

Jan P. Strumiłowski OCist – Wyższe Seminarium Duchowne Katowice - Panewniki

ORCID: 0000-0003-1547-8309

jancist@gmail.com

TEOLOGICZNE ZNACZENIE OFIARY I OPŁATY W ŚWIECIE MT 17, 24-27. MIĘDZY DUCHOWOŚCIĄ A PRAGMATYZMEM

The Theological Meaning of Offering and Payment in Light of Matthew 17: 24-27.
Between Spirituality and Pragmatism

Streszczenie:

Jednym z zadań Kościoła jest strzeżenie prawdy objawionej oraz jej przekazywanie w taki sposób, by zachowując wierność depozytowi wiary, wyrażać jej treść w sposób zrozumiały i dostosowany do mentalności człowieka współczesnego. To zadanie domaga się nieustannej reformy i dostosowania do współczesności, tak jednak, by nie zdradzić samego depozytu. Reforma zatem powinna uwzględniać dwa bieguny: wierność tradycji oraz uwzględnienie współczesnej wrażliwości, lub mówiąc inaczej wierność przesłankom teologicznym oraz świadomość doczesności (pragmatyzm i utylitarność).

Szybkie przemiany społeczne i światopoglądowe mogą powodować presję nadążania za nimi oraz zbytne koncentrowanie się na owym drugim biegunie, co może z kolei prowadzić do nieświadomego zaniedbania racji teologicznych kryjących się za przekazywanymi prawdami lub praktykami Kościoła. Artykuł jest analizą przesłanek zarówno utylitarnych jak i teologiczno-duchowych, związanych z praktyką finansowania Kościoła, w celu ukazaniu zależności i powiązań kryjących się za proponowanymi współcześnie rozwiązaniami dotyczącymi troski o dobra doczesne Kościoła.

Słowa kluczowe: ofiara; podatek; Eucharystia; dobra doczesne; współczesność;

Abstract:

One of the Church's tasks is to guard the revealed truth and communicate it in a way that is adapted and understandable to the contemporary man but with perfect fidelity to the deposit

of the faith. This task implies a continuous reform and adaptation which shall nevertheless not compromise the deposit itself. Thus, the reform should take into account two factors: fidelity to the tradition and regard for the modern sensitivity or, in other words, fidelity to the theological premises and awareness of the temporal world (pragmatism and utility).

Rapid social and worldview changes may create a pressure to keep up with them, leading to an excessive emphasis on the second factor which, in turn, can lead to an unwittingly neglecting the theological content of the transmitted truths and practices of the Church. The present article is an analysis of both the utilitarian and theological-spiritual premises related to the financing of the Church. Its goal is to demonstrate the interdependence and interconnectedness of today's forms of care for the temporal goods of the Church.

Keywords: offering; tax; Eucharist; temporal goods; contemporaneity;

1. Między Objawieniem a życiem

Kościół od początków swojego istnienia pieczołowicie strzeże prawdy objawionej. Doktryna Kościoła podlega procesowi rozwoju, lecz rozwój ten nie zakłada zmiany doktrynalnej, tzn. nie zakłada redukcji prawd już ogłoszonych lub takiej ich transformacji, która z jednej prawdy wywiodłaby inną, nieposiadającą istotowego związku z prawdą pierwotną.

Takie rozumienie stałości doktryny z jednoczesnym podleganiem procesowi rozwoju, zakładającego jednak pewne określone kryteria, wynika z faktu, że prawda objawiona nie jest w Kościele ustanawiana, ale jest przyjmowana jako dar Objawiającego się¹. Rozumienie tejszy prawdy podlega procesowi odkrywania. Praca teologiczna, a jeszcze bardziej działanie *Magisterium Ecclesiae*, jest owocem odkrywania i coraz głębszego rozumienia Objawienia w wyniku zażyłości z tym, który jest Oblubieńcem i Panem Kościoła.

Istnieje zatem w doktrynie Kościoła fundamentalny element niezmienny, który jest przyjęty a nie ustanowiony przez ludzi. Niemniej ten niezmienny rdzeń doktryny domaga się przekazu jasnego i dostosowanego do mentalności chrześcijan różnych epok. Zatem zadaniem Kościoła, oprócz strzeżenia nieskazitelności Objawienia, jest też jego interpretacja i przekazywanie ludziom wszystkich czasów w taki sposób, by ta prawda mogła być zrozumiana, przyjęta i przeżyta w osobistym życiu duchowym².

Nieustannie zmieniający się świat przynagla tym samym do nieustannego rozważania prawdy objawionej, i poszukiwania takich sposobów interpretacji i rozumienia, które z jednej strony byłyby przystające do mentalności odbiorcy

¹ Por. J. Szymik, *Zadania teologii wobec Tajemnicy Boga*, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa i M. Giglok, Katowice 2015, s. 281.

² Por. A. Jankowski, *Możliwości nowej interpretacji dogmatów w świetle Konstytucji soborowej „Dei Verbum”*, „*Analecta Cracoviensia*” 5 (1973), s. 412.

(wiernego), a z drugiej strony aby przy owej interpretacji nie zdradzić, ani nawet nie uronić chociażby kropli depozytu wiary. Spojrzenie na historię teologii jasno ukazuje, jak różne zmiany światopoglądowe prowadziły do powstawania różnych, odmiennych aczkolwiek ortodoksyjnych sposobów mówienia o Bogu³.

