonuje się dialog między Kościołem a osobą ludzką przyjmującą sakrament”⁵⁴⁵. Każdy uczestnik liturgii pozostaje więc indywidualnym podmiotem w dialogu zbawczym.

3.2.3. *Relacje horyzontalne uczestników zgromadzenia liturgicznego*

Relacje wewnątrz Trójcy Świętej w liturgii zostają przetransponowywane na horyzontalną płaszczyznę relacji dialogicznych wewnątrz zgromadzenia liturgicznego. W celebracji indywidualne osoby wchodzi ze sobą w relacje liturgiczne, o ile trwają w odniesieniu do Osób Boskich. Kluczem do zrozumienia relacji wewnątrz zgromadzenia jest soborowe pojęcie *communio* (gr. *koinonia*), które ujmuje Kościół jako wspólnotę, jako Lud Boży z właściwymi relacjami międzyosobowymi, które kształtują komunikację i wspólnotę wierzących (łac. *communicatio* i *communio fidelium*). Wskazuje ono na zjednoczenie ludzi przez Jezusa Chrystusa i między sobą. „Kościół jako *communio* jest nie tylko dziełem, ale i ikoną trynitarniej komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK 4). Stając się uczestnikami boskiej *communio*, wierzący włączają się w wewnętrzne życie Trójcy, które jest komunią miłości. Życie Kościoła jako *communio* ma więc swój pier-

⁵⁴³ Por. H.J. Sobeczko, *Zgromadzenie liturgiczne i jego przewodniczący – znak obecności Chrystusa*, „Anamnesis” 13 (2007) 1, s. 17–34. Por. A. Wronka, *Liturgia po Soborze*, CT 36 (1966), s. 40–41.

⁵⁴⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 152.

⁵⁴⁵ B. Snela, *Kościół i sakramenty*, s. 70–75.

wowzór; swoją możliwość zaistnienia i oparcie w *communio divinae Trinitatis*, która znajduje swoje odbicie na płaszczyźnie ludzkich relacji w przestrzeni kościelnej komunii⁵⁴⁶.

Relacje horyzontalne w liturgii mają charakter naturalny i nadprzyrodzony. W dialogu liturgicznym następuje przejście z pozycji „ja” – „ty” do „my”, do wspólnoty osób (łac. *communio personarum*). W liturgii i poprzez nią samoudzielanie się Boga uruchamia proces transcendowania człowieka ku drugiemu i doprowadza do spotkania osobowego. Bóg bowiem pozwala nam odczuć swoją obecność w relacji z drugą osobą⁵⁴⁷. W relację dialogiczną w liturgii człowiek wchodzi całym sobą jako osoba ludzka, cielesno-duchowa, rozumna i wolna według swoich zadań i funkcji liturgicznych (KL 26–32). Liturgiczne relacje osobowe rozwijają zarazem osobę przy pełnym i czynnym udziale wszystkich uczestników, natomiast relacje nadprzyrodzone powstają między uczestnikami zgromadzenia na skutek ich tożsamości sakramentalnej, wynikają z udziału w kapłaństwie Chrystusa i pozostają w interakcji liturgicznej⁵⁴⁸. W działaniach liturgicznych odzwierciedla się komunikacja wewnątrztrynitarna: wzajemne obdarowywanie i przyjmowanie siebie przez osoby (KO 24). W tym komunikowaniu każdy jest zarazem nadawcą i odbiorcą. Ma też swoją osobową rolę-posługę liturgiczną. Zarówno funkcje duchownych, jak i świeckich są liturgiczne⁵⁴⁹. Dialog na płaszczyźnie horyzontalnej liturgii zachodzi szczególnie we wzajemnych odniesieniach, między wyświęconym przewodniczącym liturgii i indywidualnym wiernym świeckim oraz całym zgromadzeniem. Chrystus

⁵⁴⁶ R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzypersonalnych w Kościele jako „Communio Fidelium”*, Kraków 2000, s. 114.

⁵⁴⁷ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 44–45.

⁵⁴⁸ Jedynym i wiecznym Kapłanem Nowego Przymierza – w sensie ścisłym i właściwym – jest Jezus Chrystus ze względu na doskonałość ofiary (por. Hbr 10, 10–14). Kapłaństwo istniejące w Kościele, zarówno wspólne wiernych, jak i hierarchiczne, czyli służebne, jest zawsze udziałem w Jego kapłaństwie (KK 10, 28; DK 2, 5).

⁵⁴⁹ Por. S. Szczepaniec, *Liturgię celebrować całą wspólnota*, LitS 2 (1996) 3–4, s. 69–74. Por. F. Greniuk, *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 136.

w liturgii, mocą Ducha Świętego, uobecnia się w każdym z tych typów relacji i włącza cały Kościół w dialog z Ojcem⁵⁵⁰.

Szczególną funkcję w dialogu liturgicznym pełni osoba przewodniczącego liturgii, którym najczęściej jest wyświęcony szafarz. Jest on w pewien sposób ikoną Chrystusa Kapłana⁵⁵¹. Przez sakrament święceń uczestniczy w funkcjach Chrystusa, aby aktualizować Jego ofiarę krzyżową we wspólnocie kapłańskiego Ludu Bożego; uwielbieniu Boga (*anabasis*) i uświęceniu ludzi (*katabasis*) (por. KK 10; DK 2)⁵⁵². Wyświęcony szafarz jest przestrzenno-widzialnym znakiem niewidzialnej bezpośrednio obecności Jezusa (DK 12; NOWMR 27). Zbawiciel – powierzając apostołom władzę uświęcania (por. J 20, 21–23) – chciał, aby stali się jego sakramentalnymi znakami (KKK 1087)⁵⁵³. Obecność Chrystusa w osobie celebransa nie zawiesza jednak osobowości szafarza. Celebrans reprezentuje Chrystusa i Kościół; działa *in persona Christi Capitis* oraz *in persona Ecclesiae* – *in nomine Ecclesiae*. Dzięki obecności kapłana dochodzi do osobowego spotkania i dialogu z Chrystusem w obrzędzie liturgicznym. Wobec zgromadzenia kapłan pełni w celebracji liturgicznej funkcję przewodniczenia (łac. *munus praesidendi*), ponieważ dzięki Duchowi Świętemu, otrzymanemu w czasie święceń, pozostaje w relacji służebnej wobec modlącej się wspólnoty. Przez przepowiadanie słowa Bożego i znaki sakramentalne kieruje akcją liturgiczną, a w modlitwach prezydencjalnych wyraża „my” całego Kościoła (KL 33). Również swoisty dialog homilisty z uczestnikami zgromadzenia liturgicznego jest wyrazem wspólnego uczestnictwa w misterium paschalnym i prowadzi do dialogu z Bogiem przez dialogiczne przewodniczenie oraz przepowiadanie słowa⁵⁵⁴. Celebrans jest ludzkim zwornikiem dialogu zbaw-

⁵⁵⁰ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 77.

⁵⁵¹ S. Szczepanec, *Liturgię celebryje cała wspólnota*, s. 68.

⁵⁵² Cz. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42 (1989) 3, s. 171–173.

⁵⁵³ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 287; S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów...*, s. 20.

⁵⁵⁴ Cz. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot...*, s. 173–175.

czego w liturgii. Mówi i czyni w imieniu Chrystusa oraz odpowiada w imieniu Kościoła. Nawiązuje też relacje międzyosobowe z całym zgromadzeniem, a przez to otwiera uczestników na działanie Boże⁵⁵⁵.

Funkcja przewodniczącego liturgii domaga się współudziału wiernych świeckich, którzy na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania są uzdolnieni do składania Bogu ofiary Chrystusa i włączania w nią własnego życia. Uczestnicząc w kapłaństwie wspólnym, mają prawo i obowiązek uczestnictwa w celebracjach liturgicznych (por. NOWMR 95; OWLG 6; 7; 20; 27) i powinni brać w nich właściwy sobie udział (KK 11). Wyrazem wspólnotowego celebrowania liturgii jest koncelebra sakramentalna (KL 58), która dotyczy nie tylko kapłanów, ale – w szerszym sensie – także wszystkich wiernych ochrzczonych i bierzmowanych⁵⁵⁶. Wskazuje ona, że liturgię należy traktować jako interakcję i dialog między osobami.

3.3. „Participatio actuosa”

Sobór Watykański II przypomniał, że liturgia to działanie Chrystusa i Kościoła (por. KL 7; KKK 1070), w którym uczestniczą ochrzczeni wierni⁵⁵⁷. Dążąc zaś do odnowy liturgii, w celu rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, Sobór zalecił duszpasterzom troskę

⁵⁵⁵ Por. R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych...*, s. 265–268.

⁵⁵⁶ W encyklice *Mysterium fidei* papież Paweł VI postawił celebracji mszy bez udziału ludu wymóg „słusznych powodów”, zalecając posługę choćby jednego ministranta, niejako w zastępstwie zgromadzenia, odpowiadającego określone słowa. Por. Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 21. Już w starożytności koncelebra dotyczyła całej gminy chrześcijańskiej. Wszyscy byli współcelebrującymi, np. recytowali odpowiednie modlitwy i spełniali określone funkcje w liturgii. Także w średniowiecznych źródłach sformułowanie *concelebrare missam* używane jest w odniesieniu do wszystkich wiernych uczestniczących we mszy świętej. Por. J. Kobienia, *Koncelebra – liturgiczny znak jedności*, LitS 8 (2002) 1, s. 12.

⁵⁵⁷ Por. M. Mojżeś, *Działanie Boże – źródło liturgii...*, s. 9–19. Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 153–155.

o to, aby wierni uczestniczyli w liturgii świadomie, czynnie i owocnie (KL 1, 11). Idea uczestnictwa – łac. *participatio actuosa* – stała się głównym postulatem odnowy liturgicznej⁵⁵⁸. Konstytucja soborowa nakazuje:

aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, po bożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną

⁵⁵⁸ Konstytucja soborowa o liturgii świętej mówi o uczestnictwie wiernych w liturgii w następujących artykułach: 11, 12, 14, 7, 19, 21, 27, 30, 33, 41, 48, 50, 53, 55, 56, 79, 90, 106, 113, 114, 121, 124.

O „czynnym współudziale” wiernych wspomina Pius X w *Motu Proprio o muzyce i śpiewie kościelnym „Tra le sollicitudini”* z 1903 roku (TS, s. 7).

Już w Konstytucji Apostolskiej *Divini cultus* Pius XI stwierdził, że wierny nie może być obcym i niemyym widzem liturgii. Por. AAS 21 (1929) 40.

Postulat uczestnictwa jako współsprawowania liturgii głosił ruch liturgiczny. Powstała propozycja „mszy wspólnotowej” w różnych formach, np. *missa dialogata* w kręgach akademickich, czy „mszy śpiewanej” z użyciem języka narodowego. Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 306–307.

W okresie przedsoborowym lud przestał być traktowany jako podmiot liturgii. Stała się ona głównie sprawą duchowieństwa, które we wszystkim starało się zastępować lud; nawet w przyjmowaniu Komunii Świętej. Zabiegając o poprawne i ważne sprawowanie sakramentów skutecznych *ex opere operato*, zaniedbywano troskę o świadomy i aktywny udział wiernych, którzy stawali się biernymi widzami i odbiorcami „owoców” mszy świętej. Wierni mieli śledzić czynności kapłana i wzbudzać w sobie odpowiednie akty wewnętrzne związane z poszczególnymi częściami mszy świętej, czemu miały służyć modlitewniki, a później mszaliki. Problem tego sposobu celebrowania liturgii sięga czasów średniowiecznych. W miarę starannie celebrowana i piękna liturgia kościołów katedralnych, kolegiackich i większych konwentów zakonnych kontrastowała z liturgią zwykłych kościołów parafialnych. Celebrans mógł jedynie śpiewać po zdrowieniu, oracje, prefację i *Pater noster*, pozostałe teksty odmawiał po cichu. Mógł także całą mszę świętą odprawić po cichu. Wierni odmawiali wówczas prywatne modlitwy. Dopiero pod wpływem prądów reformacyjnych XVI wieku stopniowo wprowadzano również śpiewy pieśni kościelnych z poszczególnych okresów roku liturgicznego oraz pieśni mszalne. Por. H. J. Sobeczko, *Główne założenia reformy liturgicznej*, s. 42–43; por. Cz. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot...*, s. 173–175.

hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze. (KL 48)

Do takiego uczestnictwa wiernych w obrzędach liturgicznych obli- guje sama natura liturgii. Wiąże się ono z: czynnością uczestnicze- nia poprzez postawy wewnętrzne i zewnętrzne uczestników, przed- miotem uczestnictwa, którym jest sprawowane misterium zbawcze obecne pod osłoną znaków, oraz uczestnikami liturgii i ich wzajem- nymi relacjami⁵⁵⁹.

W związku z tym, że liturgia jest „czynem Chrystusa i Kościoła, dialogiem pomiędzy Bogiem i człowiekiem (*commercium, dialogus*), wymianą życia pod osłoną znaków”, to uczestnictwo w niej powin- no mieć dialogiczny charakter, a nawet formę⁵⁶⁰. Temu zagadnieniu będzie poświęcony obecny paragraf. W punkcie pierwszym wyja- śnione zostanie, jak uczestnictwo w liturgii związane jest z dialo- giem. W następnym punkcie przedstawione zostanie, na czym pole- ga uczestnictwo wewnętrzne, a w ostatnim trzecim punkcie opisany będzie zewnętrzny sposób uczestnictwa.

3.3.1. Uczestnictwo w liturgii jako forma dialogu

Termin łaciński *participatio* wywodzi się z greckich słów *methexis i koinonia* – uczestnictwo, wspólny punkt odniesienia. Łacińskie wyrażenie *actuosa participatio* (od łac. *partem capere*) oznacza ‘brać część’, ‘mieć udział’. Słowo *methexis*, które przejęła liturgia, wyraża działanie, w którym człowiek coś otrzymuje, ale też coś daje⁵⁶¹. *Participatio actuosa* jest jednocześnie *communicatio actuosa*⁵⁶² i przedłu- żeniem *admirabile commercium* dokonanej we wcieleniu. Cechuje je

⁵⁵⁹ Por. H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne...*, s. 209.

⁵⁶⁰ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 175–176.

⁵⁶¹ Por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, s. 167.

⁵⁶² Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, hasło: *uczestnictwo w liturgii*.

zasada dialogicznych interakcji wyrażonych dwumianem: „proklamacja – słuchanie, przynoszenie – przyjmowanie, kapłaństwo powszechne – kapłaństwo służebne, czynność – milczenie, słowa – gesty”⁵⁶³.

Uczestnictwo w liturgii wiąże się z obecnością i pośrednictwem zbawczym Chrystusa. Jest On obecny w Eucharystii pod postaciami chleba i wina, w osobie celebransa, w słowie Bożym, w zgromadzeniu liturgicznym (KL 7). Uczestniczyć w liturgii, to brać udział w postawie Jezusa wobec Ojca, a tym samym w dialogu, jaki On z Nim prowadzi, i urzeczywistniać dialog między wiernymi. Zatem *participatio actuosa* to udział w uświęcającym działaniu Osób Bożych wobec Kościoła i wielbiącym działaniu zwrotnym Kościoła wobec Boga Ojca przez Chrystusa w jedności Ducha Świętego. Z tego względu można mówić, że uczestnictwo w liturgii ma charakter dialogiczny i przebiega na wzór dialogu.

Dokument soborowy określa uczestnictwo w liturgii następującymi przymiotnikami: wspólnotowe (KL 21, 27), pobożne (KL 48, 50), owocne (KL 11), łatwe (KL 79), doskonalsze (KL 55), wewnętrzne i zewnętrzne (KL 14, 19) oraz pełne zaangażowania (KL 17). Chodzi zatem o „uczestnictwo pełne” (KL 14, 21, 41). Takie uczestnictwo jest, po pierwsze, świadome (KL 11, 48, 79), gdy wierni znają treść sprawowanych tajemnic wiary, rozumieją symbole i formuły słowne używane w liturgii. Po wtóre, jest czynne (KL 11, 14, 19, 21, 26, 41, 50, 79, 121, 124), gdy wierni współdziałają w czasie celebracji. Następnie jest ono wewnętrzne i zewnętrzne (KL 19), gdy osoba ludzka zaangażowana jest w liturgię ciałem i duchem, spełniając akt ludzki⁵⁶⁴. Uczestnictwo jest także wspólnotowe (KL 21, 27). Czynności liturgiczne wymagają wspólnotowego sprawowania (KPK, kan. 837 § 2; KL 19). *Nowe ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego*,

⁵⁶³ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, s. 129.

⁵⁶⁴ Uczestnictwo w liturgii zgodnie z personalistycznym wymiarem teologii soborowej i posoborowej uwzględnia duchowo-cieleśną jedność człowieka, aby uniknąć dwóch skrajności: angelizmu lub spirytualizmu (akcentowanie wyłącznie duchowych form kultu) oraz rytualizmu (praktykowanie tylko zewnętrznych form kultu). Por. H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne...*, s. 207–208.

wskazując zadania i funkcje ludu Bożego, wymienia następujące formy czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii: słuchanie słowa Bożego, udział w modlitwach i śpiewach, wspólne składanie dziękczynienia i ofiary, wspólne przystępowanie do stołu Pańskiego, wspólne zachowywanie tych samych gestów i postaw ciała (NOWMR 96).

3.3.2. Uczestnictwo wewnętrzne

Sobór Watykański II, postulując *participatio actuosa*, wskazał na pierwszeństwo uczestnictwa wewnętrznego przed zewnętrznym, jednakże traktując je komplementarnie⁵⁶⁵. Uczestnictwo w liturgii to przede wszystkim uwewnętrznienie akcji liturgicznej w uczestnikach celebracji (KL 30). Zdaniem Josepha Ratzingera, ono właśnie warunkuje przeżycie liturgii jako liturgii⁵⁶⁶. Właściwy udział wewnętrzny w liturgii powinien prowadzić: „do zbliżenia, do spotkania z Bogiem, do prawdziwego dialogu z Ojcem za pośrednictwem Chrystusa, a jednocześnie do ożywienia naszej więzi z bliźnimi, zwłaszcza z braćmi w Panu”⁵⁶⁷. Uczestnictwa tego nie należy jednakże mylić z dialogiem wewnętrznym, który często rozumiany jest jako dialog człowieka ze sobą samym lub jako introspekcja. W liturgii to raczej interioryzacja dialogu z Bogiem przez postawy i akty wewnętrzne osoby ludzkiej.

Za postawy wewnętrzne można uznać dziękczynienie i ofiarowanie (EM 12; KL 48). Dla całej liturgii najpełniejszym przykładem postawy dziękczynienia jest Eucharystia. Najwyraźniej wybrzmiewa ono w modlitwie eucharystycznej. Wzywają do niego słowa prefacji: „dzięki składajmy Panu Bogu naszemu”. Dziękczynienie jest formą odpowiedzi Bogu na Jego działanie w liturgii. Realizuje się

⁵⁶⁵ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia. Teologia liturgii*, Lublin 2012, s. 372. Por. A. Wronka, *Liturgia po Soborze*, CT 36 (1966), s. 33.

⁵⁶⁶ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 72.

⁵⁶⁷ R. Zielasko, *Msza Święta i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 245.

ono jako wewnętrzne nastawienie człowieka do Boga. Dzięki temu człowiek jednoczy się z Chrystusem w postawie ofiarowania siebie Bogu Ojcu. Już papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei* stwierdził, iż uczestnictwo w liturgii polega na wejściu w postawę Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa, by przez Niego składać dziękczynną ofiarę, a także z Nim się współofiarować (MD 28). Postawa współofiarowania z Chrystusem wynika z powszechnego kapłaństwa wiernych. Świeccy uczestnicy liturgii mszy świętej współofiarowują się osobowo wraz z darami, jakie składa Bogu wyświęcony szafarz sakramentu. Dlatego kapłan prosi Boga, aby przyjął duchową ofiarę zgromadzonej wspólnoty i uczynił jej uczestników wiecznym darem dla siebie (KL 12)⁵⁶⁸. Przez to współofiarowanie dokonuje się rzeczywista „koncelebracja” ochrzczonych⁵⁶⁹.

Przez wewnętrzną postawę dziękczynienia i ofiarowania człowiek uczestniczy czynnie w liturgicznym działaniu Bożym (łac. *Opus Dei*), którego centralną akcją jest modlitwa, szczególnie widoczna w modlitwie eucharystycznej. W niej ludzka działalność ustępuje Bożej *actio*, a zgromadzenie liturgiczne przez postawę dziękczynienia i ofiarowania włącza się w arcykapłańską modlitwę Jezusa. Staje się ona wówczas także udziałem Kościoła. *Participatio actuosa* mierza w ten sposób do tego, aby zaistniała jedna *actio* w liturgii, która będzie współdziałaniem Chrystusa i Kościoła. Bóg przemówił do człowieka w Słowie Przedwiecznym, a wierzący odpowiada w słowie modlitwy. Samo wezwanie „módlmy się” wzywa do działania wewnątrz człowieka, do osobistego dialogu z Bogiem, do zawierzenia się Jemu⁵⁷⁰. W liturgii chrześcijańskiej kult dokonuje się jako dialog w słowie⁵⁷¹. Przez Eucharystię zaś Jezus włącza ludzi w swoją modlitwę stopioną z „wewnątrztrynitarnym dialogiem wiecznej miło-

⁵⁶⁸ Por. MR, *Modlitwa nad darami z czwartku siódmego tygodnia wielkanocnego*, s. 235.

⁵⁶⁹ H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne...*, s. 217–218.

⁵⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia. Teologia liturgii*, s. 583.

⁵⁷¹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 153–156.

ści⁵⁷². Liturgia staje się więc dialogiem wiary, który „chrześcijanin nawiązuje z Bogiem, włączając się w tajemnicę Jezusa Chrystusa podczas ofiary eucharystycznej oraz poza nią w życiu sakramentalnym i osobowym”⁵⁷³. W tym dialogu dokonują się wewnętrzne akty wiary, nadziei, miłości i ofiarowania siebie Bogu razem z Chrystusem, które decydują o właściwym uczestnictwie w liturgii mszy świętej⁵⁷⁴.

3.3.3. Uczestnictwo zewnętrzne

Wewnętrzne postawy i akty uczestnictwa wyrażają się przez zewnętrzne obrzędy, postawy i gesty ciała oraz słyszalne słowa i momenty milczenia. Stanowią one swoistą cielesność liturgii. Ma to swoje uzasadnienie antropologiczne i teologiczne. Poza cielesnością nie ma bowiem pełnej komunikacji międzyludzkiej. Bóg objawił się najpełniej w cielesnym człowieczeństwie Chrystusa. Słowo Przedwieczne, przyjmując ciało (por. J 1, 14), uczyniło je narzędziem naszego zbawienia (KL 5). Liturgia ma swoją cielesność, gdyż Jezus oddaje się nam i pośredniczy w dialogu z Ojcem w „nowej cielesności Zmartwychwstałego”⁵⁷⁵. Chrystus w liturgii zespała ze swoim uwielbionym po zmartwychwstaniu człowieczeństwem ludzką rzeczywistość cielesną w sakramentalne znaki: wodę, chleb, wino, olej, a także człowieczeństwo osób ludzkich. W ten sposób jako prawdziwy Liturg włącza zgromadzenie liturgiczne we współdziałanie z Bogiem⁵⁷⁶. Jednocześnie ciało ludzkie w czynności liturgicznej zaangażowane jest w odpowiedź udzielaną Bogu (KL 30). Paul Evdokimov przypomina, że człowiek jest duszą ożywiającą ciało, przez które wchodzi w relacje

⁵⁷² Por. tamże, s. 45.

⁵⁷³ B. Snela, *Kościół i sakramenty*, s. 65–66.

⁵⁷⁴ R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej mszalnej liturgii słowa*, RTK 16 (1969) 3, s. 109.

⁵⁷⁵ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 156–157.

⁵⁷⁶ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 78–79.

z innymi. Ekspresja ciała wyraża ekspresję wiary osoby ludzkiej⁵⁷⁷. W liturgii duchowa rzeczywistość wciela się w ruch ciała, aby wyraziło ono dialog zbawczy z Bogiem⁵⁷⁸, by wraz z całą osobą było przemieniane (por. 2 Kor 4, 10–11) i stało się „zdolne do zmartwychwstania” i liturgii niebiańskiej⁵⁷⁹. Liturgiczna ekspresja osoby wyraża się w celebracji misterium Chrystusa.

Termin celebracja pochodzi od łac. *celebrare*, tj. ‘uroczyście obchodzić, świecić’. Czasownik *celebrare* jest tłumaczeniem greckiego *poiein* szeroko stosowanego w literaturze patrystycznej. Dla św. Augustyna oznacza to czynić widzialnym, co niewidzialne. Celebracja jest aktem kultu chrześcijańskiego obejmującym zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie oraz odpowiedź ludu. Jej treścią jest Misterium Paschalne. Celebracja jest dziełem całego Chrystusa: Głowy i Ciała – Kościoła. Głównymi działającymi w celebracji są Osoby Boskie, a następnie zgromadzenie liturgiczne. Typem celebracji chrześcijańskiej jest spotkanie i przebywanie dwóch uczniów ze Zmartwychwstałym w Emaus (por. Łk 24, 13–32)⁵⁸⁰. Adresowana jest ona do Trójjedynego Boga jako odpowiedź na Jego uprzednie wyjście ku człowiekowi w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Celebracja, będąc „sakramentalnym sprawowaniem liturgii niebiańskiej”, antycypuje uczestnictwo w życiu i dialogu wewnątrztrynitarnym⁵⁸¹. Sobór Watykański II wskazał na jej dialogiczny charakter, stwierdzając, że w liturgii „Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33). *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że „celebracja sakramentalna jest spotkaniem dzieci Bożych z Ojcem w Chrystusie i Duchu Świętym; spotkanie to wyraża się jako dialog przez czynności i słowa” (KKK 1153). Na dialog wskazują też formy

⁵⁷⁷ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 73–76.

⁵⁷⁸ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 172–177.

⁵⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 153–157.

⁵⁸⁰ Por. B. Nadolski, *Celebracja*, [w:] *Leksykon liturgii*.

⁵⁸¹ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 145.

uczestnictwa w celebracji, jak np.: słowne akłamacje, odpowiedzi na wezwania i modlitwy przewodniczącego liturgii, śpiew, gesty postawy, znaki i inne, które składają się na dany ryt⁵⁸².

Słowo ryt wywodzi się od sanskryckiego *riti*, co znaczy ‘postępować, czynić’. Łacińskim odpowiednikiem jest *ordo* (*ortus*), czyli ‘początek, pochodzenie’, a greckim *thesmos*, tj. ‘ustalona reguła’. Odpowiednikiem w języku polskim jest wyrażenie *obrzęd*. To działanie określone przez Boga, które pozwala czynić jak On i razem z Nim. Ryt orientuje ludzi ku Bogu i wobec siebie. W chrześcijańskiej liturgii ryt organizuje gesty i działanie, a towarzyszy mu słowo objaśniające⁵⁸³. Jest on w swej istocie formą modlitwy i celebracji przymierza z Bogiem, dojrzewającą w wierze i życiu Kościoła. Jest sposobem komunikacji z Bogiem. Wyraża dialogiczną dynamikę liturgii. Jest w nim obecny protagonista wydarzenia liturgicznego – Chrystus, który poprzez nadawcę – kapłana dociera do odbiorcy – człowieka uczestniczącego w obrzędzie⁵⁸⁴. Sobór Watykański II postulował więc uporządkowanie tekstów i obrzędów właśnie po to, aby były one w takim stopniu komunikatywne, żeby możliwe było w nich *participatio actuosa* wiernych (KL 21, 34).

Szczególną funkcję komunikacyjną w liturgii jako dialogu pełnią postawy, gesty, symbole liturgiczne, a także słowa i milczenie. Adekwatne postawy ciała (KL 30) wyrażają, a zarazem wpływają na wewnętrzne stany człowieka, zwłaszcza gdy są stosowane jednocześnie przez wszystkich uczestników zgromadzenia liturgicznego (KL 42)⁵⁸⁵. Wyróżniamy trzy oficjalne postawy ciała w liturgii: kłę-

⁵⁸² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 173. Według Ratzingera, „[ryt] jest to wyraz eklezyjalności i przekraczającej historię wspólnotowości liturgicznego modlenia się i działania, który przyjął określoną postać”. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 149.

⁵⁸³ Ryt posiada konotacje znaczeniowe z rabinicznym językiem hebrajskim, który posługiwał się określeniami *minhag* – rytuał modlitw, *mahzor* – porządek w odniesieniu do liturgii, *seder* – sekwencja słów, gestów (*seder paschalny*). Por. B. Nadolski, *Ryt*, [w:] *Leksykon liturgii*.

⁵⁸⁴ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, s. 269–270.

⁵⁸⁵ Zapis ten nie wyklucza osób niepełnosprawnych, np.: inwalidów, niesłyszących, głuchoniemych, które z przyczyn oczywistych są zwolnione z tych postaw (NOWMR 43).

czącą, stojącą i siedzącą (NOWMR 43). Przez te postawy człowiek staje wobec Chrystusa, spotyka Go niejako twarzą w twarz i wyraża siebie (por. J 14, 9)⁵⁸⁶.

Postawa klęcząca wskazuje na osobiste odniesienie do Boga (Łk 22, 41; Dz 7, 59: 9, 40; Ef 3, 14). Wyraża cześć, hołd, uwielbienie oraz skruchę i pokutę, a zwłaszcza łączność z Chrystusem i udział w jego odniesieniu do Ojca (por. Flp 2, 6–11). Postawę stojącą przyjmuje się przed obecnym Zmartwychwstałym Panem. Wyraża ona nową paschalną egzystencję ochrzczonych, którzy uczestniczą w życiu wewnątrztrynitarnym. Postawa siedząca to postawa nauczyciela i słuchacza oraz postawa rozważania. Zgromadzenie przyjmuje tę postawę, gdy całą swoją podmiotowością wspólnotową i indywidualną osobowością każdego uczestnika słucha słowa Bożego⁵⁸⁷. Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że postawę prostracji przyjęła Samarytanka i człowiek ślepy od urodzenia po dialogu z Jezusem, w którym Jezus wzbudził w nich wiarę. Ratzinger, analizując znaczenie postawy stojącej, odwołuje się do obrazu orantki z katakumb rzymskich. Zauważa w niej wyraz oblubieńczej relacji do Boga i uczestniczenia w niebiańskiej liturgii oddającej chwałę Bogu⁵⁸⁸.

Komunikacja interpersonalna dokonuje się w liturgii także przez gesty. Przykładowo, znak krzyża wyraża wejście w kontakt z Bogiem, uderzanie się w pierś – przyznanie się do winy (por. Łk 18, 9–14), a pocałunek wskazuje na zażyłość między osobami

Jednoznacznie określa tę kwestię Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego (11.03.1987): „Ludzie w starszym wieku, słabi i chorzy mogą siedzieć w czasie całej Mszy św. i nie należy ich niepokoić. Podobnie w kaplicach szpitali i zakładów specjalnych trzeba uwzględnić stan zdrowia uczestników” (nr 28), <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=246> [27.02.2017].

⁵⁸⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 175–176.

Na pograniczu postaw i gestów liturgicznych jest też postawa poruszania się, najczęściej w formie procesji liturgicznych (NOWMR 44). Wskazuje ona, że Lud Boży pielgrzymuje ku Bogu, aby wejść z Nim w życiodajny kontakt. Por. B. Nadolski, *Postawy w liturgii*, [w:] *Leksykon liturgii*.

⁵⁸⁷ Por. tamże.

⁵⁸⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 164–174.

(np. pocałunek ołtarza wyraża związek z Chrystusem). Do gestów liturgicznych zaliczyć należy także: pokłony, przykleknięcia, składanie ofiar, znak pokoju⁵⁸⁹. Postawy i gesty w liturgii wyrażają lub towarzyszą czynnościom sakramentalnym w nurcie uświęcającym i kultycznym.

Dialog w liturgii dokonuje się przez zmysłowo uchwytny znaki i symbole, które podtrzymują, umacniają i wyrażają wiarę (NOWMR 20; KL 59)⁵⁹⁰. Znakiem mogą być: słowo, obraz, symbol, gest, postawa, przedmiot, osoba, figura, kolor, ton, litera. Znak o czymś informuje. *Katechizm Kościoła katolickiego* zauważa, że „liturgia Kościoła przyjmuje, integruje i uświęca elementy stworzenia i kultury ludzkiej, nadając im godność znaków łaski, nowego stworzenia w Jezusie Chrystusie” (KKK 1149)⁵⁹¹. Znaki te wyrażają przymierze, którego wypełnieniem jest sam Chrystus (KKK 1150–1151). Służą więc uświęceniu człowieka i uwielbieniu Boga, ponieważ skuteczność czerpią z Misterium Paschalnego (KL 61; KKK 1152). Przez symbole liturgiczne dokonuje się życiodajna komunikacja między Bogiem a człowiekiem, bo posiadają funkcję komunikatywną oraz informatywną⁵⁹². Są zakorzenione w życiu Bożym i ludzkim doświadczeniu. Uczestniczą w rzeczywistości duchowej, którą wyrażają materialnie, np. przez wino, chleb, wodę. Dzięki działaniu Ducha Świętego mają charakter performatywny – sprawiają to,

⁵⁸⁹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 177–184; por. H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne...*, s. 223.

⁵⁹⁰ Vagaggini rozumie liturgię jako „kompleks znaków rzeczy świętych, duchowych i niewidzialnych, ustanowionych przez Chrystusa lub przez Kościół, sprawiających, każdy na swój sposób, to co oznaczają”. Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 82.

⁵⁹¹ Bóg przenika symbole liturgiczne nie przez panteistyczne pomieszanie natur, ale przez perychoretyczne przenikanie, czyniąc z nich nośniki swojej łaski. Należy wystrzegać się jednak pansakramentalizmu, traktującego wszystko jako sakrament obecności Boga, przed czym przestrzegał Jean Corbon. Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 133–137.

⁵⁹² Por. J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 32.

co oznaczają⁵⁹³. Przez liturgiczne symbole połączone ze słowem Bożym Chrystus prowadzi dialog z człowiekiem. Symbol to nie substytut rzeczywistości, ale droga do niej, jak most łączący dwa przeciwległe brzegi rzeki. Symbole zawierają bowiem następujące elementy: a) dostrzegalną rzeczywistość, b) uobecnienie transcendencji, c) włączenie w relację osobową, d) włączenie osoby w doświadczenie przemieniające, e) włączenie w transcendencję Boga, f) włączenie we wspólnotę Kościoła. Symbole sakramentalne ze swej natury domagają się liturgii jako dialogu interpersonalnego⁵⁹⁴. Człowiek bowiem jako osoba cielesno-duchowa wyraża i rozumie rzeczywistości duchowe za pośrednictwem znaków oraz symboli materialnych. Jako istota społeczna komunikuje się przez nie z innymi osobami, w tym także z Bogiem, który komunikuje się przez widzialne stworzenie (KKK 1146–1147). Spotkanie i dialog Boga z człowiekiem w liturgii dokonuje się zatem pod osłoną znaków słuchowo-wzrokowych, jeśli towarzyszy im wiara uczestników liturgii⁵⁹⁵.

W liturgii szczególnym wyrazem dialogu Boga ze swoim ludem jest słowo (KL 33). Dzięki słowu możliwa jest wypowiedź Boga i odpowiedź człowieka. Liturgia jest dialogiem pomiędzy Bogiem i człowiekiem – „jako słowo (*Wort*) i odpowiedź (*Antwort*)”⁵⁹⁶. Bóg przez swoje słowo objawia siebie człowiekowi i nawiązuje z nim dialog, ponieważ słuchanie słowa Bożego rodzi wiarę (por. Rz 10, 17). Ta zaś jest pierwszą pożądaną odpowiedzią dla objawiającego się Boga. Wiara z kolei pozwala rozpoznać obecność Chrystusa w liturgii, odczytać

⁵⁹³ Według św. Tomasza z Akwinu znak pozwala poznać inną rzecz. Celebracja liturgiczna ma strukturę znakową na podstawie wcielenia się Syna Bożego w ludzką naturę. Znak w liturgii ma określone wymiary: a) przypominający wydarzenia z historii zbawienia (*signum rememorativum*), b) oznajmujący uobecnienie się wydarzenia zbawczego (*signum demonstrativum*), c) zapowiadający i inaugurujący udział człowieka w wieczności z Bogiem (*signum eschatologicum-prognosticum*), d) zobowiązujący do zajęcia postawy w zgodnej z celebrowanym misterium (*signum obligativum*). Por. B. Nadolski, *Symbol (symbolizm) i znak w liturgii*, [w:] *Leksykon liturgii*.

⁵⁹⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 112–114.

⁵⁹⁵ Jednocześnie liturgia wyraża i pogłębia wiarę (KL 10, 33, 59, 105).

sens znaków liturgicznych i warunkuje pełne w niej uczestnictwo. Słowo Boże jest nośnikiem obecności Bożej i dlatego jest sakramentalne. Posiada charakter sprawczy (por. Iz 55, 11)⁵⁹⁶, ponieważ Chrystus jest rzeczywiście obecny w słowie Bożym w liturgii (KL 7). Słowo Boże czyni liturgię dialogiem bosko-ludzkim. Człowiek odpowiada Bogu w liturgii słowem ludzkim. Celebrowanie liturgii domaga się słuchania słów i reagowania na nie najpierw na poziomie wewnętrznym, a następnie zewnętrznym, np.: recytacją psalmu, wyznaniem wiary, modlitwą czy pieśnią.

Ważnym elementem odnowionej liturgii jest również milczenie, które należy zachować w odpowiednim czasie liturgii (KL 30; MS 17)⁵⁹⁷. Sakralne milczenie jest częścią akcji liturgicznej, a jego charakter wiąże się z momentem liturgii mszy, w którym ono występuje. „W akcie pokuty i po wezwaniu do modlitwy wierni skupiają się w sobie; po czytaniu lub homilii krótko rozważają to, co usłyszeli; po Komunii świętej zaś wychwalają Boga w sercu i modlą się do Niego” (NOWMR 45). Dokumenty Kościoła zestawiają milczenie z innymi elementami liturgii, takimi jak: aklamacje, odpowiedzi, psalmy, antyfony, pieśni oraz czynności i gesty. Dialog liturgiczny zakłada napiętność słowa i zrozumiałej ciszy. Milczenie jest niezbędnym warunkiem uczestnictwa w liturgii. Jest kulminacją wewnętrznej

⁵⁹⁶ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 87–98. Słowo Boże w liturgii należy się sakramentem słyszalnym (*sacramentum audibile* – św. Augustyn). Święty Augustyn użył wyrażenia: *verbum internum* i *verbum externum*. Pierwsze określenie dotyczy Logosu w Trójcy Świętej i udzielania przez Boga zbawienia. Drugie zaś wskazuje na różne formy ekspresji Słowa: odczytywanie Pisma Świętego, psalm responsoryjny, przepowiadanie, modlitwy, śpiew, muzykę, sztukę sakralną, narzędzia liturgiczne czy formuły sakramentalne. Przez to cała liturgia staje się dialogiem człowieka z Bogiem.

⁵⁹⁷ We mszy świętej chwila milczenia nakazana jest dwukrotnie, a dwa razy zalecana. Zwięźle oddaje to *Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego* (11.03.1987, p. 30): „Po wezwaniu do aktu pokuty i po wezwaniu „Módlmy się” należy zachować chwilę milczenia tak długą, aby wierni mogli obudzić akt skruchy lub skupić się na modlitwie. Ponadto należy dążyć do zachowania milczenia po czytaniach lub homilii, a zwłaszcza po Komunii świętej”, <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=246> [27.02.2017].

komunikacji interpersonalnej i sprzyja pełniejszemu uczestnictwu w celebracji Misterium Chrystusa⁵⁹⁸. Milczenie jest zwłaszcza okazją do interioryzacji osobistego dialogu każdego uczestnika liturgii z Bogiem. Włoski teolog Achille M. Triacca, stwierdził, że cisza w liturgii jest wejściem do wnętrza „serca” celebracji, gdyż pomaga przyjąć właściwą postawę wobec Ducha Świętego, który uzdalnia do słuchania i rozmowy z Bogiem. Jest uprzywilejowanym miejscem syngarii oraz syntomii Kościoła i Ducha Świętego⁵⁹⁹.

Dodać trzeba jeszcze, że słowa wraz z symbolami tworzą specjalny język liturgiczny, który umożliwia uczestnikom liturgii komunikację interpersonalną. Język liturgiczny posiada specjalny kod komunikowania: werbalny – foniczny (głos, rytm, mowa, słowa) i pozawerbalny – ikoniczny (postawy ciała, gesty, ruch, mimika twarzy, spojrzenia, ryty, muzyka, obrazy, milczenie i inne). W kodzie werbalnym ruch od Boga do człowieka przekłada się odpowiednio na czytania oraz modlitwy i pieśni jako odpowiedzi. W kodzie ikonicznym, poprzez np. gesty ciała, dary ofiarne, zachodzi komunikacja człowieka z człowiekiem w wymiarze horyzontalnym i z Bogiem w wymiarze wertykalnym⁶⁰⁰. W celu osiągnięcia pełnego uczestnictwa wiernych w liturgii, soborowa konstytucja o liturgii, zachowując możliwość używania języka łacińskiego w obrzędach łacińskich i biorąc zarazem pod uwagę pożytek wiernych, zezwala na szersze zastosowanie języka ojczystego, m.in.: w czytaniach i pouczeniach,

⁵⁹⁸ J. Ratzinger, *Święto wiary*, s. 71.

⁵⁹⁹ Ze względu na funkcje w liturgii wyróżniamy cztery typy milczenia: uświadamiające, medytacyjne, adoracyjne i przyswajające. W milczeniu uświadamiającym (akt pokuty, przed kolektami) Duch Święty pomaga stanąć w prawdzie o sobie przed Bogiem adekwatnie do sytuacji liturgicznej. W milczeniu medytacyjnym Kościół wchodzi w kontakt ze słowem Bożym, a przez Ducha Świętego z Bogiem samym, który przemawia i wzywa do wiary. Milczenie przyswajające pozwala na przyłgnięcie do Jezusa i asymilowanie jego postawy wobec Ojca. On też pozwala w milczeniu adoracyjnym trwać w obecności Boga, w dialogu z Tym, który przemienia brak słów w ciszę miłości. Por. A. Sielepin, *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, RBL 59 (2006) 2, s. 105–112.

⁶⁰⁰ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, s. 237–240.

w modlitwie wiernych, śpiewach i częściach liturgii, które należą do wiernych (KL 36, 54).

3.4. Dialogiczna struktura obrzędów liturgicznych

Liturgia według koncepcji soborowej i posoborowej teologii jest dialogiem między Bogiem i człowiekiem we wspólnocie Kościoła⁶⁰¹. Strukturę tego zbawczego dialogu w liturgii określają słowo Boże, sakrament i wiara, które korelują ze sobą. Ich wzajemny związek jest najgłębszy i najwyraźniejszy w Eucharystii, której celebracja opiera się na strukturze dialogu⁶⁰². Jest ona tajemnicą spotkania osobowego i dialogu z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym⁶⁰³. Główne treści i struktura Eucharystii wskazują na związek z modlitwą żydowską zwaną *berakah*, co tłumaczy się jako ‘dziękczynienie’, a nawet ‘błogosławieństwo’ (hebr. *barak*) skierowane do Boga, który nawiązał ze swoim ludem relację. Ma ona strukturę dialogową. Jest proklamacją i wyznaniem zbawczych wydarzeń Bożych. Jej istotną cechą jest odpowiedź na słowo Boże⁶⁰⁴.

Soborowa odnowa liturgiczna, postulując pełne uczestnictwo wiernych w liturgii, zaleciła taki układ tekstów i obrzędów, który pozwoliłby uczestniczyć wiernym w sposób czynny i świadomy (KL 21). Uwydatniono tym samym dialogiczną strukturę liturgii, a przede wszystkim wewnętrzny związek słowa i obrzędu w liturgii, które jako wypowiedź Boga i odpowiedź kultyczna zgromadzenia organizują główną oś dialogu liturgicznego (KL 35–36). Liturgia

⁶⁰¹ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, s. 31.

⁶⁰² A. Żądło, *Eucharystia w duszpasterskim posłannictwie Kościoła*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2005, s. 165.

⁶⁰³ Por. G. Kucza, *Personalistyczny wymiar Eucharystii*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, s. 79, 83.

⁶⁰⁴ W. Świerżawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 234.

słowa i sakramentalna stanowią dwa podstawowe elementy w dialogicznej strukturze liturgii.

W ostatnim paragrafie obecnego rozdziału podjęte zostaną następujące zagadnienia. W punkcie pierwszym zreferowana będzie podstawa dialogicznej struktury liturgii, a mianowicie korelacja słowa, wiary i sakramentu. Następnie badania obejmą liturgię słowa, aby wskazać jej wewnętrzną strukturę i funkcję w całej celebracji liturgicznej. W tym samym aspekcie w trzecim punkcie omówiona zostanie liturgia sakramentalna, na końcu zaś – samodzielne części liturgii.

3.4.1. Korelacja słowa, wiary i sakramentu

Dialogiczna struktura liturgii wynika najpierw z relacji między głosem słowa Bożego i uczestnictwem w sakramentach świętych. *Konstytucja o liturgii świętej* stwierdza, że „dwie części, z których w pewnym stopniu składa się msza święta, a mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle wiążą się z sobą, że stanowią jeden akt kultu” (KL 56)⁶⁰⁵. Liturgia słowa poprzedza i przygotowuje liturgię sakramentalną, która jest niejako uduchowiona słowem. Stąd ofiara eucharystyczna nie jest wyłącznie materialna, lecz jest rozumną służbą Bogu i posiada charakter dziękczynienia⁶⁰⁶. Przywołana konstytucja wskazuje, że wierni powinni najpierw spotkać się z Chrystusem obecnym w słowie, by następnie przyjąć łaski w sakramencie. Przez swoje słowo Bóg włącza człowieka do dialogu wewnątrztrynitarnego. Nawiązaniu dialogu Boga z Jego Ludem służą: czytania biblijne jako orędzie zbawcze, psalm responsoryjny jako odpowiedź wiary zebranych oraz homilia jako interpretacja czytań biblijnych i tekstów liturgicznych, a w ich świetle życia zgromadzonych

⁶⁰⁵ Związek ten potwierdza również *Instrukcja „Eucharisticum misterium”* (EM 10), *Nowe ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* (NOWMR 28).

⁶⁰⁶ Por. F. Blachnicki, *Słowo – wiara – sakrament*, s. 42–43.

wiernych⁶⁰⁷. Ponadto służą mu sakramentalne formuły i słowa towarzyszące udzielaniu sakramentów. W ten sposób cała liturgia staje się dialogiem z Bogiem, który wychodzi do zgromadzenia i oczekuje odpowiedzi. Zgromadzenie udziela jej przez świadome i owocne uczestnictwo w sprawowanej liturgii eucharystycznej, czego wyrazem są: wyznanie wiary, zaangażowanie w obrzęd sakramentalny, wspólna modlitwa, śpiew, a ostatecznie liturgiczne życie codzienne. Polega ono na przyjmowaniu postawy Jezusa wobec Boga Ojca i ludzi w jedności Ducha Świętego.

Zadaniem przepowiadania słowa Bożego jest rozbudzenie wiary, gdyż stanowi ona warunek przyjęcia łask sakramentalnych. Świadome odpowiedzi liturgiczne zgromadzenia: psalm na czytanie biblijne, wyznanie wiary oraz modlitwa wiernych na ewangelię i homilię dowodzą, że słuchanie słowa Bożego ukształtowało postawę wiary i miłości (*fides et devotio*), które są konieczne, aby owocnie uczestniczyć w ofierze Kościoła (łac. *communio sacrificii*) i przyjąć Komunię Świętą (łac. *communio corporis Domini*)⁶⁰⁸. Wówczas „gdy słowo rozbudzi wiarę i ofiarną gotowość współpracy z Chrystusem, wtedy może realizować się dalej zbawczy dialog [...] mocą Ducha Świętego udzielającego pełnego odrodzenia w spotkaniu sakramentalnym. Przez wiarę w liturgii dokonuje się osmoza – przenikanie się wzajemne słowa i sakramentu”⁶⁰⁹.

Sakrament w ujęciu personalistycznym i teologii posoborowej jest spotkaniem osobowym z Chrystusem żyjącym w społeczności Kościoła. Eksponuje się w nim przede wszystkim osoby uczestniczące w liturgii i relacje między nimi. Sakrament jako widzialny znak z ustanowienia Bożego udziela skutecznie łaski mocą samego aktu zaistnienia (łac. *ex opere operato*), jednakże – jak zaznaczył już So-

⁶⁰⁷ Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja czytań mszalnych*, Warszawa 1977, s. 36–37.

⁶⁰⁸ Por. H. Sobeczko, *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne...*, s. 213–214.

⁶⁰⁹ Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 33.

bór Trydencki – o ile to jest zależne od Boga⁶¹⁰. Oznacza to, że owocność sakramentu zależy nie tylko od Boga. Wymaga bowiem osobistego zaangażowania człowieka (łac. *ex opere operantis*), ponieważ „sakrament ma charakter Bożego wezwania i zaproszenia skierowanego do wolnej osoby ludzkiej w celu podjęcia dialogu z Bogiem”⁶¹¹.

W liturgii zatem proklamowane słowo Boże prowadzi jej uczestników do wiary i powierzenia się Bogu, natomiast liturgia sakramentu, w której urzeczywistnia się misterium paschalne, nadaje moc i skuteczność głoszonemu słowu, czyniąc je aktem zbawczo-kultycznym⁶¹². Wiara jako cnota teologalna jest podstawową zdolnością w komunikacji z Bogiem. Korelacja słowa Bożego, wiary i sakramentu nadaje strukturze celebracji liturgicznej charakter wypowiedzi i odpowiedzi, czyli schemat dialogu, który zdaniem Franciszka Blachnickiego sięga III i IV wieku. Zawiera on: czytanie Pisma Świętego, śpiew i modlitwę. Według tego schematu Bóg przemawia, a lud przyjmuje Jego słowo, które wywołuje w sercach zgromadzonych echo i odpowiedź wyrażaną śpiewem. Następnie jest modlitwa rodząca się w zgromadzeniu i kierowana przez kapłana ku Bogu przez Chrystusa⁶¹³. W liturgii uobecniają się dwie fazy zbawczego dialogu: w liturgii słowa – zstąpienie Słowa Odwiecznego do ludzi (tajemnica wcielenia), a w sakramencie – wstąpienie Chrystusa do Ojca (tajemnica odkupienia). Tym samym Chrystus w Kościele przez liturgię objawia miłość Ojca i odpowiada na nią w imieniu całej ludzkości, włączając w swoją ofiarę zgromadzony Kościół⁶¹⁴. Kapłańskie działanie Chrystusa czyni liturgię swoistym dialogiem Boga z człowiekiem. Fakt, że liturgia uwielbia Boga (nurt anabatyczny) i uświęca ludzi

⁶¹⁰ Sobór Trydencki Sess. VII, can. 7. Por. F. Blachnicki, *Słowo – wiara – sakrament*, s. 45–46.

⁶¹¹ Tamże, s. 52–53.

⁶¹² Por. R. Pierskała, *Nauczanie Soboru Watykańskiego II: liturgia słowa Bożego i liturgia eucharystyczna – jedno misterium*, [w:] *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, s. 81–83.

⁶¹³ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 15–20.

⁶¹⁴ Por. F. Blachnicki, *Słowo – wiara – sakrament*, s. 41–42.

(nurt katabatyczny) oraz że uprzedza liturgię niebiańską (KL 7, 8) i jest kultem publicznym, domaga się, by była widzialnie sprawowana, w dialogowej formie przy czynnym uczestnictwie wiernych⁶¹⁵.

3.4.2. Liturgia słowa

Liturgia jest „jednym wielkim dialogiem, ale szczególnie ważnym momentem tego dialogu jest proklamacja słowa Bożego. Wówczas bowiem Ojciec – przez Ducha Świętego – przemawia do nas w swoim Synu”⁶¹⁶. Liturgia słowa jako integralna część celebracji sakramentalnej (KKK 1154) sama w sobie jest aktem czci Bożej⁶¹⁷. Podstawowym zadaniem proklamacji słowa Bożego w liturgii jest nawiązanie „zbawczego dialogu z Bogiem przez wezwanie do odpowiedzi wiary, dysponującej do przyjęcia sakramentu”⁶¹⁸. Słowo Boże uświęca uczestników liturgii, gdyż sam Chrystus jest w nim obecny i głosi Ewangelię (KL 7, 33). Sprawcą obecności Chrystusa w słowie Bożym i sprawcą skuteczności tego słowa jest Duch Święty. Dlatego w liturgii oprócz epiklezy konsekracyjnej i komunijnej spotykamy epiklezę skryptyurystyczną – ewangelijną. Jest nią modlitwa kapłana przed proklamowaniem Ewangelii lub słowa celebransa wypowiedziane nad diakonem mającym proklamować Ewangelię⁶¹⁹. Dzięki obecności Chrystusa w słowie Bożym, ze słowa spisane go w Piśmie Świętym

⁶¹⁵ Por. A. Wronka, *Wprowadzenie w konstytucję o liturgii II Soboru Watykańskiego*, RBL 17 (1964) 3, s. 142.

⁶¹⁶ H. J. Sobeczko, *Słowo Boże w tradycji Kościoła sprawującego liturgię*, [w:] *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, s. 56–62.

⁶¹⁷ R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej...*, s. 98.

⁶¹⁸ Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 29.

⁶¹⁹ R. Zielasko, *Zarys problematyki teologicznej...*, s. 102. Zbawczą obecność Chrystusa w Słowie Bożym, zwłaszcza w słowach Ewangelii, podkreślają gesty czci wobec Ewangelii (wnoszenie ewangeliarza w asyście świec i okadzanie go, składanie na ołtarzu, jak postaci eucharystyczne). Ponadto zgromadzenie zwraca się do Chrystusa obecnego w słowie aklamacją „Alleluja”, słowami: „Chwała Tobie, Panie”. Por. H. J. Sobeczko, *Słowo Boże w tradycji Kościoła...*, s. 55–62.

staje się ono słowem dialogu, gdyż transmituje obecność Chrystusa adekwatną do aktualnej sytuacji życiowej słuchaczy. Aktualizuje się wówczas zbawczy dialog Boga z człowiekiem i całym Kościołem. Słowo Boże w liturgii głoszone jest podczas czytania Pisma Świętego i w przepowiadaniu homilijnym. Dialogiczna natura homilii zostanie przedstawiona obszerniej w następnym rozdziale. „Przekazywane w czytaniu orędzie zbawcze rozpoczyna osobowy dialog Chrystusa z ludźmi; dialog, który ma się odbywać w całej liturgii Mszy świętej”⁶²⁰. Słuchanie w tym dialogu oznacza zaangażowanie całej osoby, zarówno wewnętrzne (postawa wiary oraz dziękczynienia), jak i zewnętrzne (formuły słowne, chwila milczenia, modlitwa, śpiew)⁶²¹. Zwiastunem dialogu w liturgii słowa jest krótki dialog po odczytaniu perykopy biblijnej, kiedy lektor oznajmia „oto słowo Boże”, a wierni odpowiadają „Bogu niech będą dzięki”. Ma to uświadomić, że sam Bóg mówi. Natomiast po odczytaniu fragmentu Ewangelii na wezwanie „oto słowo Pańskie” każdy osobiście odpowiada bezpośrednio Chrystusowi „chwała Tobie Chryste”.

Obecna liturgia słowa zgodnie z postulatami odnowy soborowej otwiera szeroko „skarbiec biblijny” (KL 51). Służy temu odnowiony lekcjonarz mszalny. Czytania na niedziele i święta zostały dobrane na podstawie dwu zasad: zgodności tematycznej fragmentów Starego Testamentu z Ewangelią (np. czytanie starotestamentalne zawiera cytaty z Ewangelii) oraz czytania półciągniętego⁶²². Taki układ osadza słowo Boże w historycznym dialogu zbawczym, w którym Stary Testament prezentuje inicjatywę Boga i odpowiedź Ludu Pierwszego Wybrania, zaś Ewangelia przynosi ostateczną odpowiedź Boga dla każdego człowieka (KO 16). Ponadto w opracowywaniu nowego zestawu perykop posoborowego lekcjonarza zalecano uwzględnienie

⁶²⁰ Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 27.

⁶²¹ H. J. Sobeczko, *Pełne i owocne uczestnictwo w Eucharystii*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, s. 108.

⁶²² Por. H. Sławiński, *Znaczenie lekcjonarza mszalnego w kaznodziejstwie*, StWł 6 (2003), s. 386–403; Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 337.

współczesnych problemów pastoralnych (WLM 59–60), co wskazuje, że chodzi o komunikację ze współczesnymi słuchaczami. Sobór Watykański II przypomniał: „W Księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (KO 21).

Chronologicznie pierwszą odpowiedzią w liturgii na usłyszane słowo Boże jest psalm responsoryjny, który stanowi integralną część liturgii słowa (NOWMR 61) i cenny element dialogowy w strukturze odnowionej liturgii. Taka odpowiedź na tekst biblijny znana była już w liturgii żydowskiej⁶²³. Również w starożytnej liturgii chrześcijańskiej psalmy stosowane były jako czytanie, modlitwa oraz odpowiedź na słowo Boże⁶²⁴. Jezus w życiu ziemskim przez psalmy wyrażał swoje odniesienia do Ojca. Dialogową funkcję psalmu zagubioną z biegiem lat przywróciła soborowa odnowa liturgiczna⁶²⁵. Psalm liturgiczny to zarazem głos Chrystusa i Kościoła, jako taki stanowi więc moment kulminacyjny dialogu zbawie-

⁶²³ W synagodze spotykamy kantylację – śpiewną recytację psalmu z werselem. Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 70–75. Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 340.

⁶²⁴ B. Nadolski odwołuje się do: Egeria, *Itinerarium* 37, 5; Augustyn, *Sermo* 176, *Wyznania* 10, 33, 50, *Enarratio in psalmum* 40, 1. Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 89–93.

⁶²⁵ Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 43–69. Autor przypomina, że w gminach chrześcijańskich recytowanie psalmu traktowano jako jedno z czytań. Zachęcał do niego św. Paweł (Ef 5, 19; Kol 3, 16). Od III wieku w śpiew psalmu włączał się lud i zaczęto traktować go jako respons – odpowiedź kultyczną zgromadzenia na usłyszane słowo, śpiewaną dialogowo. Z czasem na skutek sakramentalizacji i klerykalizacji liturgii zaniedbano dialogowość psalmu. Pojawił się natomiast psalm gradualny o bogatszym wykonaniu muzycznym, co sprawiło odsunięcie zgromadzonych wiernych od jego wykonywania. Psalm stał się śpiewem chóru, a nawet solistów. Wówczas spełniał funkcję medytacji nad słowem Bożym. Z czasem skupiono się na artystycznym wyrazie psalmu, a pomijano treść słowa Bożego. Jednakże już *Graduale Romanum* z 1908 roku zezwalał na powtarzanie *responsum* przez lud, ale nie stało się to powszechną praktyką. Nowy zbiór śpiewów mszalnych pt. *Graduale Simple*, wydany w roku 1967, zawiera obszerne teksty psalmów i prostsze melodie psalmu gradualnego, któremu przywrócono pierwotną nazwę: „psalm responsoryjny” oraz dawną formę dialogową.

nia w liturgii słowa. Sam Chrystus jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy (KL 7)⁶²⁶. Jego zadaniem jest aktualizacja czytań biblijnych w aspekcie kerygmatycznym, dialogowym i medytacyjnym. „Wszystkie te aspekty służą nawiązaniu zbawczego dialogu zgromadzenia liturgicznego z Bogiem”⁶²⁷. Samo określenie *psalm responsoryjny* wskazuje na jego dialogiczną funkcję w liturgii. Wersety psalmu przeplatane są *responsum* – modlitewną odpowiedzią, w którą włączają się wierni⁶²⁸. Psalm jako odpowiedź sprzyja czynnemu uczestnictwu wiernych (KL 30). Instrukcja o muzyce w liturgii zaleca zaś, by wszyscy uczestnicy liturgii włączyli się do śpiewu psalmu (MS 33). Wspólnie wykonywana akklamacja – *responsum* – jednoczy poszczególne grupy i jednostki we wspólnej odpowiedzi na usłyszane słowo Boże. Psalm posiada także aspekt kerygmatyczny i medytacyjny. Jako słowo Boże ogłasza zbawienie dokonane w Chrystusie i przysposabia do odpowiedzi przez wiarę. Jednocześnie służy medytacji Bożego działania⁶²⁹. W odnowionej liturgii słowa dobrano psalmy w ten sposób, aby werset służył bardziej medytacji i kerygmatowi, zaś refren aktualizacji dialogu w liturgii. Sprzyjają temu forma muzyczna oraz sposób wykonania psalmu⁶³⁰. Wyróżniamy więc następujące formy dialogowe wyko-

⁶²⁶ Psalmy jako odpowiedź udzielana Bogu muszą być skierowane ku Bogu Ojcu, tak aby były one reakcją na akcję Boga, odpowiedzią-medytacją działania Bożego. Chodzi o reakcję na obecność Chrystusa w Słowie Bożym, włączenie się w Jego dialog z Ojcem i wejście w paschalną dynamikę. Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 89–93.

⁶²⁷ Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 85–86.

⁶²⁸ Tamże, s. 42.

⁶²⁹ Zdania liturgistów co do roli psalmu są podzielone. Jedni wskazują, że jest on odpowiedzią wiernych (np. Jungmann, Rennings, Lengeling). Drudzy widzą w nim medytację-rozważanie (Fischer, Adam, Becker, Duffer, Quack, Harnoncourt). Trzecia grupa łączy dwa poprzednie ujęcia psalmu. Komisja Soboru Watykańskiego II (*Coetus XI, De lectionibus in Missae*) opowiedziała się za interpretacją psalmu jako odpowiedzi-medytacji. Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 89–93.

⁶³⁰ *Instrukcja o muzyce w liturgii* zaleca śpiewaną formę psalmu, choć dopuszcza również jego recytację (MS 33). Zwraca się uwagę, że właściwą formą wokalną psalmu jest kantylacja, która rządzi się prawami dyskursu. Dlatego formę wokalną podporząd-

niania psalmu: a) psalmodia responsorialna – psalmista śpiewa wersety psalmu, a zgromadzenie odpowiada refrenem po każdej strofie czy grupie wersetów, b) psalmodia responsorialna i naprzemienna – psalm śpiewa zgromadzenie podzielone na dwie grupy (np. chór i reszta zgromadzenia), a wszyscy powtarzają refren, c) lektura – lektor lub sam celebrans odczytuje wersety psalmu, a lud odpowiada śpiewem lub recytacją refrenu⁶³¹.

Następną po psalmie odpowiedzią na słowo Boże usłyszane w czytaniach i homilii jest wyznanie wiary (NOWMR 67), po którym następuje modlitwa wiernych. W niej wierni aktualizują swoje królewskie kapłaństwo (1 P 2, 9; 1 Tm 2, 1–4)⁶³². Początkami sięga ona Starego Testamentu. Pierwsi chrześcijanie, zgodnie z zaleceniem św. Pawła Apostoła (Kor 14, 15–17; 1 Tm 2, 1–2), odmawiali modlitwy dziękczynne, uwielbienia, prośby, które kończyli słowem *Amen* (1 Kor 14, 16). Święty Cyprian i Augustyn nazywali tę modlitwę *oratio communis*, gdyż odmawiał ją celebrujący wspólnie z wiernymi⁶³³. Obecnie wyróżniamy dwa dialogiczne sposoby prowadzenia tej modlitwy: wielkopiątkowe *orationes solemnes* i modlitwę litanijną. Pierwszy polega na tym, że diakon lub kantor podaje intencję modlitwy, po czym następuje milczenie, aby wierni przyswoili osobiście prośbę. Następnie główny celebrans wypowiada słowa modlitwy wobec Boga w imieniu zgromadzenia, które od-

kuje treści słowa i obrzędowi, któremu towarzyszy. Joseph Gelineau podkreśla, iż refren psalmu powinien być okrzykiem uwielbienia czy wdzięczności lub zawołaniem modlitewnym zgromadzenia liturgicznego. Por. Z. Piasecki, *Psalm responsoryjny jako aktualizacja...*, s. 104.

⁶³¹ Por. tamże, s. 95–96.

⁶³² Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 346–348.

⁶³³ Od IV wieku podczas chrześcijańskich zgromadzeń liturgicznych modlitwę tę w formie litanii prowadzi diakon, wierni odpowiadają *Kyrie eleison*, a celebrans odmawia główną modlitwę. Później wierni w różny sposób uczestniczą w tej modlitwie: cicha modlitwa po każdym wezwaniu lub odpowiedź *Kyrie eleison*, czy wypowiedzanie modlitwy *Ojciec nasz* (Anglia, Niemcy – wieki XI–XII, Francja – wieki XIII–XIV). Możliwy był dialog wiernych z celebransem (XVII w.). Por. A. L. Szafranski, *Modlitwa wiernych (oratio fidelium)*, RBL 17 (1964) 4, s. 230–235.

powiada twierdzącym „amen”. W modlitwie litanijnej wyznaczona osoba przedstawia intencje w imieniu zgromadzenia, a wierni odpowiadają wezwaniem, np. „wysłuchaj nas Panie”, albo modlą się w ciszy. Przewodniczący liturgii rozpoczyna tę formę zachętą wiernych do modlitwy, a kończy oracją dedykowaną Bogu (NOWMR 71, WLM 31).

Liturgia słowa ujawnia zatem dialogową funkcję słowa Bożego zarówno w aspekcie soteriologicznym (czytania biblijne), jak i latreutycznym (psalm międzylekcyjny). Bóg wypowiada się przez czytanie Pisma Świętego i głoszenie homilii, a zgromadzenie udziela odpowiedzi przez psalm responsoryjny, aklamację *Alleluja*, wyznanie wiary i modlitwę wiernych. Liturgia słowa intensyfikuje dialog zbawczy w liturgii i pobudza wiernych do czynnego uczestnictwa w liturgii sakramentalnej oraz współofiarowania się Bogu Ojcu z Chrystusem.

3.4.3. *Liturgia sakramentalna*

Dialogiczna struktura sakramentalnej liturgii eucharystycznej zawiera następujące elementy: przygotowanie darów, modlitwę eucharystyczną i komunię świętą. Odpowiadają one słowom i czynnościom Chrystusa dokonany podczas ostatniej wieczerzy (NOWMR 72). Dialog w tej części liturgii polega na wymianie darów i przyjmowaniu osobowych postaw wewnętrznych, wyrażanych jednocześnie w zewnętrznym obrzędzie.

Przygotowanie darów chleba i wina wskazuje, że trwa dialog Kościoła z Bogiem. Przygotowaniu towarzyszy modlitwa, na którą wierni odpowiadają krótkim wezwaniem na wzór hebrajskiej *beraka*: „Błogosławiony jesteś Boże teraz i na wieki”. Jednocześnie dialog następuje w wymiarze horyzontalnym. Przed modlitwą nad darami kapłan zwraca się do zgromadzonych: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg Ojciec Wszechmogący”. Wierni odpowiadają: „Niech Pan przyjmie ofiarę z rak twoich na

cześć i chwałę swojego imienia, a także na pożytek nasz i całego Kościoła Świętego”. Dialog ten stanowi płynne przejście do dalszej modlitwy eucharystycznej. Samo przygotowanie darów jest już odpowiedzią na inicjatywę Boga⁶³⁴. Chleb i wino są w Eucharystii syntezą Bożego obdarowania i ludzkiej pracy. Wraz z innymi darami przeznaczonymi dla Kościoła i ubogich zostają włączone w ofiarniczy ruch Chrystusa (SC 47). Przygotowane dary chleba i wina w modlitwie eucharystycznej zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. Stają się więc nośnikami realnej i substancjalnej Jego obecności. Zostają włączone w sakramentalną wymianę jako przedłużenie bosko-ludzkiej wymiany (*admirabile commercium*) dokonanej we wcieleniu. Dary włączone w uwielbione człowieczeństwo Chrystusa są składane w Jego ofierze jako odpowiedź na miłość Boga Ojca. W Komunii Świętej natomiast są przyjmowane, aby nastąpiło osobowe zjednoczenie z Uwielbionym Chrystusem i uczestnictwo w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej. Przyjmujący komunię świętą zostają uzdolnieni do odpowiedzi Bogu w postaci: dziękczynienia, współofiarowania i uczynienia z siebie daru dla bliźnich⁶³⁵.

Następująca później modlitwa eucharystyczna zmierza do tego, by „całe zgromadzenie wiernych zjednoczyło się z Chrystusem w głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w składaniu Ofiary” (NOWMR 78). W strukturze modlitwy eucharystycznej wyróżniamy następujące części: dziękczynienie, aklamację *Święty...*, epiklezę, opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii i konsekrację, anamnezę, ofiarowanie, modlitwy wstawiennicze oraz końcową doksologię (NOWMR 79).

Dziękczynienie wyraża zwłaszcza prefacja, w której kapłan w imieniu Kościoła wielbi Boga za całe dzieło stworzenia i zbawie-

⁶³⁴ Por. MR, *Liturgia eucharystyczna. Przygotowanie darów*, s. 15*.

Świerzawski stwierdza, że kult chrześcijański „to nie ofiarowanie własnych darów, ale przyjęcie aktu zbawczego Jezusa i dziękczynienie za niego”. W. Świerzawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana...*, s. 242.

⁶³⁵ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 20–21.

nia lub za jakiś szczególny jego aspekt⁶³⁶. Zgromadzenie liturgiczne włącza się w to i odpowiada Bogu aklamacją *Sanctus*. Następnie w epiklezie Kościół błaga Boga o odpowiedź, którą ma być zesłanie mocy Ducha Świętego, aby dary złożone przez ludzi stały się Ciałem i Krwią Chrystusa. Epikleza jest wzorem każdej chrześcijańskiej modlitwy i jako taka stanowi zasadniczy element każdej liturgii. Dokonuje się w niej dialog między Duchem a Kościołem, który przyjmuje zbawczy czyn Jezusa i odpowiada na Jego obecność. Duch Święty włącza wiernych, których obdarowuje łaską, w wewnętrzną dynamikę dialogu między Osobami Boskimi. Dokonuje się wówczas uświęcenie człowieka i wielbienie Boga. Dalej kapłan prowadzi narrację o ustanowieniu Eucharystii. Słowa konsekracji wypowiada do Boga Ojca wobec uczestników liturgii. Następnie w imieniu zgromadzenia odpowiada na sakramentalną obecność Chrystusa anamnezą⁶³⁷. Proklamuje w niej błogosławioną mękę, chwalebne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. W konsekwencji wierni ofiarowują Bogu Ojcu niepokalaną Hostię, a wraz z nią samych siebie za pośrednictwem Chrystusa. Należy zauważyć, że „anamneza jako uobecniające wspomnienie Chrystusa domaga się spotkania i odpowiedzi ze strony Kościoła, wejścia niejako w dialog z Chrystusem poprzez sakramentalne znaki”⁶³⁸. W istocie to współofiarowanie się z Chrystusem Ojcu i wejście w komunikację trynitarną⁶³⁹. Wskazuje na to również doksologia eucharystyczna, która staje się „dziękczynną odpowiedzią”, „dziękczynnym oddaniem naszej nowej substancji Temu, który jej nam udzielił”⁶⁴⁰. Wskazu-

⁶³⁶ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 365–367.

Prefacja to swoisty dialog Pana ze swoim ludem – Kościołem, co szczególnie uwidacznia wstęp do niej w formie wzajemnego pozdrowienia Chrystusa, którego reprezentuje kapłan, i zgromadzenia liturgicznego. Por. P. de Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 91–101, 168–172.

⁶³⁷ Por. tamże, s. 85–86, 371.

⁶³⁸ W. Świerzawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana...*, s. 68.

⁶³⁹ L. Kuc, *Komunikacyjna struktura Eucharystii*, s. 8.

⁶⁴⁰ W. Świerzawski, *Dynamiczna „Pamiętka” Pana...*, s. 54.

je ona, że w liturgii dochodzi do komunikacji wewnątrztrynitarnej przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie ku Bogu Ojcu w jedności Ducha Świętego.

Dopełnieniem modlitwy eucharystycznej jest komunია święta (NOWMR 84–89). W obrzędzie komunii świętej przewodniczący liturgii zachęca najpierw zgromadzonych do wspólnej modlitwy Pańskiej. Potem całe zgromadzenie zwraca się do Boga Ojca. Dalej dialog prowadzi kapłan (*embolizm*). Następnie kieruje on do Chrystusa prośbę o pokój, aby w konsekwencji wezwać wiernych do przyjęcia i przekazania sobie nawzajem tego daru. Później każdy przyjmujący Komunię Świętą osobiście zwraca się do Chrystusa w indywidualnym dialogu (NOWMR 84, 88)⁶⁴¹. Stąd odnowiona liturgia domaga się aklamacji przyjmującego, np. słowem *amen*, jako odpowiedzi. Przyjęcie łaski sakramentalnej oznacza ponadto włączenie się w odpowiedź Chrystusa udzielaną Bogu Ojcu. Komunია Święta jest szczytem komunikacji osobowej, ponieważ zwraca człowieka ku Bogu i ku ludziom.

Reasumując, trzeba zauważyć, że w strukturze modlitwy eucharystycznej odnajdujemy osobowe odniesienia pomiędzy podmiotami liturgii. W modlitwie tej trwa dialog Kościoła z Bogiem Ojcem⁶⁴², natomiast po słowach konsekracji całe zgromadzenie zwraca się bezpośrednio do obecnego Chrystusa.

3.4.4. *Inne samodzielne części liturgii*

Dialogiczną strukturę mają też inne obrzędy w liturgii. Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego wskazuje w celebracji liturgicznej na dialogi między kapłanem i zgromadzeniem, aklamacje oraz inne samodzielne akty liturgii, jak np.: akt pokuty, *Gloria...*, *Sanctus...*, aklamację anamnezy i śpiew po komunii (por. KL 34–37). Wszyst-

⁶⁴¹ MR, *Obrzędy komunii*, s. 368*–376*.

⁶⁴² MR, *I–V Modlitwa Eucharystyczna*, s. 303*–342*.

kie one stanowią odpowiedź ludu w dialogu liturgicznym z Bogiem. Zawierają zwroty osobowe skierowane do Osób Boskich. Wykonywane mogą być z podziałem na role. Doksologie i akلامacje, które służą wyznaniu wiary, włączają do wspólnej modlitwy zgromadzenia lub stanowią powitanie Chrystusa, nadają modlitwie dialogiczny charakter⁶⁴³.

Ważnym elementem w dialogicznej strukturze liturgii są obrzędy wstępne i rozesłania. Do obrzędów rozpoczynających mszę świętą należą: procesyjne wejście z oddaniem czci ołtarzowi, właściwe rozpoczęcie liturgii, akt pokutny, *Kyrie...*, *Gloria...* i modlitwa dnia (NOWMR 46–54). Celebrację liturgiczną otwiera przewodniczący znakiem krzyża, po którym następuje pozdrowienie liturgiczne, które wprowadza w misterium mszy świętej (NOWMR 49–50) i w sakramentalną komunikację Boga z Kościołem. Przez inne pozdrowienia w liturgii skierowane do wiernych dokonuje się nieustanne zwoływanie ludu Bożego i uświadamianie obecności Pana. Podtrzymują one czynne uczestnictwo w dialogu⁶⁴⁴.

Bardzo ważną funkcję w rozpoczęciu liturgii jako dialogu pełni także słowo wstępne przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Może bowiem pobudzić do personalnego przeżywania liturgii jako spotkania i dialogu z Panem. Może przyjąć formę osobistego apelu wzywającego uczestników zgromadzenia do zaangażowania wewnętrznego i zewnętrznego. Obrzędy wstępne kończy modlitwa dnia, jedna z tzw. prezydencjalnych, obok modlitwy nad darami i po komunii świętej, które łączą uczestników liturgii w postawie wiary wobec Boga, stąd nazwa *collecta*. Przewodniczący liturgii, wypowiadając wezwanie „módlmy się”, zmierza do nadania modlitwie personalistycznego charakteru, aby była ona aktem ludzkim: rozumnym i wolnym, bo tylko taki akt konstytuuje dialog⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 42–43.

⁶⁴⁴ Por. R. Zielsko, *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, s. 130.

⁶⁴⁵ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 43–44.

Po tym następuje chwila milczenia, aby każdy osobiście w swoim wnętrzu rozpoczął dialog z Bogiem. Następnie kapłan zbiera modlitwy wszystkich w modlitwę dnia i znosi ją w imieniu wspólnoty Kościoła do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Lud zaś odpowiada aklamacją *amen*, uznając w ten sposób modlitwę za swoją (NOWMR 54).

Dialogiczny jest również akt pokutny. W jego pierwszej formie każdy uczestnik liturgii zwraca się osobiście do Boga i pozostałych uczestników, wyznając: „zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem [...] przeto błagam Najświętszą Maryję Dziewicę, wszystkich aniołów i świętych i Was bracia i siostry o modlitwę za mnie do Pana Boga naszego”⁶⁴⁶. Akt ten wykonują wszyscy: lud i schola albo kantor (NOWMR 52). Związana z nim aklamacja *Kyrie eleison...* to pełne szacunku wołanie do Boga o zmiłowanie. Po akcie pokutnym następuje hymn *Gloria...*, który wykonują wszyscy razem z podziałem na role. Rozpoczyna go kapłan albo kantor lub schola. Wykonuje zaś lud, na przemian ze scholą bądź ona sama. Recytować powinni wszyscy razem lub w sposób naprzemienny z podziałem na dwa chóry (NOWMR 53).

Obrzędy zakończenia to: kapłańskie pozdrowienie wiernych, błogosławieństwo, które może być rozbudowane o modlitwę nad ludem⁶⁴⁷, i rozesłanie wiernych (NOWMR 90). Nie jest to zakończenie liturgii, ale wezwanie do przejścia od uczestnictwa w liturgii do liturgicznego życia.

Analiza źródeł liturgicznych, dokumentów Magisterium Kościoła i opracowań teologicznych przeprowadzona w rozdziale trzecim pozwala stwierdzić, że liturgia jest swoistą czasoprzestrzenią spo-

⁶⁴⁶ MR, *Akt pokutny*, s. 5*–11*.

⁶⁴⁷ MR, *Uroczyste błogosławieństwa i modlitwy nad ludem*, s. 381*–398*.

tkania i dialogu człowieka z Bogiem. W liturgii spotykają się uświęcające działanie Boga i kultyczna odpowiedź człowieka. Bóg udziela się człowiekowi w słowie i sakramencie, a ten odpowiada wiarą, uczestnictwem w liturgii, a następnie codziennym życiem liturgicznym. Dzięki temu liturgia staje się zbawczo-kultycznym dialogiem między Bogiem i zgromadzonym Kościołem.

Najważniejsze dla dialogu w liturgii są relacje i wzajemne odniesienia zachodzące między jej uczestnikami: Bogiem w Trójcy Osób, Kościołem i każdą indywidualną osobą. Chrystus przyłącza do siebie Kościół jako swoje Mistyczne Ciało i włącza go do odpowiedzi, jakiej udziela swemu Ojcu. Duch Święty uzdalnia swoją łaską cały Kościół i każdego uczestnika do aktu liturgicznego, aby wszedł on w postawę Jezusa wobec Ojca. Chrystus komunikuje się z Kościołem pod osłoną znaków, przyjmując w swoje uwielbione człowieczeństwo materialne elementy świata ludzkiego. Komunikacja taka zachodząca poprzez słowa i czynności angażuje wszystkie czynniki natury osoby ludzkiej. Dzięki temu liturgia jest dialogiem oraz życiową wymianą między Bogiem i człowiekiem. Duch Święty tworzy przy tym relacje między zgromadzonymi uczestnikami liturgii, które wyrażają się w posługach liturgicznych. Dlatego uczestnictwo w liturgii nosi znamiona dialogu. Zgromadzeni na liturgii komunikują się z Bogiem poprzez wewnętrzne akty dziękczynienia i ofiarowania oraz wyrażają się zewnętrznie wobec Boga i siebie nawzajem przez słowa, postawy i gesty ciała, znaki liturgiczne. Takiemu uczestnictwu sprzyja dialogowa struktura celebracji liturgicznej. Dochodzi w niej do korelacji słowa Bożego, sakramentu i wiary. Słuchanie słowa Bożego rozbudza wiarę, która jest pierwszą odpowiedzią człowieka na inicjatywę Bożą i warunkiem współuczestniczenia z Chrystusem w działaniu liturgicznym.

