

Teologia Praktyczna

Tom 18 • 2017

Teologia Praktyczna

Tom 18 • 2017



UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

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 Wojacek – Opole

REDAKCJA TOMU
MIECZYŚLAW POLAK

RECENZENCI TOMU

ks. dr hab. Bogdan Biela; ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary; ks. dr hab. Bogusław Drożdż, prof. PWT;
ks. dr hab. Mirosław Gogolik, prof. UAM; ks. dr hab. Jacek Hadryś, prof. UAM;
ks. dr hab. Adam Kalbarczyk, prof. UAM; ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki;
ks. dr hab. Jerzy Kotorz prof. UO; o. dr hab. Kazimierz Lijka; ks. dr hab. Dariusz Lipiec, prof. KUL;
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek; o. dr hab. Piotr Piasecki; ks. dr hab. Rajmund Porada, prof. UO;
ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski; ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda; o. prof. dr hab. Ryszard Sikora;
ks. dr hab. Tomasz Wielebski, prof. UKSW; ks. dr Bogusław Wolański;
ks. dr hab. Zbigniew Zarembki, prof. UMK

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 PAŃK

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

Spis treści

- Andreas Müller
DUCHOWOŚĆ I MISTYKA EWANGELICKA 7
- Beata Bilicka
ZAGADNIENIE REFORMACJI W KATECHIZMACH I PODRĘCZNIKACH
DO NAUKI RELIGII W LATACH 1945-1990 25
- Henryk Sławiński
ECUMENISM AND PREACHING THE WORD OF GOD 43
- Helena Słotwińska
IDEA PROEGZYSTENCJI ELEMENTEM ŁĄCZĄCYM SPOŁECZEŃSTWA
RELIGIJNIE ZRÓŻNICOWANE 57
- Richard Hartmann
WAS KOMMT NACH DER PFARRGEMEINDE:
ANSTÖSSE ZUR VERÄNDERUNG DER KIRCHLICHEN SOZIALFELDER 73
- Adam Przybecki
MIGRACJA WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA W POLSCE 83
- Mieczysław Polak
PASTORALNA TOŻSAMOŚĆ PREZBITERA JAKO PODSTAWA I CEL
SEMINARYJNEJ FORMACJI PASTORALNEJ 103
- Bronisław Mierzwiński
TEOLOGIA PRAKTYCZNA. NOWE KOMPENDIUM METODOLOGICZNE 113
- Ryszard Sawicki
UWARUNKOWANIA DUSZPASTERSTWA LITEWSKIEJ MNIEJSZOŚCI NARODOWEJ
W POLSCE 119
- Anna Zellma
ZAJĘCIA Z WYCHOWANIA DO ŻYCIA W RODZINIE JAKO MIEJSCE UCZENIA SIĘ
PRZEZ ODKRYWANIE I PRZEŻYWANIE WARTOŚCI 135

Wojśław Czupryński
SPOŁECZNO-KULTUROWY I RELIGIJNY WYMIAR GLOBALIZACJI
W ŻYCIU WSPÓŁCZESNEJ RODZINY 147

Jerzy Stefański
NAGŁÓWKI PSALMÓW (*TITULI PSALMORUM*) W KSIĘDZE *LITURGII GODZIN*.
KWESTIE REDAKCYJNE 163

Dariusz Kwiatkowski
TEOLOGIA I SYMBOLIKA OLTARZA W WYBRANYCH MODLITWACH
OBRZĘDÓW POŚWIĘCENIA NOWEGO OLTARZA 183

Maciej Szczepaniak
INTERNETOWE PORTALE PARAFIALNE.
PRÓBA ANALIZY NA PRZYKŁADZIE ARCHIDIECEZJI POZNAŃSKIEJ 201

Bogdan Giemza
ŚWIĘTA JADWIGA ŚLĄSKA W NAUCZANIU ŚW. JANA PAWŁA II 213

Paweł Adam Makowski
WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA POKOJU.
NAUCZANIE JANA PAWŁA II DO DYPLOMATÓW 233

ANDREAS MÜLLER

Duchowość i mistyka ewangelicka

Mistyka jest nieodłącznym elementem duchowości ewangelickiej¹. Jednocześnie trudno znaleźć inny wymiar duchowości w tej wierze, który by kiedykolwiek wzbudzał więcej kontrowersji niż właśnie mistyka. Z fenomenem tym wiążą się pewne lęki. Jest to przede wszystkim obawa, że klasyczna droga mistyczna ze swymi trzema etapami: oczyszczeniem, oświeceniem i zjednoczeniem, niesie z sobą coś w rodzaju sprawiedliwości z uczynków, która stoi w sprzeczności z fundamentalną nauką ewangelicką o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę (*per fidem*)². Z tego zaś rodzi się pytanie, czy i do jakiego stopnia mistyka da się pogodzić z podstawami reformacji. Czyżby była ona jedynie jakimś popularnym zjawiskiem, które teraz – zgodnie z duchem czasu – podejmowane jest także w protestantyzmie?

Zanim zajmiemy się centralnym zagadnieniem stosunku mistyki do ewangelickiej duchowości, konieczne będzie wyjaśnienie kilku fundamentalnych kwestii. Tematyzacji wymaga przede wszystkim trudna, niemalże niemożliwa do sformułowania definicja mistyki. Następnie odpowiemy na pytanie, dlaczego mistyka ma tak wielkie znaczenie dla dzisiejszego społeczeństwa. Dalej naszkicujemy krótko rolę mistyki w chrześcijaństwie ewangelickim, a zwłaszcza w nauczaniu Lutra. Dopiero wtedy będziemy mogli zapytać, czy istnieje mistyka

Andreas MÜLLER, prof. dr hab., duchowny ewangelicki, profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Christiana Albrechta w Kilonii, e-mail: AMueller@kg.uni-kiel.de

¹ Peter Zimmerling twierdzi nawet, że bez mistyki trudno sobie wyobrazić chrześcijaństwo ewangelickie i wiarę ewangelicką. Zob. P. Zimmerling, *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015 s. 11.

² Obawy takie wyraża np. Winfried Zeller. Zob. W. Zeller, *Luthertum und Mystik*, w: tenże, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze II*. Marburg 1978 s. 35–54, tu: 54.

specyficznie ewangelicka i czym różni się ona od innych uwarunkowanych konfesyjnie czy religijnie form mistyki.

I. Co to jest mistyka?

„Mistykę można zdefiniować jako dążenie za pomocą metod fizjologicznych (np. taniec ekspresyjny, trans narkotykowy) lub medytacji do wyjścia poza normalny stan świadomości i nawiązania kontaktu z Bogiem, kontaktu subiektywnie odczuwanego jako «bezpośredni»”³. Takie rozumienie mistyki podaje Richard Gordon. Jego definicja jest próbą opisanie fenomenu, który ze względu na swój indywidualny charakter i wielorakość wymyka się wszelkiemu jednoznaczному ujęciu na płaszczyźnie definicyjnej⁴. Czy w mistyce chodzi rzeczywiście i zawsze o metodyczne zbliżenie się do Boga? Czy należy definiować ją bardziej na podstawie uznanego kanonu literatury mistycznej, czy jest ona raczej zjawiskiem związanym z praktyką? Czy należy wiązać ją zawsze z jakąś religią lub wyznaniem, czy też jest raczej transkonfesyjną i transreligijną drogą do zjednoczenia się z Bogiem? Ścisłe ujęcie fenomenu mistyki jawi się jako bardzo trudne, jeśli nie całkowicie niemożliwe. Zasadniczo będę używał pojęcia *mistyka* w bardzo szerokim znaczeniu. Sam termin jest w gruncie rzeczy tworem sztucznym. Rzeczownik „mistyka” pojawił się po raz pierwszy w XVII wieku w języku francuskim, a w XVIII wieku przyjęł się powszechnie jako *terminus technicus*⁵. Jedynie przymiotnik „mistyczny” znany był już w starożytności⁶. Szczególne znaczenie miał on w egzegezie biblijnej. Poszukując głębszego, dalekiego od dosłownej i realistycznej wykładni, sensu Pisma Świętego, tacy autorzy jak Orygenes mówili o mistycznej interpretacji szczególnie Starego Testamentu w świetle Chrystusa. Nowoczesna egzegeza mówi tu o typologii i alegorezie. Jednakże takie użycie słowa „mistyczny” nie odpowiada jego dzisiejszej semantyce. Podobnie jest w przypadku Cyryla Aleksandryjskiego, który rozszerzył znaczenie słowa *mystikos* o ukrytą obecność Chrystusa

³ R. Gordon: *Mystik III. Geschichtlich 1. Griechisch-römische Antike*. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart* V. Tübingen 2002 s. 1655.