Przekaz doktryny zakłada zatem współlistnienie dwóch biegunów: istotowej stałości doktrynalnej i elastyczności względem zmieniających się okoliczności przepowiadania. Te dwa bieguny odnajdują swoją dynamiczną harmonię wyznaczoną przez hermeneutykę ciągłości i hermeneutykę zmiany, które nie przeciwstawione, lecz zintegrowane w taki sposób, by zachować spójność podmiotu nauczającego i łączność z całym depozytem wiary, z jednoczesnym przyjęciem współczesnego rozumienia tychże nienaruszalnych prawd, prowadzą do hermeneutyki reformy, postulowanej przez Benedykta XVI, która wyklucza zarówno zerwanie z tradycją jak trzymanie się zachowawczej ciągłości⁴.

Sztuka aktualizującej interpretacji wiary jest zatem sztuką wymagającą odnalezienia właściwych proporcji. Elementem skłaniającym ku reinterpretacji wiary – zarówno w wymiarze doktryny jak i obyczajów winna nie tylko być podporządkowana niezmiennej prawdzie, ale też nie może pozostawać zachowawczo niedostosowana do współczesności.

Tymczasem współcześnie stajemy się świadkami coraz częstszych interpretacji, albo raczej reform zasad wiary, które coraz mocniej skupiają się na elemencie zmiany powodowanej przemianami współczesności w jej mentalności, wrażliwości i kulturze. Z oczywistych względów szybkie przemiany społeczne takiego akcentowania się domagają. Niemniej sam czynnik pociągający do reformy (przemiany kulturowe) może wiązać się z pokusą deprecjonowania logiki wiary na rzecz pragmatyzmu i utylitaryzmu. Dostosowanie zasad wiary do coraz bardziej zlaicyzowanego społeczeństwa może bowiem prowadzić (aczkolwiek nie musi) do takiej transformacji doktryny, która przeakcentuje pragmatyczne, a czasami tylko zewnętrzne spojrzenie na konkretny element doktryny, celem rzekomej jej aktualizacji. Sama ocena takiego przeakcentowania wymaga oczywiście równie głębokiego namysłu i roztropności.

Ślady silniejszego akcentowania elementu domagającego się dostosowującej do współczesności reformy można dostrzec chociażby w uzasadnieniu ponownego przemyślenia statusu związków nieregularnych, ze względu na okoliczności⁵ zaistnienia takiego związku, czy też zmiana dokonana przez pa-

³ Por. C. Vagaggini, *Teologia, pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 31-95.

⁴ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, tom III, Katowice 2015, s. 84–85; A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła: Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012, s. 253; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 2, s. 155.

⁵ Okoliczności obejmują tutaj zarówno kontekst społeczny, ekonomiczny i kulturowy, jak i zanikającą świadomość chrześcijańską laikatu, które mogą mieć znaczenie

pieża Franciszka w Katechizmie Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci⁶. Te dwa przypadki wywołały niewątpliwie wielkie kontrowersje i wątpliwości na temat prawidłowej hermeneutyki reformy wiary, pomimo, że doczekały się one bądź opracowań⁷ wyjaśniających ich ortodoksyjną (tzn. spójną z tradycją) naturę, bądź samych uzasadnień *Magisterium*⁸. Tym samym wskazują one na konieczność pieczołowitego poszukiwania harmonii między zmianą a ciągłością.

Współcześnie jesteśmy jednak również świadkami zmian, których autorem nie jest *Magisterium Ecclesiae* w swoim powszechnym nauczaniu, ale

dla oceny moralnej sytuacji nieregularnej (por. G. L. Müller, *Przedmowa: Dlaczego adhortacja Amoris Laetitia może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, Rocco Buttiglione, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 5-28). O ile przytoczone przez Müllera przesłanki pragmatyczne wydają się być uzasadnione teologicznie i nie prowadzą do jawnej zmiany doktryny, a właściwie uzasadniają „zmiany” proponowane przez *Amoris Laetitia* jako mieszczące się w tradycyjnym nauczaniu, lecz uwzględniające kontekst sytuacji duchowej osób znajdujących się w trudnej sytuacji, o tyle podobne, lecz wcześniejsze argumenty mające prowadzić do zmiany dyscypliny wynikającej z sakramentów Eucharystii i małżeństwa zaproponowane przez kard. W. Kaspera, O. Saiera i K. Lehmana, posiadają już iście utylitarny charakter, co wydaje się poważnym naruszeniem zależności między doktryną a utylityzmem: ze względu na odchodzenie od Kościoła osób w związkach nieregularnych (por. G. Bubel, *Walter Kasper*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom I, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2003, s. 156).

⁶ W kwestii tej zmiany, już samo nowe brzmienie rzezonego punktu Katechizmu wskazuje na powód jej dokonania: ze względu na fakt, iż „coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw” (Kongregacja Nauki Wiary, *Rescriptum “ex Audientia SS.mi” - Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte (1° agosto 2018)*, 1.08.2018, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte_pl.html, dostęp: 25.03.2019). Podobnie zmianę tę tłumaczy List Kongregacji, który na wstępie zaznacza, że przeformułowanie nauczania zostało dokonane „tak aby lepiej zrozumieć rozwój doktryny, który się dokonał odnośnie do tego zagadnienia w ostatnim czasie. Rozwój ten opiera się przede wszystkim na coraz jaśniejszej świadomości Kościoła co do szacunku należnego każdemu życiu ludzkiemu”, Kongregacja Nauki Wiary, *Lettera ai Vescovi circa la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 1.08.2018, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/08/02/0556/01210.html>, dostęp: 25.08.2018.

⁷ Odnośnie do pierwszej ze wskazanych zmian Zob. R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018.