W liturgii więc człowiek jest zaproszony do zbawczego dialogu, do współdziałania z Bogiem i uczestniczenia w jego życiu. Przez liturgię Kościół wchodzi w paschalną dynamikę dialogu zbawczego, dlatego nie jest ona tylko biernym przyswojeniem owoców zba-

wienia, ale pozwala w nim uczestniczyć i doświadczać życiodajnej relacji z Bogiem. W związku z tym można obecnie przeanalizować rolę homilii w dialogu zbawczo-kultycznym dokonującym się w liturgii. Rodzi się bowiem pytanie o związek homilii z dialogiem i ewentualną możliwość zastosowania dialogu w przepowiadaniu homilijnym, tak by słuchacze mogli w niej czynnie uczestniczyć.

4. HOMILIA JAKO DIALOG

Papież Jan Paweł II stwierdził, że homilia jako „liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem” (DD 41). Z kolei papież Benedykt XVI, mówiąc o nowości objawienia biblijnego, zauważył, że „Bóg daje się poznać w dialogu, który pragnie prowadzić z nami” (VD 6). Według papieża Franciszka natomiast, homilia jest „podjęciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem” (EG 137). Powyższe wypowiedzi, jak się wydaje, nie tylko podkreślają w ciekawy sposób ważność homilii, lecz także odzwierciedlają jej soborowe i posoborowe rozumienie. Należy pamiętać, że pracom soborowym towarzyszyły, zachodzące równolegle do siebie: zwrot antropologiczny, personalistyczno-dynamiczna koncepcja objawienia i odnowione rozumienie liturgii⁶⁴⁸. W wyniku tego dokonał się również zwrot homiletyczny. Istnieją zatem uzasadnione powody, aby homilię rozumieć jako dialog między Bogiem i Kościołem, między przepowiadającym i słuchaczami. Sugerują to zresztą badania przeprowadzone w poprzednich rozdziałach, ponieważ przepowiadanie homilijne wiąże się z liturgią i dialogiem zbawczym oraz stanowi akt komunikacji interpersonalnej.

Homilia – jak zauważył Gerard Siwek – pośredniczy w „owocującym wiarą, nieustannym dialogu Boga z człowiekiem”⁶⁴⁹. Jest integralną częścią liturgii (KL 52), co pozwala przypuszczać, że podziela

⁶⁴⁸ Por. F. Blachnicki, *Liturgia dialogiem*, s. 5.

⁶⁴⁹ G. Siwek, *Powrót do dialogu*, BK 6/148 (2004) 11–12, s. 6.

jej dialogiczną naturę i dynamikę. Zwiastuje ona przedziwne dzieła Boże „w misterium Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych” (KL 35). Równocześnie stanowi szczególny rodzaj przepowiadania kościelnego, które pełni dialogiczną funkcję w procesie zbawczym. W homilii zachodzą aktualizacja i kontynuacja objawienia Bożego, które posiada personalistyczny charakter i dialogową strukturę. W homilii proklamuje się słowo Boże w celu ożywienia wiary słuchaczy, aby tworząc zgromadzony na liturgii Kościół, uczestniczyli czynnie i owocnie w celebrowanym misterium Chrystusa. Należy także pamiętać, że Bóg, objawiając się człowiekowi, respektuje jego dialogiczną naturę, natomiast liturgia zakłada w pełni osobowe zaangażowanie człowieka w spotkanie i dialog z Bogiem. Dlatego homilia może być rozpatrywana jako interpersonalny akt dialogu, akt dialogu zbawczego i zarazem akt liturgiczny.

Celem tego rozdziału jest uzasadnienie, dlaczego homilia posiada dialogiczną naturę, i wskazanie, jak może być w niej stosowany dialog. Dlatego w pierwszym paragrafie zostaną omówione podstawy teologiczne homilii, które upoważniają do stwierdzenia, że jej paradygmatem jest dialog. Kolejny paragraf wyjaśni, jak przebiega dialog w homilii. Zaproponowany też zostanie dialogiczny model komunikacji homilijnej oraz przywołane, omówione i poddane ocenie rodzaje dialogu w homilii. Badania w paragrafie trzecim skoncentrują się na opracowaniu kryteriów dialogiczności homilii, przywołaniu racji pastoralnych i perspektyw dialogu homilijnego.

4.1. Dialogiczny paradygmat homilii

Homilia to jeden z zatraconych w ciągu wieków elementów posłannictwa Kościoła, które Sobór Watykański II, odnawiając liturgię, postanowił przywrócić zgodnie z pierwotną tradycją ojców Kościoła⁶⁵⁰.

⁶⁵⁰ Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Missale Romanum”*, [w:] MR, s. 12.

Należy więc przyjąć, że istnieje pewien wzorzec homilii, do którego soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła odnosi się w kluczu tzw. hermeneutyki ciągłości. Badania w niniejszym paragrafie zmierzać więc będą do określenia dialogicznego paradygmatu homilii. W tym celu w punkcie pierwszym zostanie przeanalizowana etymologia terminu *homilia*, pierwotne jego zastosowanie oraz związki z pojęciem dialogu. W punkcie drugim opisane będzie zastosowanie homilii w przepowiadaniu Jezusa oraz Apostołów w kontekście analogicznej formuły homilii synagoidalnej. Wreszcie, w punkcie trzecim, na podstawie orzeczeń soborowych i posoborowych Kościoła na temat homilii zostanie potwierdzony jej dialogiczny charakter.

4.1.1. Znaczenie terminu *homilia*

Termin *homilia* wywodzi się od greckiego czasownika *homileo*, *homilein* (ὁμιλέω, ὁμιλεῖν), który, podobnie jak i pochodny od niego rzeczownik *homilia* (ὁμιλία), wskazuje na przyjazną rozmowę, rodzinną relację, bliskość osób biorących w niej udział oraz interakcję społeczną. Greckiemu *homilein* odpowiada łacińskie *sermo*. Według literatury chrześcijańskiej, *homilia* oznacza rodzinną rozmowę, której atmosfera przypomina ojcowskie łamanie chleba z dziećmi⁶⁵¹. Źródłostów grecki podkreśla przede wszystkim sposób i klimat tej rozmowy. Obecne w niej relacje interpersonalne noszą znamiona życzliwego dialogu, którego uczestnicy mówią całą swoją osobą⁶⁵². Platon w *Uczcie* słowem *homilia* określał relacje między bogami i ludźmi. W starożytności chrześcijańskiej *homilia* oznaczała rodzinną rozmowę

⁶⁵¹ Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, s. 217.

Inne określenia jednostek przepowiadania kojarzone dawniej z homilią i kazaniem, jak np. łac. *sermo*, *tractus*, *disputatio*, *collatio*, również wskazują na konotacje z dialogiem.

⁶⁵² Por. K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 22–23.

wę duszpasterza z powierzonym mu ludem w klimacie zaufania lub rozprawę wewnątrz zgromadzenia ludzi⁶⁵³.

W Septuagincie termin ten nie występuje. W Nowym Testamencie pojawia się zaledwie pięć razy: jako czasownik w pismach św. Łukasza (Łk 24, 14. 15; Dz 20, 11; 24, 26) oraz jako rzeczownik w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian (1 Kor 15, 33)⁶⁵⁴. Z powodu rzadkiego i niejednoznacznego użycia słowa homilia w Biblii trudno sprecyzować jego znaczenie. Można jednak odczytać pewne istotne treści w nim zawarte.

W Nowym Testamencie termin homilia pierwszy raz został zastosowany w opowiadaniu o spotkaniu Jezusa z uczniami w drodze do Emaus (Łk 24, 13–35). Rozmawiali oni o wydarzeniach paschalnych. Święty Łukasz dwukrotnie określił ich rozmowę jako homilię (Łk 24, 14–15). W Dziejach Apostolskich to samo słowo użyte jest w opowiadaniu o cudzie w Troadzie (Dz 20, 7–12), gdzie występuje w zestawieniu z wyrazem pouczać (διαλέγομαι) pochodnym od terminu *dialog*. W wierszu 7. czytamy, że Paweł Apostoł *przemawiał* (διελέγετο) najprawdopodobniej na niedzielnym zgromadzeniu wiernych podczas Eucharystii określonej jako łamanie chleba. W wierszu 11 autor pisze, że Apostoł *mówił* (ὁμιλήσας) *jeszcze długo, bo aż do świtania*. Dalej termin *homileo* pojawia się w kontekście rozmów prokuratora Feliksa ze św. Pawłem, który *mówił* (διαλεγομένου) *o sprawiedliwości i o wstrzeźliwości, i o przyszłym sądzie, Feliks [...] posyłał po niego i rozmawiał* (ὁμιλεῖ) *z nim* (Dz 24, 25–26). Podobnie jak w relacji o cudzie w Troadzie, również w tym fragmencie termin homilia występuje w połączeniu z przemawianiem określanym jako dialog, rozmowa. W Dziejach Apostolskich termin *dialog* z pochodnymi używany jest kilka razy odnośnie do przepowiadania liturgicznego podczas Eucharystii oraz do określenia wypowiedzi pozaliturgicznych. Często występuje w kontekście działalności św. Pawła, który wykładał pisma, dowodząc, że mówią one o Mesjaszu (por. Dz 17, 2.

⁶⁵³ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 20–21.

⁶⁵⁴ Por. tamże, s. 21–23.

17; 18, 4. 19; 19, 8; 24, 25). Bliskie temu w warstwie semantycznej pozostaje również nowotestamentalne określenie egzorty – gr. *parakalein* – zawierające element dialogiczny, gdyż nakazuje, aby „zwrócić się do kogoś”. Powyższe przykłady ilustrują fakt, że związane z Tradycją przepowiadanie rozgrywa się na linii ja – ty, czyli dialogalnie⁶⁵⁵. To pozwala wnioskować, że termin homilia w czasach apostołskich rozumiany był jako dialogiczne przepowiadanie podczas liturgii na wzór rodzinnej rozmowy.

Rzeczownik *homilia* (ὁμιλία), występujący w 1 Kor 15, 33, wchodzi w skład cytowanego przez św. Pawła przysłowia pochodzącego od greckiego poety Menandra: *Nie łudźcie się! Wskutek złych rozmów (ὁμιλίας κακῆ) psują się dobre obyczaje*. W tym fragmencie słowo homilia, użyte w liczbie mnogiej, odnosi się do społecznych relacji towarzyszących sobie osób⁶⁵⁶. W tekstach patrystycznych słowo homilia zaczęło oznaczać przepowiadanie jako wyjaśnianie słowa Bożego w kontekście sprawowanej liturgii⁶⁵⁷. Łaciniscy pisarze i ojcowie Kościoła, dostrzegając bogactwo treściowe terminu *homilia*, asymilowali je w transkrypcji z języka greckiego do łaciny⁶⁵⁸.

Polskie słowo *homilia* jest najprawdopodobniej zapożyczeniem z łacińskich tekstów średniowiecznych, gdzie występuje jako „(h)omilija” lub „omelia”. W polszczyźnie termin ten w obecnej postaci graficznej pojawił się po raz pierwszy w *Wyznaniu wiary* Seklucjana z 1544 roku, gdzie oznaczał niższą formę kazania⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ Por. S. Dyk, *Nowotestamentalne określenia posługi Słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, PH 10 (2006), s. 19–20.

⁶⁵⁶ *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, red. R. Popławski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 827.

⁶⁵⁷ Takie ujęcie spotykamy u św. Ignacego Antiocheńskiego (zm. ok. 110 roku) i w *Liście do Polikarpa* (Polikarp 5, 1). Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii...*, s. 217. Por. W. Świerzawski, *Homilia liturgiczna*, RBL 16 (1963) 4, s. 205; por. W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, s. 16–17.

⁶⁵⁸ Czasem tylko używano je zamiennie z terminem *tractus* (łac. *tractare* – omawiać, przedstawiać) czy *sermo*. Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 31.

⁶⁵⁹ Por. W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, s. 18.

4.1.2. Przepowiadanie homilijne Jezusa i apostołów

Uważna lektura Ewangelii i Dziejów Apostolskich dowodzi, że dialog stanowił pierwotną formę głoszenia słowa Bożego⁶⁶⁰. Miał on zarówno wymiar realny, jak i wirtualny. Jezus dialogował wprost z uczniami i Apostołami, z Nikodemem (por. J 2, 1–21), Samarytanką (por. J 4, 1–30), ale także z faryzeuszami, a nawet z Piłatem (por. J 18, 33–37). Odmówił jedynie Herodowi Agryppie ze względu na jego brak dobrej woli (por. Łk 23, 8–12). Przepowiadanie Jezusa, Apostołów i pierwotnego Kościoła miało dialogowy charakter i także strukturę. Słuchacze pytali Jezusa, interpretowali, dyskutowali, a jeśli czegoś nie rozumieli, prosili Go zaraz o wyjaśnienie⁶⁶¹.

Źródła form przepowiadania Jezusa i Apostołów trzeba z pewnością szukać w homilii synagoidalnej. Sam Jezus często uczestniczył w liturgii synagoidalnej i podczas niej nauczał (por. Mt 12, 9; 13, 54; Mk 1, 21; 10, 1–9; Łk 4, 16–21; J 6, 25–59). Czynili to także Apostołowie. Święty Paweł wraz z Barnabą zostali poproszeni o komentarz do czytań oraz słowo zachęty dla zgromadzonych w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 13–43). Mowy, jakie głosił Jezus, a także apostołowie podczas liturgii synagoidalnej, dały początek homiliom chrześcijańskim, kontynuowanym w okresie patrystycznym⁶⁶².

Homilia synagoidalna kształtowała się etapami. Najpierw wybierano czytania z Biblii hebrajskiej, z Proroków, zwracając uwagę na treści ważne dla wspólnoty. Po czytaniach następował *midrasz*, tj. komentarz egzystencjalny do odczytywanych tekstów, albo homilia⁶⁶³. Głoszący dokonywał swoistego łączenia myśli niczym „nizania pereł”, stąd określenie homilii – *derasa*. Była to żywa konkordancja Biblii

⁶⁶⁰ Por. H. Weryński, *Monolog, czy dialog?*, HD 38 (1969) 1, s. 44.

⁶⁶¹ Por. A. Lewek, *O dialogu w kaznodziejstwie*, s. 61–62.

⁶⁶² Por. J. Chmiel, *Geneza i charakter homilii sakramentalnej*, RBL 36 (1983) 1, s. 22.

⁶⁶³ Por. H. Sławiński, *Homilia synagoidalna jako prototyp homilii chrześcijańskiej*, StWł 5 (2002), s. 298.

i tradycji. „Biblia pisana i ustna były w homilii synagoidalnej w doskonałej symbiozie”⁶⁶⁴. Istotę homilii synagoidalnej stanowiła aktualizacja przesłania biblijnego, dokonywana przez wyjaśnianie odczytanych perykop. Homilię taką rozpoczynał wstęp, którym był cytat nawiązujący do czytań czy przeżywanego szabatu lub innego święta. Następnie przytaczano inne teksty biblijne, które podjęty temat pogłębiały i wyjaśniały⁶⁶⁵. Homilia rozpoczynała się często wezwaniem przełożonego synagogi: „pozwołmy naszym nauczycielom nas uczyć”. Odpowiedź głoszącego miała formę midraszu. Homilia synagoidalna nawiązywała do greckiej diatryby i podobnie jak ona miała strukturę dialogiczną. Treści przekazywano w niej na sposób dialogu wewnętrznego albo monologowanego. Sam głoszący stawiał pytania i na nie odpowiadał. Przepowiadanie to miało charakter bezpośredni⁶⁶⁶. Zakończenie homilii stanowiła pociecha o wymiarze eschatologicznym, a także zachęta do oczekiwania przyjścia Mesjasza i nastania nowego świata⁶⁶⁷.

Przykładem homilii synagoidalnej Jezusa było wystąpienie w synagodze nazaretańskiej u progu Jego publicznej działalności (Łk 4, 17–27). Gdy podano Mu zwój proroka Izajasza, odczytał następujący fragment: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie* (w. 18). Zastosowane w tekście greckim Ewangelii Łukasza słowo εἶπεν (por. Łk 4, 17)⁶⁶⁸ wskazuje, że to sam Jezus znalazł i wybrał ten fragment, stosując zasadę doboru tekstu do sytuacji słuchaczy. Zwinąwszy zwój, stwierdził: *Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (w. 21). Już prosta egzegeza tekstu wskazuje, że ta homilia miała charakter dialogiczny. Sam sposób odczytania wzbud-

⁶⁶⁴ Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 94.

⁶⁶⁵ Metoda ta nazywała się *Harazin*, to znaczy „błyszcząc jak sznur pereł”, gdyż wokół głównego tematu były nanizane, jak perły na sznur, różne opowiadania i przykłady. Por. J. Chmiel, *Geneza i charakter homilii*, s. 22.

⁶⁶⁶ Por. W. Przyczyna, *Judaistyczne korzenie chrześcijańskiej homilii*, HD 42 (1994) 4/234, s. 76–80.

⁶⁶⁷ Por. H. Sławiński, *Homilia synagoidalna*, s. 301.

⁶⁶⁸ *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 260.

dził reakcje słuchaczy, którzy przyświadczyli Jezusowi i stawiali pytanie: *Czy nie jest to syn Józefa?* (w. 22). Jezus posługiwał się również dialogiem wirtualnym, gdy werbalizował myśli swoich słuchaczy, polemizując z nimi: *Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: Lekarzu, ulecz samego siebie* (Łk 4, 23). Następnie zaś odpowiadał: *żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie* (w. 24n). Słowa Jezusa wzbudziły żywe reakcje (w. 28).

Innym przykładem Jezusowego przepowiadania dialogowego, które dokonało się już po zmartwychwstaniu, jest rozmowa z uczniami idącymi do Emaus, opisana w Ewangelii według św. Łukasza (Łk, 24, 13–35). W pierwszej części (w. 13–29) Ewangelista przywołuje rozmowę między uczniami o wydarzeniach związanych z życiem, śmiercią i domniemywanym przez nich zmartwychwstaniem Jezusa z Nazaretu. W trakcie tej konwersacji przyłączył się do nich Zmartwychwstały i wyjaśniał im, w jaki sposób zrealizował starotestamentalne proctwa. Nie został jednak rozpoznany. Nastąpiło to dopiero podczas wieczerzy w Emaus. Poznali Go po łamaniu chleba (wersety 30–35). Gest ten jest symbolem Eucharystii (por. Dz 2, 42. 46)⁶⁶⁹.

Ewangelista Łukasz, opisując rozmowę uczniów w drodze, posłużył się greckim terminem *homilia* w formie czasownikowej: *ὁμιλοῦν* (w. 14) i *ὁμιλεῖν* – (w. 15). Możemy przypuszczać, że św. Łukasz celowo użył go dla podkreślenia klimatu zaufania między uczniami, a może także, aby wskazać dialogiczny sposób obcowania z Jezusem w kontekście liturgicznym. W wersecie 15. Ewangelista używa też słowa *σύνζηθεό* (συνζητεω)⁶⁷⁰, tłumaczonego najczęściej jako rozprawiać, dyskutować. To czasownik złożony z przedrostka *σύν* – ‘z’ – i rdzenia *ζηθεό* – ‘szukać’, wskazujący na poszukiwanie prawdy w procesie dociekań i stawianie pytań we wspólnej dyskusji. Dynamiczna wymiana zdań między uczniami „doprowadziła do włączenia się w nią

⁶⁶⁹ *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, red. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, t. 1, Poznań–Kraków 1999, s. 411.

⁶⁷⁰ *Grecko-polski Nowy Testament*, s. 385–386. Por. Ł. Kamykowski, *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, Kraków 2008, s. 50.

Zmartwychwstałego⁶⁷¹. Przyłączył się On do uczniów jako słuchacz ich doświadczeń. Następnie pytał o treść ich rozmowy (w. 17). Odnosił się do ważnych dla nich spraw. Nie wystarczyło Mu lakoniczne stwierdzenie ucznia, że mowa o tym, co się stało w Jerozolimie w ostatnich dniach (w. 18). Chrystus zapytał ich o dokładną relację z wydarzeń (w. 19). W ten sposób wręcz sprowokował ich osobiste odniesienie do wydarzeń paschalnych (w. 19–24). Pobudzał ich do refleksji i nawiązania relacji z Nim. Później sam udzielał im odpowiedzi, przede wszystkim – przez obecność, realną w takim stopniu, że rozmówcy weszli z Nim w dialog, ale zarazem obecność uchwytaną tylko przez wiarę, gdyż zmysł wzroku nie pozwolił im rozpoznać Mistrza bezpośrednio. *Oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali* (w. 16).

Kolejnym etapem w specyficznym dialogu z uczniami było przepowiadanie Jezusa, który *zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (w. 27). Odnosząc Pisma do siebie i ustosunkowując się do sytuacji uczniów, jakby chciał powtórzyć słowa z synagogi nazaretańskiej, że spełniły się słowa Pisma (por. Łk 4, 21). Jezus, wyjaśniając znaczenie wydarzeń paschalnych, wspomógł wiarę uczniów, tak aby mogli go rozpoznać w Eucharystii. Przepowiadanie Jezusa pobudzało uczniów do wewnętrznych reakcji, wywoływało echo w ich sercach. *Wówczas mówili nawzajem do siebie: Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?* (w. 32). Jezus przez ten swoisty dialog homilijny wprowadził uczniów do uczestnictwa w Eucharystii.

Przepowiadanie Jezusa w synagodze w Nazarecie i w drodze do Emaus uznaje się za paradygmat homilii chrześcijańskiej oraz jej dialogicznego wymiaru⁶⁷². Jezus przeniósł elementy homilii synago-

⁶⁷¹ Por. A. Draguła, *Emaus. Tajemnice dnia ósmego*, Warszawa 2015, s. 68–69.

⁶⁷² Por. M. Sodi (A.M. Triacca), *Omelia*, [w:] *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A. M. Triacca, Torino–Bergamo 1998, nr 239, s. 1013. Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 24; por. W. Przyczyna, *Judaistyczne korzenie chrześcijańskiej homilii*, s. 80;

galnej na dialog z uczniami w drodze do Emaus. Nadał jej nową jakość, osadzając ją w kontekście liturgii chrześcijańskiej, w której celebrowane jest Jego Misterium Paschalne i On sam jest w niej realnie obecny. Zachodzący w niej dialog ma wymiar horyzontalny (między uczniami) oraz wertykalny (między nimi i Jezusem). Ponadto jest to dialog realny i wirtualny (wewnętrzny). Podstawową strukturę tego dialogu stanowi sekwencja pytanie–odpowiedź czy też ciąg replik wypowiedzi i odpowiedzi, które wywiązują się na podstawie odniesienia sytuacji egzystencjalnej słuchaczy do wydarzenia zbawczego w liturgii. W tym kontekście homilię trzeba rozumieć jako szczególnego rodzaju rozmowę, ponieważ przywołuje i czyni ona obecnym Jezusa zmartwychwstałego. Z rozmowy o Nim przechodzi w dialog z Nim. Dopóki uczniowie pozostawali z Nim w relacji Ja – On, był dla nich „Nieznany Wędrowcem”. Kiedy pozwolili Mu przemówić, zaczęli z Nim dialogować i nawiązali relację Ja – Ty. Wówczas doszli do prawdy i poznali Go⁶⁷³. Można w związku z tym wstępnie wnioskować, że homilia to dialog Kościoła z Jezusem, którego treścią jest dokonane Misterium Zbawcze Chrystusa w odniesieniu do sytuacji egzystencjalnej zgromadzenia liturgicznego.

4.1.3. Homilia w czasach poapostolskich

Ojcowie Kościoła uznawali, że w homilii zachodzi komunikacja między Bogiem a człowiekiem; najpierw w relacji do homilisty, a później z uczestnikami zgromadzenia⁶⁷⁴. Homilię pierwszych pięciu wieków chrześcijaństwa można zdefiniować jako wyjaśnianie i aktualizowanie słowa biblijnego, wprowadzające w żywy kontakt z Chrystusem,

por. H. Sławiński, *Homilia synagogałna*, s. 303–304; por. M. Brzozowski, *Homilia*, EK, kol. 1175; por. S. Dyk, *Nowotestamentalne określenia posługi Słowa*, s. 20.

⁶⁷³ Por. T. Halik, *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, Kraków 2006, s. 162. Por. A. Draguła, *Emaus*, s. 72.

⁶⁷⁴ Por. E. Staniek, *Koncepcja homilii patrystycznej*, *VoxP* 23 (2003), t. 44–45, s. 26.

wyłaszczane podczas celebracji liturgicznej. Najstarszym zachowanym świadectwem homilii jako części sprawowanej Eucharystii jest *Apologia* św. Justyna mniej więcej z 155 roku⁶⁷⁵. Według zapisów pątniczki Egerii, homilie wyłaszczal biskup przewodniczający liturgii. Kapłani mogli dzielić się swoimi spostrzeżeniami, ale ostatecznie słowo należało do niego⁶⁷⁶. Z Konstytucji Apostolskich wynika, że najpierw kapłani rozmawiali i przekonywali wiernych indywidualnie, a następnie biskup wyłaszczal homilię do wszystkich zebranych⁶⁷⁷. Przykładem typowej homilii z okresu poapostolskiego jest *Drugi List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego⁶⁷⁸. Dla Orygenesza homilia była zbawczym wydarzeniem, które polegało na spotkaniu z Chrystusem obecnym w Piśmie Świętym. Stosując termin homilia do wyjaśniania fragmentów Pisma Świętego, upowszechnił on homilie egzegetyczne, związane z alegorycznym rozumieniem tekstów biblijnych. Obok takich w okresie patrystycznym upowszechniły się również homilie mistagogiczne⁶⁷⁹. Homilia w czasach patrystycznych była rozumiana jako swoiste spotkanie, pewnego rodzaju dialog zgromadzonej na liturgii wspólnoty ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem. Była proklamowaniem słowa Bożego skierowanym do wierzących słuchaczy w tonie rozmowy⁶⁸⁰. W Bizancjum wypracowano homilie dialogowe według wskazań św. Jana Chryzostoma. W Syrii w IV wie-

⁶⁷⁵ Por. M. Szram, *Homilia i kazanie patrystyczne jako wzorzec dla współczesnych kaznodziejów*, [w:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 161. Por. św. Justyn, *Apologia*, 1, 67, [w:] *Apologia Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 77.

⁶⁷⁶ *Itinerarium Egeriae* 25, 1. Za: W. Głowa, *Homilia jako forma liturgicznego przepowiadania*, RT 50 (2003) 8, s. s. 180.

⁶⁷⁷ Por. A. Lewek, *O dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 1, s. 61–62.

⁶⁷⁸ Por. W. Świerżawski, *Homilia liturgiczna*, s. 205.

Władysław Głowa wskazuje, że to tekst Sotera, powstały około 150 roku w Aleksandrii, należący do literatury parenetycznej. Por. W. Głowa, *Przepowiadanie homilijne – czynnością liturgiczną*, [w:] *Kościół i historia. Drogi i wzajemne powiązania. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, Lublin 2001, s. 166.

⁶⁷⁹ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 26–30.

⁶⁸⁰ Por. A. Olivar, *Przedmiot homiletyki patrystycznej*, „Anamnesis” 11 (1996/1997) 4, s. 56.

ku wprowadzono homilię ze śpiewanym przez słuchaczy refrenem, który zawierał jej główną myśl. Pionierem takiej homilii responsoryjnej był św. Efreem Syryjski (ok. 306–373)⁶⁸¹. W tym samym wieku na Zachodzie homilię zaczęto określać terminem *sermo*, który odpowiadał greckiemu *logos*. Podkreślając duszpasterski charakter homilii, mówiono *sermo popularis*, co oznaczało kazanie odnoszące się do ludu i wypowiedziane w języku ludu. Kaznodziejstwo *ad populos* łączono z posługą kapłańską związaną z ołtarzem, m.in.: św. Augustyn i św. Leon Wielki⁶⁸². Można więc uznać, że mimo zmiany terminologii nadal uwzględniano dialogiczny charakter przepowiadania homilijnego. Od VI wieku zanikała świadomość szczególnej roli homilii i jej miejsca w liturgii. Chociaż papież Grzegorz I Wielki domagał się należnego homilii miejsca po Ewangelii, to jednak za jego czasów upowszechniła się praktyka czytania homilii ojców Kościoła, co doprowadziło do zaniku profetycznego i dialogicznego charakteru przepowiadania liturgicznego. W VIII i IX wieku przepowiadanie w ramach liturgii w niektórych miejscach zaczęło zanikać. Od czasów średniowiecza coraz bardziej rozumiano homilię-kazanie jako pouczenie i przemowę kaznodziei wobec ludu. W okresie renesansu pojawiła się tzw. homilia analityczna w nawiązaniu do patrystycznej homilii egzegetycznej i homilia syntetyczna jako odpowiednik mów teologicznych. Ta ostatnia utrwaliła się w praktyce jako kazanie tematyczne, co było zresztą zgodne z zaleceniem Soboru Trydenckiego. Był to wykład prawd wiary i zasad moralnych opracowany według

⁶⁸¹ Por. E. Staniek, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 26–27.

⁶⁸² Por. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 21–24; Należy przy tym zwrócić uwagę na wybitne mowy papieża Leona Wielkiego. Chociaż większość z nich to kazania tematyczne bądź odezwy kaznodziejskie, a tylko dwie są homiliami, to jednak ich forma i styl wykazują do pewnego stopnia dialogiczne nastawienie do słuchaczy. Można w nich spotkać pozytywny wykład prawd wiary, czasami polemikę z herezjami, odwoływanie się przede wszystkim do argumentacji rozumowej bez pominięcia oddziaływania na wolę i uczucia słuchaczy. Mowy Leona Wielkiego cechują jasność i prostota, życzliwy ton, obrazowość i zwroty retoryczne. Por. K. Tomczak, *Listy i mowy*, [w:] Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin, [b.r.w.], s. LXIII–LXXXVII.

zasad retorycznych⁶⁸³. Pewnym śladem dialogicznego przepowiadania był dialog dwóch kaznodziejów, czego dowodem są pozostałe w niektórych świątyniach dwie ambony. Także kazania tematyczne po Soborze Trydenckim miały często charakter polemiki z innowiercami. Praktyki te wynikały chyba bardziej z chęci uzyskania lepszych rezultatów retorycznych i perswazyjnych niż z aspektów teologicznych. W świadomości i praktyce homiletycznej zatracano więc związek homilii z liturgią oraz życiem słuchaczy, a tym samym – jej dialogiczny charakter. Doszło nawet do kazania oddzielnego od liturgii.

4.1.4. Homilia według soborowych i posoborowych orzeczeń Magisterium Kościoła

Orzeczenia soborowe oraz okołosoborowe i posoborowe nauczanie Kościoła na temat homilii były już wielokrotnie w różnych opracowaniach homiletycznych analizowane w różnym aspekcie. W celu potwierdzenia jej dialogicznego wymiaru można jednak poddać je dalszej twórczej interpretacji, aby dostarczyć nowych refleksji nad homilią i pogłębić jej rozumienie. Dialogiczność homilii może być wykazana w ramach homiletyki fundamentalnej w związku z: a) liturgią, b) dialogiem zbawczym Boga z Kościołem, c) komunikacją interpersonalną między uczestnikami zgromadzenia liturgicznego⁶⁸⁴. Stosownie do tego homilia będzie opisana jako akt liturgiczny, akt dialogu zbawczego oraz akt komunikacji interpersonalnej. W dokumentach soborowych wyraz homilia został użyty w *Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* (24, 52, 53 i 78) oraz *Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w której mówi się o homilii w rozdziale poświęconym roli Pisma Świętego w życiu

⁶⁸³ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 32–33.

⁶⁸⁴ Zdaniem Włodzimierza Brońskiego, o istocie homilii stanowi jej ścisły związek z Biblią, liturgią i sytuacją życiową słuchaczy. Por. W. Broński, *Homilia w nauczaniu Kościoła współczesnego*, *ReeS* 5 (1998) 5, s. 184–187.

Kościoła (24). W celu zrozumienia soborowego nauczania o homilii należy wziąć pod uwagę także art. 35 *Konstytucji o liturgii świętej*.

4.1.4.1. Homilia aktem liturgicznym

Homilia jest najpierw aktem liturgicznym (por. KL 7. 33. 52; KPK kan. 767 § 1)⁶⁸⁵. *Dyrektorium homiletyczne* przypomina, że naturę i cel homilii należy wywodzić z liturgii, z którą słowo Boże posiada wewnętrzny związek (DH 1). Wskazuje zarazem, że natura liturgiczna homilii wymaga, żeby głoszenie jej powierzać wyłącznie osobom wyświęconym do przewodniczenia liturgii Kościoła (DH 5; RS 161). Homilia podziela naturę liturgii i ma swoje miejsce w jej dialogicznej strukturze⁶⁸⁶. Jest homogeniczną częścią liturgii słowa⁶⁸⁷. Jest ona proklamacją i celebracją słowa Bożego. Homilia posiada dialogiczną dynamikę liturgii, ponieważ dokonuje się w niej zwrot ku Bogu i człowiekowi⁶⁸⁸. Podobnie jak w całej liturgii, tak też w homilii przenikają się nurty *katabasis* i *anabasis*, gdyż wypowiadają się w niej wobec siebie zarówno Bóg, jak i człowiek. W homilii realizuje się spotkanie

⁶⁸⁵ Związek homilii z liturgią wskazuje Magisterium Kościoła w następujących dokumentach: *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (NOWMR 55, 65–66, 213), *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego* (WLM 24–27), *Kodeks prawa kanonicznego* (KPK kan. 767), *Dyrektorium „Ecclesiae imago de pastoralis ministerio episcoporum”* z 1973 r. (EI 59). *Dyrektorium* to nawiązuje do KL 35, gdy inne opierały się na KL 52. Wskazuje, że homilia na podstawie świętego tekstu objaśnia cudowne dzieła Boże, a jej celem jest ożywienie uczestnictwa w liturgii. Stwierdza, iż homilia przewyższa inne formy przepowiadania i poniekąd je w sobie zawiera, np. element katechetyczny. Priorytet homilii wynika z jej związku z liturgią (EI 57, 59).

⁶⁸⁶ Por. D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, Roma 1969, s. 42.

⁶⁸⁷ Por. S. Dyk, *Homilia jako integralna część liturgii eucharystycznej*, ZNKUL 48 (2005) 3/191, s. 62.

Kongregacja do spraw Kultu Bożego zabroniła rozpoczynania homilii znakiem krzyża czy pozdrowieniem: „niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, które sugerują, jakoby była odrębną liturgią czy dodatkowym elementem. Por. *Sacra Congregatio pro Cultu Divino, Notitiae*, Città del Vaticano, 3 (1973) 9, s. 178.

⁶⁸⁸ Por. W. Głowa, *Homilia jako forma liturgicznego przepowiadania*, s. 186–190.

z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym we wspólnocie Kościoła. Wielu ojców Kościoła kończyło swoje homilie doksologią i słowem „amen”, ponieważ rozumieli, że homilia nie tylko uświęca lud, lecz także wysławia Boga (DH 4).

Homilia posiada charakter teandryczny. Jest słowem Bożym w postaci słowa ludzkiego, gdyż „Odwieczne Słowo przyjmuje ziemski sposób bytowania w słowie ludzkim”⁶⁸⁹. Soborowa konstytucja o liturgii wskazuje, że swoją treść homilia powinna „czerpać przede wszystkim ze źródeł Pisma Świętego i liturgii, jako zwiastowanie przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym, które zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych” (KL 35). Podobnie instrukcja *Inter oecumenici* rozumie homilię jako „wyjaśnienie albo jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego, ewentualnie innego tekstu z części stałych lub własnych mszy świętych z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególne potrzeby słuchaczy” (IO 54).

Konstytucja o liturgii świętej rozróżnia „całe misterium Chrystusa” i „poszczególne misteria odkupienia” (KL 102). Pierwsze oznacza całe dzieło zbawcze Chrystusa, które uobecnia się w każdym czasie i odsłania się z biegiem roku liturgicznego, który jest rozwinięciem różnych aspektów jedyne go Misterium Paschalnego (KKK 1171). Misteria zaś oznaczają poszczególne wydarzenia z życia ziemskiego Jezusa, które posiadają sens zbawczy w odniesieniu do Jego Paschy (KL 102–103)⁶⁹⁰. W homilii głoszone jest całe misterium Chrystusa w poszczególnych jego aspektach (KKK 1163). Poszczególne akty Chrystusa są utrwalone w jego uwielbionej egzystencji obecnej w liturgii.

Konstytucja o liturgii świętej (KL 35), określając homilię jako zwiastowanie dzieł Bożych, akcentuje jej wymiar kerygmatyczny, co sugeruje kontynuację przepowiadania apostołskiego⁶⁹¹. Oznacza to, że

⁶⁸⁹ W. Przyczyna, *Kazanie jako słowo Boże*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 64.

⁶⁹⁰ Por. S. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, PH 8 (2004), s. 50–51.

⁶⁹¹ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 46.

homilia jest bardziej dynamicznym wydarzeniem, niż statycznym pouczeniem. W tak rozumianej homilii Bóg, wypowiadając swoje słowo i działając zbawczo, pobudza człowieka do odpowiedzi, do której go uzdalnia. Homilia proklamuje Chrystusa obecnego w liturgii oraz inicjuje relacje między Nim a zgromadzeniem (relacje wertykalne) i między poszczególnymi uczestnikami liturgii (relacje horyzontalne)⁶⁹². W ten sposób urzeczywistnia się jako akt liturgiczny, czy raczej – akt dialogu liturgicznego, stąd można ją określać jako „szczyt i źródło całego przepowiadania”, gdyż organicznie wiąże się z liturgią⁶⁹³.

Homilia stanowi integralną część struktury liturgii, a swoją treścią niejako przenika całą celebrację liturgiczną⁶⁹⁴. W soborowej *Konstytucji o liturgii świętej* czytamy: „Dla uwydatnienia wewnętrznego związku między obrzędem i słowem w liturgii [...] rubryki powinny wskazywać najodpowiedniejsze miejsce do kazania, stanowiącego część czynności liturgicznej” (KL 35). Mimo że w konstytucji nie użyto terminu *homilia*, lecz *kazanie* (łac. *sermo*), ojcowie soborowi wyraźnie na nią wskazali jako na część liturgii. Artykuł 52. tej konstytucji wręcz zaleca homilię „jako część samej liturgii” (KL 52). Jest więc ona integralnym elementem dialogu zbawczego aktualizowanego w liturgii, w którym zachodzi związek między obrzędem i słowem w liturgii. Papież Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* przypomina, że homilia jest częścią liturgii i ma dopomagać „pełnemu zrozumieniu oraz oddziaływaniu słowa Bożego na życie wiernych” (VD 59). Papież wskazał na organiczny niemal związek słowa i Eucharystii, gdyż słowo „wyjaśnia i oświeca tajemnicę eucharystyczną, a Eucharystia urzeczywistnia słowo (por. VD 55). Mówiąc wręcz o sakramentalności słowa, stwierdził: „Słowo Boże wkracza w czas i przestrzeń, stając się interlokutorem człowieka wezwanego do przyjęcia w wierze Jego daru” (VD 56). Homilia jest pomostem

⁶⁹² Por. W. Przyczyna, *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, AK 521 (1996), s. 182–183.

⁶⁹³ Por. E. Bianchi, *Preghiera*, DdO nr 292 (1998), s. 1251.

⁶⁹⁴ Tamże, s. 84; por. S. Dyk, *Homilia jako integralna część liturgii...*, s. 62–63.

między słowem biblijnym a misterium liturgicznym. Aktualizuje oraz podtrzymuje dialog w liturgii między Bogiem a Kościołem i indywidualnymi ludźmi. Przynosi odpowiedź Boga na sytuację egzystencjalną człowieka, a jednocześnie budzi wiarę i usposabia do jej wyznania, co z kolei jest warunkiem owocnego uczestnictwa w liturgii. W adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI prosił, by głoszone słowo Boże było ściśle związane z celebracją sakramentalną (SC 46). Tak rozumiana homilia co prawda nie jest bezwzględnie konieczna dla ważności liturgii, ale bez niej liturgia byłaby niekompletna⁶⁹⁵.

Święta Kongregacja Obrzędów w instrukcji *Eucharisticum misterium* z 1967 roku łączy głoszenie homilii z soborowym wezwaniem do pełnego uczestnictwa wiernych w liturgii (EM 10), gdyż przyczynia się ona do rozpoznania Chrystusa w celebracji, pomaga odpowiedzieć na Jego słowo i obecność pełnym uczestnictwem w liturgii, poczynając od wyznania wiary i modlitwy wiernych, aż do liturgii obrzędu, a później poprzez nawrócenie i życie chrześcijańskie⁶⁹⁶. Jan Paweł II w *Liście apostolskim „Dies Domini”* (1998) stwierdził, że „głoszenie słowa podczas niedzielnej celebracji eucharystycznej nabiera uroczystego charakteru, jaki w Starym Testamencie nadawano obrzędom odnowienia Przymierza, [...]. Bóg bowiem, kierując do nas swoje słowo, oczekuje naszej odpowiedzi: odpowiedzi, jakiej już udzielił za nas Chrystus swoim ‘Amen’ (por. 2 Kor 1, 20–22) i która za sprawą Ducha Świętego rozbrzmiewa w naszych sercach, aby to, czego słuchamy, głęboko oddziaływało na nasze życie” (DD 41).

Związek homilii z liturgią podkreśla fakt, że jako część samej liturgii homilia została zastrzeżona dla wyświęconego ministra⁶⁹⁷. *Nowe ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* stwierdza:

⁶⁹⁵ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 37–39.

⁶⁹⁶ Por. S. Dyk, *Homilia jako integralna część liturgii...*, s. 62–63.

⁶⁹⁷ Papieska Komisja do spraw Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego, *Responsa ad proposita dubia* (11.01.1971), AAS 63 (1971), s. 329; Kongregacja do spraw Kultu Bożego, *Instrukcja o mszach świętych dla grup specjalnych – Actio pastoralis* (15.05.1969) 6d.g, AAS 61 (1969), s. 809; Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja o na-*

Homilię winien z zasady głosić kapłan celebrujący. Może on ją zlecić kapłanowi koncelebrującemu lub niekiedy, zależnie od okoliczności, także diakonowi, nigdy zaś osobie świeckiej. W szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny homilię może wygłosić także biskup lub prezbiter, który uczestniczy w celebracji, choć nie może koncelebrować. (NOWMR 66; WLM 24; EDM 3; KPK kan. 767 § 1)

We wspomnianym liście Jan Paweł II zauważył:

Liturgiczne głoszenie słowa Bożego, zwłaszcza w kontekście zgromadzenia eucharystycznego, jest nie tyle okazją do medytacji i katechezy, co raczej dialogiem między Bogiem a Jego ludem: dialog ten ogłasza wspa-
niałe prawdy o zbawieniu i wciąż na nowo przypomina o zobowiązaniach, jakie wynikają z Przymierza. (DD 41)

Liturgiczna tożsamość homilii powoduje, że jej dialogiczność przejawia się w wewnętrznej dynamice, jak również w formie zewnętrznej. Podczas przygotowania *Instrukcji o mszach świętych dla grup specjalnych* z 1969 roku – *Actio pastoralis* (AP 6d, g) – proponowano, aby

leżyтым wykonaniu Konstytucji o świętej liturgii „*Liturgicae instaurationes*” (05.09.1970), 2a, AAS 62 (1970), s. 696; Adhortacja *Catechesi tradendae* (CT 48), Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej „Inaestimabile donum”* (ID 3), Kodeks prawa kanonicznego (KPK kan. 767 §1); *Wprowadzenie ogólne do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego* (WLM 24); *Instrukcja o niektórych aspektach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesia de Misterium”* z 1997 roku (EDM 3), AAS 89 (1997), s. 852–877, por. OsRomPol 12 (1998), s. 30–40.

Kodeks prawa kanonicznego w kan. 756 § 2 i kan. 772 § 1 wskazuje, że biskup kieruje posługą słowa w Kościele partykularnym. Może on jednak dyspensować wyłącznie od ustaw dyscyplinarnych, nie zaś prawa konstytutywnego, a takie stanowi kan. 767 § 1, który mówi o powierzeniu homilii wyświęconemu szafarzowi. Stąd przepisy o głoszeniu homilii przez wyświęconego ministra są niepodważalne. Komisja Papieska do spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu prawa kanonicznego dnia 26.05.1987 negatywnie odpowiedziała na pytanie, czy biskup może udzielić dyspensy od normy zawartej w kan. 767 § 1. Por. Papieska Komisja do spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu prawa kanonicznego, *Responsiones ad proposita dubia* (26.05.1987), AAS 79 (1987), s. 1249.

celebrans liturgii mógł zaprosić wiernych do wypowiedzenia krótkich przemyśleń, jeśli zostały wcześniej przygotowane, harmonizują z wysłuchanym słowem, homilią i celebrowaną liturgią oraz nie zakłócają porządku celebracji. Ostatecznie jednak Stolica Apostolska nakazała wiernym wstrzymanie się od wygłaszania uwag i dialogów, a tym samym nie zgodziła się na homilię w formie dialogu realnego⁶⁹⁸. Trzecia *Instrukcja do Konstytucji o liturgii świętej* „*Liturgicae instaurationes*” podtrzymała to orzeczenie, ale wydobyla nowy aspekt homilii, a mianowicie dostosowanie głoszonego słowa Bożego do mentalności i percepcji odbiorców. Stwierdza ona, że „celem homilii jest wyjaśnienie wiernym głoszonego słowa Bożego z zastosowaniem go do dzisiejszego sposobu myślenia”. Podtrzymuje jednak, że powinien ją głosić kapłan, a wierni „powinni powstrzymać się od wygłaszania uwag, od dialogów i tym podobnych rzeczy” (LI 2a). Instrukcja ta dopełnia myśl z *Inter oecumenici*, że homilia powinna mieć na uwadze potrzeby słuchaczy, i dopowiada, że jest ona wyjaśnieniem słowa Bożego dostosowanym do ich mentalności (por. IO 54). Zachodzi zatem pewna kontrowersja czy wręcz sprzeczność. Człowiek współczesny chce bowiem coraz bardziej uczestniczyć w życiu wspólnoty, wypowiadać się wobec innych i wspólnie dążyć do prawdy poprzez wymianę myśli. Społeczeństwo obecnej doby, w którym żyją także ochrzczeni, jest wręcz przewrażliwione na jednostronne pouczanie. Coraz częściej domaga się prawa decydowania nawet w kwestiach zasadniczych dla życia ludzkiego, które nie podlegają dyskusji. Jeśli zatem przez dialog w homilii rozumieć potoczne dywagacje, to oczywiste jest, że instrukcje zakazują go w homilii, ponieważ w niej chodzi o proklamowanie prawdy zbawczej i misterium Chrystusa. Rozwiązanie kwestii spornej przynosi dialog wirtualny (wewnętrzny). Homilia oparta na nim zachowuje formę przepowiadania monologicznego, ale posiada wewnętrzną dynamikę dialogu, co odpowiada mentalności słuchaczy. Kwestię dialogów w homilii podjęły dalej kolejne dokumenty kościelne. Zakaz prowadzenia dialogów podtrzymano w *Dyrektorium o mszach świętych z udziałem dzieci*, ale

⁶⁹⁸ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 61.

stwierdzono jednocześnie, że „homilia skierowana do dzieci niekiedy będzie przechodzić w dialog z nimi, chyba że lepiej jest, aby dzieci słuchały w milczeniu” (DMD 48). Tymczasem późniejsza Międzykasterialna *Instrukcja „Ecclesiae de mysterio”* z 1997 roku pozwala już na dialog w homilii nie tylko z dziećmi. Zastrzega się jedynie, aby nie było to złożeniem obowiązku głoszenia słowa Bożego na osobę inną niż wyświęcony szafarz. Co więcej, w wyjątkowych przypadkach dopuszcza zastosowanie świadectwa dla zobrazowania treści homilii, pod warunkiem, że nie przyjmie ono formy homilii (EDM 3 § 2 i 3; por. LI 2a; DMD 48). *Instrukcja Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów „Redemptionis Sacramentum”* zezwala świeckim na świadectwo jedynie „dla bardzo poważnych racji” po modlitwie po komunii świętej, jednakże takie obostrzenia nie padają w kontekście homilii. Przypomina się jedynie zalecenia instrukcji *Ecclesiae de mysterio*, aby owe świadectwa nie upodabniały się do homilii ani nie stawały się przyczyną jej opuszczania (RS 74). Tak więc można wnioskować, że ostatecznie Stolica Apostolska dopuszcza homilię „wielogłosową” w znaczeniu wirtualnym i realnym, stawiając jej jednak określone warunki⁶⁹⁹. Nowe ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego wprost określa homilię jako „żywe wyjaśnienie”, łac. *expositione viva* (NOWMR 29)⁷⁰⁰. Podkreśla to, że homilia nie jest odczytywaniem obrzędowego tekstu, lecz mową żywą, w której zachodzi interakcja ze słuchaczami.

4.1.4.2. Homilia aktem dialogu zbawczego

Homiletyka posoborowa zwraca uwagę, że homilia jest wydarzeniem zbawczym z udziałem Boga i człowieka⁷⁰¹. Posiada anamnetyczny

⁶⁹⁹ Por. tamże, s. 79.

⁷⁰⁰ Por. NOWMR 13; 29; 43; 45; 55–56; 65–67; 136; 171, 213; 309; 360; 382; 391.

⁷⁰¹ Przed Soborem Watykańskim II w ramach „homiletyki tradycyjnej”, rozumianej jako retoryka kościelna, podmiotem był tylko kaznodzieja, a kazanie było wydarzeniem między kaznodzieją i słuchaczami. Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 82–83.

charakter, gdyż uobecnia wydarzenia zbawcze dokonane w historii zbawienia i przywołane w Biblii, w których została otwarta rzeczywistość zbawcza. Homilijne zwiastowanie misterium paschalnego to jego uobecnienie. Uobecnienie samego Chrystusa. Włącza w wydarzenie Jego liturgicznej obecności, jest zatem wydarzeniem zbawczym⁷⁰². Jako akt liturgiczny stanowi także akt dialogu zbawczego w Chrystusie mocą Ducha Świętego, bo w liturgii mszy świętej realizuje się dialogiczna struktura objawienia. Duch Święty wzywany w epiklezie eucharystycznej rozpoczyna swoje działanie wraz z głosem słowa Bożego, które jest skuteczne⁷⁰³. Orygenes traktował homilię jako wydarzenie zbawcze, w którym Chrystus spotyka się z uczestnikami liturgii⁷⁰⁴. Papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei*, wydanej pod koniec obrad soborowych, przypomniał o obecności Chrystusa w przepowiadaniu Słowa Bożego. Jest On obecny w homilii, o ile jest ona wierna słowu biblijnemu, wyjaśnianemu zgodnie ze zmysłem wiary Kościoła⁷⁰⁵. Benedykt XVI przypomniał, że sam Chrystus jest „Słowem, które wyszło od Ojca i powróciło do Niego” (VD 90). Jest Objawionym i Objawiającym zarówno Boga człowiekowi, jak i człowieka Bogu. Stąd wymaga się, aby homilia była słowem Boga w słowie ludzkim skierowanym do człowieka (wymiar soteriologiczny), ale w pewnym sensie także słowem człowieka skierowanym do Boga (wymiar latreutyczny). W ten sposób będzie ona słowem dialogu zbawczego Boga z ludźmi. Homilia więc jako jednostka przepowiadania kościelnego uczestniczy w pośrednictwie zbawczym, a tym samym służy dialogowi zbawczemu w Chrystusie. Podziela ona teandryczną i dialogiczną naturę objawienia. Jako wydarzenie zbawcze jest spotkaniem Boga w Jego stwórczym Słowie

⁷⁰² Por. H. Simon, *Funkcja homilii liturgicznej*, STHSO t. 11 (1985), wyd. „Św. Krzyż”, Opole 1987, s. 198–199.

⁷⁰³ Por. L. Maldonado, *Lomelia. Predicazione, liturgia, comunità*, tłum. włoskie V. Schiavone, Madryt 1992, s. 98–99.

⁷⁰⁴ Por. E. Staniek, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, s. 19.

⁷⁰⁵ Por. W. Przyczyna, *Kazanie jako słowo Boże*, s. 60–61.

i człowieka zdolnego do odpowiedzi⁷⁰⁶. W homilii, która przedłuża lekturę biblijną, Bóg ofiarowuje człowiekowi zbawienie, a ten przyjmuje je w wierze⁷⁰⁷. Homilia jako wydarzenie zbawcze wprowadza uczestników w żywy związek z Chrystusem⁷⁰⁸. Homilia wywodzi się ze słowa Bożego proklamowanego w kontekście liturgicznym i jest nim nadal, a to oznacza, że jest aktualnym słowem dialogu zbawczego między Bogiem a ludźmi (KO 21)⁷⁰⁹. Homilia czerpie swoją treść z wydarzeń zbawczych. W ten sposób Bóg, który przemawiał wielokrotnie przez proroków, a ostatecznie przez Wcielone Słowo, nadal prowadzi z ludźmi rozmowę i przez Kościół objawia siebie (KO 8–9; KKK 77–79. 84. 1103). Konstytucja o liturgii stwierdza, że w homilii „wykłada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego” (KL 52). Tajemnice wiary to w podstawowym znaczeniu misteria Chrystusa, czyli dzieła Boże, jakich Bóg dokonał w Chrystusie i które wciąż czyni, zwłaszcza w liturgii. W dalszym znaczeniu tajemnice wiary to prawdy rozpoznane i podane przez Kościół do wierzenia⁷¹⁰.

Homilia uobecnia wydarzenia zbawcze w taki sposób, że Bóg może oddziaływać na serca słuchaczy. Podczas homilii, tak jak w czasie wcielenia, Bóg przychodzi do człowieka na sposób ludzki.

⁷⁰⁶ Por. J. Charytański, *Słowo i Sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, s. 591–593.

W tym kontekście wyjaśnianie zasad życia chrześcijańskiego, jakie powinna także czynić homilia, można odczytać jako wdrażanie wiernych we właściwą odpowiedź Objawiającemu się Bogu. Homilia najpierw proklamuje zbawienie dokonane w Chrystusie, a później pobudza do odpowiedzi Objawiającemu się Bogu w jedność z Jezusem, gdyż zgodnie z Bożą pedagogią z indykatywu zbawczego wynika imperatyw moralny. Por. IPK, s. 109.

⁷⁰⁷ Por. D. Grasso, *La predicazione alla comunita...*, s. 40–41.

⁷⁰⁸ Por. H. Sławiński, *Między ciągłością a zmianą*, s. 49; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991, s. 98–99; A. Zuberbier, *Homilia a „Depozyt Objawienia”*, WA 13 (1985) 1, s. 165–168.

⁷⁰⁹ W. Broński, *Homilia w nauczaniu Kościoła współczesnego*, s. 179.

⁷¹⁰ Por. W. Przyczyna, *Jak głosić prawdy wiary*, [w:] *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 17–18. Por. H. Simon, *Homilia jak integralny element Eucharystii*, WA 15 (1987) 3, s. 106–109.

Słowo proklamowane w Kościele staje się słowem zbawienia i posiada cechy sakramentalne, ponieważ jest słowem Kościoła, który stanowi sakrament podstawowy⁷¹¹. Dokonuje się wówczas tzw. biblijna kenoza Logosu (por. Flp 2, 5–11). Słowo Boże posługuje się słowem ludzkim, aby dokonać objawienia i zbawienia; Bóg, objawiając siebie, wzywa do wiary, która pozwala przyjąć zbawienie w Chrystusie. Homilia jako akt zbawczy jest więc rzeczywistością chrystologiczną, ale równocześnie pneumatologiczną, bo dokonuje się w niej także tzw. kenoza Ducha Świętego różna od kenozy Logosu. Różnica polega na tym, że Duch Święty nie stał się człowiekiem, ale zamieszkuje w konkretnych ludziach, przenika konkretną osobę z całym jej życiowym kontekstem. Uobecnia i aktualizuje On zbawczą rzeczywistość dokonaną przez Chrystusa w każdej historycznej sytuacji. Chrystus obwieszczał zbawienie swoim ludzkim głosem, a Duch Święty transponuje słowo Boże „różnymi językami” (por. Dz 2, 1–13), w różnych uwarunkowaniach i do różnych ludzi⁷¹².

Homilia jako akt dialogu zbawczego wiąże się też z ewangelizacją. Papież Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* zauważył, że „błądziłby ten, kto by w związku z tym nie uznawał homilii jako ważnego i sprawnego narzędzia w prowadzeniu ewangelizacji” (EN 43). Oczywiście, jest ona skierowana do uczestników liturgii, a więc do osób ochrzczonych i jak można sądzić – wierzących. Bywa jednak, że w zgromadzeniu liturgicznym różne osoby są na różnym poziomie rozwoju wiary. Takie sytuacje mogą występować podczas pogrzebów czy celebracji sakramentu małżeństwa. Wtedy podczas liturgii są obecne nawet osoby niewierzące, ale otwarte na słowo homilisty. Jego zadaniem jest więc pogłębienie i ożywienie wiary oraz obudzenie jej jako odpowiedzi na słowo Boże.

⁷¹¹ Por. H. Simon, *Omiletica*, DdO nr 242, s. 1034.

⁷¹² W. Przyczyna, *Kazanie jako Słowo Boże*, s. 64–65.

4.1.4.3. Homilia aktem interpersonalnym

Homilia poza związkiem z liturgią i procesem zbawczym jest w naturalny sposób związana z komunikacją międzypersonalną, stanowi akt komunikacji interpersonalnej między Bogiem i osobą ludzką we wspólnocie Kościoła. Według papieża Franciszka, homilia stanowi „najwznioślejszy moment dialogu Boga ze swoim ludem, poprzedzający sakramentalną komunie. Homilia jest podjęciem już podjętego dialogu Pana ze swoim ludem” (EG 137).

Na komunikację interpersonalną w homilii wskazuje pośrednio instrukcja *Inter oecumenici*, wyjaśniając, że homilia uwzględnia nie tylko celebrowaną w liturgii tajemnicę zbawienia, lecz także potrzebę słuchaczy (IO 54)⁷¹³. Dostrzeżenie słuchaczy wiąże się z soborową antropologią. Aktualizacja słowa Bożego w homilii uwzględnia zarówno stałe cechy osoby ludzkiej, jak i zmienne okoliczności jej życia. Jest odpowiedzią na jej sytuację egzystencjalną. Bóg w swoim słowie wychodzi do człowieka, by nawiązać dialog. Wymaga zatem odpowiedzi i reakcji słuchaczy, zgodnie z naturą psychofizyczną osoby ludzkiej. Homilia, wyjaśniając słowo Boże, bierze pod uwagę człowieka, jego potrzeby i mentalność, ponieważ jej zadaniem jest aktualizacja dialogu zgromadzenia z Bogiem⁷¹⁴. Homilię należy więc rozumieć jako zwiastowanie, mowę żywą i dynamiczny dialog człowieka z Bogiem, za pośrednictwem homilisty. Jest więc aktem interpersonalnym w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Posiada ona wartość egzystencjalną i eklezjalną, ponieważ jest

⁷¹³ Potrzeby słuchaczy homilii można podzielić na dwie grupy: wieczne i epokowe. Pierwsze związane są z pochodzeniem człowieka, celem i sensem życia osoby ludzkiej, powołaniem człowieka, szczęściem i cierpieniem, miłością, grzechem i świętością itp. Potrzeby epokowe natomiast, wynikają ze współczesnych warunków gospodarczo-społecznych, politycznych, kontekstu kulturowego, przyjętych zachowań czy tendencji w nauce. Por. W. Przychyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze*, s. 21.

⁷¹⁴ Por. D. Grasso, *La predicazione alla comunita*, s. 56.

skierowana do konkretnego człowieka i wspólnoty⁷¹⁵. W związku z tym, że komunikacja zachodząca w homilii jest bardzo złożona i specyficzna, zostanie ona poddana dokładniejszej analizie w kolejnym paragrafie.

4.2. Dialog homilijny

Dialogiczny wymiar homilii przejawia się w zachodzącej w niej komunikacji. W tym aspekcie można mówić o dialogu w homilii, a jednocześnie o homilii jako dialogu. W celu opisania jednocześnie obu zjawisk w niniejszym paragrafie zastosowane zostanie pojęcie dialogu homilijnego, który będzie tu oznaczał liturgiczny akt zbawczej komunikacji interpersonalnej między Bogiem i Kościołem podczas homilii w kontekście czytań biblijnych, liturgii oraz sytuacji egzystencjalnej zgromadzenia. By przeanalizować składowe pojęcia, jakim jest dialog homilijny, trzeba poruszyć kwestie: podmiotu dialogu homilijnego (punkt pierwszy), jego przedmiotu (punkt drugi), komunikacji homilijnej (punkt trzeci) i rodzajów dialogu możliwych do zastosowania podczas homilii (punkt czwarty). Istotne będzie opracowanie dialogicznego modelu komunikacji homilijnej oraz ocenienie w jego perspektywie proponowanych dotychczas w homiletyce polskiej sposobów prowadzenia dialogu podczas homilii.

4.2.1. Podmiot dialogu homilijnego

Pierwszorzędnym podmiotem szeroko pojętego przepowiadania słowa Bożego jest Bóg, a drugorzędnym (narzędnym) Kościół, a w nim wybrana osoba przepowiadającego publicznie i urzędowo oraz świeccy składający świadectwo Ewangelii na podstawie chrztu (VD 94). W homilii podmiotami komunikacji są: Bóg w Trójcy Osób, zgro-

⁷¹⁵ W. Broński, *Homilia w nauczaniu Kościoła...*, s. 183.

madzenie liturgiczne, a w nim każdy ochrzczony i homilista. Między nimi istnieje wzajemna relacja i sprzężenie zwrotne. Bóg mówi przez homilistę pełniącego posługę z nadania Kościoła. Homilista przepowiada „między braćmi” jako członek zgromadzenia⁷¹⁶. Homilista, będąc członkiem zgromadzenia, jest w nim pierwszym słuchającym i wierzącym Słowu. Zgromadzenie liturgiczne urzeczywistniające Kościół przede wszystkim słucha, ale też odpowiada.

4.2.1.1. Bóg podmiotem pierwszorzędym homilii

Pierwszorzędym podmiotem homilii jest Bóg Ojciec w Chrystusie przez Ducha Świętego⁷¹⁷. Homilia to nie tyle mowa o Bogu, ile mowa Boga, który wypowiada się osobiście. Święty Tomasz wskazuje, że Bóg przemawia do ludzi, posługując się przepowiadającymi⁷¹⁸. Komunikuje swoje słowa, wyrażone ludzkimi językami, przez Pismo Święte w przepowiadaniu kościelnym (KO 13, 21). Potwierdza to epikleza skryptyrystyczna, nazywana też ewangelijną. Święty Paweł Apostoł w liście do Tesaloniczan napisał: *przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was wierzących* (1 Tes 2, 13).

Konstytucja o liturgii świętej wskazuje, że Chrystus „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas on sam mówi” (KL 7); „w dalszym ciągu głosi Ewangelię” (KL 33). Papież Paweł VI w encyklice *Misterium fidei* potwierdził, że jest On „obecny w swoim Kościele przepowiadającym”, a „Ewangelia

⁷¹⁶ Por. D. Grasso, *La predicazione alla communita...*, s. 52.

⁷¹⁷ Por. H. Sławiński, *Podmiot przepowiadania słowa w liturgii*, [w:] *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przychyna, Kraków 2010, s. 93–94. Por. A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przychyna, Kraków 1997, s. 15–16.

⁷¹⁸ Święty Tomasz z Akwinu, *De Veritate* q. 18, a. 3, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, s. 88.

przekazywana przez Kościół jest słowem Boga⁷¹⁹. Chrystus w homilii jest pierwszym i jedynym nauczycielem (por. J 13, 13–14; Mt 10, 25: 26, 18). Święty Augustyn wyjaśnił: „Chrystus jest tym, który uczy. Jego szkoła znajduje się na ziemi, a szkołą jest Ciało Chrystusowe. Tak oto Głowa uczy, a członki słuchają”⁷²⁰.

W homilii aktywną rolę odgrywa także Duch Święty, który objawia tajemnicę zbawczą Chrystusa (por. Ef 3, 4–6), przypomina Jego naukę (por. J 14, 26) i uobecnia Go w słowie Bożym. Jednocześnie budzi wiarę, aby doprowadzić w sercu wierzących do zjednoczenia z Chrystusem (por. Ef 3, 16–17). *Konstytucja soborowa o objawieniu Bożym* stwierdza wprost: „Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3, 16)” (KO 8). Trzecia Osoba Boska dokonuje inwencji i inkarnacji Słowa Bożego. Dzięki Niemu „osoba i czyny zbawcze Chrystusa wcielają się w słowo ludzkie, a przez to słowo ludzkie staje się słowem Boga i słowem zbawienia”. W ten sposób przepowiadanie homilijne uobecnia łaskę zbawczą i udziela Ducha Świętego słuchającym (por. Dz 10, 44; 11, 14). Duch Święty jest zarazem Dawcą i Darem słowa Bożego. Dzięki Niemu w „słowie Bożym Jezus Chrystus realnie i prawdziwie spotyka się z człowiekiem i zbawia go”⁷²¹. Duch Święty jest „realizatorem i ożywicielem przepowiadanej w kazaniu prawdy i wydarzenia zbawczego”. On je aplikuje uczestnikom zgromadzenia liturgicznego⁷²². Jednocześnie uzdalnia do odpowiedzi na słowo Boże, ponieważ budzi wiarę, dzięki której człowiek może komunikować się z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem⁷²³.

⁷¹⁹ AAS 57 (1965), s. 763.

⁷²⁰ Cyt. za. Por. H. Sławiński, *Podmiot przepowiadania słowa...*, s. 95.

⁷²¹ Por. H. Simon, *Funkcja homilii liturgicznej*, s. 199–202.

⁷²² Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 84–85.

⁷²³ Por. H. J. Sobeczko, *Słowo Boże w tradycji Kościoła sprawującego liturgię*, [w:] *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, s. 62.

4.2.1.2. Kościół podmiotem homilii

Kolejnym podmiotem dialogu homilijnego jest Kościół, któremu Bóg powierzył święty depozyt objawienia⁷²⁴. „Przepowiadanie słowa Chrystusa jest pierwszą i podstawową funkcją autorealizacji Kościoła”⁷²⁵. Ojciec Święty Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, osadzając homilię w szerokim kontekście głoszenia Ewangelii, zaznacza, że podmiotem ewangelizacji jest cały lud Boży (EG 111). Nie może więc on być jedynie biernym odbiorcą przepowiadania, ale powinien w nim aktywnie uczestniczyć jako podmiot. Cały Kościół przepowiada jako Mistyczne Ciało aktywnego Słowa. Jest „Chrystusem w zmieniających się czasach i wydarzeniach”⁷²⁶.

Kościół urzeczywistnia się zawsze najlepiej w zgromadzeniu liturgicznym i to właśnie ono jako takie jest podmiotem homilii. Zgromadzenie nie redukuje osobowości indywidualnych ludzi do jednostek w grupie, ale służy przeżywaniu wiary w wymiarze wspólnotowym. Kościół w dialogu Boga z człowiekiem pośredniczy podmiotowo jako osoba społeczna, jako osobowa wspólnota.

W zgromadzeniu liturgicznym Kościół jako podmiot homilii przyjmuje następujące funkcje: a) pośrednika między Bogiem i ludźmi, b) nadawcy słowa Bożego, c) odbiorcy słuchającego słowa Bożego oraz d) wyraziciela komunikatu zwrotnego i konkretnej sytuacji egzystencjalnej uczestników liturgii. Każda z tych funkcji jest spełniana przez uczestników zgromadzenia według właściwych im kompetencji liturgicznych. Wierni słuchają słowa i rozważają, ale wyjaśniają je tylko ci, do których należy posługa nauczania (NOWMR 91; KL 28; WLM 8). Przepowiadanie liturgiczne jest domeną homilisty, choć nie posiada on monopolu na mówienie. Jest raczej pośrednikiem – interlokutorem w bosko-ludzkim dialogu homiletycznym.

⁷²⁴ Por. A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, s. 16.

⁷²⁵ Por. H. Sławiński, *Podmiot przepowiadania słowa...*, s. 97.

⁷²⁶ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 87.

Zgromadzeni wierni uczestniczą w dialogu poprzez: słuchanie, milczenie i wypowiedzi. Słuchaczem słowa Bożego w homilii jest całe zgromadzenie: przewodniczący, wyświęceni szafarze i wierni świeccy. Uczestnictwo przez słuchanie wiąże się z dialogiczną naturą człowieka. Człowiek, który słucha, może udzielić odpowiedzi drugiemu człowiekowi i nawiązać dialog. Słuchanie w homilii „zmierza do dialogu człowieka z Bogiem”, a poniekąd także człowieka z człowiekiem⁷²⁷. Zadaniem homilisty jest tak głosić słowo Boże, aby uczynić je słyszalnym, a zadaniem zgromadzenia słuchać homilii w taki sposób, aby kaznodzieję motywować do głoszenia. Przez słuchanie Kościół ujawnia swoją podmiotowość w zgromadzeniu liturgicznym. Boże wezwania ludu do słuchania świadczą o podmiotowym traktowaniu Izraela i każdego człowieka przez Boga (por. Pwt 6, 4–9; Jr 7, 2; Iz 48, 1. 12; Am 3, 1; Mk 4, 9; Łk 8, 19–21)⁷²⁸. W słuchaniu, podobnie jak w słowie, dokonują się osobiste spotkanie i dialog Boga z człowiekiem⁷²⁹. Słuchając słów, słucha się nade wszystko osoby. Obecnie sprzyja temu używanie języków narodowych w liturgii (KL 36). Słuchanie uważne i autentyczne polega na „zaktualizowaniu swojej osobowości, całego swego człowieczego ‘ja’ wobec Osobowego Boga, który mówi. [...] Jest to pełna obecność, świadomość i gotowość konsekwentnego przyjęcia Bożego słowa”⁷³⁰. Przykładem takiego słuchania egzystencjalnego jest Maryja, która zachowywała i rozważała słowa oraz sprawy Boże w swoim sercu (por. Łk 2, 19. 51), wchodząc w swoistą komuniję z Jezusem (*communio Verbi Divini*)⁷³¹.

⁷²⁷ R. Rogowski, *Człowiek jako słuchacz słowa Bożego*, [w:] *Słuchacz Słowa*, s. 115.

⁷²⁸ Por. W. Przychyła, *Słuchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, [w:] *Słuchacz Słowa*, s. 55–62.

⁷²⁹ Por. R. Kielczewski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, s. 147.

⁷³⁰ W. Głowa, *Homilia jako część liturgii*, RLH 58 (2011) 2, s. 153.

⁷³¹ Słuchaniu słowa Bożego towarzyszy dar łaski uzdalniającej do posłuszeństwa Bogu i życia w postawie Chrystusa wobec Ojca. Tajemnicę słowa, słuchania i życia według słowa Bożego ukazuje przypowieść o siewcy: Mt 13, 1–9. 18–23; Mk 4, 1–9. 14–20; Łk 8, 4–8. 11–15). Por. W. Głowa, *Homilia jako część liturgii*, s. 154–156.

Słuchaniu Słowa Bożego służy zalecane przez normy liturgiczne zachowanie milczenia po homilii (NOWMR 66). Oznacza to, że dialog homilijny nie kończy się ostatnim słowem głoszącego, lecz słuchaniem i osobistą odpowiedzią słuchaczy udzielaną Bogu. Milczenie ma służyć słuchaniu i asymilacji orędzia zbawczego oraz pogłębieniu osobistej relacji z Bogiem. W związku z tym rodzi się pytanie o milczenie podczas homilii analogicznie do możliwości ciszy podczas modlitwy eucharystycznej rozważanej przez kardynała Roberta Sarah, Prefekta Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów⁷³². Na pewno momenty milczenia w homilii nie mogą być formą przerwy, ale mają pełnić funkcję osnowy słowa Bożego. Milczenie takie ma charakter medytacyjny. Wskazane byłyby więc krótkie momenty milczenia w trakcie homilii, uzyskiwane na przykład przez zawieszenie głosu. To ważne, zwłaszcza gdy homilista chce wywołać szczerą odpowiedź słuchaczy czy pobudzić ich do osobistej refleksji nad usłyszanym słowem Bożym.

W dialogu homilijnym słuchacze mogą się także wypowiedzieć. Homilia przybiera wtedy formę dialogu realnego. Wierni wypowiadają się spontanicznie albo po wcześniejszym przygotowaniu. Możliwe jest też świadectwo wypowiediane przez świadka lub przywołane przez homilistę (EDM 3 § 2, 3). Zresztą sam homilista wyraża potencjalną wypowiedź słuchaczy, biorąc pod uwagę ich sytuację egzystencjalną i potrzeby.

4.2.1.3. Homilista podmiotem narzędnym homilii

Trzeci podmiot dialogu homilijnego to homilista, którego określa się jako podmiot cząstkowy i narzędny⁷³³. Papież Franciszek przypomniał:

⁷³² Kardynał R. Sarah, *Będzie reforma reformy, ludzie muszą mieć dostęp do Boga*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/10/06/kard_sarah_b%C4%99dzie_reforma_reformy_ludzie_musz%C4%85_mie%C4%87_dost%C4%99/1263416 [11.11.2016].

⁷³³ Por. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2009, s. 36.

„Pan i Jego lud na tysiąc sposobów rozmawiają ze sobą bezpośrednio, bez pośredników. Jednakże podczas homilii chcą, by ktoś stał się narzędziem i wyraził uczucia w taki sposób, aby następnie każdy mógł dokonać wyboru, jak kontynuować rozmowę” (EG 143), stąd złożoność komunikacji w dialogu homilijnym, ponieważ pośredniczy w niej osoba głoszącego. Zadaniem homilisty jest kontynuowanie i ożywienie dialogu zbawczego przez inspirującą i wspólnototwórczą homilię⁷³⁴. Homilista przemawia w imieniu Jezusa-Oblubieńca do Kościoła-Oblubienicy. W średniowieczu za św. Augustynem głosiciela słowa Bożego określano „kanałem”, przez który przechodzi głos Boży, czy też „językiem”, „tłumaczem” lub „narzędziem” Boga⁷³⁵.

Posłannictwo homilisty ma podstawy chrystologiczne i eklezjologiczne. Podejmując swoją posługę, działa on „*in persona Christi Capitis* i tym samym, w konsekwencji, *in nomine Ecclesiae*” (KPPWP 6)⁷³⁶, bo utożsamia sakramentalnie Chrystusa jako Głowę Kościoła⁷³⁷. Można go określać „sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym”⁷³⁸. W dokumencie Kongregacji do spraw Duchowieństwa zatytułowanym

⁷³⁴ Por. H. Sławiński, *Rola homilii w liturgii Kościoła*, StWł t. 4 (2001), s. 298. Por. G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007, s. 111–114.

⁷³⁵ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 87.

⁷³⁶ A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, s. 20.

Takie przepowiadanie wymaga posłannictwa Kościoła wynikającego ze święceń (KPK 757). Homilista przepowiada oficjalnie w imieniu Kościoła (biskup – KK 20, 21, 25, 28; DB 11, 12; DM 38; prezbiter – DK 4; diakon – KK 20).

⁷³⁷ „Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę «*in persona Christi*» – to znaczy więcej niż «w imieniu» czy «w zastępstwie» Chrystusa. «*In persona Christi*» 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 spełnieniu wyręczony”. Jan Paweł II, *List do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii (Wielki Czwartek, 24.02.1980)*, p. 8. Obecność Chrystusa w przewodniczącym liturgii jest realna, a zarazem wirtualna (*In virtute Spiritus Sancti*), jest równocześnie „obecnością aktualną i personalną”. Por. H. J. Sobeczko, *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999, s. 140.

⁷³⁸ S. Czerwik, *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii – sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym i w Kościele*, RBL 42 (1989) 3, s. 180–181.

Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa czytamy: „Wyświęceni głosiciele słowa uczestniczą w pewnej mierze w zbawczym charakterze samego słowa nie tylko z tej racji, iż mówią o Chrystusie, lecz dlatego, że głoszą słuchaczom Ewangelię, wyposażeni we władzę pochodzącą z udziału w konsekracji i posłannictwie samego Wcielonego Słowa” (KGSP II. 1). Uczestniczą w dialogicznym działaniu Jezusa Chrystusa, który jako Syn Boży proklamuje i wyjaśnia słowo Boże, a jako człowiek słucha orędzia Ojca i jest Jego wcieleniem⁷³⁹. Ich zadaniem jest aktualizować w homilii dialog zbawczo-kulturowy zgodnie z nauką Kościoła⁷⁴⁰.

Wyświęcony głosiciel homilii nie jest panem Słowa, ale jego sługą (PDV 26). Realizuje różne funkcje: herolda, proroka, tłumacza, interpretatora, świadka, mystagoga, retora, nadawcy, wychowawcy, terapeutę⁷⁴¹, a ponadto: szafarza, sługi, a także interlokutora⁷⁴². Wiele z nich nakłada się na siebie, jednak wszystkie dopełniają obrazu homilisty jako interlokutora w dialogu homilijnym.

Homilista tłumaczy i twórczo interpretuje prawdę zbawczą utrwaloną przez Pismo Święte (KO 11), biorąc pod uwagę aktualne problemy członków zgromadzenia liturgicznego, ich mentalność i zdolności percepcyjne. Uzdalnia w ten sposób słuchaczy do jej przyjęcia i interioryzacji⁷⁴³. Ponieważ „pomiędzy orędziem zbawienia a aktualną kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania” (KDK 58), przepowiadający musi za pomocą rozumu i łaski Ducha Świętego odnaleźć najpierw prawdziwy sens objawienia biblijnego, by przełożyć go zgodnie ze współczesnym kontekstem kulturowym i społecznym, a następnie w świetle objawienia Bożego zinterpretować życie słuchaczy⁷⁴⁴. Jako

⁷³⁹ Por. H. Sławiński, *Podmiot przepowiadania słowa...*, s. 111–112.

⁷⁴⁰ Por. R. Kielczewski, *Teologia mszalnej liturgii słowa*, s. 140.

⁷⁴¹ Por. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 51.

⁷⁴² Por. J. R. W. Stott, *Wizerunek kaznodziei. Studium wybranych słów Nowego Testamentu*, Dallas 1996.

⁷⁴³ J. Pracz, *Kaznodzieja jako tłumacz i interpretator*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 120–125.

⁷⁴⁴ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, s. 95.

interpretator i tłumacz Pisma Świętego homilista musi być też teologiem, bo teologia pełni wobec objawienia biblijnego funkcję hermeneutyczną oraz interpretacyjną⁷⁴⁵.

Głosiciel słowa Bożego w homilii jest spadkobiercą biblijnego proroka (hebr. *nabi*), który pośredniczył w przekazywaniu objawienia Bożego ludziom. Homilista otrzymuje orędzie Boże w sposób pośredni przez Pismo Święte (por. KO 24)⁷⁴⁶. Jest on sługą objawienia powierzonego Kościołowi. Z funkcją prorocką wiąże się rola herolda (gr. *'keryx'* – herold, wysłannik, rzecznik króla), którego zadaniem jest wierne pod względem treści i formy przekazanie przesłania. Homilista musi dotrzeć do Słowa Bożego, by jak prorok ukazywać rzeczywistość z Bożej perspektywy. Ma zadanie przekazać mowę Boga w języku współczesnych ludzi⁷⁴⁷. Viktor Schurr określa to „wbudowywaniem słowa Bożego w terażniejszość”, Michael Schmaus – tłumaczeniem „objawienia na język współczesny”, a Mieczysław Brzozowski – „przenoszeniem biblijnej przeszłości w eklezjalną terażniejszość”⁷⁴⁸. Mówiący powinien więc być „w pełni świadomym, że słowa jego posługi nie są jego, lecz należą do tego, który go posłał” (DK 26). Jako herold ogłasza nie tylko słowo, ale też zbawcze czyny Boże. Przede wszystkim zwiastuje kerygmat, który jest wezwaniem domagającym się odpowiedzi. Jako wysłannik Boży przyjmuje też wypowiedź zgromadzenia i włącza ją do dialogu liturgicznego⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ Por. H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 139–142.

⁷⁴⁶ Prorok otrzymywał Boże orędzie przez wizję zewnętrzną (Wj 3, 2–4), wewnętrzną (Iz 6; Jr 1; Ez 1), przekazywaną we śnie (Lb 12, 6–8; Jr 12, 28), w ekstazie prorockiej albo przez słowo. Przekazywał je natomiast przez: mowę prorocką czy opowiadanie o doświadczeniu Boga. Homilię można porównać z wyrocznią prorocką, jeśli spełnia dwa warunki. Pierwszy to wierność słowu Bożemu, a drugi to wierność człowiekowi, Ludowi Bożemu. Oznacza to, że homilista musi głosić prawdziwe słowo Boże z uwzględnieniem konkretnej aktualnej sytuacji słuchaczy. Por. J. Kudasiewicz, *Kaznodzieja jako prorok*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 64–82.

