

Teologia Praktyczna

Tom 19 • 2018

Teologia Praktyczna

Tom 19 • 2018



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

RADA WYDAWNICZA
ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK,
ANDRZEJ PRYBA, PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

RADA NAUKOWA

Prof. Dr Ana Thea Filipović – Zagrzeb, Chorwacja, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński – Lublin /Siedlce,
ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński – Warszawa, ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot – La Paz, Boliwia/Poznań,
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski – Innsbruck, ks. prof. dr hab. Adam Przybecki – Poznań (przewodniczący),
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda – Lublin, dr Andrej Šegula – Lublana, Słowenia,
o. dr hab. Piotr Skonieczny OP – Kraków, prof. dr hab. Krystian Wojczek – Opole

REDAKCJA TOMU
MIECZYŚLAW POLAK

RECENZENCI TOMU

ks. dr hab. Bogdan Biela, ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, ks. dr hab. Bogdan Giemza prof. PWT,
ks. prof. dr hab. Richard Hartmann, ks. prof. dr hab. Mieczysław Mikołajczak,
ks. dr hab. Paweł Podeszwa prof. UAM, ks. dr hab. Rajmund Porada prof. UO,
ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski, ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda,
ks. dr hab. Henryk Sławiński prof. UPJPII, prof. dr hab. Helena Słotwińska, prof. dr hab. Anna Zellma

Korekta tekstów w języku polskim: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ
Korekta tekstów w języku angielskim: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU
BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1642-6738

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: teologia@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>
<http://www.teologiapraktyczna.amu.edu.pl>; e-mail: tp.@amu.edu.pl

Projekt okładki
PAWEŁ PĄK

DRUK: TOTEM, 88-100 INOWROCŁAW, ul. JACEWSKA 89

Spis treści

- Andrzej Draguła
PRZEPOWIADANIE DO NIEWIERZĄCYCH A DIALOG Z NIEWIERZĄCYMI 7
- Bogusław Drożdż
ŚWIĘTOŚĆ PRZEDMIOTEM PASTORALNEGO ROZEZNANIA 25
- Dariusz Lipiec
CECHY DUSZPASTERZY JAKO PRZYWÓDCÓW 39
- Mateusz J. Tutak / Tomasz Wielebski
PLANOWANIE DUSZPASTERSKIE KOŚCIOŁA W POLSCE NA PRZYKŁADZIE PROGRAMU
PRZEZ CHRYSYTA, Z CHRYSYTEM, W CHRYSYTY.
PRZEZ WIARĘ I CHRZEST DO ŚWIADECTWA (2013–2017) 51
- Beata Bilicka
ZAGADNIENIE REFORMACJI W PODRĘCZNIKACH DO NAUKI RELIGII DLA MŁODZIEŻY
W LATACH 1990–2010 75
- Jerzy Kostorz
KORELACJA LEKCJI RELIGII Z ETYKĄ – SENS CZY BEZSENS? 91
- Piotr Halczuk
IMMER IN BEWEGUNG. MIGRATION ALS FAKTOR, DER ... BEWEGT.
EINE SICHT AUS DER PERSPEKTIVE DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS 103
- Borys Jacek Soiński
WYBRANE PARAMETRY POSTAW RELIGIJNYCH MŁODZIEŻY PONADGIMNAZJALNEJ
WYKLUCZAJĄCEJ TRANSCENDENCJĘ 117
- Adam Kalbarczyk
WĄTKI RELIGIJNE I DUSZPASTERSKIE BITWY POD WSCHOWĄ 1706 ROKU 141
- Bogdan Kulik
JAK MÓWIĆ DZIŚ W KOŚCIELE O ŚMIERCI? ŚMIERĆ W KONTEKŚCIE PASTORALNYM
W ŚWIETLE *DE MORTALITATE* ŚW. CYPRIANA Z KARTAGINY 155

Andrzej Wdowiszewski
HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ DUSZPASTERSTWA WIĘZIENNEGO
W KONTEKŚCIE FORMOWANIA POSTAW CHRZEŚCJAŃSKICH
WŚRÓD WIĘŹNIÓW 173

Monika Brożek
DUSZPASTERSKIE TOWARZYSZENIE MAŁŻONKOM
W PIERWSZYCH LATACH MAŁŻEŃSTWA.
ROLA PORADNI ROZPOZNAWANIA PŁODNOŚCI 191

Tomasz Krzysztofiak
ZEJDŹ MI Z OCZU, SZATANIE! (Mt 16,21–28)
ODRZUCENIE PIOTRA CZY WEZWANIE DO PÓJŚCIA ZA JEZUSEM? 205

Mieczysław Polak
DIE KONTEXTUELLE UND PERSONENBEDINGTE KONZILSREZEPTION
IN POLEN 223

ANDRZEJ DRAGUŁA

Przepowiadanie do niewierzących a dialog z niewierzącymi

W przemówieniu¹ wygłoszonym do korpusu dyplomatycznego w kilka dni po swoim wyborze papież Franciszek mówił: „Ważne jest też wzmożenie rozmów z niewierzącymi, aby nigdy nie przeważały różnice, które dzielą i ranią, lecz by wśród różnorodności zwyciężyło pragnienie budowania prawdziwych więzi przyjaźni między wszystkimi narodami”². Jak widać, papież Franciszek nie przypisuje dialogowi z niewierzącymi celów religijnych czy misyjnych. Nie mówi ani o konieczności głoszenia Ewangelii, ani o nawróceniu. Celem dialogu religijnego jest budowanie pozbawionych wzajemnej niechęci relacji między ludźmi, a w konsekwencji pokój między narodami. Jak to sformułował papież Benedykt XVI, „Celem dialogu nie jest nawrócenie, ale zrozumienie. Tym różni się od ewangelizacji, od misji”³.

Wezwanie do dialogu z niewierzącymi bywa odbierane przez niektórych członków Kościoła jako wyrzeczenie się obowiązku ewangelizacji i głoszenia nawrócenia. Krytycy tej formy dialogu przypominają, że Jezus zostawił nakaz misyjny, wzywający do czynienia uczniów pośród wszystkich narodów, czyli nauczania zmierzającego do nawrócenia (por. Mt 28,19), a nie nakaz zachęcają-

Andrzej DRAGUŁA: ks. dr hab. prof. US, kierownik Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl

¹ Niniejszy artykuł jest poszerzoną i zmienioną wersją tekstu: A. D r a g u ł a: „*Spermologos*” – od areopagu do dziedzińca pogan. „Więź” nr 7: 2011 s. 120-128.

² F r a n c i s z e k: Audycja dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej 22.03.2013 r. „L’Osservatore Romano” nr 5: 2013 s. 27.

³ B e n e d y k t X V I: Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu 21.12.2012 r. „L’Osservatore Romano” nr 2: 2013 s. 31.

cy do dialogu⁴. Istotnym błędem takiego rozumowania jest założenie, że dialog i ewangelizacja to dwie nie tylko różne, ale także wykluczające się metody działania Kościoła w stosunku do niewierzących. Zupełnie inną perspektywę otwiera założenie, że dialog z niewierzącymi oraz ewangelizacja niewierzących to metody różne, ale uzupełniające się i komplementarne. Taki punkt wyjścia nie każe rezygnować z dialogu na rzecz ewangelizacji ani z ewangelizacji na rzecz dialogu. Są to dwa różne działania Kościoła obejmujące dwa różne porządki i mające zupełnie inne cele. Różne założenia, cele i metody szczegółowe podpowiadają, że obie strategie należy stosować w odmiennych kontekstach i sytuacjach. Wszystko bowiem zależy od tego, jaki w danej chwili cel chce osiągnąć Kościół: czy ma być to cel widziany w perspektywie wiary – nawrócenie i zbawienie, czy też w perspektywie społecznej – pokój i porozumienie między ludźmi.

I. *Spermologos* św. Paweł

W encyklice misyjnej św. Jan Paweł II pisał: „Paweł, który już przepowiadał w licznych miejscach, przybywszy do Aten, udaje się na areopag, gdzie głosi Ewangelię, używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku (por. Dz 17,22–31). Areopag był wówczas ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię”. Dalej papież podał całą listę „nowych areopagów”⁵. To wydarzenie z życia św. Pawła nie tylko dla papieża stało się modelem czy wzorem pewnego typu ewangelizacyjnego działania. Mówi się często, że współczesny Kościół powinien wychodzić na areopagi, aby tam podejmować dialog bądź ewangelizację, dostosowując swój język do odbiorcy. Przyglądając się jednak w y d a r z e n i u a r e o p a g u jako modelowi pastoralnemu, trudno nie zauważyć, że św. Paweł w Atenach poniósł raczej klęskę. Jak wynika z reakcji zawartej

⁴ Dla przykładu: „Przez wieki zapał misjonarzy brał się właśnie z tego nakazu Jezusa. Po pierwsze warto zwrócić uwagę na formę – nie «rozważcie, czy nie byłoby dobrze», tylko «Idźcie». To jest nakaz. Po drugie nakaz ten mówi «idźcie na cały świat», czyli do wszystkich ludzi. Nie ma tu wyłączonej, którym nie ma sensu głosić Ewangelii. Trzecia sprawa to treść i cel: mamy głosić Ewangelię, aby ludzie byli zbawieni, a nie potępieni. To też sytuacja jednoznaczna. Dziś coraz częściej ten nakaz się «zmiękcza» i relatywizuje. Zamiast głoszenia mówi się o «dialogu z niewierzącymi», o ewangelizacji – wyłącznie przez świadectwo życia, a nawet zdarza się słyszeć opinie, że głoszenie Ewangelii dobrym ludziom nie ma sensu, bo i tak mogą być zbawieni w swojej religii. Jeżeli więc mogą być zbawieni bez głoszenia Ewangelii, to po co im głosić? W ten sposób chrześcijanie tracą misjonarski zapał, a z ostatniego nakazu Jezusa zostają strzępy. Wygląda na to, że wiemy lepiej niż On, co powinien robić chrześcijanin”. I. K r o s n y: *Zamiast głoszenia Ewangelii jest „dialog z niewierzącymi”*. <http://gosc.pl/doc/3824340.Zamiast-gloszenia-Ewangelii-jest-dialog-z-niewierzacymi> [dostęp: 23.09.2017]. Zob. A. D r a g u ł a: *Dialog i ewangelizacja, czyli o konfliktach pozornym*. „Więź” nr 1: 2013 s. 20–32.

⁵ J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990) nr 27.

w Dziejach Apostolskich, jego przemówienie wywołało u słuchaczy śmiech i odrzucenie, chociaż „niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris, a z nimi inni” (Dz 17,34). Trudno jednak uznać jego obecność na areopagu za sukces. Jak się okazuje, obrona strategia – przynajmniej częściowo – nie powiodła się. Dlaczego?

Kluczem do zrozumienia tego, co się wydarzyło na areopagu, jest grecki termin *spermologos*, którym określili Pawła jego rozmówcy: stoicy i epikurejczycy. Biblia Tysiąclecia tłumaczy ten termin jako ‘nowinkarz’, w Biblii Poznańskiej Paweł nazwany jest ‘gadulą’ (podobnie zresztą jak w tłumaczeniu świadków Jehowy), Biblia Gdańska tłumaczy ten termin jako ‘plotkarz’, tzw. Biblia Gedeonitów proponuje słowo ‘bajarz’, współczesna parafraza na język polski (*Słowo życia*) całe zdanie „Cóż chce powiedzieć ten spermologos?” tłumaczy krótkim: „To nowinkarz!” Zajrzyjmy jeszcze do niektórych tłumaczeń obcych. Francuska wersja Biblii Jerozolimskiej ma tutaj *perroquet*, czyli ‘papugę’; współczesne tłumaczenie włoskie – *ciarlatano*, czyli ‘szarlatana’; niemieckie tłumaczenie Marcina Lutera – *Schwätzer*, czyli ‘gadulę’ bądź ‘papłę’; angielska Biblia Króla Jakuba (King James Bible) proponuje *babbler* – ‘papłę’, ‘gadulę’; inne tłumaczenie dodaje jeszcze przymiotnik *idle*, tzn. ‘próżny’, ‘daremny gaduła’. I na koniec Wulgata, która swoim *seminiverbius* odwołuje nas z powrotem do oryginału.

Co dosłownie znaczy greckie *spermologos*? Etymologia wskazuje na dwa rdzenie: rzeczownik *ho sperma* oraz czasownik *lego*. Przypis w Biblii Tysiąclecia informuje nas, że dosłownie znaczy to tyle, co ‘zbieracz słowa’. Etymologia ta odwołuje się do czynności zbierania i gromadzenia, co w połączeniu z nasieniem wywołuje jednak pewne zdziwienie, przyzwyczailiśmy się bowiem, że raczej zbiera się owoce, plony, dojrzałe kłosa, a nasienie, czyli ziarno, raczej rozsiewa się, rzuca się w glebę.

Tę etymologię potwierdzają słowniki języka greckiego. Dosłownie termin ten używany jest w odniesieniu do ‘ptactwa, które wybiera, wydziubuje nasiona’, chodzi tu zwłaszcza o wrony i gawrony. Znaczenia metaforyczne słownik notuje aż cztery. Po pierwsze, słowo to oznacza ‘osobę wałęsającą się po placu targowym i liczącą na to, że uda się zebrać coś, co spadnie ze stołów sprzedających’. Po wtóre, *spermologos* to ‘ktoś podły’, ‘nikczemny’, ‘godny pogardy (szkodnik)’. Po trzecie, ‘prowadzący życie za pomocą pochlebstw i bufonady’. Po czwarte, ‘gadula’, ‘plotkarz’, ‘papla’⁶. Ksiądz Remigiusz Popowski wylicza natomiast takie znaczenia pochodne: ‘plotkarz’, ‘nowinkarz’, ‘gadula’, ‘bajarz’; ‘szmaciarz’; ‘hultaj’, ‘błazen’, ‘nicpoń’⁷.

⁶ <http://searchgodsword.org/lex/grk/view.cgi?number=4691> [dostęp: 25.08.2017].

⁷ R. P o p o w s k i: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa 2007 s. 305.

Skąd wzięło się to dość pejoratywne znaczenie omawianego słowa? Intuicja i przynajmniej powierzchowna znajomość greki podpowiada nam, że skoro rzeczownik sperma oznacza ‘nasienie’, ‘zasiew’, *logos* to ‘słowo’, a *lego* – ‘mówić’, to logicznie dochodzimy do polskiego ‘siewcy słowa (siejącego słowo)’, a nie ‘zbieracza słowa (zbierającego słowo)’. Tropem tym poszedł św. Hieronim, który zaproponował tłumaczenie *seminiverbius* (od łac. *semino* – ‘siać’, *verbum* – ‘słowo’), co w słowniku kościelnym ks. Alojzy Jougan przekłada jako ‘słowsiewca’ (wyraz ten stosowany jest także przez ks. Jakuba Wujka w jego tłumaczeniu Pisma Świętego)⁸. Jeden ze słowników łacińsko-angielskich tłumaczy *seminiverbius* jako *scattering words* – ‘rozsypywanie’, ‘rozpraszanie słów’, a więc ‘zasiew słów’⁹. Podobnie proponuje słownik łacińsko-niemiecki (*Worte hier und da ausstreuend*)¹⁰. Inny znów słownik łacińsko-angielski każe tłumaczyć jako *word-sower*, a więc znów ‘siewca’¹¹. I jeszcze jeden słownik łaciński, który proponuje jako synonim słowa *seminiverbius* (*seminans verba, sator verborum*) słowo *concionator*, czyli ‘kaznodzieja’, ‘mówca’¹².

O co więc chodzi: o zasiew czy o zbieranie słów? Odpowiedź na to pytanie daje dokładna analiza greckiej etymologii oraz użycia tego wyrażenia w literaturze pozabiblijnej. Kluczem do zrozumienia jest czasownik *legō*, który ma dwa znaczenia: ‘mówić’ i ‘zbierać’ (jak np. *ek-lego* – ‘wybierać’, stąd *ekklesia* czy ‘eklektyzm’). W dosłownym znaczeniu słowo to oznacza ‘zbieracza ziaren’ i odnosi się do ptactwa, ale w sensie figuratywnym (metaforycznym) można powiedzieć, że *spermologos* to ‘ten, kto zbiera (cudze) słowa tak jak ptak, który zbiera (wybiera) ziarna’. Inaczej jeszcze można powiedzieć, że to ‘człowiek, który zbiera skrawki wiedzy’, ale to także ‘ten, kto je wykrada czy komuś zabiera’. Znaczenie takie opiera się oczywiście na podwójnym sensie czasownika *lego*: ‘zbierać’ i ‘mówić’. *Spermologos* to ‘ten, który mówi to, co pozbierał od innych’. W takim też znaczeniu słowo to używane jest w literaturze greckiej. Święty Hieronim w Wulgacie nie tyle przetłumaczył ten termin grecki, ile go zlatynizował, nie biorąc przy tym pod uwagę zawartej w tym słowie gry znaczeń. Hieronim utrzymał podobieństwo fonetyczne poprzez transliterację z greki na łacinę, tracąc pierwotną, właściwą, bogatą i dwuznaczną jednocześnie etymo-

⁸ A. Jougan: *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Wyd. II zmienione i uzupełnione. Poznań–Warszawa–Lublin 1958 s. 617.

⁹ <http://latinlexicon.org/definition.php?p1=2053912> [dostęp: 12.12.2017].

¹⁰ K.L. Georges: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. Band 5 (R-Z) Neusatz der 8. Auflage von 1913. Berlin 2014 s. 169.

¹¹ <http://www.latin-dictionary.net/definition/34603/seminiverbius-seminiverbii> [dostęp: 12.12.2017].

¹² *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, auctore Carolo Dufresne [...]*. Tomus primus [-sextus]: S-Z. T. 6. kol. 347.

logię. I tak oto w Wulgacie – wbrew pierwotnemu sensowi – św. Paweł zamiast zbieraczem słowa stał się jego siewcą.

II. Od filozofii do zwiastowania

Termin *spermologos* był oczywiście obelgą. Komentatorzy nie zostawiają złudzeń co do nastroju, jaki panował na areopagu. Jean Steinmann pisze, że Pawła wzięto za „prostaka używającego wielkich słów”¹³. John Pollock z kolei twierdzi, że w ustach słuchaczy słowo *spermologos* określało „hultaja, który wybiera odpadki z rynsztoka albo żeruje na pomysłach innych ludzi, bo jest zanadto leniwy czy zanadto tępy, żeby mieć własne”¹⁴. Natomiast Stephen Tomkins tłumaczy ten wyraz następująco: „propagator na wpół przetrawionych cudzych nauk”¹⁵. Podobnie Justin Taylor pisze, że niektórzy „oskarżają go o odgrzebywanie przedawnionych opinii”¹⁶.

Dlaczego jednak określenia te miałyby być obraźliwe? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zastanowić się nad rolą filozofii w Atenach. „Wszyscy Ateńczycy i mieszkający tam przybysze poświęcają czas jedynie bądź na omawianie, bądź na wysłuchanie czegoś nowego” – nie bez ironii zanotował św. Łukasz (Dz 17,21). „Na Areopagu obowiązywała wówczas metoda dyskusji, czyli wymiana zdań na jakiś temat, wspólne roztrząsanie spraw i poglądów, dysputa nad przyjętymi stanowiskami. Apostoł był gotowy do takiej debaty, uczył się jej przecież w rodzinnym Tarsie i w spotkaniu z epikurejczykami i stoikami”¹⁷. Czyżby Paweł nie miał nic nowego do powiedzenia? Przeciwnie. Jego wypowiedź tchnęła radykalną nowością. Zarzucano mu, że jest „zwiastunem nowych bogów” (Dz 17,18): Jezusa i niejakiej Anastasis. Na areopagu oskarżyciel – jak to opisuje Pollock – „z pełnym powagi szacunkiem, pod którym kryło się rozbawienie”¹⁸ zapytał go wprost: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz? Bo jakieś nowe rzeczy kładziesz nam do głowy” (Dz 17,20). Pollock pisze, że w tych słowach „brzmiała nuta groźby; Sokrates został skazany na śmierć za głoszenie dziwnych doktryn, a choć Pawłowi nie groziła cykuta, mógł być wygnany z miasta”¹⁹. Jeśli Ateńczycy oczekiwali nowości, to tylko po

¹³ J. Steinmann: *Paweł z Tarsu*. Tłum. A. Turowiczowa. Kraków 1995 s. 63.

¹⁴ J. Pollock: *Paweł Apostoł*. Tłum. M. Wańkiewiczowa. Warszawa 1971 s. 171.

¹⁵ S. Tomkins: *Paweł Apostoł i jego świat*. Tłum. P. Borkowski. Warszawa 2004 s. 121.

¹⁶ J. Taylor: *Dzieje Apostolskie*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Red. W.R. Farmer: Warszawa 2000 s. 1394.

¹⁷ J. Kochel: *W drodze z Apostołem Narodów. Medytacje w rytmie Lectio divina*. Częstochowa 2010 s. 81.

¹⁸ J. Pollock: *Paweł Apostoł*. dz. cyt. s. 172.

¹⁹ Tamże: s. 172–173.

to, by je zbić swoimi argumentami, ewentualnie wyśmiać. Według starożytnych autorów ciekawość Ateńczyków była prawie przysłowiowa. Żyli z ciekawości.

Wiemy, że Paweł zaczyna swoją mowę obrończą na areopagu od nawiązań do filozofii i literatury greckiej. „Styl przekazu misjonarza łączy pochwałę z argumentacją społeczno-kulturową”²⁰. Egzegeci widzą w jego przemówieniu nawiązanie do *Eumenid* Ajschylosa, *Rzeczpospolitej* Platona, a także do dzieł Epimenidesa z Krety, Aratusa Cylicyjszyka, Kleantesa i Eurypidesa. Biskup Kazimierz Romaniuk pisze:

Nie wiadomo, co się działo w umysłach i sercach zebranych, gdy słuchali wywodów o Bogu Jedynym, Żywym i Prawdziwym. O wszystkim zdecydowało jednak zakończenie mowy Pawła. W zakończeniu owym znajdowała się zasadniczo zachęta do pokuty i nawrócenia, umotywowana wizją przyszłego sądu. Gdyby Paweł w tym miejscu zakończył swoje wystąpienie, reakcja zebranych może nie byłaby taka, jaka w rzeczywistości była. Ale Paweł uznał za wskazane dorzucić do wzmianki o sądzie zdanie następujące: „Będzie sądzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskreszenie Go z martwych” (Dz 17,31)²¹.

Czy Paweł przewidywał reakcje filozofów pogańskich na prawdę o zmarłych? Nie wiadomo, ale należy przypuszczać, że nawet gdyby przewidywał, nie zdecydowałby się na przemilczenie prawdy o nim, która jest przecież centralną prawdą chrześcijaństwa. To właśnie w tym momencie „jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy Cię innym razem»” (Dz 17,32). Dopóki Paweł cytował greckich autorów, dopóki odwoływał się do pogańskiej mądrości, jego słuchacze nie oponowali. „Dopóki apostoł – zauważa Kochel – używa języka humanistycznego, filozoficznego i egzystencjalnego, jest słuchany i akceptowany, ale gdy przywołuje argumenty biblijne, pojawiają się drwina i odrzucenie”²². Gwałtowna reakcja sprzeciwu nastąpiła w momencie, gdy apostoł zaczął głosić Ewangelię, gdy porzucił rolę zbieracza słowa, a stał się jego siewcą, gdy dialog ustąpił miejsca kerygmатовi.

Wydarzenia w Atenach zostawiły w Pawle trwałe ślady. Według Kazimierza Romaniuka sam Paweł „uważał to wystąpienie za nieudaną próbę współzawodniczenia z filozofami pogańskimi, którzy zaspokajali codzienne pragnienia

²⁰ J. Kochel: *W drodze*. dz. cyt. s. 81.

²¹ K. Romaniuk: *Św. Paweł. Życie i dzieło*. Katowice 1995 s. 102.

²² J. Kochel: *W drodze*. dz. cyt., s. 81–82.

Ateńczyków żądnych nowości”²³. Dlatego przybywszy do Koryntu, będzie podkreślał, że nie zna niczego poza Chrystusem, i to ukrzyżowanym. Tutaj Paweł już nie zamierzał błyszczeć filozoficzno-retorycznym sznytem. Nie miał już zamiaru konkurować z filozofami i retorami greckimi. Teraz jedynie chciał przepowiedzieć Ewangelię, mając świadomość, że „ukrzyżowany był głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Po latach Paweł napisze do wspólnoty w Koryncie: „A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2,4–5). Tak jakby nauczony doświadczeniem chciał powiedzieć, że mądrość ludzka i retoryczne sztuczki na nic się zdają, gdy chodzi o głoszenie Ewangelii.

III. Ziarna Słowa w (każdej) kulturze

Od św. Pawła przejdźmy teraz do św. Jana Pawła II. Jak już wspomniano, w swojej misyjnej encyklice papież nawiązuje do pojęcia areopagu, gdy mówi o kręgach misji *ad gentes*, czyli misji do pogan, do ludów, a więc o tym, co nazywamy działalnością misyjną w ścisłym znaczeniu. Prócz kręgów terytorialnych, nowych światów i zjawisk społecznych, papież wymienia obszary kulturowe, czyli *n o w e a r e o p a g i*. Wśród nich wylicza: środki masowego przekazu, mass media, zaangażowanie społeczno-polityczne, kulturę, naukę, stosunki międzynarodowe. Pisząc o środkach przekazu, papież stwierdza, że „trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę»”²⁴.

Doświadczenie Pawła na areopagu pokazuje, że włączanie Ewangelii w nową kulturę może być bardzo karkołomnym zadaniem, a może czasami nawet czymś niemożliwym. Na areopagu należy być nie tyle siewcą słowa, ile zbieraczem słowa. Wydaje się więc, że areopag jest nie tyle miejscem włączania ewangelicznego orędzia w nową kulturę, ile raczej miejscem, gdzie należy ową nową kulturę (jakąkolwiek kulturę) włączyć w orędzie, tzn. odczytać w danej kulturze to, co może służyć jako *praeparatio evangelica*, a dopiero później próbować ewangelicznie przetworzyć. Kultura chrześcijańska bowiem jest owocem kerygmatu, a nie dialogu. Pozostaje pytanie, czy zawsze należy / można przechodzić od dialogu do kerygmatu. Historia św. Pawła pokazuje, że może to być bardzo ryzykowne. Kiedy Paweł, przepowiadając prawdę o zmartwychwstaniu, próbował włączyć orędzie ewangeliczne w zastaną kulturę (w tym przypadku – kulturę i filozofię grecką), poniósł fiasko. Słuchano go dopóty, dopóki utrzymywał się w greckich kategoriach myślenia. Odrzucono go, gdy przeszedł od

²³ K. Romanuk: *Św. Paweł*. dz. cyt., s. 103.

²⁴ Jan Paweł II: *Redemptoris missio* nr 27.

dialogu z filozofią i kulturą do etapu głoszenia ewangelicznego orędzia. „Jeśli on rzeczywiście sądził, że człowiek może po śmierci, gdy jego krew już wsiąkła w ziemię, powstać z martwych, takie szaleństwo było dowodem, że nie mógł być zaliczony w poczet nauczycieli, pomiędzy mędrców Aten” – komentuje John Pollock²⁵.

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II nawiązuje do Justynowej koncepcji „ziaren Słowa”: „To także Duch zasiewa «ziarna Słowa», obecne w obrzędach i w kulturach, i otwiera je ku dojrzałości w Chrystusie”²⁶. Świat, jak nauczał św. Justyn, od samego początku miał w sobie cząstkę Pełnego Logosu, czyli Jezusa Chrystusa. Cząstki te, będące rzeczywistą antycypacją i partycypacją w Chrystusie, nazywał „nasionami (zarodkami) Logosu” (*spermata ton logon, logoi spermatikoi*) albo „Słowem załączkowym”²⁷. Według Justyna każdy człowiek ma w swoim intelekcie nasiona Logosu. Były one i są możliwe do odkrycia przez mędrców, filozofów, a także poetów²⁸. To objawienie Logosowe nie jest zacieśnione tylko do samego chrześcijaństwa. Ksiądz Jerzy Szymik proponuje je przetransponować na obszar literatury: „literatura piękna (jakakolwiek) może zawierać autentyczne elementy «sacrum» otwartego na «Sacrum» (w sensie chrześcijańskim) i partycypującego w Nim”²⁹. Czy tylko literatura?

Szymik podpowiada nam trop interpretacyjny. Wydaje się bowiem, że w koncepcji ziaren Słowa zbyt często ograniczamy się do zastosowania jej jedynie w odniesieniu do tak zwanych kultur tradycyjnych czy też do innych tradycji religijnych. Jest to zresztą zgodne z pierwotnym zamysłem Justyna, według którego poganie, którzy żyli zgodnie z rozumem, byli w pewnym sensie chrześcijanami przed chrześcijaństwem³⁰. Kategorię tę można jednak – i należy – stosować do wszelkich przejawów kultury, także jej form współczesnych, jak na przykład środki masowego przekazu czy kultura popu-

²⁵ J. Pollock: *Paweł Apostoł*. dz. cyt., s 175.

²⁶ Jan Paweł II: *Redemptoris missio* nr 28.

²⁷ Justyn Męczennik: *Apologia prima* 38,8; *Apologia secunda* 8,1; 10, 2; 13, 3.

²⁸ Zob. B. Altaner, A. Stüiber: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Tłum. P. Pachciarek. Warszawa 1990 s. 132. Koncepcja Justyna nie była jednak zupełnie oryginalna. J.N.D. Kelly zauważa: „Stoicy mówili o «nasiennych logoi» (*logoi spermatikoi*), pewnego rodzaju zarodkach, dzięki działaniu których z rozwojem świata dochodzą rzeczywiście do istnienia poszczególne rzeczy. Wszystkie te «nasienne logoi» zawierają się w najwyższym, powszechnym Logosie; są one rozlicznymi cząstkami boskiego Ognia, który przenika rzeczywistość”. J.N.D. Kelly: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa 1988 s. 25.

²⁹ J. Szymik: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako «locus theologicus»*. Katowice 1994 s. 132–133.

³⁰ Zob. Justyn Męczennik: *Apologia prima* 46, 3; J.N.D. Kelly: *Początki doktryny*. dz. cyt. s. 80–81.

larna, i tam poszukiwać ziaren słowa. Tropem tym idzie Jan Paweł II, gdy pisze: „II Sobór Watykański przypomina działanie Ducha w sercu każdego człowieka poprzez «ziarna Słowa», w inicjatywach religijnych, w ludzkich wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu”³¹. Te ludzkie wysiłki, o których wspomina sobór, nie podlegają przecież żadnym kulturowym ograniczeniom i można je odszukać w każdej ludzkiej kulturze, także w tej, która sama deklaruje się jako ateistyczna. W ten sposób ci, którzy – według sformułowania św. Justyna – „żyją zgodnie z rozumem”, w pewnym sensie mogą być chrześcijanami poza chrześcijaństwem.

IV. Nawracanie i dialog: zasiewanie i zbieranie nasion

Tak oto klarują się nam dwie metody działania Kościoła: zbierania ziaren Słowa i zasiewania ziaren Słowa, dialogu i ewangelizacji. Pierwsza metoda jest właściwa dla dialogu, który Kościół podejmuje z kulturą (z kulturami): religijnymi, obojętnymi religijnie, a nawet ateistycznymi. Na I Kongresie Kultury Chrześcijańskiej, który odbył się w Lublinie w roku 2000 pod hasłem „Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości”, kard. Paul Paupard tak opisał tę metodę:

Z głęboką wiarą i żarliwą radością umiejmy, rozsądnie, znajdować w sercu naszych zsekularyzowanych kultur semina Verbi, aby je hodować i doprowadzać do dojrzałości. [...] zachęcam do ufego rozpoznawania wystających z murów kamieni, o które można się zaczepić, lepiej: punktów zakotwiczenia w naszych kulturach, aby im pomóc w stawaniu się kulturami w pełni ludzkimi, pozwalającymi człowiekowi stawać się coraz pełniej człowiekiem, w jakimś humanizmie całkowitym, integralnym i solidarnym, który obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi³².

To właśnie się dokonuje na areopagu.

Paweł na ateńskim wzgórzu najpierw podjął dialog z kulturą, ale zdawał sobie sprawę, że dialog, czyli zbieranie ziaren, nie wyczerpuje posłannictwa

³¹ Jan Paweł II: *Redemptoris missio* nr 28; Por. Sobór Watykański II: Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* nr 3. 11. 15; Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 10–11, 22, 26, 38, 41, 92–93.

³² P. Poupard: *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź*. W: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin 2000 s. 25.

Kościół. Musi zostać dopełniony i uzupełniony kerygmatem, czyli zasiewem. Przejście od jednej metody do drugiej jest bardzo trudne, a czasami niemożliwe. Co więcej, istnieje pokusa (wyrastająca zresztą z misyjnej gorliwości), by dialog szybko porzucić i przejść natychmiast do kerygmatu. Oto dlatego Paweł uznał swoje wystąpienie w Atenach za porażkę. Jeśli na dialog spojrzymy z punktu widzenia kerygmatycznego, porażka jest wpisana w takie działanie. Może się skończyć deklaracją adresata: „Posłuchamy cię innym razem”.

Dialog nie jest po to, by nawracać (w znaczeniu: czynić uczniów). Jego celem jest poszukiwanie punktów wspólnych, owych zakotwiczeń, kamieni wystających z murów, które nas dzielą. Obie formy działania – zarówno dialog, jak i kerygmat – są metodami ewangelizacyjnymi. Ten jednak, kto dialoguje, nie wzywa do nawrócenia, a przynajmniej nie bezpośrednio. Ten zaś, który wzywa do nawrócenia, nie dialoguje – w znaczeniu szukania Prawdy poza kerygmatem. W jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia z inspiracją tego samego Ducha. Papież Jan Paweł II pisał:

Powszechnego działania Ducha nie należy też oddzielać od Jego specyficznego działania w ciele Chrystusa, którym jest Kościół. Zawsze bowiem jest to ten sam Duch, który działa zarówno wtedy, gdy daje życie Kościołowi i pobudza go do głoszenia Chrystusa, jak i wówczas, gdy rozsiewa i rozwija swe dary we wszystkich ludziach i narodach, prowadząc Kościół do odkrywania ich, rozwijania i przyjmowania poprzez dialog. Jakakolwiek Obecność Ducha należy przyjmować z szacunkiem i wdzięcznością, ale jej rozpoznawanie należy do Kościoła, któremu Chrystus dał swego Ducha, by go prowadził do całej prawdy (por. J 16,13)³³.

Zarówno dialog, jak i kerygmat muszą mieć ten sam fundament, a jest nim świadectwo przywiązania do Prawdy.

Trzeba jednak pamiętać, że oba działania mają inną naturę, inny cel, inną metodologię. Dialog może służyć zbliżeniu. I tylko zbliżeniu. Kiedy dialogista zaczyna zdradzać misjonarskie zapędy, partner dialogu zaczyna się czuć oszukany. Mówi wtedy sobie: on nie chce się do mnie zbliżyć, on chce, bym przeszedł na jego stronę. Kiedy ewangelizator przechodzi do dialogu, sam może mieć wrażenie, że zdradza swoje misjonarskie powołanie. Intencja dialogu (bądź ewangelizacji) ze strony człowieka Kościoła musi być wyraźna. Wszelki fałsz i niejednoznaczność może udaremnić nasze zamiary. Czy znaczy to, że nie należy wyruszyć z kerygmatem do pogan? Oczywiście, że należy. Porzucenie tego obo-

³³ Jan Paweł II: *Redemptoris missio* nr 29.

wiązku byłoby zdradą chrześcijańskiej tożsamości. Chodzi tylko o to, by jednego nie mylić z drugim. I by właściwie rozpoznać swój charyzmat: czy bliżej mi do dialogu, czy bliżej do kerygmatu. Święty Paweł – jak się okazało – dialogistą nie był. Epitet *spermologos*, który w odczuciu Ateńczyków był obelgą, okazał się – jeśli można tak powiedzieć – prawdziwy. Paweł „pobierał ziarna Słowa”, ale nie wydało mu się to wystarczające. Chciał natychmiast zasiać ziarna słowa Ewangelii, chyba nie do końca rozumiejąc różnicę obu kierunków. W krótkiej konstatacji „Tak Paweł ich opuścił” (Dz 17,33) kryje się opis jego porażki.

V. Kościół na dziedzińcu pogan

W tradycyjnym przedświątecznym przemówieniu do Kurii Rzymskiej w grudniu 2009 roku, podsumowując swoją pielgrzymkę do Czech, papież Benedykt XVI nawiązał do istniejącego w świątyni jerozolimskiej „dziedzińca pogan”, gdzie gromadzili się nie-Zydzi, aby oddawać cześć prawdziwemu Bogu, chociaż nie mogli uczestniczyć w misterium, które rozgrywało się we wnętrzu świątyni. Chodziło o przestrzeń dla tych, którzy znali Boga „tylko z oddali”, którzy pragną „Czystego i Wielkiego”, nawet jeśli pozostaje On dla nich „nieznanym Bogiem”³⁴.

Uważam, że Kościół powinien również dzisiaj otworzyć swego rodzaju „dziedziniec pogan”, gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają, zanim znajdą drogę do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z religiami powinien dzisiaj dołączyć się przede wszystkim dialog z tymi, którym religia jest obca, którzy nie znają Boga, a jednak nie chcą pozostać po prostu bez Boga, lecz pragną przynajmniej zbliżyć się do Niego jako do Nieznanego

zapropozował wtedy papież³⁵. W ten sposób zrodziła się inicjatywa „Dziedzińca Pogan”, który organizowany był w kilku miastach Europy, i wciąż jest kontynuowana w Warszawie jako „Dziedziniec Dialogu”. Ta zmiana nazwy jest znamienna. Z jednej strony chodzi o odejście od pejoratywnego pojęcia „pogani”, z drugiej zaś – o podkreślenie sposobu komunikacji między stronami, jakim ma być dialog³⁶.

³⁴ Benedykt XVI: Przemówienie do Kurii Rzymskiej. 21.12.2009. „L'Osservatore Romano” nr 2: 2010.

³⁵ Tamże.

³⁶ W roku 2017 do uczestników odbywającego się w Warszawie „Dziedzińca Dialogu” papież-emeryt Benedykt XVI skierował przesłanie, w którym to czytamy m.in.: „[...] dlatego Kościół potrzebuje także wielkich dziedzińców, na których wszyscy poszukujący i pytający

Nie ulega wątpliwości, że podstawowym zadaniem Kościoła pozostaje głoszenie Ewangelii zbawienia wszystkim narodom, dlatego przejście od fazy dialogu do fazy kerygmatu wydaje się naturalną implikacją misyjnego nakazu Jezusa. Na pytanie, czy dialog zawsze musi prowadzić do kerygmatu, dość niespodziewaną odpowiedź dał papież Benedykt XVI. Podsumowując swoją pielgrzymkę do Czech (2009), mówił w cytowanym już wcześniej przemówieniu do Kurii Rzymskiej:

Również na osobach uważających się za agnostyków lub ateistów powinno zależeć nam jako wierzącym. Gdy mówimy o nowej ewangelizacji, te osoby być może ogarnia lęk. Nie chcą być przedmiotami misji ani wyrzec się swojej wolności myśli i woli. Jednak również dla nich kwestia Boga wciąż istnieje, nawet jeśli nie mogą uwierzyć, że Jego troska o nas ma konkretny charakter³⁷.

I wtedy właśnie padają słowa o konieczności otworzenia „dziedzińca pogan”. Fundamentalnym założeniem jest tutaj uznanie wolności religijnej, w tym prawa do pozostawania człowiekiem niewierzącym. To prawo jest niezbywalne. „[...] w dialogu obydwie strony świadomie zachowują swoją tożsamość, której prowadząc dialog nie kwestionują ani względem siebie, ani też względem innych” – przypominał papież Benedykt XVI³⁸. Postawa dialogiczna ze strony Kościoła jest sygnałem uszanowania tego prawa. Dialog może prowadzić do otwarcia na kerygmat, ale wcale nie musi do tego doprowadzić. Kościół, podejmując dialog, musi uszanować ten fakt, godząc się na ryzyko, że w danym kontekście nigdy nie dojdzie do przepowiadania kerygmatu.

będą mogli przedstawić swoje poszukiwania Bogu jednemu i w dialogu z wierzącymi dążyć do prawdy. To właśnie miałem na myśli, gdy zaproponowałem nowy «dziedziniec pogan», nie nadając mu przy tym konkretnego kształtu”. B e n e d y k t X V I: *Słowo powitalne do uczestników „Dziedzińca Dialogu”*. <http://laboratorium.wiez.pl/2017/10/16/benedykt-xvi-napisal-slowo-powitalne-do-uczestnikow-dziedzinca-dialogu/> [dostęp: 12.11.2017]. Organizatorzy cel spotkania formułują następująco: „celem projektu jest umożliwienie wszystkim stronom dialogu przedstawienia swoich stanowisk, które prowadzić ma do zrozumienia wzajemnych racji w najważniejszych problemach dziedziny kultury, nauki i spraw społecznych i wspólnego odkrywania prawdy o otaczającej nas rzeczywistości”. *Czym jest Dziedziniec Dialogu*, www.dziedziniecdialogu.pl [dostęp: 12.11.2017]. Takie rozumienie inicjatywy spotkało się z krytyką: „[...] w tym sformułowaniu celu nie ma w ogóle mowy o „sprawach religii” i kulcie prawdziwego Boga, chyba że ujętych wyłącznie jako «sprawy społeczne». Przynajmniej co do założeń Dziedziniec Dialogu wydaje się więc sekularyzacją projektu Dziedzińca Pogan”. P. G r a d: *Dwa modele dialogu*, http://christianitas.org/news/dwa-modele-dialogu/#_ftn5 [dostęp: 12.11.2017].

³⁷ B e n e d y k t X V I: Przemówienie do Kurii Rzymskiej 21.12.2009. „L’Osservatore Romano” nr 2: 2010 s. 41.

³⁸ B e n e d y k t X V I: Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu 21.12.2012. „L’Osservatore Romano” nr 2: 2013 s. 31.

Benedykt pisze, że są ludzie, którzy nie chcą się czuć przedmiotem misji. To stwierdzenie pozostaje ważne dla wszystkich, których Kościół spotyka w procesie szeroko rozumianej ewangelizacji, a więc spotkania z tymi, którzy pozostają poza jego (widzialnymi) granicami. Zawsze, gdy człowiek będzie się czuł przedmiotem misji, będzie na nią zamknięty, gdyż jakiegokolwiek uprzedmiotowienie go, także w porządku zbawienia, sprzeciwia się jego godności i wolności. Ewangelizacja rozumiana jako kerygmat ma szanse zaistnienia i powodzenia tylko i dopiero wtedy, gdy ten, kogo Kościół spotyka na swojej drodze, poczuje się współpodmiotem misji. Otwarcie, które zawsze jest uprzednim działaniem Ducha Świętego w sercu człowieka, jest warunkiem *sine qua non* ewangelizacji. W tej optyce dialog może służyć jako *praeparatio evangelica*. Może, ale nie musi. Taka świadomość jest niezbędna u tego, kto chce podjąć dialog: że – być może – na dialogu się skończy.

Dialog nie jest zdradą Ewangelii. Jest rozpoznawaniem jej znamion poza Kościołem i wspólnotą ludzi wierzących. Jest „inną twarzą” ewangelizacji. Niedocenienie go jako formy rozmowy ze światem i ograniczenie się w procesie ewangelizacji jedynie do głoszenia (kerygmatu) należy widzieć w kategorii zaniedbania. Czasami bowiem to jedyny dostępny nam sposób mówienia o Bogu, choć nie bezpośrednio.

VI. Peryferie papieża Franciszka

Na koniec, prócz areopagu Jana Pawła II i dziedzica pogan Benedykta XVI, trzeba wprowadzić jeszcze jedną kategorię. To peryferie papieża Franciszka. Pojęcia „peryferie” papież Franciszek użył po raz pierwszy podczas Mszy Krzyżma Świętego w Wielki Czwartek:

Trzeba więc wyjść, doświadczyć naszego namaszczenia, jego mocy i jego odkupieńczej skuteczności: na „peryferiach”, tam, gdzie jest cierpienie, rozlew krwi, ślepotą, która chce widzieć, gdzie są więźniowie tak wielu złych panów. [...] Drodzy kapłani, niech Bóg Ojciec odnowi w nas Ducha świętości, z jakim zostaliśmy namaszczeni, niech go odnowi w naszym sercu, w taki sposób, aby namaszczenie dotarło do wszystkich, nawet na „peryferie”, tam gdzie nasz wierny lud najbardziej go oczekuje i docenia³⁹.

Termin nie pojawia się u papieża nagle. W notatkach z przemówienia wygłoszonego na konklawe czytamy, że Kościół „jest wezwany do tego, aby

³⁹ Franciszek, Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 28.03.2013 r., „L'Osservatore Romano” 2013, nr 5 s. 35.

wyszedł na zewnątrz i skierował swe kroki na peryferie, nie tylko te geograficzne, ale także egzystencjalne: peryferie tajemnicy grzechu, bólu, niesprawiedliwości, ignorancji, abstrahując od religii, przekonań, peryferie wszystkich rodzajów biedy⁴⁰. „Peryferie” to kluczowa kategoria w teologii i praktyce pastoralnej kard. Jorge M. Bergoglio i późniejszego papieża Franciszka⁴¹.

Określenie zbiorcze, które pojawia się w wypowiedziach papieża, to „peryferie egzystencjalne”. Obejmuje ono bardzo różnorakie doświadczenia: ubóstwo, samotność, smutek, chorobę, więzienie, cierpienie, rozlew krwi, niewolę, grzech, ból, niesprawiedliwość, ignorancję, biedę, oddalenie, obojętność, odczuwanie głodu Boga. Jak widać, kategoria ta obejmuje doświadczenia, które sytuują się w wielu obszarach: religii, biedy materialnej, ubóstwa ducha, doświadczenia niesprawiedliwości, grzechu. „Peryferie” opisywane są przez papieża Franciszka także w kategoriach wiary – niewiary. Jak pisze komentujący jego myśl, ks. Tomasz Szyszka, według Franciszka „Kościół musi przyjąć postawę «zmierzania» ku peryferiom świata, czyli tam, gdzie Jezus Chrystus nie jest jeszcze/już znany. Musi wychodzić na «ulice i place» lokalnych środowisk społeczno-kulturowych, gdzie należy głosić Ewangelię o zbawieniu⁴². W jakiej roli powinien tam pojawić się Kościół? Czy powinien podjąć ewangelizację czy dialog?

Jak mówi ks. Grzegorz Strzelczyk, „problem w tym, że Kościół, zdaje się, tak bardzo nawykł do roli nauczyciela dyktującego zarówno treść dyskursu, jak i reguły wszelkich debat, w których uczestniczy, że z trudem teraz godzi się na pozycję jednego z wielu uczestników publicznej rozmowy o człowieku – i to w punkcie wyjścia niezbyt wiarygodnego⁴³. Na czym polega owa „niewiarygodność” Kościoła? Franciszek przypomina, że głoszenie Dobrej Nowiny zaczyna się od „Galilei pogan⁴⁴, a Strzelczyk dopowiada: „Jeśli chcemy pozostać wierni przykładowi Ciesli z Nazaretu, to naszą opowieść o Bogu, który kocha człowieka, musimy spróbować snuć nie z pozycji jerozolimskiego autorytetu instytucjonalnego, lecz raczej z wnętrza podejrzanej nieco, peryferyjnej Galilei⁴⁵. W tym samym kontekście Maciej Baron dopowiada: „Nowy Testament przynosi ewangeliczny obraz Jezusa z Nazaretu, który w swojej zbawczej misji podejmu-

⁴⁰ <https://m.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,735,jak-franciszek-przekonal-do-siebie-kardynalow.html> [dostęp: 24.11.2017].

⁴¹ Szeroko o „peryferiach” w myśli Franciszka zob.: T. Szyszka: *Misyjne impulsy papieża Franciszka*. „Nurt” nr 2: 2016 s. 140–167.

⁴² Tamże s. 152.

⁴³ G. Strzelczyk: *Po co zbawienie? Po co Kościół?*. W: *Wielkie tematy teologii*. Red. Z. Nosowski. Warszawa [br.] s. 26.

⁴⁴ Franciszek: Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną 19.04.2014. „L’Osservatore Romano” nr 5: 2014 s. 21.

⁴⁵ G. Strzelczyk: *Po co zbawienie?*. dz. cyt. s. 26.

je nieustającą wędrówkę pomiędzy peryferiami Galilei a centrum ówczesnego świata – Jerozolimą”⁴⁶.

Jakie są tego konsekwencje? Jezus, który wyruszył z peryferyjnej Galilei, usłyszał pełne wyrzutu pytanie: „czyż może być coś dobrego z Nazaretu?” (J 1,46). Współczesny Kościół, który zechce wychodzić na peryferie – czy to aby ewangelizować, czy to aby dialogować – może usłyszeć podobne słowa: czy może być coś dobrego z religii, z Kościoła, z wiary? Jedyna odpowiedź na takie pytanie sytuuje się poza jakimkolwiek dyskursem: poza dialogiem i poza ewangelizacją, a brzmi ona: „chodź i zobacz” (por. J 1,46). „Pod warunkiem jednak – pisze Strzelczyk – że nasza odpowiedź będzie oparta [...] na doświadczeniu zbawienia oraz że będziemy mieli wspólnoty, do których będziemy mogli zaproszonych przeprowadzać, żeby przeżyli razem z nami to doświadczenie”⁴⁷.

W odpowiedzi skierowanej do Eugenia Scalfariego, zatytułowanej *List do niewierzącego*, jaką Franciszek zamieścił na łamach gazety „la Repubblica” 11 września 2013 roku, znajdujemy takie oto słowa:

Wiara w moim przypadku narodziła się ze spotkania z Jezusem. Było to spotkanie osobiste, które poruszyło moje serce oraz nadało kierunek i nowy sens mojej egzystencji. Lecz jednocześnie spotkanie to zostało umożliwione przez wspólnotę wiary, w której żyłem i dzięki której zyskałem dostęp do mądrości Pisma Świętego, do nowego życia, które niczym źródło tryskające wypływa z Jezusa poprzez sakramenty, do braterstwa ze wszystkimi i do posługi ubogim, będącym prawdziwym wizerunkiem Pana. Bez Kościoła – proszę mi wierzyć – nie mógłbym spotkać Jezusa, choć jestem świadomy, że ten ogromny dar, jakim jest wiara, przechowywany jest w kruchych naczyniach glinianych naszego człowieczeństwa. A zatem to właśnie na podstawie tego osobistego doświadczenia wiary, przeżytego w Kościele, mogę swobodnie wysłuchać Pana pytań i próbować, razem z Panem, szukać dróg, których przynajmniej pewien odcinek moglibyśmy pokonać razem⁴⁸.

„Krucze naczynia naszego człowieczeństwa”, w których przechowywany jest dar wiary, to nic innego jak osobiste, wewnętrzne, indywidualne peryferia, których winien doświadczyć zarówno ten, kto chce dialogować, jak i ten,

⁴⁶ M. Baron: *Środowisko wielkomięskie – locus współczesnej ewangelizacji*. Biblioteka KUL (mps) s. 468.

⁴⁷ G. Strzelczyk: *Po co zbawienie?*. dz. cyt. s. 26.

⁴⁸ http://www.cl.opoka.org.pl/artykuly/volantino_09_2013pl.pdf [dostęp: 23.09.2017].

kto chce ewangelizować. Wiara jest bowiem warunkiem koniecznym zarówno w odniesieniu do dialogisty, jak i do ewangelizatora. Ona może i powinna się ujawniać *implicite* poza i ponad jakimkolwiek dyskursem: i dialogiem, i ewangelizacją. Wybór konkretnej strategii zależy od okoliczności. W obu jednak przypadkach – zarówno w przypadku dialogu, jak i ewangelizacji – u tego, który wyrusza na areopag, dziedziniec pogan czy egzystencjalne peryferia, ujawniać się musi ta sama tożsamość płynąca z wiary.

Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A.: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Tłum. P. Pachciarek. Warszawa 1990.
- Baron M.: *Środowisko wielkomięskie – locus współczesnej ewangelizacji*. Biblioteka KUL (rozprawa doktorska, mps.).
- Benedykt XVI: *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* 21.12.2009 „L'Osservatore Romano” nr 2: 2010 s. 37–41.
- Benedykt XVI: *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu* 21.12.2012 „L'Osservatore Romano” nr 2: 2013 s. 28–32.
- Benedykt XVI: *Słowo powitalne do uczestników „Dziedzinka Dialogu”*. <http://laboratorium.wiecz.pl/2017/10/16/benedykt-xvi-napisal-slowo-powitalne-do-uczestnikow-dziedzinka-dialogu/> [dostęp: 12.11.2017].
- Czym jest Dziedzinek Dialogu*. www.dziedzinecdialogu.pl [dostęp: 12.11.2017].
- Draguła A.: *Dialog i ewangelizacja, czyli o konflikcie pozornym*. „Więź” nr 1: 2013 s. 20–32.
- Franciszek: *Audiencja dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej* 22.03.2013 „L'Osservatore Romano” nr 5: 2013 s. 25–27.
- Franciszek: *Homilia podczas Mszy św. w Wigilię Paschalną* 19.04.2014. „L'Osservatore Romano” nr 5: 2014 s. 20–21.
- Franciszek: *Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek* 28.03.2013. „L'Osservatore Romano” nr 5: 2013 s. 34–36.
- Georges K.L.: *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch: Band 5 (R-Z)* Neusatz der 8. Auflage von 1913. Berlin 2014.
- Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, auctore Carolo Dufresne [...]. Tomus primus [-sextus]: S-Z. T. 6.*
- Grad P.: *Dwa modele dialogu*, http://christianitas.org/news/dwa-modele-dialogu/#_ftn5 [dostęp: 12.11.2017].
- <http://latinlexicon.org/definition.php?p1=2053912> [dostęp: 12.12.2017].
- <http://searchgodsword.org/lex/grk/view.cgi?number=4691> [dostęp: 25.08.2017].
- http://www.cl.opoka.org.pl/artykuly/volantino_09_2013pl.pdf [dostęp: 23.09.2017].
- <http://www.latin-dictionary.net/definition/34603/seminiverbius-seminiverbii> [dostęp: 12.12.2017].
- <https://m.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,735,jak-franciszek-przekonal-do-siebie-kardynalow.html> [dostęp: 24.11.2017].
- Jan Paweł II: Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990) [b.m. i b.r.].

- Jougan A.: *Słownik kościelny łacińsko-polski*. wyd. II zmienione i uzupełnione. Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Justyn Męczennik: *Apologia prima; Apologia secunda*.
- Kelly J.N.D.: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa 1988.
- Kochel J.: *W drodze z Apostołem Narodów. Medytacje w rytmie Lectio divina*. Częstochowa 2010.
- Krosny I.: *Zamiast głoszenia Ewangelii jest „dialog z niewierzącymi”*. <http://gosc.pl/doc/3824340.Zamiast-gloszenia-Ewangelii-jest-dialog-z-niewierzacymi>, 25.04.2017 r. [dostęp: 23.09.2017].
- Pollock J.: *Paweł Apostoł*. Tłum. M. Wańkowniczo. Warszawa 1971.
- Popowski R.: *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa 2007.
- Poupard P.: *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź*. W: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin 2000, s. 17–34.
- Romaniuk K.: *Św. Paweł. Życie i dzieło*. Katowice 1995.
- Sobór Watykański II: Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. [Poznań 1986³], s. 661–739.
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. [Poznań 1986³], s. 811–987.
- Steinmann J.: *Paweł z Tarsu*. Tłum. A. Turowiczowa. Kraków 1995.
- Strzelczyk G.: *Po co zbawienie? Po co Kościół?* W: *Wielkie tematy teologii*. Red. Z. Nosowski. Warszawa [br.] s. 13–30.
- Szymik J.: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako «locus theologicus»*. Katowice 1994.
- Szyszka T.: *Misyjne impulsy papieża Franciszka*. „Nurt” nr 2: 2016 s. 140–167.
- Taylor J.: *Dzieje Apostolskie*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Red. W.R. Farmer. Warszawa 2000 s. 1367–1404.
- Tomkins S.: *Paweł Apostoł i jego świat*. Tłum. P. Borkowski. Warszawa 2004.

STRESZCZENIE

Przepowiadanie do niewierzących a dialog z niewierzącymi

Dialog i ewangelizacja to dwie strategie Kościoła w odniesieniu do niewierzących. Wzajemną relację obu strategii można ujmować wykluczająco bądź komplementarnie. Celem artykułu jest wykazanie różnicy pomiędzy obiema strategiami. Punktem wyjścia jest wydarzenie przemówienia św. Pawła na ateńskim areopagu, gdzie został nazwany „spermologos”. Termin ten oznacza kogoś, kto „zbiera słowa”. Dialog można nazwać „zbieraniem słów”, ewangelizację – analogicznie – „zasiewem słów”. Oba te procesy mają inny cel i powinny być stosowane adekwatnie do sytuacji i kompetencji tego, kto podejmuje kontakt z niewierzącymi. W obu jednak przypadkach istotnym elementem jest wiara człowieka Kościoła, którego ten niewierzący spotyka. Ona bowiem stanowi o tożsamości zarówno tego, kto podejmuje dialog, jak i tego, kto ewangelizuje.

Słowa kluczowe: ewangelizacja; dialog; dziedziczenie pogan; niewierzący

SUMMARY

Proclamation to non-believers and dialogue with non-believers

Dialogue and evangelization are two strategies of the Church towards non-believers. The relationship between the two strategies can be seen either as an exclusive or a complementary one. The paper's objective is to present the difference between the two, starting with St. Paul's speech at the Areopagus in Athens, where he was named 'spermologos' – which means someone who "harvests words". Dialogue might be called "harvesting words", while – by analogy – evangelization may be called "planting words". Each of the processes has a different goal and they should be used adequately to the situation as well as competences of the person who is reaching out to non-believers. However, in both cases, the faith of the believer encountered by the non-believer is an essential element. The faith constitutes the identity of the one who starts a dialogue and of the one who evangelizes.

Keywords: dialogue; courtyard of the gentiles; evangelization; non-believers

BOGUSŁAW DROŹDŹ

Świętość przedmiotem pastoralnego rozeznania

W szóstym roku swego pontyfikatu, 19 marca 2018 roku papież Franciszek, opublikował adhortację apostolską *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym. Wiadomo powszechnie, zwłaszcza w kręgach, w których jest uprawiana teologia, że temat świętości należy do istotnych zagadnień wielu dyscyplin teologicznych, jeśli nie wprost wszystkich, co z kolei wiąże się z definicją teologii w ogólności.

W tymże artykule stawiamy sobie następujące pytanie: Czy papieski dokument wydobywa kryteria pastoralnego rozeznania świętości? Uważamy, że postawienie takiego pytania jest zasadne. Po pierwsze dlatego, że problem świętości należy do kwestii duszpasterskich i apostolskich. Po drugie, świętość wchodzi w konotację chrześcijańskiego życia. I jeszcze można wymienić co najmniej jeden powód. Otóż świętość jest tą wartością, która jest atakowana przede wszystkim przez błędne, a mimo to żywo rozwijane, współczesne ideologie kulturowo-społeczne.

I. Metodologiczne uwagi wstępne

Papież Franciszek we wstępie do adhortacji pisze, że „Nie należy spodziewać się tutaj traktatu o świętości, z wieloma definicjami i rozróżnieniami, które mogłyby ubogacić ten ważny temat, lub z analizami, które można by przeprowadzić odnośnie do dróg uświęcenia”¹. Powyższą uwagę należy potraktować po-

Bogusław D R O Ź D Ź: ks. dr hab. prof. PWT, kierownik Katedry Nowej Ewangelizacji w Instytucie Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: drozd@perspectiva.pl

¹ Franciszek: Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19.03.2018). Tłum. polskie. Kraków 2018, nr 2 (dalej: GE).

ważnie. Oznacza to, że nie należy szukać w adhortacji definicji treściowo i metodologicznie pełnych. Jeśli już, to można się spodziewać bardziej obszarów i inspiracji z jednej strony, a z drugiej zachęty i mobilizacji do osobistego zaangażowania się w poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące faktu świętości w życiu konkretnego człowieka.

Na początku rozważań trzeba wyraźnie jeszcze zaznaczyć, że w dokumencie papież Franciszek mówi o świętości w kontekście powołania człowieka. To ważna uwaga, każe bowiem uciekać od wyabstrahowania świętości od zwyczajnego trybu ludzkiego życia. Z pewnością poddane dyscyplinie naukowej rozpatrywanie świętości wiele wnosi w jej rozumienie. Należy jednak pamiętać, że naukowe ujęcia muszą przedmiot swojego zainteresowania poddać procesowi abstrakcji i nadać mu rangę wartości autotelicznej. Również nauki teologiczne, kierując się wymogami metodologicznymi, muszą skutecznie ze świętości czynić wartość samą w sobie. To one przecież pozwalają oglądać ją jakby z każdej strony, co równocześnie oznacza, że dość swobodnie odrywa się ją od każdego kontekstu, aby lepiej się jej przyjrzeć. W naukach ów proces jest oczywiście dopuszczalny, a nawet konieczny².

Celem adhortacji jest przedstawienie „powołania do świętości, próbując ująć je w aktualnym kontekście, z jego zagrożeniami, wyzwaniem i możliwościami” (GE 2). Już same podtytuły pierwszej części zatytułowanej: *Powołanie do świętości*, podpowiadają, że mamy do czynienia z rzeczywistością dynamiczną i kontekstową, a w szczególności przeżywaną osobiście przez czytelnika dokumentu³. Papież umieszcza następujące śródtytuły: „Święci, którzy nas wspierają i nam towarzyszą”; „Święci z sąsiedztwa”; „Pan wzywa”; „Także dla ciebie”; „Twoja misja w Chrystusie”; „Działalność, która uświęca”; „Bardziej żywi, bardziej ludzcy”.

Część druga dokumentu tłumaczy, czym jest i jak się ujawnia współczesny gnostycyzm oraz współczesny pelagianizm. Papież Franciszek nazywa je „subtelnyimi nieprzyjacielaми świętości”. W części trzeciej, o tytule: *W świetle Mistrza*, autor dokumentu pokazuje, że chrześcijanin, żyjąc ośmioma błogosławieństwami, płynie „pod prąd”. Dla papieża błogosławieństwa są „jakby dowodem tożsamości chrześcijanina” (GE 63). Czwarta część adhortacji koncentruje się na wyszczególnionych cechach świętości, które poświadczają obec-

² Wymaga tego każda analityczna czynność, która nie zawsze „ma szczęście” spotkać się z procesem odwrotnym, tj. syntezą. W tym kontekście trzeba mówić o wyższości nauk dedukcyjnych nad naukami posługującymi się przede wszystkim metodą indukcyjną.

³ Papież mówi wprost do czytelnika, np. „Pozwól, by łaska twego chrztu owocowała na drodze świętości. Pozwól, aby wszystko było otwarte na Boga i dlatego wybierz Jego, wybieraj Boga wciąż na nowo. Nie zniechęcaj się, ponieważ masz moc Ducha Świętego do tego, by świętość była możliwa” (GE 15).

ność Boga w świecie współczesnym. Ostatnia część mówi o walce, czujności i rozeznaniu. W końcowym punkcie dokumentu papież Franciszek, wyrażając życzenie, napisał: „Mam nadzieję, że te strony będą użyteczne dla całego Kościoła, aby poświęcił się on krzewieniu pragnienia świętości. Prośmy, aby Duch Święty napełnił nas mocnym pragnieniem bycia świętymi dla większej chwały Bożej i wspierajmy się nawzajem w tym zamiarze. W ten sposób będziemy mieli udział w szczęściu, którego świat nie może nam odebrać” (GE 177).

II. W obszarze rozeznania pastoralnego

Problem rozeznania najczęściej słusznie łączymy z duchowością. Aby mieć właściwe życie wewnętrzne, chrześcijanin musi poddać je dobremu rozeznaniu. Stąd zaleca się otwarcie na kierownictwo duchowe, potrzebę sakramentu pokuty i pojednania, wnikanie w słowo Boże, wrażliwość na Boże natchnienia, umiłowanie modlitwy, kontemplatywne uczestnictwo w liturgii, rozpoznawanie śladów pozostawionych przez świadków Ewangelii i wiele innych podpowiedzi, nie zawsze dających się jednoznacznie określić. W omawianym dokumencie papież Franciszek dogłębnie ukazuje charakterystykę duchowego rozeznania. Nie stosując definicji, wyjaśnia pogłębiono, tj. nie posługuje się uważaną za jedynie słuszną normą wykładu doktrynalnego. Papież tłumaczy:

Jak rozpoznać, czy coś pochodzi od Ducha Świętego, czy pochodzi z ducha tego świata lub z ducha diabła? Jedynym sposobem jest rozeznanie, które wymaga nie tylko dobrej zdolności rozumowania lub zdrowego rozsądku, ale jest także darem, o który należy prosić. Jeśli z ufnością prosimy o niego Ducha Świętego, a jednocześnie staramy się pielęgnować go poprzez modlitwę, refleksję, czytanie i dobrą radę, z pewnością możemy wzrastać w tej zdolności duchowej (GE 166).

Papieska eksplikacja zostaje nadto okraszona ważnymi uwagami, które w rzeczywistości można roznieć nie tylko jako warunki dobrego rozeznawania, lecz nawet jako zasady, których przestrzeganie prowadzi do oczekiwanego, a przy tym nowatorskiego efektu – w mocy Ducha, z Jego siłą i Jego zasięgiem. Papież przedstawia je lakonicznie, co następuje: (1) pilna potrzeba (GE 167–168); (2) zawsze w świetle Pana (GE 169); (3) nadprzyrodzony dar (GE 170–171); (4) mów Panie (GE 172–173); (5) logika daru i krzyża (GE 174–175).

Interesuje nas rozeznanie pastoralne, nie tyle rozeznanie duchowe w ścisłym tego słowa znaczeniu. To ostatnie pozostawiamy specjalistom życia duchowego, jakkolwiek wiemy, że i teologia pastoralna uprawiana jest przez tych, którzy duchowości przypisują kolosalne znaczenie.

Pastoralne rozeznanie nie jest dla teologii praktycznej czymś nowym. Z racji tego, że Kościół działa w stale zmieniających się warunkach, pytanie o ich rozpoznawanie jest kluczowe. Zbliżonym zabiegiem metodycznym do pastoralnego rozeznania jest znana w teologii droga rozpoznawania znaków czasu⁴. Nie ma potrzeby jej tutaj przybliżać. Trzeba jednakże zaznaczyć, że waga interpretacji znaków czasów to jedno, a odpowiednia reakcja Kościoła na nie to sprawa druga. Należy jeszcze podkreślić, że rozpoznawanie znaków czasu nie wyczerpuje „metody” pastoralnego rozeznania. Jeżeli znaki czasów mówią o wielowymiarowych warunkach, w jakich Kościół działa, to proces wzrastania w jego własnej tożsamości będzie mówił o wewnętrznej kondycji Kościoła⁵. Ta ostatnia kwestia nie może być zatem pominięta.

Co kryje się pod wyrażeniem „pastoralnego rozeznania”? Chcąc zbudować definicję, spróbujmy najpierw wskazać, czego z pewnością nie może w niej zabraknąć. Po pierwsze, przydawka „pastoralne” suponuje, że winno za nią ukrywać się całe metodologiczne bogactwo nauki pastoralnej jako dyscypliny teologicznej. Po wtóre, odniesienie do duszpasterstwa jako domeny kościelnej hierarchii oraz apostołstwa będącego obszarem zdominowanym przez katolików świeckich musi być wyraźnie uwydatnione, ponieważ zarówno duszpasterstwo, jak i apostołstwo aktualizuje się w mniej lub bardziej rozpoznanych, ale zawsze konkretnych warunkach społeczno-kulturowych z uwzględnieniem określonej sytuacji kościelnej. Po trzecie, trzeba pamiętać, że kontekstem dla działań duszpastersko-apostolskich jest zawsze jedno posłannictwo Kościoła, który ze swej natury jest misyjny i jednocześnie antropologicznie w pełni dostosowany do najgłębszych potrzeb człowieka, szukającego, często i po omacku, wiecznego zbawienia. Po czwarte, kwestia pastoralnego rozeznania powinna jednoznacznie otwierać się na to, co nowe, mogące zaskoczyć, co poza przewidywanym ryzykiem niesie nade wszystko pewność, że wszystko podlega Opatrzności, a swoje źródło ma w stwórczym i zbawczym zamysle kochającego ludzkość Boga.

Odwołując się do wyżej wskazanych determinantów, możemy roboczo zdefiniować pastoralne rozeznanie jako intelektualno-duchową i ontologiczno-egzystencjalną potrzebę Kościoła, który uruchamia i kontynuuje zbawcze dzieło ewangelizowania świata. Mówimy, że pastoralne rozeznanie jest potrzebą, ponieważ w tym wyrażeniu dostrzegamy konieczność, a nawet przymus. Kościół działa, bo jest potrzebny człowiekowi i światu. Mało tego, sam ze swej istoty dosłownie jest potrzebą dla potrzebujących; jest po prostu niezbędnym „narzę-

⁴ Zob. A.L. Szafranski: *Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990; S. Bielecki: *Znaki czasu*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 923–926.

⁵ Zob. W. Przygoda: *Istota i posłannictwo Kościoła*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Lublin 2000 s. 117–149.

dziem zbawczym”. Narzędzie zbawcze ma swój cel. Wychodzi naprzeciw egzystencjalnej potrzebie ludzkiej, którą może wypełnić zbawcze dzieło, podane nie inaczej, jak tylko drogą ewangelizowania.

Co może być przedmiotem pastoralnego rozeznania? Jest nim przede wszystkim sam Kościół, nadto świat, który ewangelizuje. Tym przedmiotem jest również każdy człowiek, brany całościowo i szczegółowo, a zatem w swym jestestwie, powołaniu i doświadczeniu. Niniejsze rozważanie każe nam tym szczególnym przedmiotem pastoralnego rozeznania uczynić świętość, powołanie do niej, osobistą drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem.

III. Kryteria pastoralnego rozeznania świętości

Papieska adhortacja *Gaudete et exultate* wymienia cechy świętości występujące w świecie współczesnym. Zdaniem papieża Franciszka, są nimi: znoszenie przeciwności, cierpliwość i łagodność; radość i poczucie humoru; śmiałość i zapał; bycie we wspólnocie oraz trwanie w nieustannej modlitwie. Czy te cechy mogą być uznanymi kryteriami jej pastoralnego rozeznania? Pytanie to jest retoryczne. Spróbujmy im się przyjrzeć, mając na względzie wyżej podaną definicję pastoralnego rozeznania.

a) Znoszenie przeciwności, cierpliwość i łagodność

Kwintesencją znoszenia przeciwności, cierpliwości i łagodności jest pokora. Aby ona mogła się w człowieku, w jego sercu zakorzenić, potrzebne są upokorzenia. Papież Franciszek wyjaśnia:

Bez nich [upokorzeń] nie ma ani pokory, ani też świętości. Jeśli nie jesteś w stanie znieść i ofiarować pewnych upokorzeń, nie jesteś pokorny i nie podążasz drogą świętości. Świętość, jaką Bóg obdarza Kościół, przychodzi przez upokorzenie Jego Syna: to właśnie jest droga. Upokorzenie prowadzi cię do upodobnienia się do Jezusa, jest nieuniknioną częścią naśladowania Jezusa Chrystusa (GE 118).

Pastoralne spojrzenie na pokorę jest wymowne. Jej przeciwieństwem jest oczywiście pycha, która rozsadza duszpasterski zapał i zabija apostolskie inicjatywy. Poddamy się następującej refleksji. Otóż, niepodważalny jest fakt, że każdy chce być kochany. Czyż w chceniu miłości nie ma pragnienia? Tak! – jest, i to bardzo duże. Ono jakby zapoczątkowuje miłość. Jednak dlaczego jej nie ma w takim stopniu, w jakim pragniemy jej doświadczać? Otóż, dlatego, że istnieje coś, co po prostu miłość blokuje. Co zatem ją blokuje? Na to pytanie papież Franciszek odpowiada krótko: brak pokory. Zdaniem Franciszka, pokora jest złotą regułą:

Pokora to postawa Jezusa, który umiera na krzyżu. I to jest złota reguła dla chrześcijanina: robienie postępów, rozwój i unizanie się. Nie można iść inną drogą. Jeśli się nie unizam, jeśli ty się nie unizas, nie jesteś chrześcijaninem. „Ale dlaczego muszę się uniząć?” Aby pozwolić, by cała miłość Boga przysłała tą drogą, która jest jedyną wybraną przez Niego – nie wybrał żadnej innej – i kończy się na krzyżu. A potem w tryumfie zmartwychwstania. Triumf chrześcijanina przychodzi drogą unizenia⁶.

Pokora nie ma nic wspólnego z pychą. Różni się także zasadniczo od rozpacy, która wprost jest następstwem pychy. Swoistą twarzą rozpacy z kolei jest smutek, który jest odrzuceniem oferowanej miłości i głęboką koncentracją na własnych pragnieniach. Innym imieniem tego smutku jest zwyczajna zazdrość, a jej skutkami bądź to wycofanie – aż do wyizolowanego zamknięcia, bądź też nienawistna agresja.

Tylko pokora odblokowuje miłość. Czyni ludzki umysł, wolę i serce dyspozycyjnymi na przyjęcie miłości, która oświeca, wzmacnia i fascynuje. Jest fundamentem dobrej i skutecznej modlitwy, a ponieważ pozwala wzrastać cnotom kardynalnym, dlatego staje się tym samym najdelikatniejszym narzędziem budującym miłość bliźniego, co też oznacza, że jest również najskuteczniejszym orężem walki o dobro wspólne.

b) Radość i poczucie humoru

Papież Franciszek pisze, że „Święty jest zdolny do życia pełnego radości i poczucia humoru. Nie tracąc realizmu, oświeca innych pozytywnym i pełnym nadziei duchem” (GE 122). Świętość pełna radości nie pozwala wcisnąć się pesymistycznej rozpacy. Nie pozwala również, aby serce człowieka zostało opalone ideologicznym optymizmem.

W tym miejscu odwołajmy się do programowej adhortacji papieża Franciszka *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie. Rozpoczyna się ona słowami: „Radość Ewangelii napełnia serce i całe życie tych, którzy spotykają się z Jezusem. Ci, którzy pozwalają, żeby ich zbawił, zostają wyzwoleni od grzechu, od smutku, od wewnętrznej pustki, od izolacji. Z Jezusem Chrystusem radość zawsze rodzi się i odradza”⁷.

Papież uczy o radości, która uskutecznia ewangelizację świata; sprawia, że zwłaszcza ludzie Kościoła na nowo, z pokorą wcielającego się Boga w człowie-

⁶ Franciszek: *Złota reguła postępowania – homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty* (8.04.2013). „L'Osservatore Romano” 34:2013 nr 6 s. 9.

⁷ Franciszek: *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013). Tłum. polskie. Kraków 2013 nr 1 (dalej: EG).

czeństwo, winni otrząsnąć się z próżnej chwały tych, którzy „zadowolają się posiadaniem jakiejś władzy i wolą być raczej generałami pokonanych wojsk niż zwykłymi żołnierzami nadal walczącego oddziału” (EG 96).

Radość każe Kościołowi ujmować każdego człowieka ze wszystkimi jego słabościami. Chodzi o to, abyśmy my, chrześcijanie, „zawsze wzrastali, żyli z głębokim pragnieniem czynienia postępów na drodze Ewangelii i nie opuszczali rąk” (EG 151). Dlatego papież woła, że radość istotowo łączy się z miłością; przypomina, że ta radosna miłość obecna jest w każdym powołaniu „do troski o najbardziej kruchych mieszkańców ziemi” (EG 209).

Nadto Franciszek formułuje cztery zasady kierujące rozwojem współżycia społecznego i budowaniem pokoju. Mówi, że czas przewyższa przestrzeń; jedność przeważa nad konfliktem; rzeczywistość jest ważniejsza od idei; całość przewyższa część (zob. EG 222–237). Ich zastosowanie z pewnością usunie smutek i krzywdę; odbuduje nadzieję i przywróci radość całemu stworzeniu, zaproszonemu do stołu jednego królestwa. Wzorem tej przemiany jest Maryja – Gwiazda Nowej Ewangelizacji, a więc Ta, która rzeczywiście „potrafi przemienić stajnię dla zwierząt w dom Jezusa” (EG 286).

Radość jest bardzo ważna. Ludzie jej pragną i dlatego o nią wołają, szukają jej bezustannie. Intuicyjnie każdy człowiek rozpoznaje, że ma ona wiele wspólnego z jakością doświadczanego życia⁸. Jej obecność czyni życie szczęśliwym. W przypadku braku radości życie staje się udręką, smutną koniecznością. Trwa, ale odbiera się je jako mało znaczące, przegrane, jakby cudze. Radości nie sposób pojąć bez nadziei. Jeśli nadzieja otwiera drzwi przyszłości, to radość kumuluje walory terażniejszości. Dla pełności wyводу trzeba dodać, że przygnębienie, a szczególnie rozpacz topi się w przeszłości. Wiadomo, że pragnienia czy oczekiwania, którymi „pachnie” nadzieja, odnajdują swoją „trzeźwość” w pewności jako platformie stabilności. Człowiek jest pewny, że przedmiot pragnienia nie jest fikcją. I wyrazem tej właśnie pewności jest radość, którą można nazwać radością egzystencjalną. W zakresie jej funkcjonowania znajdują się różne obszary ludzkiej osobowości: zmysłowe, psychiczne i duchowe. Te radości trwają dopóty, dopóki podstawy pewności nie ulegną zniszczeniu. Ujawnia się tutaj jedna procesualna zależność: kruchość pewności parceluje, czyli konkretyzuje czy nawet urzeczowia radość. I tak z radości duchowej przez wesołość psychiczną

⁸ Ta jakość ściśle wiąże się z moralnym wymiarem człowieka, który niejako „zbiera” swoje wybory. Wypełniając życie dobrymi wyborami, człowiek kumuluje w sobie radość godnościowego wzrastania. Czyny złe, będące skutkiem niewłaściwych wyborów, gaszą ową radość, tym samym przygnębiając aż do wewnętrznego odrzucenia. Wybór, który kieruje się prawdą absolutną, bo widzi w nim najwyższe dobro, jest idealny. Wybór, który cementuje dobro jedynie z osobistą pożądlivością, w swej istocie jest niemoralny.

(uczuciowo-emocjonalną), dochodzi się do radości przyjemnościowej. Tej ostatniej nie sposób nazywać radością, lecz bardziej doznaniem. Oczywiście, przeciwieństwem radosnego doznania cielesnego jest radosny pocałunek duchowy, który jeszcze bardziej może rozwinąć się w kierunku radości transcendentalnej, u podstaw której leży pewność istnienia. Ją również można podnieść do wyższej kategorii – do uczestnictwa w radości samego Boga – gwaranta wszelkiej, niemożliwej do nazwania, rajskiej stabilności.

c) Śmiałość i zapal

Według Franciszka „Świętość jest też parezją: jest śmiałością, jest zapalem ewangelizacyjnym pozostawiającym ślad na świecie. Aby było to możliwe, sam Pan Jezus wychodzi nam na spotkanie i powtarza stanowczo, z pogodą ducha: «nie bójcie się!» (Mk 6, 50). «Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20)” (GE 129).