⁴ Markus Wriedt, odnosząc się do myśli Aloisa Haasa, pisze tak: „[...] mnogość poszczególnych motywów i ich możliwa niekompatybilność, a nawet rozbieżność, nie pozwalają na stworzenie opartej na elementach wspólnych definicji fenomenu mistyki. Zob. M. Wriedt: *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?*. W: *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*. Red. J. Schilling. Leipzig 2003 s. 72.

⁵ Por. L. Bouyer: „*Mystisch*“ – *Zur Geschichte eines Wortes*. W: *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Red. J. Sudbrack. Würzburg 1974 s. 57–75; A. Haas: „*Was ist Mystik*“. W: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Red. K. Ruh. Stuttgart 1986 s. 319–346.

⁶ Por. G. Ruhbach i J. Sudbrack: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. München 1989 s. 29.

w sakramentach: mówił on, że Chrystus jest w nich obecny „mystycznie”⁷. Od tej chwili coraz częściej i powszechniej zaczęto za pomocą słowa „mystyczny” wyrażać wewnętrzne i osobiste spotkanie człowieka z Bogiem. Fakt ten nie daje jednak w żaden sposób odpowiedzi na pytanie, skąd wzięło się dzisiejsze potoczne znaczenie tego słowa. Etymologii słowa „mystyka” należy najprawdopodobniej doszukiwać się w gr. *myein*, co znaczy ’zamykać się’⁸. Chodzi tu głównie o zamykanie oczu i ust. Takie znaczenie miałyby otworzyć przed nami głębszy sens mistyki. Mimo że tak naprawdę nie wiadomo, jak to rozumieć, to jednak we współczesnym dyskursie naukowym dużo chętniej wyprowadza się słowo mistyka właśnie od *myein* niż od gr. *mysterion*, które znaczy tyle co ’tajemnica’. I chociaż mistyka ma językowe korzenie bardziej w *myein*, to jednak pewne jest, że w późniejszej tradycji w jej pojmowaniu istotną rolę odgrywała zawsze swego rodzaju tajemnicza sakramentalna konotacja, zaznaczająca się już w myśli Orygenesusa, a zwłaszcza Cyryla Aleksandryjskiego. Odpowiednio do tego można by interpretować mistykę nie tylko jako skupienie osiągnięte przez zamknięcie oczu, lecz także jako tajemnicę, quasi-sakramentalną drogę do Boga.

Ponieważ niełatwo jest zdefiniować mistykę w sensie merytorycznym, szwajcarski mediewista i historyk literatury, Kurt Ruh (1914–2002), podjął się próby zdefiniowania jej poprzez odniesienie tego terminu do pism, które uznawane są bezspornie za mistyczne. Większość z nich ma zresztą w tytule atrybut „mystyczny”.

Na podstawie kanonu takich mistycznych pism Volker Leppin sformułował główną cechę mistyki: Jest to „postawa religijna, która bierze się z doświadczenia faktu transcendencji Boga wobec wierzącego człowieka, i której celem jest punktowe przewyciężenie tej transcendencji już tutaj, w doczesności”⁹. W ten sposób to, co transcendentne, staje się przynajmniej przejściowo immanentne. Jednakże tego rodzaju zjednoczenie z Bogiem nie dokonuje się bynajmniej przez wpatrywanie się w niebo, lecz za sprawą introspekcji, tzn. oglądu wewnętrznego. Poprzez zatopienie się w sobie samym mistyk względnie mistyczka – antycypując niejako pełnię eschatologicznego zbawienia – doświadcza Boga. To przewyciężenie – choćby na bardzo krótko – dyferencji pomiędzy transcendencją a immanencją byłoby zatem podstawową charakterystyką mistyki. Tego rodzaju punktowe doświadczenie wieczności daje się teologicznie uzasadnić jedynie poprzez odniesienie go do przyszłego doświadczenia bliskości Boga w eschatonie, której zaznaje się wówczas niejako proleptycznie, uprzedzająco.

⁷ Por. L. Bouyer: dz. cyt. s. 64. Na podstawie komentarza Cyryla Aleksandryjskiego do Księgi Izajasza. PG 70, 96C.

⁸ Por. V. Leppin: *Die christliche Mystik*. München 2007 s. 8.

⁹ Tamże s. 9.

Element doświadczenia w spojrzeniu na mistykę był szczególnie akcentowany w teologii średniowiecznej. Z tego względu definiowano ją jako *cognitio Dei experimentalis*, ‘poznanie Boga poprzez doświadczenie’. Doświadczenie zostaje przeciwstawione w tym przypadku teologicznej spekulacji względnie racjonalnej refleksji, mimo że jedna i druga nie zostają całkowicie wyeliminowane z obszaru mistyki.

Zajmowanie się mistyką jest korzystne z wielu względów. Przede wszystkim umożliwia ona wgląd w takie ciągi historii chrześcijaństwa, które tworzyły się zazwyczaj obok jego oficjalnych i zinstytucjonalizowanych form. Nie znaczy to jednak, że w kościelnych dogmatach tendencje mistyczne czy duchowość mistyczna nie doszły do głosu. Zwłaszcza dogmaty pierwszych wieków Kościoła da się rozpatrywać z perspektywy duchowości mistycznej¹⁰. Niemniej jednak mistycy często wykraczali daleko poza granice kościelnej teologii.

Szczególnie w średniowieczu mistyka popadała niejednokrotnie w konflikt z oficjalnymi normami wiary. Ponieważ rościła sobie prawo do umożliwiania bezpośredniego spotkania z Bogiem, wszelkie inne instancje pośredniczące, jakimi chciała być zwłaszcza średniowieczna hierarchia kościelna, ulegały radykalnej relatywizacji. Bardzo przykre doświadczenia w tym względzie miał znany mistyk, niemiecki dominikanin, Eckhart von Hochheim, nazywany Mistrzem Eckhartem¹¹.

Współcześnie mistyka cieszy się dużym zainteresowaniem nawet tzw. *gender studies*. Mistyka dawała bowiem kobietom możliwość prowadzenia intensywnego życia wiary poza ramami wyznaczonymi im przez zdominowany przez mężczyzn Kościół u r z ę d o w y. Dlatego szczególnie w średniowieczu spotykamy wiele kobiet, które teologię racjonalną, uprawianą przez mężczyzn, ubogały swoją teologią, teologią doświadczenia¹².

Mistyka jest zjawiskiem wykraczającym poza wyznaniowe czy religijne granice. Włoski humanista Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) widział w możliwości mistycznego zbliżenia się człowieka do Boga specyficzną właściwość ludzkiej natury. Opiera się on przy tym na koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity, w myśl której dostęp do boskości można znaleźć właśnie w ciem-

¹⁰ Por. A. Müller: „... durch treffende Aussagen widerlegt...“? *Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos*. W: *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift Albrecht Dihle*. Red. A. Jördens i in. Hamburg 2008 s. 255–271.

¹¹ Na temat mistyki i krytyki Kościoła zob. *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. t. I i II. Red. M. Delgado i G. Fuchs. Fribourg-Stuttgart 2004/2005.

¹² Zob. „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentums-geschichte*. Red. M. Delgado i V. Lepin. (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19) Stuttgart 2015.

nościach, poprzez absolutną redukcję naszych myśli i wyobrażeń. Pico nie łączy jednak możliwości takiego doświadczenia z żadną konkretną religią, lecz tylko godnością człowieka. Przemawia za tym fakt, że we wszystkich religiach możemy napotkać mistyczne koncepcje i przeróżne formy mistycznego doświadczenia. W judaizmie i islamie, jak też w wielu innych religiach, np. buddyzmie, istnieją porównywalne elementy procesu zbliżania się do tego, co boskie. Również przedchrześcijańskiej, pogańskiej pobożności w obszarze śródziemnomorskim koncepcje mistyczne nie były obce¹³.

II. Wyzwania społeczne XXI wieku a mistyka

Mistyka stanowi starą odpowiedź na nowe, aktualne wyzwania naszych czasów. Jej znaczenie staje się tym większe, im głębiej wchodzimy w poszczególne problemy współczesności.