⁷⁴⁷ Por. J. R. W. Stott, *Wizerunek kaznodziei*, s. 12.

⁷⁴⁸ W. Przyczyna, *Kaznodzieja jako herold*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 51–63.

⁷⁴⁹ Por. J. R. W. Stott, *Wizerunek kaznodziei*, s. 31–33.

W przepowiadaniu homilijnym głosiciel przemawia również jako świadek⁷⁵⁰. Jego osobiste doświadczenie zawsze powinno być podporządkowane słowu Bożemu i aktualizować podstawowe świadectwo Jezusa o Bogu Ojcu. Słowo Boże trwa dziś w słowie ludzkim w Kościele na sposób świadectwa i jest ożywiane przez Ducha Świętego⁷⁵¹. Przepowiadający homilię współuczestniczy i współdziała z Chrystusem w Jego świadectwie. To uczestnictwo pozwala w świadectwie dawać też „z siebie, z własnego, z posiadanego”⁷⁵². Siły i autentyczności świadectwa głosiciel nabywa z osobistego zjednoczenia z Chrystusem⁷⁵³. Następcy apostołów są powołani do dawania świadectwa wierze⁷⁵⁴. Posługa świadka koresponduje z charakterem dialogicznym homilii także ze względu na sposób nauczania świadka. Łączą je spontaniczność, ciepło, prostota, bezpośredniość⁷⁵⁵.

Ze świadectwem homilisty można łączyć jego posługę mistagogiczną, która polega na wprowadzaniu w misterium liturgii, ale jeszcze bardziej przez liturgię w samo Misterium Trójjedynego Boga. Wprowadza on zgromadzenie w dialektykę paschalną w nurcie *soteriologicznym i latreutycznym*, aby słuchacze homilii uczestniczący

⁷⁵⁰ Przepowiadanie i świadectwo łączą się ściśle ze sobą, o czym przypomniał Sobór Watykański II (KK 21; KO 18; DM 11; DK 11; DWR 11; KDK 43), a także papież Paweł VI (EN 22, 42) i Jan Paweł II (por. ChL 34; RM 42–44; PDV 22, 26; VS 107). W Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI stwierdził: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41). Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* dodał natomiast, że człowiek bardziej wierzy: „doświadczeniu, aniżeli doktrynie, bardziej życiu i faktom, aniżeli teoriom” (RM 42).

⁷⁵¹ W wewnątrztrynitarnym życiu osobowego Boga Syn jest świadkiem Ojca (J 1, 18; 3, 11. 32–33; 8, 38, 14, 6–11), Ojciec świadczy o Synu (Mt 17, 5. 37; 8, 18), Syn o Duchu (J 16, 7), a Duch o Synu (J 15, 26). W Kościele zadanie świadczenia otrzymali Apostołowie (Łk 24, 45–49; J 15, 27; Dz 1, 8. 21; 2, 32; 3, 15; 10, 39, 22; 15; 26, 16). Por. G. Siwek, *Kaznodzieja jako świadek*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 83–88.

⁷⁵² Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 82–83.

⁷⁵³ A. Lewek, *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, s. 19–20.

⁷⁵⁴ Por. W. Przyczyna, *Kazanie jako Słowo Boże*, s. 63.

⁷⁵⁵ Por. J. R. W. Stott, *Wizerunek kaznodziei*, s. 70.

w liturgii zjednoczyli się z Synem Bożym i weszli w dialog zbawczy z Bogiem Ojcem. Jako uczestnik celebrowanego misterium i świadek Jezusa pełni funkcję duchowego przewodnika innych. Homilista z pomocą Ducha Świętego przeprowadza słuchaczy przez sakramentalne znaki i symbole liturgiczne do duchowej rzeczywistości misterium paschalnego. Ma zadanie objawiać zgromadzeniu realną obecność Chrystusa w liturgii i wprowadzić je w liturgiczne „hodie”⁷⁵⁶.

Na podstawie omówionych funkcji można powiedzieć, że homilista jako interlokutor i mediator animuje i moderuje dialog homilijny. Z jednej strony przynosi on prawdę Bożą do współczesności jako tłumacz i interpretator, a z drugiej – wprowadza do Bożych tajemnic jako mistagog i świadek, zaś jako szafarz słowa Bożego obdarza uczestników zgromadzenia słowem Bożym, jak Ciałem Chrystusa w Komunii⁷⁵⁷. Jest interlokutorem, gdy prowadzi dialog ze słuchaczami i Bogiem oraz odgrywa rolę mediatora między Bogiem a Jego ludem oraz między członkami zgromadzenia. Przepowiada słowo Boże wobec audytorium, a zarazem jako członek zgromadzenia jest pierwszym słuchaczem tego słowa⁷⁵⁸. Jednocześnie wyraża wiarę i reprezentuje ludzi wobec Boga. Słowo przychodzi do człowieka przez człowieka i tą samą drogą idzie odpowiedź człowieka wobec Boga. Domaga się odpowiedzi w ludzkiej postaci⁷⁵⁹. Homilista wyraża słuchaczom orędzie zbawcze Boga, biorąc pod uwagę ich potrzeby. Jednocześnie motywuje słuchaczy do refleksji nad słowem Bożym i odpowiedzi przez wiarę⁷⁶⁰, aby doszło do spotkania i dialogu zbawczego słuchaczy z Bogiem⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ Por. W. Świerżawski, *Kaznodzieja jako mystagog*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 110–116. Por. W. Świerżawski, *Kaznodzieja jako mystagog*, „Anamnesis” 11 (1996/1997) 4, s. 58–64.

⁷⁵⁷ Por. J. R. W. Stott, *Wizerunek kaznodziei*, s. 16–25.

⁷⁵⁸ Por. H. Pagiewski, *Głoszenie słowa Bożego jako świadectwo. Studiu homiletyczne o komunikacji orędzia Bożego*, Warszawa 1971, s. 45.

⁷⁵⁹ Por. S. Koszut, *Koncepcja homilii w słowackiej literaturze kaznodziejskiej po Soborze Watykańskim II*, [w:] *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 282–283.

⁷⁶⁰ Por. J. Tarnowski, *Dialog homiletyczny*, „Materiały Problemowe” 12 (1980) 11, s. 125.

⁷⁶¹ Por. K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 76–77.

4.2.2. Przedmiot dialogu homilijnego

Przedmiot dialogu homilijnego związany jest z życiem podmiotów owego dialogu. Przez przedmiot będzie rozumiane to, co dotyczy życia Boga i zgromadzenia liturgicznego, a w nim indywidualnego słuchacza. Zgodnie z tym założeniem przedmiotem pierwszorzędym dialogu homilijnego jest życie i objawienie Boże, a drugorzędym pozostają problemy egzystencjalne zgromadzenia liturgicznego lub szerzej – sprawy Kościoła i świata przedstawiane w świetle Ewangelii (KDK 10)⁷⁶². Przedmiot zawiera w sobie treść przepowiadania.

Centrum przepowiadania homilijnego jest Osoba Jezusa Chrystusa i Jego Misterium Paschalne dokonane dla zbawienia ludzi⁷⁶³. W adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* Jan Paweł II stwierdza, że treścią nauczania ma być tajemnica Chrystusa i to, co się z nią łączy (CT 6), a zatem także człowiek jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże na wzór Chrystusa, a dokładniej – nowy człowiek zbawiony przez Chrystusa i powołany do życia Bożego. Dokumenty soborowe wskazują, że treścią przepowiadania homilijnego mają być czyny Boga dokonane w Chrystusie dla zbawienia człowieka (por. KO 2; DM 13; KK 3, 5), zwłaszcza Misterium Paschalne (KL 5, 35; KO 4; KK 5). Przedmiot przepowiadania stanowi też Kościół w swej naturze i posłannictwie wobec świata (KK 1, 48; KDK 3, 10, 82; DA 6, 7; DM 1, 4, 8)⁷⁶⁴. Ponadto treścią głoszenia jest nauka Magisterium Kościoła „o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny oraz o jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie, jak również o układaniu spraw doczesnych zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga” (KPK kan. 768, § 2).

⁷⁶² Por. L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 24.

⁷⁶³ Por. H. Pagiewski, *Zbawcze pośrednictwo słowa*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 58.

⁷⁶⁴ Por. L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 42.

Przedmiot dialogu homilijnego zawiera trzy elementy: a) kerygmat brany wraz z całym depozytem objawienia, b) liturgię z obecnym w niej Misterium Paschalnym, c) egzystencję konkretnych słuchaczy. Przy tym kerygmat jako orędzie zbawcze łączy się z liturgią, a jedno i drugie z życiem słuchaczy⁷⁶⁵.

4.2.2.1. Kerygmat i depozyt objawienia

Kerygmat jest proklamacją wydarzenia Jezusa Chrystusa wyrażoną słowem i czynem samego Chrystusa wypowiedzanym przez homilistę. Zawiera więc żywe słowo Boga, w którym uobecnia się i mówi Chrystus (KL 7)⁷⁶⁶. Homilia przez wyjaśnianie tego słowa pozwala słuchaczom odczytać Boże wezwanie i odpowiedzieć na nie. Dzięki temu możliwe stają się spotkanie i dialog homilijny z Chrystusem, a przez niego – z Ojcem. Właśnie spotkanie z Osobą Jezusa Chrystusa stanowi fundament chrześcijańskiego doświadczenia wiary (DC 1). Podstawową treścią kerygmatu są miłość Boża do człowieka i zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie⁷⁶⁷. Posobo-

⁷⁶⁵ Tamże, s. 190.

⁷⁶⁶ Por. R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę*, Kraków [b.r.w.], s. 80.

⁷⁶⁷ Pojęcie kerygmatu jest tu używane nie tylko w sensie wąskim, jako pierwsze głoszenie Zbawienia dokonanego przez Chrystusa w celu wzbudzenia wiary i doprowadzenia do chrztu, lecz także w sensie szerokim. W tym sensie ma charakter dynamiczny, odnosi się do całego Pisma Świętego i polega na głoszeniu nowej rzeczywistości związanej z Chrystusem; czynów dokonanych i dokonywanych przez Boga aktualnie. Podstawową prawdą kerygmatyczną jest to, że Bóg jest miłością, że stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, a gdy człowiek zgrzeszył, obiecał Zbawiciela, po czym przygotował Jego przyjście. Chrystus stał się człowiekiem z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, umarł i zmartwychwstał dla zbawienia ludzi. Każdy człowiek może nawiązać z Nim relację i złączyć się przez wiarę, wyznając Go jako Pana i Zbawiciela. Darem Zmartwychwstałego Pana jest Duch Święty, który uobecnia Jego dzieło, budzi wiarę, jednoczy z Nim w Kościele i uzdalnia do głoszenia Ewangelii. Kerygmat kierowany jest zawsze do osoby w celu wprowadzenia w relację z Jezusem Chrystusem. Ponieważ prowadzi do nawrócenia, nie pomija też kwestii grzechu; obwieszcza człowiekowi, że jest grzesznikiem odkupionym przez Chrystusa. Przyjęcie kerygmatu w życiu chrześcijańskim jest analogiczne do momentu poczęcia

rowe dokumenty Kościoła wskazują, że homilia wyjaśnia prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego (KL 52; KPK kan. 767 § 1; kan. 768 § 1–2). Homilista, proklamując zbawienie dokonane przez Chrystusa, wyprowadza z indykatywu zbawczego moralne implikacje dla życia wspólnoty.

Szczególnym przedmiotem przepowiadania homilijnego jest słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym (KO 21, 24; KL 35, 52). Homilia powinna być wręcz zakorzeniona w Ewangelii (EN 43). Treścią przepowiadania homilijnego jest cały depozyt objawienia: Pismo Święte i Tradycja, strzeżone oraz wyjaśniane przez Kościół (por. KO 21; KL 35; KPK kan. 760). Przekazywanie objawienia nie polega jednak tylko na informowaniu o historii zbawienia i prawdach wiary, ale bardziej jeszcze na wtajemniczaniu człowieka w objawioną rzeczywistość zbawienia, w żywy związek z Chrystusem⁷⁶⁸.

4.2.2.2. Liturgia

To, co głosi kerygmat, realizuje się aktualnie w liturgii. W niej „jest ukryty w przedziwny sposób dalszy ciąg trwającej aktualnie historii zbawienia”⁷⁶⁹. „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (KL 33). Instrukcja *Inter oecumenici* przypomina o uwzględnieniu w homilii celebrowanego misterium i wskazuje, że jej punktem wyjścia jest „tekst święty” z czytań Pisma Świętego albo z „ordinarium lub proprium mszy danego dnia” (IO 54). *Kon-*

w życiu biologicznym. Por. Z. Kiernikowski, *Chrystus istota przepowiadania i życia*, [w:] *Syn Boży – centrum naszej wiary*, red. A. Tomko, Wrocław 2014, s. 104–106.

Kerygmat w homilii, która jest skierowana do ochrzczonych, należy głosić, ponieważ pobudza on wiarę i uzdalnia słuchaczy do życia zgodnie z łaską chrztu. Poza tym osoby ochrzczone jako dzieci nierzadko potrzebują nawrócenia i nawiązania osobistej relacji z Jezusem. Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 191.

⁷⁶⁸ Por. A. Zuberbier, *Homilia a „depozyt Objawienia”*, s. 165–168.

⁷⁶⁹ W. Świerżawski, *Treść liturgicznej homilii*, RBL 17 (1964) 1, s. 36.

stytucja o liturgii wskazuje, że inspiracją dla tekstów liturgicznych, zarówno stałych, jak i zmiennych, jest Pismo Święte. Jego fragmenty zawarte są w formułach liturgicznych, modlitwach i pieśniach, objaśnia też ono znaczenie czynności i znaków liturgicznych (KL 24). Formuły liturgiczne uwzględniają sprawowaną tajemnicę odkupienia i potrzeby wiernych⁷⁷⁰. Biblia i liturgia są integralnie związane; wtajemniczają i wprowadzają jedna w drugą⁷⁷¹.

Kościół w liturgii głosi śmierć, wyznaje zmartwychwstanie i oczekuje przyjścia Chrystusa w chwale. Zgromadzenie liturgiczne wyraża w liturgii swoją wiarę, a uczestnictwo w działaniach liturgicznych jest odpowiedzią na obecność Chrystusa⁷⁷². *Liturgia jest więc przestrzenią doświadczenia dialogu z Bogiem*. Bóg komunikuje słowem i przez sakramentalne znaki, aby wytworzyć ostatecznie komunie zbawczą ze swoim Kościołem⁷⁷³. Homilia, która dokonuje się wewnątrz liturgii, uzdalnia do uczestnictwa w zbawczych wydarzeniach⁷⁷⁴. Dialog homilijny odnosi się do całego misterium zbawczego obecnego w liturgii, którego poszczególne aspekty są odkrywane sukcesywnie „z biegiem roku liturgicznego” (KL 52)⁷⁷⁵.

4.2.2.3. Egzystencja ludzka

Trzeci konstytutywny element związany z przedmiotem dialogu homilijnego to egzystencja ludzka: problemy współczesnych ludzi, sprawy świata (KDK 39, 45, 67, 76, 92) oraz te dotyczące małżeństwa i rodzi-

⁷⁷⁰ H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, STHSO t. 15 (1995), s. 266.

⁷⁷¹ S. Grzybek, *Biblia a liturgia*, RBL 24 (1971) 2–3, s. 85.

⁷⁷² Zasada teologiczna mówiąca, że normę wiary stanowi norma modlitwy (*legem credendi statuat lex suplicandi*), zakłada również, że norma wiary (*lex credendi*) stanowi prawo życia modlitwy (*lex orandi*). Por. H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, s. 268.

⁷⁷³ Tamże, s. 262.

⁷⁷⁴ S. Czerwik, *Słowo Boże w liturgii*, CT 37 (1967) 4, s. 78.

⁷⁷⁵ „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa [...] otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana tak, że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102).

ny, kultury, życia gospodarczo-społecznego, polityki, a także wojny i pokoju oraz wspólnoty międzynarodowej itp.⁷⁷⁶. *Kodeks prawa kanonicznego* zaleca wyklądać naukę Kościoła właśnie „z uwzględnieniem potrzeb czasu” (KPK kan. 768, § 1). Świat i wszelkie sprawy ludzkie są aktywnym faktorem w homilii⁷⁷⁷. Homilia bierze więc pod uwagę szczególne potrzeby słuchaczy (NOWMR 65).

Element egzystencjalny w homilii jest wynikiem nie tyle socjologicznej analizy życia słuchaczy, ile raczej wynikiem analizy ich życia w perspektywie słowa Bożego i głównej myśli dnia liturgicznego, przez które sam Bóg wskazuje problem, dając rozwiązanie. Edward Sobieraj sugeruje, że homilista, określając z góry problem słuchaczy, na który później szuka odpowiedzi w słowie Bożym, może rozminąć się z tym, co naprawdę Bóg chce powiedzieć⁷⁷⁸. Nie oznacza to, że homilista może lekceważyć to, co naprawdę przeżywają uczestnicy zgromadzenia liturgicznego, np. wydarzenia z życia osobistego lub społecznego. Naświetla jednak te doświadczenia osobiste bądź wspólnotowe z perspektywy ewangelicznej w kontekście sprawowanego w liturgii misterium⁷⁷⁹. Przepowiadający przedstawia i interpretuje egzystencję ludzką jako znak rzeczywistości Bożej, pozwala słuchaczom odkryć najgłębsze ich problemy egzystencjalne oraz historiozabawcze działanie Boga wobec nich. Stąd przedmiotem dialogu w homilii są także znaki czasu, ale nie jako wydarzenia same w sobie, lecz jako swoista mowa Boga.

4.2.3. Komunikacja homilijna

Dialogiczny wymiar homilii wiąże się ze specyficzną komunikacją zachodzącą w homilii. Wynika ona z komunikacji wewnątrztryni-

⁷⁷⁶ Por. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 42.

⁷⁷⁷ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, s. 166–167.

⁷⁷⁸ Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 188–190 i 198.

⁷⁷⁹ Por. Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych, *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, tłum. H. Sławiński, [w:] *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, Kraków 2015, s. 50–52.

tarnej, dynamicznej natury liturgii i dialogicznej natury osoby ludzkiej. Współgra też z dialogiem wewnątrzkościelnym jako „przedłużeniem i aktualizacją rozmowy Boga z człowiekiem w Chrystusie”⁷⁸⁰. Dokonuje się więc na dwóch płaszczyznach: teologicznej i antropologicznej⁷⁸¹. W tej pierwszej zachodzi dialog wewnątrztrynitalny między Osobami Boskimi, zbawczy dialog między Bogiem a Kościołem oraz dialog wewnątrzkościelny. Na płaszczyźnie antropologicznej homilia jest dialogiem homilisty ze słuchaczami i pomiędzy nimi⁷⁸². Płaszczyzny te przenikają się i dlatego homilia ma charakter teandryczny⁷⁸³.

Homilia kieruje się zasadą dialogu, aby w ten sposób dokonać wcielenia słowa Bożego w życie chrześcijańskie⁷⁸⁴. W dialogu homilijnym uczestnicy liturgii przechodzą niejako przez słowo Boże (*dia – logos*) i wchodzą w przestrzeń jego oddziaływania. Jest to osobowe oddziaływanie Słowa Przedwiecznego. Pozwala ono słuchaczom homilii wejść w postawę Chrystusa wobec Ojca i Kościoła oraz pełniej uczestniczyć w paschalnej dynamice liturgii w jej wymiarze *katabasis* i *anabasis*. Ponieważ słowo ma charakter prezentująco-performatywny, czyli oznajmia i sprawia, wywołuje interakcję z Bogiem i prowadzi do dialogu⁷⁸⁵. Homilia ekstrapoluje dialog wewnątrztrynitalny na dialog i relacje wewnątrzkościelne w zgromadzeniu liturgicznym. Prowadzi tym samym do bardziej osobowego udziału w dialogu zbawczym i przyczynia się do czynnego uczestnictwa w liturgii. Zachodząca w homilii komunikacja interpersonalna jest procesem rozwijającym osobę i wspólnototwórczym.

⁷⁸⁰ Por. L. Szewczyk, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego...*, s. 47.

⁷⁸¹ Por. W. Przychyna, *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu*, MH 143 (1994), s. 18–23. Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 31.

⁷⁸² Por. W. Przychyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze*, s. 148.

⁷⁸³ R. Przybylska, W. Przychyna, *Bariery i pomosty w komunikacji kaznodziejskiej*, PH 8 (2004), s. 115.

⁷⁸⁴ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, t. 2, Warszawa 1973, s. 115.

⁷⁸⁵ Por. K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, s. 130–132.

W kontakcie z Bogiem człowiek aktualizuje swoją dialogiczną naturę, maksymalizuje to, co osobiste, oraz integruje swoją osobowość⁷⁸⁶. Realizuje też swoją relacyjność wobec innych osób, tworząc z nimi wspólnotę. Dzięki zachodzącym wówczas relacjom interpersonalnym między uczestnikami dialogu homilijnego miłość Boża wciela się w międzyludzkie odniesienia⁷⁸⁷. Łaciński termin *communicare* wskazuje nie tylko na przekazywanie prawdy, ale również na budowanie wspólnoty z innymi „poprzez podzielenie się informacjami, ideami, postawą, pojęciami i własnymi doświadczeniami”⁷⁸⁸. Komunikacja zmierza więc ku komunii (*communicatio – communio – unio*) i w niej ma swe źródło⁷⁸⁹. W odróżnieniu od terminu „komunikowanie”, który zakłada jednokierunkowość przekazu, komunikacja polega na procesie uczestnictwa we wzajemnej interakcji, tworząc wspólnotę. Termin komunikacja oznacza ‘porozumiewanie się’. Łaciński rzeczownik *communicatio* oznacza ‘użyczenie’, ‘łączość’, ‘rozmowę’, natomiast czasownik *communico* – ‘uczynić wspólnym, połączyć’, ‘udzielić wiadomości’, zatem *communio* to ‘uczestnictwo’ i ‘wspólność’. Komunikacja wykracza więc poza zwykłe porozumiewanie się, zakładając stanowienie wspólnoty. Rodzi wzajemną relację między nadawcą i odbiorcą⁷⁹⁰. Homilia „stanowi prawdziwą komunię z Chrystusem pod postacią słowa”⁷⁹¹. W komunikacji homilijnej ostatecznie „tym, co jest komunikowane, jest osoba [...]. Komunikacja jest objawieniem i udzieleniem osoby w takiej formie (prawda) i takim „kanałem” (miłość), że rodzi się wspólno-

⁷⁸⁶ Por. J. Tarnowski, *Dialog homilijny*, s. 123. Por. J. Stewart, *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, Warszawa 2008, s. 37.

⁷⁸⁷ Por. R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako „Comunio Fidelium”*, Kraków 2000, s. 265–268.

⁷⁸⁸ Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, Poznań 1999, s. 155.

⁷⁸⁹ Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 6 (1993) 4/24, s. 36–37.

⁷⁹⁰ Por. M. Bugajski, *Język w komunikowaniu*, s. 235–241.

⁷⁹¹ I Synod Diecezji Katowickiej, *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej, 1972–1975*, Katowice–Rzym 1976, s. 22.

ta⁷⁹². Bóg komunikuje swoją łaskę, miłość i prawdę zbawczą, aby człowiek mógł uczestniczyć w Jego życiu (KKK 1997). Człowiek natomiast odpowiada aktem wiary, nadziei i miłości. W komunikacji homilijnej monologowość ustępuje więc dialogowości i relacyjności między jej podmiotami⁷⁹³. Wielocłonowe „żywe relacje między homilistą a Bogiem, Bogiem a słuchaczami orędzia, homilistą a słuchaczami i jego homilią” to, zdaniem Zdzisława Grzegorskiego, oczekiwana dynamika przepowiadania⁷⁹⁴. Homiletyka kontekstualna wyróżnia trzy typy odniesień-relacji w homilii:

1. między nadawcą – Bogiem, nadawcą – homilistą i głoszonym orędziem,
2. między homilistą, odbiorcą i przekazywanym komunikatem homilijnym,
3. między orędziem zbawczym, aktualną rzeczywistością i odbiorcą⁷⁹⁵.

Zasadniczo chodzi tu o dwie relacje interpersonalne: a) między Bogiem i homilistą przez orędzie zbawcze, b) między homilistą i zgromadzeniem liturgicznym przez słowo przepowiadania. Ponadto należałoby uwzględnić również odniesienia między indywidualnymi uczestnikami zgromadzenia. Wzajemne stosunki-relacje komunikujących się w homilii osób dokonują się głównie poprzez słuchanie i mówienie⁷⁹⁶. W dialogu homilijnym jego podmioty, współpracując ze sobą, zmieniają się rolami nadawcy i odbiorcy. Specyficzna komunikacja sprawia, że dialog homilijny jest multiper-

⁷⁹² J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, s. 36.

⁷⁹³ Por. Z. Grzegorski, *W kręgu amerykańskiej, retorycznej komunikacji*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Kraków 2001, s. 278–279.

⁷⁹⁴ Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, s. 156–157. Grzegorski wskazuje pięć elementów komunikacji homilijnej na płaszczyźnie antropologicznej: I – nadawca (homilista), II – odbiorca (zgromadzenie liturgiczne), III – język (kod i kanał komunikacji), IV – kontekst komunikacji (wydarzenie zbawcze aktualizowane w liturgii i życie słuchaczy), V – komunikat (homilia).

⁷⁹⁵ Por. L. Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego...*, s. 48–49.

⁷⁹⁶ Por. J. Stewart, *Mosty zamiast murów*, s. 51.

sonalny i wielokierunkowy. Realizuje się w wymiarze wertykalnym (Bóg z homilistą i zgromadzeniem) i horyzontalnym (homilista ze zgromadzeniem i między indywidualnymi uczestnikami). Ponadto dialog ten jest wieloaspektowy (zróżnicowany przedmiot dialogu homilijnego). Przyjmuje on formę „trialogu” między Bogiem, homilistą i Kościołem. Można nawet mówić o „polilogu”, jaki zachodzi pomiędzy osobami, które uczestniczą w homilii⁷⁹⁷. Kontekstem dialogu homilijnego są: życie wewnątrztrynitarne, liturgia gromadząca wiernych i sytuacja egzystencjalna słuchaczy⁷⁹⁸.

Z uwzględnieniem powyższych spostrzeżeń, w celu przedstawienia, na czym polega i jak realizuje się dialogiczny wymiar homilii, zostanie teraz zaproponowany i omówiony dialogiczny model komunikacji homilijnej, który uwzględnia podmioty dialogu homilijnego i ich wzajemne relacje oraz kontekst homilii⁷⁹⁹. Graficznie przedstawia go rys. 1. →

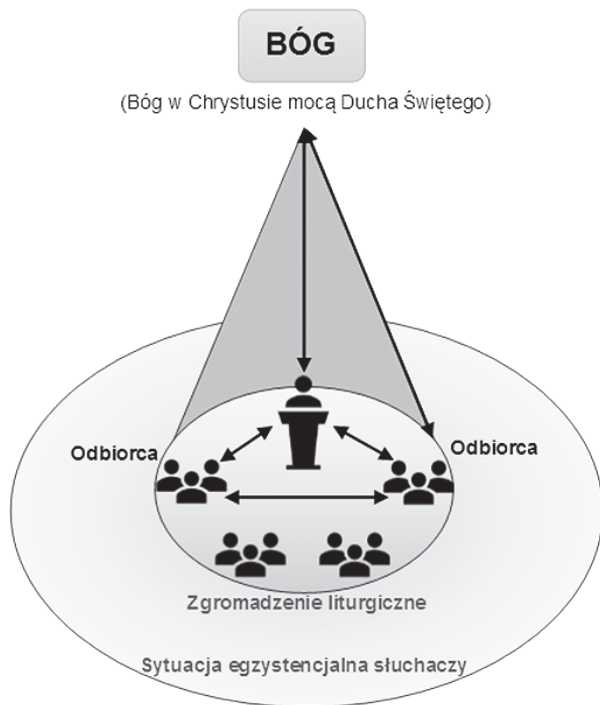
Przedstawiony schemat wskazuje następujące układy relacji międzyosobowych w homilii:

1. Osoby Boskie wobec siebie
2. Bóg – zgromadzenie liturgiczne (z uwzględnieniem indywidualnych osób)
3. Bóg – homilista
4. homilista – zgromadzenie liturgiczne (z uwzględnieniem indywidualnych osób)
5. między indywidualnymi uczestnikami w zgromadzeniu liturgicznym.

⁷⁹⁷ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, [w:] *Retoryka na ambonie*, s. 296 i 321.

⁷⁹⁸ Por. Z. Grzegorski, *W kręgu amerykańskiej, retorycznej komunikacji*, s. 274.

⁷⁹⁹ Przedsoborowemu przepowiadaniu rozumianemu jako retoryka kościelna odpowiada prosty model komunikacji, w którym nadawcą jest przepowiadający, odbiorcami – słuchacze, a komunikatem – prawdy wiary i zasady życia moralnego. Komunikacja w takim modelu jest z założenia jednokierunkowa. Nadawca miał zadanie skutecznie przekazać, a słuchacz przyjąć orędzie zbawcze. Taki model jest jednak nieadekwatny wobec soborowej i posoborowej teologii przepowiadania słowa Bożego, a szczególnie homilii, w której zachodzi wielowymiarowa bożo-ludzka komunikacja interpersonalna.



Rys. 1.

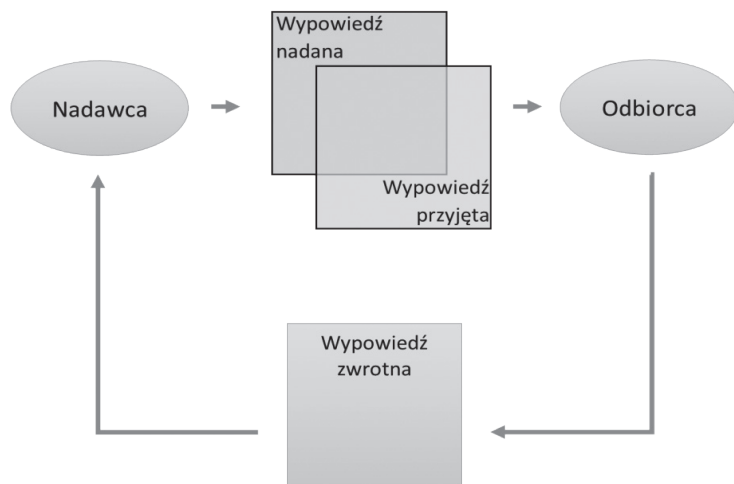
Dialogiczny model komunikacji homilijnej. Oprac. autor.

W każdej z tych relacji może odbywać się jedna z faz dialogu homilijnego, tzw. dialogem. To pewien segment dialogu z wyraźnie zarysowanym początkiem i końcem. Ma charakter całościowy i autonomiczny, to znaczy może być zrozumiały bez uzupełnień i dopowiedzeń. Są dwa typy dialogemów: dyskurs i replika⁸⁰⁰.

W toku prezentacji komunikacji homilijnej najpierw zostanie zbadany dialog w każdym układzie relacji z pominięciem jednak komunikacji wewnątrztrynitarniej, która została już omówiona w rozdziale

⁸⁰⁰ Por. J. Wal, *Vademecum dialogu*, Kraków 1998, s. 112.

drugim i trzecim. Pozwoli to następnie wyjaśnić całościowo formułę komunikacji homilijnej. W analizie poszczególnych odniesień zostanie zastosowany psychologiczny model komunikacji Friedemanna Schulza von Thuna, zwany „kwadratem komunikacyjnym”⁸⁰¹ (rys. 2). Model niemieckiego psychologa wydaje się najbardziej adekwatny do komunikacji homilijnej. Uwzględnia on podmiotowość nadawców i odbiorców komunikatu oraz odpowiedź zwrotną, która powoduje, że odbiorca staje się cyklicznie nadawcą, a nadawca odbiorcą. Uwzględnia więc aktywną rolę słuchaczy. Bierze też pod uwagę cztery płaszczyzny wypowiedzi nadawcy, tzw. kwadrat wypowiedzi (rys. 3), i adekwatne do nich płaszczyzny odbioru komunikatu, tzw. czworo uszu odbiorcy (rys. 4). Rozróżnia przy tym wypowiedź nadaną i przyjętą, które nie zawsze muszą być tożsame.

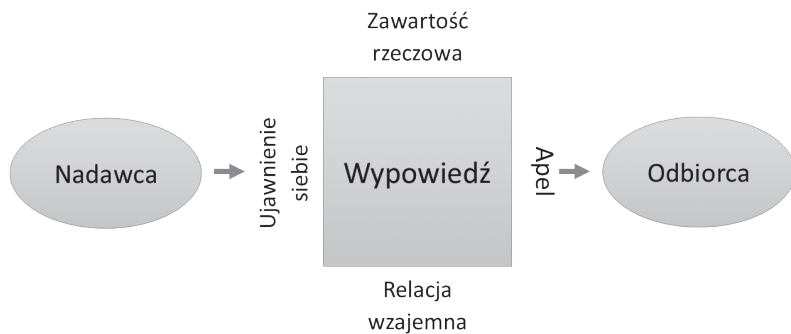


Rys. 2.

Model komunikacji międzyosobowej według F. Schulza von Thuna.

Por. F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania...*, s. 83.

⁸⁰¹ Por. F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń*, Kraków 2003, s. 23–69; por. W. Przychylna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze*, s. 148–166.



Rys. 3.

Cztery płaszczyzny wypowiedzi – psychologiczny model komunikacji międzypersonalnej.

Por. F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania...*, s. 29.

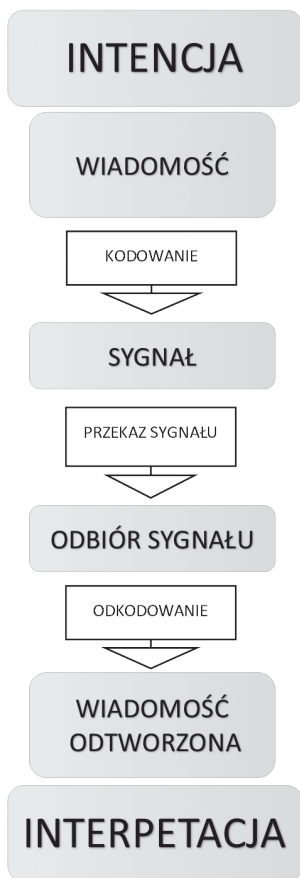


Rys. 4.

Cztery płaszczyzny odbioru wypowiedzi.

Por. F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania...*, s. 44.

Model ten nie wyklucza standardowego schematu porozumiewania się ludzi. Zakłada go jednak nie dla całego procesu komunikacji, lecz dla poszczególnych replik i dyskursów między nadawcą i odbiorcą komunikatu. Można go przedstawić następująco:



Rys. 5.

Por. J. M. Dołęga, *Znak – język – symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 99.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że kluczowa w dialogu homilijnym komunikacja zachodzi między Bogiem, homilistą i zgromadzeniem liturgicznym. Komunikacja między Bogiem a zgromadzonym na liturgii Kościołem odbywa się poprzez słowa i gesty oraz akty duchowe i procesy wewnętrzne (wiary, zaufania, miłości, dziękczynienia, uwielbienia i ofiarowania).

4.2.3.1. Komunikacja między Bogiem i homilistą

W układzie wertykalnym Bóg jako pierwszy nadaje komunikat – orędzie zbawcze, a przepowiadający jest pierwszym jego odbiorcą jako indywidualna osoba wierząca i jako urzędowy szafarz słowa Bożego. Homilista jako pierwszy słuchający i pierwszy odpowiadający na to słowo zajmuje wobec niego określoną postawę osobistą. Słowo Boże rodzi się wówczas w sercu homilisty, aby konsekrować jego mowę, tak żeby ludzkie słowa wyrażały Słowa Boże. Słuchając Boga, homilista dopuszcza Go do głosu w swojej homilii. Pozwala Duchowi Świętemu być Dawcą i Darem słowa. Równocześnie homilista słucha Boga jako reprezentant konkretnych ludzi, których niejako nosi w sobie. Jest więc pierwszym spośród zgromadzenia, który odpowiada Bogu⁸⁰². Homiliście jako pierwszemu Słuchaczowi i słudze słowa Bożego w przygotowaniu homilii służy zwłaszcza medytacja homiletyczna. W niej wyłania się orędzie Boże dla zgromadzenia.

Na płaszczyźnie rzeczowej wypowiedzi Bóg informuje o sobie, swoim działaniu i różnych aspektach dokonanego zbawienia. Objawia prawdę zbawczą zdeponowaną w Piśmie Świętym, Tradycji i celebrowaną w liturgii. Na tej płaszczyźnie homilista zobowiązany jest przede wszystkim do intelektualnego zrozumienia istoty przekazu Bożego; co Bóg mówi oraz robi w sensie obiektywnym i niepodwa-

⁸⁰² Por. G. Siwek, *Kaznodzieja – pierwszym słuchaczem Słowa Bożego*, [w:] *Słuchacz Słowa*, s. 120–123.

żalnym. W tym celu pomocą są: orzeczenia dogmatyczne Magisterium Kościoła i teologia – zwłaszcza liturgiczna oraz biblijna.

Na płaszczyźnie ujawniania siebie Bóg objawia swoje życie wewnętrzztrynitarnie, swoją tożsamość Ojca, Syna i Ducha Świętego. Homilista identyfikuje, kim jest Bóg, ale nie skupia się na określeniach dogmatycznych czy metafizyczno-teologicznych. Ważne jest poznanie Boga na płaszczyźnie relacji osobowej. Homilista nie może zamknąć Go we własnej wyobraźni. Bóg bowiem nie może zostać zdefiniowany w sensie granic poznawczych. On zawsze pozostaje niezgłębiony. Objawia w Chrystusie mocą Ducha Świętego swoją proegzystencję dla człowieka, świata, Kościoła i homilisty jako indywidualnej osoby. Jednocześnie objawia, kim jest dla Niego odbiorca i jak On go widzi. Homilista musi rozróżnić Boże nastawienie wobec niego i wspólnoty, gdyż – przykładowo – jego Bóg może przestrzegać, a wspólnotę pocieszać. Homilista, jako Sługa Słowa, uczestniczy w Jego relacji do wspólnoty i przyjmuje Jego nastawienie do człowieka podczas homilii. Osobiste doświadczenie Boga może służyć przepowiadaniu jako świadectwo.

Na płaszczyźnie apelu Bóg wzywa homilistę do odpowiedzi na słowo Boże, do zajęcia postawy wiary, a także przekazania ludowi zbawczego orędzia. Wzywa go jak proroka: „przemawiaj do nich moimi słowami” (por. Ez 3, 4). Bóg odwołuje się przy tym do jego rozumu i wolnej woli. Słowo Boże może więc zostać odrzucone, ale nigdy nie pozostaje bez odpowiedzi (por. Iz 55, 11).

4.2.3.2. Komunikacja między homilistą i zgromadzeniem liturgicznym

W kolejnym odniesieniu pomiędzy homilistą i zgromadzeniem liturgicznym, a w nim indywidualnymi osobami, komunikacja odbywa się w podwójnym wymiarze. Na płaszczyźnie antropologicznej homilista komunikuje się ze słuchaczami, a na płaszczyźnie teologicznej – przez jego posługę – ze zgromadzeniem komunikuje się sam

Bóg. Homilia w warstwie treściowej jest przesłaniem zbawczym. Homilista wchodzi w relację ze słuchaczami werbalnie przez dobór słownictwa i zachowania językowe oraz niewerbalnie przez postawy, gesty ciała czy intonację głosu.

Sługa słowa ujawnia Boga, ale także siebie, swoją relację do Niego i do słuchaczy. Nie chodzi jednak o przesadną autoprezentację. Wymowne dla homilisty pozostają słowa Jana Chrzciciela wobec Chrystusa: *Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał* (J 3, 29–30). Im bardziej sługa Słowa podziela nastawienie Boga do ludzi, tym efektywniejsza może być jego perswazja, by wierni podjęli Boży apel. Skuteczność przepowiadania podnosi również zrozumienie sytuacji egzystencjalnej, mentalności i potrzeb słuchaczy.

Przed homilistą stoi zadanie usunięcia barier komunikacyjnych. Jedną z nich jest wahanie. Waha się homilista, gdy ma ujawnić swoje zaangażowanie religijne i waha się słuchacz, kiedy musi zastanowić się nad odpowiedzią, dlatego homilista powinien kształtować w sobie umiejętność roztropnej szczerości oraz uświadamiania i niwelowania różnych barier. Kolejny problem stanowi język, ponieważ słowa mają różne denotacje, sensory, konotacje i budzą różnorodne skojarzenia. Zadaniem kaznodziei jest przerzucić pomost między historycznym i tradycyjnym rozumieniem słów a współczesną ich percepcją. Trzecią barierą mogą być wzajemne opinie o sobie homilisty i wiernych, ponieważ mogą one rodzić uprzedzenie, obojętność lub dystans. Powodem ich mogą być odgórnie przyjęte schematy odmiennych ról społecznej⁸⁰³.

Dialog homilijny wymaga także wysiłku słuchaczy. Najpierw otwarcia się na Boga i homilistę, a po wtóre – zaangażowanego słuchania, aby zrozumieć, co Bóg mówi, zaakceptować Go takim, jakim się objawia, i dobrowolnie odpowiedzieć na Jego wezwanie. Nie bez znaczenia dla komunikacji homilijnej jest też nastawienie słuchaczy do służby Słowa. Co prawda on sam w znacznej mierze odpowiada za

⁸⁰³ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 118–119.

swój wizerunek, ale słuchacze są odpowiedzialni za pokonanie uprzedzeń i barier komunikacyjnych po ich stronie⁸⁰⁴.

4.2.3.3. Komunikacja między indywidualnymi uczestnikami liturgii

Komunikacja w homilii, a także przed i po jej wygłoszeniu, zachodzi również między indywidualnymi wiernymi, którzy należą do Kościoła. Nie przepowiadają oni urzędowo, ale zawsze coś sobą komunikują: postawą ciała, mimiką i słowem. Wierni włączają się w dialog homilijny m.in. przez: osobiste świadectwo wiary, podzielenie się znajomością ludzkiej egzystencji lub tym, co każdy usłyszał w Ewangelii. Uczestnicy pozostają jednak zawsze w odniesieniu do przepowiadającego i do Boga, a nie tylko dla siebie nawzajem. Nie zastępują oni homilisty wobec siebie. Warto jednak, aby dialogi między wiernymi odbywały się na etapie przygotowania i ewaluacji homilii. Ich treść byłaby wówczas materiałem do analizy dla homilisty.

Przywołany model komunikacji Schulza von Thuna wskazuje, że wypowiedź przyjęta przez odbiorcę nie zawsze, a nawet rzadko jest tożsama z wypowiedzią nadawcy. Decydują o tym odmienne doświadczenia Boga i życia, rozproszenia, a ponadto: osobiste przeżycia uczestników, okoliczności kulturowe, historyczne, społeczne i inne, w których żyją. Wypowiadającym słowom przepowiadający nadaje określone znaczenie – denotację. Jednocześnie otrzymują one swoją konotację u słuchaczy. Homilista, głosząc słowo Boże słowami ludzkimi, powinien brać pod uwagę związane z nimi skojarzenia, emocje i wartości⁸⁰⁵. Z perspektywy psychologiczno-komunikacyjnej komunikat jest „dziełem własnym odbiorcy”. Podczas recepcji komunikatu zachodzą u odbiorcy przynajmniej trzy procesy:

⁸⁰⁴ Por. tamże, s. 127.

⁸⁰⁵ Por. M. Makowski, *Dialog zbawienia w przepowiadaniu homilijnym Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979–2002*, Legnica 2011, s. 46.

- poznawanie sensoryczne (widzenie, słyszenie, dotknięcie),
- interpretowanie według własnego doświadczenia i rozumienia,
- odczuwanie jako odpowiedź emocjonalna na to, co zostało spostrzeżone i zinterpretowane⁸⁰⁶.

Za właściwą recepcję przesłania Bożego odpowiada zarówno przepowiadający, jak i słuchający⁸⁰⁷. Niewątpliwie jednak większą odpowiedzialność ponosi szafarz słowa Bożego i to od niego wymaga się kompetencji zwłaszcza duchowych, teologicznych i komunikacyjnych, stąd potrzeba nieustannej formacji homilistów.

Na dialogiczność komunikacji homilijnej wskazuje odpowiedź słuchaczy, określana inaczej jako wypowiedź zwrotna, tzw. *feedback*. Może to być komunikat werbalny lub sygnał niewerbalny. Homilista odpowiada Bogu, a zgromadzenie liturgiczne Bogu i homiliście. Sekwencja wypowiedź – odpowiedź (wypowiedź zwrotna) może zachodzić w dialogu wiele razy w obie strony. Odbiorca staje się wtedy nadawcą wypowiedzi zwrotnej, a wcześniejszy nadawca jej odbiorcą. W ten sposób może dochodzić między nimi do kilku replik.

Szafarz słowa Bożego odpowiada Bogu głosem homilii. Jest ona swoistą wypowiedzią zwrotną wobec Boga i zarazem komunikatem skierowanym do słuchaczy. W wypowiedzi zwrotnej sługa Słowa reprezentuje wspólnotę wobec Boga. W innym wypadku przemawia w imieniu Boga do zgromadzenia w kontekście jego sytuacji egzystencjalnej. W ten sposób w homilii pulsuje zbawczy dialog Boga z ludźmi, nawet jeśli przyjmuje postać monologu homilisty. Głoszący homilię, pełniąc funkcję mediatora, jest „dynamicznym realizatorem” dialogicznej i relacyjnej natury homilii⁸⁰⁸.

Wypowiedź zwrotna słuchaczy do homilisty może przybrać formę słowną spontaniczną w ramach dialogu prowadzonego z nimi

⁸⁰⁶ Por. W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 106.

⁸⁰⁷ Por. F. B. Craddock, *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, Milano 1997, s. 204.

⁸⁰⁸ Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, s. 156–157.

albo niewerbalną (postawa ciała, gesty, mimika twarzy wskazująca skupienie lub roztargnienie, a nawet śmiech, płacz, oklaski itp.). Formą wypowiedzi zwrotnej są też pytania słuchaczy na temat homilii, także po jej wysłuchaniu. Pomagają one dokonać owocnej ewaluacji przepowiadania. Warto pamiętać, że „informacje zwrotne o odbiorze kazania zwiększają jego skuteczność. Świadomość współtworzenia kazania zwiększa u audytorium zaangażowanie w jego przyjęcie i daje satysfakcję z refleksyjnego w nim uczestnictwa”⁸⁰⁹. Przepowiadający powinien uwzględniać sygnały zwrotne, a czasem nawet je wywoływać, aby dobrze dostosować przepowiadanie do możliwości percepcyjnych słuchaczy, zdiagnozować trudności ze zrozumieniem treści czy zapobiec ewentualnej deformacji praktyki życia chrześcijańskiego na skutek błędnego rozumienia doktryny.

Zgromadzenie liturgiczne natomiast, a w nim każdy uczestnik, odpowiada Bogu bezpośrednio przez akt wiary, czynne uczestnictwo w liturgii, a dalej – przez życie chrześcijańskie zgodne z wiarą. Zgromadzenie liturgiczne odpowiada Bogu również przez homilistę. Jako reprezentant wspólnoty przed Bogiem, szafarz homilii odnosi się w niej do spraw życia z perspektywy Bożej i ludzkiej egzystencji. Dzięki temu w jego przepowiadaniu mówi nie tylko Bóg, ale do głosu dochodzi także zgromadzenie liturgiczne z dylematami i pytaniami nurtującymi człowieka. Wymowną odpowiedzią homilisty w imieniu zgromadzenia jest inspirowana słowem Bożym modlitwa wiernych czy głośna spontaniczna modlitwa podczas homilii. W trakcie homilii może on na głos w ich imieniu wyrażać wobec Boga wdzięczność, radość, zapytania, prośby, troski, a nawet żale. Głosiciel Słowa podczas dialogu homilijnego może zwracać się do Boga w krótkich akklamacjach na wzór akklamacji po przeistoczeniu, np. „głosimy śmierć Twoją Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”⁸¹⁰.

⁸⁰⁹ W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*, s. 113.

⁸¹⁰ MR, *II modlitwa eucharystyczna*, s. 317*.

Powyższa analiza wskazuje zatem, na czym polega i jak realizuje się dialogiczny wymiar homilii. Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym kieruje do Kościoła orędzie zbawcze. Jego Słowo podejmuje i realizuje w imieniu Kościoła homilista, który następnie przekazuje je w homilii zgromadzeniu liturgicznemu⁸¹¹. Jednocześnie homilista i uczestnicy zgromadzenia liturgicznego udzielają odpowiedzi Bogu i sobie wzajemnie.

Zaproponowany dialogiczny model komunikacji homilijnej znajduje potwierdzenie w słowach papieża Franciszka, który porównując homilię do rozmowy matki z dzieckiem, napisał: „[Kościół – A.C.] głosi słowo ludowi jak matka, która mówi do swego dziecka, [...]. Ponadto dobra matka przyjmuje to wszystko, co Bóg zasiał w jej dziecku, wsłuchuje się w jego troski i uczy się od niego” (EG 139). Papież wskazał, że w homilii powinno dojść do dialogu, w którym dzięki Duchowi Świętemu kaznodzieja w imieniu Boga będzie wsłuchiwał się w wiarę ludu i głosił mu słowo Boże, a zarazem w imieniu ludu będzie słuchał Boga i z ludem udzielał Mu odpowiedzi. Według Franciszka, dialog to coś więcej niż przekazywanie prawdy. To raczej przekazywanie dobra „między tymi, którzy się kochają, za pośrednictwem słów”. To dobro, jego zdaniem, „istnieje w samych osobach dających się nawzajem w dialogu” (EG 142). Według papieża, głoszący „powinien rozpoznać serce swojej wspólnoty, by szukać, gdzie jest żywe i żarliwe pragnienie Boga, a także, gdzie ten dialog, który naznaczony był miłością, został przytłumiony” (EG 137). Homilista, kontynuuje papież, ma bowiem

piękną i trudną misję zjednoczenia kochających się serc: serca Pana i serc Jego ludu. Dialog między Bogiem a Jego ludem jeszcze bardziej umacnia przymierze między nimi oraz pogłębia więź miłości. W czasie homilii serca wiernych milkną i pozwalają, żeby On mówił. Pan i Jego lud na tysiąc sposobów rozmawiają ze sobą bezpośrednio, bez pośredników, jednakże podczas homilii chcą, by ktoś stał się narzędziem i wy-

⁸¹¹ Por. G. Siwek, *Miejsce retoryki w homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 285–286.

raził uczucia w taki sposób, aby następnie każdy mógł dokonać wyboru, jak kontynuować rozmowę. Słowo jest istotnie pośrednikiem i wymaga nie tylko dwóch prowadzących dialog, ale także kaznodziei, który je przedstawi jako takie. (EG 143)

Homilista, odgrywając rolę interlokutora, animuje i moderuje dialog homilijny. W związku z tym próbuje rozpoznać orędzie zbawcze oraz kontekst współczesnego życia i sytuację życiową słuchaczy. Stosując prawa komunikacji interpersonalnej, zmierza do skomunikowania się ze słuchaczami w celu ożywienia ich komunikacji z Bogiem⁸¹². Najpierw w osobistym dialogu z Bogiem homilista kontempluje słowo i działanie Boże w historii zbawienia, liturgii, świecie i życiu wspólnoty. Z tej kontemplacji wywodzi orędzie homilii według zasady: *contemplare et contemplata aliis tradere*. Następnie używając „słowa Bożemu własnej mowy, umożliwia mu ludzki sposób bytowania”, zrozumiały dla człowieka w jego sytuacji egzystencjalnej⁸¹³. Zachodzi wtedy tzw. druga kenoza Słowa Przedwiecznego. Mocą Ducha Świętego Chrystus staje się obecny w przepowiadaniu homilijnym jako przepowiadany i przepowiadający. W ten sposób słowo Boże w homilii staje się po ludzku słyszalne, prowadzi do spotkania i dialogu⁸¹⁴. Dochodzi wtedy też do komunikacji międzyludzkiej między uczestnikami zgromadzenia liturgicznego, a to z kolei służy aktualizacji dialogu zbawczego Boga z ludźmi przez Chrystusa.

W ten sposób przepowiadanie osiąga swój cel, jaki stanowią: profetyczne przekazanie orędzia Bożego, wzbudzenie i ożywienie wiary oraz komunikacja z Bogiem⁸¹⁵. Nie chodzi jednak o przekazanie wiedzy religijnej, ale – zgodnie z soborową koncepcją głoszenia słowa Bożego – „przybliżenie człowieka do dokonującego się misterium

⁸¹² Por. Z. Grzegorski, *Homiletyka kontekstualna*, s. 156–157.

⁸¹³ Por. W. Przyczyna, *Kazanie jako Słowo Boże*, s. 64–66.

⁸¹⁴ Por. G. Siwek, *Miejsce retoryki w homiletyce*, s. 289.

⁸¹⁵ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 127.

zbawienia⁸¹⁶. Komunikacja w zaproponowanym dialogicznym modelu homilii nie tylko pozwala na wspólne odkrywanie i przyjmowanie prawdy zbawczej, lecz także przysposabia do pełniejszego wspólnotowego udziału w liturgii. Dialog homilijny realizuje więc soborowy postulat uczestnictwa w liturgii (*participatio actuosa*). Przyczynia się do świadomego i czynnego uczestnictwa w homilii jako akcie liturgicznym. Intensyfikuje uczestnictwo w *communio in sacris* i pozwala, aby między Bogiem a człowiekiem wywiązała się *communio personarum*⁸¹⁷. Homilia jest więc aktem liturgicznym, wydarzeniem zbawczym, aktem interpersonalnym oraz personalizującym.

4.2.4. Rodzaje dialogu homilijnego

Dialog homilijny może być wirtualny i realny. Jeżeli stosuje się ten pierwszy, to wówczas mówimy o homilii dialogicznej. W przypadku dialogu realnego mówimy dodatkowo o homilii dialogowanej, zespołowej czy też uczestniczącej.

4.2.4.1. Dialog wirtualny

Dialog wirtualny określa się jako domyślny albo dialog-zasadę⁸¹⁸. Stanowi on podstawę międzyludzkiego porozumiewania. Tworzy wewnętrzną strukturę dialogową wypowiedzi homilisty⁸¹⁹. To spe-

⁸¹⁶ J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, s. 610.

⁸¹⁷ Udział zgromadzonych wiernych w homilii jest analogiczny do ich udziału w innych częściach liturgii, podobnie jak podczas czytania Pisma Świętego czy wykonywania psalmu responsoryjnego. Uczestniczą oni w pełni i celebrują wspólnie, choć nie są szafarzami. Por. W. Głowa, *Homilia jako część liturgii*, s. 151.

⁸¹⁸ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 302.

⁸¹⁹ Por. Z. Grzegorski, *Dialog w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 18–21.

Według Michała Bachtina, „wypowiedź jest zawsze nasycona odgłosami dialogu”. Każda wypowiedź odnosi się do poprzedzającej ją wypowiedzi, a zarazem do następującej

cyficzny dialog w formie monologu, ale jego wewnętrzna struktura opiera się na interakcji między nadawcą i odbiorcą. W takim dialogu homilista nie traktuje słuchaczy jako bezmiennego audytorium, lecz jako aktywne podmioty. Homilia powstaje zawsze przed słuchaczami i ze słuchaczami⁸²⁰. Dzieje się tak, gdy przepowiadający bierze pod uwagę ich doświadczenia życiowe, reakcje, myśli, gdy stara się współmyśleć z nimi. Wówczas adresuje swoją wypowiedź w taki sposób, że odbiorcy odczuwają, iż realnie współuczestniczą w homilii i ją współtworzą, choć nie wypowiadają słów, wewnętrznie jednak dialogują z homilistą⁸²¹. Aby słuchacz owocnie przyjął orędzie zbawcze, musi nabrać przekonania, że w homilii dokonuje się wewnętrzny dialog z jego pytaniami i problemami.

W trakcie homilii mogą zdarzyć się różne reakcje, również te niewerbalne, np. mimiczne, a także wyrażane przez postawę ciała, gesty, oklaski itp. Taki dialog zachodzi na przykład w rozmowie rodzinnej, w której nie wszyscy muszą mówić, ale wszyscy odczuwają, że w niej biorą udział. Nie ma tu miejsca na żadną arogancję, autorytarność, oportunistyczny wywyższanie się, a zakłada się ducha braterstwa, szacunek do innych i zdrową ciekawość.

Z punktu widzenia językoznawcy na gruncie komunikacji dialog wirtualny może być rozumiany jako nieprawdziwy, wyobrażony czy nawet nieistniejący, ponieważ nie zachodzi w nim słowna wymiana zdań. W tej pracy pojęcie dialogu wirtualnego stosowane będzie w znaczeniu teologiczno-komunikacyjnym. Pamiętać trzeba, że komunikacja Boga z ludźmi, jak i międzyludzka stanowią także rzeczywistość wewnętrzną, duchową. Dialog rodzi się we wnętrzu człowieka, a później uzewnętrznia się w jego mowie i postawie⁸²². Zaczyna

po niej odpowiedzi. Istotą wypowiedzi jest jej zaadresowanie do kogoś. Por. M. Bachtin, *Słowo dialogu – dialogowość słowa*, [w:] *Antropologia słowa*, red. G. Godlewski, Warszawa 2004, s. 161–164.

⁸²⁰ Por. L. Stanček, *Kňaz rétor*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2001, s. 210.

⁸²¹ Por. J. Wał, *Vademecum dialogu*, s. 93; J. Wał, *Dialog*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin [b.r.w.], s. 175–181.

⁸²² Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 29–30.

się we wnętrzu homilisty i słuchaczy, w ich wewnętrznym nastawieniu do siebie, odbywa się więc naprawdę. Słowo, chociaż stanowi najwyższy poziom komunikowania się, nie wyklucza innych sposobów porozumiewania się. Sam Jezus też jako odwieczne Słowo Ojca przyjął ludzki sposób komunikowania, a zatem na sposób duchowy i cielesny. W niniejszej pracy dialog wirtualny jest rozumiany jako komunikacja faktycznie zachodząca między homilistą a zgromadzeniem liturgicznym oraz między indywidualnymi uczestnikami liturgii i Bogiem na płaszczyźnie duchowej oraz intelektualnej.

Dialog wirtualny pojawia się już w fazie przygotowania homilii. Homilista, przygotowując się do głoszenia słowa Bożego, uwzględnia konkretnych odbiorców, ich oczekiwania, cechy, sposób zachowania, a jeśli nawet ma przemawiać do nieznanego mu audytorium, przypisuje mu w wyobraźni powszechne lub spodziewane cechy. Także tekst czy choćby szkic homilii powstaje, jak można sądzić, w pewnej interakcji z potencjalnymi uczestnikami zgromadzenia. Homilista, uwzględniając potrzeby słuchaczy, podczas przygotowania wypowiedzi musi dialogować z przynajmniej wirtualnie obecnymi słuchaczami. Powinien też przywołać w wyobraźni słuchaczy krytycznych, a nawet cynicznych⁸²³. Nieustannie mamy więc do czynienia z dialogiem wirtualnym, tyle że podczas homilii będzie on „prawdziwy” w znaczeniu – odczuwany przez odbiorców, zaś podczas przygotowania pozostaje „wyobrażony”.

Homiletyka posoborowa postuluje dialog wirtualny jako wewnętrzną zasadę homilii⁸²⁴. Za takim dialogiem przemawiają trzy argumenty: retoryczny, praktyczny i teologiczny. Retoryka domaga się, aby wypowiedź była interesująca i perswazyjna. Mówca nie może być niewolnikiem jednej monotonnej formy. Z praktycznego punktu widzenia dialog podtrzymuje uwagę słuchaczy i nie pozwala im się zdekonzentrować. Argument teologiczny opiera się na tym, że słowo Boże, wy-

⁸²³ Por. G. Siwek, *Twórczy dialog ze słuchaczami*, BK 2/148 (2004) 3–4, s. 6–7.

⁸²⁴ Por. A. Lewek, *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 2–3, s. 137.

powiedziane do osoby, zobowiązuje ją do odpowiedzi⁸²⁵. Taki dialog homilista może prowadzić, gdy uwzględni jednocześnie perspektywę słuchaczy⁸²⁶. Wówczas ma szansę poznać i zinterpretować ich życie. Orientując się w ich sytuacji egzystencjalnej, może ją interpretować w świetle słowa Bożego, a jednocześnie odczytywać tekst święty w kontekście życia uczestników zgromadzenia liturgicznego. W ten sposób głoszący nadaje swojej wypowiedzi pożądaną dialogowość, bo odnosi ku sobie nawzajem nadawcę i odbiorcę komunikatu⁸²⁷. Stosując zasadę inkluzji, włącza myśli i doświadczenia słuchaczy do przepowiadania. Jednocześnie przepowiada Ewangelię tak, aby wierni odczuli, że Bóg wypowiada się wobec nich, i odpowiedzieli wiarą oraz świadectwem życia⁸²⁸. Między zgromadzeniem a Bogiem rodzi się wówczas bezpośredni dialog zbawczy, chociaż wierni zachowują milczenie. Dokonuje się prawdziwe *participatio actuosa*. Wynika to z transcendentnego wymiaru natury osoby ludzkiej, dzięki któremu człowiek otwiera się na Boga i komunikuje z Nim za pomocą wewnętrznych aktów osobowych. Podobnie jak w liturgii zachodzi bezpośrednia relacja zgromadzenia z Bogiem za pośrednictwem Chrystusa, tak homilia inspiruje bezpośredni dialog słuchaczy z Bogiem za pośrednictwem homilisty. Słowo homilii inspiruje słuchanie i odpowiedź zgromadzenia wobec Boga. Już samo słuchanie tekstów świętych liturgii, w tym też homilii, inicjuje proces dialogu. Najpierw jest to dialog intrapersonalny – wewnątrz człowieka, który rozmawia ze sobą. Następnie we wspólnej modlitwie następuje wejście na poziom komunikacji interpersonalnej i przeżycie liturgii jako wydarzenia w formie dialogu międzyosobowego. Wówczas zachodzi również komunikacja pluripersonalna między indywidualnym szafarzem i zgromadzeniem wiernych⁸²⁹. W ten sposób dochodzi do *commu-*

⁸²⁵ Por. L. Stanček, *Kňaz rétor*, s. 211.

⁸²⁶ Por. L. Petřík, *Homília ako dialóg*, SP 7 (2011), s. 466.

⁸²⁷ Por. S. Rostworowski, *Czy naprawdę kazanie dialogowe?*, HD 38 (1969) 3, s. 224.

⁸²⁸ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 122–123.

⁸²⁹ Por. Z. Janiec, *Komunikacyjny wymiar liturgii*, s. 140.

nio verbi Domini, istoty wewnętrznego uczestnictwa w liturgii słowa. Zjednoczenie i przeżycie wspólnoty ze Słowem Bożym dokonuje się przez słuchanie i uległość wobec słowa głoszonego w aktach wiary, nadziei i miłości, przez postawę dziękczynienia i gotowości do współofiarowania siebie Bogu z Chrystusem.

Aksjomatem dialogu wirtualnego jest zorientowanie homilisty w poruszonym zagadnieniu i bycie razem z partnerami dialogu, stąd postulat mowy żywej w homilii, zamiast czytania z notatek czy pamięciowego opanowywania treści homilii, co jest obce dialogowi i w dużej mierze pozbawia mowę dynamizmu właściwego interakcji międzyosobowej. Czytanie tekstu przyjmuje, że punktem wyjścia jest zawarta w nim myśl, natomiast w dialogu trzeba odnieść się także do słuchaczy i ich reakcji na usłyszane słowo. Nadają one każdorazowo specyfikę sytuacji komunikacyjnej. Homilia jest bowiem wydarzeniem zbawczym z właściwą sobie dynamiką. Nie chodzi jednak o improwizację, ale o zarezerwowanie dla niej miejsca, o autentyczność i twórczość wobec reakcji słuchaczy. Nie chodzi też w żadnym wypadku o prowizoryczne przygotowywanie homilii, ale zdolność odnalezienia się w kontakcie z uczestnikami liturgii⁸³⁰. W swobodnym mówieniu nie chodzi o krasomówstwo, płynną wymowę, dopuszcza się bowiem oratorskie wahanie, szukanie trafniejszego słowa. Żywe słowo rodzi się w mowie żywej, która jest wydarzeniem, interakcją, nie zaś odgórnie przyjętym schematem zachowania. Dlatego od głosiciela słowa Bożego oczekuje się postawy dialogowej. Jej wyznacznikiem jest aktywne słuchanie i odczytywanie słuchaczy. Wiąże się ono z otwartością na drugiego człowieka, gotowością przyjęcia poglądów innych i zdolnością rozumienia czy nawet współodczuwania tego, co dzieje się w innym człowieku⁸³¹.

Homilista łączy zgromadzonych na liturgii do dialogu wirtualnego głównie przez retoryczne zachowania językowe. Są to przeważnie figury retoryczne, takie jak np. pytania retoryczne, mowomyślenie,

⁸³⁰ Por. S. Koszut, *Koncepcja homilii w słowackiej literaturze*, s. 275–285.

⁸³¹ Por. M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997 s. 140–141.

apostrofa czy dialogizm. Zostaną one omówione w kolejnym rozdziale w ramach prezentacji językowych środków komunikacji homilijnej. Również zachowania niewerbalne pełnią ważną funkcję w dialogu wirtualnym. Homilista zaznacza swoją relację do treści i autorów potencjalnych wypowiedzi intonacją głosu, mimiką i gestami. W ten sposób pobudza słuchaczy do reakcji wewnętrznej, a niewykluczone, że i zewnętrznej. Uwagę i reakcje na głoszone słowo słuchacze wyrażają różnymi sposobami, np. natężeniem uwagi we wzroku, przytakiwaniem głową, spojrzeniem wyrażającym wątpliwość, znużonym wyrazem twarzy bądź też czynnościami ubocznymi, takimi jak ziewanie czy rozglądanie się. Słuchacze swoje zainteresowanie wypowiedzią homilisty mogą wyrazić także stopniowaniem milczenia. Jeśli zaś odpowiedzą oni słowami, to wówczas może pojawić się dialog realny bezpośredni. Umiejętność odczytywania takich reakcji pomaga homiliście podążać za słuchaczami i dostosowywać przepowiadanie do ich zdolności percepcyjnych⁸³².

4.2.4.2. Dialog realny

Dialog realny można inaczej nazwać rzeczywistym i formalnym, ponieważ określa formę przepowiadania, można też mówić o procesie lub metodzie⁸³³. To bezpośrednia rozmowa homilisty ze słuchaczami, w której uczestnicy mają szansę dzielenia się myślami na temat czytań biblijnych w kontekście aktualnej liturgii i życia⁸³⁴. Nie oznacza to abdykacji przepowiadającego na rzecz wiernych świeckich. Homilista bowiem przewodniczy homilii, tak jak celebrans aktom liturgicznym.

Dialog realny stosował Jezus Chrystus, a także Apostołowie. Homilię zespołową praktykowano w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Była to rozmowa z pytaniami i odpowiedziami, zwana przez

⁸³² Por. L. Stanček, *Kňaz rétor*, s. 206–207.

⁸³³ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 304.

⁸³⁴ Por. tamże, s. 311.

ojców Kościoła *collatio*⁸³⁵. W okresie patrystycznym mówcy odpowiadali na spontaniczne pytania, a nawet sami do nich prowokowali. W średniowieczu kaznodzieje inscenizowali dialog z dwu ambon. Potrydency misjonarze ludowi czasem wręcz podstawiali przygotowanych odpowiednio słuchaczy, aby ożywiali rozmowę przez zadawanie pytań⁸³⁶.

Dotychczas w polskiej homiletyce zaproponowano różne sposoby stosowania dialogu realnego w homilii. Niektóre z nich są odważne, inne kontrowersyjne, a nawet abstrakcyjne. Wszystkie jednak zostaną przedstawione i poddane ocenie, aby ukazać szerokie spektrum zastosowania dialogu w homilii.

Na uwagę zasługują propozycje Edwarda Sobieraja, Antoniego Lewka i Gerarda Siwka⁸³⁷. Analiza ich sugestii homiletycznych pozwala wyróżnić pewne formy dialogu realnego w homilii.

Pierwsza to dialog dwóch osób. Niegdyś prowadziło go dwóch kaznodziejów. Współcześnie podobna forma może być odebrana jako pozorna improwizacja. Zresztą ta praktyka jest sprzeczna z obowiązującymi normami liturgicznymi, które dokładnie określają, kto może głosić homilię. Zasada uobecniania i reprezentowania Chrystusa w liturgii *in persona Christi capitis* uwzględnia konkretną osobę jednego szafarza, a nie zespół osób (NOWMR 66). Ponadto obecnie bardziej przekonująca dla współczesnych ludzi byłaby współpraca homilisty z osobą reprezentatywną wobec wspólnoty i uprzednio przygotowaną, która posiada kompetencję zawodową bądź osobiste doświadczenie związane z tematem homilii. Dziękując się tym, może ona pomóc pozostałym słuchaczom lepiej zrozumieć i przyjąć orędzie zbawcze. Henryk Weryński odwołuje się w tym względzie do praktyki kaznodziejów protestanckich. Wyobrażalna jest tam sytuacja, kiedy ho-

⁸³⁵ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 238.

⁸³⁶ Por. G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 10; por. G. Siwek, *Monolog czy dialog*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, s. 102–103.

⁸³⁷ Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 239–240; por. A. Lewek, *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, s. 137–139; por. G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, s. 11–12.

milista umawia się z wcześniej przygotowanym dyskutantem, by ten „wszedł” w jego wywód, choćby w roli oponenta w celu wywołania rozmowy⁸³⁸. Antoni Lewek przyjął nawet możliwość wygłoszenia homilii w formie dialogu dwóch osób świeckich odpowiednio przygotowanych i posiadających pozwolenie biskupa, powołując się przy tym na rzekomą praktykę tego rodzaju. Trzeba jednakże zdecydowanie ją odrzucić jako niezgodną z teologią homilii, orzeczeniami Magisterium Kościoła i dyscypliną liturgiczną⁸³⁹.

Druga forma dialogu rzeczywistego w homilii to rozmowa homilisty z uczestnikami liturgii. Mówimy wtedy o homilii zespołowej lub otwartej. Można w niej wyróżnić dwie odmiany dialogu: nauczający i wolny (spontaniczny).

Dialog nauczający polega na tym, że homilista najpierw wprowadza słuchaczy w zagadnienie religijne wynikające ze słowa Bożego, a następnie odpowiada na ich pytania. Nie chodzi jednak o dowolne czy abstrakcyjne pytania, ale dotyczące słowa Bożego, celebrowanego misterium i sytuacji egzystencjalnej zgromadzenia. Przewodniczący zaś odpowiada z perspektywy objawienia Bożego zgodnie z Magisterium Kościoła. Należy brać pod uwagę, że uczestnicy zgromadzenia mogą być zdystansowani wobec homilisty i nieśmiali. Może on więc zachęcić do rozmowy prowokacyjnym pytaniem lub niecodziennym ujęciem kwestii. Nie może to być jednak zabieg wprowadzający słuchaczy w konsternację, lecz mobilizujący do szczerej wypowiedzi.

W dialogu wolnym homilista moderuje dialog, a słuchacze zabierają głos spontanicznie, najlepiej przynaglenni przez Ducha Świętego. Zwracają się oni do homilisty, przedstawiając mu pytania czy wątpliwości, oraz do wszystkich uczestników, składając wobec nich świadectwo przeżywania wiary w codziennym życiu, wygłaszając także osobiste refleksje dotyczące odczytanego oraz wygłoszonego słowa Bożego i przeżywanej liturgii. Również ten sposób dialogowania wymaga od homilisty, by ośmielił słuchaczy do przedstawiania nasuwa-

⁸³⁸ Por. H. Weryński, *Monolog czy dialog?*, HD 38/1 (1969), s. 45.

⁸³⁹ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 218–219.

jących się im myśli związanych z homilią. W tym celu może przybliżyć się do słuchaczy, a nawet przechadzać się pośród nich. Rodzi się jednak obawa, że na skutek rozdzielenia miejsca odczytywania słowa Bożego od miejsca głoszenia homilii w świadomości lub podświadomości wiernych nastąpi oddzielenie przepowiadania od Ewangelii i liturgii. Przestrzeń architektoniczna wielu świątyń również nie zapewnia homiliście należytej bliskości potrzebnej w dialogu. Pewnym rozwiązaniem byłoby pozostanie na ambonie podczas ogłaszania kerygmatu i przekazywania Magisterium Kościoła. W praktyce jednak podział przepowiadania na część autorytatywnego nauczania i dialogu ze słuchaczami może być utrudniony albo sztuczny. Ostateczne rozwiązanie tej kwestii należy pozostawić rozeznaniu homilisty.

DIALOG spontaniczny w homilii domaga się wysokich kompetencji teologicznych oraz czujności i kultury homilisty. Musi on zachować wierność doktrynie Kościoła i jeśli trzeba, taktownie korygować błędy teologiczne lub wyjaśnić kontrowersje w wypowiedziach wiernych. Ma on prawo skomentować wypowiedzi w trybie oznajmującym, tak by wykazać ich zgodność lub niezgodność z nauką Kościoła. Jeżeli zaś trzeba, powinien przerwać wypowiedź nieodpowiednią czy nużącą słuchaczy. Równocześnie musi uszanować wypowiedzi, które są osobistym wyznaniem, a ich autorzy nie tyle pouczają innych, ile raczej dzielą się z innymi. Decydując się na prowadzenie dialogu wolnego, homilista powinien uwzględnić poziom świadomości religijnej i życia duchowego uczestników zgromadzenia oraz ich umiejętności otwartej rozmowy⁸⁴⁰. Tego warunku trzeba bezwzględnie przestrzegać, aby nie zamienić homilii w próżne dywagacje czy popisy krasomówstwa, a liturgii w świeckie spotkanie czy spektakl teatralny. W dialogu realnym chodzi o wspólne szukanie prawdy, a nie kontrowersyjne dysputy. Dywagacje muszą ustąpić pokornemu świadectwu.

⁸⁴⁰ Co do liczebności zgromadzenia A. Lewek przyjmował, że dialog swobodny można prowadzić w grupie do 100 osób, zaś dialog nauczający przy liczbie paruset osób. Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 220.

W praktyce przepowiadania homilijnego próby dialogu realnego podejmowane są chyba najczęściej we mszach z udziałem dzieci. Dorota Sarzyńska, badając dialogowane homilie dla dzieci, wyróżniła w nich trzy strategie nadawcze⁸⁴¹.

Według pierwszej, homilista dzieli homilię na dwa segmenty. Najpierw prowadzi dialog ze słuchaczami, a później wygłasza monolog. W segmencie pierwszym homilista pyta słuchaczy o postaci i sytuacje z wysłuchanych perykop biblijnych, np. „Jaką przypowieść opowiedział dzisiaj Jezus?”. Pozwala to utrwalić treść czytań biblijnych, ale może też przypominać szkolną rozmowę dydaktyczną i blokować samodzielne rozumienie Ewangelii, sugerując, że trzeba odpowiedzieć tak, jak oczekuje homilista. Wówczas dialog ulega deformacji, może być pozorowany bądź wręcz zanika. Innym sposobem rozpoczęcia dialogu może być użycie jakiegoś znaku lub słowa-klucza. Wywołują one skojarzenia treści Ewangelii z życiem codziennym, tworząc płaszczyznę spotkania i dialogu z wiernymi. Segment drugi zawiera monolog homilisty, który może przyjąć następujące postaci: a) krótkiego podsumowania dokonanego dialogu, b) opowiadania ilustrującego – w formie przykładu – fragment biblijny, c) dłuższego podsumowania – nauczania o temacie homilii. W krótkim podsumowaniu homilista zwraca uwagę na główną myśl homilii. Innym wariantem podsumowania jest propozycja podjęcia postanowienia lub wykonania zadania. W dłuższym podsumowaniu homilista wyjaśnia główne zagadnienia homilii i doprecyzowuje niejasne kwestie. Ilustracja czy exemplum mają natomiast obrazować treść słowa Bożego i dlatego muszą spełniać trzy retoryczne zasady: jasności, zwięzłości i wiarygodności. Opowiadanie jako przykład powinno być przedstawione, zwłaszcza wobec dzieci, barwnym językiem, odwoływać się do zmysłów wzroku i słuchu, zawierać formy osobowe czasowników w stronie czynnej, które dynamizują tekst⁸⁴².

⁸⁴¹ Badanie dokonane zostało na podstawie czterdziestu kazań nagranych w kościołach lubelskich w latach 1994–1997. Por. D. Sarzyńska, *Strategie nadawcy w dialogowanych kazaniach dla dzieci*, [w:] *Retoryka na ambonie*, s. 328.

⁸⁴² Por. tamże, s. 331–336.

Według drugiej strategii nadawczej, homilista rozpoczyna dialog odwołaniem się do czytań mszalnych, po którym od razu następuje odniesienie do życia, albo odwrotnie – wychodząc od egzystencji ludzkiej, odnosi się do tekstu świętego i odkrywa ze słuchaczami Boże orędzie⁸⁴³. W tym kontekście warta uwagi jest propozycja Władysława Chaima, który poleca, aby homilista dokonał najpierw egzegezy tekstów biblijnych, a następnie zmotywował słuchaczy do rozmowy, przywołując np. prowokującą historię biblijną, wiadomości z prasy czy intrygujący obraz lub fragment filmu. Ten zabieg ma pobudzić do poszukiwań związku Ewangelii z życiem słuchaczy. Zaleca się, by poszczególni wierni wyrażali swoje osobiste wnioski i przeżycia wobec całego zgromadzenia, zaś własne reakcje na wypowiedzi innych – tylko wobec kapłana. Jego zadaniem jest ośmielenie osób wycofanych, koncentrowanie na temacie osób rozgadanych. Uogólniając, chodzi o moderowanie dialogu przy poszanowaniu wolności wypowiedzi i dyscypliny liturgicznej. W trakcie rozmowy może nastąpić chwila milczenia, której nie należy się bać, ale nie trzeba jej też przedłużać. Na zakończenie homilista konkluduje dialog, artykułując, co Bóg chce skierować do zgromadzenia. Optymalna jest sytuacja, kiedy podczas wymiany zdań uczestnicy homilii sami rozpoznali, wyrazili i zaakceptowali słowo Boże do nich skierowane. Wówczas prowadzący może poprowadzić modlitwę dziękczynienia i uwielbienia Boga za Jego działanie⁸⁴⁴.

Trzeci typ strategii nadawczej w dialogu homilijnym to przywołanie osoby trzeciej w roli świadka, eksperta lub gościa zaproszonego do wywiadu. Ta osoba może odegrać rolę postaci biblijnej⁸⁴⁵. Podobna forma będzie szczególnie atrakcyjna dla dzieci, jeśli zaproszona osoba wejdzie z nimi w interakcję, a nawet poprosi o pomoc, np. w odpowiedzi na pytania homilisty.

Przywołane sposoby stosowania dialogu realnego w homilii są odważne i wymagające, ale odpowiadają komunikacji homilijnej,

⁸⁴³ Por. tamże, s. 337.

⁸⁴⁴ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 316–319.

⁸⁴⁵ Por. D. Sarzyńska, *Strategie nadawcy w dialogowanych kazaniach...*, s. 338.

gdyż uwzględniają podmiotowość uczestników i zachodzące między nimi odniesienia osobowe oraz realizują soborowy postulat czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Respektują też obowiązujące normy liturgiczne dotyczące szafarza homilii.

Dla pełnego oglądu proponowanych metod dialogu rzeczywiście trzeba przywołać jeszcze inne propozycje, które wskazali Gerard Siwek i Władysław Chaim, a mianowicie: rozmowę, „echo słowa”, wypowiedzenia, inscenizację, wywiad, forum, rozmowę panelową i kilka krótkich „homilii”⁸⁴⁶.

Rozmowa podczas homilii – czy to z drugą osobą, czy całym zgromadzeniem – wiąże się z tematem homilii i odwołuje do Pisma Świętego lub obchodzonej uroczystości. Głoszący wyjaśnia tekst święty i punkty sporne, a podejmując kwestie etyczne, analizuje problem i przedstawia kilka możliwych jego rozwiązań. W celu pobudzenia słuchaczy może sparafrazować lub opowiedzieć historię biblijną, przeczytać prowokujące teksty z gazet, przywołać fragment sztuki teatralnej, filmu czy utworu muzycznego.