Śmiałość i zapal jako cecha świętości, a zarazem kryterium jej pastoralnego rozeznania, odsyła przede wszystkim do odwagi⁹ i posłuszeństwa¹⁰, a z drugiej strony przestrzega przed acedią¹¹. Każdy z tych tematów jest ważny. Tutaj pójdźmy tylko w jednym kierunku. Otóż papież Franciszek mówi o „Jonaszowym spokoju”. Wiemy, że wielorako można patrzeć na posłannictwo Kościoła, niekiedy bardziej refleksyjnie, innym razem już metodycznie. Oba te sposoby

⁹ Cnota męstwa jest bardzo ważna w życiu człowieka. Męstwo, czyli odwaga z jednej strony uzdalnia go, aby nie był tchórzem, natomiast z drugiej strony chroni go, aby nie uległ wadzie zuchwalstwa. W tchórzostwie jest wiele sprzedajności, a w zuchwalstwie, czyli brawurze jest obecna lekkomyślność. W obu tych wadach ukryta jest wzgarda, będąca poniekąd dobrze brzmiącą nutą nienawiści wobec tego, czego człowiek po prostu się boi. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* męstwo „daje wytrwałość w trudnościach i stałość w kontynuacji dobra. Umacnia postanowienie opierania się pokusom i przezwycięzania przeszkód w życiu moralnym. Cnota męstwa uzdalnia do przezwycięzania strachu, nawet strachu przed śmiercią, do stawiania czoła próbom i przesładowaniom. Uzdalnia nawet do wyrzeczenia i do ofiary z życia w obronie słusznej sprawy” (1808). Zrozumienie moralnej cnoty męstwa pogłębia cierpliwość i wytrwałość. W pierwszym przypadku cnota męstwa promieniująca cierpliwością pokazuje, że człowiek ją posiadający znosi cierpliwie swoje słabości i niemoce, które nie pozwalają mu dorównać innym w jakichś dążeniach czy talentach. Męstwo każe cierpliwie znosić słabości fizyczne, duchowe i psychiczne, w tym także wyrzuty sumienia. Wydobywające się z kolei z cnoty męstwa światło wytrwałości, realnie wskazuje na umiejętność przyjmowania ciosów pochodzących od świata zewnętrznego. Ciosy te pochodzą od Szatana, innego człowieka i otaczającego świata. Usidlają one człowieka i próbują go nawet unicestwić, a na pewno zniewolić. Wytrwałość pokazuje, że losem człowieka na ziemi jest walka z siłami zła, które bezpardonowo próbują odciągnąć go od dobra. Mężne trwanie po stronie dobra gotuje człowiekowi koronę bohaterskiego heroizmu. Zob. B. D r o Ź d Ź: *O cnotach rozwojowych, czyli kardynalnych*. „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 22: 2013 nr 2 s. 77–78.

¹⁰ Zob. T. P a s z k o w s k a: *Posłuszeństwo*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Lublin–Kraków 2002 s. 678–683.

¹¹ Zob. G. C u c c i: *Fascynacja złem. Wady główne*. Kraków 2011 s. 357–409.

jednakże wzywają, aby należący do Kościoła chrześcijanie, duchowni i świeccy, rzeczywiście nim żyli i chcieli go budować. Kościół nie przemycy lepiej lub gorzej zamaskowanej grzesznej obcości, która dołuje ogół ludzki. Przeciwnie, duszpastersko-apostolskimi narzędziami stale podnosi ludzi i wszczepia w zawsze żywy Krzew Winny. Wspólnota kościelna zatem nie gwarantuje Jonaszowego spokoju w bezpiecznym miejscu, które – jak uczy papież Franciszek – może mieć wiele imion: „indywidualizm, spirytualizm, zamknięcie w małych światach, uzależnienia, urządzenie się, powtarzanie utrwalonych schematów, dogmatyzm, nostalgia, pesymizm, uciekanie się do zasad” (GE 134).

Piękno Kościoła tkwi w jego kreatywnym działaniu. Ono jest zawsze nowym pielgrzymowaniem, systematycznym budzeniem się ze snu. Jest wychodzeniem i pokonywaniem trudności, które „mogą przypominać burzę, wieloryba lub robaka, który wysuszył krzew rycynusowy Jonasza, albo wiatr i słońce, które sprawiły, że rozboleła go głowa” (GE 134).

Aby posłannictwo Kościoła trwało, trzeba przechodzić z miejsca na miejsce. Konieczne jest także nadstawianie policzka do bicia, aby w chwili obrazy czy wzgardy nadal pochylać się nad potrzebującym i w mocy Ducha nieustrudzenie pracować w celu wydobycia dobra i uczynienia z niego wspólnego rozwiązania. Nie wystarczy już zatem Jonaszowy spokój. Zasiedzenie niczego nie wniesie. Potrzebny jest ewangelizacyjny ogień, który wypali pozajmowane miejsca i w obwarowane światy wpuści światło sensu życia. Współczesny Kościół dobrze to rozumie. Zadana lekcja pokory ciągle jest odrabiana, a świadectwo świętości weryfikowane.

d) *Bycie we wspólnocie*

Adhortacja apostolska podaje, że „wspólnota, która strzeże drobnych szczegółów miłości, której członkowie troszczą się o siebie nawzajem i stanowią przestrzeń otwartą i ewangelizującą, jest miejscem obecności Zmartwychwstałego, który ją uświęca według planu Ojca” (GE 145). Działanie w pojedynkę w rzeczywistości jest ucieczką. Trudno jest pomnażać dobro wspólne, jeśli nie dostrzega się potrzeb innych ludzi. Izolujący się nie budują wspólnoty, najczęściej ją oskarżają, ponieważ doświadczają „piekła” we własnym sercu¹².

Uważa się, że żadna ludzka społeczność: rodzinna lub sąsiedzka, zawodowa lub towarzyska, edukacyjna lub formacyjna, nie stanie się wspólnotą, dopóki

¹² „Jeśli jesteśmy wyizolowani, bardzo trudno nam walczyć z własną pożądlivością, z zasadzkami i pokusami diabła oraz egoistycznego świata. Uwodzi nas bombardowanie tak wielkie, że jeśli jesteśmy zbyt samotni, ulegamy mu, łatwo tracąc poczucie rzeczywistości i wewnętrzną jasność” (GE 140). Na temat teologii krzewienia wspólnoty, zob. J. K r u c i n a: *Drogami Kościoła*. Wrocław 2000 s. 403–418.

nie będzie kształtowana prawem sprawiedliwości i miłości bliźniego. Charakterystyczną cechą wspólnoty jest oczywiście jedność, czyli element wspólny odgrywa większą rolę niż elementy się różniące. Tym, co wspólne, jest ludzka godność, która będąc najwyższą wartością, jest jednocześnie obrazem człowieczeństwa w każdej istocie ludzkiej. Dodajmy, że prawem regulującym wspólnotę chrześcijańską jest miłość Boga w Jezusie Chrystusie, który jest obecny w każdym człowieku. Wspólnota chrześcijańska łączy tych, którzy są świadomi osobowego obrazu Boga w swojej duszy i życiu¹³.

Przyjęło się mówić, że parafia jest czy też winna być wspólnotą wspólnot. Sprawą drugorzędną jest to, jaki rodzaj wspólnot dominuje w parafii. Nawet jeśli nie ma małych grup, ruchów i stowarzyszeń, to parafię tworzą rodziny, których panorama jest bardzo zróżnicowana: od tzw. singli przez małżeństwa, rodziny z jednym dzieckiem i wieloma dziećmi, aż do rodzin wielopokoleniowych. Socjologiczne spojrzenie na parafię pozwalające wyodrębnić poszczególne grupy jest ważne z racji humanistycznych. Dużo ważniejsza i ciekawsza jest jednak perspektywa religijna, a mówiąc wprost, teologiczna. Wobec tego, aby parafia była wspólnotą wspólnot, potrzebny jest wspólny mianownik, który wszystko konsoliduje. Wymienia się trzy jego elementy, które z mieszkańców bliżej określonego terenu tworzą pod przewodnictwem proboszcza jeden żywy organizm parafialny. Pierwszym spoiwem jest wspólna wiara, drugim wspólny kult, a trzecim praktyka braterskiej miłości¹⁴.

¹³ Ze społecznością jest odwrotnie. Pierwszorzędne znaczenie mają elementy różniące się, które następnie jakoś są „łapanie” przez elementy łączące. Łączącymi elementami są idee będące zarodkami pewnych koncepcji człowieka czy społeczności. Te idee i koncepcje mają charakter rzeczowy, natomiast ludzka godność manifestuje podmiotowość człowieka. Od społeczności i wspólnoty należy odróżnić tzw. agregat społeczny, społeczny proszek – napędzany hasłem „każdy sobie rzepkę skrobie”. Relacja między osobami czy grupami lub instytucjami jest przedmiotowa. Nie jest ważny człowiek, nawet idea, ale przepis. Tworzący takie społeczności są przekonani, że indywidualizacja osobowa czy grupowa sprzyja rozwojowi. Zakłada się, że wzajemne wspieranie się jest ingerowaniem w wewnętrzne sprawy. Lekceważy się przy tym prawdę, że dobro wspólne ma wymiar pluralistyczny i synergiczny, czyli że wyzwala coś więcej, niż daje zwykła suma dóbr czy elementów, która to suma i tak jest deprecjonowana. Zob. *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. P i w o w a r s k i. Warszawa 1993 s. 57.

¹⁴ Wyznawanie i wspólne dojrzewanie w takiej samej wierze buduje bardzo silne więzi społeczno-lokalne. Krystalizuje się w ten sposób nowa społeczna jakość, którą nazywa się tożsamością parafialną. Istotą jej trwałości są nie tylko więzi doczesne, kulturowe – realnie wtórne, lecz religijne – będące zobowiązaniem względem wyznawanego Boga. Następnie wiara staje się bazą dla kultu. Wspólna liturgia, wspomniane zobowiązanie wynikające z wiary przekuwają na zawierzenie, którego sensem jest ufność, czyli dobrze utrwalony stan pewności. Natomiast sprawdzianem wyznawanej wiary i ufności zawierzenia jest braterska miłość. To ona najbardziej definiuje Boga, w którego chce się jeszcze mocniej uwierzyć i któremu pragnie się bezgranicznie zaufać. Miłość braterska oczyszcza wiarę z jej przedmiotowości i nadaje jej blask personalnej wspólnoty, a taką właśnie winna być każda parafia. Zob. R. K a m i Ń s k i: *Parafia. W: Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. K a m i Ń s k i, W. P r z y g o d a, M. F i a ł k o w s k i. Lublin 2006 s. 591.

e) *Trwać w nieustannej modlitwie*

Tytułową cechę świętości opisuje papież Franciszek bardzo sugestywnie: „Święty jest osobą o duchu modlitewnym, potrzebującą komunikacji z Bogiem. To człowiek, który nie wytrzymuje przytłoczenia w zamkniętej immanencji tego świata, a pośród swych wysiłków i dawania siebie innym tęskni za Bogiem, wykracza poza swoje ograniczenia, oddając chwałę Bogu, oraz poszerza swoje granice w kontemplacji Pana” (GE 147).

Każdy misjonarz-ewangelizator, tj. duszpasterz i katolik świecki, o tyle realizuje powołanie do świętości, o ile trwa na modlitwie. Papież mówi: „w nieustannej modlitwie”, czyli widzi ją jako przestrzeń, w której dokonuje się czy nawet trwa nieprzerwanie spotkanie człowieka z Bogiem.

Życie chrześcijańskie nie funkcjonuje bez modlitwy. Jest ona fundamentem, na którym buduje się relację człowieka z Bogiem. Przez nią osoba powołana do świętości całość przeżywanych spraw odnosi do Boga, z Nim układa, Jemu powierza. Modlitwa „rozszyfrowuje” Imię Boga i w tym Imieniu pozwala odsłaniać prawdziwe imiona tych wszystkich rzeczy, które komponują życie w najdrobniejszych szczegółach. W tym kontekście należy przede wszystkim uwypuklić modlitwę dziękczynnego charakteru.

Modlitwa do Boga jest jak włożenie własnej dłoni w otwartą dłoń przyjaciela. Jest ona łykiem źródlanej wody i rozciągającym się cieniem pośród spiekoty. Modlitwa oczyszcza i uwzniośla, ponieważ wszystko porządkuje. Jest wysłanym listem, na który zawsze przychodzi konkretna odpowiedź adresata.

IV. Epilog

Powstanie Kościoła związane jest z jego apostołską misją. Z pewnością nie powstałby, gdyby nie „misyjny” zamysł Boga, który został niejako „wtopiony” w jego naturę. W misji jest cel. Kojarzyć ją należy również z zadaniem do zrealizowania. Zawiera ona także w sobie powiernictwo. Zaszczycem jest możliwość działania na jej rzecz. Misja jest uwierzytelniającą pieczęcią tego, który posyła, uposaża i wymaga. I jeszcze jedno. Mimo narzucania jej niekiedy zewnętrznych ograniczeń, w rzeczywistości zawsze jest jawna, jakkolwiek nie oznacza to, że dla wszystkich. Wynika to z jej naturalnego charakteru aktualizowania wyznaczonego dzieła.

Kościół jest misyjny. Jego misją jest doprowadzenie wszystkich ludzi do zbawienia, które daje i którym jest Jezus Chrystus. Tak też realizuje się wola Ojca, który posyła Syna, a Ten wyznacza misję Kościołowi, któremu jako Głowa przewodzi.

Przez swoją działalność, która dokonuje się mocą Ducha-Pocieszyciela, Kościół próbuje dotrzeć do każdego ludzkiego umysłu, aby poprzez zrodzenie wiary wywołać nawrócenie serca do Jednego Pana! Nie jest to łatwe, ponieważ świat w swej ignorancji chętnie utożsamia z nieprzyjacielską ręką dręczyciela wyciągniętą dłoń, która chce pomóc i wychować. Temu zmaganiu, a nawet walce o dusze, sprzyja żywe chrześcijańskie świadectwo, jego światło i moc, jego uzdrawiająca sól ewangelicznego rozeznania, po prostu praktykowana codziennie świętość.

Misja Kościoła będzie trwać do końca tej doczesności. Ta absolutność jej końca zostanie potem przekroczona i stanie się wiecznością Kościoła tryumfującego. Wtedy misyjność nie będzie już posłaniem, lecz radością jej spełnienia. Wtedy też w królestwie Bożym każdy zasłużony misjonarz zostanie odznaczony honorowym „medalem” świętości wiecznej.

Bibliografia

- Cucci G.: *Fascynacja złem. Wady główne*. Kraków 2011.
- Drożdż B.: *O cnotach rozwojowych, czyli kardynalnych*. „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” 22: 2013 nr 2 s. 75–80.
- Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (24.11.2013). Kraków 2013.
- Franciszek: Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19.03.2018). Kraków 2018.
- Franciszek: *Złota reguła postępowania – homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty* (8.04.2013). „L'Osservatore Romano” 34: 2013 nr 6 s. 9.
- Kamiński R.: *Parafia*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 587–594.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 2012.
- Krucina J.: *Drogami Kościoła*. Wrocław 2000.
- Paszowska T.: *Posłuszeństwo*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Lublin–Kraków 2002 s. 678–683.
- Przygoda W.: *Istota i posłannictwo Kościoła*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Lublin 2000 s. 117–149.
- Słownik katolickiej nauki społecznej*. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993.
- Szafrański A.L.: *Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990.

STRESZCZENIE

Świętość przedmiotem pastoralnego rozeznania

Papież Franciszek opublikował adhortację apostolską *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym 19 marca 2018 r. Na ten dokument można popatrzeć przez pryzmat pastoralnego rozeznania jako pewnego narzędzia stosowanego w teologii pastoralnej. Pasto-

ralne rozeznanie możemy zdefiniować jako intelektualno-duchową i ontologiczno-egzystencjalną potrzebę Kościoła, który uruchamia i kontynuuje zbawcze dzieło ewangelizowania świata. Bez wątpienia świętość jest istotnym przedmiotem pastoralnego rozeznania. Na podstawie dokumentu można wykazać, że podpowiedziane przez papieża Franciszka cechy świętości są jednocześnie jej kryteriami właściwego pastoralnego rozeznania. Są nimi: znośność, cierpliwość i łagodność; radość i poczucie humoru; śmiałość i zapał; bycie we wspólnocie oraz trwanie w nieustannej modlitwie.

Słowa kluczowe: adhortacja *Gaudete et exsultate*; świętość; cechy świętości; powołanie do świętości; pastoralne rozeznanie

SUMMARY

Holiness as a subject of pastoral discernment

On 19.03.2018, Pope Francis published the apostolic exhortation with the Latin title *Gaudete et exsultate* on the call to holiness in today's world. This document can be seen from the perspective of pastoral discernment as a certain tool used in pastoral theology. Pastoral discernment can be defined as intellectual – spiritual and ontological – existential need of the Church which initiates and continues the saving work of evangelization of the world. Without doubt, holiness is an essential subject of pastoral discernment. Based upon this document one can perceive that the characteristic features of the right pastoral discernment suggested by Pope Francis are at the same time its criteria. These are: tolerance, patience and gentleness, joy and sense of humour, courage and enthusiasm, being in community, and remaining in constant prayer.

Keywords: Apostolic exhortation *Gaudete et exsultate*; holiness; characteristic features; call to holiness; pastoral discernment

DARIUSZ LIPIEC

Cechy duszpasterzy jako przywódców

W Kościele, od początku jego istnienia, zwracano uwagę na cechy duchowych, wiążąc je ze skutecznością ich posługiwania. Wskazywano na prawidłowość, według której im więcej pozytywnych cech ma pasterz i im bardziej są one widoczne dla wierzących, tym bardziej owocna jest jego działalność. Owocność tę określano jako pożytek duchowy chrześcijan i rozwój królestwa Bożego na Ziemi. W dobie posoborowej do indywidualnych cech duszpasterzy przywiązuje się nie mniejszą wagę niż w Kościele pierwotnym. Dostrzegając dynamiczne i głębokie zmiany w otoczeniu Kościoła, papież Paweł VI zwrócił uwagę, że „świat żąda i wymaga od nas prostoty życia, cnoty modlitwy, miłości do wszystkich, szczególnie małych i biednych, posłuszeństwa i pokory, zapomnienia o sobie i wyrzeczenia. Bez tych oznak świętości nasza mowa z trudem przeniknie serca współczesnych ludzi: zostanie poddana krytyce i stanie się czcza i daremna” (EN 76). Papież Franciszek zwraca uwagę także na osobiste cechy głoszącego Ewangelię, wiążąc je ze skutecznością jego przekazu: „misyjne serce jest świadome [...] ograniczeń. [...] Nigdy się nie zamyka, nie szuka poczucia własnego bezpieczeństwa, nigdy nie szuka sztywnej samoobrony. Wie, że samo musi wzrastać w rozumieniu Ewangelii i w rozeznaniu dróg Ducha” (EG 45).

W naukach o zarządzaniu prowadzono intensywne badania nad cechami przywódczymi w pierwszej połowie XX wieku. Poddawano analizie zarówno cechy fizyczne, jak i osobowościowe liderów, zwłaszcza przedsiębiorstw przemysłowych i usługowych. Starano się zdefiniować cechy, które odróżniają przywódców od nieprzywódców, próbując przy tym sporządzić ich katalog. Badano również, czy i na ile cechy te są wrodzone, na ile zaś można je wykształcić

Dariusz LIPIEC – ks. prof. KUL, dr hab., pracownik Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Katedra Teologii Pastoralnej Społecznej, e-mail: lipiec@kul.pl

u kandydatów na przywódców. Jednakże „wyniki tych poszukiwań okazały się rozczarowujące. Dla każdego zestawu przywódców mających jakąś wspólną cechę znajdowano jednocześnie długą listę wyjątków, a sama liczba sugerowanych cech wkrótce stała się tak długa, że miała niewielką praktyczną wartość”¹. Modele przywództwa oparte na cechach osobowości, zdolności i charakteru zastępowano przywództwem behawioralnym, opartym na zachowaniach przywódczych, oraz modelami przywództwa sytuacyjnego. Wszystkie te typy określono mianem klasycznych teorii i koncepcji przywództwa².

Do teorii cech przywódczych i modeli na nich opartych, mimo ich niedoskonałości, wrócono pod koniec XX wieku. Dostrzeżono bowiem, że „zaufanie do osobowości liderów niepomniernie wzrasta w ostatnich latach”³. Jak się okazuje, w naukach o zarządzaniu po raz kolejny zauważono, na co w Kościele zwracano uwagę przez całe jego dzieje, że indywidualne cechy przywódcy odgrywają ważną rolę w realizacji przez niego jego zadań.

W teorii i praktyce Kościoła zwracano uwagę przede wszystkim na cechy moralne i osobistej religijności duszpasterzy, nieco mniej natomiast na ich cechy przywódcze i zdolności organizacyjne. Wykorzystanie dorobku nauk o zarządzaniu może więc przyczynić się do pełniejszego określenia cech potrzebnych przywódcom religijnym, by mogli oni skuteczniej realizować swoje posłannictwo⁴.

I. Cechy przywódcze w świetle teorii zarządzania

Badania nad cechami przywódczymi podejmowano pod koniec XX wieku głównie w Stanach Zjednoczonych. W ich rezultacie utworzono wiele list takich cech, będących różnej wielkości zestawieniami cech charakteru i moralnych, wrodzonych i wyuczonych. Na uwagę zasługuje wykaz sześciu cech odróżniających przywódców od nieprzywódców, którego autorami są Shelley A. Kirkparick i Edwin A. Locke. Według nich są to: ambicja i energia, pragnienie przewodzenia innym i wywierania na nich wpływu, uczciwość i prawość, wiara w siebie, inteligencja oraz znajomość dziedziny, w której przywódca działa⁵. Ambicja i energia przejawiają się w determinacji, czyli w silnym dążeniu

¹ R.W. Griffin: *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa 2004 s. 560.

² M. Wójcik, E. Czernicka-Wójcik: *Przywództwo i władza menedżerska*. Katowice 2009 s. 48.

³ Tamże s. 52.

⁴ Por. D. Lipiec: *Proboszcz jako przywódca transformacyjny*. „Teologia Praktyczna” 17: 2016 s. 47–59.

⁵ S.A. Kirkpatrick, E.A. Locke: *Leadership: do traits matter?* „Academy of Management Executive” May 1991 s. 48–60; cyt. za: M. Wójcik, E. Czernicka-Wójcik: *Przywództwo i władza menedżerska*. dz. cyt. s. 49.

do celu. Oznacza to, że przywódca cechuje się ponadprzeciętną, silniejszą niż nieprzywódca motywacją wewnętrzną w dążeniu do zakładanych celów. Pozwala mu ona na podejmowanie koniecznych inicjatyw zbliżających do osiągnięcia celów, jak również stymuluje dążenie do ich zrealizowania. Przywódca to taki człowiek, który pragnie nim być i decyzję o zostaniu przywódcą podejmuje świadomie. Nosi on w sobie chęć przewodzenia innym i wywierania na nich wpływu. Jest świadomy swej władzy i pragnie z niej korzystać dla podporządkowania sobie innych. Z tymi cechami wiąże się kolejna, im podobna, którą jest wiara w siebie. Przywódca zna swoje możliwości i wierzy w nie, często towarzyszy mu przekonanie, że są one większe niż innych osób wokół niego. Przez innych jest on z kolei postrzegany jako człowiek pewny siebie oraz odporny na stres i przeciwności. Jest on przy tym odbierany jako człowiek zrównoważony i stabilny emocjonalnie, zdolny do ustabilizowania postaw innych ludzi. Silnej osobowości przywódcy towarzyszy wysoki poziom zachowań moralnych. Cechuje się on bowiem uczciwością i prawością. Cechy te umożliwiają budowanie trwałych relacji z podwładnymi. Mogą one takimi być dzięki zaufaniu, jakie podwładni pokładają w przywódcy, co jest uwarunkowane m.in. dotrzymywaniem przez niego dawanych obietnic. Jest to cecha, którą przywódca nabywa w procesie wychowania i samodzielnie rozwija w procesie samowychowania. Z kolei wrodzoną cechą przywódcy jest wysoka inteligencja, osiągająca ponadprzeciętną wartość względem otoczenia. Umożliwia ona pozyskiwanie dużej ilości informacji oraz ich analizowanie na użytek realizacji założonych celów. Wiąże się to z budowaniem strategii, rozwiązywaniem problemów, a także z dostosowaniem strategii do zmieniających się warunków. Ostatnią ze wskazanych cech jest znajomość branży, czyli dziedziny, w której przywódca działa. Jest on profesjonalistą, zaś jego wiedza, umiejętności i doświadczenie są gruntowne, często znacznie przewyższające kompetencje nieprzywódców⁶.

Cechy moralne przywódcy jeszcze bardziej eksponuje John Adair, brytyjski naukowiec zajmujący się zarządzaniem i przywództwem w sferze biznesu i wojskowości. Odbył służbę wojskową i był wykładowcą w akademii wojskowej, co miało wpływ na jego postrzeganie zjawiska zarządzania i osoby przywódcy. Według niego, spośród cech przywódczych, koniecznych do kierowania ludźmi, na czoło wysuwa się siedem. Są to: entuzjazm, uczciwość, stanowczość, sprawiedliwość, serdeczność, pokora i pewność siebie. Entuzjazm jest, jego zdaniem, konieczną cechą dla przywódcy, aby mógł podejmować wyzwanie kierowania ludźmi i skutecznie oraz konsekwentnie je realizować. Zauważa on, że nie ma lidera, któremu brakuje entuzjazmu. Uczciwość J. Adair pojmuje dwojako: jako cechę osobowości lidera, a także jako wierność uznawanym wartościom. Kom-

⁶ G.C. Avery: *Przywództwo w organizacji. Paradygmaty i studia przypadków*. Warszawa 2009 s. 97.

ponentem tak rozumianej uczciwości jest szczerść i szlachetność. Uczciwość sprawia, że ludzie ufają przywódcy i podążają za nim. Stanowczość także rozpatrywana jest w dwóch aspektach. W aspekcie wewnętrznym przejawia się ona jako wytrwałość i odporność na przeciwności oraz w stawianiu wymagań sobie i innym. W aspekcie zewnętrznym przywódca stanowczy wyznacza wysokie standardy, które także sam spełnia. Zależy mu bardziej na szacunku niż na popularności. Sprawiedliwość przywódcy przejawia się przede wszystkim w bezstronności, zwłaszcza w kwestii nagradzania za osiągnięte wyniki. Przywódca nikogo nie faworyzuje, traktując wszystkich równo, mając jednak indywidualne podejście do każdego. Serdeczność jest przejawem emocjonalnego zaangażowania lidera w jego pracę. Przejawia się ona zarówno pozytywnym emocjonalnie podejściem do wykonywanych zadań, jak do ludzi, którymi kieruje. Adair uważa, że ludzie chłodni emocjonalnie rzadko bywają dobrymi przywódcami. Pokorę uważa on z kolei za bardzo ważną cechę przywódcy, ponieważ chroni przed nadmiernym rozrostem ego i uczy słuchania innych. Jest ona przeciwieństwem arogancji. Natomiast pewność siebie oznacza wiarę we własne siły, dzięki której mogą zaufać mu także podwładni. Pewność siebie nie może prowadzić jednak do arogancji, bo ta utrudnia budowanie prawidłowych relacji z członkami zespołu⁷.

Cechy przywódcze określone przez S.A. Kirkparicka i E.A. Locke'a oraz J. Adaira w znacznym stopniu pokrywają się, jakkolwiek niektóre z nich nazywane są odmiennie, co może świadczyć o innym akcentowaniu różnorodnych ich aspektów. W jednym i drugim zestawieniu znajdują się cechy wrodzone, jak inteligencja, a także takie, które można wypracować w trakcie procesu wychowania i kształcenia, jak stanowczość. Są wśród nich cechy charakteru, jak i cechy moralne. Wszystkie one przydają się przywódcom przedsiębiorstw pierwszego i drugiego sektora, jak również przywódcom religijnym, wśród których są duszpasterze kierujący wspólnotami kościelnymi. Sporządzenie listy, choć niekompletnej, ale zawierającej najważniejsze cechy przywódcy, pozwala także na określenie – przynajmniej w ogólnym zarysie – ich znaczenia dla funkcji przywódczych lidera. Chodzi tu o realizację zadań, tworzenie zespołu i relację przywódcy do jednostek-członków zespołu.

II. Rola cech duszpasterzy w wykonywanych przez nich zadaniach

Dobre przywództwo polega na zbalansowaniu zaangażowania zmierzającego w trzech kierunkach: realizacji zadań, tworzenia zespołu i skupienia na jednostkach. Przeakcentowanie któregośkolwiek może prowadzić do niedowarto-

⁷ *Przywództwo według Johna Adaira*. Red. N. Thomas. Kraków 2009 s. 14–15.

ściowania pozostałych, w konsekwencji do niemożności efektywnej działalności w dłuższym okresie lub nawet niepowodzenia i zarzucenia działalności. Przywództwo oparte na zrównoważonym akcentowaniu poszczególnych wymogów określane jest jako „przywództwo skupione na działaniu”, wcielające w życie motto: „wykonaj zadanie, zbuduj zespół, rozwijaj jednostki”⁸.

Na niektóre cechy potrzebne współczesnym duszpasterzom do realizacji ich posłannictwa zwraca uwagę papież Franciszek. Pierwszą z nich jest inicjatywa. Zachęca on do przyjęcia „postawy wyjścia”, która jest – jego zdaniem – konieczna najpierw do rozpoczęcia skutecznej działalności pastoralnej, a następnie do jej kontynuowania i owocnego zrealizowania zakładanych celów (zob. EG 19). Ta cecha powinna charakteryzować, jak zauważa papież, nie tylko duchownych jako pasterzy Kościoła, ale całą wspólnotę Kościoła i wszystkich jej członków. Chodzi bowiem o to, by Kościół nie tylko nie popadał w coraz większy marazm, ale „przejął inicjatywę” w swoich relacjach ze światem, stając się wspólnotą autentycznie misyjną. Przejmowanie inicjatywy przez Kościół, w tym także duszpasterzy, Franciszek określa wprowadzonym przez siebie do słownika kościelnego terminem *primerear* (EG 24). Można więc twierdzić, że inicjatywa jest cechą duchownych nie tylko pierwszą chronologicznie spośród innych przez nich posiadanych, ale podstawą osiągnięcia przez nich celów duszpasterskich.

Kolejną cechą duszpasterzy, na którą wskazuje Franciszek, jest śmiałość. Wiąże się ona z umiejętnością przekraczania reguł i konwencji. Taką konwencją jest – zdaniem papieża – zmniejszenie zaangażowania pastoralnego i dynamizmu misyjnego spowodowane pesymizmem, mającym swoje źródło w coraz słabszej kondycji duchowej niektórych wspólnot lokalnych. Przyzwyczajenie się duszpasterzy do coraz mniejszej żywotności wspólnot kościelnych, a także idąca za nią coraz częściej aprobatą takiego stanu rzeczy, tłumi skutecznie ich zapał i odwagę do działalności pastoralnej. Taka postawa stała się w wielu środowiskach kościelnych konwencją, do przekraczania której papież nawołuje (zob. EG 84–86). Inną konwencją, przyjętą w niektórych kręgach duchownych jest, według Franciszka, acedia i zbytnia troska o zachowanie osobistej autonomii. Również ona wymaga przełamania, ponieważ osoby nią dotknięte nie są w stanie „zasmakować w misji” i zrealizować stawianych przed nimi zadań (zob. EG 81).

Umiejętność przejmowania inicjatywy i śmiałość uzdalniająca do przekraczania konwencji implikują posiadanie przez duchownych kolejnej cechy, którą jest pewność siebie. Duszpasterz, który jest stabilny emocjonalnie i odporny na

⁸ M. T h o m a s: *Mistrzowskie zarządzanie ludźmi. Tworzenie skutecznego zespołu poprzez motywowanie, wspieranie i przywództwo*. Warszawa 2010 s. 32–34.

stres, ma zdolność stawiania czoła przeciwnościom⁹. Oznacza to, że nie powinny one zniechęcać go do podejmowania nowych inicjatyw pastoralnych i kontynuowania już podjętych. Powinien on natomiast konsekwentnie zmierzać do wyznaczonych celów. Zaistniałe przeszkody winien dostrzegać i potrafić prawidłowo oceniać ich wagę, a także pokonywać je, stosując odpowiednie środki zaradcze. Duszpasterz powinien zatem cechować się realizmem w ocenie rzeczywistości oraz zdolności własnych i zespołu, dotyczących możliwości realizacji wyznaczonych celów.

Pewność siebie przywódcy, także religijnego, nie ma nic wspólnego z fanatyzmem i przewartościowaniem sfery emocjonalnej. Opiera się ona natomiast na solidnych przesłankach racjonalnych, które wynikają z jego ponadprzeciętnego przygotowania fachowego. Papież Benedykt XVI, zwracając się do duchownych w Polsce, wyakcentował konieczność ich przygotowania pastoralnego, określając ich jako ekspertów od życia duchowego¹⁰. Można to rozumieć jako konieczność solidnej formacji seminaryjnej oraz pogłębionej formacji stałej kapłanów, przede wszystkim w sferze intelektualnej i pastoralnej. W kontekście dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości społeczno-religijnej konieczne jest, aby formacja ta była adekwatna do aktualnej sytuacji i wyzwań¹¹.

Pewność siebie w kontekście ponadprzeciętnego przygotowania merytorycznego wiąże się ze szczerością. Przywódca, także duszpasterz, musi umieć uznać fakty, nawet te najbardziej niewygodne. Uczciwość w postrzeganiu rzeczywistości przekłada się następnie na zdolność przedstawiania ich współpracownikom. Zyskuje na tym nie tylko spójność zespołu, ale przede wszystkim zwiększa to jego skuteczność, ponieważ podejmuje działania adekwatne do realnych wyzwań¹².

Cechą charakteryzującą przywódców jest determinacja. Przejawia się ona między innymi w pracowitości i wydajności. Chociaż podkreśla się znaczenie wyprzedzania przez liderów tych, którym przewodzą, aby pobudzać ich do działania i nadawać kierunek temu działaniu, to w kontekście współczesnych przemian, szybkich i głębokich, przestrzega się liderów przed zbytnim wyprzedzaniem tych, którym przewodzą. Grozi to bowiem niemożnością zrealizowania

⁹ Por. G.C. Avery: *Przywództwo w organizacji*. dz. cyt. s. 97; *Przywództwo według Johna Adaira*. dz. cyt. s. 21.

¹⁰ Benedykt XVI: Przemówienie do duchowieństwa w archikatedrze św. Jana (Warszawa 25.05.2006). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html [dostęp: 10.11.2017].

¹¹ Por. D. Lipiec: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych*. W: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych w kontekście wyzwań Nowej Ewangelizacji*. Red. P. Matyszak. Niepokalanów 2016 s. 9–23.

¹² Por. *Przywództwo według Johna Adaira*. dz. cyt. s. 21.

zakładanych celów. „Lider zawsze powinien wybiegać myślami do przodu, ale grupa musi też za nim nadążyć – i należy jej to umożliwić. Wszyscy powinni rozumieć, co się dzieje i dlaczego, aby lider nie musiał się zastanawiać, co ludzie są w stanie zaakceptować i czy pozwoli to na osiągnięcie celów”¹³. Ten postulat można odnieść do języka przekazu religijnego – języka homilii czy katechezy, który jest zrozumiały dla duchownych i specjalistów, jednak może odbiegać od języka, którym na co dzień posługują się słuchacze, niemający pogłębionego przygotowania teologicznego. Dotyczy to zarówno wyrażen i terminów używanych w duszpasterstwie, jak skrótów myślowych, niekiedy niezrozumiałych lub niewłaściwie interpretowanych. Postulat ten może dotyczyć także przekazywanych treści, które – choć wzniosłe – są ukazywane w kontekście odległym od aktualnej sytuacji egzystencjalnej adresatów. Przez to nauczanie jest odbierane jako nierealistyczne lub niewspółczesne (zob. EG 135–159).

III. Cechy duszpasterzy a budowanie zespołu

Podobny zestaw cech duszpasterza konieczny jest do zbudowania wspólnoty wierzących i kierowania nią. Na czoło wysuwają się tu cechy moralne: uczciwość, sprawiedliwość, szczerłość i pokora. Uczciwość jest koniecznym warunkiem do zbudowania wspólnoty zintegrowanej¹⁴. Dotyczy to zarówno wspólnoty, którą kieruje duchowny, jak zespołu duszpasterskiego, któremu przewodzi. W kierowaniu wspólnotami wierzących, takimi jak parafia czy małe grupy religijne, uczciwość jest konieczna dla zdobycia zaufania ich członków, a następnie dla jej integracji. Współcześnie wierzący zwracają uwagę zwłaszcza na uczciwość motywacji duchownych. Chodzi o to, by duszpasterz podejmował działania mające za cel dobro wspólnoty i poszczególnych jej członków, co jest zgodne z jego posłannictwem określonym w objawieniu Bożym (por. Rz 12,10) oraz ze służebnym charakterem urzędów kościelnych, na co zwrócił uwagę w swoim nauczaniu Sobór Watykański II (zob. DP 9). Duszpasterz nie może traktować wspólnoty wierzących i posługi na jej rzecz jako środka do realizacji własnych celów. Współcześni wierzący są na to uwrażliwieni i przejawiają daleko idącą nieufność względem duchownych, niejednokrotnie nieuzasadnioną, spowodowaną opinią publiczną kształtowaną przez liberalne media albo też negatywnym, własnym i wcześniejszym doświadczeniem.

Uczciwość konieczna jest także do budowania i integrowania zespołu współpracowników: prezbiterium, zespołu duchownych i etatowych pracowników parafii, parafialnej rady duszpasterskiej i innych. W tym wypadku tak-

¹³ R. Palmer: *Przywództwo doskonałe*. Warszawa 2010 s. 33–34.

¹⁴ Por. A.J. Durbin: *Przywództwo dla żółtodziobów, czyli wszystko, co powinieneś wiedzieć o...* Poznań 2000 s. 141–152.

że chodzi najpierw o jasne nakreślenie zadań duszpasterskich, a następnie o ich wspólną realizację, z aktywnym zaangażowaniem lidera¹⁵. Przekonanie o szczerych intencjach lidera i jego oddaniu się sprawie pogłębia zaufanie członków kierowanego przezeń zespołu do niego, skłania do głębszego zaangażowania się we wspólne dzieło i silniej integruje zespół.

Podobne znaczenie ma sprawiedliwość duszpasterza. Przejawia się ona w sprawiedliwym traktowaniu osób, z którymi pracuje¹⁶. Sprawiedliwość pojmowana jest tu przede wszystkim jako działalność zgodna z przyjętymi zasadami. W przypadku wspólnoty wierzących chodzi o otwartość duszpasterza na wszystkich członków wspólnoty, nie tylko na najbliższych współpracowników lub tych, którzy są mu najbardziej przychylni¹⁷. Sprawiedliwość przejawia się także m.in. w dyscyplinie sakramentów czy realizacji działalności charytatywnej, które mają być udzielane wierzącym według jasno określonych zasad, z zachowaniem daleko idącej jawności i przejrzystości. Takie działanie duszpasterza sprzyja budowaniu zaufania do niego samego oraz innych członków wspólnoty. Podobnie konieczne jest sprawiedliwe traktowanie członków zespołów duszpasterskich wspomagających duchownego. Sprzyja ono zwiększaniu dyscypliny w zespołach oraz poprawianiu efektywności ich działania¹⁸.

Podobną rolę w budowaniu i kierowaniu wspólnotami religijnymi oraz zespołami duszpasterskimi, jak uczciwość i sprawiedliwość, odgrywają także szczerść i pokora. Sprzyjają one zdobywaniu szacunku przez duchownych, ponieważ pozwalają zmniejszać ich egocentryzm i arogancję. Kierowanie wspólnotami w szczerości i pokorze zapobiega powstawaniu podziałów wśród ich członków oraz wzmacnia procesy integracyjne¹⁹.

Budowaniu wspólnoty wierzących i zespołu duszpasterskiego służą także cechy osobowe duchownego, zwłaszcza pewność siebie, śmiałość czy determinacja. Ułatwiają one przede wszystkim zdobywanie zaufania wierzących oraz

¹⁵ Por. R. K a m i ń s k i: *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna* t. 2. Red. R. K a m i ń s k i. Lublin 2002 s. 46–55.

¹⁶ Por. J.C. M a x w e l l: *Przywództwo. Złote zasady. Czego nauczyło mnie życie lidera*. Warszawa 2010 s. 175–178.

¹⁷ Jednym z często powtarzanych błędów duszpasterzy jest otaczanie się gronem wybranych wiernych i skupienie się w działalności pastoralnej przede wszystkim na nich. Duchowni uważają, że grupa jest reprezentatywna dla całej wspólnoty i poświęcając jej czas, tym samym poświęcają go całej wspólnotie. Niekiedy duszpasterze, chcąc wzmocnić swoją pozycję we wspólnotie, szukają w takich osobach popleczników. Doświadczenie duszpasterskie pokazuje, że grupa taka może jednak skutecznie odizolować duchownego od reszty wspólnoty, uniemożliwiając mu efektywną pracę.

¹⁸ Por. G.C. A v e r y: *Przywództwo w organizacji*. dz. cyt. s. 97; *Przywództwo według Johna Adaira*. dz. cyt. s. 21.

¹⁹ Tamże.

współpracowników. Przebywanie w środowisku osób niewierzących i wątpiących, a także znajdowanie się pod wpływem liberalnych mediów sprawia, że wielu wierzących zaczyna wątpić w słuszność zasad moralności chrześcijańskiej oraz prawdziwość dogmatów. Potrzebują oni wsparcia oraz konkretnego przykładu ze strony innych członków wspólnoty wierzących, aby rozwiewać wątpliwości i umacniać przekonania. Postawa duszpasterzy ma szczególne znaczenie, ponieważ z nimi wiążą się największe oczekiwania wiernych. Ich pewność siebie dodaje pewności wierzącym oraz umacnia ich więzi wspólnotowe. Z kolei śmiałość inspiruje wierzących do dalszego i głębszego zaangażowania we wspólnotę. Te cechy duszpasterzy pełnią podobną funkcję w tworzeniu zespołu duszpasterskiego i kierowania nim. Ważną rolę odgrywa także poczucie humoru duchownych, ponieważ pomaga w rozładowaniu napięć między nimi a wiernymi i współpracownikami, a przez to w rozwiązywaniu nieporozumień i konfliktów. Te bowiem zdarzają się w niemal wszystkich wspólnotach wierzących i zespołach duszpasterskich²⁰.

IV. Cechy duszpasterzy a interakcje z członkami zespołu

Podobny zestaw cech duszpasterzy potrzebny jest do budowania relacji z członkami wspólnot wierzących oraz zespołami współpracowników. Spośród cech osobowości na czoło wysuwa się konsekwencja, dzięki której zarówno wierzący, jak i współpracownicy postrzegają duszpasterza jako człowieka przewidywalnego i stabilnego w działaniu. Jedni i drudzy oczekują konsekwencji od duchownych, ponieważ przez jej pryzmat oceniają go jako człowieka poważnego i godnego zaufania. Jest to cecha, którą obdarza się nowo przybyłych duszpasterzy „na kredyt”, lecz z pewną dozą dystansu. Konsekwentne działanie duszpasterza wzmacnia jego autorytet wśród powierzonych sobie osób, a przez to silniej łączy go z nimi, natomiast brak konsekwencji w poczynaniach duchownych osłabia ich autorytet i więzi łączące ich z innymi, co skutkuje osłabieniem oddziaływania na wspólnotę wierzących oraz skuteczności posługi zespołu duszpasterskiego²¹.

Współcześnie coraz bardziej akcentuje się wrażliwość duszpasterzy na ludzi, z którymi pracują. Dotyczy to zarówno członków wspólnoty wiernych, jak i współpracowników. Oznacza to konieczność dostrzegania poszczególnych osób w społecznościach, ich specyfiki i traktowania ich w sposób indywidualny. Zwraca się uwagę, że wrażliwość powinna przejawiać się przede wszystkim w dwojakiej postaci: jako takt i zdolność do empatii. Komponentem taktu jest

²⁰ Por. K. A t a m a n c z u k: *Jednostka, grupa, przywództwo w teorii i praktyce zarządzania*. Olsztyn 2000 s. 100–101.

²¹ Por. *Przywództwo według Johna Adaira*. dz. cyt. s. 21.

kultura osobista, której zasad można się nauczyć, a także szacunek i pewna delikatność, będąca cechą wrodzoną, którą w znacznym stopniu można rozwinąć w procesie formacji kapłańskiej. Podobnie empatia, postrzegana jako umiejętność wczuwania się w sytuację innych i gotowość udzielania im wsparcia, jest cechą, którą należy rozwijać w procesie samowychowania²².

Duże znaczenie dla relacji duchownych z wiernymi i współpracownikami mają ich cechy moralne. Podobnie jak w tworzeniu wspólnoty wierzących i zespołu duszpasterskiego, na czoło wysuwa się tu sprawiedliwość. Jest to cecha, na którą współcześni chrześcijanie są szczególnie wrażliwi i której oczekują od liderów. Działalność duszpasterzy cechująca się sprawiedliwością mobilizuje osoby w ich otoczeniu do większego zaangażowania i wysiłku w realizację powierzonych zadań²³. W wypadku członków wspólnoty wiernych jest to wzmocnienie ich dążenia do osiągnięcia świętości i doskonałości chrześcijańskiej, natomiast w wypadku współpracowników jest to zachęta do podejmowania większego wysiłku w realizację posługi: lepszego wykonywania realizowanych zadań oraz chętniejszego podejmowania nowych wyzwań.

Szczerść w relacjach duchownych z wiernymi wiąże się zarówno z otwartością, jak i prawdomównością. Są one potrzebne i w kontaktach z wiernymi, i w budowaniu zespołów duszpasterskich. Współcześnie coraz większą uwagę zwraca się na otwartość duchownych, ponieważ obserwuje się coraz większą liczbę osób w różny sposób poranionych. Część z nich szuka wsparcia ze strony Kościoła²⁴. Jednak wiele powstrzymuje się od szukania go wśród katolików, uważają one bowiem, że postępowanie tak świeckich, jak duchownych jest nieszczerze i dopatrują się w nim innej motywacji niż deklarowanej. Wierzący są posądzeni o interesowność i traktowanie zwracających się o pomoc jako okazji do osiągnięcia własnych, często niejasnych celów. Nieszczerość duchownych wpływa też na osłabienie ducha służby wśród współpracowników, którzy czują się zawiedzeni, a nawet oszukani.

Coraz częściej zwraca się uwagę także na pokorę przywódców. Pomaga ona dostrzegać pozytywne cechy, kwalifikacje i zaangażowanie współpracowników, a przez to ich doceniać i obdarzać zaufaniem. Pokora duszpasterzy jest także cechą docenianą i oczekiwaną przez członków wspólnot wierzących oraz zespołów duszpasterskich. Te oczekiwania chrześcijan są zgodne z nauczaniem

²² Tamże.

²³ Por. B. Tr a c y: *Przywództwo. Odkryj w sobie potencjał przywódcy*. Warszawa 2015 s. 65–69.

²⁴ Por. A. P e t r o w a - W a s i l e w i c z: *Parafia przeszłości – dom otwartych drzwi*. W: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Katowice 2000 s. 172–175; por. M. d e P r e: *Przywództwo jest sztuką*. Warszawa 1999 s. 41.

Soboru Watykańskiego II, który wypowiedział się na temat służebnego charakteru urzędów kościelnych. Są także zbieżne z wynikami badań nauk o zarządzaniu, według których przywódca przyszłości to przywódca-sługa²⁵.

Trudność w sporządzeniu kompletnej i wyczerpującej listy cech przywódczych skłoniła badających to zjawisko do rozwijania innych teorii przywództwa. Niemniej jednak analizowania cech przywódczych nie zarzucono, a ich rezultaty są często wykorzystywane w budowaniu modeli przywództwa. Wyniki te mogą być szerzej zastosowane w badaniach teologicznopastoralnych oraz w duszpasterstwie. Historia badań nad przywództwem i cechami przywódców wskazuje, że ich rezultaty w wielu miejscach są zbieżne z wynikami badań teologicznych, zwłaszcza o charakterze pastoralnym.

Bibliografia

Benedykt XVI: Przemówienie do duchowieństwa w archikatedrze św. Jana (Warszawa 25.05.2006). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html [dostęp: 10.11.2017].

Franciszek: Posynodalna adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Kraków 2013.

Paweł VI: Posynodalna adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. <http://nowaewangelizacja.org/strefa-ewangelizacji/dokumenty-o-nowej-ewangelizacji/evangelii-nuntiandi> [dostęp: 11.11.2017].

Adair J.: *Anatomia biznesu. Przywództwo*. Warszawa 2000.

Atamańczuk K.: *Jednostka, grupa, przywództwo w teorii i praktyce zarządzania*. Olsztyn 2000.

Avery G.C.: *Przywództwo w organizacji. Paradygmaty i studia przypadków*. Warszawa 2009.

DuBrin A.J.: *Przywództwo dla żółtodziobów, czyli wszystko, co powinieneś wiedzieć o...* Poznań 2000.

Griffin R.W.: *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa 2004.

Kamiński R.: *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*. T. 2. Red. R. Kamiński. Lublin 2002 s. 11–77.

Lipiec D.: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych*. W: *Blaski i cienie formacji pastoralnej w polskich seminariach duchownych w kontekście wyzwań Nowej Ewangelizacji*. Red. P. Matuszak. Niepokalanów 2016 s. 9–23.

²⁵ „Wielu ludzi – nie tylko chrześcijan – twierdzi, że Jezus okazał się największym przywódcą transformacyjnym w całej historii ludzkości. Udało Mu się zmienić ludzką naturę, a raczej przywrócić ją do pierwotnej postaci, ukształtowanej przez Boga. Możliwe, że stajemy się ludźmi ceniącymi i przychylnie podnoszącymi się do idei przywódcy-sługi, której orędownikiem był Chrystus. Tkwi w niej bowiem siła i wzbudza ona podziw”. – J. A d a i r: *Anatomia biznesu. Przywództwo*. Warszawa 2000 s. 99.

- Lipiec D.: *Proboszcz jako przywódca transformacyjny*. „Teologia Praktyczna” 17: 2016 s. 47–59.
- Maxwell J.C.: *Przywództwo. Złote zasady. Czego nauczyło mnie życie lidera*. Warszawa 2010.
- Palmer R.: *Przywództwo doskonałe*. Warszawa 2010.
- Petrowa-Wasilewicz A.: *Parafia przyszłości – dom otwartych drzwi*. W: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Katowice 2000 s. 168–175.
- Pree de M.: *Przywództwo jest sztuką*. Warszawa 1999.
- Przywództwo według Johna Adaira*. Red. N. Thomas. Kraków 2009.
- Sobór Watykański II: Dekret o posłudze i życiu prezbiterów. *Presbyterorum ordinis* (7.12.1965). W: Sobór Watykański II. *Konstytucje Dekrety Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tł. Red. M. Przybył. Poznań 2002 s. 478–508.
- Thomas M.: *Mistrzowskie zarządzanie ludźmi. Tworzenie skutecznego zespołu poprzez motywowanie, wspieranie i przywództwo*. Warszawa 2010.
- Tracy B.: *Przywództwo. Odkryj w sobie potencjał przywódcy*. Warszawa 2015.
- Wójcik M., Czernecka-Wójcik E.: *Przywództwo i władza menedżerska*. Katowice 2009.

STRESZCZENIE

Cechy duszpasterzy jako przywódców

Celem artykułu jest wskazanie cech duszpasterskich prezbitera, które są potrzebne do skutecznej realizacji duszpasterstwa. Na początku autor omawia charakterystykę lidera w świetle teorii zarządzania. Następnie przedstawia znaczenie cech przywódcy w posłudze prezbitera. W dalszej części wskazuje na te cechy duszpasterskie prezbitera, które są potrzebne do stworzenia zespołu duszpasterskiego i zarządzania nim. W ostatniej części prezentuje cechy prezbitera niezbędne do budowania relacji między duszpasterzem a poszczególnymi członkami zespołu duszpasterskiego. W konkluzji wskazuje, że pomimo tego, że każdy odnoszący sukcesy lider zespołu duszpasterskiego powinien posiadać liczne cechy przywódcze, trudno jest stworzyć pełną listę obejmującą wszystkie.

Słowa kluczowe: duszpasterz; proboszcz; przywódca; przywódca religijny; cechy przywódcze; cechy duszpasterza; cechy proboszcza

SUMMARY

Characteristics of pastoral care priests as successful leaders

The aim of the article is to indicate the characteristics of pastoral care priests which are required for the effective realization of pastoral care. At first, the author discusses the characteristics of a leader in the light of the theory of management. Next, he presents the role of the characteristics of a leader in the ministry of priests. Further on, he enumerates the characteristics of pastoral care priests which are required for creating and managing the pastoral team. Finally, he indicates the characteristics necessary for building the relationship between the pastoral care priest and particular members of the pastoral team. In the conclusion he indicates that despite the fact that each successful leader of the pastoral team should possess numerous characteristics, it is difficult to create a complete list of all of them.

Keywords: pastoral care priest; parson; leader; religious leader; characteristics of a leader; characteristics of a pastoral care priest; characteristics of a parson

MATEUSZ J. TUTAK / TOMASZ WIELEBSKI

**Planowanie duszpasterskie Kościoła w Polsce
na przykładzie programu
Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie.
*Przez wiarę i chrzest do świadectwa (2013–2017)***

Dwadzieścia pięć lat temu ks. K. Misiaszek zamieścił w „Ateneum Kapłańskim” artykuł pod prowokującym tytułem: *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?* Znalazły się w nim następujące słowa: „Aktualne polskie przemiany, nie tylko o charakterze eklezjalnym, ale także społeczno-politycznym i kulturowym, domagają się nowego typu działań, w tym także bardziej kompleksowego podejścia do duszpasterskiego planowania”¹. Dalej autor zauważył: „dotychczasowe programy duszpasterskie spełniały bowiem tylko w jakiejś mierze swoje zadania i nie zawsze były odbiciem wszystkich potrzeb i oczekiwań, tak ze strony Kościoła, jak i społeczeństwa”². Warto po upływie ćwierćwiecza postawić sobie pytanie, jak obecnie wygląda kwestia planowania duszpasterskiego w Kościele w Polsce. Czy teza postawiona przez ks. Misiaszka jest nadal aktualna?

Mateusz J. TUTAK: dr; adiunkt w Katedrze Prakseologii Pastoralnej i Organizacji Duszpasterstwa w Instytucie Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW; sekretarz i skarbnik Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; e-mail: mateusztutak@gmail.com

Tomasz WIELEBSKI: dr hab., profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Prakseologii Pastoralnej i Organizacji Duszpasterstwa Wydziału Teologicznego UKSW; prodziekan ds. nauki i komunikacji, prezes Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; e-mail: tomwielebski@gmail.com

¹ K. Misiaszek: *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?* „Ateneum Kapłańskie” 509: 1993 s. 75.

² Tamże.

Autorzy artykułu postanowili przyjrzeć się obecnemu planowaniu duszpasterskiemu w Polsce, nawiązując do zakończonego niedawno czteroletniego ogólnopolskiego programu duszpasterskiego (dalej OPD) *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* (2013–2017)³. Uzyskawszy poparcie abpa S. Gądeckiego, przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa KEP w latach 2006–2016, badacze zwrócili się do polskich proboszczów, prosząc ich o ocenę istoty, sposobu przygotowania, treści, propagowania oraz realizacji OPD na lata 2013–2017. W swoim artykule przedstawia wybrane wyniki badań, które zostały przeprowadzone w 2017 roku z użyciem ankiety internetowej (*online survey*), rzadko stosowanej w rzeczywistości kościelnej techniki badawczej. Wspomniane rozważania będą poprzedzone wyjaśnieniem teologicznych podstaw planowania duszpasterskiego, a zakończą się sformułowaniem pewnych wniosków i postulatów pastoralnych.

I. Teologiczne podstawy planowania duszpasterskiego

Planowanie duszpasterskie, stanowiąc jeden z etapów działalności duszpasterskiej Kościoła rozumianej jako działalność zorganizowana, ma w perspektywie służyć urzeczywistnieniu zbawczego dzieła Chrystusa w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym⁴. Główny cel duszpasterstwa, rozumiany jako wzrost w wierze, nadziei i miłości, nie poddaje się bezpośredniemu planowaniu i nie jest prostym skutkiem działań duszpasterskich, ponieważ zależy od łaski Boga⁵. Można tylko planować cele pośrednie, czyli działania prowadzące do realizacji celu głównego. Planowanie duszpasterskie podejmuje się w celu dokonywania pozytywnych zmian istniejącej rzeczywistości⁶. Należy wziąć w nim pod uwagę między innymi wielorakie uwarunkowania kulturowe, społeczne, religijne aktualnej sytuacji, w której ma być prowadzona działalność duszpasterska, i jej analizę naukową, przeprowadzoną w świetle wiary. Planowanie duszpasterskie,

³ W latach 2013–2017 Kościół w Polsce realizował czteroletni program duszpasterski *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa*, który był skoncentrowany wokół duchowości chrzcielnej. Program, nawiązując do obchodzonej w 2016 roku 1050. rocznicy chrztu Polski, wyznaczył przed sobą cztery cele: ewangelizacyjny, inicjacyjny, formacyjny, społeczny. Dynamika realizacji programu miała prowadzić od doświadczenia wiary przez nawrócenie do apostołstwa. Zob. S. Gądecki: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa KEP: *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013–2014*. Red. S. Stulko wski. Poznań 2013 s. 11.

⁴ R. Kamiński: *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 436.

⁵ J. Mariański: *Żyć parafią*. Wrocław 1984 s. 32.

⁶ M. Olszewski: *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967–2000. Studium teologiczno-pastoralne*. Białystok 2005 s. 21.

oprócz otwarcia się na działanie Ducha Świętego, musi być działaniem racjonalnym, dobrze przemyślanym, związanym z poprawną wizją teologiczną Kościoła, uwzględniającym główny cel jego istnienia (pośrednictwo zbawcze) i odczytywanie znaków czasu⁷.

Planowanie duszpasterskie powinno dokonywać się w logicznie następujących po sobie etapach. François Houtard i Walter Goddijn wyodrębnili pięć jego niezbędnych etapów: poznanie świata, w którym należy ewangelizować wraz z poznaniem konkretnych stosunków zachodzących między Kościołem a tym światem (jest to tzw. etap socjoreligijny); teologiczną refleksję o misji Kościoła w konkretnym świecie; ułożenie programu ewangelizacji, ze wskazaniem zasadniczych punktów orientacji pastoralnej, na podstawie wyników poprzednich dociekań, w tym wyników badań socjologicznych; wypracowanie planu ewangelizacji, ze ścisłym określeniem jego poszczególnych etapów i podziałem odpowiedzialności; okresową rewizję planu⁸.

Na konieczność planowania duszpasterskiego zwrócił uwagę Jan Paweł II w liście *Novo millennio ineunte* z 2001 roku, zachęcając Kościół do tego, aby „program zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji [...] znalazł wyraz we wskazaniach duszpasterskich dostosowanych do sytuacji każdej wspólnoty”. W sposób szczególnie zachęcał on „pasterzy Kościołów partykularnych, aby z pomocą różnych środowisk Ludu Bożego z ufnością wytyczali etapy przyszłej drogi, uzgadniając zamierzenia poszczególnych wspólnot diecezjalnych z Kościołami sąsiednimi oraz z całym Kościołem powszechnym” (NMI 29).

Wspomniana zachęta znalazła kontynuację w dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów *Apostolorum Succesores* z 2004 roku, gdzie zaapelowano, by działalność apostolska w diecezji była odpowiednio zorganizowana, zgodnie „z programem czy planem duszpasterskim, którego opracowanie domaga się uprzedniej analizy warunków socjalnych w których żyją wierni, tak aby działalność duszpasterska była coraz bardziej skuteczna” (AS 165). Według dokumentu w przygotowaniu planu duszpasterskiego dla diecezji ważną rolę odgrywa diecezjalna rada duszpasterska (AS 185). Dokument zauważa także konieczność opracowania na poziomie parafialnym programu inicjatyw związanych z opieką duszpasterską, który określi sposoby ich realizacji (AS 212).

O planowaniu duszpasterskim mówi też w kilku miejscach dokument końcowy z *Aparecidy*, którego przygotowaniem kierował kardynał Jorge Ber-

⁷ II Sobór Watykański: Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym Watykan 1965 nr 3–4; 44.

⁸ F. Houtard, W. Goddijn: *Duszpasterstwo całościowe i planowanie duszpasterstwa*. „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–10: 1965–1966. Poznań–Warszawa 1968 s. 176.

golio, obecny papież Franciszek. Przykładowo w dokumencie podkreśla się konieczność przyjęcia za priorytet w programach duszpasterskich kwestii świętowania niedzieli⁹ czy też przepojenia wszystkich planów pastoralnych diecezji, parafii, wspólnot zakonnych, ruchów i instytucji kościelnych ideą odnowy misyjnej i rezygnacji z przestarzałych struktur, które nie są już pomocne w przekazywaniu wiary¹⁰.

O planowaniu duszpasterskim wypowiadał się kilkakrotnie papież Franciszek. Przemawiając do biskupów podczas swojej pielgrzymki do Bangladeszu w 2017 roku, pochwalił ich za realizację wieloletniego i perspektywicznego planu duszpasterskiego z 1985 roku, podkreślając jego dalekowzroczność, nawiązanie do rzeczywistości kraju i potrzeb duszpasterskich. Zwrócił on uwagę na jego perspektywiczność i konsekwentną realizację przez biskupów, podkreślając, że „jedną z chorób planów duszpasterskich jest to, że umierają w młodym wieku”¹¹. Papież, nie negując roli i znaczenia programów duszpasterskich, przestrzegał w adhortacji *Ewangelii gaudium* przed niewłaściwym rozumieniem planowania duszpasterskiego, mogącym się wiązać z wytyczaniem ekspansjonistycznych drobiazgowych planów apostołskich, typowych dla przegranych generałów, którzy rozmawiając, co powinno się zrobić, dają instrukcje jako eksperci duszpasterstwa, tracąc zarazem kontakt z rzeczywistością, w jakiej żyją ludzie (EG 96). Franciszek, zwracając uwagę na rolę planowania duszpasterskiego, podkreślał, że owoce działania apostołskiego zależą przede wszystkim od wierności Jezusowi na modlitwie i adoracji¹².

Kwestia planowania duszpasterskiego jest ciągle obecna na poziomie Kościoła w Polsce. Papież Jan Paweł II, przemawiając do biskupów podczas swojej pielgrzymki do Ojczyzny w 1987 roku, stwierdził: „Przyzwyczyliśmy się w Polsce do duszpasterstwa planowego i całościowego. Planem całościowym była Wielka Nowenna. Było nim również, do pewnego stopnia, sześćdziesiąt lat przed Jubileuszem Jasnej Góry”¹³. Warto zauważyć, że od roku liturgicznego 1966/1967

⁹ V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów *Aparecida*. Dokument końcowy: *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Tłum. pol. Gubin 2014. nr 252.

¹⁰ Tamże nr 365.

¹¹ Franciszek: *Przemówienie do biskupów Bangladeszu*. Dhaka 1.12.2017. Tekst pol. <https://ekai.pl/papiez-do-biskupow-bangladeszu-budujecie-mosty-i-promujecie-dialog-dokumentacja/> [dostęp: 12.03.2018].

¹² Franciszek: Homilia podczas mszy św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów *Idźmy na rozstaje dróg*. Rio de Janeiro 27.07.2013, „L'Osservatore Romano” 10: 2013 s. 17.

¹³ Jan Paweł II: *Przemówienie do biskupów polskich podczas Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*. Jasna Góra 19.03.1983. W: *Jan Paweł II do narodu. Program dla Kościoła w Polsce*. Red. A. Wierczorek. Warszawa 2005 s. 54.

Komisja Duszpasterska KEP przygotowuje cyklicznie, najczęściej na trzy lub cztery lata, programy duszpasterskie dla Kościoła w Polsce. Są one opracowywane z uwzględnieniem polskich warunków życia religijnego i rzeczywistych potrzeb, a ich celem jest ukonkretnienie i ożywienie pracy duszpasterskiej oraz zastosowanie w działalności praktycznej Kościoła lokalnego *Magisterium Ecclesiae*¹⁴. Stanowią one pewną ogólną podstawę i wskazują kierunki działań dla diecezji i parafii. Powinny być uwzględnione przy tworzeniu programów duszpasterskich na poziomie diecezji, a te z kolei powinny stać się inspiracją do tworzenia programów duszpasterskich w parafiach¹⁵. Wspomniany zamysł koncepcyjny nie zawsze jest realizowany. Badania przeprowadzone w 2012 i 2013 roku ukazały, że tylko 47,5% parafialnych rad duszpasterskich przygotowuje program duszpasterski dla swoich parafii¹⁶. Drugi Polski Synod Plenarny (1991–1999) postawił smutną diagnozę: „niepokojącym zjawiskiem jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. W praktyce w wielu parafiach nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne”¹⁷. Może dlatego papież Benedykt XVI, przemawiając do III grupy polskich biskupów przebywających w Watykanie z wizytą *ad limina Apostolorum* w 2005 roku, zwracał uwagę na konieczność przekształcania parafii we „wspólnotę kościelną i kościelną rodzinę” oraz podkreślał rolę rad duszpasterskich i rad do spraw ekonomicznych, które „mogą [...] skutecznie pomagać odpowiedzialnym duszpasterzom w rozeznaniu potrzeb wspólnoty i w określeniu właściwych sposobów wychodzenia im naprzeciw”¹⁸. W tym samym przemówieniu papież pokazywał zadania wspólnot apostołskich, które są wezwane do realizacji wspólnego programu duszpasterskiego¹⁹.

Magisterium Kościoła współczesnego często wskazuje na funkcję planowania duszpasterskiego, przestrzegając zarazem przed zaufaniem tylko w wysiłkach człowieka, z pominięciem roli łaski Bożej. Nie negując roli działania Ducha Świętego w działaniach duszpasterskich, trzeba z całym zaangażowaniem podejmować proces planowania duszpasterskiego, traktując je jako jedną z dróg

¹⁴ M. Olszewski: *Duszpasterstwo parafialne*. dz. cyt. s. 25.

¹⁵ Zob. S. Gądecki: *Słowo wstępne*. dz. cyt. s. 12–13.

¹⁶ W. Sądłoń: *Duszpasterskie Rady w Polsce na podstawie badań empirycznych*. „Teologia Praktyczna” T. 14: 2013 s. 75.

¹⁷ *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*. W: II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Poznań–Warszawa 2001 s. 152 nr 29.

¹⁸ B e n e d y k t X V I: Przemówienie do trzeciej grupy biskupów polskich przebywających w Watykanie z wizytą *ad limina Apostolorum: Od parafii do wolontariatu – laikat gotowy spieszyć z pomocą potrzebującym, gdziekolwiek się znajdują*. Watykan 17.12.2005. Poznań 2005 s. 27–28.

¹⁹ Tamże s. 28.

odnowy Kościoła, będącą szansą na ożywienie diecezji i parafii w kontekście zaangażowania do tego działania duchowieństwa, osób konsekrowanych oraz świeckich. Pomaga to szczególnie w upodmiotowieniu wiernych świeckich, co jest podkreślone w nauczaniu II Soboru Watykańskiego i adhortacji *Christifideles laici*²⁰. Planowanie duszpasterskie jest aktem tworzącym wspólnotę Kościoła, będąc jego realizacją²¹.

II. Organizacja i przebieg badań

Zanim zostaną zaprezentowane wybrane wyniki przeprowadzonych badań, należy przyjrzeć się metodologii badań, jej przebiegowi i skuteczności²². Użyta do badań ankieta typu *on-line survey* jest metodą wywiadu internetowego, w którym pytania ankietowe przekazywane są za pośrednictwem sieci²³. W dobie powszechnego dostępu do Internetu jest to technika konkurencyjna dla innych dotychczasowych sposobów dystrybucji narzędzi badawczych²⁴. Za jej pomocą zbiera się dane o wysokiej trafności, czyli zgodności z faktami. Wynika to z upodmiotowienia respondentów, którzy otrzymując ankietę, sami decydują, kiedy ją wypełnią, ile poświęcą na nią czasu, a więc także jak bardzo przyłożą się do udzielenia prawdziwych odpowiedzi. To powoduje, że respondenci są wysoko zmotywowani partycypacją w badaniu i dbają o rzetelne wypełnienie kwestionariusza. Przy badaniach internetowych wykorzystuje się jeszcze jedną okoliczność związaną z funkcjonowaniem w wirtualnej przestrzeni – szczerość. Pozwala to ujawniać siebie zwłaszcza w przypadku wrażliwych kwestii i pytań otwartych²⁵. Pewnym ograniczeniem związanym z ankietami *on-line* jest konieczność maksymalnego zmniejszenia liczby podejmowanych zagadnień, co zostało uwzględnione w zrealizowanym badaniu.

W kwestionariuszu zamieszczono 19 pytań dotyczących świadomości istoty i celu planowania duszpasterskiego, wiedzy o aktualnym OPD, dotychczasowo-

²⁰ W. Śmigiel: *Planowanie pastoralne w kontekście współczesnych wyzwań*. W: „Warszawskie Studia Pastoralne”. Numer specjalny. *1050 lat po przyjęciu chrześcijaństwa. Polska krajem misyjnym?*. Red. T. Wielebski, M.J. Tutak, P. Ochotny. Warszawa 2016 s. 182.

²¹ S. Olszewski: *Planowanie duszpasterskie*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 621.

²² P. Siuda: *Ankieta internetowa*. W: *Metody badań online*. Red. P. Siuda. Bydgoszcz 2016 s. 30.

²³ M. Staniszevska: *Internet jako narzędzie prowadzenia badań społecznych*. „Acta Innovations” 9: 2013 s. 55.

²⁴ D. Nachmias, Ch. Frankfort-Nachmias: *Metody badawcze w naukach społecznych*. Poznań 2001 s. 240–260; R.V. Kozinets: *Netnografia. Badania etnograficzne online*. Warszawa 2012 s. 70.

²⁵ P. Siuda: *Ankieta internetowa* dz. cyt. s. 33–35.

wego wykorzystania materiałów z nim związanych, jego oceny i postulatów do projektowania kolejnych programów. Większość z nich musiała być wypełniona przez proste kliknięcie w wybraną opcję kafeterii. Warto jednak skupić uwagę na tych z nich, które wymagały innego, nieobligatoryjnego sposobu udzielenia odpowiedzi w pytaniach otwartych²⁶. Z perspektywy metodologicznej należy odnotować bardzo wysoki, bo w jednym nawet ponad 80-procentowy, odsetek odpowiedzi na tak formułowane pytania²⁷.

Tak skonstruowana ankieta została załączona jako link do listu skierowanego przez abpa S. Gądeckiego do biskupów diecezjalnych i dyrektorów wydziałów duszpasterskich z prośbą o jej rozesłanie do proboszczów. W ten sposób udało się dotrzeć do wszystkich 44 diecezji w Polsce, które miały rozesłać ankietę do 10 446 parafii (stan na koniec 2016 roku). W Internecie była ona aktywna przez miesiąc – od 29 sierpnia do 29 września 2017 roku. W tym czasie spośród całej populacji parafii istniejących w Polsce udzieliło odpowiedzi 1009 parafii, dając zwrotność na poziomie 9,7%. Wydaje się, że jest to duży odsetek, zwłaszcza w kontekście szacunków metodologów określających średni poziom zwrotności dla badań internetowych między 5,0% a 8,0%²⁸.

Warto zwrócić uwagę na zwrotność z poszczególnych diecezji oraz charakterystykę konkretnych parafii, które wzięły udział w badaniu. Okazuje się bowiem, że aż w pięciu diecezjach nie został wypełniony ani jeden kwestionariusz²⁹. Z drugiej strony aż w pięciu diecezjach przynajmniej co piąta parafia odesłała wypełnioną ankietę. W tym rankingu na szczególną uwagę zasługuje diecezja bydgoska, w której zrobiło to aż 34,9% parafii. Na kolejnych miejscach plasują się diecezje: łódzka – 29,7%, sosnowiecka – 25,2%, elbląska – 23,1% i gliwicka – 20,8%³⁰.

²⁶ A. Giddens: *Socjologia*. Warszawa 2012 s. 51.

²⁷ O zasadności zamieszczania pytań otwartych w ankiecie internetowej niech świadczy fakt, że odpowiedzi udzielane na nie w tego typu ankiecie są cztery razy dłuższe niż na te same pytania zadane w ankiecie pocztowej. Może to oznaczać, że dłuższa odpowiedź będzie zawierała więcej interesujących badacza detali i dokładnych informacji. Są to okoliczności, które w sposób znaczący wpływają na trafność badań *on-line* i zachęcają do ich stosowania.

²⁸ J.M. Zając, D. Batorski: *Jak skłonić do udziału w badaniach internetowych: zwiększanie realizacji próby*. „Psychologia Społeczna” T. 2, 3–4(5): 2007 s. 236; P. Siuda: *Ankieta internetowa* dz. cyt. s. 59.

²⁹ Należy zauważyć, że badacze na bieżąco monitorowali zwrotność ze wszystkich diecezji. Dzięki temu do przedstawicieli kurii w diecezjach, z których nie było odpowiedzi, dwukrotnie wysyłano monity przypominające o badaniu. Za drugim razem, 19 września 2017 roku, monit został wysłany dodatkowo do ordynariusza diecezji.

³⁰ Widać wyraźnie, że poziom zwrotności raczej nie jest uwarunkowany geograficznie. Nie udało się także znaleźć innych predyktorów, takich jak na przykład praktyki religijne w diecezji, które objaśniałyby te wyniki. Jedynym racjonalnym wyjaśnieniem takiej różnorodności w zwro-

Największa zwrotność, bo na poziomie 13,9%, była z parafii liczących ponad 3900 mieszkańców. Mniejsze parafie były w badaniu reprezentowane w niższym odsetku, bo liczące do 1200 mieszkańców w 11,0%, natomiast parafie liczące między 1201 a 3900 mieszkańców w 10,0%. Obraz zwrotności uzupełnia przegląd typów zurbanizowania parafii. W badaniu wzięło udział 14,8% wszystkich w Polsce parafii typowo miejskich, podczas gdy tylko połowa tego odsetka z parafii typowo wiejskich (7,3%). Najmniejszą reprezentację miały parafie miejsko-wiejskie, gdyż zwrotność z nich była na poziomie 2,3%. Nie bez znaczenia jest także charakter tych parafii, bo w omawianym badaniu wzięło udział 12,0% parafii zakonnych i 9,5% diecezjalnych.

Średnia wieku wśród odsyłających wypełnioną ankietę proboszczów wyniosła niecałe 53 lata i właściwie $\frac{3}{4}$ respondentów znalazło się w przedziale między 44 a 63 lata życia. Można także określić deklarowane przez proboszczów wykształcenie, które było podzielone na trzy, uwzględniające specyficzną w przeszłości formację kapłańską, poziomy. Ponad połowa (53,0%) proboszczów miała wykształcenie magisterskie, $\frac{1}{3}$ (33,9%) wyższe niż magisterskie, a pozostali (12,6%) jedynie seminaryjne.

III. Wybrane wyniki badań

Ponieważ nie sposób w tego typu opracowaniu omówić wszystkich wyników uzyskanych badań, autorzy skoncentrują się istotowo na niektórych z nich. Kluczem do ich ukazania będą zasygnalizowane już grupy tematyczne dotyczące świadomości proboszczów co do istoty planowania duszpasterskiego i znaczenia programów, sposobu ich przygotowania, treści, propagowania oraz realizacji OPD w latach 2013–2017.

1. Istota planowania duszpasterskiego i znaczenie programów

Stworzenie dobrego programu duszpasterskiego i jego konsekwentna realizacja wiąże się z odpowiednio ukształtowaną świadomością dotyczącą jego istoty i znaczenia. Autorzy badań zainteresowali się stanem świadomości polskich proboszczów dotyczącej celu tworzenia programów duszpasterskich. Ponad połowa badanych (55,8%) stwierdziła, że jest to działanie służące pomocą w duszpasterstwie, a jedna czwarta (25,4%) zauważyła, że służy ono wypełnieniu nauczania Magisterium. Tylko 9,0% badanych jest zdania, że wspomniany proces to wypełnienie oczekiwań władzy zwierzchniej. Taki sam procent respondentów zaznaczył, że tworzenie programów niczemu nie służy. Ciekawą kwestią jest fakt, że najczęściej na tworzenie programów duszpasterskich w kontekście od-

tach wydaje się zaangażowanie dyrektorów wydziałów duszpasterskich kurii diecezjalnych odpowiedzialnych za rozesłanie ankiet i monitów do nich oraz samych badanych proboszczów.

powiedzi na oczekiwanie władzy zwierzchniej wskazywali najmłodszy proboszczowie (urodzeni po 1970 roku). Oni też najczęściej twierdzili, że programowanie duszpasterskie niczemu nie służy.

Badanych proboszczów poproszono także o wyrażenie swojego stosunku do programów duszpasterskich. Nieco ponad połowa respondentów (50,7%) stwierdziła, że programy są niezbędne, a ponad 1/3 (36,9%) respondentów nie miała w tej kwestii zdania. Tylko 12,5% proboszczów odpowiedziało, że programy duszpasterskie są niepotrzebne. Zauważa się to, że najstarsi proboszczowie (urodzeni przed 1958 rokiem) wskazywali na konieczność tworzenia programów duszpasterskich, natomiast najmłodszy udzielali odpowiedzi „trudno powiedzieć”. Wydaje się, że oni mają największe trudności w rozumieniu istoty planowania duszpasterskiego i roli programów w pracy duszpasterskiej.

2. Sposób przygotowania parafialnych planów duszpasterskich

Ważną kwestią jest nie tylko rozumienie istoty i znaczenia programu duszpasterskiego, ale również sposób jego przygotowania. Badanych proboszczów zapytano o to, czy i w jaki sposób tworzyli program duszpasterski dla swojej parafii. Okazało się, że nie czyniła tego prawie połowa badanych. Najwięcej z nich (30,1%), uzasadniało powyższy stan rzeczy tym, że nie widzi takiej potrzeby. O braku odpowiedniego przygotowania do takich działań wspomniało 7,9% badanych, natomiast o braku czasu 7,4% respondentów. Z kolei wśród proboszczów, którzy tworzyli program duszpasterski dla swojej parafii, najczęściej było takich, którzy czynili to razem z parafialną radą duszpasterską (28,6%) albo z innymi księżmi (25,9%). Szkoda, że tylko jedna trzecia respondentów tworzyła program duszpasterski dla parafii wspólnie z parafialną radą duszpasterską, co powinno przecież być jednym z głównych zadań. Warto podkreślić też, że najczęściej najmłodszy proboszczowie nie mieli czasu na tworzenie programu albo nie widzieli takiej potrzeby. Oni też najrzadziej przygotowywali program duszpasterski z parafialną radą duszpasterską bądź sami czy z innymi księżmi.

Innym, wartym podkreślenia faktem jest to, że największy procent badanych proboszczów (40,9%) tworzył programy parafialne na podstawie ogólnopolskiego programu duszpasterskiego. Tylko 16,8% z nich sięgało do programów diecezjalnych. Warto uzyskane dane zestawzić z wynikami badań dotyczącymi istnienia programów duszpasterskich w poszczególnych diecezjach. Według opinii 65% respondentów w ich diecezjach spotyka się diecezjalne programy duszpasterskie, a tylko 15,9% wskazywało, że takich programów nie ma³¹.