Odpowiedź ta polega, po pierwsze, na powiązaniu teoretycznych abstrakcyjnych treści teologicznych z doświadczeniem. Pragnienie doświadczenia w coraz większym stopniu uwidacznia się w dzisiejszej teologii i Kościele. Czasy elit intelektualnych, *magistri ludi* i egzystencji czysto intelektualnej¹⁴ dobiegły końca. Dlatego też klasyczne formy ewangelickiej pobożności, jak np. Nabożeństwo Słowa Bożego, praktykowane ściśle podług norm teologicznych, straciły na atrakcyjności. Teoretyczne wypowiedzi bez odniesień do własnego doświadczenia czy ukazania ich konkretnych skutków społecznych coraz częściej odbierane są jako nieistotne. Mistyk zaś może w szczególny sposób wyjść naprzeciw temu pragnieniu doświadczenia, również doświadczenia religijnego, u dzisiejszych ludzi¹⁵. Przyszłość mistyki będzie polegała na towarzyszeniu ludziom na drodze do doświadczenia jakiejś głębszej zasady, którą m.in. teologia chrześcijańska nazywa Bogiem. W ten sposób staje się ona też formą całościowego spojrzenia na rzeczywistość¹⁶, a w przypadku chrześcijan ewangelickich uzupełnia zgłaszany coraz częściej przez nich deficyt duchowy w obrębie ich konfesji¹⁷.

¹³ Zob. G. Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. Tłum. N. Baumgarten. Hamburg 1990 s. 7.

¹⁴ Nawiązanie do powieści Hermanna Hessego *Das Glasperlenspiel*, *Gra szklanych paciorków*; (przyp. tłum.).

¹⁵ „Teologia mistyczna – pisze Markus Wriedt – znajdowała i znajduje zastosowanie względnie torowała i toruje sobie drogę pośród częściowo marginalnych, heterodoksyjnych i ostatecznie przeciwnych kościelno-teologicznemu mainstreamowi form wiary, pobożności i teologii szczególnie wtedy, gdy uznana teologia i pobożność nie były i nie są w stanie podjąć refleksji nad żywą wiarą lub ją na nowo ożywić. Mistyka jest zjawiskiem kryzysowym”. M. W r i e d t: dz. cyt. s. 83.

¹⁶ Por. tamże, s. 68. Wriedt mówi też o mistyce jako „rodzaju holistycznego oglądu rzeczywistości od średniowiecza coraz bardziej zróżnicowanej i rozdrobnionej”. Tamże s. 70.

¹⁷ Por. tamże s. 87.

Po drugie, społeczeństwo ponowoczesne charakteryzuje się coraz większą indywidualizacją, znajdującą swój wyraz w faworyzowanej dziś formie życia w pojedynkę, jako *singiel*. Mistyka, która już od późnej starożytności wspierała procesy religijnej indywidualizacji¹⁸, wychodzi niejako naprzeciw indywidualistycznym tendencjom naszego społeczeństwa. Takie nowe propozycje jak rekolleksje w codzienności, przeżywane zazwyczaj w domu, w samotności, są okazją do korzystania z myśli i tekstów mistycznych. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że mistyka wzmocni jeszcze bardziej tendencje do indywidualizacji w naszym społeczeństwie. Promowanie duchowego ojcostwa czy macierzyństwa, opieka ze strony charyzmatycznych osobowości mogłoby to niebezpieczeństwo znacząco ograniczyć¹⁹. W Kościele ewangelickim przypisuje się dzisiaj takim praktykom coraz większe znaczenie. Niezbędne jest jednak wprężenie wszelkich procesów mistycznych we wspólnotę i odniesienie ich do Pisma Świętego, ażeby nie zatracić przy tym chrześcijańskiego ducha.

Po trzecie, do cech charakterystycznych naszego społeczeństwa należy też nadmiar bodźców i informacji. Coraz więcej słów przekazuje coraz mniej treści. Coraz trudniej skoncentrować się na tym, co istotne, co daje sens życia. Alternatywę dla takiej rzeczywistości podsuwa apofatyczne (negatywne) skrzydło mistyki w postaci świadomej rezygnacji z potoku słów i obrazów, ćwiczeń w opanowaniu i koncentracji. Wydaje się, że właśnie apofatyczne tendencje w mystyce będą w przyszłości odgrywać ważną rolę w tworzeniu koniecznej kultury **wyciszenia**.

I po czwarte, jednym z największych wyzwania naszych czasów jest spotkanie różnorodnych kultur w dobie globalizacji. Sytuacja ta stawia też na nowo różne wyznania i religie przed koniecznością porozumienia. Jak już wcześniej powiedzieliśmy, powołując się na wypowiedzi renesansowego myśliciela Pico della Mirandoli, w każdej religii da się znaleźć mniej lub bardziej podobne drogi doświadczenia mistycznego. Dlatego można przypuszczać, że w przyszłości mistyka będzie pełnić ważną funkcję pomostu w dialogu międzyreligijnym. Mistyka jest więc obecnie na wskroś aktualnym tematem. Jeśli jednak spojrzeć na historię Kościoła ewangelickiego, to trzeba stwierdzić, że nie zawsze tak w nim było. Krótki przegląd tych dziejów według wybranych zagadnień pokaże, w jakich miejscach, także we współczesnym protestantyzmie, rysują się przeszkody utrudniające recepcję mistyki.

¹⁸ Zob. A. Müller: „... da erhoben wir uns mit glühenderem Verlangen nach dem 'wesenhaften Sein'”. *Individualisierte Religiosität in Augustins Confessiones* (IX 24). „Archiv für Kulturgeschichte“ 97 (2015) s. 271–289.

¹⁹ Por. A. Müller: *Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift” LXXXIX (1999) s. 209–251.

III. Sceptyczne nastawienie protestantyzmu do mistyki

Historia badań nad mistyką pokazuje, że jej odbiór nie był zawsze wyłącznie pozytywny. Szczególnie protestantyzm nie zawsze był do niej przekonany²⁰. Było to spowodowane przede wszystkim tym, że mistykę wiązano z czynkami człowieka: Właśnie za pomocą takich czynków, jak np. zanurzenie się w sobie samym, człowiek miałby zbliżyć się do tego, co boskie. Mistyka ulokowała się w ten sposób w obrębie starotestamentowej sprawiedliwości czynkowej i dlatego została odrzucona²¹. Już u Lutra można znaleźć krytyczne wypowiedzi na temat niektórych form mistyki. Owo *extra nos*²² wiary ewangelickiej było poważnie zagrożone formą pobożności, będącą próbą odnalezienia Boga poprzez zanurzenie się człowieka w swoje wnętrze. W ujęciu protestanckim – zgodnie z przekonaniem wielu reformatorów – człowiek spotyka się z Bogiem w Słowie, które przychodzi doń z zewnątrz, a nie jako Bóg w mnie. Paradoksalnie pozytywną recepcję mistyki w protestantyzmie utrudniał też fakt, że początkowo popierał ją nie tylko sam Luter, lecz także – i to jeszcze wyraźniej – tzw. lewe (radykalne) skrzydło reformacji, zwłaszcza tacy jej przedstawiciele jak Andreas Karlstadt²³ czy Thomas Müntzer²⁴.

Zwłaszcza w teologii liberalnej drugiej połowy XIX i początku XX wieku koncepcje mistyczne zostały napiętnowane jako nie do pogodzenia z wiarą ewangelicką. Adolf von Harnack (1851–1930) stwierdził w później często cytowanej wypowiedzi, że „mistyka to zgoła katolicka pobożność, o ile nie jest ona tylko kościelnym posłuszeństwem, tzn. *fides implicita*”²⁵. Harnack odrzucił zatem mistykę jako formę pobożności katolickiej praktykowanej z dala od czysto dogmatycznej wiary Kościoła. Według niego wiara protestancka koncentruje się nie na wewnętrznym doświadczeniu Boga, lecz na etosie działania w świecie. W podobny, radykalny sposób odrzucili mistykę teolodzy dialektyczni, którzy od I wojny światowej zdominowali niemalże całkowicie krajobraz teologiczny protestantyzmu. Ten, kto tak, jak np. Karl Barth, pojmował Boga jako całość w sobie, musiał się zmierzyć z zarzutem rzekomego zacierania granic pomiędzy tym, co boskie, i tym, co ludzkie. Dla przedstawicieli teologii

²⁰ Por. K. Dienst: *Protestantische Mystik. Zu Begriff – Geschichte – Kontexte*. „Zeitwende” 68 (1997) s. 227–241. szczeg. 227–230.

²¹ Por. P. Zimmerling: *Sonne in einem stillen Wasser. Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung*. „Zeitzeichen” 1 (2009) s. 9–21.

²² Przychodzące z zewnątrz, *extra nos*, przebaczenie Chrystusowe (przyp. tłum.).

²³ Por. H-P. Hasse: *Karlstadt und Tauler*. Gütersloh 1993.