Ciekawe i owocne mogą być tzw. echa słowa, którymi posługują się wspólnoty neokatechumenalne. To spontaniczne refleksje uczestników po czytaniach biblijnych na temat tego, jak Słowo Boże ich poruszyło, co było dla nich ważne, co zrozumieli, z czym mają trudność itp. Przepowiadający zaś odnosi się do poruszonych przez nich problemów i potrzeb słuchaczy⁸⁴⁷. Metodą przypominającą „echo słowa” jest, proponowany przez Chaima, tzw. „mały krąg”. W tym przypadku homilista stawia uczestnikom konkretne pytania dotyczące tekstu biblijnego, a następnie wsłuchuje się w każdą wypowiedź. Proponowane pytania mogą być następujące: „Co w tekście jest dla mnie

⁸⁴⁶ Por. G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, s. 11–12. Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 306–309.

⁸⁴⁷ *Statut Drogi Neokatechumenalnej* w art. 11, § 2, podaje: „Podczas celebracji Słowa Bożego, przed homilią, Prezbiter zaprasza chętnych spośród obecnych, aby krótko wyrazili, co proklamowane Słowo powiedziało w odniesieniu do ich życia. W homilii, która ma uprzywilejowane miejsce w nauczaniu Neokatechumenatu, prezbiter kontynuuje głoszenie Słowa, interpretując je zgodnie z Magisterium i aktualizując je w «dziś» dro-

ważne?”, „Co ważne jest dla wszystkich?”. Należy przy tym wystrzegać się wypowiedzi ogólnych, teoretyzujących i moralizujących. Podobną propozycją ze strony Gerarda Siwka są dopowiedzenia, określane jako „homilia uzupełniana”. Polega ona na wypowiedzeniu przez uczestników osobistych refleksji dotyczących wysłuchanej homilii. Nie są to jednakże pytania do homilisty. Ta forma jest bardzo ryzykowna, ponieważ słuchacze mogą pozostać po homilii z indywidualnymi i subiektywnymi refleksjami innych uczestników zamiast ze słowem Bożym. W takiej sytuacji homilista jest odpowiedzialny, by dostatecznie i ostatecznie wybrzmiało słowo Boże.

Bardzo wątpliwa, wręcz niestosowna jest propozycja przedstawienia w udratyzowanej formie spraw z życia codziennego, aby następnie zinterpretować je w świetle słowa Bożego. Dopuszcza ona zastosowanie m.in.: inscenizacji, dramy (monodrama, bibliodrama), tańca lub pantomimy, krótkiej sztuki teatralnej lub przynajmniej odczytania tekstu z podziałem na role. Trudno jednak mówić o dialogu realnym w pantomimie czy monodramie. Propozycje te niosą niebezpieczeństwo przesunięcia uwagi uczestników zgromadzenia ze słowa Bożego na osoby odgrywające role i samą ich grę. Sposoby te absorbują uwagę, ale niekoniecznie angażują uczestników w dialog. Niosą też niebezpieczeństwo odebrania homilii jako występu teatralnego⁸⁴⁸.

Propozycją oryginalną i tyleż samo kontrowersyjną jest włączenie do homilii wywiadu, np.: z prymicjantem, misjonarzem czy małżonkami z racji jubileuszu albo z działaczem charytatywnym, fachowcem wybranej dziedziny życia lub nauki (pielęgniarka, nauczyciel, le-

gi wiary neokatechumenów”. Według statutu, refleksje uczestników nie są więc częścią homilii, ale ją poprzedzają, http://www.camminoneocatecumenale.it/public/file/pl_Sta-tut_2008-05-11.pdf [09.03.2017].

⁸⁴⁸ Przykładem niewłaściwego zastosowania takich form jest swoista „monodrama” wygłoszona podczas „homilii ślubnej” przez ks. Romana Siatkę. Niemal całą treść przepowiedzenia zawarł on – trzymając w ręku telefon – w formie rozmowy telefonicznej z Maryją Matką Jezusa jako uczestniczką wesela w Kanie Galilejskiej. Zgromadzeni, a w tym narzeczeni, chociaż reagowali na niektóre słowa, zostali jednak sprowadzeni do roli biernych słuchaczy i obserwatorów. Poza wstępem i zapytaniem ich na końcu, czy słyszeli

karz) bądź reprezentantem danego pokolenia. Ów wywiad mógłby toczyć się bezpośrednio podczas homilii lub zostać przeprowadzony wcześniej, a w liturgii przywołany. Prowadzi go homilista z inną osobą. Obaj wspomniani autorzy proponują upoważnić do prowadzenia wywiadu osobę inną niż homilista: świecką lub duchowną. To zaś jest już nie tylko kontrowersyjne, ale wręcz niedopuszczalne, bo to homilista jest moderatorem dialogu homilijnego, a nie osoba świecka. Jeżeli wywiad ma być formą dialogu, to inna osoba mogłaby przeprowadzić go przed homilią, ale podczas liturgii prowadzi go sam homilista lub przywołuje tylko jego treść.

Jeszcze dalej idzie propozycja nazwana „forum”, według której zespół dobranych specjalistów odpowiada na pytania płynące od zgromadzenia liturgicznego, np. małżonkowie na temat rodziny. Może to bardzo inspirować słuchaczy do dalszej i głębszej refleksji, ale niestety, jeszcze bardziej zaciera rolę przepowiadającego. Co więcej, może wywoływać wrażenie, że są to konsultacje z fachowcami, a nie dialog zbawczy z Bogiem w liturgii. Jako preludium do forum proponuje się rozmowę panelową, która polega na tym, że zespół kompetentnych osób rozmawia ze sobą na oczach całego zgromadzenia liturgicznego, a uczestnicy mogą się włączyć w tę dyskusję. Chociaż panel moderuje homilista, to również i ta forma budzi zastrzeżenia, bo – po pierwsze – ogranicza ona uczestnictwo członków wspólnoty, a po drugie – stwarza ryzyko popisywania się przez „ekspertów”. Całość może przypominać spektakl teatralny.

Za niedopuszczalną trzeba uznać propozycję kilku refleksji jako krótkich homilii – jak określają je Gerard Siwek i Władysław Chaim – wygłaszanych przez uczestników zgromadzenia. Chodzi o wypowiedzi uczestników liturgii na przedstawiony temat homilii, które następnie przepowiadający łączy tematycznie. Co prawda poruszany problem jest wtedy przedstawiany z różnych perspektyw, ale może to rozpraszać słuchaczy i dawać wrażenie niespójności nauki Kościoła.

wszystko, homilista mówił o nich z „fikcyjnym rozmówcą”, ale nie do nich. Por. <https://www.youtube.com/watch?v=Esrlpj56dEA> [11.11.2016].

Powyższe formy realizowania dialogu realnego w homilii (rozmowa, „echo słowa”, dopowiedzenia, inscenizacja, wywiad, forum, rozmowa panelowa, krótkie refleksje) budzą więc zastrzeżenia. Po pierwsze, deprecjonują rolę homilisty jako moderatora dialogu homilijnego, a po drugie, aplikują do homilii metodologię katechetyczną. Są to raczej katechetyczne metody aktywizujące. Co prawda są one atrakcyjne i mogą wywołać interakcję między uczestnikami komunikacji, ale pasują bardziej do dysput akademickich lub katechezy niż do liturgii. Trudno przewidzieć, jakie reakcje mogłyby wywołać w uczestnikach zgromadzenia liturgicznego. Można się jednak spodziewać, że byłyby odebrane jako coś w rodzaju przerwy na dyskusję, jako przerwa w liturgii niczym przerwa na reklamę w trakcie interesującego filmu. Należy jednak poczynić pewne rozróżnienia. Zdecydowanie należy odrzucić kilka krótkich refleksji jako krótkich homilii, rozmowę panelową, forum, gdyż te propozycje są niezgodne z orzeczeniami Kościoła, wskazującymi, że homilia jest „zastrzeżona duchownym wyświęconym” (por. CT 48)⁸⁴⁹. Z kolei wywiad czy dopowiedzenia można umiejętnie wykorzystać, oby tylko nie niszczyć charakteru liturgii. Pamiętaj Franciszek przypomina bowiem, że „homilia nie może być rozrywkowym spektaklem, nie odpowiada logice przekazów medialnych, ale powinna wzbudzić zapal i nadać sens celebracji” (EG 138). Z kolei zastosowanie rozmowy, „echa słowa”, a nawet inscenizacji należy pozostawić do rozeznania homiliście. Być może będą one sprzyjały ożywieniu uczestnictwa w liturgii, zwłaszcza dla małych grup specjalnych, np. podczas rekolekcji. Należy pamiętać, że takie zabiegi mają swoje pozytywne strony, ale też wyraźne granice. Hubert Łysy przypomniał, że urozmaicona forma przepowiadania, zwłaszcza do dzieci, powinna zawsze służyć treści. Celem bowiem przepowiadania jest „zbawić”, a nie tylko „zabawić”⁸⁵⁰. Adam Kalbarczyk zauważył, że za-

⁸⁴⁹ Dokumenty rozstrzygające tę kwestię zostały wymienione w punkcie o podmiotach homilii (zob. s. 216–221).

⁸⁵⁰ H. Łysy, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*, Opole 2011, s. 43–47. Hubert Łysy

biegi dramatyzujące lub obrazujące homilię, takie jak np.: formy teatralne, obrazy, rekwizyty, mają służyć jako forma przekazu słowa Bożego, nie zaś tworzyć oderwane od liturgii widowisko, *show*⁸⁵¹. Formy te są dopuszczalne, o ile służą „wewnętrznemu celowi liturgii”, dlatego stosując je, trzeba zachować wielką roztropność i wyczucie. Joseph Ratzinger stwierdził: „Liturgia może przyciągać ludzi tylko wówczas, gdy nie spogląda na samą siebie, lecz na Boga, gdy pozwala Mu wejść w siebie i działać”⁸⁵².

Jak widać, dialog realny może odbywać się na różne sposoby. Podkreślić w nim należy zasadniczą i niezastąpioną rolę homilisty, który

wskazuje też możliwość przywołania w homilii obrazów i znaków, które pomagają pobudzić nie tylko rozum i wolę, ale także uczucia, realizując tym samym potrójny cel: egzegetyczny-poznawczy, wolitywny i uczuciowo-duchowy. Powołuje się przy tym na ks. Wolfganga Nastainczyka i Willego Hofsummera. Pierwszy z nich doбира znak odpowiedni do kerygmy, a drugi – odwrotnie. Znakami są przedmioty i zjawiska, z którymi spotykają się słuchacze. Homilista pokazuje ich symboliczne znaczenie, a przez to pomaga odbiorcom dostrzec działanie Boga w świecie. Hubert Łysy słusznie zastrzega, że w tych wszystkich zabiegach „nieprzekraczalną granicą winno być zachowanie personalnego wymiaru chrześcijaństwa”, a stosowane „aktywizatory” mają koncentrować na osobowej relacji do Chrystusa. Przykładem sprzecznym z tą zasadą, według autora, jest obrazowanie grzechu wbijaniem i wyciąganiem gwoździ z krzyża, gdyż to nie oddaje zerwania i odnowienia relacji z Jezusem. Lepiej służą temu na przykład obrazy z życia rodzinnego. Por. H. Łysy, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci...*, s. 46, 58–59.

⁸⁵¹ Por. A. Kalbarczyk, *Teatr animacji jako medium słowa Bożego. Studium teatralno-homiletyczne*, Poznań 2013, s. 268–269. Autor omówił również praktykę niektórych homilistów posługujących się podczas przepowiadania do dzieci lalką-pacynką. Jak zauważył, może ona pełnić funkcję współrozmówcy z homilistą. Wówczas będzie odgrywany dialog, który wcześniej wyreżyseruje przepowiadający. Ta „ożywiona lalka jest obrazem człowieka wchodzącego w dialog z żywym słowem Bożym”. Dlatego dialog z pacynką powinien być dialogiem wirtualnym ze słuchaczami homilii. Głoszący musi uwzględniać słowo Boże i życie słuchaczy. Dialogi z pacynką mają być „z życia wzięte”. Przywołany autor zauważa przy tym ryzyko zastępowania homilii katechezą i pomieszania ról, gdy na przykład homilista odgrywa lalką rolę Pana Jezusa. W związku z tym poleca, aby tak konstruować homilię, żeby kwestie wypowiedziane przez lalkę nie dominowały nad przepowiadaniem homilisty, nie były zbyt ludyczne i komiczne. Ponadto tej swoistej inscenizacji nie należy stosować regularnie, ale co jakiś czas. Por. tenże, s. 281–285.

⁸⁵² J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 176.

wprowadza, przewodniczy i kończy dialog realny⁸⁵³. O wprowadzeniu była już mowa przy omawianiu różnych form dialogu realnego. Obecnie pozostaje omówić dwa kolejne etapy.

Moderując dialog na płaszczyźnie formalnej, homilista udziela głosu, sumuje rozwlekłe wypowiedzi, utrzymuje tok rozmowy wokół orędzia Bożego. Na płaszczyźnie treści koryguje błędy dogmatyczne, a zwłaszcza pomaga wiernym odkrywać prawdę objawioną. Może i powinien on zdecydowanie upomnieć tych, którzy chcą narzucić swoje zdanie bądź wprowadzają zamęt w rozumieniu prawd wiary i utrudniają komunikację interpersonalną. Szczególnie musi czuwać, aby dialogu nie zdominowały wypowiedzi bądź emocje egocentryczne. Nie chodzi jednak o ocenianie czy ingerowanie w wypowiedź, bo to może zniechęcać innych do zabierania głosu. Aby zapobiec ewentualnym osobistym konfliktom między dialogującymi uczestnikami zgromadzenia, homilista czuwa, by rozmówcy mówili o sobie, swoich refleksjach lub przeżyciach, a nie oceniali czy pouczali jedni drugich. Jeśli ktoś nie zgadzałby się z wypowiedzią innej osoby, swoich zastrzeżeń nie może kierować wprost do tej osoby, ale powinien odnieść się do treści jej wypowiedzi wobec homilisty. Jego zadaniem wobec wypowiedzi nacechowanych emocjonalnie jest odnieść się do nich na płaszczyźnie treści, nigdy zaś stosując argumenty dotyczące osób (*ad personam*).

Równie trudnym zadaniem jest zakończenie dialogu w homilii. W tym celu moderujący może wprost oznajmić, że czas zakończyć dialog, może też zabrać głos i podsumować rozmowę. Innym sposobem

⁸⁵³ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 317–319.

Proponując homilię dialogowaną, Władysław Chaim podaje kilka praktycznych wskazówek prowadzenia dialogu realnego. Powinien trwać 15–20 minut (dla dzieci krócej). Należy ustalić porządek wypowiedziania się (np. według kolejności zgłaszania się osób). Nie bać się milczenia, gdyż uczestnicy potrzebują czasu na zebranie myśli. Zachęcać nieśmiały. Życzliwie przyjmować wypowiedzi uczestników zgromadzenia. Jeżeli homilista nie jest znany wspólnocie, a ta jemu, powinni zostać sobie zaprezentowani. W celu stworzenia atmosfery bliskości między uczestnikami homilii można stosować przenośny pulpit. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 28–30.

jest podziękowanie Bogu za jego słowo, za działanie Ducha Świętego. Ważne byłoby też wezwanie do podjęcia konkretnych postanowień wynikających z usłyszanego orędzia zbawczego. Czytelnym zakończeniem dialogu homilijnego jest zachęta, aby przejść do liturgii eucharystycznej. Wacław Świerzawski sugeruje wyjść w homilii od bieżącej sytuacji egzystencjalnej słuchaczy, konkretnej społeczności lub powszechnie znanej ludziom albo od większego i znanego wydarzenia liturgicznego, a zakończyć ją nawiązaniem do liturgicznego „hodie”⁸⁵⁴.

Kończąc prezentację możliwości zastosowania dialogu wirtualnego i realnego w homilii, trzeba zauważyć, że rozgrywa się on także między homilistą, zgromadzeniem liturgicznym i Bogiem. Osobista komunikacja człowieka z Bogiem podczas homilii dokonuje się bezpośrednio przez wewnętrzne akty ludzkie, w tym szczególnie akty wiary, nadziei i miłości. Co do dialogu realnego sprawa jest bardziej złożona. Taki dialog jest po prostu modlitwą, stąd pytanie o rolę i miejsce modlitwy w homilii. Jest ona jak najbardziej uzasadniona, ponieważ homilia jako akt liturgiczny posiada nie tylko wymiar horyzontalny, ale też wertykalny, a w nim nurt soteriologiczny i latreutyczny. Niektórzy ojcowie Kościoła rozumieli, że „homilia ma nie tylko uświęcać lud, ale i słać Boga”. Nie tylko zwiastuje i informuje o wydarzeniach zbawczych, ale wielbi Boga za ich wypełnienie (DH 4). Słowo Boże w homilii posiada bowiem zbawczą moc, oczyszcza, uświęca i budzi wiarę potrzebną do przyjęcia zbawienia, natomiast ludzkie słowa w homilii pełnią funkcję doksologiczną. Pozwalają uwielbiać Boga oraz wyrażają potrzeby słuchaczy. Homilia, która aktualizuje i kontynuuje dialog zbawczy, prowadzi do ożywienia dialogicznego uczestnictwa wiernych w liturgii, tak aby przeżywana ona była jako spotkanie i dialog z Bogiem Ojcem przez Chrystusa mocą łaski Ducha Świętego. W naturalny więc sposób homilia powinna zmieniać się z dialogu między ludźmi w dialog z Bogiem. Pierwszym wyrazem odpowiedzi zgromadzenia udzielonej Bogu jest wyznanie wiary

⁸⁵⁴ Por. W. Świerzawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 250–252.

i modlitwa wiernych. To tym bardziej czytelna odpowiedź, gdy wezwania modlitewne wypowiedzane są spontanicznie przez słuchaczy poruszonych słowem homilii. Bardziej złożona jest kwestia modlitwy w trakcie homilii. Homilista może niespodziewanie pod wpływem działania łaski Bożej, jak i w sposób zaplanowany zwrócić się szczerze do Boga i wypowiedzieć wezwanie o charakterze prośby, dziękczynienia czy uwielbienia. Słuchacze zaś, stosując tzw. echo słowa, mogą kierować do Boga dziękczynienia, prośby lub uwielbienia. Homilia, która osiąga wysoki stopień dialogiczności, wprost pobudza uczestników liturgii, by zwrócili się do Boga. Może nawet przerodzić się w spontaniczną głośną modlitwę uwielbienia Boga, co się zdarza podczas spotkań wspólnot charyzmatycznych. Homilista zobowiązany jest jednak czuwać, aby modlitwa taka nie zastąpiła przepowiadania, a osoby emocjonalnie pobudzone nie zdominowały swoim głosem innych uczestników, narzucając im swoje nastawienie do Boga.

4.3. Kryteria dialogiczności, racje i perspektywy pastoralne

Po zbadaniu od strony teologicznej i komunikacyjnej dialogicznego wymiaru homilii równie ważne jest opracowanie pewnych ogólnych kryteriów owej dialogiczności, które pozwolą na realizację homilii zgodnie z jej dialogicznym paradygmatem. Temu poświęcony będzie punkt pierwszy obecnego paragrafu. W punkcie drugim wskazane zostaną racje pastoralne i psychologiczne uzasadniające dialog homilijny, jak również podjęta będzie polemika z zarzutami wobec niego. W punkcie trzecim zostanie zarysowana perspektywa zastosowania dialogu w homilii na tle współczesnej i prognozowanej sytuacji Kościoła.

4.3.1. Kryteria dialogiczności homilii

Dla zachowania tożsamości i charakteru homilii należy określić kryteria jej dialogiczności. Wynikają one ze związku homilii z liturgią,

dialogiem zbawczym Boga z Kościołem i komunikacją interpersonalną między uczestnikami zgromadzenia liturgicznego, która opiera się na dialogicznej naturze osoby. Dlatego kryteria te można podzielić umownie na trzy grupy: a) antropologiczno-komunikacyjne, b) soteriologiczno-kerygmatyczne, c) liturgiczno-eklezjalne.

4.3.1.1. Kryteria antropologiczno-komunikacyjne

Kryteria antropologiczno-komunikacyjne to: podmiotowość oraz relacyjność osoby ludzkiej. Swoją podmiotowość osoba ludzka potwierdza i aktualizuje w relacji do drugiego człowieka oraz Osób Bożych. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, podobnie jak Osoby Boskie, istnieje we wzajemnych odniesieniach osobowych z innymi. Swoista relacyjność osoby ludzkiej domaga się więc komunikacji interpersonalnej zgodnie z jej psychofizyczną konstrukcją i jej cechami konstytutywnymi: ciałem, duszą, rozumem, wolną wolą oraz zdolnością miłości⁸⁵⁵. Oznacza to komunikację totalną, zmysłowo-duchową. Ponadto w przypadku ochrzczonych można mówić o komunikacji nadprzyrodzonej z Bogiem przez cnoty teologalne. Zjednoczenie osoby ludzkiej z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym wyraża się i potwierdza przez komunikację wewnątrzkościelną. Zachodzi ona szczególnie przez uczestnictwo w liturgii, które zakłada relacje interpersonalne wewnątrz zgromadzenia liturgicznego. Kryterium antropologiczno-komunikacyjne homilia spełnia zatem wówczas, gdy homilista i słuchacze traktują się podmiotowo, prowadząc komunikację interpersonalną totalną; werbalną i niewerbalną, ale unikając przesadnego podkreślania indywidualizmu, który utrudnia nawiązanie relacji. Oznacza to, że reagują oni i oddziałują na siebie nie tylko przez słowa, lecz także zmysły, gesty, postawę ciała, milczenie, argumenty intelektualne i emocjonalne, respektując przy tym

⁸⁵⁵ Por. H. Pagiewski, *Personalistyczny charakter przepowiadania słowa Bożego*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, s. 167.

swoją wolną wolę. Chodzi o to, aby homilista głosił, a zgromadzeni na liturgii słuchali i odpowiadali całym sobą. Wiara jako odpowiedź człowieka na zbawcze orędzie Boga zakłada jego intelektualne poznanie, emocjonalne przeżycie, uznanie i dobrowolne przyjęcie za wartość osobistą⁸⁵⁶.

Przykładem komunikacji totalnej jest przemówienie papieża Franciszka do młodzieży zebranej na czuwaniu modlitewnym podczas Świątowych Dni Młodzieży w Krakowie w roku 2016⁸⁵⁷. Choć papież nie wygłaszał wówczas homilii, tylko katechezę, to jednak jego sposób przemawiania może być zastosowany w homilii, gdyż zachowuje zasadę dialogu wirtualnego, a czasem przechodzi w dopuszczalną formę dialogu realnego. Na wstępie papież odwołał się do doświadczenia życia trojga młodych ludzi, którzy złożyli publicznie świadectwo życia i wiary. Wezwał zebranych do modlitwy w ciszy przed Bogiem za tych, którzy doświadczają różnego rodzaju cierpienia i poczucia wykluczenia. Papież konsekwentnie zachował milczenie, w którym trwali też zgromadzeni. Było to, jak można wnioskować, owocne i autentyczne milczenie i modlitwa – dialog z Bogiem, gdyż papież następnie stwierdził, że podczas tej modlitwy przyszedł mu na myśl obraz Apostołów zamkniętych w wieczniku w dniu Pięćdziesiątnicy. Zauważył, że Duch Święty pobudził ich do nowej przygody życia. Wracając do świadectw młodych ludzi, wskazał, że podzielili się oni tym, co było również doświadczeniem Apostołów: lękiem, towarzyszącym mu paraliżem i poczuciem, że nie ma w świecie przestrzeni, „by wzrastać, marzyć, tworzyć, aby dostrzegać perspektywy, a ostatecznie – aby żyć”. Następnie wskazał, że Jezus jest Panem ryzyka i zaprasza do zaangażowania się w życie dla innych. Wówczas zwracając się osobiście do młodych, zastosował tzw. mowomysłenie, mówiąc: „Możecie mi powiedzieć: «to tylko dla wybranych!»”, i sam odpowiedział: „wybrani to ci wszyscy, którzy są gotowi dzielić swoje życie z innymi”. Po krótkim odwołaniu do jednego

⁸⁵⁶ Por. H. Simon, *Funkcja homilii liturgicznej*, s. 194–195.

⁸⁵⁷ Dalszy tekst za: Franciszek, *Między kanapą a odwagą*, Kraków 2016, s. 131–142.

ze świadectw, zwrócił się w pierwszej osobie do każdego uczestnika spotkania: „Bóg czegoś od ciebie oczekuje”, po czym kontynuował: „Jezus dziś ciebie zaprasza, wzywa cię, byś zostawił swój ślad w życiu”. Papież skierował więc uwagę słuchaczy wprost na Jezusa. Utrzymywał przy tym dialogową formę przemawiania, jakby rozmawiał z każdym uczestnikiem indywidualnie. Jednocześnie nie zagubił poczucia wspólnoty zgromadzonych. Na zakończenie wezwał młodzież do życia i uczenia innych, jak żyć w jedności z różnymi ludźmi, i porównał to do budowania mostów. Niemal spontanicznie zaapelował do słuchaczy: „most, który możemy postawić tu i teraz: uścisk dłoni, podanie sobie rąk. Odwagi! Zróbcie to teraz, tutaj, ten most podstawowy i podajcie sobie ręce”. Słuchacze zareagowali natychmiast i podawali sobie ręce, co dowodzi, że papieżowi udało się nawiązać ze słuchaczami relację i prowadzić dialog. Zaangażował ich rozum, uczucia, a nawet ciało. Kończąc, papież jeszcze raz wskazał: „Dzisiaj Jezus, który jest drogą, wzywa ciebie do pozostawienia twojego śladu w historii. [...] Czy pójdziesz? Co twoje ręce i nogi odpowiedzą Panu, który jest drogą, prawdą i życiem?”. Papież tym samym pozostawił słuchaczy w dialogu z Jezusem. Przemówienie papieża osiągnęło wysoki poziom dialogiczności.

Przyjmując kryteria antropologiczno-komunikacyjne dialogiczności homilii, można wskazać jej wyznaczniki na płaszczyźnie werbalnej i niewerbalnej⁸⁵⁸. Na tej pierwszej określają ją następujące czynniki:

- język zrozumiały dla odbiorców (słowa, symbole, obrazy, porównania),
- adekwatność wypowiedzi wobec sytuacji adresata,
- konstrukcja dialogiczna wypowiedzi (adresatywność, zdania pytajne),
- szczerłość i jasność wypowiedzi wobec poruszanych kwestii (bez manipulacji).

⁸⁵⁸ Por. M. Makowski, *Dialog zbawienia w przepowiadaniu homilijnym...*, s. 41–45.

Na płaszczyźnie językowej wyznacznikiem kryterium antropologiczno-komunikacyjnego będzie użycie osobowych zwrotów adresatywnych („ja”, „ty”, „my”, „wy”) i osobowych form czasowników zamiast bezosobowych bezokoliczników. Wypowiedzi homilisty muszą być adresowane konkretnie – albo do uczestników liturgii jako indywidualnych osób – „ja”, „ty”, albo do całej wspólnoty jako osoby społecznej – „my”, „wy”. Podmiotowość na płaszczyźnie językowej będzie się też przejawiać np. zaniechaniem zwrotu „wydaje się, że” na korzyść „wydaje mi się, że” albo użyciem powiedzenia „może ktoś z was zapyta” zamiast „można zapytać”. Ponieważ dialog prowadzą osoby, więc to, co osobowe, ma zastępować bezosobowe⁸⁵⁹.

Na płaszczyźnie niewerbalnej ogólne wyznaczniki dialogiczności komunikacji homilijnej są następujące:

- życzliwość i akceptacja,
- empatia zamiast apodyktycznego pouczenia,
- zachowanie respektujące kontekst i zdrowe obyczaje społeczne,
- aktywne i krytyczne słuchanie.

Ważnym wyznacznikiem dialogiczności jest sam styl relacji między mówcą i słuchaczem. Przedstawiane kryterium domaga się od homilisty nastawienia i wypowiedzi o charakterze przyjacielskiego zaproszenia oraz propozycji zamiast tonu apodyktyczno-pouczonego.

Ponieważ każdy człowiek komunikuje się także ciałem, należy wziąć pod uwagę wyznaczniki dialogiczności mowy ciała:

- adekwatność postawy ciała do wypowiedzi,
- spontaniczna i szczerza ekspresja emocji równoległa do wyrażanych treści,
- gestykulacja wyrażająca otwartość wobec słuchaczy.

Kryterium antropologiczno-komunikacyjne dotyczy także treści homilii. W tej materii wyznacznikiem będzie personalistyczne i kontekstualne ujmowanie głoszonych treści w stosunku do osoby. Przedmiot homilii musi dotyczyć życia słuchaczy i tego, co z nimi związane, a nie abstrakcyjnych idei. Chodzi o swoistą kontekstualność zamiast

⁸⁵⁹ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 312.

teoretycznego przedstawiania tematu. Prymat osoby nakazuje ujmowanie tematu w kontekście życia Osób Boskich i ludzi. Dialogiczność homilii wymaga myślenia korelacyjnego, które uwzględnia powiązania między „rzeczami, osobami, znaczeniami i prawdami, teorią i praktyką, sensami częściowymi i ostatecznymi”⁸⁶⁰.

Innym wyznacznikiem powyższego kryterium dialogiczności jest tzw. mówioność. Homilista nie powinien odczytywać tekstu homilii, co nie oznacza, że nie ma przygotować treści przepowiadania pisemnie. Homilia to jednak nade wszystko mowa żywa. Tekst pisany także może charakteryzować się dialogicznością, ale wypowiedź mówiona realizuje ją o wiele bardziej. Ponadto mówioność pozwala na sprzężenie zwrotne i ułatwia nadawcy podążać za reakcjami odbiorców. Zasada schematycznej memoryzacji tekstu z antycznej retoryki, wraz z całym przygotowaniem mimiczno-gestykulatywnym, jest cenną pomocą dla przepowiadających, ale nie może zastąpić mowy żywej i nieustannej otwartości na działanie Ducha Świętego⁸⁶¹.

4.3.1.2. Kryteria soteriologiczno-kerygmaticzne

Kryteria soteriologiczno-kerygmaticzne nawiązują do objawienia pojętego jako dialog zbawczy. Na zasadę kryteriologiczną w tym wypadku składają się trzy elementy: personalne ujęcie działania Bożego, chrystocentryzm dialogu zbawczego i kerygmaticzna funkcja przepowiadania homilijnego.

Homilia staje się dialogiczna, gdy Bóg słuchany jest jako osoba i zyskuje osobową odpowiedź słuchaczy. Wyznacznikiem tego jest przedstawianie biblijnej historii zbawienia jako działania osobowego Boga wobec człowieka, zamiast tematycznego ujmowania problemów teologicznych. Słuchacz musi usłyszeć, co Bóg uczy-

⁸⁶⁰ W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 311.

⁸⁶¹ Por. L. Stanček, *Kňaz rétor*, s. 209–210.

nił dla niego, a nie, co czynił w ogóle. Homilia bardziej niż mową o Bogu musi być kontynuacją mowy Boga do człowieka. Prawdy wiary i misteria zbawcze należy więc przedstawiać bardziej w ujęciu personalno-dynamicznym niż tematyczno-rzeczowym. Normą kościelnego nauczania jest Biblia „nacechowana zbawczym dynamizmem i egzystencjalną nośnością”. Z niej dopiero wynika doktryna Kościoła. Również posoborowa teologia przechodzi z esencjalnej ku egzystencjalnej i kerygmatycznej⁸⁶². Słuchacze powinni w homilii odczuć, że doktryna Kościoła wynika z pełnego miłości zaangażowania się Boga w życie ich oraz świata. Tymczasem niezrządkiem spotyka się w praktyce duszpasterskiej, że prawdy wiary są podawane wiernym do wierzenia, a przy tym obrazowane fragmentami biblijnymi, co jest niedopuszczalne z metodologicznego punktu widzenia. W homilii chodzi przede wszystkim o wspólne odkrycie prawdy zbawczej poprzez wsłuchiwanie się w słowo Boże i przyjęcie jej z osobistym przekonaniem. W ten sposób depozyt wiary Kościoła staje się treścią osobistej wiary każdego ochrzczonego. W warstwie językowej personalne ujęcie mowy i działania Bożego można uzyskać, stosując prorocką formułę – „to mówi Bóg” albo zachętę: „posłuchajmy, co dziś mówi nam Bóg”. Ponadto pomocą dla słuchaczy w nawiązaniu dialogu z Bogiem może być pewnego rodzaju personifikacja czy nawet antropomorfizacja działania Bożego. Służy temu użycie osobowych form czasowników oraz zaimków osobowych, np. *On [Bóg] mówi, słucha, pragnie, dotyka, patrzy, czeka*. Wskazuje to słuchaczom, w jakiej relacji do nich jest Bóg. Jednocześnie należy słuchaczy kierować do osobistej relacji z Bogiem podczas homilii, np. przez zwroty: „posłuchajmy, powiedzmy Bogu” itp. Czytelnym wyznacznikiem dialogiczności homilii jest również słowne zwrócenie się homilisty do Boga w imieniu zgromadzenia, np. „Panie daj nam zrozumieć twoją miłość do nas”.

⁸⁶² Por. H. Simon, *Funkcja homilii liturgicznej*, s. 196.

Drugą zasadą kryteriologiczną jest chrystocentryzm. Chrystus jest pośrednikiem i pełni całą rolę objawienia, objawionym i objawiającym. W nim Bóg ostatecznie wypowiedział siebie człowiekowi i uzyskał doskonałą odpowiedź. Ponieważ w homilii chodzi o aktualizację dialogu zbawczego, trzeba uznać i stosować w niej koncentrację chrystologiczną. Jej wyznacznikiem będzie odniesienie słowa Bożego i innych tekstów świętych do Chrystusa poprzez:

- przedstawienie, co Chrystus mówi o Ojcu,
- ukazanie postawy Chrystusa wobec Ojca i ludzi,
- zogniskowanie przepowiadania na misterium paschalnym,
- wskazanie na obecność i aktualne działanie Chrystusa w liturgii.

Chrystocentryzm homilii przejawia się nie tyle w ukazywaniu Chrystusa jako wzoru do naśladowania, ile jako źródła życia chrześcijańskiego, a także we wskazywaniu na możliwość zjednoczenia się z Nim przez osobowe akty wiary, nadziei, miłości oraz uczestnictwo w liturgii. To zjednoczenie pozwala wejść w postawę Chrystusa wobec Boga Ojca i ludzi.

Trzeci element kryterium zbawczej dialogiczności homilii to jej kerygmaticzność. Głoszenie kerygmatu ma na celu wezwanie człowieka do relacji z Chrystusem, a następnie do dialogu z Ojcem. Kerygmat ujawnia zbawcze działanie Boga dla człowieka, a tym samym wzywa do odpowiedzi przez wiarę, do przyjęcia Jezusa jako Pana i Zbawiciela. Dzięki kerygmaticznemu przepowiadaniu prawda zbawcza przestaje być abstrakcyjna, a staje się konkretną rzeczywistością dla człowieka.

W związku z tym istotnym wyznacznikiem dialogiczności homilii jest pierwszeństwo indyktywu zbawczego przed imperatywem moralnym, który ma z niego wynikać⁸⁶³. W dialogu zbawczym nie można zmuszać, ale należy motywować słuchacza do wiary i życia według wynikających z niej zasad. Taki sposób głoszenia homilii koreluje z dialogiczną naturą osoby ludzkiej, bo

⁸⁶³ Według Romano Guardiniego, prawdziwie katolickie nastawienie daje pierwszeństwo Logosowi przed Etosem, czyli poznaniu i doświadczeniu Prawdy Bożej, która z ko-

nie niszczy jej dialogicznych komponentów: rozumu, wolnej woli, zdolności miłości i wiary. W warstwie językowej wymaga to, aby zdania w trybie oznajmującym poprzedzały wypowiedzi w trybie rozkazującym. Jednocześnie wypowiedziom kategorię powinienn towarzyszyć tryb warunkowy, który uwzględnia wolną wolę człowieka. Posłużył się nim Jezus, gdy wzywał: *Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!* (Łk 9, 23). Ważne jest przy tym, aby prze-powiadający odkrył i przekazał zawarty w Biblii kerygmat w sposób zrozumiały dla współczesnych słuchaczy w kontekście ich sytuacji egzystencjalnej.

4.3.1.3. Kryteria liturgiczno-eklezyjalne

Kryterium liturgiczno-eklezyjalne odwołuje się do faktu, że homilia jest integralną częścią liturgii, w której współuczestniczą Chrystus i Kościół. Homilia powinna być do pewnego stopnia koncelebracją dialogu zbawczego Chrystusa i Kościoła. Fakt, że przez liturgię Chrystus kontynuuje zbawcze dzieło w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół (KKK 1069), domaga się czynnego i świadomego uczestnictwa wszystkich osób zgromadzonych na liturgii. Jak już wspomniano w rozdziale trzecim, chodzi najpierw o przyjęcie wewnętrznej postawy dziękczynienia i ofiarowania, a po wtóre, o czynny udział w obrzędach liturgicznych, które są ze sobą integralnie połączone.

Uzasadnienie omawianego kryterium zawiera *Dyrektorium homiletyczne*, które wskazuje na liturgiczną dynamikę homilii (DH 12–15). Jej pierwszym etapem jest głoszenie misterium paschalnego. Wiąże się to z interpretacją czytań i modlitw z celebracji w perspektywie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, aby następnie zinterpreto-

lei może pobudzić do działania wolę, ale nie jest od niej w niczym zależna. Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, s. 127–138.

wać ludzkie życie w świetle misterium zbawienia (DH 12). Drugi etap to przygotowanie i usposobienie zgromadzenia liturgicznego do celebrowania Eucharystii (DH 13). Ważne jest w tym momencie odsłonięcie liturgicznego „hodie” i wprowadzenie uczestników do dziejącego się w liturgii zbawczego dialogu. Konieczne jest zatem wskazanie wiernym, jak działa Jezus w sakramentalnych znakach, jak oni mogą odpowiedzieć na tę inicjatywę Boga najpierw podczas liturgii, a następnie, jak w życiu przyjąć postawę Jezusową. Na etapie trzecim homilista ukazuje skutek celebrowania Eucharystii dla codziennego życia (DH 14).

Pierwszym więc wyznacznikiem, że homilia wpisuje się w dialog liturgiczny, jest żywa mistagogia, która nie tyle polega na wyjaśnianiu znaczeń poszczególnych obrzędów, a w nich znaków i gestów liturgicznych, ile wprowadza uczestników liturgii w dynamikę celebrowanego wydarzenia. Zadaniem homilii jest pomóc zgromadzeniu zrozumieć i przeżyć misteryjną obecność i działanie Chrystusa⁸⁶⁴. Homilista odkrywa misterium Chrystusa ukryte w tekstach świętych liturgii i wskazuje, jak „Słowo Boże spełnia się tu i teraz” (DH 6). Homilista odsłania zarówno obecność Chrystusa, jak i Kościoła w liturgii. Na płaszczyźnie treści chodzi o przedstawienie indykatywu zbawczego nie tylko przez odwołanie się do tekstów biblijnych, lecz także do obrzędów liturgicznych w celu wskazania, co w nich czyni Chrystus dla Kościoła tu i teraz; jak wydarzenie zbawcze obecnie dzieje się w liturgii. Niewłaściwe jest opisywanie wydarzeń zbawczych celebrowanych w liturgii jako skończonych w czasie historycznym, a obrzędów liturgicznych jako jedynie nawiązujących do nich w sensie semantycznym. Ważne jest, aby przepowiadający wskazywał aktualne działanie Boga w liturgii. Poszczególne Misteria Zbawcze i całe Misterium Paschalne celebrowane w liturgii należy wyjaśniać – choć może się to wydać kontrowersyjne – z perspektywy historycznych wydarzeń zbawczych, a nie odwrotnie. Liturgia nie

⁸⁶⁴ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 200–201.

służyć bowiem opowiadaniu czy utrwalaniu przeszłości, ale aktualizowaniu i otwieraniu życia Bożego dla człowieka. Związany z proegzystencją Chrystusa fakt, że Syn Boży stał się człowiekiem dla naszego zbawienia, wskazuje, że zbawcze wydarzenia historyczne domagają się swojego kontinuum w teraźniejszości, nie zaś jedynie wspomnienia. Anamneza liturgiczna to nie jedynie przywoływanie przeszłości, lecz uobecnianie wydarzeń zbawczych zainicjowanych w historii.

Równocześnie należy wskazywać, co Kościół zgromadzony na celebracji czyni w liturgii. W tym kontekście w warstwie językowej ważne jest używanie zaimka „my” tak, aby kształtować świadomość uczestników, że są zgromadzeni razem w Kościół, a nie tylko zebrani w świątyni jako poszczególne jednostki obok siebie. Homilista wyraża „my” całego Kościoła, jak to jest w modlitwach prezydenckich (KL 33). Opisując działanie Chrystusa i Kościoła w liturgii, homilista powinien wypowiadać się osobowo w stronie czynnej, nawiązując do form osobowych używanych w modlitwach eucharystycznych np. „stajemy przed Tobą i zjednoczeni z całym Kościołem uroczystie obchodzimy [...]”⁸⁶⁵. Homilista jako urzędowy głosiciel Słowa przez odwołanie do czynności liturgicznych wyraża wiarę Kościoła. Liturgia stanowi bowiem mowę wiary według zasady: *lex orandi, lex credendi*.

Innym wyznacznikiem dialogiczności homilii w aspekcie liturgicznym jest jej integralność z innymi częściami liturgii. Nie może być ona traktowana jako wyizolowany akt, przerwa na przemowę. Powyższy wyznacznik homilii spełnia się, gdy jej treść i styl są zbieżne z charakterem celebracji liturgicznej, gdy homilista głosi Słowo Boże, łącząc je z innymi czynnościami liturgicznymi. Homilia ma nawiązywać do liturgii, a czasem wprost wskazywać, jak dialog zbawczy, aktualizowany w homilii, będzie kontynuowany w dalszej części liturgii, np. w jaki sposób wierni mogą odpowiedzieć Bogu, składając

⁸⁶⁵ MR, II Modlitwa eucharystyczna, s. 313*.

wyznanie wiary, zanosząc modlitwy, przez udział w liturgii i liturgiczne życie codzienne.

Przedstawione powyżej kryteria dialogiczności wynikają z natury i charakteru homilii według tego, jak jest ona rozumiana i prezentowana w niniejszej dysertacji. Między tymi kryteriami zachodzi wewnętrzna zależność. Dla przykładu, homilia jako akt liturgiczny jest zarazem aktem dialogu zbawczego, a ten posiada znamiona aktu interpersonalnego. Takie ujęcie nie sugeruje związku nadrzędno-podrzednego tych kryteriów, lecz konieczność ich zaistnienia. Każdy bowiem akt liturgiczny posiada wymiar zbawczy i personalny, natomiast nie każdy akt komunikacji interpersonalnej jest aktem liturgicznym i wydarzeniem zbawczym. Jeśli homilia pominie wymiar liturgiczny i soteriologiczny, wówczas stanie się zwyczajnym publicznym przemówieniem, rozmową, choćby była porywającym wystąpieniem. Przepowiadający zachowuje tożsamość homilii, zgodnie z posoborowym jej rozumieniem, respektując kryteria liturgiczne i soteriologiczne, a stosując antropologiczno-komunikacyjne, podnosi skuteczność przepowiadania, włączając zgromadzenie w zbawczy dialog z Bogiem. Podane wyznaczniki opisanych kryteriów nie muszą być realizowane bezwzględnie wszystkie razem w każdej homilii, jednakże im więcej przedstawionych wskaźników osiągnie homilia, tym większa szansa, że zaistnieje dialog homilijny. Dojdzie wówczas do owocnej komunikacji wertykalnej i horyzontalnej, a tym samym zjednoczenia wiernych z Bogiem i ze sobą nawzajem w Kościele.

4.3.2. Racje pastoralne dialogu homilijnego

Dotychczasowe badania na gruncie antropologicznym i teologicznym wykazały, że dialogiczność jest zasadniczym wymiarem homilii. Za dialogiem w przepowiadaniu homilijnym przemawiają również racje psychologiczne i pastoralne. Sam dialog jest metodą działalności ewangelizacyjnej i pastoralnej Kościoła. Jako metoda prowadzenia

homilii budzi jednak kontrowersje, należy więc uwzględnić zarówno wysuwane wobec niego zastrzeżenia, jak i racje uzasadniające. Ponieważ według homiletyki posoborowej dialog wirtualny jest wewnętrzną zasadą homilii, jako podstawa międzyludzkiego porozumiewania pozostaje on poza dyskusją. Poniższa analiza skupi się zatem na ocenie zjawiska dialogu realnego.

4.3.2.1. Zastrzeżenia wobec dialogu realnego w homilii

Przeciwko dialogowi w homilii stawiany bywa zarzut obniżania powagi słowa Bożego, gdyż – jak twierdzą oponenti – sugeruje on dyskusję, a Boże orędzie zbawcze trzeba ogłaszać, nie zaś nad nim dywagować. Dialog może wywoływać u wiernych wrażenie, że uczestniczą w czymś niezobowiązującym⁸⁶⁶. Wobec tej obawy trzeba przypomnieć, że dialogu nie można mylić ze swobodną dyskusją. W dyskusji chodzi o rozpatrywanie jakiegoś zagadnienia zwłaszcza pod kątem różnicy zdań, wątpliwości, a w razie niezgodności stanowisk możliwe staje się toczenie sporu, perswadowanie i ustalanie porozumienia. W dialogu natomiast akcentuje się wymianę myśli w trosce o odkrycie prawdy i wspólnotę między uczestnikami rozmowy. Właściwe rozróżnienie powinno ustrzec przed zastąpieniem homilii grupową dyskusją⁸⁶⁷. W dialogu homilijnym chodzi o wspólnotową refleksję „ludu Bożego nad biblijnym słowem i nad samym sobą”, która ma prowadzić do dojrzałego zaangażowania wiernych w życie chrześcijańskie. Dialogowa homilia może wręcz mobilizować do głębszej refleksji, co chroni przed rutyną i przyczynia się do właściwej asymilacji słowa Bożego⁸⁶⁸. Dodatkowo, interpelacje słuchaczy podczas homilii mobilizują homilistę do głębokiej medytacji słowa

⁸⁶⁶ Por. G. Siwek, *Monolog czy dialog*, s. 103–105.

⁸⁶⁷ W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 305–306.

⁸⁶⁸ Por. H. Weryński, *Monolog czy dialog?*, s. 45.

Bożego i takiego jego przedstawienia, by stanowiło ono ostateczny punkt odniesienia dla życia wiernych⁸⁶⁹.

Innym argumentem przeciw dialogowi w homilii jest ryzyko obniżenia poziomu merytorycznego treści przepowiadania, co może nastąpić, gdy dialog zostanie zdominowany przez kilka osób⁸⁷⁰. Jeśli jednak homilista potrafi umiejętnie pokierować takim dialogiem, milczący uczestnicy homilii będą mogli identyfikować się z opiniami wypowiadających się. Nie można wykluczyć, że słuchacze bierni dojrzałe korzystają z homilii, a dialog homilijny, choćby w nim wprost nie uczestniczyli, będzie dla nich doświadczeniem ożywczym i pobudzi do rozmowy po liturgii⁸⁷¹.

Nietrudno sobie też wyobrazić, że zwłaszcza w tzw. dialogu wolnym, spontanicznym mogą ujawnić się trudne osobowości. Ich wypowiedzi mogą być oderwane od tematu, chaotyczne, a nawet aroganckie czy ekshibicjonistyczne. Do takiej sytuacji może dojść, gdy homilista decyduje się na dialog, nie znając swoich słuchaczy. Ryzyko takiej sytuacji istnieje jednak zawsze. Jeśli już problem się pojawi, można próbować zniwelować go przez życzliwą atmosferę grupy i próbę oddzielenia emocjonalnej warstwy wypowiedzi od treści poprzez znalezienie właściwej odpowiedzi na ujawniony problem. Ostatecznie przewodniczący homilii może zdecydowanie zareagować, np. wrócić do głównego tematu homilii, upomnieć nadpobudliwego uczestnika, uciąć drażniące dywagacje. Może on nawet postępować bezpośrednio i kategorycznie, na przykład powiedzieć: „Czy pozwoli Pan/Pani włączyć się innym w to, co się dzieje? Do tej pory Pan/Pani im na to nie pozwala”⁸⁷². Nigdy jednak homilia dialogowana nie powin-

⁸⁶⁹ Por. A. Lewek, *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, s. 140–141.

⁸⁷⁰ Por. H. Weryński, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 44.

⁸⁷¹ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 320–322.

⁸⁷² Tamże, s. 320–322. Władysław Chaim stwierdza: „Kapłan przygotowany do nie-dyrektywnego zwracania uwagi potrafi sobie poradzić z ewentualną wypowiedzią agresywną, bezlitosną, głupią czy ignorancką. Pomocna jest umiejętność odróżniania w wypowiedziach warstwy intelektualnej i emocjonalnej. Odpowiadając emocjonalnie, wznosi

na kończyć się takim ekscesem. Homilista musi przynajmniej krótko, jasno i życzliwie przekazać jej główną myśl i parenezę moralną.

Kolejnym zarzutem wobec dialogu w homilii, przywoływanym z punktu widzenia retorycznego, jest obniżenie perswazyjności wypowiedzi, co sprawia, że prorocka dramatyczność przepowiadania, która ma poruszać słuchaczy, zmieni się w niezobowiązującą pogawędkę lub bawiącą farsę. Jednak wcale tak być nie musi, jeśli homilista umiejętnie będzie pobudzał emocje słuchaczy (np. przez opowiadania, przykłady), kierował ich uwagę ku obecnemu w liturgii Chrystusowi i naświetlał słowem Bożym ich życie. Sprzyjać temu mogą np. zawieszenie głosu i momenty refleksyjnego milczenia. Dialog może wręcz podnieść poziom emocji i wtedy należy umiejętnie nimi kierować albo nawet je opanować. Kardynał Karol Wojtyła, wskazując na możliwość zastosowania dialogu w posłudze przepowiadania, stwierdził, że

w kaznodziejstwie możliwy jest dialog jako wspólne ze słuchaczami poszukiwanie prawdy, o jaką w kazaniu chodzi. Chodzi zatem o przemawianie odwołujące się bardziej do rozumowania i wolnej woli niż do uczucia, chociaż dialog bynajmniej nie odcina się od zaangażowań uczuciowych. Trzeba po prostu przemawiać tak, aby wspólnie ze słuchaczami myśleć, aby ich skłaniać, czy nawet jakby przymuszać, do wspólnego myślenia z kaznodzieją⁸⁷³.

Poważnym zastrzeżeniem wobec dialogu jest też fakt, że wielu wiernych po prostu nie lubi wypowiadać się publicznie. Spowodowane to może być podejrzliwością, różnym poziomem intelektualnym i różnicami społecznymi, a nawet trudnościami w wypowiedaniu się. Wy-

się emocjonalną ścianę i utraci kontrolę nad komunikacją”. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, s. 28–30.

⁸⁷³ Por. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, s. 100–103.

Jeden prekursorów odnowy homiletycznej XX wieku Robert Linhardt napisał: „Umacniam się w przekonaniu, że kazanie jest rozmyśleniem, rozmyśleniem zespołowym”. Cyt za J. Śniegocki, *Rola posługi słowa w budowaniu Kościoła*, StPł t. 11 (1983), s. 131–132.

wieranie na nich presji, aby się wypowiedzieli, może eskalować ukryte napięcia we wspólnocie. Wydaje się jednak, że nic tak nie niweluje negatywnego nastawienia, jak właśnie rozmowa. Czasem pozostaje po prostu przyjąć do wiadomości, że wielu wiernych jest nieprzygotowanych do konstruktywnego dialogu i są bardziej nastawieni na słuchanie, a może też brak im zaufania do współuczestników liturgii. Należy przy tym rozróżnić, czy nie jest to znak słabości i niespójności wspólnoty. Wówczas trzeba to odczytać jako zadanie pastoralne i starać się tworzyć wspólnotę o właściwych relacjach interpersonalnych. Paradoksalnie, narzędziem do tego będzie dialog, ale jego wprowadzanie nie może być nachalne i pochopne. Dialog nie jest celem samym w sobie, natomiast przyniesie on spodziewane rezultaty, gdy będzie wdrażany stopniowo.

Następne zastrzeżenie wobec dialogu w homilii dotyczy przeszkód po stronie głosicieli słowa Bożego. Niektórzy z nich mają „zawodowe” nawyki do dyrektywnego pouczenia i trudno im odnaleźć się w bezpośrednim kontakcie z ludźmi. Nie jest to jednak argument przeciw dialogowi, lecz postulat w formacji kapłańskiej i dydaktyce homiletycznej do kształcenia dojrzałej osobowości homilistów. Powinna ona cechować się zarówno stabilnością osobową, jak i otwartością na innych⁸⁷⁴. Dialogiczna natura i struktura homilii domaga się przede wszystkim dialogicznego nastawienia głoszącego⁸⁷⁵.

4.3.2.2. Zalety dialogu realnego w homilii

Powyższych obaw i zastrzeżeń wobec dialogu w homilii nie można lekceważyć, mimo że przedstawiono wobec nich kontrargumenty. Nie mogą one jednak przesłonić zalet roztropnego zastosowania dialogu. Edward Sobieraj, analizując posoborowe rozumienie homilii,

⁸⁷⁴ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 320–322. Por. S. Roz-trowski, *Czy naprawdę kazania dialogowe?*, s. 224.

⁸⁷⁵ Por. L. Stanček, *Kňaz rétor*, s. 212.

przytacza wiele racji za wprowadzeniem homilii dialogowanej, która jego zdaniem:

- motywuje uczestników do pilnego i uważnego słuchania słowa Bożego,
- pobudza do bardziej osobistego ustosunkowania się do orędzia zbawczego,
- umożliwia wszechstronne odczytanie tekstu biblijnego,
- weryfikuje potrzeby uczestników liturgii,
- uczy wyrażania poglądów, doświadczeń i świadectwa wiary wobec innych,
- obliuguje homilistę do głębszej analizy słowa Bożego i życia słuchaczy⁸⁷⁶.

Pierwszorzędnym walorem dialogu w przepowiadaniu homilijnym jest motywacja uczestników do udzielenia osobistej odpowiedzi Chrystusowi. W dialogu homilijnym skutecznie kształtuje się personalistyczny charakter wiary. Dialogiczny wymiar homilii pozwala na przepowiadanie słowa Bożego w taki sposób, by między Bogiem a człowiekiem wywiązała się relacja personalna i wspólnota.

Ponadto zaletą homilii dialogowanej jest też jej działanie eklezjotwórcze. Taka homilia daje uczestnikom liturgii impuls do spotkania się, uwrażliwia ich na siebie, motywuje do budowania wspólnoty w czasie celebracji liturgicznej i w życiu codziennym. Uczestnicy homilii dialogowanej, dzieląc się swoją wiarą, potencjalnie wywierają na siebie większy wpływ niż przykłady cytowane przez monologującego homilistę⁸⁷⁷. Zdzisław Grzegorski, odwołując się do doświadczeń homiletów amerykańskich, zauważa, że „głosy wiernych prowokują, inspirują głębsze zrozumienie czytań, zachęcają do uważniejszego ich słuchania, a przecież ostatecznie jest to przejaw działania Ducha Świętego pośród zgromadzonych”. Pytania, uwagi i wyznania wywołują: zamyślenie, skupienie, łzy, uśmiech.

⁸⁷⁶ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 238–239.

⁸⁷⁷ Por. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, s. 28–30.

To wyrazy ożywionej wiary i bliższych więzi pomiędzy słuchaczami (*współsluchaczami*)⁸⁷⁸.

Liczne szczegółowe zalety pastoralne i psychologiczne homilii dialogowanej podaje Władysław Chaim. Za pastoralne autor uznaje to, że dialog:

- wyraża w sposób widzialny i słyszalny eklezjalną strukturę wiary,
- pozwala każdemu uczestnikowi osobiście wyrazić siebie i swoją wiarę,
- umożliwia pełniejsze uczestnictwo w liturgii,
- pobudza wiernych do osobistego głoszenia Ewangelii,
- realizuje naturę Kościoła „przyjmującego i głoszącego słowo”,
- kształtuje relacje interpersonalne, angażuje emocje i otwiera jednych na drugich,
- ułatwia zastosowanie słowa Bożego do codziennego życia,
- pozwala uczestnikom współodczuwać siebie nawzajem,
- sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i odpowiedzialności za siebie uczestników liturgii,
- pogłębia zmysł wspólnoty,
- uczy zrozumienia doświadczeń innych i motywuje do osobistego świadectwa,
- promuje dojrzałość i zaangażowanie świeckich,
- dostarcza informacji zwrotnej dla homilisty o życiu wspólnoty wiernych,
- przełamuje bariery w komunikacji wewnątrzkościelnej.

Wśród zalet psychologicznych wspomniany autor wskazuje to, że dialog:

- umacnia tożsamość osoby ludzkiej i chrześcijanina,
- personalizuje religijność i komunikację,
- pomaga odkryć prawdę z różnych punktów widzenia,
- kształtuje osobowość dialogiczną zdolną do głębszych relacji,

⁸⁷⁸ Por. Z. Grzegorski, *Dialog w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 21–22.

- pogłębia wzajemną akceptację uczestników, co odgrywa rolę terapeutyczną,
- pozwala korygować niewłaściwe wyobrażenia o Bogu i innych ludziach, przez co usuwa bariery komunikacyjne⁸⁷⁹.

Zestawiając powyższe zalety i zastrzeżenia wobec dialogu w homilii, należy stwierdzić, iż bezwzględne przekonanie, że dialog jest panaceum na wszelkie problemy, jest błędem. Jest on właściwą, choć trudną zasadą i skuteczną metodą, ale bywa nieprecyzyjnie stosowany. Forma dialogowa homilii powinna być traktowana komplementarnie z formą monologową⁸⁸⁰. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że dialog wirtualny jako zasada powinien zawsze występować w homilii. Odpowiada to dynamice objawienia, liturgii i komunikacji interpersonalnej. Z kolei dialog realny w dopuszczalnych jego formach może być stosowany według pastoralnego rozeznania duszpasterzy z wiernymi. Homilista musi przy tym uwzględnić cel pastoralny i homiletyczny oraz następujące uwarunkowania: rodzaj i wielkość audytorium, sytuację komunikacyjną, predyspozycje i kompetencje własne oraz słuchaczy⁸⁸¹. Czytelną przesłanką do zastosowania dialogu jest rozpoznana wzajemna życzliwość członków zgromadzenia liturgicznego, gotowość do otwartego spotkania się, do rozmowy, do wspólnego odkrywania prawdy objawionej i okazania Bogu posłuszeństwa wiary⁸⁸².

Należy pamiętać, że w dialogu homiletycznym wszyscy uczestnicy zgromadzenia są podmiotami, ale domeną homilisty jest przepowiadanie prawdy zbawczej i nauczanie zasad życia chrześcijańskiego. Przedmiotem dialogu mogą być wszystkie sprawy Boże i ludzkie, ale przedmiotem przepowiadania jest tylko prawda zbawcza, objawiona ostatecznie w Chrystusie. W niej zawiera się indykatyw zbawczy, z którego wynika imperatyw moralny. W przepowiadaniu homilijnym według posobo-

⁸⁷⁹ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 296–302.

⁸⁸⁰ G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, s. 17.

⁸⁸¹ Por. G. Siwek, *Monolog czy dialog*, s. 103–105.

⁸⁸² W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, s. 33–34.

rowego jego rozumienia nie chodzi o dyskutowanie i ustalanie prawdy zbawczej, lecz odkrywanie i przyjmowanie jej na sposób dialogiczny, tzn. tak, aby każdy słuchacz słowa odpowiedział Bogu osobiście wiarą i życiem, zaangażował się pełniej w liturgię i budowanie Kościoła.

4.3.3. Perspektywy dialogu homilijnego

Dialog homilijny jako forma i metoda przepowiadania odpowiada mentalności współczesnych ludzi. Dostosowanie homilii do mentalności słuchaczy, ich poziomu intelektualnego, do warunków życia, realnych potrzeb oraz możliwości percepcji i zdolności postulując dokumenty posoborowe (LI 2a; CT 48; EI 59).

Wciąż aktualna jest analiza społeczeństwa dokonana przez Janusza Mariańskiego, który zauważył, że rozpoczął się i wciąż trwa, choć z różnym nasileniem w różnych społecznościach, proces przechodzenia od tzw. społeczeństwa losu, opartego na tradycyjnej hierarchii wartości i podziale ról społecznych, do społeczeństwa wyboru, czyli pluralistycznego, w którym dopuszcza się różne opcje światopoglądowe i możliwość wyboru sposobu życia. W pierwszym rodzaju społeczeństwa jednostka przyswajała wartości, normy i wzory zachowań, które były z reguły częścią całej kultury. Społeczeństwo pomagało jednostce określić, kim ona jest i kim być powinna. Zwłaszcza religia dostarczała sensu i orientacji w życiu codziennym. Drugi typ społeczeństwa charakteryzuje się pluralizmem politycznym, społecznym, kulturowym, moralnym, a także religijnym. W takim społeczeństwie nie ma monopolu, to rynek różnych ideologii i filozofii życia. Człowiek w społeczeństwie wyboru jest jak klient w sklepie z mnóstwem towarów, ale bez kryterium wyboru tego, co właściwe i godne pożądania. Sam wybór staje się swoistym imperatywem, począwszy od dóbr konsumpcyjnych aż po wartości religijne. Społeczeństwo pluralistyczne jest zjawiskiem historycznym o rozmiarach światowych i może być odczytane jako znak czasu. Chociaż wzrasta krytyka czy wręcz kryzys wartości dotychczas uznawanych za nie-

podważalne, w tym także religijnych, to równocześnie zwiększa się zapotrzebowanie na bardziej osobiste motywy do wyznawania wiary. Sprzyja zaś temu szczególnie dialog jako wspólne dążenie do prawdy przy poszanowaniu odmiennych opinii⁸⁸³. We współczesnej sytuacji społeczno-religijnej można zauważyć analogię do wieży Babel. Jest ona wyzwaniem dla przepowiadających słowo Boże, aby przedstawiać kerygmat i życie chrześcijańskie jako unikatową propozycję Boga dla człowieka, a Kościół jako wspólnotę osobotwórczą sprzyjającą samorealizacji w łączy z innymi.

Współcześni słuchacze homilii są wyczuleni na własną podmiotowość i prawo do decydowania o sobie. Wzrasta przy tym zapotrzebowanie na uczestnictwo, choćby wirtualne, w życiu danej społeczności, stąd wielu wiernych – zamiast biernie słuchać, przyjmować i zapamiętywać doktrynę – chce rozmawiać, dzielić się doświadczeniem, formułować własne sądy oraz współtworzyć wspólnotę wiary i miłości. Towarzyszy temu „niechęć do odgórnego nauczania, trudność skupienia uwagi na monologicznym wywodzie, potrzeba dodatkowych wyjaśnień wysłuchanych przemówień, chęć wypowiedzenia własnego zdania, łatwiejsze uczenie się dorosłych w dialogu niż w monologu, trwalsze zapamiętanie odpowiedzi otrzymanej na osobiście postawione pytanie”⁸⁸⁴.

Trudno też nie zauważać, że wielu ludzi ulega procesom komunikacji masowej, w tym także manipulacji i socjotechnice, stosowanym w środkach masowego komunikowania. Mass media, np. programy typu *talk-show*, absorbują uwagę odbiorców tym, że od nich uzależniają dalsze losy bohaterów⁸⁸⁵. Ponadto różnego rodzaju komunikatory społecznościowe umożliwiają doświadczenie „obecności” i „uczestnictwa”. Należy wyjść naprzeciw tego rodzaju oczekiwa-

⁸⁸³ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 21–49.

⁸⁸⁴ G. Siwek, *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, s. 10–11.

⁸⁸⁵ A. Ziółkowski, *Czy mogę z księdzem porozmawiać? O dialogu w czasie kazania*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 48.

niom w przepowiadaniu słowa Bożego i przepowiadać je na sposób dynamiczny w mowie żywej. Współczesny słuchacz homilii, w czasach kryzysu wiary potrzebuje wielu impulsów i motywów do aktu wiary. Nierzadko więc homilista musi najpierw wejść do ześwieczonego, wirtualnego świata swoich słuchaczy, wyprowadzić ich z niego i wprowadzić do świata realnego, by ostatecznie móc ich zaprosić do zbawczego dialogu z Bogiem. Nauczanie soborowe zdaje się podpowiadać w tym względzie dwie metody. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* zastosowana jest metoda indukcyjna. Za punkt wyjścia przyjmuje ona sytuację człowieka, natomiast w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* dominuje metoda dedukcyjna, która wychodzi od objawienia Bożego. W przepowiadaniu homilijnym inspiracją może być zwłaszcza metoda indukcji, a jej stosowanie wydaje się owocne szczególnie wobec słabo wierzących. Dedukcja może się sprawdzić w stosunku do bardziej zaawansowanych w wierze⁸⁸⁶. Taki podział byłby jednak w niektórych przypadkach zbyt skrajny. W dialogu obie te metody uzupełniają się. Współcześni słuchacze homilii są na różnym poziomie rozwoju wiary – od głęboko wierzących po borykających się z różnego rodzaju wątpliwościami. Potrzebne są wobec nich jednocześnie: ewangelizacja, reewangelizacja i katechizacja.

Profilu współczesnych odbiorców homilii nie można mylić z dialogowym nastawieniem i kompetencjami komunikacyjnymi. Homilista zawsze powinien rozeznawać możliwości i perspektywę zastosowania dialogu homilijnego.

Władysław Chaim proponuje kierować homilie dialogowane do czterech kategorii grup i osób. Po pierwsze, do ludzi świadomie i z zaangażowaniem kształtujących swoje osobowe relacje religijne z Bogiem w Kościele. Po drugie, do osób o „mentalności dialogowej, ale często zagubionych, zdystansowanych, bez poczucia przynależności do Kościoła [...] ze środowisk zdechrystianizowanych” i takich, którym brak „doświadczenia zdrowych relacji międzysobowych” w Ko-

⁸⁸⁶ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła*, z. 2, s. 147–152.

ściele. Dialog sprzyja autentycznej bliskości i dzieleniu się własnymi doświadczeniami. Po trzecie, będzie on też przydatny ludziom „o wierze biernej i konsumującej”. Może pomóc takim osobom przejść od religijności masowej lub zindywidualizowanej, a nawet apersonalnej – do wiary osobowej o wymiarze eklesjalnym. Wreszcie, po czwarte, dialog w homilii sprzyja grupom osób odpowiedzialnych za pogłębienie doświadczenia Kościoła i realizowanie jego wspólnotowego wymiaru (grupy apostołskie, ruchy kościelne, stowarzyszenia, studenci teologii, uczestnicy rekolekcji, zgromadzenia zakonne, seminarzyści itp.)⁸⁸⁷.

Realny dialog w formie homilii zespołowej nadaje się przede wszystkim do zgromadzenia, którego członkowie stanowią jednorodną grupę, znają się, mają zbliżony poziom intelektualny i zdolności komunikacyjne. O wiele trudniej będzie go zastosować w duszpasterstwie parafialnym ogólnym, gdy zgromadzenie tworzą ludzie nieznający się, a często także zdystansowani wobec siebie i homilisty⁸⁸⁸. W takiej sytuacji warto spróbować włączyć wspomniane grupy w liturgię niedzielną z udziałem pozostałych wiernych, licząc, że ich uczestnicy, formowani w postawie dialogicznej przez czynny udział w homilii, zainspirują innych do dialogu, głębszej refleksji, relacji interpersonalnych i staną się zaczynem wspólnoty dialogu.

Warto jeszcze dostrzec dwie perspektywy dla dialogu homilijnego. Postępująca dechrystianizacja i sekularyzacja społeczeństwa domagają się ewangelizacji nowej w zapale i metodach oraz postulowanego przez papieża Franciszka wyjścia na peryferie. Coraz częściej będzie się wymagać od ochrzczonych prowadzenia rozmowy ewangelizacyjnej z niewierzącymi czy ludźmi słabej wiary. Po etapie ewangelizacji tacy ludzie będą oczekiwać dialogu we wspólnocie Kościoła – w liturgii i życiu codziennym. Jeśli zaś spotkają się z autorytarnym nauczaniem, mogą ponownie stracić zaufanie do Boga i Kościoła.

⁸⁸⁷ Por. W. Chaim, *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, s. 324–325.

⁸⁸⁸ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 238.

Także zmniejszająca się w niektórych wspólnotach parafialnych liczba wiernych uczestniczących w liturgii może wymuszać bardziej dialogową i zażyłą relację podczas homilii. Mogą oni oczekiwać, by dialog homilijny przechodził w dialog duszpasterski, co postulował już, jako metodę pastoralną, kardynał Karol Wojtyła. Dialogiem specyficznie duszpasterskim może być dialog przed homilią i po niej. Może on być przeprowadzony w ramach indywidualnych rozmów duszpasterza z wiernymi lub podczas zorganizowanej dyskusji na temat homilii z reprezentantami zgromadzenia, choćby na spotkaniu grup pastoralnych.

Analiza współczesnej sytuacji i wyzwań, przed którymi stoi przepowiadanie kościelne, pokazuje, że dialog homilijny ma przed sobą perspektywę i może wydatnie wpłynąć na ożywienie wiary osobowej, czynne i owocne uczestnictwo wiernych w liturgii oraz pogłębić interpersonalne relacje wewnątrzkościelne.

* * *

Badania przeprowadzone w tym rozdziale wykazały, że dialog jest paradygmatem homilii. Orzeczenia soborowe, jak i posoborowe nauczanie Kościoła pozwalają stwierdzić, że wymiar dialogiczny jest w homilii fundamentalny. Stanowi ona akt dialogu zbawczego, który aktualizuje się najpełniej w liturgii, dlatego jest także aktem liturgicznym.

Zaproponowany w niniejszym rozdziale dialogiczny model komunikacji homilijnej wskazuje, że w homilii zachodzi komunikacja interpersonalna między Bogiem i Kościołem a w nim między homilistą i słuchaczami, a nawet pomiędzy nimi. Między tymi podmiotami wywiązują się międzyosobowe relacje, które przenikają się i wywołują interakcje, wskutek czego powstaje dialog homilijny. Uczestnicy homilii reagują na siebie i wypowiadają wobec siebie, werbalnie i niewerbalnie, zamieniając się rolami nadawcy i odbiorcy. Homilia zatem przekazuje orędzie zbawcze i staje się przestrzenią zbaw-

czego spotkania i dialogu. Może to być dialog wirtualny lub realny. Pierwszy rodzaj dialogu, zgodnie z posoborową myślą homiletyczną, stanowi wręcz wewnętrzną zasadę homilii. Dialog realny ma różne formy i może być stosowany w zależności od zdolności komunikacyjnych uczestników homilii według rozeznania przepowiadającego. W toku badań zostały opisane pewne propozycje jego prowadzenia i zarazem poddane ocenie według zasad wynikających z natury homilii, norm liturgicznych i komunikacji homilijnej. Na podstawie analiz natury homilii i zachodzącej w niej komunikacji wypracowano kryteria jej dialogiczności. Podano też racje pastoralne dialogu homilijnego i nakreślono jego perspektywy w obecnej i przewidywanej przyszłej sytuacji życia Kościoła. Teraz można więc przejść do opracowania praktycznych wskazań dotyczących realizacji homilii jako dialogu.

5. REALIZACJA DIALOGICZNEGO WYMIARU HOMILII

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* zachęcał do odnowienia zaufania w przepowiadanie słowa, gdyż – jak stwierdził – homilia może być „intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, pokrzepiającym spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania” (EG 135). Jednocześnie zaznaczył, że trzeba temu poświęcić „dłuższy czas studium, modlitwy, refleksji i kreatywności duszpasterskiej” (EG 145). W niniejszym rozdziale zostaną przedstawione proces i sposoby aktualizacji dialogu zbawczego w homilii oraz kształtowania relacji interpersonalnych poprzez zachowania werbalne i niewerbalne.

Uwzględniając dialogiczny wymiar homilii, jak i wskazane w poprzednim rozdziale jego kryteria, należy zwrócić uwagę, że zarówno na etapie przygotowania, głoszenia, jak i ewaluacji homilii po liturgii, chodzi o dialog między Bogiem i zgromadzeniem, a jednocześnie między homilistą i zgromadzonymi wiernymi. Przepowiadający ma aktualizować dialog zbawczy głównie przez wyrażenie słowa Bożego słowami ludzkimi w korelacji z potrzebami słuchaczy w kontekście celebracji liturgicznej i sytuacji egzystencjalnej zgromadzenia, tak aby doszło do spotkania wiernych z Jezusem. Homilista przez egzystencjalną interpretację słowa Bożego i ewangeliczną rewizję życia słuchaczy może pobudzić ich do odpowiedzi oraz rozmowy z Bogiem.

Dialog homilijny posiada też własną dynamikę, którą charakteryzują interakcje między Bogiem i zgromadzeniem oraz między homilistą i słuchaczami. Dynamika ta zostanie omówiona w paragra-

fie drugim przy uwzględnieniu, że interakcje w dialogu homilijnym zaczynają się od medytacji homilisty nad słowem Bożym, następnie dokonują się podczas głoszenia, przekształcającego się w konsekwencji w dialog wewnątrzkościelny po homilii. Przedstawione zostaną modele homilii i metody dynamizujące, które pomagają zainicjować, ożywić i podtrzymać dialogiczny charakter homilii. Ponadto wskazane będą sposoby prowadzenia i pastoralne implikacje dialogu po homilii.

Wreszcie, nie można zapomnieć o aspektach językowych homilii. Język bowiem w znacznej mierze pomaga nawiązać i kształtować istotne w dialogu interpersonalne relacje nadawczo-odbiorcze. W paragrafie trzecim zostaną więc omówione: cechy języka, środki językowe, figury retoryczne i zachowania niewerbalne, które wpływają na dialogiczny charakter swego tekstu, jaki stanowi homilia.

5.1. Aktualizacja dialogu zbawczego w homilii

W homilii powinno dojść do zbawczego dialogu Boga z ludźmi zgromadzonymi jako Kościół na liturgii. Zadaniem homilisty jest więc pozwolić wybrzmieć wszystkim jego podmiotom. Stanie się tak wówczas, gdy homilista dotknie centralnego nerwu orędzia zbawczego i centralnego problemu egzystencjalnego słuchaczy. Ów nerw orędzia zbawczego pulsuje w słowie Bożym zawartym w Piśmie Świętym i liturgii, która stanowi wyjątkowy klucz interpretacyjny słowa Bożego. Homilista pełni egzegetyczną, liturgiczną i egzystencjalną służbę Słowu. Egzegeza ma uwolnić tekst biblijny od uwarunkowań historyczno-kulturowych i wydobyć to, co Bóg aktualnie chce powiedzieć zgromadzonym na liturgii. Aspekt liturgiczny homilii każe wbudować ją w kontekst liturgii, roku liturgicznego i sprawowanego misterium. Egzystencjalne nachylenie homilii zmierza do wyrażania słowa Bożego językiem współczesnym i uwzględniania szczególnych potrzeb oraz okoliczności życia wiernych. Dzięki korelacji

tych elementów zachodzi proces aktualizacji dialogu zbawczego⁸⁸⁹. W obecnym paragrafie zostaną przedstawione kontekstualnie zagadnienia egzegezy biblijnej, hermeneutyki liturgicznej, analizy antropologicznej życia słuchaczy homilii oraz sam proces aktualizacji dialogu zbawczego.

5.1.1. Egzegeza biblijna

Celem homiletycznej egzegezy perykop biblijnych jest dotarcie do prawdy zbawczej, jaką Bóg komunikuje swojemu ludowi (por. KO 11. 12. 24), aby ze słowa Bożego wydobyć światło, impuls dla wiary i życia chrześcijańskiego. Egzegeza wyjaśnia sens tekstu biblijnego: dosłowny, duchowy i pełniejszy⁸⁹⁰.

Sens dosłowny to sens zamierzony i zredagowany przez autora tekstu⁸⁹¹. Rozwija się on dzięki kolejnym „relekturom” w nowych okolicznościach⁸⁹². Sens duchowy wskazuje na wypełnienie się Pisma w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa. Przykładem tego jest tzw. typologia, bliska ojcom Kościoła, którzy np. w Adamie widzieli figurę Chrystusa, a w potopie typ chrztu⁸⁹³. Sens pełniejszy to „głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość jasno wyrażone przez pisarza natchnionego”. Odkrywa się go przez badanie tekstu

⁸⁸⁹ Por. M. Brzozowski, *Okoliczności warunkujące skuteczność przepowiadania*, [w:] *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 183–184.

⁸⁹⁰ W egzegezie biblijnej stosuje się poczwórną interpretację: historyczną (sens wyrazowy), moralną (anagogia), typologiczną (sens profetyczny) i alegoryczną (sens symboliczny). Por. J. Chmiel, *Geneza i charakter homilii sakramentalnej*, RBL 36 (1983) 1, s. 25. „Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć” (KKK 118).

⁸⁹¹ Zdecydowanie jednak należy odrzucić tzw. fundamentalistyczną lekturę Biblii, która przyjmuje wyłącznie „interpretację dosłowną”, wykluczając w interpretacji Biblii jej historyczny kontekst i rozwój jej rozumienia (IPK, s. 58).

⁸⁹² IPK, s. 67–69.

⁸⁹³ IPK, s. 69–71.

biblijnego w świetle innych, posiadających już taki sens albo przez analizę tekstów w perspektywie wewnętrznego rozwoju objawienia⁸⁹⁴.

Powiązanie przedstawionych sensów Pisma Świętego pozwala poznać centralne przesłanie tekstów biblijnych. Należy przy tym rozróżnić, jaki rezultat chciał wywołać hagiograf (EG 147), odkryć, co tekst mówi, co sprawia, jaki ma cel i intencję, żeby określić kerygmat dla słuchaczy⁸⁹⁵. Egzegeta musi przy tym zachować harmonię między wiarą i rozumem w stosunku do Pisma Świętego, aby wiara nie przerodziła się w fideizm, który sprzyja fundamentalistycznej lekturze Biblii, a zarazem, aby rozum był otwarty na to, co nadprzyrodzone (VD 36). Katolicka egzegeza biblijna łączy dwa nurty metodologiczne: historyczno-krytyczny i teologiczny (VD 34)⁸⁹⁶.

5.1.1.1. Metody historyczne i literackie

Konstytucja soborowa o objawieniu Bożym przypomina, że słowa Boże upodobniły się do mowy ludzkiej (KO 12; 13). W związku z tym należy wziąć pod uwagę cały kontekst historyczno-kulturowy, a mianowicie: zwyczaje, sposoby myślenia, mówienia i opowiadania przyjęte w czasach hagiografa oraz ówczesne sposoby obcowania ludzi ze sobą. Egzegeza biblijna w wymiarze naukowym pozostaje domeną biblistów, ale przepowiadający homilię może i powinien stosować sposoby interpretacji tekstów biblijnych, korzystając z tzw. przewod-

⁸⁹⁴ „Sens pełniejszy to jakby inny sposób określania sensu duchowego jakiegoś tekstu w tych przypadkach, kiedy to sens duchowy wyraźnie nie pokrywa się z sensem dosłownym” (IPK, s. 71–72).

⁸⁹⁵ Por. J. Chmiel, *Intencja autora jako zasada hermeneutyczna. Przyczynek do teologii natchnienia biblijnego*, RBL 32 (1979) 1, s. 4–14.

⁸⁹⁶ Pominiecie bądź przeakcentowanie któregoś z nich tworzy hermeneutykę zsekularyzowaną. Zdaniem Benedykta XVI, gdy „egzegeza przestaje być naprawdę teologiczną”, staje się „czystą historiografią i historią literatury”, a teologia pozbawiona zostaje fundamentu. Por. Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów (14.10.2008), OsRomPol 29 (2008) 12/308, s. 35.

ników po lekturze⁸⁹⁷, np.: dostępnych tłumaczeń Biblii, komentarzy czy słowników biblijnych i innych⁸⁹⁸. Są one cenną inspiracją dla przepowiadających. W interpretacji, zwłaszcza Nowego Testamentu, pomocna może się okazać także pozakanoniczna literatura żydowska, tzw. apokryfy⁸⁹⁹. Papieska Komisja Biblijna podała trzy rodzaje analizy literackiej tekstu biblijnego pomocne dla procesu aktualizacji: a) retoryczną, b) narratywną, c) semiotyczną⁹⁰⁰.