³¹ Z kolei badania prowadzone przez autorów artykułu w 2012 roku przed ogólnopolskim kongresem diecezjalnych rad duszpasterskich wykazały, że program duszpasterski miało 17 diecezji.

3. Treści ogólnopolskiego planu duszpasterskiego

W opracowaniach zawierających OPD oprócz całościowego jego schematu były zawarte zarówno materiały pomocnicze pogłębiające podstawy teologiczne prowadzonych działań, jak i materiały praktyczne. Takie ujęcie wpisuje się w nauczanie Magisterium, podkreślając związek między wymiarem normatywnym i duszpasterskim. Pisał o tym Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, podkreślając, że „to, co duszpasterskie nie przeciwstawia się temu, co doktrynalne, działalność duszpasterska nie może pomijać treści doktrynalnej, z której czerpie swoją zawartość i realne znaczenie” (RP 26). Na łączność tych dwóch wymiarów zwracał również uwagę papież Franciszek, zaznaczając, że „teologia i duszpasterstwo idą w parze”³². Zwrócił uwagę na to, że „doktryna teologiczna, która nie pozwala się ukierunkować i ukształtować przez cel ewangelizacyjny, przez troskę duszpasterską Kościoła, jest tak samo nie do pomyślenia jak duszpasterstwo Kościoła, które nie potrafiłoby docenić Objawienia i jego tradycji w perspektywie lepszego zrozumienia i przekazywania wiary”³³.

Badanych proboszczów, z których 86,9% zadeklarowało, że zapoznało się z treścią OPD, zapytano o ocenę jego zawartości. Najwięcej z nich podkreśliło, że jego treść była zbyt teologiczna (43,8%) albo zrównoważona (41%). Tylko 0,8% badanych stwierdziło, że zawartość OPD była zbyt praktyczna. Kiedy przyjrzymy się bliżej odpowiedziom udzielanym przez różne kategorie wiekowe proboszczów, to zauważymy, że procentowo najczęściej młodych proboszczów (ponad połowa) twierdziło, że treści programu były zbyt teologiczne. Tylko 34,0% z nich uważało, że jego treści były zrównoważone.

Zapytano badanych proboszczów o ich sugestie dotyczące zawartości OPD. Największy procent respondentów (63,7%) podkreślił, że oczekuje tego, iż w programie znajdzie materiały homiletyczne. W dalszej kolejności proboszczowie wymieniali materiały liturgiczne (62,6%) oraz konspekty pracy dla grup parafialnych (61,5%). Aż 54,9% respondentów spodziewa się, że w OPD znajdzie, zawierającą cele i konkretne zadania, całościową koncepcję pracy. Badani proboszczowie wymieniali także materiały katechetyczne (49,6%) oraz diagnozę sytuacji społeczno-religijnej i kulturowej (35,4%). Najmniejszy odsetek badanych proboszczów wskazał na stwierdzenie, że program zawierać będzie podstawy teologiczne działań – wspomniało o tym 18,2% respondentów. Jedna trzecia badana proboszczów oczekuje jeszcze innych materiałów dla duszpa-

³² Franciszek: Przemówienie do członków papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II. *Piękno chrześcijańskiej rodziny*. Watykan 27.10.2016. „L'Osservatore Romano” 11: 2016 s. 35.

³³ Tamże.

Badani proboszczowie mogli także samodzielnie zaproponować treści i formy, które powinny się znaleźć w OPD. Jedna trzecia z nich nie podała żadnej propozycji. Inni przedstawili wiele różnych rozwiązań, które następnie zostały skategoryzowane przez pracowników ISKK SAC. Wśród zgłaszanych propozycji znalazły się postulaty dotyczące: lepszej odpowiedzi OPD na uwarunkowania współczesnego świata i Kościoła (34,4%), treści i form dotyczących ewangelizacji (9,1%) i nowych form przekazu wiary (8,9%), pobudzania odpowiedzialności za Kościół (4,1%) i przybliżania Pisma Świętego (0,7%).

Podsumowując uzyskane wyniki badań, należy zauważyć, że badani proboszczowie najczęściej pragną znaleźć w OPD praktyczne materiały do swojej pracy, rzadziej całościową, zawierającą określone cele i zadania, koncepcję pracy, a także teologiczne podstawy działań. Tego typu podejście wymaga refleksji dotyczącej zarówno źródeł takich postaw, jak też działań formacyjnych na przyszłość.

Ważną kwestią, która powinna być uwzględniona przy planowaniu duszpasterskim, są poprawnie odczytane i zinterpretowane w świetle Ewangelii znaki czasu³⁴. Zapytano proboszczów, jakie aktualne uwarunkowania społeczno-kulturowe powinny znaleźć się w OPD. Najwięcej z nich postulowało, by przedstawiać kwestie związane z kryzysem rodziny (73,9%), niedojrzałą wiarą (69,2%) i odchodzeniem od niej (64,1%). Proboszczowie oczekują także omawiania zagadnień związanych z małym zaangażowaniem świeckich (59,8%), podziałami społeczno-politycznymi (31,6%), indywidualizmem (27,9%) oraz starzejącym się społeczeństwem (27,3%). Dobrze, że badani proboszczowie mają świadomość wielu uwarunkowań, w których prowadzona jest praca duszpasterska, na czele z kryzysem rodziny i problemami wiary. Dziwi jednak fakt, że tylko jedna trzecia z nich zauważa wyzwanie, jakie w najbliższej perspektywie stanie przed Kościołem, a jest nim starzejące się społeczeństwo.

4. Propagowanie ogólnopolskiego planu duszpasterskiego

Ważną kwestią jest nie tylko przygotowanie OPD, ale szerokie propagowanie jego treści, w pierwszej kolejności wśród proboszczów. Respondentów zapytano o sposób zapoznania się z zawartością OPD. Jedna trzecia z nich stwierdziła, że poznała treść OPD na spotkaniach wyjaśniających jego założenia, natomiast dwie trzecie respondentów uczyniło to indywidualnie, czytając książkę.

Zapytano także proboszczów o to, z jakimi materiałami pomagającymi realizować aktualny OPD się zetknęli. Najwięcej z nich czytało artykuły na jego temat (47,9%) i książki (47,3%). Nieco mniej respondentów (44,7%) widziało

³⁴ Tamże s. 170.

odpowiednie plakaty, a 31,6% znalazło wspomniane materiały na stronach internetowych, 28,5% respondentów zetknęło się z broszurkami, a 17,4% z obrazkami. Tylko 5,5% obejrzało filmiki pomagające realizować OPD. Szkoda, że w wielu diecezjach zaniedbuje się kwestie szerokiego propagowania OPD, nie mówiąc już o przygotowywaniu diecezjalnych programów duszpasterskich.

5. Realizacja ogólnopolskiego planu duszpasterskiego

Nawet najlepiej przygotowany program duszpasterski nie odegra swojej roli, jeśli nie będzie konsekwentnie realizowany. Temu zadaniu mają pomóc specjalne przygotowane materiały. W książkach zawierających koncepcję programu na poszczególne lata znalazł się szereg materiałów pomocniczych i projektów duszpasterskich. Badanych proboszczów zapytano, jak często korzystali z nich w swojej pracy duszpasterskiej. Ponad połowa (52,1%) odpowiedziała, że korzystała z nich rzadko i raczej rzadko, natomiast 43,5% korzystało z nich często i raczej często. Warto podkreślić, że rzadziej z materiałów pomocniczych korzystali proboszczowie młodzi, wyświęceni po 1970 roku, a najczęściej najstarsi, wyświęceni przed 1958 rokiem. Widoczna jest między tymi grupami różnica ponad 20 punktów procentowych. Badani proboszczowie najczęściej korzystali z materiałów będących inspiracjami do przygotowania homilii (51,9%), a następnie sięgali po: materiały liturgiczne (43,4%), artykuły pogłębiające temat roku duszpasterskiego (37,5%), konkretne propozycje pastoralne (propagowanie książeczki kolędowej, kropielnic domowych, błogosławienie dzieci, komentarze na Boże Ciało – 30,0%). Tylko 13,1% respondentów wykorzystywało wskazania katechetyczne zawierające sugestie do lekcji religii i katechez. Wśród nich było najwięcej osób urodzonych w latach 1965–1969 i po 1970 roku.

Badanych proboszczów poproszono o wskazanie tych z propozycji zawartych w OPD, które zostały zrealizowane w ich parafiach. Najczęściej wskazywali oni na prowadzenie odnowionych katechez przed chrztem (50,0%) i ustawienie w świątyni świecy jubileuszowej (47,6%). Nabożeństwa pokutne prowadziło 36,7% respondentów, natomiast 32,7% zainstalowało w kościele naczynia na wodę święconą. O prowadzeniu kręgów biblijnych wspomniało 31,5% proboszczów, natomiast o rekolekcjach kerygmatycznych 27,4%. Noc konfesjonatów zorganizowało 21,0% proboszczów, a 9,8% jubileuszową drogę chrzcielną; 5,5% badanych proboszczów nie zrealizowało żadnych z inicjatyw proponowanych w OPD.

Badanych proboszczów zapytano także o to, jakie własne inicjatywy wprowadzili w swoich parafiach w ramach realizacji OPD. Uzyskane odpowiedzi skategoryzowane przez pracowników ISKK SAC świadczą o tym, że wymienione inicjatywy w dużym stopniu pokrywają się z inicjatywami proponowanymi przez OPD. Proboszczowie wymieniali różne inicjatywy liturgiczne, w tym inne

nabożeństwa i adorację Najświętszego Sakramentu, podejmowanie tematyki chrzcielnej w czasie homilii oraz kazań, a także w pracy formacyjnej z grupami, propagowanie instalacji w domach kropielnic, odnawianie przygotowania dla rodziców i chrzestnych przed chrztem.

Ważną kwestią związaną ze skutecznością realizowanego programu duszpasterskiego jest właściwe sformułowanie celów. Zapewniają one poczucie kierunku, wpływają na ustalenie priorytetów i pomagają w ocenie osiągniętych postępów³⁵. Ogólnopolski plan duszpasterski na lata 2013–2017 miał zmienić świadomość chrzcielną wiernych, pokazując zarówno istotę sakramentu chrztu, jak też konsekwencje wypływające z jego przyjęcia w życiu indywidualnym, rodzinnym, zawodowym i społecznym³⁶. Czy ten cel został zrealizowany? Na pytanie dotyczące tego, czy realizacja OPD zmieniła świadomość wiernych dotyczącą sakramentu chrztu, 35,7% badanych proboszczów odpowiedziało „zdecydowanie tak” i „tak”, natomiast 46,2% „raczej nie” i „zdecydowanie nie”. Jasno określonego zdania na ten temat nie miało 18,0% respondentów. Z przytoczonych wyników badań wynika, że większy procent respondentów uważa, iż realizowany program nie zmienił świadomości wiernych odnośnie do sakramentu chrztu. Badani proboszczowie zostali poproszeni o samodzielne uzasadnienie swojej odpowiedzi. Uzyskane odpowiedzi zostały skategoryzowane przez pracowników ISKK SAC. Proboszczowie wśród różnych przyczyn wpływających na stopień realizacji głównego celu OPD wymieniali między innymi: „słabą wiarę ludzi i brak otwartości parafian” oraz „brak wiedzy parafian na temat znaczenia sakramentu chrztu”. Część respondentów wskazywała na to, że realizacja OPD: „pomogła zrozumieć znaczenie sakramentu chrztu”, „pogłębiła wiedzę religijną” oraz wpłynęła na to, że „wierni bardziej angażują się w życie Kościoła”. Niektórzy proboszczowie zwracali uwagę na to, że „trudno zbadać efekty pracy duszpasterskiej” oraz że „program nie przekłada się na życie i jest mało praktyczny”. Część zauważyła, że „program nie został poważnie potraktowany przez duszpasterzy”.

Po ukazaniu wybranych wyników badań polskich proboszczów na temat oceny istoty, sposobu przygotowania, treści, propagowania oraz realizacji OPD *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* należy sformułować wnioski i postulaty duszpasterskie. Jest to ważne zadanie dla teologów pastoralistów, którzy podejmując badania socjologiczne, są wezwani do wykorzystania ich wyników nie tylko do postawienia diagnozy duszpasterskiej, ale przede wszystkim wytyczenia na jej podstawie kierunków systemowych działań.

³⁵ T. Wielebski: *Cele, sposoby, formy i środki programowania duszpasterskiego*. „Teologia Praktyczna” 9: 2008, s. 21.

³⁶ S. Gądecki: *Słowo wstępne*. dz. cyt. s. 11–12.

IV. Wnioski i postulaty duszpasterskie

Planowanie duszpasterskie stanowi pierwszy etap działalności duszpasterskiej rozpatrywanej w kontekście działalności zorganizowanej³⁷. Czy polscy proboszczowie mają świadomość roli planowania duszpasterskiego? Z przeprowadzonych badań wynika, że zasadniczo rozumieją oni istotę tworzenia programów duszpasterskich. Widoczne jest jednak, że u jednej piątej z nich nie ma właściwie ukształtowanej świadomości znaczenia i roli programu w codziennych działaniach duszpasterskich. Dziwić może, że wśród nich przeważają proboszczowie urodzeni po 1970 roku. W tym kontekście rodzi się pytanie: Czy w trakcie formacji seminaryjnej w dostatecznym stopniu porusza się powyższą tematykę, nie tylko wyjaśniając istotę programowania duszpasterskiego, ale także praktycznie ucząc tworzenia takiego programu? Skoro połowa badanych proboszczów nie tworzyła programu duszpasterskiego dla parafii, o czym świadczą zarówno wyniki obecnych badań, jak też badań prowadzonych w 2012 i 2013 roku przez autorów artykułu wraz z ISSK SAC, to można między innymi przypuszczać, że w trakcie studiów seminaryjnych przyszli księża nie zostali przekonani o jego niezbędności oraz że nie nauczono ich jego tworzenia. Trzeba domagać się, aby wspomniana problematyka była poruszana na zajęciach z teologii pastoralnej w seminariach duchownych. Rodzi się także postulat prowadzenia specjalnych warsztatów dla proboszczów i członków parafialnych rad duszpasterskich, na których będzie można zdobyć umiejętności tworzenia programu duszpasterskiego dla parafii.

Przy tworzeniu programów duszpasterskich powinna być zachowana zasada pomocniczości i kierunkowości. Jak już podkreślono, ogólnopolski program duszpasterski opracowywany przez Komisję Duszpasterstwa KEP stanowi pewną ogólną podstawę programową, która powinna być uwzględniona przy tworzeniu programów duszpasterskich na poziomie diecezji i parafii. Ten sposób działania jest właściwym, związanym z realizacją zasady pomocniczości, decentralizowaniem działań. Z przeprowadzonych badań wynika, że tylko 17,0% spośród proboszczów tworzących program duszpasterski dla parafii sięgało do programów diecezjalnych, a przecież według opinii 65,0% respondentów w ich diecezjach istnieją diecezjalne programy duszpasterskie. Wydaje się, że opracowywanie przez wielu proboszczów parafialnych programów duszpasterskich bezpośrednio na podstawie OPD świadczy o tym, że albo nie ma diecezjalnych programów duszpasterskich, albo nie zawsze są one tworzone z zamysłem uwzględnienia kierunkowości działań, które będą uszczegóławiane na niższym poziomie organizacyjnym – parafii, z uwzględnieniem lokalnej specyfiki i znaków czasu. Należy więc prowadzić odpowiednie warsztaty dla diecezjalnych

³⁷ R. K a m i ń s k i: *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*. dz. cyt. s. 435.

rad duszpasterskich, w czasie których ich członkowie, przygotowując program duszpasterski dla diecezji, będą brali pod uwagę, że ma on później być inspiracją dla tworzenia programów duszpasterskich w parafiach.

We wcześniejszych rozważaniach zwrócono uwagę na konieczność zachowania równowagi między wymiarem doktrynalnym i duszpasterskim. Warto na powyższą kwestię spojrzeć w świetle uzyskanych wyników badań, z których wynika, że proboszczowie, oceniając treść programu duszpasterskiego *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa*, określali ją jako zbyt teologiczną (43,8%) albo zrównoważoną (41,0%). W powyższym kontekście trzeba przywołać sugestie badanych proboszczów dotyczące zawartości OPD. Najwięcej z nich oczekuje pomocy homiletycznych, liturgicznych, jak też konspektów pracy dla grup parafialnych. Na dalszym miejscu wymieniali oni cele i konkretne zadania oraz całościową koncepcję pracy, a później materiały katechetyczne, diagnozę sytuacji społeczno-religijnej i kulturowej. Tylko jedna piąta badanych oczekuje, że w OPD znajdą się podstawy teologiczne działań. Wyraźnie widać, że badani proboszczowie najczęściej pragną znaleźć w OPD praktyczne materiały do swojej pracy, a najrzadziej teologiczne podstawy działań. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że najczęściej o zbyt teologicznym wymiarze OPD wspominają księża najmłodsi, urodzeni po 1970 roku. Może taki stan rzeczy jest znowu spowodowany pewnymi brakami w formacji seminaryjnej związanymi z niewłaściwym rozłożeniem akcentów między teorią teologiczną i praktyką? Nie dziwić się oczekiwaniom proboszczów co do zawartości OPD, nie można zapominać o ukazywaniu ogólnej wizji i teologicznych podstaw działań oraz różnych metod i form, które mają pomóc w ich realizacji. Trzeba przestrzegać proboszczów przed jedynie *a k c y j n o ś c i ą d u s z p a s t e r s k ą*, która nie będzie służyła realizacji całościowej wizji teologicznej.

Ogólnopolski plan duszpasterski zawierał szereg materiałów pomocniczych i projektów pastoralnych, których realizacja miała pomóc w realizacji jego celów i głównych założeń. Z badań wynika, że wyższy jest wskaźnik procentowy tych proboszczów, którzy korzystali z nich rzadziej, niż tych, którzy czynili to częściej. Warto podkreślić, że proboszczowie najczęściej korzystali z materiałów homiletycznych i liturgicznych, a najrzadziej z materiałów katechetycznych. Warto też w tym miejscu odwołać się do wyników badań mówiących o tym, że z propozycji działań duszpasterskich zawartych w OPD proboszczowie najczęściej w swoich parafiach prowadzili katechezy przed chrztem i ustawiali święce jubileuszowe. Z kolei jedna trzecia respondentów prowadziła kręgi biblijne i przeprowadziła rekolekcje kerymatyczne.

Głębsza analiza uzyskanych danych wykazuje pewną niekonsekwencję. Przykładowo, widoczny jest mały procent proboszczów korzystających z materiałów katechetycznych, a z kolei najwięcej z nich podkreśla, że najczęściej

przewodzą katechezy przed chrztem. Czy taki stan rzeczy jest spowodowany faktem, że zasadniczo proboszczowie nie uczą w szkole religii i dlatego nie korzystali z pomocy katechetycznych? A może propozycje katechetyczne zawarte w OPD nie odpowiadały na potrzeby proboszczów? Czy nie jest też tak, że proboszczowie skupiali się tylko na katechezach przedchrzcielnych, o których poziomie i zawartości merytorycznej nie możemy nic powiedzieć, zaniedbując inne formy katechezy dla dorosłych, która, w ocenie niektórych znawców problematyki, praktycznie nie funkcjonuje³⁸.

Warto też pytać: Dlaczego tak mały procent proboszczów przeprowadził w swoich parafiach rekolekcje kerygmatyczne, kiedy zgodnie z założeniami zawartymi w OPD miały być przeprowadzone we wszystkich polskich parafiach³⁹? „Rekolekcje ewangelizacyjne z przepowiadaniem kerygmatu – jak podkreślał OPD – są najwłaściwszą drogą prowadzącą do nawrócenia, do nowego życia w Chrystusie i odkrywania misji apostołskiej wynikającej ze zjednoczenia z Chrystusem na chrzcie świętym⁴⁰. Dlaczego też w tak małym stopniu nastąpił rozwój kręgów biblijnych, do czego również wzywał OPD⁴¹?

Warto w powyższym kontekście stawiać pytanie nie tylko o propagowanie założeń OPD, ale też o to, czy pomoce duszpasterskie zawarte w OPD w dostateczny sposób odpowiadają na wielorakie potrzeby i lokalne uwarunkowania. Analiza uzyskanych wyników badań pozwala z jednej strony postulować położenie jeszcze większego nacisku na jakość zamieszczanych w programach duszpasterskich pomocy w pracy duszpasterskiej, a z drugiej na zwiększenie wysiłków formacyjnych dotyczących roli i znaczenia katechezy parafialnej i dla dorosłych czy znaczenia rekolekcji kerygmatycznych w procesie budzenia i rozwoju wiary. Warto też w tym kontekście zasygnalizować, że mały procent proboszczów zgłasza propozycję umieszczenia w OPD kwestii dotyczących nowych form przekazu wiary. Może część z nich nie ma świadomości znaczenia tej tematyki.

Programowanie działalności duszpasterskiej, a następnie jej realizacja, musi się wiązać z uwzględnieniem złożonych uwarunkowań społeczno-politycznych. Dobrze, że badani proboszczowie zdają sobie z tego sprawę, postulując, aby w OPD znalazły się kwestie związane z kryzysem rodziny, niedojrzałą wiarą i odchodzeniem od niej, jak też z małym zaangażowaniem świeckich. Dziwi jednak, że tylko jedna trzecia respondentów postulowała konieczność umiesz-

³⁸ K. Misiaszek: *Katecheza dorosłych w funkcji „nawrócenia pastoralnego”*. „Warszawskie Studia Pastoralne”. Numer specjalny s. 289–291.

³⁹ S. Gądecki: *Słowo wstępne*. dz. cyt. s. 14.

⁴⁰ S. Stułkowski: *Idźcie i głoscie*. W: *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2016–2017*. Red. S. Stułkowski. Poznań 2016 s. 24.

⁴¹ S. Stułkowski: *Wierzę w Syna Bożego*. W: *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013–2014*. dz. cyt. s. 26.

czenia w OPD materiałów ukazujących: podziały społeczno-polityczne, indywidualizm i starzejące się społeczeństwo. Wydaje się, że opracowania dotyczące powyższych kwestii powinny się również znaleźć w OPD, gdyż potrzeba także adekwatnej do nich odpowiedzi duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Jego ważnym zadaniem jest również łagodzenie istniejących w polskim społeczeństwie wyniszczających podziałów społeczno-politycznych, przeciwstawienie się tendencjom indywidualistycznym negującym rolę Kościoła w procesie zbawczym oraz stawienie czoła wielorakim wyzwaniom związanym ze starzejącym się społeczeństwem.

Aby program duszpasterski był dobrze zrealizowany, trzeba zapoznać się z jego założeniami. Należy w tym miejscu zauważyć, że tylko jedna trzecia badanych proboszczów stwierdziła, iż poznała treść OPD na spotkaniach wyjaśniających jego założenia, natomiast dwie trzecie respondentów uczyniło to indywidualnie. Należy wyrazić smutek z powodu tego, że tak dużemu procentowi respondentów systemowo, na poziomie diecezji, nie stworzono możliwości zapoznania się z założeniami OPD. Może to świadczyć o tym, że w części polskich diecezji w niewielkim stopniu rozumie się rolę programów duszpasterskich w działalności duszpasterskiej. Szkoda także, że wśród form propagujących OPD i jego realizację mało jest krótkich filmów ukazujących jego istotę. Ten stan rzeczy powinien się zmienić.

Jedną z najważniejszych kwestii jest owocność i skuteczność realizowanego programu duszpasterskiego, co z kolei wiąże się ze stopniem realizacji założonych celów. Podkreślano już, że nie da się bezpośrednio zaplanować i zrealizować głównego celu działań Kościoła, którym jest wzrost w wierze, nadziei i miłości, gdyż nie jest on prostym skutkiem działań duszpasterskich i zależy od łaski Boga⁴². Można tylko planować cele pośrednie związane z realizacją tego celu głównego. Głównym celem postawionym do realizacji była zmiana świadomości chrzcielnej. Czy według badanych proboszczów został on zrealizowany? Zauważa się około 10,0% przewagę osób negatywnie odpowiadających na powyższe pytania nad osobami twierdzącymi, że nastąpiła zmiana świadomości polskich wiernych dotycząca sakramentu chrztu i wypływających z niego wielorakich zobowiązań. Trzeba też zauważyć, że prawie jedna czwarta respondentów nie miała jasno określonego zdania na ten temat. Czy OPD zmienił świadomość chrzcielną polskich katolików? Nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć na powyższe pytanie, gdyż stopień realizacji celów zrealizowanego programu jest wypadkową wielu czynników. Warto w tym kontekście przywołać opinie proboszczów zwracających uwagę na to, że „trudno zbadać efekty pracy duszpasterskiej”. Oczywiście, że trudno je do końca zbadać, ale można przecież w ja-

⁴² Tamże s. 32.

kiś sposób ewaluować efektywność wprowadzania programu duszpasterskiego w życie, czego przykładem są badania prowadzone przez autorów.

Wydaje się, że przy tworzeniu programów duszpasterskich na następne lata szczególną uwagę należy zwracać na właściwe formułowanie celów i właściwe powiązanie ich z odpowiednimi rodzajami planów. Zasadniczo wyróżnia się plany strategiczne, taktyczne i operacyjne. Plany strategiczne są długofalowe, bardziej ogólne, formułowane z wytyczeniem dłuższej perspektywy czasowej i prowadzą do spełnienia misji organizacji. Odznaczają się między innymi kompleksowością, czyli koniecznością spojrzenia na ich realizację z perspektywy całej organizacji, oraz antycypacją, czyli wyprzedzającym rozpoznaniem warunków działania, problemów, skutków, zagrożeń⁴³. Dotyczą wielu lat i są konstruowane na wysokim poziomie ogólności. Odgrywają zasadnicze znaczenie w planowaniu pastoralnym, wyznaczając tematy, wokół których mają być skoncentrowane wysiłki pastoralne⁴⁴. Twórcy OPD powinni skupiać się na sformułowaniu celów strategicznych, możliwych do osiągnięcia w perspektywie wielu lat⁴⁵. Plany operacyjne określają szczegółowo sposoby wcielania w życie planów strategicznych, koncentrując się na krótszym okresie, są też bardziej szczegółowe. Z kolei plany taktyczne są pewnym pomostem między planami strategicznymi i operacyjnymi⁴⁶. Wydaje się, że cele operacyjne powinny być formułowane na poziomie programów diecezjalnych⁴⁷. Zgodnie ze wskazaniem zawartym w teorii organizacji i zarządzania trzeba zwrócić uwagę na to, aby stawiane cele były aktualne, zrozumiałe, właściwie określone i realne do wykonania⁴⁸. Mają one nadać jednolity kierunek działaniom wszystkich osób tworzących daną organizację⁴⁹, czyli w tym przypadku wspólnotę Kościoła. Muszą być później przekształcane w konkretne zadania realizowane w określonym czasie za pomocą zaproponowanych metod przez konkretne podmioty⁵⁰. Nie sposób tutaj szeroko omówić kwestii formułowania i realizacji wszystkich celów planowania duszpasterskiego oraz ich ewaluacji. Powyższa tematyka stała się już polem badawczym jednego z autorów artykułu⁵¹, który przygotowuje na ten temat następne opracowanie.

⁴³ M. Olszewski: *Planowanie duszpasterskie*. dz. cyt. s. 620.

⁴⁴ W. Śmigiel: *Planowanie pastoralne*. dz. cyt. s. 174–175.

⁴⁵ M. Ostrowski: *Model ogólnopolskiego programu duszpasterskiego oraz jego relacja do programów diecezjalnych*. „Teologia Praktyczna” T. 9: 2008 s. 53.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ M. Ostrowski: *Model ogólnopolskiego programu*. dz. cyt. s. 53.

⁴⁸ K. Szymańska: *Planowanie w organizacji*. W: *Podstawy zarządzania. Teoria i ćwiczenia*. Red. A. Zakrzewska-Bielawska. Warszawa 2012 s. 169.

⁴⁹ Tamże s. 171.

⁵⁰ Tamże s. 174.

⁵¹ Zob. T. Wielebski: *Cele, sposoby, formy i środki programowania duszpasterskiego*. dz. cyt.

Przygotowanie programu duszpasterskiego nie jest celem samym w sobie. Jako owoc procesu planowania ma być konsekwentnie wprowadzany w życie⁵². Powinien stanowić pomoc w przekształceniu rzeczywistości, służąc wyznaczonym celom będącym częścią realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła. Aby przyniósł zamierzony skutek, potrzeba zarówno modlitwy, jak i zaangażowania w jego realizację wszystkich podmiotów. Niestety, część duchownych nie zaangażowała się w jego realizację, co zauważyli badani proboszczowie, twierdząc, że „program nie został poważnie potraktowany przez duszpasterzy”. Jakże aktualny jest w tej perspektywie postulat sformułowany już dziesięć lat temu przez współautora artykułu, odnoszący się do osób duchownych i świeckich, a dotyczący konieczności formacji duchowej, przygotowania teoretyczno-praktycznego i wzajemnego dzielenia się osiągnięciami z zakresu zarówno przygotowywania programów duszpasterskich na poziomie diecezji i parafii, jak i ich konsekwentnego wprowadzania w życie⁵³.

Na koniec warto poczynić kilka spostrzeżeń metodologicznych dotyczących prezentowanych badań. Nie ulega bowiem wątpliwości, że – jak twierdzi najbardziej znany metodolog badań społecznych Earl Babbie – rola badań internetowych nieustannie rośnie, a z czasem może zastąpić badania tradycyjne⁵⁴. Jeżeli więc Kościół chce skutecznie rozpoznawać społeczeństwo polskie i diagnozować w nim swoją sytuację, należy przyzwyczaić się do tego typu metod i odpowiednio je stosować. Aby przekonywać do otwarcia się na ankiety internetowe, warto skorzystać z przykładu działań papieża Franciszka. W ramach przygotowań do synodu o młodzieży do młodych ludzi została skierowana ankieta *on-line*, której wyniki mają pomóc w pracach synodalnych. Warto więc żywić nadzieję, że także Kościół w Polsce będzie chętnie korzystał z metod, które oferują nowe technologie, by jeszcze lepiej rozpoznawać potrzeby społeczne i duszpasterskie.

W cytowanym już artykule ks. K. Misiaszka z 1993 roku czytamy: „jeśli programowanie jest tylko ogólnym i mało konkretnym sposobem organizacji strategii Kościoła albo tylko wyrażanym życzeniem, nie tylko nie przynosi oczekiwanych i zakładanych rezultatów, ale może stać się nawet utrudnieniem w realizacji duszpasterskich zadań Kościoła”⁵⁵. Wydaje się, że na przestrzeni wielu lat w Kościele w Polsce zmieniło się podejście do planowania duszpasterskiego. Początkowo nie włączano do tego procesu wiernych świeckich⁵⁶. Z biegiem lat

⁵² Tamże s. 47.

⁵³ Tamże s. 46–47.

⁵⁴ E. B a b b i e: *Podstawy badań społecznych*. Warszawa 2009 s. 308–309.

⁵⁵ K. M i s i a s z e k, *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?* dz. cyt. s. 88.

⁵⁶ M. O l s z e w s k i, *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967–2000. Studium teologiczno-pastoralne*. dz. cyt. s. 382.

zmieniała się formuła tworzenia OPD. Trzeba w tym miejscu wspomnieć o postawie abpa S. Gądeckiego, byłego przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa KEP, który zawsze był otwarty na współpracę z całą *communio* Kościoła, różnymi tworzącymi go podmiotami, w tym przedstawicielami grup i ruchów oraz środowiskiem teologów pastoralistów skupionych w Polskim Stowarzyszeniu Pastoralistów, wsłuchując się w ich uwagi i uwzględniając je przy tworzeniu kolejnych edycji OPD. Popierał on także prowadzenie badań ukazujących stan realizowanego duszpasterstwa, czego przykładem może być udzielane wsparcie w badaniach działalności diecezjalnych i parafialnych rad duszpasterskich przed ich ogólnopolskimi kongresami w 2012 i 2013 roku w Licheniu. On też poparł prowadzoną ewaluację OPD *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* (2013–2107), podkreślając, że „krytyczna ocena dotychczasowych działań zaowocuje nie tylko lepszym programowaniem duszpasterskim, ale również odnowieniem, umocnieniem i pogłębieniem wiary”⁵⁷. Trzeba też wspomnieć o postawie obecnego przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa KEP, abpa Wiktora Skworca, który, tak jak poprzednik, otwiera się na głos różnych podmiotów, w tym teologów pastoralistów, w procesie powstawania koncepcji OPD. Warte podkreślenia jest prowadzenie szerokich konsultacji z dyrektorami wydziałów duszpasterskich poszczególnych diecezji już na etapie powstawania OPD, gdyż ich współuczestnictwo w tym procesie może się przełożyć na późniejsze zaangażowanie w jego realizację i propagowanie na niższych poziomach pracy Kościoła w Polsce.

Można mieć nadzieję, że prowadzone działania będą jeszcze bardziej się rozwijać w kontekście udoskonalania pracy strategiczno-koncepcyjnej Kościoła w Polsce, co z kolei przełoży się na owocność podejmowanych działań duszpasterskich. Od wysiłków wielu osób tworzących wspólnotę Kościoła, które profesjonalnie zaangażują się najpierw w tworzenie OPD, następnie przełożą go na poziom diecezji i parafii, a później będą konsekwentnie wcielać go w życie i ewaluować, zależy to, czy programy duszpasterskie staną się „pomocą czy przeszkodą w pracy duszpasterskiej”, jak pisał o tym ks. K. Misiaszek. Chociaż potrzeba jeszcze wielu działań, aby dobrze realizować wezwanie papieża Franciszka do uprawiania duszpasterstwa „w kluczu misyjnym”, co wymaga „rezygnacji z wygodnego kryterium duszpasterskiego że «zawsze się tak robiło», co wiąże się z przemyśleniem «na nowo celów, stylu i metod ewangelizacyjnych» (EG 33), to wydaje się, że przyjęty kierunek postępowania jest jak najbardziej słuszny.

⁵⁷ S. Gądecki, *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2016–2017*. dz. cyt. s. 15.

Bibliografia

- Aparecida: *V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Gubin 2014.
- Babbie E.: *Podstawy badań społecznych*. Warszawa 2009.
- Benedykt XVI: Przemówienie do trzeciej grupy biskupów polskich przebywających w Watykanie z wizyta *ad limina Apostolorum Od parafii do wolontariatu – laikat gotowy spieszyć z pomocą potrzebującym, gdziekolwiek się znajdują*, Watykan 17 XII 2005. *Poznań 2005* s. 25–34.
- Franciszek: Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*. Watykan 2013.
- Franciszek: Homilia podczas mszy św. dla biskupów, kapłanów, zakonników, zakonnic i seminarzystów *Idźmy na rozstaje dróg*, Rio de Janerio 27 VII 2013. „L'Osservatore Romano” 10: 2013 s. 17–18.
- Franciszek: Przemówienie do członków papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II *Piękno chrześcijańskiej rodziny*, Watykan 27 X 2016. „L'Osservatore Romano” 11: 2016 s. 33–35.
- Franciszek: Przemówienie do biskupów Bangladeszu, Dhaka 1 XII 2017, 2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2017/december/documents/papa-francesco_20171201_viaggioapostolico-bangladesh-vescovi.html [dostęp: 12.03.2018].
- Gądecki S.: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013–2014*. Red. S. Stułkowski. Poznań 2013 s. 9–16.
- Gądecki S.: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2016–2017*. Red. S. Stułkowski. Poznań 2016 s. 9–15.
- Giddens A.: *Socjologia*. Warszawa 2012.
- Houtard F., Goddijn W.: *Duszpasterstwo całościowe i planowanie duszpasterstwa*. „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–10 (1965–1966). Poznań–Warszawa 1968 s. 166–178.
- Jan Paweł II: List apostołski *Novo millennio ineunte*. Watykan 2001.
- Jan Paweł II: *Przemówienie do biskupów polskich podczas Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Jasna Góra 19 III 1983. W: *Jan Paweł II do narodu. Program dla Kościoła w Polsce*. Red. A. Wieczorek. Warszawa 2005 s. 45–55.
- Jan Paweł II: Adhortacja *Reconciliatio et peanitentia*. Watykan 1982.
- Kamiński R.: *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 423–443.
- Kongregacja ds. Biskupów: Dyrektorium o duszpasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*. Watykan 2004.
- Kozinets R.V.: *Netnografia. Badania etnograficzne online*. Warszawa 2012.
- Mariański J.: *Życie parafii*. Wrocław 1984.
- Misiażek K.: *Katecheza dorosłych w funkcji „nawrócenia pastoralnego”*. W: *Warszawskie Studia Pastoralne. Numer specjalny. 1050 lat po przyjęciu chrześcijaństwa. Polska krajem misyjnym?* Red. T. Wielebski, M. J. Tutak, P. Ochotny. Warszawa 2016 s. 287–298.

- Misiaszek K.: *Programy duszpasterskie: pomoc czy przeszkoda?* „Ateneum Kapłańskie” 509: 1993 s. 75–88.
- Nachmias D., Frankfort-Nachmias Ch.: *Metody badawcze w naukach społecznych*. Poznań 2001.
- Olszewski M.: *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967–2000. Studium teologiczno-pastoralne*. Białystok 2005.
- Olszewski S.: *Planowanie duszpasterskie*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 619–622.
- Ostrowski M.: *Model ogólnopolskiego programu duszpasterskiego oraz jego relacja do programów diecezjalnych*. „Teologia Praktyczna” 9: 2008 s. 49–63.
- Sadłoń W.: *Duszpasterskie Rady w Polsce na podstawie badań empirycznych*. „Teologia Praktyczna” 14: 2013 s. 73–90.
- Siuda P.: *Ankieta internetowa*. W: *Metody badań online*. Red. P. Siuda. Bydgoszcz 2016 s. 28–81.
- II Sobór Watykański: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Watykan 1965.
- Staniszewska M.: *Internet jako narzędzie prowadzenia badań społecznych*, „Acta Innovations” 9: 2013 s. 51–97.
- Stużkowski S.: *Idźcie i głoscie*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2016–2017*. Red. S. Stużkowski. Poznań 2016 s. 19–27.
- Stużkowski S.: *Wierzę w Syna Bożego*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017. Rok 2013–2014*. Red. S. Stużkowski. Poznań 2013 s. 23–32.
- Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*. W: II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Poznań–Warszawa 2001 s. 143–158.
- Szymańska K.: *Planowanie w organizacji*. W: *Podstawy zarządzania. Teoria i ćwiczenia*. Red. A. Zakrzewska Bielawska. Warszawa 2012 s. 167–188.
- Śmigiel W.: *Planowanie pastoralne w kontekście współczesnych wyzwań*. W: *Warszawskie Studia Pastoralne. Numer specjalny. 1050 lat po przyjęciu chrześcijaństwa. Polska krajem misyjnym?* Red. T. Wielebski, M. J. Tutak, P. Ochotny. Warszawa 2016 s. 169–185.
- Wielebski T.: *Cele, sposoby, formy i środki programowania duszpasterskiego*. „Teologia Praktyczna” 9: 2008, s. 19–48.
- Zajac J.M., Batorski D.: *Jak skłonić do udziału w badaniach internetowych: zwiększanie realizacji próby*. „Psychologia Społeczna” t. 2 3–4 (5): 2007 s. 234–247.

STRESZCZENIE

Planowanie duszpasterskie Kościoła w Polsce na przykładzie programu *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* (2013–2017)

Jan Paweł II w liście *Novo millennio ineunte* (2001) zachęcał Kościół, aby „program zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji [...] znalazł wyraz we wskazaniach duszpasterskich dosto-

sowanych do sytuacji każdej wspólnoty” (29). Z kolei Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Succesores* (2004) apeluje, aby działalność apostołska w diecezji była odpowiednio zorganizowana, zgodnie „z programem czy planem duszpasterskim, którego opracowanie domaga się uprzedniej analizy warunków socjalnych w których żyją wierni, tak aby działalność duszpasterska była coraz bardziej skuteczna” (AS 165). Dokument zauważa także konieczność opracowania na poziomie parafialnym programu inicjatyw związanych z opieką duszpasterską, który określi sposoby ich realizacji (AS 212).

Celem artykułu jest pokazanie tego, jak wygląda planowanie duszpasterskie Kościoła w Polsce, na przykładzie realizowanego w latach 2013–2017 ogólnopolskiego programu duszpasterskiego *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* (2013–2107). Autorzy artykułu, wykorzystując ankietę internetową (*online survey*), przeprowadzili we wrześniu 2017 roku badania wśród polskich proboszczów, prosząc ich o ocenę istoty, sposobu przygotowania, treści, propagowania oraz realizacji wspomnianego programu duszpasterskiego. W swoim artykule przedstawiają oni wybrane wyniki badań, poprzedzając je ukazaniem teologicznych podstaw planowania duszpasterskiego, a kończąc sformułowaniem wniosków i postulatów pastoralnych.

Słowa kluczowe: planowanie duszpasterskie w Polsce; program duszpasterski *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa* (2013–2107); teologia pastoralna; duszpasterstwo; badania polskich proboszczów ankietą internetową

SUMMARY

Pastoral planning of the Church in Poland on the basis of the plan: *Through Christ, With Christ, In Christ. Through Faith and Baptism Towards Testimony* (2013–2017)

In his letter *Novo millennio ineunte* (2001) Pope John Paul II encouraged the Church to act in such a way that “the plan [...] found in the Gospel and in the living Tradition was reflected in the pastoral instructions adjusted to every community” (29). On the other hand, the Directory for the pastoral ministry of bishops, *Apostolorum Succesores* (2004) calls for proper organization of the pastoral activity in the diocese, according to the „pastoral plan or plan which must be prepared on the formerly made analysis of the living conditions of the people so that the pastoral activity could be increasingly more effective” (AS 165). This document includes also the necessity of establishing the plans of initiatives connected with the pastoral care on the level of parishes along with ways of implementing them (AS 212). The purpose of this article is to present the pastoral planning of the Church in Poland on the basis of the Polish national pastoral plan implemented in 2013–2017 and entitled *Through Christ, With Christ, In Christ. Through Faith And Baptism Towards Testimony*. In September 2017 the authors made an internet survey among the Polish parish priests, asking them to evaluate the essence of this plan, along with the way it has been prepared and implemented. The article presents selected results of this research, preceded by setting out the theological basis of pastoral planning, and closing with formulated conclusions and theological postulates.

Keywords: pastoral planning in Poland; pastoral theology; ministry; an internet survey among the Polish parish priests

BEATA BILICKA

Zagadnienie reformacji w podręcznikach do nauki religii dla młodzieży w latach 1990–2010

Artykuł stanowi kontynuację badań omówionych w publikacji *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990*¹, w której wykazaliśmy, że tylko nieliczne spośród polskich książek do nauki religii, wydanych przed *Vaticanum II*, wspominały o protestantach, często nazywając ich sekciarzami, a o reformacji i Marcinie Lutrze mówiły w sposób jednostronny, nierzeczowy, czasami nawet ironiczny. Odwrócenie tej niepożądanego tendencji nastąpiło dopiero po Soborze Watykańskim II. Podręczniki wydane do pierwszego posoborowego programu nauczania religii (1971) zaczęły podejmować zagadnienia ekumeniczne, a protestantów nazywać braćmi odłączonymi. Na szerszą recepcję nauki soborowej trzeba było jednak poczekać kilkanaście lat, jest ona widoczna dopiero w późniejszych publikacjach katechetycznych, stąd potrzeba dalszych badań.

Przyjęta w niniejszych badaniach cezura czasowa obejmuje lata 1990–2010. Wyznacza ją rok 1990 związany z powrotem katechezy do szkół i przedszkoli, co wymagało dostosowania nauki religii² do wymogów oświatowych (m.in.

Beata BILICKA: dr hab. adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prowadzi także zajęcia z katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku; rzeczoznawca ds. spraw oceny programów nauczania i podręczników katechetycznych; e-mail: bilicka@umk.pl

¹ B. Bilicka: *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990*. „Teologia Praktyczna” T. 18: 2017 s. 25–41.

² „Nauczanie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają. W warunkach polskich, biorąc pod uwagę historyczne uwarunkowania oraz utwierdzoną przez ostatnie dziesięciolecia tradycję katechetyczną, należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy” – Konferencja Episkopatu Polski: *Dyrektorium*

w zakresie podręczników) oraz rok 2010 związany z publikacją nowej podstawy i programu nauczania religii (co wiązało się z potrzebą aktualizacji podręczników). Podstawowymi źródłami będą podręczniki do nauki religii dla młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych (przed reformą oświaty w 1999 roku zwane szkołami ponadpodstawowymi)³, w których występuje zagadnienie rozłamu Kościoła w XVI wieku. Powyższe źródła zostaną przeanalizowane, a następnie ujęte jako synteza wyników badań.

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza omawia sposoby ukazania przyczyn i przebiegu reformacji w podręcznikach do nauki religii, druga opisane w nich podstawowe założenia teologii protestanckiej. Całość wieńczą syntetycznie ujęte wnioski (część trzecia).

I. Przyczyny i przebieg reformacji w podręcznikach do nauki religii

Cechą charakterystyczną szkolnego nauczania religii w Polsce po 1990 roku jest pluralizm programowy i różnorodność podręczników dla ucznia. Było ich i nadal jest na polskim rynku wydawniczym bardzo dużo. Należy jednak zauważyć, że powrót religii do szkół w 1990 roku nie zmienił w trybie natychmiastowym sytuacji, jeżeli chodzi o program nauczania i podręczniki. Początkowo korzystano z programu z 1971 roku i właściwych dla niego podręczników. Ulegały one jednak stopniowo modyfikacjom i uzupełnieniom, zwłaszcza po opublikowaniu nowego *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1992, wyd. pol. 1994) i zmianie struktury polskiego szkolnictwa w 1999 roku.

Ze względu na ograniczenia wydawnicze dotyczące niniejszego artykułu w naszych badaniach uwzględniliśmy wyłącznie najpopularniejsze ogólnopolskie podręczniki do nauki religii dla młodzieży. Należą do nich serie książek pod redakcją: Jana Charytańskiego, Zbigniewa Marka, Danuty Jackowiak i Jana Szpeta, Jolanty Próchniewicz, Stanisława Łabendowicza, Ryszarda Lisa, a także autorskie książki Piotra Tomasika oraz materiały katechetyczne dla ucznia Henryka Łuczaka. W różnym stopniu podejmują one zagadnienie reformacji, ilustrują to poniższe tabele.

katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce. Kraków 2001 nr 82 (*Dyrektorium*). Ze względu na powyższe w naszym artykule stosujemy zamiennie dwa pojęcia: katecheza i nauczanie religii.

³ Zagadnienie reformacji nie występuje w książkach dla dzieci przedszkolnych i w szkole podstawowej.

Tabela 1. Reformacja w podręcznikach do nauki religii dla gimnazjum

Klasa	Autor lub redaktor podręcznika, tytuł i numer jednostki lekcyjnej ¹					
	P. Tomasiak	Z. Marek (red.)	D. Jackowiak, J. Szpet (red.)	J. Próchniewicz (opr.)	S. Łabendowicz (red.)	R. Lis (red.)
I	–	–	–	–	–	<i>Chrześcijaństwo</i> (nr 15)
II	<i>Kościół reformujący się</i> (nr 18); <i>Reformacja i reforma katolicka w Polsce</i> (nr 19)	–	<i>Wystąpienie Marcina Lutra</i> (nr 42)	–	–	–
III	–	<i>Kościół i odrodzenie</i> (nr 47)	–	<i>Początki nowej epoki</i> (dział 12, nr 1); <i>Kontrreformacja. Rozkwit życia chrześcijańskiego</i> (dział 12, nr 4); <i>Reformacja</i> (dział 12, nr 2); <i>Kościół w Polsce w okresie reformacji. Unia brzeska</i> (dział 12, nr 5)	<i>Rany zadane jedności Kościoła</i> (nr 17)	–

Tabela 2. Reformacja w podręcznikach do nauki religii dla szkół ponadgimnazjalnych

Autor lub redaktor podręcznika	Tytuł podręcznika	Tytuł i nr jednostki lekcyjnej o reformacji
H. Łuczak	<i>Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne dla ucznia – cz. II.</i>	<i>Rozłamy w Kościele</i> (nr 7)
J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Spławski (red.)	<i>Spotkania z Bogiem. Cz. II – Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych.</i>	<i>Jedność rozbita</i> (nr 24)
Z. Marek (red.)	<i>Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum.</i>	<i>Podziały w Kościele i dążenie do jedności</i> (nr 20)
R. Lis (red.)	<i>W świetle Chrystusa – Prawdy. Podręcznik do religii dla II klasy liceum i technikum.</i>	<i>Rozłam w Kościele – reformacja</i> (nr 17)

Zagadnienie Marcina Lutra i reformacji występuje w gimnazjum najczęściej w klasie drugiej lub trzeciej, a w przypadku książki pod red. Ryszarda Lisa w klasie pierwszej. Tak niejednolite, jeżeli chodzi o wiek uczniów, rozmieszczenie tematyki dotyczącej rozłamu w Kościele w XVI wieku wskazuje, że nie wszyscy autorzy podręczników uwzględnili zalecenia *Programu nauczania religii* (2001), który tę problematykę umieścił w klasie trzeciej (zagadnienie wyznań chrześcijańskich oraz ekumenizmu w Kościele)⁴. W przypadku szkół ponadgimnazjalnych o reformacji uczą podręczniki dla klasy drugiej liceum; wyjątkiem jest książka pod red. Zbigniewa Marka adresowana do uczniów pierwszej klasy liceum i technikum. Na uwagę zasługuje, że na etapie gimnazjum mówi się przede wszystkim o reformacji i jej negatywnych skutkach, a w klasach ponadgimnazjalnych wskazuje nie tylko na rozłam w Kościele zachodnim, ale pokazuje dążenie do jedności i stale rozwijający się ruch ekumeniczny⁵.

Pojęcie reformacji jest różnie definiowane, a w ocenie historyków nie ma zgodności co do genezy reformy Kościoła w XVI wieku. Inaczej patrzą na nią katolicy, inaczej protestanci. Jan Kopiec mówi o „odmiennym poziomie świadomości historyków o zakresie zmian objętych reformą”⁶. W różnorodności opinii i ocen trzeba jednak poszukiwać elementów wspólnych, nie sposób bowiem na szkolnych lekcjach religii omówić dokładnie takie problemy jak: przyczyny, początek, przebieg i skutki reformacji w Europie, ze szczególnym uwzględnieniem Polski, którą niektórzy określają mianem „państwa bez stosów”⁷. W tak szerokim zakresie nie podejmują tej problematyki również podręczniki do nauki historii. Wyniki badań prowadzonych przez Piotra Tomasika⁸ pokazują, że w programach nauczania historii występuje zagadnienie reformacji i reformy katolickiej w Polsce, a także konfederacji warszawskiej (1573) jako aktu potwierdzającego równouprawnienie wyznań. Zdaniem autora, niektóre treści zawarte w podręcznikach do historii wymagają polemiki w ramach nauczania religii. Tomasik wskazuje na potrzebę pogłębionego przedstawienia takich kwestii, jak: dyskusja katolików z luteranami na temat źródeł objawienia, znaczenie Tradycji i odpustów, rola jezuitów w dziele reformy katolickiej⁹, dziedzictwo tolerancji

⁴ Zob. Komisja Wychowania Katolickiego KEP: *Program nauczania religii*. Kraków 2001 s. 100.

⁵ Zob. B. Bilicka: *Dialog ekumeniczny i międzyreligijny w katechezie gimnazjalnej*. „Filozofia Dialogu” T. 5: 2007 s. 225–241.

⁶ J. Kopiec: *Reformacja*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. XVI. Lublin 2012 kol. 1301.

⁷ P. Tomasik: *Religia w dialogu z edukacją*. Warszawa 2004 s. 303.

⁸ Autor badał podręczniki do nauki historii wydane w latach 1999–2002; zob. tamże s. 419–424.

⁹ P. Tomasik zwraca uwagę, aby nie używać zideologizowanego pojęcia kontrreformacja, lecz ideologicznie neutralne określenie reforma katolicka; por. tamże s. 302.

w Polsce¹⁰. W przypadku tematyki historycznej związanej z reformacją i reformą katolicką wspomniany autor widzi „możliwość podejmowania korelacji treści kształcenia historycznego i religijnego. [...] Podejmowanie tych kwestii daje również możliwość ukazania wspaniałego dziedzictwa Soboru Trydenckiego, a także dynamicznego rozwoju zakonu jezuitów”¹¹. Na ile postulat ten uwzględniły redaktorzy podręczników dla gimnazjum oraz szkół ponadgimnazjalnych, pokażą wyniki naszych badań.

W podręcznikach dla gimnazjum wśród przyczyn reformacji wymienia się przede wszystkim złą sytuację Kościoła i jego liczne nadużycia. Wielu autorów nie wyjaśnia jednak, jaka była jej geneza, lecz ogranicza się do lapidarnych stwierdzeń:

- „Reformacja była ruchem, który stanowił odpowiedź na złą sytuację Kościoła w XV w. Była też ruchem, który wyrósł ze wspólnego przekonania wielu chrześcijan, że należy podjąć gruntowaną reformę struktur kościelnych. [...] Reforma Kościoła dojrzała powoli (może zbyt powoli), ale widziano jej potrzebę i planowano ją długo przed wystąpieniem Lutra”¹².
- „Marcin Luter protestując przeciwko nadużyciom przy udzielaniu odpustów, doprowadza do reformacji i rozłamu Kościoła”¹³. Cytowany podręcznik wspomina również o ubóstwie duchowym, które prowadziło do splecenia życia religijnego zarówno wśród wiernych (rzadko przystępowali do Komunii św.), jak i duchowieństwa (rzadko odprawiali Msze św.), życia rozpustnego i grzesznego, co z kolei wśród gorliwych chrześcijan budziło potrzebę reformy Kościoła¹⁴.
- „Następnie, w 1517 r., po ogłoszeniu przez Marcina Lutra 95 tez dotyczących reformy Kościoła, doszło do dalszego rozłamu. Kościół katolicki uległ kolejnemu podziałowi i wyłoniły się Kościoły protestanckie”¹⁵.
- „Protestantyzm pojawił się w roku 1517, w wyniku reformacji zainicjowanej przez Marcina Lutra”¹⁶.

Pojęcie *kontrreformacja* znajduje się w podręczniku dla III klasy gimnazjum, zob. *Religia dla klasy III gimnazjum*. Oprac. J. Próchniewicz. Warszawa 2001 s. 151, 156.

¹⁰ Por. P. Tomasiak: *Religia w dialogu z edukacją* s. 302–303.

¹¹ Tamże s. 302.

¹² Tenże: *Dom na skale. Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum*. Warszawa 2000 s. 103.

¹³ *Religia dla klasy III gimnazjum*. Oprac. J. Próchniewicz. dz. cyt. s. 153.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ *Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum*. Red. S. Łabendowicz. Radom 2003 s. 67.

¹⁶ *Jezus Chrystus objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik dla I klasy gimnazjum*. Red. R. Lis. Lublin 2004 s. 50.

Szerzej o sytuacji Kościoła w XVI wieku wspomina podręcznik z serii *W drodze do Emaus*. Podkreśla liczne nadużycia i błędy w Kościele: zeświecczenie kleru („duchowni przestawali czuć się «sługami», a stawali się panami podobnymi do władców świeckich”); przyznawanie stanowisk kościelnych na drodze protekcji i według „dobrego urodzenia”; uzależnienie władzy kościelnej od władzy świeckiej; „światowe życie” wielu biskupów, a także papieży; słabe wykształcenie duchowieństwa, przez co nie było w stanie odpowiedzieć na nowe wyzwania epoki¹⁷. Z kolei książka *Wolni przez miłość* naucza o: słabym wykształceniu i niskim poziomie moralnym części duchowieństwa; gromadzeniu majątków przez duchownych; nadawaniu hierarchom kościelnym urzędów przez władców świeckich (inwestytura); praktyce sprzedaży odpustów; oczekiwaniu szybkiego końca świata; trudnej sytuacji społecznej oraz ekonomicznej rycerstwa, mieszczaństwa, chłopstwa; reformie Wiklifa; zakwestionowaniu instytucjonalności i Tradycji; sprowadzaniu ówczesnej teologii wyłącznie do Pisma Świętego; odrzuceniu hierarchii i sakramentów (autorzy podręcznika wymieniają Eucharystię oraz sakrament pokuty)¹⁸.

O różnych, złożonych przyczynach reformacji uczą podręczniki dla szkół ponadgimnazjalnych. Henryk Łuczak w książce *Wspólnota zbawienia* mówi o: licznych nadużyciach w Kościele; zaniku autorytetu papieża i wzroście jego statusu polityczno-ekonomicznego; zwrocie duchowieństwa ku doczesności i sprawom materialnym; „niekościelnym życiu” kleru należącego do wyższych sfer; opanowaniu kapituł i stolic biskupich przez szlachtę; nabywaniu urzędów kościelnych za pieniądze¹⁹. Główną jednak przyczyną reformacji, zdaniem wspomnianego autora, była nieumiejętność określenia różnicy pomiędzy wymiarem boskim i wymiarem ludzkim w Kościele, „słabość teologii oraz niezrozumienie samej istoty Kościoła, a nie nadużycia duchownych, bo te nadużycia były, są i będą, ponieważ człowiek nie jest aniołem”²⁰.

O licznych nadużyciach w Kościele, które były między innymi powodem wystąpienia Marcina Lutra, wspomina także podręcznik dla klasy drugiej szkół ponadpodstawowych z serii *Spotkania z Bogiem*. Autorzy podkreślają, że

Wprawdzie bezpośrednią przyczyną [rozłamu w Kościele Zachodnim] było wystąpienie Marcina Lutra, ale proces zakorzeniony był we

¹⁷ Por. Jezus prowadzi i zbawia. *W drodze do Emaus. Podręcznik do religii dla III klasy gimnazjum*. Red. Z. Marek. Kraków 2001 s. 179.

¹⁸ Por. *Wolni przez miłość. Klasa II gimnazjum*. Red. D. Jackowiak, J. Szpet. Poznań 2000 s. 126.

¹⁹ Por. H. Łuczak: *Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne dla ucznia – cz. II*. Warszawa 1990 s. 46–47.

²⁰ Tamże s. 47.

wcześniejszej sytuacji Kościoła. Coraz większe niezadowolenie z sytuacji w Kościele i głośne wołanie o konieczną reformę doprowadziły w końcu do rewolucji religijnej. Marcin Luter jedynie to wyzwolił i ukierunkował. Słynna sprawa odpustów, jakie ogłosił Leon X dla tych, którzy złożą ofiarę na budowę bazyliki w Rzymie, a szczególnie pozostawiająca wiele do życzenia interpretacja rozporządzeń i nauki o odpustach, stały się okazją do wystąpienia Lutera – starannie wykształconego i pobożnego katolickiego zakonnika (augustianina)²¹.

W podobny sposób naucza podręcznik pod red. Zbigniewa Marka:

Do kolejnego, tragicznego w skutki rozdzarcia w Kościele doszło na początku XVI w. Było ono efektem kryzysu wewnętrznego, który – począwszy od XIV w. – przeżywało papieństwo i cały Kościół łaciński. Chcąc opisać ów kryzys, moglibyśmy wskazywać na zaangażowanie się papieństwa w politykę, upadek jego autorytetu moralnego, zeświecczenie duchowieństwa, niski poziom wykształcenia teologicznego itp. Tezy M. Lutera, ogłoszone 31 października 1517 r., były przysłowiową iskrą rzuconą na beczkę prochu²².

Natomiast podręcznik dla drugiej klasy liceum i technikum pod red. R. Lisa nie opisuje przyczyn reformacji, lecz krótko stwierdza, że

Wszystko, co dzieje się w historii, ma swoje przyczyny. W tamtym czasie Kościół przeżywał bardzo burzliwe dzieje, związane zarówno z ciągłymi zmianami na polu społecznym, religijnym i politycznym, jak i wewnętrznym. Reformę Kościoła podejmowało wielu wybitnych ludzi, jak np. św. Franciszek, św. Dominik, św. Jacek, Savonarola i dziesiątki innych osób. Potrzebę zmian widział też zakonnik augustiański – Marcin Luter²³.

Na szczególną uwagę zasługuje zagadnienie reformacji na ziemiach polskich, które podejmują tylko trzy podręczniki. Szeroko na ten temat mówi książka dla drugiej klasy gimnazjum P. Tomasika. Autor podkreśla, że Polska

²¹ *Spotkania z Bogiem. Cz. II – Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych*. Red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Spławski. Kraków 1994 s. 235–236.

²² *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum*. Red. Z. Marek. Kraków 2002 s. 84.

²³ *W świetle Chrystusa – Prawdy. Podręcznik do religii dla II klasy liceum i techniku*. Red. R. Lis. Lublin 2003 s. 71.

w okresie poreformacyjnym była krajem tolerancji religijnej, opisuje wkład protestantów w rozwój polskiej kultury i piśmiennictwa narodowego (wspomina Zbigniewa Morszczyna, Wacława Potockiego, Mikołaja Reja), patriotyczne zaangażowanie luteranów w powstaniach narodowych (listopadowym i styczniowym), przywołuje również działania reformacyjne Jana Łaskiego (tzw. Mniejszego, przypis BB) mających na celu zjednoczenie Kościołów protestanckich w Polsce. Cytuje także wypowiedź Piotra Wandycza z „Tygodnika Powszechnego” na temat toruńskiego *Colloquium Charitativum*, działalności czeskiego pedagoga Jana Amosa Komeńskiego, rozkwitu na ziemiach polskich akademii braci czeskich oraz konfederacji warszawskiej (1573)²⁴.

Z kolei Jolanta Próchniewicz w książce dla trzeciej klasy gimnazjum nadmienia o zdecydowanym sprzeciwie dla reformacji króla Zygmunta Starego (wydał dekrety przeciwko szerzeniu się nowych idei) i prymasa Jana Łaskiego (zwoływał synody prowincjonalne i diecezjalne oraz ogłosił nowy kodeks prawa kanonicznego). Wymienia także znanych polskich zwolenników reformacji (Andrzeja Górkę, Stanisława Ostroroga, Radziwiłłów) oraz wspomina o sejmie w 1573 roku, na którym katolicy i protestanci zawarli umowę zwaną konfederacją warszawską²⁵.

O reformacji w Polsce naucza także podręcznik *Spotkania z Bogiem*. Podkreśla, że Polska była w XVI wieku „schronieniem dla wielu głosicieli reformacji”, krajem wielowyznaniowym i wielonarodowym, nie było u nas wojen religijnych, a sejm konwokacyjny w 1573 roku, podejmując uchwałę o zachowaniu spokoju i nieprzelewaniu krwi, dał wyraz tolerancji religijnej w Polsce. Z podręcznika uczniowie dowiadują się o: działalności Jana Łaskiego, która miała na celu zjednoczenie wyznań protestanckich w Polsce, próbie zjednoczenia protestantów na synodzie generalnym w Toruniu (1595) oraz toruńskim *Colloquium Charitativum* (1645), którego obrady – zdaniem autorów podręcznika – „stanowią piękną kartę polskiego ekumenizmu”, mimo iż ich wynikiem była jeszcze większa niechęć i uprzedzenia²⁶.

II. Zagadnienia doktrynalne w podręcznikach do nauki religii

Katecheza, która w warunkach polskiego systemu oświaty stanowi specyficzną część szkolnego nauczania religii, musi prowadzić do dialogu, przypomni-

²⁴ Por. P. Tomasiak: *Dom na skale*. dz. cyt. s. 111–115.

²⁵ Por. *Religia dla klasy III gimnazjum*. Oprac. J. Próchniewicz. s. 157–158.

²⁶ *Spotkania z Bogiem*. Red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Spławski. s. 237–238.

na o tym *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Dokument podkreśla konieczność prowadzenia katechezy wychowującej do braterstwa wobec chrześcijan innych wyznań i przygotowującej do dialogu z nimi. Fundamentem każdego dialogu powinna być przede wszystkim jasna i pewna katecheza o Kościele, a także o prawdach i zasadach, którymi kierują się inne wspólnoty chrześcijańskie²⁷. Dialog wymaga zrozumienia i szacunku dla interlokutora. Święty Jan Paweł II, którego wypowiedź cytuje podręcznik *W świetle Chrystusa – Prawdy*, przestrzegał przed wzajemnym oskarżaniem się: „Nie powinniśmy ulegać pokusie, by stawać się sędziami historii, ale tylko mieć na celu lepsze zrozumienie wydarzeń, aby stać się nosicielami prawdy. Tylko poddając się bez zastrzeżeń procesowi oczyszczania poprzez prawdę, możemy znaleźć wspólną interpretację przeszłości, osiągając zarazem nowy punkt wyjścia dla dzisiejszego dialogu”²⁸. Aby odpowiedzieć na pytanie, w jakim zakresie podręczniki do nauki religii przygotowują młodzież do dialogu z protestantami, należy sprawdzić, w jaki sposób uczą o kwestiach doktrynalnych.

Niemalże we wszystkich podręcznikach, w których występuje zagadnienie reformacji²⁹, omawiane są kwestie doktrynalne, zarówno te, które doprowadziły do podziału w XVI wieku, jak i te, które stanowią współcześnie podstawę dialogu ekumenicznego. Autorzy książek częściej zwracają uwagę na to, co dzieli, aniżeli to, co łączy katolików i protestantów. Wśród różnic doktrynalnych wymienia się przede wszystkim: odrzucenie przez Marcina Lutra i jego zwolenników Tradycji jako źródła objawienia oraz uznania Pisma Świętego za jedyny fundament wiary; zakwestionowanie pięciu sakramentów i uznanie tylko chrztu i Eucharystii (rozumianej jednak inaczej, aniżeli w Kościele katolickim); zaniegowanie hierarchii kościelnej, autorytetu i zwierzchnictwa papieża; celibatu duchowieństwa i życia zakonnego; katolickiej nauki o usprawiedliwieniu, ponieważ do zbawienia według protestantów wystarczy jedynie wiara.

Autorzy omawianych podręczników w bardzo fragmentaryczny sposób opisują zagadnienia doktrynalne, nikt – za wyjątkiem R. Lisa – nie wspomina o tzw. *sola principia* będących podstawowymi założeniami doktrynalnymi protestantyzmu: *sola Scriptura*, *sola gratia*, *sola fides*, *solus Christus*. Brakuje również wyjaśnienia protestanckiego stanowiska wobec kultu maryjnego i świętych, a także wobec nauki o czyściecu i modlitwy za zmarłych.

Również fragmentarycznie i niewystarczająco omawiana jest kwestia podobieństw doktrynalnych, najczęściej wskazuje się na: chrzest, dziecięstwo

²⁷ *Dyrektorium* nr 78.

²⁸ *W świetle Chrystusa – Prawdy*. Red. L i s. dz. cyt. s. 73.

²⁹ Zagadnienia doktrynalne pomijają podręczniki dla liceów ogólnokształcących i profilowanych pod red. S. Łabendowicza: *Świadectwo wiary* (klasa I) oraz *Świadectwo nadziei* (klasa II).

Boże, wiarę w Jezusa Chrystusa – założyciela Kościoła. Tylko jeden podręcznik (pod red. R. Lisa) wspomina o wspólnym dziedzictwie soborów powszechnych pierwszych wieków i doktrynie zawartej w symbolach wiary starożytnego Kościoła, przyjmowanej również przez protestantów. Niestety, żaden podręcznik nie wyjaśnia uczniom kanonu Pisma Świętego uznawanego przez braci odłączonych. Zagadnienia doktrynalne omawiane są bardzo lakonicznie, ilustruje to poniższa tabela.

Tabela 3. Zagadnienia doktrynalne w podręcznikach do nauki religii dla gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych

Autor i tytuł podręcznika	To, co dzieli katolików i protestantów	To, co łączy katolików i protestantów
1	2	3
GIMNAZJUM		
P. Tomasiak, <i>Dom na skale.</i> <i>Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum.</i>	„Sobór [Trydencki] przypomniał raz jeszcze (a widać tu wyraźny rys polemiki z reformacją) naukę Kościoła o dwóch źródłach Objawienia (Piśmie św. i Tradycji), o sakramentach, o Eucharystii (która jest Ofiarą i ucztą, a także w której realnie, a nie symbolicznie, obecny jest Jezus Chrystus” (s. 104).	Brak informacji.
Z. Marek (red.), <i>Jezus prowadzi i zbawia.</i> <i>W drodze do Emaus.</i> <i>Podręcznik do religii dla III klasy gimnazjum.</i>	„Krytyka ze strony Marcina Lutra, chociaż w wielu wypadkach słuszna, stopniowo prowadziła do zakwestionowania podstawowych prawd wiary katolickiej. Odrzucił on większość sakramentów, całą Tradycję, hierarchię kościelną, łącznie z osobą papieża, podobnie jak celibat duchowieństwa i śluby zakonne” (s. 179).	Brak informacji.
D. Jackowiak, J. Szpet (red.), <i>Wolni przez miłość.</i> <i>Klasa II gimnazjum.</i>	„Luter odrzuca autorytet papieski oraz Tradycję, twierdząc, że jedynie Pismo Święte jest jasne samo w sobie, Uważa, że nie potrzebuje żadnego autorytetu kościelnego. Ponadto twierdzi, iż człowiek przez całe życie może grzeszyć, ponieważ do zbawienia wystarczy jedynie wiara” (s. 131).	„Wspólna deklaracja Kościołów chrześcijańskich zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła katolickiego o wzajemnym uznaniu ważności chrztu św. – 23 stycznia 2000 r.” (s. 134).
J. Próchniewicz (opr.), <i>Religia dla klasy III gimnazjum.</i>	„Odrzucenie Tradycji oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i przyjęcie zasady, że każdy wierny może interpretować Pismo św. sprawiło, że w ciągu następujących wieków od głównego nurtu oddzielały się liczne Kościoły i ruchy” (s. 154).	Brak informacji.

1	2	3
	„W dziedzinie nauki katolickiej sobór [trydencki] określił doktrynę katolicką w odpowiedzi na każdy z zarzutów protestanckich, to znaczy: zbawienie człowieka, grzech pierworodny, Pismo Święte i Tradycja jako źródło wiary, siedem sakramentów św. jako źródło łaski Bożej” (s. 155).	
S. Łabędowicz (red.), <i>Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum.</i>	Brak informacji.	„Mimo wszystkich podziałów, które powstały w Kościele, wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga” (s. 69).
R. Lis (red.), <i>Jezus Chrystus objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik dla I klasy gimnazjum.</i>	„Odrzuca on [Luter] zwierzchnictwo papieża, inaczej pojmuje naukę o usprawiedliwieniu, a przede wszystkim uznaje tylko dwa sakramenty. Pierwszym z nich jest chrzest, drugim zaś Eucharystia, rozumiana jednak inaczej niż w Kościele katolickim” (s. 50).	„Mimo wielu różnic Kościoły chrześcijańskie łączy wspólny fundament. Jest nim Jezus Chrystus, założyciel chrześcijaństwa, ostateczne Słowo Boga do człowieka i objawienie Zbawienia” (s. 50).
SZKOŁY PONADGIMNZJANE		
H. Łuczak, <i>Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne dla ucznia – cz. II.</i>	Koncepcja teologiczna dotycząca istoty „Kościoła i jego charakteru na ziemi. Nie umiano określić różnicy między pierwiastkiem boskim a ludzkim w Kościele” (s. 47).	„Niezależnie od błędów i wypaczeń, jakie miały miejsce w przeszłości, zawsze pojawiali się ludzie, którzy przypominali zwaśnionym, że Chrystus założył jeden Kościół: święty, powszechny i apostołski” (s. 47).
J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Spławski (red.), <i>Spotkania z Bogiem. Cz. II – Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych.</i>	Nauka Lutra o usprawiedliwieniu, odrzucenie Tradycji – tylko Pismo św. (zasada subiektywnego tłumaczenia Pisma św.), odrzucenie niektórych sakramentów oraz hierarchicznego ustroju Kościoła. (por. s. 236).	Podręcznik opisuje liczne działania ekumeniczne, jednak nie wymienia wprost elementów doktrynalnych, które łączą katolików i protestantów. Fundament ruchu ekumenicznego autorzy podręcznika widzą „we wspólnej przynależności do Chrystusa” (s. 239).
Z. Marek (red.), <i>Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum.</i>	„Marcin Luter odrzucił papieski autorytet, większość sakramentów, celibat, życie zakonne i Tradycję, opierając wiarę jedynie na Piśmie Świętym” (s. 84).	„Nas, chrześcijan, łączy chrzest i wspólna wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który «stał się człowiekiem dla naszego zbawienia»” (s. 83).

1	2	3
<p>R. Lis (red.), <i>W świetle Chrystusa</i> – Prawdy. <i>Podręcznik do religii</i> <i>dla II klasy liceum</i> <i>i technikum.</i></p>	<p>„Obecnie doktryna protestantyzmu opiera się na następujących zasadach: Tylko Chrystus – zakwestionowanie kultu Maryi i świętych; Tylko Pismo Święte – odrzucenie Tradycji; Tylko łaska – zbawienie jest łaską niezastużoną i bezwarunkową, zasługi człowieka nie przyczyniają się do jego zbawienia; Tylko wiara – zbawienie jest darem Boga, uczynki nie mają wartości zbawczej” (s. 72).</p>	<p>Podręcznik cytuje fragment wypowiedzi Jana Pawła II do kardynała Jana Willebrandsa, przewodniczącego Sekretariatu Jedności Chrześcijan, z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra, m.in.: „Ten dialog [ekumeniczny] znajduje swoje solidne oparcie w tym, co – według pism wyznania ewangelicko-luterańskiego – łączy nas nadal, także po podziale, a mianowicie w Słowie Pisma Świętego, w wyznaniach wiary, w soborach starożytnego Kościoła” (s. 73).</p>

III. Wnioski

Biorąc pod uwagę wyniki naszych badań, można zakończyć powyższe rozważania kilkoma wnioskami. Omówione podręczniki dają niepełny, a w przypadku książek dla gimnazjum tylko fragmentaryczny opis przyczyn reformacji. Brakuje odniesienia do kontekstu społeczno-gospodarczego, politycznego, a także zmian w dziedzinie intelektualnej (postulat powrotu do źródeł i indywidualnego studium Pisma Świętego w językach oryginalnych) oraz często wyidealizowanego obrazu Kościoła pierwotnego, co w skrajnych przypadkach prowadziło do krytyki i odrzucenia Kościoła instytucjonalnego kierowanego przez papieża, a w konsekwencji przyczyniło się także do rozłamu w Kościele zachodnim³⁰.

Tylko nieliczne podręczniki opisują reformację w Polsce, podkreślając, że była ona krajem tolerancji religijnej, co na tle wojen religijnych w XVI wieku, było niemałym osiągnięciem. „Nie ma niczego porównywalnego w Europie do sytuacji religijnej w Polsce w drugiej połowie XVI w. – pisał francuski historyk jezuita Joseph Lecler”³¹. Niestety, wielu autorów podręczników do nauki religii zdaje się tego nie doceniać, pomijają bowiem takie ważne wydarzenia jak konfederacja warszawska i toruńskie *Colloquium Charitativum*. Tylko jeden podręcznik (P. Tomasika) opisuje wkład protestantów w rozwój polskiej kultury i piśmiennictwa narodowego oraz patriotyczne zaangażowanie luteranów w powstania: listopadowe i styczniowe.

³⁰ Por. J. K o p i e c: *Reformacja*. dz. cyt. kol. 1301–1302.

³¹ P. W a n d y c z: *Polska cnota*. cyt. za: P. T o m a s i k: *Dom na skale*. dz. cyt. s. 114.

Zagadnienia doktrynalne (podobieństwa i różnice między katolikami i protestantami), podejmowane są w podręcznikach do nauki religii bardzo fragmentarycznie, często ograniczone do zwięzłego, lapidarnego zdania. Tylko jedna na 13 przebadanych książek (pod red. R. Lisa) wspomina o czterech zasadach protestantyzmu (*sola principia*). Jest to – naszym zdaniem – niewystarczające, aby w pełni zrealizować zadanie katechezy mające na celu przygotowanie „dzieci i młodzieży oraz dorosłych katolików do życia w kontakcie z niekatolikami z zachowaniem przy tym swojej tożsamości katolickiej, a równocześnie z szacunkiem okazywanym wierze innych”³².

Przedstawione podręczniki (przede wszystkim te, które zostały wydane po 2001 r.) zostały zatwierdzone przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski zgodnie z *Regulaminem zatwierdzania programów nauczania i podręczników w szkolnym nauczaniu religii dzieci i młodzieży* z dnia 20 września 2001 roku oraz późniejszymi ustaleniami tejże Komisji³³. Procedura zatwierdzania podręczników do nauki religii zawiera między innymi ocenę dokonaną przez dwóch rzeczoznawców mianowanych przez przewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego³⁴. Sporządzają oni oceny na formularzu opracowanym przez Biuro Programowania Katechezy, zawierającym kilkadziesiąt pytań, z których żadne nie odnosi się wprost do kwestii ekumenicznych. Niemniej jednak pytania dotyczące poprawności teologicznej pośrednio sugerują taką ocenę: „Jaki model teologii reprezentuje podręcznik? Czy jest to teologia II Soboru Watykańskiego?”³⁵. Naszym zdaniem, jest to niewystarczające i dlatego należy w omawianym formularzu sformułować pytanie: Czy i w jakim zakresie recenzowany podręcznik podejmuje zagadnienia ekumeniczne? Zwróci to uwagę – nie tylko recenzentów, ale przede wszystkim autorów podręczników – na konieczność uwzględniania w treści podręczników kwestii ekumenicznych, tym bardziej że postulują to polskie dokumenty katechetyczne: dyktorium katechetyczne, podstawa i program nauczania religii. Podjęcie zagadnień ekumenicznych wymaga jasnego i bezstronnego przedstawienia przyczyn rozłamu w Kościele oraz założeń m.in. teologii protestanckiej.

Zgodzić się należy z sugestią Jerzego Bagrowicza, że „Stanowczo za mało jest [w podręcznikach do nauki religii, przypis. BB] także tekstów źródłowych

³² Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*. Watykan 1979. Wyd. pol. Warszawa 1980 nr 32.

³³ Por. *Informacja odnośnie do zatwierdzania podręczników dla całej Polski w szkolnym nauczaniu religii dzieci i młodzieży*. W: *W trosce o dobre podręczniki. Vademecum dla autorów i recenzentów podręczników katechetycznych*. Opr. P. Tomasiak. Kraków 2003 s. 7.

³⁴ Por. *Regulamin zatwierdzania programów nauczania i podręczników w szkolnym nauczaniu religii dzieci i młodzieży uchwalony przez Komisję Wychowania Katolickiego KEP w dniu 20 września 2001*. W: *W trosce o dobre podręczniki*. dz. cyt. s. 12.

³⁵ *Instrukcja sporządzania recenzji*. W: *W trosce o dobre podręczniki*. dz. cyt. s. 22.

pochodzących z innych religii, czy zwłaszcza wyznań chrześcijańskich. Mało informacji na ten temat, mało tekstów ukazujących ważne postaci i sylwetki z obszaru innych wyznań³⁶. Potwierdzają to wyniki naszych badań. Spośród analizowanych podręczników tylko jeden (P. Tomasika) wspomina Zbigniewa Morsztyna, Wacława Potockiego, Mikołaja Reja.