²⁴ Por. R. Schwarz: *Thomas Müntzer und die Mystik*. W: *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Red. S. Bräuer i H. Junghans. Gütersloh 1989 s. 283–301.

²⁵ A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*. Tübingen 1910; cyt. za K. Dienst: dz. cyt. s. 65n.

dialektycznej było nie do pomyślenia mówić, tak jak np. Mistrz Eckhart, o boskiej iskrze w duszy. I tak np. Emil Brunner odrzucił mistykę w swojej książce *Die Mystik und das Wort* z 1924 roku, w której odniósł się krytycznie do Fryderyka Schleiermachera i nowoczesnej religijności. Mistyka wydawała mu się „antychrześcijańskim przejawem pierwotnego ludzkiego samoubóstwienia”²⁶, dlatego postawił czytelnika przed alternatywą: „Mistyka czy słowo?” Jednakże poprzez takie antymistyczne wypowiedzi teologia dialektyczna odżegnywała się nie tylko od rzekomo niereformacyjnej teologii, lecz jeszcze bardziej zdecydowanie zwalczała wewnątrz Kościoła tych niemieckich chrześcijan, którzy w jakimś stopniu byli otwarci np. na mistykę w wydaniu Mistrza Eckharta²⁷.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że mistyka nigdy nie była i nadal nie jest domeną katolicyzmu. W obrębie protestantyzmu można wymienić długi szereg mistyków i mistyczek, począwszy od Martina Lutra poprzez Gerharda Teerstegenę, licznych teologów pietystycznych aż po współczesne postacie. Niektóre z nich można zaliczyć do tej grupy jedynie w sposób pośredni, jak np. Dietricha Bonhoeffera czy Dorotheę Sölle. Peter Zimmerling w książce poświęconej mistykom ewangelickim wnikliwie zajął się zadziwiająco szerokim nurtem mistyki ewangelickiej²⁸. Jego książka stanowi duże osiągnięcie w dziedzinie badań naukowych nad tymi obszarami mistyki ewangelickiej, które pozostawały dotychczas w cieniu. Chodzi tu raczej o swego rodzaju autsajderów, którzy poświęcili się tej tematyce. Odnosi się to w szczególności do Waltera Nigga²⁹ (1903–1988) i Gerharda Wehra³⁰ (1931–2015), ale też Ernsta Benza³¹ (1907–1978). Pierwsze godne uwagi zręby naukowego ujęcia mistyki ewangelickiej stworzył przede wszystkim Karl Dienst (1930–2014). Według takich autorów jak on mistyka jest wręcz niezbędna zarówno dla teologii ewangelickiej, jak i dla Kościoła. Czym jednak miałyby się charakteryzować mistyka ewangelicka? Odpowiedź na to pytanie wymaga najpierw spojrzenia na stosunek Lutra do mistyki, a następnie na jej aktualne ujęcia.

IV. Luter a mistyka

Z najnowszych badań nad życiem i nauczaniem Lutra wynika, że niezależnie od jego późniejszych krytycznych wypowiedzi na temat mistyki wywarła

²⁶ Emil Brunner, cyt. wg P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 31 przyp. 83.

²⁷ Por. K. Dienst: dz. cyt. s. 230.

²⁸ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 37–201.

²⁹ Zob. W. Nigg: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*. Zürich – München 1987.

³⁰ Zob. G. Wehr: *Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*. München 2000.

³¹ Zob. E. Benz: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*. Wiesbaden 1963.

ona na niego ogromny wpływ. Co prawda w jego życiu trudno jednoznacznie wykazać oznaki mistycznych doświadczeń, przeżyć; to, czym dysponujemy w tym względzie, to jedynie kilka mało konkretnych wzmianek³². Niemniej „jego dzieło jest na wskroś nasycone terminologią i doświadczeniem teologii mistycznej”³³. Jej ducha przejął Luter nie tylko od Pseudo-Dionizego Areopagity, Bernarda z Clairvaux i Jana Taulera, ale także od swego spowiednika Jana von Staupitza³⁴. Nawet jeśli potem w myśli reformatora coraz rzadziej pojawiają się bezpośrednie odniesienia do mistyki, to jednak wiele jego podstawowych tez teologicznych należy łączyć z założeniami teologii mistycznej. Za Volkerem Leppinem można mówić tu o coraz liczniejszych transformacjach późnośredniowiecznej mistyki u Lutra³⁵. Leppin dopatruje się ich w głównych nurtach teologicznej myśli Lutra: w polaryzacji między Prawem a Ewangelią, w nauce o usprawiedliwieniu i w tezie o powszechnym kapłaństwie³⁶.

Dlatego podstawą zrozumienia jego nauki o usprawiedliwieniu jest jego bardzo wyrazista teologia pokory, porównywalna z tą, jaką znajdziemy w pismach mistycznych. Pokora jest warunkiem doświadczenia przez człowieka sprawiedliwości Bożej, przy czym Luter rozumie *desperatio* (‘zwątpienie’) człowieka jako *opus alienum* (‘obce dzieło’) Boga³⁷. Jeśli zatem człowiek rozpoznaje, że sam z siebie nie jest w stanie osiągnąć zbawienia, to jest to dziełem Boga. Pokora nie jest więc dziełem ludzkim, lecz – inaczej niż u wielu teologów mistycznych – wyłącznie darem Bożym. Pokora zaś, ujęta w kategoriach teologii pokuty, stanowi dla Lutra warunek otwarcia się na słowo Boże, które głosi człowiekowi Ewangelię usprawiedliwienia przez Boga³⁸. Także w nauce o usprawiedliwieniu znajdują się analogie strukturalne do myśli mistycznej, zwłaszcza w rozpowszechnionym m.in. przez XIV-wieczne dzieło mistyczne *Theologia Deutsch* poglądzie o łasce bezpośredniej, niezależnej od

³² Por. M. Wriedt: dz. cyt. s. 81. Niemniej można napotkać u Lutra raz po raz aluzje do doświadczeń mistycznych, jak np. w kazaniu na poniedziałek Zielonych Świątek w 1523 r., w którym według Georga Rörera miał powiedzieć: „Multos vidi monachos et clericos, qui incerti sunt, et ego semel raptus fui in 3um celum” (WA [Weimarskie Wydanie dzieł Lutra] 11, 117, 35n); cyt. za: V. Leppin: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. W: *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Red. B. H a m m i V. L e p p i n. Tübingen 2007 s. 168.

³³ M. Wriedt: dz. cyt. s. 81.

³⁴ Zob. V. Leppin: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. dz. cyt. s. 166n. 168. 171.

³⁵ Por. tamże s. 185. Leppin reasumuje swoje badania w następujący sposób: „Teologię Lutra w jej najgłębszej istocie należy postrzegać nie inaczej jak poprzez pryzmat jej mistycznych korzeni”.

³⁶ Por. tamże s. 174.

³⁷ Por. tamże s. 176n.

³⁸ Por. tamże s. 178.

sakramentów³⁹. Luter również uważał, że chrześcijanin otrzymuje łaskę Bożą bezpośrednio, bez pośrednictwa sakramentów, a mianowicie: poprzez słowo. Ewangelię przyjmuje się przez wiarę. Podejmując tę tematykę, szczególnie w swoich pismach o wolności chrześcijańskiej, Luter posługuje się obrazem przejętym z mistyki oblubieńczej. Jednakże decydującej roli w doświadczeniu zjednoczenia Oblubieńca i oblubienicy nie odgrywa u niego miłość emocjonalna, lecz wiara⁴⁰. Przez wiarę zatem, a nie przez uczucie miłości, miłość afektywną człowiek jest blisko Boga. Już u Taulera pobrzmiewa przekonanie, że powszechne kapłaństwo ludzi wiodących życie mistyczne jest faktem zbawczym. Luter jednak – mocniej niż Tauler – podkreśla absolutną bezwarunkowość takiego kapłaństwa dla wszystkich – nie tylko dla kleru i nie tylko dla mistyków i mistyczek⁴¹. Każdy ochrzczony ma bezpośredni przystęp do Boga, a nie tylko duchowny czy człowiek religijny.

Już to krótkie spojrzenie na Marcina Lutra i jego teologię pokazuje, że tożsamość ewangelicka i mistyka w żaden sposób nie wykluczają się nawzajem. Nawet jeśli w teologii ewangelickiej mamy z konieczności tu i tam do czynienia z pewnymi modyfikacjami teologii mistycznej, to z całą pewnością wolno nam zapytać o teorie mistyczne w protestantyzmie, zwłaszcza te, które wychodzą naprzeciw społecznym wyzwaniom naszych czasów.

