

Ks. Waldemar Linke CP: Apostołowie i posługa ubogim

Teologia dobroczynności ma bardzo solidny fundament w teologii, która nie stanowi ideologicznej nadbudowy dla dobroczynnej praktyki, lecz nadaje gestowi międzyludzkiej pomocy walor świadectwa i kultu, których odniesienie jest w Bogu.

Słowa imć pana Onufrego Zagłoby o nietypowym stroju diabła i jeszcze mniej oczywistym użyciu ogona dość często przychodzą do głowy, gdy śledzi się wypowiedzi osób o deklarowanych lewicowych, liberalnych lub lewicowo-liberalnych poglądach, w których powołują się na doktrynę chrześcijańską (od Ewangelii po nauczanie papieża Franciszka I), by tym, którzy deklarują swe chrześcijańskie i katolickie przekonania religijne, przypomnieć o ich obowiązkach względem pewnych przynajmniej kategorii osób potrzebujących pomocy. Ponadto pomoc ta zredukowana jest do jednej tylko formy, przy całkowitym lekceważeniu innego typu działań, niż promowane przez szeroki front ideologiczny, w którym odnaleźć można, oprócz NGO-sów żyjących z grantów także organizacje społeczne i agendy rządowe. Znamienne jest stanowisko zajęte przez Konferencję Episkopatu Lazio (środkowa część Półwyspu Apenińskiego) wobec usunięcia grupy emigrantów z Etiopii i Erytrei z opuszczonego biurowca w okolicach dworca Termini w Rzymie.

Biskup pomocniczy Rzymu, Paolo Lojudice, delegat Konferencji do spraw emigrantów, ogłosił w imieniu diecezji rzymskiej, gotowość zajęcia się bezdomnymi, zwłaszcza kobietami i dziećmi. Przede wszystkim jednak od pewnego czasu nawołuje, by podjąć we Włoszech poważny dialog o

rozwiązaniach systemowych. Prasa włoska (konkretnie zaś Francesco A. Grana w *Il Fatto Quotidiano* z 24 sierpnia 2017 r.) podaje zaś informację, że „Watykan przyjmie eksmitowanych uchodźców”. Na pograniczu włosko-francuskim w *Maison de Chamois* (Valle Stretta), do niedawna jeszcze pensjonacie górskim, udziela się pomocy wędrującym na francuską stronę migrantom.

Ks. Claudio Crucetti z parafii w Lucento pracujący w tym miejscu, tłumaczy się: „nie jesteśmy przemytnikami ludzi, ale chrześcijanami. (...) nakarmić głodnego, ubrać nagiego pomóc temu, kto jest w potrzebie, to chrześcijański obowiązek. Idziemy za nauczaniem Ewangelii” (J. Ricca, „Bardonecchia, i preti che aiutano i migrati: ‘Non siamo *passueur* ma *christiani*’”. *La Repubblica* z 28 sierpnia 2017 r.). W ten sposób włoski duchowny bronił się przed kojarzeniem działalności, w której uczestniczy. Są to przykłady dylematów, wobec których stają dzisiejsi chrześcijanie biorący na serio wymagania miłości bliźniego i przykład dobrego Samarytanina. Bezpośrednia pomoc stawia ich w jednym rzędzie z tymi, którzy żyją z dramatu migracji. Brak tej pomocy budzi w nich wyrzuty sumienia, z tytułu obojętności i poczucie, że sprzeniewierzają się swemu chrześcijańskiemu powołaniu.

Nie są to wbrew pozorom dylematy nowe. Jeśli sięgniemy do historii pierwszej wspólnoty kościelnej: gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie, to na samym jej początku pojawiają się podobne pytania i trzeba na nie znaleźć odpowiedzi, które i dziś nie tracą na aktualności. Apostołowie Piotr i Jan nie dali jałmużny żebrakowi w Bramie Pięknej świątyni zbudowanej przez Heroda Wielkiego (Dz 3,1-6). Kolegium Dwunastu odcięło się też od posługi ubogim ze wspólnoty kościelnej (Dz 6,2). Czy to znaczy, że konstytutywny dokument Kościoła pierwotnego, jakim są *Dzieje Apostolskie*, jest nastawiony negatywnie do działalności na rzecz biednych? Czy marginalizuje ten rodzaj działań i uznaje go za zewnętrzny względem misji apostołów?