Analiza retoryczna uwzględnia trzy elementy tekstu: mówcę wraz z jego pozycją wobec słuchaczy, przemówienie z zawartymi w nim argumentami oraz odbiorców wraz z ich reakcjami. Bierze również pod uwagę miejsca paralelne w Biblii i wzajemne związki między różnymi elementami tekstu. Wykorzystując zaś założenia tzw. nowej retoryki, zwraca uwagę na kontekst sytuacyjny, w jakim powstał tekst biblijny, i na jego oddziaływanie na audytorium⁹⁰¹. Warto przyrzeć się temu, kto mówi w tekście, do kogo kieruje słowa, co mówi, w jakim kontekście, w jaki sposób się wyraża, w jakim tonie się wypowiada, z jakiego powodu zabiera głos, w jakim celu mówi. Należy również zwrócić uwagę na słowa, powtarzające się lub wyróżniające, rozpoznać własny dynamizm tekstu, wziąć pod uwagę, w jakiej pozycji są występujące osoby. Jednocześnie homilista powinien odkryć, czy tekst święty został napisany w tonie pocieszenia, zachęty czy pouczenia, i w takim samym interpretować go w homilii. Wówczas zachowuje się ciągłość wewnętrznej dynamiki słowa Bożego (EG 147).

⁸⁹⁷ IPK, s. 100.

⁸⁹⁸ Należy brać pod uwagę zwłaszcza wysiłki współpracujących ze sobą „znawców języków starożytnych, historyków kultury, krytyków tekstu, ekspertów w przeprowadzaniu analiz form literackich i tych, którzy potrafią posługiwać się metodami krytyki naukowej. Jednocześnie Kościół docenia i potrzebuje egzegezy dokonywanej przez sługi Słowa w posłudze pastoralnej i w przepowiadaniu, „tak iżby lud Boży mógł posiadać pod dostatkiem stawy duchowej, dobywanej z Pisma św.” (DAS, 24, 53–55; KO 23). Por. IPK, s. 87.

⁸⁹⁹ IPK, s. 43.

⁹⁰⁰ Tamże, s. 32–40.

⁹⁰¹ Tamże, s. 32–34.

Drugi rodzaj analizy określamy jako narratywną, ponieważ Pismo Święte posługuje się narracją o wydarzeniach zbawczych. Opowiadanie biblijne powstało z myślą o zbawieniu jego słuchaczy i zawiera skierowany do nich apel egzystencjalny, dlatego poznanie i wykorzystanie dynamiki narracji może wydatnie pomóc włączyć słuchaczy w dynamikę aktualizowanego dialogu zbawczego.

Trzeci rodzaj analizy literackiej to analiza semiotyczna, która bada tekst sam w sobie jako całość znaczeniową. Sens tekstu określa się, zestawiając różniące się jego elementy i badając powiązania między nimi. W tych badaniach nie można jednak pomijać historycznego czasu, w którym żyły postaci występujące w tekście, oraz epoki autorów i odbiorców tekstu⁹⁰².

W aktualizacji słowa Bożego służebną funkcję pełnią też metody odwołujące się do nauk humanistycznych. Jedną z nich jest socjologiczna analiza Biblii, która określa uwarunkowania społeczne, w jakich powstawał lub do jakich odnosił się tekst święty, oraz wartości wyznawane przez bohaterów, autorów i odbiorców tekstów biblijnych. Należy przy tym rozróżnić to, co powszechne i wynikające z ludzkiej natury, a co może być reprezentatywne dla wszystkich, od tego, co jest przypadłością danej społeczności czy pojedynczych ludzi. Pomocą w egzegezie biblijnej są także psychologia i psychoanaliza, które pozwalają głębiej przeanalizować sferę doświadczenia religijnego⁹⁰³.

⁹⁰² Tamże, s. 37–40.

⁹⁰³ Tamże, s. 46–52. Znajomość mechanizmów ekonomicznych, kulturowych, religijnych, społecznych i politycznych funkcjonujących w świecie biblijnym, wartości akceptowanych przez daną społeczność, a zwłaszcza relacji międzyludzkich w rodzinie i społeczeństwie wspomaga analizę krytyczno-historyczną. Papińska Komisja Biblijna podaje ponadto wiele innych metod, jak np. oparte na tradycji, choćby kanoniczna, odwołująca się do żydowskich tradycji interpretacyjnych, odwołująca się do historii oddziaływania tekstu (IPK, s. 40–46). Wskazuje również możliwość kontekstualnej interpretacji Biblii przez odwołanie się do teologii wyzwolenia czy ujęcia feministycznego (IPK, s. 52–57). Nie należy jednak interpretować Biblii według współczesnego stosunku do życia, ale w kontekście dzisiejszych tendencji kulturowych i zachowań ludzkich.

5.1.1.2. Metody teologiczne

Katolicka interpretacja Pisma Świętego, stosując również teologiczne metody egzegezy, uwzględnia: a) treść i jedność całej Biblii, b) żywą Tradycję całego Kościoła, c) analogię wiary (KO 12; 13; DH 17)⁹⁰⁴. Po pierwsze więc, tekst biblijny trzeba odczytać w kontekście całościowego nauczania Biblii, tak jak je przekazuje Kościół, gdyż Duch Święty natchnął całą Biblię, a lud pogłębił z czasem rozumienie woli Bożej (EG 148). Nowy Testament uznaje bowiem Stary za słowo Boże i ukazuje, że to, co Stary Testament obiecał, wypełniło się przez Jezusa (VD 40–41). Dlatego w egzegezie homiletycznej należy powiązać czytania ze Starego i Nowego Testamentu, by ześrodkować je na „Chryście i Jego Misterium Paschalnym (WLM 66; VD 57; DH 16).

Interpretacja Pisma Świętego musi być prowadzona w jedności z Kościołem w nurcie Jego dynamicznej i żywej Tradycji (KO 11). Zdaniem ojców Kościoła, „Pismo Święte jest bardziej wypisane na sercu Kościoła niż na pergaminie” (KKK 113; Orygenes, *Homiliae in Leviticum*, 5, 5; DH 17). Zdaniem papieża Benedykta XVI, doświadczenie eklezjalne „sprzyja lepszemu zrozumieniu autentycznej wiary w odniesieniu do słowa Bożego”, a jednocześnie „czytanie w wierze Pism prowadzi do wzrostu życia eklezjalnego” (VD 30). Szczególnie pomocna jest patrystyczna egzegeza biblijna, która wydobyla z Pisma Świętego główne orientacje myślowe, które z kolei nadały kierunek doktrynie Kościoła⁹⁰⁵. Lektura tekstów patrystycznych może posłużyć jako komentarz do Pisma Świętego⁹⁰⁶.

W interpretacji konieczna jest analogia wiary, czyli „spójność prawd wiary między sobą i w całości planu objawienia” (KKK 114; DH 17). Zakłada się w niej odwołanie w autentycznej interpretacji słowa Bożego do orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

⁹⁰⁴ Tamże, s. 98–99.

⁹⁰⁵ Tamże, s. 82–84.

⁹⁰⁶ S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego w liturgii*, SP 7 (2011), s. 162.

(KO 10). Papieska Komisja Biblijna zaznacza też, że „podczas czytania Słowa Bożego daje o sobie znać specyficzny «zmysł wiary» (*sensus fidei*) całego ludu Bożego”⁹⁰⁷. Sam Jezus zauważył, że tajemnice zakryte przed uczonymi zostały objawione ludziom prostolinijnym jak dzieci (Mt 11, 25; Łk 10, 21). Zwłaszcza osoby prostolinijne i ubogie w znaczeniu biblijnym, ufające Bogu, „posiadają szczególną zdolność słuchania oraz interpretowania Słowa Bożego”⁹⁰⁸. Tacy ludzie mogą wnieść do aktualizacji Pisma Świętego przenikliwe światło z punktu widzenia duchowego⁹⁰⁹. Podczas przygotowywania homilii ważną rolę mogą odegrać grupy dzielenia się słowem Bożym. Mogą one spotykać się w ramach dialogu przed homilią. Chodzi jednak o wspólnotowe szukanie prawdy zbawczej, a nie ustalanie sensu Biblii według świeckich zasad czy oczekiwań. O znaczeniu słuchania Słowa Bożego we wspólnocie Kościoła przypomniał papież Benedykt XVI (VD 86). Kościół bowiem jest żywym podmiotem Pisma Świętego, a „słowo jest zawsze żywe w żywym podmiocie”⁹¹⁰.

Ważną funkcję w procesie interpretacji i aktualizacji tekstów Pisma Świętego pełni również *Katechizm Kościoła katolickiego*⁹¹¹. Przedstawia on bowiem spójnie „nauczanie Pisma Świętego, żywej Tradycji w Kościele i autentycznego Urzędu Nauczycielskiego, a także duchowe dziedzictwo Ojców, Doktorów i świętych Kościoła, by umożliwić lepsze poznanie misterium chrześcijańskiego i ożywienie wiary Ludu Bożego”⁹¹². Homilista znajdzie w nim na marginesach poszczególnych artykułów odsyłacze do fragmentów biblijnych oraz indeks biblijny. Dzięki temu może zorientować się, w jakim kontekście życia chrześcijańskiego można obiektywnie interpretować dany tekst, aby nie był on tylko biblijnym argumentem dla przyjętej uprzednio tezy.

⁹⁰⁷ IPK, s. 85.

⁹⁰⁸ Tamże, s. 87.

⁹⁰⁹ Tamże, s. 109.

⁹¹⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do alumnów Rzymskiego Seminarium Duchownego* (17.02.2007), *OsRomPol* 28 (2007), 5/293, s. 39.

⁹¹¹ H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, [w:] *Śługa Słowa*, s. 135.

⁹¹² Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum”*, Watykan 1992, KKK, s. 7.

5.1.2. *Hermeneutyka liturgiczna*

Homilia dokonuje interpretacji życia ludzkiego w świetle Chrystusowego misterium obecnego w liturgii (KL 35). Wyjaśnia ona tekst święty biblijnych czytań, uwzględniając celebrowaną tajemnicę (IO 54; NOWMR 65). Liturgia stanowi dla przepowiadania homilijnego „uprzywilejowane miejsce” (por. KKK 1074) i „środowisko, w którym Bóg [...] przemawia dziś do swego ludu, który słucha i odpowiada”. Jest niejako „domem” słowa Bożego (VD 52). Liturgia to jakby Biblia w działaniu⁹¹³. W zgromadzeniu liturgicznym Słowo Boże jest celebrowane jako dynamiczne słowo dialogu zbawczego. W związku z tym liturgia stanowi „zasadniczy klucz odczytywania tekstów biblijnych jako słowa aktualizującego się”⁹¹⁴. Można więc mówić o hermeneutyce liturgicznej przepowiadania homilijnego. Pozwala ona zinterpretować życie zgromadzonej wspólnoty przez pryzmat misterium Chrystusa⁹¹⁵.

Hermeneutyka ta uwzględnia, że „celebracja przemiana i czyni skutecznym słowo Boże. Okres roku liturgicznego je pogłębia. Konkretne zgromadzenie orientuje je według własnej percepcji i potrzeb”⁹¹⁶. Stanowią one nowy kontekst biblijnych czytań mszalnych. Przy czym

⁹¹³ Z tego powodu liturgia jest najbliższym kontekstem głoszenia słowa Bożego. Biblia wtajemnicza w liturgię – i na odwrót. Wyraźnie widać to w Liturgii Godzin, podczas której wypowiedzianie i słuchanie słów Pisma Świętego stanowi strukturę celebracji. Medytacja słowa Bożego wzywa zaś do odpowiedzi Bogu. W ten sposób nawiązuje się zbawczy dialog Boga z Kościołem i między poszczególnymi wiernymi.

⁹¹⁴ S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 152.

⁹¹⁵ Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, s. 138–142.

⁹¹⁶ S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 158–164. Por. W. Broński, *Recepcja nauczania Kościoła na temat liturgii jako źródła homilii w przepowiadaniu niedzielnym dla dorosłych*, „Biblioteki Kaznodziejskiej” i „Współczesnej Ambony”, RT t. 48, z. 6 (2001), s. 205. Rozumienie perykop biblijnych w liturgii i w Biblii może się różnić. Ten sam tekst biblijny może więc być użyty w lekcjonarzu w różnych celebracjach roku liturgicznego i czytany w innej perspektywie (WPL 3).

kontekst bezpośredni (literacki i teologiczny) tworzą teksty wzięte z innych ksiąg biblijnych (pozostałe czytania, psalm i werset allelujatywny), a kontekst bliski (semantyczny i teologiczny) wynika ze znaczenia sprawowanego rytu liturgicznego. Dalszy kontekst tworzy celebrowane misterium. Wreszcie, ogólny kontekst to cykl lub okres liturgiczny, w którym odbywa się dana celebrowana misterium⁹¹⁷. W hermeneutyce liturgicznej swoiste klucze interpretacyjne to: lekcjonarz mszalny, obrzęd liturgiczny (euchologie, znaki i symbole liturgiczne), obchodzone misterium oraz rok liturgiczny. W lekcjonarzu „głoszone słowo staje się kościelnym «dzisiaj» w dialogu między Bogiem i Jego ludem”⁹¹⁸. Lekcjonarz mszalny powinien więc być wykorzystywany w hermeneutyce biblijnej w połączeniu z metodami krytyki historycznej i teologicznymi, z uwzględnieniem całej liturgii⁹¹⁹.

Centralnym punktem odniesienia dla homilii jest perykopa ewangelijna, która ukazuje obchodzone misterium Chrystusa. Pozostałe czytania odnoszą się do niej i do celebrowanego misterium⁹²⁰. Szczególnie wymowny jest związek pierwszego czytania z Ewangelią dnia. Właściwa jego interpretacja pozwala wydobyć z czytań mszalnych

⁹¹⁷ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka Słowa Bożego...*, s. 152.

W egzegezie biblijnej kontekst bezpośredni danego fragmentu stanowią perykopy go poprzedzające i po nim następujące. Kontekst bliski to dany cykl literacki, zaś kontekst dalszy to perspektywa konkretnej księgi biblijnej. Kontekst ogólny stanowi natomiast cała Biblia. Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, Lublin 2013, s. 37.

⁹¹⁸ Por. R. Wróbel, *Teksty biblijne źródłem przepowiadania*, [w:] *Liturgia i przepowiadanie*, s. 159.

⁹¹⁹ Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 55.

⁹²⁰ Czytania biblijne ułożone są w lekcjonarzu według zasady *lectio continua* (czytanie ciągle) lub *lectio semicontinua* (czytanie półciągle) i pozostają w relacji do okresów liturgicznych. Istnieje między nimi związek tematyczny: zgodność tematyczna pomiędzy pierwszym i trzecim czytaniem (niedziele zwykle w ciągu roku) bądź między wszystkimi czytaniem (niedziele okresów mocnych oraz uroczystości i święta Pańskie, Najświętszej Maryi Panny, świętych czy msze obrzędowe). Zasada czytania półciąglego jest zastosowana w przypadku drugiego czytania lekcjonarza niedziel w ciągu roku. Nie są one jednak w ścisłym związku tematycznym z Ewangelią, z wyjątkiem okresów szczególnych, takich jak: Adwent, Wielki Post, Okres Paschalny (WLM nr 64–74, 93–110).

centralne przesłanie Boże do uczestników liturgii. Służą temu następujące etapy metodologiczne:

- odkrycie w perykopie ewangelijnej fragmentu czytania ze Starego Testamentu,
- odkrycie ewentualnej opozycji między pierwszym czytaniem i Ewangelią w celu podkreślenia *novum* orędzia Chrystusa,
- odnalezienie zgodności tematycznej i kontynuacji czytania pierwszego w Ewangelii,
- wskazanie treściowego związku między czytaniem, który sugerują tytuły umieszczone w lekcjonarzu nad treścią czytań (WLM 122)⁹²¹.

Dodatkowo należy wziąć pod uwagę, że związek pierwszego czytania z perykopą ewangelijną może mieć potrójny charakter: prorocki, typologiczny bądź pedagogiczny. Klucz prorocki wskazuje w Ewangelii „podstawowy aspekt *ciągłości* w stosunku do objawienia Starego Testamentu, aspekt *zerwania* oraz aspekt *spełnienia* i *przewyższenia*” (VD 40). Uwzględnia przy tym cztery etapy historii zbawienia:

- zapowiedź i przygotowanie w Starym Testamencie,
- wypełnienie w Chrystusie (ostateczne objawienie i zbawienie),
- realizację w Kościele (aktualizacja w celebracji liturgicznej i życiu wierzących),
- eschatyczną pełnię (powszechne zmartwychwstanie, nowe niebo i nowa ziemia)⁹²².

Charakter typologiczny przedstawia w osobach, wydarzeniach, czynnościach, prawach, budynkach, instytucjach Starego Testamentu znaki i zapowiedzi tego, co pojawia się w Nowym Testamencie⁹²³. Dzięki temu można zrozumieć i pokazać wiernym, jak zbawcze wydarzenia nowotestamentalne urzeczywistniają się współcześnie

⁹²¹ S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016, s. 36–37.

⁹²² S. Dyk, *Homilia, Droga do żywego poznania...*, s. 37–38.

⁹²³ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 113.

w liturgii. Charakter pedagogiczny natomiast, podkreśla aspekt teologiczny i moralny danego misterium, wskazując, jak podtrzymywać dialog zbawczy w życiu chrześcijańskim⁹²⁴. W liturgicznej interpretacji czytań mszalnych należy również uwzględnić psalm responsoryjny jako modlitewny komentarz do pierwszego czytania oraz werset allelujacyjny, który sugeruje główne przesłanie ewangelijne⁹²⁵.

Kolejnym kluczem hermeneutycznym perykop biblijnych są euchologie – teksty modlitw w formularzu liturgicznym. Stanowią one kultyczną aktualizację tekstów biblijnych. Zawierają cytaty biblijny, jego reinterpretację lub nawiązują do niego. Dochodzi w nich też do głosu wiara Kościoła. Są one więc nie tylko aktualizacją Biblii, ale – co więcej – aktualizacją dialogu zbawczego⁹²⁶. Do tekstów tych zalicza się: kolektę, modlitwę na przygotowanie darów, modlitwę po komunii, prefację i modlitwy eucharystyczne. Teksty te mogą inspirować temat dialogu. Zwłaszcza kolekta orientuje uczestników liturgii wobec siebie nawzajem i wobec Boga⁹²⁷. W oracji zawiera się klucz do zrozumienia hodie liturgicznego i odkrycia, do czego Bóg obecnie wzywa zgromadzenie liturgiczne. Zadaniem homilisty jest uchwycenie głównej treści tekstów liturgicznych z *proprium* lub *ordinarium*, jak również uchwycenie wewnętrznego związku modlitwy z tekstem biblijnym. Interpretacja perykop biblijnych za pomocą euchologium może przebiegać w dwóch kierunkach: od słowa Bożego do euchologium oraz od euchologium do słowa Bożego⁹²⁸. W *ordinarium* warto przeana-

⁹²⁴ Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 50–51. Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania...*, s. 43–46.

⁹²⁵ Por. tamże, s. 37.

⁹²⁶ H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, STHSO t. 15 (1995), s. 266.

⁹²⁷ Por. S. Dyk, *Co głosić, aby wierzyli?*, s. 57.

⁹²⁸ Por. S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 153–154.

Według liturgicznej teologii Leona, homilia jest „zwiastowaniem-aktualizacją wydarzenia zbawczego, a euchologium jest rodzajem homilii modlitewnej. Objawia ono sens sprawowanego misterium i doprowadza wiernych do udziału w nim. Doskonały przykład ścisłego związku między euchologium a homilią wyrażony został poprzez dwana-

lizować strukturę wezwań, modlitw, prefacji, a zwłaszcza modlitwy eucharystycznej, żeby uchwycić liturgiczną dynamikę dialogu zbawczego. W *proprium* zaś, odnaleźć uwypukloną tajemnicę dnia lub obchodzonego misterium⁹²⁹. Cenną wskazówką jest modlitwa po komunii świętej, bo przedstawia syntetycznie aktualizowane w liturgii wydarzenie zbawcze i wskazuje na jego możliwe implikacje w życiu chrześcijańskim⁹³⁰. Przyjmując, że euchologie zawierają wskazówki dla dialogu zbawczego w homilii, warto przyrzeć się nie tylko ich treści, lecz także strukturze i temu, do kogo są adresowane, np.: bezpośrednio do Boga (anafory, formuły błogosławieństw i poświęceń, modlitwy) czy do zgromadzenia (wezwania). Rozróżniając formuły przynależące kapłanowi od tych właściwych zgromadzeniu, homilista może wskazać zgromadzeniu kierunek dialogu zbawczego w całej liturgii i w jej poszczególnych częściach⁹³¹. Herbert Simon wymienia ponadto cztery etapy interpretacji tekstów euchologicznych:

1. medytację i wyróżnienie zwrotów zawierających ważną treść zbawczą,
2. odnalezienie kontekstu biblijnego celebrowanej tajemnicy, aby osadzić treść modlitwy w historii zbawienia,
3. wskazanie związku treści modlitwy z sytuacją życiową słuchaczy,

ście oracji, które Sakramentarz Galezjański proponuje na Wigilię Paschalną. [...] Oracje te nie tylko komentują lektury biblijne, lecz podkreślają także, że to, co Stary Testament zwiastuje, spełnia się w Nowym i rzeczywistości w paschalnej celebracji. Święty Leon Wielki, który najprawdopodobniej jest autorem tego kompleksu oracji, skomponował je w taki sposób, aby były one syntezą nowotestamentalnej teologii. W oracjach tych zebrał wszystkie elementy Pawłowej doktryny o zbawczym misterium (por. Ef, Kol, 1 Kor), 'nałożył' na nie serię starotestamentalnych lektur opisujących fazy historii zbawienia. W ten sposób ukazał jednolitą ideę *mysterium* – zbawczego planu Boga realizującego się w pełni w Chrystusie i dokonującego się w Kościele (*mirabile sacramentum*) w 'tu i teraz' liturgii (*sacramenta paschalia*)". S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 154.

⁹²⁹ Por. H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, s. 268–271.

⁹³⁰ Por. M. Matuszewski, *Najważniejsze wartości egzystencji chrześcijańskiej w modlitwach po komunii okresu przygotowania paschalnego*, LitS 10 (2004) 1, s. 59–61.

⁹³¹ S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 153.

4. medytację w celu odnalezienia punktów stycznych pomiędzy przeszłością a terażniejszością, aby tekst modlitwy zaktualizować liturgicznie i antropologicznie⁹³².

Homilista, chcąc modlitwę homiletycznie dobrze zinterpretować, może odpowiedzieć na poniższe pytania:

- kiedy, w jakim okresie życia Kościoła ona powstała?
- w kontekście jakiego okresu jest ona obecnie użyta?
- jaka jest struktura modlitwy i główne teologiczne jej przesłanie?
- jaką prośbę Kościoła ona wyraża i do czego skłania modlący się Kościół?
- jaka jest egzystencjalna wartość danej modlitwy?⁹³³

Trzeba także poświęcić uwagę znakom liturgicznym, takim jak: zgromadzenie liturgiczne, celebrans, ryty, symbole (zwłaszcza sakramentalne), rzeczy (ołtarz, ambona, chleb i wino, krzyż ołtarzowy, naczynia święte, szaty liturgiczne, płonące świece, kadzidło), gesty i postawy liturgiczne. Należy je interpretować w powiązaniu z tekstami świętymi: biblijnymi lub liturgicznymi⁹³⁴. Uwzględnienie tego pomoże homiliście dokonać personalistycznej interpretacji znaków, która wskaże, w jaki sposób wyrażają one osobowe współdziałania Boga i człowieka w liturgii. Znaki te dopełniają komunikację werbalną Chrystusa z Kościołem w liturgii zgodnie z psychofizyczną naturą człowieka⁹³⁵.

Kolejnym kluczem hermeneutyki tekstów świętych w liturgii jest obchodzone misterium zbawcze (NOWMR 65; IO 54). Ono decyduje o wyborze czytań mszalnych i tekstów euchologicjnych. Wskazuje, jak Bóg uobecnia i spełnia dziś przez Chrystusa to, co prokla-

⁹³² H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, s. 273–274.

⁹³³ Tamże, s. 272.

⁹³⁴ W. Broński, *Recepcja nauczania Kościoła*, s. 207.

⁹³⁵ Szczególne znaczenie posiadają sakramenty święte, bo sprawiają to, co oznaczają. Są one nośnikami Bożej łaski. W nich pod osłoną znaku liturgicznego Chrystus prowadzi z człowiekiem zbawczy dialog. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1, Poznań 1989, s. 13–15.

muje słowo Boże, i jak Kościół może uczestniczyć w dziejącym się wydarzeniu zbawczym. Wszystko bowiem, „co Chrystus przeżył, czynił po to, abyśmy mogli przeżywać to w Nim i aby On przeżywał to w nas” (KKK 519–521).

Homilia powinna być też zsynchronizowana z rokiem liturgicznym (KL 52)⁹³⁶. Wyznacza on swoistą pedagogię przepowiadania, z jaką Kościół czyta oraz interpretuje słowo Boże. To misterium paschalne Chrystusa wpisane w czas. Wyróżnia się w nim cykl tajemnic Chrystusa oraz cykl zwany misterium Chrystusa w świętych⁹³⁷. Rok liturgiczny posiada wewnętrzną dynamikę rozwoju, w którym zauważa się dwukierunkowy ruch (*katabasis* i *anabasis*). Kierunek zstępujący wskazuje na kenozę Chrystusa, odwiecznego Słowa Ojca. To jednocześnie kierunek Jego objawienia. Kierunek wstępujący celebruje zmartwychwstanie i nowe życie w Chrystusie jako odpowiedź na Boże działanie. Wyróżnia się również kierunek *diabasis*, zorientowany paschalnie, wskazujący przechodzenie Chrystusa przez ziemię w duchu posłuszeństwa Bogu Ojcu⁹³⁸.

Liturgiczna hermeneutyka czytań biblijnych uwzględnia także konkretne zgromadzenie liturgiczne w jego sytuacji egzystencjalnej. Należy wziąć pod uwagę zarówno ogólną naturę zgromadzenia liturgicznego, jak i każdorazowy jego charakter określony przez uczestników. Warto zwrócić uwagę na posługi uczestników liturgii wynikające z ich sakramentalnej tożsamości i pełnionych funkcji. Boże orędzie może nieco inaczej odnosić się do pełniących posługę kapłańską, inaczej do osób konsekrowanych, a jeszcze inaczej do świeckich. Homilista powinien wskazać, jak wszyscy uczestnicy liturgii mogą dopełniać się w dialogu Kościoła z Bogiem, natomiast odnosząc się do sytuacji życiowej zgromadzenia, należy wskazywać

⁹³⁶ Dla Leona Wielkiego rok liturgiczny to „eklezyjalne programowanie mistagogii” i obecność Chrystusa poprzez czytania biblijne, homilię i euchologium. Por. S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego...*, s. 154.

⁹³⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 18–33.

⁹³⁸ S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania...*, s. 79.

na jej związek z liturgią. Liturgia i życie są tak ściśle ze sobą związane, że liturgia bez życia popada w zgubny rytualizm, zaś życie bez liturgii robi miejsce dla idoli⁹³⁹.

W związku z powyższym warto zauważyć potrzebę opracowania homiletycznych komentarzy do liturgii, analogicznych do komentarzy biblijnych, które pomogłyby przepowiadającym w przeprowadzeniu hermeneutyki liturgicznej perykop biblijnych. Komentarze te mogłyby zawierać egzegezę eucharystii, historię powstania, proces rozwoju świąt i uroczystości oraz teologię różnych celebracji liturgicznych. Ważne jest przy tym ukazanie wewnętrznej łączności tekstów i obrzędów z proklamowanym w czytaniach słowem Bożym⁹⁴⁰.

5.1.3. Analiza antropologiczna

Przepowiadanie słowa Bożego musi się rodzić pomiędzy autentycznym kerygmatem biblijnym i aktualnymi potrzebami wspólnoty⁹⁴¹. Słowo Boże należy wyrażać w sposób adekwatny do mentalności i życia słuchaczy, uwzględniając współczesne warunki historyczne, społeczne i kulturowe (por. NOWMR 65; IO 54; LI 2a). Dlatego homilista zobowiązany jest do analizy aktualnej sytuacji egzystencjalnej słuchaczy, by uchwycić „moment współczesności w homilii”⁹⁴². Jan Twardy mówi przy tym o „egzegezie współczesności”⁹⁴³, a Zdzisław Grzegorski – o „antropologii homiletycznej”⁹⁴⁴.

⁹³⁹ H. Simon, *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, s. 267.

⁹⁴⁰ Naprzeciw tym oczekiwaniom wychodzi, cytowana już, stosunkowo niedawna publikacja ks. Stanisława Dyka pt. *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*. Wydaje się jednak, że potrzebne są dalsze opracowania tego typu.

⁹⁴¹ Por. H. Simon, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911–1971)*, Opole 1995, s. 81–86.

⁹⁴² Por. J. A. Nalaskowski, *Słowo Boże urzeczywistniające Kościół*, [w:] *Teologia przepowiadania Słowa Bożego*, s. 145.

⁹⁴³ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, s. 154.

⁹⁴⁴ Por. Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, s. 130.

W przypadku zgromadzenia liturgicznego nie można zapominać, że bywa ono zróżnicowane pod względem wieku, płci, wykształcenia, zamożności, statusu społecznego, kultury czy nawet rasy⁹⁴⁵. Członkowie zgromadzenia liturgicznego są jednocześnie uczestnikami życia społecznego, więc należy wziąć pod uwagę zmiany społeczne, które wywierają na nich wpływ, oraz charakter grupy społecznej, w jakiej się wychowują i funkcjonują, np.: rodziny, szkoły, miejsca pracy. To wszystko oddziałuje pozytywnie albo destrukcyjnie na słuchaczy homilii⁹⁴⁶. Rzadko natomiast należy brać pod uwagę sprawy osobiste indywidualnych ludzi, bo to może sprowadzać innych słuchaczy do roli biernych obserwatorów. Wyjątkiem mogą być homilie podczas obrzędów sakramentalnych, mszy obrzędowych bądź rocznic, które gromadzą i wskazują na konkretnych uczestników liturgii. Historia ich życia może być odczytana jako element historii zbawienia.

Do analizy antropologicznej homilista może wykorzystywać: własne doświadczenie życiowe, obserwację codziennego życia, spotkania z ludźmi, nauki humanistyczne, literaturę i środki społecznego komunikowania. Dlatego nie powinien alienować się ze społeczeństwa, ale uczestniczyć czynnie w jego życiu, podejmując krytyczną refleksję nad kondycją współczesnych sobie wyznawców Chrystusa w kontekście procesów zachodzących w całym społeczeństwie. Powinien jednak wystrzegać się przesadnej introspekcji czy autorefleksji, aby nie interpretować pewnych zjawisk wyłącznie ze swojego punktu widzenia. Homilista przez obserwację czy rozmowy z ludźmi może uświadomić sobie nie tylko, o czym mówią, lecz także, co przemilczają i co może im sprawiać trudność⁹⁴⁷.

Nieocenionym źródłem poznania słuchaczy są spotkania i rozmowy z indywidualnymi osobami lub grupami ludzi, w tym np. od-

⁹⁴⁵ Por. H. Sławiński, *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, s. 96.

⁹⁴⁶ Por. M. Paciuszkiewicz, *Struktury przepowiadania*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, s. 172–173.

⁹⁴⁷ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 59.

wiedziny duszpasterskie. W tego typu spotkaniach ważne są zwłaszcza tak zwane sytuacje graniczne, jak choroba czy śmierć kogoś bliskiego. Powodują one, że ludzie chętniej otwierają swoje serce. Również posługa w sakramencie pokuty i pojednania sprzyja poznaniu ludzkich potrzeb. Żeby jednak nie wyjawiać tajemnic spowiedzi, które obowiązują szafarzy, i nie zrazić penitentów, mówiący nie powinien przywoływać konkretnych przykładów, ale tylko powszechne procesy i doświadczenia życiowe⁹⁴⁸. Pomocną funkcję pełnią tzw. kręgi przygotowawcze oraz kręgi dyskusyjne⁹⁴⁹, skupiające świeckich i innych homilistów. Mogą to być też grupy pastoralne ruchów i stowarzyszeń kościelnych. Podczas nich można zachęcać wiernych do stawiania pytań na temat poprzedniej homilii, Ewangelii na najbliższą celebrację liturgiczną czy codziennych spraw. Metodą analizy potrzeb wiernych może być ankieta homiletyczna. Stawiane w niej pytania powinny być otwarte i nie mogą sugerować z góry przyjętej interpretacji życia, ale prowokować do skonfrontowania go z Ewangelią⁹⁵⁰. Mają one uchwycić egzystencjalny „punkt ciężkości” tekstu biblijnego⁹⁵¹.

Poznaniu sytuacji egzystencjalnej słuchaczy homilii pomagają również nauki humanistyczne i różne analizy: antropologiczne, socjologiczne, psychologiczne, filozoficzne, demograficzne, etnograficzne, kulturowe i historyczne, a nawet ekonomiczne⁹⁵². Do korzystania z nich zachęca Sobór Watykański II (KDK 62). Pod uwagę można wziąć też kościelne statystyki aktywności religijnej wiernych (*dominantes* i *communicantes*). W diagnozie sytuacji egzy-

⁹⁴⁸ Jan Twardy uważa, że nigdy nie należy powoływać się na spowiedź, choćby w sposób ogólny, czy też na fakty z nią związane. Należy jednak zauważyć, że sytuacje z życia penitentów mogą być powszechne, a wiedza o nich pochodzić z innych źródeł niż spowiedź. Trudno więc przemilczeć powszechne zjawiska, aczkolwiek należy wykluczyć takie ich przedstawianie, które wskazywałoby na konkretną osobę i jej wyznaczenie grzechów w spowiedzi. Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 249–251.

⁹⁴⁹ H. Simon, *Kazanie biblijne*, s. 81–86.

⁹⁵⁰ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 251–254.

⁹⁵¹ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 70–78.

⁹⁵² Por. H. Sławiński, *Homilia niedzielna*, s. 17.

stencjalnej zgromadzenia liturgicznego można również posłużyć się niektórymi tzw. metodami jakościowymi badań socjologicznych, np.: obserwacją, wywiadem jakościowym i zogniskowanym wywiadem grupowym.

W obserwacji homilista może przyjąć różne role. W badaniu większej grupy może być anonimowym współuczestnikiem, aby uchwycić nieoficjalne, zwykłe zachowania ludzi. Może także być obserwatorem jako znany uczestnik społeczności. Dotyczy to zwłaszcza życia wspólnoty parafialnej, w której kapłan jest rozpoznawany. Homilista może też przyjąć rolę obserwatora, uczestnicząc w spotkaniach określonej grupy badanych osób, np. spotkaniach grup pastoralnych bądź grup nieformalnych. Wreszcie może wystąpić jako „całkowity obserwator” w miejscach publicznych.

Wywiad jakościowy przypomina codzienną rozmowę, ale jest metodycznie ukierunkowany. Przepowiadający musi w nim bardziej słuchać niż mówić, aby dotrzeć do „świata przeżyć, sensów, interpretacji osoby udzielającej wywiadu”. Może on nakłaniać rozmówcę do prostego wyjaśniania potrzeb życiowych, stawiając pytania kierujące tokiem rozmowy, np.: „Jak to jest?”, „W jaki sposób?”, „Co ma Pan/Pani na myśli?”, „Czy mógłby Pan/Pani podać przykład?”, „Dlaczego Pan/Pani tak sądzi?”, „Czy mógłby Pan/mogłaby Pani powiedzieć o tym coś więcej?”. Na początku może stawiać pytania natury ogólnej, dotyczące dostrzegalnych wydarzeń i zachowań, aby ośmielić rozmówcę, a później konkretne pytania o motywy działania, aż po pytania egzystencjalne i metafizyczne – o sens życia człowieka.

Zogniskowany wywiad grupowy to dyskusja prowadzona przez moderatora w grupie około 9 osób. Metoda ta pokrywa się z przygotowaniem homilii w grupie. Zakłada kilka wywiadów z grupami zróżnicowanymi pod względem cech związanych z badanym zagadnieniem, np.: wieku, płci, sytuacji zawodowej czy rodzinnej. W metodzie tej wykorzystywane są prawa dynamiki grupowej; wypowiedzi jednych osób pobudzają innych uczestników do zajęcia stanowiska. Przypomina to realne życie społeczne z właściwymi interakcjami. Nad wszystkim musi czuwać moderator panelu dyskusyjnego. Może

nim być homilista lub osoba wyznaczona przez niego, np. bardziej kompetentna w komunikacji⁹⁵³.

Ważnym źródłem poznania ludzkiej egzystencji są: współczesna literatura, poezja i szeroko pojęta sztuka. Dają one wyraz problemom i doświadczeniom człowieka (KDK 62). Opisują „fenomenem ludzkiego życia”: obawy, dążenia, pragnienia, lęki i oczekiwania ludzi, stawiają pytania o sens i przeznaczenie człowieka. W literaturze zawarte jest „misterium egzystencji” człowieka, które ma wiele elementów wspólnych z Biblią⁹⁵⁴.

Homilista może czerpać wiedzę o współczesnym człowieku również przez środki masowego komunikowania: Internet, prasę, radio, telewizję czy inne. Wskazują one, w jaki sposób niektórzy współcześni odnoszą się do Boga i człowieka, jakim hołdują wartościom czy też, jak interpretują zjawiska społeczne⁹⁵⁵. Pozwalają też na swoisty przegląd sytuacji egzystencjalnej wspólnoty wiernych w danym społeczeństwie i zauważenie pewnych tendencji oraz procesów zachodzących we wspólnocie. Mass media kreują rzeczywistość wirtualną, angażując w nią emocjonalnie ludzi; generują nawet wirtualne problemy, które są jednak przeżywane faktycznie przez odbiorców. Niektórzy współcześni wierni mogą chodzić na liturgię i pozostawać zanurzeni w strumieniu informacji, reagując wewnętrznie na różne bodźce, np. z sieci internetowej. Przepowiadający homilię spotyka się więc ze słuchaczami, którzy mogą żyć na dwóch poziomach: realnym i wirtualnym, dlatego musi odróżniać i odpowiadać na prawdziwe potrzeby słuchaczy związane z ich naturą ludzką. Nie lekceważąc oddziaływania na nich mass mediów, powinien nakierować ich uwagę na realne potrzeby egzystencjalne⁹⁵⁶.

⁹⁵³ S. Grotowska, *Metody jakościowe w socjologii*, [w:] *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 182–191.

⁹⁵⁴ Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 70–78. Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 274–286.

⁹⁵⁵ H. Simon, *Kazanie biblijne*, s. 81–86.

⁹⁵⁶ Taka sytuacja zmusza do rozpoznania mechanizmów rządzących środkami społecznego komunikowania, aby zniwelować ich negatywny wpływ na psychikę człowie-

Powyższe źródła i metody analizy antropologicznej wiążą się jednocześnie z rozeznawaniem znaków czasu (łac. *signum temporis*), które są specyficzną mową świata do Kościoła⁹⁵⁷. Jednocześnie są swobodnym głosem Bożym do Kościoła, bo Bóg mówi także przez świat⁹⁵⁸. Znaki czasu nie są bezpośrednim słowem Bożym, ale śladem działania Bożego. Tworzą się one na skutek działania Ducha Świętego w sercach ludzi dobrej woli, którzy poruszeni łaską, tworzą zjawiska społeczne. Są więc znakiem dialogu Boga z człowiekiem. Zawierają w sobie wypowiedź Boga wobec potrzeb człowieka i odpowiedź człowieka na wezwanie Boga. Są one przejawem zbawczego „kairos” Boga interweniującego w historii ludzkiej oraz kontynuacji dialogu zbawczego. Luis Maldonado wskazuje, że homilia musi być lekturą aktualnych znaków w relacji z wyjaśnianym tekstem, aby pokazać, jak on się spełnia. Wymienia przy tym trzy rodzaje znaków. Pierwszy to życie Kościoła jako całej społeczności i poszczególnych wiernych. Drugi wiąże się z celebracją sakramentalną, zwłaszcza Eucharystią, w której Kościół uobecnia się jako wspólnota liturgiczna. Trzeci

ka, a jednocześnie wykorzystać je do głoszenia Dobrej Nowiny. Zawsze bowiem w świecie wirtualnym realna pozostaje osoba ludzka, która do niego wchodzi. Trzeba zatem znać podstawowe potrzeby i naturę osoby ludzkiej, aby nawiązać z nią rzeczywistą relację. Komunikacja homilijna oparta na dialogu i uczestnictwie realnym w wydarzeniu liturgicznym może w wysokim stopniu wytworzyć prawdziwe relacje osobowe między Bogiem a człowiekiem i uczestnikami zgromadzenia liturgicznego. Należy pamiętać, że mass media, np. telewizja czy Internet, są jedynie surogatem wspólnoty, gdyż oddziałując silnie na emocje, dają jej poczucie. Nie są jednak w stanie uwolnić w pełni człowieka od osamotnienia i izolacji, a wręcz uniemożliwiają pełny dialog, gdyż zakładają jednokierunkowy przekaz informacji, chociaż stosują środki interaktywne. Por. R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę*, wyd. „Homo Dei”, Kraków [b.r.w.], s. 235–249.

⁹⁵⁷ Papież Jan XXIII uważany jest nie tylko za popularyzatora, ale nawet za autora wyrażenia „znaki czasu”. Jednak pogląd taki domaga się korekty. Od 1949 roku we Francji w czasopiśmie: „La vie intellectuelle” istniała rubryka poświęcona znakom czasu, a w 1959 pod takim tytułem ukazało się specjalne czasopismo. Faktem zaś jest, że rozgłos wyrażeniu „znaki czasu” nadała encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* (11.04.1963), która sama w sobie była odpowiedzią na jeden z ówczesnych znaków czasu – powszechne pragnienie pokoju. Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006, s. 152–157.

⁹⁵⁸ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, , s. 171. Por. Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu*, s. 122.

to życie pojedynczych ludzi lub grup w społeczeństwie, w których przez obecność wartości ewangelicznych wyraża się Duch Święty⁹⁵⁹.

Rozeznawanie znaków czasu stanowi nakaz ewangeliczny (por. Mk 16, 3) i jest zaleceniem soborowym jako sprawa całego Ludu Bożego (por. KDK 4, 11, 44). Zadaniem zwłaszcza duszpasterzy i teologów jest „wysłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”. Prezbiterzy powinni to czynić razem ze świeckimi, „uznając ich doświadczenia i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania” (DK 9).

Metodę rozeznawania znaków czasu określa trójmian: *widzieć – oceniać – działać*. Punktem wyjścia jest obserwacja i opis współczesnego świata, zjawisk społecznych oraz potrzeb egzystencjalnych ludzi. Należy wziąć pod uwagę tendencje społeczne o niepodważalnej wartości, np.: poczucie braterstwa i solidarność międzyludzką w obliczu zagrożeń. Ważne są też codzienne spontaniczne obserwacje życia czy metodologicznie przeprowadzone badania socjologiczne.

Wyniki obserwacji i badań socjologicznych są następnie poddawane interpretacji teologicznej⁹⁶⁰. Poprawne zinterpretowanie omawianych znaków polega na przejściu od znaku (łac. *significans*) do rzeczywistości, którą on oznacza (łac. *significatum*). Należy więc dostrzegać znaki przez pryzmat wiary, która „ujawnia Boży zamysł” (KDK 11), aby zobaczyć obecność i działanie Boże oraz odróżnić je od działania jedynie ludzkiego⁹⁶¹. Dzięki temu historia „świecka” może zostać odczytana jako przestrzeń Bożego działania. Do właściwej interpre-

⁹⁵⁹ Por. L. Maldonado, *Lomelia. Predicazione, liturgia, comunità*, s. 12–13.

⁹⁶⁰ Por. tamże, s. 129. Pożytecznym narzędziem w interpretacji życia słuchaczy homilii są psalmy, które wyrażają uczucia i postawy ludzkie w kontekście misterium Chrystusa. Chrystologiczna egzegeza psalmów rzuca światło na doświadczenia człowieka. Są one cennym kluczem interpretacyjnym dialogu zbawczego w liturgii. Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania...*, s. 150.

⁹⁶¹ Por. S. T. Zarzycki, *Znaki czasu*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 960–961.

tacji znaków czasu służy lektura orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dokumentów papieskich, zwłaszcza tych, które podejmują aktualne problemy współczesnego człowieka⁹⁶².

Na trzecim etapie chodzi o działanie, ponieważ rozeznawanie znaków dokonuje się na płaszczyźnie interpersonalnej relacji człowieka wierzącego z Bogiem. Można powiedzieć, że są one współczesną przestrzenią dialogu zbawczego. Ich interpretacja wiąże się więc z gotowością do podjęcia wezwania Bożego i swoistego nawrócenia pastoralnego⁹⁶³. Znaki czasu wzywają człowieka wierzącego do ustosunkowania się wobec Bożego działania i do współdziałania z Bogiem. Znaki czasu bywają określane jako „zasoby otwarcia na łaskę” i „miejsca oczekiwania” Boga na współpracę z człowiekiem w tworzeniu historii⁹⁶⁴.

Warto pamiętać, że interpretacja znaków czasu jest procesem subtelny, w którym trzeba się wystrzeżać, z jednej strony, charyzmatycznego profetyzmu, a z drugiej – opisu objawowego czy arbitralnego i subiektywnego interpretowania. Pierwszy przechodzi w bigoteryjną fantazję, kiedy ktoś zapomina o złożoności życia ludzkiego i przypisuje cudowny charakter przypadkowym zbiegom okoliczności bądź rzeczom nieistotnym. Błąd objawowego opisu natomiast polega na tym, że wydarzenia i procesy społeczne opisuje się wyłącznie za pomocą schematów technicznych i socjologicznych, pomijając ich odniesienie do objawienia⁹⁶⁵. Na homiliście spoczywa zatem wielka odpowiedzialność, aby interpretując znaki czasu, nie zdeformował wiary słuchaczy i nie sprowadził jej do zabobonu. W tym kontekście ważne są słowa papieża Pawła VI, który zaznaczył, że zmysł wiary udziela „daru świadomego jasnowidzenia, lecz pomoc magisterium hierarchicznego będzie zawsze zbawienna i decydująca”⁹⁶⁶.

⁹⁶² Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, s. 189–193.

⁹⁶³ Por. tamże, s. 189–193.

⁹⁶⁴ Por. S. T. Zarzycki, *Znaki czasu*, s. 962.

⁹⁶⁵ S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, s. 189–193.

⁹⁶⁶ Paweł VI, *Przemówienie na Audiencji Generalnej* (16.04.1969), ChS, 1 (1969), s. 12.

5.1.4. Proces aktualizacji

Proces aktualizacji dialogu zbawczego w homilii zmierza do tego, aby wypowiedział się w niej każdy podmiot tego dialogu. Egzegeza biblijna zmierza do wyrażenia słowa Boga. Hermeneutyka liturgiczna wyraża ponadto także wiarę Kościoła. Analiza życia słuchaczy homilii pozwala natomiast wyrazić potrzeby zgromadzenia i indywidualnego człowieka. Proces aktualizacji polega na twórczym skorelowaniu tego, co te podmioty wyrażają, tak aby doszło między nimi do interakcji i ożywienia relacji osobowych.

W niniejszym opracowaniu proces aktualizacji dialogu zbawczego będzie rozumiany jako zespół czynności prowadzących do tego, by słuchacze doświadczyli, że głoszone słowo Boże jest kierowane do nich, i odpowiedzieli na nie z wiarą⁹⁶⁷.

Zatem homilista powinien zarówno czytać księgę biblijną, jak i poznać życie członków zgromadzenia liturgicznego, aby odnieść do siebie nawzajem kerygmat i potrzeby słuchaczy⁹⁶⁸. Kerygmat biblijny musi dotknąć autentycznych problemów współczesnego człowieka. Inaczej przepowiadanie homilijne pozostanie „mówieniem ponad głowami”, bardziej indoktrynacją, aniżeli aktualizacją zbawienia. Rzeczywistość współczesnego człowieka jest dla homilii kontekstem decydującym, a Ewangelia żyje w Kościele, gdy jest w relacji dialektycznej do życia. W przeciwnym razie przepowiadaniu grozi bibliocyzm albo antropocentryzm⁹⁶⁹. W homilii należy brać pod uwagę zarówno słowo Boże ujęte w aktualnym kontekście świata, jak i rzeczywistość świata w świetle słowa Bożego. Słowo Boże należy głosić w dialogu ze światem⁹⁷⁰.

⁹⁶⁷ Por. J. A. Nalaskowski, *Słowo Boże urzeczywistniające Kościół*, s. 137–140.

⁹⁶⁸ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 145.

⁹⁶⁹ Por. H. Simon, *Kazanie biblijne*, s. 75–77.

⁹⁷⁰ Świata nie należy ukazywać w homilii wyłącznie w opozycji do Boga, ale jako Jego dzieło, a w związku z tym afirmować to, co stworzył Bóg. Świat ma swoją teologiczną godność. Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał (J 3, 16), aby

Istotna w procesie aktualizacja dialogu zbawczego w homilii jest tzw. zasada pogłębionej interpretacji. Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych uznała homilię za „biblijną interpretację ludzkiego życia w świetle tekstów świętych, uzdalniającą wspólnotę do rozeznania obecności i działania Boga oraz do odpowiedzi na tę obecność poprzez wiarę, za pomocą liturgicznych słów i gestów, i poza kontekstem liturgicznego zgromadzenia poprzez życie zgodne z Ewangelią” (FIYH 81). Przepowiadanie, aby poruszało słuchaczy, powinno więc odnosić niezmienną prawdę Ewangelii do życia. Papież Franciszek zastrzegł wyraźnie, że w homilii „nigdy nie trzeba odpowiadać na pytania, których nikt sobie nie stawia” (EG 155). Papież Benedykt XVI apelował, aby „unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych, przysyłających prostotę słowa Bożego, jak również beзуżytecznych dywagacji, które mogą prowadzić do skupienia uwagi bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia” (VD 59).

Pogłębiona interpretacja prowadzi do skonfrontowania, ale nie przeciwstawienia sobie orędzia zbawienia i życia słuchaczy homilii. Wskazuje na wypowiedź Boga wobec człowieka oraz zawarte w ludzkiej egzystencji pytania i wypowiedzi człowieka wobec Boga. Dokonuje swoistego *aggiornamento* – uwspółcześnienia słowa Bożego – i dlatego prowadzi do dialogu zbawczego. Słowo Boże z natury jest słowem dialogu. Zadaniem homilisty nie jest więc interpretowanie tekstów biblijnych w sensie egzegetycznie obiektywnym, ale w perspektywie życia uczestników zgromadzenia liturgicznego, żeby uświadomić wiernym, że Bogu chodzi o nich, że zwraca się do nich i oczekuje ich odpowiedzi⁹⁷¹.

Z powyższego wynikają pewne metody aktualizacji dialogu zbawczego w homilii, takie jak np.: indukcja w korelacji z dedukcją, analogia wraz z identyfikacją, kontrpunkt, bisocjacja i asocjacja homiletyczna oraz metoda dialektyczna. Metody te dopełniają się i wpływają jedna

doprowadził On świat do zjednoczenia z Bogiem. Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 167–169.

⁹⁷¹ Por. H. Sławiński, *Homilia niedzielna*, s. 110–111.

na drugą, ale homilista podczas przygotowania homilii może swobodnie stosować każdą z nich oddzielnie lub komplementarnie z innymi.

W metodzie indukcji homiletycznej homilista wychodzi od aktualnych problemów życiowych, aby je rozważyć w świetle słowa Bożego. Wchodzi w sam środek życia słuchaczy, aby ostatecznie wyprowadzić ich ku spotkaniu z Bogiem⁹⁷². Nie tyle analizuje i daje gotowe recepty na życie, ile pomaga słuchaczom rozpoznać obecność Boga w ich życiu i udzielić Mu odpowiedzi przez wiarę oraz „uczestnictwo w liturgii i życie zgodne z Ewangelią”. Wiara – podstawowa odpowiedź udzielana objawiającemu się Bogu, jeśli ma być w pełni aktem osobowym, musi się rozpoczynać w ludzkim doświadczeniu i zmierzać ku Bogu⁹⁷³. W metodzie indukcji uwzględnia się potrzeby słuchaczy homilii, pytania, hipotezy, wątpliwości, przywiązania czy obawy i określa je jako wołanie o Bożą interwencję, a jednocześnie orędzie zbawcze przedstawia jako wezwanie do zajęcia przez konkretnego człowieka stanowiska wobec Boga. W ten sposób twórczo niepokoi się słuchaczy, stawia ich przed wyborem i wzywa do odpowiedzi Bogu, respektując wolność człowieka. Szczególnie zachodzi to w sytuacjach granicznych. Do takich należą: cierpienie, samotność, lęk, poczucie winy, doświadczenie przemijania, śmierć bliskich. W takich sytuacjach człowiek szczególnie szuka wyjaśnienia swoich dylematów życiowych. Należy też brać pod uwagę wspólne wszystkim ludziom życiowe sytuacje, takie jak: narodzenie, dzieciństwo, dojrzewanie, życie rodzinne, miłość, chorobę, starzenie się czy śmierć⁹⁷⁴. Mogą one być dobrym punktem wyjścia w homilii i prowokować do reakcji wobec Boga⁹⁷⁵.

Metoda indukcji może, a czasem nawet powinna być stosowana komplementarnie z dedukcją homiletyczną, która za punkt wyjścia

⁹⁷² Por. W. Basista, *Proces tworzenia*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, t. 2, s. 410–411.

⁹⁷³ Por. W. Przychyna, *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku*, [w:] *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii*, Poznań 2001, s. 73–74.

⁹⁷⁴ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 140–150.

⁹⁷⁵ H. Simon, *Kaznodzieja jako teolog*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 145–149. 151.

przyjmuje tekst Pisma Świętego, przekłada go na współczesny język i szuka w nim odniesień do aktualnej sytuacji życiowej słuchaczy⁹⁷⁶. Dedukcja będzie tym skuteczniejsza, im lepiej homilista rozpozna, do jakiej sytuacji życiowej pierwotnie odnosiły się teksty biblijne czy też na jakie problemy ludzkie odpowiadały w historii Kościoła. Wówczas lepiej zrozumie, do jakiej sytuacji współczesnej się odnoszą, jak ją interpretują i jak mogą zainspirować człowieka do dialogu z Bogiem⁹⁷⁷. W ramach dedukcji homiletycznej można wyróżnić metodę szczegółową „poszerzających się kręgów”. Według niej, homilista w centrum swoich rozważań stawia sytuację biblijną i kontemplując ją, poszerza krąg skojarzeń z tą sytuacją, aż dojdzie do sytuacji swoich słuchaczy. Metoda ta prowadzi do określenia pytań, jakie Bóg stawia człowiekowi przez tekst biblijny. Konfrontując słuchacza ze słowem Bożym, wzywa się go do odpowiedzi i rozmowy z Bogiem⁹⁷⁸.

Następną metodą w procesie aktualizacji jest analogia. Wskazuje ona adekwatność sytuacji odzwierciedlonej w Biblii do sytuacji słuchaczy homilii. Analogia ta może również objąć celebrowane misterium i obrzędy liturgiczne w stosunku do życia zgromadzenia wiernych. W parze z analogią może być stosowana metoda identyfikacji. Prowadzi ona do porównania słuchaczy homilii z postaciami biblijnymi. Homilista może w ten sposób uczynić historię biblijną bliską czy wręcz własną dla słuchaczy homilii, aby uświadomili sobie, że uczestniczą w wydarzeniu zbawczym w liturgii w obecnych okolicznościach życia⁹⁷⁹.

Kolejna metoda, nawiązująca do dwóch poprzednich, to kontrpunkt. Zakłada się w niej, że tekst święty i sytuacja współczesnych słuchaczy słowa Bożego stanowią dwa bieguny, które na siebie oddziałują i to oddziaływanie stanowi szczególny przedmiot badań⁹⁸⁰.

⁹⁷⁶ Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 76–77.

⁹⁷⁷ Por. H. Sławiński, *Homilia niedzielna*, s. 17.

⁹⁷⁸ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 166–167.

⁹⁷⁹ Por. tamże, s. 140–141.

⁹⁸⁰ Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 76–77.

Homilista, ukazując zbieżności bądź rozbieżności, pobudza interakcję między zgromadzeniem lub indywidualnymi wiernymi a Bogiem, mobilizując do ustosunkowania się wobec Boga. Rezultatem końcowym tej metody powinno być wyrażenie w homilii tego, co przeżywają wobec siebie Bóg i człowiek.

Inną metodą jest wreszcie bisocjacja homiletyczna, która zachodzi pomiędzy „kerygmatem i życiem, nauką Kościoła i życiem słuchaczy, tekstem biblijnym i sytuacją egzystencjalną”. Polega na korelacji lub konfrontacji kerygmatu z życiem uczestników homilii⁹⁸¹. W tym procesie występuje najpierw asocjacja, w której homilista, poczynając od swojego doświadczenia życiowego, poprzez medytację i obserwację świata szuka skojarzeń z głównym przesłaniem biblijnym. Następnie zmierza ku bisocjacji. Polega ona na konfrontacji wcześniejszych skojarzeń ze słowem Bożym oraz potrzebami słuchaczy, ich problemami, a także sposobem myślenia i życia. Biorąc pod uwagę sytuację życiową słuchaczy, należy odkryć, co z ich perspektywy jest ważne w tekście biblijnym i jakie może on wywołać w nich skojarzenia oraz uczucia. Zdaniem Rolfa Zerfassa, homilista powinien słuchać słowa Bożego uszami słuchaczy. Dlatego przejście od asocjacji do bisocjacji wymaga od przepowiadających niejako „zmiany miejsc” ze świeckimi, to znaczy wsłuchiwanie się w nich i uczenia się od nich⁹⁸². Tę swoistą kontemplację ludu i z ludem Bożym postuluje papież Franciszek (EG 154). W wyniku tego nakładają się na siebie różne perspektywy: Boża, homilisty i słuchaczy, co może spowodować żywą interakcję między uczestnikami homilii.

W procesie aktualizacji można również stosować metodę dialektyczną z właściwymi dla niej: tezę, antytezę i syntezę. Zgodnie z tym homilista przedstawia główną myśl tekstów świętych jako tezę, a później przedstawia jej antytezę, którą mogą być przeciwne poglądy czy trudne doświadczenia życiowe człowieka. W ten sposób wywołać może twórcze napięcie u słuchaczy. Następnie przechodzi

⁹⁸¹ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 140.

⁹⁸² Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 64–74.

do syntezy słowa Bożego i życia wiernych, odnosząc się do Biblii, ojców Kościoła, orzeczeń soborowych i teologii. Tak uargumentowaną syntezę prezentuje jako orędzie zbawcze dla słuchaczy. W tej metodzie należy unikać prowadzenia czysto teoretycznych dywagacji nad ideami, ale odczytywać w słowie Bożym apel do człowieka. Metodę tę warto stosować jako wewnętrzny dynamizm czy też zasadę myślenia homilisty w procesie przygotowania homilii. Nie-wykluczone jednak, że w zgromadzeniach liturgicznych o bardziej zaawansowanym myśleniu teologicznym homilista z powodzeniem wykorzysta tę metodę w dialogu homilijnym, byleby tylko nie sprowadził homilii do akademickiej dysputy, pozbawiając siebie roli herolda słowa Bożego⁹⁸³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że proces aktualizacji dialogu zbawczego zmierza do ożywienia relacji i komunikacji między zgromadzonymi na liturgii wiernymi a Osobami Boskimi. Będzie to możliwe, jeśli homilista przekáže zgromadzonym na liturgii żywe słowo Boże, jakie Chrystus chce ogłosić „tu” i „teraz”, a jednocześnie wywoła ich odpowiedź⁹⁸⁴. Przepowiadający powinien ukazać, jak dziś Chrystus zmartwychwstały działa i co mówi Kościołowi. Ma zadanie przekazywać zgromadzeniu liturgicznemu specyficzny apel Boga; apel „wzywający i równocześnie dający moc do podjęcia zbawczego dialogu”⁹⁸⁵. W tym celu homilista musi niejako wejść w Ewangelię i w życie zgromadzonych wiernych, aby poprowadzić ich ku objawiającemu się Bogu. Wczuwając się w dążenia i problemy słuchaczy, powinien on wskazać Bożą odpowiedź na nie oraz przekazać ją w możliwie najprostszych i celnych słowach. W celu doprowadzenia do dialogu zbawczego wiernych z Bogiem trzeba wywołać pytania, które stawia Bóg, jak i te, na które szukają odpowiedzi wierni. W ten sposób rodzi się pożądana dynamika dialogu homilijnego.

⁹⁸³ Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 172.

⁹⁸⁴ Por. Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu*, s. 111.

⁹⁸⁵ M. Brzozowski, *Nowe Ordo lectionum na tle teologii Słowa Bożego*, ZNKUL 14 (1971) 2/54, s. 59–60.

5.2. Dynamika dialogu zbawczego w homilii

Aktualizacja dialogu zbawczego w homilii domaga się nie tylko przywołania tego, co mówi Bóg i co przeżywa człowiek. Równie istotna jest właściwa dynamika przepowiadania, która powinna wywoływać między uczestnikami interakcję charakterystyczną dla dialogu. Służy temu głównie wewnętrzna struktura jednostki przepowiadania, która pozwala na taką korelację elementów treściowych homilii i zorganizowanie myśli, aby wypowiedź była żywa i dynamiczna⁹⁸⁶. Struktura taka zakłada, a nawet prowokuje reakcje (choćby wewnętrzne) słuchaczy. Dzięki temu mogą oni odczuć, że są traktowani podmiotowo i oczekuje się od nich czynnego uczestnictwa w słuchaniu słowa Bożego. Spodziewana dynamika dialogu zbawczego obejmuje również etap przygotowania homilii i etap ewaluacji po jej wygłoszeniu. Dlatego na początku zostanie omówiona medytacja homiletyczna jako etap szczególnej rozmowy homilisty z Bogiem. W niej rozwija on „osobistą zażyłość ze Słowem Bożym [...] aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność – ‘zamyśl Chrystusowy’” (PDV 26). Dalej zaprezentowana będzie interakcyjna struktura homilii. Na końcu przedstawione będą możliwości pogłębienia i pastoralnego wykorzystania dialogu po homilii.

5.2.1. Medytacja homiletyczna

Papież Franciszek stwierdził: „Ktokolwiek chce przepowiadać, najpierw powinien być gotów, by poruszyło go słowo i by stało się ono rzeczywistością w jego konkretnym życiu” (EG 50). Adhortacja apostołska *Verbum Domini* przypomina, że homilista, chcąc przepowiadać z przekonaniem i pasją, musi przygotowywać się do homilii na modlitwie i medytacji (VD 59). Przynależą one nie tylko do etapu

⁹⁸⁶ Por. Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu...*, s. 87.

przygotowania homilii, lecz także do samej dynamiki dialogu homilijnego. Konstytucja soborowa o objawieniu Bożym, przestrzegając przepowiadających, aby „żaden z nich nie stał się próżnym głosem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem”, sugeruje modlitwne czytanie Pisma Świętego jako rozmowę człowieka z Bogiem (KO 25). Homilia jako wydarzenie zbawcze, w którym Duch Święty jest Dawcą i Darem słowa, rodzi się właśnie z tego modlitwennego dialogu z Bogiem. Dzięki niemu homilista pokonuje dystans między tekstem a samym sobą⁹⁸⁷. Wzrasta też jego dyspozycyjność na natchnienia Ducha Świętego i zdolność do przyjęcia słowa Boga (FIYH 88).

Modlitwa homilisty prowadzi do medytacji – duchowej lektury tekstu biblijnego bądź liturgicznego. Jest ona swoistym łącznikiem między egzegezą naukową a dialogiem homilijnym. Pozwala odkryć związek między kerygmatycznym orędziem tekstu a problemami ludzkimi i wyłonić temat oraz cel przepowiadania⁹⁸⁸.

Medytacja słowa Bożego i znaków czasu w życiu ludzi stanowi formę modlitwy właściwą duchowości kapłana przepowiadającego (FIYH 21). Z niej wywodzi się poniekąd autorytet homilisty, który stając wobec Boga, może zaakceptować siebie takim, jakim jest, i stać się bardziej autentycznym. Wówczas odczuwa, że jest akceptowany przez Boga. Stąd też jego osobiste przekonanie do tego, co głosi⁹⁸⁹. Medytacja pozwala bardziej świadomie utożsamić się z Chrystusem i jego przesłaniem ewangelicznym. Homilista wychodzi z niej jako posłaniec Boży, świadek i interlokutor gotowy pełnić funkcję pośrednika między Bogiem a ludem. Medytacja pomaga wreszcie osiągnąć moment natchnienia Ducha Świętego (FIYH 22). Kształtuje ona postawę homilisty i język homilii, gdyż w niej zachodzi doświadczenie Boga, a język religijny jest językiem doświadczenia i świadectwa. Im

⁹⁸⁷ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 79–80.

⁹⁸⁸ Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 83.

⁹⁸⁹ K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, s. 209.

bardziej więc medytujący wchodzi w głębię swojej osobowości i odkrywa Boga, tym głębiej może poruszyć słuchaczy przepowiadania⁹⁹⁰.

Medytacja jest procesem kontemplacji Boga w Jego słowie, dzięki któremu można Go usłyszeć i spotkać się z Nim. Główne etapy medytacji: *lectio* – *meditatio* – *oratio* sugerują, że prowadzi ona do modlitewnego dialogu z Bogiem. Dochodzi się do niego, kontemplując „rzeczywistość, w której Bóg chce być odnaleziony”, a zatem: historię zbawienia, teksty święte, życie ludzkie i całą rzeczywistość stworzoną. Najpierw jednak trzeba spojrzeć na siebie w obecności Boga i oczyścić w sobie Jego obraz, aby wejść w dialog z Nim, nie zaś z jego wyobrażeniem. Nie chodzi przy tym o psychologiczną introspekcję homilisty, lecz pokonanie psychologicznych i komunikacyjnych oporów, aby świadomie i dobrowolnie rozmawiać z Bogiem. Można powiedzieć, że „homilia służy medytacji, a nie medytacja homilii”⁹⁹¹. Z medytacji homilista wychodzi jako człowiek dialogu z Bogiem, aby wprowadzić w ten dialog zgromadzonych na liturgii wiernych. Nie jest ona prywatną praktyką duchową homilisty, ale dialogiem w służbie dialogu zbawczego aktualizowanego w homilii. Dzięki niej słowo Boże medytowane staje się słowem życia i jako takie jest przepowiadane innym.

Konkretnym sposobem medytacji homiletycznej jest *lectio divina*, czyli indywidualna albo zbiorowa lektura duchowa fragmentu Pisma Świętego przechodząca w medytację, modlitwę i kontemplację⁹⁹². W starożytności tę praktykę kojarzono właśnie z dialogiem z Bogiem⁹⁹³. Praktyka ta przyczynia się do nawiązania przez homilistę głębokiej więzi ze słowem Bożym (DH 27). Medytacja homile-

⁹⁹⁰ Por. R. Zerfass, *Od perykopy do homilii*, Kraków 1995, s. 130.

⁹⁹¹ Por. tamże, s. 122–126.

⁹⁹² IPK, s. 106.

⁹⁹³ Por. W. Ruspi, *Czytanie słowa Bożego we wspólnocie*, ComP 21 (2001) 5/125, s. 129–131. Następują w nim cztery fazy. Pierwsza *lectio* jest momentem wsłuchiwania się w Boga. Druga *meditatio* polega na osadzeniu słowa w konkretnej sytuacji życiowej słuchacza. Trzecia *oratio* to odpowiedź Bogu ściśle związana z tym, co On powiedział. Czwarta faza – *practicatio* – polega na przyswojeniu słowa Bożego w życiu.

tyczna jest nie tyle przygotowaniem do przepowiadania, ile sercem tego przygotowania (FIYH 24). Homilista najpierw słucha, co Bóg mówi do niego, a następnie uświadamia sobie, co Bóg chce powiedzieć przez niego wspólnocie, którą on reprezentuje (EG 153). *Lectio divina* składa się z pięciu etapów: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio, actio* (por. VD 87).

Pierwszy etap (*lectio*) to czytanie tekstu w celu poznania, co on mówi sam w sobie. Za punkt wyjścia bierze się dosłowne znaczenie tekstu, aby nie interpretować słowa biblijnego subiektywnie według własnych schematów myślowych (EG 152). Przygotowując się do tego etapu, homilista powinien skorzystać z metod i zasad egzegezy katolickiej, sięgnąć do komentarzy czy słowników biblijnych bądź innych źródeł naukowych (DH 29). Celem jest odczytanie głównego przesłania czytań mszalnych, aby medytować prawdę zbawczą. Jeśli skojarzenia płynące ze spontanicznej lektury tekstu są rozbieżne z egzegezą, nie wolno dopasowywać do nich tematu homilii, ale raczej głębiej zastanowić się nad tekstem świętym.

Drugi etap (*meditatio*) to rozważanie indywidualne lub wspólnotowe nad tym, co mówi tekst biblijny homilii i zgromadzeniu liturgicznemu. Przepowiadający powinien dokonać refleksji nad tekstem biblijnym w kontekście tajemnicy paschalnej i celebrowanego misterium z uwzględnieniem sytuacji egzystencjalnej członków zgromadzenia liturgicznego (DH 32). Należy medytować słowo Boże i Lud Boży w jego aktualnej sytuacji życiowej (EG 154). Papież Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* proponował, aby przepowiadający szukali odpowiedzi na jeszcze jedno pytanie, a mianowicie, co mają powiedzieć wspólnocie w odniesieniu do jej konkretnej sytuacji (VD 59).

W medytacji homiletycznej nie można podchodzić do słowa Bożego indywidualistycznie i subiektywistycznie, ale zawsze w komunii z Kościołem (VD 86). Papież Franciszek proponuje podczas modlitewnego czytania tekstu świętego w obecności Bożej postawić następujące pytania: „Panie, co mnie mówi ten tekst? Co chcesz zmienić w moim życiu przez to przesłanie? Co mnie denerwuje w tym tekście?

Dlaczego mnie to nie interesuje?” albo: „Co mi się podoba, co mnie inspiruje w tym słowie? Co mnie pociąga? Dlaczego mnie pociąga?” (EG 153). Herbert Simon proponuje homiliście wziąć pod uwagę jeszcze wiele innych szczegółowych pytań, a mianowicie: „Co dany tekst mówi o Bogu? Co mówi o człowieku? Co tekst mówi do mnie: w jakim punkcie wyzwała reakcje pozytywne, w którym miejscu zgadzam się z tekstem i dlaczego, a w którym wzbudza on reakcje negatywne? W czym moje doświadczenia pokrywają się ze słowem Bożym, a w czym wywołują reakcje przeciwne? Czego tekst żąda? W czym mnie niepokoi? Co wolałbym przemilczeć i dlaczego? Jaki jest motyw negatywnej reakcji, owego braku przyzwolenia? Może tekst jest zbyt wymagający, a ja za mało chcę być Bogu uległy? W jakiej sytuacji życia tekst ten był mi pociechą, pomocą, wsparciem? W jakiej sytuacji i do kogo ten tekst został wypowiedziany? [...] Jakie skojarzenia treściowe wywołują poszczególne słowa we mnie? Co mówi ten tekst Kościołowi Chrystusa, społeczności wierzących? Co mówi mojej parafii i czego od niej żąda?”⁹⁹⁴.

Trzecim etapem jest modlitwa (*oratio*). Stanowi ona odpowiedź udzieloną Bogu na Jego słowo, które w modlitwie zmienia słuchacza i usposabia do dialogu z Bogiem⁹⁹⁵. Dobre przeżycie tego etapu pozwala zrozumieć i wejść w dynamikę dialogiczną liturgii słowa, w której bezpośrednią odpowiedzią na homilię są wyznanie wiary i modlitwa wstawiennicza. Jeśli homilista zaangażuje się w dialog z Bogiem podczas medytacji, będzie mógł usposobić zgromadzoną wspólnotę do odpowiedzi Bogu. Może też pomóc ją wyrazić, przygotowując treść: aktu pokuty, modlitwy wiernych, komentarzy liturgicznych czy śpiewów (DH 34).

Końcowy etap to kontemplacja (*contemplatio*). Zakłada ona przyjęcie Bożego spojrzenia na siebie i całą rzeczywistość stworzoną. Pomaga to zorientować się, „jakiego nawrócenia umysłu, serca i życia

⁹⁹⁴ Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 81.

⁹⁹⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie do lectio divina*, Kielce 2002, s. 57.

domaga się od nas Pan?” (VD 87). Na tym etapie zachodzi przyłgnięcie do Boga sercem, zaufanie Mu i zjednoczenie z Jego wolą. Budzi się równocześnie pragnienie, aby On działał wobec świata, a zwłaszcza wobec wspólnoty wiernych.

Trzeba wreszcie zaznaczyć, że dynamika *lectio divina* prowadzi dalej do działania (*actio*), które przejawia się zwłaszcza ofiarowaniem swojego życia dla innych i praktykowaniem miłosierdzia (VD 87; DH 36). Dlatego medytacja powinna kończyć się powzięciem jasno sprecyzowanego postanowienia. Ma to być swoisty akt woli pociągniętej ku prawdzie zbawczej. Może dotyczyć indywidualnego aspektu życia homilisty, jak i wezwania, jakie zamierza przekazać zgromadzeniu liturgicznemu.

5.2.2. Interakcyjna struktura homilii

Dialogiczny wymiar homilii domaga się przekształcenia autorytatywnej i niepartycypacyjnej struktury przepowiadania homilijnego w taką, która będzie miała przynajmniej wewnętrzną dynamikę dialogiczną, a w takim stopniu, w jakim to możliwe, również taką zewnętrzną kompozycję, która pozwoli wiernym uczestniczyć na sposób osobowy w homilii jako liturgicznym wydarzeniu zbawczym⁹⁹⁶. Słuchacz homilii oczekuje, że będzie ona zawierała wewnętrzny dialog z jego pytaniami⁹⁹⁷. Należy zatem podjąć przynajmniej próbę nakreślenia dialogowego schematu homilii, który będzie nie tylko zawierał wezwanie Boże i wzywał słuchaczy do odpowiedzi Bogu, lecz także dynamizował relacje horyzontalne między homilistą i słuchaczami, a jednocześnie będzie wyrażał potrzeby zgromadzenia wobec Boga. Chodzi o homilię o strukturze dramatu, zawierającą dialogiczną interakcję i główny problem egzystencjalny, który nie tylko skupia uwagę, ale angażuje uczestników, ożywia ich relacje i wywołuje mię-

⁹⁹⁶ Por. Z. Grzegorski, *Wprowadzenie do teorii przekazu*, s. 110.

⁹⁹⁷ Por. M. Paciuszkiewicz, *Struktury przepowiadania*, s. 168.

dzy nimi interakcję. To postulat tzw. nowej retoryki, która odwołuje się do teorii międzyludzkiej komunikacji i uwzględnia prawo interakcji, czyli wzajemnego oddziaływania na siebie mówcy i słuchaczy⁹⁹⁸. Nie oznacza to zaniechania podstawowych reguł kompozycyjnych z retoryki klasycznej, na przykład podziału mowy na wstęp, rozwinięcie i zakończenie. Można jednak wskazać alternatywne modele kompozycji homilii.

Homilia stanowi „najwznieślejczy moment” podjętego już dialogu Pana ze swoim ludem (EG 137). Jest zbawczym *kairos* uczestników liturgii⁹⁹⁹, stąd jej dynamika musi respektować wewnętrzną dynamikę objawienia: wypowiedź Boga i odpowiedź człowieka oraz pośrednictwo Chrystusa. Poza tym powinna uwzględniać dialogiczną naturę osoby ludzkiej oraz wynikające z niej prawa komunikacji interpersonalnej, a więc może odwoływać się do woli i poruszać emocje, aby słuchacz nie tylko przyjął informacje religijne, lecz także doświadczył spotkania z Bogiem¹⁰⁰⁰. Specyfika dynamiki dialogu w homilii najbardziej jednak wynika z faktu, że jest ona aktem liturgicznym i sama w sobie jest liturgią¹⁰⁰¹. Celebracja liturgiczna zaś, to uobecnienie zbawczego misterium w celu przeniknięcia nim życia wiernych i włączenia w misterium Chrystusa¹⁰⁰². Homilia więc jest w służbie – w funkcji – tak rozumianej liturgii. Usposabia ona zgromadzonych wiernych do uczestnictwa w dialogu zbawczym aktualizowanym w liturgii, do powierzenia się Bogu i uczestnictwa w Jego zbawczym działaniu¹⁰⁰³. W homilii dokonują się: proklamacja, aktualizacja i intensyfikacja dialogu z Bogiem. Dy-

⁹⁹⁸ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 51.

⁹⁹⁹ S. Dyk, *Hermeneutyka słowa Bożego w liturgii*, s. 150.

¹⁰⁰⁰ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 84.

¹⁰⁰¹ Por. W. Przyczyna, *Kazanie jako Słowo Boże*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 54. Por. S. Czerwik, *Słowo Boże w liturgii*, CT 37 (1967) 4, s. 73.

¹⁰⁰² Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna. Próba systematyzacji*, [w:] *Teologia liturgiczna w poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin 2013, s. 13.

¹⁰⁰³ Por. S. Dyk, *Homilia. Droga do żywego poznania...*, s. 17.

namika liturgii jest więc kluczem do zrozumienia dynamiki homilii. Sama homilia, czy raczej dialog homilijny, stanowi interaktywny obrzęd liturgiczny prowadzący do komunii z Bogiem w Jego słowie. Interakcyjność struktury homilii wiąże się z podstawową sekwencją dialogu liturgicznego, którą określają dwumiany: proklamacja-słuchanie, wypowiedź-odpowiedź, obdarowywanie-przyjmowanie. Sekwencja ta zachodzi między Bogiem a Kościołem i każdym indywidualnym uczestnikiem liturgii oraz między członkami zgromadzenia liturgicznego. Kompozycja całej homilii, jak i niektórych segmentów wypowiedzi homilisty powinna powodować taką interakcję pomiędzy podmiotami dialogu homilijnego.

Obecnie zostaną podjęte próby wskazania optymalnego modelu homilii, jej struktury kompozycyjnej i struktury krótkich wypowiedzi, które cechowałaby wspomniana interakcyjność. Homileci używają zamiennie pojęć „model”, „kompozycja” lub „struktura” homilii. Model homilii to, zdaniem Henryka Sławińskiego, „integralny układ treści homilii, logiczny projekt wyrażony schematem”. W homiletyce pojawiła się tendencja do rezygnowania z jednego uniwersalnego modelu homilii na rzecz pluralizmu modeli bądź integrowania elementów różnorodnych modeli czy też po prostu zróżnicowania schematu przepowiadania w poszczególnych homiliach¹⁰⁰⁴. Mimo preferowanego zróżnicowania kompozycji homilii czy zaniechania schematów kompozycyjnych klasycznej retoryki warto, żeby homilia odznaczała się przejrzystością i celowością, aby rozwijała się według uchwytnej dla słuchaczy planu, podtrzymywała napięcie ich uwagi i zachowała charakter przyjacielskiej rozmowy¹⁰⁰⁵. Należy przy tym dążyć do zachowania równowagi między czynnikami teologicznymi i retorycznymi kazania, aby zachować spójność formy i treści¹⁰⁰⁶. Chodzi o poszukiwania, jak w tzw. retoryce krytycznej – inaczej ko-

¹⁰⁰⁴ Por. N. Kosmowski, *Aby nie zrutyinizować homilii*, HD 42 (1973) 1/151, s. 29–31.
Por. F. B. Craddock, *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, Milano 1997, s. 194–197.

¹⁰⁰⁵ Por. H. Sławiński, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, StWł 11(2009), s. 90–95.

¹⁰⁰⁶ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 18.

munikacyjnej – takiego sposobu komunikowania, żeby podczas homilii doszło do spotkania i dialogu, a ostatecznie do komunii osób¹⁰⁰⁷.

W dorobku homiletów polskich istnieje tzw. egzystencjalno-dialogiczny model homilii, który zawiera trzy elementy: a) doświadczenie życiowe – „egzystencja ludzka”, b) odpowiedź Boga – „to mówi Pan”, c) odpowiedź człowieka na orędzie zbawcze – „życie chrześcijańskie”¹⁰⁰⁸. Nie sposób pominąć tego modelu, ale jednocześnie należy zauważyć, że słabo uwzględnia on związek homilii z liturgią, dlatego nie będzie on jedynym tu prezentowanym.

Pierwsza część takiej homilii, tzw. doświadczenie życiowe, ujawnia ludzkie pytanie do Boga o znaczenie aktualnej sytuacji egzystencjalnej. Na tym etapie istnieje szansa poprowadzenia dialogu realnego otwartego-spontanicznego, aby wykrył się problem egzystencjalny wspólnoty, a przynajmniej – częste potrzeby jej członków.