V. Ewangelicka mistyka dzisiaj?

Nie da się spojrzeć na doświadczenie, również doświadczenie religijne, w oderwaniu od jego konkretnego kontekstu. Szczególnie przekaz doświadczeń wymaga konkretnych środków, które mają także własny kontekst społeczny i historyczny. Kiedy więc ludzie mówią o swoich doświadczeniach, to zawsze też opowiadają jednocześnie o swojej historii, kulturze i religijności. Także ewangelicy nie mogą nigdy mówić o swoich doświadczeniach mistycznych w oderwaniu od własnego kontekstu religijnego. Kto zatem chce wyrazić swoje mistyczne doświadczenie, sięga zawsze po wzorce językowe i schematy myślenia, które go ukształtowały. Dlatego przekaz doświadczeń jest zawsze uwarunkowany także religijnie, a nawet konfesyjnie.

Z tego względu trzeba się zgodzić z twierdzeniem Petera Zimmerlinga, że konfesyjne uwarunkowania odgrywają „ważną rolę” w „każdej postaci mistyki”⁴². Zimmerling, dla którego mistyka jest „intensywnym stopniem duchowo-

³⁹ Por. tamże s. 179n.

⁴⁰ Por. tamże s. 138. W oparciu o WA (Weimarskie Wydanie dzieł Lutra) 7. 25. 26–28.

⁴¹ Por. tamże s. 183n.

⁴² P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 18.

ści w sensie intensywnego doświadczenia Boga”, idzie jeszcze dalej, mówiąc o „mystyce specyficznie ewangelickiej”⁴³. Ja natomiast wolałbym mówić tu jedynie o specyficznym ewangelickim komunikowaniu doświadczeń mistycznych. Mimo takiego przekazu zabarwionego zawsze kulturowo i wyznaniowo, mistyka jest właściwie zjawiskiem transkonfesyjnym i transreligijnym. Pod względem struktury doświadczenia owej *unio* z Bogiem w poszczególnych religiach i wyznaniach nie różnią się zasadniczo między sobą. Niemniej trudno jest je niejako wyabstrahować z ich konkretnego kontekstu⁴⁴. Nie da się mówić o doświadczeniach zjednoczenia z Bogiem jako takich – zawsze mamy tu do czynienia z medializacją, czyli przekazem tych doświadczeń w formie jakiegoś medium.

Protestantyzm jest zjawiskiem bardzo różnorodnym. Dlatego niemożliwe jest mówienie o mistyce ewangelickiej jako takiej, gdyż występuje ona w rozlicznych kształtach i odcieniach. I tak np. pieśni kościelne Gerharda Tersteegen⁴⁵ (1697–1769) czy droga nawrócenia Augusta Hermanna Francke⁴⁶ (1663–1727) są wyraźnie nasycone wzorcami językowymi i schematami myślenia mistyki tradycyjnej, podczas gdy w innych obszarach protestantyzmu mamy do czynienia z mistyką w formie dalece zmodyfikowanej.

W gruncie rzeczy mistyczne modele myślenia i idea reformacji mają wspólne korzenie strukturalne. Markus Wriedt zwrócił uwagę na to, że mistyka jest zjawiskiem kryzysowym. Cieszyła się powodzeniem szczególnie w czasach, gdy zdawało się, że teologia zatracza wymiar doświadczeniowy. W tym sensie za zjawisko kryzysowe należy uznać też teologię ewangelicką. Wriedt dostrzega analogie między mistyką a reformacją już w samych uwarunkowaniach teologicznohistorycznych. W miarę, jak teologia mistyczna wszystkich czasów wyrażała wewnętrzne odniesienie pojedynczego człowieka do Boga, prowokowała jednocześnie krytykę Kościoła, a niekiedy nawet odejście od niego. W miarę jak próbowała trzymać w ryzach takie indywidualne „przełomy” lub je zażegnawać,

⁴³ Tamże s. 246. Por. K. Dienst: *Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit*. „Luther” 73 (2001) s. 70n. Dienst dystansuje się od idei mistyki transkonfesyjnej i konstatuje: „Mistyka jest konfesyjna”.

⁴⁴ Por. tamże s. 71. Dienst nie przyjmuje jasnego rozróżnienia między doświadczeniem jako takim a jego przekazem. Dlatego dochodzi do następującego wniosku: „Mystykę należy postrzegać jako część lub element konkretnej religii względnie określonej religijnej osobowości; jest ona każdorazowo osadzona w języku i kulturze, w konkretnej historii każdego doświadczenia”. Moim zdaniem, właśnie rozróżnienie pomiędzy horyzontem doświadczenia a samym doświadczeniem jest konieczne.

⁴⁵ Odnośnie do tematu ewangelickiej pieśni kościelnej i mistyki por. H. Jehle: *Glaube, Erfahrung, Mystik im Evangelischen Kirchenlied*. „Una Sancta” 61 (2006) s. 309–326; odnośnie do Tersteegen zob. M. Wehr: dz. cyt. s. 85–92; P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 112–131.

⁴⁶ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 25n.

rozwijają jednocześnie potencjał reformatorski, któremu teologia ewangelicka zawdzięcza w gruncie rzeczy swoje istnienie⁴⁷.

Ażeby zatem uzasadnić ścisły związek mistyki i protestantyzmu, nie wystarczy wskazać na te dwa czynniki: indywidualne odniesienie Boga, właściwe dla mistyki, i generowaną przez nie krytyczną postawę wobec Kościoła. Wspomniany wyżej potencjał reformatorski w obrębie protestantyzmu rozwinął się – jak pisze Wriedt – w wielu kierunkach. Widać to wyraźnie nie tylko w nauczaniu Lutra, będącego pod wpływem przetransformowanych koncepcji mistycznych, jak też i w chętnie do nich sięgającej współczesnej duchowości ewangelickiej. Peter Zimmerling stworzył coś w rodzaju katalogu kryteriów recepcji mistyki w obrębie protestantyzmu, na temat których można by dyskutować⁴⁸. Moim zdaniem, nie należy traktować ich normatywnie, lecz przede wszystkim hermeneutycznie. Chrześcijanie, a dokładniej: chrześcijanie ewangelicy, mogą komunikować swoje doświadczenia tylko wtedy, gdy posługują się językiem religijnym swojej tradycji⁴⁹. Ta zaś jest istotnym wskaźnikiem ich tożsamości i przynależności. Właśnie w tym sensie kryteria Zimmerlinga uważam za bardzo przydatne. Patrząc przez ich pryzmat, możemy powiedzieć, że mistyczne doświadczenia w ramach chrześcijaństwa:

1. Należy umieszczać w perspektywie wiary w Trójjedynego Boga. Uzasadnieniem dla tego kryterium jest to, że chrześcijanie swoje potencjalne doświadczenia mistyczne muszą wiązać zawsze z przekazanymi im przez chrześcijaństwo obrazami Boga, albowiem mogą o Nim mówić jedynie za pomocą tych obrazów.

2. Nie dają się oddzielić od życia i czynów Chrystusa. Stąd doświadczenia duchowe nie mogą być w żadnym wypadku traktowane jako źródło objawienia, ważniejsze niż depozyt wiary w Jezusa Chrystusa. W ten sposób mistyk zatracaliby istotny indyktor chrześcijańskiej tożsamości. Zimmerling mówi, że mistyka ewangelicka służy wręcz upodobnieniu się do Chrystusa, jak czytamy w 1 J 3,2: „Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest”⁵⁰.

3. Mogą być bardzo zróżnicowane w obliczu tak wielu przejawów działania Boga w świecie i wielorakości miejsc, w których można Go doświadczyć.

⁴⁷ Zob. M. Wriedt: dz. cyt. s. 86.

⁴⁸ Zob. P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 243–249.

⁴⁹ Zob. tamże s. 246. Również Zimmerlingowi nie jest obca hermeneutyczna funkcja tradycji. Dlatego stwierdza: „Każde przeżycie jest nasycone interpretacją”. Ja natomiast – inaczej niż Zimmerling – najpierw oddzieliłbym wyraźniej od siebie interpretację od przeżycia jako takiego. Istnieje doświadczenie jako takie, które jednak bez interpretacji nie może zostać zmedializowane względnie przekazane.

⁵⁰ Por. tamże s. 243.

4. Mogą mieć miejsce także obok słowa i sakramentu. Istnieją zatem także poza ustalonym porządkiem, nadzwyczajne doświadczenia mistyczne⁵¹. Jednakże słowo i sakrament mogą być tu też probierzem, za pomocą którego te doświadczenia będą weryfikowane.