„Patrzył na nich, oczekując od nich jałmużny” (Dz 3,5)

Czasownik „żebrać” (*prosaiteō*) i rzeczownik „żebrak” (*prosaitēs*) nie pojawiają się w Dziejach Apostolskich. Są to zresztą słowa rzadkie w Nowym Testamencie i nieobecne w Biblii Hebrajskiej. Nie znaczy to bynajmniej, by problem ubóstwa i zjawisko żebractwa obce były światu biblijnemu. Wręcz przeciwnie, niedobór środków pieniężnych (po wprowadzeniu gospodarki opartej na pieniądzu, rzecz jasna) czy po prostu brak żywności jest stałym elementem narracji biblijnej. Nie tylko poszczególni ludzie, ale cały dom Jakuba-Izraela wyrusza popchnięty głodem (Rdz 42,2). Można nabrać przekonania, gdy czyta się przekłady, że bracia Józefa udają się do Egiptu jako misja handlowa. Warto jednak zwrócić uwagę, że użyty w tekście hebrajskim czasownik *šābar* wywodzi się od tego samego rdzenia słowotwórczego, co rzeczownik *šeber* (ziarno), a więc oznacza to, co dzieje się z ziarnem, np. w Rdz 41,56 tłumaczony jest w Septuagincie (podobnie jak w najpopularniejszych polskich przekładach biblijnych) przez „sprzedawać ziarno”. Nie chodzi więc o operację handlową, ale o zdobycie ziarna czy szerzej jedzenia (por. Rdz 42,10). Musimy pamiętać, że podstawą diety były produkty mączne, zwykle w formie pieczywa. To, co w opowiadaniu o wyprawie synów Izraela do Egiptu wysuwa się na plan pierwszy, to kwestia zachowania ich życia. Jadą, by prosić o to, co pozwoli im nie umrzeć z głodu. Nie negocjują, ale błagają o wsparcie. Egipski urzędnik (a zarazem ich brat) nie dobija z nimi targu, ale spieszy im z pomocą.

Błagający nie jest w tym kontekście kimś godnym pogardy, ale współczucia. Prosi nie dlatego, że nie chciało mu się lub nie potrafił zapewnić sobie środków do życia. Wiąże się to z rozumieniem fundamentu podmiotowości, który w Biblii nie opiera się nigdy na cenzusie majątkowym, ale ma za fundament udział w akcie przymierza wiążącym wspólnotę z Bogiem i

koncentrującym ją wokół Boga. Wzajemne wspieranie się jest więc wynikiem istnienia wspólnoty, której spoiwem jest więź religijna. Dlatego zachowanie życia bliźniego jest jednym z podstawowych zadań, które stoi nie tylko przed każdym z osobna, ale w pierwszym rzędzie przed wspólnotą. Kpł 25,35-43 to kodeks solidarności, która ma zapewnić godne życie każdemu członkowi Ludu Boga. Jest to kwestia teologiczna, a nie społeczna: skoro Bóg dał swemu ludowi ziemię, to „u ciebie nie powinno być ubogiego” (Pwt 15,4), a ubóstwo jest znakiem, że błogosławieństwu Boga przeszkadza niewierność Ludu. Brak „twardego serca” wobec ubogiego brata (w sensie rodaka), otwarcie przed nim hojnej i skorej do pomocy ręki (Pwt 15,7-8) jest formą odbudowywania więzi wspólnoty z Bogiem. Skoro zaś życie uczy, że „ubogiego (...) nie zabraknie w tym kraju”, dlatego potrzebna jest wrażliwość i formy wzajemnej pomocy (Pwt 15,11). W tym kontekście należy rozumieć przekonanie, że jałmużna chroni od śmierci i głodzi grzechy (Tb 12,9; LXX Prz 15,27; Syr 3,30). Ona też została przeniesiona nawet na pogańskiego władcę, jeśli chciałby się nawrócić (Dn 4,27).