Nie było, nie ma i nie będzie idealnego podręcznika do nauki religii. W Polsce od momentu powrotu religii do szkół w 1990 roku mamy kilkadziesiąt różnych książek do nauki religii. W świetle wyników naszych badań można, cytując wypowiedź papieża Benedykta XVI adresowaną do polskich biskupów z okazji wizyty *ad limina Apostolorum* (2005), postawić pytanie o wartość takiego pluralizmu podręcznikowego: „Ten pluralizm programowy może, co prawda, dobrze służyć ewangelizacji i wychowaniu religijnemu w szkole i w parafiach, ale też warto zastanowić się, czy różnorodność programów i podręczników nie utrudnia uczniom zdobywania systematycznej i uporządkowanej wiedzy religijnej³⁷”, obejmującej również zagadnienia trudne, do których bez wątpienia należy reformacja.

Potrzeba dobrych podręczników, które obiektywnie i poprawnie przedstawiają problematykę rozłamu Kościoła w XVI wieku, tylko bowiem w ten sposób można nadać właściwy kierunek wychowaniu młodzieży do dialogu ekumenicznego z protestantami. W naszej ocenie żaden z przebadanych podręczników takiego kryterium w pełni nie spełnia. Należy wyrazić nadzieję, że podręczniki wydane po 2010 roku kryterium takie spełniają, wymaga to jednak dalszych badań.

Bibliografia

- Bagrowicz J.: *O teorii i praktyce recenzowania podręczników*. W: P. Tomasik (opr.). *W trosce dobre podręczniki. Vademecum dla autorów i recenzentów podręczników katechetycznych*. Kraków 2003 s. 26–42.
- Benedykt XVI: *Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich przybyłych do Rzymu z wizytą „ad limina Apostolorum”*, Watykan 26 XI 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/adliminapl1_26112005.html [dostęp: 3.04.2018].
- Bilicka B.: *Dialog ekumeniczny i międzyreligijny w katechezie gimnazjalnej*. Filozofia Dialogu T. 5. Poznań 2007 s. 225–241.
- Bilicka B.: *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990*. „Teologia Praktyczna” 18: 2017 s. 25–41.

³⁶ J. Bagrowicz: *O teorii i praktyce recenzowania podręczników*. W: *W trosce o dobre podręczniki*. dz. cyt. s. 41.

³⁷ Benedykt XVI: *Przemówienie do pierwszej grupy biskupów polskich przybyłych do Rzymu z wizytą „ad limina Apostolorum”*. Watykan 26 XI 2005. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/adliminapl1_26112005.html [dostęp: 3.04.2018].

- Charytański J., Kubik W., Murawski R., Spławski A. (red.): *Spotkania z Bogiem. Cz. II – Spotkania z Bogiem w Kościele. Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych*. Kraków 1994.
- Jackowiak D., Szpet J. (red.): *Wolni przez miłość. Klasa II gimnazjum*. Poznań 2000.
- Jan Paweł II: *Adhortacja apostołska Catechesi tradendae*. Watykan 1979. Wyd. pol. Warszawa 1980.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski: *Program nauczania religii*. Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001.
- Kopiec J.: *Reformacja*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. XVI. Lublin 2012 kol. 1300–1304.
- Lis R. (red.): *Jezus Chrystus objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik dla I klasy gimnazjum*. Lublin 2004.
- Lis R. (red.): *W świetle Chrystusa – Prawdy. Podręcznik do religii dla II klasy liceum i technikum*. Lublin 2003.
- Łabendowicz S. (red.): *Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum*. Radom 2003.
- Łuczak H.: *Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne dla ucznia – cz. II*. Warszawa 1990.
- Marek Z. (red.): *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum*. Kraków 2002.
- Marek Z. (red.): *Jezus prowadzi i zbawia. W drodze do Emaus. Podręcznik do religii dla III klasy gimnazjum*. Kraków 2001.
- Próchniewicz J. (opr.): *Religia dla klasy III gimnazjum*. Warszawa 2001.
- Tomasik P.: *Dom na skale. Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum*. Warszawa 2000.
- Tomasik P. (opr.): *W trosce o dobre podręczniki. Vademecum dla autorów i recenzentów podręczników katechetycznych*. Kraków 2003.
- Tomasik P.: *Religia w dialogu z edukacją*. Warszawa 2004.

STRESZCZENIE

Zagadnienie reformacji w podręcznikach do nauki religii dla młodzieży w latach 1990–2010

Artykuł Beaty Bilickiej *Zagadnienie reformacji w podręcznikach do nauki religii dla młodzieży w latach 1990–2010* stanowi kontynuację wcześniejszych badań autorki omówionych w publikacji *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990* („Teologia Praktyczna” T. 18, Poznań 2017 s. 25–41). Przyjęta w niniejszych badaniach cezura czasowa obejmuje lata 1990–2010. Wyznacza ją rok 1990 związany z powrotem religii do szkół i przedszkoli, co wymagało dostosowania nauki religii do wymogów oświatowych (także w zakresie podręczników), oraz rok 2010 związany z publikacją nowej podstawy i programu nauczania religii (co wiązało się z potrzebą aktualizacji podręczników). Podstawowymi źródłami, wykorzystanymi w badaniach, były podręczniki do nauki religii dla młodzieży szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych, w których występuje zagadnienie rozłamu Kościoła w XVI wieku. Źródła te zostały przeanalizowane, a następnie ujęte jako synteza wyników badań. Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza omawia przyczyny i przebieg reformacji w podręcznikach do

nauki religii, druga opisane w nich podstawowe założenia teologii protestanckiej. Całość wieńczę syntetycznie ujęte wnioski (część trzecia).

Słowa kluczowe: reformacja; Marcin Luter; katecheza ekumeniczna; podręczniki do nauki religii

SUMMARY

The question of the Reformation in religious education textbooks for young people in 1990–2010

The question of the Reformation in religious education textbooks for young people in 1990–2010 by Beata Bilicka is a continuation of her earlier research discussed in *The question of the Reformation in catechisms and religious education textbooks in 1945–1990* (*Teologia Praktyczna* vol. 18, Poznań 2017, pp. 25–41). A temporal framework adopted in the text encompasses the years from 1990 to 2010. The year 1990 marks the return of religious education to schools and kindergartens, which required the adjustment of religious education classes to the demands of the school, also in terms of textbooks. The year 2010 is associated with the publication of a core curriculum and syllabus of teaching religious education, which entailed the revision of textbooks. The main sources used in the research are religious education textbooks for students of lower secondary schools and secondary schools where the theme of schism in Western Christianity in the 16th century is discussed. The sources are analyzed and presented as a synthesis of the results. The article consists of three parts. The first one discusses the causes and the course of the Reformation in religious education textbooks, the second part presents the basic principles of Protestant theology, while the third part includes synthetic conclusions.

Keywords: Reformation; Martin Luther; ecumenical catechesis; religious education textbooks

(Translated by Dr. Anna Olkiewicz-Mantilla)

JERZY KOSTORZ

Korelacja lekcji religii z etyką – sens czy bezsens?

Współczesne nauczanie religii w polskiej szkole niesie ze sobą nowe wyzwania. W ich kręgu jest również korelacja z różnymi dziedzinami edukacji szkolnej. Zasadniczy wpływ na to ma między innymi powrót do ośmioklasowej szkoły podstawowej i czteroletniego liceum oraz wprowadzenie szkoły branżowej. Jednak nie tylko nowa struktura systemu oświaty jest w tym przypadku istotna. O wiele większe znaczenie mają zmiany w podstawach programowych kształcenia ogólnego. Dla przykładu wymienimy takie przedmioty, jak: język polski, historia, wiedza o społeczeństwie, wychowanie do życia w rodzinie, filozofia. Modyfikacje te dotyczą również etyki. Potrzebna jest zatem refleksja nad korelacją lekcji religii z etyką. Zdaniem niektórych, nie warto się nad tym zastanawiać, bo przecież obecny status prawny etyki i nauczania religii sprawia, że często uczniowie albo wybierają tylko jeden z wymienionych przedmiotów szkolnych, albo całkowicie rezygnują z udziału w jednych i drugich zajęciach. Uczniowie bowiem mogą nie wybrać żadnego z wymienionych przedmiotów szkolnych, a więc w ogóle nie muszą uczestniczyć w lekcjach religii i etyki. Takie podejście nie wydaje się właściwe, gdyż z uwagi na znaczenie samej etyki w wychowaniu młodego pokolenia należałoby przemyśleć kwestię obligatoryjnego wprowadzenia tych zajęć do ramowych planów nauczania w szkole podstawowej i ponadpodstawowej. Poza tym stwarzanie uczniom możliwości rezygnacji z lekcji religii i etyki jest niewychowawcze.

Temat korelacji lekcji religii z etyką nie jest podejmowany w polskich opracowaniach. Również przez długi czas sporadycznie pisano o zajęciach z etyki

w polskiej szkole¹. Obecnie coraz częściej temat ten pojawia się w opracowaniach pedagogów². Jak podaje prasa, w Ministerstwie Edukacji Narodowej od dawna rozważa się kwestię obligatoryjnego wprowadzenia zajęć z etyki czy też takiego zapisu, który przynajmniej obligowałby rodziców dziecka lub pełnoletnich uczniów do wyboru między etyką a religią. Świadomość znaczenia zajęć z etyki i religii w kształceniu ogólnym każdego ucznia pozwala lepiej zrozumieć potrzebę nauczania i wychowania w tym obszarze, również korelacji w zakresie dotyczącym wyżej wymienionych zajęć. Przecież etyka, obok religii, należy do ważnych lekcji, które pomagają w socjalizacji i wychowaniu dzieci i młodzieży. Wraz z lekcją religii może być źródłem wiedzy o wartościach, normach moralnych, zasadach życia społecznego i indywidualnego oraz odpowiednim miejscem kształtowania postaw społecznych opartych na uniwersalnych wartościach i całościowych oddziaływań w sferze rozwoju osobowego każdego ucznia.

Mając na uwadze powyższe okoliczności, spróbujemy wskazać na potrzebę wprowadzenia nowych regulacji prawnych, które obligowałyby wszystkich uczniów do udziału w lekcjach etyki. Jest to konieczne, aby na tym tle można było pełniej ukazać sens korelacji lekcji religii z etyką, a tym samym wykazać bezsens obecnej sytuacji, w której uczniowie nie muszą uczestniczyć ani w lekcji religii, ani w etyce. Najpierw jednak przypomnimy aktualny status etyki w szkole, co wymaga też doprecyzowania samego pojęcia „etyka”.

I. Status zajęć z etyki w polskiej szkole

Etyka od dawna jest obecna w ramowych planach i programach kształcenia ogólnego w polskim systemie edukacyjnym³. Należy do przedmiotów szkolnych i w związku z tym opiera się na badaniach naukowych. Trzeba zatem najpierw przypomnieć, czym jest etyka.

Pojęcie „etyka” nawiązuje do greckich słów, przez które rozumie się moralną dyspozycję, obyczaj⁴. Oznacza naukę o moralności, czyli o zespole wartości, norm, zasad, reguł, zakazów i nakazów oraz struktur poznawczych kierujących

¹ Zob. W. Lebedziński: *Etyka w szkole: problemy i dylematy*. „Res Humana” 1: 2009 s. 36–37; J.A. Kultys: *Etyka w szkole – teoria i praktyka*. „Słupskie Studia Filozoficzne” 3: 2001 s. 97–106.

² Zob. J. Kabaj: *Etyka w szkole: uwagi do programu nauczania etyki w szkole*. „Res Humana” 5: 2010 s. 27–33; A. Jeżowski, J. Madalińska-Michalak, W. Szymon: *Etyka w systemie edukacji w Polsce*. Warszawa 2017; P. Sikora: *Religia, etyka i filozofia w szkole*. „Dyrektor Szkoły” 3: 2014 s. 14–17.

³ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 marca 2017 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół. DzU 2017 poz. 703.

⁴ W.W. Szczęsny: *Etyka*. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. T. 1. Red. T. Pilch. Warszawa 2003 s. 1067.

współczesnym życiem społecznym oraz postawami indywidualnymi człowieka wobec siebie, innych, otoczenia i Absolutu⁵. Etyka zajmuje się badaniem problemów teoretycznych (aksjologicznych, logicznych) oraz analizą poszczególnych systemów i twierdzeń normatywnych⁶. Obejmuje etykę opisowo-wyjaśniającą, normatywną, metaetykę i antropologię filozoficzną. Pierwszy z wymienionych działów, zwany także etiologią, zajmuje się problemami: historii moralności i etyki; psychologii moralności; socjologii moralności⁷. Drugi natomiast, nazywany etyką normatywną, określa pojęcia dobra i zła moralnego, słuszności, sprawiedliwości, praw, obowiązków i powinności człowieka, tworząc – w miarę możliwości – całościowe i koherentne (spójne) systemy etyczne, które mają charakter normatywny⁸. Istotny przy tym jest przyjęty system etyczny. Z kolei metaetyka zajmuje się logicznymi i metodologicznymi zagadnieniami etyki normatywnej, a antropologia filozoficzna podejmuje zagadnienia związane z sensem ludzkiego życia, celem człowieka, szczęściem, współczesnymi problemami, które są wyzwaniem dla człowieka⁹. Powyższe rozumienie etyki koresponduje z tym, co napisano w nowej, podpisanej w lutym 2018 roku przez minister Annę Zalewską, podstawie programowej kształcenia ogólnego dla szkół ponadpodstawowych. Możemy tam przeczytać, że etykę jako przedmiot szkolny stara się traktować jako dyscyplinę filozoficzną o ugruntowanej, wielowiekowej tradycji, bogatym dorobku teoretycznym i licznych zastosowaniach praktycznych¹⁰. Warto zauważyć, że choć w podstawie programowej tego przedmiotu wyeksponowany jest przede wszystkim jego charakter praktyczny, nie pomija się jednak jego wymiaru teoretycznego. Umiejętne powiązanie tych dwóch aspektów edukacji etycznej pozwala – jak czytamy dalej w podstawie programowej kształcenia ogólnego – rozwijać fundamentalną dla procesu edukacji umiejętność myślenia, którego istotą jest nieustanna interakcja między teoretyzowaniem (tym, co ogólne) a konkretnymi symulacjami i samym działaniem (tym, co szczegółowe)¹¹. Proponowane cele i treści kształcenia z etyki mają zatem charakter praktyczny i wychowawczy. Wiedza etyczna służy kształtowaniu postaw, rozwijaniu zdolności samodzielnego i krytycznego myślenia czy też refleksyjności. Ma pomagać w zajmowaniu określonego stanowiska i postępowaniu zgodnie z obowiązującymi normami życia społecznego. Podkreśla się, że etyka jako przedmiot

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 1068.

¹⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum, ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia. DzU 2018 poz. 467.

¹¹ Tamże.

szkolny powinna integrować procesy edukacyjne w szkole, czyli wszystko to, co ma miejsce podczas nauczania i wychowania prowadzonego w ramach przedmiotów szkolnych¹².

Jak już wspomniano, współcześnie etyka w szkole jest przedmiotem fakultatywnym. Podobnie jak na lekcje religii, tak i na etykę, uczniowie chodzą dobrowolnie. Podstawą do uczestnictwa w zajęciach z etyki jest pisemne oświadczenie rodziców lub opiekunów prawnych dziecka, w którym wyrażają oni życzenie, aby dziecko uczestniczyło w zajęciach z etyki¹³. Po uzyskaniu pełnoletności przez ucznia taką wolę wyraża sam zainteresowany, sporządzając i podpisując deklarację¹⁴. Każdemu uczniowi, który uczestniczy w zajęciach z etyki, ocenę z tego przedmiotu wlicza się do średniej. Oceny z przedmiotu etyka i z przedmiotu religia wpisywane są na świadectwo w następujący sposób: jako pozioma kreska, jeżeli uczeń nie uczęszczał na żadne z zajęć (bez żadnych dodatkowych adnotacji), jako ocena z religii albo z etyki, jeżeli uczeń uczęszczał na jedno z tych zajęć, bez wskazywania, z jakich zajęć jest to ocena, jako ocena z religii i ocena z etyki, jeżeli uczeń uczęszczał zarówno na zajęcia z religii, jak i na zajęcia z etyki¹⁵. Ważne jest też to, że od roku szkolnego 2015/2016 obowiązuje zasada, że uczeń uczęszczający zarówno na zajęcia z religii, jak i na zajęcia z etyki, otrzymuje ocenę z każdego z tych przedmiotów. Do średniej ocen uzyskanych w wyniku klasyfikacji rocznej wlicza się jedną ocenę ustaloną jako średnia z rocznych ocen klasyfikacyjnych z religii i z etyki. Jeżeli ustalona w ten sposób liczba nie jest całkowita, należy ją zaokrąglić do liczby całkowitej w górę. Ta sama zasada obowiązuje przy ustalaniu średniej z końcowych ocen klasyfikacyjnych z religii i etyki¹⁶.

II. Potrzeba wprowadzenia nowych regulacji dotyczących lekcji etyki

W prasie i debatach publicznych od dawna pojawiają się dyskusje, które prowadzą do wniosku, że lekcje etyki powinny być obligatoryjne. Za ich wpro-

¹² Tamże; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej. DzU 2017 poz. 356.

¹³ *Etyka w szkole*. <https://www.rodzice.pl/etyka-w-szkole/> [dostęp: 7.04.2018].

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *Religia i etyka w szkole – MEN wyjaśnia*. <http://www.rp.pl/Edukacja-i-wychowanie/309219962-Religia-i-etyka-w-szkole---MEN-wyjasnia.html> [dostęp: 7.04.2018].

wadzeniem przemawia m.in. konieczność objęcia edukacją etyczną wszystkich uczniów niezależnie od ich światopoglądu. Jak dotąd etyka, obok lekcji religii, jest w szkole przedmiotem nieobowiązkowym. Uczęszczanie nań dzieci i młodzieży jest dobrowolne. Niektórzy też błędnie utożsamiają etykę z religią lub odwrotnie. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy w danej szkole zajęcia z obu tych przedmiotów prowadzi ten sam nauczyciel. W takiej sytuacji często w sposób nieprawidłowy dokonuje się oceny sensowności lekcji etyki w szkole. Twierdzi się bowiem, że nauczycielom religii trudno odrzucić myślenie typowe dla katechezy. Zapomina się jednak, że etyka – w jej poprawnym rozumieniu – opiera się na wartościach uniwersalnych. Te z kolei są tożsame z chrześcijańskimi. Powstaje jednak pytanie: Dlaczego etyka w szkole powinna być przedmiotem obowiązkowym? Warto się też zastanowić, dlaczego należy wprowadzić nowe regulacje prawne dotyczące etyki tak, aby z przedmiotu fakultatywnego stała się obowiązkowym. Już samo przywołane wyżej rozumienie zajęć z etyki i jej założeń ukazuje szereg racji przemawiających za obowiązkowym wprowadzeniem zajęć z etyki w szkole. Przyjrzyjmy się jednak bardziej szczegółowo argumentom, które możemy podać, opierając się na powyższych stwierdzeniach dotyczących tego, czym jest i jakie ma założenia lekcja etyki w szkole.

Po pierwsze, obowiązkowe lekcje z etyki należy wprowadzić z uwagi na cele tego przedmiotu. Są one zogniskowane wokół codziennego życia. Mają charakter typowo wychowawczy, a przy tym pragmatyczny. Wychowanie może być skuteczne pod warunkiem, że bazuje na wartościach i że uczy wychowanków rozpoznawać prawdziwe wartości i kierować się nimi w życiu¹⁷. Nie ulega wątpliwości, że właśnie tym celom służą zajęcia z etyki realizowane przez kompetentnych nauczycieli.

Po drugie, etyka w szkole jest przedmiotem, który ma kształtować wrażliwość aksjologiczną i refleksyjność¹⁸, uczyć dzieci i młodzież podstawowych norm i zasad moralnych oraz zapoznać z wartościami, kształtować postawy i wdrażać do samokształcenia¹⁹. W tym świetle uczniowie mają nauczyć się oceny postępowania człowieka w różnych sytuacjach życia indywidualnego i społecznego. Wobec tego obowiązkowe uczestnictwo na zajęciach z etyki rzeczywiście byłoby we współczesnej szkole nie tylko sensowne, ale i potrzebne. W zasadzie tam, gdzie uczniowie nie uczestniczą w lekcji religii, szansą na kształtowanie wrażliwości aksjologicznej i refleksyjności byłyby właśnie zajęcia z etyki. Jeśli natomiast uczeń nie uczestniczy także w zajęciach z etyki, można przypuszczać, że jego wychowanie moralne będzie ograniczone do wpływów

¹⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. dz. cyt.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

rodziny, która coraz częściej nie wypełnia należycie swoich podstawowych funkcji w tym zakresie, czy też do oddziaływań grup rówieśniczych, portali społecznościowych i mediów (zwłaszcza Internetu i telewizji), które niejednokrotnie oddziałują destrukcyjnie na dzieci i młodzież.

Po trzecie, zajęcia z etyki mogą służyć rozwojowi moralnemu uczniów, a tym samym przechodzeniu od heteronomii do autonomii moralnej. „Wyrazem poszerzania się sfery autonomii moralnej ucznia jest – jak czytamy w podstawie programowej kształcenia ogólnego – stopniowe interioryzowanie przez niego [ucznia] wartości i norm moralnych oraz pogłębiające się zrozumienie siebie jako podmiotu moralnego, który spełnia się jako człowiek na wielu polach moralnie pojętej odpowiedzialności”²⁰. Zajęcia z etyki mogą więc „wspomagać ucznia w faktycznym realizowaniu tego kluczowego zadania; jego efektywna realizacja wymaga jednak decyzji samego ucznia, komplementarności oddziaływań edukacyjnych i wielu lat pracy ucznia nad sobą samym”²¹. Właśnie obowiązkowe zajęcia z etyki stwarzałyby szanse na tego typu oddziaływania wychowawcze.

Z uwagi na wymienione korzyści konieczne jest zatem przejście od sytuacji, w której uczniowie mogą, ale nie muszą uczestniczyć w zajęciach z etyki, do sytuacji, w której zajęcia z etyki są obowiązkowe, a nauczyciele umiejętnie dobierają i podejmują treści programowe. Należy także dodać, że tylko w takim przypadku będzie można rozważać korelację lekcji religii z etyką. Zaś obecna sytuacja, jak już zauważyliśmy, daje uczniom możliwość wyboru nie tylko pomiędzy religią i etyką, lecz także rezygnacji z jednych i drugich zajęć.

III. Sens korelacji lekcji religii z etyką

Mówiąc o korelacji lekcji religii z etyką, nie sposób przejść obojętnie wobec pytania: Jaki jest sens tej korelacji? Odpowiedź ma charakter hipotetyczny. Wymaga bowiem przyjętej hipotetycznej sytuacji, w której Ministerstwo Edukacji Narodowej wprowadza obowiązkowe lekcje z etyki w szkole podstawowej i ponadpodstawowej. Z jednej strony jest to realne i uzasadnione (o czym pisaliśmy wyżej), z drugiej może budzić liczne wątpliwości, pytania, a nawet sprzeciw tych, którzy obawiają się, że lekcje etyki będą prowadzone przez nauczycieli religii (co obecnie ma miejsce, ale tylko sporadycznie) i staną się kolejnymi godzinami lekcji religii. Zakładamy jednak, że lekcje etyki są prowadzone przez odpowiednio przygotowane osoby i zgodnie z podstawą programową podpisaną przez minister edukacji narodowej. W takiej sytuacji Kościół nie jest podmiotem

²⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. dz. cyt.

²¹ Tamże.

odpowiedzialnym za przygotowanie, zatwierdzenie i dopuszczenie do użytku szkolnego podstawy programowej, programów i podręczników do zajęć z etyki. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, jaka występuje w przypadku wszystkich przedmiotów kształcenia ogólnego. Również nauczyciele religii, podobnie jak w sytuacji, gdy chcą uczyć innych przedmiotów kształcenia ogólnego, musieliby mieć odpowiednie kwalifikacje do prowadzenia lekcji etyki.

W tym miejscu należy zauważyć, że obecnie obowiązująca podstawa programowa etyki, na wszystkich poziomach nauczania, wskazuje, że potrzebą fundamentalną, wręcz egzystencjalną, jest wprowadzenie obowiązkowych lekcji etyki w polskiej szkole. W tych zajęciach uczestniczyliby uczniowie o zróżnicowanej wiedzy z zakresu etyki. Zależałoby to m.in. od tego, czy owi uczniowie uczestniczą też w lekcji religii, ponieważ na tej lekcji często są realizowane m.in. treści z zakresu moralności, relacji człowieka do siebie samego, świata i innych ludzi, postępowania człowieka i zasad, którymi powinien kierować się w życiu.

Korelacja lekcji religii z etyką pozwoliłaby przede wszystkim uzupełnić dyskusje na temat norm i zasad moralnych oraz wartości wyznawanych przez człowieka w ramach zajęć z etyki. Pomogłaby też w poszerzaniu kryteriów oceny postępowania człowieka o odwołanie do tekstów biblijnych, nauczania Kościoła i życia świętych. Jest to ważne, gdyż chroni przed fragmentaryczną wiedzą czy też przed jej zafałszowaniem oraz przed subiektywizmem, pragmatyzmem i relatywizmem moralnym. Jednocześnie mogłaby pomóc uczniom w rozpoznawaniu wartości i ich interioryzowaniu oraz w kształtowaniu postaw społecznych.

Dzięki korelacji lekcji religii z etyką uczniowie mogliby integrować wiedzę, którą zdobywaliby na lekcji religii i innych przedmiotach, w tym na etyce. Lekcja etyki zakłada udzielanie pomocy młodemu człowiekowi w powiązaniu historii ludzkości z naszą przyszłością oraz uwrażliwianie na spuściznę tysiącleci istnienia rodzaju ludzkiego²². Treści zapisane w podstawie programowej zajęć z etyki są dosyć kontrowersyjne, zwłaszcza wtedy gdy uwzględniamy różne koncepcje filozofii życia w ponowoczesności. Dla przykładu wymieńmy podstawowe pojęcia związane z oceną moralną: dobro, zło, wartość, kryterium, zasada (norma, reguła), postawa, cnota, wada, obowiązek, sankcja, sumienie, wzór, autorytet, odpowiedzialność, prawo naturalne, prawo stanowione, godność, prawa człowieka, natura ludzka, prawda, szczęście²³. Jeśli będziemy je rozpatrywać na etyce w powiązaniu z doświadczeniami uczniów, którzy podlegają wpływom kultury ponowoczesnej i interpretują te pojęcia tak, jak im narzuca współczesna

²² Tamże.

²³ Tamże.

kultura, to wtedy wręcz konieczne jest uzupełnienie tych treści w ramach lekcji religii o wykładnię Kościoła. Niekiedy też na lekcji religii potrzebna byłaby polemika z treściami, które uczniowie poznawaliby na zajęciach z etyki. I tu też dla przykładu możemy podać następujące zagadnienia:

różnice między dobrem godziwym, użytecznym i subiektywnie zadowalającym (przyjemnością) i [...] przykłady dóbr tego rodzaju; [...] różnice między wartością autoteliczną a instrumentalną oraz [...] przykłady wartości tego rodzaju; różnice między etyką a moralnością oraz moralnością a obyczajowością, prawem i religią; [...] związek między dobrem (wartością), jakim jest życie, a normą moralną: „Nie należy zabijać”; [...] co to znaczy, że życie jest dobrem fundamentalnym; [...] przykłady problemów bioetycznych [...]”²⁴

czy też wybrane kwestie bioetyczne (aborcja, eutanazja, inne)²⁵. Podobne znaczenie ma nawiązanie do różnych doświadczeń moralnych uczniów, do ich emocji i uczuć, jakie towarzyszą podczas dokonywania wyborów moralnych²⁶.

Zauważyć należy, że w korelacji lekcji religii z etyką ważne są treści związane z przykazaniem czwartym, ósmym, dziesiątym, czyli z relacjami wobec rodziców i bliźnich. W podstawie programowej etyki zapisano bowiem takie zagadnienia, jak:

człowiek wobec innych ludzi. [...] przykłady okazywania szacunku wobec rodziców, nauczycieli, koleżanek i kolegów oraz innych ludzi – dorosłych i dzieci; [...] szacunek i wyrozumiałość osobom starszym (seniorom), słabszym, potrzebującym pomocy; [...] czym jest miłość; [...] różne rodzaje miłości; [...] rodzina jest dobrem wspólnym [...], przykłady działań będących realizacją dobra wspólnego rodziny, klasa jest dobrem wspólnym; [...] przykłady działań będących realizacją dobra wspólnego klasy; [...] ocena moralna „ściągnięcia”²⁷

moralne aspekty przemocy i cyberprzemocy²⁸ oraz człowiek wobec Boga²⁹. Każde z wymienionych zagadnień jest ważne także dla nauczania religii. Obowiązkowe lekcje etyki w szkole pozwoliłyby na uzupełnienie i integrowanie po-

²⁴ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. dz. cyt.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże; por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. dz. cyt.

wyższych treści w ramach innych przedmiotów szkolnych, a więc także w czasie lekcji religii. Byłyby też doskonałą okazją do tego, żeby na lekcji religii odwoływać się do oddziaływań wychowawczych nauczycieli etyki oraz integrować wszystkie oddziaływania w obszarze wychowania moralnego i społecznego.

IV. Wyzwania

Podsumowując podjęte refleksje, możemy bez przesady stwierdzić, że sensowne jest wprowadzenie obowiązkowych zajęć z etyki. Nie będzie to konkurencja dla lekcji religii, lecz szansa na korelację w jej funkcji uzupełniającej, polemicznej i integrującej. To z kolei pozwoli nie tylko poszerzać wiedzę uczniów, ale również uzdalniać ich do postępowania zgodnego z poznawanymi wartościami i obowiązującymi normami życia społecznego. Powstaje jednak szereg wyzwań, które należałoby podjąć, poddać pod debatę, trzeba też wypracować nowe regulacje prawne.

Na szczególną uwagę zasługuje sytuacja, gdy etykę prowadzą księża i katecheci, którzy jednocześnie uczą religii. Trzeba podjąć dyskusję: Czy, a jeżeli tak, to dlaczego i na jakich zasadach, jest to możliwe? Coraz częściej bowiem słyszemy głosy, że lekcje etyki nie mogą być kolejną lekcją religii lub jej zastępować. Co zatem zrobić w tej sytuacji? Odpowiedź nie jest prosta; a wydaje się, że wręcz niemożliwa bez debaty z udziałem przedstawicieli Ministerstwa Edukacji Narodowej i Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Na podstawie wniosków z tej debaty należałoby wprowadzić stosowne regulacje prawne, które jasno określiłyby, czy, kiedy i na jakich zasadach, katecheci mogą równocześnie (w danej szkole) uczyć religii i etyki, czyli być nauczycielem religii i nauczycielem etyki.

Dyskusja powinna również dotyczyć problemu kształcenia nauczycieli etyki w ramach studiów teologicznych. Obecnie taka praktyka ma miejsce na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Absolwenci tych studiów otrzymują kwalifikacje do nauczania zarówno religii, jak i etyki. Rodzi się zatem pytanie: Czy potrafią być obiektywnymi nauczycielami etyki? A może nie potrafią oddzielić pracy katechetycznej od nauczania etyki? Jeżeli tak jest, to równoległe kształcenie nauczycieli religii i etyki na kierunku teologia nie powinno mieć miejsca.

Mając świadomość, że podjęte refleksje nie wyczerpują wszystkich problemów związanych z korelacją lekcji religii z etyką, trzeba podejmować dalsze badania i debaty na ten temat. Dobrze byłoby, gdyby włączyły się do nich osoby, które z upoważnienia Ministerstwa Edukacji Narodowej i Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski odpowiadają za nauczanie religii i etyki oraz za oddziaływania wychowawcze w polskiej szkole. Tylko wtedy

możliwa będzie zmiana bezsensownej sytuacji, z którą obecnie mamy do czynienia.

Bibliografia

- Etyka w szkole.*: <https://www.rodzice.pl/etyka-w-szkole/> [dostęp: 7.04.2018].
- Jeżowski A., Madalińska-Michalak J., Szymon W.: *Etyka w systemie edukacji w Polsce*. Warszawa 2017.
- Kabaj J.: *Etyka w szkole: uwagi do programu nauczania etyki w szkole*. „Res Humana” 19: 2010 nr 5 s. 27–33.
- Kultys J.A.: *Etyka w szkole – teoria i praktyka*. „Słupskie Studia Filozoficzne” 2001 nr 3 s. 97–106.
- Lebiedziński W.: *Etyka w szkole: problemy i dylematy*. „Res Humana” 19: 2009 nr 1 s. 36–37.
- Religia i etyka w szkole – MEN wyjaśnia*. <http://www.rp.pl/Edukacja-i-wychowanie/309219962-Religia-i-etyka-w-szkole---MEN-wyjasnia.html> [dostęp: 7.04.2018].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 lutego 2017 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej. DzU 2017 poz. 356.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 marca 2017 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół. DzU 2017 poz. 703.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 stycznia 2018 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego dla liceum, ogólnokształcącego, technikum oraz branżowej szkoły II stopnia. DzU 2018 poz. 467.
- Sikora P.: *Religia, etyka i filozofia w szkole*. „Dyrektor Szkoły” 2014 nr 3 s. 14–17.
- Szczęsny W.W.: *Etyka*. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. T. 1. Red. T. Pilch. Warszawa 2003 s. 1067–1068.

STRESZCZENIE

Korelacja lekcji religii z etyką – sens czy bezsens?

Głównym celem artykułu jest ukazanie sensowności korelacji lekcji religii z etyką. Pamiętając o tym, że obecnie lekcje etyki w polskiej szkole nie są obowiązkowe, lecz mają charakter zajęć fakultatywnych, wiele uwagi poświęcono potrzebie prowadzenia jej w szkole. Wskazano też na znaczenie lekcji etyki w kształceniu ogólnym każdego ucznia. Zwrócono uwagę na to, że lekcje etyki są źródłem wiedzy o wartościach, normach moralnych, zasadach życia społecznego i indywidualnego oraz odpowiednim miejscem kształtowania postaw społecznych i całościowych oddziaływań w sferze rozwoju osobowego każdego ucznia. W tych oddziaływaniach dydaktycznych i wychowawczych za ważne uznano uniwersalne wartości. Na tle nie tylko teoretycznego, lecz również praktycznego i wychowawczego charakteru lekcji etyki, ukazano sens korelacji lekcji religii z etyką. Tym samym wykazano bezsens obecnej sytuacji, w której uczniowie mogą nie

uczestniczyć zarówno w lekcji religii, jak i w etyce. Postulowano potrzebę wprowadzenia obowiązkowych lekcji etyki w polskiej szkole. W końcowej części omówiono wyzwania w zakresie korelacji lekcji religii z etyką.

Słowa kluczowe: etyka; religia; nauczanie etyki; nauczanie religii; polska szkoła; oświata; korelacja; edukacja

SUMMARY

Correlation between religious education classes and ethics classes – logic or absurdity?

The main purpose of the article is to present the logic of a correlation between religious education classes and ethics classes. Keeping in mind that at present ethics classes are not compulsory but rather optional, it is argued that those classes should become obligatory for students at schools. Firstly, as a reminder, the present status of ethics classes in Polish schools is discussed. The importance of ethics classes for the personal development of each student is indicated as well. It is pointed out that ethics classes are a significant source of knowledge about life values, moral norms, basic rules of life in the community, personal principles, as well as an important place to learn the principles of the society and a holistic approach to personal growth and development of each individual student. In these educational and didactical means of influence the most universal values are deemed very important. With the theoretical, practical and educational character of these classes as the background, the logic of correlation between religious education classes and ethics classes is presented. The need to make ethics classes compulsory in Polish schools is insisted on. Finally, the challenges in the correlation between religious education classes and ethics classes are discussed.

Keywords: ethics; religion; religious education; ethics education; Polish school; correlation; education; pedagogy

PIOTR HALCZUK

Immer in Bewegung. Migration als Faktor, der ... bewegt. Eine Sicht aus der Perspektive des interreligiösen Dialogs

Das Lexikon für Theologie und Kirche erklärt den Begriff *Migration* als „permanente oder längerfristige Wohnsitzverlagerung in eine andere Region oder ein anderes Land“. Es gibt eine grundlegende Unterscheidung zwischen einer sog. erzwungenen und einer freiwilligen Migration¹. Die erste – erzwungene, heißt Fluchtmigration, die alle sog. Flüchtlinge betrifft, die aus begründeter Angst vor Verfolgung aus politischen, rassistischen oder religiösen Gründen wegziehen. Die zweite – freiwillige, ist z.B. Arbeitsmigration, für die die sich entscheiden, die bessere Arbeit und eine damit verbundene bessere finanzielle Lage suchen. Migration bedeutet also die Grenzen zu überschreiten, eine Wanderung von einem an einen anderen Ort. Diese territorialen Wanderungsbewegungen aber wecken noch etwas, eine innerliche Wanderungsbewegung – eine sog. „geistige“ Migration. Man kann also Migration als Faktor, der alle und alles bewegt, begreifen – als eine ständige Bewegung.

Welche geistigen Migrationen sind geschehen? Was haben sie der heutigen Welt und dem heutigen Menschen gebracht? Dieser Artikel bietet eine Sicht auf die geistige Migration, die geschehen ist, im religiösen und interreligiösen Bereich.

Piotr HALCZUK: ks. dr, habilitant w Instytucie Teologii Praktycznej i Katechetyki Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego; e-mail: piotrhalczuk@onet.eu

¹ G. C r e m e r: *Migration*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998³ S. 248–249.

I. Bewegung (Migration) im (menschlichen) Verständnis Gottes

Es kann gesagt werden, Gott hat den Menschen zur ständigen Bewegung – Migration berufen. Mit Abraham hat eine „ewige“ Migration der ganzen Menschheit begonnen, die auch ein gemeinsamer Anfang für drei monotheistische Religionen ist. Er wurde von dem einen und einzigen Gott zu einer gleichzeitig physischen und innerlichen Wanderung berufen. Danach, mit der Zeit, ist sie „bunt“ geworden, d.h. Menschen haben sich für verschiedene Wege entschieden.

Die Juden sind bei Mose und seiner Thora geblieben. Er, als von Gott Beauftragter, führte die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei und übergab ihnen das Wort Gottes – die Thora. Seit den 70er Jahren, nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, bis heute versammeln sich Juden um die Thora und diskutieren sie miteinander². Das ist die sog. „Thora-Diskussion“, die auf dem Wissen gründet, das aus den älteren und jüngeren Traditionen genommen wird. Diese mündliche Lehre, d.h. dieses ständige Im-Gespräch-zu-Sein, hält die *Thora* im Judentum immer lebendig³. Dazu kommt noch die ständige territoriale Migration von Juden durch die ganze Welt, vor allem in Europa, die ihren „für sie existentiell bequemen“ Platz gesucht haben. Das war natürlich mit einer Religionsreform und gleichzeitig einer erfolgreichen politischen und gesellschaftlichen Integration mit der christlichen Zivilisation/Religion in Westeuropa verbunden (das europäische Reformjudentum)⁴.

Die Christen, die im biblischen (vorrabbinischen) Judentum verankert sind, versammeln sich um Jesus den Christus – den erwarteten Messias, der die vollkommene Erfüllung der Hebräischen Schriften (des Alten Testaments) ist. Seine ersten Jünger waren immer unterwegs, wie er, und verkündeten Gottes Wort. Sie sind von einem in einen anderen Ort gegangen, um die Frohe Botschaft allen Menschen bekannt zu machen. So haben sich Christen in Europa, Amerika, Afrika, Asien, Ozeanien ausgebreitet und das Evangelium mitgebracht. Diese

² Geschichtlich gesehen bildet die *Thora* eine Grenze zwischen den zwei aufeinander folgenden Etappen: dem biblischen (vorrabbinischen) Judentum und dem nachbiblischen (rabbinischen) Judentum. Das erste formte sich während des babylonischen Exils aufgrund des vorexilischen Glaubens Israels. Das zweite entstand hingegen Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts, dessen Weiterentwicklung seither andauert. Vgl. W. Chrostowski: *Nowy Testament a judaizm – możliwości a wyzwania*. „Collectanea Theologica“ 2: 1994 s. 13–15.

³ Vgl. D. Krochmalnik: *Das Tüpfelchen auf dem i. Die Schrift und ihre Auslegung in der jüdischen Tradition*. In: *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*. Hg. S. Meißner, G. Wenz. Berlin 2007 s. 28.

⁴ Vgl. M. Ley: *Der Selbstmord des Abendlandes: die Islamisierung Europas*. Osnabrück 2015 s. 205–209.

Tradition der Verkündigung unter der Führung des Heiligen Geistes besteht im Christentum von Anfang an und macht es lebendig⁵.

Und die Muslime, nach den Worten Mohammeds, des Gesandten Gottes, versammeln sich um den Koran (das heilige Buch der Muslime), d.h. das Wort Gottes nach dem islamischen Verständnis. Diese religiöse Bewegung hat mit der sog. Hidschra begonnen, als Mohammed mit seinen Anhängern von Mekka nach Medina geflüchtet war und seine Botschaften von Gott fortdauernd verkündet hat. Die ständige Rezitation des Korans (auf Arabisch) in den Moscheen dauert bis heute und macht den Islam lebendig. Er ist überall in der Welt gegenwärtig, nicht nur in Indonesien, Pakistan, Bangladesch, Indien, auf asiatischem (kaukasischen) Gebiet, im Iran, China, im Mittelmeerraum, auf dem Balkan und in Schwarz-Afrika,⁶ sondern auch in den europäischen Ländern, vor allem durch die Wanderungsbewegungen seit den 60er Jahren.

II. Bewegung (Migration) in der theologischen Lehre der katholischen Kirche

Im Kontext von Migrationsbewegungen und verschiedenen Ereignissen kann eine Entwicklung im theologischen Wissen der katholischen Kirche gesehen werden. Durch Jahrhunderte wurde und wird immer in der Theologie eine Diskussion über die Heilsrelevanz der Religionen geführt. Es wurde und wird immer die Frage gestellt: Wie setzt sich das Christentum aus seinem eigenen Selbstverständnis heraus zu anderen Religionen in Beziehung? Als Ergebnis dieser Reflexion entstanden drei Formen der theologischen Beurteilung anderer Religionen: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.

Im Zentrum des Exklusivismus steht die Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt. Dieser Satz (*Extra Ecclesiam nulla salus*) wurde vom hl. Cyprian vom Karthago im 3. Jahrhundert formuliert. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wurde er auf verschiedene Weise, oft sehr scharf, ausgelegt. Man meinte, es ist notwendig, dass alle getauft werden müssen. In dieser vorkonziliaren Zeit gab es eine Einteilung von „Nichtchristen“ in zwei Gruppen: Juden, die Jesus als Christus nicht anerkannt haben, und Heiden, die als GötzendienerInnen betrachtet wurden.

Als Beispiel des sog. Exklusivismus kann die lang dauernde Änderung der Formulierung der Karfreitagsbitte für Juden dienen. In der Fürbitte aus dem

⁵ Vgl. N. Eterovic: *Eine neue missionarische Dynamik*. In: *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*. Hg. Ch.C. Udeani, D. Greb. Würzburg 2016 s. 19–28.

⁶ Vgl. M. Borrmans: *Wege zum christlich-islamischen Dialog*. Frankfurt 1985 s. 21–22.

Messbuch von 1570 wurden die Juden „treulos“ genannt (wobei das Attribut *perfidus* – treulos – von der Ritenkongregation als eine Verfinsterung im Glauben theologisch erklärt wurde). Dieses Wort wurde auf die Bitte von Johannes XXIII. gestrichen. Im Jahr 1970, im Pontifikat Pauls VI., wurde sie in ihrer Ganzheit verändert. Heute betet man am Karfreitag für Juden als „das Volk, das du[Gott] als erstes zu deinem[seinem] Eigentum erwählt hast[hat]“. Dies zeigt, dass das katholische (christliche) Verständnis des religiösen Exklusivismus einen langen Änderungsprozess erlebt hat. Was wichtig ist, der Satz: „Außerhalb der Kirche kein Heil“ wurde nicht aufgehoben, sondern entschärft.

Die inklusivistische Form stellt Jesus den Christus ins Zentrum, der seine Gnade allen Menschen schenkt, die der katholischen Kirche angehören und die außerhalb von ihr sind, d.h. anderen sowie keinen Religionen angehören.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern (NA 2)⁷.

Inklusivistisch gesehen ist die Erlösung Gottes nur in der katholischen Kirche vollkommen zugänglich, weil Jesus Christus sie gegründet und dazu berufen hat, seine Erlösungs-Mission in der Welt fortzusetzen. Außerhalb der Kirche aber, in den anderen Religionen und Weltanschauungen, sind die Strahlen Jesu Christi zu erkennen, die zur Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist auf verschiedene Weise (schrittweise) führen. So, dank den verstreuten Samenkörnern der Wahrheit Gottes, vereinen sich alle Religionen im Mysterium Jesu

⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil: Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (28.10.1965) in.: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [Stand: 25.März 2018].

Christi. Durch die Initiierung und Fortsetzung des interreligiösen Dialogs verkündet die Kirche allen Jesus den Christus (explizit und implizit), womit sie ihre *missio ad gentes* begleitet (DJ 2).

Zu dieser Form, zum Inklusivismus, gehört auch die Idee von Karl Rahner über „anonyme Christen“. So heißen (und sind) alle VertreterInnen anderer Religionen und Weltanschauungen. Auch Menschen, die ohne Schuld das Evangelium nicht kennen, kann Gott auf „Wegen, die er kennt, zum Glauben führen“ (AG 7)⁸ und damit zum Heil. Diese inklusivistische Position vertritt die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Das Zentrum der dritten Form, des Pluralismus, bildet Gott (oder das absolute Dasein), der die Quelle der Erlösung ist. Man kann aber diesen Begriff unterschiedlich verstehen. Nach John Hick ist das Christentum kein religiöses Zentrum der Welt. Alle Religionen sind gleich und bewegen sich rund um Gott. Dieses Verständnis ermöglicht, seines Erachtens nach, den respektvollen Umgang miteinander und einen Dialog auf Augenhöhe. Für Paul Knitter und Raimundo Panikkar spielt eine zentrale Rolle Jesus Christus, einziger Mittler zwischen Gott und Menschen, der Bezugspunkt für alle Religionen ist. Dadurch findet alles seine Erfüllung in Jesus Christus.

Wenn es um die Sicht der katholischen Kirche auf den Pluralismus geht, werden in der Erklärung *Dominus Iesus*⁹ zwei seiner Erläuterungen dargestellt: *de facto* (faktisch, dass es viele Religionen gibt) und *de jure* (prinzipiell, dass es z.B. nicht nur eine einzige Wahrheit gibt), wobei die erste akzeptabel und die zweite unakzeptabel ist. Für die katholische Kirche ist Jesus Christus die einzige Wahrheit.

Die christliche Theologie des religiösen Pluralismus versucht Jacques Dupuis darzustellen. Er sieht den Pluralismus als eine Bereicherung, als Gottes Offenbarung auf verschiedene Weisen. Er fragt sich nach einer gegenseitigen Bereicherung aller Religionen, ob sie möglich ist, ob sie stattfindet. Seine Überlegungen sind mit seiner jahrelangen pastoralen Erfahrung in Indien verbunden.

Der Pluralismus stellt nicht nur für die katholische Kirche sondern für das ganze Christentum und die christliche Theologie eine große Herausforderung dar. Es kann gesagt werden, die Kirche befindet sich selbst in einem Lernpro-

⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil: Dekret *Ad gentes* über die Missionstätigkeit der Kirche (07.12.1965) in.: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_ge.html [Stand: 25.März 2018].

⁹ Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6.08.2000) in.: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html [Stand: 25.März 2018].

zess, sie reflektiert über ihre Heilssicherheit und ist gleichzeitig im Dialog mit den anderen Religionen.

Unterschiedliche Beziehung zu den anderen Religionen unterscheidet Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus voneinander. Das aber, was diese drei Formen vereint, ist die Anerkennung des historischen und wirklichen Bestehens aller Religionen. Die christliche Theologie kann es nicht ignorieren. Der religiöse Pluralismus existiert, aber nicht gewollt von der katholischen Kirche¹⁰.

III. Bewegung (Migration) in der pädagogischen Sicht auf Fremde/Andere

Die Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts, sowohl erzwungene als auch freiwillige, haben auch eine Entwicklung im Bereich der pädagogischen Behandlung der Anderen gebracht. Zuerst hat die Gesellschaft mit einer „Ausländerpädagogik“ (in den 1960er Jahren) reagiert, nach der die Ankommenen als „Gastarbeiter“ behandelt wurden und u.a. Sprachkenntnisse erwerben sollten. Auf diese Weise haben sie sich im fremden Kulturkreis zurechtfinden können.

In den 1970er Jahren hat man über eine „Assimilationspädagogik“ gesprochen. Die nächsten Arbeitsmigranten sollten sich der Mehrheitskultur anpassen und deren „Leitkultur“ übernehmen. Damals hat man gemeint, diese Leute bleiben nur vorübergehend im Land. Es ist aber häufig geschehen, dass sie ihre Familienangehörigen ins Gastland geholt haben. Dazu ist noch gekommen, dass viele von ihnen eingebürgert wurden und auch gleiche Rechte und den Schutz ihrer Minderheitenkultur erwartet haben.

Die Erfahrungen haben gezeigt, dass Integration nur dann möglich ist, wenn beide Seiten, Migranten und Einheimische, sich engagieren; wenn beide füreinander offen sind. So entstand in den 1980er und 1990er Jahren die sog. „interkulturelle Pädagogik“, die von einem wechselseitigen Lernprozess ausgegangen ist. Seitdem spricht man über das „interkulturelle Lernen“ in der Pädagogik und über das „interreligiöse Lernen“ in der Religionspädagogik, die im Erziehungsbereich eine bedeutende Rolle spielen¹¹.

¹⁰ G. Hilger, S. Leimgruber, H.G. Ziebertz: *Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf*. München 2010 s. 465–466. Und andere: J. Dupuis: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003; J. Ratzinger: *Glaube. Wahrheit. Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg–Basel–Wien 2005; P. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005.

¹¹ Vgl. G. Hilger, S. Leimgruber, H.G. Ziebertz: *Religionsdidaktik*. op.cit. s. 462–463.

Beide haben ihren Platz in Schule gefunden, was man vor allem in diesen Ländern sehen kann, in denen viele Ankommende leben, vor allem in Deutschland und Österreich. In diesem Zusammenhang soll man aber noch einen Faktor betrachten, z.B. die heutige Mode des Urlaubs-, Arbeits- und Lern-Tourismus. Durch diese „zeitliche“ Migration ist die Welt klein geworden und der heutige Mensch wird verpflichtet, sich in den verschiedenen Bereichen, auch „interreligiösen“ auszubilden.

IV. Bewegung (Migration) im Begreifen der Anderen durch die monotheistischen Religionen

Geschichtlich gesehen haben sich die Vertreter der drei monotheistischen Religionen voneinander isoliert. Einerseits ermöglichte das eigentlich, dass die Religionen inhaltlich und symbolisch so wurden, wie sie heute aussehen. Andererseits aber waren die menschlichen Beziehungen zwischen den Vertretern, kurz gesagt, nicht richtig. Es herrschten mehr Hass und Wut als übliche Freundlichkeit. Viele Missverständnisse erstanden, sogar Konflikte zwischen Christen, Juden und Muslimen, die von Vorurteilen und Stereotypen verursacht worden waren. Christen verfolgten Juden, Juden lehrten Verachtung, sogar Hass gegenüber Christen. Widerwillen gab und gibt es auch zwischen Christen und Muslimen, sowie Juden und Muslimen.

Erst in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, während des 2. Vatikanischen Konzils, hat eine neue Ära – die Ära des Dialogs mit der Welt begonnen. „[...] das brüderliche Gespräch der Menschen findet seine Vollendung [...] grundlegender in einer Gemeinschaft von Personen, die eine gegenseitige Achtung ihrer vollen geistigen Würde erheischt“ (GS 23).

Dazu wurde auch der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen gezählt, dem die Erklärung *Nostra aetate* gewidmet ist. Mit diesem Dokument hat die katholische Kirche ihre Sicht auf andere Religionen geändert und die wesentliche Bedeutung des interreligiösen Dialogs unterstrichen.

In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt (NA 1).

Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten [...], der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mü-

hen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft (NA 3).

Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist [...]. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing [...] (NA 4).

Ein ähnliches Dokument, das eine neue jüdische Sicht auf Christen und Christentum gibt, ist *Dabru Emet*¹², eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000, die durch viele jüdische VertreterInnen unterschrieben wurde¹³.

Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat [...]. Juden und Christen beten den gleichen Gott an [...]. Der Nazismus war kein christliches Phänomen [...]¹⁴.

Von der islamischen Seite wurde ein Meilenstein im Bereich des interreligiösen Dialogs mit dem Text *Ein gemeinsames Wort*¹⁵ gelegt, das am 13. Oktober 2007 von vielen islamischen Gelehrten unterschrieben und herausgegeben wurde¹⁶.

Wenn auch der Islam und das Christentum offensichtlich zwei verschiedene Religionen sind – und es keinen Grund gibt, einige ihrer formaler

¹² URL: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html [Stand: 25. März 2018].

¹³ Vgl. M. Czajkowski: *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*. URL: http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,51,art,1272 [Stand: 25. März 2018].

¹⁴ <http://www.jcrelations.net/%22Dabru+Emet%22+-+Redet+Wahrheit.2419.0.html?L=2> [Stand: 25. März 2018].

¹⁵ www.acommonword.com/lib/downloads/gemeinsames_wort.pdf [Stand: 25. März 2018].

¹⁶ Vgl. A. Wąs: *Muzułmańska Nostra aetate?* http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,532,art,14638 [Stand: 25. März 2018].

Unterschiede herunterzuspielen – ist es klar, dass die Zwei Höchsten Gebote ein Gemeinsames und eine Verbindung zwischen dem Qur’an, der Torah und dem Neuen Testament darstellen. Was den beiden Geboten voran steht und sich aus ihnen ergibt, ist die Einheit Gottes – dass es nur einen Gott gibt. Denn das Shema in der Torah (Dtn 6:4) beginnt mit: ‚Höre, O Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR ist einer allein.‘ Gleichweise sprach Jesus: ‚Das erste Gebot ist: ‚Höre, O Israel, der Herr, unser Gott, ist ein alleiniger Herr (Mk 12:29).‘ Gleichweise spricht Gott im Heiligen Qur’an: ‚Sprich, Er, Gott, ist Einer – der [Absolute,] Ewige, von allem Unabhängige‘ (Al-Ikhlās, 112:1–2). Somit ist die Ein- und Einzigkeit Gottes, Gottesliebe und Nächstenliebe etwas, auf dem der Islam und das Christentum (und Judentum) gemeinsam gründet (III)¹⁷.

V. Bewegung (Migration) in der menschlichen Mentalität

Die heutige Situation in den europäischen Ländern, die durch Migrationsbewegungen beeinflusst ist, zeigt, dass die schwierigste Änderung mit der Mentalität des Menschen verbunden ist. Hier erlaube ich mir einige von meinen persönlichen Erfahrungen zu beschreiben.

Im Kreis von jüdischen Gelehrten begann ein Prozess der Heimholung des historischen Jesu ins Judentum im 19. Jahrhundert. Dadurch wollten sie „Teilhaber an der allgemeinen Gesellschaft“ erreichen. Sie fühlten sich von der christlichen Welt und von den vorherrschenden Überzeugungen diskriminiert. U.a. Julius Wellhausen formulierte, dass Jesus kein Christ, sondern Jude war; Abraham Geiger zeigte Jesus als einen der einflussreichsten Pharisäer seiner Zeit, der in der pharisäischen Tradition ganz verwurzelt war. Mit der Stellungnahme *Dabru emet* wurden die Leistungen der katholischen Kirche im Bereich der christlich-jüdischen Verständigung erhoben und der Dialog geschätzt. Trotz diesen Bemühungen aber wurden auch von Juden, die für die christlich-jüdische Zusammenarbeit verantwortlich sind, nicht richtige Worte gesagt, die Christen einfach verletzen¹⁸.

¹⁷ <https://www.gemeindenetzwerk.de/?p=1695> [Stand: 25.März 2018].

¹⁸ Als Beispiel kann der Text von Sarah Egger dienen: *Visionen und Träume, Herausforderungen und Möglichkeiten für den christlich-jüdischen Dialog*. „Dialog – DuSiach“ 105: November 2016 s. 22–25, 24. Es geht mir um den folgenden Ausdruck: „Noch immer gibt es Gruppierungen innerhalb der Kirchen, die eine Einheit von Judentum und Christentum anstreben – unter Auflösung des Judentums, da wir doch auch endlich einmal Jesus als den Messias anerkennen müssen. Ich sehe das höchst kritisch – es ist mir noch nie schlecht gegangen, weil ich nicht an Jesus als den Messias geglaubt habe und es wird mich niemand dazu überreden können“. Dazu gehört auch eine von den mich verletzenden Erfahrungen im Rahmen meines Studiums-Master of Arts

Auch in der katholischen Kirche kommt, trotz aller „dialogischen“ Bemühungen, nicht richtiges Verhalten vor. Ich konzentriere mich auf die Kirche in Polen. Erstens, obwohl die Formulierung der Karfreitagsfürbitte für Juden 1970 in ihrer Ganzheit geändert wurde und die polnischen Bischöfe während der 348. Generalversammlung die neue und richtige Übersetzung angenommen haben, enthält das Messbuch in polnischer Fassung von 2013 die folgende Formulierung: „für das Volk, das einst das erwählte Volk war“, die an Substitutionstheologie erinnert, nach der die Kirche das erwählte Volk Israels vertrat¹⁹. Zweitens, fraglich und gleichzeitig beunruhigend waren die Ausdrücke von einem Priester und Professor der Päpstlichen Universität Johannes Pauls II. in Krakau während seiner Vorträge und Auftreten über den Islam, wodurch er die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den interreligiösen Dialog in Frage gestellt hat. Nach der langjährigen Dialog-Erfahrung der katholischen Kirche in diesem Bereich soll immer die bessere Ausdruckweise (mit Respekt) gesucht werden, vor allem wenn es um die komplizierten Themen geht.

Wenn es um den Islam geht, zeigt das Gespräch von zwei Theologen: einem katholischen, Walter Kardinal Kasper und einem islamischen, Mouhanad Khorchide, das im Jahr 2016 stattgefunden hat, dass Muslime auf dem Weg sind, ihre eigene Religion dialogisch zu verstehen, weil Gott ein dialogisches Wesen ist. Das ist ein Prozess, der Zeit und Geduld braucht. Leider ist er heute unter den zahlreichen Muslimen noch nicht so verbreitet. Viele von ihnen werden noch durch den Exklusivismus der VertreterInnen des islamischen Glaubens geprägt. Das sind nicht nur einzelne Personen, sondern ganze Familien. Es kommt auch dazu, dass islamischer Fundamentalismus den Terrorismus nicht selten inspiriert. Dieser islamische Fanatismus ist aber für manche muslimische Strömungen antireligiös. Das verursacht viele Probleme, nicht nur im Bereich des christlich-islamischen Dialogs, sondern auch im täglichen Leben, im gemeinsamen Engagement für die Förderung des Friedens auf der ganzen Welt²⁰.

an der Donau-Uni in Krems zum Thema: Interreligiöser Dialog – Begegnung von Juden, Christen und Muslimen. Während des Moduls in Berlin, das u.a. am Abraham Geiger Kolleg stattgefunden hat, hat einer der jüdischen Vortragenden zahlreiche nicht-richtige, sehr verletzendere Worte, man kann sagen – mit Hass, über das Christentum, vor allem über den Katholizismus gesprochen. Und auch an der Freien Universität Berlin hat ein katholischer Theologe während seiner Vorträge keine Unterscheidung zwischen der anerkannten Lehre der katholischen Kirche und seinen persönlichen Meinungen gemacht, was für einigen von meinen nicht-katholischen Kolleginnen und Kollegen sehr verwirrend war.

¹⁹ Der lateinische Ausdruck: *populus acquisitionis prioris* soll so ins Polnische übersetzt werden: das Volk, das als erstes von Gott erwählt wurde oder das Gottes Eigentum wurde. Vgl. H. Muszyński: *Jak się modlimy za Żydów*. http://labo-old.wiecz.pl/teksty.php?jak_sie_modlimy_za_zydow&p=4 [Stand: 25.März 2018].

²⁰ Vgl. J. Erbacher (Hg.): *Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit*. Ostfildern 2017 s. 49–105.

VI. Fazit

Wanderungsbewegungen – Migration – ist ein Faktor, der alles, was den Menschen betrifft, bewegt. Menschen, die verschiedenen Religionen angehören (in diesem Beitrag geht es um die monotheistischen Religionen) und unterschiedlichsten Kulturen und sog. Gewohnheiten leben, treffen einander an zahlreichen Orten in der Welt. Was bringen diese Zusammenkommen? Es ist sicher davon abhängig, was alle, die für Verkündigung, Erziehung und Weiterbildung verantwortlich sind, für den Aufbau von menschlichen Beziehungen tun, ob sie mit ihrer Sprechweise über Andere/Fremde ein friedliches und wahres Miteinander der Religionen oder eine unüberbrückbare Distanz zwischen ihnen bewirken. Eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit anderen, in diesem Fall monotheistischen Religionen, ist unvermeidlich. Deswegen braucht man fundiertes Wissen über das, was andere Menschen religiös und kulturell prägt und was ihnen in ihrem Glauben heilig ist. Das gehört zum Dienst der Prägung von menschlichen Beziehungen, um religiöse und kulturelle Vielfalt zu verstehen und gemeinsam zu gestalten.

Als Zusammenfassung können die Worte von Franz Kardinal König dienen:

Als Christ gehe ich von der Überzeugung aus, dass Gott in Jesus Christus zu uns gesprochen hat. Gerade dann aber muss ich mit großen Respekt staunen vor dem Reichtum und der Vielfalt, die wir in anderen Religionen finden. Als Christen haben wir eine besondere Position, aber wir müssen bescheiden bleiben und Verständnis dafür haben, dass Jesu Botschaft über uns hinaus geht, eine größere Dimension hat. Wir müssen auch versuchen zu verstehen, was wohl Gottes Plan für die anderen Religionen der Welt gewesen ist. Es bereitet mir keine Schwierigkeit, anzuerkennen, dass auch die anderen Religionen auf der Suche nach der Wahrheit sind²¹.

„Heute – in unserer pluralistischen, globalen Kultur – ist der interreligiöse Dialog von zwingender Notwendigkeit [...]. [Er] hat [...] neue Einsichten eröffnet“²².

Der, der im Bereich des interreligiösen Dialogs tätig ist, weiß, dass er auch eine „geistige“ Migration bringt. Diese Erfahrung habe ich auch selbst gemacht. Das habe ich entdeckt, als ich im Oktober 2016 mit dem zweijährigen Studium

²¹ F. König: *Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog*. Freiburg–Basel–Wien 2006 s. 126.

²² Ebd.: s. 131.

Master of Arts an der Donau-Uni in Krems begonnen habe. Zusammen bilden wir eine religiös, beruflich und altermäßig unterschiedliche StudentInnen-Gruppe. Wir lernen uns kennen und u.a. dadurch erleben wir eine „geistige“ Migration. Und ich muss noch betonen, von Anfang an, als ich mich mit dem Thema Interreligiöser Dialog beschäftigte, inspiriert mich Jesus Christus, dessen Botschaft nicht nur über mich und meine Vorstellungen sondern über alle menschlichen Erklärungsversuche hinaus geht.

Bibliografie

- Borrmans M.: *Wege zum christlich-islamischen Dialog*. Frankfurt 1985.
- Chrostowski W.: *Nowy Testament a judaizm – możliwości a wyzwania*. „Collectanea Theologica” 2: 1994 s. 11–23.
- Cremer G.: *Migration*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998³ s. 248–249.
- Czajkowski M.: *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*. http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,51,art,1272 [Stand: 25.März 2018].
- Dupuis J.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003.
- Egger S.: *Visionen und Träume, Herausforderungen und Möglichkeiten für den christlich-jüdischen Dialog*. „Dialog – DuSiach” 105: November 2016 s. 22–25.
- Erbacher J. (Hg.): *Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit*. Ostfildern 2017 s. 49–105.
- Eterovic N.: *Eine neue missionarische Dynamik*. In: Ch.C. Udeani, D. Greb (Hg.): *Einander begegnen. Chancen und Grenzen im Dialog der Religionen heute*. Würzburg 2016 s. 19–28.
- Hilger G., Leimgruber S., Ziebertz H.G.: *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*. München 2010.
- König F.: *Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog*. Freiburg–Basel–Wien 2006.
- Krochmalnik D.: *Das Tüpfelchen auf dem i. Die Schrift und ihre Auslegung in der jüdischen Tradition*. In: Meißner S., Wenz G. (Hg.): *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft*. Berlin 2007 s. 28–37.
- Ley M.: *Der Selbstmord des Abendlandes: die Islamisierung Europas*. Osnabrück 2015.
- Muszyński H.: *Jak się modlimy za Żydów*. http://labo-old.wiez.pl/teksty.php?jak_sie_modlimy_za_zydow&p=4 [Stand: 25.März 2018].
- Ratzinger J.: *Glaube. Wahrheit. Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg–Basel–Wien 2005.
- Schmidt-Leukel P.: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005.
- Wąs A.: *Muzułmańska Nostra aetate?* http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczegoly,id,532,art,14638 [Stand: 25.März 2018].

STRESZCZENIE

W ciągłym ruchu. Migracja jako czynnik, który porusza. Spojrzenie z perspektywy międzyreligijnego dialogu

Migracje ludności powodują nie tylko zewnętrzne zmiany w postaci pojawiającej się różnorodności kulturowej i religijnej. Przyczyniają się także do przemiany ludzkiej myśli – spojrzenia, na „stającą się” rzeczywistość – czy też to wymuszają. Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia zaistniałych zmian w wymiarze intelektualnym z perspektywy dialogu międzyreligijnego. Tak zwane „wewnętrzne migracje” zostały ukazane jako „poruszenia” w kilku dziedzinach: w (ludzkim) pojmowaniu Boga, w teologicznej refleksji Kościoła katolickiego o niechrześcijańskich religiach monoteistycznych, w pedagogicznym spojrzeniu na ludzi innych pod względem religijnym i kulturowym oraz w oficjalnym odniesieniu chrześcijaństwa, judaizmu i islamu do siebie nawzajem. Ostatnia z przedstawionych w artykule „wewnętrznych migracji”, w mentalności człowieka, jest najtrudniejsza. Nie zrealizuje jej żaden dokument czy też naukowa dywagacja (które są istotne i mobilizujące), lecz osobiste krytyczne spojrzenie na siebie samego (tzw. autorefleksja) każdego, kto zajmuje się przepowiadaniem, wychowywaniem i kształceniem.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny; pedagogika wobec innych; religie monoteistyczne; mentalność człowieka

SUMMARY

Always on the move. Migration as a factor that ... moves from the perspective of interreligious dialogue

Migrations of the population causes not only external changes in the form of cultural and religious diversity. They also contribute to the transformation of human thought about a “becoming” reality. The article is an attempt to present changes in the intellectual dimension from the perspective of interreligious dialogue. The so-called “internal migrations” have been shown as “movements” in several areas: in the (human) understanding of God, in the theological reflection of the Catholic Church on non-Christian monotheistic religions, in the pedagogical view at religiously and culturally different people and in the official interrelation of Christianity, Judaism and Islam. The last of the “internal migrations” presented in the article, in the mentality of man, is the most difficult one. It will not be implemented by any document or intellectually (theologically, pedagogically etc.), though important and motivating, but by a personal critical look at oneself (the so-called “self-reflection”) of everyone who deals with preaching, bringing up and educating.

Keywords: interreligious dialogue; comprehending God; Catholicism and non-Christian religions; pedagogy towards others; relations between monotheistic religions; human mentality

BORYS JACEK SOIŃSKI
**Wybrane parametry postaw religijnych
młodzieży ponadgimnazjalnej
wykluczającej Transcendencję**

Od najdawniejszych czasów religijność była jednym z podstawowych wymiarów człowieczeństwa. Jej fenomen dotyczy ludzi wszystkich epok, kultur i narodowości, a przejawia się w postaci istnienia różnych systemów religijnych i praktyk religijnych. Jest silnie związany z indywidualną psychiką i odniesieniami społecznymi człowieka. Czesław Walesa szeroko określa, że „religijnością jest [...] to wszystko, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko, co w nim się dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga”¹. Jednakże współcześnie w obszarze kultury i cywilizacji zachodniej obserwuje się przybierające na sile zjawisko szerzenia się obojętności religijnej, sekularyzacji, a nawet nasilania się postaw ateistycznych. Choć w Polsce procesy takie nie obejmują jeszcze całej populacji, to można już mówić o osłabianiu postaw religijnych wśród młodzieży oraz o pozornych zachowaniach religijnych².

Nasuwają się w związku z tym liczne pytania: Jak współczesna polska młodzież odnosi się do wiary w Boga? Czy występują jakieś znaczące grupy

Borys Jacek S O I Ń S K I: OFM, dr hab. profesor nadzwyczajny w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. e-mail: borys@amu.edu.pl

¹ C. W a l e s a: *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów życia*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. C h l e w i ń s k i. Lublin 1982 s. 144.

² Por. A. P o t o c k i: *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*. „Przegląd Socjologiczny” 1(58): 2009 s. 91–106.

osób deklarujących swoją niewiarę? Czy wykluczanie Go ze swego życia przez niewierzących obejmuje wszystkie sfery ich życia i przyjmowane postawy religijne?

I. Religijność w społeczeństwach zsekularyzowanych

Badania prowadzone w ramach nauk społecznych w drugim półwieczu ubiegłego stulecia sugerowały, że religia znika z życia społecznego i wkrótce nie będzie miała większego znaczenia³. Jednak w XXI wieku nadal jest widoczne jej oddziaływanie na wiele obszarów egzystencji człowieka. Co prawda w epoce rozwiniętej nowoczesności bezpośredni wpływ na społeczeństwo traci religia zinstytucjonalizowana, ale czynnik religijny jest obecny w każdej dziedzinie życia. Badacze wskazują, że powstają obecnie nowe formy religijności⁴, które nie mieszczą się nieraz w ramach alternatywy: religijność kościelna albo niereligijność.

Ważniejsze znaczenie od autorytetu instytucji religijnej ma doświadczenie osobiste, a ponadto nie Bóg transcendentny, ale immanentny⁵, albo postawa zgodna ze sloganem: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Pojawia się także tendencja do zastępowania (lub zmiany zakresu) pojęcia religijność pojęciem „duchowości”, która ma stanowić rdzeń religii⁶ albo wychodzić poza religijność⁷. Rozwijają się różne formy duchowości pozakonfesyjnej⁸ typu: „nie jestem re-

³ Obecnie teoria sekularyzacji przeżywa zastój, a nawet kryzys, bo nie potrafiła trafnie ująć złożoności zjawisk religijnych ani znaczenia indywidualnych doświadczeń religijnych (por. J. Mariński: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 37: 2017 s. 33–34).

⁴ Por. T. Doktor: *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 59/60: 2007 s. 37–53. Np. w Ameryce Południowej, Afryce czy Azji pojawiają się nowe ruchy religijne i liczne ośrodki duchowości chrześcijańskiej (por. A. Napierkowski: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*. „Teologia Praktyczna” T. 14: 2013 s. 38). Nowe formy religijności pojawiają się również w innych religiach, np. odnawiający się islam (por. J. Mariński: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. dz. cyt. s. 41).

⁵ Por. J. Mariński: *Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach*. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2016 nr 4 (236) s. 4.

⁶ Por. B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament: *Religiousness and spirituality*. W: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Red. R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York 2005 s. 35–36.

⁷ Por. B.J. Soński: *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych*. Poznań 2010 s. 34–36; M. Jarosz, M. Wiecheteck: *Stosunek do świata i norm osób o różnym poziomie religijności. Badania empiryczne studentów*. W: *Psychologiczno – pastoralne aspekty modlitwy*. Red. B.J. Soński. Poznań 2010 s. 164–168.

⁸ Por. E. Ciupak: *Religijność poza Kościołem*. W: *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 1994 s. 27–37.

ligijny, ale poszukują duchowości”⁹. Taka duchowość obejmować ma rozmaite formy doświadczenia mistycznego, zawierającego ciszę, prostotę, jedność, akceptację, poczucie jedności z wszechświatem („uczucie oceaniczne”) oraz śmierć i wieczność¹⁰, ale „bez mieszania w to Boga”. Ponadto, oprócz selektywności i wybiórczości wiary¹¹, zaobserwowano fenomen osób deklarujących się jako niewierzące, ale praktykujące¹².

Obecne przemiany religijności w szczególny sposób dotyczą polskiej młodzieży. Socjologowie wskazują na niższe wskaźniki dotyczące deklarowanej religijności młodzieży niż osób starszych oraz na powolny, lecz systematyczny wzrost liczby osób niewierzących czy niezdecydowanych. Przy tym wśród młodzieży popularny staje się pogląd, że można być wierzącym, a niepraktykującym¹³. Niektórzy duszpasterze mówią dziś o „pożegnaniu z Kościołem”, które ma miejsce po zakończeniu przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania¹⁴. Analizy prowadzone przez badaczy pomagają rozpoznać nie tylko kierunek przemian religijności, ale i ich przyczyny i uwarunkowania. Procesy obserwowane w społeczeństwie nie dotyczą bowiem w ten sam sposób każdego. Psychologiczne podejście pozwala zróżnicować przebieg zmian rozwojowych religijności czy też zmian wynikających z indywidualnych cech osobowości poszczególnych ludzi.

Okres adolescencji to czas kształtowania się religijności autonomicznej, co ma ogromne znaczenie dla kształtu przyszłej religijności człowieka dorosłego. Rozwój sfery młodzieńczych ideałów prowadzi do konfrontacji z otoczeniem i realnym życiem, co ma wpływ na ukształtowanie się światopoglądu i postaw religijnych. Można wyłonić pewne typowe ścieżki czy wzorce procesów, które są charakterystyczne dla poszczególnych podgrup adolescentów. Jedni nawiązują osobisty kontakt z Bogiem i wszelkie praktyki z niego wynikające podej-

⁹ Por. J. Mariański: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. dz. cyt. s. 35.

¹⁰ Por. A. Comte-Sponville: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Warszawa 2011.

¹¹ Por. A. Potocki: *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*. „Colloquia Theologica Ottoniana” 1: 2014 s. 36.

¹² Por. A. Potocki: *Niewierzący a praktykujący*. dz. cyt. s. 91–106; J. Baniak: *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem*, „Homo Dei” 1(282): 2007 s. 23–43.

¹³ Por. W. Jedynak: *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*. W: *Czy stracone pokolenie? Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku*. Red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak. Rzeszów 2014 s. 15–16.

¹⁴ Por. A. Draguła: *Bierzmowanie w modelowaniu duszpasterskim. Artykuł dyskusyjny*. „Teologia i Człowiek” 38.2: 2017 s. 81–99; Z. Janeczowski: *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?* „Prawo Kanoniczne” 3–4: 2008 s. 209–225; D. Tułowicki: *Inicjacja czy pożegnanie z Kościołem? Opinie piątnickich gimnazjalistów na temat sakramentu bierzmowania – studium socjologiczne*. „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża” T. 29: 2011 s. 203–235.

mują z osobistego przekonania i potrzeby, a nie z powodu nakazów i wymagań otoczenia (np. w formie indeksów przed bierzmowaniem). U innych pojawia się bunt przeciwko zastanemu porządkowi, pragną oni wykazać własną niezależność przez zmianę przynależności do określonej grupy wyznaniowej, obranie stanowiska racjonalistycznego albo nawet wyeliminowanie „problemu religijnego” ze swojego życia¹⁵.

II. Postawy religijne

Pojęcie postawy, chociaż jest to termin wieloznaczny, dobrze się zadomowało w naukach społecznych¹⁶. W Polsce badaniem postaw zajmowali się m.in: S. Mika, S. Nowak, W. Prężyna czy J. Śliwak. Postawę określa się najczęściej jako tworzącą pewną całość nabytą strukturę osobowości, która warunkuje sposób odniesienia się podmiotu wobec jej przedmiotu. Władysław Prężyna definiuje postawę jako „względnie trwałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu”¹⁷. W każdej postawie wyróżnić można takie cechy jak: złożoność (liczba elementów konstytuujących poszczególne komponenty postawy), wartość (kierunek i intensywność) oraz zwartość, czyli współzależność lub zgodność pomiędzy komponentami.

Postawa religijna jest definiowana zwykle w sposób przyjęty dla innych postaw. Religijność bowiem, „podlega tym samym prawom psychicznym, co każde inne zjawisko będące treścią przeżyć człowieka; transcendentny dla wierzącego jest tylko przedmiot jego przekonań i postawy”¹⁸. Mimo to postawa religijna w sposób szczególny odróżnia się od innych postaw. Jej „religijność” bowiem wpływa nie tylko z cech przedmiotu postawy, ale także z właściwości tkwiących w samym podmiocie, takich jak jego: osobowość, religijność, świadomość religijna, wiara, uczucia religijne czy hierarchia wartości. Zatem w postawie religijnej istotny jest nie tylko aspekt przedmiotowy jako stosunek do religii, ale także aspekt podmiotowy, którym są cechy podmiotu religijnego¹⁹.

Ze względu na wielość przedmiotów, do których odnosi się człowiek, można wyróżnić wiele postaw, które tworzą konstelację uwarunkowaną większą lub mniejszą współzależnością między postawami. Niewiele jest też postaw, które

¹⁵ Por. B. Laskowska: *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. „Colloquium” 1: 2009 s. 130.

¹⁶ Por. D.G. Myers: *Psychologia społeczna*. Poznań 2003.

¹⁷ W. Prężyna: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin 1981 s. 20.

¹⁸ W. Prężyna: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973 s. 55.

¹⁹ Por. J. Bazyła: *Łęk a postawy religijne młodzieży*. „Studia Philosophiae Christianae” 18/2: 1982 s. 14.

można wyrazić jednym tylko ustosunkowaniem. To ustosunkowanie bywa najczęściej różnorodne w treści. Ponadto sam przedmiot postawy może być złożony, gdyż da się w nim wyróżnić wiele aspektów treściowych²⁰. Tak jest z religijnością, której wielorakie przejawy pozwalają na wyróżnienie szeregu często podporządkowanych sobie, ale zróżnicowanych elementów. Odnoszą się one do szczegółowych treści religijnych, których można wyliczyć wiele (np. Bóg, Biblia, Kościół, katolicyzm, modlitwa, ofiara, przykazania, życie chrześcijańskie). Zatem postawy religijne tworzą całą wiązkę zawierającą zwykle określoną postawę centralną. Dlatego, aby uzyskać pełny obraz postawy religijnej, należy brać pod uwagę wiele reakcji ujawniających się wobec szczegółowych obiektów religijnych.

Spójność postaw religijnych może być wyznacznikiem dojrzałości religijnej. Dotyczy ona zintegrowania zarówno pomiędzy podstawowymi komponentami postawy, jak i pomiędzy aspektami treściowymi²¹. Postawy bowiem nawet w obrębie tej samej ogólnej wartości mogą być w pewnych aspektach rozbieżne i niespójne. Konflikty mogą wywoływać napięcie domagające się redukcji pojawiających się sprzeczności²². Konflikty te mogą nie być zauważalne, gdy dotyczą spraw peryferyjnych, ale przyjmują poważniejsze oblicze, gdy dotyczą postaw odnoszących się do wartości centralnych. Dlatego postawy religijne mogą być źródłem konfliktów interpersonalnych i sprzyjać powstawaniu dynamizmu opisanego jako przykry do zniesienia dysonans przekładający się także na relacje z innymi. Na przykład ktoś mający wewnątrznie sprzeczne aspekty elementów postaw religijnych łatwo będzie przenosił tę ambiwalencję na inne obiekty religijne, a nawet na relacje z innymi osobami²³. Zauważa się także, że we współczesnym dyskursie światopoglądowym rzadko można spotkać postawę religijnie obojętną (co oznacza termin „ateizm”). Częściej spotyka się napastliwe postawy ateistyczne, zawierające duży ładunek negatywnych odniesień. Domagając się likwidacji wszelkiej religii²⁴, tacy ateści w rzeczywistości prezentują postawy antyteistyczne.