5. Mają charakter indywidualno-osobowy i eklezjalny. Tradycyjna mistyka promuje co prawda indywidualne spojrzenie na człowieka w spotkaniu z Bogiem, nigdy jednak nie wyprowadza go z Kościoła. Zimmerling wyraża to trafnie za pomocą formuły: „Nie ma mistyki bez Kościoła”⁵². Przez swoje naturalne oparcie na doświadczeniu, mistyka nie działa destruktywnie, w celu zniesienia Kościoła, lecz dąży konstruktywnie do jego reformy.

6. Prowadzą do przemiany własnego ja. Poprzez spotkanie z Bogiem i związane z nim wyzwolenie człowieka z jego skupiania się na własnym ja mistyka czyni człowieka kreatywnym i zdolnym do miłości czynnej.

7. Są obłożone tzw. „zastrzeżeniem eschatologicznym” (J.B. Metz). Mistyczne doświadczenia to jedynie punktowe *prolepses* (‘antycypacje’) objawienia się Boga przy końcu wieków. W tym świecie mistyka nigdy nie jest oddzielona od cierpienia i niedostatków. Jednakże gnostycki dualizm pomiędzy czystym doświadczeniem ducha z jednej strony a warunkami materialnej egzystencji w świecie z drugiej strony jest w chrześcijańskiej mistyce nie do pomyślenia.

Wymienione tu kryteria odnoszą się do wszelkich form mistyki chrześcijańskiej. Obok nich da się określić specyficzne założenia hermeneutyczne dla mistyki ewangelickiej w szczególności. Chrześcijanie ewangelicy muszą postrzegać doświadczenia mistyczne w świetle podstawowych tez teologii ewangelickiej, ażeby zachować swoją ewangelicką tożsamość. Właśnie z tej perspektywy przyglądał się Volker Leppin wątkom mistycznym w nauczaniu Lutera. Mistyka ewangelicka wiąże zatem – jak pokazuje Zimmerling w jeszcze jednym stworzonym przez siebie katalogu – doświadczenia mistyczne z następującymi podstawowymi tezami reformacyjnymi⁵³:

1. *Solus Christus* – odniesienie mistyki ewangelickiej do Chrystusa. Mistyka ta interpretuje swoje doświadczenia na tle osobowego obrazu Boga. W Bogu, którego bliskości mistyk doświadcza w sposób bezpośredni, rozpoznaje on Boga, który się objawił w Jezusie Chrystusie.

2. *Sola scriptura* – Biblia jako rama hermeneutyczna ewangelickiego doświadczenia Boga. Według mnie, doświadczenie Boga u ewangelickich mistyków nie jest – jak twierdzi Peter Zimmerling – zredukowane do *verbal-*

⁵¹ Por. tamże s. 244.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. tamże s. 247–249.

ności mistyki⁵⁴. Niemniej Biblia dostarcza wzorce słowne, które szczególnie w sferze ewangelickiej duchowości pozwalają wyrazić doświadczenia Boga.

3. *Sola gratia* – doświadczenie Boga jako czysty i całkowicie niezasłużony dar. Właśnie z tym problemem najbardziej zmagają się od wieków teologia mistyczna i ewangelicka duchowość. U wszystkich mistyków i mistyczek panuje jednak zgoda co do tego, że pierwsze kroki na drodze mistycznej, jak np. oczyszczenie, nie są w stanie wymusić doświadczenia mistycznego. Hartmut Rosenau bardzo trafnie określił to jako *negatywny synergizm mistyki*: Te pierwsze kroki są po, by pozwolić Bogu działać bez zakłóceń⁵⁵.

4. *Sola fide* – jedynie wiara jest decydująca dla chrześcijan ewangelików. Według Zimmerlinga nie da się odłączyć ewangelickiej duchowości od wiary jako „trwania przy ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie”. Duchowość ta staje się przez to bardziej intensywną, bardziej subiektywną formą tej wiary⁵⁶. Wiara umożliwia w pewnym sensie „zdemokratyzowaną”, mistyczną formę odniesienia człowieka do Boga. Dlatego mistyki ewangelickiej nie da się oddzielić od wiary w ujęciu reformacyjnym. Ewangeliccy mistycy i mistyczki łączą więc swoje doświadczenia zawsze z tradycją, której są wierni. Wiara służy też interpretacji i komunikacji ewangelickich doświadczeń mistycznych. Trudno jednak zgodzić się z Zimmerlingiem, że doświadczenia te zależne są od aktywnej postawy wiary u człowieka. Tak długo, jak doświadczenia mistyczne, a nawet związana z nimi ekstaza, pozostają darem od Boga, nie można ich uzależniać od aktywności człowieka. Niemniej w przestrzeni ewangelickiej da się je wyrazić, zakomunikować wyłącznie w perspektywie wiary.

5. *Rezygnacja z Kościoła jako instytucji zbawczej*. Również i w tym punkcie spotykają się tożsamość ewangelicka i mistyka chrześcijańska. W tym, że mistyka, akcentując stronę doświadczeniową wiary, podnosi znaczenie pojedynczego wierzącego i jednocześnie relatywizuje znaczenie Kościoła oraz jego funkcji pośredniczenia w zbawieniu, można odnaleźć pewne podobieństwo do duchowości ewangelickiej⁵⁷. Nie znaczy to jednak, że chodzi w niej o rezygnację z Kościoła jako instytucji, lecz o nowe rozumienie tego, czym jest „społeczność świętych”⁵⁸, którzy mają zawsze bezpośredni przystęp do Boga.

6. *Powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych*. Mówiąc o mistyce ewangelickiej, należy szczególnie podkreślić, że nie ogra-

⁵⁴ Por. tamże s. 247.

⁵⁵ Por. H. Rosenau: *Mystik III, Systematisch-theologisch*. W: Theologische Realenzyklopädie 23 (1994) s. 585.

⁵⁶ P. Zimmerling: *Evangelische Mystik*. dz. cyt. s. 248.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ W Kościele katolickim: „świętych obcowanie” (przyp. tłum.).

nicza ona doświadczeń mistycznych do żadnej elity religijnej. Znaczy to, że nie są one też związane z określonymi formami życia, jak np. życie klasztorne. U podstaw takiego podejścia leży znowu transformacja poglądów rozwiniętych jeszcze w późnej starożytności. Podobnie jak w słynnej drabinie do nieba Jana Synaity (VI w.) duchowo-mistyczna droga dostępna jest dla wszystkich, tak też w Lutrowej wizji duchowego powołania nie ma miejsc zarezerwowanych wyłącznie dla duchownych czy mnichów.

7. **Otwarcie na codzienność.** Poprzez doświadczenie Boga mistyka ewangelicka uwalnia człowieka od zamykania się w sobie i otwiera go na Boga i świat. Trudno się więc dziwić, że u współczesnych mistyków i mistyczek ewangelickich kontemplacja i walka idą ze sobą w parze.

Mistyka zatem stanowi jedno z głównych źródeł duchowości ewangelickiej. Badania nad teologią Marcina Lutra wykazują w niej proces transformacji myśli i ideałów starożytnej i średniowiecznej mistyki w nową chrześcijańską duchowość. Jednakże trzeba przy tym uwzględnić jeszcze coś, co Karl Dienst trafnie nazwał protestanckim zastrzeżeniem w odniesieniu do recepcji mistyki. Mimo doświadczeń zjednoczenia z Bogiem teologia ewangelicka wychodzi z założenia, że zawsze dokonują się one jedynie w sposób *dialektyczny* lub co najwyżej proleptyczny (antycypacyjny)⁵⁹. Świadomość tego drugiego istniała już w późnej starożytności. Zatem mistyka w odpowiednio zmodyfikowanej formie jest konstytutywna dla protestantyzmu.

Dzisiaj również może ona pomóc chrześcijanom ewangelikom praktykować swoją wiarę zgodnie z duchem czasu. Z całą pewnością nie wszystkie protestantki i protestanci muszą stać się mistykami, ażeby dać wyraz swojej wierze w XXI wieku. Dla tych jednak, którzy pragną wiary nasyconej doświadczeniem, mistyka wydaje się czymś niezbędnym. Z tego też względu właśnie ona jest tym, co – ponad granicami poszczególnych konfesji i religii – umacnia w człowieku wiarę, daje mu pewność, że obecności Boga można rzeczywiście doświadczyć.

(Z języka niemieckiego przełożył ks. Adam Kalbarczyk)

Bibliografia

Benz E.: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*. Wiesbaden 1963.
Bouyer L.: „*Mystisch*“ – *Zur Geschichte eines Wortes*. W: Sudbrack J. (Red.): *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*. Sudbrack J.: Würzburg 1974 s. 57–75.

⁵⁹ Por. K. Dienst: *Mystik*. dz. cyt. s. 72.