Kiedy patrzymy oczyma Piotra i Jana na żebraka przy Bramie Pięknej, musimy mieć w pamięci tę wizję stosunku do ubogich, jaka wpisana jest w szeroko rozumianą tradycję biblijną. Miejsce, w którym chromy od urodzenia prosił o jałmużnę, podkreśla charakter teologiczny jego sytuacji. Upośledzenie ruchowe, deformacja członków, konkretnie też nazwane kalectwo, którym był dotknięty, wykluczało od kapłańskiej służby Bogu (Kpł 21,18), podobnie jak dotknięte nim zwierzę nie mogło być złożone na ofiarę (Pwt 15,21). Zasadniczym problemem żebraka nie był więc brak pieniędzy, ale jego wykluczenie ze wspólnoty kultycznej. Jałmużna jest więc sposobem na okazanie mu, że nie jest wyłączony ze wspólnoty religijnej: pozostaje jej członkiem, którego zachowanie jest powinnością całej wspólnoty.

Z tego punktu widzenia należy też ocenić nieudzielenie jałmużny przez Piotra i Jana. Prowokują oni nadzieję i oczekiwanie ze strony żebrzącego kaleki, każąc mu patrzeć na siebie. Jest to moment budzący wręcz niesmak u czytelnika, bowiem także i on, podobnie jak żebrak, oczekuje od apostołów datku. Gdy ci stwierdzają, że nie mają niczego, co mogliby ofiarować, budzi to rozczarowanie postaci narracyjnej (żebraka) i uczestnika literackiej komunikacji (czytelnika). Wątpliwe jest, by żebrak oczekiwał, że do jego miseczki wpadnie srebrna moneta (nie wspominając o złocie). Liczył raczej na „brzęczącą miedź” (por. 1 Kor 13,1), drobniaki wysupływane bez większego zastanowienia przez przechodniów. Dlatego też w odpowiedzi Piotra, iż nie ma „srebra ani złota” (Dz 3,6), na pytanie zadane przez nieme spojrzenie proszącego, brzmi nuta arogancji. Szybko jednak zmienia się perspektywa interpretacyjna. Niedostatek, o jakim mówi Piotr, dotyczy w równej mierze jego, Jana, jak też proszącego. To, o co jest bogatszy, to imię Jezusa Chrystusa, dzięki któremu chory zostaje uzdrowiony. W tym kontekście wejście do świątyni i chwalenie Boga (Dz 3,8) to coś znacznie istotniejszego, niż wyraz radości. Imię Jezusa Chrystusa i Jego uzdrawiająca łaska stały się bowiem bramą pozwalającą choremu na wejście do samego centrum wspólnoty religijnej (z Bogiem i wspólnotą Jego Ludu), a nie – jak to było z jałmużną – na wegetację na jej obrzeżach.

Postawa Piotra i Jana wyrasta jednak z tego samego korzenia, na którym rozwinęło się ogromne drzewo dobroczynności i solidarności wśród wyznawców judaizmu. To dzięki temu, że żyli duchem tej wspólnoty, popatrzyli na proszącego jako na kogoś, kogo nie mogą zostawić bez pomocy, a jednocześnie czuć się w pełni uprawnieni do korzystania ze swego członkostwa we wspólnocie Synów Izraela. Na żebraka nie patrzą bowiem z pozycji wyższości, ale jako na swego brata. Z drugiej zaś strony dzielą się z nim tym, co rzeczywiście pozwala im otworzyć rękę przed bratem: wiarą w Jezusa Chrystusa. Dzielenie się tym bogactwem to istotny motyw nauczania w

krużganku Salomona (Dz 3,11-26). Ich celem pierwszorzędym nie jest poprawa statusu ekonomicznego ani podtrzymanie egzystencji żebraka, ale jego wprowadzenie do Ludu Bożego. Nie jest to więc działalność charytatywna, ale apostołska w sensie ścisłym. Ta jednak nie daje się realizować, jeśli w kalekim żebraku nie dostrzeże się brata, z którym można wejść wspólnie do świątyni.

„Oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa” (Dz 6,4)

Wspólnota dóbr, o której mówią Dz 2,44; 4,32, nie była formą komunizmu, bowiem nie opierała się na kontestowaniu własności prywatnej czy też nie odbierała jej legitymizacji moralnej. Był to przede wszystkim wyraz eschatologicznego nastawienia tej wspólnoty oraz sposób jej wzmocnienia, w którym zasadniczą rolę pełniła relacja wertykalna (z Jezusem Chrystusem), a relacje horyzontalne (pomiędzy członkami) nie spełniały funkcji zasadniczej. Bardzo znamienne pod tym względem jest epizod będący niejako antytezą sytuacji idealnej: ukaranie Ananiasza i Safiry za kłamstwo w sprawie wspólnoty dóbr (Dz 5,1-11). Scena ta upewnia nas, że autor Dz nie uważał tej wspólnoty za warunek konieczny przystąpienia do Kościoła. Można było być jego członkiem, pozostając właścicielem swych dóbr i zachowując sobie prawo administrowania nimi (Dz 5,4), inaczej niż we wspólnocie esseńskiej, gdzie rezygnacja z własności prywatnej i przekazanie jej do wspólnej kasy wyznaczały moment przystąpienia do Przymierza (H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus* (BZTNT 9), Kraków-Mogilany 2002, s. 207-209). Praca i działalność gospodarcza wspólnoty mocno była wpierana przez to, co Witold Tyloch nazwał wspólnotą majątku wszystkich członków (tenże, *Aspekty społeczne gminy z Qumran*, Warszawa 1968, s. 90). Porównując Kościół pierwotny i gminę qumrańską, Karl H. Schelkle wskazuje, że w Łk 16,9 oraz w Regule Zrzeszenia (1QS 10,19 pieniądze określone są jako grzeszne; tenże, *La comunità di Qumran e la Chiesa del Nuovo Testamento*.

Studio comparato tra i testi qumranici e la scrittura: affinità e divergenze, Roma 1970, s. 46-47). Jednak ten sam autor zauważa (s. 47-48), że *Dokument Damasceński* pozwala na zachowanie własnych dóbr, a obowiązek składania do wspólnej kasy, a konkretnie do dyspozycji osób odpowiedzialnych: przełożonego i sędziów, dotyczy dwóch dniówek w miesiącu (CD XIV, 13-17). Tekst określa też cel, na który przeznaczono środki wspólne: wsparcie sierot, ubogich, starszych, chorych, bezdomnych, tych, którzy wpadli w niewolę, kobiet w sytuacjach społecznie wrażliwych (niemających posagu). Są to typowe rozwiązania dotyczące dobroczynności, w których nie ma elementów eschatologicznych. Zachodzi więc pewna różnica między życiem ścisłej wspólnoty żyjącej w osadzie nad Morzem Martwym i grup esseńczyków, o których mówi *Dokument Damasceński*. Podobna różnorodność zdaje się być dopuszczona przez Dzieje Apostolskie, tyle, że oddanie całości dóbr do dyspozycji wspólnoty wśród chrześcijan nie tworzyło różnicy statusu, nie było powodem przynależności niższego rzędu. Niektórzy uczeni zajmujący się tymi tekstami sugerowali, że to wynik uzasadnienia: odwlekania się mesjanistycznego przełomu, na który czekali esseńczycy (W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001, s. 191-192, por. L. Monti, *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo di Qumran* [SB 149], Brescia 2006, s. 94-95).

Spór o opiekę nad wdowami hellenistów (Dz 6,1) pokazuje instytucje charytatywne, które funkcjonują tak, jak miało to miejsce tam, gdzie normą działania były regulacje *Dokumentu Damasceńskiego*. Nie chodzi tu o eschatologiczną wspólnotę oczekującą rychłego przyjścia Pana, ale o wspólnotę, która szuka rozwiązań społecznych, ponieważ jest coraz bardziej świadoma, że jako społeczność będzie musiała istnieć na tej ziemi, a jej wewnętrzne konflikty nie zostaną spalone ogniem dnia Pańskiego (por. Ml 3,19), ale trzeba będzie nauczyć się je rozwiązywać. Czy to jednak znaczyło, że Kościół jerozolimski musiał zawrzeć kompromis z prozą życia i porzucić eschatologiczne mrzonki?