²⁰ Por. W. Prężyła: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. dz. cyt. s. 24–25.

²¹ Por. S. Tokarski: *Dojrzałość religijna*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. Głaz. Kraków 2006 s. 169–171; W. Chaim: *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin 1991.

²² Por. G. Bohner, M. Wänke: *Postawy i zmiana postaw*. Gdańsk 2004 s. 71–73.

²³ Znane jest zjawisko paradoksu świętego, gdy osoba realizująca wysokie ideały (i jest bez zarzutu) budzi w swoim otoczeniu przejawy niechęci (por. L. Sowiński: *Tolerancja a odpowiedzialność*. „Zeszyty Edukacji Narodowej – Filozofia” z. 4: 1984 s. 7).

²⁴ Por. A. Napierkowski: *Współczesny sekularyzm...* dz. cyt. s. 37.

III. Metodologia badań własnych

W badaniach analizowano zależności między wybranymi aspektami postaw religijnych uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Uwzględniono parametry religijności odnoszące się do poszczególnych komponentów postaw, które wydają się adekwatne do założonego projektu badawczego i charakterystyki przedmiotu badań. Problem badawczy brzmi: Czy postawy religijne młodzieży wykluczającej Transcendencję są wewnętrznie spójne? Sformułowano następujące hipotezy badawcze:

1) Wśród młodzieży są osoby o różnych religijnych stylach poznawczych. Osoby wykluczające Transcendencję stanowią istotną grupę uczniów szkół ponadgimnazjalnych.

2) Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii jest skorelowany z nasileniem konotacyjnego znaczenia pojęć religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do konkretnych obiektów postaw religijnych w sposób bardziej zdystansowany niż pozostała młodzież.

3) Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii koreluje z poziomem ich praktyk religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostała młodzież.

W celu weryfikacji hipotez i wykazania zależności między przekonaniem a emocjami i zachowaniami religijnymi zastosowano narzędzia właściwe dla poszczególnych komponentów postaw religijnych.

Komponent poznawczy określony zostanie za pomocą trzech parametrów. Pierwszym jest poznawczy styl myślenia o religii i Transcendencji. Pomiaru tego stylu dokonano za pomocą skali przekonań postkrytycznych (dalej: PCBS) Dirka Hutsebauta²⁵. Koncepcja Hutsebauta wpisuje się w nurt psychologii religii, który wychodzi w badaniach poza klasycznie rozumianą religijność²⁶. Hutsebaut wykorzystał podsumowujący współczesne koncepcje psychologii religii opis Dawida M. Wulffa²⁷, który pozwala wszystkie możliwe sposoby myślenia religijnego umieścić w przestrzeni dwuwymiarowej. Pierwszy wymiar odpowiada akceptacji albo odrzucaniu Transcendencji i określa on stopień, w jakim lu-

²⁵ Por. D. Hutsebaut: *Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem*. „Journal of Empirical Theology” 9: 1996 s. 48–66; D. Hutsebaut: *Identity statuses, ego integration, God representation and religious cognitive styles*, „Journal of Empirical Theology” 10: 1997 s. 39.

²⁶ Por. D. K r o k: *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*. „Polskie Forum Psychologiczne” T. 14 nr 1: 2009 s. 126–141; B.J. Zinnbauer, K.I. P a r g a m e n t: *Religiousness and spirituality*. dz. cyt. s. 21–42.

²⁷ Por. D.M. W u l f f: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa 1999 s. 532.

dzie akceptują istnienie rzeczywistości transcendentnej, czyli w jakim stopniu wierzą. Drugi wymiar, literalnej albo symbolicznej czy metaforycznej interpretacji religii, określa sposób rozumienia treści religijnych, a więc to, jak ludzie wierzą (dosłownie czy symbolicznie). Dzięki temu można badać osoby odrzucające wiarę w Boga (ale w kontekście chrześcijańskim). W dwuwymiarowej wersji skali PCBS wyróżniono cztery podskale: *Orthodoxy*, *External Critique*, *Relativism* oraz *Second Naiveté*²⁸, które ukazują style myślenia o religii. Adaptacji skali PCBS na język polski dokonali Rafał P. Bartczuk, Michał P. Wiechetek i Beata Zarzycka. Według autorów tej adaptacji zsumowanie wyników podskal krytyki zewnętrznej i relatywizmu pozwala uzyskać wynik w wymiarze wykluczania Transcendencji. Skala ta nie ma norm, ale przy zastosowaniu poprawki na przytakiwanie można uzyskane wyniki odnosić do wartości poniżej lub powyżej zera (wynik ujemny lub dodatni)²⁹. Na podstawie wyników w skali PCBS wyłonięone zostaną grupy o odmiennym sposobie myślenia o religii.

Kolejne parametry komponentu poznawczego postaw religijnych ustalone zostały za pomocą itemów dotyczących autodeklaracji wiary oraz akceptacji nauki Kościoła katolickiego. Oceny dokonuje się przez wybór charakterystyk właściwych dla każdego aspektu.

Komponent emocjonalno-oceniający postaw religijnych badanych uczniów ujęty zostanie za pomocą dyferencjału semantycznego³⁰. Pozwala ocenić w sposób ilościowy różnice w postawach przyjmowanych wobec określonych obiektów, a szczególnie umożliwi określenie emocjonalnego nastawienia badanych do obiektu postawy. Technika ta polega na zebraniu par opozycyjnych przymiotników układających się w kilka wymiarów reakcji osób badanych, którymi można określić oceniany obiekt. W badaniach skrócono listę antonimów zaproponowanych przez Romualda Jaworskiego, ograniczając się do ośmiu³¹. Zawsze dokonuje się oceny obrazu jakiegoś obiektu w porównaniu z obrazami innego rodzaju obiektów. W badaniach uwzględniono takie aspekty treściowe postawy

²⁸ Określenie *Second Naiveté* wprowadził francuski filozof Paul Ricoeur, aby ukazać proces reinterpretacji treści religijnych w obliczu nowożytnej krytyki religii. W konfrontacji z krytyką wcześniejszych ortodoksyjnych przekonań religijnych następuje nowa ich interpretacja, w wyniku której kształtują się już dojrzałe przekonania postkrytyczne. Autorzy polskiej adaptacji PCBS zaproponowali dosłowne przetłumaczenie określenia Ricouera jako „wtórna naiwność”. Zdaniem autora opracowania, słowo „naiwność” nie kojarzy się w języku polskim jako coś pozytywnego czy dojrzałego. Stąd w artykule stosuje się określenie „wtórna prostota”.

²⁹ Por. R.P. Bartczuk, M.P. Wiechtek, B. Zarzycka: *Skala Przekonań Postkrytycznych D. Hutsebauta*. W: *Psychologiczny pomiar religijności*. Red. M. Jarosz. Lublin 2011 s. 201–229.

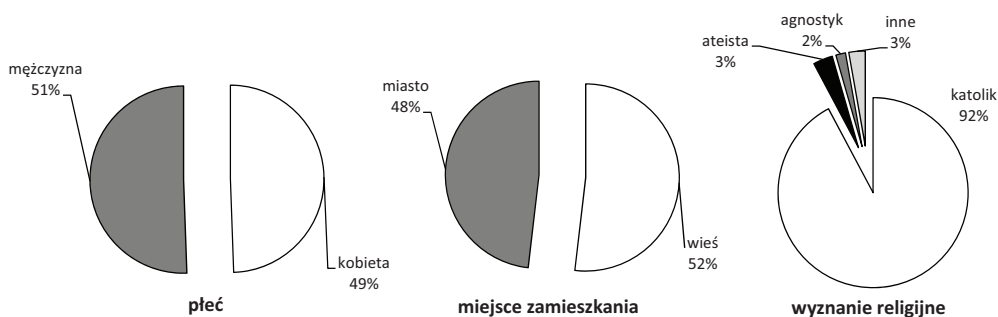
³⁰ Por. Ch.E. Osgood, G.J. Suci, P.H. Tannenbaum: *The measurement of meaning*. Urbana IL 1957.

³¹ Por. R. Jaroski: *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin 1989 s. 190.

religijnej jak: Bóg, św. Jan Paweł II, Benedykt XVI, papież Franciszek i własny katecheta.

Komponent behawioralny określony zostanie na podstawie samooceny poziomu praktyk religijnych za pomocą skali praktyk religijnych (dalej: SPR). Skala praktyk religijnych została opublikowana przez Władysława Chaima³² i służy do pomiaru zachowań religijnych. Ich zasięg jest ustalany dzięki ocenie częstotliwości modlitwy, częstotliwości uczęszczania na msze, częstotliwości przyjmowania komunii św., motywacji oraz znaczenia praktyk religijnych. Zaznaczone odpowiedzi punktuje się od 5 do 1, dzięki czemu można uzyskać wynik ogólny od 5 do 25 punktów (średnia skali $M = 15$), będący miarą częstotliwości praktyk religijnych. Skala nie była dotąd normalizowana.

W badaniach wzięli uczniowie ($N = 216$) z Pleszewa³³ i Torunia. Najmłodszy respondent miał 16 lat, a najstarszy 20 ($M = 17,7$; $SD = 1,01$). Nieco więcej niż połowę badanych (wykres 1) stanowiła młodzież męska (51%) i wiejska (52%). Większość uczniów (92%) zadeklarowała się jako katolicy³⁴, a pojedynczy jako wyznawcy innych religii lub wyznań (3%), ateiści (3%) czy agnostycy (2%). Jako osobę wierzącą lub głęboko wierzącą określiło siebie 89% ogółu uczniów³⁵. Pozostali określili się jako raczej niewierzący (9%) lub zupełnie niewierzący (2%).



Wykres 1. Dane demograficzne badanych uczniów ($N = 216$)

³² Por. W. Chaim: *Psychologiczna analiza...* dz. cyt. s. 120. 195.

³³ Badania młodzieży z Pleszewa wykonał w 2015 roku Marcin Juśkiewicz w ramach seminarium magisterskiego na WT UAM prowadzonego przez autora artykułu.

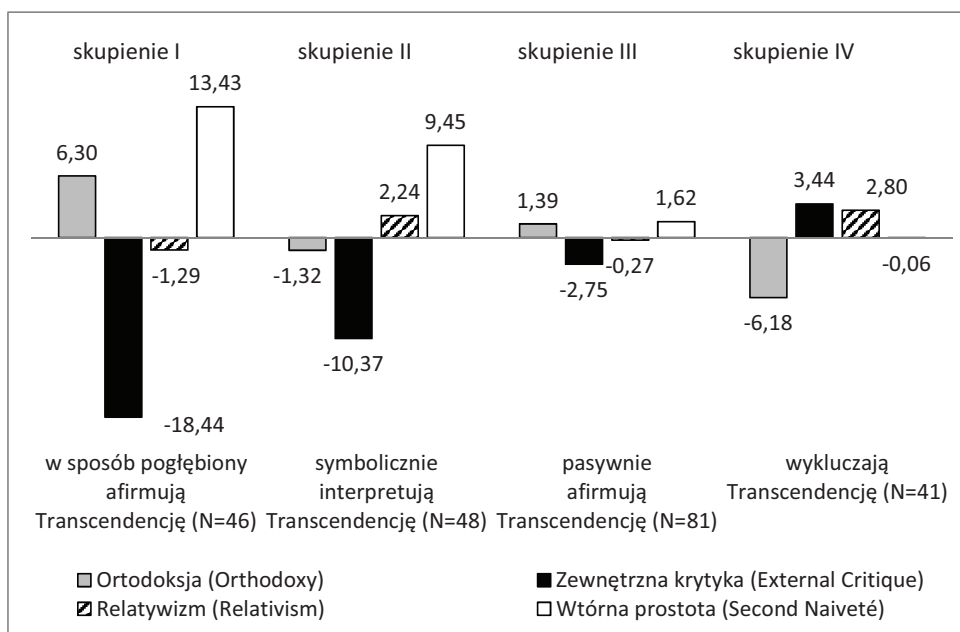
³⁴ Dla porównania, w roku 2015 przynależność do Kościoła katolickiego deklarowało 92,8% Polaków: por. Główny Urząd Statystyczny: *Raport „Życie religijne w Polsce” na podstawie Badania spójności społecznej w roku 2015*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznanie-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 30.04.2018].

³⁵ Według Raportu GUS 81% Polaków deklarowało się jako głęboko wierzący (11%) lub wierzący (70%) (por. tamże).

IV. Style myślenia badanej młodzieży o Transcendencji

Średnie wyniki uzyskane za pomocą skali PCBS wskazują na dominujące w całej grupie badanej włączanie Transcendencji w styl myślenia o religii (ortodoksja: $M=0,40$ $SD=5,58$; wtórna prostota: $M=5,95$; $SD=6,52$), ale przy zaznaczającym się relatywizmie religijnym (relatywizm: $M=0,66$; $SD=4,01$). Średnie tych wymiarów przyjęły wartości dodatnie. Natomiast najsłabszym komponentem myślenia o religii okazał się wymiar zewnętrznej krytyki, gdzie grupa uzyskała ujemną średnią ($M= -6,61$; $SD=8,40$). Najwyższa wartość odchylenia standardowego wskazuje ponadto na duże zróżnicowanie wewnątrzgrupowe w tym wymiarze. Taki sam układ średnich uzyskali badani obu płci, ale badani chłopcy okazują się bardziej ortodoksyjni w swoim myśleniu ($p < 0,05$), gdy dziewczęta silniej ulegają relatywizmowi ($p < 0,05$).

Po zastosowaniu analizy skupień metodą k-średnich (*Quick Cluster*) z badanej populacji wyodrębnione zostały cztery skupienia uczniów o odmiennych sposobach myślenia o religii (wykres 2). Pierwsza grupa ($N=46$), to osoby, które uzyskały wyniki dodatnie w skalach wtórnej prostoty oraz ortodoksji, a nega-



Wykres 2. Analiza skupień – wyodrębnione według PCBS grupy uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

tywne w pozostałych skalach, co oznacza, że afirmują istnienie przedmiotu religijnego. Ponieważ dominuje u nich wynik w wymiarze wtórnej prostoty, można powiedzieć, że osoby te w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję. U osób ze skupienia II (N=48) także dominuje wynik w skali wtórnej prostoty, ale drugą skalą o wyniku dodatnim jest relatywizm. Oznacza to, że osoby te, chociaż akceptują istnienie przedmiotu religijnego i go afirmują (są wierzące), to odrzucają w jakiejś mierze jego realność, preferując ukryte i metaforyczne znaczenie mitów religijnych i rytuałów, a to pozwala ich nazwać symbolicznie interpretującymi Transcendencję.

Trzecia grupa (N=81), podobnie jak pierwsza, uzyskała wyniki dodatnie w skalach wtórnej prostoty oraz ortodoksji, a negatywne w pozostałych, jednak wartości te oscylują blisko zera. Zatem, pomimo afirmacji istnienia przedmiotu religijnego, przekonania religijne tych osób nie są tak silne, jak osób z pierwszego skupienia, i stąd można je nazwać pasywnie afirmującymi Transcendencję. Ostatnie skupienie (N=41) uzyskało wyniki dodatnie w skalach zewnętrznej krytyki oraz relatywizmu, a negatywne w pozostałych, co pozwala ich nazwać wykluczającymi Transcendencję. Osoby te odrzucają prawdziwość twierdzeń o charakterze religijnym, negują realność przedmiotu religijnego i mogą przyjmować postawy ateistyczne lub antyreligijne. Nie są jednak dogmatyczne w swej niewierze ani sztywne poznawczo.

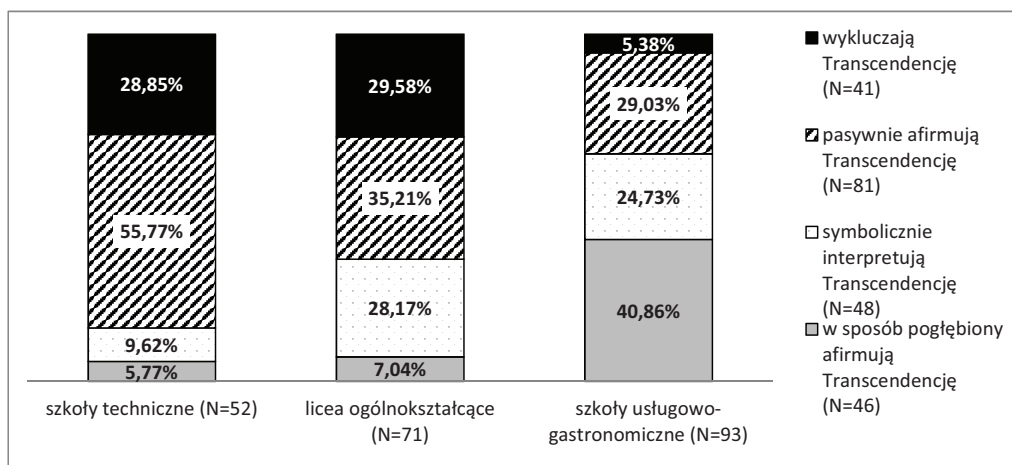
Wskaźniki istotności $p < 0,001$ wskazują na znaczący charakter różnic pomiędzy trzema wymiarami w skali PCBS (ortodoksja, zewnętrzna krytyka oraz wtórna prostota) we wszystkich podgrupach (wykres 2). Różnica nie jest istotna jedynie w wymiarze relatywizmu, gdzie podobne wyniki uzyskały osoby afirmujące Transcendencję w sposób pogłębiony (skupienie I) i osoby pasywnie afirmujące Transcendencję (skupienie III), a także osoby symbolicznie interpretujące Transcendencję (skupienie II) i osoby wykluczające Transcendencję (skupienie IV).

Osoby z poszczególnych skupień nie różnią się od siebie ani pod względem wieku, ani płci. Natomiast w sposób istotny statystycznie różnicują podgrupy zmienne środowiskowe, tj. miejsce zamieszkania oraz profil szkół. Miejsce zamieszkania różnicuje skupienie II i III ($p < 0,05$), bo wśród osób, które symbolicznie interpretują Transcendencję (N=48), jest prawie dwie trzecie młodzieży wiejskiej (63%), gdy wśród wykluczających Transcendencję (N=41) – dwie trzecie młodzieży miejskiej (63%)³⁶.

W przypadku profilu szkół (wykres 3) zdecydowaną większość ($p < 0,01$) uczniów szkół usługowych i gastronomicznych (67%) stanowią osoby najbar-

³⁶ Wyniki te są zgodne z ogólnopolskimi wynikami badań (por. W. Jedynak: *Wybrane aspekty...* dz. cyt. s. 16).

dziej religijne, które włączają Transcendencję w swój sposób myślenia religijnego (w tym aż 42% afirmuje Transcendencję w sposób pogłębiony), a tylko 5,4% to osoby wykluczające Transcendencję. Natomiast wśród licealistów prawie jedna trzecia (30%) wyklucza Transcendencję, a tylko 7% afirmuje Transcendencję w sposób pogłębiony. Wreszcie wśród uczniów szkół technicznych najwięcej (56%) jest osób, które afirmują pasywnie Transcendencję (nie angażują się religijnie), wykluczających Transcendencję jest 29%, a najbardziej afirmujących Transcendencję jest tylko 6%³⁷.



Wykres 3. Profil szkoły a style myślenia o Transcendencji (N = 216)

W całej badanej populacji naukę Kościoła w pełni akceptuje w sumie aż dwie trzecie badanych (64,4%), a tylko 3,2% zupełnie nie zgadza się z nauką Kościoła. Stopień akceptacji jest istotnie większy u badanych chłopców niż u dziewcząt.

Osoby, które wykluczają Transcendencję, akceptują nauczanie Kościoła katolickiego w najniższym stopniu spośród wszystkich wyróżnionych grup (tabela 1), a różnice te są statystycznie istotne (od $p < 0,05$ do $p < 0,001$). Jednak aż 43% z nich zgadza się z nauczaniem Kościoła w większej części lub z pewnymi

³⁷ Potwierdza się tu ogólnopolska tendencja, że najczęściej za głęboko wierzącą i wierzącą uważa się młodzież ze szkół zawodowych lub profilowanych, potem techników, a na końcu liceów ogólnokształcących. Natomiast jako niewierzący deklarują się najczęściej uczniowie liceów ogólnokształcących (por. tamże, s. 17). Badaną tutaj populację uczniów odróżnia jednak od całej Polski to, że uczniowie szkół technicznych pod względem wykluczania Transcendencji uzyskali wyniki zbliżone do liceów ogólnokształcących.

zastrzeżeniami, a 27% zgadza się tylko z niektórymi zagadnieniami. Za ledwie co ósmy (n=5) uczeń z tej grupy całkowicie odrzuca nauczanie Kościoła. Wymowny jest także stosunkowo duży odsetek odpowiedzi wymijających (17%). Wyniki te wskazują, że większość uczniów wykluczających Transcendencję (70%) ciągle tkwi w kręgu nauczania Kościoła, ale oddziaływanie to jest istotnie słabsze niż na pozostałą młodzież.

Tabela 1. Akceptacja nauki Kościoła katolickiego przez uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

	W sposób pogłębiony afirmują Transcendencję (N = 46)		Symbolicznie interpretują Transcendencję (N = 48)		Pasywnie afirmują Transcendencję (N = 81)		Wykluczają Transcendencję (N = 41)	
	n	%	n	%	n	%	n	%
W pełni akceptują	8	17,4	12	25,0	33	40,7	1	2,4
Z pewnymi zastrzeżeniami	31	67,4	18	37,5	25	30,9	11	26,8
W większej części się zgadzają	4	8,7	13	27,1	16	19,8	6	14,6
Tylko z niektórymi zagadnieniami	3	6,5	2	4,2	2	2,5	11	26,8
Nie zgadzają się zupełnie	0	0	1	2,1	1	1,2	5	12,2
Trudno powiedzieć	0	0	3	6,3	3	3,7	7	17,1

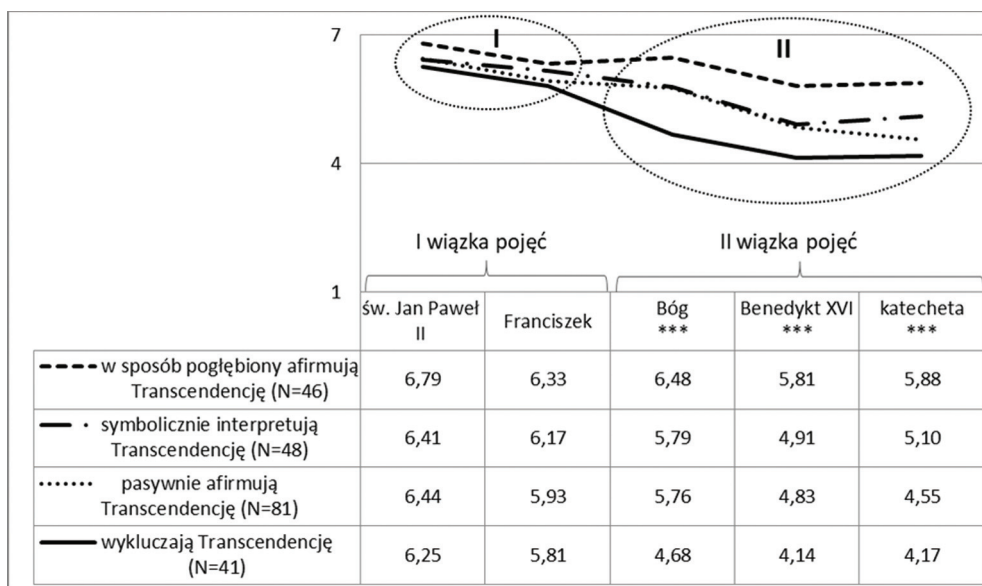
Warto jeszcze zatrzymać uwagę na tym, że najwyższy odsetek osób, które zadeklarowały pełną akceptację nauczania Kościoła, ujawnił się w grupie osób afirmujących pasywnie Transcendencję (41%), gdy wśród afirmujących Transcendencję w sposób pogłębiony było takich deklaracji znacznie mniej (17%). Może to świadczyć o tym, że osoby mało zaangażowane religijnie właśnie z powodu tego słabego zaangażowania deklarują pełną akceptację nauczania Kościoła w sposób powierzchowny i bezrefleksyjny („dla świętego spokoju”). Należy więc do deklaracji tej grupy podchodzić z większym dystansem.

V. Konotacyjne odniesienie się uczniów do Boga, papieża i własnego katechety

W celu ukazania stosunku uczniów do przedmiotu postawy religijnej w sposób wieloaspektowy podano im do oceny za pomocą dyferencjału pojęcia określające tę postawę w perspektywie personalnej: „Bóg”, „Benedykt XVI”,

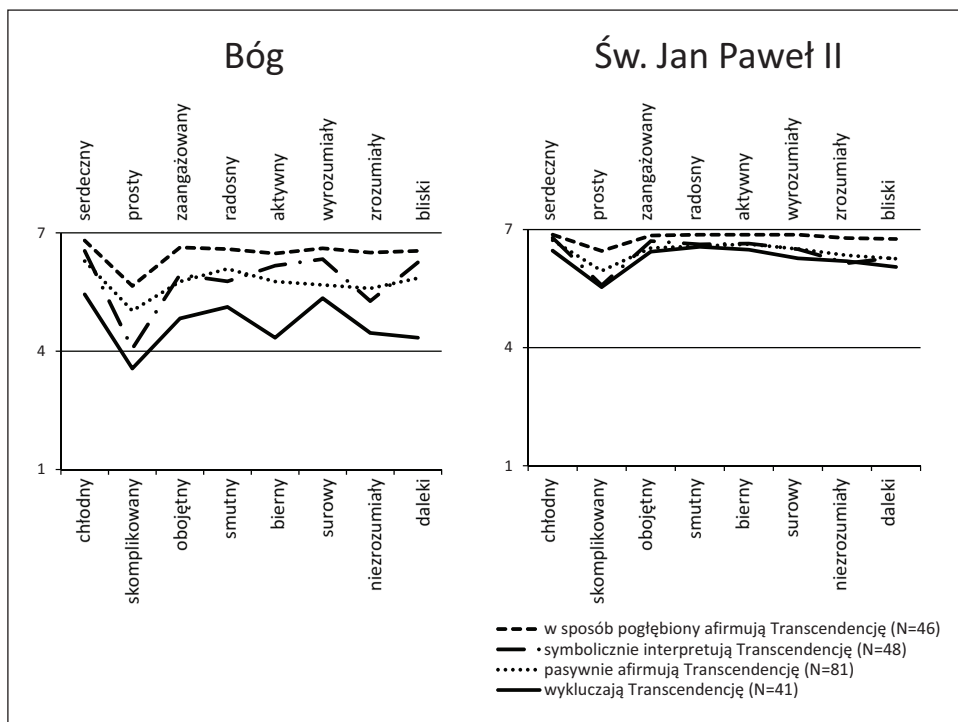
„św. Jan Paweł II”, „papież Franciszek” oraz „własny katecheta”. Syntetycznym wskaźnikiem oceny przedmiotu postawy jest średnia obliczona łącznie dla wszystkich par cech ewaluatywnych (wykres 4).

Ze względu na istotne statystycznie różnice między grupami postawy te można połączyć w dwie wiązki pod względem konotacyjnego znaczenia pojęć. Pierwszą stanowią: „św. Jan Paweł II” i „papież Franciszek”, gdyż obaj papieże oceniani są wysoko i bardzo podobnie przez wszystkich badanych uczniów (nie ma istotnych statystycznie różnic międzygrupowych). Najwyższe średnie ocen (od 6,25 do 6,79 na 7 możliwych punktów) uzyskał w tej wiązce „św. Jan Paweł II”, co świadczy o najbardziej pozytywnym emocjonalnie odniesieniu się do niego wszystkich uczniów z wyróżnionych skupień. Nieco niższe średnie ocen (od 5,81 do 6,33), ale również bardzo pozytywne i zbliżone ze sobą, uzyskał „papież Franciszek”. Można zatem stwierdzić, że komponenty emocjonalno-oceniające postaw religijnych w odniesieniu do obu tych papieży są u wszystkich uczniów bardzo pozytywne, niezależnie od stylu ich myślenia o Transcendencji.



Gwiazdkami *** oznaczono istotne statystycznie różnice na poziomie $p < 0,001$ między uczniami afirmującymi Transcendencję w sposób pogłębiony oraz uczniami wykluczającymi Transcendencję.

Wykres 4. Średnie obliczone łącznie dla wszystkich par cech ewaluatywnych dla pojęć „Bóg”, „Benedykt XVI”, „św. Jan Paweł II”, „papież Franciszek” oraz „własny katecheta”) uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)



Wykres 5. Średnie konotacyjne znaczenia pojęć „Bóg” oraz „św. Jan Paweł II” uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji (N = 216)

Natomiast drugą wiązkę stanowi trójka pojęć: „Bóg”, „Benedykt XVI” oraz „własny katecheta”. Średnie ocen są niższe, a uczniowie z grup o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji różnią się od siebie w sposób bardzo istotny statystycznie. Spośród tych pojęć najwyższe średnie ocen wszystkich antonimów dotyczą Boga, ale najwyższą średnią ocen (M = 6,48) uzyskali tu uczniowie, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję. Niższe średnie, ale zbliżone do siebie, uzyskali uczniowie symbolicznie interpretujący Transcendencję (M = 5,79) oraz pasywnie afirmujący Transcendencję (M = 5,76), a najniższe uczniowie wykluczający Transcendencję (M = 4,68). Uzyskane średnie w sposób bardzo istotny statystycznie ($p < 0,001$) odróżniają pierwszą i ostatnią grupę, natomiast brak różnicy między grupami uczniów symbolicznie interpretujących Transcendencję oraz pasywnie afirmujących Transcendencję³⁸. Grupy

³⁸ Za wyjątkiem średnich ocen dwu antonimów: prosty-skomplikowany oraz wyrozumiały-surowy (wykres nr 6), które odróżnia uczniów interpretujących Transcendencję symbolicznie od afirmujących Transcendencję pasywnie ($p < 0,05$).

te różnią się jednak w sposób istotny statystycznie od omówionych wyżej dwu grup skrajnych. Wyraźnie widać, że uczniowie, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję, mają bardziej pozytywny stosunek emocjonalny do Boga w porównaniu z tymi, którzy wykluczają Transcendencję. Zróznicowanie takie nie jest czymś zaskakującym, gdyż podział na skupienia oparty został na odmiennym sposobie odnoszenia się do Transcendencji, a pojęcie „Bóg” stanowi samo jądro odniesień religijnych. Jednak konotacje tkwiące w postawie wobec Boga mogą posłużyć jako punkt odniesienia dla interpretacji pozostałych konotacji. Najbardziej zbliżone konotacje dotyczą bowiem postaw wobec Benedykta XVI oraz wobec własnego katechety, którzy – podobnie jak Bóg – są emocjonalnie bliscy uczniom wierzącym, a dalecy uczniom deklarującym się jako niewierzący. Można zauważyć, że dotyczą one reprezentantów Kościoła, a więc instytucjonalnego aspektu religii.

Rozbieżności konotacji wobec Boga uczniów wierzących i niewierzących i zbieżności wobec św. Jana Pawła II ukazano na wykresie 5.

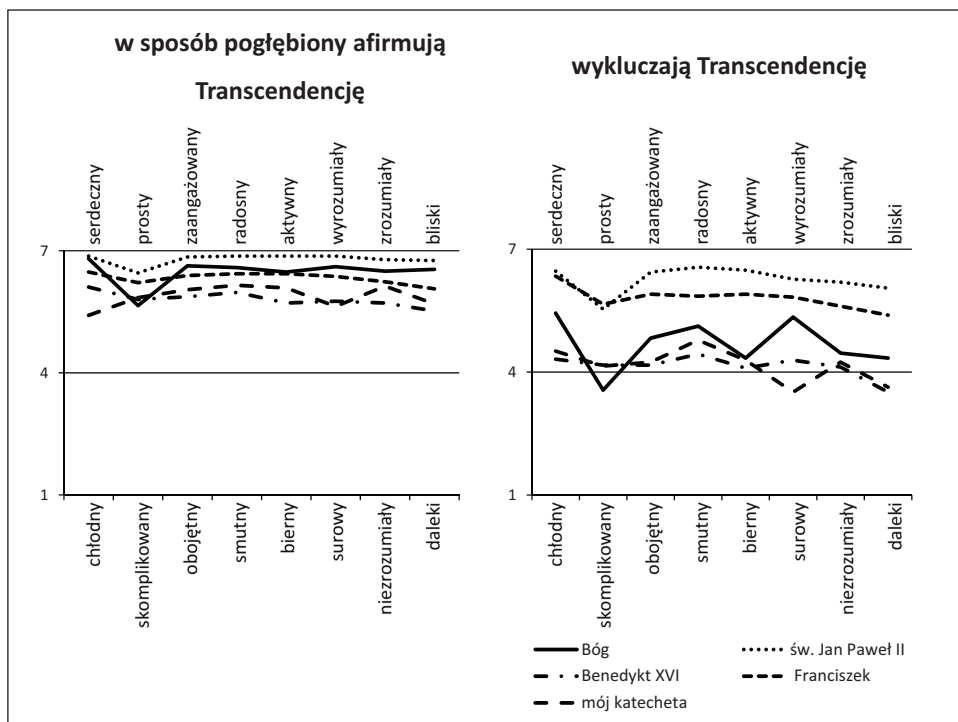
Wyniki ukazane na wykresie 6 ilustrują podobieństwo emocjonalne konotacyjnego znaczenia pojęć: „Bóg”, „św. Jan Paweł II”, „Benedykt XVI”, „Franciszek” i „mój katecheta”, u uczniów, którzy w sposób pogłębiony afirmują Transcendencję i dla których wszystkie testowane pojęcia mają konotacje zdecydowanie pozytywne. Każda z tych osób jest zdecydowanie serdeczna, prosta (nieskomplikowana), zaangażowana, radosna, aktywna, wyrozumiała, zrozumiała i bliska.

Tymczasem uczniowie wyłączający Transcendencję pozytywne konotacje (serdeczny, prosty, zaangażowany, radosny, aktywny, wyrozumiały, zrozumiały i bliski) wiążą tylko z pojęciami „św. Jan Paweł II” i „Franciszek” (wykres 6). Natomiast pojęcia „Bóg”, „Benedykt XVI” i „mój katecheta” mają u nich konotacje słabsze, zbliżone do obojętnych, a w pojedynczych wypadkach nawet negatywne (np. „Bóg” jawi się bardziej jako skomplikowany niż prosty, a „mój katecheta” bardziej jako surowy i daleki niż wyrozumiały i bliski). Choć współczynniki korelacji pomiędzy wyłączeniem Transcendencji a każdym z tych pojęć są ujemne i istotne statystycznie (tabela 2), to w odniesieniu do pojęć „św. Jan Paweł II” i „Franciszek” związek korelacyjny okazuje się słab-

Tabela 2. Współczynniki korelacji pomiędzy wykluczeniem Transcendencji a konotacyjnymi znaczeniami pojęć:

„Bóg”, „św. Jan Paweł II”, „Benedykt XVI”, „Franciszek” i „katecheta”

	Bóg	Benedykt XVI	Jan Paweł II	Franciszek	mój katecheta
r-Pearsona	-0,450	-0,392	-0,193	-0,173	-0,371
Istotność (dwustronna)	0,001	0,001	0,01	0,05	0,001



Wykres 6. Średnie konotacyjne znaczenia pojęć religijnych uzyskane za pomocą dyferencjału semantycznego przez uczniów włączających Transcendencję (N=46) oraz wykluczających Transcendencję (N=41)

szy. Oznacza to, że obie te postacie, pomimo wykluczania Transcendencji przez uczniów z tego skupienia, są przez nich obdarzane bardziej dodatnimi emocjami (serdeczny, prosty, zaangażowany, radosny, aktywny, wyrozumiały, zrozumiały i bliski). Szukając wytłumaczenia tej rozbieżności, nietrudno uzasadnić pozytywne nastawienie uczniów wykluczających Transcendencję do papieża Polaka. Natomiast w przypadku papieża Franciszka jest to efekt jego bardzo ciepłego obrazu kształtowanego przez media, nawet te głównego nurtu o nastawieniu liberalnym i niechętnym katolicyzmowi. Warto byłoby podjąć dalsze badania tej kwestii: Na ile pozytywne konotacje w stosunku do Franciszka u osób niewierzących lub czasem o postawie antyklerykalnej mogą być związane z przeciwstawianiem go w mediach i przez niektórych polityków tradycyjnemu katolicyzmowi i hierarchii kościelnej? Z drugiej strony pozytywny odbiór papieża Franciszka przez osoby krytyczne wobec wiary w Boga może stanowić szansę dotarcia do nich z orędziem nowej ewangelizacji właśnie przez niego.

VI. Praktyki religijne uczniów

Komponent behawioralny postaw religijnych uczniów opisują wyniki uzyskane za pomocą skali praktyk religijnych. Średnie wyniki ogólne uczniów wykluczających Transcendencję oraz uczniów z pozostałych grup (tabela 3) wskazują na istnienie istotnej statystycznie różnicy ilościowej na poziomie $p < 0,001$, a ponieważ średnie znalazły się po przeciwnych stronach średniej skali ($M = 15$), różnice te mają również charakter jakościowy. Średnie odchylenia standardowe (SD) wskazują na większe zróżnicowanie odpowiedzi w grupie wykluczającej Transcendencję. Pozostali uczniowie, afirmujący w jakiś sposób Transcendencję, byli bardziej jednomyślni w samoocenie swoich praktyk religijnych.

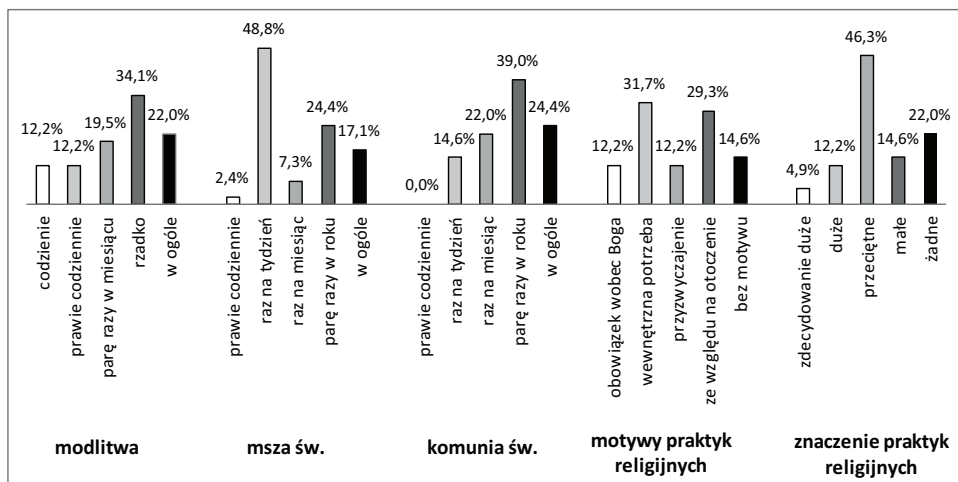
Biorąc po uwagę podskale skali SPR, ukazujące różne aspekty praktyk religijnych (tabela 3), należy stwierdzić, że we wszystkich tych aspektach różnice między uczniami wykluczającymi Transcendencję oraz uczniami z pozostałych grup mają charakter ilościowy oraz jakościowy (średnie znalazły się po przeciwnej stronie średniej podskal $M = 3$). Oznacza to, że osoby wykluczające Transcendencję zadeklarowały zupełnie odmienne poziomy praktyk religijnych niż pozostali uczniowie. Zatem uczniowie, którzy wykluczają Transcendencję, nie praktykują albo praktykują bardzo rzadko i nie przypisują większego znaczenia swoim praktykom. Najniższy poziom ich praktyk ($M = 2,27$) dotyczy przyj-

Tabela 3. Średnie wyniki uzyskane w skali praktyk religijnych uczniów o odmiennych stylach myślenia o Transcendencji ($N = 216$)

Skala praktyk religijnych	W sposób pogłębiony afirmują Transcendencję (N = 46)		Symbolicznie interpretują Transcendencję (N = 48)		Pasywnie afirmują Transcendencję (N = 81)		Wykluczają Transcendencję (N = 41)	
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Wynik ogólny*** (średnia skali $M = 15$)	18,04	3,19	18,15	3,69	17,37	3,84	13,41	4,34
podskale (średnia skal $M = 3$)								
modlitwa***	3,48	1,21	3,85	1,20	3,56	1,20	2,59	1,30
msza święta**	3,59	0,80	3,69	0,85	3,56	0,84	2,95	1,24
komunia święta***	3,35	0,92	3,27	1,12	3,15	1,01	2,27	1,00
motywacja praktyk religijnych**	4,04	0,63	3,75	0,93	3,69	1,14	2,98	1,31
znaczenie praktyk religijnych***	3,59	0,86	3,58	0,74	3,42	0,92	2,63	1,11

Wyniki grupy uczniów wykluczających Transcendencję różnią się w sposób statystycznie istotny we wszystkich pozycjach z wszystkimi pozostałymi podgrupami na poziomie:

** – $p < 0,01$ lub *** – $p < 0,001$



Wykres 7. Rozkład procentowy częstotliwości praktyk religijnych uczniów wykluczających Transcendencję według skali przekonań postkrytycznych (N = 41)

mowania komunii świętej (*communicantes*), a następnie modlitwy osobistej (M = 2,59) i znaczenia praktyk religijnych (M = 2,63). Natomiast stosunkowo najbliższy średniej skali jest wynik *dominicantes* (M = 2,95).

Z rozkładu procentowego, ukazującego częstotliwość praktyk religijnych (wykres 7), wynika, że chociaż najwięcej uczniów wykluczających Transcendencję w ogóle nie chodzi na msze (17%) albo uczęszczają na nią tylko parę razy w roku (24%), to jednak połowa z tej grupy zadeklarowała, że uczęszcza na msze regularnie co tydzień (50%)³⁹. Jeszcze bliższa średniej skali (M = 3) jest średnia dotycząca motywacji praktyk religijnych uczniów wykluczających Transcendencję (M = 2,98). Tutaj także można wskazać na rozbieżność deklaracji poszczególnych respondentów. Obok dużego odsetka uczniów umotywowanych względem na otoczenie (29%) albo przyzwyczajeniem (12%) jest spora część, która uważa, że jeśli już praktykuje, to z wewnętrznej potrzeby (32%) albo z obowiązku czy przyjaźni wobec Boga (12%). Dla odróżnienia motywacja uczniów z pozostałych grup opierała się najczęściej na wewnętrznej potrzebie (od 52 do 78%) oraz na przyjaźni czy obowiązku wobec Boga (od 15 do 20%).

³⁹ Podobne wyniki uzyskano w ogólnopolskich badaniach młodzieży z 2010 r., gdzie autodeklaracja niewiary nie przekładała się na praktyki religijne, ponieważ połowa badanych deklarowała, iż uczestniczy w mszach co najmniej raz w tygodniu (por. tamże, s. 17).

VII. Weryfikacja hipotez

Hipotezy, które postawiono wcześniej, w zasadzie potwierdziły się w większej części.

- Wśród badanej młodzieży ponadgimnazjalnej wyłoniły się osoby o czterech różnych religijnych stylach poznawczych. Prawie co piąty uczeń (19%) należy do grupy wykluczającej Transcendencję (wykres 2).
- Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii zasadniczo jest istotnie skorelowany z nasileniem konotacyjnego znaczenia pojęć religijnych (wykresy 4–6, tabele 1 i 2). Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do Boga, papieża Benedykta XVI czy własnego katechety w sposób bardziej zdystansowany emocjonalnie niż młodzież wierząca. Jednakże postawy wobec św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka mają także u uczniów niewierzących konotacje bardzo pozytywne, co wynika raczej ze znaczenia socjokulturowego tych postaci niż z religijności tej młodzieży.
- Typ myślenia młodzieży ponadgimnazjalnej o religii zasadniczo istotnie koreluje z poziomem praktyk religijnych (tabela 3). Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostała młodzież, chociaż w dużej części są niekonsekwentne i nawet dość regularnie uczęszczają na msze (50%), motywowane wpływem ich najbliższego otoczenia. Konformizm ten nie dotyczy jednak praktyki osobistej modlitwy czy przystępowania do komunii (wykres 7).

Osoby wykluczające Transcendencję to najbardziej newralgiczna grupa młodzieży, która jednak nie zerwała zupełnie więzi z Kościołem. Okazały się one bowiem otwarte pod pewnymi względami na świat wartości religijnych. Deklaracja niewiary i krytycyzm wobec Transcendencji nie zamknęła ich na oddziaływanie uznanych socjokulturowo autorytetów św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka. Wiele z nich podejmuje także w jakimś stopniu praktyki religijne, chociaż raczej tylko te zewnętrzne (*dominantes*), a nie motywowane wewnętrznie (*comunicantes*). Przystępują do sakramentów, bo takie jest wobec nich oczekiwanie, bo funkcjonuje taki społeczny standard zachowań. Mechanizm ten jest tym silniejszy, im trwalsza struktura społeczna: rodzinna, sąsiedzka itd., a tak jest jeszcze w małych miejscowościach i na wsi. Ponieważ, pomimo wykluczania Transcendencji, określają się jeszcze dość często jako katolicy (73%), to można o nich powiedzieć, że albo pochodzą z kręgu chrześcijaństwa kulturowego, albo są na jego pograniczu. Komponent behawioralny ich postaw religijnych wskazuje, że niektórzy spośród tych młodych ludzi funkcjonują jakby w modelu usługowym. Mimo braku wewnętrznej motywacji (a czasem wia-

ry) co jakiś czas zwracają się do Kościoła z prośbą o sakramenty i posługi. Być może są pod wpływem rodziców tylko tradycyjnie religijnych czy też postaw lansowanych w mediach głównego nurtu. Jednak wydaje się, że nie powinno się ich stygmatyzować określeniem „pożegnali się z Kościołem”, gdyż jest prawdopodobne, że do niego będą wracać, bo życie z tradycją jest im jeszcze bliskie. To, czy ich postawy religijne zmienią kiedyś swój kierunek, co dokonuje się przez nawrócenie, zależy od bardzo wielu czynników, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Czynniki wewnętrzne tkwią w psychice danej osoby (np. ktoś świadomie podejmuje w sposób zamierzony i dobrowolny wysiłek przemiany religijnej). Natomiast do zewnętrznych czynników wpływających na przemianę religijną zaliczają się czynniki socjokulturowe, oddziaływania duszpasterskie, przyjaźń, a także więzi osobowe. Ta krytyczna wobec Transcendencji część młodzieży może zatem zostać zachęcona do uwewnętrznionego zaangażowania się religijnego, o ile spotka się z klimatem socjokulturowym sprzyjającym religijności (czynnik bardzo trudny do kontrolowania), albo z atrakcyjnymi formami duszpasterstwa (np. akademickiego) prowadzonego przez charyzmatycznego kapłana lub też z czyniściami zabiegami bądź ze świadectwem autentycznej wiary w sytuacji i środowisku, w którym żyje⁴⁰.

Podkreślić tutaj należy ogromne znaczenie dla czyjegoś nawrócenia aktywności apostołskiej innych osób wierzących. Nie można bowiem być obojętnym, gdy ktoś ujawnia swoją postawę niewiary i wykluczania Transcendencji albo komunikuje swojemu otoczeniu przeżywanie jakichś trudności w wierze. Wrażliwość i troskę winni okazać przede wszystkim duszpasterze młodzieży i katecheci, do których należy tworzenie i animowanie w swoich parafiach środowiska wzrostu w wierze w formie katechumenatu parafialnego. W ramach parafialnego duszpasterstwa zwyczajnego, a także w ramach formacji w grupach religijnych, w każdym chrześcijaństwie należałoby rozpałać potrzebę świadomego i dojrzałego zaangażowania się w nową ewangelizację ukierunkowaną na własne środowisko życia, w którym znajdują się także osoby krytyczne wobec Transcendencji. Również rodziny powinny być miejscami takiej nowej ewangelizacji i powinny stać się na nowo miejscem katechumenatu rodzinnego, którego celem jest wewnętrzne nawrócenie i wzbudzenie wiary⁴¹. Choć czasem może się to wydawać mało realne, to jednak ktoś, kto wierzy, jak wskazują badania osób nawróconych, może skutecznie wpłynąć na osoby najbliższe. Sposobem takiego wpływu będzie wprawdzie modlitwa

⁴⁰ W innych badaniach osoby, które przeżyły nawrócenie, często wskazywały na rolę w ich przemianie autentycznego przykładu życia i wiary osób, które spotkały na swej drodze życia. Osobą, która zainicjowała lub doprowadziła do nawrócenia, często był współmałżonek, narzeczon, matka, rodzeństwo czy ojciec, a czasem osoba zupełnie przypadkowa (por. B. J. S o i ń s k i: *Osobowość a nawrócenie*. dz. cyt. s. 267–269).

⁴¹ Por. W. C z u p r y ń s k i: *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowym*. „Studia Warmińskie” 49: 2012 s. 165–180.

i przykład życia, ale – jak wskazują psychologowie⁴² – w czasie każdego kryzysu religijnego najważniejsza jest obecność, bliskość i pełne miłości cierpliwe towarzyszenie. Potrzeba tego zwłaszcza w ciemnościach kryzysu niewiary.

Bibliografia

- Baniak J.: *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem* „Homo Dei” 1(282): 2007 s. 23–43.
- Bartczuk R.P.: Wiechtek M.P., Zarzycka B.: *Skala Przekonań Postkrytycznych D. Hutsebauta*. W: *Psychologiczny pomiar religijności*. Red. M. Jarosz. Lublin 2011 s. 201–229.
- Bazyłak J.: *Lęk a postawy religijne młodzieży*. „Studia Philosophiae Christianae” 18/2: 1982 s. 7–20.
- Bohner G., Wänke M.: *Postawy i zmiana postaw*. Gdańsk 2004.
- Chaim W.: *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin 1991.
- Ciupak E.: *Religijność poza Kościołem*. W: *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 1994 s. 27–37.
- Comte-Sponville A.: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Warszawa 2011.
- Czupryński W.: *Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowym*. „Studia Warmińskie” 49: 2012 s. 165–180.
- Doktór T.: *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 59/60: 2007 s. 37–53.
- Draguła A.: *Bierzmowanie w modelowaniu duszpasterskim. Artykuł dyskusyjny*. „Teologia i Człowiek” 38.2: 2017 s. 81–99.
- Główny Urząd Statystyczny: *Raport „Życie religijne w Polsce” na podstawie Badania spójności społecznej w roku 2015*. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 30.04.2018].
- Hutsebaut D.: *Identity statuses, ego integration, God representation and religious cognitive styles*. “Journal of Empirical Theology” 10: 1997 s. 39.
- Hutsebaut D.: *Post-critical belief. A new approach to the religious attitude problem*, “Journal of Empirical Theology” 9: 1996 s. 48–66.
- Jacyniak A., Płużek Z.: *Świat ludzkich kryzysów*. Kraków 1996.
- Janczewski Z.: *Bierzmowanie – sakrament chrześcijańskiej dojrzałości czy pożegnanie z Kościołem?* „Prawo Kanoniczne” 3–4: 2008 s. 209–225.
- Jarosz M., Wiechetek M.: *Stosunek do świata i norm osób o różnym poziomie religijności. Badania empiryczne studentów*. W: *Psychologicznopastoralne aspekty modlitwy*. Red. B.J. Soiński. Poznań 2010 s.163–177.
- Jaworski R.: *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin 1989.
- Jedynak W.: *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej*. W: *Czy stracone pokolenie? Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku*. Red. P. Długosz, H. Kotarski, W. Jedynak. Rzeszów 2014 s. 13–24.

⁴² Por. A. Jacyniak, Z. Płużek: *Świat ludzkich kryzysów*. Kraków 1996.

- Krok D.: *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne” T. 14 nr 1: 2009 s. 126–141.
- Laskowska B.: *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. „Colloquium” 1: 2009 s. 129–148.
- Mariański J.: *Religia i religijność w zsekularyzowanych społeczeństwach*. „Zeszyty Naukowe KUL” 59: 2016 nr 4(236) s. 3–26.
- Mariański J.: *Sekularyzacja a nowe formy religijności*. „Roczniki Nauk Społecznych” 37: 2017 s. 33–68.
- Myers D.G.: *Psychologia społeczna*. Poznań 2003.
- Napiórkowski A.: *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*. „Teologia Praktyczna” 14: 2013 s. 17–39.
- Osgood Ch.E., Suci G.J., Tannenbaum P.H.: *The measurement of meaning*. Urbana IL 1957.
- Potocki A.: *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*. „Przegląd Socjologiczny” 1.58: 2009 s. 91–106.
- Potocki A.: *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*. „Colloquia Theologica Ottoniana” 1: 2014 s. 35–58.
- Prężyna W.: *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin 1981.
- Prężyna W.: *Intensywność postawy religijnej a osobowość*. Lublin 1973.
- Soiński B.J.: *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych*. Poznań 2010.
- Sowiński L.: *Tolerancja a odpowiedzialność*. „Zeszyty Edukacji Narodowej – Filozofia” z. 4: 1984 s. 1–36.
- Tokarski S.: *Dojrzałość religijna*. W: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Red. S. Głaz. Kraków 2006 s. 169–171.
- Tułowiecki D.: *Inicjacja czy pożegnanie z Kościołem? Opinie piątnickich gimnazjalistów na temat sakramentu bierzmowania-studium socjologiczne*. „Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyń, Łomża” 29: 2011 s. 203–235.
- Walesa C.: *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych jego okresów życia*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin 1982 s. 143–180.
- Wulff D.M.: *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*. Warszawa 1999.
- Zinnbauer B.J., Pargament K.I.: *Religiousness and spirituality*. W: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Red. R.F. Paloutzian, C.L. Park. New York 2005 s. 21–42.

STRESZCZENIE

Wybrane parametry postaw religijnych młodzieży ponadgimnazjalnej wykluczającej Transcendencję

W artykule analizowano zależności między wybranymi aspektami postaw religijnych uczniów szkół ponadgimnazjalnych (N=216). Problem badawczy brzmi: Czy postawy religijne młodzieży wykluczającej Transcendencję są wewnętrznie spójne? Wykorzystano *The Post-Critical Belief Scale* D. Hutsebauta, Dyferencjał semantyczny Ch. Osgooda oraz Skalę Praktyk Religijnych W. Chaima. Analiza skupień (*Quick Cluster*) pozwoliła wyróżnić cztery grupy o odmiennych stylach myślenia o religii: uczniów afirmujących Transcendencję w sposób pogłębiony

(N=46), interpretujących Transcendencję symbolicznie (N=48), afirmujących pasywnie Transcendencję (N=81) oraz wykluczających Transcendencję (N=41). Różnice między wyróżnionymi grupami dotyczą konotacji postaw religijnych. Osoby wykluczające Transcendencję odnoszą się do Boga, papieża Benedykta XVI czy własnego katechety w sposób bardziej zdystansowany emocjonalnie niż młodzież wierząca. Jednakże postawy wobec św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka mają konotacje bardzo pozytywne także u osób niewierzących, co wynika raczej ze znaczenia socjokulturowego tych postaci, a nie jest przejawem religijności. Osoby wykluczające Transcendencję charakteryzują się znacząco niższym poziomem praktyk religijnych niż pozostałe, chociaż brakuje im konsekwencji, bo dość regularnie uczęszczają na msze (50%) motywowani głównie wpływem najbliższego otoczenia. Konformizm ten nie dotyczy jednak praktyki osobistej modlitwy czy przystępowania do komunii.

Słowa kluczowe: postawy religijne; praktyki religijne; religijność; style myślenia o Transcendencji

SUMMARY

Selected Parameters of Religious Beliefs of Lower Secondary School Students Encluding Transcendence

The article analyses correlations between selected aspects of religious beliefs of secondary school students (N = 126). The research question is: are religious beliefs of young people excluding Transcendence internally coherent? The materials used include *The Post-Critical Belief Scale* by D. Hautsebaut, *Semantic Differential* by Ch. Osgood and *The Scale of Religious Practices* by W. Chaim. The Quick Cluster allowed to distinguish four groups of different ways of thinking about religion: students affirming Transcendence in a deeper way (N=46), interpreting Transcendence symbolically (N=48), affirming Transcendence passively (N=81) and those excluding Transcendence (N=41). The differences between these groups concern religious beliefs connotations. Students excluding Transcendence refer to God, Pope Benedict XVI or their Religious Education teacher in a more emotionally aloof manner than the group of young believers. However, the attitudes towards St. John Paul II and Pope Francis are very positive of both believers and non-believers, which results from the sociocultural meaning of these figures rather than religious beliefs. Students excluding Transcendence are characterised by a much lower level of religious practices than others, although they are not consistent in it as they participate in services quite regularly (50%), influenced mainly by their closest environment. This conformity, however, does not apply to the practice of individual prayer or receiving Holy Communion.

Keywords: religious beliefs; religious practices; religiosity; attitudes to Transcendence

(Translated by Agata Skibska)

ADAM KALBARCZYK

Wątki religijne i duszpasterskie bitwy pod Wschową 1706 roku

Znany szwedzki malarz historyczny i witrażysta, przedstawiciel realizmu, Gustaf Olof Cederström¹ (1845–1933) wystawił w 1900 roku na międzynarodowej wystawie w Monachium swój obraz (olej na płótnie o rozmiarze 48 × 63 cm), zatytułowany *Regementets kalk* (Kielich pułku). Dzieło zostało zakupione przez monachijską Nową Pinakotekę. Przedstawia ono przyodzianego w czarny, niedługi strój siwowłosego pastora luterańskiego, kapelana polowego, odprawiającego pod szarym, porannym niebem nabożeństwo dla szwedzkich żołnierzy. Kilku z nich – z orężem w ręku, z gołymi głowami – klęczy przed nim nabożnie na bladej, przypuszczalnie zmarzniętej trawie, by przyjąć z jego rąk Wieczerzę Pańską. Po prawej stronie obrazu artysta umieścił kilku dumnie stojących, wspartych na szablach oficerów, za nimi zaś stłoczony cały pułk. Wszyscy w charakterystycznych piaskowych mundurach, niektórzy na koniu. Jednak najważniejszy w tym obrazie – zgodnie z jego tytułem – wydaje się niewielki przedmiot znajdujący się na boku, po lewej stronie, za plecami duszpasterza. Jest nim kielich mszalny spoczywający samotnie na środku wielkiego bębna kotłowego ustawionego na dwóch innych, nieco większych. Nad tym prowizorycznym ołtarzem powiewa zatknięta tuż obok błękitna chorągiew pułku z przymocowaną do topu drzewca szarfą w tym samym kolorze. Bystre oko do-

Adam K A L B A R C Z Y K: ks., dr hab. prof. nadzwyczajny w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, prodziekan ds. kształcenia kadry i rozwoju, e-mail: adamkal@amu.edu.pl

¹ Zob. G. Nordensvan: *Cederström, Gustav Olaf, Freiherr v. W: Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*. Red. U. Thiem e. T. VI. Leipzig 1912 s. 260.

strzeże jeszcze na tym obrazie mający w oddali, na wysokości kielicha, jakiś nieduży zbiornik wodny.

Baron Gustaf Cederström służył początkowo jako podporucznik w żandarmerii polowej w Värmland. Po ukończeniu szkoły rysunku w Düsseldorfie i Paryżu pożegnał się definitywnie z czynną służbą wojskową. Zainteresowanie walką zbrojną znajdowało jednak wyraz w motywach militarnych jego realistycznych obrazów. Był zafascynowany szwedzkim królem Karolem XII Wittelsbachem² (1682–1718), wybitnym dowódcą wojskowym, który wielokrotnie rozbił liczebniejsze niż szwedzka armie Rosji, Danii, Saksonii i Polski, co odzwierciedlało się w tzw. „motywach karolińskich” obrazów tego artysty. Jego płótno pt. *Transport ciała Karola XII* (1878) wywołało sensację na wystawie światowej w Paryżu w 1878 roku. Cederström chętnie uwieczniał na swoich obrazach wielkie wiktorie Karola XII, jak np. zwycięstwo w bitwie pod Narwą 30 listopada 1700 roku na płótnie noszącym tytuł *Narwa* (1905).

Opisany na wstępie obraz *Kielich pulku* także wpisuje się w ten nurt. Przedstawione na nim nabożeństwo miało miejsce tuż przed uderzeniem³ wojsk Karola XII na armię sasko-rosyjską w krwawej bitwie pod Wschową (znanej też jako bitwa pod Fraustadt), stoczonej 13 lutego 1706 roku na obszarze opанowanej przez wojnę domową Rzeczypospolitej, tuż przy jej zachodniej granicy, między wsiami Dębowa Łęka i Osowa Sień. Ta zwycięska dla Szwedów bitwa uważana jest za jedną z ważniejszych batalii wielkiej wojny północnej (1700–1721)⁴. Spektakularne rozgromienie wojsk sasko-rosyjskich otworzyło Szwedom drogę do Elektoratu Saksonii, a na mocy podyktowanego Sasom pokoju 24 września 1706 roku w Altranstädt, pozbawiło Polskę legalnej głowy, króla Augusta II Mocnego.

Scena religijna przedstawiona na obrazie Cederströma zainspirowała mnie jako teologa i duszpasterza, ale też oficera rezerwy Wojska Polskiego i tłumacza pracy Hansa Zechlina, niemieckiego oficera i wykładowcy Szkoły Wojskowej w Głogowie końca XIX wieku, na temat bitwy pod Wschową 1706⁵, do zba-

² Zob. Z. Anusik: *Karol XII*. Wrocław 2006.

³ Zob. H. Zechlin: *Bitwa pod Wschową*. Tłum. A. Kalbarczyk: Poznań 2015 s. 61; por. <https://sok.riksarkivet.se/Sbl/Presentation.aspx?id=14743> [dostęp: 11.05.2018]. Niektóre źródła podają w opisie tego dzieła błędną informację, że scena przedstawia nabożeństwo dziękczynne odprawione już po wygranej bitwie. Zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_Fraustadt [dostęp: 11.05.2018].

⁴ Zob. E. Rostworowski: *Historia powszechna. Wiek XVIII*. Warszawa 2000 s. 233–247; por. *Historia Europy*. Red. A. Mączka. Wrocław–Warszawa–Kraków 1997 s. 469–470.

⁵ Zob. H. Zechlin: *Bitwa pod Wschową*; por. tenże: *Die Schlacht bei Fraustadt. Eine militärgeschichtliche Studie*. „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” XI. z. 1–2: 1896 s. 1–52; tenże, *Die Schlacht bei Fraustadt. Eine militärgeschichtliche Studie (Schluß)*, „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” XI. z. 1–2: 1896 s. 207–274.

dania wątków religijnych i duszpasterskich tejże batalii. Ma ona stałe miejsce w historiografii. Często są to krótkie informacje w szkolnych i uniwersyteckich podręcznikach historii oraz artykułach w czasopismach naukowych. Obszerniejsze opracowania to: publikacja Kazimierza Jarochońskiego z 1884 roku⁶, wspomniane wyżej studium Hansa Zechlina z 1896 roku i książka szwedzkiego historyka Oskara Sjöströma z 2008 roku⁷, która zawiera najwięcej informacji na podjęty tu temat.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że ani wielka wojna północna, ani też będąca jej elementem bitwa pod Wschową nie miały charakteru religijnego. Niemniej jednak ci, którzy je wywołali i brali w nich udział, wyznawali jakąś religię, przynależeli do którejś z chrześcijańskich konfesji, byli ludźmi wiary, która w większym lub mniejszym stopniu mogła kształtować ich wizje porządku politycznego w ówczesnej Europie, decydować o zawieranych sojuszach, wpływać na podejmowane decyzje, postawy, ducha walki, morale żołnierzy. Ponadto w obu armiach istniała zorganizowana opieka duszpasterska nad żołnierzami. Oba te wątki – wyznaniowy i pastoralny – bitwy pod Wschową zostaną omówione w dwóch częściach tego artykułu: pierwszej – poświęconej znaczeniu religii w krajach uczestniczących w tym konflikcie zbrojnym, i drugiej – dotyczącej duszpasterstwa polowego w obu ówczesnych armiach.

I. Znaczenie religii w państwach uczestniczących w bitwie

W omawianej bitwie walczyło po stronie saskiej około 6400 żołnierzy rosyjskich, ubranych w zielono-białe mundury i wyznających najprawdopodobniej prawosławie, jak też batalion złożony z Bawarczyków oraz francuskich dezertorów i jeńców wojennych, którzy – jak można przypuszczać – byli katolikami⁸. Niemniej jednak nakreślone tu ogólnoreligijne tło bitwy pod Wschową obejmować będzie tylko główne państwa biorące udział w batalii: Saksonię i Szwecję oraz ich monarchów.

Saksonia wraz z leżącą na jej terytorium Wittenbergą stanowiła od czasów reformacji jądro protestantyzmu w Europie. Luteranizm był w niej religią państwową. W wojnie trzydziestoletniej (1618–1648) księstwo stanęło po stronie

⁶ Zob. K. J a r o c h o ŋ s k i: *Bitwa wschowska dnia 13 lutego 1706 r.* W: tenże: *Opowiadania i studia historyczne.* Poznań 1884 s. 188–221.

⁷ Zob. O. S j ö s t r ö m: *Bitwa pod Wschową 1706. A potem pole bitwy zabarwiło się na czerwono....* Tłum. W. Ł y g a ś. Zabrze–Tarnowskie Góry 2012; por. tenże: *Fraustadt 1706. Ett fält färgat rött.* Lund 2008.

⁸ Podziału na oddziały saskie, szwajcarskie czy francuskie nie należy jednak brać dosłownie, gdyż w każdym saskim pułku służyli żołnierze innych krajów – także Polacy. Zob. O. S j ö s t r ö m: dz. cyt. s. 116–117.

protestanckich państw Rzeszy. W wyniku tego konfliktu Elektorat Saksonii nie tylko powiększył się terytorialnie, lecz zdobył także przewodnictwo w tzw. *Corpus Evangelicorum* – ciele reprezentującym protestantów w parlamencie Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

Wszyscy władcy Elektoratu tego okresu – książęta elektorzy – byli protestantami. Nie inaczej było z Fryderykiem Augustem I (1670–1733) z dynastii saskich Wettinów – elektorem Saksonii od 1694 roku, a od 1697 roku królem Polski – Augustem II, zwanym Mocnym lub Sasem. Ażeby jednak zdobyć polską koronę, przeszedł na katolicyzm, wywołując tym wielką wrzawę we własnym kraju, zachowując mimo to zwierzchnictwo nad Kościołem luterańskim w Saksonii, które wypełniał poprzez Tajną Radę, zaś przewodnictwo w *Corpus Evangelicorum* w jego imieniu sprawował Johann Georg, książę Sachsen-Weißenfels. Koronacja Augusta II Mocnego w katedrze na Wawelu była możliwa jedynie dzięki sprzeciwowi cara Piotra I wobec kandydatury francuskiego księcia Franciszka Ludwika Burbona-Contiego, jak też dzięki zjednaniu sobie coraz liczniejszej rzeszy szlachty łącznie ze starostą krakowskim Franciszkiem Wielopolskim. Ponieważ ówczesny prymas Michał Stefan Radziejowski (zwolennik Contiego) odmówił Sasowi koronacji, ceremonii dokonał biskup kujawski Stanisław Kazimierz Dąbski (1638–1700), którego w 1700 roku niejako w nagrodę król mianował biskupem krakowskim⁹.

Zdaniem historyków, *Augustus rex* już od dzieciństwa przejawiał potrzebę znajdowania się zawsze w samym centrum wydarzeń, a los – za sprawą przedwczesnej śmierci jego brata – utorował mu drogę do wielkości i chwały. Jego decyzja o kandydowaniu na króla Polski „nie była – jak pisze Oskar Sjöström – skutkiem jakichś racjonalnych rozważań, a raczej instynktowną reakcją na to, co uważał za szansę na wdrapanie się na najwyższe szczyty”¹⁰. W tym kontekście pojawia się – nieprawdziwa zresztą – przepowiednia jakiegoś duchownego z XVI wieku, która najprawdopodobniej zainspirowała Augusta II do pójścia taką drogą. Wierzył, że to właśnie on jest ową „latoroślą z saskiego pnia [...] o imieniu August”, która zostanie królem Polski i rzymskim cesarzem [...], wkroczy do Azji i przywróci dawny tron rzymski w Konstantynopolu.

I tak jak pierwszy cesarz, za rządów którego narodził się Chrystus, był pobożny, szczęśliwy, bohaterski i zwycięski, a nawet nazywano go tym, który powiększa państwo, tak i ostatni August, którego nazywam Augustem Wielkim, z wielkiego rodu i wielkiego narodu stanie się ostatnim władcą państwa rzymskiego. Ów Augustus będzie żył aż do czasów

⁹ Zob. J. F e l d m a n: *August II. W: Polski Słownik Biograficzny*. T. I. Kraków 1935 s. 179–183; por. J. S t a s z e w s k i: *August II Mocny*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1998 s. 91–101.

¹⁰ O. S j ö s t r ö m: dz. cyt. s. 17.

mesjańskich, kiedy to przyjdzie nasz Pan i Zbawiciel, Jezus Chrystus, aby sądzić żywych i umarłych!¹¹

Najważniejszym zamiarem Augusta II związanym z objęciem władzy w Polsce było urzeczywistnienie ambitnych planów wojennych, realizowanym – jak widać – w myśl zasady „cel uświęca środki”. Jednym ze skutków takiego myślenia była druzgocąca porażka armii saskiej pod Wschową.

Szwecja, która tę klęskę zadała, była tak samo jak Elektorat Saksonii państwem protestanckim. Reformatorem tego kraju był zafascynowany nauką Lutra diakon i teolog Olaus Petri (1493–1552). Jego kazania przyczyniły się do szybkiego rozprzestrzenienia się reformacji na całą ówczesną Szwecję. W 1527 roku *riksdag* w Västerås, zwołany przez króla Gustawa I Wazę, wyraził zgodę na wprowadzenie reformacji i ustanowienie Kościoła państwowego. Jego głową miał być odtąd król. W wojnie trzydziestoletniej Szwecja wspierała (w latach 1630–1634) walki protestanckich państw I Rzeszy. Ostateczny wynik tych zmagania dał Szwecji pozycję mocarstwową i zdobycze terytorialne.

Władca i głowa Kościoła Szwecji oraz wódz armii szwedzkiej czasów wielkiej wojny północnej, wspomniany już wyżej, Karol XII, zwany zwycięskim „Lwem Północy” czy „Szwedzkim Meteorem”, był człowiekiem religijnym, który od najmłodszych lat pilnie i uważnie słuchał kazań luteranckich. Można zatem przypuszczać, że jego odmowa utrzymywania oficjalnej metresy i preferowanie życia w cnocie brały się z przekonania, że prawdziwy luteranin potępia związki pozamałżeńskie¹². Emanuel Rostworowski pisze o nim tak: „Pilny czytelnik Biblii i żywotu Aleksandra Wielkiego, milczący, tajemniczy, surowy, uwielbiany przez żołnierzy, z którymi dzielił obozowe i bitewne trudy, ów król przybrany w niebieski mundur szwedzkiego dragona uznał, iż jest mieczem w ręku Boga”¹³.

W 1703 roku wydano tzw. Biblię Karola XII, będącą drugą rewizją przekładu tzw. Biblii Gustawa Wazy z 1541 roku. W jej tekście wprowadzono jedynie niezbędne zmiany stylistyczne. Nowością zaś było ubogacenie tekstu adnotacjami i odsyłaczami równoległymi, jak też różnego rodzaju rejestrami. Biblia ta była oficjalnym wydaniem Pisma Świętego w Szwecji do 1917 roku¹⁴.

Karol XII jako głęboko wierzący luteranin żywił osobistą urazę do Augusta II za to, że dla korzyści politycznych wyrzekł się wiary ewangelickiej i prze-

¹¹ C.O. Nordensvan: *August den starke*. Stockholm 1923 s. 25; cyt. za: O. Sjöström: dz. cyt. s. 17–18.

¹² Zob. Z. Anusik: dz. cyt. s. 27 i 29.

¹³ E. Rostworowski: dz. cyt., s. 239.

¹⁴ Zob. <https://litteraturbanken.se/forfattare/Anonym/titlar/Biblia/sida/1/faksimil> [dostęp: 12.05.2018].

szedł na katolicyzm. Po zwycięstwie pod Wschową, podczas przemarszu wojsk szwedzkich w kierunku Elektoratu, Karol wstawił się za prześladowanymi na rządzonym przez katolickich Habsburgów Śląsku luteranami, zyskując sobie przez to miano „Króla Luteran”¹⁵.

II. Duszpasterstwo polowe w obu armiach

W niemieckich wojskach najemnych XVI wieku istniała instytucja kapelanów polowych. Każda chorągiew (400–500 żołnierzy) miała swojego duszpasterza – czy to katolickiego, czy ewangelickiego (od reformacji). Również wszystkie szpitale wojskowe i lazarety miały swoich duchownych. Kapelanów obowiązywała przysięga i – tak jak inni żołnierze – poddani byli dyscyplinie wojskowej. Na skutek antagonizmów wyznaniowych książęta katolicy nie ustanawiali zazwyczaj w swoich armiach kapelanów ewangelickich, a ewangelicy katolickich¹⁶.

Armia Elektoratu Saksonii (niem. *kurfürstlich sächsische Armee*) – od 1682 roku zorganizowana jako wojsko stałe pod jednym dowództwem, na początku jeszcze dobrze wyszkolone i bitne, a tuż przed bitwą pod Wschową „w stanie zupełnego rozkładu i rozprzężenia”¹⁷ wskutek poniesionych wcześniej klęsk – była za czasów Augusta II Mocnego armią ewangelicką, o czym świadczy czerwony kolor umundurowania – charakterystyczny dla wojsk protestanckich¹⁸. W stałych armiach księstw niemieckich na przełomie XVII i XVIII wieku istniała już regularna służba duszpasterska, zapoczątkowana w wojskach zjednoczonych unią Elektoratu Brandenburgii i Księstwa Prus poprzez ustanowienie w nich stałej instytucji kaznodziejów polowych¹⁹. Można zatem założyć, że zorganizowane duszpasterstwo polowe istniało także w armii Elektoratu Saksonii. Świadczy o tym też wprowadzanie instytucji kapelanów w wojsku polskim reorganizowanym na obcą modłę po wstąpieniu na polski tron Augusta i przybyciu do Polski wojsk Elektoratu²⁰. Niestety w żadnej z wymienionych wyżej prac

¹⁵ Zob. A. Fryxell: *Lebensgeschichte Karls des Zwölften, Königs von Schweden*. Tłum. G.F. von Janssen-Tusch: T. I. Braunschweig 1861 s. 109–115. 228–248; por. Z. Anusik: dz. cyt. s. 154.

¹⁶ Zob. Ph. Hofmeister: *Militärseelsorge*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. VII. Freiburg 1962 kol. 416.

¹⁷ K. Jarochowski: dz. cyt. s. 198.

¹⁸ Dopiero za czasów Augusta III Sasa zaczęto używać w wojsku saskim uniformów jasnego koloru typowego dla armii państw katolickich.

¹⁹ Zob. A. v. Mutius: *Militärseelsorge*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. IV. Tübingen 1986³ kol. 948.

²⁰ „W owym czasie było na ziemiach polskich 16 pułków (regimentów) dragońskich i 20 piechoty. Każdy regiment składał się z 8 kompanii, które tworzyły 4 szwadrony. W jednym

na temat bitwy pod Wschową nie ma nawet najmniejszych wzmianek o działalności tego duszpasterstwa pośród żołnierzy saskich.

Jeśli zaś idzie o duszpasterstwo polowe po stronie szwedzkiej, to informacji na ten temat jest całkiem sporo. W armii szwedzkiej, zreformowanej pod koniec XVI wieku przez Karola XI, uważanej za najlepszą armię XVII i początku XVIII wieku, życie religijne – zwłaszcza w czasie działań wojennych – traktowano w sposób niezwykle poważny i surowy: każdego ranka i wieczoru odprawiano nabożeństwo, a w niedziele i święta Wieczerzę Pańską. Uczestnictwo w obrzędach religijnych było obowiązkiem żołnierzy, a tych, którzy go zaniebdywali, surowo karano. „Każdy, kto hańbi i bluźni imieniu Bożemu – czytamy we wstępie do artykułów wojennych z 1683 roku – zostanie ukarany śmiercią i nie może liczyć na łaskę”²¹. Tak duży nacisk na religię był motywowany lękiem przed gniewem Bożym i utratą wsparcia od Boga, którego postrzegano nie jako pasywnie przyglądającego się temu, co rozgrywa się na polu walki, lecz jako aktywnie ingerującego w przebieg działań wojennych. Dlatego dla zwycięstwa w bitwie wiara, słowo Boże²² i modlitwa były „równie ważnym orężem co szpady i muszkiety”²³.

Żołnierze Karola XII podchodzili zarówno do wojny, jak i pokoju w duchu bojaźni Bożej i posłuszeństwa Bogu. Świadczą o tym ich wypowiedzi w pisanych przez nich listach i dziennikach. Podpułkownik kawalerii Jon Stålhammar (1659–1708) pisał: „Sława i chwała Bogu, który napęlnia nas nadzieją w obliczu tak wielu potężnych nieprzyjaciół”²⁴. Oficer kawalerii, baron Carl Gustaf Creutz (1660–1728) pisał w liście do swojej żony: „[...] życzę też sobie, aby Bóg obdarował nas pokojem”²⁵. Pokoju – jako daru od Boga – pragnęli nawet ci, dla których wojna była okazją do wzbogacenia się, jak np. generał (późniejszy

regimencie miało być po 600 szeregowych. W każdym był też jeden kapelan z gażą 500 zł rocznie. Razem było w wojskach polskich 36 kapelanów” – D. Chodyniecki: *Kapelani wojskowi w dziejach Polski do wybuchu II wojny światowej*. „Saeculum Christianum” 4: 1997 nr 2 s. 114. Por. T. Płóski: *Duszpasterstwo wojskowe w Polsce w świetle stosunków państwo – Kościół*. „Studia Warmińskie” 37: 2000 s. 579–580. Por. E. Nowak: *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 968–1831*. Warszawa 1932.

²¹ Cyt. za: O. Sjöström: dz. cyt. s. 151–152.

²² Kierowanie się słowem Bożym – zwłaszcza w tak dramatycznych chwilach życia jak wojna, było dla luteranckich żołnierzy naturalne i niezwykle ważne. Świadczy o tym przykład 21-letniego chorążego, Axela Erika Roosa, który do tego stopnia wslawił się walecznością i bohaterstwem, że z czasem stał się prawdziwą legendą armii karolinów. Szwedzki poeta i biskup luterancki Esaias Tegnér (1782–1846) ukazał w swoim wierszu poświęconym Axelowi znaczenie Biblii w służbie żołnierskiej: „Posiadał jednak skarby dwa, / Przez które świat miał za nic: / Swą Biblię oraz szpadę swą, / Z imieniem króla na niej”. Cyt. za: O. Sjöström: dz. cyt. s. 199.