- Delgado M./Fuchs G. (Red.): *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, t. I i II, Fribourg – Stuttgart 2004/2005.
- Delgado M./Leppin V. (Red.), „*Dir hat vor den Frauen nicht gegraut*“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19) Stuttgart 2015.
- Dienst K.: *Mystik als eine Form protestantischer Frömmigkeit*. „Luther“ 73 (2001) s. 65–83.
- Dienst K.: *Protestantische Mystik. Zu Begriff – Geschichte – Kontexte*. „Zeitwende 68 (1997) s. 227–241.
- Gordon R.: *Mystik III. Geschichtlich 1. Griechisch-römische Antike*. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart V*. Tübingen 2002 s. 1655n.
- Haas A.: „*Was ist Mystik*“. W: Ruh K. (Red.): *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986 s. 319–346.
- Hasse H-P.: *Karlstadt und Tauler*. Gütersloh 1993.
- Harnack A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*. Tübingen 1910.
- Jehle H.: *Glaube, Erfahrung, Mystik im Evangelischen Kirchenlied*. „Una Sancta“ 61 (2006) s. 309–326.
- Leppin V.: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München 2016.
- Leppin V.: *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*. W: Hamm B./Leppin V. (Red.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Tübingen 2007 s. 165–185.
- Leppin V.: *Die christliche Mystik*. München 2007.
- Müller A.: „... durch treffende Aussagen widerlegt ...“? *Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos*. W: Jördens A. i in. (Red.): *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Albrecht Dihle*. Hamburg 2008 s. 255–271.
- Müller A.: „... da erhoben wir uns mit glühenderem Verlangen nach dem «wesenhaften Sein»“. *Individualisierte Religiosität in Augustins Confessiones (IX 24)*. „Archiv für Kulturgeschichte“ 97 (2015) s. 271–289.
- Müller A.: *Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie*. „Internationale Kirchliche Zeitschrift“ LXXXIX (1999) s. 209–251.
- Nigg W.: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*. Zürich/München 1987.
- Pico della Mirandola G.: *Oratio de hominis dignitate*. Thum. N. Baumgarten. Hamburg 1990.
- Rosenau H.: *Mystik III, Systematisch-theologisch*. W: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (1994) s. 581–589.
- Ruhbach G./Sudbrack J.: *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*. München 1989.
- Schwarz R.: *Thomas Müntzer und die Mystik*. W: Bräuer S./Junghans H. (Red.): *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*. Gütersloh 1989 s. 283–301.
- Wehr G.: *Mystik im Protestantismus. Von Luther bis zur Gegenwart*. München 2000.
- Wriedt M.: *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?* W: Schilling J. (Red.): *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*. Leipzig 2003 s. 67–87.

Zeller W.: *Luthertum und Mystik*. W: Tenze: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze II*. Marburg 1978 s. 35–54.

Zimmerling P.: *Evangelische Mystik*. Göttingen 2015.

Zimmerling P.: *Sonne in einem stillen Wasser. Mystik und Protestantismus – eine schwierige Beziehung*. „Zeitzeichen” 1 (2009) s. 19–21.

STRESZCZENIE

Duchowość i mistyka ewangelicka

Czy istnieje mistyka ewangelicka i czym różni się ona od mistyki w innych religiach lub wyznaniach? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przede wszystkim opisać trudny do zdefiniowania termin „mystyka”. Mistyka jako zjawisko przekraczające granice religii i wyznań może mieć ważne znaczenie dla współczesnych społeczeństw i być dawną odpowiedzią na aktualne wyzwania naszych czasów. Doświadczenie jedności z Bogiem odgrywa i zawsze odgrywało ważną rolę także w protestantyzmie, chociaż pierwotnie reformatorzy byli sceptyczni wobec mistycznych doświadczeń. Krótkie spojrzenie na Marcina Lutra i jego teologię, a także na współczesne protestanckie teorie mistyki wskazuje, że tożsamość ewangelicka i mistyka nie wykluczają się wzajemnie. Jednakże ewangelicy chrześcijanie mogą jedynie przekazywać swoje mistyczne doświadczenia w odwołaniu się do ich języka religijnego i własnej tradycji. Ponadto muszą oni interpretować te doświadczenia w świetle podstawowych założeń teologii ewangelickiej, aby w ten sposób zachować swoją ewangelicką tożsamość. Tak rozumiana mistyka stanowi jedno z głównych źródeł ewangelicznej duchowości.

Słowa kluczowe: duchowość, mistyka, ewangelicy

SUMMARY

Evangelical Spirituality and Mysticism

Is there any mysticism specifically evangelical and how does it differ from other forms of mysticism conditioned by a confession or religion? To answer such questions, first of all, mysticism, a difficult to define term, has to be thematized. Mysticism as a phenomenon expanding boundaries of any confession or religion, can have an important meaning for the contemporary society, providing it with an old answer to the current challenges of our times. Experiencing the unity with God has played and still does play an important role also within Protestantism, even though originally the reformers were skeptical toward mysticism. A brief look at Martin Luther and his theology, as well as at the contemporary protestant theories of mysticism reveals that the evangelical identity and mysticism do not exclude each other. However, Evangelical Christians can communicate their mystical experiences only if they resort to the religious language of their tradition. In addition, they have to perceive such experiences in the light of the basic theses underlying evangelical theology in order to sustain their evangelical identity. Thus, mysticism in a modified form constitutes one of the main sources evangelical spirituality stems from.

Keywords: spirituality, mysticism, evangelical Christians

BEATA BILICKA

Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990

Rok 2017 obchodzony jest w Kościołach luterzańskich jako rok upamiętniający 500 lat reformacji. Obchodom towarzyszą liczne wystawy, konferencje naukowe, nabożeństwa ekumeniczne, w których uczestniczą także katolicy. Nie oznacza to, że strona katolicka świętuje rozłam w Kościele, który nastąpił pięć wieków temu, podejmuje jednak refleksję teologiczną i uczestniczy w modlitwie ekumenicznej. Aby zrozumieć sens udziału katolików w uroczystościach organizowanych przez luteranów, warto przytoczyć słowa biskupa Martina Lindego, zwierzchnika Kościoła luterńskiego w Wielkiej Brytanii, wypowiedziane w czasie nabożeństwa ekumenicznego w rzymskokatolickiej katedrze w Southwark (Londyn): „Od ponad 50 lat luteranie i katolicy uczestniczą w podróży od konfliktu do komunii. Z radością uznajemy, że to, co nas łączy, jest o wiele bardziej istotne od tego, co nas dzieli”¹.

W tej podróży od konfliktu do komunii uczestniczyć powinno także młode pokolenie katolików, które dzięki katechezie może lepiej zrozumieć nie tylko to, co dzieli, ale przede wszystkim to, co łączy Kościół katolicki z Kościołami luteranskimi. Dzisiaj, kiedy minęło ponad 50 lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II, nikt nie kwestionuje tego, że katecheza powinna mieć wymiar ekumeniczny. Czy zawsze tak było? Można postawić pytania: Jak wychowywano dzieci i młodzież przed *Vaticanum II*? Czy i w jaki sposób uczono młodych

Beata BILICKA, dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, e-mail: bilicka@umk.pl

¹ *Upamiętnienie 500 lat reformacji w rzymskokatolickiej katedrze*. <http://luter2017.pl/upamiennienie-500-reformacji-rzymskokatolickiej-katedrze/> [dostęp: 12.04.2017].

katolików szacunku do innych wyznań chrześcijańskich? Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, przeanalizowano zawartość merytoryczną podręczników do nauki religii, z których korzystano w Polsce w latach 1945–1990². Tak rozległa cezura czasowa pozwoli pokazać, na ile i w jakim zakresie ewoluowała katecheza ekumeniczna przed Soborem Watykańskim II i po nim. Syntetyczne rozważania, ograniczone normami wydawniczymi, zawężono do obecności zagadnienia Lutra i reformacji w podręcznikach do nauki religii, z których nauczano w Polsce od zakończenia II wojny światowej do momentu powrotu religii do szkół i przedszkoli w 1990 roku.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej krótko scharakteryzowano katechezę przedsoborową (1945–1965), która była zamknięta na dialog ekumeniczny w szerokim tego słowa znaczeniu, także z Kościołami luteranскими; można ją nazwać katechezą nietolerancyjną. W rozdziale drugim wykazano, jak od Soboru Watykańskiego II do 1990 roku wyglądało nauczanie o reformacji w katechezie parafialnej. Całość wieńczy syntetyczne zakończenie.