Byłoby zrozumiałe przeorientowanie życia chrześcijan na rozwiązywanie normalnych spraw, jakie składają się na proste ludzkie życie. Należy do nich choćby kwestia wyżywienia dla biednych, starych ludzi, którzy nie mają ani sił, ani warunków społecznych, by walczyć o przetrwanie w miejskiej dżungli. Ustanowienie kolegium Siedmiu (Dz 6,3.5) wskazuje na bardzo poważny stosunek apostołów do kwestii prowadzenia stołówki dla ubogich. Można wręcz powiedzieć, że kompetencje członków tego gremium znacznie przekraczały minimum konieczne do pracy w kuchni dla ubogich, a nawet do kierowania taką instytucją (W. Linke, „*Naśladował swego Pana*”. Św. Szczepan – pierwszy męczennik: sługa Kościoła i apostoł Żydów, Niepokalanów 2010, s. 19-21).

Jeśli postawa miłosiernej dobroczynności przestanie być głosem Boga, a skoncentruje się na okazywaniu litości w relacjach międzyludzkich, wtedy łatwo uczynić z niej instrument współczesnych józefinizmów

Wzrost liczby uczniów jest kłamrą (Dz 6,1.7) spinającą perykopę. To wydarzenie, rzecz jasna, pozytywne i mające związek z idealnym obrazem Kościoła jako przejaw działania Boga (Dz 2,47). Pomimo to stało

się ono powodem konfliktu wewnątrz wspólnoty. Konflikt ten był nieunikniony, jeśli weźmie się pod uwagę typ relacji, jaki panował między greckojęzycznymi i aramejskojęzycznymi Żydami. Przyjęcie wiary w Chrystusa nie zniwelowało różnic kulturowych ani – co może mniej oczywiste – religijnych. Nie zmniejszyło też poziomu nieufności między tymi środowiskami. Wspólnota chrześcijańska akceptuje swoją złożoność i szuka drogi, na której może ona być przeżywana w pokoju. Do tego celu zostają oddelegowani najwartościowsi z hellenistycznych judeochrześcijan.

Apostołowie dystansują się jednak od zmagania z tymi problemami. Nie lekceważą bynajmniej potrzeb, a zwłaszcza potrzebujących osób i grup. Nie jest to jednak racja dostateczna, by odwrócić się od eschatologicznego w zasadzie charakteru Kościoła.

Zasadniczym zadaniem apostołów pozostają modlitwa i głoszenie słowa (Dz 6,2.4), co nie oznacza, że chowają się oni w wieży z kości słoniowej, by tam pielęgnować wyższe, ale niehumanistyczne wartości. Czym jednak byłby Kościół, gdyby zredukował swą aktywność do akcji charytatywnej? Kim byliby apostołowie? Kościół jest sobą tylko wtedy, gdy ciężka praca Siedmiu pozostaje w służbie dzieła Dwunastu. Ci zaś koncentrują się na misji, dla której ich kolegium powstało. „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3,14). Działalność terapeutyczna, egzorcyzmy i jakiegokolwiek działania, poprzez które mogłaby się realizować ich władza nad duchami nieczystymi (Mk 3,14; 6,7), to sposób uwiarygodnienia ich misji. Znamienne, że Mk skupia się raczej na egzorcyzmach, niż na leczeniu, a dopiero Mt i Łk (por. Mt 10,1; Łk 9,1) odwołują się do leczenia chorób jako drugorzędnego przedmiotu misji. Nie miejsce tu na śledzenie religijnej i kulturowej interpretacji związku między działaniem duchów nieczystych a chorobami, która stoi za narracją ewangeliczną. Dla nas istotne jest, że Dwunastu w Dz ma jasną wizję hierarchii celów ich misji.

Sprawiedliwość, prawda czyli Boża jałmużna

Wróćmy jeszcze raz, już z teraz z perspektywy tego, co powiedzieliśmy o samoświadomości pierwotnego Kościoła zapisanej w *Dziejach Apostolskich*, do kwestii jałmużny w Starym Testamencie. Teraz jednak chcemy zapytać, skąd wzięła się jałmużna (*eleēmosynē*) w Septuagincie, skoro nie było takiego