W drugiej części homilista ma wskazać słuchaczom autentyczną odpowiedź Boga i przełożyć orędzie zbawcze na język współczesny. Odpowiedź udzielana na potrzeby słuchaczy ma trzy aspekty: a) kerygmaticzny (ogłoszenie orędzia zbawczego na podstawie nauczania Kościoła), b) mistagogiczny (wprowadzenie w celebrowane misterium), c) personalny (wezwanie do zjednoczenia z Bogiem przez akt wiary). W tej części głosiciel słowa Bożego może zastosować dialog wirtualny, aby ułatwić słuchaczom interioryzację kerygmatu i uczestnictwo wewnętrzne w homilii. Jeśli uzna to za możliwe i stosowne, może też poprowadzić dialog realny dwóch osób z kimś, kto ma kompetencje w temacie homilii, np. biblistą.

Kolejny element homilii egzystencjalno-dialogicznej określa się jako „życie chrześcijańskie”. To odpowiedź na ogłoszone słowo Boże.

¹⁰⁰⁷ Por. G. Siwek, *Miejsce retoryki w homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 297–298.

¹⁰⁰⁸ Model ten został wprowadzony, upowszechniony i zalecony w ramach pierwszego programu homilijnego, który Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski wprowadziła zamiast programu kaznodziejskiego w roku 1972/1973. Por. H. Sławiński, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, *StW* 11 (2009), (s. 90–97), s. 90; por. L. Kuc, *Wprowadzenie do programu kaznodziejskiego na rok 1972/1973*, BK 89 (1972) 5, s. 257–260.

Na tym etapie wbrew pozorom nie ma miejsca na pouczenia moralne, ale chodzi o aktualizację orędzia zbawczego do warunków życia słuchaczy, na przykład przez świadectwo lub przykład. W tym segmencie homilii wskazany jest nawet dialog realny jako wspólne poszukiwanie możliwości ustosunkowania się do prawdy zbawczej w życiu chrześcijańskim. Mogliby wtedy zabrać głos także słuchacze i powiedzieć, co dla nich oznacza usłyszane słowo Boże. W tym celu można zastosować tzw. echo słowa i dopowiedzenia. Na końcu jednak homilista musi wskazać, w jaki sposób Kościół odpowiada Bogu i jak w tę odpowiedź mogą włączyć się uczestnicy liturgii. Można w tym celu przejść do dialogu realnego nauczającego.

W tym modelu, co warto podkreślić, element parenezy moralnej przynależy do części drugiej, określanej mianem „to mówi Pan”. Powinna ona mieć charakter paschalny i pneumatyczny, gdyż Chrystus przez misterium paschalne mocą Ducha Świętego czyni ochrzczonego nowym człowiekiem i uzdalnia do nowego życia. Zawsze należy pamiętać, że to z indykatywu zbawczego wynika imperatyw moralny i że sam Bóg, a nie homilista, wskazuje, jak postępować moralnie¹⁰⁰⁹.

Wart uwagi jest też model homilii opracowany przez Wacława Świerzawskiego. Autor wyróżnił w nim trzy etapy: 1) postawienie problemu wobec konkretnej sytuacji egzystencjalnej z zastosowaniem metody indukcji, 2) przedstawienie rozwiązania przez odwołanie się do Chrystusa i jego pogłębienie teologiczne, 3) zakończenie ze wspomnieniem liturgicznego „dzisiaj”, w celu wskazania obecności Chrystusa w celebrowanej liturgii¹⁰¹⁰. Model ten bardziej niż poprzedni uwzględnia celebrowane misterium i obecność Chrystusa w liturgii. Jednakże bardziej adekwatny w tym względzie wydaje się tzw. model *hodie*, który zaproponował Jan Twardy. Zawiera on cztery elementy kompozycyjne, które stanowią o homilijnym „*hodie*”

¹⁰⁰⁹ Por. M. Brzozowski, *Dialogiczny charakter przepowiadania*, RTK 24, (1977) 6, s. 100–106.

¹⁰¹⁰ Por. W. Świerzawski, *Metodyczne uwagi na temat homilii*, RBL 25 (1972) 3, s. 202–212.

dialogu zbawczego podczas liturgii, a mianowicie: a) *hodie egzystencjalne* (aktualne pytania, problemy, przeżycia słuchaczy), b) *hodie biblijne* (aktualny sens tekstów świętych), c) *hodie liturgiczne* (celebrowane w obrzędzie dzieło zbawienia), d) *hodie życia chrześcijańskiego* (wskazania dla życia chrześcijańskiego wynikające z orędzia zbawczego i adekwatne do sytuacji egzystencjalnej słuchaczy). Model ten zakłada, że wszystkie elementy muszą zaistnieć w przepowiadaniu, ale można zmieniać ich kolejność. Ostatecznie do homilisty należy rozeznanie, czy kolejność wymienionych części wyznaczy metoda indukcji czy dedukcji homiletycznej¹⁰¹¹. Model ten synchronizuje elementy homilijnego „hodie” i pobudza interakcję między podmiotami dialogu homilijnego, gdy wykona się następujące czynności:

- konfrontację sytuacji życiowej słuchaczy z orędziem biblijnym,
- korelację przesłania biblijnego z celebracją liturgiczną,
- konfrontację misterium liturgicznego z życiem chrześcijańskim.

Pierwsza konfrontacja ma na celu, by słuchacze, utożsamiając się z problemem egzystencjalnym, odkryli w słowie Bożym odpowiedź na swoje potrzeby. Korelacja z liturgią związana z mistagogią ma wskazać zgromadzonym możliwość bezpośredniej relacji interpersonalnej z Jezusem obecnym w liturgii. Chodzi przy tym nie tylko o pobudzenie do wewnętrznych aktów, np. wiary, dziękczynienia czy ofiarowania, lecz wskazanie słuchaczom, jak mogą wyrazić siebie wobec Jezusa przez liturgiczne postawy, gesty i wypowiedane słowa modlitw czy pieśni. Konfrontacja życia chrześcijańskiego z celebrowanym misterium paschalnym wskazuje natomiast uczestnikom homilii perspektywę kontynuowania dialogu liturgicznego w życiu. Każdy z tych zabiegów może odbyć się w formie dialogu realnego wolnego. Korzystniej będzie jednak, gdy korelacja przesłania biblijnego z celebrowanym misterium zostanie objaśniona przez nauczanie w formie monologicznej lub w dialogu nauczającym.

Propozycją wartą uwagi jest czteroczęściowa struktura homilii prezentowana przez Tommaso Stenico. W pierwszej części proponuje on

¹⁰¹¹ Por. H. Sławiński, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, s. 93.

nawiązać do jakiejś konkretnej sytuacji empirycznej ściśle związanej z tematem proklamowanego słowa Bożego, aby słuchacze oczekiwali rozwinięcia wątku. Druga część to moment na pytania o stosunek słuchaczy do usłyszanego słowa, aby mogli wobec niego rozpoznać swoje sumienie. Następnie jest czas pogłębionego rozeznawania działania Ducha Świętego, aby je lepiej zrozumieć i przyjąć. Homilista daje wtedy propozycję życia w zjednoczeniu z Chrystusem w pełnym tego znaczeniu. W czwartej części wraca temat liturgii słowa, aby przedstawić działanie zbawcze Chrystusa. Zadaniem homilisty jest wtedy zjednoczyć słuchaczy z wydarzeniem paschalnym Chrystusa, które dokonuje się aktualnie w celebracji eucharystycznej i sakramentach. Homilia też może zakończyć się wezwaniem do modlitwy, aby prosić Boga o pomoc w realizacji tego, co zostało usłyszane i rozważone podczas homilii¹⁰¹². Model ten odwołuje się do dialogu wirtualnego.

Elementy dialogu dopuszcza też model homilii opracowany przez przedstawiciela homiletyki słowackiej – Józefa Vrableca¹⁰¹³. W pierwszej części tego modelu homilista, posługując się zasadą indukcji homiletycznej, przedstawia pytanie egzystencjalne pod adresem słowa Bożego. W części drugiej udziela na nie odpowiedzi w czterech segmentach: kerygmat (odpowiedź z perspektywy słowa Bożego), didaskalia (interpretacja działania Bożego), parakleza (odniesienie prawdy zbawczej do życia), mistagogia (doprowadzenie do zjednoczenia

¹⁰¹² Por. T. Stenico, *Lomelia. Parola e comunicazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 196–197.

¹⁰¹³ Józef Vrablec jest czołowym przedstawicielem słowackiej myśli homiletycznej po Soborze Watykańskim II. Jego myśl została upowszechniona w polskich środowiskach homiletycznych (L. Stanček, *Homiletyka profesora Józefa Vrableca*, Lublin 1995; J. Vrablec, *Rola i miejsce ćwiczeń w dydaktyce homiletycznej*, [w:] *W drodze na ambonę*, red. G. Siwek, Kraków 1991, s. 77–88; G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992). Vrablec podkreśla aksjomat dialogu wirtualnego w homilii i uznaje, że jego szczególną cechą jest uczestnictwo współmówców. Według niego, homilista musi być razem z partnerem dialogu. Por. S. Koszut, *Koncepcja homilii w słowackiej literaturze kaznodziejskiej po Soborze Watykańskim II*, [w:] *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. W. Wojdecki, t. 2, Warszawa 1980, s. 276–277 (Koszut odwołuje się w tym artykule do: J. Vrablec, *Kázeň ako virtuálny dialog*, „Diakonia” 2 (1973) 4).

z Bogiem w liturgii). Wszystko wieńczy zakończenie w części trzeciej. Model ten, jak się wydaje, służy raczej dialogowi wirtualnemu¹⁰¹⁴.

Stojąc na stanowisku, że dopuszczalny jest pluralizm modeli homilii, przy równoczesnym obowiązku zachowania głównych jej elementów treściowych, trzeba zaznaczyć, że omówione modele należy przyjąć jako propozycję. Ich kompozycja bardzo dobrze wyraża tożsamość liturgiczną homilii i umożliwia realizację jej dialogicznego charakteru. Perspektywa poszukiwań nowych modeli kompozycyjnych homilii jest otwarta. Homilia może mieć różną budowę, z tym wszakże zastrzeżeniem, że zawsze musi realizować zasadę dialogu wirtualnego postulowaną w posoborowej homiletyce, jak również respektować normy liturgiczne i orzeczenia Magisterium na temat homilii oraz prawa komunikacji interpersonalnej. Oznacza to również, że jej wewnętrzna struktura dialogiczna ma wyrastać z dialektycznego napięcia między kerygmatem biblijnym a życiem w kontekście sprawowanego w liturgii misterium zbawczego.

Wzbudzeniu interakcji i wewnętrznemu uaktywnieniu słuchaczy może też posłużyć tzw. model dydaktyczno-psychologiczny zaczerpnięty z psychologii nauczania, który odwołuje się do psychologii pracy twórczej¹⁰¹⁵. Podnoszone są wobec niego jednak pewne zarzuty, których nie sposób przemilczeć. Po pierwsze, na gruncie dydaktycznym model ten może być wykorzystany do sterowania myśleniem rozmówców, co zgoła przeczy dialogowi. Po drugie, bywa on stosowany jako model kazania, a tu chodzi o homilię. Model ten zakłada jednak, że przepowiadanie jest swego rodzaju procesem nauczania

¹⁰¹⁴ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 78–79.

¹⁰¹⁵ Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 94–96.

Przywołany on został w polskiej homiletyce przez księdza Jana Twardego jako pięciostopniowy schemat teorii myślenia Johna Deweya. Polski homileta przetransponował go na pięciostopniowy schemat rozwinięcia tematu i aktualizacji słowa Bożego. Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego...*, s. 162–163. Model ten omówił Heribert Arens w dziele *Die Predigt als Lernprozess*, Wiedeń 1970. To zaś dzieło komentuje Antoni Lewek w artykule pt. *Możliwości urozmaicenia form kaznodziejstwa*, HD 40 (1971) 3/145, s. 199–201.

i uczenia się, suponuje zatem aktywny udział uczestników. I chociaż najczęściej jest stosowany do kazania tematycznego, wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby według niego ułożyć homilię, biorąc pod uwagę jej naturę¹⁰¹⁶. Szczególną okazją są nauki rekolekcyjne głoszone w Polsce jako homilie. Przykładowo, można go zastosować jako metodę współmyślenia i dialogu w homilii, gdyż ujawnia się w nim prawo interakcji. Może on posłużyć zarówno w całości, jak i częściowo jako konstrukcja dialogu wirtualnego lub realnego spontanicznego bądź jako całość kompozycyjna. Zgodnie z psychologią pracy twórczej w modelu dydaktyczno-psychologicznym wyróżniamy pięć stopni formalnych. Aplikując do niego elementy treściowe homilii i metodę indukcji homiletycznej, można osiągnąć pożądaną dynamikę dialogu w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym.

Pierwszy ze wspomnianych stopni to motywacja do słuchania. Homilista rozpoczyna od zwerbalizowania doświadczeń, przeżyć i oczekiwań słuchaczy. Moment ten sprzyja dialogowi realnemu. W ten sposób motywuje się odbiorców do słuchania i pobudza identyfikację słuchaczy z problematyką egzystencjalną. W tej fazie należy trafnie i zrozumiale przedstawić moment antropologiczny.

Drugi stopień łączy się z pierwszym. Zachodzi w nim redukcja problemu, czyli doprecyzowanie zakresu problematyki egzystencjalnej i sprowadzenie jej do konkretnego problemu, do jednego ważnego pytania. Zabieg ten ukierunkowuje rozmowę i poszukiwanie Bożej odpowiedzi wobec pytań człowieka.

Trzeci stopień polega na szukaniu rozwiązań postawionego problemu metodą prób i błędów. Jeśli homilista zdecyduje się na dialog wirtualny, powinien wskazywać słuchaczowi różne możliwości rozwiązania, zaczynając od rzekomych i połowicznych, ale nie abstrakcyjnych, ponieważ to powoduje dezorientację słuchaczy i niepoważne traktowanie przepowiadania. W tej fazie trzeba wzbudzić poczucie niewystarczalności dotychczasowych rozwiązań i sprowokować słuchacza do poszukiwania lepszych. Homilista może na tym etapie pro-

¹⁰¹⁶ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 70–71.

wadzić ze słuchaczami dialog realny, przynajmniej w prostej formie pytań i odpowiedzi, tak żeby to wierni podawali funkcjonujące lub możliwe ich zdaniem rozwiązania. Przy rozwiązaniach niepełnych czy wręcz sprzecznych z normą wiary homilista powinien zasygnalizować ich niewystarczalność. Nie chodzi o komentowanie i długą dysputę, ale podanie kontrargumentu, aby skumulować uwagę uczestników homilii, wzbudzić napięcie i oczekiwanie na odkrycie, co mówi Bóg.

Czwarty stopień zawiera propozycję właściwego rozwiązania. Etap ten jest najistotniejszy z punktu widzenia przepowiadania orędzia zbawczego. Homilista powinien wyraźnie wskazać, co Bóg odpowiada przez słowo biblijne na pytania związane z sytuacją egzystencjalną człowieka. Na tym etapie zaleca się nauczanie w formie monologu. To dobry moment na wyeksponowanie elementu kerygmatycznego, katechetycznego i mistagogicznego homilii. Homilista zobowiązany jest zwiastować kerygmat i pogłębić rozumienie jego związku z życiem chrześcijańskim według nauczania Magisterium Kościoła. Słuchaczom należy też odsłonić celebrowane misterium i wskazać, jak mogą wejść w liturgię i poprzez nią w paschalną dynamikę życia chrześcijańskiego.

Piąty stopień to utrwalenie rozwiązania, czyli wskazanie i potwierdzenie, jak prawdę zbawczą można zastosować w życiu. Na tym etapie homilista wraca do sytuacji egzystencjalnej i zachęca do trwania przy rozwiązaniu, jakie przynosi słowo Boże. Pożądane jest, aby wskazał, jaki jest w nim potencjał rozwiązania problemów codziennego życia. Wtedy też można poprowadzić dialog realny, stosując np. echo słowa, aby sami słuchacze podsunęli konkretne możliwości zastosowania przesłania biblijnego. Cenne będzie też przywołanie sytuacji z życia świętych i świadectw życia chrześcijańskiego¹⁰¹⁷.

Dialogiczna interakcja nie zależy tylko od kompozycji homilii, ale również konstrukcji poszczególnych jej części, choćby krótkich wypowiedzi. Warta uwagi jest metoda interpretacji stosowana

¹⁰¹⁷ Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, s. 84–86; por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 94–96.

w klasycznej homilii z czasów wczesnochrześcijańskich. Rolf Zerfass przypomniał ją w kontekście znaczenia terminu *homilein* wskazującego na przyjacielską rozmowę w homilii. Metoda ta – stosowana już przez Chryzostoma, Augustyna czy Cezarego z Arles – polega na analizowaniu tekstu biblijnego wers po wersie i odwoływaniu się za każdym razem do obecnej sytuacji słuchaczy. Homilia taka określana jest w historii kaznodziejstwa jako analityczna. Zerfass oryginalnie porównał to do krojenia przez matkę chleba i podawania dzieciom kromki po kromce. Jego zdaniem, w tej metodzie odniesienie do słuchaczy osiąga największe natężenie¹⁰¹⁸. Należy wystrzegać się przy tym stosowania dosłownego i schematycznego, bo wówczas homilia może się przerodzić w akademicką egzegezę biblijno-pastoralną. Metoda ta jest adekwatna zwłaszcza w przypadku tekstów biblijnych, które zawierają dialogi. Pozwala bowiem przenieść je do dialogu homilijnego. Przykładowo, rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem może zostać zaktualizowana jako dialog Jezusa ze zgromadzonymi uczestnikami liturgii. Homilista, poznając dzięki egzegezie biblijnej kontekst tamtej rozmowy, może znaleźć analogie do niej w obecnej sytuacji życiowej zgromadzenia. Wówczas, odnosząc się zdanie po zdaniu do perykopy ewangelijnej, zwraca się do słuchaczy, by osadzić sens biblijny w kontekście ich życia. Służyć temu może tzw. głośne myślenie, gdy homilista jakby zastanawia się głośno nad przesłaniem biblijnym z perspektywy człowieka. Można również do tej metody wprowadzić krótkie dialogi z wiernymi, np. sekwencje: pytanie–odpowiedź.

Spodziewaną interakcję w wymiarze relacji horyzontalnych między homilistą i słuchaczami pomagają osiągnąć także chwile milczenia. Zmuszają one wręcz do reakcji. Co prawda słuchaczy może drażnić sama chwila ciszy podczas homilii, jak i po jej zakończeniu, ale paradoksalnie wtedy właśnie muszą oni konfrontować się z Bogiem, jeśli nie chcą pozostać z uczuciem pustki. Takie chwile prowokują do

¹⁰¹⁸ Por. R. Zerfass, *Od perykopy do homilii*, s. 145–146.

poszukiwań relacji z Bogiem, bez której uczestnictwo w liturgii staje się mechanicznym rytualizmem.

Zarówno model, jego struktura, jak i metody dynamizujące interakcję między głosicielem i słuchaczami homilii stanowią wyzwanie dla każdego przepowiadającego. Nie wolno przy tym zapomnieć, że na dynamikę dialogu homilijnego wpływają również inne czynniki, takie jak np.: nastawienie wzajemne do siebie i predyspozycje uczestników liturgii (intelektualne, wolitywne i emocjonalne), sytuacja egzystencjalna zgromadzenia oraz charakter celebracji liturgicznej. Ostatecznie wybór modelu czy możliwości indywidualnego skomponowania homilii i sposobu przepowiadania trzeba pozostawić głosicielowi homilii, gdyż on prawdopodobnie najlepiej zna zgromadzenie liturgiczne, w którym będzie przemawiał.

5.2.3. *Pastoralne implikacje dialogu homilijnego*

Dynamika dialogu homilijnego wykracza poza czas liturgicznego głoszenia. Obejmuje ona również etapy: przygotowania i ewaluacji po homilii, które także mogą przyjąć formę dialogu. Homilia może i powinna być impulsem do pogłębienia wiary i ożywienia dialogu wewnątrzkościelnego. Dialog kapłana z wiernymi Antoni Lewek nazywa „duszpastersko-homiletycznym”¹⁰¹⁹. O rozmowie przed wygłoszeniem homilii wspomniano przy omawianiu analizy antropologicznej. Obecnie przedstawiona będzie ewaluacja homilii w rozmowie po liturgii i jej pastoralne implikacje¹⁰²⁰.

W liście apostolskim *Dies Domini* papież Jan Paweł II zalecił przygotowanie homilii w zespole składającym się z kapłana, służby litur-

¹⁰¹⁹ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 221.

¹⁰²⁰ Opracowanie niniejsze odwołuje się do opracowań na temat tego zagadnienia autorstwa Władysława Chaima i Rolfa Zerfassa (por. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 31–33; por. R. Zerfass, *Od perykopy do homilii*, s. 122–126).

gicznej i przedstawicieli wiernych (DD 40). Także Drugi Polski Synod Plenarny – polecając stworzenie parafialnego zespołu liturgicznego z dorosłych, młodzieży i dzieci – wskazał, że miałby on za zadanie pomóc duszpasterzowi określić temat i treść homilii, aby uwzględniła potrzeby wspólnoty (PSP, s. 204). Z pewnością takim zaleceniom przyświecała troska o skuteczność zbawczą homilii. W tym samym sensie należy postulować ewaluację homilii po liturgii w formie dialogu pastoralnego.

W wymiarze wertykalnym dialog zgromadzenia z Bogiem w naturalny sposób przeradza się w dialogiczne uczestnictwo w liturgii. Ponadto każdy wierny może kontynuować osobisty dialog z Bogiem w życiu osobistym. Pozostaje jednak kwestia, jak dialog homilijny może ewoluować i przejść w dialog pastoralny na płaszczyźnie horyzontalnej między członkami zgromadzenia. Sprawa jest o tyle istotna, że należy sposobić wiernych do przyjęcia postawy Maryi, która zachowywała i rozważała wszystkie sprawy związane z Jezusem (por. Łk 2, 19: 51), umiała dostrzec i zinterpretować w wielkim planie Bożym głęboką myśl łączącą wydarzenia z jej życia¹⁰²¹. Celem tego jest zwiększenie zaangażowania wiernych w słuchanie i głoszenie słowa Bożego. Dialog po homilii może też budować wspólnotę Kościoła, bo w nim dokonuje się głoszenie słowa Bożego, które jest też zwoływaniem Kościoła. Rozmowa po homilii o słowie Bożym może być okazją do tworzenia relacji osobowych między wierzącymi i budowania autentycznej wspólnoty dialogu. Rezultatem tego może być związanie nowych grup pastoralnych lub powzięcie nowych inicjatyw przez świadomych i zaangażowanych chrześcijan inspirowanych słowem Bożym. Podobny dialog może również ożywić dotychczasowe wspólnoty i w duchu Ewangelii kształtować w nich relacje interpersonalne. Rozmowa po homilii jest świadectwem dojrzałości wspólnoty oraz tej dojrzałości pogłębieniem¹⁰²². Zdaniem Józefa Majki, dialog duszpastersko-homiletyczny służy świadectwu o słowie Bożym, głę-

¹⁰²¹ C. M. Martini, *Maryja – kobieta pojednania*, Kraków 2011, s. 46–47.

¹⁰²² Por. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, s. 31–33.

biej wprowadza to słowo w interakcje międzyludzkie we wspólnocie i angażuje osoby do poszukiwania prawdy¹⁰²³.

Świadomie i metodycznie prowadzona rozmowa po homilii ma przede wszystkim kontynuować myśli homilii w celu ich pogłębienia. Stwarza to szansę inkulturacji Ewangelii i głębszego zakorzenienia jej w życiu wspólnoty ochrzczonych¹⁰²⁴. Dialog ten nie musi się odbywać po każdej homilii choćby niedzielnej, ale według możliwości uczestników. Można też przeprowadzać go w formie godzin biblijnych bądź w ramach regularnych lub doraźnych spotkań grup duszpasterskich, a nawet podczas indywidualnych spotkań w wiernymi. Może on stanowić specyficzne narzędzie formacyjne. Podczas dialogu pastoralnego należy zmierzać do lepszego zrozumienia przesłania Bożego, żeby każdy mógł je osobiście przyswoić i wspólnie z innymi realizować. Można więc w tym celu zaproponować dialog metodą „echa słowa”. Dialog pastoralny może odgrywać rolę katechezy pogłębiającej rozumienie nauczania Kościoła. W takim przypadku paleta metod aktywizujących poszerza się i mogą zostać wykorzystane także te, które nie odpowiadają swoim charakterem homilii. Czasem trzeba stosować metody aktywizujące, a innym razem tonować emocje uczestników. Omawiany dialog może prowadzić sam homilista, jak też inna kompetentna osoba. Przepowiadający powinien zawsze czynnie w nim uczestniczyć (np. wyjaśniać słowo Boże, uzupełniać bądź wyjaśniać słowo homilii i słuchać reakcji słuchaczy). W czasie tej rozmowy, aby nie zejść na zagadnienia peryferyjne, warto ustosunkować się do pewnych pytań. W celu analizy strony materialnej i formalnej homilii głosiciel słowa Bożego może odpowiedzieć na następujące pytania: Co zamierzałem powiedzieć? Co mnie poruszyło? Z czego jestem zadowolony? Co mnie zdenerwowało? Słuchacze zaś mogą ustosunkować się do pytań typu: Co mnie zastanowiło? Co mnie poruszyło emocjonalnie? Jakie pojawiły się we mnie

¹⁰²³ Por. J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja*, s. 88–89.

¹⁰²⁴ Por. W. Chaim, *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, s. 31–33.

myśli i uczucia? Równocześnie uczestniczącym w dialogu po homilii słuchaczom można postawić dodatkowe pytania, np.: O jakich sprawach chciałem usłyszeć, a czego zabrakło? Do czego homilia będzie mi przydatna? Do czego mnie zainspirowała? Co chciałbym doradzić przepowiadającemu? Za co jestem mu wdzięczny?¹⁰²⁵.

Ważne, aby skoncentrować uwagę na przedmiocie homilii i jego znaczeniu dla wspólnoty. Przebieg rozmowy może wyglądać następująco. Najpierw prowadzący inicjuje dialog, podając możliwie szeroki temat, aby każdy mógł się w nim wypowiedzieć. Pytania rozpoczynające dialog powinny więc być otwarte, np. Co moglibyśmy powiedzieć o homilii? Dopiero po pierwszych wypowiedziach należy je uporządkować i wtedy nadać kierunek wspólnej refleksji. Można zapytać wówczas: Jaki był związek homilii z czytaniem biblijnym? Co wniosło słowo przepowiadania do naszej sytuacji egzystencjalnej? Jaki problem egzystencjalny naświetliła homilia? Do czego to słowo zobowiązuje wspólnotę? Jak można przepowiadanie homilijne przełożyć na życie wspólnoty?¹⁰²⁶.

Rozmowa po homilii dostarcza przepowiadającemu informacji zwrotnych o tym, jak słuchacze zrozumieli jego słowa i w jakim stopniu skuteczna była jego komunikacja. W żadnym wypadku nie może ona przejść w publiczną ocenę homilii czy kontestację homilisty, nie mówiąc o dywagacji nad słowem Bożym, bo to sprowadza wspólnotę jedynie do roli społecznej organizacji kierującej się czysto ludzkimi mechanizmami i relatywizuje prawdę Bożą. Krytyczne uwagi mogą być wyrażane, ale z odpowiedzialną troską, taktem i najpierw osobiście wobec zainteresowanych osób. Sam homilista nie może traktować tego dialogu jako możliwości poprawienia homilii czy usprawiedliwienia ewentualnych niedociągnięć. Co najwyżej może dopowiedzieć istotne kwestie. Homilista powinien podczas takiej rozmowy uważnie słuchać i wyciągać wnioski w celu doskonalenia przepowiadania.

¹⁰²⁵ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, s. 171–174.

¹⁰²⁶ Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 167–170.

5.3. Aspekty komunikacji homilijnej

Komunikacja zachodząca w homilii przebiega na trzech poziomach: wewnątrz osoby, w słownej komunikacji interpersonalnej homilisty ze zgromadzeniem, a także poprzez komunikaty niewerbalne¹⁰²⁷. Odniesienia osobowe oraz interakcje między podmiotami homilii zachodzą szczególnie na płaszczyźnie językowej, gdyż homilia jest wypowiedzią religijną uobecniającą i objawiającą Boga, który poprzez Kościół słowami homilisty zwraca się do wiernych zgromadzonych jako Kościół na liturgii¹⁰²⁸. W niej słowo Boże, wyrażone w przeszłości językami ludzkimi, upodobnia się „do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi” (KO 13). W związku z tym dbałość o językowy wyraz dialogu homilijnego jest nie tylko związana z estetyką mowy i skutecznością retoryczną, ale posiada także walor teologiczny.

Język to system znaków, które mają służyć porozumiewaniu się członków danej społeczności¹⁰²⁹. Służy on za narzędzie intelektualnej i emocjonalnej komunikacji międzyludzkiej¹⁰³⁰. W węższym znaczeniu język to – zdaniem Gerarda Siwka – wokalizacja myśli, ponadindywidualny system porozumienia, kod głosowo-słuchowy, zespół znaków i reguł, które określają jego użycie¹⁰³¹. Zasadniczo w przekazie językowym wyróżnia się komunikaty słowne: mówione i pisane¹⁰³². W znaczeniu szerszym mówi się też o „języku ciała”. Człowiek bowiem nie może „nie komunikować”. Komunikuje zaś całym sobą, także ciałem¹⁰³³.

¹⁰²⁷ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, s. 64–65.

¹⁰²⁸ Por. D. Zdankiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów 2006, s. 72–82.

¹⁰²⁹ Por. K. Polański, *Język*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, s. 269, kol. 2.

¹⁰³⁰ A. Bronk, *Język*, *EK* t. 8, Lublin 2000, kol. 1.

¹⁰³¹ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 83.

¹⁰³² Por. M. Bugajski, *Język w komunikowaniu*, s. 240.

¹⁰³³ H. Sławiński, *Język współczesnego przekazu Ewangelii z uwzględnieniem sugestii papieża Franciszka*, *RT* t. 61, z. 12 (2014), s. 55.

Poniżej zostaną więc omówione cechy języka homilii, środki językowe, figury retoryczne i komunikaty niewerbalne, które mogą kształtować relacje interpersonalne uczestników homilii i służyć owocnemu dialogowi. Homilia wręcz zakłada ukształtowanie takich relacji, aby głosząc słowo Boże, zwracać się podmiotowo do człowieka¹⁰³⁴.

5.3.1. Cechy języka

Komunikacja Boga z ludźmi przez homilistę, jak i homilisty ze słuchaczami zachodzi na płaszczyźnie językowej. Dokonuje się tak przekazywanie słowa Bożego oraz kształtowanie wzajemnych relacji. Na tej płaszczyźnie zachodzą też interakcje osobowe. Słowa zastosowane w ramach języka – z jednej strony – wyrażają reakcje nadawcy na współmówcę, a z drugiej – wywołują reakcję odbiorcy. Reakcja wewnętrzna antycypuje i kształtuje język nadawcy, a zarazem zachowania językowe prowokują interakcje uczestników dialogu¹⁰³⁵. Za pomocą słów człowiek dokonuje procesów poznania. Można powiedzieć też, że swoje myśli ubiera w słowa, a jednocześnie myśli słowami. Słowa są dla człowieka desygnatem poznanych rzeczy i osób. Za pomocą słów odnosi się on do Boga i drugiego człowieka. Dlatego zadaniem przepowiadającego jest nie tylko wypowiadać słowa do słuchaczy homilii, lecz także wyposażać wiernych w „słowa wyrażające ich wiarę, a zarazem wyrażające ludzką rzeczywistość, do której ta wiara się odnosi”¹⁰³⁶.

Poniższe analizy i wskazania dotyczyć będą wyłącznie języka homilisty jako nadawcy komunikatu słownego, gdyż w pierwszym rzędzie jest on odpowiedzialny za komunikatywność homilii na płaszczyźnie językowej. Trudno zresztą mówić o języku słuchaczy homilii. Oni posługują się po prostu językiem własnym, codziennym, ojczy-

¹⁰³⁴ Por. L. Maldonado, *Lomelia. Predicazione, liturgia, comunità*, s. 140.

¹⁰³⁵ Por. M. Bugajski, *Język w komunikowaniu*, s. 241.

¹⁰³⁶ Por. H. Sławiński, *Homilia niedzielna*, s. 97.

stym. Homilista powinien nauczyć się ich języka, aby w nim wyrażać słowo Boże. Homilia ma być głoszona językiem mówionym zrozumiałym dla słuchaczy. Przecież w dialogu szuka się słów, które wyrażają myśli i uczucia nadawcy, a które rozumie odbiorca. W przeciwnym razie język stanowi barierę komunikacyjną. Słowo ludzkie przepowiadania homilijnego jest nośnikiem słowa Bożego i równocześnie jego interpretatorem. Homilista może używać języka niemal potocznego, unikając jednak jego pauperyzacji¹⁰³⁷. Posługując się językiem oficjalnym, można dopuszczać elementy bardziej potoczne, choć nie nazbyt kolokwialne¹⁰³⁸. Język homilii ma być „językiem poważnym, godnym ambony, niepopadającym w poufałość, rubaszność, gwarę, slang”¹⁰³⁹. Homilista, używając języka w homilii, musi uwzględnić mentalność, kulturę i zwyczaje językowe uczestników liturgii, a ponadto sytuację komunikacyjną, na którą składają się aktualna sytuacja egzystencjalna i celebrowanie liturgiczne. Papież Franciszek wskazał, że „przepowiadanie chrześcijańskie znajduje w sercu kultury ludu” inspirację do tego, żeby przepowiadać „w kluczu kultury ojczystej – macierzyńskiej” słuchaczy (EG 139). Dlatego język homilii powinien współbrzmieć ze światem ich pojęć¹⁰⁴⁰. Homilista jako nadawca komunikatu homilijnego musi nie tylko przekazać słuchaczom treść słowa Bożego, ale tak posłużyć się językiem, aby odbiorca je zrozumiał, zaakceptował i zinterpretował jako słowo dla siebie, a następnie odpowiedział na nie. Powinien przy tym uwzględnić, że w dialogu to, co jest powiedziane, z tym, jak jest powiedziane, tworzy jeden akt komunikacyjny¹⁰⁴¹.

W tym kontekście warto wyakcentować pewne cechy języka, które wspomagają prowadzenie dialogu. Są to: egzystencjalność, kon-

¹⁰³⁷ Por. W. Przychyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, s. 154.

¹⁰³⁸ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący tekst kaznodziejski*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 318.

¹⁰³⁹ W. Przychyna, *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu. Charakterystyczne cechy kazania jako utworu mówionego*, [w:] *Współczesna polszczyzna mówiona*, s. 168–169.

¹⁰⁴⁰ Por. T. Borutka, J. Wał, *Zarys socjologii religii*, s. 296–297.

¹⁰⁴¹ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 37.

kretność, obrazowość, przejrzystość logiczna, poprawność językowa, prostota i pozytywnie brzmienie¹⁰⁴².

Po pierwsze, język homilii musi być egzystencjalny, czyli związany z doświadczeniami życiowymi. Głoszący powinien najpierw wsłuchać się w uczestników zgromadzenia liturgicznego i poznać złożoność ludzkiego życia (EG 158). Nie ma homilii dialogowej, jeśli słuchacze nie dojdą do głosu, choćby w dialogu wirtualnym poprzez przywołanie ich egzystencjalnych problemów czy potencjalnych pytań. Zresztą rzadko kto włącza się do rozmowy na temat, który go nie dotyczy, a przynajmniej nie ciekawi. Przesłanie homilijne musi więc być sformułowane w języku egzystencjalnych doświadczeń słuchaczy, gdyż żaden pobożny żargon czy pusta frazeologia nie pomagają prowadzić prawdziwie interpersonalnej komunikacji z Bogiem¹⁰⁴³.

Po drugie, język homilii ma być konkretny i obrazowy. Homilia musi odnosić się do wydarzeń życiowych bliskich słuchaczom. Kontynuując objawienie biblijne, powinna nawiązać do języka i obrazów Pisma Świętego, których charakterystyczną cechą jest właśnie konkretność¹⁰⁴⁴. Homilista powinien unikać mówienia o koncepcjach, teoriach czy abstrakcyjnych ideach. Cecha konkretności domaga się wyeksponowania przykładów z życia ponad przykłady fikcyjne, legendarne czy apokryficzne¹⁰⁴⁵. Co więcej, oznacza to używanie pojęć konkretnych, które mówią o czymś, co można zobaczyć, usłyszeć, poczuć, skosztować lub dotknąć. Homilista, odnosząc się do konkretnych sytuacji, pozwala słuchaczom nie tylko wyobrazić je sobie, ale wręcz odczuwać i przeżywać¹⁰⁴⁶.

Obrazowość z kolei związana jest z metaforą. Należy pamiętać, że język religijny to język doświadczenia Boga, które trudno ująć w de-

¹⁰⁴² H. Sławiński, *Język współczesnego przekazu Ewangelii...*, s. 61.

¹⁰⁴³ Por. W. Chaim, *Kazanie jako komunikat*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 121.

¹⁰⁴⁴ E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, s. 195.

¹⁰⁴⁵ Por. G. Siwek, *Pożądane cechy kaznodziejskiego komunikatu*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, s. 133–137.

¹⁰⁴⁶ Por. R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę*, s. 160–163.

finicje, ale można je wyrazić symbolicznie przez metaforę. Według Klause Müllera, język przepowiadania ma charakter metaforyczny, gdyż sam Bóg rozpoczyna dialog z człowiekiem i daje się poznać, przyjmując postać ludzkiego słowa. W ten sposób Bóg wyraża się antropomorficznie i metaforycznie¹⁰⁴⁷. Zdaniem Wiesława Przyczyny, posługiwanie się językiem symbolicznym, który operuje m.in. przypowieścią, porównaniem, przenośnią, sprzyja wszechstronnej interpretacji semantycznej, co umożliwia uczestniczenie w komunikacji osobom z różnych środowisk językowych¹⁰⁴⁸.

Obraz w homilii to nie tylko sposób na pobudzenie ciekawości i uwagi słuchaczy. Pewne obrazy same w sobie zawierają przesłanie Boże. Homilista nie musi mnożyć obrazów, ale zastosować jeden o dużej nośności. Zdaniem papieża Franciszka, dobra homilia powinna zawierać „jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz” (EG 157). W trakcie homilii można kilka razy odwołać się do przywołanego obrazu, naświetlając różne jego aspekty, aby prowokować słuchaczy do interakcji. Raczej należy wystrzegać się obrazów ze świata techniki, bo wywołują wrażenie bezduszności. Najlepiej stosować obrazy powszechnie znane, na przykład związane z życiem rodzinnym, codziennymi potrzebami człowieka, takimi jak pożywienie, praca, odpoczynek, bezpieczeństwo¹⁰⁴⁹. Obrazy w homilii powinny być opisane językiem codziennego życia, ale najlepiej jeśli obraz przemawia sam z siebie. Czasem wyjątkowo można wyjaśnić, o co w obrazie chodzi, jeśli ma on wymowę zbyt trudną do odgadnięcia. Błędem są obrazy archaiczne. Należy też zwrócić uwagę, żeby obraz siłą swojej sugestii nie przysłonił przesłania ewangelicznego homilii i nie przekierował uwagi słuchaczy na inne sprawy życia codziennego. Zaletą stosowania obrazów jest to, że samorzutnie wzywają one do zajęcia określonej postawy i podjęcia się działania wobec ludzi czy Boga.

¹⁰⁴⁷ Por. K. Müller, *Homiletyka...*, s. 128.

¹⁰⁴⁸ Por. W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze...*, s. 154.

¹⁰⁴⁹ Por. F. B. Craddock, *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, s. 228–229.

Następną cechą języka w homilii, która sprzyja dialogowi, jest przejrzystość logiczna. Papież Paweł VI zwrócił uwagę, że wierni wielkorozumują z homilii, jeśli jest ona prosta, przejrzysta, bezpośrednia, przystosowana do słuchaczy (EN 43). Dyrektorium *Ecclesiae imago* mówi o języku zwykłym – znanym, używanym – rodzinnym i odpowiednim do percepcji obecnych na liturgii (EI 59). Zdaniem papieża Franciszka, w homilii istotna jest „jedność tematyczna, jasny porządek i powiązanie między zdaniami, aby osoby mogły łatwo śledzić kaznodzieję i pojąć logikę tego, co mówi” (EG 158). Należy zatem jasno formułować temat i troszczyć się o przejrzystość kompozycyjną homilii. To o tyle ważne, że homilia jest aktem mowy żywej i słuchacze nie mają możliwości zatrzymania się w celu analizy skomplikowanej wypowiedzi, tak jak w przypadku tekstu czytanego. Sugeruje się więc, aby treści łatwiejsze, przyjemne oraz intelektualne poprzedzały kolejno trudniejsze, bardziej wymagające i emocjonalne¹⁰⁵⁰. Ważne, aby wypowiedź homilisty była rzeczowa i rozumiała. Rzeczowości służą odpowiednie argumenty i spójność tematyczna wypowiedzi. Zrozumiałości sprzyjają: prostota – zamiast złożoności, przejrzystość – zamiast chaosu, lapidarność – zamiast rozwlekłości, dodatkowa stymulacja – zamiast jednostajności¹⁰⁵¹. Przejrzysty język homilii nie skupia uwagi sam na sobie czy na homiliście, lecz kieruje ku Bogu i Jego słowu¹⁰⁵². W homilii rzetelność przekazu ewangelicznego jest ważniejsza niż oryginalność formy przepowiadania¹⁰⁵³.

Poza tym homilista powinien troszczyć się o staranność językową swojej wypowiedzi, czyli o poprawność gramatyczną, stylistyczną i fonetyczną¹⁰⁵⁴. Dokument Kongregacji do spraw duchowieństwa stwierdza, że „kapłan winien się posługiwać w przepowiadaniu językiem poprawnym i pięknym, zrozumiałym dla ludzi współczesnych

¹⁰⁵⁰ Por. G. Siwek, *Pożądane cechy kaznodziejskiego komunikatu*, s. 133–137.

¹⁰⁵¹ Por. W. Przyczyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze...*, s. 154.

¹⁰⁵² Por. W. Wilk, *Od retoryki ku teorii komunikacji w polskiej homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 266–269.

¹⁰⁵³ Por. T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii*, s. 296–297.

¹⁰⁵⁴ Por. G. Siwek, *Pożądane cechy kaznodziejskiego komunikatu*, s. 133–137.

każdego środowiska, unikając banałów i bylejakości” (KGSP, s. 20). W związku z tym warto, aby wypowiedź homilisty posiadała prostą składnię, bez zbędnych zdań wielokrotnie złożonych, które utrudniają odbiorcy uchwycenie myśli i odwołanie się do wypowiedzi nadawcy. Należy używać słownictwa czynnego i orzeczeń. Wypowiadać zdania krótkie. Stosować stronę czynną zamiast biernej. Wówczas uwidacznia się i żyje w mowie podmiot, z którym można nawiązać relację. Dotyczy to zwłaszcza Boga, o którym kaznodzieja powinien opowiadać jak o obecnej i działającej osobie, a nie abstrakcyjnej idei. Zaleca się także mówić w czasie teraźniejszym, co najwyżej w przeszłym dokonanym. Unikać też należy wyrazów wskazujących na autorytarny stosunek nadawcy do odbiorcy, takich jak partykuły: przecież... (przecież wiem), właściwie..., oczywiście. Dodatkowo powinno się wystrzegać, chyba że chodzi o prawdę zbawczą, używania partykuł absolutyzujących zdanie homilisty (*wszech...* jako *wszechobecny, każdy..., żaden..., tylko...*). Przy użyciu właściwych i jednoznacznych rzeczowników niepotrzebne jest dodawanie najwyższego stopnia przymiotników¹⁰⁵⁵.

Papież Franciszek zwraca jeszcze uwagę na język pozytywny i poleca nie tyle mówić to, czego się nie powinno robić, ile raczej proponować to, co można robić lepiej, aby nie czynić słuchaczy więźniami rzeczy negatywnych (EG 159). Przypomina on również, że przepowiadanie Ewangelii ma być zgodne w formie z treścią, żeby było Dobrą Nowiną. Wyklucza więc pesymizm, katastrofizm (EG 84). Ewangelia głosi bowiem Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dla zbawienia, a nie potępienia ludzi. Franciszek wyraża pragnienie, żeby głosiciele Ewangelii postrzegano jako „radosnych zwiastunów wzniosłych propozycji, strzegących dobra i piękna, jaśniejących w życiu wiernym Ewangelii” (EG 168). Język przepowiadania służy najpierw przekazywaniu łaski Bożej, a „każde słowo w Piśmie jest nade wszystko darem” (EG 142). Homilista powinien „głosić słowo w spo-

¹⁰⁵⁵ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, s. 150–152; por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 137–138.

sób pozytywny i pociągający ludzi w kierunku Dobra, Piękna i Prawdy, jaką jest Bóg”. Wypada mu „stosować uprzejmy i pozytywny styl, który nie rani osób, choć ‘wstrząsa’ sumieniami..., nie lękając się nazywania rzeczy po imieniu” (KGSP, s. 20).

Homilista, pragnąc, aby jego przepowiadanie cechowała dialogiczność, musi nade wszystko pamiętać, że dialog w homilii wiąże się nie tyle z techniką języka przepowiadania, ile z wewnętrzną postawą uczestników liturgii, z ich gotowością do nawiązania relacji. W sprzeczności z dialogicznym wymiarem homilii i dialogiczną funkcją języka są: żargon teologiczny, styl oficjalny, abstrakcyjność pojęciowa zamiast konkretności egzystencjalnej, nielogiczność i niepoprawność językowa (słowotok), a także apodyktyczność. Głównym zaś powodem niekomunikatywności języka przepowiadania, jak się zdaje, jest oderwanie od egzystencjalnych doświadczeń słuchaczy¹⁰⁵⁶. Zdecydowanie więc należy się wystrzegać języka formalistycznego, ściśle filozoficzno-teologicznego, patetycznego i bezosobowego, bo to jest język monologu, w którym słuchaczom pozostaje biernie słuchać dydaktycznych pouczeń. Język homilii ma być językiem porozumienia i dialogu. Powinny charakteryzować go: szacunek i życzliwość wobec słuchacza, pozytywne emocje i respektowanie wolnej woli człowieka. W celu uniknięcia tych błędów Rolf Zeffass poleca, aby homilista używał pojęć takich, jak w rozmowie przyjacielskiej przy stole, oraz by łączył pojęcia teologiczne z doświadczeniami i wydarzeniami z życia¹⁰⁵⁷.

Nie mniej ważną sprawą dotyczącą języka homilii jest rozróżnienie między językiem pisany a mówionym. Pierwszy jest wersją wtórną drugiego. Język pisany cechują: większa dyscyplina gramatyczna i składniowa oraz zasadniczo dłuższe formy monologowe. Z kolei język mówiony charakteryzuje się większym stopniem swo-

¹⁰⁵⁶ Por. B. Matuszczak, *Kilka uwag o przejawach niekomunikatywności języka współczesnych kazań*, [w:] *Język polski*, t. 4, red. W. Książek-Bryłowa, H. Duda, Lublin [b.r.w.], s. 63–70.

¹⁰⁵⁷ Por. R. Zeffass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 141.

body i ekspresji jego użytkowników. Jest też bardziej kontekstualny. Zawiera wiele odwołań do sytuacji, których kontekst znany jest bezpośrednio uczestnikom komunikacji językowej. W tej odmianie języka dominuje dialog¹⁰⁵⁸. Homilia jest aktem mowy żywej i jako taka należy do języka mówionego, chociaż mogą pojawić się w niej także elementy języka pisanego. Rozpatrując homilię jako dialog, należy pamiętać o zachodzących w niej interakcjach między partnerami rozmowy, którym sprzyja bardziej język mówiony niż pisany. Mowa pozwala na bezpośrednią odpowiedź, a nawet na wejście w wypowiedź rozmówcy. W przypadku języka pisanego mamy raczej do czynienia z wymianą następujących po sobie wypowiedzi monologowych, chociaż one także mogą wyrażać dialog między osobami. Homilista nie musi bezwzględnie odrzucać języka pisanego w przepowiadaniu, ale powinien mieć świadomość, że mowa bardziej pozwala uczestnikom homilii wejść w dialog z przepowiadającym i skuteczniej pobudza do czynnego w niej udziału. Warto zatem zwrócić uwagę homilistów na kilka cech charakterystycznych dla języka mówionego, aby zweryfikowali swoje dotychczasowe przepowiadanie na płaszczyźnie lingwistycznej i stylistycznej lub bardziej wykorzystali walory języka mówionego.

Gerard Siwek przywołuje następujące różnice między językiem mówionym a pisany. Język pisany pozwala wracać do zapisanej wypowiedzi, a mówiony domaga się natychmiastowego ustosunkowania się, bezpośredniej reakcji. Czytając zapisane zdanie, można dłużej i wnikliwiej zastanawiać się nad jego sensem. Słuchając zaś mowy, trzeba od razu uchwycić sens poszczególnych wyrazów lub zdań, aby nie zgubić sensu całej wypowiedzi. Dlatego w języku mówionym należy układać zdania prosto, aby słuchacz rozumiał i zapamiętywał jego składniki, począwszy od najważniejszych, aż po mniej istotne. Ponadto w mowie istnieje możliwość intonacji z właściwymi jej elementami – dynamiką, tempem, melodią i ekspresją

¹⁰⁵⁸ Por. Z. Saloni, *Język mówiony. Język pisany*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, s. 271–272.

głosu – które nadają znaczenie wypowiedzi i sprawiają, że słuchacze rozpoznają tryb wypowiedzi. Przykładowo, gdy homilista wypowiada zdanie „Jezus zmartwychwstał”, oznajmia fakt, ale kiedy dodaje wykrzyknik: „Jezus zmartwychwstał!” – wzywa też słuchaczy do ustosunkowania się do tego faktu. Wspomniany autor wskazuje jednocześnie, że w języku mówionym następuje odniesienie do konkretnych osób lub rzeczy i nazywanie ich wprost, np. „Jezus wziął chleb”. Język ten jest bardziej ekonomiczny. Używa pojedynczych wyrazów zamiast konstrukcji analitycznych. Stwierdza się, na przykład: „pokutuj”, zamiast – „czyń pokutę”. Używa się też krótkich zdań lub najwyżej dwukrotnie złożonych. Zdania wielokrotnie złożone utrudniają bowiem słuchaczom śledzenie zawartej w nich myśli. Język mówiony cechuje naturalność i żywość wypowiedzi, dlatego przeważają w nim czasowniki nad rzeczownikami. Pojawiają się też zwroty retardacyjne, np. „prawdę mówiąc”, słowa lub zdania w ramach tzw. głośnego myślenia oraz słowa i wyrażenia synonimiczne. Zdania mogą być nawet nieco mniej starannie opracowane logicznie i zawierać przeskoki myślowe¹⁰⁵⁹. Są to tzw. anakoluty (gr. *anakólouthos* – ‘bez związku, nielogiczny’), które powstają w wyniku przerwania toku wypowiedzi i zastąpienia rozpoczętej konstrukcji składniowej inną¹⁰⁶⁰. Jeśli homilista rozpozna, że nie został zrozumiany w mowie żywej, może on skomentować swoją wypowiedź, stosując zdania wtrącone, lub konstruować niejasną wypowiedź od nowa. Możliwe i wskazane jest także powtarzanie ważnych zdań¹⁰⁶¹.

Homilista, stosując język mówiony, nie powinien się bać, że jego wypowiedź nie będzie doskonała pod względem stylistycznym. Musi pamiętać, że język ma służyć jego komunikowaniu się ze słuchaczami, a nie prezentowaniu jego elokwencji i wiedzy. Nie może też utożsamiać mowy żywej ze słowotokiem albo mową improwizowa-

¹⁰⁵⁹ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 86–93.

¹⁰⁶⁰ Por. Z. Saloni, *Anakolut*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, s. 43.

¹⁰⁶¹ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, s. 159.

ną. W kontekście dialogu homilijnego zaletą języka mówionego jest niewątpliwie jego interakcyjny charakter, który sprzyja kształtowaniu relacji interpersonalnych oraz ułatwia wymiennosc ról nadawcy i odbiorcy między uczestnikami homilii. Porównując obie odmiany języka, należy zastrzec, że właściwy dla homilii język mówiony nie wyklucza zapisywania jej treści. Może to nawet pomóc głoszącemu zachować logiczność wypowiedzi. Niestosowne byłoby jednak odczytywanie homilii poza wyjątkowymi, uzasadnionymi przypadkami, takimi jak np. nagła niedyspozycja rekolekcjonisty, który wcześniej przygotował homilię. Kategorycznie należy odrzucić wyłączne czytanie z zapisu całej homilii bez jakichkolwiek prób nawiązania bezpośredniego kontaktu ze słuchaczami, choćby wzrokowego. Za dopuszczalne można natomiast uznać twórcze wykorzystanie tekstów różnych homilii w celu poszukiwania inspiracji, ciekawych przykładów i ważnych myśli. Homilia nie może jednak być kompilacją wypowiedzi innych autorów.

5.3.2. Środki językowe

Przepowiadanie homilijne aktualizuje i wyraża słowo Boże poprzez słowa ludzkie, dlatego w języku homilijnym płaszczyzna teologiczna przenika się z filologiczną. Pełni on równocześnie – choć w różnym natężeniu – rozmaite funkcje: ekspresywną, impresywną, semantyczną, fatyczną¹⁰⁶². W wypowiedzi homilijnej mogą i powinny zaistnieć wszystkie wyżej wymienione funkcje mowy, jednakże w kontekście przedmiotu badań prowadzonych w tej pracy szczególną uwagę należy zwrócić na funkcje: ekspresywną, impresywną i fatyczną. One zwłaszcza wywołują, podtrzymują i kształtują relacje dialogiczne między uczestnikami homilii. Korelują też z płaszczyznami odniesień osobowych w komunikacji homilijnej zaprezentowanej w po-

¹⁰⁶² J. M. Dołęga, *Znak – język – symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, Warszawa 1991, s. 104.

przednim rozdziale¹⁰⁶³. Funkcja ekspresywna służy nadawcy komunikatu homilijnego – najpierw homiliście, a przez niego Bogu – do ujawniania siebie słuchaczom. Na płaszczyźnie brzmieniowej realizuje się ona między innymi przez: operowanie głosem, akcentowanie, intonację, iloczas. Na poziomie morfologicznym – przez określony styl i tryb wypowiedzi, np. życzący. Na poziomie leksykalnym służy jej słownictwo nacechowane emocjonalnie. Homilista powinien przy tym pamiętać, że nie tylko wyraża siebie, ale nade wszystko reprezentuje nadawcę pierwszorzędno – Boga. Funkcja impresywna ma na celu wywołanie określonej postawy słuchaczy homilii. Posługuje się w tym celu językowymi środkami perswazji, odpowiednim słownictwem, składnią, a nawet intonacją. Z kolei funkcja fatyczna ma na celu podtrzymanie kontaktu między rozmówcami, a więc Bogiem, homilistą i zgromadzeniem liturgicznym. Bóg jest więc niejako zdany na homilistę, od którego w dużej mierze zależy nawiązanie, podtrzymanie i rozwijanie relacji słuchaczy z Bogiem podczas homilii¹⁰⁶⁴.

Realizowanie omówionych funkcji dokonuje się przy użyciu różnych środków językowych. Spośród możliwych do zastosowania szczególnie sprzyjające dialogowości homilii i kształtowaniu relacji nadawczo-odbiorczych wydają się następujące: zaimki osobowe, w tym także dzierżawcze, i związana z nimi czasownikowa kategoria osoby, zwroty adresatywne, operatory kontaktu i wyrażenia metatekstowe¹⁰⁶⁵. Dodatkowo zasygnalizowane będą językowe

¹⁰⁶³ Wiesław Przychyna wskazuje, że to funkcja prymarna i służy do nakłaniania słuchaczy, aby włączyli się w misterium Boga obecnego w liturgii. Por. W. Przychyna, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze...*, s. 107. Zdaniem Gerarda Siwka, funkcja impresywna jest wręcz dialogiczna. Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 127.

¹⁰⁶⁴ Wiesław Przychyna podaje, że język homilii pełni jeszcze inne funkcje, a mianowicie: informacyjną, ekspresywną, impresywną, fatyczną, metajęzykową i poetycką. Dialogowi homilijnemu służą zwłaszcza cztery pierwsze. Funkcja informacyjna polega na prezentowaniu słowa i działania Bożego dla zgromadzonych wiernych. Por. W. Przychyna, *Funkcje homilii. Aspekt teologiczny*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska W. Przychyna, Tarnów 2014, s. 147–148.

¹⁰⁶⁵ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 315–316.

środki perswazji, ponieważ dialog homilijny nie zmierza wyłącznie do ożywienia relacji, ale ma na celu także zaangażowanie słuchaczy we wspólne poszukiwanie prawdy zbawczej, aby ją osobiście przyjąć i przeżyć.

Zaimki osobowe

Bardzo ważnym, z punktu widzenia relacji nadawczo-odbiorczych, jest sposób, w jaki homilista prezentuje się i dzieli ze słuchaczami swoimi doświadczeniami ludzkimi, religijnymi, a przede wszystkim doświadczeniem wiary. Pomaga mu w tym narracja pierwszoosobowa posługująca się formą „ja” w czasownikowej kategorii 1. osoby liczby pojedynczej, formą fleksyjną zaimka osobowego „ja” i dzierżawczego „mój”. Zaimek osobowy „ja” można stosować w funkcji konfesyjnej, biograficznej, reprezentatywnej, egzemplarycznej lub nawet fikcyjnej¹⁰⁶⁶.

W funkcji konfesyjnej zaimek ten wskazuje, że homilista żyje w relacji z Bogiem, osobiście przyjmuje słowo Boże i podejmuje Boże wezwanie. Sugeruje to słuchaczom, że i oni mogą wsłuchać się w głos Boga i nawiązać z Nim żywy dialog. Przykładowo, homilista – mówiąc o potrzebie słuchania Boga – wskazuje, że on sam czyta Pismo Święte, np.: *Codziennie siadam i otwieram Biblię, a wtedy rozmawiam z Bogiem i On mnie poucza, pociesza, pokazuje, co robić.*

W funkcji biograficznej zaimek „ja” pomaga głoszącemu odwołać się do osobistych przeżyć. Wskazuje przez to na głębię ludzkiego życia i pomaga w egzystencjalnej interpretacji słowa Bożego.

Panie mój!

Patrzyłem dziś na dzieci, które przyjmowały I Komunię Świętą. [...]

Do Komunii Świętej prowadzili mnie rodzice.

¹⁰⁶⁶ Por. K. Müller, *Homiletyka*, s. 228; por. R. Hajduk, *Leczyć rany serc*, s. 174–175; por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 313–314.

Tata trzymał moją rękę, a ja ścisnąłem rękę mamy. [...]
Mama, po Mszy Świętej, dała kawałek chleba, żeby przegryźć. [...]
O Boże, uciekłem myślami, a tu dzieją się takie wielkie rzeczy¹⁰⁶⁷.

Stosując zaimek „ja” w funkcji reprezentatywnej homilista określa się jako przedstawiciel słuchaczy. Forma ta nie zawiera elementów biografii mówiącego i dlatego każdy słuchacz może się z nim identyfikować i stanąć razem z kaznodzieją wobec słowa Bożego. Kaznodzieja może powiedzieć przykładowo: *Codziennie wstaję i klękam do modlitwy, co tydzień w niedzielę przychodzę do kościoła, staram się spełniać dobre uczynki.*

W funkcji egzemplarycznej omawiany zaimek homilista stosuje, gdy chce ujawnić się jako pierwszy adresat słowa Bożego i bez mówienia o swoich doświadczeniach pokazać słuchaczom, jak Bóg odziałuje i przemienia go.

Istotnym warunkiem osiągnięcia świętości jest udział w liturgii Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii. [...] Nie jestem fanatykiem i nigdy nim nie byłem, choć jestem już dość długo księdzem, ale rodzice i Kościół, wykształcenie teologiczne wpołyły mi szacunek do tych istotnych wartości. Gdybym z nich do dzisiaj nie korzystał, nie wiem, czy bym wytrzymał¹⁰⁶⁸.

W funkcji fikcyjnej natomiast, zaimek „ja” służy dyskretnemu świadczeniu, aby przez nie wskazać możliwość konkretnego zastosowania głoszonych prawd zbawczych. Jest to o tyle ważne, że homilista, wcielając się w fikcyjną postać, z jednej strony utrudnia słuchaczom rozeznanie swojej autentyczności, ale z drugiej chroni prywatność osób, które mogą być kojarzone z jego przeżyciami. Wtedy homili-

¹⁰⁶⁷ J. Zawitkowski, *Będę z Panem gadał. Jak ja wyglądam*, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].

¹⁰⁶⁸ J. Jachimczak, *Homilia w uroczystość Wszystkich Świętych*, bazylika św. Krzyża, Warszawa (01.11.2006), <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/110-m-sza-sw-1-listopada-2006> [30.03.2017].

sta opowiada o fikcyjnej postaci, a właściwie w jej imieniu, ale ukazuje wydarzenia prawdziwe, używając narracji pierwszoosobowej.

Zaimek osobowy „ja”, jeśli rzeczywiście wyraża autentyczność, otwartość i szczerść głoszącego, sugeruje słuchaczom, że są zaproszeni do relacji i dialogu z homilistą oraz z Bogiem. Narracja pierwszoosobowa jest przyzwoleniem dla słuchaczy, aby i oni wyrazili własne stanowisko wobec treści głoszonych przez homilistę. Stwarza więc okazję do dialogu. Pozwala na osobiste utożsamienie się z głoszoną przez homilistę prawdą zbawczą albo jej odrzucenie¹⁰⁶⁹. Forma „ja” służy szczególnie świadectwu, którego nie można jednak mylić z nagannym ekshibicjonizmem¹⁰⁷⁰. Użycie „ja” może krępować homilistę, ale musi on pamiętać, że sam Bóg chce mówić przez jego doświadczenie¹⁰⁷¹. Stosowanie zaimka osobowego pomaga w kształtowaniu relacji interpersonalnych, jednak pod warunkiem, że kaznodzieja wyraża przez niego walor osobistego doświadczenia, a nie epatuje słuchaczy swoją osobą¹⁰⁷². Należy rozróżnić między „ja”, które zachęca słuchacza do podzielenia się własnym doświadczeniem życia, a „ja”, które peszy i powoduje zamknięcie słuchaczy¹⁰⁷³. Gdy kaznodzieja odsłania wyłącznie swoje słabości, wtedy staje się niewiarygodnym przewodnikiem dla słuchaczy. Jeśli wskazuje tylko swoje osiągnięcia i zalety, powoduje u nich zażenowanie. Z pewnością forma pierwszoosobowa nie powinna wystąpić w zakończeniu homilii, aby słuchacze nie odnieśli wrażenia, że przepowiadający mówił o sobie, zamiast głosić słowo Boże¹⁰⁷⁴.

Wypowiedź w formie „ja” przechodzi w formę „my”, gdy homilista słucha słowa Bożego razem ze zgromadzonymi na liturgii wier-

¹⁰⁶⁹ Por. R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę*, s. 188–194.

¹⁰⁷⁰ Por. K. Müller, *Homiletyka...*, s. 228.

¹⁰⁷¹ Por. tamże, s. 222.

¹⁰⁷² Por. W. Przyczyna, *Relacje nadawczo-odbiorcze w kazaniu i sposób ich wyrażania*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 333–335.

¹⁰⁷³ Por. R. J. Waznak, *An Introduction to the homily*, Collegeville 1998, s. 62.

¹⁰⁷⁴ Por. W. Przyczyna, *Funkcje kaznodziei i ich odzwierciedlenia językowe*, [w:] *Sługa Słowa*, s. 204.

nymi, w łączności z Kościołem i w jego imieniu¹⁰⁷⁵. Wypowiedź taką realizuje się za pomocą kategorii 1. osoby liczby mnogiej czasownika, form fleksyjnych zaimka osobowego „my” i dzierżawczego „nasz”. Według Gerarda Siwka, „zwrot ten ułatwia przekonanie, budzi wiarygodność, nie wprowadza przedziału pomiędzy kaznodzieją a słuchaczami, nie wynosi go ponad nich, wyraża zaś świadomość wspólnego kroczenia tą samą drogą wiary”¹⁰⁷⁶. Forma ta może pełnić funkcję wspólnototwórczą¹⁰⁷⁷.

W Boże Narodzenie śpiewaliśmy: „Witaj, dwakroć narodzony: Raz z Ojca przed wieków wiekiem, a teraz z Matki człowiekiem”. Wyraziliśmy w ten sposób naszą radość i nasze zdumienie, że to Dzieciątko, które witaliśmy jako nowonarodzonego Zbawiciela, jest przedwiecznym Synem Bożym, prawdziwym Bogiem, który przyszedł do nas jako jeden z nas, jako prawdziwy Człowiek¹⁰⁷⁸.

Wpatrzni w to wydarzenie, jakie miało miejsce w świątyni jerozolimskiej, wyznajemy wraz z Symeonem, że Chrystus jest „światłością ludzkiego zbawienia”, że jest „chwałą ludu Bożego”¹⁰⁷⁹.

Błędem jest jednak używanie takiej narracji dla oznaczenia adresata uogólnionego. Zgromadzenie liturgiczne tworzą przecież konkretni ludzie, a przepowiadający nie tyle mówi do ludzkości, ile do ludzi. Uogólnienie obniża napięcie wypowiedzi krytycznej, bo nikogo konkretnie nie obliuguje do odpowiedzi. Poza tym może sugerować, że homilista nie potrafi uzasadnić swoich ocen i kryje się za parawanem ogólników niezobowiązującym go wobec słuchaczy. Kuriozalne

¹⁰⁷⁵ Por. K. Müller, *Homiletyka...*, s. 213.

¹⁰⁷⁶ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 127–128.

¹⁰⁷⁷ Por. W. Przyczyna, *Relacje nadawczo-odbiorcze w kazaniu...*, s. 333–335.

¹⁰⁷⁸ J. Salij, *Homilia w II Niedzielę zwykłą*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 19.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/342> [30.03.2017].

¹⁰⁷⁹ Jan Paweł II, *Homilia*, Szczecin 11.06.1987, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 455.

i śmieszne będzie zwłaszcza używanie przez homilistę formy „my” przy wyrażaniu powszechnie znanych doświadczeń, w których jednak homilista nie bierze udziału, np. *wychowujemy nasze własne dzieci*. Stosunek do adresata nadawca określa zwłaszcza poprzez tzw. formy adresatywne, zaimki osobowe *ty* lub *wy*, użycie czasowników w kategorii 2. osoby liczby pojedynczej lub mnogiej oraz zaimki dzierżawcze *twój* i *wasz*¹⁰⁸⁰. Może on zwracać się do indywidualnego człowieka w formie „ty”, jak i do całego zgromadzenia w formie „wy”, gdyż jako herold Boży przekazuje orędzie zbawcze w zgodzie z Magisterium Kościoła i reprezentuje wobec zgromadzonych całego Chrystusa jako Głowę z Ciałem Mistycznym, czyli także Kościół. Dlatego może, a czasem powinien, ocenić krytycznie w świetle Ewangelii życie wspólnoty, ale powinna to być krytyka konstruktywna, a nie krytykanctwo. Nie należy tylko oceniać, ale bardziej apelować o zmianę postępowania na podstawie konfrontacji życia z Ewangelią.

Wypowiedź za pomocą zaimków „ty” i „wy” może kształtować bezpośrednio relacje personalne, przy czym lepiej służy temu pierwsza forma. Druga bowiem tworzy większy dystans między kaznodzieją a słuchaczami, a nawet opozycję wobec niego¹⁰⁸¹. Ostatecznie użycie jednej z nich zależy od emocjonalnego nastawienia głoszącego do słuchaczy. Obie te formy wskazują, że słuchacz jest poważnie traktowany i że mówiącemu na nim zależy. Równocześnie zakres zbioru adresatów wyznaczonych przez powyższe formy może być nieokreślony i jedynie kontekst językowy oraz pozajęzykowy (np. spojrzenie) wskazuje, o kogo chodzi homiliście. Może on też dookreślić lekko adresatów wypowiedzi, np.: *ty bracie i siostrzo, wy rodzice*¹⁰⁸². Te swoiste dopełnienia, choć w formie wołacza, nie obniżają napięcia dialogicznego między homilistą a słuchaczami, ale nie zrażają

¹⁰⁸⁰ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 313–314.

¹⁰⁸¹ Por. W. Przyczyna, *Relacje nadawczo-odbiorcze w kazaniu...*, s. 336–338.

¹⁰⁸² Por. W. Przyczyna, *Homilia 50 lat po Soborze*, s. 173.

odbiorców, mogą ich nawet zjednać homiliście, gdy będą wypowiedziane tonem przyjaznym.

Bracia i Siostry! Dziś powtarzam to wezwanie: otwórzcie się na największy dar Boga, na Jego miłość, która przez Krzyż Chrystusa objawiła się światu jako miłość miłosierna. Dzisiaj – już w innych czasach, na progu nowego wieku i tysiąclecia – nadal bądźcie gotowi świadczyć sprawie człowieka¹⁰⁸³.

Dlatego szanuję Was i więcej,
dziękuję Wam za to, że pamiętacie o tych, którzy odeszli¹⁰⁸⁴.

Poza kształtowaniem swojej relacji ze słuchaczami głoszący powinien zastanowić się, jak poprzez środki językowe kształtować ich relację z Bogiem. W przypadku zaimków osobowych homilista, mimo że występuje w duchowym zjednoczeniu z Chrystusem i w Jego imieniu, nie zastępuje Boga, używając bezpośrednio zaimka „ja”. Może jednak wprowadzić bezpośrednią wypowiedź Boga z Pisma Świętego, posługując się tzw. formułą prorocką „to mówi Pan” lub po prostu oznajmić słuchaczom, że przywołuje słowo Boga. Należy jednak unikać zwrotów wprowadzających typu: *teraz zacytuję* czy w *Pismie Świętym czytamy* bądź *Pismo Święte mówi*. Wówczas sprowadza się przepowiadanie do opowiadania, o czym napisano w Biblii i w co trzeba wierzyć. Zachować natomiast należy podmiotowe ujęcie słowa Bożego i wskazywać na wypowiadające się Osoby Boże lub autora natchnionego.

Jezus mówi: Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmier-

¹⁰⁸³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. i beatyfikacji*, Kraków – Błonia, 18.08.2002, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/podroze/pl2002-08-18-jp2-hom.html [30.03.2017].

¹⁰⁸⁴ J. Zawitkowski, *Homilia*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 10.04.2013, <http://www.radiomaryja.pl/multimedia/homilia-ks-bp-jozefa-zawitkowskiego-podczas-mszy-sw-w-intencji-wszystkich-ofiar-katastrofy-smolenskiej-2/> [30.03.2017].

ci i Otchłani. Niech te słowa Biblii obudzą w nas wiarę większą niż pokusa zwątpienia¹⁰⁸⁵.

W trakcie dialogu homilijnego oczywisty wydaje się zwrot do Boga, np. w apostrofie czy spontanicznej modlitwie. Dla podkreślenia bliskości relacji stosowne będzie użycie zaimka osobowego „Ty”, czasownikowej kategorii 2. osoby liczby pojedynczej czy zaimka dzierżawczego „twój”.

Niech więc ta modlitwa będzie poważna i głęboka. Jesteśmy Twoim ludem. Twoim ludem. Jakie to wielkie słowo. Twoim. Dlaczego towarzysz? Czy dlatego, że nas stworzyłeś? Może i dlatego, ale przecież wiemy o tym, że można stworzyć, a potem porzucić. Ale Bóg stworzył – ale i nie porzucił. Jesteśmy Twoim, bo umarłeś za nas, wybrałeś nas, odkupiłeś nas. Jesteśmy Twoim, bo nas przyswoiłeś swoją śmiercią¹⁰⁸⁶.

Panie Jezu, my dobrze wiemy, że jesteśmy słabi i grzeszni. Ale jeśli taka jest Twoja wola, jeśli wesprzesz nas swoją łaską – daj nam, dawaj każdemu z nas choć odrobinę przyczynić się do tego, żeby zła w naszym świecie było mniej. [...] Daj nam to, Panie Jezu! Amen¹⁰⁸⁷.

Podsumowując propozycje użycia zaimków osobowych i czasownikowej kategorii osoby, można powiedzieć, że forma „ja” jest właściwa dla prezentacji osobistego doświadczenia i świadectwa wiary. Forma „ty”, ponieważ tworzy najwięcej dialogicznej interakcji, będzie najlepsza dla pobudzania do refleksji, upominania lub zachęcania. Forma

¹⁰⁸⁵ P. Pawlukiewicz, *Homilia w II Niedzielę Wielkanocną*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 11.04.2010, <http://www.blogmedia24.pl/node/27591> [30.03.2017].

¹⁰⁸⁶ J. Jachimczak, *Homilia w Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 15.06.2006, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radio-wa/item/105-msza-sw-15-czerwca-2006> [30.03.2017].

¹⁰⁸⁷ J. Salij, *Homilia z VI Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 12.02.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/59-msza-sw-12-02-2012> [30.03.2017].

„my” będzie przydatna, gdy homilista zechce podkreślić, że solidarnie ze słuchaczami przyjmuje słowo Boże i współdziała w jego realizacji. Forma „wy” mogłaby być wykorzystana do pocieszenia zgromadzenia liturgicznego, aby nie tworzyć zbyt dużego dystansu.

Ponadto warto zauważyć, że homilista, interpretując życie słuchaczy w świetle słowa Bożego, ma zadanie wprowadzić ich w misteryjną obecność Boga w liturgii i uzdolnić do udzielenia Jemu odpowiedzi. Mówi więc o Nim, używając zaimka „on” i czasownikowej kategorii 3. osoby liczby pojedynczej (o każdej indywidualnej Osobie Bożej) lub mnogiej („one” o Osobach razem w Trójcy Świętej) bądź zaimka dzierżawczego „jego”, „ich”. Tymczasem użycie tej formy, zdaniem Wiesława Przyczyny, sugeruje, że mowa jest o osobach nieuczestniczących w komunikacji¹⁰⁸⁸. Zbyt częste stosowanie formy „on” wobec Boga może rodzić wrażenie, że jest On zewnętrznym, niemym obserwatorem i nie uczestniczy w homilii. Nie należy więc tej formy nadużywać. Homilista może przecież opowiadać o Bogu za pomocą czasowników w stronie czynnej albo po prostu wymawiać imiona własne Osób Boskich na zmianę z zaimkiem „on”. O Bogu można też wiele powiedzieć słuchaczom, zwracając się do Niego w formie 2. osoby liczby pojedynczej „Ty”.

Zwroty adresatywne

Cechą konstytutywną każdej wypowiedzi jest jej zaadresowanie do innej osoby. W potocznym dialogu nadawca i odbiorca zmieniają się rolami, adresując do siebie swoje wypowiedzi, oczekując od siebie odpowiedzi¹⁰⁸⁹. W przepowiadaniu homilijnym bardzo ważną funkcję pełnią tzw. zwroty adresatywne. Niegdyś w formie apostrofy wchodziły one w skład „figur kontaktu” i łącznie z „figurami odnoszącymi się do sprawy” tworzyły element tekstu retorycznego. Ich ważną funkcją jest

¹⁰⁸⁸ Por. W. Przyczyna, *Homilia 50 lat po Soborze*, s. 175.

¹⁰⁸⁹ Por. M. Bachtin, *Słowo dialogu – dialogowość słowa*, [w:] *Antropologia słowa*, s. 163–164.

tworzenie i podtrzymywanie relacji między nadawcą (homilistą, Bogiem) i odbiorcą (zgrupowaniem liturgicznym) w bezpośrednim akcie komunikacji. Funkcję tę pełnią wyrażenia pronominalne (*Ty, Wy*), nominalne (*Imię, Nazwisko, Tytuł*) i atrybutywne (*Mój, Szanowny, Kochany*)¹⁰⁹⁰. Zwroty adresatywne homilista najczęściej kieruje do wiernych, ale może też mówić do Boga, a nawet do samego siebie, np. w tzw. głośnym myśleniu czy wypowiedziach autorefleksyjnych (świadectwo).

W homilii, zarówno na początku, jak i w trakcie może pojawić się nominalna forma w liczbie mnogiej (*Bracia i Siostry*) lub pojedynczej (*Bracie, Siostrze*) bądź z dopełnieniem wskazującym na przykład na tożsamość słuchaczy (*Bracia i Siostry w Chrystusie*). Homilista może zwrócić się do słuchaczy, podkreślając też łączącą ich cechę (*Chorzy, Dzieci, Rodzice, Ludzie pracy*).

Siostry i Bracia, Drodzy Słuchacze Radiowi!¹⁰⁹¹.

Może również zastosować zwroty okazjonalnie determinowane przez sytuację bądź charakter celebracji liturgicznej (*Drodzy Nowożeńcy, Księża, Pogrążona w żałobie Rodzino* itp.). Szczególnie cenne i skuteczne w kształtowaniu relacji są zwroty o charakterze atrybutywnym w funkcji nominalnej (*Najmilsi, Kochani*) bądź w połączeniu z wyrażeniami nominalnymi (*Kochani moi, drogie Dzieci*)¹⁰⁹².

Ekscelencjo, Pasterzu Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej!

Czcigodni Bracia Kapłani i Przewielebne Siostry zakonne!

Wszyscy – Kochani moi!¹⁰⁹³.

¹⁰⁹⁰ Por. S. Koziara, *Status i funkcja form adresatywnych w języku współczesnych kazań*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 137–145.

¹⁰⁹¹ M. Bała, *Homilia w III Niedzielę Wielkiego Postu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 11.03.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/63-msza-sw-11-03-2012> [30.03.2017].

¹⁰⁹² Por. S. Koziara, *Status i funkcja form adresatywnych...*, s. 137–145.

¹⁰⁹³ J. Zawitkowski, *Homilia w Uroczystość Wniebowzięcia NMP*, Rokitno 15.08.2004, <http://mateusz.pl/goscie/bp/j/> [30.03.2017].

Używając zwrotów adresatywnych, zwłaszcza pronominalnych, homilista nadaje swojej wypowiedzi charakter bezpośredni, co może razić niektórych ludzi, zwłaszcza nastawionych na wysłuchanie tradycyjnej egzorty kaznodziejskiej. Natomiast w małych grupach, których członkowie się znają, będzie to całkowicie normalne. Walorem takich wyrażen jest skuteczne pobudzanie uwagi. Można przez nie także zobowiązać słuchaczy do reakcji wewnętrznej lub odpowiedzi słownej w trakcie homilii. Zwroty do adresata ulegają jednak rytualizowaniu i tracą swoją siłę oddziaływania, gdy są nadużywane lub używane bezrefleksyjnie jako ozdobniki mowy albo wypowiedane bez przekonania. Ważne jest też, żeby nie były pompatyczne i sztuczne. Stąd postulat stosowania naprzemiennego różnych form adresatywnych, także pozdrowień na początku homilii, jak też wypowiedania ich z właściwą intonacją głosu, dopasowaną choćby do sytuacji komunikacyjnej czy charakteru celebracji (pogrzeb, uroczysty jubileusz)¹⁰⁹⁴.

Operatory kontaktu

Relacje między uczestnikami homilii regulują również czasownikowe operatory kontaktu typu: *śłuchaj, patrz, zobacz* bądź w liczbie mnogiej: *zobaczcie, posłuchajcie*. Pełnią one funkcję fatyczną, bo podtrzymują kontakt ze słuchaczami, a zarazem utrzymują uwagę odbiorców i pobudzają ich do reakcji¹⁰⁹⁵.

Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy. Świat zaś dlatego nas nie zna, że nie poznał Jego (1 J 3, 1).

¹⁰⁹⁴ Por. W. Ostafiński, *Waga pierwszego zdania, czyli jak zaczynać kazanie*, RLH 2/58 (2011), s. 198–200.

¹⁰⁹⁵ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 318–319.

Ale spójrzmy syntetycznie na dzisiejsze święte czytania. [...] Przypatrzmy się bliżej temu prorocत्वu. Skoro Mesjasz miał przyjść do nas jako prawdziwy człowiek, to oczywiście, że musiał się pojawić w jakimś konkretnym czasie i w jakiejś konkretnej ludzkiej społeczności¹⁰⁹⁶.