²³ Tamże s. 152.

²⁴ Cyt. za: tamże s. 70.

²⁵ Cyt. za: tamże s. 61.

feldmarszałek), hrabia Magnus Stenbock (1664–1717), który pisał żonie: „Oby tylko Bóg to wszystko skończył i oby wkrótce każdy z nas mógł wrócić do swego domu”²⁶.

Tuż przed bitwą, 13 lutego 1706 roku, około piątej nad ranem, pod Święciechową, „wzdłuż całej linii ustawienia poszczególnych oddziałów stojących w gotowości bojowej kroczył kapelan polowy, który miał odprawić dla wszystkich nabożeństwo”²⁷. Żołnierze szwedzcy, którzy wiedzieli, że za zaledwie kilka godzin będą musieli wziąć udział w walce na śmierć i życie z armią saską, potrzebowali duchowego wsparcia.

Ich odwagę miały teraz wzmocnić modlitwy i psalmy. Z odkrytymi głowami i dłońmi złożonymi do modlitwy żołnierze padli na kolana. Kapelani przypominali im, że mają walczyć ze świadomością, iż Bóg stoi po ich stronie i że walczą o sprawiedliwą rzecz. Kazanie i nabożeństwo zakończyło wspólne odśpiewanie psalmu. Tamtego ranka żołnierze śpiewali psalm nr 96 z księgi psalmów wydanej w 1695 roku, „W Panu nasza ucieczka i pocieszenie”²⁸.

Rola kapelanów, którzy byli jednocześnie urzędnikami państwowymi, a przez to także tubami propagandowymi swoich zwierzchności, polegała na budzeniu w żołnierzach odwagi i ufności oraz tłumaczeniu im, że ich udział w walce jest zgodny w wolą Boga i że są Jego narzędziami. Posługiwali się przy tym chętnie obrazami ze Starego Testamentu, ukazując np. Szwedów jako współczesnych Izraelitów wydających z nakazu Bożego wojnę wrogom ludu szwedzkiego. Kapelani cieszyli się wśród żołnierzy dużym autorytetem, budowanym przez lata poprzez bardzo bliskie kontakty, służąc radą i pociechą, pomagając w pisaniu listów do rodziny, odwiedzając chorych. W ich ramionach wielu umierających żołnierzy na polu walki oddawało ostatnie tchnienie²⁹.

Po nabożeństwie, tuż przed bitwą, podano hasło bojowe, mające dodać żołnierzom wojennego animuszu. Brzmiało ono: „Z Bożą pomocą”. Kazimierz Jarochowski przedstawia ten fakt w następujący sposób: „[...] jak prędko zaś skupiły się regimenty szwedzkie pod Święciechową, zaraz się modlili y hasło dali:

²⁶ Cyt. za: O. Sjöström, dz. cyt.

²⁷ Tamże s. 151.

²⁸ Tamże. Mniej wiarygodne źródła podają, że Szwedzi śpiewali tego ranka hymn reformacji, pieśń *Vår Gud är oss en väldig borg*, ułożoną w 1529 r. przez M. Lutra (niem. *Ein feste Burg ist unser Gott* – w pol. tłum. ks. E. Romańskiego *Warownym grodem jest nasz Bóg*). Zob. H. Zechlin: *Die Schlacht bei Fraustadt*. dz. cyt. s. 250.

²⁹ Por. E. Wilńska: *Kapelan*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. VIII. Lublin 2000 kol. 650–651.

«za pomocą Bożą»³⁰. Na tle tego zawołania podmurowanego wiarą i zgodnego z wagą, jaką przywiązywano w armii Karola XII do religii, hasło Sasów: „*Macht alles nieder!*” (Zniszczcie wszystko!)³¹ brzmiało bardzo agresywnie, w dodatku jak „niewczesna przechwałka mająca się mściwie obrócić przeciw tym, co z nią w nadziei pewnego zwycięstwa wystąpili”³².

Jak wiadomo, nadzieja Sasów okazała się płonna, ponieważ po trwającej zaledwie kilka godzin zaciętej, śmiertelnej walce szala zwycięstwa przechyliła się na stronę wojsk Karola XII. Szwedzki raport bitewny kończy się słowami: „Po tak szczęśliwie przeżytym dniu i akcji we wszystkich pułkach odprawiono należyte nabożeństwo wieczorne, na którym Bogu najwyższemu złożono pokorne dziękczynienie za tę łaskawie zesłaną, chwalebłą *victorię* [...], że i tym razem wielki wszechmogący Bóg raczył spojrzeć łaskawie na prawy oręż naszego wielce miłościwego Króla i Pana i go tak hojnie pobłogosławił, iż – przy użyciu mniejszych sił – tylu wrogów padło i w niewolę się dostało, doznawszy zatem Bożej sprawiedliwej pomsty, co ziściło się jedynie z Bożą pomocą”³³. W oczach Szwedów zwycięstwo, jakie odnieśli pod Wschową, było przede wszystkim wielkim darem od Boga. Joachim Mathiae Lyth (1679–1746), szwedzki oficer dragonów, który był człowiekiem głęboko wierzącym, napisał w swoim dzienniku: „Było to wielkie dzieło Boga, który obdarzył armię naszego miłosiernego króla szczęściem i zwycięstwem, wspierając nas, Szwedów, w walce przeciwko potężnemu nieprzyjacielowi”³⁴. Zaś pobożny pułkownik, hrabia Nils Gyllenstierna (1648–1720) relacjonował, że Szwedzi nie wiedzieli, jak dziękować Bogu za łaskę, jaką im okazał, bo z ludzkiego punktu widzenia – Sasów było bowiem dwa razy więcej niż Szwedów – wyglądało to dla nich groźnie. „Ale kiedy

³⁰ K. J a r o c h o w s k i: dz. cyt. s. 211.

³¹ Takie brzmienie hasła armii saskiej podaje Jarochowski i tłumaczy je jako: „Nie przepuszczajcie nikomu!” – K. J a r o c h o w s k i: dz. cyt. s. 213. Zechlin natomiast pisze w swojej pracy, że brzmiało ono: „*Greif an und schone nicht*” (Atakuj i nie oszczędzaj!). H. Z e c h l i n: *Die Schlacht bei Fraustadt*, dz. cyt. s. 43.

³² K. J a r o c h o w s k i, dz. cyt. s. 213.

³³ H. Z e c h l i n, *Bitwa pod Wschową*, dz. cyt. s. 72. Jarochowski ujął to w takie słowa: „Cóż zaś Szwedzi? [...] Po tak szczęśliwie dokończoney akcji szły na modlitwę wieczorną i dziękczynienie najwyższemu Bogu za tak znaczne zwycięstwo, że ten wszechmocny Bóg stanął przy sprawiedliwej broni króla Karola, Pana Miłościwego, y tak mu pobłogosławił, że tak małą siłą nieprzyjaciela położył i w niewolę dał” – K. J a r o c h o w s k i, dz. cyt. s. 217. Zaś Sjöström podaje w swojej książce, że po bitwie w szwedzkich pułkach jak zwykle odprawiono nabożeństwo, podczas którego dziękowano Bogu wszechmogącemu za miłościwie zesłane zwycięstwo, którym „wielki, wszechmogący Bóg pobłogosławił w tak cudowny sposób [...] najmiłościwzemu królowi, tak jak to już często bywało, bo mając sił tak niewiele tak potężnego nieprzyjaciela, mocą prawicy Bożej całkowicie” rozbił albo wziął do niewoli, dzięki czemu „wrogowie muszą znać nad sobą dłoń Bożej sprawiedliwości” – O. S j ö s t r ö m: dz. cyt. s. 245–246.

³⁴ Cyt. za: O. S j ö s t r ö m: dz. cyt. s. 258.

nasz Pan chce kogoś ukarać – pisał – nie pomoże ani władza, ani mądrość”³⁵. Ta wypowiedź świadczy o tym, że Szwedzi przekonani byli też, że ich zwycięstwo było przejawem kary Bożej, iż – jak można było przeczytać w biuletynach drukowanych w królewskich drukarniach w Sztokholmie i Uppsali – Bóg ukarał Sasów za ich wiarołomność, że – jak po latach w swoich pamiętnikach zauważył szwedzki dragon Alexander Magnus Dahlberg (1685–1772) – Bóg opuścił Sasów i oddał ich w ręce Szwedów, którzy dzięki mocy Bożej wzięli do niewoli więcej jeńców, niż ich armia liczyła żołnierzy. „W wymowny i ciekawy sposób pogląd ten zbieżny jest – jak zauważa Oskar Sjöström – z religijnym fatalizmem, którym dowódcy wojsk tłumaczyli porażkę. Niepowodzenie to było niewytłumaczalnym rezultatem Bożej woli i Bożej Opatrzności. I nikt nie mógł na to nic poradzić, bez względu na to, jakie rozkazy wydawał od samego początku”³⁶.

Jako dar od Boga potraktował zwycięstwo pod Wschową również sam król Karol XII. Gratulując dowódcy zwycięskich oddziałów generałowi hrabiemu Carlowi Gustafowi Rehnskiöldowi (1651–1722), stwierdził: „Jest to z pewnością zwycięstwo całkowite i napawające dumą, jakim obdarował nas nasz Pan”³⁷. Tak też zapatrywali się na tę wiktoryę ci, którzy 8 marca 1706 roku w siedzibie głównej armii szwedzkiej podczas nabożeństwa dziękczynnego odczytali fragment z Księgi Daniela: „Niech będzie błogosławione imię Boga od wieków na wieki, albowiem do niego należą mądrość i moc. On zmienia czasy i pory, On utracą królów i ustanawia królów, udziela mądrości mądrym, a rozumnym rozumu” (Dn 2,21)³⁸.

Dla wspomnianego wyżej dragona Dahlberga bitwa pod Wschową była nie tylko najlepszą lekcją bycia żołnierzem, którą zapamiętał do końca życia, lecz przede wszystkim czymś w rodzaju katechezy, dzięki której zrozumiał, „że nie należy za bardzo pokładać ufności we własnej odwadze, tylko trzeba się zdać na miłosierne wsparcie od Boga, bo dopiero przy takich okazjach można się przekonać, iż pomocy może udzielić wyłącznie sam Bóg”³⁹.

Mimo tak intensywnej pracy duszpasterskiej i formacji duchowej żołnierze w drodze na pola bitewne uciekali się niekiedy do praktyk o pogańskich korzeniach. Usiłując poradzić sobie ze strachem, doszukiwali się różnego rodzaju znaków, które odczytywali jako złą lub dobrą wróżbę. Takim znakiem miało być – według relacji Lytha – przyłączenie się do obozującej przed bitwą wschowską w Świąciechowie armii szwedzkiej wielkiego stada kruków i innych dra-

³⁵ Cyt. za: O. Sjöström: dz. cyt. s. 258.

³⁶ Tamże.

³⁷ Cyt. za: tamże s. 269.

³⁸ Cyt. za: *Biblia Warszawska*. Wyd. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa 1975.

³⁹ Cyt. za: O. Sjöström: dz. cyt. s. 270.

pieznych ptaków, towarzyszących jej później aż do pola bitwy. Lyth opowiadał też, że różne dzikie zwierzęta zbliżały się śmiało do oddziałów. W jego relacji „da się odczuć coś ponadnaturalnego. Być może – pisze Sjöström – zwierzęta te były znakiem danym przez wyższe moce i zwiastowały jakieś przyszłe wydarzenia i dlatego żaden żołnierz nie odważył się podnieść na nie ręki. A może mieli nadzieję, że przeżyją zbliżającą się bitwę, jeśli pozwolą żyć zwierzętom?”⁴⁰.

W kościele ewangelickim pw. Żłóbka Chrystusa we Wschowie można było kiedyś podziwiać epitafium ku czci pułkownika von Sackena, którego pochowano w piątek po Niedzieli Quasimodogeniti⁴¹ w 1706 roku. Na epitafium, stanowiące obecnie prawdziwą ozdobę Muzeum Ziemi Wschowskiej, widnieje taki oto napis:

Wędrowcze, zatrzymaj się i uroń łzę, pod tym bowiem kamieniem, u twoich stóp, spoczywa szlachetnego rodu wielce wielmożny Pan Carl Ludewig von der Osten, znany jako Sacken, wysoce uhonorowany pułkownik piechoty Jego Królewskiej Wysokości w Polsce i Książęcej Mości w Saksonii. Przyszedł na świat w Kurlandii, dokładał aliści starań, by przydać wspaniałego blasku swemu szlachetnemu urodzeniu poprzez cnotę bohaterstwa, którą okazał w wielu ciężkich bojach, stając się zacnym wzorem do naśladowania, aż w końcu, przyozdobiony sławą i chwałą, także mnogimi ranami, dokonał swego mężnego żywota w wieku 38 lat i 6 miesięcy w nieszczęsnej bitwie pod Wschową 13 lutego anno 1706. A teraz podążaj dalej, wędrowcze, i wiedz, że pamięć o nim nie umrze⁴².

Epitafium saskiego pułkownika świadczy o tym, że obie strony, zarówno zwycięzcy, jak i pokonani, starali się tę słynną bitwę upamiętnić, uwiecznić. Metafizyczny ton inskrypcji – pobrzmiewający zwłaszcza w ostatnim zdaniu – wraz z innymi przywołanymi w tej pracy przykładami pokazuje, że wszystko, co się z nią wiązało, odnoszono w większym lub mniejszym stopniu do transcendencji, do Boga, którego postrzegano z jednej strony jako niezgłębialną dla człowieka tajemnicę, a z drugiej strony jako uczestniczącego aktywnie w historii człowieka i świata, decydującego ostatecznie o wszystkim. Dlatego dla większości uczestników bitwy ważna była wiara, modlitwa, słowo Boże, chrześcijańska liturgia, posługa duszpasterska, chrześcijański etos oraz chrześcijańska nauka o rzeczach

⁴⁰ Tamże s. 154.

⁴¹ Quasimodogeniti, czyli „jako nowonarodzeni”. Chodzi o pierwszą niedzielę po Wielkanocy (Biała Niedziela).

⁴² H. Zechlin: *Die Schlacht bei Fraustadt. Eine militärgeschichtliche Studie (Schluß)*. „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen” XI z. 1–2: 1896 s. 273–274 (Tłum. A. K a l b a r c z y k).

ostatecznych i wieczna pamięć o bohaterach. Szczególnie interesująca wydaje się koncepcja duszpasterstwa polowego tamtych czasów – zwłaszcza w jego szwedzkim modelu, wyróżniającym się niezwykłą intensywnością duchowej opieki nad żołnierzami, z którego – pomijając jego obligatoryjny, a niekiedy nawet restrykcyjny charakter – mogliby się wiele nauczyć współcześni kapelani wojskowi.

Bibliografia

- Anusik Z.: *Karol XII*. Wrocław 2006.
- Chodyniecki D.: *Kapelani wojskowi w dziejach Polski do wybuchu II wojny światowej*. „Saeculum Christianum” 4: 1997 nr 2 s. 105–153.
- Jarochoński K.: *Bitwa wschowska dnia 13 lutego 1706 r.* W: K. Jarochoński. *Opowiadania i studia historyczne*. Poznań 1884 s. 188–221.
- Feldman J.: *August II*. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. I. Kraków 1935 s. 179–183.
- Fryxell A.: *Lebensgeschichte Karl's des Zwölften, Königs von Schweden*. Tłum. G.F. von Jenssen-Tusch. T. I. Braunschweig 1861.
- Hofmeister Ph.: *Militärseelsorge*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. VII. Freiburg 1962 kol. 416–418.
- Mączka A. (red.): *Historia Europy*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1997.
- Mutius A.V.: *Militärseelsorge*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. IV. Tübingen 1986, kol. 946–949.
- Nordensvan G.: *Cederström, Gustav Olaf, Freiherr v.* W: U. Thieme (red.). *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*. T. VI, Leipzig 1912, s. 260.
- Nordensvan C.O.: *August den starke*. Stockholm 1923.
- Nowak E.: *Rys dziejów duszpasterstwa wojskowego w Polsce 968–1831*. Warszawa 1932.
- Płoski T.: *Duszpasterstwo wojskowe w Polsce w świetle stosunków państwo – Kościół*. „Studia Warmińskie” 37: 2000, s. 579–596.
- Rostworowski E.: *Historia powszechna. Wiek XVIII*. Warszawa 2000.
- Sjöström O.: *Fraustadt 1706. Ett fält färgat rött*. Lund 2008.
- Sjöström O.: *Bitwa pod Wschową 1706. A potem pole bitwy zabarwiło się na czerwono....* Tłum. W. Łygaś, Zabrze–Tarnowskie Góry 2012.
- Staszewski J.: *August II Mocny*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1998.
- Wileńska E.: *Kapelan*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. VIII. Lublin 2000 kol. 650–651.
- Zechlin H.: *Die Schlacht bei Fraustadt. Eine militärgeschichtliche Studie*. „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen”, rocz. XI, z. 1–2 (1896) s. 1–52.
- Zechlin H.: *Die Schlacht bei Fraustadt. Eine militärgeschichtliche Studie (Schluß)*. „Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen”, rocz. XI, z. 1–2 (1896) s. 207–274.
- Zechlin H.: *Bitwa pod Wschową*. Tłum. A. Kalbarczyk. Poznań 2015.

STRESZCZENIE

Wątki religijne i duszpasterskie bitwy pod Wschową 1706 roku

Dnia 13 lutego 1706 roku, na obszarze Rzeczypospolitej, tuż przy jej zachodniej granicy, między wsiami Dębowa Łęka a Osowa Sień, rozegrała się krwawa bitwa, która przeszła do historii pod mianem „bitwy pod Wschową”. Szwedzkie oddziały dowodzone przez generała Karla Gustafa Rehnskölda rozgromiły liczniejsze siły sasko-rosyjskie pod wodzą generała Johanna Matthiasa Schulenburga. Bitwa ta uważana jest za jedną z ważniejszych batalii wielkiej wojny północnej (1700–1721). Na temat bitwy wschowskiej powstało kilka obszerniejszych prac w języku polskim, niemieckim i szwedzkim. Wszystkie one ukazują to wydarzenie głównie od strony wojskowo-historycznej. W niniejszym artykule zostały omówione dwa wątki tej bitwy: wyznaniowy i pastoralny. Tworzą go dwie części: pierwsza – poświęconej znaczeniu religii w krajach uczestniczących w bitwie i ich władców, oraz druga – dotycząca duszpasterstwa polowego w obu armiach tamtych czasów.

Słowa kluczowe: bitwa pod Wschową; religia państwowa; wiara; duszpasterstwo polowe

SUMMARY

Religious and pastoral issues of the Battle of Fraustadt (Wschowa) 1706

On 13 February 1706, on the territory of the Republic of Poland, close to its western border, between the villages of Dębowa Łęka and Osowa Sień a bloody battle took place that went down in history by the name of “the battle of Fraustadt”. Swedish troops led by general Karl Gustaf Rehnsköld routed the more numerous Saxon-Russian forces commanded by general Johann Matthias Schulenburg. The battle is considered to be one of the major battles of the Great Northern War (1700–1721). The battle of Fraustadt has been the subject of several detailed studies in the Polish, German and Swedish languages. All of them show the event mainly from the military-historical perspective. The present article discusses two issues of the battle: confessional and pastoral. They make up two parts of the article: part one focuses on the significance of religion in the countries participating in the battle and for their rulers; part two deals with military ministry in both armies in those times.

Keywords: battle of Fraustadt (Wschowa); state religion; faith; military ministry

BOGDAN KULIK

**Jak mówić dziś w Kościele o śmierci?
Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle *De mortalitate*
św. Cypriana z Kartaginy**

Zagadnienie śmierci w kontekście pastoralnym jest tematem obszernym. Jako duszpasterze spotykamy się przecież z problemem umierania w różnych kontekstach: przy łóżku chorego, szczególnie terminalnie; sprawując liturgię pogrzebową; towarzysząc osobom w żałobie; przygotowując się na własną śmierć, aby była szczęśliwa, poprzez odmawianie w trakcie codziennej modlitwy *Komplety z Liturgii godzin*.

Czy zatem nie powinniśmy poświęcić więcej miejsca śmierci i tzw. rzeczom ostatecznym człowieka i świata w naszym przepowiadaniu? Jeśli Chrystus o śmierci mówił, jeśli sam umarł i śmierć pokonał, zmartwychwstając, jeśli śmierć jest tym, co czeka każdego człowieka bez wyjątku, to czy można o niej nie mówić? Kto ma uczyć rozmowy na ten temat, jeśli nie my – kapłani Zmartwychwstałego?

Wierni, ale nie tylko, potrzebują naszej pomocy w **o b c h o d z e n i u** się ze śmiercią. Świadczą o tym np.: artykuły w prasie katolickiej¹, niegasnące

Bogdan KULIK MSF – ks. dr, Misjonarz Świętej Rodziny, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, e-mail: kulikbogdan@op.pl

¹ Por. np.: M. Maćkowiak: *Dlaczego nie potrafimy rozmawiać o śmierci?*. „Moja Rodzina” T. 1: 2014 <http://www.mojarodzina.org/spoczystwo/897-dlaczego-nie-potrafimy-rozmawiac-o-smierci> [dostęp: 08.03.2018]; M. Jakimowicz: *Umierać, nie żyć!*. „Gość Niedzielny” T. 43: 2017 <http://gosc.pl/wyszukaj/wydanie/przeglad/413318.GN-43-2017> [dostęp: 31.03.2018].

zainteresowanie Apostolstwem Dobrej Śmierci², a także pytania wielu osób, które spotykamy w naszych parafiach, na rekolekcjach, w szkołach czy na uniwersytetach.

Niniejszy artykuł, aby pozytywnie odpowiedzieć na ową potrzebę duszpasterską, koncentruje się właśnie na problemie mówienia o śmierci w Kościele – podczas rekolekcji, katechez, kazań i homilii. Co o śmierci należałoby powiedzieć? Na co należy zwrócić szczególną uwagę? Jakiego języka używać? Aby prezentowane refleksje nie miały charakteru czysto teoretycznych spekulacji, za ich podstawę posłuży tekst wytrawnego duszpasterza i mówcy, który w czasach naznaczonych śmiercią nie tylko ją obserwował, ale zajmował wobec niej stanowisko, a ostatecznie doświadczył jej, czyniąc z własnego umierania świadectwo miłości i wiary w Zwycięzcę Śmierci – w Chrystusa. Chodzi o św. Cypriana z Kartaginy, którego refleksja o śmierci zachowała się w napisanym przez niego tekście pod wymownym tytułem *De mortalitate*³.

I. Święty Cyprian i jego *De mortalitate*

Święty Cyprian (Thascius Caecilius Cyprianus) urodził się w bogatej rodzinie pogańskiej przypuszczalnie ok. 200/210 roku w Kartaginie, gdzie również zmarł śmiercią męczeńską ścięty mieczem 14 września 258 roku podczas prześladowań za panowania cesarza Waleriana. Był wykształconym urzędnikiem państwowym i nauczycielem retoryki. Najprawdopodobniej ok. 246 roku, pod wpływem kapłana Cecyliana, przyjął chrzest, a w już w roku 248/249 został biskupem Kartaginy.

Jego teologia jest swoistą kontynuacją myśli Tertuliana, przepracowaną według osobistej koncepcji noszącej znamiona powagi i umiaru. Był jednym z największych autorytetów Kościoła łacińskiego do chwili pojawienia się Augustyna i Grzegorza I Wielkiego. Jego pisma odzwierciedlają kunszt oratorski

² Apostolstwo Dobrej Śmierci (ADS lub ADŚ), to popularna nazwa Stowarzyszenia Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci. Jego duszpasterzami są Misjonarze Świętej Rodziny. Dzieło to przypomina o pilnej konieczności dobrego przygotowania się do ostatecznego spotkania z Bogiem. Wstępujący do Stowarzyszenia, poprzez swoje modlitwy i ofiary, pragną wyjednać: dla wiernych katolików – wytrwanie w łasce uświęcającej; dla obojętnych religijnie i dla grzeszników – łaskę nawrócenia; dla wszystkich – dobrą śmierć. Realizując powyższe cele, należący do Stowarzyszenia kierują często swe myśli ku wieczności, starają się wystrzegać grzechu i wzrastać w dobro, by w ten sposób być gotowym na śmierć w każdej chwili życia. Więcej informacji: www.apostolstwo.pl.

³ W artykule odwołuję się do następującego polskiego przekładu: C y p r i a n: *O śmiertelności*. W: *Świętego Cypriana Ojca Kościoła i męczennika „Dzielka pobożne” na polski język przetłumaczone*. Kraków 1900, <http://dlibra.kul.pl/dlibra/doccontent?id=1257> [dostęp: 02.03.2018] (dalej: DM).

autora, a także ukazują bogactwo odniesień biblijnych. Z tego powodu św. Cyprian jest uznawany za klasyka chrześcijańskiej prozy łacińskiej. Jego dzieła można podzielić na cztery główne grupy: (1) dogmatyczne (*De catholicae Ecclesiae unitate*); (2) apologetyczne (*Ad Donatum, Ad Demetrianum, Quod idola dii non sint, Ad Fortunatum de exortatione martyrii, Ad Quirinum*); (3) moralne (*De habitu virginum, De lapsi, De dominica oratione, De bono patientiae, De zelo et livore, De opere et eleemosynis, De mortalitate*); (4) listy (Cyprian jest autorem 65, a adresatem 6). Szczególnym rysem myśli teologicznej św. Cypriana jest jej duszpasterski charakter. Świadczą o tym jego pisma, które nie tyle są systematycznymi traktatami, ile reakcją na bieżące wydarzenia w kierowanej przez niego wspólnoty. „Całą jego spuściznę można poniekąd uznać za spisane kazania”⁴.

Jednym z pism moralnych jest *De mortalitate*⁵. Zostało napisane podczas szalejącej w zachodniej części Imperium Rzymskiego epidemii dżumy, która wybuchła w 252 roku i trwała do 254 roku⁶. Pontius Diaconus, biograf Cypriana, tak opisał ówczesną sytuację, w jakiej znalazł się biskup wraz ze swoją owczarnią:

Obrzydliwa choroba, szerząc się niezmiernie i porywając codziennie niezliczone ofiary spośród ludności, nawiedziła niemal wszystkie domy wylękłego społeczeństwa. Wszyscy drżeli, uciekali, unikali zarazy, porzucali swoich bez miłosierdzia, jak gdyby przez porzucenie umierającego na zarazę, można było samą zarazę usunąć. Leżały więc po całym mieście już nie ciała, ale trupy mnogiej liczby ludzi i domagały się od przechodniów miłosierdzia ze względu na wspólny los⁷.

⁴ L. Gładyszewska: *Zarys rozwoju form kaznodziejskich u Ojców Kościoła*. W: *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta pańskie i maryjne*. Red. Tenże. Lublin 1976 s. 22. Por. W. Myszor: *Cyprian*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Lublin 1979 kol. 690–693; G.W. Clarke: *Cyprian*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 2. Red. W. Kasper i in. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1994³ kol. 1364–1366; A. Żurek: *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*. Kraków 1993 s. 60–63; H. von Campenhausen: *Ojcowie Kościoła*. Warszawa 1967 s. 211–233; Benedykt XVI: *Św. Cyprian*. Audiencja generalna (6.06.2007) https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_06062007.html [dostęp: 08.03.2018].

⁵ Szczegółowo na temat tego dzieła: G. Stramondo: *Studi sul „De mortalitate” di Cipriano. Studi, testo e traduzione, index verborum omnium*. Catania 1964.

⁶ Por. I.M. Smith: *The Contributions of St. Cyprian: Perspectives on Epidemiology and Early Christianity* (29.04. 2014). Young Historians Conference. Paper 4. <https://pdxscholar.library.pdx.edu/younghistorians/2014/oralpres/4/> [dostęp: 08.03.2018].

⁷ Poncjusz Diakon: *Żywot Cecyliusza Cypriana IX*. Tłum. J. Czuj. W: *Pisma Ojców Kościoła*. Red. J. Sajdak. T. 19. Poznań 1937 s. 64. Cyt. za: M. Wysocki: *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*. Lublin 2010 s. 198.

Opisana zaraza stała się powodem oskarżeń ze strony pogan pod adresem chrześcijan, których uznano za odpowiedzialnych za jej pojawienie się. Nie dziwi zatem, że św. Cyprian w takich okolicznościach zdecydował się na napisanie tekstu, w którym pocieszał chrześcijan i zachęcał do odwagi podczas szalejącej zarazy, a także uczył o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. Z powodu swojego charakteru *De mortalitate* uznawane jest za tekst wpisujący się w starożytną tradycję literacką tzw. *consolationes*, czyli tekstów o charakterze pocieszającym⁸. Już na początku autor wyjaśnia powód powstania dzieła. Widząc, jak jedni mimo niebezpieczeństwa pozostają mocni „na kształt niewzruszonej i twardej skały, a inni chwieją się”⁹, oznajmia: „Dlatego sądziłem, że nie wolno mi dłużej taić się i milczeć, lecz z całą siłą i podług możliwości przemówić do was w duchu nauki Pańskiej, aby w ten sposób rozbudzić z ospalstwa dusze zniewieściałych, a tych, którzy mężami Chrystusowymi i Bożymi być poczeli, zachęcić do tego, by się stali godnymi Boga i Chrystusa”¹⁰.

De mortalitate ma charakter listu pasterskiego. Przypuszczalnie jest to spisane kazanie, które najpierw zostało wygłoszone do wiernych chrześcijan Kartaginy¹¹. Wraz z tekstami traktującymi o męczeństwie przyczyniło się do nazwania św. Cypriana „duszpasterzem w czasach ostatecznych”, a jego eschatologii – „pastoralną”¹².

Mimo że celem biskupa Kartaginy nie było napisanie traktatu teologicznego, *De mortalitate* zostało uznane za pierwszy traktat o teologii śmierci, przede wszystkim z powodu centralnego miejsca, jakie ona w nim zajmuje, a także ze względu na nowość terminologii i liczne odniesienia biblijne¹³. Choć tekst Cypriana różni się od średniowiecznych traktatów z gatunku *Ars moriendi*, ponieważ nie daje praktycznych rad, jak mają zachowywać się umierający i osoby im towarzyszące, to jest wymieniany jako pierwszy spośród chrześcijańskich tekstów poprzedzających średniowieczne dzieła o dobrym umieraniu. Dzieli bowiem z nimi zagadnienie przygotowania się do śmierci i godnego jej przyjęcia¹⁴.

⁸ Por. C.I. Mihai: *In patriam regredi: una nota esegetica al „De mortalitate” di San Cipriano*. „Text și discurs religios”. T. 4: 2012 s. 253. <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A174/pdf> [dostęp: 02.03.2018].

⁹ DM I.

¹⁰ DM I.

¹¹ Por. J.H.D. Scourfield: *The „De mortalitate” of Cyprian: Consolation and Context*. „Vigiliae Christianae” T. 50:1996 s. 14. http://eprints.maynoothuniversity.ie/1946/1/DS_1584009.pdf [dostęp: 02.03.2018].

¹² M. Wysocki: *Eschatologia*. dz. cyt. s. 183, 198, 269.

¹³ Por. Cipriano, Paolino da Nola, Uranio: *Poesia e teologia della morte*. Red. M. Ruggiero. Roma 1997² s. 14–15; M. Włodarski: *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.* Kraków 1987 s. 19; tenże: *Trzy traktaty o sztuce umierania*. Kraków 2015 s. 10.

¹⁴ Por. M. Włodarski: *Ars moriedni*. dz. cyt. s. 19; tenże: *Trzy traktaty*. dz. cyt. s. 10.

Ten zwięzły i przejrzyste napisany tekst składa się z 26 bardzo krótkich rozdziałów, których tytuły nie zostawiają wątpliwości dotyczących jego treści. Warto w tym miejscu je przytoczyć, gdyż stanowią naturalne streszczenie dzieła Cypriana: I. Powód pisania; II. Nie należy lękać się burz tego świata, bo one są już przepowiedziane; III. Sprawiedliwy, który z wiary żyje, pragnie połączyć się z Chrystusem; IV. Nędza ludzkiego życia; V. Powinniśmy pragnąć połączenia się z Chrystusem; VI. Ponieważ nam brak wiary, nieba nie pragniemy; VII. Jak pożyteczną rzeczą jest świat ten opuścić; VIII. I wierni podlegają nędzom tego życia; IX. Wierni więcej niż inni na tym świecie cierpieć powinni; X. Przykład Joba i Tobiasza; XI. Wszystko, co się zdarzy, należy cierpliwie znosić; XII. Walka z przeciwnościami jest doświadczeniem cnoty; XIII. W przeciwnościach doskonalili się cnota; XIV. Chrześcijanie nie powinni się bać śmierci; XV. Pożytek śmiertelności; XVI. Zaraza odsłania usposobienia ludzi; XVII. Pociecha dla tych, którzy się skarżą, iż wskutek tej zarazy tracą możliwość poniesienia męczeństwa; XVIII. Jak to nierozsądnie prosić Boga „bądź wola Twoja”, a opierać się, kiedy Bóg wzywa; XIX. Widzenie pewnego biskupa; XX. Braci pomarłych nie należy opłakiwać; XXI. Tylko ci, co nie mają nadziei, smucą się ze śmierci drogich sobie osób; XXII. Ten, kto ma połączyć się z Chrystusem, nie powinien się smuć, lecz radować; XXIII. Śmierć jest przejściem do lepszego stanu; XXIV. Umierać nie chce ten, kogo świat uwesela; XXV. Za szczęśliwych uważać się powinniśmy, jeśli Bóg przez śmierć wczesną wyswobadza nas od klęsk grożących; XXVI. Spieszmy do naszej ojczyzny.

Warto jednak zastanowić się, jak konkretnie św. Cyprian charakteryzuje śmierć w *De mortalitate*. To zagadnienie będzie tematem rozdziału drugiego.

II. Sposób mówienia o śmierci w *De mortalitate* św. Cypriana

Jeśli chodzi o język, jakim św. Cyprian mówi o śmierci, to wystarczy pobieżna lektura *De mortalitate*, aby zauważyć, iż cechuje go styl podniosły, uroczysty, miejscami wręcz patetyczny. Można by odważyć się na określenie tekstu mianem swoistego hymnu na cześć śmierci, rozumianej jako wydarzenie zbawcze dla tych, którzy traktują ją jak spotkanie z Chrystusem. Wskazuje się nawet pewne zbieżności dzieła z hymnem *Te Deum laudamus*¹⁵. Na żywość języka wpływa niewątpliwie jego obrazowość. Składają się na nią: szczegółowe opisy śmierci¹⁶; cytaty i przykłady biblijne¹⁷; metafory zaczerpnięte z wokabularza:

¹⁵ Por. Cipriano, Paolino da Nola, Uranio: *Poesia*. dz. cyt. s. 18.

¹⁶ „Straszne boleści, wewnętrzny ogień gorączki, nieustanne wymioty, zapalenie oczu, gnicie nóg i innych członków ciała, ogólne osłabienie, które chód utrudnia, głuchota, osłepienie” (DM XIV).

¹⁷ Np. Joba i Tobiasza (DM X), Henocha i Słomona (DM XXIII).

żołnierskiego¹⁸, żeglarskiego¹⁹, podróżniczego²⁰, rodzinno-patriotycznego²¹. Czytając nawet tylko polski przekład, można z łatwością wyobrazić sobie świętego biskupa, jak z wiarą i swadą przemawia do swoich owiec.

Jeśli chodzi o charakterystykę śmierci, to u św. Cypriana można wyróżnić dziewięć jej określeń²²:

1. Śmierć jako zabranie człowieka przez Boga (Chrystusa) z Jego inicjatywy. Jest to moment, w którym człowiek zostaje przez Boga (Chrystusa): „wołany”, „zawołany”, „wezwany”, „wzięty”, „przeniesiony” przez Niego i do Niego²³. Zatem to Bóg (Chrystus) jest inicjatorem tego przejścia, a człowiek jest jego beneficjentem²⁴.
2. Śmierć jako wydarzenie powszechne. Chrześcijanin nie może się łudzić, że ze względu na swoją więź z Chrystusem jest wyjęty spod „zwykłego prawa śmierci”²⁵, ponieważ z powodu posiadania ciała podlega prawu umierania tak samo jak poganie. Przejawia się to we wszystkich rodzajach śmierci

i dlatego, gdy ziemia nie rodzi zboża, wszyscy ludzie cierpią; gdy nieprzyjaciel miasto obleże, wszystkich obywateli gniecie niewola; gdy niebo pogodne deszczu nie spuści, wszyscy tę samą posuchę cierpią; gdy okręt o skały podwodne uderzy, wszyscy jadący nim po równi roz-

¹⁸ Np. „Bez walki nie ma zwycięstwa i nie pierwej zwycięzca zdobywa koronę chwały, aż w tej walce zwycięstwo odniesie. Zdatność sternika w czasie burzy na jaw wychodzi a żołnierza w bitwie. Lecz nie wielka to burza, gdy nam w niej żadne niebezpieczeństwo nie grozi” (DM XII).

¹⁹ „Gdybyś łódką płynąc spostrzegł, że straszna burza nadciąga i grozi ci rozbiciem, czyżbyś nie dążył czempredzej do portu? A oto świat ten chwieje się i wali” (DM XXV).

²⁰ „Powinniśmy tedy, najmilsi bracia, często rozważać i raz po raz myśleć o tem, żeśmy się świata wyrzekli i że tymczasowo tylko jako goście lub podróżni tutaj przebywamy” (DM XXVI).

²¹ „Któż bowiem będąc zdala od ojczyzny nie spieszyły do niej z powrotem? Któżby płynąc po morzu nie życzył sobie wiatru pomyślnego, aby czempredzej mógł się rzucić w objęcia kochanych osób? Lecz niebo za ojczyznę przecież uważamy; patryarchów za ojców mieć już zaczęliśmy – więc czemuż nie spieszymy? Czemu nie biegniemy zobaczyć naszą ojczyznę, uściskać naszych rodziców? Wielka nas tam rzesza drogich oczekuje osób: rodziców, braci, synów, którzy nas ujrzyć pragną; bo oni bezpieczni wprawdzie o własne szczęście niezmiennie, ale niespokojni jeszcze o nasze zbawienie” (DM XXVI).

²² Podobny sposób przedstawienia charakterystyki śmierci można znaleźć np. u H.U. von Balthasara. Por. H.U. von B a l t h a s a r: *Teodrammatica*. T. 1. *Introduzione al dramma*. Milano 1980 s. 360–397.

²³ DM: III, XV, VII, XVIII, XIX, XXIII, XIV.

²⁴ Por. KKK 1011: „W śmierci Bóg powołuje człowieka do siebie. Dlatego chrześcijanin może przeżywać wobec śmierci pragnienie podobne do pragnienia św. Pawła: «Pragnę odejść, a być z Chrystusem» (Flp 1,23); może przemienić własną śmierć w akt posłuszeństwa i miłości wobec Ojca, na wzór Chrystusa”.

²⁵ DM XII.

bitkami się stają. I ból oczu i upał gorączki i niemoc członków, wszystkim nam wspólne, jak długo na tym świecie jednakże ciało dźwigamy²⁶.

Jednak to, że wszyscy umierają „bez różnicy”, wcale nie oznacza jednakowego ich losu po śmierci. Dla prawych jest ona bowiem wezwaniem do ochłody i bezpieczeństwa, a dla niewiernych karą i pójściem na mękę²⁷.

3. Śmierć jako zysk i pożytek. Święty Cyprian przytacza i potwierdza opinię św. Pawła, który wyznał: „Mnie żyć Chrystus jest, a umrzeć zysk” (Flp 1,21). Kartagińczyk wielokrotnie przypomina, jak wielki jest „pożytek śmiertelności”²⁸ i „jak pożyteczną rzeczą jest świat ten opuścić”²⁹. Śmiertelność spowodowana zarazą wzbudza u uczniów Chrystusa pragnienie męczeństwa i dysponuje do porzucenia lęku przed umieraniem³⁰. Dlatego „chrześcijanie nie powinni bać się śmierci”³¹, lecz cieszyć się z niej jak ze „sposobnej chwili i całym sercem z niej korzystać”³².
4. Śmierć jako uwolnienie. Pożyteczność śmierci bierze się zatem stąd, że chrześcijanin, który umiera, dzięki łasce Chrystusa, przestaje być „przez ziemskie pęta krępowanym i może wolnym być od występków wszelkich i upadków ciała, wyjętym z pod ucisków gniotących ducha, wyrwanym z zatrutej paszczyki szatana”³³. Innymi słowy: „z więzienia świata na wolność się wydostaje”³⁴ po to, aby w końcu znaleźć się w królestwie, które jest ojczyzną (rajem, niebem)³⁵.
5. Śmierć jako powód lęku. Jednak śmierć może i nawet powinna wzbudzać lęk u tych, którzy nie są sługami Chrystusa, czyli nie odrodzili się z wody i Ducha Świętego. Oni muszą wręcz „bać” się umierania, „drżać”, „trwożyć się” już na samo o nim wspomnienie, ponieważ ze względu na swoją niewiarę są już skazani na „ogień piekielny”, czyli na „drugą śmierć”. Tacy powinni się obawiać, nawet jeśli długo żyją, ponieważ długie życie jest tylko odroczeniem przyszłej „męki” i „jęków”³⁶.

²⁶ DM VIII.

²⁷ Por. DM XV.

²⁸ Tak dosłownie brzmi tytuł rozdz. XV.

²⁹ Tak dosłownie brzmi tytuł rozdz. VII.

³⁰ Por. DM XVI.

³¹ Tak dosłownie brzmi tytuł rozdz. XIV.

³² Tamże.

³³ DM VII.

³⁴ DM XV. Por. DM III.

³⁵ Por. DM XXVI.

³⁶ Por. DM XIV.

6. Śmierć jako interpretatorka życia i sprawdzian. Wartość śmierci spowodowanej zarazą, tak dla jednostki, jak i dla wszystkich ludzi, bierze się także stąd, że „zaraza odślania usposobienie ludzi”³⁷, inaczej mówiąc: „Ona bada wartość każdego człowieka”³⁸. Dzięki niej ujawnia się to, co jest na głębinach każdego człowieka: zdrowych, krewnych, gwałtowników, chciwych, dumnych, bezbożnych, bogatych. W jej obliczu sprawdza się, kto kim naprawdę jest.
7. Śmierć jako przejście. Śmierć to nie cel podróży życia, lecz „przejście” pomiędzy dwoma jego etapami, ponieważ prowadzi do „lepszego stanu”³⁹. Święty Cyprian na jego określenie używa kilku pojęć: „życie nieśmiertelne i wieczne”, „godność niebieskiej chwały”, „wieczne przybytki”, „królestwo niebieskie”, „mieszkanie Chrystusowe”, „jasność królestwa niebieskiego”. Ów stan polega na przemienianiu się na wzór Chrystusa i na przebywaniu z Ojcem i Chrystusem⁴⁰.
8. Śmierć jako wydarzenie przedwczesne. Święty Cyprian wypowiada się na temat śmierci tzw. „wczesnej”, czyli dotykającej człowieka, w jego mniemaniu, zbyt prędko. Biskup ocenia ją, zgodnie z charakterem całego traktatu, jako „zabezpieczenie”, „wielką łaskę i dobrodziejstwo Boga”, „zysk”. Jest ona taką dla każdego, niezależnie od wieku i stanu. Jej zalety polegają na tym, że

oto umierają bezpieczne o chwałę swą dziewice i już się nie boją pogrózek antychrysta i utraty dziewictwa. Działki uchodzą niebezpieczeństw płochego wieku, a za wstrzemięźliwość swą i niewinność nagrodę odbierają. Delikatna niewiasta nie boi się już prześladowania, ani ręki lub katuszy oprawcy, bo wcześniej umierając zysk tylko odnosi. A tak bojaźń wczesnej śmierci rozgrzewa oziębłych, samowolnych czyni sumienniejszymi, bodźcem jest dla leniwych, zbiegów zmusza do powrotu, pogan zniewala do wiary, naród chrześcijański zachęca do zgody⁴¹.

Krótko mówiąc, by użyć tytułu jednego z rozdziałów: „Za szczęśliwych uważać się powinniśmy, jeśli Bóg przez śmierć wczesną wyswobadza nas od klęsk groźących”⁴².

³⁷ Tak dosłownie brzmi tytuł rozdz. XVI.

³⁸ Tamże.

³⁹ Rozdział DM XXIII nosi tytuł: *Śmierć jest przejściem do lepszego stanu*.

⁴⁰ Por. DM XXII.

⁴¹ DM XV.

⁴² DM XXV.

9. Śmierć jako wydarzenie wymagające przygotowania. Odmalowawszy oblicze śmierci i ukazawszy jej pozytywny charakter dla wierzących, a groźny dla niewiernych, św. Cyprian kończy swoje dziełko żarliwym wezwaniem do przygotowania się na nią. Ma ono polegać na kilku następujących postawach i zachowaniach: „częstym myśleniu” i „rozważaniu” o przemijalności świata doczesnego; „gorącym pragnieniu” spotkania się z Chrystusem; pamiętaniu, że jesteśmy w ojczyźnie niebieskiej „oczekiwani” przez naszych najbliższych, którzy, póki żyjemy na ziemi, pozostają „niespokojni jeszcze o nasze zbawienie”; „witaniu z otwartymi rękami” dnia przejścia z „siedł światowych” do „raju”. Postawa ma być nacechowana radosnym pośpiechem, do czego Kartagińczyk wzywa kilkakrotnie w rozdziale wieńczącym *De mortalitate* pt.: *Spieszmy do naszej ojczyzny*⁴³.

Tak oto przedstawia się syntetycznie ujęta teologia śmierci św. Cypriana w *De mortalitate*. Należy ją uzupełnić jeszcze bardzo istotną uwagą o chrystocentryczności wypowiedzi Kartagińczyka. Całościowa lektura tekstu nie pozostawia bowiem wątpliwości, co do tego, że Chrystus absolutnie panuje nad śmiercią. To z Jego inicjatywy człowiek spotyka Go w swojej śmierci, bo została przez Niego zwyciężona. Świadczą o tym już tytuły kilku rozdziałów: III. *Sprawiedliwy, który z wiary żyje pragnie połączyć się z Chrystusem*; V. *Powinniśmy pragnąć połączenia się z Chrystusem*; XXII. *Ten kto ma połączyć się z Chrystusem, nie powinien się smucić, lecz radować*. Tę samą funkcję spełniają cytaty biblijne np. „A nie chcemy bracia, [...], abyście wiedzieć nie mieli, o tych, którzy zasnęli, iżbyście się nie smucili jako i drudzy, którzy nadziei nie mają. Albowiem jeśli wierzymy, iż Jezus umarł i zmartwychwstał, tak i Bóg tych, którzy zasnęli, przez Jezusa przyprowadzi z Nim” (1 Tes 4,13–14)⁴⁴. Wreszcie sam tekst zawiera bardzo dużą liczbę odniesień do Chrystusa – np.:

Lecz my, którzy nadzieją żyjemy, w Boga wierzymy a mocno wyznajemy, że Chrystus za nas cierpiał i zmartwychwstał, czemuż mieszkając w Chrystusie i przez Niego i w Nim zmartwychwstać mając, ze świata tego wyjść nie chcemy, albo za naszymi ukochanymi, którzy go już opuścili płaczemy i lamentujemy, jak gdyby byli straconymi? Wszakże Chrystus Pan upomina nas: Jam jest zmartwychwstanie i żywot. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyw będzie. A wszelki, który żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki (J 11,25–26). A przeto, jeżeli w Chrystusa

⁴³ DM XXVI.

⁴⁴ DM XXI.

wierzmy, jeżeli słowom i obietnicom Jego ufamy, wesoło i śmiało zdążmy do Tego, z którym żyć i królować mamy na wieki⁴⁵.

Jednak nie tylko śmierć wiernych chrześcijan jest odniesiona do Chrystusa. Także umieranie niewiernych jest oceniane na podstawie relacji do Niego: „Niechaj ten umierać się boi, kto przez Krzyż i cierpienia nie liczy się do sług Chrystusowych!”⁴⁶. Zatem rozważania o śmierci w *De mortalitate* są całkowicie związane z rozważaniami o Chrystusie.

III. Nasze dzisiejsze mówienie o śmierci w Kościele

Po dokonaniu krótkiej analizy wypowiedzi św. Cypriana spróbujmy zastanowić się, czego możemy nauczyć się od tego gorliwego duszpasterza w kwestii naszego przepowiadania o śmierci.

Jeśli chodzi o treść głoszenia, wydaje się, że przykład Kartagińczyka powinien skłonić nas przede wszystkim do uznania śmierci za temat godny naszych kazań i katechez. Innymi słowy: śmierć trzeba zauważyć i trzeba o niej mówić. Święty Cyprian widział ją w kontekście szalejącej zarazy i prześladowań, ale i nam nie brakuje znaków jej obecności. Jest przecież widoczna: w telewizji, w grach komputerowych, w szpitalach, w hospicjach, na cmentarzu, w naszych rodzinach, wspólnotach parafialnych i zakonnych. Jednak, czy wystarczająco często jest obecna w naszym przepowiadaniu? Oczywiście, że jest to temat trudny, lecz kto ma o niej mówić, jeśli nie heroldowie Zwycięzcy śmierci.

Zwrócił na to uwagę kard. Joseph Ratzinger: „Powiedziałbym, że chrześcijańskie wychowanie i kazanie winny wpajać człowiekowi ufne przeświadczenie, iż przez śmierć zbliżamy się do prawdziwego życia. Tym sposobem będą mogły mu pomóc przezwyciężyć lęk przed nieznanym – czy przynajmniej czysto fizyczny lęk, jaki może się tu pojawiać – i zrodzić spokój w obliczu śmierci”⁴⁷. Jeszcze dobitniej wyraził to jako Benedykt XVI:

Nasze kazanie, nasze przepowiadanie jest rzeczywiście w dużym stopniu jednostronnie nakierowane na tworzenie lepszego świata, podczas gdy rzeczywiście lepszy świat prawie wcale nie jest wspomniany. Tutaj musimy zdobyć się na rachunek sumienia. Oczywiście próbuje się otworzyć na słuchacza i mówić to, co leży w zasięgu jego horyzontu. Naszym zadaniem jest jednak także przebijanie i rozszerzanie tego horyzontu, aby móc dostrzec to, co stanowi rzeczy ostateczne. Te rzeczy

⁴⁵ DM XXI.

⁴⁶ DM XIV.

⁴⁷ J. Ratzinger: *Bóg i świat*. [Rozm. P. Seewald]. Kraków 2005 s. 400.

to dla współczesnych ludzi trudny orzech do zgryzienia. Jawią się jako coś nierealnego. Ludzie chcieliby zamiast tego otrzymać konkretne odpowiedzi na teraz, na potrzeby codzienności. Ale te odpowiedzi pozostają połowiczne, jeśli nie pozwalają poczuć i jakoś rozpoznać, że wykraczamy poza to materialne życie, że jest i sąd, i łaska, i wieczność. Musimy więc znaleźć nowe słowa i sposoby, aby umożliwić ludziom przebicie się przez barierę skończoności⁴⁸.

Zatem, aby śmierć nie była tylko sensacyjnym tematem używanym do przyciągnięcia uwagi słuchaczy, należy mówić o niej w kontekście pozostałych rzeczy ostatecznych człowieka. Robił to w pewnym stopniu, choć dość ograniczonym, także św. Cyprian, nazywając śmierć „przejściem”, a nie końcem podróży⁴⁹. Ponieważ przepowiadanie Ewangelii z natury swej jest przepowiadaniem nadziei (por. 1 Tes 4,13–18), dlatego należy główny akcent położyć na „lepszemu stanie”⁵⁰, czyli na życiu wiecznym (niebie, raju, zmartwychwstaniu), do którego przechodzi się poprzez śmierć i sąd, jeśli przyjmie się Chrystusa. Jednak nie może to prowadzić do uprawiania kaznodziejstwa „wszechdobrego”⁵¹, czyli takiego, które przemilcza drugą możliwość, o której uczy Chrystus, a także wspomina Kartagińczyk – wieczne potępienie. Poza tym, czy nie należy wciąż szukać coraz jaśniejszego i jednocześnie pogłębionego sposobu tłumaczenia wiernym, czym jest czyściec i dar odpustów?

Tematów eschatologicznych, nad którymi należałoby się głębiej zastanowić w naszym przepowiadaniu, jest więcej. Wystarczy wspomnieć o zagadnieniu losu dzieci zmarłych bez chrztu czy o problemach związanych z tzw. pogrzebami z urną, podczas których z powodu braku ciała zostaje mocno utrudniony przekaz orędzia o jego przyszłym zmartwychwstaniu⁵². Oczywiście, we wspo-

⁴⁸ Benedykt XVI: *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*. [Rozm. P. Seewald]. Kraków 2011 s. 185.

⁴⁹ Por. DM XXII, DM XXIII.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Określenie zaczerpnięte z teologii C.S. Bartnika, który użył go w odniesieniu do soteriologii eliminującej wieczność piekła. Por. A. Posacki: *Antypersonalistyczny charakter teorii i praktyk ezoterycznych – nowe argumenty apologetyczne*. W: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*. Red. K. Guzowski, G. Barth. Lublin 2016 s. 167.

⁵² Na ten temat: Konferencja Episkopatu Polski: *List pasterski o szacunku dla ciała zmarłego i obrzędach pogrzebu (w przypadku kremacji)* (16.10.2011), <http://episkopat.pl/list-pasterski-episkopatu-polski-o-szacunku-dla-ciala-zmarlego-i-obrzedach-pogrzebu-w-przypadku-kremacji/> [dostęp: 08.03.2018]; Kongregacja Nauki Wiary: *Instrukcja dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji „Ad resurgendum cum Christo”* (15.08.2016), <http://episkopat.pl/instrukcja-ad-resurgendum-cum-christo-dotyczaca-pochowku-cial-zmarlych-oraz-przechowywania-prochow-w-przypadku-kremacji/> [dostęp: 08.03.2018]; Z. Sucheccki: *Kremacja w kulturach świata*. Kraków 2009.

mnianych kwestiach szczegółowych teologia św. Cypriana z *De mortalitate* nie dostarcza nam wyczerpujących treści, a jedynie impulsów do traktowania śmierci łącznie z innymi elementami rzeczywistości ostatecznej.

Treść przepowiadania św. Cypriana była odpowiedzią na konkretną sytuację, w której znalazł się razem ze swoją owczarnią. Fakt ten przypomina nam, że o śmierci należy mówić, uwzględniając aktualne okoliczności, w jakich znajduje się głoszący i słuchacze. Mimo że kaznodzieja musi być świadomy wieloaspektowości zagadnienia śmierci, to w zależności od kontekstu w zróżnicowany sposób rozłoży akcenty, mówiąc o poszczególnych jej funkcjach, tzn. o śmierci jako: uwolnieniu, zysku – pożytku czy jako o przyczynie lęku. Oczywiście jest przecież, że inaczej o śmierci będziemy mówić, żegnając małe dziecko (śmierć przedwczesna), a inaczej na pogrzebie osoby starszej czy samobójcy. Inaczej zwrócimy się do osób pogrążonych w głębokim bólu po stracie bliskich, inaczej do obojętnych, niewierzących, a może i cynicznie podchodzących do spraw wiary. Chcąc dobrze zdecydować, co i jak powiedzieć, aby słowa nie wydawały się puste, raniące, lecz umacniające nadzieję i wzywające do nawrócenia, potrzeba dużo roztropności i światła Ducha Świętego⁵³.

Jednak wydaje się, że o niektórych aspektach umierania należy mówić przy każdej okazji, a mianowicie o tym, że śmierć jest: wydarzeniem powszechnym, przejściem i wydarzeniem wymagającym przygotowania. Te treści powinny być bardzo często przypominane w naszym przepowiadaniu, w różnych kontekstach. Jest to dość oczywiste, zważywszy na fakt, że „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (Hbr 9,27) i że nie wykluczając możliwości nawrócenia w ostatnim momencie życia, nie można go z góry zakładać, ponieważ, zgodnie ze starym powiedzeniem: „Jakie życie taka śmierć, jaka śmierć, taka wieczność”.

Życie niektórych osób wygląda tak, że chcąc znaleźć jakiś sposób uratowania ich od wiecznego potępienia, myślimy już tylko o cudzie. Tylko nadzwyczajna interwencja Boga wydaje się jedyną nadzieją na zmianę ich nastawienia do: Chrystusa, ludzi, śmierci. Czy jednak w takich wypadkach oczekiwany cud nie miałby polegać na dokonaniu przez Boga nawrócenia „na siłę” człowieka, który poprzez decyzje całego swojego życia od Niego się odwracał? Inaczej mówiąc: Czy taki cud nie polegałby w swej najgłębszej istocie na odebraniu człowiekowi wolności, której tak zaciekle bronił, uciekając od Boga? Czyż to nie jest jakiś okrutny paradoks? Dlatego na śmierć-przejście każdy musi się przygotowywać, bo ona

⁵³ Na temat konieczności dostosowania dyskursu o rzeczach ostatecznych do konkretnej sytuacji np.: A. Nitroła: *Trattato di escatologia*. T. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010 s. 96–99.

może mu [umierającemu] pomóc zrewidować hierarchię wartości – ale nie musi. Dusza bywa tak przytępiona i zatwardziała, że nie potrafi już uwolnić spojrzenia. W tego rodzaju sytuacjach granicznych może się ujawnić i przebić jedynie coś, co w człowieku w jakiś sposób już tkwi. Dlatego nie powinniśmy stawiać na ostatnią godzinę, lecz dbać, by nie wyczerpały się w nas zasoby dobra – wówczas oliwa, by przypomnieć jedną z przypowieści, będzie w naczyniu jeszcze wtedy, gdy zapuka pan młody⁵⁴.

Sam papież emeryt, a także jego brat Georg, mogą być przykładem godnego i świadomego oczekiwania na ostateczne spotkanie z Chrystusem⁵⁵.

W końcu od św. Cypriana należy uczyć się stawiania Chrystusa w centrum przepowiadania o rzeczach ostatecznych. Jeśli sądu, czyśćca, nieba, piekła, zmartwychwstania, końca świata nie widzi się w perspektywie spotkania z Bogiem w Chrystusie⁵⁶, nie głosi się Ewangelii. W teologii współczesnej podkreślił to z wielką mocą Hans Urs von Balthasar, formułując postulat tzw. „koncentracji chrystologicznej eschatologii”, który polega na tłumaczeniu rzeczy ostatecznych człowieka przy użyciu terminów chrystologicznych. Klasyczną ilustracją tego postulatu jest sławne stwierdzenie von Balthasara:

Bóg jest „Rzeczą Ostateczną” stworzenia. On jest niebem dla tego, kto Go osiąga; piekłem dla tego, kto Go traci; sądem dla tego, kto jest przez Niego sądzony; czyśćcem dla tego, kto jest przez Niego oczyszczany. On jest Tym, dla którego umiera wszystko to, co jest śmiertelne i co zmartwychwstaje dla Niego i w Nim. Ale jest tym jako skierowany ku światu, czyli w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który jest objawieniem Boga i przez to kwintesencją rzeczy ostatecznych⁵⁷.

⁵⁴ J. Ratzinger: *Bóg i świat*. dz. cyt. s. 399–400.

⁵⁵ *W powolnym uszczuplaniu się sił fizycznych, wewnątrznie jestem w pielgrzymce do domu Ojca*. (Benedykt XVI dla *Corriere della Sera* z 7.02.2018), http://www.corriere.it/cronache/18_febbraio_07/benedetto-xvi-lettera-corriere-papa-emerito-pellegrinaggio-verso-casa-ab335152-0b79-11e8-8265-d7c1bfb87dc9.shtml?refresh_ce-cp (tłum. własne) [dostęp: 21.03.2018]; *Codziennie modłę się o dobrą śmierć dla mnie i dla mojego brata. To jest nasze wielkie życzenie*. (G. Ratzinger dla *Neue Post*), http://pl.radiovaticana.va/news/2018/02/14/ks_georg_ratzinger_mod%C4%99_si%C4%99_o_dobr%C4%85_%C5%9Bmier%C4%87_dla_mnie_i_moj/1363170 [dostęp: 21.03.2018].

⁵⁶ Na ten temat: I. Werbínski, B. Kulík, A. Sobczyk: *Jak się nie zagubić w czasie i w wieczności? Spotkanie z Chrystusem jako istota duchowości chrześcijańskiej i rzeczy ostatecznych człowieka*. Włocławek 2017.

⁵⁷ „Gott ist das «Letzte Ding» des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist,

Co się zaś tyczy języka, jakim należy mówić o śmierci i wieczności, to od św. Cypriana, możemy uczyć się przede wszystkim biblijności i obrazowości. Użycie cytatów z Pisma Świętego, a także poruszających wyobrażeń metafor sprawia, że przepowiadanie wielkiego misterium śmierci staje się bardziej zrozumiałe dla słuchaczy. Należy jednak zastrzec, że obrazy biblijne muszą być uprzywilejowane w stosunku do przenośni czy porównań wymyślanych przez kapłana czy katechetę. Do czujności w tej kwestii skłania wciąż obowiązująca wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary:

Jeśli chodzi o sytuację człowieka po śmierci, należy przestrzec przed niebezpieczeństwem wyobrażeń fantazyjnych i zbyt dowolnych, ponieważ taka przesada staje się w dużej mierze przyczyną trudności, na jakie często napotyka wiara chrześcijańska. Obrazy użyte w Piśmie św. należy jednak uszanować. Trzeba koniecznie przyjąć ich głęboki sens, unikając ryzyka nadmiernego złagodzenia, które często jest równoznaczne z pozbawieniem istotnych treści, wyrażanym przez te obrazy⁵⁸.

Tym bardziej że samo Pismo Święte utwierdza nas w wierze, że „żywe [...] jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Gdy głosimy, używając słów Biblii, Duch Święty dotyka serc!

Wydaje się natomiast, że należałoby być niezmiernie ostrożnym w naśladowaniu samego stylu głoszenia św. Cypriana. Jego podniosły, a nawet patetyczny język sprawia, że *De mortalitate* wydaje się wręcz pochwałą czy hymnem na cześć umierania. Jest to do przyjęcia, jeśli uwzględni się cały kontekst powstania dzieła, a także zamysł świętego biskupa męczennika, który rozumie śmierć jako drogę na spotkanie z Chrystusem. Jednak my w naszym przepowiadaniu zwracamy się do audytorium często bardzo zróżnicowanego. Na przykład podczas liturgii pogrzebowej mamy przed sobą: zarówno gorliwych katolików, ale i ludzi, którzy w Chrystusa nie wierzą; osoby niezwiązane ścisłymi relacjami ze zmarłym, ale i najbliższych, pogrążonych w bólu z powodu jego śmierci, nierzadko niespodzianej i tragicznej. Zbyt górnolotna laudacja na temat śmierci może

nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «Letzten Dinge» ist. (H.U. von Balthasar: *Eschatologie. W: Fragen der Theologie heute*. Red. J. Feiner, M. Löhner. Einsiedeln 1957 s. 407–408). Więcej na ten temat: B. Kulik: *L'uomo alla luce dell'eschatologia in Hans Urs von Balthasar*. Kazimierz Biskupi 2014 s. 86–95.

⁵⁸ Kongregacja Nauki Wiary: *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_eschatologia_pl.html [dostęp: 06.03.2018].

zostać niezrozumiana i odczytana jako brak delikatności i wyczucia w obliczu cierpienia uczestników pogrzebu.

Z drugiej jednak strony nasze mówienie o śmierci i rzeczach ostatecznych nie powinno być beznamienne i suche, ponieważ w zbyt małym stopniu może dotknąć ludzkich serc, by zdobyć je dla Chrystusa. Taki „podbój serc” był ostatecznie celem św. Cypriana – także, gdy głosił o śmierci. Jego przepowiadanie było wynikiem osobistej wiary wzrastającej dzięki modlitwie, wiary, której ostateczną pieczęcią była jego męczeńska śmierć. Cyprian modlił się sercem i mówił z serca, jak przypomniał Benedykt XVI:

Cyprian jest jednym z pierwszych przedstawicieli owocnej tradycji teologiczno-duchowej, która postrzega „serce” jako uprzywilejowane miejsce modlitwy. W istocie, według Biblii i Ojców, serce to wnętrze człowieka, miejsce, gdzie mieszka Bóg. W nim dochodzi do spotkania, podczas którego Bóg mówi do człowieka, a człowiek słucha Boga; człowiek mówi do Boga i Bóg słucha człowieka — wszystko dokonuje się przez jedyne słowo Boże⁵⁹.

Dlatego i dziś jego *De mortalitate*, które, przypomnijmy, jest najprawdopodobniej spisaniem kazaniem, porusza do głębi.

Chcąc na zakończenie zwięźle odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule artykułu: „Jak mówić dziś w Kościele o śmierci?”, można przywołać znaną w środowisku Szkół Nowej Ewangelizacji zasadę przypominającą, co jest potrzebne do głoszenia Chrystusa. Brzmi ona następująco: „Doświadczenie zbawienia. Zapał do głoszenia. Dobrze ocenić rzeczywistość. Ewangelię głoś!” Innymi słowy: na tyle będziemy umieli mówić o śmierci, na ile sami doświadczymy szeroko pojętego zbawienia (uwolnienia i obdarowania) dzięki osobistemu spotkaniu z Chrystusem. Właśnie to spotkanie jest najgłębszym źródłem zapału do przepowiadania rzeczy ostatecznych z wiarą i pokorą. Z pokorą, ponieważ nie wiemy, jak sami zachowamy się w momencie własnej śmierci... Następnie doświadczenie, zapał i pokorę należy połączyć z roztropnym rozeznaniem sytuacji, czyli z określeniem, do kogo i w jakich okolicznościach się zwracamy. W końcu pozostaje nam już tylko otworzyć usta i głosić, ale zawsze zgodnie z Pismem Świętym, Tradycją i Magisterium Kościoła, których zrozumienia dostarcza studium poprawnej eschatologii. Warto prosić o wstawiennictwo św. Cypriana, aby i przez nasze mówienie o śmierci oraz o tym, co po niej nastąpi, Chrystus dotykał ludzkich serc!

⁵⁹ Benedykt XVI: *Św. Cyprian*. dz. cyt.

Bibliografia

- Benedykt XVI: *Św. Cyprian*. Audiencja generalna (6.06.2007), https://opoka.org.pl/biblio/teka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_06062007.html [dostęp: 08.03.2018].
- Benedykt XVI: *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*. [Rozm. P. Seewald]. Kraków 2011.
- Balthasar H.U. von: *Eschatologie*. W: *Fragen der Theologie heute*. Red. J. Feiner, M. Löhrer. Einsiedeln 1957.
- Balthasar H.U. von: *Teodrammatica*. T. 1. *Introduzione al dramma*. Milano 1980.
- Clarke G.W.: *Cyprian*. W: *Leksikon für Theologie und Kirche*. T. 2. Red. W. Kasper i in. Freiburg–Basel–Rom–Wien 1994³ kol. 1364–1366.
- Cipriano, Paolino da Nola, Uranio: *Poesia e teologia della morte*. Red. M. Ruggiero. Roma 1997².
- Cyprian: *O śmiertelności*. W: *Świętego Cypriana Ojca Kościoła i męczennika „Dzielka pobożne” na polski język przetłumaczone*. Kraków 1900 s. 1–30, <http://dlibra.kul.pl/dlibra/doccontent?id=1257> [dostęp: 02.03.2018]
- Campanian H. von: *Ojcowie Kościoła*. Warszawa 1967.
- Gładyszewski L.: *Zarys rozwoju form kaznodziejskich u Ojców Kościoła*. W: *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta pańskie i maryjne*. Red. L. Gładyszewski. Lublin 1976.
- Jakimowicz M.: *Umierać, nie żyć!*. „Gość Niedzielny”. T. 43:2017, <http://gosc.pl/wyszukaj/wydanie/przeglad/413318.GN-43-2017> [dostęp: 31.03.2018].
- Konferencja Episkopatu Polski: *List pasterski o szacunku dla ciała zmarłego i obrzędach pogrzebu (w przypadku kremacji)* (16.10.2011), <http://episkopat.pl/list-pasterski-episkopatu-polski-o-szacunku-dla-ciala-zmarlego-i-obrzedach-pogrzebu-w-przypadku-kremacji/> [dostęp: 08.03.2018].
- Kongregacja Nauki Wiary: *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum synodi”* (17.05.1979), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_pl.html [dostęp: 06.03.2018].
- Kongregacja Nauki Wiary: *Instrukcja dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji „Ad resurgendum cum Christo”* (15.08.2016), <http://episkopat.pl/instrukcja-ad-resurgendum-cum-christo-dotyczaca-pochowku-cial-zmarlych-oraz-przechowywania-prochow-w-przypadku-kremacji/> [dostęp: 08.03.2018].
- Kulik B.: *L'uomo alla luce dell'eschatologia in Hans Urs von Balthasar*. Kazimierz Biskupi 2014.
- Maćkowiak M.: *Dlaczego nie potrafimy rozmawiać o śmierci?*. „Moja Rodzina”. T. 1: 2014, <http://www.mojarodzina.org/spoeczesstwo/897-dlaczego-nie-potrafimy-rozma-wiac-o-smierci> [dostęp: 08.03.2018].
- Mihai C.I.: *In patriam regredi: una nota esegetica al „De mortalitate” di San Cipriano*. „Text și discurs religios”. T. 4: 2012 s. 253–258, <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A174/pdf> [dostęp: 02.03.2018].
- Myszor W.: *Cyprian*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Lublin 1979 kol. 690–693.
- Nitrola A.: *Trattato di escatologia*. T. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.

- Poncjusz Diakon: *Żywot Cecyliusza Cypriana IX*. Tłum. J. Czuj. W: *Pisma ojców Kościoła*. Red. J. Sajdak. T. 19. Poznań 1937 s. 56–75.
- Posacki A.: *Antypersonalistyczny charakter teorii i praktyk ezoterycznych – nowe argumenty apologetyczne*. W: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*. Red. K. Guzowski, G. Barth. Lublin 2016 s. 157–168.
- Ratzinger J.: *Bóg i świat*. [Rozm. P. Seewald]. Kraków 2005.
- Scourfield J.H.D.: *The „De mortalitate” of Cyprian: Consolation and Context*. „*Vigiliae christianae*”. T. 50:1996 s. 12–41, http://eprints.maynoothuniversity.ie/1946/1/DS_1584009.pdf [dostęp: 02.03.2018].
- Smith I.M.: *The Contributions of St. Cyprian: Perspectives on Epidemiology and Early Christianity* (29.04.2014). Young Historians Conference. Paper 4, <https://pdxscholar.library.pdx.edu/younghistorians/2014/oralpres/4/> [dostęp: 08.03.2018].
- Suchecki Z.: *Kremacja w kulturach świata*. Kraków 2009.
- Stramondo G.: *Studi sul „De mortalitate” di Cipriano. Studi, testo e traduzione, index verborum omnium*. Catania 1964.
- Werbiński I., Kulik B., Sobczyk A.: *Jak się nie zagubić w czasie i w wieczności? Spotkanie z Chrystusem jako istota duchowości chrześcijańskiej i rzeczy ostatecznych człowieka*. Włocławek 2017.
- Włodarski M.: *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.* Kraków 1987.
- Włodarski M.: *Trzy traktaty o sztuce umierania*. Kraków 2015.
- Wysocki M.: *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*. Lublin 2010.
- Żurek A.: *Wprowadzenie do ojców Kościoła*. Kraków 1993.

STRESZCZENIE

Jak mówić dziś w Kościele o śmierci?

Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle *De mortalitate* św. Cypriana z Kartaginy

Tematu śmierci nie można pomijać w głoszeniu Ewangelii. Po pierwsze z tego powodu, że Chrystus zbawił nas, przyjmując śmierć dobrowolnie i pokonując ją przez swoje zmartwychwstanie. Po drugie dlatego, że śmierć jest elementem życia, który dotyczy każdego człowieka bez wyjątku. Jest przejściem, które prowadzi do pełnego połączenia się z Chrystusem. Ale jak o niej mówić w Kościele? Na co należy zwrócić szczególną uwagę? Jakiego języka używać? Artykuł jest próbą szukania odpowiedzi na postawione pytania w świetle nauczania o śmierci św. Cypriana biskupa i męczennika zawartego w jego dziele pt. *De mortalitate*. Tekst ten, pierwotnie będący najprawdopodobniej kazaniem, które następnie zostało spisane, powstał w czasach prześladowań chrześcijan i podczas szalejącej zarazy. Jest cennym świadectwem pasterskiej troski o powierzone sobie owce i przykładem mówienia o śmierci w kontekście pastoralnym.

Słowa kluczowe: śmierć; Jezus Chrystus; św. Cyprian, *De mortalitate*; przepowiadanie

SUMMARY

How to talk about death in today's Church?

Death in the pastoral context as seen in the light of *De Mortalite* by St. Cyprian of Carthage

The subject of death cannot be ignored while preaching the Gospel. Firstly, because of Christ who saved mankind by his consent to experience death and defeat it by resurrection. Secondly, because death is included in every human's life, with not even one exception. Death is a passage which leads to a full union with Christ. But the issue is how to talk about it in Church. What should be highlighted and what kind of phrases are to be used? The article is an attempt to find answers to the above questions in the light of St. Cyprian's preaching about death which can be found in his masterpiece entitled *De mortalitate*. The one who was a bishop and a martyr probably created the content of his sermon in the time of an overwhelming plague and persecution of Christians. The text is a valuable proof of a shepherd's care for his sheep and it is an example of preaching about death in a pastoral way.

Keywords: death; Jesus Christ; Saint Cyprian; *De mortalitate*; preaching

ANDRZEJ WDOWISZEWSKI

Historia i współczesność duszpasterstwa więziennego w kontekście formowania postaw chrześcijańskich wśród więźniów

Wychowanie religijne i praca nad sferą duchową skazanych stanowi rdzeń posługi duszpasterskiej w zakładach penitencjarnych. Zagadnienie „więzienia” z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej jest rozpatrywane nie tylko w kontekście fizycznego miejsca odosobnienia jednostki ludzkiej, ale przede wszystkim jej izolacji od Boga, na którą dana osoba się sama skazała. Dalszą konsekwencją tego czynu było popełnienie przestępstwa, które doprowadziło ją do więzienia, czyli spowodowało izolację od społeczeństwa. Interesującym faktem jest tutaj to, że w języku greckim słowo „więzień” – *haliskomai* oznacza dosłownie ‘być zdobytym’. Można zatem rzeczywiście uznać, że osoby te zostały zdobyte przez Zło, gdyż odrzuciły Dobro. Jezus powiedział, że to, co złe, pochodzi z serca: złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa (por. Mt 15,18–19). W Biblii możemy również przeczytać, że owocem Ducha Świętego są: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por. Ga 5,22). Widać zatem, że z ł o i d o b r o są różnymi drogami, którymi może pójść człowiek. Osoby osadzone w jednostkach penitencjarnych wybrały drogę ku złu. I tu wyłania się jedno z głównych zadań w pracy kapelanów więziennych, czyli zawrócenie osoby skazanej ze złej drogi życia, by po opuszczeniu murów więzienia nie powróciła na drogę przestępstwa. Należy tu wspomnieć, że słowo „nawrócenie” pochodzi od greckiego słowa *epistrefo* – ‘zawracać’. Podstawowym celem duszpasterzy więziennych jest zatem zawrócenie jednostek skonfliktowanych z prawem

Andrzej WDOWISZEWSKI – psycholog, doktorant Instytutu Psychologii Uniwersytetu Gdańskiego. Wykładowca w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa w Gdańsku; Katedra Pedagogiki i Psychologii. e-mail: awdowiszewski@interia.pl

z przestępczej drogi i wprowadzenie ich na właściwą drogę. W Biblii można odnaleźć około 100 wersetów mówiących o „więzieniu” i „więźniach”. Wydaje się zatem naturalne to, że problem opieki duszpasterskiej nad więźniami jest znaczącym elementem posługi kapłańskiej.

I. Z dziejów duszpasterstwa więziennego

Praca duszpasterska w więzieniach ma wielowiekową tradycję, gdyż już w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich zauważono potrzebę niesienia pomocy tym, którzy trafiali do miejsc odosobnienia. Jedną ze szczególnych postaci we wczesnych wiekach chrześcijaństwa był biskup męczennik – św. Cyprian z Kartaginy (ok. 200–258). Organizował on pomoc dla osób, które za wiarę trafiły do więzień, a także zbierał fundusze potrzebne do ich wykupu¹. W roku 367 cesarz Walentyn polecił, aby biskupi i duchowni w każdą środę i piątek odwiedzali więźniów i z troską odnosili się do ich potrzeb². Za panowania cesarza Honoriusza (393–423) biskupi otrzymali prawo kontroli więzień, a cesarz Justynian (483–565) wydał w roku 529 ustawę, która pozwalała biskupom na odwiedzanie więźniów w środę i piątek. Sobór Orleański w 549 roku przyjął uchwałę, żeby w każdą niedzielę proboszcz parafii odwiedzał więźniów i okazywał im troskę. Istotną rolę odgrywali członkowie zgromadzeń zakonnych, które zajmowały się więźniami, a czasem nawet wykupywały ich z niewoli, tak jak np. św. Piotr Nolasco (ok. 1182–ok. 1256), założyciel Zakonu Matki Bożej Miłosierdzia w Hiszpanii. Na początku on sam, a później jego następcy, przez kilkaset lat zajmowali się wykupem chrześcijan z muzułmańskiej niewoli³.

Od 1541 roku we Włoszech działała organizacja „Dobrych ludzi” (*Buoni Uomini*), a w Mediolanie, po zaleceniu Karola Boromeusza w 1584 roku, głoszone kazania i nauczano religii w więzieniach na terenie diecezji⁴. W zakładach poprawczych w Holandii zwracano też uwagę na brak wykształcenia wśród

¹ W roku ok. 250 zebrano 100 tysięcy sesterceji na wykup więźniów z kopalni Numidia (dziś Algieria), co w przeliczeniu na obecną wartość w euro odpowiednio wyniosłoby ok. 760 tysięcy euro. Dla porównania zarobki nauczyciela w tamtych czasach wynosiły 2 sesterceje miesięcznie za jednego ucznia, czyli ok. 1,5 euro. Por. R.D. B a l g e: *“Walls In History” A Historical Perspective On Prison Ministry*. Milwaukee 1988 s. 12–14.

² K. B e d y ń s k i: *Duszpasterstwo więzienne w Polsce: zarys historyczny*. Warszawa 1994 s. 7.

³ Należy tutaj dodać, że okupacja muzułmańska Hiszpanii trwała 500 lat. Inną interesującą kwestią jest także ta, że z Zakonu Matki Bożej Miłosierdzia wywodzi się bł. Juan Gilabert Jofré (1350–1417), który uważany jest za twórcę pierwszego szpitala psychiatrycznego na świecie, powstałego w 1410 r., w Walencji. Był to szpital przeznaczony wyłącznie dla osób chorych psychicznie, a nie ogólna placówka lecznicza z miejscami dla osób upośledzonych, jak to zazwyczaj bywało w tworzących się szpitalach okresu średniowiecza.

⁴ M. B a n a s z a k: *Historia Kościoła katolickiego*. T. III cz. 1. Warszawa 1991 s. 169.

więźniów. Uczono zatem pisanie, czytania, rachunków i religii. Naukę prowadzili głównie duchowni. Powstała w tym czasie broszura (1599), którą można traktować jako pierwszą literaturę resocjalizacyjną: *Przysłowia Salomona i inne części Starego i Nowego Testamentu odbite dla korzyści Zakładu Poprawczego w Amsterdamie*⁵.