terminu w Biblii Hebrajskiej. Termin ten pojawia się z dużą intensywnością w Tb (por. W. Linke, *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe jako klucz teologicznej lektury księgi* [LSM 2], Warszawa 2013, s. 432-434) oraz Syr (por. W. Linke, „Sens jałmużny w Mt 6,1-4 a praktyki miłosierdzia w judaizmie Drugiej Świątyni”, w: *Studia nad Ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja* [LSM 5], red. J. Kręciłło, W. Linke, Warszawa-Ząbki 2015, s. 195-223, zwł. s. 196-198). Są to księgi, które do kanonu chrześcijańskiego trafiły w swych greckich formach. Nie tylko to jednak stanowi o ich specyfice. Przede wszystkim bowiem w nich mówi się o znaczeniu gestów dobroczynnych, które są czynami zasługującymi przed Bogiem i mającymi swą odpłatę w życiu wiecznym (G.A. Anderson, „Redeem Your Sins by Giving of Alms: Sin, Debt and the ‘Treasury of Merit’ in Early Jewish and Christian Tradition”. *Letter and Spirit* 3(2007), s. 37-67), ale budują też wspólnotę religijną, wzmacniając jej wewnętrzne więzi oraz koncentrując ją wokół ośrodków dystrybucji dóbr dla potrzebujących. Te funkcje jałmużny przemawiają do nas, ponieważ oparte są o sposób rozumienia mechanizmów życia społecznego, które są nam znane. Musimy jednak zdawać sobie sprawę, że w Starym Testamencie są to dopowiedzenia do głównej myśli zawartej w tekstach powstałych po hebrajsku czy aramejsku.

Tam, gdzie grecki przekład posługuje się tym terminem, hebrajskie księgi mają terminy o zdecydowanie określonym znaczeniu teologicznym. W Rdz 47,29 na przykład słowo znaczące „łaskawość”, „życzliwość” (*hesed*). Taka praktyka przekładowa została też przyjęta w Prz 3,3; 14,22; 15,27 (w tekście hebrajskim odpowiada temu wersetowi 16,6); 19,22; 20,28; 21,21; 31,27 (w tekście hebrajskim w. 26). Przekład grecki Iz w kilku miejscach używa *eleēmosynē* na tłumaczenie rzeczowników odnoszących się do sfery sprawiedliwości: *cəḏāqāh* („sprawiedliwość”, Iz 1,27; 28,17; 59,16). Podobnie w Dn 9,16 (kodeksy Aleksandryjski i Watykański), w Ps 24(23),5 i Ps 103(102),6 użyty jest rzeczownik *cəḏāqāh*, a w Ps 35(34),24 *cedeq* („prawość”, „sprawiedliwość”). W Dn 4,27 (w tekście aramejskim w. 24), w

obydwu przekładach greckich (Septuaginta i późniejszy Teodocjona) występuje *eleēmosynē* tam, gdzie w oryginale pojawia się rzeczownik *cidəqāh* („czynienie tego, co sprawiedliwe”). Nadto trzeba jeszcze wspomnieć Iz 38,18, gdzie hebrajski tekst znaczący „nie mają nadziei na Twą wierność (*’ēmet*) zstępujący do grobu” został przełożony przez „ci, którzy są w Hadesie, nie mają nadziei na Twe miłosierdzie (*eleēmosynē*)”. Ta nudna wyliczanka pokazuje, że to, co łatwo wziąć za „jałmużnę”, jest przede wszystkim określeniem Bożego sposobu działania: łaskawości, sprawiedliwości i wierności. Teologia dobroczynności, której wyrazem są Tb czy Syr, ma bardzo solidny fundament w teologii, która nie stanowi ideologicznej nadbudowy dla dobroczynnej praktyki, lecz nadaje gestowi międzyludzkiej pomocy walor świadectwa i kultu, których odniesienie jest w Bogu.

Jeśli postawa miłosiernej dobroczynności przestanie być głosem Boga, a skoncentruje się na okazywaniu litości w relacjach międzyludzkich, wtedy łatwo uczynić z niej instrument współczesnych józefinizmów, które czynią się arbitrami kompetentnymi do wyrokowania, jakie instytucje otrzymają wsparcie dla swej działalności, a przez to narzędzie do promowania swych założeń i przekonań. Misja zostaje zastąpiona przez społeczny mandat. Kościół nie jest już wtedy apostołski, czyli posłany przez Boga, ale staje się narzędziem, przez które realizowana jest jakaś polityka społeczna.

Ks. Waldemar Linke CP