Nie wolno jednak stosować ich jako tzw. pauzy wypełnieniowej. Dzieje się tak wtedy, gdy homilista, myśląc, co chce powiedzieć, wypowiada słowa, by zachować pozór kontaktu ze słuchaczami¹⁰⁹⁷. Operatory kontaktu mogą wystąpić jako forma kontrolowania kontaktu, fatyczne prowokacje lub wtrącenia do wypowiedzi¹⁰⁹⁸. Pożyteczne mogą też być tzw. pytania fatyczne typu: Czyż nie? Nieprawdaż? Prawda? Podtrzymują one kontakt ze słuchaczami i mobilizują ich uwagę.

Tak się rozwodzę nad tymi szczegółami, bo zauważmy: Pan Jezus nie przyjmuje do wiadomości powszechnej wtedy opinii, że trędowaty jest społecznym wyrzutkiem. Dlatego najpierw uszanował jego człowieczeństwo i potraktował go jako pełnoprawnego członka społeczeństwa, a dopiero potem go uzdrowił¹⁰⁹⁹.

Wyrażenia metatekstowe

Ważne dla dialogiczności homilii są również wypowiedzi językowe, które pełnią funkcje metatekstowe. Organizują one i oznajmia-

¹⁰⁹⁶ J. Salij, *Homilia z II Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 19.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/342> [30.03.2017].

¹⁰⁹⁷ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 318–319.

¹⁰⁹⁸ M. Nowak, *O mówieniu mówiąc. Metatekst we współczesnych tekstach religijnych*, [w:] *Język polski*, t. 4, s. 81.

¹⁰⁹⁹ J. Salij, *Homilia z VI Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża w Warszawie 12.02.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/59-msza-sw-12-02-2012> [30.03.2017].

ją wewnętrzną strukturę tekstu wypowiedzi. Na uwagę spośród nich zasługują takie akty mowy, jak: podziękowania (np. *chciałbym podziękować za..., dziękuję bardzo za...*), przeprosiny (np. *bardzo przepraszam za..., proszę wybaczyć, że...*) prośby (np. *proszę o..., dobrze byłoby, gdyby pan zechciał/pani zechciała...*). Kształtowaniu relacji dialogicznej może też służyć formułowanie ocen, o ile ich celem nie jest deprecjonowanie współrozmówcy. Aby do tego nie doszło, w wypowiedziach wartościujących i oceniających należy odnieść się do przedmiotu dialogu, podkreślając swoje odmienne zdanie, zamiast konfrontować się z osobą (np. *pozwolę sobie nie zgodzić się z uwagą, że...; protestuję przeciwko słowom pani/pana; w tej kwestii rozumiem inaczej, a mianowicie...*)¹¹⁰⁰.

Warto również pamiętać, że homilia jako akt dialogiczny o płaszczyźnie zbawczej, interpersonalnej i liturgicznej tworzy specyficzną sytuację komunikacyjną. Podkreśleniu tego, że w homilii Bóg prowadzi z ludźmi dialog i że jest ona wydarzeniem zbawczym, mogą pomóc przysłowki czasu – *teraz, dziś*, przysłówek miejsca – *tu*¹¹⁰¹.

Językowe środki perswazji

W dialogu homilijnym ukształtowanie relacji nadawczo-odbiorczych nie jest jedynym celem. Służy raczej zakomunikowaniu prawdy zbawczej, aby człowiek ją przyjął i uczynił swoją wartością osobistą. Dialogiczność homilii nie oznacza rezygnacji z użycia wobec słuchacza, jego myślenia i zachowania – perswazji, jednakże przy poszanowaniu jego wolnej woli. Wewnętrzny cel przepowiadania jest profetyczny. Jego realizację zapewnia cel zewnętrzny, którym jest dialog jako spotkanie osób, postaw i wartości. Zakomunikowanie słowa Bożego

¹¹⁰⁰ Por. E. Laskowska, *Wyrażanie przez nadawcę stosunku do odbiorcy – adresata w tekstach oficjalnych*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 150–157.

¹¹⁰¹ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący...*, s. 314.

ma wywołać odpowiedź i ożywić relację z Bogiem¹¹⁰². W dawnym kaznodziejstwie starano się pobudzić słuchaczy emocjonalnie. Współczesna homiletyka sugeruje bardziej apelowanie do rozumu i wolnej woli człowieka, aby wywołać bardziej trwałą przemianę jego myślenia i postępowania. Przemawiający musi używać takich słów i przedstawić takie argumenty, żeby tak przekonać o jakiejś prawdzie słuchacza, aby ten skłonił się ku niej dobrowolnie¹¹⁰³. Bożena Matuszczyk akcentuje walor „perswazji bezpośredniej, opartej na rzeczowej argumentacji, zakładającej partnerski charakter dialogu i dobrą, aczkolwiek wolną wolę słuchacza”¹¹⁰⁴. Argumentacja w homilii nie ma na celu zablokowania czy zdeprecjonowania ewentualnych kontrargumentów słuchaczy, ale poprowadzenie ich według pewnych wskazówek do odkrycia głębszych motywów wiary¹¹⁰⁵. Grecki rdzeń *pit* znajduje się zarówno w rzeczowniku *pistis* (wiara), jak i czasowniku *peithein* (przekonywać)¹¹⁰⁶. Wiara bowiem szuka rozumienia. Człowiek prawdziwie wierzący szuka coraz głębszego uzasadnienia wiary, aby przejść wewnętrzną drogę od przekonania do bardziej osobistego przeświadczenia. Dlatego przepowiadanie, aktualizując objawienie Boże w celu budzenia wiary jako osobowej odpowiedzi Bogu, posługuje się perswazją, aby wywołać w człowieku określoną postawę, nie niszcząc jego wolnej woli i nie przekreślając rozumowania. Homilista przekonany do prawdy zbawczej, którą głosi, powinien przekonywać do niej słuchaczy i skłaniać ich do posłuszeństwa słowu Bożemu. W dialogu środki perswazji osiągają większą skuteczność. Potrzeba przy tym dialogowej osobowości homilisty, która oznacza autentyczne przeżywanie siebie wobec drugiej osoby¹¹⁰⁷. Takie dialo-

¹¹⁰² Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 169.

¹¹⁰³ Por. M. Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*, Kraków 2010, s. 12–13.

¹¹⁰⁴ Por. B. Matuszczyk, *Krytyka czy perswazja? O retoryce współczesnego kaznodziejstwa*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 312.

¹¹⁰⁵ Por. W. Broński, *Argumentacja jako element warsztatu komunikacyjnego kaznodziei*, PH 5–6 (2001–2002), s. 127–132.

¹¹⁰⁶ Por. J. Chmiel, *Retoryka a Biblia*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 217–219.

¹¹⁰⁷ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 67–69.

gowe nastawienie nie obniża skuteczności przekonywania. Przeciwnie. Słuchacze mogą tym bardziej być podatni na apel homilisty, im bardziej odczują jego otwartość na nich i duchową bliskość.

Stosując środki perswazji, należy unikać zbytniego normatywizmu w języku homilijnym z charakterystycznymi zwrotami, np.: *trzeba, należy, powinien, musi, ma z bezokolicznikiem*¹¹⁰⁸. Niestosowne byłoby rozpoczęcie apelu słowem *musisz, koniecznie powinieneś* itp.

Każdy ma to czynić na swój sposób. Inaczej ksiądz, inaczej zakonnik, inaczej ludzie świeccy¹¹⁰⁹.

Trzeba umieć cieszyć się Bogiem. Stawiać sobie wymagania. I mieć taką świadomość, że kochający nas Pan Bóg widzi nas zawsze i wszędzie¹¹¹⁰.

Lepsze wydaje się użycie czasowników w formie osobowej, choćby w trybie rozkazującym np. *módl się, zmień, zacznij, skończ*. Dodatkowo oddziaływanie apelu wzrośnie, jeśli przepowiadający wypowiedzie go tonem życzliwym, choć kategorycznym. W uzasadnionych przypadkach można użyć odmiany czasownika w 1. osobie liczby mnogiej. Co prawda osłabia to nieco kategoryczność wypowiedzi, ale daje słuchaczom poczucie, że mówca jest z nimi solidarny, przez co może zyskać u nich większy posłuch¹¹¹¹.

Toteż nie zaniedbujmy modlitwy, a zwłaszcza pilnujmy przychodzenia na mszę świętą w każdą niedzielę. Nie dopuścimy do tego, że wiara zre-

¹¹⁰⁸ Por. B. Matuszczyk, *Krytyka czy perswazja?*, s. 307–309.

¹¹⁰⁹ P. Pawlukiewicz, *Homilia z II Niedzieli po Bożym Narodzeniu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 05.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/339-m-sza-sw-05-01-2014> [30.03.2017].

¹¹¹⁰ J. Jachimczak, *Homilia w Uroczystość Wszystkich Świętych*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 01.11.2006, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/110-m-sza-sw-1-listopada-2006> [30.03.2017].

¹¹¹¹ Por. E. Laskowska, *Wyrażanie przez nadawcę stosunku do odbiorcy...*, s. 150–157.

dukuje się w nas tylko do posiadania religijnych przekonań, tylko do wyznawania religijnego światopoglądu¹¹¹².

Jeśli imperatyw moralny nie został poprzedzony indykatywem zbawczym, to wyrażające go formy językowe mogą zburzyć atmosferę dialogu. Można ją zachować, dopuszczając czasowniki imperatywne nacechowane postulatynością typu: *wzywać, przypominać* (np. *obok krzyża staje też milcząca Matka, która swoją obecnością wzywa nas do wierności Jezusowi do końca*)¹¹¹³.

Wyjątkową wartość perswazyjną posiadają wypowiedzi z czasownikiem w 1. osobie z odpowiadającym jej zaimkiem osobowym „ja” lub „my”. Dorota Zdunkiewicz-Jedynak wskazuje trzy typy kontekstów, w których ta wypowiedź zyskuje szczególny walor perswazyjny. Są to:

- performatywne użycie czasowników,
- użycie niektórych czasowników modalnych,
- użycie czasowników w wypowiedziach imperatywnych i pytajnych.

Użycie czasowników performatywnych wskazuje, że wypowiedź jest tożsama z czynnością określaną przez czasownik. Mówiący w ten sposób zyskuje wiarygodność u swoich słuchaczy, ponieważ czyni to, o czym mówi.

Zawierzamy Ci, Matko Chrystusowa, gorycz bezsilności i upokorzenia, jakiego ciągle doznaje wiele siostr i braci w Ojczyźnie naszej¹¹¹⁴.

Przybywam tutaj, idąc szlakiem mojej pielgrzymki związanej z jubileuszem Jasnej Góry [...]

¹¹¹² J. Salij, *Homilia z II Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 19.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/342> [30.03.2017].

¹¹¹³ Por. B. Matuszczyk, *Krytyka czy perswazja?*, s. 307–309.

¹¹¹⁴ J. Popiełuszko, *Homilia*, <http://xj.popieluszek.pl/xjp/teksty-kazan/8465,25-marca-1984.html> [30.03.2017].

Stajemy tutaj, na Górze św. Anny, wobec tej „pełni czasu” [...]”¹¹¹⁵.

Modlimy się o to, aby dzieci sypiące kwiaty rosły wśród nas nie w luksusie i przesadnym dobrobycie, ale rosły w ojczyźnie Prawdy¹¹¹⁶.

Gdy natomiast homilista stosuje czasowniki modalne, określa swój stosunek do wypowiedzianej przez siebie treści. Modalność wypowiedzi można uzyskać przez środki leksykalne (np. *można, wolno, chyba, z pewnością, prawdopodobnie, wątpię, bodaj, chcę* itp.). W homilii pomocne będą zwłaszcza czasowniki *chcieć* i *pragnąć*.

Pragniemy zaprosić Chrystusa przez Maryję Jasnogórską w naszą przyszłość¹¹¹⁷.

Pragniemy wzbogacić chrześcijańskie dziedzictwo polskości o przejmującą wymowę czynu oświęcimskiego¹¹¹⁸.

Wyjątkową rolę odgrywają czasowniki odnoszące się do stanów emocjonalnych i mentalnych, np. *czuć, ufać, wierzyć*. W takich wypowiedziach stany emocjonalno-intelektualne, jak np. wiara, nadzieja, tęsknota, nazywane predykatami – „mieć nadzieję, czuć, oczekiwać” – są jednocześnie z wypowiedzią i dlatego bardziej przekonujące.

¹¹¹⁵ Jan Paweł II, *Homilia*, Góra św. Anny 21.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 329.

¹¹¹⁶ J. Jachimczak, *Homilia w Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 15.06.2006, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radio-wa/item/105-msza-sw-15-czerwca-2006> [30.03.2017].

¹¹¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 19.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 275.

¹¹¹⁸ Jan Paweł II, *Homilia*, Niepokalanów 18.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 252.

Czujemy się wszyscy wezwani do ściślejszego zjednoczenia z Chrystusem i wokół Chrystusa¹¹¹⁹.

Wierzmy, że jesteśmy miłowani tą miłością, że jesteśmy nią ogarniani: miłością Boga, która objawiła się w Odkupieniu – i miłością Chrystusa, który tego Odkupienia dopełnił przez Krzyż [...] ¹¹²⁰.

Ufam, że Chrystus wszedł w to nasze spotkanie z łaską swojej Eucharystii, że nas na nowo ze sobą zjednoczył [...] ¹¹²¹.

Trzecią grupą, w której używa się czasownikowej kategorii osoby, są wypowiedzi imperatywne, normatywne i pytajne. Wraz z zaimkiem „ja” i „my” w najwyższym stopniu sprzyjają one nawiązaniu bezpośredniego kontaktu ze słuchaczami. Używając formy czasownikowej kategorii 1. osoby liczby mnogiej, homilista kształtuje u słuchaczy poczucie bliskości i wspólnoty, a wówczas każdy uczestnik zgromadzenia liturgicznego może się skłonić do perswazji w poczuciu odpowiedzialności za wspólnotę¹¹²².

Patrząc na przykład męczenników, nie bójcie się dawać świadectwa. Nie lękajcie się świętości. Starajcie się odważnie dążyć do pełnej miary człowieczeństwa. Wymagajcie od siebie, choćby inni nawet od was nie wymagali¹¹²³.

Powinniśmy czynić wszystko, co jest możliwe, aby Kościół nie stał się nigdy takim skomplikowanym i przeogromnym zamkiem w opisie Kaf-

¹¹¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie*, Warszawa 17.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 229.

¹¹²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie*, Częstochowa – Jasna Góra 18.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 262.

¹¹²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie*, Kraków 23.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 363.

¹¹²² Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Rola czasownikowej kategorii osoby w kształtowaniu relacji między kaznodzieją i słuchaczami*, [w:] *Fenomen kazania*, s. 146–156.

¹¹²³ Jan Paweł II, *Homilia*, Gorzów Wlkp., 02.06.1997, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 903.

ki; by przesłanie mogło z niego wydostać się w sposób wolny i radosny, tak jak wówczas, gdy rozpoczęła swój bieg¹¹²⁴.

Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?¹¹²⁵.

5.3.3. *Zachowania retoryczne*

Pomocą w realizacji soborowego postulatu dialogu wirtualnego oraz wprowadzeniu dialogu realnego w homilii są pewne zasady i figury retoryczne. Stosowanie ich w posłudze słowa sięga czasów św. Pawła i św. Augustyna¹¹²⁶. Posoborowa homiletyka nie utożsamia się jednak z dawną retoryką kościelną¹¹²⁷. Homilia bowiem nie jest popisem retorycznym, przejawem manieri oratorskiej, nie wspominając o chwytach erystycznych w celu manipulacji słuchaczami. Współcześnie mówi się o tzw. nowej retoryce związanej z teorią komunikacji. Zgodnie z nią zasady retoryczne służą przepowiadaniu słowa Bożego, tak by w homilii wywiązał się dialog z Bogiem i doszło do *communio Verbi*¹¹²⁸. Klasyczna retoryka, za Kwintylianiem, wska-

¹¹²⁴ R. Cantalamessa, *Homilia, Watykan – Wielki Piątek 29.03.2013*, <http://www.naszdiennik.pl/wiara-stolica-apostolska/28291,chrystus-przynagla-nas-do-ewangelizacji.html?d=1> [30.03.2017].

¹¹²⁵ Jan Paweł II, *Homilia*, Kraków 13.08.1991, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 782.

¹¹²⁶ J. Prac, *Zwrot ku retoryce*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 55(1986) 1–3, s. 27–28.

¹¹²⁷ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 62.

¹¹²⁸ Por. W. Wilk, *Od retoryki ku teorii komunikacji...*, s. 262–265. Rolf Zerfass różni retorykę „instrumentalną” i „krytyczną”, zaś Leszek Kuc „literacką”, „oratorską” i „komunikacyjną”. W homiletyce należy wykluczyć retorykę instrumentalną, w której komunikacyjność ustępuje miejsca manipulacji, bo chodzi tylko o przekonanie innych do swoich racji. Przyjmując więc należy retorykę „krytyczną” czy „komunikacyjną”, która szuka takiego sposobu komunikowania, aby doszło do spotkania i dialogu, a ostatecznie komunii osób. Por. G. Siwek, *Miejsce retoryki w homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 297–298.

zuje na trzy obowiązki mówcy: nauczać, poruszać, bawić – satysfakcjonować zmysły (łac. *docere, movere, delectare*)¹¹²⁹. Wychodzą one naprzeciw potrzebie integralnego oddziaływania na elementy konstytutywne osoby ludzkiej. Racjonalne przekonywanie do prawdy ma rozpocząć dalsze oddziaływanie na emocje i wolę słuchaczy. Ponadto w homilii należy poszukiwać równowagi między czynnikami teologicznymi i retorycznymi kazania, a retorykę traktować jako narzędzie prowadzące do spotkania i dialogu człowieka z Bogiem¹¹³⁰. Obecnie zostaną przedstawione niektóre zasady oraz figury retoryczne służące perswazji i kształtujące dialogiczne relacje nadawczo-odbiorcze w homilii. Pomagają one wytwarzać więź ze słuchaczem i nakłonić go do osobistego przyjęcia prawdy zbawczej.

Już we wstępie warto stosować tzw. *egzordium*, które polega na pozyskaniu przychylności odbiorców, przyciągnięciu uwagi słuchaczy i zaciekawieniu ich przedmiotem mowy. Homilista może to uzyskać poprzez odniesienie: do siebie, do słuchających i do przedmiotu homilii¹¹³¹.

Kochani moi! Z drżeniem i trwogą stoję przed Wami. Zażękniałem za Świętym Krzyżem, za Mszą Świętą radiową i za Wami¹¹³².

Z całego serca dziękuję wam za zaproszenie do Piekar.

[...] Witam przeto i pozdrawiam z całego serca wszystkich obecnych [...].

Na to spotkanie [...] czekałem wytrwale i z ufnością. I wy również czekaliście wytrwale i z ufnością¹¹³³.

¹¹²⁹ Por. M. Korolko, *Podręcznik retoryki homiletycznej*, s. 36.

¹¹³⁰ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 18.

¹¹³¹ Por. A. Gorzkowski, *In principio erat... Pragmatyczne aspekty topiki egzordialnej*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 349–352.

¹¹³² J. Zawitkowski, *Homilia w III Niedzielę Wielkanocy*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 22.04.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/68-msza-sw-22-04-2012> [30.03.2017].

¹¹³³ Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice-Muchowiec 20.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 308.

Bracia i Siostry! To pozornie drobiazg, ale zauważmy, że na początku listu do Koryntian apostoł Paweł chrześcijan nazywa tymi, którzy „wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego Pana”. [...] Dla apostoła Pawła chrześcijanie są to po prostu ci, którzy wzywają imienia Pana Jezusa¹¹³⁴.

Wskazane jest też zastosować zasadę entropii, która aktywizuje słuchaczy. Według niej, informatywność przekazu zwiększa się proporcjonalnie do jego nieprzewidywalności. Jeśli w przekazie homilijnym słuchacz spodziewa się, co usłyszy, to mniej się zaangażuje – czy wręcz przestanie słuchać. Pozornie może się wydawać, że homilista musi zredukować entropię, by porozumieć się ze słuchaczami, zjednoczyć w myśleniu i działaniu. Wtedy powstaje jednak układ informacyjny zamknięty i statyczny, który osłabia zaangażowanie słuchaczy. W rezultacie tworzą się przyzwyczajenia, a słowo Boże traktuje się mechanicznie i bezrefleksyjnie, gdy tymczasem Ewangelia jest zawsze nowością i wymaga refleksyjnego ujęcia. Dlatego w homilii słowo Boże musi być ciągle „nowe”, nawet „obce” i „nieznane”. Zasada entropii pomaga pobudzić uwagę słuchacza, tak by pozostał „niespokojny” i sam dalej rozmawiał z Chrystusem. Pozwala zadziwić słuchacza, aby wyszedł poza utarte schematy myślowe. Prowadzi do fascynacji słowem i działaniem Boga¹¹³⁵. Klasyczna retoryka przyjęła zasadę przechodzenia od argumentów najsłabszych do najmocniejszych. Taki „układ wzrastający” sprawdza się wobec osób zorientowanych w podstawowej treści komunikatu. Można jednak przyjąć zasadę „układu malejącego”, w którym argumenty racjonalne poprzedzają emocjonalne, a silniejsze – słabsze¹¹³⁶. Wówczas uzyska się efekt zaskoczenia słuchaczy.

Warto też wziąć pod uwagę zasadę redundancji, która polega na powtarzaniu ważniejszych słów lub zdań, parafrazowaniu ich i do-

¹¹³⁴ J. Salij, *Homilia z II Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 19.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/342> [30.03.2017].

¹¹³⁵ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 79–84.

¹¹³⁶ Por. G. Siwek, *Pożądane cechy kaznodziejskiego komunikatu*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, s. 136.

dawaniu podobnych. W tę zasadę wpisuje się zwolnienie toku wypowiedzi, zawieszenie głosu i chwile ciszy. Pozwalają one lepiej wybrzmieć głównej myśli homilii¹¹³⁷.

Więc mówię za Chrystusem samym: „Weźmijcie Ducha Świętego!” (J 20, 22).

I mówię za Apostołem: „Ducha nie gaście!” (1 Tes 5, 29).

I mówię za Apostołem: „Ducha Świętego nie zasmucajcie!” (por. Ef 4, 30)¹¹³⁸.

Pomocne, zwłaszcza w dialogu wirtualnym, jest również tzw. głośne myślenie. Polega ono na tym, że homilista przez krótki czas wypowiada swoje myśli, jakby sam ze sobą rozmawiał. Jednak w gruncie rzeczy może w ten sposób werbalizować stosunek słuchaczy do poruszanych spraw i polemizować z nimi. Przykładowo, wobec poruszanego problemu moralnego głośno przywołuje rozwiązania funkcjonujące wśród ludzi; polemizuje z wątpliwymi, odrzuca błędne, aby ostatecznie wskazać, na te, które są zgodne z wiarą. Może w tym odwoływać się do fikcyjnego rozmówcy, który będzie reprezentatywny dla mentalności słuchaczy. W ramach tego zabiegu możliwe jest przytaczanie i odnoszenie się do wypowiedzi innych. Może to być dosłowny cytat lub parafraza. Pomocne w tym mogą okazać się pięciozdaniowe schematy myślenia lub inaczej „elementy konstrukcyjne krótkich przemówień”, które przywołuje Rolf Zerfass. Oto przykłady niektórych z nich¹¹³⁹.

Konstrukcja pierwsza (ujawnia chronologiczną lub logiczną zależność modułów myślowych):

1. *Sądzę, że takie ujęcie jest ryzykowne, bo...*
2. *Trzeba zastanowić się, czy nie...*
3. *Lepiej będzie, jeśli...*

¹¹³⁷ Por. L. Kuc, *Praktyka przepowiadania słowa Bożego*, s. 77–78.

¹¹³⁸ Jan Paweł II, *Homilia*, Kraków – Błonia 10.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 203.

¹¹³⁹ Przywołuje on je za Hellmutem Geissnerem. Por. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, s. 92–93.

4. *Wówczas można bowiem...*
5. *Zatem należy rozstrzygnąć, czy...*

Konstrukcja druga (pozwala przejść od ogółu do szczegółu):

1. *Powszechnie uważa się, że...*
2. *Jednak z naszego doświadczenia wynika, że...*
3. *Po pierwsze...*
4. *Następnie...*
5. *W związku z tym...*

Konstrukcja trzecia (porównanie stanowisk):

1. *Ktoś twierdzi, że...*
2. *Uzasadnia to tak...*
3. *Ktoś inny zaś stoi na stanowisku, że...*
4. *Argumentuje to tak...*
5. *Ja osobiście uważam, iż...*

Spośród figur retorycznych warto w aspekcie dialogowości homilii zwrócić uwagę na: *anaforę, apostrofę, eksklamację, ahortatio, anteocupatio, communicatio, dubitatio, opatio, praeteritio, suspensio, sermocinatio i dialogizm*¹¹⁴⁰.

Anafora to powtórzenie tego samego słowa lub zwrotu na początku kolejnych segmentów wypowiedzi, np.: wersów, zdań, strof.

Musicie być mocni. Drodzy bracia i siostry! Musicie być mocni tą mocą, którą daje wiara! Musicie być mocni mocą wiary! Musicie być wierni! Dzisiaj tej mocy bardziej Wam potrzeba niż w jakiegokolwiek epoce dziejów. Musicie być mocni mocą nadziei, która przynosi pełną radość życia i nie pozwala zasmucać Ducha Świętego! Musicie być mocni mocą miłości, która jest potężniejsza niż śmierć [...]

¹¹⁴⁰ Por. *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego; Słownik terminów literackich*; por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 171–200.

Musicie być mocni miłością, która cierpliwa jest, łaskawa jest [...] ¹¹⁴¹.

Apostrofa. To bezpośredni zwrot do osoby, rzeczy czy upersonifikowanej idei w stylu najczęściej podniosłym, rozpoczynający się wołaczem lub mianownikiem w funkcji wołacza.

O, moja trudna Polsko! [...]
Polsko, Ojczyzno moja kochana,
przestań się lękać! Bóg Cię wywyższa! ¹¹⁴².

Eksklamacja. To inaczej wykrzyknienie mające na celu spotęgowanie ekspresji wypowiedzi. Może przybrać formę apostrofy albo zostać wtrącone w mowie.

O Matko! O Matko! Pomóż nam przejść z Ewangelią w sercu poprzez nasze trudne „dziś” w tę przyszłość, w którą zaprosiliśmy Chrystusa ¹¹⁴³.

Bardzo pomocne dla wywołania atmosfery dialogu mogą okazać się chwilowe odejścia homilisty od tematu homilii, aby zwrócić się bezpośrednio do słuchaczy w celu ożywienia relacji ze słuchaczami oraz interakcji. Można tu zastosować następujące figury: *adhortatio*, *anteoccupatio*, *communicatio*, *dubitatio*, *optatio*.

Ahortatio polega na bezpośrednim zwrocie mówcy do słuchaczy, który jakby chwilowo odchodzi od tematu, żeby zachęcić do przyjęcia określonej postawy czy podjęcia działań.

[...] I dlatego – zanim stąd odejdę – proszę Was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię „Polska”, raz jeszcze przejęli

¹¹⁴¹ Jan Paweł II, *Homilia*, Kraków – Błonia 10.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 203.

¹¹⁴² J. Zawitkowski, *Homilia*, Wiedeń – Kahlenberg 08.09.2002, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].

¹¹⁴³ Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 19.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 276.

z wiarą, nadzieją i miłością, jaką zaszczepia w nas Chrystus na chrzcie świętym¹¹⁴⁴.

Anteoccupatio to wypowiedzenie przewidywanych argumentów rozmówcy w celu ich odparcia, ośmieszenia czy zlekceważenia. W homilii nie ma takiego zastosowania, ale używa się go, aby wyjść na przeciw słuchaczom z głoszonym słowem Bożym. Przykładem tego jest wypowiedź samego Jezusa:

Wtedy rzekł do nich: „Z pewnością powiecie Mi to przysłowie: «Lekarzu, ulecz samego siebie; dokonajże i tu w swojej ojczyźnie tego, co wydarzyło się, jak słyszeliśmy, w Kafarnaum». I dodał: „Zaprawdę, powiadam wam: żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 23–24).

Communicatio pełni rolę podobną, z tym, że mówca chwilowo odchodzi od tematu mowy i zwraca się do słuchaczy, aby odwołać się do ich działań, wypowiedzi czy opinii.

Wiem, moi umiłowani, piszecie mi o tym często w waszych listach, że wielu z was, chorych, ciężki krzyż choroby, cierpienia ofiaruje w intencji papieża [...] Bóg wam zapłać¹¹⁴⁵.

Dubitatio stanowi chwilowe odejście od tematu mowy w celu ujawnienia swoich wątpliwości, zdziwienia, natomiast przez *optatio* homilista wyraża własne pragnienia.

I cóż mam o sobie powiedzieć, ja [...], pierwszy w dziejach Kościoła i Ojczyzny papież-Polak, papież-Słowianin¹¹⁴⁶.

¹¹⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, Kraków 10.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 205.

¹¹⁴⁵ Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 04.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 69.

¹¹⁴⁶ Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 04.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 47.

Mówiąc do was, młodych, w ten sposób, pragnę przede wszystkim spłacić dług, jaki zaciągnąłem wobec tego wspaniałego dziedzictwa ducha, jakie zaczęło się od Bogarodzicy¹¹⁴⁷.

Powyższe trzy figury mogą przyjmować postać apostrofy umotywowanej sytuacyjnie. Poza wymienionymi figurami kontakt ze słuchaczami homilista może ożywiać poprzez zdania wtrącone czy uzupełniające¹¹⁴⁸.

Swoistą prowokacją słuchaczy do zaangażowania się są figury *praeteritio* i *suspensio*. Pierwsza to zapowiedź przemilczenia pewnych spraw w celu zwrócenia na nie większej uwagi słuchaczy. Druga figura polega na zawieszeniu spodziewanego toku wypowiedzi w celu wywołania napięcia i ciekawości słuchaczy. Największe oddziaływanie może mieć wtedy, gdy mówca przerywa wypowiedź w momencie, gdy słuchacze najbardziej oczekują jej dalszego ciągu. To inaczej – zawieszenie mowy, wyrażające zamyślenie mówcy i zaproszenie słuchaczy do głębszej refleksji. Homilista może rozpocząć tę figurę w następujący sposób:

- Mówiąc to, nie wspomnę już o tym, że...
- Pozwólcie, że pominię już to, co mówią o Kościele ludzie, którzy nie uczestniczą w jego życiu, że np....
- I wtedy, no właśnie, niech każdy to sobie już dopowie, jak trzeba się w takiej sytuacji zachować...

Przepowiadanie homilijne dynamizuje także przywołanie dialogów przy użyciu dialogizmów (*sermocinatio*). Ta figura polega na wprowadzeniu do wypowiedzi dialogu z jakąś osobą realną lub wymyśloną – bądź nawet z personifikacją idei. Można wówczas przytoczyć cudze słowa, wypowiedzi, powiedzenia i myśli. Dialogizm pobudza

¹¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Homilia*, Gniezno 03.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 42.

¹¹⁴⁸ Por. A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, s. 159.

i angażuje emocjonalnie słuchaczy. Zostaje wzmocniony, gdy prze-
powiadający dostosowuje język, sposób mówienia i zachowanie do
osoby, z którą wirtualnie rozmawia¹¹⁴⁹.

I tak sobie myślę: Cały dzień to Oni są tacy uroczyści. Muszą wysłu-
chiwać ludzkich spraw, przyjmować audiencje, ale późnymi wieczora-
mi, gdy już nie muszą pozować na obrazie, siada Pan Jezus na kolanach
Matki i jak każde dziecko prosi:

– Mamo, opowiedz to jeszcze raz!

– Synku kochany, przecież tyle razy już o tym słyszałeś, znasz to wszyst-
ko na pamięć.

– Tak, Mamo, ale Ty tak ładnie opowiadasz, powiedz jeszcze raz, jak
to było¹¹⁵⁰.

A tak bym chciał podyskutować z Piotrem, czy On wierzy w to zmar-
twychwstanie? O czym Ty chcesz dyskutować? Ja Go widziałem na wła-
sne oczy. Ja z Nim jadłem chleb. On mnie pytał, czy Go Kocham więcej
niżli Wy? Tylko ja się Go trzykrotnie zapałem! Do końca życia będę
płakał. Tomaszu, a Ty udzielił mi kilka słów wywiadu jako przedsta-
wiciel Kościoła otwartego?¹¹⁵¹.

Dzieciaki moje z domów dziecka, z zakładów dla upośledzonych, dzie-
ciaki niewidome i niesłyszące – czy czujecie czasami dobroć siostry, któ-
ra dla was poświęciła życie?

Kasiu z Lasek, ja wiem, że czasem spod twoich ciemnych okularów wi-
dać łzę, ale czujesz zapach kwiatów i ciepło słońca. [...]

Wiem, Tomku, że ty tylko migami możesz mi powiedzieć „dziękuję”, ale
widzisz zachód słońca. [...]

¹¹⁴⁹ Por. L. Petřík, *Homília ako dialóg*, SP 7 (2011), s. 463.

¹¹⁵⁰ J. Zawitkowski, *Homilia w X Niedzielę zwykłą*, bazylika św. Krzyża, Warszawa
05.06.1986, <http://mateusz.pl/goscie/bp/jz/> [30.03.2017].

¹¹⁵¹ J. Zawitkowski, *Homilia w III Niedzielę Wielkanocy*, bazylika św. Krzyża, War-
szawa 22.04.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/68-msza-sw-22-04-2012> [30.03.2017].

Przyjdzie, Kasiu, taki dzień, że otworzysz oczy i pierwszego zobaczysz Chrystusa. Dobrze, że nie widzisz brzydoty na tym świecie.

Tomku, przyjdzie kiedyś taki dzień, że pierwsze słowo, jakie powiesz, to będzie:

Rabbuni... Nauczycielu kochany.

Marysiu, przyjdzie kiedyś taki dzień, że pierwsze kroki, jakie postawisz, to będą w niebie¹¹⁵².

Interrogatio. To rodzaj pytania retorycznego. Polega na stawianiu pytania wymagającego jednoznacznej odpowiedzi typu „tak” lub „nie”. Poprzez takie pytanie mówca bardziej angażuje słuchaczy do współdziałania niż przez zdania twierdzące. Stosując tę figurę retoryczną, homilista może postawić pytania i udzielić na nie odpowiedzi w zastępstwie słuchaczy lub przemilczeć ją, zakładając, że jest ona oczywista.

W celu ożywienia dialogu homilijnego można zastosować też pytania deliberatywne, które mobilizują adresatów do współpracy w dochodzeniu do prawdy zbawczej, do samodzielnego myślenia i refleksji o słowie Bożym. Pytania te doprecyzowują głoszenie Ewangelii z perspektywy doświadczeń egzystencjalnych słuchaczy. Pytania deliberatywne mogą być formułowane przy użyciu czasowników w 1. osobie liczby pojedynczej lub mnogiej. W pytaniach tego typu można też użyć czasownikowej kategorii 2. osoby liczby pojedynczej lub mnogiej, ale w tym przypadku istnieje ryzyko wytworzenia u słuchaczy wrażenia dystansu i moralizatorstwa ze strony głoszącego¹¹⁵³.

Od grobu św. Wojciecha pytam więc, czy wolno nam odrzucić prawo chrześcijańskiego życia, które głosi, że tylko ten przynosi owoc obfity,

¹¹⁵² J. Zawitkowski, *Homilia w IX Niedzielę zwykłą*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 01.06.1986, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].

¹¹⁵³ Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Funkcja zdań pytajnych we współczesnym kazaniu*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 324–326.

kto obumiera dla wszystkiego, co nie Boże, kto dla dobra braci obumiera, jak ziarno rzucone w ziemię?¹¹⁵⁴.

Poza tym dialog homilijny, zwłaszcza wirtualny, animują pytania retoryczne, które pomagają zwiększyć uwagę słuchaczy i pokierować nią¹¹⁵⁵. Choć „nie wyrażają znaczeniowej pytaniowości ani alternatywy” i dopuszczają jedynie taką odpowiedź, którą zawierają same w sobie, to jednak mogą one skłonić odbiorców do głębszej refleksji nad poruszonym problemem¹¹⁵⁶. Przykładowo, homilista może zapytać: *Czy można obojętnie przejść wobec ofiary z życia?*

Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu?¹¹⁵⁷

Pytania retoryczne mają wielką wartość w dialogu, ponieważ pomagają zjednać sobie słuchaczy, tworząc płaszczyznę sprzyjającą wymianie myśli. W pytaniach tych homilista może wyrażać myśli słuchaczy, dzięki czemu odczuwają oni bardziej, że uczestniczą w homilii. Pytania te mogą zawierać nieartykułowaną wprost odpowiedź na potrzeby słuchaczy.

Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca?¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁴ Jan Paweł II, *Homilia*, Gniezno 03.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 912.

¹¹⁵⁵ Por. L. Petrik, *Homilia jako dialog*, s. 461.

¹¹⁵⁶ Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Funkcja zdań pytajnych...*, s. 327–328.

¹¹⁵⁷ Jan Paweł II, *Homilia*, Gniezno 03.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 36.

¹¹⁵⁸ Jan Paweł II, *Homilia*, Gniezno 03.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, s. 911.

Stosując pytania, trzeba uważać, aby nie nagromadzać tzw. pytań bliźniaczych czy synonimicznych, bo to może dezorientować słuchaczy, a zwłaszcza dzieci¹¹⁵⁹.

Niejednokrotnie słyszeliśmy słowa, że „Bóg nas kocha”, że „Bóg jest miłością”. Ale co to znaczy konkretnie w naszym życiu? Jak przeżywamy ową fundamentalną prawdę naszej wiary? Czy trwamy w zdumieniu nad tym niezwykłym wyznaniem Boga?¹¹⁶⁰

5.3.4. *Komunikaty niewerbalne*

Bardzo ważnym aspektem komunikacji homilijnej jest – co nie zawsze bywa należycie uwzględniane – posługiwanie się niewerbalnymi środkami wyrazu. Sygnały niewerbalne towarzyszą prawie zawsze werbalnej komunikacji interpersonalnej zgodnie z dialogiczną naturą człowieka. Takie komunikaty wpływają na wartość i jakość komunikacji interpersonalnej do tego stopnia, że mogą tę komunikację utrudnić, a nawet zerwać, jak też wspomagać i pobudzać. Są uzupełnieniem i wzmocnieniem komunikowania werbalnego, ponieważ mogą angażować różne zmysły – słuch, dotyk, powonienie, a nawet smak. Podczas homilii dotyczy to zazwyczaj wzroku, a czasem też dotyku. W niniejszym opracowaniu pod uwagę będą brane tylko zachowania niewerbalne związane z cielesnością człowieka, zarówno homilisty, jak i odbiorców. Poza nimi w homilii mogą występować również różne rekwizyty, takie jak np. obrazy, znaki, ale sposób ich wykorzystania stanowi już inne zagadnienie¹¹⁶¹. Ciało człowieka

¹¹⁵⁹ Por. A. Sieradzka-Mruk, *Dialog w kazaniach dla dzieci a przejawy zakłócenia komunikacji*, [w:] *Retoryka na ambonie*, s. 345.

¹¹⁶⁰ M. Bała, *Homilia w IV Niedzielę Wielkiego Postu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 18.03.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/64-msza-sw-18-03-2012> [30.03.2017].

¹¹⁶¹ Analizę tego tematu podjęli Adam Kalbarczyk i Hubert Łysy, przywoływani w rozdziale czwartym przy omawianiu form dialogu realnego (A. Kalbarczyk, *Teatr animacji*

natomiast, jest zawsze obecne w komunikacji, bo osoba ludzka komunikująca jest jednością psychofizyczną, nawet wtedy, gdy ciało jest słabe i nie w pełni sprawne. Uczestnicy homilii nie tylko przysłuchują się sobie, lecz także przypatrują i oddziałują na siebie także mimiką twarzy, gestykulacją, wyglądem fizycznym i postawą ciała, dotykiem (uścisk dłoni), barwą, tonem i tempem głosu, a nawet ubiorem. Homilista raczej nie ma wpływu na zachowania niewerbalne słuchaczy podczas homilii poza tym, kiedy np. ziewają i przysypiają z powodu nużących wywodów, nie zaś ze zmęczenia. Warto jednak, aby śledził te zachowania oraz właściwie interpretował i reagował na nie, gdyż są one swoistym komunikatem, jaki świadomie lub nieświadomie przekazują mu słuchacze¹¹⁶². Należy je traktować jako swoistą wypowiedź zwrotną (*feedback*), ale nie wolno ich nadinterpretować. Istnieje zatem potrzeba, aby homilista poznał i respektował w stopniu podstawowym komunikację niewerbalną, tak żeby mógł ją owocnie wykorzystać w homilii. Powinien on być świadomy kinezycznych i proksemicznych zachowań własnych i słuchaczy, które najczęściej bywają skonwencjonalizowane socjokulturowo¹¹⁶³. Łącząc słowo z adekwatnym zachowaniem niewerbalnym, homilista oddziałuje na słuchacza całą swoją osobą.

Proces komunikacji niewerbalnej jest bardzo szerokim zjawiskiem, zdecydowanie przekraczającym zakres badań tej pracy, dla-

jako medium słowa Bożego. *Studium teatralno-homiletyczne*, Poznań 2013; H. Łysy, *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*, Opole 2011).

¹¹⁶² W tej części pracy przez komunikat będzie rozumiane świadome, jak i mimowolne zachowanie niewerbalne współuczestnika komunikacji homilijnej. Jolanta Antas zauważa, że niektórzy teoretycy problemu sugerują, by odróżnić tzw. *zachowania niewerbalne* od *komunikacji niewerbalnej*, jednak – jak zauważa badaczka – to samo zachowanie niewerbalne może być komunikatem niewerbalnym albo po prostu mimowolnym zachowaniem. Innym razem zaś nieświadome zachowanie nadawcy może zostać odczytane przez odbiorcę jako świadomy intencjonalny komunikat. Por. J. Antas, *Co mówią ręce. Wprowadzenie do komunikacji niewerbalnej*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 445.

¹¹⁶³ Por. B. Taras, *O niewerbalnych środkach prezentacji retorycznej*, [w:] *Retoryka dziś*, s. 428–435.

tego dalsze analizy ograniczą się wyłącznie do niektórych zachowań mogących pojawić się podczas homilii. Niniejsze omówienie nie ma na celu podania poprawnych gestów czy zachowań, a jedynie zwrócenie uwagi na pewne warte dostrzeżenia tendencje. Homilista nie musi wyuczyć się określonych ruchów czy gestów, bo ocierałoby się to o socjotechnikę. Czasem jednak powinien niektóre wyeliminować. Nade wszystko zaś mieć świadomość znaczenia i roli aktów niewerbalnych, jakie mogą one odegrać w głoszeniu słowa Bożego.

W komunikacji niewerbalnej mamy do czynienia ze specyficznym „językiem” czy też „mową ciała”. Ekspresja ciała i sygnały niewerbalne stanowią akty komunikacji niewerbalnej, które można podzielić na następujące grupy: gestykulacja, mimika, dotyk i kontakt fizyczny, wygląd fizyczny, dźwięki paralingwistyczne (parajęzykowe), kanał wokalny (efekty intonacyjne, rytm, tempo, wysokość i siła dźwięku), spojrzenia jednostronne i wymiana spojrzeń (kontakt wzrokowy), dystans fizyczny (proksemika), pozycja ciała w trakcie rozmowy (zamknięcie bądź otwarcie, napięcie bądź rozluźnienie), organizacja środowiska (wpływ przestrzeni na komunikację)¹¹⁶⁴. Homilista dysponuje modulacją głosu, dynamiką mowy, postawą i gestami ciała, a szczególnie mimiką twarzy, w tym spojrzeniem. Najistotniejsze w homilii są różne sposoby wokalizacji, zwłaszcza gdy zgromadzenie liturgiczne jest bardziej liczne, a przestrzeń celebracji rozległa. Wtedy dystans fizyczny słuchaczy do homilisty osłabia wpływ gestykulacji, mimiki, spojrzeń oraz pozycji ciała¹¹⁶⁵. Jeśli homilista stosuje zachowania niewerbalne, to muszą być one świadome i zdecydowane, obszerne i sugestywne oraz jednoznaczne i skonwencjonalizowane, aby odbiorcy mogli je zrozumieć. I tak np. komunikując się z licznym zgromadzeniem liturgicznym, należy używać bardziej rąk

¹¹⁶⁴ Por. H. Sławiński, *Sytuacje komunikacyjne w liturgii i ich językowy wyraz*, PS 13/31 (2009) 25/69, s. 155.

¹¹⁶⁵ P. Fortuna, *Zachowania niewerbalne w komunikacji kaznodziejskiej*, [w:] *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 126–127.

niż palców, głowy niż twarzy, ruchów ciała niż np. mimiki twarzy. W mniej liczonym zgromadzeniu, w którym zachodzi komunikacja niemal „twarzą w twarz”, postępujemy przeciwnie¹¹⁶⁶. Homilia może być przecież głoszona także w małych wspólnotach podczas codziennych celebracji Eucharystii w niewielkich świątyniach. Do tego należy dodać, że wierni, jeśli zostaną zainteresowani słowami homilisty, zechcą nie tylko go słuchać, lecz także nawiązać z nim kontakt wzrokowy. Ponadto oczywista jest potrzeba gestykulacji w trakcie prowadzenia dialogu realnego w jakiegokolwiek jego formie. Słusznie więc wskazuje Henryk Sławiński, że na szczególną uwagę zasługują podczas liturgii nie tylko sygnały wokalne, ale też spojrzenia i gesty¹¹⁶⁷, dlatego w dalszej prezentacji uwaga zostanie skupiona na tych trzech aktach komunikacji niewerbalnej.

Komunikacyjną „pracę rąk” czy tzw. ruchy gestyczne Jolanta Antas określa mianem *komunikatów rąk*. Stwierdza przy tym, że mówią one wyłącznie o stosunku do sytuacji komunikacyjnej oraz interakcji między uczestnikami komunikacji, natomiast nie pełnią funkcji środków semantycznych dla wyrażania treści głoszonych słowami¹¹⁶⁸. Spostrzeżenie to można w znacznej mierze rozciągnąć także na spojrzenia i sygnały wokalne. Te ostatnie mogą jednak częściowo wpływać, np. poprzez akcent i ton wypowiedzi, na jej interpretację, niemniej jednak poniżej analizowane będą komunikaty niewerbalne jedynie jako środki kształtowania relacji interpersonalnych między homilistą i słuchaczami oraz jako wyraz ich stosunku do treści homilii.

Podczas dialogu – jak zaznacza Aneta Załazińska – elementy werbalne i niewerbalne wzajemnie się uzupełniają i przenikają, ponieważ są znakami idei, wartości, rzeczy i relacji. Gesty są znakami myśli, a nie ilustracją wypowiedzianych słów. Jolanta Antas zauważa, że „gesty i zachowania niewerbalne są pierwszymi i najbardziej pier-

¹¹⁶⁶ Por. B. Taras, *O niewerbalnych środkach...*, s. 428–435.

¹¹⁶⁷ Por. H. Sławiński, *Sytuacje komunikacyjne w liturgii...*, s. 155.

¹¹⁶⁸ J. Antas, *Co mówią ręce*, s. 450.

wotnymi sposobami wyrażenia myśli ikonicznie”¹¹⁶⁹. Mówiąc więc o niewerbalnej komunikacji w dialogu homilijnym, nie można traktować zachowań ruchowych, gestów, spojrzeń czy sygnałów wokalnych jako efektu ubocznego, dodatku czy zabiegu wzmacniającego przekaz treści. Są one integralnym elementem komunikacji. Składniki niewerbalne razem ze słowami w dialogu są naturalnym tworzywem komunikacji¹¹⁷⁰. Wiele wyrażeń w mowie ludzkiej w swoim pierwotnym znaczeniu nawiązuje do fizycznych ruchów czy gestów, jak np.: weź się w garść, opadły mi ręce¹¹⁷¹. Trzeba wyraźnie podkreślić, że gesty ilustrują myśl, podobnie jak słowa ją werbalizują. Gesty nie są więc obrazowaniem słów, ale stanowią nośnik wyobrażeń myśli¹¹⁷². W związku z tym można mówić o zachodzącej korelacji między słowami i gestami. Pamiętać należy przy tym, że intonacja głosu, mimika, gestykulacja, postawa i ruch ciała podczas homilii mają służyć słowu przepowiadania, a nie eksponowaniu przepowiadającego, podobnie jak postawy i gesty uczestników liturgii służą wyrażaniu relacji z Bogiem w celebracji liturgicznej. Wykonywane przez homilistę gesty wpływają na odbiór głoszonego słowa. Dlatego ważne jest, by były one w ogóle wykonywane. Zbyt statyczna postawa mówcy przy ambonie może sugerować, że przepowiadający sam nie jest przekonany do tego, co mówi, natomiast zbyt ekspresyjność może wywołać podejrzenie, że głoszący nie panuje nad swoimi emocjami, że nie przemyślał wszystkiego, co mówi, i że w związku z tym należy słuchać go z rezerwą.

Podstawowy warunek komunikacji homilijnej na płaszczyźnie niewerbalnej to autentyczność i zbieżność treści słów z ekspresją cielesną, zwłaszcza wokalną. Słuchacze przejawiają niechęć czy wręcz awersję do sztuczności i afektacji¹¹⁷³. Zachowanie naturalne w komunikacji

¹¹⁶⁹ Tamże, s. 439.

¹¹⁷⁰ Por. A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu*, Kraków 2006, s. 114.

¹¹⁷¹ Por. J. Antas, *Co mówią ręce*, s. 438.

¹¹⁷² Por. tamże, s. 456–457.

¹¹⁷³ Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, s. 219.

niewerbalnej oznacza najpierw, że homilista staje przed słuchaczami jako człowiek, osoba wierząca oraz wyświęcony sługa Boży i nie udaje kogoś, kim nie jest. Nie chowa się za parawanem gestów pruderyjnych, teatralnych czy wymuszonych. Naturalność gestykulacji cechuje osoby akceptujące siebie, które nie boją się o swoją opinię i nie narzucają się innym. Warunek naturalności zachowań niewerbalnych nie oznacza całkowitej swobody zachowania na ambonie. Przeciwnie – domaga się od przepowiadającego pracy nad swoim zachowaniem, choćby po to, żeby pozbyć się niestosownych manier kinezyicznych. Jest to konieczne zwłaszcza wtedy, gdy mówiący zdecydowanie się prowadzić dialog realny ze słuchaczami. Wówczas komunikaty niewerbalne nieadekwatne do wypowiedzi słownych zaburzają dialog i osłabiają perswazję przekazu homilijnego.

Ponadto należy zadbać o zbieżność komunikatów niewerbalnych z przepowiadaną treścią. Należy pamiętać, że wewnętrzne przeżycia, myśli, a zwłaszcza emocje szybciej znajdują wyraz w sferze cielesnej niż w wypowiedzi słownej, szczególnie w gestykulacji rąk, mimice twarzy czy spojrzeniu¹¹⁷⁴. Nie trzeba przekonywać, jak ważne jest, by wykonywane świadomie przez homilistę znaki niewerbalne nie stały w sprzeczności z głoszonymi przez niego treściami. Przykładem takiej dysharmonii byłoby np. mówienie o miłości Bożej z zaciśniętą pięścią i surowym wyrazem twarzy, nie wspominając o uderzeniu tą pięścią w ambonę. Dlatego potrzebne jest, aby przepowiadający w osobistym dialogu z Bogiem przed homilią odczuł nastawienie Boga do niego samego i do tych, którym ma ogłosić Dobrą Nowinę, tak żeby w trakcie jej głoszenia utożsamiał się z tym, co głosi. Wówczas na ambonie jego zachowania niewerbalne będą świadczyć, że jest on pogodzony z Bogiem i sobą samym, że świadczy o tym, czego sam doświadczył, i nie gra przed słuchaczami roli mentora.

Kształtowanie relacji na płaszczyźnie niewerbalnych zachowań rozpoczyna się od kontaktu wzrokowego. Jest on wręcz pożądanym

¹¹⁷⁴ J. Antas, *Co mówią ręce*, s. 456–457.

w homilii wypowiedzianej żywym słowem w tonie przyjacielskiej rozmowy. Dzięki niemu homilista przekazuje słuchaczom, że są ważni, a jednocześnie słuchacze komunikują wzrokiem sygnały zwrotne, na które może i powinien reagować przepowiadający¹¹⁷⁵. Zaleca się utrzymywać kontakt wzrokowy ze słuchaczami w taki sposób, by każdy odczuwał, że spojrzenie do niego dociera i jest przyjacielskie, a nie apodyktyczne. Należy patrzeć na konkretnego człowieka, na każdego z osobna. Pobudza to uwagę słuchaczy i stwarza napięcie mobilizujące do uczestnictwa w homilii¹¹⁷⁶. Spojrzenie nie powinno być jednak nachalne, oceniające, ale szczerze poszukujące kontaktu, wyrażające akceptację i szacunek. Papież Franciszek zapytany o głoszenie homilii zaznaczył: „Szukam oczu ludzi, również tu, na placu św. Piotra [...] ja nie widzę ich jako masy, lecz próbuję zauważyć przynajmniej jedną osobę, jedną konkretną twarz [...] Patrzę na jednostki i wszyscy czują się ogarnięci moim wzrokiem”. Dodał również, że obecnie czasem odchodzi od przygotowanego tekstu, innym razem dodaje słowa czy wyrażenia, których wcześniej nie napisał, i w ten sposób patrzy na ludzi. Tłumaczył, że odczuwa potrzebę „odejścia od tekstu do spoglądania w oczy”¹¹⁷⁷.

Następną grupę komunikatów niewerbalnych stanowią ruchy ciała, gesty rąk, w tym nawet gesty palców. Aneta Załazińska wskazała, że elementy niewerbalne pełnią różne funkcje na kolejnych płaszczyznach dialogu: ideacyjnej, modalnej, interakcyjnej i interpersonalnej. Swoje wnioski autorka wysnuła na podstawie obserwacji rozmów odbywanych twarzą w twarz, jednak wiele z nich może posłużyć w dialogu realnym podczas homilii¹¹⁷⁸.

¹¹⁷⁵ H. Sławiński, *Sytuacje komunikacyjne w liturgii...*, s. 156.

¹¹⁷⁶ Por. B. Taras, *O niewerbalnych środkach...*, s. 428–435.

¹¹⁷⁷ Wypowiedź Franciszka na ten temat zawiera książka *Nei tuoi occhi è la mia parola* – „W twoich oczach jest moje słowo”, która jest zapisem rozmowy papieża z włoskim jezuitą ks. Antonio Spadaro oraz zbiorem jego przemówień i kazań, wygłoszonych w Buenos Aires w latach 1999–2013. Por. <http://gosc.pl/doc/3544694>. Kazanie-z-kartki-A-jak-spojrzec-ludziom-w-oczy [30.03.2017].

¹¹⁷⁸ Por. A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu*, s. 115–117.

Na płaszczyźnie pierwszej gesty obrazują idee oraz ilustrują myśli, dlatego warto, aby homilista od czasu do czasu próbował zobrazować rękoma lub całym ciałem to, o czym mówi, np. gest nalewania wody do stągwi, nawiązując do perykopy o cudzie w Kanie Galilejskiej. Gestem rąk może symbolicznie umieszczać w przestrzeni interakcji dialogicznej jakieś przedmioty, np. księgę Biblii, gdy mówi o czytaniu Pisma Świętego. Poza tym może wskazywać ręką na przemian na siebie i współromówcę, podkreślając tym gestem wymiennosc ról nadawcy i odbiorcy, zachęcając do interakcji. Ciekawym zabiegiem może być naśladowanie gestów przywoływanych postaci biblijnych. Stosowne zachowania niewerbalne mogą obrazować ich stany emocjonalne i stosunek do Boga, a przez to pomagać słuchaczom osobiście przeżyć sytuację biblijną¹¹⁷⁹.

Na płaszczyźnie modalności osoba uczestnicząca w dialogu wyraża swój stosunek do treści, jakie wypowiada. Przykładowo, homilista może niekiedy wyrażać ludzką bezradność i niezrozumienie wobec cierpienia, aby pokazać solidarność z cierpiącymi przy jednoczesnym okazaniu zaufania w Bożą Opatrzność. Służy temu wzruszenie ramion, a w mimice twarzy wzniesienie oczu w górę, uniesienie brwi i wygięcie w dół kącików warg. Stan niewiedzy obrazuje gest rozłożonych rąk. Stan wewnętrznego wahania wyraża przechylenie się całym ciałem raz w jedną raz w drugą stronę bądź naprzemienne poruszanie rękami, natomiast dokonanie wyboru spośród różnych możliwości, jakby przychylenie się do pewnej racji, obrazuje schylenie głowy w jedną określoną stronę. Pewność i przekonanie do czegoś symbolizuje ruch ręki, często kilkukrotny, z góry na dół, jakby nadawca chciał coś zaklepać na stole lub pulpicie. Jedna lub obie dłonie zwrócone wnętrzem ku dołowi wskazują, że nadawca wierzy w coś niepodważalnie i twierdzi niewzruszenie. Uznanie jakiejś sprawy za bardzo istotną zaznacza najczęściej gest uniesionego w górę palca wskazującego. Jeśli jednocześnie nadawca kieruje palec w stronę partnera dialogu, wtedy gest ten na płaszczyźnie interakcyjnej pełni

¹¹⁷⁹ Por. tamże, s. 117–139.

funkcję prośby o ustosunkowanie się do przedstawionej kwestii czy też pytania o to, co współrozmówca sądzi na ten temat. Z kolei gest dłoni tnącej z góry na dół wskazuje, że nadawca uznaje coś za niepodważalne i bezdyskusyjne¹¹⁸⁰.

Bardzo ważne są komunikaty niewerbalne na płaszczyźnie interakcyjnej, które oznaczają ustosunkowywanie się do siebie nawzajem uczestników dialogu i pomagają im współdziałać. W tym kontekście pomocne jest wyciągnięcie ręki w stronę słuchaczy. Gest ten oznacza nawiązanie do tego, co powiedział nadawca. Może stanowić też zachętę do wypowiedzi. Otwartą dłonią wyciągniętą i zwróconą wnętrzem ku drugiej osobie nadawca pokazuje, że chce podzielić się jakąś kwestią z odbiorcą. Obie dłonie skierowane ku odbiorcy wypowiedzi wskazują, że nadawca oddaje mu głos. Wyciągnięcie otwartej dłoni do partnera dialogu może być również czytelnym znakiem przekazywania albo apelem o uzyskanie czegoś od rozmówcy. Może być także odczytane jako wezwanie do udzielenia odpowiedzi na zadane pytanie czy poruszaną kwestię. Do tych gestów należy dodać ruchy głowy potwierdzające (ruch z góry na dół) lub przeczące (ruch na boki). Stosowanie tych gestów czasem może bardziej mobilizować innych do interakcji niż wypowiadanie słów¹¹⁸¹.

Niezmiernie istotną płaszczyzną w dialogu jest sfera interpersonalna. Zdarza się, że zachowania niewerbalne szybciej wywołują relacje między uczestnikami komunikacji niż komunikaty werbalne. Ważną funkcję w homilii ma do spełnienia mimika twarzy, a w niej uśmiech i spokojne, pogodne spojrzenie. Na chęć nawiązania relacji, jak też otwartość i zainteresowanie współrozmówcą wskazuje wychylenie, a raczej przychylenie swojego ciała w jego kierunku. Nie może to jednak przebiegać gwałtownie jako naskoczenie, bo to sugeruje negatywny stosunek do słuchaczy i chęć zaatakowania ich. Ciekawym gestem zachęcającym do dalszej wypowiedzi i sugerującym, że rozmówca zrozumiał daną kwestię, jest wykonywany przez

¹¹⁸⁰ Por. tamże, s. 139–160.

¹¹⁸¹ Por. tamże, s. 161–180.

nadawcę krótki i szybki gest wyciągnięcia palca wskazującego, przez co zdaje się on potwierdzać, że właśnie o to chodzi¹¹⁸². Jolanta Antas gesty rąk lub palców, wykonywane rytmicznie niczym uderzenia w powietrznej przestrzeni między mówiącym a słuchaczami, nazywała batutami. Batuta palca wskazującego w górę służy na przykład do wskazania treści istotnych, oznajmienia innym, że to, o czym się mówi, jest ważne. Palec wyciągnięty przed siebie niesie komunikat „do ciebie mówię, skup się”, natomiast palec w dół jest znakiem raczej agresywnym, bo sugeruje, że nadawca niemal „wbije do głowy” odbiorcy swoje racje¹¹⁸³.

Komunikacja niewerbalna obejmuje jeszcze wiele innych zachowań. Warto, żeby homilista korzystał świadomie z tych, które wzmacniają przekaz głoszonych treści i ożywiają dialog, ale też unikał takich, które go zaburzają i blokują. Poznanie znaczeń niektórych przynajmniej zachowań niewerbalnych pozwala skutecznej głosić słowo Boże adekwatnie do zaobserwowanych reakcji słuchaczy. Ważne jest przy tym, aby homilista obserwował i analizował takie zachowania u siebie i słuchaczy, a nawet u innych przepowiadających. Poza obserwacją bezpośrednią i uczestniczącą istnieje możliwość rejestracji homilii kamerą w celu analizy własnego zachowania. Warto wtedy zastanowić się, w jakim stopniu wykonywane gesty były wiarygodne, naturalne, zbieżne ze słowami, wzmacniały wypowiedź itp. Można również zasięgnąć opinii na ten temat wprost u słuchaczy homilii. Będzie to z pewnością służyło doskonaleniu przepowiadania dialogowego¹¹⁸⁴.

Inną istotną grupą zachowań niewerbalnych są szeroko rozumiane sygnały wokalne. Głosiciel słowa Bożego powinien zwracać uwagę nie tylko na warstwę werbalną, treść słów, ale też styl i dykcję, „unikać pożałowania godnej ostentacji” oraz zadbać o miłą tonację głosu, który powinien „być naturalny i wolny od afektacji, choć może

¹¹⁸² Por. tamże, s. 181–201.

¹¹⁸³ Por. J. Antas, *Co mówią ręce*, s. 453–454.

¹¹⁸⁴ P. Fortuna, *Zachowania niewerbalne...*, s. 137–138.

być modulowany w różnych momentach” (KGSP, s. 20). Zasadne jest również, aby homilista dostosował głos do charakteru przepowiadanej treści (pocieszenie, upomnienie, zachęta), jak też do formy sprawowania akcji liturgicznej i stopnia uroczystości.

Na specyficzny klimat homilii oraz kształtowanie relacji między homilistą i zgromadzeniem liturgicznym wielki wpływ ma ewangelijny ton przepowiadania, który jest tonem zwiastowania radosnej nowiny. Jest on podobny do tego, jakim apostoł Andrzej oznajmił Piotrowi: „znaleźliśmy Mesjasza” (J 1, 41), a Maria Magdalena ogłosiła Apostołom po zmartwychwstaniu: „ujrzałam Pana” (J 20, 18). Ton taki nie wynika z patosu przeżywanej uroczystości, ale z prawdziwego spotkania i wewnętrznego dialogu z Jezusem. Wyraża on wewnętrzne zaangażowanie przepowiadającego¹¹⁸⁵. W warstwie wokalne ton wiąże się z intonacją, a ta wyraża tryb wypowiedzi. Wysokość wypowiedzianych dźwięków tworzy tzw. linię tonalną, jakby melodię wypowiedzi. Jeśli ona opada, mówi się o kadencji, natomiast gdy linia tonalna się wznosi, mamy do czynienia z antykadencją. W przypadku zdań oznajmujących głos zaczyna się podnosić. Może nastąpić nawet kilka antykadencji, zanim ostatecznie wypowiedź zostanie zamknięta kadencją kończącą się na tonie niższym niż początek wypowiedzi. Linia zdania pytajnego zawsze wzrasta, a zdania rozkazującego – zawsze opada¹¹⁸⁶.

W homilii zdecydowanie bardziej odpowiada tzw. wokalizacja aktywna zamiast biernej i moralizatorskiej. Zgodnie z jej regułami przepowiadający mówi z zaangażowaniem, poprawnie artykułuje głoski, różnicuje melodykę i akcent¹¹⁸⁷. Preferowany głos powinien być: raczej niższy, ale donośny, dźwięczny, rozluźniony, melodyjny, stabilny, dynamiczny, a nade wszystko naturalny¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁵ Por. E. Sobieraj, *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, s. 220.

¹¹⁸⁶ Por. Z. Adamek, *Homiletyka*, s. 216–218.

¹¹⁸⁷ Por. P. Fortuna, *Zachowania niewerbalne...*, s. 133.

¹¹⁸⁸ Por. tamże, s. 136.

W opracowanym rozdziale przedstawiono sposoby realizacji dialogicznego wymiaru homilii. Zakłada to aktualizowanie dialogu zbawczego, pobudzanie interakcji dialogowych między uczestnikami zgromadzenia liturgicznego i kształtowanie relacji nadawczo-odbiorczych. Homilista ma bowiem ważne zadanie wypowiedzenia słowa Bożego i egzystencjalnych potrzeb słuchaczy w taki sposób, aby doprowadzić do dialogu między Bogiem i ludźmi. W tym celu powinien przeprowadzić egzegezę biblijną, zastosować hermeneutykę liturgiczną i przeanalizować sytuację egzystencjalną zgromadzenia liturgicznego. Dzięki uzyskanym danym może zinterpretować słowo Boże w kontekście życia słuchaczy, żeby zrozumieli, iż Bóg mówi do nich i oczekuje odpowiedzi. Dlatego zostały również omówione niektóre modele i metody dynamizujące, które pomagają inicjować, ożywiać i podtrzymywać dialogiczny charakter homilii, tak aby zaistniały właściwe dialogowi interakcje między Bogiem, zgromadzeniem i homilistą. Ponadto przedstawiono – jako element szeroko rozumianej dynamiki homilii – medytację homiletyczną, w której głoszący homilię, a zarazem pierwszy słuchacz słowa Bożego prowadzi osobisty dialog z Bogiem. Zasygnalizowano także pastoralne implikacje dialogu homilijnego za pomocą rozmowy po homilii, aby wykorzystać go jako narzędzie formowania wiernych do dialogu wewnątrzkościelnego. Wreszcie, zaprezentowano wybrane aspekty komunikacji homilijnej, uwzględniając środki językowe, retoryczne oraz niewerbalne zachowania. Pomagają one nawiązać, podtrzymać i kształtować relacje interpersonalne w homilii realizowanej jako dialog.

ZAKOŃCZENIE

Homilia przywrócona przez Sobór Watykański II w ramach odnowy liturgii doczekała się już wielu opracowań teologicznych. Wciąż jednak aktualna jest potrzeba badania i wskazywania na jej naturę, aby liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego stawało się bardziej skuteczne. Posoborowa teologia homilii coraz wyraźniej podkreśla sakramentalny charakter homilii i określa ją jako wydarzenie zbawcze, w którym uczestniczą Bóg, homilista i wierni zgromadzeni na celebracji liturgicznej obecności Pana. Jako uprzywilejowana forma głoszenia słowa Bożego jest ona aktem komunikacji i wydarzeniem o dialogowym charakterze. Homilia zalecana jest jako pokarm podtrzymujący chrześcijańskie życie, ponieważ budzi i ożywia wiarę. Między wiarą i dialogiem istnieje zaś korelacja. Dialog stanowi organiczny element relacji człowieka z Bogiem i innymi ludźmi, dlatego niniejsza dysertacja podjęła próbę opisanie dialogicznego wymiaru homilii i przedstawienia propozycji zastosowania dialogu w przepowiadaniu liturgicznym. Tym samym przyczynia się do pogłębienia teologii homilii i wnosi nowe impulsy do jej realizacji według wskazań Magisterium Kościoła.

Przyjmując, że homilia jest swoistą przyjacielską rozmową – spotkaniem i dialogiem między Bogiem a zgromadzeniem liturgicznym, a także między homilistą i uczestnikami liturgii, na początku przeprowadzono stosowne badania multidyscyplinarne. Zmierzały one do zbadania w dialogicznej perspektywie natury osoby ludzkiej, charakteru procesu zbawczego z uwzględnieniem roli, jaką w nim odgrywa przepowiadanie słowa Bożego, a także natury i struktury liturgii. Wnioski z tych badań pozwoliły głębiej wyjaśnić dialogicz-

ny wymiar homilii. Następnie analizie zostały poddane orzeczenia soborowe i posoborowe Magisterium Kościoła na temat homilii, uwzględniające posoborową myśl homiletyczną. Potwierdziła ona, że dialog jest paradygmatem homilii. W związku z tym praca proponuje dialogiczny model komunikacji homilijnej i omawia rodzaje dialogu homilijnego. Krytycznej ocenie poddano proponowane dotychczas sposoby prowadzenia takiego dialogu, wskazując, które z nich są zgodne z naturą homilii i normami liturgicznymi, a których należy zaniechać. Na podstawie przeprowadzonych analiz udało się opracować kryteria dialogiczności homilii, które wskazują, jak realizować jej dialogiczny wymiar. Ponadto przedstawione zostały pastoralne racje i perspektywy dialogu w homilii. Walorem pracy jest wiele wskazań praktycznych, które mają pomóc w realizacji homilii dialogowej. W tym celu omówiony został proces aktualizacji dialogu zbawczego w homilii. Rozprawa wskazuje również rolę dialogu homilisty z Bogiem podczas medytacji w trakcie przygotowywania homilii. Prezentuje także różne modele konstrukcji homilii i sposoby pobudzania interakcji między jej uczestnikami. Zwraca ponadto uwagę na rozmowę ze słuchaczami po homilii, wskazując jej walor pastoralny. Końcowa część pracy wiele miejsca poświęca omówieniu języka, jakim powinien posługiwać się homilista w przepowiadaniu. Proponuje przy tym pewne środki językowe oraz zachowania retoryczne pozwalające kształtować relacje interpersonalne między homilistą i uczestnikami liturgii. Zilustrowano je przykładami zaczerpniętymi z homilii wygłoszonych przez różnych homilistów. Poza tym zwrócono uwagę na niektóre zachowania niewerbalne, wskazując, w jaki sposób mogą one wspomóc proces głoszenia słowa Bożego w liturgii. Osiągnięte rezultaty badań pozwalają wysnuć kilka wniosków.

Człowiek jako osoba jest bytem relacyjnym i z natury otwartym na drugą osobę. Realizuje się i rozwija w relacji z innymi ludźmi oraz Osobami Boskimi, prowadząc dialog jako wymianę myśli i osobistych wartości. Dzieje się to szczególnie przez mówienie, słuchanie i odpowiadanie. W celu nawiązywania relacji i tworze-

nia wspólnoty z innymi osobami człowiek jest w swej naturze indywidualną jednością duszy i ciała, wyposażoną w zdolność poznania, dążność woli i miłość. Źródłem relacyjnego i dynamicznego, a w konsekwencji dialogicznego charakteru osoby ludzkiej jest sam Bóg w Trójcy Osób. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże według wzoru Osoby Jezusa, z natury dąży do wzajemnych relacji. Przez łaskę chrztu zostaje włączony w niepowtarzalną relację Jezusa Chrystusa do Boga Ojca i do ludzi. Może więc nawiązywać nową, nadprzyrodzoną relację z Bogiem i innymi ludźmi w Kościele. Dialog jest zatem w pełni aktem ludzkim, bo realizuje wartość personalistyczną. W nim osoba traktuje i przeżywa drugą osobę właśnie jako osobę – jako obiektywną wartość. Dialog jest więc formą spotkania i wspólnego bycia ze sobą zarówno ludzi, jak i Osób Boskich. Badania wykazały, że dialog koreluje z wiarą w Boga w ten sposób, że wiara w dialogu nabiera cech relacji, a dialog dzięki niej staje się dla człowieka sposobem doświadczenia Boga. Osoba ludzka dzięki dialogicznej naturze zdolna jest uczestniczyć w relacjach interpersonalnych – międzyludzkich, wewnątrztrzytnitarnych i wewnątrzkościelnych.

W procesie zbawczym Bóg, objawiając się człowiekowi, respektuje jego dialogiczną naturę. On sam jako Trójca Osób istnieje i wyraża się w dialogu. Całe objawienie Boże cechuje dialogiczność. Bóg przez stworzony świat, wydarzenia z historii zbawienia, a najpełniej przez swego Syna Jednorodzonego nie tyle informuje o sobie, ile raczej wzywa człowieka do relacji interpersonalnej. Bóg, objawiając się człowiekowi, inicjuje proces zbawczy, który można określić jako dialog, w którym Bóg pierwszy wypowiada się do człowieka. Szczególną rolę odgrywa w tym przepowiadanie słowa Bożego, mające moc wzbudzić wiarę, która jest podstawową odpowiedzią, jakiej Bóg oczekuje od człowieka. Akt wiary angażuje bowiem całą osobę w relację i dialog z Bogiem. Funkcję pośredniczącą w dialogu zbawczym na obecnym etapie historii zbawienia pełni Kościół. Jego zadaniem jest urzeczywistnianie dialogu zbawczego Boga ze współczesnymi ludźmi przez głoszenie słowa Bożego. Kościół jest

aktywnym uczestnikiem dialogu zbawczego, a przez przepowiadanie uzdalnia ludzi do nawiązania osobistego dialogu z Bogiem. Ponadto Kościół – jak wskazuje sposób i treść nauczania Soboru Watykańskiego II – realizuje się jako wspólnota przez dialog. Jest on swoistą metodą urzeczywistniania się Kościoła w świecie i metodą duszpasterską na forum wewnątrzkościelnym. Również w przepowiadaniu słowa Bożego stanowi równocześnie zasadę i metodę. Dotyczy to także homilii skierowanej podczas liturgii do wspólnoty wierzących.

Natura i struktura liturgii są dialogiczne. Terminologia i definicja liturgii wskazują wyraźnie, że jest ona wspólnym działaniem Boga i Kościoła. Zachodzą w niej relacje interpersonalne oraz interakcje między jej uczestnikami na poziomie przyrodzonym i nadprzyrodzonym. W liturgii człowiek realizuje swoją dialogiczną naturę, gdyż otwiera się na Boga i innych ludzi, wyrażając swoje wewnętrzne postawy w słowach oraz zewnętrznych znakach i gestach. W liturgii przeżywają i objawiają również swoje wewnątrztrynitarnie relacje Osoby Boskie. Mamy więc do czynienia z dialogiem w podwójnym wymiarze. Po pierwsze, wertykalnym, między Bogiem i Kościołem, a w nim indywidualnymi osobami. Po drugie, horyzontalnym – między Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz pomiędzy członkami zgromadzenia liturgicznego. Zachodzi więc konieczność ożywienia i kształtowania osobowych relacji między podmiotami celebracji, aby liturgia była rzeczywiście przeżywana jako dialog. Soborowa odnowa liturgiczna zdecydowanie podkreśla konieczność uczestnictwa świadomego i czynnego w liturgii zarówno na poziomie wewnętrznym – przez osobowe akty ofiarowania i dziękczynienia, wiary, zaufania i miłości, jak i zewnętrznym – poprzez wypowiedane słowa modlitw, postawy ciała, gesty i znaki liturgiczne. Służy temu dialogiczna struktura obrzędów liturgicznych, która wynika ze związku słowa, wiary i sakramentu. Bóg bowiem przemawia do ludzi, aby obudzić ich wiarę, która gwarantuje osobowe zaangażowanie i współdziałanie z Chrystusem w obrzędzie sakramentalnym. Liturgię cechuje więc dialogiczna dynamika, w której zachodzi *mówienie – słu-*

chanie – odpowiedź oraz przyjmowanie – ofiarowanie. W ten sposób dialog w liturgii realizuje się jako rozmowa i wymiana darów, a także jako spotkanie i współdziałanie. W tę dynamikę wpisuje się homilia, która stanowi integralną część całej liturgii i homogeniczny element liturgii słowa. Opracowanie dialogicznego wymiaru homilii było więc wskazane. Praca podejmuje tym samym soborowy postulat i wskazuje, że dialog pozwala na świadome i czynne, a w związku z tym – pełne i owocne uczestnictwo w liturgii.

Niniejsza dysertacja przedstawia homilię w nowym aspekcie jako dialogiczny akt interpersonalny w szeroko pojętym dialogu zbawczym aktualizowanym w liturgii. Przeprowadzone zgodnie z przyjętą metodologią badania potwierdzają dialogiczny wymiar homilii i dowodzą, że homilia jako integralna część liturgii jest przestrzenią dialogu zbawczego. Dialog stanowi jej zasadę i wewnętrzną dynamikę oraz metodę własną przepowiadania. Ostatecznie trzeba powiedzieć, że nie ma innej homilii jak dialogiczna, co nie oznacza absolutyzowania dialogu, ale uznanie jego zasadniczej roli w przepowiadaniu słowa Bożego. Dysertacja pozwala zrozumieć, co to znaczy, że homilia jest dialogiem ze swej natury i jak jej dialogiczny wymiar należy realizować w praktyce homilijnej. Rezultaty badań upoważniają do przedstawienia następujących wniosków i postulatów homiletycznych.

Homilii nie można traktować jako monologu homilisty podczas liturgii. To w rzeczywistości dialog, a nawet wydarzenie, w którym biorą udział wszyscy uczestnicy celebracji liturgicznej. Każdy z nich jest aktywny na swój sposób. Homilia jest przede wszystkim dialogiem Boga ze swoim ludem za pośrednictwem homilisty w ramach celebracji liturgicznej. Jest też dialogiem przepowiadającego ze słuchającymi. Opracowany dialogiczny model komunikacji homilijnej wskazuje, że w homilii zachodzi wiele relacji i interakcji między jej uczestnikami, także między samymi słuchaczami. Bóg oddziałuje bezpośrednio na zgromadzenie swoją łaską, a jego indywidualni członkowie odpowiadają wewnętrznymi aktami wiary, zaufania i miłości, natomiast jako Kościół – wspólnotową celebracją liturgii.

Należy zatem pogłębiać świadomość przepowiadających, że w homilii zachodzi komunikacja interpersonalna między Bogiem, homilistą i słuchaczami. Odbywa się ona głównie za pomocą słów, choć nie należy lekceważyć komunikatów niewerbalnych. Homilista, chcąc komunikować skutecznie, musi się zatroszczyć o ukształtowanie właściwych relacji ze słuchaczami, aby prowadzić z nimi dialog w celu wspólnego odkrywania prawdy zbawczej i tworzenia wspólnoty wierzących. Chociaż odpowiedzialność za relacje ponosi każdy uczestnik homilii, to jednak homilista pierwszy powinien zadbać o dialogowe nastawienie do zgromadzenia, właściwy język homilii, stosować odpowiednie środki językowe i być świadomy zachowań niewerbalnych. Im głębszy dialog nawiąże ze słuchaczami, tym lepiej spełni swoją funkcję mediatora i interlokutora w dialogu zbawczym Boga ze zgromadzeniem.

W homilii powinny się dokonać: aktualizacja dialogu zbawczego, spotkanie i dialog Boga z Kościołem. Z rozmowy o Bogu ma on przechodzić w dialog z Nim. Obowiązkiem homilisty jest zatem zaproszenie i doprowadzenie słuchaczy do spotkania i podjęcia tego dialogu, aby następnie odpowiedzieli objawiającemu się Bogu aktem wiary, uczestnictwem w liturgii i życiem chrześcijańskim. Przepowiadający ma zatem proklamować słowo Boga słuchaczom, wzywając ich do odpowiedzi. Skoro ma to być dialog zbawczy, w homilii muszą dojść do głosu słuchacze ze swoimi doświadczeniami, potrzebami i pytaniami. Wymaga to pogłębionej egzegezy biblijnej czytań mszalnych w kontekście sprawowanego w liturgii misterium Chrystusa i analizy sytuacji egzystencjalnej słuchaczy. Dialogiczny wymiar homilii zakłada podwójną i wzajemną interpretację – słowa Bożego w kontekście życia słuchaczy homilii oraz sytuacji życiowej zgromadzenia w świetle słowa Bożego i w kontekście celebrowanego misterium. Tylko wtedy może dojść do podjęcia zbawczego dialogu przez zgromadzenie, a w nim – indywidualne osoby. W aktualizacji dialogu zbawczego przepowiadający może odwołać się do jego protagonistów z biblijnej historii zbawienia, do życiorysów świętych i żywej Tradycji Kościoła.