⁸ W przypadku zmiany nauczania odnośnie stosowności kary śmierci takim wyjaśnieniem jest sam List Kongregacji (zob. Kongregacja Nauki Wiary, „Lettera ai Vescovi circa la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede”, op. cit.

np. episkopaty lokalne, bądź zmiany dokonywane bez zwierzchności i akceptacji jakiegokolwiek władzy w Kościele, a które są zmianami dyscypliny lub obyczajowości ze względu na zmieniające się okoliczności współczesnego życia. Do takich zmian można zaliczyć chociażby wprowadzenie nowej formy pozyskiwania funduszy na rzecz utrzymania Kościoła poprzez zrezygnowanie z tradycyjnych ofiar na rzecz opodatkowania (proces taki obserwujemy w niektórych krajach Europy Zachodniej), bądź wprowadzenie w niektórych parafiach „cennika” ofiar za msze, nabożeństwa i sakramenty.

O ile drugi przypadek jest jawnym łamaniem przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego⁹, o tyle pierwszy jest usankcjonowany przez lokalne episkopaty. Natomiast refleksja teologiczna na temat obu przypadków zmiany obyczajów kościelnych wydaje się być całkowicie nieobecna, co wydaje się współgrać z całkowitym niedostrzeżeniem konieczności zastosowania hermeneutyki ciągłości również w tych kwestiach.

Ze względu na fakt bezkrytycznego podążania za „współczesnymi okolicznościami” w tych dwóch przypadkach, z którymi wiąże się całkowity brak refleksji teologicznej, wynikającej ze spojrzenia na owe kwestie przez pryzmat wiary, poniżej przypadki te zostaną poddane analizie teologicznej.

2. Utylitarny i duchowy cel składek

Teologia dóbr doczesnych w swoim obrębie zajmuje się zagadnieniem dysponowania dobrami materialnymi, które mają służyć wspólnocie Kościoła. Zagadnienie pozyskiwania i dyspozycji dobrami doczesnymi mieści w sobie dwa wyżej wskazane akcenty: utylitarny i teologiczno-duchowy, które nie zawsze bywają właściwie oddzielane i rozróżniane. Trudność w rozgraniczeniu owych dwóch elementów w taki sposób, by móc dowartościować każdy z nich, wiąże się pośrednio z faktem związania obu kategorii z kultem, a związek ten posiada silne usankcjonowanie w Piśmie i Tradycji.

Już u św. Pawła czytamy o krzewieniu hojności i ofiarności wśród gmin chrześcijańskich, celem pomocy innym, mniej zamożnym gminom (por. 2Kor 8, 1-15). Paweł organizując zbiórki materialne, które są zawiązką praktyki rzeczywistej troski o dobro materialne Kościoła, zaleca ich organizowanie w pierwszym dniu tygodnia, czyli w niedzielę (por. 1Kor 16, 1-2). Również Dzieje Apostolskie świadczą o podobnej praktyce w pierwotnym Kościele: „Nikt [...] nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4,34-35). Późniejsza tradycja wskazuje na rozwijanie się tego zwyczaju. Św. Justyn w swojej *Apologii*, daje świade-

⁹ Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 848, 947, 1181, 1380, 1385.

ctwo praktyce dobroczynności Kościoła z organizowanych zbiórek, łącząc tę praktykę bezpośrednio ze sprawowaniem Eucharystii:

W dniu zaś zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas, zarówno z miast, jak ze wsi. Czyta się wtedy pamiętniki apostołskie lub pisma prorockie, jak długo na to czas pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie powstajemy z miejsc i modlimy się, po modlitwie zaś następują opisane już poprzednio ceremonie, mianowicie przynosi się chleb oraz wino z wodą, nad którymi przełożony odprawia modły i dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś odpowiada mu radosnym „amen” - wreszcie następuje rozdawanie każdemu cząstki pokarmu eucharystycznego; nieobecny zanoszą go diakoni. Kogo stać na to, a ma dobrą wolę, ofiarowuje datki, jakie chce i może, po czym całą zbiórkę składa się na ręce przełożonego. Ten rozłącza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi, lub też z innego powodu cierpiącymi niedostatek, a także nad więźniami oraz obcymi goszczącymi w gminie; jednym słowem spieszy z pomocą wszystkim potrzebującym¹⁰.

Znamienne jest, że Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza powyższy fragment w kontekście wyjaśnienia znaczenia ofiarowania podczas sprawowania Mszy świętej (kolekta), wiążąc go jednocześnie ze wskazanym powyżej fragmentem zbiórek organizowanych w pierwszym dniu tygodnia, opisanego przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian. Niemniej akcent jest położony na dobroczynność i troskę o wspólnotę Kościoła¹¹.

We współczesnym nauczaniu Kościoła owo utylitarno-duchowe znaczenie hojności i dobroczynności wiernych znajduje swoje szczególne odzwierciedlenie zwłaszcza w dwóch miejscach. Pierwsze to kodeks Prawa Kanonicznego, w którym stwierdza się, że Kościół posiada immanentne prawo nabywania, posiadania i alienowania dóbr doczesnych, dla realizacji właściwych sobie celów¹², którymi są:

organizowanie kultu Bożego, zapewnienie godziwego utrzymania duchowieństwa oraz innych pracowników kościelnych, prowadzenie dzieł apostołatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych¹³.

¹⁰ św. Justyn, *Apologia*, w: *Pierwsi apologetyci greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Stryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, red. J. Naumowicz, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, nr 1, 67.

¹¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1351.

¹² Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 1254, §1.

¹³ Tamże, kan. 1254, §2.