W 1629 roku otwarto w Gdańsku pierwszy zakład typu amsterdamskiego. Sieć tego typu placówek powstała również we Włoszech – z tego m.in. względu, że znajdowały się w rękach duchowieństwa. Duchowny z Florencji Filippo Franci około 1667 roku stworzył zakład dla młodych opuszczonych przez rodziny, którzy byli przygotowywani do różnych zawodów rzemieślniczych, a następnie kierowani do różnych zakładów i warsztatów miasta⁶. Dom poprawczy dla młodych przestępców powstał jako struktura mieszana o przeważającym charakterze opiekuńczym nad represyjnym; znajdowały się tu razem: sierociniec, szkoła zawodowa, szkoła z internatem, a także więzienie.

Z inicjatywy papieża Klemensa XI (1649–1721) w roku 1703 powstał w Rzymie Przytułek św. Michała. Był to zakład poprawczy dla młodocianych przestępców. Według założeń izolacja, osamotnienie oraz lektura Pisma Świętego miały sprzyjać autorefleksji, kontemplacji i przemianie moralnej. Przyjęto jako obowiązkowe następujące praktyki: post, milczenie, umartwienia oraz uczestnictwo w nabożeństwach, modlitwach, lekcjach religii i przystępowanie do sakramentów, a duchowni wchodzili w skład personelu więziennego⁷. Według Marianny Korcyl-Wolskiej Włochy należy uznać za kolebkę zakładów poprawczych zwanych też „zakładami poprawy”, które z czasem zaczęły powstawać w wielu innych państwach europejskich, głównie z inicjatywy kleru⁸.

W XVI wieku zaczęto traktować więźniów w sposób bardziej humanitarny, eliminując publiczne egzekucje i kary mutilacyjne, które polegały na pozbawianiu skazanego poszczególnych części ciała, np. obcięciu kończyn, nosa, uszu, piersi, oślepieniu, wyrwaniu języka⁹. W wieku XVII i XVIII powstały domy poprawy, w których podkreślano znaczenie religijnego oddziaływania na skazanych, np. Dom Poprawy św. Michała założony w 1732 roku przez ks. Gabriela

⁵ A. W d o w i s z e w s k i: *Duszpasterstwo więzienne. W: Psychologia w postępowaniu karnym i wykonawczym. Psychologia penitencjarna.* Red. M. C i o s e k, B. P a s t w a-W o j c i e c h o w s k a. Warszawa 2016 s. 330.

⁶ A. B a l a n d y n o w i c z: *Probacja. Resocjalizacja z udziałem społeczeństwa.* Warszawa 2011 s. 111.

⁷ K. B e d y ń s k i: *Duszpasterstwo więzienne.* dz. cyt. s. 13.

⁸ M. K o r c y l-W o l s k a: *Postępowanie w sprawach nieletnich.* Warszawa 2008 s. 20.

⁹ M. P ę d r a c k i: *Przepisy prawne najstarszych „kodeksów” mezopotamskich ustanawiające kary dla ludzi wolnych.* „Analecta: Studia i Materiały z Dziejów Nauki” R. 6: 1997 cz. 2(12) s. 7–41.

Piotra Baudouina, a także Dom Poprawy, założony w 1736 roku przez biskupa Adama Rostkowskiego. Próbę systemowego rozwiązania opieki duszpasterskiej podjęto w więzieniu marszałkowskim w Warszawie (1767–1795). Stosowany tam regulamin przewidywał kompleksowe uregulowanie opieki religijnej: „[...] tak jak mając na uwadze i troszcząc się o żywienie i ubranie oraz leczenie więźniów, tak i baczyć należy na zdrowie duchowe, zapewniając im opiekę religijną i troskę o spełnienie praktyk religijnych”¹⁰. Dbano także o więźniów wyznania mojżeszowego i luterńskiego, organizując im spotkania z ich duchownymi.

Po pierwszym rozbiórce Polski zaborcy wprowadzili rozwiązania penitencjarne wywodzące się z ich krajów. Zredukowano możliwości przebywania kapelana oraz pełnienia przez niego posługi w więzieniu i sprowadzono jego działalność do minimum (udzielania sakramentów). Nastąpił zwrot do systemów karnych o tendencjach represyjnych. Opieka religijna ograniczała się więc do posług sporadycznych, a duchownego wzywano tylko do ciężko chorego więźnia lub osoby oczekującej na wykonanie kary śmierci¹¹.

Fryderyk Skarbek (1792–1866) autor tekstu *O poprawie moralnej winowajców w więzieniach*, który kierował od 1830 roku więziennictwem w Królestwie Polskim, uważał, że kapelan w więzieniu powinien nie tylko spełniać posługi religijne, ale wraz z naczelnikiem pracować nad poprawą moralną skazanych¹².

Inną formą obecności kapelana w więzieniu była realizacja programu szkoły niedzielnej dla dorosłych, przyjętego w kieleckim więzieniu w roku 1850. Wprowadzono tam naukę religii i głośne czytanie książek o treściach umoralniających. Ponieważ zajęcia te przynosiły pozytywne efekty, dlatego też od roku 1853 postanowiono wprowadzić naukę religii i czytanie tekstów we wszystkich więzieniach Królestwa.

W 1859 roku wydano dokument regulujący kwestię posługi duchowej w więzieniach Królestwa Polskiego, zatytułowany *Instrukcja dla więzień i zakładów karnych Królestwa Polskiego*. Określono w nim między innymi zasady pracy kapelana więziennego. Posługę zlecano miejscowemu zakonnikowi lub proboszczowi parafii, na terenie której był zakład karny. W większych jednostkach penitencjarnych kapelan etatowy, jako członek kadry więziennej, miał obowiązek modlitwy porannej i wieczornej z więźniami, prowadzenia zajęć z religii oraz towarzyszenia w drodze na miejsce egzekucji skazanym na karę śmierci. Więźniowie innych wyznań mieli zapewnioną posługę religijną przez odpowiednich duchownych. Nowym i oryginalnym zadaniem kapelana było asystowanie

¹⁰ K. Bedyński: *Duszpasterstwo więzienne*. dz. cyt. s. 14.

¹¹ J. Sikorski: *Duszpasterstwo więzienne*. W: *Duszpasterstwo specjalne*. Red. R. Kamiński, R. Drodź. Lublin 1998 s. 314.

¹² K. Bedyński: *Duszpasterstwo więzienne*. dz. cyt. s. 23.

podczas składania przysięgi przez nowych funkcjonariuszy. Przyjęte zatem przepisy i praktyczne rozwiązania gruntowały przekonanie, że respektowane prawo więźniów do regularnych praktyk religijnych oraz systematyczna posługa kapelana może być przyczyną utrwalenia poprawy moralnej osadzonych w więzieniu. Podobny system stosowany był w więzieniach zaboru austriackiego i pruskiego.

Gdy Polska uzyskała niepodległość, dokonano unifikacji norm prawnych odnoszących się do zagadnień penitencjarnych, w tym również uregulowano kwestię praktyk religijnych oraz zasady funkcjonowania kapelanów więziennych. Kapłan był zaliczany do personelu więziennego i miał niezależność w podejmowaniu działań pastoralnych w jednostkach penitencjarnych. Duchowni bez przeszkód mogli realizować swoje zadania duszpasterskie. Według przyjętych regulacji prawnych więzień miał prawo do posługi religijnej, posiadania przedmiotów kultu religijnego, kontaktu indywidualnego z kapelanem oraz uczestnictwa w nabożeństwach odprawianych w więzieniach.

Hitlerowska okupacja w latach 1939–1945 oraz agresja ZSRR od 17 września 1939 roku spowodowały diametralną zmianę sytuacji więziennictwa polskiego. Represje i deportacje oraz ograniczenia i zakazy uniemożliwiały kapelanom aktywność duszpasterską w więzieniach. Pozbawieni wolności duchowni starali się jednak podejmować nielegalnie działania duszpasterskie.

Po zakończeniu wojny próbowano powrócić do rozwiązań stosowanych do 1939 roku, ale od 1945 roku w regulaminie więziennym nie uwzględniono już stanowiska kapelana. W polskich więzieniach ujawnił się totalitarny charakter ustroju komunistycznego. Zgoda na posługę duszpasterską odnosiła się do księdza zarządzającego parafią, na terenie której było więzienie czy areszt. W 1946 roku nakazano zamknięcie kaplic i zakazano odprawiania nabożeństw w zakładach penitencjarnych. Duchowny mógł przebywać w tych miejscach tylko w przypadku ciężkiej choroby osadzonych lub egzekucji¹³. Duchowni mogli odprawiać nabożeństwa raz w miesiącu dla więźniów karnych w grupach po 150 osób, a także słuchać spowiedzi raz w roku. Natomiast więźniowie aresztu śledczego mogli uczestniczyć w nabożeństwach dwukrotnie w ciągu roku – na Boże Narodzenie i Wielkanoc (jeżeli była zgoda organu prowadzącego dochodzenie). Na życzenie skazanego kapelan mógł być obecny podczas wykonywania kary śmierci. Warto tu nadmienić, że na początku roku 1947 na 131 zakładów karnych i obozów tylko w czterech powołano stanowisko etatowego kapelana więziennego. Następnym etapem było ograniczenie posługi kapłańskiej wyłącznie do osób skazanych na śmierć. Po upadku systemu stalinowskiego, od 1956 roku zaszły nieznaczne zmiany i pozwolono kapelanom więziennym na pracę duszpasterską w zakładach karnych, ale wciąż w dość ograniczonym zakresie.

¹³ J.D. P o l: *Więzienna szansa*. Warszawa 2008 s. 92.

Dopiero lata 80., przyniosły zasadnicze zmiany. Biskupi mogli wyznaczać księży, którzy wchodzili do więzień, by tam odprawiać Msze Święte, sprawować sakramenty i organizować opiekę duszpasterską. Stanowisko władz centralnych w sprawie regulacji zasad posługi duszpasterskiej w zakładach karnych zmieniło się w roku 1988. W 1989 roku reaktywowano w aresztach śledczych odprawianie nabożeństw, rekolekcji wielkopostnych, a także katechez indywidualnych i grupowych. Przyjęte rozwiązania stosuje się w zakładach karnych i aresztach śledczych po dzień dzisiejszy¹⁴. W latach 1998–2008 systematycznie wzrastała liczba kapelanów etatowych Kościoła Rzymskokatolickiego. W 2008 roku zatrudnionych było 126 kapelanów więziennych, w tym 17 na pełnym etacie. W kręgu działań duszpasterskich (według kapelanów) było około 25 tysięcy osadzonych.

II. Duszpasterstwo więzienne w czasach współczesnych

W wielu zakładach penitencjarnych działają stowarzyszenia duszpasterskie. Jednym z nich jest międzynarodowe stowarzyszenie APAC – *Association for Protection and Aid to Convicts* (Stowarzyszenie dla Ochrony i Pomocy Skazanym). Celem tej organizacji jest spowodowanie powrotu więźniów do życia religijno-społecznego. Praca z osadzonymi zaczyna się przed ich wyjściem na wolność i jest kontynuowana w warunkach wolnościowych. Na podstawie Pisma Świętego stworzono w ramach APAC system edukacji, pracy, relacji międzyludzkich oraz opiekę medyczną. Opracowano 10 przykazań stanowiących istotę filozofii tej organizacji: I. Miłość jako droga życia; II. Dialog ze zrozumieniem; III. Dyscyplina z miłością; IV. Praca jako element zasadniczy; V. Braterstwo i szacunek jako cele; VI. Odpowiedzialność za własną rehabilitację; VII. Pokora i cierpliwość, aby przewycięzać zło; VIII. Rozumienie, aby oświecić umysł; IX. Rodzina jako wsparcie; X. Bóg jako źródło wszystkiego¹⁵.

Inną organizacją o charakterze duszpasterskim jest katolickie stowarzyszenie ACCCA (*American Catholic Correctional Chaplains Association*). Należą do niego zarówno osoby duchowne, jak i świeckie, które angażują się w pomoc więźniom. Celem tej instytucji jest promowanie zasad sprawiedliwości w kontekście oddziaływania systemu naprawczego wobec skazanych oraz świadczenie im różnorodnej pomocy: duchowej, psychologicznej, prawnej. Członkowie ACCCA otrzymują wsparcie lokalnych diecezji i wspólnot religijnych. Coraz większa liczba diecezji w Stanach Zjednoczonych angażuje się w pomoc osobom pozbawionym wolności, koordynując i wspierając działalność w tym za-

¹⁴ J.D. Pol: *Więzienna szansa*. dz. cyt. s. 95.

¹⁵ P. Wojtas: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. W: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. Red. J. Św i t k a, M. K u ć. Lublin 2007 s. 23–24.

kresie. Organizacja ACCCA jest członkiem Międzynarodowej Komisji Katolickiego Duszpasterstwa Służby Więziennej ICCPPC (*International Commission of Catholic Prison Pastoral Care*), która ma swą siedzibę w Holandii. Komisja ICCPPC została założona w 1950 roku i jest związana z Papieską Radą Sprawiedliwości i Pokoju. Zakres jej działań obejmuje doradztwo w kwestii rozwoju duchowego i ludzkiego więźniów, dbania o interesy społeczności więziennej, pilnowania, aby przestrzegane były prawa człowieka. Komisja ICCPPC współpracuje z międzynarodowymi agencjami i instytucjami o podobnych celach humanitarnych. Wśród podstawowych jej dążeń jest weryfikacja i reforma systemu więziennictwa na całym świecie. Inne cele, jakie sobie stawia ta organizacja, to zachęcenie duchownych do wykonywania duszpasterstwa więziennego. Pomocne w tym są różnorakie konferencje i szkolenia, które odbywają się na całym świecie, a także materiały edukacyjne, biuletyny, publikacje książkowe, w których poruszane są problemy związane z działalnością duszpasterską w ośrodkach odosobnienia.

W 1987 roku w kongresie w Wiedniu uczestniczył jako obserwator polski ksiądz, późniejszy pierwszy krajowy duszpasterz więzienny w Polsce, Jan Sikorski. Był on pierwszym przedstawicielem krajów ówczesnego bloku wschodniego. Ksiądz J. Sikorski pracował w zarządach wymienianych tu organizacji jako koordynujący współpracę duszpasterstwa więziennego w państwach środkowej i wschodniej Europy. Warto także wspomnieć, że we wrześniu 1996 roku Polska była gospodarzem zjazdu kapelanów z 50 państw zrzeszonych w ICCPPC. W 1990 roku konferencje episkopatów Afryki i Ameryki Południowej przysłały po raz pierwszy swoich delegatów na kongres w Rzymie. Od tego czasu systematycznie rośnie liczba krajowych duszpasterzy więziennych uczestniczących w pracach ICCPPC. Kolejne kongresy miały miejsce w: Bovendonk 1993 (Holandia), Warszawie 1996, Mexico City 1999, Dublinie 2003.

W latach 1993–1999 członkiem światowego zarządu krajowych duszpasterzy więziennych był między innymi wspomniany już ks. Jan Sikorski z Polski. Na konferencji w Meksyku zaproponowano, aby z uwagi na specyfikę kulturową kontynentów, regionów powstały kontynentalne struktury ICCPPC. W 2002 roku odbyło się pierwsze europejskie spotkanie ICCPPC-Europe w Monachium. Szczególnym jego znakiem była liczna obecność księży kapelanów z krajów wschodniej Europy. Ksiądz dr Paweł Wojtas, naczelny kapelan więziennictwa w Polsce został wówczas wybrany do zarządu europejskiego krajowych duszpasterzy więziennych z propozycją budowy struktur tej organizacji i koordynacji współpracy wśród państw Europy Środkowej i Wschodniej. Komisja ICCPPC współpracuje z agendami Narodów Zjednoczonych i różnymi światowymi organizacjami pozarządowymi. Zarząd ICCPPC-Europe spotyka się co pół roku, oceniając dotychczasowe działania i programuje dalszą współpracę. W 2010 roku ks. dr Paweł Wojtas został przewodniczącym ICCPPC w Europie. Funkcję

tę pełnił do września 2011 roku do światowego kongresu ICCPPC. Na światowym kongresie w Kamerunie w sierpniu 2011 roku naczelny kapelan Szkocji ks. Brian Gowans został wybrany na światowego prezydenta katolickich kapelanów więziennych, a polski naczelny kapelan ks. Paweł Wojtas na wiceprezydenta. Światowa wspólnota katolickich naczelników kapelanów więziennych powierzyła na kolejne cztery lata, czyli do 2015 roku, kierowanie pracami światowego duszpasterstwa Szkocji i Polsce¹⁶.

International Commission of Catholic Prison Pastoral Care współpracuje z podobnymi organizacjami pomagającymi więźniom i ich rodzinom. Jedną z nich jest chrześcijańska organizacja ekumeniczna IPCA (*International Prison Chaplains Association*). Od kilku lat przewodniczy jej kapelan więzienny Kościoła Episkopalnego z Kanady, dr Peter Alard. Praca IPCA także opiera się na strukturach kontynentalnych. Działalność IPCA-Europe polega na „ochronie i promowaniu przepisów prawa, w szczególności dotyczących wymiaru sprawiedliwości, które są oparte na biblijnym wzorcu człowieczeństwa, niosącym wolność i usprawiedliwienie przestąpieniu Jezusa Chrystusa oraz prawach człowieka dla osób pozbawionych wolności”. Omawiana organizacja podkreśla potrzebę bliższej współpracy pomiędzy Kościołami lokalnymi i kapelanami więziennymi w celu zapewnienia opieki duszpasterskiej osobom odbywającym karę pozbawienia wolności i ich rodzinom oraz zwolnionym z zakładów karnych¹⁷.

Jedną z ciekawszych propozycji IPCA dla ludzi chcących zaangażować się w pomoc dla osób przebywających w więzieniach są warsztaty szkoleniowe, które dotyczą takich zagadnień jak np.:

- **Duchowość, uwielbienie, medytacja.** Warsztaty te prezentują pomysły, sugestie, programy, w które można wyposażyć kapelanów, by ich praca duszpasterska w więzieniach była jeszcze efektywniejsza.
- **Pogłębienie rozmowy.** Szkolenie polegające na poprawieniu umiejętności stylów komunikacji, czyli jak lepiej dopasować swój styl do stylu i potrzeb ludzi, z którymi się pracuje. Umiejętności te są potrzebne, aby uczynić pracę duszpasterską z więźniami bardziej sensowną i skuteczniejszą.
- **Sprawiedliwość naprawcza i mediacja między sprawcą a ofiarą.**

¹⁶ P. Wojtas: *Fundamentalne zagadnienia w działalności duszpasterstwa więziennego*. W: *Polski system penitencjarny. Ujęcie integralno-kulturowe*. Red. P. Szczepaniak. Warszawa 2013 s. 232–233.

¹⁷ A. W d o w i s z e w s k i: *Duszpasterstwo więzienne*. dz. cyt. s. 335.

- Program Rozwoju Duszpasterstwa Więziennego. Zapoznanie się z nowymi programami pracy z osobami osadzonymi.
- Duszpasterstwo więzienne w środowisku wielu wyznań. Uczenie kapelanów chrześcijańskich, jak pomagać więźniom wywodzącym się z innej tradycji religijnej.
- Rola i tożsamość kapelana więziennego. Ten moduł odnosi się do historycznej, obecnej i przyszłej roli kapelanów więziennych. Mówi się tutaj o roli kapelana w instytucji penitencjarnej oraz o jego wkładzie w budowę systemów wsparcia dla osób pozbawionych wolności.
- Praca ze sprawcami przestępstw seksualnych. Omawiane są najlepsze strategie działania wobec osób, które popełniły tego rodzaju przestępstwa¹⁸.

Zdaniem Birgitte Winber – przedstawicielki IPCA – słowa miłosierdzia, przebaczenia i odkupienia są wykorzystywane zarówno w chrześcijańskiej teologii, jak i w kodeksie prawa cywilnego. Obie dyscypliny muszą prowadzić ze sobą dialog. Wiara i sprawiedliwość muszą iść w parze. Wiara w Boga ułatwia zrozumienie, że więźniowie także zasługują na sprawiedliwe traktowanie, gdyż są to istoty ludzkie, stworzone na obraz Boga¹⁹.

Inną organizacją chrześcijańską, która pomaga zarówno więźniom, jak i tym, którzy wyszli już na wolność, jest organizacja *Prison Fellowship* (Więzienna Wspólnota). Powstała w 1976 roku w USA. Założył ją były główny doradca prezydenta Nixona – Charles Colson, który za utrudnianie śledztwa w sprawie afery Watergate trafił na siedem miesięcy do więzienia. Colson znalazł się tam jako człowiek niewierzący, a w zakładzie penitencjarnym nawrócił się i postanowił, po wyjściu na wolność, powrócić do więzienia, ale już jako ewangelizator. Za swoją działalność religijną wśród więźniów Colson otrzymał prestiżową nagrodę Templetona (odpowiednik Nagrody Nobla). Jest to największa finansowa nagroda na świecie. *Prison Fellowship* stało się także organizacją międzynarodową, działającą dzisiaj w 125 krajach świata. Jej przedstawiciele angażują się w pomoc prawną dla więźniów, dbają o godne warunki odbywania kary przez skazanych, starają się pomóc także osobom opuszczającym więzienie powrócić do normalnego życia. Jednocześnie głoszą nauki Jezusa Chrystusa, wskazując na zbawczą moc Jego miłości. Podkreślają, że dzielą się Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie nie tylko z więźniami, ale też z ich rodzinami, aby pomóc im wzrastać w relacji z Bogiem. Wskazują także na niezwykłą siłę mo-

¹⁸ Tamże s. 337.

¹⁹ Tamże s. 338.

dlitwy, głoszą też, że ich celem jest mieć 250 000 modlitewnych wojowników na całym świecie, którzy dołączą do nich w regularnej modlitwie – by pomóc więźniom, byłym więźniom, ich rodzinom we wprowadzeniu trwałych zmian w ich życiu. Poprzez swoją stronę internetową zachęcają do łączenia się w modlitwie za osoby przebywające w więzieniach na całym świecie.

W PFI (*Prison Fellowship International*) skupieni są wolontariusze więzienni z ponad 100 państw. Organizacja ta ma w swym dorobku ciekawe programy pomocowe, jak bożonarodzeniowy „Angel Tree” dla dzieci więźniów, ekonomiczny projekt „Sycamore Tree” dla byłych osadzonych i program „APAC” dla osadzonych, którzy mniej więcej w terminie 6 miesięcy wyjdą na wolność i zechcą działać w lokalnej wspólnocie kościelnej²⁰.

Na wzór amerykańskiego *Prison Fellowship* powstało w Polsce w 1992 roku stowarzyszenie „Bractwo Więzienne”. Ma ono także charakter kościelny, a jego opiekunem kościelnym został jeden z założycieli i członek Zarządu, naczelny kapelan więziennictwa RP ks. Jan Sikorski. Od 1994 roku organizacja ta należy również do Rady Ruchów Katolickich w Polsce.

W ramach PFI Bractwo Więzienne jest oddziałem lokalnym (*Prison Fellowship Poland*). Jest to organizacja o charakterze ekumenicznym. Krajowym prezesem Stowarzyszenia Bractwo Więzienne jest Bernardyna Wojtkowska, a asystentem kościelnym naczelny kapelan więziennictwa RP ks. Paweł Wojtas. Oprócz oddziału centralnego Bractwa w Warszawie, działają samodzielne jednostki terenowe w: Bydgoszczy, Koszalinie, Szczecinie i Wrocławiu, gdzie funkcjonuje m.in. dom dla byłych więźniów. W miejscach, gdzie jest mniej chętnych, by utworzyć stowarzyszenie, powstają koła Bractwa Więziennego. Wolontariusze świeccy działają w ponad 50 zakładach karnych i aresztach śledczych w Polsce. Wywodzą się m.in. z Odnowy w Duchu Świętym, Legionu Maryi, Ruchu Rodzin Nazaretańskich, Sodalicji Dobrego Łotra, Krucjaty Wyzwolenia Człowieka.

Celem Stowarzyszenia jest ewangelizacja i pomoc w pracy duszpasterskiej w więzieniach zgodnie z nauką Kościoła Rzymskokatolickiego poprzez:

- katechizację,
- przygotowanie więźniów do udziału w Mszy Świętej i przyjęcia sakramentów,
- organizowanie rekolekcji, spotkań modlitewnych, kółek biblijnych,
- prowadzenie bibliotek religijnych i przygotowywanie programów audio-wizualnych,

²⁰ P. Wojtas: dz. cyt. s. 233.

- podejmowanie innej działalności takiej jak: pomoc więźniom w pojednaniu z rodziną, pomoc charytatywna więźniom i ich rodzinom, pomoc byłym więźniom m.in. w poszukiwaniu pracy, mieszkania, szkolenie wolontariuszy – ewangelizatorów do pracy w zakładach karnych, budowa i prowadzenie schronisk dla byłych więźniów, działalność kulturalno-wychowawcza dla pogłębiania wartości chrześcijańskich, działalność wydawnicza, organizacja pielgrzymek²¹.

Patronem Bractwa Więziennego jest Dobry Łotr – Dyzma. Jest on także opiekunem więźniów, skazańców, kapelanów więziennych, umierających, pokutujących i nawróconych grzeszników oraz skruszonych złodziei. Stanowi wzór doskonałego żalu za grzechy.

III. Rola kapelana w odbudowywaniu życia religijnego wśród społeczności więziennej

Duszpasterstwo więzienne zajmuje się spełnianiem religijnej posługi w zakładach karnych, aresztach śledczych i oddziałach zewnętrznych. Praca duszpastersko-penitencyjna z osobami osadzonymi polega na świadomym formowaniu postawy religijnej, która z kolei ma kształtować właściwą postawę osobistą i społeczną.

W większości zakładów penitencyjnych znajdują się kaplice, które umożliwiają właściwe praktykowanie religii. Osiąganiu celów duszpasterstwa więziennego, oprócz czynności kultycznych, służą, w nie mniejszym stopniu, rozmowy indywidualne kapelanów i świeckich wolontariuszy z osadzonymi, kontakty z ich rodzinami, różne formy zajęć kulturalnych i dydaktycznych oraz terapia psychologiczna i teatroterapia. Wśród priorytetów duszpasterstwa więziennego znajdują się: praca z młodocianymi przestępcami, z kobietami i funkcjonariuszami Służby Więziennej.

Zagadnienia duszpasterstwa więziennego można rozpatrywać w wielowymiarowych kategoriach. Pierwszą z nich jest rola kapelana w życiu więziennej społeczności. Można ją ujmować w trzech płaszczyznach: pastoralnej, korekcyjno-oddziaływującej i organizacyjno-integrującej. Podstawowa sfera to głoszenie słowa Bożego, udzielanie sakramentów, moderowanie i animowanie życia religijnego w więzieniu.

Do drugiej zalicza się rolę kapelana jako wychowawcy, terapeuty, wzorca postępowania, animatora życia kulturalno-sportowego. Natomiast rola organizacyjno-integrująca kapelana więziennego sprowadza się do bycia członkiem

²¹ A. W d o w i s z e w s k i: *Duszpasterstwo więzienne*. dz. cyt. s. 339.

personelu więziennego, organizatorem więziennego życia charytatywnego, łącznikiem z parafią i światem zewnętrznym oraz łącznikiem z językiem i kulturą w sytuacji więźniów obcokrajowców²².

Życie religijne w zakładzie karnym skupia się wokół trzech zasadniczych obszarów realizowanych łącznie. Są to: praktyki religijne więźniów, posługi religijne, infrastruktura (kaplice). Praktyki religijne odnoszą się do wykonywania przez wiernych zewnętrznych aktów łączności z Bogiem poprzez modlitwę, uczestnictwo w sakramentach Kościoła i pogłębianie życia wewnętrznego. Posługi religijne zaś dotyczą widocznej działalności Kościoła w stosunku do wiernych, które mają na celu utrzymanie ich w łączności z Bogiem. Duszpasterstwo więzienne jest więc częścią tzw. duszpasterstwa specjalnego, skierowanego do osób przebywających w warunkach więziennych²³.

Według ks. Jana Sikorskiego, pierwszego naczelnego kapelana Służby Więziennej Kościoła Rzymskokatolickiego:

Rola kapelana więziennego wynika z jego chrześcijańskiego i kapłańskiego powołania. [...] Kapłaństwo Chrystusa uobecniamy prowadząc zagubione owce poprzez sakrament Pokuty ku Eucharystii, sprawowanej mimo więziennych warunków, z należącej jej godnością i szacunkiem. Pasterską misję Chrystusa spełniamy między innymi organizując wśród więźniów grupy duszpasterskie, ucząc je samodzielnego działania²⁴.

Ponadto kapelan dociera do sfery duchowej człowieka o wiele głębiej, niż jest to w stanie zrobić psycholog czy psychoterapeuta. Duszpasterz więzienny uświadamia osadzonemu problem zła, które popełnił wobec innych ludzi, co jest ważnym aspektem w procesie resocjalizacji. Jednocześnie ważne jest to, że kapłan przybliży więźniom Boga, który ich nie potępia, lecz okazuje im miłosierdzie i daje szansę wstąpienia na nową drogę życia, którą wskazuje sam Jezus, mówiąc: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem”.

Można zatem stwierdzić, że kapelan więzienny realizuje następujące funkcje:

- uświadamia więźniom ich sytuację bytową, którą muszą zaakceptować i pomaga im w dokonaniu retrospekcji ich życia,
- pomaga budować nowy system wartości oparty na chrześcijańskich zasadach,

²² J. N i k o ł a j e w: *Specyfika duszpasterstwa więziennego w Polsce. Prezentacja badań własnych*. „Teologia w Polsce” 3.1: 2009 s. 153–163.

²³ R. K a m i ń s k i, B. D r o ż d ź: *Duszpasterstwo specjalne*. Lublin 1998.

²⁴ Tamże s. 65–66.

- pomaga zrozumieć obowiązek i sens odbywania kary,
- uwrażliwia na potrzebę zadośćuczynienia ofiarom lub ich najbliższym.

IV. Wymiar religii i religijności w działaniach resocjalizacyjnych

Terminów „religia” i „religijność” używa się zwykle zamiennie i traktuje się je jako synonimy. Jednakże analizując dokładnie to zagadnienie, trzeba mieć na uwadze, że religia jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do religijności. Chcąc dokładniej sprecyzować pojęcie religii, należy stwierdzić, że nie ma jednolitej jej definicji. Z dawnych interpretacji tego terminu wymienia się Cyserona, który wywodził „religię” od łacińskiego, *relegere* – ‘odczytywać ponownie’, co odnosiło się do odczytywania tego, co wiąże się z Bogiem. Według Laktancjusza termin „religia” pochodzi od łacińskiego *religare* (‘wiązać ponownie’, ‘spajać’) i wyraża ponowne związanie człowieka z Bogiem. Natomiast św. Augustyn wywodził ten termin od łacińskiego *relegere* – ‘wybierać ponownie’, co oznaczało ‘obranie sobie Boga za przedmiot czci’²⁵. Émile Durkheim stwierdza, że „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem”²⁶. Étienne Gilson uważał, że religię należy rozumieć jako osobową więź człowieka z osobowym Bogiem i jest ona wpisana w naturę osoby ludzkiej, która jest bytem religijnym – *homo religiosus*²⁷.

Reece Walters i Trevor Bradley określają religię jako sumę wierzeń i praktyk tak indywidualnych, jak i kolektywnych dotyczących obiektywnej rzeczywistości, od której człowiek w taki czy inny sposób uznaje swoją zależność i z którą pragnie utrzymać relację²⁸. Inni autorzy są zdania, że religia jest zjawiskiem powszechnym, ponieważ we wszystkich społeczeństwach, dawnych i współczesnych, większość ludzi miała i ma problemy egzystencjalne²⁹.

Podobne są też trudności z ujednoczeniem definicji pojęcia „religijność”. Według Gordona Allporta religijność dzieli się na zewnętrzną i wewnętrzną. Religijność zewnętrzna ma charakter instrumentalny, gdyż w tym przypadku

²⁵ J.A. Kłoczkowski: *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów 1994 s. 16.

²⁶ E. Durkheim: *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa 1990 s. 31.

²⁷ É. Gilson: *Bóg i ateizm*. Kraków 1996.

²⁸ S. Kuczkowski: *Psychologia religii*. Kraków 1993 s. 22.

²⁹ J.D. Pol: *Więzienna szansa*. dz. cyt. s. 113.

nie jest ona naczelnym motywem życia. Służy tylko do uzyskania przez jednostkę korzyści dla siebie. W codziennym życiu nie są stosowane zalecenia wiary, a człowiek nie służy swojej religii, lecz ona służy jemu. Ten typ uważa się za charakterystyczny dla osobowości niedojrzałej, pozbawionej pozytywnych związków emocjonalnych z innymi ludźmi, o niezaspokojonej potrzebie bezpieczeństwa uczuciowego. Jednostki o tego typu religijności odznaczają się brakiem wglądu w siebie oraz brakiem umiejętności realistycznego spostrzegania siebie i innych³⁰.

Religijność wewnętrzna wpływa na całokształt życia jednostki: motywację i znaczenie czynów. Religijność tego typu jest charakterystyczna dla osobowości dojrzałej. Przenika całe życie człowieka, łącząc jego wartości z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna, nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość³¹. Ewa Wysocka definiuje religijność jako sposób przeżywania przez jednostkę swojego istnienia związanego z określoną dziedziną transcendencji (Bogiem, wartościami, prawdami religijnymi), wyrażający się w postawie wobec wszystkich elementów religii, która w sposób bezpośredni determinuje określone zachowania religijne i pozareligijne jednostki. Religijność indywidualna to osobiste, subiektywne i pozytywne ustosunkowanie się człowieka do religii³².

We współczesnej penitencjarystyce dostrzega się wychowawcze i resocjalizacyjne aspekty oddziaływania religii na człowieka. Ważny jest jej wpływ na postawę osób pozbawionych wolności. Należyce prowadzony proces socjalizacji uwzględniający wymiar duchowo-religijny osób skazanych może spowodować u nich zmianę postaw i tym samym przemianę życia.

Psychologicznymi źródłami religijności są: instynkt religijny (instynktowne poszukiwanie Kogoś poza ludzką ograniczonością), intelekt, uczucie zależności (od Tego, kto jest poza stworzeniem), *mysterium tremendum* (tajemnica grozy, uczucie strachu przed Bogiem), *mysterium fascinans* (przeżycie irracjonalne, przeżycie czegoś uszczęśliwiającego w kontakcie z Bogiem, np. w czasie pielgrzymki), uczucie niesamowitości, uczucie bezwartościowości wobec Wartości Najwyższej, tworzenie się własnej tożsamości, poczucie winy, przeszczepienie od rodziców czy osób znaczących, projekcja obrazów rodzicielskich na Boga, pragnienie odkrycia sensu życia, potrzeba zrozumienia zagadki Wszechświata, kompensacja potrzeb, redukcja niepokoju³³.

³⁰ M.J. Donahue: *Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research*. „Journal for the Scientific study of Religion” 24: 1985 s. 418–423.

³¹ R.D. Kahoe: *The development of intrinsic and extrinsic religious orientation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 24: 1985 s. 408–412.

³² E. Wysocka: *Młdzież a religia. Społeczny wymiar religijności*. Katowice 2000 s. 17–18.

³³ S. Kuczkowski: *Psychologia religii*. dz. cyt. s. 32–44.

Religijność może okazać się czynnikiem integrującym osobowość i wpisującym się w kształtowanie jej dojrzałości, co jest ciągłym procesem stawania się i przyjmowania odpowiedzialności za swoje życie³⁴. W teologii znajdujemy termin *metanoia*, który oznacza zmianę myślenia. Teologicznie obejmuje on żal i pokutę, którym towarzyszy nawrócenie się człowieka³⁵. Według Kazimierza Ptaka:

Posługi religijne odgrywają znaczącą rolę w instytucjach resocjalizacyjnych i zaliczyć je można do zespołu zabiegów pedagogicznych o charakterze resocjalizacyjnym. Mają one na celu doprowadzenie do stanu poprawnego przystosowania jednostki, a następnie ukształtowania takich cech zachowania i osobowości, które będą gwarantować optymalne jej funkcjonowanie w społeczeństwie, którego normy i wartości będzie respektować ze względu na zaistniały w toku oddziaływania resocjalizacyjnego proces interioryzacji wartości, norm i wzorów zbliżonych do ideału wychowawczego³⁶.

Widać zatem, że religijność w kontekście resocjalizacji ma dużą wartość jako czynnik zmiany wzorców zachowania. Święty Augustyn interpretował znaczenie słowa religia jako „dokonywanie ponownych wyborów” i to właśnie ujęcie wydaje się najbardziej adekwatne w przypadku osób przebywających w zakładach karnych. Problem wcześniejszych wyborów, jakich dokonali osadzeni, doprowadził ich do więziennych cel. Wybór zła, czyli dokonanie przestępstwa, spowodował kary więzienia. Kapelani, pełniąc służbę duszpasterską w więzieniach, uświadamiają osadzonym, że zło nie jest wszechmocne, że można wyzwolić się od niego, kierując się ku wszechmocnemu Bogu. Jan Paweł II powiedział:

Więzień, każdy więzień, który odbywa karę za popełnione przestępstwo, nie przestał być przecież człowiekiem, obciążonym co prawda słabością, zagrożeniem i grzechem – może zbrodnią – a nawet upartymi nawrotami do niego, ale nie pozbawionym również tej wspaniałej możliwości, jaką jest poprawa, powrót do siebie, jaką jest nawrócenie człowieka, odnowienie w sobie obrazu Bożego. Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni³⁷.

³⁴ D. B u k s i k: *Znaczenie kształtowania religijności w funkcjonowaniu dojrzałej osobowości*. W: *Religia w procesie resocjalizacji*. Red. P. G o ł d y n. Konin 2010 s. 15–16.

³⁵ B. K l u s k a: *Znaczenie kształtowania religijności w funkcjonowaniu dojrzałej osobowości*. W: *Religia w procesie resocjalizacji*. dz. cyt. s. 20–21.

³⁶ K. P t a k: *Metody oddziaływań resocjalizacyjnych*. Mysłowice 2010.

³⁷ J a n P a w e ł I I: *Przemówienie do więźniów wygłoszone w zakładzie karnym*. Płock 1991.

Zaangażowanie się więźniów w życie religijne ma znaczący wymiar psychologiczny. Po pierwsze, sprzyja refleksji nad własnymi czynami i umożliwia pogodzenie się z wyrokiem, dając jednocześnie poczucie ulgi, że istnieje Ktoś (Bóg), kto przebacza, a nie potępia. Po drugie, ukierunkowuje nowy sposób życia, dając inną perspektywę przyszłości. Po trzecie, ułatwia radzenie sobie z poczuciem utraty wolności, co dla części aresztantów, którzy trafili pierwszy raz do więzienia, może być ciężkim doświadczeniem.

Innym pozytywnym aspektem religii w placówkach penitencjarnych jest jej wkład w przezwyciężanie depresji, wzmacnianie postaw asertywnych, przyczynia się też do nieulegania negatywnym zwyczajom więziennym, narzucanym przez innych skazanych, a także daje poczucie wspólnoty z podobnie myślącymi współosadzonymi. Podsumowując, można zatem stwierdzić, że religia ma ogromny wpływ na rodzaj transformacji duchowej, powodując zmianę postaw i przyjmowanych wartości, budując nową płaszczyznę komplementarnego rozwoju osobowości³⁸.

V. Zakończenie

Duszpasterze więzienni, przybliżając osadzonym Jezusa, ułatwiają im właściwe spojrzenie na dotychczasowe życie, skłaniając do refleksji, jednocześnie uświadamiając, że ono wcale nie musi zakończyć się tragicznie – w celi więziennej. Kapelani pokazują skazanym, że Jezus jest właśnie Tym, który może zmienić ich życie, jest Tym, który może ich uwolnić, gdyż jak sam powiedział: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność” (Łk 4,18). Wolność, o której mówi Jezus, dotyczy wolności wewnętrznej od: nienawiści, zazdrości, egoizmu, braku miłości, braku sensu życia, poczucia niskiej wartości. Zwykle człowiek wchodzi na drogę przestępstwa, gdy nie widzi innego wyjścia z sytuacji, która go przytłacza, gdy chce odplacić za krzywdy wcześniej doznane, gdy ma poczucie odrzucenia i niskiej wartości.

Zadaniem kapelana więziennego jest zatem kształtowanie właściwej postawy osobistej i społecznej z jednoczesnym uświadomieniem skazanemu, że nie jest osobą bez wartości. Nawet gdy popełniło się złe czyny, nie jest się skazanym na ich popełnianie przez całe życie. Tu najbardziej dobitnym przykładem jest św. Paweł, który jeszcze jako Szaweł prześladował wyznawców Jezusa Chrystusa, a później po nawróceniu, stał się jednym z największych głosicieli Jego nauk.

³⁸ Zob. A. Wdowiszewski: *Ku religijnemu nawróceniu: Zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości i nadziei*. „Studia Gdańskie” T. XL: 2017 s. 215–232.

Bibliografia

- Balandynowicz A.: *Probacja. Resocjalizacja z udziałem społeczeństwa*. Warszawa 2011.
- Balge R.D.: *“Walls In History” A Historical Perspective On Prison Ministry*. Milwaukee 1988.
- Banaszak M.: *Historia Kościoła katolickiego*. T. III cz. 1. Warszawa 1991.
- Bedyński K.: *Duszpasterstwo więzienne w Polsce: zarys historyczny*. Warszawa 1994.
- Buksik D.: *Znaczenie kształtowania religijności w funkcjonowaniu dojrzałej osobowości*. W: *Religia w procesie resocjalizacji*. Red. P. Gołdyn. Konin 2010 s. 15–16.
- Donahue M.J.: *Intrinsic and extrinsic religiousness: The empirical research*. „Journal for the Scientific study of Religion” 24: 1985 s. 418–423.
- Durkheim E.: *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa 1990.
- Gilson É.: *Bóg i ateizm*. Kraków 1996.
- Jan Paweł II: *Przemówienie do więźniów wygłoszone w zakładzie karnym*. Płock 1991.
- Kahoe R.D.: *The development of intrinsic and extrinsic religious orientation*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 24:1985 s. 408–412.
- Kamiński R., Drożdż B.: *Duszpasterstwo specjalne*. Lublin 1998.
- Kluska B.: *Znaczenie kształtowania religijności w funkcjonowaniu dojrzałej osobowości*. W: *Religia w procesie resocjalizacji*. Red. P. Gołdyn. Konin 2010 s. 20–21.
- Kłockowski J.A.: *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*. Tarnów 1994.
- Korcyl-Wolska M.: *Postępowanie w sprawach nieletnich*. Warszawa 2008.
- Kuczkowski S.: *Psychologia religii*. Kraków 1993.
- Pędracki M.: *Przepisy prawne najstarszych „kodeksów” mezopotamskich ustanawiające kary dla ludzi wolnych*. „Analecta: Studia i Materiały z Dziejów Nauki” R. 6: 1997 cz. 2(12) s. 7–41.
- Pol J.D.: *Więzienna szansa*. Warszawa 2008.
- Ptak K.: *Metody oddziaływań resocjalizacyjnych*. Mysłowice 2010.
- Sikorski J.: *Duszpasterstwo więzienne*. W: *Duszpasterstwo specjalne*. Red. R. Kamiński, B. Drożdż. Lublin 1998 s. 314–320.
- Wdowiszewski A.: *Duszpasterstwo więzienne*. W: *Psychologia w postępowaniu karnym i wykonawczym. Psychologia penitencjarna*. Red. M. Ciosek, B. Pastwa-Wojciechowska. Warszawa 2016.
- Wdowiszewski A.: *Ku religijnemu nawróceniu: Zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości i nadziei*. „Studia Gdańskie” T. XL: 2017 s. 215–232.
- Wojtas P.: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. W: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. Red. J. Świtka, M. Kuć. Lublin 2007 s. 23–24.
- Wojtas P.: *Fundamentalne zagadnienia w działalności duszpasterstwa więziennego*. W: *Polski system penitencjarny. Ujęcie integralno-kulturowe*. Red. P. Szczepaniak. Warszawa 2013 s. 232–233.
- Wysocka E.: *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności*. Katowice 2000.

STRESZCZENIE

Historia i współczesność duszpasterstwa więziennego w kontekście formowania postaw chrześcijańskich wśród więźniów

Institucje kościelne od początków swego powstania otaczały opieką swoich wiernych, a także tych, którzy zostali skazani na karę pozbawienia wolności. W dawnych wiekach inicjowano pomoc duchową i materialną dla osób, które za wiarę trafiły do więzień, a także zbierano fundusze do ich wykupu. Duchowny posługujący w więzieniu nie tylko spełniał funkcję spowiednika, ale także był edukatorem osadzonych, ucząc ich czytania, pisania, rachunków i religii. Współcześnie w Polsce i na świecie powstaje coraz więcej organizacji zrzeszających duchownych i świeckich, którzy w sposób kompleksowy zajmują się niesieniem pomocy więźniom, a także byłym więźniom oraz ich rodzinom. Głównym jednak zadaniem duszpasterzy więziennych pozostaje wciąż praca z osadzonymi nad ich życiem duchowym i formowaniem u nich właściwych postaw chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo więzienne; organizacje pomagające więźniom; resocjalizacja

SUMMARY

History and present day of prison pastoral care in the context of forming Christian attitudes among prisoners

Since the beginning of its establishment, Church institutions have taken the care of their faithful, as well as those who have been sentenced to imprisonment. In the old ages, spiritual and material help was initiated for people who were sent to prison for their faith, and funds were collected for their purchase. In prison, a priest not only fulfilled the mission of the confessor, but also educated the prisoners, teaching them to read, write, do arithmetic and gave them religious instruction. Nowadays, in Poland and in the world, there are more and more organizations of clergy and lay people who deal in a comprehensive way with helping prisoners, as well as former prisoners and their families. However, the main task of priests is to work with the inmates on their spiritual life and form proper Christian attitudes.

Keywords: prison pastoral work; organizations helping prisoners; resocialization

MONIKA BROŻEK

Duszpasterskie towarzyszenie małżonkom w pierwszych latach małżeństwa. Rola poradni rozpoznawania płodności¹

Człowiek jest istotą płciową. Jedną z podstawowych sfer relacji małżeńskich jest płciowość, związana ze swej istoty z płodnością. Wprawdzie płciowość i płodność towarzyszą człowiekowi przez całe życie, jednak pierwsze lata małżeństwa są szczególnym etapem ich doświadczania. To doświadczenie łączy się z pozytywnymi przeżyciami, które nadają właściwy kształt relacjom małżeńskim, rozwijają je i wyrażają w całej pełni ich wielorakiego bogactwa. Jednak relacje płciowe mogą także stanowić źródło wielorakich kryzysów, które pojawiają się także w pierwszych latach małżeństwa, zwłaszcza po urodzeniu dziecka.

Towarzyszenie małżonkom w pokonywaniu różnych sytuacji kryzysowych to jedno z ważnych zadań, jakie stawia Kościołowi papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*². Niniejsze opracowanie ma na celu poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o rolę i znaczenie poradni rozpoznawania płodności w towarzyszeniu małżonkom w pierwszych latach małżeństwa w sytuacjach kryzysowych, związanych ze sferą płciowości i płodności.

Monika B R O Ż E K: mgr lic. teol. doktorantka w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, e-mail: monbro@amu.edu.pl

¹ Artykuł jest przepracowaną wersją publikacji: M. B r o ż e k: *Płciowość w kryzysie. Poradnie rozpoznawania płodności w towarzyszeniu małżonkom w sytuacjach kryzysowych w pierwszych latach po ślubie*. W: *Rodzina w dobie przemian „Każdy dom jest kandelabrem”*. Red. P. O c h o t n y. Warszawa 2017 s. 113–123.

² F r a n c i s z e k: Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (19.03.2016). Tekst polski: Oficjalne tłumaczenie Sekretariatu Stolicy Apostolskiej. Kraków 2016 (AL).

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostanie przedstawiona chrześcijańska wizja płciowości. W drugiej opisana zostanie specyfika pierwszych lat współżycia płciowego małżonków oraz pojawiające się w tej sferze kryzysy. Trzecia część będzie poświęcona możliwościom i sposobom towarzyszenia małżonkom w sytuacjach kryzysowych, jakie oferują poradnie rozpoznawania płciowości.

I. Chrześcijańska wizja płciowości

Nauczanie II Soboru Watykańskiego dowartościowało erotyczny wymiar małżeństwa. Nie stanowi on bowiem przeszkody w osiągnięciu chrześcijańskiej doskonałości. Można powiedzieć, że tę doskonałość wspiera i umacnia.

Akty [...] przez które małżonkowie jednoczą się z sobą w sposób intymny i czysty – uczy *Vaticanum II* – są uczciwe i godne; a jeśli spełniane są prawdziwie po ludzku, są oznaką i podtrzymaniem wzajemnego oddania się, przez które małżonkowie ubogacają się sercem radosnym i wdzięcznym (GS 49).

Katechizm Kościoła katolickiego rozwija to nauczanie, nawiązując do wskazań papieża Piusa XII:

Sam Stwórca sprawił..., że małżonkowie we wspólnym, całkowitym oddaniu się fizycznym doznają przyjemności i szczęścia cielesnego i duchowego. Gdy więc małżonkowie szukają i używają tej przyjemności, nie czynią niczego złego, korzystając tylko z tego, czego udzielił im Stwórca (KKK 2362)³.

Szczególne zasługi w promocji tego odnowionego i przyjaznego spojrzenia Kościoła na rolę ciała i płciowości w kształtowaniu małżeńskiej duchowości miał św. Jan Paweł II, który już na początku swojego pontyfikatu w latach 1979–1984 wygłosił cykl 130 katechez na temat: *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*⁴. Zaprezentowaną w tych ramach wizję ewangelicznej i chrześcijańskiej „teologii ciała” można uważać za przełomowy moment „w wypędzaniu

³ Por. na ten temat: K. K n o t z: *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*. Kraków 2001 s. 158–166.

⁴ Por. J a n P a w e ł I I: „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano 1986; por. też: J. K u p c z a k: *Dar i komunია*. *Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków 2006; P. K w i a t k o w s k i: *Od teologii ciała do duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Prorocza myśl katechez św. Jana Pawła II*. „Teologia Praktyczna” T. 16: 2015 s. 141–156.

z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”⁵. Tezę tę potwierdza papież Franciszek, stwierdzając, że:

Św. Jan Paweł II odrzucił pogląd, jakoby nauczanie Kościoła prowadziło do „zaprzeczenia wartości ludzkiej płci”, lub najwyżej ją tolerowało z powodu „konieczności prokreacji”. Potrzeba seksualna małżonków nie jest obiektem pogardy, i „nie chodzi żadną miarą o zakwestionowanie owej potrzeby” (AL 150).

Papież Franciszek zachęca także, aby odkryć na nowo bogactwo nauczania encykliki papieża. W adhortacji *Amoris laetitia*⁶, nauczając o płciowości i płodności małżeńskiej, zachęca do odkrycia na nowo bogactwa encykliki św. papieża Pawła VI *Humanae vitae*⁷. W niej to czytamy:

Stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślej więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – mianowicie do rodzicielstwa (HV 12)⁸.

Papież wskazuje zatem, że z samej natury aktu małżeńskiego wynika, iż nie można oddzielać w akcie małżeńskim płodności od jedności małżeńskiej. Treści encykliki Pawła VI inspirowane były poniekąd myślą księdza kardynała Karola Wojtyły, wyrażoną później w katechezach środowych przez świętego papieża Jana Pawła II. Papież powtórzył wówczas, że płciowość człowieka, stworzonego na obraz Boży, jest nie tylko źródłem rodzicielstwa, lecz ściśle wiąże się ze zdolnością do okazywania miłości, miłości „oblubieńczej”. To w tej miłości

⁵ Por. G. Weigel: *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, tłum. z ang. (zbiorowe). Kraków 2000 s. 433. Por. M. Polak: *Prezbiterologia pastoralna. Pastoralna tożsamość współczesnego kapłana*. Poznań 2016 s. 168.

⁶ Por. AL 82, 222.

⁷ P a w e ł V I: Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (25.07.1968). Tekst polski: „Studia nad Rodziną” 6/2 11: 2002 s. 5–29 (HV).

⁸ Zob. K. Meissner: *Droga rozwiązania problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa. W: Memorial krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae (Kraków 1969)*. Oprac. J. Bajda, K. Meissner. Poznań 2012 s. 51–62.

człowiek–osoba staje się darem i poprzez ten dar wyraża najpełniej sens swego istnienia. Jan Paweł II podkreślił wówczas, że „tenże człowiek nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”⁹.

Miłość oblubieńcza domaga się zjednoczenia osób, tak jak pełna wartość zjednoczenia osobowego wyraża się w świadomej akceptacji możliwości rodzicielstwa¹⁰. Zatem każdy akt małżeński, aby był w pełni ludzki, nie może być celowo zamknięty na poczęcie, niezależnie od tego, z jakiej metody planowania poczęć małżonkowie korzystają.

Do tych cech miłości małżeńskiej, wskazanych jako jedność, rodzicielstwo i bezinteresowny dar z siebie, powraca papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*, mówiąc, że:

miłość odrzuca wszelkie impulsy do zamykania się w sobie i otwiera się na płodność, która ją przedłuża, wykraczając poza swoją własną egzystencję. Zatem żaden akt płciowy małżonków nie może zaprzeczyć temu znaczeniu, chociaż z różnych powodów nie zawsze może rzeczywiście prowadzić do zapoczątkowania nowego życia (AL 80).

II. Specyfika pierwszych lat życia małżeńskiego

Święty Jan Paweł II wskazał, że duszpasterstwo rodzin powinno być szczególnie intensywne w odniesieniu do małżonków w pierwszych latach ich wspólnego życia. W adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* ujął to w następujący sposób:

Troska duszpasterska o rodzinę prawidłowo założoną oznacza w praktyce, że zadaniem wszystkich członków lokalnej wspólnoty kościelnej jest okazywanie pomocy parze małżeńskiej w odkrywaniu i przeżywaniu przez nich nowego powołania i posłannictwa. [...] Odnosi się to przede wszystkim do młodych rodzin, które w kontekście nowych wartości i nowej odpowiedzialności są bardziej niż inne wystawione, zwłaszcza w pierwszych latach po ślubie, na ewentualne trudności, takie, jak te, które są związane z dostosowaniem się do wspólnego życia czy z przyjściem na świat dzieci (FC 69).

⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy. Watykan 1986 s. 61; por. AL 220.

¹⁰ Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 2001 s. 205.

Towarzystwo człowieka żyjącego w małżeństwie i rodzinie to często pojawiający się postulat także w nauczaniu papieża Franciszka. Dotyczy on w szczególności sposobu towarzyszenia małżeństwom w pierwszych latach ich wspólnego życia. Rodzi się tutaj pytanie: Co takiego charakterystycznego jest w tych pierwszych latach małżeństwa? Papież już w pierwszych słowach wskazuje, że u osób młodych nadal żywe jest pragnienie założenia rodziny. Młodzi z optymizmem patrzą w przyszłość, każdy ma wizję szczęśliwego małżeństwa i z taką nadzieją w ten związek wchodzi. Jest tak nawet wtedy, gdy patrząc z zewnątrz, ich miłość wydaje się niedojrzała, pełna egoizmu czy przepojona duchem antykoncepcji.

Papież Franciszek pisze, że w sercach młodych ludzi znajdują się najbogatsze źródła zdolności do wielkoduszności, zaangażowania, miłości, a nawet heroizmu (por. AL 40). Jakkolwiek niezwykle istotnie jest, aby młodzi bardzo roztropnie podejmowali decyzję o zawarciu związku, ze świadomością odpowiedzialności, jaką na siebie biorą, zdarza się również i tak, że narzeczeni zawierają ten związek, kierując się pożądaniem, które mylą z miłością lub nieokreśloną uczuciowością. Papież zachęca, aby małżeństwa w pierwszych latach ich wspólnego życia objąć szczególną opieką, aby ubogacić i pogłębić świadomy i wolny wybór przynależności do siebie i miłowania siebie aż do końca, jak gdyby przedłużając czas narzeczeństwa. Stosowny fragment papieskiego nauczania brzmi następująco:

Jako wielką wartość musimy uznać zrozumienie, iż małżeństwo jest kwestią miłości, że mogą się pobrać jedynie osoby, które wybierają się wzajemnie i miłują. Mimo to, kiedy miłość staje się jedynie pożądaniem lub nieokreśloną uczuciowością, to wówczas małżonkowie doznają niezwyklej kruchości, kiedy uczuciowość się załamuje lub gdy pociąg fizyczny zanika. Ponieważ te nieporozumienia są częste, niezbędne staje się towarzyszenie małżonkom w pierwszych latach wspólnego życia, aby ubogacić i pogłębić świadomy i wolny wybór przynależności do siebie i miłowania siebie aż do końca. Często okres narzeczeński nie wystarcza, decyzja pobrania się zostaje z różnych powodów przyspieszona, podczas gdy na domiar złego dojrzewanie młodych ludzi zostało opóźnione. Zatem nowożeńcy muszą uzupełnić ten proces, który powinien się dokonać w okresie narzeczeństwa (AL 217).

Czas po narodzinach pierwszego dziecka jest dla małżonków wyjątkowo trudny. Jest to okres, w którym zmienia się nie tylko styl życia i obowiązki, jakie małżonkowie mieli dotychczas. Od momentu pojawienia się dziecka kobieta staje się matką, mężczyzna staje się ojcem. Rozpoczyna się proces, podczas które-

go małżonkowie uczą się nowych ról¹¹. Kobieta jest już nie tylko żoną, mężczyzna jest już nie tylko mężem. Relacja „żona-mąż” zostaje wzbogacona o relację „żona, matka naszych wspólnych dzieci” – „mąż, ojciec naszych wspólnych dzieci”. Odpowiedzialność, jaką ponosili jako małżonkowie, rozszerzyła się na odpowiedzialność rodzicielską. Jest to szczególnie moment, bardzo istotny dla duszpasterstwa rodzin. Towarzyszenie małżonkom powinno – zdaniem św. Jana Pawła II – mieć następujący charakter:

Kościół powinien następnie, w działalności duszpasterskiej na rzecz młodych rodzin, zająć się ze szczególną troską wychowaniem ich do życia w miłości małżeńskiej z wielkim poczuciem odpowiedzialności wobec jej wymagań komunii i służby życiu, jak również w godzeniu intymności życia domowego ze wspólną i wielkoduszną pracą dla budowania Kościoła i społeczeństwa ludzkiego. Gdy z przyjściem na świat dzieci para małżeńska staje się w pełnym i w specjalnym sensie rodziną, Kościół będzie blisko rodziców, by przyjęli swoje dzieci i kochali je jako dar otrzymany od Tego, który jest Panem życia, podejmując z radością trud służenia im w ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu (FC 69).

Poczęcie kolejnego dziecka w małżeństwie i odpowiedzialność, jaka jawi się małżonkom, jest bardziej realna i nie dotyczy już wyłącznie ich jako małżonków, ale również ich jako rodziców. Pragnienie miłości małżeńskiej, która domagała się przedłużenia i rozwinięcia w miłość rodzicielską, zostało spełnione. Często dopiero w tym momencie ujawnia się rzeczywista postawa, w jakiej małżonkowie wyrażają swoją miłość i płodność. Postawę taką możemy nazwać postawą naturalną, czyli otwartą na płodność drugiej osoby i na życie dziecka, które w wyniku aktu małżeńskiego może się począć, lub postawą antykoncepcyjną, zaprzeczającą istocie bezinteresownego daru z siebie, zamkniętą na płodność współmałżonka i życie dziecka, które może się począć lub które się poczęło¹².

W swojej egzystencjalnej pełni przeżywane są zatem małżeństwa młodych ludzi, wychowanych w duchu czystości przedmałżeńskiej, które przemieniają tę wartość w czystość małżeńską, pozbawioną egoizmu. Takie związki przeżywają całe wspólne lata w otwartości na płodność swoją, współmałżonka oraz na dar życia dziecka, jakim Bóg może ich obdarzyć. Przeżywają miłość w dialogu, wykorzystując trudności jako element wzrostu ku bardziej dojrzałej i świadomej

¹¹ Por. M. Dziewiecki: *Szczęśliwe małżeństwo w trudnych czasach*. W: *W stronę rodziny. Teoria i praktyka*. Red. G. Koszałka, J. Młyński, K. Zapła. Ząbki 2014 s. 178–179.

¹² Por. Duszpasterstwo Rodzin Archidiecezji Poznańskiej: *Poradnia dla narzeczonych, pierwsze spotkanie w ramach bezpośredniego przygotowania do małżeństwa. Płciowość, jako dar i zadanie* (mps).

miłości¹³. Kolejne dziecko jest zawsze darem nie tylko dla małżonków, ale również dla całej wspólnoty rodzinnej, również rodzeństwa.

Zdarza się jednak, że narzeczeni wychowani w duchu egoizmu i konsumpcjonizmu, zarażeni mentalnością antykoncepcyjną, mają już za sobą doświadczenia współżycia przed ślubem¹⁴. Pierwsze zetknięcie się z prawdą o spójności zjednoczenia małżeńskiego z rodzicielstwem wydaje się im piękne i pociągające, jednak zbyt trudne do osiągnięcia. Jednorazowe spotkanie w poradni rodzinnej przed ślubem i treści tam poruszane stają się bardziej miłym wspomnieniem czasu narzeczeństwa niż programem do realizacji w małżeństwie. Po ślubie i narodzinach pierwszego dziecka, podejmując decyzje o odłożeniu kolejnego poczęcia, sięgają po antykoncepcję, którą często proponuje lekarz¹⁵ i która wydaje im się jedynym sposobem regulacji płodności¹⁶. Małżonkowie tacy rzadko wracają z problemami płodności i planowania rodziny do poradni rodzinnej, w której jako narzeczeni słyszeli o pięknie i akceptacji swojej płodności, poddają się, myśląc, że i tak muszą sobie radzić sami.

Ojciec Ksawery Knotz OFM Cap, wieloletni duszpasterz rodzin, dodaje do opisu postaw małżonków otwartych na dar płodności i związku sakramentalne osób świadomych swojej grzeszności w sferze seksualnej, ale pragnących zerwać z grzechem, grupę małżonków świadomie używających antykoncepcji, nieuznających żadnych ograniczeń, zwłaszcza w sferze seksualnej¹⁷.

Znaczenie sfery seksualności w małżeństwie jest jednak bardzo istotne. Współżycie małżeńskie bowiem jest tym, co buduje najwspanialszą komunie małżonków, jest wyrazem głębi tego, co ich łączy, jest również narzędziem przekazywania życia w miłości, a więc współdziałania z Bogiem w stwarzaniu nowego człowieka¹⁸. Budowanie relacji miłości, które zawiera pewien fałsz, jakim jest odrzucenie daru płodności małżeńskiej, skutkuje często stopniowym zamykaniem się małżonków na siebie, rodzeniem się wewnętrznego konfliktu w małżeństwie.

Trud życia osobistego i wspólnotowego w małżeństwie w nieustannym konflikcie sumienia nie sprzyja budowaniu więzi. Doskonale ujmuje to Elżbieta Sujak, pisząc:

¹³ Por. E. Sujak: *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*. Wrocław 1991 s. 130–134.

¹⁴ Por. W. Fijałkowski, K. Neugebauer, A. Stelmaszczyk: *Dar jedności. Nowe spojrzenie na erotyzm człowieka*. Warszawa 1988 s. 59–63.

¹⁵ Por. K. Meissner, B. Suszka: *O małżeństwie*. Poznań 2001 s. 106.

¹⁶ Por. K. Knotz: *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*. Częstochowa 2009 s. 119–122.

¹⁷ Por. tamże s. 119.

¹⁸ Por. K. Meissner: *Płciowość człowieka w kontekście wychowania osoby ludzkiej*. Poznań [br.] s. 30–38.

Życie człowieka w konflikcie wewnętrznym nie jest łatwe. Ani w małżeńskim oddaniu, ani w życiu religijnym nie można stanąć w pełnej otwartości. Trudniej rozwiązywać wszelkie inne konflikty zewnętrzne, jakie małżeństwu niesie życie, gdy brak spokoju wewnętrznego. Konflikty wewnętrzne i zewnętrzne nakładają się na siebie, przez co komplikują starania o ich rozwiązanie. Wcale częsta oziębłość płciowa kobiet, oziębłość wtórna, występująca – mimo zgranego partnerstwa – po urodzeniu dzieci, jest właściwie wynikiem takiego konfliktu, a próby uwolnienia się od niej metodą mechanizmów obronnych narzucają konieczność wyboru: albo małżeństwo niepłodne i zepchnięcie życia religijnego – poprzez tłumienie i wyparcie – na margines przeżywania, albo gra unikania współżycia w małżeństwie przynosząca utratę bliskości i zaspokojenia potrzeb seksualnych współmałżonka¹⁹.

Nieuporządkowana sfera płciowości rodzi niedopowiedzenia i niezrozumienie, prowadzące często do silnych napięć, połączonych ze wzajemnym obwinianiem się, przerzucaniem odpowiedzialności między małżonkami²⁰. Odpowiedzią na trudności w podjęciu przez małżonków pewnych procesów dojrzewania do prawdziwej wizji osoby, w integracji elementów fizycznego, emocjonalnego, psychicznego i duchowego może być poradnia rozpoznawania płodności zorganizowana przez przygotowane osoby zrzeszone w duszpasterstwie rodzin.

III. Poradnia rozpoznawania płodności wsparciem dla młodego małżeństwa w kryzysie

Konferencja Episkopatu Polski na apel papieża Jana Pawła II zawarty w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* o „pilną potrzebę duszpasterskiej obecności Kościoła dla podtrzymania rodziny”²¹ w 2003 roku przyjęła dokument *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*²², w którym to wśród innych zaleceń podała również wytyczne dla powstawania i funkcjonowania w diecezjach spe-

¹⁹ E. S u j a k: *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne. Książka dla doradców i duszpasterzy*. Lubliniec 2015 s. 163; por. K. K n o t z: *Seks jakiego nie znacie*. dz. cyt. s. 123–124.

²⁰ Temat ten jest bardzo szczegółowo i wieloaspektowo omawiany przez wielu doradców życia małżeńskiego i rodzinnego. Zob. J. P u l i k o w s k i: *Warto naprawić małżeństwo*. Poznań 2008 s. 74–77; K. L u b o w i c k i: *Tajemnice życia rodzinnego. Podstawy duchowości małżeńskiej*. Kraków 2002 s. 146–148; W. P ó ł t a w s k a: *Samo życie*. Częstochowa 2007 s. 156–157, 172–173; J. P u l i k o w s k i: *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*. Poznań 2010 s. 146; K. M e i s s n e r: *Płciowość*. dz. cyt. s. 32–33.

²¹ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22.11.1981). Tekst polski: Wrocław 1998 nr 65 (FC).

²² Por. Konferencja Episkopatu Polski: *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1.05.2003) (Dyrektorium). Warszawa 2003.

cialistycznych poradni rodzinnych. Wśród pracowników poradni został wymieniony również nauczyciel naturalnego planowania rodziny, który jak inne osoby zobowiązany jest do służby w Kościele w sposób profesjonalny, łącząc przekazywanie wiedzy z osobistym świadectwem życia Ewangelią tak, aby pomóc małżonkom w odczytaniu i realizacji Bożego zamysłu wobec ich rodziny.

Ze względu na rosnącą liczbę osób wymagających pomocy w wielu szczególnych dziedzinach, powinna w każdej diecezji istnieć Diecezjalna Specjalistyczna Poradnia Rodzinna, oraz w miarę możliwości Rejonowe, bądź Dekanalne Specjalistyczne Poradnie Rodzinne. Poradnie takie, w celu zapewnienia zgłaszającym się integralnej pomocy, winny zatrudniać różnych specjalistów. Oprócz duszpasterza będą w nich dostępni między innymi: psycholog, pedagog, prawnik, lekarz (konsultant), nauczyciel Naturalnego Planowania Rodziny²³.

Celem pracy poradni rozpoznawania płodności w ramach diecezjalnej specjalistycznej poradni rodzinnej nie jest więc wyłącznie nauka samej metody. Spotkania w poradni małżeńskiej prowadzone są tak, aby stawiając w centrum płodność i jej objawy, ukazywać małżonkom konieczność rozwoju osobowego w małżeństwie opartego bardziej na kształtowaniu postawy nieustającego stawania się bezinteresownym darem dla drugiego. Wiąże się to ściśle z nauką panowania nad sobą i rezygnacji z własnych interesów dla dobra małżeństwa i rodziny²⁴.

Jak to wyraźnie zaznaczył papież Benedykt XVI, „teologia ciała” w pastoralnym wymiarze musi być rozumiana jako „pedagogia ciała”.

Eros bowiem – jak to dopowie w encyklice *Deus Caritas est*²⁵ Benedykt XVI – wymaga ascezy, wyrzeczenia, oczyszczenia i uzdrowienia. Gdy takiej gotowości zabraknie, eros „sprowadzony jedynie do «seksu» staje się towarem, zwykłą «rzeczą», którą można kupić i sprzedać” (por. DCE 5; por. też: AL 125). Małżeńska erotyka nabiera znamion bezinteresownej i ofiarnej miłości Bożej jedynie na drodze trwałej więzi z etosem. I tylko wtedy staje się źródłem uświęcenia (por. DCE 11)²⁶.

Badania prowadzone przez panią profesor Dorotę Kornas-Bielę wskazują, że małżonkowie stosujący naturalne metody rozpoznawania płodności otrzymu-

²³ Dyrektorium nr 43.

²⁴ Por. FC 88.

²⁵ Benedykt XVI: Encyklika *Deus Caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25.12.2005). Tekst polski. Kraków 2006 (DCE).

²⁶ M. P o l a k, *Prezbiterologia*. dz. cyt. s. 168.

ją doskonały stymulator osobistego rozwoju, uczą się akceptować swoje ciało i siebie jako osoby płciowe i płodne, a dzięki okresom wstrzemięźliwości mogą uczyć się panowania nad instynktami i sterowania popędem, stając się w ten sposób wolnymi od uzależnień związanych ze sferą seksualności. Poznając swoje ciało, małżonkowie zawsze wiedzą, jakie konsekwencje przyniesie akt małżeński, mogą więc odpowiedzialnie podjąć decyzję o poczęciu nowego życia lub odłożeniu pożycia na czas bardziej sprzyjający.

Naturalne planowanie rodziny, łącząc w akcie małżeńskim jedność i rodzicielstwo, stanowi doskonały czynnik integrujący sferę seksualną i psychofizyczną. Druga osoba we współżyciu małżeńskim jest przyjmowana „całościowo”, a postrzeganie jej nie jest warunkowane aktualnym okresem płodności czy niepłodności. Okresowa wstrzemięźliwość może być natomiast lekarstwem na rutynę i monotonię w tej dziedzinie.

Doradca w Poradni Rozpoznawania Płodności podpowiada, że współżycie płciowe nie jest najważniejszym i jedynym sposobem okazywania miłości małżeńskiej. Wskazując konkretne sposoby pogłębiania więzi małżeńskiej, zachęca do wzajemnej pracy, często odnosząc się do czasów narzeczeństwa. Więż, która się utrwała, pomaga małżonkom radzić sobie z wszystkimi trudnościami życia małżeńskiego i rodzinnego, nie ogranicza się wyłącznie do uciążliwego oczekiwania na zmianę czasu płodnego w cyklu.

Naturalne planowanie rodziny wpływa pozytywnie na relacje małżeńskie i rodzinne; dzięki temu każde dziecko jest chciane i oczekiwane, a przez to obdarzone miłością już od momentu poczęcia. Nawet jeśli pojawi się potomek w wyniku błędu obserwacji rodziców lub kiedy jest to podyktowane decyzją chwili, to badania wskazują, że jego zaistnienie nie wiąże się z postawą agresji wobec dziecka. Dziecko traktowane jest przez rodziców jako dar²⁷.

Dostosowanie czasu zbliżeń małżeńskich do określonego czasu płodnego lub czasu, w którym nie może dojść do poczęcia, umożliwia uporządkowanie sfery płciowości, a w konsekwencji uwalnia od lęku, pomagając małżonkom w prawdziwym i radosnym przeżywaniu zbliżeń małżeńskich²⁸. Odpowiednio długi czas stosowania metody naturalnego planowania rodziny w małżeństwie wystarczy, aby małżonkowie nauczyli się nie tylko rozpoznawać objawy płodności, ale i otwarli się na wzajemne przeżywanie aktu małżeńskiego.

²⁷ D. Kornas-Biela: *Psychologiczne aspekty naturalnego planowania rodziny*. W: *Naturalne planowanie rodziny. Podręcznik dla nauczycieli naturalnego planowania rodziny*. Red. M. Troszczyński. Warszawa 2006 s. 115–130;

²⁸ Por. J. Pułkowski: *Warto naprawić*. dz. cyt. s. 76–77.

Uzyskane stopniowo odprężenie od lęku przed zapłodnieniem w niepożądanym czasie, uwolnienie od niepokojów moralnych rzutuje na współżycie tak pozytywnie, że właśnie wtedy dopiero okazuje się możliwy w pełni spontaniczny i wolny od zahamowań kontakt seksualny obojga małżonków²⁹.

Korzyści płynących ze stosowania naturalnego planowania rodziny jest tak wiele, że nie sposób ich tutaj wszystkich wymienić. Nie można jednak zapominać o właściwym celu, jakim powinna kierować się osoba pracująca w diecezjalnej poradni rodzinnej. Niezwykle istotne jest, aby nie przeszkadzać w procesie wzrastania człowieka do osobistego kontaktu z Bogiem. Osoba, która zwraca się o pomoc, może być na różnym etapie tego wzrostu.

Doradca musi wziąć pod uwagę, że odpowiedź człowieka na Boże powołanie dokonuje się stopniowo „w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywiona spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę” (FC 34)³⁰. Pamiętając, że procesu wzrostu duchowego człowieka, małżeństwa nie można w żaden sposób przyspieszyć, zadaniem przygotowanych małżonków, specjalistów i księdza pracującego w poradni rodzinnej jest towarzyszyć człowiekowi na tej drodze, wspierać w słabościach, zgodnie ze słowami św. Pawła „jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6,2a). Dobrze, gdy doradca zachęca, aby małżonkowie przyłączyli się do wspólnoty rodzin, w której trwać będą w żywej wierze, przechodząc określoną formację³¹, dzięki której będą mogli kształtować również swoje sumienia.

Przyjęcie i realizacja nauki Kościoła o nierozzerwalności podwójnej funkcji znaku w zbliżeniu małżeńskim – znaku jedności i rodzicielstwa – stopniowe kształtowanie u małżonków postawy naturalnej względem płodności oraz postawy bezinteresownego oddania się sobie pozytywnie wpływa na relacje małżeńskie i rodzinne, otwierając rodzinę na każde życie oraz na jego Stwórcę. Dlatego warto polecać małżeństwom w kryzysie kontakt z nauczycielem naturalnego planowania rodziny, ufając, że otworzy on przed małżonkami świat pięknych relacji na drodze do świętości.

Bibliografia

Benedykt XVI: Encyklika *Deus Caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25.12.2005). Tekst polski. Kraków 2006.

²⁹ E. S u j a k: *Kontakt*. dz. cyt. s. 118.

³⁰ Por. K. K n o t z: *Seks jakiego nie znacie*. dz. cyt. s. 124–126.

³¹ Por. tamże s. 126–128.

- Franciszek: *Amoris laetitia* (19 marca 2016). Tekst polski: Oficjalne tłumaczenie Sekretariatu Stolicy Apostolskiej. Kraków 2016.
- Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22.11.1981). Tekst polski: Wrocław 1998.
- Jan Paweł II: „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa. Rozważania zawarte w tej książce zostały wygłoszone przez Ojca Świętego Jana Pawła II podczas śródowych audiencji ogólnych w okresie: 5.IX.1979 – 2.IV.1980; 11.XI.1981 – 9.II.1984 roku*. Red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy. Watykan 1986.
- Paweł VI: Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (25.07.1968). Tekst polski: „*Studia nad Rodziną*” 6/2 11: 2002 s. 5–29.
- Konferencja Episkopatu Polski: *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*. Warszawa 2003.
- Duszpasterstwo Rodzin Archidiecezji Poznańskiej: *Poradnia dla narzeczonych, pierwsze spotkanie w ramach bezpośredniego przygotowania do małżeństwa. Płciowość, jako dar i zadanie* (mps).
- Dziewiecki M.: *Szczęśliwe małżeństwo w trudnych czasach*. W: *W stronę rodziny. Teoria i praktyka*. Red. G. Koszałka, J. Młyński, K. Czapla. Ząbki 2014 s. 167–181.
- Fijałkowski W., Neugebauer K., Stelmaszczyk A.: *Dar jedności. Nowe spojrzenie na erotyzm człowieka*. Warszawa 1988.
- Knotz K.: *Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga*. Częstochowa 2009.
- Kornas-Biela D.: *Psychologiczne aspekty naturalnego planowania rodziny*. W: *Naturalne planowanie rodziny. Podręcznik dla nauczycieli naturalnego planowania rodziny*. Red. M. Troszczyński. Warszawa 2006 s. 115–130.
- Kupczak J.: *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków 2006.
- Kwiatkowski P.: *Od teologii ciała do duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Prorocza myśl katechez św. Jana Pawła II*. „*Teologia Praktyczna*” T. 16: 2015 s. 141–156.
- Lubowicki K.: *Tajemnice życia rodzinnego. Podstawy duchowości małżeńskiej*. Kraków 2002.
- Meissner K.: *Droga rozwiązania problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa*. W: *Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego (Kraków 1968) oraz Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae (Kraków 1969)*. Oprac. J. Bajda, K. Meisner. Poznań 2012 s. 51–62.
- Meissner K.: *Płciowość człowieka w kontekście wychowania osoby ludzkiej*. Poznań [b.r.]
- Meissner K.: *Suszka B.: O małżeństwie*. Poznań 2001.
- Polak M.: *Prezbiterologia pastoralna. Pastoralna tożsamość współczesnego kapłana*. Poznań 2016.
- Póltawska W.: *Samo życie*. Częstochowa 2007.
- Pulikowski J.: *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*. Poznań 2010.
- Pulikowski J.: *Warto naprawić małżeństwo*. Poznań 2008.
- Sujak E.: *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*. Wrocław 1991.
- Sujak E.: *Poradnictwo małżeńskie i rodzinne. Książka dla doradców i duszpasterzy*. Lubliniec 2015.
- Weigel G.: *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*. Tłum. z ang. (zbiorowe). Kraków 2000.
- Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001.

STRESZCZENIE

Duszpasterskie towarzyszenie małżonkom w pierwszych latach małżeństwa. Rola poradni rozpoznawania płodności

Osoba ludzka jest istotą płciową. Seksualność, związana z płodnością, jest jedną z podstawowych sfer życia małżeńskiego. Choć seksualność i płodność towarzyszą mężczyznom i kobietom przez całe życie, pierwsze lata życia małżeńskiego są szczególnym czasem ich doświadczania. Ten czas jest zwykle związany z pozytywnymi przeżyciami, które właściwie kształtują i rozwijają związek i wyrażają go w pełni jego bogactwa. Jednak seksualność może być również źródłem kryzysów, które pojawiają się na różnych płaszczyznach życia w pierwszych latach małżeństwa, a zwłaszcza po urodzeniu pierwszego dziecka. Towarzyszenie małżeństwu w przezwyciężaniu różnych kryzysów jest jednym z ważnych zadań, jakie papież Franciszek zaleca Kościołowi w swojej adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*. Celem niniejszej pracy jest próba dostrzeżenia roli i znaczenia poradni rozpoznawania płodności w towarzyszeniu parom małżeńskim w sytuacjach kryzysowych związanych ze sferą seksualności i płodności w pierwszych latach życia małżeńskiego.