Realizując dialogiczny wymiar homilii, nie można zapomnieć, że jest ona integralną częścią liturgii i podziela jej naturę. Przenika się w niej nurt uświęcający i kultyczny liturgii. Kościół w homilii przyjmuje słowo Boże i odpowiada Bogu jego głoszeniem, słuchaniem, wiarą, a czasem nawet modlitwą. Homilia pełni też dialogiczną funkcję w strukturze liturgii, gdyż przekazując słowo Boże, uzdalnia do czynnego, pełnego wiary uczestnictwa w liturgii. Homilia realizowana zgodnie z zasadą dialogu wirtualnego umożliwia słuchaczom słowa Bożego czynne uczestnictwo wewnętrzne. Kiedy zaś homilista stosuje różne formy dialogu realnego jako metodę przepowiadania, pobudza i umożliwia uczestnikom zgromadzenia liturgicznego czynny udział zewnętrzny. Słuchacze mogą wtedy osobiście wypowiadać się podczas samej homilii oraz z większym zaangażowaniem osobistym wyznać wiarę i uczestniczyć w modlitwie wiernych, a następnie w całej liturgii. Jednak w żadnym wypadku homilista nie może scedować przewodniczenia homilii na osobę świecką. Stosowanie dialogu nie zwalnia, ale jeszcze bardziej obliguje go do rzetelnego spełniania posługi głoszenia. Ze względu na związek homilii z liturgią rodzi się postulat stosowania takiej dynamiki i formy dialogu homilijnego, która będzie współgrała z charakterem celebracji liturgicznej. Dotyczy to też modeli homilii. Dialog homilijny nie może być rozpatrywany wyłącznie jako metoda aktywizująca uczestników czy element podnoszący atrakcyjność przekazu, ale jako zasada i sposób uczestnictwa w liturgii. Dialogować podczas homilii nie oznacza występować jak na scenie teatralnej, ale uczestniczyć w sposób dialogiczny w liturgii, czyli współdziałać i być wspólnie z Chrystusem wobec Boga Ojca oraz ludzi w łączności z Duchem Świętym.

W niniejszej dysertacji podane zostały kryteria dialogiczności homilii i wynikające z nich praktyczne wskazówki do dialogowego głoszenia słowa Bożego. Sklasyfikowano je w trzech grupach jako: antropologiczno-komunikacyjne, soteriologiczno-kerygmaticzne i liturgiczno-eklezyjalne. Zgodnie z nimi należy w homilii uwzględnić podmiotowość i relacyjność słuchaczy. Należy zwracać się do

nich osobowo, biorąc pod uwagę kontekst ich życia. Zamiast tematyicznego ujmowania problemów teologicznych, trzeba mówić, co Bóg uczynił i aktualnie czyni dla człowieka. W związku z tym konieczne jest koncentrowanie uwagi na Chrystusie w kontekście misterium paschalnego i wskazywanie Jego aktualnej obecności oraz uświęcającego działania w liturgii. Homilia dialogowana wymaga głoszenia kerygmatycznego, które jest zaproszeniem, a nawet wezwaniem do odpowiedzi Bogu. Żeby pobudzić uczestników do dialogu z Bogiem, indykatyw zbawczy musi zawsze poprzedzać imperatyw moralny. Homilista powinien również wskazywać słuchaczom homilii, że uczestniczą w dialogu z Bogiem nie tylko indywidualnie, ale jako Kościół urzeczywistniony w zgromadzeniu liturgicznym.

Biorąc pod uwagę rolę, jaką dialog odgrywa w komunikacji orędzia zbawczego współczesnemu człowiekowi, można zastosować w homilii dwa rodzaje dialogu – wirtualny i realny. Pierwszy powinien występować zawsze jako zasada, nawet wtedy, kiedy przepowiadanie przybiera formę monologu. Drugi rodzaj posiada różne warianty. Zastosowanie któregoś z nich leży w gestii homilisty po uprzednim roztroprnym rozeznaniu predyspozycji komunikacyjnych swoich własnych i uczestników zgromadzenia liturgicznego. Należy jednak unikać takich sposobów prowadzenia dialogu homilijnego, które są obce duchowi liturgii, nie prowadzą do wspólnego odkrywania słowa Bożego, odciągają uwagę wiernych od celebrowanego misterium i mogą przerodzić się w dysputę dzielącą uczestników zgromadzenia.

W wymiarze badawczym praca niniejsza poddała twórczej interpretacji i krytycznej analizie wcześniejsze opracowania homiletyczne na temat dialogu. Proponuje jednak nowe ujęcie dialogicznego wymiaru homilii, wiążąc go z dialogiczną naturą osób uczestniczących w liturgii, a także procesem zbawczym i liturgią, które opisuje jako dialog. To zatem ujęcie multidyscyplinarne. Rozprawa promuje dialog jako zasadę i metodę przepowiadania homilijnego. Poddaje też ocenie dotychczasowe propozycje zastosowania dialogu w homilii. Stanowi więc cenne opracowanie monograficzne na temat dialo-

gu w homilii, a przez pogłębioną analizę jej dialogicznego wymiaru wzbogaca teologię homiletyczną. Wnosi również istotne propozycje praktyczne do warsztatu homilisty. Wartość jej wynika także z faktu, że uwzględnia liturgiczną naturę homilii, przez co wpisuje się we współczesny kierunek badań homiletycznych.

Wyniki badań mogą być wykorzystane w wykładach z homiletyki fundamentalnej i formalnej. Dostarczają też cennego materiału do prelekcji na temat: dialogicznej funkcji przepowiadania w pośrednictwie zbawczym Kościoła, komunikacji interpersonalnej w homilii, dialogu homilijnego, aktualizacji dialogu zbawczego czy wykorzystania retoryki w przepowiadaniu homilijnym. Mogą też posłużyć do dalszych opracowań lub prelekcji związanych z relacyjnym charakterem człowieka, dialogiem jako metodą działalności Kościoła na forum wewnętrznym (*ad intra*) i zewnętrznym (*ad extra*), a także w formacji do pełnego uczestnictwa w liturgii.

Podczas prowadzenia badań pewną trudność sprawił fakt, że dialog jest pojęciem bardzo pojemnym treściowo i stosowanym w różnych dziedzinach życia i nauki. Należało więc sprecyzować, w jakim znaczeniu będzie użyty w odniesieniu do homilii, tak aby uniknąć wrażenia, że promuje się niezobowiązującą dyskusję zamiast zobowiązującego przepowiadania prawdy zbawczej.

Wyzwaniem była też analiza dokumentów soborowych i posoborowych orzeczeń Stolicy Apostolskiej, w których prawie nie używano słowa dialog w stosunku do homilii. Dośłowne wskazanie, że homilia jest dialogiem, znalazło się dopiero w nauczaniu papieża Jana Pawła II i obecnego papieża Franciszka. Pozwoliło to upewnić się, że postępowanie badawcze zmierza w słusznym kierunku i wpisuje się w rozwój nauczania kościelnego o homilii. Poza tym potrzeba było pośrednio wnioskować z kontekstu nauczania Kościoła na temat homilii, aby wyjaśnić, na czym polega i jak może być realizowany jej dialogiczny wymiar.

Na ostatnim etapie niełatwe okazało się ilustrowanie proponowanych środków językowych oraz zachowań retorycznych fragmentami wygłoszonych i zapisanych homilii. Pierwszej kwerendy dokonano

spośród homilii wygłoszonych w bazylice św. Krzyża w Warszawie. Fakt transmitowania tych homilii przez rozgłośnie radiową sugerował, że przepowiadający stosują zróżnicowane środki mowy, aby nawiązać żywą relację także z radiosłuchaczami. Potrzeba było jednakże rozszerzyć poszukiwania przykładów homilii i sięgnąć zwłaszcza do przepowiadania św. Jana Pawła II, który trafnie i dojrzałe wykorzystywał różne figury retoryczne.

Na podstawie zakończonych badań można stwierdzić, że dialogiczny wymiar homilii wart jest upowszechnienia i dyskusji wśród odpowiedzialnych za posługę słowa w Kościele. Z pewnością rezultaty przeprowadzonych badań mogą pogłębić świadomość, jak ważną rolę odgrywa homilia w liturgii i procesie zbawczym. Opracowany i przedstawiony w tej rozprawie problem badawczy upoważnia do wysunięcia chociażby kilku dezyderatów pod adresem przepowiadających homilie, jak też ich nauczycieli i wychowawców. Rzeczą najważniejszą jest kształtowanie w przepowiadających dialogicznej postawy wobec Boga i ludzi. Człowiek wierzący żyje bowiem w nieustannym dialogu – słuchając Boga i odpowiadając Mu oraz słuchając ludzi i głosząc im słowo Boże. Dotyczy to zwłaszcza homilisty. Przeciwnieństwem takiej postawy jest życie w monologu, które oznacza słuchanie tylko siebie i zamykanie się na Boga i ludzi. Dialogiczne nastawienie przepowiadającego jest gwarancją zachowania w przepowiadaniu homilijnym wierności Bogu i człowiekowi.

W związku z tym równie istotną sprawą byłoby wprowadzenie do procesu dydaktycznego przyszłych homilistów choćby elementów zespołowego przygotowania i ewaluacji homilii. W tym kontekście wciąż aktualny pozostaje postulat sygnalizowany przez papieża Jana Pawła II w liście apostolskim *Dies Domini* oraz II Polski Synod Plenarny, aby tworzyć zespoły pastoralne odpowiedzialne za przygotowanie liturgii, szczególnie niedzielnej, które rozważałyby słowo Boże zanim zostanie ono wygłoszone podczas celebracji liturgicznej. W skład takiego zespołu powinni wejść: kapłan homilista, osoby podejmujące służbę liturgiczną i wierni świec-

cy. Uczyłoby to uwzględniania, że każdy człowiek osobiście z perspektywy własnego życia interpretuje słowo Boże. Jednocześnie byłaby to szansa ćwiczenia pogłębionej interpretacji życia ludzkiego i znaków czasu.

Należy także położyć akcent na kształtowanie zdolności komunikacyjnych homilistów, aby znając możliwości i bariery występujące w komunikacji interpersonalnej, skuteczniej nawiązywali relacje ze słuchaczami. Z tym wiąże się również postulat większego zróżnicowania środków językowych, służących nawiązaniu dialogicznych relacji ze słuchaczami. Wydaje się to pilną potrzebą wobec dewaluacji zachowań językowych. Cenne byłyby w procesie kształcenia homilistów warsztaty językoznawcze i retoryczne, dzięki którym stali by się oni bardziej świadomymi użytkownikami języka mówionego, zdolnymi do bezpośredniego dialogu ze słuchaczami, którym głoszą Ewangelię. Istnieje bowiem potrzeba harmonijnej korelacji treści i formy przepowiadania, ponieważ ważne jest zarówno to, co się głosi, jak i to, jak się to robi.

Monografia otwiera perspektywę dalszych badań na temat dialogu w homilii, jak też nad możliwością zastosowania go w kompleksowo ujętym przepowiadaniu słowa Bożego. Osobnego opracowania domaga się postulowany we wnioskach dialog przed homilią i po jej wygłoszeniu. Homileci sygnalizują tę kwestię od dawna, ale warto problem opracować naukowo i podać homilistom metodologiczne wskazówki do prowadzenia takiego dialogu. Z pewnością może to wpłynąć wydatnie na ożywienie dialogu homilijnego i poprawić skuteczność przepowiadania liturgicznego. Zespołowe przygotowanie homilii może być dobrym sposobem wychowywania wiernych do dialogu wewnątrzkościelnego oraz budzić zapał apostołski do głoszenia Ewangelii niewierzącym. Kolejny otwarty problem dotyczy zastosowania dialogu w szeroko pojętym dziele nowej ewangelizacji, która wykorzystując współczesne środki komunikowania i przekazywania myśli, nie może zaniedbać bezpośrednich kontaktów międzyludzkich i tzw. rozmowy ewangelizacyjnej. Potrzebne i interesujące byłoby także opracowanie na temat dialogu jako metody katechu-

menatu rodzinnego, ponieważ zauważa się obecnie kryzys wychowania i relacji interpersonalnych w rodzinie. Dialog odpowiednio zastosowany mógłby spełniać funkcję metody głoszenia kerygmatu i przekazu wiary. W dialogu bowiem wiara może się rodzić, dojrzewać i stać się bardziej osobistą wartością człowieka, którą dzieli się on z innymi.

Warto zatem zwrócić większą uwagę na dialog w przepowiadaniu. Umożliwia on bowiem dynamiczne głoszenie i aktywne słuchanie słowa Bożego, a przez to – spotkanie i osobistą relację ze Słowem Przedwiecznym.

WYKAZ SKRÓTÓW

a) Księgi liturgiczne

- LG** *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. I–IV, 1982–1988.
- LM** *Lekcjonarz mszalny*, t. I, wyd. 2, Poznań 2015.
- MR** *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2, Poznań 2013.

b) Dokumenty Kościoła

- AP** Kongregacja do spraw Kultu Bożego, *Instrukcja o mszach świętych dla grup specjalnych „Actio pastoralis”*, 1969.
- BF** *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2001.
- ChL** Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, 1988.
- CT** Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, 1979.
- DA** Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, 1963.
- DAS** Pius XII. *Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych „Divino Afflante Spiritu”*, 1943.
- DB** Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, 1965.
- DC** Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus Caritas est”*, 2005.

- DD Jan Paweł II, *List apostolski o świętowaniu niedzieli „Dies Domini”*, 1998.
- DE Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, 1964.
- DF Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze „Dei Filius”*, 1870.
- DFK Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłanów „Optatam totius”*, 1965.
- DFS Pius XII, *Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych „Divino Afflante Spiritu”*, 1943.
- DH Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 2014.
- DJ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Jesus”*, 2000.
- DK Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, 1965.
- DM Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”*, 1965.
- DMD Kongregacja do spraw Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci „Pueros baptizatos”*, 1973.
- DRN Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, 1965.
- DWCH Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, 1965.
- DWR Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, 1965.
- EDM Międzydykasterialna instrukcja o niektórych aspektach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „*Ecclesiae de mysterio*”, 1997.
- EG Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii Gaudium”*, 2013.
- EI Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium „Ecclesiae imago de pastoralis ministerio episcoporum”* (22.02.1973), [w:] *Enchiridion Vaticanum* 4 (1971–1973), n. 1945–2328.

- EM** Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum Mysterium”*, 1967.
- EN** Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, 1975.
- ES** Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, 1964.
- FIYH** Komisja do spraw życia i posługi kapłanów przy krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA, *Dziś spełniły się Słowa Piśma, któreście słyszeli. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, 1982.
- FR** Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą i rozumem „Fides et ratio”*, 1998.
- ID** Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej „Inaestimabile donum”*, 1980.
- IO** Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu Konstytucji o świętej liturgii „Inter oecumenici”*, 1964.
- IPK** Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, 1993.
- KDK** Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 1965.
- KGSP** Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Kapłan Głosiiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, 1999.
- KK** Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1964.
- KKK** *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1994.
- KL** Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 1963.
- KO** Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 1965.
- KPK** Jan Paweł II, *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, 1983.
- KPPWP** Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Instrukcja „Kapłan Pasterz i Przewodnik Wspólnoty Parafialnej”*, 2002.
- LF** Franciszek, *Encyklika o wierze „Lumen fidei”*, 2013.

- LI** Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja o należy-
tym wykonaniu Konstytucji o świętej liturgii „Liturgicae instau-
rationes”*, 1970.
- MA** Pius XI, *Encyklika o popieraniu prawdziwej jedności „Mortalium
Animos”*, 1928.
- MC** Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, 1943.
- MD** Pius XII, *Encyklika o liturgii „Mediator Dei”*, 1947.
- MF** Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, 1965.
- MS** Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce w świętej
liturgii „Musicam Sacram”*, 1967.
- NMI** Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu
Roku 2000 „Novo millennio ineunte”*, 2001.
- NOWMR** Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe
ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 2002.
- OWLG** Kongregacja Kultu Bożego, *Ogólne wprowadzenie do Liturgii
Godzin*, 1982.
- PDV** Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo
Vobis”*, 1992.
- PSP** *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, 2001.
- PT** Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 1963.
- RH** Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, 1979.
- RM** Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, 1990.
- RP** Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paeniten-
tia”*, 1984.
- RS** Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instruk-
cja o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Naj-
świętszej Eucharystii „Redemptionis sacramentum”*, 2004.
- SaC** Leon XIII, *Encyklika o jedności Kościoła „Satis cognitum”*, 1896.
- SC** Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramen-
tum Caritatis”*, 2007.
- TE** Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze
i życiu kapłanów „Tota Ecclesia”*, 1994.
- TS** Pius X, *Motu proprio o muzyce i śpiewie kościelnym „Tra le sol-
licitudini”*, 1903.

- US** Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej „Ut unum sint”*, 1995.
- VC** Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Vita Consecrata”*, 1996.
- VD** Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, 2010.
- VS** Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, 1993.
- WLM** Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego*, 1981.

c) Skróty bibliograficzne

- AAS** „Acta Apostolicae Sedis” (poprzednio „Acta Sanctae Sedis”, Roma 1865–1908), Roma 1909–.
- ACr** „Analecta Cracoviensia”. *Studia philosophico-theologica*, Kraków, 1969–
- AK** „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909–
- BK** „Biblioteka Kaznodziejska”, 1957–
- ChS** „Chrześcijanin w Świecie”, Warszawa 1969–1997
- Comp** „Communio”. *Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, red. K. Dynarski, Poznań 1981–
- Conc** „Concilium”. *Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, Poznań, Warszawa 1–2 (1965–1966), 2–3 (1966–1967), 4 (1968), 5 (1969) z. 1, 2; 6 (1970) z. 1, 2; 7 (1971).
- CT** „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949/1950.
- DdO** *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A. M. Triacca, Torino–Bergamo 1998.
- EK** *Encyklopedia Katolicka*, t. 1–20, KUL, Lublin 1973–2014.
- HD** „Homo Dei”. *Przegląd ascetyczno-duszpasterski*, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1940–1956, Warszawa 1957–
- LitS** „Liturgia Sacra”. *Przegląd liturgiczno-muzyczny*, Opole 1995–
- MH** „Materiały Homiletyczne”, Kraków 1968–
- OsRomPol** „L’Osservatore Romano”, Città del Vaticano 1980–

- PH** „Przegląd Homiletyczny” (do 2000 roku: „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”), Kielce 1997–
- PS** „Polonia Sacra” (1948–1954 Kwartalnik Teologiczny; 1955–1958 Kwartalnik Kanonistyczno-Historyczny; od 1997 Czasopismo Wydziału Teologicznego PAT), Kraków 1997–
- RBL** „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948–
- ReeS** „Resovia Sacra”. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej (poprzednio „Rocznik Filozoficzno-Teologiczny Diecezji Rzeszowskiej”, 1994-), 1996–
- RLH** „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” (poprzednio: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” od 1949, „Roczniki Teologiczne” od 1991/1992; „Roczniki Liturgiczne” od 2009), 2010 –
- RT** „Roczniki Teologiczne” (poprzednio „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1949-), 1991/1992–
- RTK** „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (od 1991/1992: „Roczniki Teologiczne”), 1949–
- RTSO** „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” (od 1973 „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”), Opole 1968–
- SP** „Studia Pastoralne” Katowice 2005–
- STHSO** „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (poprzednio „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego”, Opole 1968-), Opole 1973–
- StPł** „Studia Płockie”. Artykuły, miscellanea, recenzje i sprawozdania, red. T. Rutowski, Płock 1973–
- StSd** „Studia Sandomierskie”. Filozofia, teologia, historia, red. J. Krasieński, Sandomierz 1980–
- StWł** „Studia Włocławskie”, wyd. Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Włocławek 1998–
- VoxP** „Vox Patrum”, wyd. Międzywydziałowy Zakład (od 2006: Instytut) Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, red. S. Longosz, Lublin 1981–
- WA** „Współczesna Ambona”. Kwartalnik homiletyczny, Kielce 1946–
- Znak** „Znak”, red. J. Radkowski i in., Kraków 1946–

ZNKUL „Zeszyty naukowe KUL”, Lublin 1958–
ŻM „Życie i Myśl”. Zeszyty problemowe, wyd. Stowarzyszenie „Civitas Christiana”. Ośrodek Społeczno-Ekonomiczny, Poznań 1950–1953, Warszawa 1954–1999

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. Źródła biblijne i liturgiczne

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, red. R. Popławski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993.

Lekcjonarz mszalny, t. I, wyd. 2, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2015.

Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego, t. I–IV, 1982–1988.

Mszał rzymski dla diecezji polskich, wyd. II, wyd. Pallottinum, Poznań 2013.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), wyd. 3 poprawione, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, wyd. „Pallottinum”, Poznań–Warszawa 1990.

2. Źródła Patrystyczne

Leon Wielki, *Sermones* 21, 2–3, [w:] LG, I, Godzina czytań z Bożego Narodzenia.

Justyn, *Apologia* 1, 67, [w:] *Apologia Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, wyd. PAX, Warszawa 1978.

Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin, [b.r.w.].

3. Dokumenty Kościoła

a) Dokumenty soborowe

Sobór Watykański I, *Konstytucja „Dei Filius”* (1870), <http://soborowa.strefa.pl/watykan-i.html> [19.03.2017].

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 334–338.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 414–426.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 313–324.

Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 39–405.

Sobór Watykański II, *Dekret o działalności Misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 436–474.

Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 203–218.

Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłanów „Optatam totius”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 286–300.

Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 232–254.

Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 487–517.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 105–170.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 350–363.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 537–620.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 40–70.

b) Nauczanie papieży

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, wyd. „M”, Kraków 2010.
- Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus Caritas est”*, wyd. „M”, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, Libreria Editrice Vaticana 2007, wyd. Księży Sercanów DEHON, [b.m.r.w.].
- Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii Gaudium”*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Encyklika o wierze „Lumen Fidei”*, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.].
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 1997, s. 345–480.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 1997, s. 249–343.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita Consecrata”*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 1997, s. 799–946.

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 1997, s. 5–86.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* [w:] *Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.], s. 3–53.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, [w:] *Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.], s. 379–460.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, [w:] *Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.], s. 533–640.
- Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej „Ut unum sint”*, [w:] *Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.], s. 755–822.
- Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej „Ut unum sint”*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków [b.r.w.].
- Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą i rozumem „Fides et ratio”*, [w:] *Jan Paweł II, Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, wyd. „M”, Kraków [b.r.w.], s. 825–914.
- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”*, Watykan 1992, [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1994, s. 5–9.
- Jan Paweł II, *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *List apostolski o świętowaniu niedzieli „Dies Domini”*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1998.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii*, Typis polyglotti Vaticanis [b.m.r.w.].
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis”*, [w:] *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. „Znak”, Kraków 1997, s. 515–684.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, wyd. Societe d’Editions Internationales, Paryż 1963.
- Jan XXIII, *Encyklika o rozwoju prawdy, jedności i pokoju w duchu miłości „Ad Petri cathedra”*, AAS 51 (1959), s. 497–531.

- Leon XIII. *Encyklika o jedności Kościoła „Satis cognitum”* (29.06.1896), „Acta Leonis XIII”, XVI (1896), s. 157–208.
- Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi”*, Kielce 1990.
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam Suam”*, wyd. Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1977.
- Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”, [w:] To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1987, s. 13–32.
- Paweł VI, *Konstytucja apostołska „Missale Romanum”, [w:] Mszał Rzymski dla diecezji Polskich*, wyd. 2, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2013.
- Pius X, *Motu proprio o muzyce i śpiewie kościelnym „Tra le sollecitudini”* (22.11.1903), wyd. „Te Deum”, Warszawa 2002.
- Pius XI, *Encyklika o popieraniu prawdziwej jedności „Mortalium Animos”* (06.01.1928), wyd. „Te Deum”, Warszawa 2001.
- Pius XI, *Konstytucja apostołska „Divini cultus”*, AAS 21 (1929) 40.
- Pius XII, *Encyklika o liturgii „Mediator Dei”*, wyd. „Fundacja im. o. Damiana de Veuster”, [b.m.w.] 1996.
- Pius XII. *Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych „Divino Afflante Spiritu”* (30.09.1943), wyd. „Te Deum”, Warszawa 2001.
- Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, AAS 35 (1943), s. 193–248.

c) Dokumenty Stolicy Apostolskiej

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Vaticanum 1978, vol. 4, pars. 6, s. 447 (*Congregatio generalis CLXI*, 15.11.1965).
- Kongregacja do spraw Biskupów, *Instrukcja Kongregacji Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów „Directorium de pastorali ministerio episcoporum”* (1973), [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, tłum. E. Szafronowski, t. 6, z.1, Warszawa 1975, s. 90–101.
- Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium „Eccelsiae imago de pastoralis ministerio episcoporum”* (22.02.1973), [w:] *Enchiridion Vaticanum* 4 (1971–1973), n. 1945–2328.

- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów „Tota Ecclesia”* (31.01.1994), Libreria editrice Vaticana [b.r.w.], (kopia Kraków 1994).
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Instrukcja „Kapłan Pasterz i Przewodnik Wspólnoty Parafialnej”*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2002.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan Głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1999.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, tłum. P. Borkowski, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2015.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja o niektórych aspektach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesia de Misterium”* (1997), AAS 89 (1997), s. 852–877; „L'Osservatore Romano” [wydanie polskie] (1998) 12, s. 30–40.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego (1981)*, [w:] *Lekcjonarz mszalny*, t. I, wyd. 2, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2015.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci, „Pueros Baptizatos”* (01.11.1973).
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego, *Instrukcja o mszach świętych dla grup specjalnych „Actio pastoralis”* (15.05.1969), AAS 61 (1969), s. 806–811.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii „Redemptionis sacramentum”*, wyd. „M”, Kraków 2004.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (2002), wyd. „Pallottinum”, Poznań 2004.
- Kongregacja Kultu Bożego, *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* (1982), *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1–4, 1982–1988.

- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Jesus”*, wyd. „M”, Libreria Editrice Vaticana 2000.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1994.
- Papieska Komisja do spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu prawa kanonicznego, *Responsiones ad proposita dubia* (26.05.1987), AAS 79 (1987), s. 1249.
- Papieska Komisja do spraw Interpretacji Dekretów Soboru Watykańskiego, *Responsa ad proposita dubia* (11.01.1971), AAS 63 (1971), s. 329–330.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Notitiae*, Città del Vaticano, 83 (1973) 9, s. 178.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Trzecia instrukcja o należyтым wykonaniu Konstytucji o świętej liturgii „Liturgicae instaurationes”* (05.09.1970), AAS 62 (1970), s. 692–704.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie do drugiego wydania lekcjonarza mszalnego* (1981), [w:] *Lekcjonarz mszalny*, t. 1, wyd. 2, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2015.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do lekcjonarza mszalnego*, [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, oprac. J. Miazek, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1987, s. 33–75.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum Mysterium”* (25.05.1967 r.), [w:] AAS 59/1967, s. 539–573; *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, z. 3, ATK, Warszawa 1968, s. 27–29.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o muzyce w świętej liturgii „Musicam Sacram”* (5.03.1967), AAS 59 (1967), s. 300–320; *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, ATK, Warszawa 1968, z. 3, s. 116–117.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja o należyтым wykonywaniu konstytucji o świętej liturgii „Inter oecumenici”*, [w:] *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t.1, z. 2, red. E. Szafrowski, Warszawa 1968, s. 169–222.
- Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja w sprawie niektórych norm dotyczących kultu Tajemnicy Eucharystycznej „Inaestimabile donum”* (03.04.1980), AAS 72 (1980), s. 331–343.

d) Inne dokumenty kościelne

I Synod Diecezji Katowickiej, *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim*.

Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej 1972–1975, Katowice–Rzym 1976.

II Polski Synod Plenarny, *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2001.

Komisja Episkopatu Polski do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego,

Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego mszału ołtarzowego (11.03.1987), <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=246> [27.02.2017].

Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji

Biskupów Katolickich USA, *Dziś spełniły się Słowa Pisma, któreście słyszeli. Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych*, tłum. H. Sławiński, Washington, D.C., USA 1982, nr 21, [w:] *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, tłum. i oprac.

H. Sławiński, wyd. Salvator, Kraków 2015, s. 89–135.

List pasterski biskupów polskich z okazji wejścia w życie soborowej konstytucji o liturgii świętej, RBL 17 (1964) 3, s. 130, <https://doi.org/10.21906/rbl.2971>.

Statut Drogi Neokatechumenalnej w art. 11, § 2, http://www.camminoneocatecumenale.it/public/file/pl_Statut_2008-05-11.pdf [09.03.2017].

e) Teksty homilii i przemówień cytowane jako przykłady

Bała M., *Homilia w III Niedzielę Wielkiego Postu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 11.03. 2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radio-wa/item/63-msza-sw-11-03-2012> [30.03.2017].

Bała M., *Homilia w IV Niedzielę Wielkiego Postu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 18. 03. 2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radio-wa/item/64-msza-sw-18-03-2012> [30.03.2017].

Cantalamesa R., *Homilia*, Watykan – Wielki Piątek 29.03.2013, <http://www.naszdziennik.pl/wiara-stolica-apostolska/28291,chrystus-przy-nagla-nas-do-ewangelizacji.html?d=1> [30.03.2017].

- Jachimczak J., *Homilia w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 15.06.2006, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/105-msza-sw-15-czerwca-2006> [30.03.2017].
- Jachimczak J., *Homilia w uroczystość Wszystkich Świętych*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 01.11.2006, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/110-msza-sw-1-listopada-2006> [30.03.2017].
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej i beatyfikacji*, Kraków – Błonia, 18.08.2002, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/podroze/pl2002-08-18-jp2-hom.html [30.03.2017].
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej*, Kraków 10.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 198–205.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 04.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 68–71.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Częstochowa – Jasna Góra 19.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 270–277.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Gorzów Wlkp. 24.06.1997, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 899–905.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Góra św. Anny 21.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 329–335.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Katowice-Muchowiec 20.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 308–315.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Kraków 13.08.1991, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 779–785.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Kraków 10.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 198–205.

- Jan Paweł II, *Homilia*, Niepokalanów 18.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 246–253.
- Jan Paweł II, *Homilia*, Szczecin 11.06.1987, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 450–458.
- Jan Paweł II, *Przemówienie*, Częstochowa – Jasna Góra 18.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 261–266.
- Jan Paweł II, *Przemówienie*, Gniezno 03.06.1979, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 40–42.
- Jan Paweł II, *Przemówienie*, Kraków 23.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 363–364.
- Jan Paweł II, *Przemówienie*, Warszawa 17.06.1983, [w:] *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia. Homilie*, wyd. „Znak”, Kraków 2006, s. 227–230.
- Pawlukiewicz P., *Homilia w II Niedzielę Wielkanocną*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 11.04.2010, <http://www.blogmedia24.pl/node/27591> [30.03.2017].
- Pawlukiewicz P., *Homilia z II Niedzieli po Bożym Narodzeniu*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 05.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/339-msza-sw-05-01-2014> [30.03.2017].
- Popiełuszko J., *Homilia*, <http://xj.popieluszko.pl/xjp/teksty-kazan/8465,-25-marca-1984.html> [30.03.2017].
- Salij J., *Homilia z II Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 19.01.2014, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/342> [30.03.2017].
- Salij J., *Homilia z VI Niedzieli zwykłej*, bazylika św. Krzyża w Warszawie 12.02.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/59-msza-sw-12-02-2012> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Będę z Panem gadał. Jak ja wyglądam*, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].

- Zawitkowski J., *Homilia w III Niedzielę Wielkanocy*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 22.04.2012, <http://www.swkrzyz.pl/index.php/masz-sw-radiowa/item/68-msza-sw-22-04-2012> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Homilia w IX Niedzielę zwykłą*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 01.06.1986, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Homilia w Uroczystość Wniebowzięcia NMP*, Rokitno 15.08.2004, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Homilia w X Niedzielę zwykłą*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 05.06.1986, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Homilia*, bazylika św. Krzyża, Warszawa 10.04.2013, <http://www.radiomaryja.pl/multimedia/homilia-ks-bp-jozefa-zawitkowskiego-podczas-mszy-sw-w-intencji-wszystkich-ofiar-katastrofy-smolenskiej-2/> [30.03.2017].
- Zawitkowski J., *Homilia*, Wiedeń – Kahlenberg 08.09.2002, <http://mateusz.pl/goscie/bpjz/> [30.03.2017].
- Siatka R., *Homilia ślubna*, <https://www.youtube.com/watch?v=Esrlpj56dEA> [11.11.2016].

II. Literatura przedmiotu

- Adamek Z., *Homiletyka*, wyd. „Biblos”, Tarnów 1992.
- Basista W., *Proces tworzenia*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, t. 2, red. L. Kuc, Warszawa 1973, s. 399–449.
- Bianchi E., *Preghiera*, DdO nr 292, s. 1249–1252.
- Błachnicki F., *Zbawczy dialog. Antropologiczne i teologiczne podstawy inicjacji liturgicznej*, [w:] *Oaza Nowego Życia II stopnia*, wyd. 3, Krościenko 2000.
- Bogacz R., *Współczesne wyzwania wobec przepowiadania słowa Bożego*, PS 26/70 (2010).
- Broński W., *Homilia w nauczaniu Kościoła współczesnego*, *ReeS* 5 (1998) 5, s. 179–189.
- Broński W., *Recepcja nauczania Kościoła na temat liturgii jako źródła homilii w przepowiadaniu niedzielnym dla dorosłych*, „Biblioteki Kaz-

- nodziejskiej” i „Współczesnej Ambony”, RT t. 48, z. 6 (2001), s. 203–223.
- Brzozowski M., *Dialogiczny charakter przepowiadania*, RTK t. 24, z. 6 (1977), s. 97–106.
- Brzozowski M., *Homilia*, EK t. 6, Lublin 1993, kol. 1175.
- Brzozowski M., *Okoliczności warunkujące skuteczność przepowiadania*, [w:] *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. W. Wojdecki, t. 2, Warszawa 1980, s. 180–191.
- Chaim W., *Kazanie jako komunikat*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 1994.
- Chaim W., *Przepowiadanie dialogowe w małej grupie*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 23–35.
- Chaim W., *Rozmowa w przekazie kaznodziejskim*, [w:] *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 291–325.
- Charytański J., *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1968, s. 561–611.
- Chmiel J., *Geneza i charakter homilii sakramentalnej*, RBL 36 (1983) 1, s. 21–26, <https://doi.org/10.21906/rbl.890>.
- Craddock F.B., *Predicare. L'arte di annunciare la Parola oggi*, Milano 1997.
- Czerwik S., *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, PH 8 (2004), s. 45–57.
- Czerwik S., *Słowo Boże w liturgii*, CT 37 (1967) 4, s. 65–82.
- Draguła A., *Emaus. Tajemnice dnia ósmego*, wyd. „Więź”, Warszawa 2015.
- Dyk S., *Co głosić, aby wierzyli? Studium homiletyczne lekcjonarza mszalnego*, wyd. KUL, Lublin 2013.
- Dyk S., *Hermeneutyka Słowa Bożego w liturgii*, SP 7 (2011), s. 148–165.
- Dyk S., *Homilia jako integralna część liturgii eucharystycznej*, ZN KUL 48 (2005) 3/191, s. 59–69.
- Dyk S., *Homilia. Droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, wyd. „Jedność”, Kielce 2016.
- Dyk S., *Nowotestamentalne określenia posługi Słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, PH 10 (2006), s. 13–23.
- Głowa W., *Homilia jako część liturgii*, RLH 58 (2011) 2, s. 148–159.

- Głowa W., *Homilia jako forma liturgicznego przepowiadania*, RT t. 50, z. 8, (2003), s. 179–198.
- Głowa W., *Przepowiadanie homilijne – czynnością liturgiczną*, [w:] *Kościół i historia. Drogi i wzajemne powiązania. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, wyd. KUL, Lublin 2001, s. 165–184.
- Grasso D., *La predicazione Alla comunità cristiana*, wyd. Edizioni Paoline, Roma 1969.
- Grzegorski Z., *Dialog w komunikacyjnym modelu przepowiadania*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 18–22.
- Grzegorski Z., *Wprowadzenie do teorii przekazu homiletycznego*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, t. 2, red. L. Kuc, Warszawa 1973, s. 19–138.
- Grzegorski Z. G., *Homiletyka kontekstualna*, WT UAM, Poznań 1999, s. 155.
- Grzegorski Z. G., *W kręgu amerykańskiej, retorycznej komunikacji*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 273–282.
- Hajduk R., *Posłani głosić dobrą nowinę*, wyd. „Homo Dei”, Kraków [b.r.w.].
- Jagodziński M., *Komunijny wymiar słowa Bożego*, [w:] *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, wyd. UKSW, Warszawa 2009, s. 45–59.
- Kalbarczyk A., *Teatr animacji jako medium słowa Bożego. Studium teatralno-homiletyczne*, UAM, Wydz. Teol., Poznań 2013.
- Kamykowski Ł., *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, wyd. nauk. PAT, Kraków 2008.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, wyd. nauk. PAT, Kraków 2003.
- Kata Z., *Dialog wewnątrzkościelny w nauczaniu Jana Pawła II – zarys problematyki*, StSd t. 9 (2002), s. 135–160.
- Kiernikowski Z., *Chrystus istota przepowiadania i życia*, [w:] *Syn Boży – centrum naszej wiary*, red. A. Tomko, PWT, Wrocław 2014, s. 103–128.
- Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych, *Przepowiadanie misterium wiary. Homilia niedzielna*, tłum. H. Sławiński, [w:] *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, wyd. Salwator, Kraków 2015, s. 29–87.

- Korolko M., *Podręcznik retoryki homiletycznej*, oprac. G. Jaśkiewicz, wyd. WAM, Kraków 2010.
- Kosmowski N., *Aby nie zrutynizować homilii*, HD 42 (1973) 1/151, s. 29–31.
- Kozsut S., *Koncepcja homilii w słowackiej literaturze kaznodziejskiej po Soborze Watykańskim II*, [w:] *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. W. Wojdecki, t. 2, Warszawa 1980, s. 258–289.
- Królikowski P., *Objawienie*, EK t. 14, Lublin 2010, kol. 157.
- Krucina J., *Potrójny dialog Kościoła. Retrospekcje posoborowe*, ChS 44 (1976) 6, s.10–19.
- Kuc L., *Praktyka przepowiadania słowa Bożego. Materiały do nauczania w zakładach teologicznych*, t. 2, ATK, Warszawa 1973.
- Kuc L., *Przepowiadanie, zbawienie, Kościół*, WA 13 (1985) 4, s. 153–161.
- Kuc L., *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, t.1, red. L. Kuc, J. A. Nalaśkowski, H. Pagiewski, Warszawa 1971.
- Kuc L., *Wprowadzenie do programu kaznodziejskiego na rok 1972/1973*, BK 89 (1972) 5, s. 257–260.
- Kudasiewicz J., *Kaznodzieja jako prorok*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 64–82.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 1, ATK, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 2, ATK, Warszawa 1984.
- Lewek A., *Kaznodzieja we wspólnocie kościelnej*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 269–283.
- Lewek A., *O dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 1, s. 60–64.
- Lewek A., *Podstawy teologiczne posłannictwa kaznodziei*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 15–23.
- Lewek A., *Problem dialogu w kaznodziejstwie*, BK 87 (1971) 2–3, s. 137–141.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, ATK, Warszawa 1980.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, ATK, Warszawa 1980.
- Łysy H., *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*, Opole 2011.
- Maldonado L., *Lomelia. Predicazione, liturgia, comunità*, tłum. włoskie V. Schiavone, Madryt 1992.

- Makowski M., *Dialog zbawienia w przepowiadaniu homilijnym Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979–2002*, Legnica 2011.
- Müller K., *Homiletyka na trudne czasy*, wyd. „M”, Kraków 2003.
- Olivar A., *Przedmiot homiletyki patrystycznej*, „Anamnesis” 11 (1996/1997) 4, s. 49–58.
- Paciuszkiewicz M., *Struktury przepowiadania*, [w:] *Praktyka przepowiadania Słowa Bożego*, t. 2, red. L. Kuc, Warszawa 1973, s. 139–281.
- Pagiewski H., *Głoszenie słowa Bożego jako świadectwo. Studia homiletyczne o komunikacji orędzia Bożego*, ATK, Warszawa 1971.
- Pagiewski H., *Personalistyczny charakter przepowiadania słowa Bożego*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, J. A. Nalaskowski, H. Pagiewski, ATK, Warszawa 1971, s. 149–233.
- Pagiewski H., *Zbawcze pośrednictwo słowa*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, J. A. Nalaskowski, H. Pagiewski, ATK, Warszawa 1971, s. 25–66.
- Panuś K., *Sztuka głoszenia kazań*, wyd. „Salwator”, Kraków 2008.
- Petrík L., *Homilia jako dialog*, SP 7 (2011), s. 457–468.
- Prac J., *Kaznodzieja jako tłumacz i interpretator*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 119–130.
- Przybylska R., Przyczyna W., *Bariery i pomosty w komunikacji kaznodziejskiej*, PH 8 (2004), s. 115–126.
- Przyczyna W., *Funkcje homilii. Aspekt teologiczny*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska W. Przyczyna, wyd. „Biblos”, Tarnów 2014, s. 145–154.
- Przyczyna W., *Funkcje kaznodziei i ich odzwierciedlenia językowe*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 202–208.
- Przyczyna W., *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, wyd. „M”, Kraków 2013.
- Przyczyna W., *Jak głosić prawdy wiary*, [w:] *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
- Przyczyna W., *Judaistyczne korzenie chrześcijańskiej homilii*, HD 62 (1994) 4/234, s. 76–82.

- Przyczyna W., *Kazanie jako Słowo Boże*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, wyd. Salezjańska Poligrafia, Kraków 1994, s. 48–66.
- Przyczyna W., *Kaznodzieja jako herold*, [w:] *Śługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Salezjańska Poligrafia, Kraków 1997, s. 51–63.
- Przyczyna W., *Kaznodziejstwo dwudziestego pierwszego wieku*, [w:] *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii*, red. A. Wojtczak, Poznań 2001, s. 71–80.
- Przyczyna W., *Metodologia teologii homiletycznej*, [w:] *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, G. Siwek, Wydawnictwo M, Kraków 2011.
- Przyczyna W., *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, AK 521 (1996), s. 179–187.
- Przyczyna W., *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu*, MH 143 (1994), s. 18–23.
- Przyczyna W., *Słowo Boże i ludzkie w kazaniu. Charakterystyczne cechy kazania jako utworu mówionego*, [w:] *Współczesna polszczyzna mówiona w odmianie opracowanej (oficjalnej)*, red. Z. Kurzowa, W. Śliwiński, wyd. Universitas, Kraków 1994, s. 167–170.
- Przyczyna W., *Słuchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, [w:] *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998, s. 55–62.
- Rogowski R., *Człowiek jako słuchacz słowa Bożego*, [w:] *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998, s. 107–116.
- Rostworowski S., *Czy naprawdę kazanie dialogowe?*, HD 38/3 (1969), s. 223–224
- Sarzyńska D., *Strategie nadawcy w dialogowanych kazaniach dla dzieci*, [w:] *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 327–339.
- Schwarz A., *Jak pracować nad kazaniem*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1993.
- Sieradzka-Mruk A., *Dialog w kazaniach dla dzieci a przejawy zakłócenia komunikacji*, [w:] *Retoryka na ambonie*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 341–355.
- Simon H., *Funkcja homilii liturgicznej*, STHSO 11 (1985), s. 193–209.
- Simon H., *Homiletyka*, EK t. 6, Lublin 1993, k. 1170–1171.

- Simon H., *Homilia jak integralny element Eucharystii*, WA 15 (1987) 3, s. 105–120.
- Simon H., *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911–1971)*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1995.
- Simon H., *Kaznodzieja jako teolog*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 131–152.
- Simon H., *Omiletica*, DdO nr 242, s. 1030–1035.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, wyd. KUL, Lublin 1991, s. 49–86.
- Simon H., *Tworzywo liturgiczne w kazaniu*, STHSO 15 (1995), s. 259–281.
- Siwek G., *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007.
- Siwek G., *Dialog w głoszeniu słowa Bożego*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 9–17.
- Siwek G., *Kaznodzieja – pierwszym słuchaczem Słowa Bożego*, [w:] *Słuchacz Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1998, s. 117–127.
- Siwek G., *Kaznodzieja jako świadek*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 83–108.
- Siwek G., *Miejsce retoryki w homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 283–300.
- Siwek G., *Monolog czy dialog*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004, s. 102–105.
- Siwek G., *Powrót do dialogu*, BK 6/148 (2004) 11–12, s. 6–8.
- Siwek G., *Pożądanee cechy kaznodziejskiego komunikatu*, [w:] *Zadany dar. Poszukiwania homiletyczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2004, s. 133–137.
- Siwek G., *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992.
- Siwek G., *Twórczy dialog ze słuchaczami*, BK 2/148 (2004) 3–4, s. 5–8.
- Sławiński H., *Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych*, wyd. Salwator, Kraków 2015.
- Sławiński H., *Homilia synagogałna jako prototyp homilii chrześcijańskiej*, StWł 5 (2002) 9–10, s. 294–310.

- Sławiński H., *Między ciągłością a zmianą. Teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim*, wyd. „M”, Kraków 2008.
- Sławiński H., *Podmiot przepowiadania słowa w liturgii*, [w:] *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 93–115.
- Sławiński H., *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, StWł 11 (2009), s. 90–97.
- Sławiński H., *Rola homilii liturgii Kościoła*, StWł 4 (2001), s. 289–303.
- Słotwińska H., Głowa W., *Dialog Boga z człowiekiem w katechezie i homilii*, wyd. KUL, Lublin 2012.
- Śniegocki J., *Rola posługi słowa w budowaniu Kościoła*, StPł 11 (1983), s. 129–156.
- Sobeczko H. J., *Słowo Boże w tradycji Kościoła sprawującego liturgię*, [w:] *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 42–66.
- Sobieraj E., *Homilia w katolickiej teologii posoborowej*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafrąński, TN KUL, Lublin 1977, s. 167–253.
- Stanček L., *Kňaz rétor*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2001.
- Staniek E., *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 1994, s. 15–27.
- Staniek E., *Koncepcja homilii patrystycznej*, VoxP 23 (2003) t. 44–45, s. 23–34.
- Stenico T., *Lòmelia. Parola e comunicazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 196–197.
- Stott J. R. W., *Wizerunek kaznodziei. Studium wybranych słów Nowego Testamentu*, tłum. Z. Karel, Dallas (Texas – USA) 1996.
- Sodi M. (A.M. Triacca), *Omelia*, DdO nr 239, s. 1013–1019.
- Świerzawski W., *Homilia liturgiczna*, RBL 16 (1963) 4, s. 201–211, <https://doi.org/10.21906/rbl.2938>.
- Świerzawski W., *Kaznodzieja jako mystagog*, [w:] *Sługa Słowa*, red. W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 109–118.
- Świerzawski W., *Kaznodzieja jako mystagog*, „Anamnesis” 11 (1996/1997) 4, s. 58–64.
- Świerzawski W., *Metodyczne uwagi na temat homilii*, RBL 25 (1972) 3, s. 202–212, <https://doi.org/10.21906/rbl.3496>.

- Świerżawski W., *Treść liturgicznej homilii*, RBL 1 (1964), s. 34–40, <https://doi.org/10.21906/rbl.2960>.
- Szewczyk L., *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2009.
- Szewczyk L., *Polska bibliografia homiletyczna 1945–2005*, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Szram M., *Homilia i kazanie patrystyczne jako wzorzec dla współczesnych kaznodziejów*, [w:] *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, wyd. KUL, Lublin 2006.
- Szymik J., *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 6 (1993) 4/24, s. 36–43.
- Tarnowski J., *Dialog homiletyczny*, „Materiały Problemowe” 12/11 (1980), s. 121–128.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, wyd. „Antyk”, Kęty 1998.
- Tomczak K., *Listy i mowy*, [w:] *Leon Wielki, „Mowy”*, tłum. K. Tomczak, Poznań–Warszawa–Lublin, [b.r.w.], s. IX–LXXXVIII.
- Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2009.
- Waznak R. J., *An Introduction to the homily*, Collegeville 1998.
- Węclawski T., *Dialog należy do istoty Kościoła*, HD 75 (2005) 2/275, s. 76–88.
- Weryński H., *Monolog czy dialog?*, HD 38 (1969) 1, s. 43–46.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1998.
- Wojtyła K., *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, [w:] *Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 357–362.
- Zerfass R., *Od aforyzmu do kazania*, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 1995.
- Zerfass R., *Od perykopy do homilii*, tłum. R. Hajduk, A. Szczepańska-Kraśń, Kraków 1995.
- Ziółkowski A., *Czy mogę z księdzem porozmawiać? O dialogu w czasie kazania*, BK 2/151 (2007) 3–4, s. 44–51.
- Zuberbier A., *Homilia a „depozyt Objawienia”*, WA 13 (1985) 1, s. 165–168.

III. Literatura pomocnicza

- Antas, J., *Co mówią ręce. Wprowadzenie do komunikacji niewerbalnej*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 437–459.
- Bachtin M., *Słowo dialogu – dialogowość słowa*, [w:] *Antropologia słowa*, red. G. Godlewski, wyd. UW, Warszawa 2004, s. 160–164.
- Bardecki A., *Kościół epoki dialogu*, wyd. „Znak”, [b.m.r.w.].
- Barth K., *Podstawowa forma człowieczeństwa*, tłum. J. Zychowicz, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, wyd. „Znak”, Kraków 1991, s. 174.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, wyd. KUL, Lublin 2000, s. 210.
- Bartnik Cz. S., *Medytacja personalistyczna o zbawieniu*, [w:] *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. S. Bartnik, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, s. 171–187.
- Bartnik Cz. S., *Misterium człowieka*, wyd. UMCS, Lublin 2004.
- Bartnik Cz. S., *Osoba i personalizizm*, Lublin 2012.
- Bartnik Cz. S., *Personalizm*, Lublin 2000, s. 99–100.
- Bednorz H., *O większe zastosowanie dialogu w duszpasterstwie współczesnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), s. 4–14.
- Bielecki S., *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006.
- Bielecki S., *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, [w:] *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, wyd. KUL, Lublin 2000, s. 223–247.
- Blachnicki F., *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 19–35.
- Blachnicki F., *Liturgia dialogiem*, Lublin 1996.
- Blachnicki F., *Słowo – wiara – sakrament*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 35–57.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, t. 1, KUL, Lublin 1970.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, t. 2, KUL, Lublin 1970.
- Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CT 37 (1967) 1, s. 24–40.

- Boecjusz Anicjusz Manliusz Sewerynus, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, wyd. „Antyk”, Kęty 2001.
- Bolewski J., *Antropologia teologiczna między sacrum a Sanctus*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 95–109.
- Borowska A., *O wewnętrzny dialog w Kościele*, ŻM 13 (1968) 1/163, s. 34–35.
- Borto P., *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, wyd. „Jedność”, Kielce 2007.
- Borto P., *Yves’a Congara rozumienie Objawienia*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 131–148.
- Borutka T., Wał J., *Zarys socjologii religii*, wyd. „Czuwajmy”, Kraków 2012.
- Bouyer L., *Misterium paschalne*, tłum. A. Zuberbier, wyd. „Znak”, Kraków 1973.
- Bronk A., *Język*, EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 1.
- Broński W., *Argumentacja jako element warsztatu komunikacyjnego kaznodziei*, PH (2001–2002) 5–6, s. 125–132.
- Brzozowski M., *Nowe Ordo lectionum na tle teologii Słowa Bożego*, ZN KUL 14 (1971) 2/54, s. 57–64.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, wyd. „Pax”, Warszawa 1992.
- Buber M., *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel, Znak 20 (1968) 4/166, s. 442–461.
- Bugajski M., *Język w komunikowaniu*, wyd. PWN, Warszawa 2006.
- Bujak J., *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, wyd. „Znak”, [b.m.w.] 1987, s. 240–244.
- Busakowski J., *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997.
- Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, wyd. Unum, Kraków 2000.
- Chmiel J., *Intencja autora jako zasada hermeneutyczna. Przyczynek do teologii natchnienia biblijnego*, RBL 32 (1979) 1, s. 4–14, <http://dx.doi.org/10.21906/rbl.1149>.

- Chmiel J., *Retoryka a Biblia*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyzna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 217–224.
- Chrobak T., *Dialogiczny personalizm. Z historii filozofii słowackiej*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, wyd. UAM, Poznań 2002, s. 181–191.
- Clerck P., *Zrozumieć liturgię*, tłum. S. Czerwik, wyd. „Jedność”, Kielce 1997.
- Congar Y., *Kościół jako lud Boży*, *Conc* 4 (1968), s. 13–72.
- Corbon J., *Liturgie de Source*, Ed. du Cerf, Paris 1983.
- Courth F., *Bóg Trójjednej miłości*, tłum. M. Kowalczyk, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1997.
- Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyzna, wyd. WAM, Kraków 2007.
- Czaja A., *Jedna Osoba w wielu Osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.
- Czapiga T., *Formuła „Człowiek staje się na obraz i podobieństwo Boże” w nauczaniu św. Grzegorza z Elwiry*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, wyd. KUL, Lublin 1996, s. 101–114.
- Czerwik S., *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i nowego Katechizmu Kościoła katolickiego*, [w:] *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13–14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej*, red. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 15–33.
- Czerwik S., *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii – sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym i w Kościele*, *RBL* 42 (1989) 3, s. 180–181, <https://doi.org/10.21906/rbl.2145>.
- Czerwik S., *Słowo Boże w liturgii*, *CT* 37 (1967) 4, s. 65–82.
- Czerwik S., *Wprowadzenie do konstytucji o liturgii świętej*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 27–39.
- Danielou J., *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, wyd. „Znak”, Kraków 1965.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, wyd. „Znak”, Kraków 1994.

- Darowski R., *Filozofia człowieka*, wyd. WAM, Kraków 2002.
- Dąbek T. M., *Mowa w Piśmie Świętym*, wyd. Tyniec, Kraków 2004.
- Dogiel G., *Antropologia filozoficzna*, PAT, Kraków 1984.
- Dołęga J. M., *Znak – język – symbol. Z podstawowych zagadnień komunikacji*, ATK, Warszawa 1991.
- Dziasek F., *Jezus Chrystus. Zbawcze misterium*, Poznań–Warszawa–Lublin [b.r.w.].
- Ebner F., *Fragmety pneumatologiczne*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, wyd. „Znak”, Kraków 1991, s. 83–97.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, IW PAX, Warszawa 2003.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 169–181.
- Ferder F., *Żywe Słowa. Pismo Święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa*, wyd. WAM, Kraków 2002.
- Florkowski E., *Objawienie Boże według konstytucji Dei Verbum*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, red. K. Wojtyła i inni, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968, s. 31–43.
- Forte B., *La Chiesa Della Trinita*, [b.m.r.w.].
- Fortuna P., *Zachowania niewerbalne w komunikacji kaznodziejskiej*, [w:] *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, red. J. Twardy, W. Broński, J. Nowak, Kielce 2005, s. 122–138.
- Franciszek, papież, *Między kanapą a odwagą*, wyd. „Znak”, Kraków 2016, s. 131–142.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka Karola Wojtyły*, „Studia Humanistyczne” 5 (2007), s. 23–33.
- Galarowicz J., *Etyka*, Kraków 1992.
- Galarowicz J., *Imię własne człowieka*, wyd. PAT, Kraków 1996.
- Głowa S. (Bieda I.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. „Księgarnia św. Wojciecha”, Poznań 2001.
- Gniadek S., *Cel i zakres dialogu*, ŻM 18 (1968) 1/163, s. 27–29.
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, KUL, Lublin 2003.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, ATK, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, wyd. PAX, Warszawa 1974.

- Gorzkowski A., *In principio erat... Pragmatyczne aspekty topiki egzordialnej*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przychyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 343–364.
- Góźdz K., *Droga ku człowiekowi*, wyd. KUL, Lublin 2011.
- Góźdz K., *Kościół zbawienia*, wyd. KUL, Lublin 2010.
- Góźdz K., *Problem antropologii teologicznej*, [w:] *Misterium człowieka*, red. Cz. S. Bartnik, wyd. UMCS, Lublin 2004, s. 21–26.
- Góźdz K., *Teologia człowieka*, wyd. KUL, Lublin 2006.
- Góźdz K., *W poszukiwaniu definicji osoby*, RT z. 2 (1996), s. 211–222.
- Granat W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, TN KUL, Lublin 1962.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, wyd. Święty Wojciech, Poznań 1985, s. 442.
- Greniuk F., *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Błachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 135–143.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, wyd. TUM, Wrocław 2009.
- Grotowska S., *Metody jakościowe w socjologii*, [w:] *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, wyd. UKSW, Warszawa 2009, s. 182–206.
- Gryz K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, wyd. Unum, Kraków 2009.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, wyd. WAM, Kraków 2006.
- Grześkowiak J., *Liturgia dziś*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1982.
- Grzybek S., *Biblia a liturgia*, RBL 24 (1971) 2–3, s. 84–95, <https://doi.org/10.21906/rbl.3170>.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, wyd. „Pax”, Warszawa 1957.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, PTT, Kraków 1996.
- Gundry R. H., *Człowiek*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, wyd. Vocatio, Warszawa 1999, kol. 100–101.

- Hajduk R., *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako „Communio Fidelium”*, wyd. „Scriptum”, Kraków 2000.
- Halik T., *Zacheuszu! Kazania na niedziele i święta*, tłum. A. Babuchowski, wyd. WAM, Kraków 2006.
- Hareźga S., *Eklezjotwórcza funkcja słowa Bożego według Dz 3, 22–23*, CT 54 (1984) 3, s. 20–39.
- Hryniewicz W., *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, wyd. „Pallottinum”, Poznań–Warszawa 1974, s. 233–280.
- Hryniewicz W., *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 75–99.
- Hryniewicz W., *Wiara rodzi się w dialogu*, wyd. WAM, Kraków 2015.
- Huculak B. J., *Najświętsza Trójca na tle dzieła zbawczego*, Kalwaria Zebrzydowska 2000.
- Internetowy słownik języka polskiego*, <http://sjp.pwn.pl/sjp> [05.04.2017].
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, wyd. „Znak”, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, wyd. KUL, Lublin 1994.
- Janiec Z., *Komunikacyjny wymiar liturgii*, Wydawnictwo Diecezji Sandomierskiej, Sandomierz 2006.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.m.r.w.], s. 341–349.
- Jędraszewski M., *Homo: Capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, WT UAM, Poznań 1999.
- Jędraszewski M., *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuela Levinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, WT UAM, Poznań 2002, s. 73–84.
- Kamiński R. (Przygoda W., Fijałkowski M.), *Leksykon teologii pastoralnej*, TN KUL, Lublin [b.r.w.].
- Kamykowski Ł., *Dialog według Biblii. Wstęp do poszukiwań*, wyd. PAT, Kraków 2008.

- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, wyd. PAT, Kraków 2003.
- Kard. Sarah R., *Będzie reforma reformy, ludzie muszą mieć dostęp do Boga*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/10/06/kard_sarah_b%C4%99dzie_reforma_reformy_ludzie_musz%C4%85_mie%C4%87_do%C4%99/1263416 [11.11.2016].
- Kasper W., *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, ComP 6 (1986) 4, s. 26–42.
- Kiełczewski R., *Teologia mszalnej liturgii słowa*, [w:] *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A. L. Szafranski, KUL, Lublin 1977, s. 85–163.
- Kiernikowski Z., *Kerygmat – Chrystus istota chrześcijańskiego przepowiadania i życia*, [w:] *Syn Boży centrum naszej wiary*, red. G. Sokołowski, PWT, Wrocław 2014, s. 103–129.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, wyd. „W drodze”, Poznań 2005.
- Kobienia J., *Koncelebra – liturgiczny znak jedności*, LitS 8 (2002) 1, s. 11–21.
- Kochaniewicz B., *Objawienie według Jean Daniélou a konstytucja dogmatyczna Dei Verbum*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 9–30.
- Kołosowski T., *Godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, wyd. KUL, Lublin 1996, s. 83–93.
- Kowalczyk M., *Osoba ludzka*, [w:] *Misterium człowieka*, red. Cz. S. Bartnik, wyd. UMCS, Lublin 2004, s. 103–108.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, wyd. Michalineum, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002.
- Koziara S., *Status i funkcja form adresatywnych w języku współczesnych kazaniań*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 1994, s. 136–145.
- Krakowiak Cz., *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42 (1989) 3, s. 168–179, <https://doi.org/10.21906/rbl.2144>.
- Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, PTTA, Lublin 2005.

- Krąpiec M. A., *Dzieła. Ja – człowiek*, RW KUL, Lublin 1991.
- Kuc L., *Komunikacyjna struktura Eucharystii*, ŻM 27 (1977) 11/281, s. 6–18.
- Kucza G., *Personalistyczny wymiar Eucharystii*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005, s. 74–83.
- Kudasiewicz J., *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie do lectio divina*, Kielce 2002.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1999.
- Kupczak J., *Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, WN UMK, Toruń 2009, s. 181–191.
- Lacroix J., *Le Personnalisme*, Lyon 1981.
- Ladaria L. F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 2, red. B. Sesboue, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 81–101.
- Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, wyd. WAM, Kraków 1997.
- Laskowska E., *Wyrażanie przez nadawcę stosunku do odbiorcy – adresata w tekstach oficjalnych*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyzna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 149–158.
- Lech S., *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, RBL 42 (1989) 3, s. 187–198, <https://doi.org/10.21906/rbl.2146>.
- Ledwoń S., *Koncepcja objawienia według René Latourelle’a*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 31–42.
- Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1994.
- Levinas E., *Ślad innego*, tłum. Bogdan Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, wyd. „Znak”, Kraków 1991, s. 213–229.
- Liszka P., *Chrystologia personalistyczna integralna*, [w:] *Współczesny dyskurs o Jezusie Chrystusie*, Wrocław 2012, s. 45–57.
- Lubac H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, wyd. „Cerf-Kairos-M-Znak” [b.m.w.] 1997.
- Łukaszyc R., *Dialog*, EK t. 3, Lublin 1985, kol 1259.
- Majka J., *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, [w:] *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, PWT, Wrocław 1980, s. 77–97.

- Małdrzykowska A., *Chrześcijaństwo jest osobą. Interpretacja Benedykta XVI*, wyd. KUL, Lublin 2011.
- Mariański J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, wyd. „Veritas”, Londyn 1960.
- Martini C.M., *Maryja – kobieta pojednania*, wyd. „Salwator”, Kraków 2011.
- Mastej J., *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.
- Matuszczak B., *Kilka uwag o przejawach niekomunikatywności języka współczesnych kazań*, [w:] *Język polski*, t. 4, red. W. Książek-Bryłowa H. Duda, Lublin [b.r.w.].
- Matuszczyk B., *Krytyka czy perswazja? O retoryce współczesnego kaznodziejstwa*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 301–312.
- Matuszewski M., *Najważniejsze wartości egzystencji chrześcijańskiej w modlitwach po komunii okresu przygotowania paschalnego*, *LitS* 10 (2004) 1, s. 55–66.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
- Migut B., *Teologia liturgiczna. Próba systematyzacji*, [w:] *Teologia liturgiczna w poszukiwaniu syntezy w teologii*, Lublin 2013, s. 13–26.
- Misiurek J., *Chrzest – nowe stworzenie w Chrystusie*, [w:] *Chrzest – nowość życia, seria „Homo meditans”*, t. 10, red. A. J. Słomka, Lublin 1992, s. 79–92.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, wyd. „W drodze”, Poznań 1986.
- Mojżesz M., *Działanie Boże – źródło liturgii par excellence*, [w:] *Ad fontes liturgicos. Powrót do źródeł. Metodologia i teologia w badaniach źródeł liturgicznych*, red. J. Mieczkowski, P. Nowakowski, Kraków 2012, s. 9–19.
- Moran L. R., *Chrystus w historii zbawienia*, tłum. Z. Ziółkowski, Lublin 1994.
- Moysa S., *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, [w:] *Kościół w świetle soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 13–53.
- Moysa S., *Słowo Zbawienia*, Kraków 1974.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Liturgia jako proces komunikacji*, *RBL* 42 (1989) 3, s.161–168, <https://doi.org/10.21906/rbl.2143>.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 1, wyd. „Pallottinum”, Poznań 1989.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2, wyd. „Pallottinum”, Poznań, 1991.

- Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, wyd. WAM, Kraków 2004.
- Nalaskowski J. A., *Słowo Boże urzeczywistniające Kościół*, [w:] *Teologia przepowiadania Słowa Bożego*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 67–148.
- Napiórkowski A. A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, wyd. WAM, Kraków 2008.
- Napiórkowski S. C., *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991.
- Niemirowski T., *Od poczęcia do przebóstwienia. Zarys teorii rozwoju człowieka*, Płock 2008.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984.
- Nowak M., *O mówieniu mówiąc. Metatekst we współczesnych tekstach religijnych*, [w:] *Język polski*, t. 4, red. W. Książek-Bryłowa, H. Duda, Lublin [b.r.w.], s. 71–86.
- O'Collins G. (Farrugia E. G.), *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- O'Donnell J. J., *Tajemnica Trójcy Świętej*, tłum. P. Wilczek, wyd. WAM, Kraków 1993.
- Ormanty S., *Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej*, RBL 1 (2004), s. 34–43, <https://doi.org/10.21906/rbl.479>.
- Ostafiński W., *Waga pierwszego zdania czyli jak zaczynać kazanie*, RLH 2/58 (2011), s. 193–212.
- Pałucki J., *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, wyd. KUL, Lublin 1996, s. 142–144.
- Pałucki J., *Trynitarny wymiar Kościoła. Studia patrystyczne*, wyd. KUL, Lublin 2007.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.
- Paprocki H., *Obietnica Ojca*, wyd. „Homini”, Bydgoszcz 2001.
- Perzyński A., *Personalizm wiary według Jeana Mouroux*, Warszawa 2011.
- Piasecki Z., *Psalm responsoryjny jako aktualizacja czytań mszalnych*, ATK, Warszawa 1977.
- Pierskała R., *Nauczanie Soboru Watykańskiego II: liturgia słowa Bożego i liturgia eucharystyczna – jedno misterium*, [w:] *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 67–84.

- Polański Kazimierz, *Język*, [w:] *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, wyd. 2, red. K. Polański, wyd. „Ossolineum”, Wrocław 1999, s. 269.
- Prac J., *Zwrot ku retoryce*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 55 (1986) 1–3, s. 18–27.
- Przyczyna W., *Relacje nadawczo-odbiorcze w kazaniu i sposób ich wyrażania*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 333–339.
- Pytel K., *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, *Comp 2* (1982), s. 16–23.
- Rahner K., (Vorglimmer H.), *Osoba*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieczkowski, Warszawa 1996, kol. 364–369.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, wyd. „Christianitas”, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Granice dialogu*, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Kościół znak wśród narodów*, t. 8, cz. 2, KUL, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera omnia. Teologia liturgii*, wyd. KUL [b.m.w.] 2012.
- Ratzinger J., *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, wyd. „Salwator”, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Znaczenie osoby w teologii*, „Frona” 40 (2006), s. 70–87.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyd. „Pax”, Warszawa 1985.
- Romaniuk K. (Jankowski A., Stachowiak L.), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, wyd. „Pallottinum”, Poznań–Kraków 1999.
- Rossa P., *Rahnerowska koncepcja objawienia*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 53–61.
- Rusecki M., *Kim jest Kościół?* [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, wyd. KUL, Lublin 1996, s. 101–106.

- Ruspi W., *Czytanie słowa Bożego we wspólnocie*, ComP 21 (2001) 5/125, s. 120–132.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputae, De ente et essentia, De potentia*, Paris 1883.
- Sancti Thomae, *Summa Theologiae*, III, Roma [b.r.w.].
- Schenk W., *Liturgika – liturgia – kult*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Błachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin, 1967, s. 9–19.
- Schillebeeckx E., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.
- Schillebeeckx E., *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965.
- Schulz von Thun F., *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń*, tłum. P. Włodyga, wyd. WAM, Kraków 2003, s. 23–69.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, wyd. „Pallottinum”, Poznań 2005.
- Sesboue B. Theobald Ch., *Historia dogmatów. Słowo zbawienia*, t. 4, wyd. „M”, Kraków 2003.
- Sielepin A., *Między „źródłem” a „szczytem”*, wyd. Karmelitów Bosych, Kraków 2004.
- Sielepin A., *Milczenie w liturgii jako przestrzeń działania Ducha Świętego*, RBL 59 (2006) 2, s. 105–113, <https://doi.org/10.21906/rbl.402>.
- Sieradzka-Mruk A., *Sytuacja komunikacyjna jako czynnik organizujący tekst kaznodziejski*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 313–321.
- Six J. F., *Od „Sylabusa” do dialogu*, tłum. K. Dembińska, Warszawa 1972.
- Skierkowski M., *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O'Collinsa*, [w:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, WT UAM, Poznań 2010, s. 63–75.
- Sławiński H., *Język współczesnego przekazu Ewangelii z uwzględnieniem sugestii papieża Franciszka*, RT 61 (2014) 12, s. 53–71.
- Sławiński H., *Sytuacje komunikacyjne w liturgii i ich językowy wyraz*, PS 13/31 (2009) 25/69, s. 145–158.
- Sławiński H., *Znaczenie lekcjonarza mszalnego w kaznodziejstwie*, StWł t. 6, Włocławek 2003, s. 386–403.

- Sławiński H., *Znak zwycięstwa. Symbolika krzyża w liturgii sakramentów świętych*, Włocławek 2001.
- Słownik terminów literackich*, wyd. 3, red. J. Sławiński, wyd. „Ossolineum”, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, RW WTUO, Opole 2002.
- Snela B., *Kościół i sakramenty*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Błachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 57–75.
- Sobeczko H. J., *Zgromadzeni w imię Pana. Teologia znaku zgromadzenia liturgicznego*, Opole 1999.
- Sobeczko H. J., *Główne sposoby Chrystusowej obecności w odnowionej liturgii Mszy świętej*, RTSO 2 (1970), s. 77–92.
- Sobeczko H.J., *Główne założenia reformy liturgicznej według Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Blaski i Cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, red. S. Araszczuk, PWT, Wrocław 2014, s. 34–45.
- Sobeczko H. J., *Pełne i owocne uczestnictwo w Eucharystii*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005, s. 101–123.
- Sobeczko H. J., *Podstawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we mszy świętej*, RBL 42 (1989) 3, s. 207–224, <https://doi.org/10.21906/rbl.2148>.
- Sobeczko H. J., *Zgromadzenie liturgiczne i jego przewodniczący – znak obecności Chrystusa*, „Anamnesis” 13 (2007) 1, s. 17–34.
- Spiazzi P. R., *Teologia cattolica. Uomo nuovo*, t. 2, Roma 1984.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, wyd. „W drodze”, Poznań 1995.
- Stewart J., *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, wyd. PWN, Warszawa 2008,
- Strzelczyk G., *Niebezpieczne związki? O współzależności chrystologii i antropologii*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu między religijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 117–127.
- Szafrański A., *Dialog wewnątrzkościelny*, EK t. 3, Lublin 1985, kol.1262–1270.

- Szafrański A. L., *Modlitwa wiernych (oratio fidelium)*, RBL 17 (1964) 4, s. 230–237, <https://doi.org/10.21906/rbl.2979>.
- Szczepaniec S., *Liturgię celebryje cała wspólnota*, LitS 2 (1996) 3–4, s. 61–74.
- Szczepaniec S., *Trójosobowy Bóg zasadą rozumienia „Communio personarum” w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, RT 42 (1995) 5, s. 83–94.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 1999.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. „Biblos”, Tarnów 1998.
- Szymik J., *„Oto człowiek” – od Adama do Chrystusa*, [w:] *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. Kucza, G. Wita, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 110–117.
- Śniegocki J., *Rola posługi słowa w budowaniu Kościoła*, StPł 11 (1983), s. 129–156.
- Śnieżyński M., *Zarys dydaktyki dialogu*, WN PAT, Kraków 1997, s. 140–141.
- Świerzawski W., *Dynamiczna „Pamiętka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980.
- Świerzawski W., *Kościół posłany przez Boga do narodów*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, PTT, Kraków 1971, s. 131–159.
- Świerzawski W., *Misterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, wyd. WAM, Kraków 1975.
- Taras B., *O niewerbalnych środkach prezentacji retorycznej*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 427–435.
- Tarnowski J., *Dialog międzyreligijny*, [w:] *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, wyd. „Verbinum”, Warszawa 2007, s. 101–103.
- Theunissen M., *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, tłum. J. Doktor, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, wyd. „Znak”, Kraków 1991, s. 256–267.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, ACr 10 (1978), s. 73–98.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Ed. du Dialogue, Paryż 1990.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, wyd. „Znak”, Kraków 2004.

- Turek W., *Patrystyczne i klasyczne aspekty koncepcji godności człowieka w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, [w:] *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Draczkowski, J. Pałucki, wyd. KUL, Lublin 1996, s. 15–26.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Vorgrimler H., *Osoba*, [w:] *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieczkowski, wyd. „Verbinum”, Warszawa 2005, s. 248–251.
- Wagner J., *Płaszczyny dialogu*, ŻM 18 (1968) 1/163, s. 6–15.
- Wal J., *Duch dialogu*, wyd. „Czuwajmy”, Kraków 2013.
- Wal J., *Vademecum dialogu*, wyd. PAT, Kraków 1998.
- Wilk R. K., *Osobowy charakter relacji międzyludzkich według Karola Wojtyły*, wyd. Paulinianum, Częstochowa 1996.
- Wilk W., *Od retoryki ku teorii komunikacji w polskiej homiletyce*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 257–271.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, wyd. WAM, [b.m.w.] 1999.
- Wojtyła K., *Aby Chrystus się nami posługiwał*, wyd. „Znak”, Kraków 2009.
- Wojtyła K., *Człowiek drogą Kościoła*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu [b.m.w.] 1992.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. KUL, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *O dialogu wewnątrz Kościoła*, [w:] *Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988, s. 362–369.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. 3, KUL, [b.m.w.] 2000.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiotowość i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) 2, s. 5–39.
- Wojtyła K., *Teologiczne aspekty ewangelizacji. Relacja Kard. Karola Wojtyły*, ŻM 25 (1975) 2–3, s. 101–107.
- Wojtyła K., *Wskazania na temat dialogu w Kościele*, [w:] *Karol Wojtyła jako Biskup Krakowski*, red. T. Pieronek, R. M. Zawadzki, Kraków 1988.
- Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, wyd. „Pallottinum”, [b.r.m.w.], s. 9–23.
- Wójtowicz A., *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, wyd. UW, Wrocław 1993.
- Wronka A., *Liturgia po Soborze*, CT 36 (1966), s. 31–42.

- Wronka A., *Wprowadzenie w konstytucję o liturgii II Soboru Watykańskiego*, RBL 17 (1964) 3, s. 138–146, <https://doi.org/10.21906/rbl.2973>.
- Wróbel R., *Teksty biblijne źródłem przepowiadania*, [w:] *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 148–171.
- Załaźńska A., *Niewerbalna struktura dialogu*, wyd. Universitas, Kraków 2006.
- Zarzycki S. T., *Znaki czasu*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Zawada M., *Z antropologii św. Pawła: narodziny Nowego Człowieka*, HD 2/275 (2005), s. 48–62.
- Zdankiewicz-Jedynak D., *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga... Gatunki komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych*, Tarnów 2006.
- Zdankiewicz-Jedynak D., *Funkcja zdań pytajnych we współczesnym kazaniu*, [w:] *Retoryka dziś*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2001, s. 323–331.
- Zdankiewicz-Jedynak D., *Rola czasownikowej kategorii osoby w kształtowaniu relacji między kaznodzieją i słuchaczami*, [w:] *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo M, Kraków 1994, s. 146–156.
- Zdybicka Z. J., *Wiara w godność synów Bożych*, [w:] *Wiara w postawie ludzkiej*, seria „Homo meditans”, t. 6, Lublin 1991, s. 93–103.
- Zielasko R., *Msza Święta i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 239–253.
- Zielasko R., *Zarys problematyki teologicznej mszalne liturgii słowa*, RTK 16 (1969) 3, s. 97–115.
- Zielasko R., *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, TN KUL, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 125–135.
- Żądło A., *Eucharystia w duszpasterskim posłannictwie Kościoła*, [w:] *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005, s. 148–171.
- Żurowski M., *Współuczestnictwo kościelne*, wyd. WAM, Kraków [b.r.w.], s. 47–55.

ABSTRAKT

Prezentowana rozprawa pt. *Dialogiczny wymiar homilii po Soborze Watykańskim II* podejmuje problematykę teologii przepowiadania w ramach homiletyki fundamentalnej i formalnej. Celem prowadzonego procesu badawczego jest pogłębienie teologii homilii. Originalność pracy polega na tym, że wyjaśnia ona dialogiczny wymiar homilii, odwołując się do natury osoby ludzkiej, charakteru procesu zbawczego oraz natury i struktury liturgii. Prowadzone badania przedstawiają homilię jako akt komunikacji interpersonalnej w liturgii, w którym aktualizuje się dialog zbawczy. W takiej perspektywie analizowane są soborowe i posoborowe orzeczenia Magisterium Kościoła na temat homilii, żeby określić, na czym polega jej dialogiczny wymiar i jak należy go realizować. Praca proponuje dialogiczny model komunikacji homilijnej i kryteria dialogiczności homilii oraz omawia rodzaje dialogu homilijnego. Uzasadnia, że dialog jest paradygmatem homilii; stanowi jej fundamentalną zasadę i może być stosowany jako skuteczna metoda komunikowania orędzia Bożego uczestnikom zgromadzenia liturgicznego. Dysertacja omawia proces i sposoby aktualizacji dialogu zbawczego w homilii, wyjaśnia, jak uzyskać jej dialogiczną dynamikę, a także prezentuje werbalne i niewerbalne aspekty komunikacji homilijnej.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, homilia, dialog, liturgia, komunikacja.

ANCILLA VERBI
Redaktor serii
HENRYK SŁAWIŃSKI

TOM 1

Henryk Sławiński, *Znak zwycięstwa. Symbolika Krzyża w liturgii sakramentów świętych*, Włocławek 2001.

TOM 2

Komisja do spraw Życia i Posługi Kapłanów przy Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA, „*Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli*”.
Homilia w niedzielnym zgromadzeniu wiernych, przekład i wprowadzenie
ks. Henryk Sławiński, Włocławek 2002.

TOM 3

Homilia niedzielna. Dokumenty Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych,
przekład, opracowanie i redakcja ks. Henryk Sławiński, Kraków 2015.

TOM 4

Głosimy Pana Jezusa Chrystusa. Treść przepowiadania, red. Henryk Sławiński,
Kraków 2017.

TOM 5

Tomasz Krzesik OMI, *Problematyka czyśćca w polskim przepowiadaniu
po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2017.

Dialog oddaje najgłębszy sens życia chrześcijańskiego, które urzeczywistnia się nie przez koncentrację uwagi na sobie samym, lecz przez otwarcie ku drugim, poprzez wyjście z siebie (*exodus*), przez „przejście” (*pascha*) od siebie ku innym, poprzez oddanie i służbę. Taka relacyjność chrześcijaństwa wybrzmiała bardzo mocno w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w których łatwo zauważyć zwrot antropologiczny oraz personalistyczno-dynamiczne ujęcie Objawienia. Relacyjność, a w jej konsekwencji dialogiczność tkwi u podstaw liturgii, której integralną częścią jest homilia. Dobrze się zatem stało, że pod okiem ks. profesora Henryka Sławińskiego powstała rozprawa doktorska uzasadniająca fakt, że dialog jest paradygmatem homilii: jest jej głównym aspektem i podstawową zasadą.

Tematyka rozprawy jawi się jako ważna również w świetle współczesnych tendencji kulturowych, takich jak indywidualizm, egocentryzm czy wręcz swoisty *jaizm*, które skutkują osłabieniem relacji nie tylko w szerszej rozumianych wspólnotach kościelnych, takich jak parafia czy zgromadzenie liturgiczne, lecz także w rodzinach będących najprawdziwszą ikoną Trójcy Świętej, a zarazem najbardziej naturalnym miejscem realizacji obrazu Bożego w człowieku.

W bibliografii homiletycznej – pomimo kilku pozycji nawiązujących do tej problematyki – nie ma opracowania, w którym podjęto by w sposób tak panoramiczny, organiczny i pogłębiony problem dialogicznego wymiaru homilii.

ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Istotną cechą homilii w świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego stał się jej wymiar dialogiczny i to właśnie na nim koncentruje się autor w swoim opracowaniu. Dogłębna analiza decyduje o interdyscyplinarnym charakterze pracy. Należy stwierdzić, że w wyniku bardzo starannego i drobiazgowego podejścia doktoranta do przeprowadzonych badań polskiej homiletyki powstało dzieło o charakterze niemalże podręcznika nowoczesnej homilii dialogowanej. Autor pogłębił w nim teologię homilii, dokonując przeglądu wszelkich dostępnych polskojęzycznych opracowań na temat dialogu homilijnego, a także wzbogacając je osobistą refleksją.

ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM, prof. UPJPII
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

wydawnictwo
unum