Tekst wskazuje wśród dzieł charytatywnych także troskę o apostołską działalność Kościoła w jej wymiarze materialnym oraz o godziwe utrzymanie duchownych i innych pracowników Kościoła. Te elementy również nie są obce tradycji sięgającej apostołów, gdyż już na kartach Nowego Testamentu odnajdujemy wzmianki, które sugerują, że Apostołowie, czyli ci, którzy pełnią posługę słowa, mają prawo liczyć na utrzymanie ze strony wspólnoty Kościoła. Zatem wydaje się, że kwestie związane z finansami od samego początku posiadały silny rys praktyczny i utylitarny. Niemniej pomimo tak silnego rysu praktycznego, praktyka ta nigdy nie była wyzbyta ze sfery duchowej. Święty Paweł zachęcając do składek poucza o otwartości serca, gdyż nie o samą pomoc tu chodzi, ale o przemianę tego, który jest ofiarodawcą i który poprzez swoją dobroczynność przyczynia się do większej chwały Bożej (por. 2Kor 9, 6-15). Jeszcze bardziej jednak osadzenie owej dobroczynności w kontekście Eucharystii wskazuje na wymiar duchowy. Niemniej osadzenie dobroczynności w kontekście kultu, aczkolwiek mocno sakralizuje tę posługę, o czym mowa będzie w dalszej części artykułu, nie znosi jego utylitarniej wartości. Kodeks stwierdza, że „wierni składający ofiarę, aby w ich intencji była odprawiana Msza święta, przyczyniają się do dobra Kościoła oraz uczestniczą przez tę ofiarę w jego trosce o utrzymanie szafarzy”¹⁴.

Warto zauważyć tutaj, że w kontekście już samej dobroczynności związanej z liturgią wyłania się pewnego rodzaju różnorodność posługi dobroczynnej. Z jednej strony wyżej była mowa o składkach, które zrodziły zwyczaj kolekty (tzw. tacy), czyli zbiórki pieniężnej podczas Eucharystii, przed ofiarowaniem, na cele dobroczynne Kościoła. Z drugiej mowa jest o intencjach mszalnych (stypendiach), które służyć mają zadośćuczynieniu trosce o utrzymanie szafarzy i dobru Kościoła. Oczywiście na samej liturgii sposoby dobroczynności materialnej się nie kończą. Ponadto, sama dobroczynność i ofiarność, ze względu na swój duchowy charakter nie może być przymusem, o czym świadczą powyżej przytoczone argumenty Pawła, niemniej jednak powinny być zdrowym owocem wiary i należą do normalnej praktyki życia chrześcijańskiego. Dlatego też są one kodyfikowane w treści piątego przykazania kościelnego, co stanowi drugie (obok powyższych kanonów KPK) współcześnie istotne miejsce jego wiążącej artykulacji. Owo przykazanie w aktualnej wersji zatwierdzonej dla Polski przez Kongregację Nauki Wiary brzmi: „Troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła”. W istocie wszystkie przykazania kościelne są pewnego rodzaju streszczeniem i skrótowym przedstawieniem szeregu rozporządzeń wydanych przez Urząd Nauczycielski Kościoła w sprawach związanych z codziennym życiem eklezjalnym¹⁵.

¹⁴ Tamże, kan. 946.

¹⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *List Episkopatu Polski na temat przykazań kościelnych*, <https://episkopat.pl/list-episkopatu-polski-na-temat-przykazań-kościelnych/> [dostęp: 30.04.2019].

Przykazanie w takiej postaci nie ma na celu nakładania przymusu, przez co znosiłoby duchowy wymiar troski o dobro Kościoła, lecz zdefiniowanie zdrowej praktyki będącej owocem życia duchowego i jego zobowiązaniem. Tym bardziej przykazanie to nie jest wyrazem domagania się ze strony duchownych wyegzekwowania należnej im zapłaty za posługę duszpasterską. Taka interpretacja nie tylko niweczyłaby znaczenie duchowe dobroczynności, ale jawnie by się mu przeciwstawiała. Tradycja chrześcijańska zresztą zawsze obok tekstów zachęcających do dobroczynności i stwierdzających, że szafarze mogą na ofiarność wiernych liczyć, podkreślała, że jednocześnie takowej ofiary, rozumianej jako należność duchowni nie mogą się domagać¹⁶.

Zatem w kwestii penalizacji praktyki Kościoła możemy zauważyć, że chociaż od początku w Kościele istniała praktyka zbierania dobrowolnych składek na potrzeby Kościoła, i od początku towarzyszył jej zdecydowany rys utylitarny, to jednak nigdy nie była ona traktowana jedynie utylitarnie, tak by zagubić swój wymiar duchowy. Owo duchowe znaczenie w tekstach Kościoła wydaje się być mniej akcentowane, jednakże ze względu na swój charakter stanowi ono niezbywalny fundament. Przekonuje o tym interpretacja współczesnych przepisów dokonana w harmonijnej ciągłości z ich nowotestamentowymi źródłami. Niewątpliwie bowiem w tekstach Nowego Testamentu wybrzmiewa założenie realizacji poprzez ów „użyteczność” dzieł dobroczynności aktów miłości. Ponadto jeszcze bardziej dosadnie o konotacji aktów „troski o Kościół” z duchowością, której źródłem i rdzeniem jest miłość, jaką Chrystus nam ofiarował, świadczy osadzenie owej działalności w kontekście najważniejszej i najświętszej przestrzeni w Kościele, jaką stanowi celebrowanie eucharystyczne. Z owego osadzenia wynikają kolejne istotniejsze przesłanki, które rzucają nowe światło na teologiczny wydźwięk aktów składania datków, który z większą jasnością pozwala zweryfikować współczesne koncentrowanie się na ich utylitarnym sposobie traktowania.