Słowa kluczowe: płciowość; płodność; poradnia rozpoznawania płodności

SUMMARY

Pastoral care in accompanying spouses in the first years of marriage. The role of fertility recognition counselling services

A human person is a sexual being. Sexuality, connected with fertility in its very nature, is one of the fundamental spheres of married life. Although sexuality and fertility accompany men and women throughout their whole lives, the first years of married life are a special time of experiencing those phenomena. This time is usually connected with positive experiences, which properly shape and develop the couple's relationship, and express it in the fullness of its wealth. However, the sexual relationship may also be the source of multi-field crises which arise in the first years of married life, and particularly after the birth of the couple's first child. Accompanying married couples in overcoming various crises is one of the important tasks which Pope Francis gives to the Church in the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*. The aim of the present paper is to try to see the role and meaning of the centers teaching fertility awareness in accompanying married couples in crises connected with the sphere of sexuality and fertility during the first years of married life.

Keywords: sexuality; fertility; fertility recognition consulting

TOMASZ KRZYSZTOFIAK

„Zejdź Mi z oczu, szatanie!” (Mt 16,21–28) Odrzucenie Piotra czy wezwanie do pójścia za Jezusem?

Słowa Jezusa skierowane do Piotra: „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” (Mt 16,23), mogą budzić wśród czytelników Ewangelii wiele kontrowersji. Z pewnością można je zaliczyć do najtrudniejszych fragmentów, które wymagają właściwej interpretacji. Przede wszystkim pojawia się pytanie: Czy Jezus chciał wykluczyć Piotra spośród grona apostołów, skierować do niego srogię upomnienie czy też zawarł w tych słowach inne przesłanie?

Ewangelista Mateusz upomnienie Piotra przez Jezusa wpisuje w bardzo istotnym momencie misji Chrystusa, który rozpoczyna swoją ostateczną drogę ku Jerozolimie, gdzie w pełni zrealizuje wolę Ojca. Droga ku świętemu miastu będzie drogą prowadzącą poprzez odrzucenie, wyszydzenie, wreszcie przez mękę i śmierć, które zostaną pokonane przez zmartwychwstanie. W tych wszystkich wydarzeniach jest miejsce również dla uczniów Chrystusa, zwłaszcza dla apostołów, a tym bardziej dla Piotra. Celem niniejszego artykułu jest egzegeza wskazanego powyżej biblijnego tekstu, która ma pomóc we właściwym zrozumieniu Jezusowych słów skierowanych do Piotra.

Słowa „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” znajdują się we fragmencie, który opisuje początek drogi Jezusa do Jerozolimy (Mt 16,21–28). W tej perykopie można wyróżnić następujące elementy, które wyznaczają układ niniejszego opracowania: I. Jezus wypełnia wolę Ojca, zmierzając na święty Syjon, by tam oddać swoje życie i zmartwychwstać (Mt 16,21). II. Niezrozumienie słów Mistrza z Nazaretu przez Piotra, który chce uratować od śmierci swojego Nauczyciela

(Mt 16,22). III. Ostra reakcja Jezusa na zachowanie Piotra (Mt 16,23). IV. Lekcja skierowana do uczniów o niesieniu krzyża (Mt 16,24), traceniu i zyskiwaniu życia (Mt 16,25–26) ze względu na przyjście Syna Człowieczego w swoim królestwie (Mt 16,27–28).

I. Realizacja planu Boga

Ewangelista Mateusz w 16,21 rozpoczynające się wydarzenia opisuje czasownikiem „konieczne jest”, „potrzeba” (δεῖ). Czasownik ten w literaturze greckiej wskazywał na pewną konieczność, wyrażał neutralność jakiegoś faktu czy też ideę neutralności bóstwa. W tradycji Starego Testamentu został powiązany z wolą Bożą (np. w Kpł 4,2 i 5,17 autor wzywa do złożenia ofiary Bogu jako wynagrodzenia za nieświadome popełnienie grzechu; w Rt 4,5 podporządkowanie prawu Bożemu nakazuje Boozowi wykupić pole od Noemi wraz z Rut; w 2 Mch 1,18 autor ukazuje obowiązek obchodzenia Święta Namiotów na pamiątkę odbudowy świątyni). W Nowym Testamencie czasownik ten ukazuje wolę Boga (np. w Łk 11,42 Jezus wskazuje na konieczność sprawiedliwości i miłości Bożej; w Łk 22,37 Chrystus mówi o konieczności wypełnienia się tego, co zostało o Nim zapowiedziane w Pismach, czy też w Dz 16,30–31, gdzie konieczność uwierzenia w Jezusa jest drogą do zbawienia). Ów czasownik wyraża również konieczność wydarzenia eschatologicznego, które wynika z natury Boga (czasy eschatologiczne poprzedzone są koniecznością głoszenia Ewangelii – Mk 13,9–10), czy wreszcie wydarzenie mesjańskie, które wypełni wolę Boga (Mt 16,21). Dla Mateusza stanowi on ekwiwalent czasownika „zostało zapisane” (γέγραπται), prezentuje bowiem przekonanie, że męka Jezusa zrealizuje się w czasie i okolicznościach opisujących przyjście Mesjasza w Pismach, co zostało zapisane w odwiecznym planie Boga¹.

Ewangelista wskazuje w sposób bezpośredni, że przybycie Jezusa do Jerozolimy będzie wydarzeniem, które wypełni wolę Boga. Możliwe jest, że Mateusz zainspirował się Dn 2,28–29, gdzie określenie „konieczne jest” wykorzystane zostało do zaprezentowania tego, że Bóg objawia sekrety, tzn. zna przyszłość. Z księgi tego proroka mogłaby być wzięta duża część słownictwa, które dotyczy męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa².

Wydarzenia rozpoczynające w. 21 są przewidziane przez Boga i jednocześnie muszą się wypełnić: „Cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są czę-

¹ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel to Saint Matthew*. T. II. Edinburgh 1991 s. 656.

² Por. J. Schaberg: *Daniel 7, 12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions*. „New Testament Studies” R. 31: 1985 s. 211.

ścią dramatu eschatologicznego. Chrystus nie jest głosicielem eschatologii, lecz jego historia jest eschatologią³, a zatem nikt nie powinien i nie może zmienić Bożego planu, także Piotr, pierwszy wśród apostołów, Jezus bowiem wyrusza ku Jerozolimie właśnie po to, aby spełnić wolę Boga.

To, co się wydarzy w życiu Jezusa, „jest konieczne” (δεῖ). Nie oznacza jednak, że Jezus postrzega swój los jako ściśle nieunikniony, jako coś, co musi Go spotkać, czy się to Jemu podoba, czy nie. Dla ewangelisty wola Jezusa i wola Boża są jednym, a nagana Piotra wyraźnie potwierdza, że Mesjasz udaje się na śmierć dobrowolnie, jako wolny człowiek⁴.

II. Reakcja Piotra

Wyznanie Jezusa o Jego cierpieniu i śmierci spotyka się z niezrozumieniem ze strony Piotra, który zaczyna czynić wyrzuty (Mt 16,22). Apostoł bierze Jezusa na bok (προσλαμβάνω), nie chce bowiem upominać swojego Mistrza w obecności innych uczniów, ponieważ traktuje Go z wielkim szacunkiem. Jego zachowanie ukazuje bliską relację z Jezusem⁵. Cała sytuacja jednak pokazuje, że Piotr nie rozumie, co mówi do niego Jezus, nie jest w stanie pojąć Bożej tajemnicy (Mdr 2,22), która mówi, że droga do chwały i życia wiecznego wiedzie przez cierpienie. Piotr „upomina”, „grozi” czy wręcz „żąda” (ἐπιτιμάω) od Jezusa określonej postawy, wyrażając przy tym swoje silne niezadowolenie i niezgodę na słowa Nazarejczyka⁶. Uczeń jest niecierpliwy, reaguje emocjonalnie, ponieważ chce ochronić Mistrza, pragnie, aby Bóg okazał swoje miłosierdzie i łaskawość, aby to, o czym Chrystus mówi, nigdy się nie wydarzyło. Postawa Piotra pokazuje, że pretenduje on do tego, aby rozkazywać Jezusowi, ponieważ rozumuje jedynie po ludzku. Być może ośmieszony jest obietnicą, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła, przez co nie rozpoznaje, że droga do życia wiedzie przez śmierć⁷. Piotr odrzuca cierpienie, pokazując w ten sposób, że jest na początku zrozumienia drogi, która prowadzi ku życiu wiecznemu⁸.

³ Por. W. Grundmann: δεῖ. W: *Theological Dictionary of the New Testament*. Red. G. Kittel, G.W. Bromiley. Grand Rapids 1982² s. 140–141.

⁴ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 665.

⁵ Por. J. Nolland: *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids–Cambridge 2005 s. 688.

⁶ Por. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Red. F.W. Danker. Chicago–London 2001³ s. 384.

⁷ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 661–662.

⁸ Por. J. Gnilk: *Il Vangelo di Matteo. II. Testo greco e traduzione. Commento ai cap. 14,1 – 28,20 e questioni introduttive*. Brescia 1991 s. 129.

Taka postawa Piotra pozwala Jezusowi w sposób najmocniejszy z możliwych podkreślić konieczność cierpienia Mesjasza. Zachowanie apostoła i surowa odpowiedź Jezusa (Mt 16,23) pokazują, że człowiekowi trudno jest pojąć drogi Boże. Słowa Piotra: „Panie, niech Cię Bóg broni!” (ἵλεώς σοι, κύριε), wyrażają życzenie ucznia, aby to, o czym mówi Jezus, nie spełniło się nigdy.

W Septuagincie (LXX) przymiotnik ἵλεως wyraża postawę ‘łagodności’, ‘miłosierdzia’, ‘litości’ i zawsze odnoszony jest w relacji do Boga, który jest podmiotem w zdaniu, natomiast orzeczenie stanowi forma czasownika „być” (*optativus*), który wyraża ‘pragnienie’, ‘życzenie’. Sens słów Piotra byłyby więc następujące: „Niech Bóg będzie dla Ciebie litościwy!” W LXX znajdują się przykłady (1 Krn 11,19), gdzie ἵλεως jest odpowiednikiem hebrajskiego לִילַךְ (‘niech daleko będzie to’). Natomiast w Rdz (44,7.17) hebrajskie לִילַךְ zostało przetłumaczone w LXX jako μὴ γένοιτο (‘niech będzie to dalekie’; ‘niech się nie stanie’). Słowa Piotra wyrażają pragnienie ocalenia Jezusa od niebezpieczeństwa, a zarazem są życzeniem Bożej opieki, która odwiedzie Jezusa od tego, ku czemu zmierza. Piotr paradoksalnie, przywołując „litość i łagodność Bożą”, swoją postawą chce odwieść Jezusa od wypełnienia planu Bożego⁹.

III. Odpowiedź Jezusa

Reakcja Jezusa na słowa Piotra jest bardzo szybka i zdecydowana. W odpowiedzi Mistrz z Nazaretu (Mt 16,23), obróciwszy się w jego kierunku, mówi: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki” (ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων). Słowa te są bardzo bolesne i trudne dla Piotra. Powierzchnowa interpretacja może prowadzić do wniosku, że Szymon Piotr został odrzucony przez Jezusa, że nie ma dla niego miejsca wśród apostołów, że odtąd powinien pójść swoją własną drogą, a nie towarzyszyć Jezusowi. Jednak tak się nie dzieje. Mateusz nie zapisał słów świadczących o tym, jakoby Piotr miał odstać od Jezusa.

Tekst grecki zawiera słowa ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, które w polskim przekładzie Biblii Tysiąclecia (wyd. IV) zostały przetłumaczone jako „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” Pobieżne rozumienie może prowadzić do wniosku, że Jezus nakazuje Piotrowi odejść od siebie, podobnie jak to ma miejsce w Mt 4,10, gdzie Jezus na kuszenie ze strony szatana odpowiada: „Odejdź szatanie!” (ὑπάγε, σάτανᾶ), ponieważ ten stoi w opozycji do woli Boga. Piotr czyni podobnie, chce odwieść Jezusa od wypełnienia planu Bożego. Giuseppe Ghiberti dostrzega, że idea „odejdź ode mnie” sugeruje zerwanie lub odmowę relacji z kimś – „idź

⁹ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 662.

swoją drogą” lub „zostaw mnie w spokoju”¹⁰, podobnie twierdzi Alexander Sand, mówiąc, że Piotr „jest zgorszeniem, z którym Jezus nie chce mieć nic do czynienia”¹¹. Upomnienie takie wykluczałoby ideę bycia uczniem. Ewangelista jednak nie przekazuje reakcji Piotra, nie zapisuje, że ten opuszcza swojego Mistrza. Koncentruje się w ten sposób na przesłaniu Jezusa, a nie ludzkiej reakcji. Zresztą już w rozdziale 17. Mateusz pisze, że Piotr jest wśród trzech wybranych uczniów, którzy towarzyszą Jezusowi na górę wysoką (Mt 17,1), gdzie Jezus przemienia się wobec nich, twarz Jego jaśnieje jak słońce, a odzienie staje się białe jak światło (por. Mt 17,2).

Zdanie wypowiedziane przez Jezusa można przetłumaczyć również jako „Bądź za mną, szatanie!” To tłumaczenie zawiera w sobie umiarkowane upomnienie wzywające Piotra do zmiany pozycji, bycia gdzieś za Jezusem. Chrystus w ten sposób wzywałby apostoła do zajęcia pozycji za nim, tak, aby ten nie blokował przejścia¹².

Trzecia możliwość to „Pójdź za mną, szatanie!” Tłumaczenie to łączy w sobie dyrektywę skierowaną do Piotra, aby stanął za Jezusem, gdyż taka postawa jest oznaką bycia uczniem¹³. Piotr ma wrócić na swoje miejsce, przestać podejmować inicjatywę, stać się naśladowcą, aby zrozumieć, na czym polega uczniostwo¹⁴. Ta interpretacja podkreśla, że pójscie za kimś zawiera ideę podporządkowania się komuś, stawania w posłuszeństwie i bycia naśladowcą mistrza¹⁵. Iść za kimś, naśladować, oznacza, że ktoś stał się uczniem kogoś i podporządkowuje się komuś¹⁶. Idea z a prezentuje relację zjednoczenia z osobą, która mówi: „zostań ze mną, idź za”¹⁷.

Mateusz zapisuje, że wypowiedź Jezusa rozpoczyna się od imperatywu „Odejdź!” (ὕπαγω), który może być rozumiany jako wezwanie do odejścia, wycofania się, ale również do kontynuowania podróży, lecz na właściwej pozycji¹⁸, co potwierdzałyby następujący przyimek z a (ὀπίσω).

¹⁰ Por. G. Ghiberti: *Vade retro, Satana (Mt 16,23; Mc 8,33). Ripulsa o chiamata al discepolato?* W: Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo. Red. L. Padovese. Roma 2002 s. 116.

¹¹ Por. A. Sand: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1986 s. 337–338.

¹² Por. D.C. Stoutenburg: *Out of my sight!, Go behind me!, or Follow after me!. There is no choice in God's kingdom.* „Journal of the Evangelical Theological Society” R. 36.1: 1993 s. 174.

¹³ Por. tamże s. 173.

¹⁴ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 663.

¹⁵ Por. D.C. Stoutenburg: dz. cyt. s. 175.

¹⁶ Por. R.H. Gundry: *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids 1994² s. 338–339.

¹⁷ Por. G. Ghiberti: dz. cyt. p. 116.

¹⁸ Por. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Electronic edition. Red. B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller. Grand Rapids 2000.

W Nowym Testamencie przyimek z a (ὀπίσω) jest używany jako określenie miejsca lub czasu w znaczeniu ‘za’, ‘za kimś’, ‘później’, ‘na nowo’. Kiedy jest wykorzystany wraz z zaimkiem osobowym w dopełniaczu i z czasownikiem, który wyraża ruch, podkreśla szczególną relację między osobami, o których się mówi; jednocześnie zawiera wezwanie, by całkowicie zaufać i powierzyć się danej osobie¹⁹.

Połączenie czasownika wyrażającego ruch i przyimka z a można odnaleźć w Starym Testamencie. Przykładem ucznia idącego za swoim mistrzem może być Elizeusz (1 Krl 19,21), który stając się uczniem Eliasza, podporządkowuje się jemu całkowicie („Następnie wybrał się i poszedłszy za Eliaszem, stał się jego sługą”). Talmud przekazuje przykłady mistrza, który idzie na przedzie albo zasiada na osie, a za nim idą jego słuchacze. Wspomina też o Gamalielu, który jedzie na swoim osie, przed nim idzie niewolnik, a za nim jego uczeń czy Jochananie bez Zakkai. Ten z kolei kroczy na przedzie gromady uczniów. Greckie sformułowanie jest odpowiednikiem hebrajskiego הלך אחרי, które ma podwójne znaczenie: ‘iść za’ lub ‘stać się uczniem’, i ostatecznie w znaczeniu nie-semickim ‘iść za kimś jako uczeń’²⁰.

Ewangelisci Mateusz, Marek i Łukasz hebrajskie sformułowanie הלך אחרי tłumaczą jednocześnie jako ‘bądź moim uczniem’ i ‘idź za mną’. Marek w 8,34 wykorzystuje określenie „iść za mną” (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν), natomiast Mateusz (16,24) i Łukasz (9,23) czasownik „iść” (ἔρχομαι), zostawiając „za” (ὀπίσω). Zdarza się, że Ewangelisci pomijają przyimek „za” (ὀπίσω), pozostawiając (ἀκολουθεῖν) i nie tracąc podwójnego znaczenia ‘bądź moim uczniem’ i ‘idź za mną’ (Mt 8,22; Łk 9,59)²¹.

W Nowym Testamencie wyrażenie „za mną” (ὀπίσω μου) występuje 15 razy w różnych kontekstach i kombinacjach (Mt 3,11; 4,19; 10,38; 16,23.24; Mk 1,7.17; 8,33.34; Łk 9,23; 14,27; J 1,15.27.30; Ap 1,10), zwłaszcza z czasownikami wskazującymi na ruch. Z wymienionych 15 przykładów osiem może być traktowanych jako powtórzenie paralelne czy powtórzenie kontekstu. Spośród wymienionych przykładów tylko jeden (Ap 1,10) jest związany z czasownikiem percepcji „słyszeć”. Przyimek „za” z zaimkami osobowymi jest połączony w 12 przypadkach (siedem jest związanych z czasownikami ruchu, wśród których pięć dotyka zagadnienia bycia uczniem, dwa mówią o podporządkowaniu mistrzowi)²².

¹⁹ Por. H. Seesemann: *ovpi,sw*. W: *Grande lessico del Nuovo Testamento*. T. VIII. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Brescia 1972 s. 811–815.

²⁰ Por. K. Grobel: *He that cometh after me*. „Journal of Biblical Literature” R. 60: 1941 s. 397.

²¹ Por. tamże s. 397.

²² Por. D.C. Stoutenburg: dz. cyt. s. 176.

Analiza powyższych przykładów pozwala stwierdzić, że sformułowanie „za mną” (ὀπίσω μου) wraz z czasownikiem oznaczającym ruch wyraża ideę „bycia uczniem” w pozycji „kroczenia za mistrzem”, naśladowania go i chęci bycia przy nim. Zdanie zatem wyrażałoby podwójny nakaz skierowany do Piotra: „iść za Jezusem” i „być Jego naśladowcą” jako uczeń²³. Słowa „pójdź za mną” (ὑπάγε ὀπίσω μου) są zatem skierowane do ucznia, który musi przyjąć postawę tego, który idzie za Mistrzem, jest Jemu całkowicie podporządkowany i posłuszny.

Ewangelista pokazuje, że Piotr chce wyprzedzić swojego Mistrza, chce zmienić Jego misję dotyczącą wypełnienia planu mesjańskiego swojego Ojca, dlatego określa go słowem „szatan” (σατανᾶς), które dosłownie oznacza ‘wroga’ lub ‘oskarżyciela’, a w Biblii przede wszystkim jest określeniem Szatana jako wroga Boga i wszystkich tych, którzy do niego należą.

W odniesieniu do osoby słowo „szatan” znajduje się tylko w Mt 16,23 (i tekście paralelnym w Mk 8,33) w znaczeniu ‘wróg’, ‘nieprzyjaciel’, ‘oskarżyciel’. Odpowiedź Jezusa na słowa Piotra jest bardzo zdecydowana i ostra, pokazuje, że uczniowi brakuje zrozumienia i umiejętności przyjęcia planu Bożego. Kolejny raz widoczna jest różnica między myślą Boga a myślą ludzką (Rz 8,5; Flp 3,19; Kol 3,2), co ewangelista podkreśla czasownikiem ‘myśleć’, ‘oceniać’, ‘rozważać’ (φρονέω), który znajduje się tylko jeden raz u Mateusza. Piotr nalega na Jezusa, aby odstąpił od wypełnienia woli Boga i działał według myśli ludzkiej.

Użyte przez Mateusza określenie „szatan” wywołuje efekt bardziej dramatyczny, ponieważ postawa Piotra jest przeciwna zamysłowi Ojca Niebieskiego, a także dlatego, że Piotr powinien być skałą, której bramy piekielne nie przemożą (por. Mt 16,18), a w rzeczywistości okazuje się sprzymierzeńcem złego²⁴.

Rzeczownik „szatan” w Starym Testamencie może oznaczać upadłego anioła, wroga lub nieprzyjaciela. John H. Sailhamer dostrzega, że słowo odnosi się do „Szatana” – upadłego anioła, kiedy jest poprzedzone rodzajnikiem określonym. Dostrzega on, że w Księdze Kronik, słowo „szatan” stało się rzeczownikiem zwyczajnym, powszednim, pisanym bez rodzajnika, aby podkreślić, że mówi się o „szatanie” jako wrogu historycznym Izraela, a nie „Szatanie” jako uosobieniu zła²⁵. Dennis C. Stoutenburg dostrzega, że w 1 Krl 11,14 (LXX) znajduje się słowo „szatan” bez rodzajnika, wskazując w ten sposób na wroga i nieprzyjaciela króla Salomona; podobny przykład znajduje się w 11,23, gdzie słowo „szatan” wskazuje na innego wroga królewskiego²⁶.

²³ Por. tamże s. 176.

²⁴ Por. G. Ghiberti: dz. cyt. p. 123.

²⁵ Por. J.H. Sailhamer: *1 Chronicles 21,1 – A Study in Inter-Biblical Interpretation*. „Trinity Journal” R. 10: 1989 s. 42–43.

²⁶ Por. D.C. Stoutenburg: dz. cyt. s. 177.

Zatem, jeśli J.H. Sailhamer się nie myli, w Mt 16,23 powinien znajdować się rodzajnik określony przed słowem „szatan”, aby odnosiło się ono do „Szatana” jako uosobienia zła. Jego brak wskazywałby na to, że poprzez słowo „szatan” Jezus chce pokazać, że Piotr jest wrogiem i nieprzyjacielem, kiedy nie akceptuje Jego słów.

W historii interpretacji wersetu istnieją inne wyjaśnienia, np. Henry B. Swete utrzymuje, że Piotr jest jak aktor, który przez chwilę gra rolę Szatana²⁷. Alan H. Mc’Neile twierdzi natomiast, że Piotr czasowo znajduje się pod kontrolą Szatana i z tego powodu jest z nim identyfikowany²⁸. Wyjaśnienia te nie odgrywają jednak znaczącej roli w rozumieniu słów Jezusa.

Jezus stwierdza, że Piotr jest dla niego „zawadą” (σκάνδαλον). Określenie to jest rzadko wykorzystywane w tradycji Nowego Testamentu (jedynie 13 razy, z czego pięć w Ewangelii Mateusza). W starożytności słowo to oznaczało ‘przeszkodę’, ‘zasadzkę’, ‘pułapkę’, ‘służącą do schwytania zwierząt’, ale również ‘podejmowanie działania przeciw działalności sprawiedliwej’, ‘wodzenie na pokuszenie’, ‘działanie przestępcze’ czy też ‘wrogość’²⁹.

W Ewangelii Mateusza rzeczownik σκάνδαλον (Mt 16,23) wykorzystany jest w kontekście ‘wodzić na pokuszenie’ (podobnie jak w Mdr 14,11; 1 Mch 5,4; Rz 16,17; Ap 2,14), co potwierdza również ewangelista w 18,7, mówiąc trzykrotnie o zgorszeniach, podkreślając niezwykle złą i gorszącą postawę tego, przez którego one przychodzą.

Mateusz „skałę zgorszenia” (σκάνδαλον), jak określa Piotra w 16,23, stawia w opozycji do 16,18, gdzie Piotr jest nazwany „skałą”. Tam Bóg objawił mu, że „Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga żywego”, natomiast tu Piotr okazuje się „skałą upadku”, ponieważ myśli jedynie na sposób ludzki³⁰. Ewangelista prezentuje dramatyczne napięcie i proponuje dwa opisy Piotra – jako „Skały”, fundamentu, opoki (Πέτρος) i zgorszenia (σκάνδαλον). Ten, który jest „Skałą”, zdolny jest być „(skałą) zgorszenia”.

Jezus dostrzega, że sposób działania Piotra jest czysto ludzki i niezgodny z myślą Boga οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ (Mt 16,23). Sformułowania idiomatyczne znajdują się np. w 2 Mch 14,8 e 2 Mch 14,26, gdzie autor mówi o zuchwałości i wrogim nastawieniu człowieka, które szkodzi całemu królestwu. Rozumowanie Piotra jest przeciwne zamysłowi Bożemu, ponieważ odrzuca on cierpienie

²⁷ H.B. Swete: *The Gospel According to St. Mark*. London 1908 s. 181.

²⁸ Por. A.H. Mc’Neile: *The Gospel According to St. Matthew*. London 1915 s. 245.

²⁹ Por. *A Greek-English lexicon of the New Testament...* dz. cyt. s. 926.

³⁰ Por. A. Paciorek: *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. T. II. Lublin 2008 s. 137.

i śmierć Mesjasza, natomiast oczekuje Mesjasza triumfującego bez jakiegokolwiek cierpienia (por. Rz 8,5; Flp 3,19; Kol 3,2). Postawa apostoła wymaga zatem odpowiedniego upomnienia, które doprowadzi do zmiany myślenia i postawy³¹.

François Refoulé zwraca uwagę na słowa, że Piotr jest zgorszeniem dla Jezusa, które prawdopodobnie zapisuje Mateusz, aby pokazać powód upomnienia: „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” Słowa te w konfrontacji z wyznaniem Piotra (Mt 16,18) nabierają głębokiego znaczenia, akcentują bowiem moc Bożej łaski, która może wszystko, kiedy Piotr oddaje się Bożemu prowadzeniu, z drugiej natomiast pokazują, co dzieje się z Piotrem, kiedy nie potrafi zaufać Jezusowi i poddać się Jemu³².

Aby właściwie odczytać przesłanie Jezusa skierowane do Piotra, trzeba na nie spojrzeć w szerszym kontekście, zobaczyć, kim dla Mistrza jest Jego uczeń. Kiedy Jezus przybywa w okolicach Cezarei Filipowej, zadaje pytanie swoim uczniom, za kogo jest uważany przez ludzi, co mówią o Nim (Mt 16,13). Uczniowie odpowiadają, że Jezus przez niektórych jest traktowany jako Jan Chrzciciel, Eliasz, inni są przekonani, że jest Jeremiaszem czy też jednym z nienazwanych z imienia proroków (Mt 16,14). Jezus nie zatrzymuje się jednak na tej odpowiedzi. Idzie dalej. Podobne pytanie kieruje do swoich uczniów, tym razem koncentrując się na ich własnym doświadczeniu (Mt 16,15). Odpowiedzi udziela jedynie Szymon Piotr, dla którego Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga żyjącego (Mt 16,16). Chrystus podkreśla, że słowa Szymona nie są rezultatem ludzkiego rozumienia i pojmowania, lecz zostały mu objawione przez Ojca, który jest w niebie (Mt 16,17). W konsekwencji Jezus Szymona nazywa Piotrem, czyli Skalą, na której zbuduje swój Kościół, którego nie zdołają przemóc bramy piekielne (Mt 16,18), i daje jemu klucze królestwa niebieskiego, a więc władzę związywania i rozwiązywania jak w niebie, tak i na ziemi (Mt 16,19). Następnie nakazuje surowo uczniom, aby nie opowiadali nikomu o tym, że On jest Mesjaszem (Mt 16,20).

Fragment Mt 16,13–20 poprzedzający reakcję Jezusa na słowa Piotra podkreśla szczególną rolę Szymona wśród grona 12 apostołów, któremu Bóg objawia oblicze Jezusa jako Mesjasza, Zbawiciela świata. Znaczenie tego apostoła widoczne jest na kartach Ewangelii, gdzie Mateusz ukazuje, że Szymon Piotr został wybrany, aby stać się rybakiem ludzi (Mt 4,19) i odgrywać zaszczytną rolę pierwszego wśród apostołów (Mt 10,2). To on gości Jezusa w swoim domu, gdzie Ten uzdrawia jego teściową (Mt 8,14–15). Szymon Piotr wraz z pozostałymi apostołami otrzymuje misję, by iść do owiec zagubionych z domu Izraela,

³¹ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 664.

³² Por. R. Refoulé: *Primauté de Pierre dans les Évangiles*. „Revue des sciences religieuses” R. 38: 1964 s. 16.

głosząc bliskość królestwa niebieskiego (Mt 10,6–7); prosi Jezusa, by wytłumaczył im przypowieści (Mt 15,15), wsłuchuje się w słowa Mistrza i prosi o ich wytłumaczenie (Mt 18,21; Mt 19,27); jest świadkiem przemienienia Jezusa na górze Tabor (Mt 17,1–2).

Z drugiej natomiast strony Szymon Piotr jest na wskroś ludzki, np. kiedy kroczy po wodzie, lęka się wiatru i zaczyna tonąć (Mt 14,30); popada w pychę, zapewniając Jezusa o swojej wierności (Mt 26,33.35); w ogrodzie Getsemani brakuje mu czujności (Mt 26,40); idzie za Jezusem aż na dziedziniec pałacu najwyższego kapłana, gdzie zapiera się Mistrza (Mt 26,70.74), gorzko płacze nad swoją niewiernością (Mt 26,75).

Upadek Piotra pokazuje, że nie jest to postać wyidealizowana. Podobnie jak Dawid i wielu innych biblijnych bohaterów, apostoł służy jako ostrzeżenie, że przywileje, a nawet wybranie przez Boga nie chroni od pokus. Z drugiej natomiast strony skrucha Piotra, Dawida i wielu innych ukazuje oblicze Boga zawsze gotowego do udzielenia przebaczenia niedoskonałemu człowiekowi. Tak szybko jak Piotr został skarcony za swoje słowa, tak szybko został wybrany przez Jezusa razem z dwoma innymi, aby był świadkiem przemienienia. Jezus daleki jest od ukarania Piotra za jego błędne myśli, lecz natychmiast ofiarowuje mu przebłysk swojego uwielbionego oblicza³³.

IV. Lekcja skierowana do uczniów Chrystusa

Powyższa analiza pozwala stwierdzić, że słowa Jezusa skierowane do Piotra nie są słowami, które wykluczają rybaka z Galilei z grona apostołów, wręcz przeciwnie, są wezwaniem do bycia we właściwej relacji i na właściwej pozycji ucznia, który idzie za Mistrzem. Jezus dostrzega ludzkie słabości i dążenia Piotra, które jednak nie przekreślają Bożego planu wobec niego, ma on bowiem dzierżyć w dłoni klucze do królestwa niebieskiego. Słowa Jezusa wzywają do refleksji nad tym, czy słowa, decyzje i wybory człowieka są zgodne z wolą Boga – jeśli nie, trzeba dokonać ich korekty.

Co więcej, słowa Jezusa stają się uniwersalnym przesłaniem dla Jego uczniów. Poprzez upomnienie Piotra zachęca On wspólnotę uczniów do zachowania czujności i niepoddawania się pokusom Szatana, lecz do zawierzenia Jezusowi, który jest Mesjaszem i pragnie, aby uczniowie zwrócili się ku Bogu, zostawiając wszystko, co przeszkadza na drodze wiary.

Uczniowie Chrystusa nie mogą jedynie pasywnie obserwować swojego Pana i tego, co czyni. Nie mogą być biernymi obserwatorami wydarzeń opowie-

³³ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 665–666.

dzianych w Mt 16,21–23. Raczej muszą wejść na arenę tych wydarzeń, idąc za swoim Mistrzem (Mt 16,24–28). Wezwanie Jezusa do pójścia za Nim nie pozostawia miejsca na własne względy czy wygody. Bycie uczniem Chrystusa polega na czynieniu tego, co jest słuszne, bez względu na to, jak nieprzyjemne są niedostatki. Wiara oznacza posłuszeństwo, a posłuszeństwo jest grobem własnej woli³⁴.

„Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16,24). Słowa skierowane przez Jezusa do swoich słuchaczy są bardzo radykalne. Donald R. Fletcher twierdzi, że wypowiadając je, Jezus nie miał żadnego głębszego celu³⁵. Mało jednak jest prawdopodobne, że nie chciał przedstawić uczniom nauki dotyczącej przyszłości i życia Jego naśladowców. Jezus wzywa do pójścia za Nim, mówiąc: „Jeśli ktoś chce” (εἴ τις θέλει). Pójście za Nauczycielem nie oznacza życia bez problemów i trudności, lecz jest wolnym wyborem życia z Jezusem.

W Mt 16,24, podobnie jak w Mt 16,23, jest użyte sformułowanie „za Mną” (ὀπίσω μου) wraz z czasownikiem ruchu. W tym przypadku nie ma żadnych wątpliwości, że Jezus siebie i swoich naśladowców chce zorientować w relacji Mistrz – uczeń.

Uczeń Chrystusa jest wezwany, aby „zaprzeć się samego siebie” (Mt 16,24). Ten sam czasownik „zapierać się” (ἀπαρνέομαι) wykorzystuje Mateusz, kiedy Piotr zapiera się Jezusa (Mt 26,34). Słowo to występuje również w Mt 10,33 i Mt 26,70 w znaczeniu ‘negować’, ‘odrzucać’, ‘zostawiać’. W Mt 16,24 poprzez sformułowanie „zapierać się samego siebie” (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν) Jezus wzywa, aby Jego uczeń niczego i nikogo nie postrzegał jako ważniejszego od Niego, aby wyrzekł się kogoś, zrzekł się każdego związku, który wiązałby go z sobą i stawiał człowieka w centrum uwagi³⁶, aby odrzucił wszystko, co wiąże go łańcuchami niewoli³⁷. Nie chodzi tu jednak o odrzucenie czy zaprzeczenie swojego człowieczeństwa czy tożsamości, lecz o dobrowolne wzięcie swojego krzyża na ramiona i pójście za Jezusem³⁸.

Sformułowanie „wziąć krzyż” (ἀράτω τὸν σταυρόν) nie było metaforą semicką, literatura rabiniczna nie przekazuje przykładów wykorzystania go. Żydzi traktowali ukrzyżowanie jako karę niezwykle odrażającą³⁹. Ze Starego Testa-

³⁴ Por. tamże s. 682.

³⁵ Por. D.R. Fletcher: *Condemned to Die. The Logion on Cross-Bearing. What Does it Mean?* „Interpretation” R. 18: 1964 s. 163.

³⁶ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. S. 670.

³⁷ Por. A. Paciorek: dz. cyt. s. 142.

³⁸ Por. J. Nolland: dz. cyt. S. 691.

³⁹ Por. A.T. Robertson: *Word Pictures in the New Testament*. T. I. New York 1930 s. 84.

mentu (Pwt 21,22–23) wynika, że kara śmierci wykonana przez powieszenie na drzewie, jest symbolem tego, że skazany na nią człowiek został przeklęty przez Boga. Wzięcie krzyża oznaczało, że osoba została skazana na śmierć haniebną, która zarezerwowana była dla rebeliantów i złoczyńców. W czasie okupacji rzymskiej Żydzi w Palestynie byli świadkami ukrzyżowań i widzieli, że skazani nieśli krzyż. Prawdopodobnie ta praktyka stała się fundamentem tej metafory⁴⁰.

Wyrażenie „wziąć krzyż” staje się ważne w kontekście przyjęcia osoby Jezusa i należy do natury Jego ucznia. W Mt 16,24 sformułowanie to nie odnosi się jedynie do śmierci Mesjasza, ale zawiera w sobie wszystkie cierpienia, jakie spotykają człowieka z powodu wiary w Jezusa Chrystusa⁴¹. Konkretny sposób wypełnienia misji „wzięcia krzyża” pozostają jednak całkowicie nieokreślone. Jedyną wskazówkę stanowi podążanie za Jezusem. Jest to zachęta do przyłączenia się do Jezusa, który odkłada na bok: własne roszczenia, dążenie do samoobrony i troskę o własne interesy. Jedynym Jego celem jest większe dobro, tzn. życie wieczne⁴².

Jezus wzywa swoich uczniów, aby złączyli się z Jego męką i śmiercią na Krzyżu. Określenie „naśladować, podążać za kimś” (ἀκολουθεῖω) w Starym Testamencie miało czasami konotacje negatywne, kiedy wskazywało na oddalenie się od Boga i podążanie za innymi bogami (np.: 1 Krl 18,21; Jer 2,1–5; Oz 2,15; Ez 16,1–16; Am 5,26). W literaturze greckiej otrzymało znaczenie etyczno-religijne, wskazywało na stawanie się uczniem, który formuje się, patrząc na przykład swojego mistrza (Mt 10,24–25)⁴³. Natomiast w relacji do Chrystusa nabrało nowego znaczenia, w którym człowiek bierze udział w misji zbawczej Chrystusa i uczestniczy w Jego cierpieniu⁴⁴.

Mt 16,24 staje się zrozumiałą w perspektywie Mt 16,25, który połączony jest z poprzednim za pomocą łącznika wprowadzającego wyjaśnienie (γάρ). W wersecie 25 Jezus wskazuje, że kto straci swoje życie z Jego powodu, ten je znajdzie. Paradoks zawarty jest w różnych i sprzecznych motywach dotyczących życia. Fałszywe gwarancje prowadzą do śmierci, natomiast, kto straci swoje życie dla Boga i dla ludzi, ten je znajdzie, ponieważ prawdziwe życie jest życiem, które trwa, zmierza ku wypełnieniu w Bogu⁴⁵. Uczeń musi wziąć swój krzyż, bowiem przez tracięcie swojego życia, to jest przez wyparcie swojego ego z centrum wszechświata i gotowość do porzucenia osobistych ambicji, a nawet

⁴⁰ Por. D.R. Fletcher: dz. cyt. s. 162.

⁴¹ Por. A. Paciorek: dz. cyt. s. 142.

⁴² Por. J. Nolland: dz. cyt. s. 691.

⁴³ Por. A. Paciorek: dz. cyt. s. 141–142.

⁴⁴ Por. tamże. s. 143.

⁴⁵ Por. J. Gnilk: dz. cyt. s. 134.

gotowość do podjęcia cierpienia i w razie potrzeby do oddania życia z powodu wiary w Boga, ma szansę na uzyskanie życia eschatologicznego⁴⁶.

Czasownik „zachować”, „ocalić” (σώζω) w 16,25 nawiązuje do ocalenia życia, o którym mówią kapłani, starsi i uczeni w Piśmie, wzywając Jezusa, aby zszedł z Krzyża (Mt 27,42). Słowa „zachować swoje życie” (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σωσαι) wskazują, że człowiek najpierw szuka spraw tego świata i troszczy się o nie, zapominając o królestwie Bożym, chce realizować siebie w sposób egoistyczny, prowadzący do zniszczenia i utraty (ἀπόλλυμι) swojego życia. Druga część werseku podsuwa sposób, w jaki można „znaleźć, ocalić swoje życie” (εὕρισκω). Tracenie życia nie jest niszczeniem, destrukcją czy unicestwieniem, ale drogą, by Bóg mógł zadziałać z mocą i siłą. Trzeba również podkreślić, że tracenie własnego życia nie dzieje się z byle jakiego powodu, ale „z mego powodu” (ἕνεκεν ἐμοῦ), z powodu Jezusa. Sformułowanie to jest często wykorzystywane w kontekście konfliktu spowodowanego głoszeniem Ewangelii (Mt 5,11; 10,18; 10,39)⁴⁷.

Mt 16,26 kontynuuje uzasadnienie potrzeby niesienia krzyża (Mt 16,24). „Świat” (κόσμος), o którym mówi Mateusz, to system istniejących powiązań ludzkich dotyczących różnych aspektów życia⁴⁸ czy też wartości życia ekonomicznego i społecznego⁴⁹, a więc wszystko to, co przemija. „Dusza” (ψυχὴ) natomiast jest tym elementem, który może zwyciężyć śmierć. Jezus podkreśla, że człowiek mógłby zyskać cały świat, a więc wszystko to, co czasowe i przemijające, tym samym ponosząc szkodę na swej duszy, a więc dla życia wiecznego. Czasownik „tracić” (ζημιόω) w wersecie 26 dotyczy sądu ostatecznego, kiedy będzie wymierzona kara, gdy Syn Człowieczy przyjdzie na końcu czasów. Słowo to dotyczy pokusy pragnienia zachowania swojego życia, czego skutkiem byłoby utracenie komunii z Bogiem.

W Mt 16,27 Jezus kolejny raz wyjaśnia, dlaczego uczeń powinien wziąć krzyż na swoje ramiona, akcentując tym razem powtórne przyjście Chrystusa, a więc dzień paruzji. Jezus określa siebie mianem „Syn Człowieczy” (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), który przyjdzie w chwale Ojca, otrzymując od Boga moc, aby każdemu oddać według jego postępowania. Dalej w Mt 16,28 akcentuje, że wydarzenie, które będzie miało miejsce w przyszłości, potwierdzi całkowicie chwałę Syna Człowieczego, dlatego też uczeń Chrystusa powinien zdecydowanie i bez ociągania odpowiedzieć na wezwanie do niesienia krzyża dziś, tu i teraz.

⁴⁶ Por. W.D. Davies, D.C. Allison: dz. cyt. s. 671.

⁴⁷ Por. S. Grasso: *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma 2014 s. 514.

⁴⁸ Por. *A Greek-English lexicon of the New Testament...* dz. cyt. s. 562.

⁴⁹ Por. R.H. Gundry: dz. cyt. s. 340.

Jezus zarzuca Piotrowi, że myśli na sposób ludzki, a nie Boży (Mt 16,23). Natomiast w Mt 16,25.26.27 uzasadnia potrzebę zmiany tej postawy. Wszystkie trzy wersety połączone są ze sobą łącznikiem γάρ. Pierwszy uzasadnia potrzebę niesienia krzyża, tj. groźbę utraty swojego życia poprzez próbę zachowania go i zapowiedź zyskania życia przez utratę go z powodu Jezusa. Drugi tłumaczy, dlaczego paradoks w pierwszym przypadku jest prawdziwy: nawet zyskanie całego świata nie ochroni człowieka przed sądem ostatecznym. Trzeci natomiast potwierdza drugi, tzn. Syn Człowieczy przyjdzie oddać każdemu według jego uczynków, a nie według tego, co posiada⁵⁰.

Poprzez upomnienie Piotra i wezwanie do zajęcia właściwej pozycji przewidzianej dla ucznia (Mt 16,23) Jezus pokazuje tym, którzy idą za Nim, że nie ma niczego większego niż życie wieczne (Mt 16,26). Równocześnie podkreśla wolność uczniów (Mt 16,25). Każdy z nich musi sam zdecydować, czy chce pójść za Nim, aby znaleźć życie wieczne, czy ocalić własne, tracąc życie wieczne. Wezwanie, żeby „zaprzeć się samego siebie” (Mt 16,24) zaprasza uczniów do wyznania wiary w Chrystusa mówiącego o zmartwychwstaniu, do którego prowadzi droga przez cierpienie i śmierć. Uczeń formuje się na przykładzie życia Jezusa (Mt 16,24). Stać się jego uczniem, oznacza dobrowolnie wziąć krzyż i kroczyć za Jezusem.

Niesienie krzyża nie oznacza jedynie śmierci, lecz także akceptację cierpienia z powodu Chrystusa. Pójście za Nim oznacza nie tylko towarzyszenie, ale także realizowanie dzieł, które wypływają z nauczania Jezusa. Zachowanie Piotra pokazuje, że nie jest łatwo zaakceptować słowa Jezusa, ponieważ na Jego drodze nie będzie brakowało cierpienia. Ten jednak, kto na poważnie bierze radykalne wezwanie Jezusa, musi umieć powiedzieć „nie” sobie i swojemu egotyzmowi.

Jezus wzywa uczniów do zjednoczenia się z Jego męką i śmiercią na Krzyżu. Zaprasza ich do tego, aby niczego i nikogo nie stawiali jako ważniejszego od Niego. Wzywa do odrzucenia wszystkiego tego, co ich wiąże łańcuchami niewoli i nie pozwala dobrowolnie wziąć krzyża i pójść za Nim. Jednocześnie uczeń ma być nie tylko zwykłym towarzyszem, ale tym, który realizuje Jego nauczanie.

W perspektywie królestwa niebieskiego, do którego klucze Jezus przekazał Piotrowi, dając mu jednocześnie władzę wiązania i rozwiązywania w niebie i na ziemi (Mt 16,19), a którego bliskość potwierdza w Mt 16,28, mówiąc o tym, że „Niektrzy z tych, co tu stoją, nie zazną śmierci, aż ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w królestwie swoim”, zrozumiałe staje się wezwanie do bezwa-

⁵⁰ Por. tamże s. 341.

runkowego podporządkowania się ucznia Jezusowi. Żaden sprzeciw nie może być tolerowany. Jeśli ktoś nazywa siebie uczniem Chrystusa, jest nim zawsze, gdy podąża za Jezusem i całkowicie podporządkowuje się Panu. Kompromis jest tu niemożliwy i wymaga upomnienia ze strony Jezusa. Bycie uczniem to przede wszystkim zaparcie się samego siebie. Wzięcie krzyża na ramiona jest możliwe jedynie jako decyzja naśladowania Jezusa, który w ogrodzie Getsemani zostawił wzór swoim uczniom: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!” (Łk 22,42)⁵¹. Chrystus zapewnia tych, którzy idą za Nim, niosąc krzyż, że Syn Człowieczy na pewno przyjdzie, aby wynagrodzić Jego naśladowcom ich wierność, oraz że królestwo niebieskie, na którym oparli swoje życie, objawi się z wielką mocą⁵², ponieważ Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zgineło (Łk 19,10).

Powyższa analiza fragmentu Mt 16,21–28 pozwala potwierdzić, że Jezus całkowicie podporządkowany jest woli Bożej, dlatego też dobrowolnie wybiera drogę do Jerozolimy, aby tam umrzeć i zmartwychwstać (16,21). Upomnienie skierowane do Piotra wynika z głębokiego zjednoczenia z Ojcem, konieczne jest bowiem, aby wszystko, co zostało powiedziane przez proroków na temat Jego osoby, się wypełniło. Słowa Jezusa spotykają się z niezrozumieniem ze strony Piotra, który nie widzi sensu cierpienia i nie pojmuje zamysłu Boga (Mt 16,22), dlatego też wypowiedziane przez Jezusa upomnienie ma doprowadzić apostoła do zmiany myślenia i postawy, ponieważ nie może on być nieprzyjacielem, który jest przyczyną zgorzenia i upadku. Piotr ma stać się uczniem, który idzie za swoim Mistrzem i jest Jemu całkowicie podporządkowany (Mt 16,23). Jezus dostrzega jego słabości i ludzkie myślenie, ale mimo to nie wyklucza go spośród grona apostołów, lecz wzywa do zajęcia właściwej postawy ucznia. Nauka skierowana do Piotra jest również lekcją dla wszystkich wyznawców Chrystusa. Bycie uczniem Jezusa jest wymagające, musi on bowiem „wziąć krzyż swój” i pójść za Nim (Mt 16,24), tzn. wziąć dobrowolnie udział w cierpieniu i misji zbawczej Chrystusa, odrzucając wszystko, co oddala od Niego (16,25–26), dzięki czemu otrzyma nagrodę życia wiecznego od Syna Człowieczego przychodzącego w chwale Ojca wraz z aniołami (16,27–28).

Upomnienie Piotra przez Jezusa ma również wymiar uniwersalny dla całej wspólnoty Kościoła. Ewangelista poprzez ukazanie wierności Jezusa woli Ojca wzywa do wierności każdego ucznia Bogu, które może realizować się m.in. poprzez wierność codziennym obowiązkom czy też wierność złożonym ślubom i przyrzeczeniom. Wierność jest trudna i wymagająca, ale „Kto w drobnej rzeczy

⁵¹ Por. D.C. Stoutenburg: dz. cyt. s. 178.

⁵² Por. L. Sabourin: *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Egesi.* T. II. Marino 1977 s. 791–792.

jest wierny, ten i w wielkiej będzie wierny; a kto w drobnej rzeczy jest nieuczciwy, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie” (Łk 16,10). Ewangelista uwrażliwia, abyśmy nie próbowali zmieniać woli Boga i nie rozkazywali Jemu czy też nie narzucali naszego planu i wizji na życie, ale uczyli zapierać się samych siebie i brać dobrowolnie krzyż na ramiona, a więc szukali woli Boga i ją realizowali.

Zazwyczaj trudności, kłopoty, cierpienie, które na nas spadają, wywołują bunt wobec Boga, jak to widać również w reakcji i zachowaniu Piotra, jednak napomnienie, które Bóg do nas kieruje, nie ma na celu pogrążenia w bólu, pogłębienia smutku, odłączenia od miłości Chrystusa, ale wprost przeciwnie, poprzez upomnienie, Bóg pomaga w odnalezieniu drogi prowadzącej do Niego samego. Upomnienie to oczyszcza nasze serca z wytworzonego przez nas niereczywistego obrazu Stwórcy i prowadzi do zmiany myślenia i postawy życiowej.

Ewangelista nie idealizuje obrazu Szymona Piotra, ale ukazuje jego duchowe zmaganie, próbę skonfrontowania się z rzeczywistością. Tacy jesteśmy i my, nie jesteśmy idealni, w naszych sercach dokonuje się duchowa walka, wewnętrzne zmaganie, zdarzają się upadki, ale uznanie swojej słabości otwiera na spotkanie z Bogiem, gotowym przebaczyć niedoskonałości. Pierwszy wśród apostołów zrozumiał, że ma być uczniem, który idzie za Mistrzem, nie wyprzedza Go, ale pozostając z Nim we właściwej relacji uczy się gotowości do pozostawienia swoich ambicji, a nawet przyjęcia cierpienia i oddania życia z powodu swojej wiary w Boga. To jest również droga dla nas.

Zarówno upomnienie Piotra przez Jezusa, jak i upominanie nas przez słowo Boże uzmysławia nam, że „żywe [...] jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Upominanie to jednak nie prowadzi do śmierci, ale do życia, które tracone po ludzku, zyskiwane jest ze względu na wiarę w Jezusa Chrystusa.

Bibliografia

- A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Red. F.W. Danker. Chicago–London 2001³.
- Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Electronic edition. Red. W.B. Friberg, T. Friberg, N.F. Miller. Grand Rapids 2000.
- Davies W.D., Allison D.C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel to Saint Matthew*. T. II. Edinburgh 1991.
- Fletcher D.R.: *Condemned to Die. The Logion on Cross-Bearing. What Does it Mean?* „Interpretation”. R. 18: 1964 s. 156–164.
- Ghiberti G.: *Vade retro, Satana (Mt 16,23; Mc 8,33). Ripulsa o chiamata al discepolato?* W: *Atti del VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*. Red. L. Padovese. Roma 2002 s. 115–129.

- Gnilka J.: *Il Vangelo di Matteo. II. Testo greco e traduzione. Commento ai cap. 14,1–28,20 e questioni introduttive*. Brescia 1991.
- Grasso S.: *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma 2014.
- Grobel K.: *He that cometh after me*. „Journal of Biblical Literature”. R. 60: 1941 s. 397–401.
- Gundry R.H.: *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids 1994².
- Luz U.: *La storia di Gesù in Matteo*. Brescia 2002.
- Mc’Neile A.H., *The Gospel According to St. Matthew*. London 1915.
- Nolland J.: *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids–Cambridge 2005.
- Paciorek A.: *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. T. II. Lublin 2008.
- Refoulé R.: *Primauté de Pierre dans les Évangiles*. „Revue des sciences religieuses”. R. 38: 1964 s. 1–41.
- Robertson A.T.: *Word Pictures in the New Testament*. T. I. New York 1930.
- Sabourin L.: *Il Vangelo di Matteo. Teologia e Esegese*. T. II. Marino 1977.
- Sailhamer J.H.: *1 Chronicles 21,1 – A Study in Inter-Biblical Interpretation*. „Trinity Journal”. R. 10: 1989 s. 33–48.
- Sand A.: *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1986.
- Schaberg J.: *Daniel 7, 12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions*. “New Testament Studies”. R. 31: 1985 s. 208–222.
- Seesemann H.: *ovpi,sw. W: Grande lessico del Nuovo Testamento*. T. VIII. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Brescia 1972 s. 811–815.
- Stoutenburg D.C.: *Out of my sight!, Go behind me!, or Follow after me!. There is no choice in God’s kingdom*. „Journal of the Evangelical Theological Society”. R. 36.1: 1993 s. 173–178.
- Swete H.B.: *The Gospel According to St. Mark*. London 1908.

STRESZCZENIE

„Zejdź Mi z oczu, szatanie!” (Mt 16,21–28)

Odrzucenie Piotra czy wezwanie do pójścia za Jezusem?

Upomnienie Jezusa skierowane do Piotra wynika z wiernej realizacji przez Chrystusa Bożego planu zbawienia, który obejmuje mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Piotr ukazuje niezrozumienie słów Mistrza, czego wynikiem są słowa skierowane do Jezusa, wyrażające życzenie, żeby nie spełniły się trudnie do zaakceptowania po ludzku wydarzenia. Odpowiedź Chrystusa jest nie tyle wyrazem odrzucenia i potępienia, ile wezwaniem do pójścia za Nim w pozycji ucznia, który całkowicie podporządkowuje się swemu Panu. Jezus upomina apostoła, aby ten mógł zrozumieć swój błąd i zmienić swoje postępowanie. Przesłanie Chrystusa ma wymiar uniwersalny. Każdy Jego uczeń jest wezwany, by iść za Nim, biorąc swój krzyż na ramiona, całkowicie oddając i powierzając Jemu własne życie, bo to jest jedyna droga, która prowadzi ku życiu wiecznemu.

Słowa kluczowe: uczeń; naśladowanie; upomnienie; krzyż; życie

SUMMARY

***Get out of my sight, Satan!* (Mt. 16,21–28) Peter's rejection or a call to follow Jesus?**

Jesus's admonition to Peter is the result of Christ's faithful realization of God's plan of salvation, which includes passion, death and resurrection. Peter shows a misunderstanding of the Master's words, responding to Jesus with words which express the wish that events, difficult to accept by human kind, would not be fulfilling. The response of Christ is not so much an expression of rejection and condemnation, but a call to follow Jesus in the position as a disciple, who totally obeys his Lord. Jesus admonishes the Apostle so that Peter can understand his mistake and change his behavior. The message of Jesus has a universal dimension. Every one of His disciples is called to follow Him, taking his cross upon his shoulders, completely giving and entrusting his life to Him, because this is the only way which leads to eternal life.

Keywords: disciple; follow; rebuke; cross; life

MIECZYŚLAW POLAK

Die kontextuelle und personenbedingte Konzilsrezeption in Polen

Es ist nicht möglich, in einem kurzen Beitrag eine komplexe Darstellung der Rezeption der Lehre und des Geistes des II. Vatikanischen Konzils in der Kirche in Polen zu präsentieren. In dieser Hinsicht müssen zuerst einige methodologische Voraussetzungen formuliert werden. Erstens: Es geht hier um eine pastorale Rezeption der Konzilslehre. Diese unterscheidet sich z.B. von einer wissenschaftlich-theologischen oder einer kirchenrechtlichen Rezeption. Zweitens: Der Kurzbeitrag kann nur eine Skizze des Problems darstellen, d.h. auf das Profil der Rezeption hinweisen bzw. ihr Charakteristikum erläutern. Drittens: Es wird hier keine kritische Bewertung der Konzilsrezeption vorgenommen. Viertens: Die Grundhypothese des Beitrags lautet: Das Charakteristikum der pastoralen Rezeption der Konzilslehre in Polen wird grundsätzlich durch zwei Faktoren bestimmt: (1) das geschichtliche Erbe und die gesellschaftlich-politische Situation (Stichworte: Kommunismus, Wende 1989) und (2) den entscheidenden Einfluss auf die Gestalt der Konzilsrezeption hatten die großen kirchlichen Persönlichkeiten (Stichworte: Wyszyński, Wojtyła).

Im ersten Teil des vorliegenden Beitrags wird versucht, auf den kulturell-gesellschaftlichen und politischen Kontext der Konzilsrezeption in Polen hinzuweisen. Grundsätzlich geht es dabei um zwei Perioden der nachkonziliaren Geschichte der Kirche Polens – vor der Wende 1989 und nach ihr. Der zweite Teil soll den zweiten Faktor des Charakteristikums der Rezeption zeigen, nämlich die Bedeutung der führenden kirchlichen Persönlichkeiten für diese Rezeption.

I. Kontextuelle Rezeption – Der Kommunismus und die Wende 1989

Sowohl der Beginn und die ganze Dauer des Konzils als auch die ersten 20 Jahre der Rezeptionsperiode fielen in Polen in die Zeit Kommunismus. Die politischen Umstände prägten zweifellos die Art und Weise der Verwirklichung der Konzilslehre in Polen, weil sie sowohl die gesellschaftliche Position der Kirche und ihre Beziehungen mit der Welt als auch das innenkirchliche Leben bestimmten. Aber die gesellschaftliche Position der Kirche in Polen hat eine noch längere Geschichte, derer Auswirkungen noch heute spürbar sind. Die Anwesenheit der Kirche im gesellschaftlichen Leben des Staates wurde durch die nationale Situation entscheidend geprägt – vor allem durch das Verlieren der nationalen Unabhängigkeit und die Teilung Polens im 18. und 19. Jahrhundert, durch den zweiten Weltkrieg und durch die kommunistischen Regierungen. Diese äußeren Bedingungen gestalteten bestimmte Modelle der Beziehungen zwischen der kirchlichen Hierarchie und der Nation. Sie prägten die Führungsstile in der Kirchenleitung und bedingten die Rolle der Laien in der Kirche und ihre Beteiligung an ihrem Leben. Die Erfahrungen aus der vorkonziliaren Geschichte der Kirche prägten auch die Zeit der Rezeption des Konzils.

Infolge der historischen Bedingungen standen das Leben des Staates und das des Volkes zueinander im Widerspruch. Das Leben des Volkes, das mit der Kirche verbunden war, war eigenständig, vertraut, frei und national, das öffentliche Leben war oft feindlich und abhängig. Die Regierung, das Militär, die Schule und andere Institutionen des öffentlichen Lebens waren für die meisten Polen Instrumente der Entnationalisierung¹. Das patriotische Leben des Volkes fand in der Kirche einen guten Ort seiner Verwirklichung. Die Kirche war eine wichtige Organisation, in der das patriotische Leben des Volkes stattfinden konnte. Die religiösen Zeremonien hatten gleichzeitig eine nationale Dimension. Die Lehre der Kirche hatte nicht nur eine religiöse und moralische Bedeutung, sondern auch eine nationale. Wer diese Lehre nicht annahm, war nicht nur außerhalb der Kirche, sondern auch außerhalb des Volkes.

In der kommunistischen Zeit erfüllte die polnische Kirche vertretungsweise andere Funktionen als die Kirche in Westeuropa. Eine der wichtigsten war die politische Funktion. In dieser Zeit durften es keine oppositionellen Parteien geben. Die Kirche war die einzige organisierte Opposition gegen das kommunistische System. Deswegen hatte sie für die Menschen nicht nur eine religiöse Bedeutung, sondern auch eine politisch-nationale. Der größte Teil der kommu-

¹ E. Jabłońska-Deptuła: *Nasze korzenie*. W: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*. Hrsg. A. Podsiad, A. Szafrańska. Warszawa 1986 S. 20.

nistischen Ideologie richtete sich gegen sie. Sie bekam immer weniger Platz im öffentlichen Leben des Staates, aber viel Sympathie der Bürger, die mit der damaligen Regierung und der Partei nicht einverstanden waren. Das bot der Kirche eine wichtige Position, und zwar nicht im Staat, sondern in der gesellschaftlichen Meinung. Trotzdem musste die Kirche in dieser Zeit viel Energie in den Kampf um die Existenz auf der öffentlichen Ebene des gesellschaftlichen Lebens investieren. Sie rang auch um die Rechte der Arbeiter, um Freiheit in der Kultur und um viele andere Rechte, die den Menschen in dieser Zeit vorenthalten wurden.

II. Personenbedingte Rezeption – Wyszyński

Die Kirche, die unter diesen Umständen lebte, war mit der schnellen und tiefgreifenden Rezeption des Konzils eher vorsichtig. Es gab mindestens drei Gründe dafür. Erstens: die besondere Position des Kardinals Stefan Wyszyński in der Kirche Polens. Als Erzbischof von Warschau und Gnesen und Primas von Polen war Kardinal Wyszyński in den Jahren 1948–1981 der Vorsitzende des polnischen Episkopats. Auf eine entscheidende Weise prägte er das kirchliche Leben in Polen fast in der ganzen Periode des Kommunismus. Seine Autorität war unbestreitbar. Weil es damals in Ländern des Ostblocks keine vatikanische Botschafter gab, hatte Wyszyński in diesem Region eine sehr große kirchliche Macht. Er hatte den entscheidenden Einfluss auf die Ernennung von Bischöfen in Polen, in der damaligen Sowjetunion und teilweise auch in anderen Ländern. In seiner Privatkapelle in Gnesen wurden nicht selten geheime Bischofsweihe gehalten.

Durch seine Position und durch den autoritären Stil seiner Amtsausübung hatte er die Rezeption der Konzilslehre in Polen entscheidend geprägt. Wyszyński betrachtete das Konzil als ein sehr positives und wichtiges kirchliches Ereignis, aber zugleich war er bei der schnellen Rezeption seiner Lehre in die pastorale Praxis sehr vorsichtig. Rasche Reformen und Veränderungen in der Kirche könnten, nach seiner Meinung, die Kirche, die gegen den Kommunismus kämpfen musste, schwächen. Im Kampf gegen die kommunistische Ideologie wollte Wyszyński eine Einheit der Kirche mit der Nation und mit dem Volk stärken. Deshalb unterstützte er und förderte vor allem verschiedene Formen der Volksfrömmigkeit, die die religiöse Tradition des Volkes stärken sollten.

Zweitens: In einem kommunistischen Land hatte die Erhaltung der stabilen Einheit der Kirche eine hohe Priorität. Die Konzilslehre erschien als eine neue Lehre, von der einige der „sogenannten fortschrittlichen“ Gruppen² sehr

² Das waren vor allem die kirchlichen Gruppen, die sich mit den katholischen Zeitschriften wie „Tygodnik Powszechny“ und „Znak“ als auch mit der „Pax-Bewegung“ identifizierten.

begeistert waren. Diese Gruppen aber versuchten einen Kompromiss mit der Regierung zu finden und dadurch einen neuen Stil der Anwesenheit der Kirche in der Gesellschaft. Sie kritisierten den polnischen Primas Wyszyński und seine Art der Kirchenführung. Die Bischöfe und der Primas wollten aber, dass die Kirche mit einer einheitlichen Stimme spricht und das sollte die Stimme der Bischofskonferenz werden. Einige Punkte der Konzilslehre erschienen so, dass sie die Einheit der Kirche in Polen gefährden könnten.

Drittens: Die teilweise falsche Einschätzung der Ergebnisse der konziliaren Rezeption in den Kirchen in Westeuropa. In den Jahren nach dem Konzil kam es zu vielen gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen in den westlichen Gesellschaften. Einige von diesen Veränderungen hatten auch einen großen Einfluss auf das Leben der Kirche. Viele für das Leben der Kirche negative Konsequenzen dieser Veränderungen wurden von den polnischen Hirten der Kirche mit der raschen und oft falschen Rezeption der Konzilslehre verbunden. Die Kirchenleitung fürchtete sich vor einer westlichen Hermeneutik des Bruchs³. So entstand in der Kirche in Polen in Bezug auf das Konzil eine Taktik der Vorsicht. Die Rezeption der Konzilslehre, die in dieser Zeit einen guten Platz in der theologischen Forschung einnahm, setzte sich nur sehr langsam in die Praxis um.

III. Personenbedingte Rezeption – Wojtyła

Nach der Wende 1989 änderte sich die gesellschaftlich-kulturelle und politische Situation in Polen. In den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch des Kommunismus konnte die Kirche sich nicht gut zurechtfinden. Sie brauchte dringend einen neuen in der Gesellschaft und neue Methoden der pastoralen Arbeit. Zuerst engagierte sie sich zu viel im gesellschaftlichen und politischen Leben, zu wenig sorgte sie sich um ihre Pastoral. Manche bisherigen pastoralen Methoden entsprachen der neuen Situation nicht mehr. Die Kirche führte weiter viele seelsorgliche Aktionen durch, aber es fehlte ihr ein grundsätzliches Programm, eine Konzeption der Seelsorge unter den neuen Umständen⁴. Die Rezeption der Konzilslehre erfolgte nach der Wende zum großen Teil durch die Lehre von Johannes Paul II. Sein Pontifikat, das in die letzten Jahre des Kommunismus und in die Zeit nach der Wende 1989 fiel, hatte eine große Einwirkung auf die pastorale Praxis der Kirche in Polen. Johannes Paul II. legte auf die Rezeption der Konzilslehre einen großen Wert. Schon als Erzbischof von Krakau bemühte er sich um die pastorale Rezeption der Konzilslehre.

³ Vgl. Benedikt XVI.: *Schreiben zum 50. Jahrestag des Beginns des zweiten vatikanischen Konzils* 2.08.2012. In: http://www.vatican.va/special/annus_fidei/documents/annus-fidei_bxvi_inedito-50-concilio_ge.html [zugriff: 31.03.2014].

⁴ Vgl. A. Przybecki: *Dar otwartych drzwi*. „Znak” 1: 1997 S. 118.

Im Jahr 1972 wurde durch Kardinal Wojtyła die erste nachkonziliare Diözesansynode in Polen in der Erzdiözese Krakau berufen. Die Synode dauerte 7 Jahre – von 1972 bis 1979. An ihr waren ca. 9000 Geistliche und Laien beteiligt, die in 500 Kleingruppen arbeiteten. Als Ziel setzte sich Kardinal Wojtyła, dass durch diese Synode, die pastorale Tätigkeit der Krakauer Kirche in Bezug auf die Beschlüsse des II Vatikanischen Konzils erneuert bzw. neu gestaltet werde.

Neu an dieser Synode war auch die Arbeitsmethode. Die Teilnehmer diskutierten nicht nur die Projekte der Beschlüsse, sondern verglichen diese Projekte auch mit aktuellen Problemen des Kirchenlebens in ihren Gemeinden. Sie trugen bedeutsam zur Entstehung der Beschlüsse bei. In diesem synodalen Prozess ging es also nicht um die Entstehung der Enddokumente, sondern vor allem um ein synodales Ereignis, um eine Erfahrung der synodalen Strukturen der Kirche, um eine Erfahrung des Geistes. Schon die synodale Arbeit selbst war eine Art der pastoralen Rezeption der Konzilslehre – vor allem der *Communio-Ekklesiologie*. Dank der Synode entstanden auch in vielen Pfarreien des Erzbistums Pfarrgemeinderäte, was damals in Polen nicht üblich war⁵.

Der Einfluss von Johannes Paul II. auf die Konzilsrezeption in Polen erfolgte auf mehrfache Weise. Das waren zuerst seine offiziellen Verlautbarungen. Die pastoralen Programme, die in der Kirche in Polen entwickelt wurden, konzentrierten sich auf die pastorale Interpretation und Rezeption unterschiedlicher päpstlicher Dokumente. Bedeutsam waren dann auch die Pilgerreisen des Papstes nach Polen und seine Lehre, die er während seiner Besuche verkündete. Bei der Pilgerreise im Jahr 1997 sprach Johannes Paul II. mit folgenden Worten zur polnischen Bischofskonferenz:

Gottes Weisheit, deren authentische Offenbarung in der Heiligen Schrift und in der Tradition zu finden ist, spricht zu uns auch durch das kirchliche Lehramt, vor allem durch die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Um diese Lehre richtig verstehen zu können, ist es notwendig, das Wissen über das Konzil bei guten Kennern unterschiedlicher sowohl kirchlicher als auch weltlicher Wissenschaften zu schöpfen. Das ist eine der wichtigsten Aufgaben der Bischofskonferenz, diese Lehre richtig zu interpretieren und sie in die Praxis der Kirche umzusetzen. Sie soll sowohl den Priestern, als auch den Laien bei der Lösung ihrer alltäglichen persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme behilflich sein⁶.

⁵ Vgl. M. Polak: *Synoden in der Kirche in Polen*. „Pastoraltheologische Hefte“ 1: 2008 S. 57–61, 57.

⁶ Johannes Paul II: *Ansprache des Papstes vor der polnischen Bischofskonferenz*. Krakau 1997.

Die Lehre des Konzils, seine großen Richtlinien kann man weiters als eine gewisse Klammer für die Botschaften, die der Papst während der Besuche *ad limina* an die polnischen Bischöfe richtete, betrachten. Sie waren für die Kirche in Polen eine Form der Gewissensprüfung für die Annahme des Konzils und die Rezeption seiner Lehre im kirchlichen Leben, aber auch Ermutigung und Herausforderung, sich noch mehr an den Konzilsanweisungen zu orientieren. Nicht ohne päpstliche Inspiration wurde die Zweite Plenarsynode der polnischen Kirche berufen. Ihre Vorbereitungsphase fing unter dem Motto „Mit der Botschaft des Konzils ins neue Jahrtausend“ an⁷. Die Synode wurde deutlich als eine Antwort auf die Herausforderung des Papstes von *Tertio millennio adveniente* verstanden. Sie lautet: „Die beste Vorbereitung auf die Jahreswende 2000 wird nämlich nur in dem erneuerten Einsatz für eine möglichst getreue Anwendung der Lehre des II. Vatikanums auf das Leben jedes einzelnen und der ganzen Kirche Ausdruck finden können. Mit dem Konzil ist gleichsam die unmittelbare Vorbereitung auf das Große Jubeljahr 2000 im weitesten Sinne des Wortes eröffnet worden“⁸.

Das oben skizzierte Charakteristikum des „polnischen Weges“ der Rezeption der Lehre und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde durch zwei Faktoren, die ihn entscheidend prägten, gekennzeichnet. Das sind der gesellschaftlich-kulturelle und der politische Kontext und die einflussreichen kirchlichen Persönlichkeiten, die die Art und Weise dieser Rezeption entscheidend prägten. Dieser Weg der pastoralen Verwirklichung der Konzilslehre wurde eher nach der Hermeneutik der Kontinuität als nach der Hermeneutik des Bruchs gestaltet. Eine Einschätzung dieses Weges oder die sogenannte Gewissensprüfung der Annahme des Konzils und der Rezeption seiner Lehre in der Kirche Polens verlangen dabei nach weiteren Forschungen, die weit über die Rahmen des vorliegenden Beitrags gehen.

Bibliographie

Benedikt XVI: *Schreiben zum 50. Jahrestag des Beginns des zweiten vatikanischen Konzils* 2.08.2012. In: http://www.vatican.va/special/annus_fidei/documents/annus-fidei_bxvi_inedito-50-concilio_ge.html [Zugriff: 31.03.2014].

Johannes Paul II: *Ansprache des Papstes vor der polnischen Bischofskonferenz*. Krakau 1997.

Johannes Paul II.: *Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente*. Rom 1994.

⁷ Zweite Polnische Plenarsynode (1991–1999): *Beschlüsse*. Poznań 2001.

⁸ Vgl. Johannes Paul II.: *Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente*, Rom 1994, Nr. 20.

Jabłońska-Deptuła E.: *Nasze korzenie*. W: *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*. Hrsg. A. Podsiad, A. Szafrąska. Warszawa 1986 s. 16–37.

Polak M.: *Synoden in der Kirche in Polen*. „Pastoraltheologische Hefte” 1: 2008 s. 57–61.

Przybecki A.: *Dar otwartych drzwi*. „Znak” 1: 1997 s. 116–119.

Zweite Polnische Plenarsynode (1991–1999): *Beschlüsse*. Poznań 2001.

STRESZCZENIE

Społeczne i osobowe uwarunkowania recepcji II Soboru Watykańskiego w Polsce

Artykuł porusza kwestię recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II w Polsce. Jest to refleksja duszpasterska, która wskazuje na kontekst społeczno-kulturowy i znaczenie w tym procesie osobowości kościelnych. W pierwszej części niniejszego artykułu podjęto próbę podkreślenia kulturowo-społecznego i politycznego kontekstu recepcji Soboru w Polsce. Stanowią go dwa okresy posoborowej historii Kościoła polskiego – przed przełomem 1989 roku i po nim. Druga część ma ukazać drugi czynnik charakterystyczny dla recepcji Soboru, a mianowicie znaczenie wiodących osobistości kościelnych.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II; recepcja; Polska; Wyszyński; Wojtyła

SUMMARY

Contextual and person-related council reception in Poland

The article deals with the issue of reception of the teaching of the Second Vatican Council in Poland. This is a pastoral reflection that points to the socio-cultural context and the importance of church personalities. The first part of this paper attempts to highlight the cultural-social and political context of the Council reception in Poland. Basically it is about two periods of post-conciliar history of the Church of Poland – before the turn of 1989 and after her. The second part is intended to show the second factor of the characteristic of the reception, namely the importance of the leading ecclesiastical personalities for this reception.

Keywords: Second Vatican Council; Reception; Poland; Wyszyński; Wojtyła

Inhaltsverzeichnis

Andrzej Draguła	
VERKÜNDIGUNG AN NICHTGLÄUBIGE UND DIALOG MIT NICHTGLÄUBIGEN	7
Bogusław Drożdż	
HEILIGKEIT ALS GEGENSTAND DER PASTORALEN UNTERSCHIEDUNG	25
Dariusz Lipiec	
CHARAKTERISTIK DER SEELSORGER ALS LEITERS	39
Mateusz J. Tutak / Tomasz Wielebski	
PASTORALE PLANUNG IN DER KIRCHE IN POLEN AUF DEM BEISPIEL DES PROGRAMMS: <i>DURCH CHRISTUS, MIT CHRISTUS, IN CHRISTUS.</i> <i>DURCH DEN GLAUBEN UND DIE TAUFE ZUM ZEUGNIS (2013–2017)</i>	51
Beata Bilicka	
REFORMATION IN DEN LEHRBÜCHERN FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT FÜR JUGENDLICHE 1990–2010	75
Jerzy Kostorz	
KORRELATION ZWISCHEN RELIGIONSUNTERRICHT UND ETHIK – SINN ODER UNSINN?	91
Piotr Halczuk	
IMMER IN BEWEGUNG. MIGRATION ALS FAKTOR, DER ... BEWEGT. EINE SICHT AUS DER PERSPEKTIVE DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS	103
Borys Jacek Soiński	
AUSGEWÄHLTE INDIKATOREN RELIGIÖSER HALTUNG VON JUGENDLICHEN, DIE DIE TRANSZENDENZ ABLEHNEN	117
Adam Kalbarczyk	
RELIGIÖSE UND PASTORALE MOTIVE DER SCHLACHT BEI WSCHOWA 1706	141

Bogdan Kulik
WIE SPRICHT MAN ÜBER DEN TOD IN DER KIRCHE VON HEUTE?
DER TOD IM PASTORALEN KONTEXT IM LICHT VON *DE MORTALITE* ST. CYPRIAN
AUS KARTHAGO 155

Andrzej Wdowiszewski
GESCHICHTE UND GEGENWART DER GEFÄNGNISSEELSORGE IM ZUSAMMENHANG
MIT DER BILDUNG CHRISTLICHER HALTUNG UNTER GEFANGENEN 173

Monika Brożek
PASTORALE BEGLEITUNG VON EHELEUTEN IN ERSTEN JAHREN IHRES EHELEBENS.
DIE ROLLE DER ZENTREN DER FAMILIENPLANUNG 191

Tomasz Krzysztofiak
WEG MIT DIR, SATAN, GEH MIR AUS DEN AUGEN! (Mt 16,21–28)
PETERS ABLEHNUNG ODER EIN RUF, JESUS ZU FOLGEN? 205

Mieczysław Polak
DIE KONTEXTUELLE UND PERSONENBEDINGTE KONZILSREZEPTION
IN POLEN 223

Contents

Andrzej Draguła	
PROCLAMATION TO NON-BELIEVERS AND DIALOGUE WITH NON-BELIEVERS	7
Bogusław Drożdż	
HOLINESS AS A SUBJECT OF PASTORAL DISCERNMENT	25
Dariusz Lipiec	
CHARACTERISTICS OF PASTORAL CARE PRIESTS AS SUCCESSFUL LEADERS	39
Mateusz J. Tutak / Tomasz Wielebski	
PASTORAL PLANNING OF THE CHURCH IN POLAND ON THE BASIS OF THE PLAN <i>THROUGH CHRIST, WITH CHRIST, IN CHRIST. THROUGH FAITH AND BAPTISM TOWARDS TESTIMONY (2013–2017)</i>	51
Beata Bilicka	
THE QUESTION OF THE REFORMATION IN RELIGIOUS EDUCATION TEXTBOOKS FOR YOUNG PEOPLE IN 1990–2010	75
Jerzy Kistorz	
CORRELATION OF RELIGION LESSONS AND ETHICS – LOGIC OR ABSURDITY?	91
Piotr Halczuk	
ALWAYS ON THE MOVE. MIGRATION AS A FACTOR THAT MOVES. FROM THE PERSPECTIVE OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE	103
Borys Jacek Soiński	
SELECTED PARAMETERS OF RELIGIOUS BELIEFS OF LOWER SECONDARY SCHOOL STUDENTS EXCLUDING TRANSCENDENCE	117
RELIGIOUS AND PASTORAL ISSUES OF THE BATTLE OF FRAUSTADT (WSCHOWA) 1706	141

Bogdan Kulik
HOW TO TALK ABOUT DEATH IN TODAY'S CHURCH?
DEATH IN THE PASTORAL CONTEXT AS SEES IN THE LIGHT OF DE MORTALITATE
BY ST. CYPRIAN OF CARTHAGE 155

Andrzej Wdowiszewski
HISTORY AND PRESENT DAY OF PRISON PASTORAL CARE IN THE CONTEXT
OF FORMING CHRISTIAN ATTITUDES AMONG PRISONERS 173

Monika Brożek
PASTORAL CARE IN ACCOMPANYING SPOUSES IN THE FIRST YEARS OF MARRIAGE.
THE ROLE OF FERTILITY RECOGNITION COUSELLING SERVICES 191

Tomasz Krzysztofiak
GET OUT OF MY SIGHT, SATAN! PETER'S REJECTION OR A CALL TO FOLLOW JESUS?
(Mt. 16,21–28) 205

Mieczysław Polak
CONTEXTUAL AND PERSON-RELATED COUNCIL RECEPTION IN POLAND 223