¹⁶ Wśród takich uzasadnień znajdują się zarówno ewangeliczne jak np. polecenie otrzymane od Chrystusa: „Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów” (Mt 10,9), ale też wyrażane w tekstach tradycji, o bardziej radykalnym wydźwięku, jak np. tekst *Didache*: „Każdego apostoła, który do was przychodzi, przyjmijcie jak samego Pana. Nie zostanie on u was jednak dłużej niż dzień jeden, a gdyby zaszła potrzeba, jeszcze i drugi (...) Gdy ów apostoł będzie odchodził, dajcie mu tylko chleba na drogę: jeśli zażąda pieniędzy, jest to fałszywy prorok” (*Didache*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków – Sandomierz 1998, nr XI, 5–6).

3. Teologiczne znaczenie ofiary

Ofiara eucharystyczna odnosi się i łączy w sobie dwa bieguny wyznaczające przestrzeń ofiary. Jednym z nich jest ofiara w rozumieniu przekazania lub oddania czegoś (pokarmu) na rzecz wspólnoty określonej jako urzeczywistniająca sferę *sacrum*. W Starym Testamencie składano ofiary pokarmowe, które w istocie były składane Bogu, ale udział w nich mieli kapłani. Ofiarowany pokarm mogli spożywać tylko ci, którzy byli ofiarowani Bogu, a pokarm ten stanowił realny udział ludzi poświęconych Bogu w Jego świętości. Ten wymiar ofiary zrealizował się w szczególny sposób podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy to Chrystus ofiarował pod postaciami chleba i wina swoje Ciało i Krew, przekazując je swoim uczniom, którzy spożywając je, mieli udział w Jego Ciele i Krwi. Drugi wymiar ofiary to zrzeczenie się jakiegoś dobra na rzecz Boga i ofiarowanie tejże rzeczy poprzez zniszczenie (zabicie, spalenie). Ten wymiar ofiary w sposób szczególny dokonał się na krzyżu. W Eucharystii te dwa wymiary łączą się nierozzerwalnie w jedną ofiarę¹⁷.

Historycznie te dwa etapy ofiary Chrystusa dokonały się w wieczerniku i na Golgocie, natomiast sakramentalnie uobecniają się one podczas sprawowania każdej Eucharystii. Sakramentalność tego aktu sprawia, że w tej ofierze Chrystusa ma udział Kościół święty, i nie jest to jedynie udział wirtualny, ale rzeczywisty: w Eucharystii wraz z Chrystusem ofiarowuje się Ojcu cały Kościół¹⁸. Kiedy więc w Kościele sprawowana jest Eucharystia, to wierni mają rzeczywisty udział w tej ofierze, tzn. ich życie zostaje włączone w jedną Ofiarę Chrystusa¹⁹.

Nie ulega wątpliwości, ze względu na fakt integralności Eucharystii, że włączenie ofiar pieniężnych, czy to w formie kolekty, czy w formie stypendium składanego na rzecz aplikowanej intencji, jest formą rzeczywistego uczestniczenia wiernego w tejże ofierze. Zatem przekazanie konkretnego dobra w kontekście Eucharystii nie jest tutaj jedynie aktem solidarności i filantropii, ale jest aktem partycypacji w rzeczywistej ofierze Chrystusa. Pytanie jakie rodzi się w tym kontekście brzmi: czy ustalanie wysokości takiego zobowiązania finansowego oraz jego obligatoryjność może współbrzmieć z charakterem i wydzwiękiem rzeczywistości samej ofiary? Innymi słowy zapytać należy, czy da się pogodzić jednoczesne składanie ofiar oraz podleganie opłatom oraz czy współistnienie ofiar oraz zobowiązań finansowych w formie opłat i podatków nie wyklucza się wzajemnie na gruncie teologicznym? Chodzi zatem nie

¹⁷ Por. P. J. Casarella, *Catholic Sacramental Theology in the Twentieth Century*, w: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, red. H. Boersma i M. Levering, Oxford 2015, s. 418–420.

¹⁸ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1368.

¹⁹ Por. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, w: *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 1049.

o samą ofiarę, ale o to, w jaki sposób ofiara określa to, co ofiarowane i w jaki sposób określa ofiarodawcę.

Żeby odpowiedzieć na te pytania należy zwrócić się ku Ewangelii, a konkretnie do miejsca, w którym Jezus w jaskrawy sposób przeciwstawia sobie te dwie rzeczywistości. Tak jaskrawym fragmentem wydaje się być ewangeliczna opowieść, w której poborcy podatku świątynnego zapytali Piotra czy ich nauczyciel nie płaci dwudrachmy (por. Mt 17, 24-27). Jezus przewidując tę sytuację oraz uprzedzając ją zadał Piotrowi pytanie: „Szymonie, jak ci się zdaje? Od kogo królowie ziemscy pobierają daniny lub podatki? Od synów swoich czy od obcych?” (Mt 17, 25b). Kiedy Szymon Piotr jednoznacznie odpowiedział, że od obcych, Jezus równie jednoznacznie stwierdził, że w takim razie „synowie są wolni” (Mt 17, 27b).

Podatek o którym mowa w powyższym tekście pobierany był w miesiącu Adar, przed Paschą. Stanowił wysokość połowy szekla i przeznaczony był na potrzeby kultu²⁰. Pytanie Jezusa odnosi się do stosunków ludzkich. Królowie ziemscy zobowiązują do płacenia podatków swoich poddanych, wyłączwszy z tego obowiązków swoich synów (tych, którzy związani są z królem więzami pokrewieństwa). Stwierdzenie Jezusa na temat ich wolności od podatku jest więc stwierdzeniem ich synostwa – tzn. uczniowie Jezusa są synami (dziećmi) Boga, a więc nie może na nich ciążyć zobowiązanie do płacenia podatku²¹. Tym samy Jezus stwierdza, że podatek nie jest właściwą formą utrzymania instytucji pochodzącej od Boga, względem tych, którzy przez Boga zostali uznani za jego dzieci²².

Cała opowieść wydaje się być osadzona w pewnego rodzaju psychologicznej intuicji. Intuicyjność owej sytuacji wybrzmiewa w spontanicznej odpowiedzi Piotra. Z jednej strony więc niemożliwe jest, żeby syn był zobowiązany do płacenia podatku, tzn. żeby na syna została nałożona jakakolwiek powinność daniny. Spoglądając jednak z drugiej strony można przypuszczać, że samo nałożenie daniny jest stwierdzeniem braku tak silnych więzów jakimi są więzy krwi. Jeśli zatem wierzący jest zobowiązany do płacenia podatku lub do jakiegokolwiek innej daniny, przekazuje mu się tym samym nieświadomą informację, że jest on obcym względem tego, kto tej opłaty od niego żąda, a już na pewno, że nie jest on synem. Teologiczne i duchowe konsekwencje są tutaj ogromne, gdyż poprzez akt nałożenia daniny, uregulowania prawnego zobowiązania względem Kościoła w formie opodatkowania wiernych lub chociażby wyznaczenie wysokości „opłaty” za sprawowanie sakramentów, jest jawnym przekreśleniem fundamentalnej prawdy ewangelicznej o dziecięctwie bożym chrześcijan.

²⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, część 2: rozdziały 14-28*, Częstochowa 2008, s. 196.

²¹ Por. Tamże, s. 197-198.

²² Por. Tamże, s. 198.

Co ciekawe, analiza tekstów św. Pawła w kwestii organizowania zbiórek sugeruje znajomość i świadomość tej zależności, dlatego też Paweł nie nakłada obowiązku, lecz zachęca do dobrowolnej ofiarności²³.

W obliczu tak istotnej treści teologicznej wyżej wskazanego tekstu zastanawiająca jest praktyka wprowadzania podatku kościelnego w krajach Europy Zachodniej. Równie zastanawiające są debaty nad stosownością takiego podatku, które odbywają się w naszej ojczyźnie, a które chociaż bronią się przed jego wprowadzeniem, to jednak ich argumentacja koncentruje się wyłącznie na aspektach prawnych²⁴.

Wyłączenie wiernych spod dynamiki usynowienia lub przynajmniej przekazanie takiej niewerbalnej informacji poprzez opodatkowanie i nałożenie zobowiązań na wiernych nie wyczerpuje jednak całego tematu. W następnym kroku należy zastanowić się jakie znaczenie pozytywne niesie ze sobą włączenie w przestrzeń ofiary zobowiązań na rzecz Kościoła, które pomimo, że nie mogą być zobowiązaniami *stricte* prawnymi, to jednak w sferze duchowej są niezbywalne.

Ofiara, jak wyżej wspomiano, mieści w sobie dwa bieguny: uczestnictwa oraz oddania poprzez zrzeczenie się jakiegoś dobra na rzecz ofiarobiorcy. Pierwszy aspekt jest raczej aspektem, w którym to Bóg daje nam udział w swojej rzeczywistości. Chrystus dzieląc się eucharystycznie swoim Ciałem i Krwią dał nam udział w swoim życiu. Niemniej jako posiadający ten udział również nasze ofiarowanie nabiera tutaj wtórnego, duchowego znaczenia.

W takiej dynamice podczas ofiary eucharystycznej to wierni są obdarowani. Natomiast ich ofiarowanie własnych dóbr na rzecz Kościoła posiada charakter wtórny. Ze względu na uczestniczenie w życiu Chrystusa, który cały stał się ofiarą na rzecz Boga i ludzi, partycypujemy w Jego ofiarniczej egzystencji. Z tego względu, w przestrzeni ofiary, ludzkie datki przestają być jedynie aktem filantropii, ale są udziałem w misterium Chrystusa. A zatem składki pobierane na „cele dobroczynne”, nie są jedynie aktem altruistycznym, który swoje miejsce odnajduje w przestrzeni sakralnej, ale są elementem budowania Królestwa Bożego.

Drugi biegun rozumienia ofiary to wyniszczenie i kenoza. Ściśle rzecz ujmując, czynność kapłańska w Starym Testamencie polegała na zabiciu lub zniszczeniu ofiarowanej rzeczy, która w ten sposób miała być przekazana

²³ Por. Tamże, s. 199.

²⁴ Zob. np. P. Kaleta, *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji „Finansowanie związków wyznaniowych w Polsce i w krajach niemieckojęzycznych - stan aktualny oraz perspektywy”*, „Roczniki Nauk Prawnych” 22 (2012) 4, s. 239–242; M. Kosek, *Czy możliwa jest recepcja niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce*, „Forum teologiczne” 6(2006), s. 49–62; P. Stanisław, *Perspektywy zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z prawa wyznaniowego” 12 (2009), s. 5-33.

Bogu, tzn. wyłączona ze sfery *profanum* i włączona w sferę *sacrum*²⁵. Zatem wyzbycie się dobra ziemskiego miało względny wobec ofiarującego charakter – było to jakieś należące do niego, lecz jednocześnie oderwane dobro. Iście kenotyczny wymiar ofiary jako przekazania i włączenia własnej istoty w przestrzeń świętości Boga definitywnie dokonał się na krzyżu. Zatem ludzka danina, w powiązaniu z Eucharystią jest cząstkowym, lecz realnym włączeniem ludzkiej rzeczywistości pracy i trudu reprezentowanego przez konkretne dobro materialne, w absolutną rzeczywistość ofiary Chrystusa.

Istotne znaczenie ma tutaj również głębsze znaczenie samej kenozy. Otóż kenoza, która dokonała się na krzyżu nie jest jakąś akcją oderwaną od tożsamości Syna Bożego przed wcieleniem, a więc nie jest aktem jedynie ludzkim, który nie reprezentuje życia wewnątrztrynitarnego. W istocie, na co zwrócił uwagę w sposób szczególny H. U. von Balthasar, kenoza na Golgocie była uzewnętrznieniem wewnątrztrynitarnego życia, a więc była urzeczywistnieniem w świecie doczesnym dynamiki miłości wewnątrztrynitarniej. W istocie kenoza, o której mówi Balthasar jest bezpośrednio i niezbywalnie związana z tożsamością Syna. Syn w Trójcy, z jednej strony jest tym, który absolutnie przyjmuje dar swojego istnienia i tożsamości z rąk Ojca (co w tradycyjnym języku teologicznym określane jest byciem zrodzonym przez Ojca), a z drugiej całe swoje istnienie oddaje w akcie bezkompromisowej miłości Ojcu²⁶. Być Synem oznacza zatem w całkowitym zaufaniu przyjąć wszystko od Ojca i totalnie wszystko Mu oddać.

Zauważmy tutaj możemy bardzo istotne dwie rzeczy. Po pierwsze tak rozumiana kenotyczna dynamika realizuje się na krzyżu i w wieczerniku w sposób absolutny, oraz aktualizuje się w ofierze Eucharystycznej czyniąc wiernych uczestnikami tejże kenozy. Chrześcijanina uczestniczący w ofierze staje się usynowiony, włączony w wewnątrztrynitarny nurt miłości, czego owocem jest pragnienie ofiarowania siebie i wszystkiego co się posiada Bogu Ojcu. A po drugie dotykamy tutaj samej istoty kenozy, która nie sprowadza się do wyniszczenia, ale właśnie do ofiarnego oddania w miłości, na co zresztą wskazuje tradycyjne rozumienie tego terminu²⁷.

W tym miejscu zatem znowu widzimy pozytywny wydzźwięk troski chrześcijan, która będąc włączona w przestrzeń ofiary jest partycypacją i skutkiem

²⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tom 3/2: *Teologia*, część 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 53–54. Warto zauważyć, że ta zależność w obrębie włączenia danin w przestrzeń eucharystyczną jest już realizowana również poprzez pierwszy wektor znaczenia ofiary.

²⁶ Por. D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 89–91.

²⁷ Por. J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem: Teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018, s. 91.

włączenia w dynamikę życia Bożego, czego świadectwo widać już w tekstach Pawłowych²⁸. Z drugiej strony usunięcie tej troski z pola ofiary Chrystusa i osadzenie w ekonomii zobowiązania, daniny i podatku, całkowicie redukuje ów teologiczno-duchowy sens. Ofiara jest bowiem aktem miłości. Zatem odebranie troski o Kościół z kontekstu ofiary, lub zredukowanie jej ofiarniczego charakteru stanowi zubożenie tejże praktyki z jej istoty jaką jest rzeczywiste realizowanie miłości. Z perspektywy pasterza domaganie się zapłaty jest zdradą miłości swoich duchowych dzieci i braci w Chrystusie. Z perspektywy wiernego, płacenie składki jest zagrożone odarciem aktu troski o Kościół z miłości – bo tam gdzie nie ma wolności, nie ma miłości. Zdjęcie zaś odpowiedzialności z bezpośredniego aktu wiernego na system podatkowy wyłącza troskę o Kościół z przestrzeni egzystencjalnego przeżycia i doświadczenia miłości.

Ponadto powyższa analiza nie tylko pokazuje, iż właściwa praktyka stoi na straży duchowości skoncentrowanej na miłości Boga i bliźniego, ale też wskazuje właściwe, chrześcijańskie znaczenie słowa „miłość”. Jest to szczególnie istotne, gdyż w świecie postmoderny to słowo przybiera (również w przestrzeni chrześcijańskiej) różne, czasami niezwiązane a nawet sprzeczne znaczenie z jego proveniencją chrześcijańską. Jeśli bowiem słusznie uznamy, że chrześcijańskie rozumienie ofiary jest nierozzerwalnie związane z miłością objawioną w Chrystusie, to akt miłości winien w sobie mieścić również wprowadzanie wiernych w misterium ofiary, co w praktyce sprowadza się po prostu do kształtowania postawy ofiarności i objaśniania znaczenia takiej postawy.

4. Podsumowanie

W świetle powyższych rozważań uwypukla się teologiczne znaczenie praktyki Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że Kościół jest rzeczywistością bosko-ludzką. Jest związany z życiem i pragnieniem Boga, aczkolwiek swoją realizację odnajduje w doczesności. Z tego względu Kościół zawsze musi się liczyć z oboma kontekstami swojego istnienia – boskim i ludzkim. Oczywistym wyrazem tego dwubiegunowego osadzenia jest zarówno troska o czystość doktrynalną i duchowość jak i zachowanie zdrowego rozsądku i pragmatyzmu w swoich działaniach. Nie ulega wątpliwości, że rezygnacja z któregośkolwiek odniesienia byłaby zdradą w łonie Kościoła – zdradą bądź samego Boga, bądź człowieka, którego Bóg zbawił.

²⁸ Szczególny wydzźwięk posiada fraza odwołująca do ofiary Chrystusa wyrażona właśnie w kontekście organizacji zbiórek na rzecz Kościoła: „Nie mówię tego, aby wam wydawać rozkazy, lecz aby wskazując na gorliwość innych, wypróbować waszą miłość. Znacnie przeciwieństwem łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2Kor 8, 8-9).

Niemniej oba wektory egzystencji Kościoła posiadają uhierarchizowaną strukturę, co oznacza że pragmatyzm i względy duchowe, aczkolwiek niezbywalne, nie są równorzędne. Pragmatyzm winien być podporządkowany duchowości i teologii, a teologia i duchowość winny zarówno uwzględniać przesłanki pragmatyczne, jednak nie ulegając im, lecz korygując je i formując.

W tym świetle niepokojące wydaje się być wysuwanie argumentów pragmatycznych i utylitarnych, które mają prowadzić do zmian praktyki lub nawet doktryny. Takie argumenty oczywiście powinny istnieć i się pojawiać, ale nie mogą mieć znaczenia pierwszorzędного.

Jak wskazuje na to powyższa analiza z zakresu dyscypliny odnośnie tak, wydawałoby się pragmatycznej i świeckiej praktyki jak zobowiązania finansowe na rzecz drogiej nam „instytucji”, mogą kryć w sobie bardzo poważne fundamenty teologiczno-duchowe.

W kontekście rozpatrywanego przez nas tematu zmiana praktyki i przesunięcie jej z kontekstu ofiary rozumianej w pełnym jej teologicznym kontekście, na zwykłą troskę ludzką i dobroczynność, prowadzi do zakwestionowania fundamentalnej tożsamości chrześcijańskiej. Chrześcijanin płacący podatek na Kościół i opłacający mszę świętą, jest dobrym i religijnym człowiekiem, spełniającym swoje obowiązki. Niemniej na poziomie duchowym i psychologicznym jego tożsamość „syna” wydaje się być bardzo zagrożona. Podobne skutki mogą mieć także inne decyzje zmieniające dyscyplinę Kościoła, które dyktowane są pragmatyzmem lub „zmianą mentalności”.

Osobną kwestią, domagającą się głębszych badań socjologiczno-teologicznych jest zbadanie wymiernej zależności między zmianą praktyki ofiary na podatek i należność oraz laicyzacji chrześcijan. Wydaje się, że na poziomie podświadomym, chrześcijanin, na którego nakłada się zobowiązania i żąda zapłaty za posługę Kościoła, coraz bardziej rozumie Ojcostwo Boga i macierzyństwo Kościoła względem siebie jedynie hipotetycznie i teoretycznie. Zachowywana doktryna w tej kwestii nie ma po prostu realnego odzwierciedlenia egzystencjalnego w jego życiu. Jest to jednak wniosek który posiada rangę przypuszczenia i domaga się odrębnych badań oraz odrębnej metody.

Bibliografia:

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tom 3/2: *Teologia*, część 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.
- Bubel G., *Walter Kasper*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom I, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2003, s. 147–159.
- Buttiglione R., *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018.

- Casarella P. J., *Catholic Sacramental Theology in the Twentieth Century*, w: *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, red. H. Boersma i M. Levering, Oxford 2015, s. 417–432.
- Jankowski A., *Możliwości nowej interpretacji dogmatów w świetle Konstytucji soborowej „Dei Verbum”*, „*Analecta Cracoviensia*” 5 (1973), s. 409–421.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kaleta P., *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji „Finansowanie związków wyznaniowych w Polsce i w krajach niemieckojęzycznych - stan aktualny oraz perspektywy”*, „*Roczniki Nauk Prawnych*” 22 (2012) 4, s. 239–242.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *List Episkopatu Polski na temat przykazań kościelnych*, <https://episkopat.pl/list-episkopatu-polski-na-temat-przykazan-koscielnych/> [dostęp: 30.04.2019].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Rescriptum “ex Audientia SS.mi” - Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte (1° agosto 2018)*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte_pl.html [dostęp: 25.03.2019].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Lettera ai Vescovi circa la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 1.08.2018, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/08/02/0556/01210.html> [dostęp: 25.08.2018].
- Kosek M., *Czy możliwa jest recepcja niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce*, „*Forum teologiczne*” 6 (2006), s. 49–62.
- Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 17 (2004), s. 89–108.
- Müller G. L., *Przedmowa: Dlaczego adhortacja Amoris Laetitia może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym*, w: *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris Laetitia”*, Rocco Buttiglione, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 5–28.
- Napiórkowski A., *Reforma i rozwój Kościoła: Duch Boży i instytucja*, Kraków 2012.
- Paciorek A., *Nowy komentarz biblijny: Nowy Testament*, tom I: *Ewangelia według świętego Mateusza*, część 2: *rozdziały 14–28*, Częstochowa 2008.
- Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, w: *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 390–396.
- Stanisz P., *Perspektywy zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, „*Studia z prawa wyznaniowego*” 12 (2009), s. 5–33.
- Strumiłowski J. P., *Między Bogiem a człowiekiem: Teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018.
- Szymik J., *Zadania teologii wobec Tajemnicy Boga*, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa i M. Giglok, Katowice 2015, s. 279–289.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, tom III, Katowice 2015.
- św. Justyn, *Apologia*, w: *Pierwsza apologia grecka: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, red. J. Naumowicz, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 207–270.

Świderkówna A., *Didache*, w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, Kraków - Sandomierz 1998, s. 33-44.

Vagaggini C., *Teologia, pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.

Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) 2, s. 141-164.

o. Jan P. Strumiłowski OCist. – ur. 14.04.1983 r. w Pyskowicach, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, mnich Zakonu cysterskiego w opactwie w Jędrzejowie, wykładowca dogmatyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach-Panewnikach. Ważniejsze publikacje: *Między Bogiem a człowiekiem: Teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności* (Myśl Teologiczna 93), Kraków 2018; *Piękno zbawi świat?* (Myśl Teologiczna 88), Kraków 2016; *Zrodzony z wiary: Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016; *Complementarity and cohesion of the sophiologic and scientific vision of creation*, „Scientia et Fides” 7 (2019)1, s. 207-225. Adres do korespondencji: Ul. Klasztorna 20, 28-300 Jędrzejów, e-mail: jancist@gmail.com.