I. Katecheza nietolerancyjna i zamknięta (1945–1965)

Aby zrozumieć i ocenić katechezę przedsoborową, którą prowadzono w Polsce w latach 1945–1965, należy uwzględnić kontekst historyczno-społeczny tamtego okresu, przede wszystkim to, że w czasie II wojny światowej Kościół katolicki poniósł bardzo duże straty nie tylko materialne, ale również wśród duchowieństwa i katechetów świeckich, zginęli autorzy książek do nauki religii, między innymi Roman Archutowski i Józef Cyrek. Chcąc po wojnie szybko wznowić działalność katechetyczną, Kościół w Polsce sięgnął do programu nauczania religii i książek sprzed 1939 roku, które do momentu opracowania nowych służyć miały do religijnego wychowywania dzieci i młodzieży. W roku szkolnym 1946/1947 przyjęto program nauczania, z którego korzystano w latach 1935–1939. Ze względu na trudności w publikowaniu podręczników do nauki religii stosowano te, które przetrwały zawieruchę wojenną. Na uwagę zasługuje, że w dwudziestoleciu międzywojennym wydano bardzo dużo książek do nauki religii, które w dużym uproszczeniu można podzielić na dwie kategorie: katechizmy służące do przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii św. (zwane krótko katechizmami komunijnymi) oraz podręczniki do nauki religii przeznaczone dla starszych klas szkoły podstawowej. W grupie książek adresowanych do młodzieży szkół średnich należy wymienić podręczniki do: dogmatyki, liturgiki, etyki, historii Kościoła. Niemal wszystkie, poza podręcznikami do

² W niniejszym artykule wykorzystano między innymi wyniki badań, które opublikowano w książce: B. B i l i c k a: *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń 2009 ss. 591.

etyki, nauczały o Kościele katolickim³, a nieliczne, i to w bardzo wąskim, fragmentarycznym zakresie, wspominały o chrześcijanach innych wyznań, między innymi luteranach.

Zanim przytoczymy nauczanie o Lutrze i reformacji zawarte w podręcznikach do nauki religii sprzed 1939 roku, wskażemy na jeszcze jeden istotny aspekt, który pozwoli lepiej zrozumieć czasy, w których były publikowane omawiane książki do nauki religii. W 1936 roku odbył się w Częstochowie pod przewodnictwem legata apostolskiego papieża Piusa XI Pierwszy Polski Synod Plenarny, w czasie którego biskupi pragnęli dać wskazania: „jak utwierdzać i pogłębiać wiarę, jak dźwigać i zabezpieczać obyczaje chrześcijańskie, jak potęgować ducha, wiedzę i działalność duchowieństwa, jak uruchamiać apostołstwo świeckich, jak uzdolniać katolicyzm do kształtowania nowych czasów i jak w świetle nauki Kościoła rozwiązywać naczelne zagadnienia dzisiejszej doby”⁴, między innymi kwestię religijnego wychowania dzieci i młodzieży, której poświęcono w opublikowanych w 1937 roku dokumentach synodalnych znaczną część rozdziału 13. Biskupi zalecali, aby młodzież otrzymywała gruntowną naukę religii, która powinna być wykładana w szkołach, przede wszystkim w katolickich szkołach wyznaniowych⁵. Takich szkół powinni domagać się rodzice katolicy, a zanim one powstaną, domagać się, „by nauczanie w obecnym ustroju szkolnym odpowiadało w całości zasadom nauki katolickiej i aby młodzieży nie narażano na szkody religijne i moralne przez niestosowną koedukację, przez łączenie młodzieży katolickiej z żydowską i przez powierzanie wychowania młodzieży katolickiej nauczycielom innowiercom”⁶. W komentarzu do uchwał Pierwszego Synodu Plenarnego biskup katowicki Stanisław Adamski, uczestnik synodu, wyjaśniał:

Koedukacja międzywyznaniowa, teoria wychowania wspólnego młodzieży rozmaitych wyznań w jednej szkole i przez nauczycieli rozmaitych wyznań, zmierzająca do wychowania nieistniejącego w życiu międzywyznaniowego człowieka, jest zupełnie skompromitowana. Żądanie nie tylko nauczania religijnego w szkole, ale i wychowania religijnego i to w całej pracy szkolnej zwyciężyło już w ustawodawstwie szkolnym. Postulat wyznaniowego wychowania religijnego jest żąda-

³ Zob. tamże. s. 124–144.

⁴ S. Wójcik: *Zew Chrystusowy. Uchwały I. Polskiego Synodu Plenarnego dla wiernych*. Tuchów 1939 s. 5.

⁵ Por. *Pierwszy Polski Synod Plenarny odbyty w Częstochowie Roku Pańskiego 1936 pod przewodnictwem Franciszka św. K. Rz. Kard. Marmaggiiego legata apostolskiego Piusa XI papieża*. Kraków 1937 s. 27–28.

⁶ Tamże. s. 28.

niem zdecydowanie całego świata katolickiego i coraz silniej toruje sobie drogę w świecie pedagogów⁷.

W świetle powyższych stwierdzeń trudno jest odnaleźć w przedwojennych podręcznikach do nauki religii miejsca wskazujące, że prowadzono – przynajmniej w stopniu elementarnym – wychowanie dzieci i młodzieży do dialogu ekumenicznego lub międzyreligijnego. Nie podejmowano także, za wyjątkiem nielicznych podręczników, zagadnienia reformacji. Większość polskich katechizmów wydanych w Polsce przed II wojną światową to katechizmy typu Deharbe'a, w których przekaz wiary ujmowano w formie pytań i odpowiedzi. Wśród wielu pytań, zwłaszcza w części omawiającej dziewiąty artykuł *Składu apostolskiego*, zamieszczano pytanie: Co to jest Kościół?; Co rozumiemy przez Kościół Chrystusowy?; Co to jest Kościół katolicki?; Co to jest Kościół Rzymskokatolicki?; Co to jest Kościół powszechny, czyli Kościół katolicki? itp.⁸ W odpowiedzi czytelnik otrzymywał sformułowanie nawiązujące do definicji potrójnego węzła Roberta Bellarmina, podkreślające zewnętrzny wymiar Kościoła jako zgromadzenia ludzi, których łączy: wyznawanie tej samej wiary (nie oznaczała ona w tym przypadku przyłgnięcia do Boga, lecz uznawanie prawd głoszonych przez Kościół katolicki), te same sakramenty oraz zjednoczenie z biskupami, a zwłaszcza papieżem⁹. Definicja Kościoła podana przez Bellarmina była konsekwencją reakcji strony katolickiej na krytykę Kościoła podjętą przez reformatorów w XVI wieku (luteranie odrzucili koncepcję Kościoła hierarchicznego¹⁰) i stosowana była w podręcznikach do nauki religii również w XX wieku¹¹. W katechizmach nie podejmowano zatem kwestii chrześcijan innych wyznań.

W nauczaniu religii na poziomie szkoły podstawowej stosowano również podręczniki, w których, podobnie jak w katechizmach, nie podejmowano za-

⁷ S. Adamski: *Szkola wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*. Katowice 1939 s. 5.

⁸ Zob. B. Bilicka: dz. cyt. s. 133–136.

⁹ Por. tamże. s. 49.

¹⁰ *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska)*, czyli podstawowa księga wyznaniowa luteranizmu, podaje następującą definicję Kościoła: „Kościół nasz uczy, że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należyte udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielanie sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: «Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich»” (Ef 5,6). *Wyznanie augsburskie*. tłum. W. Niemczyk. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 1999 s. 144. Zob. także: *Kościół po ewangelicku – jak luteranie rozumieją Kościół?* <http://luter2017.pl/ewangelickie-rozumienie-kosciola-eklezjologia/> [dostęp: 18.04.2017].

¹¹ Sobór Watykański II wykorzystał ją również w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* do określenia pełnej przynależności do Kościoła (zob. KK 13).

gadnienia reformacji. Analiza podręczników do nauki religii opublikowanych w Polsce w latach 1918–1939¹² wykazała, że tylko w jednej książce wspomniano o chrześcijanach innych wyznań:

Owczarnię Chrystusową tworzą więc Papież, biskupi i wierni, którzy ich słuchają. Zwykle tę owczarnię nazywamy Kościołem katolickim. Kto należy do tej owczarni, czyli do Kościoła katolickiego, jest katolikiem. [...] Człowiek ochrzczony, który nie chce uznawać za prawdę nauki Kościoła nauczającego, przestaje należeć do owczarni Chrystusowej. Jest wprawdzie chrześcijaninem, ale nie jest katolikiem. Nazywa się wtedy schizmatykiem, prawosławnym, ewangelikiem, baptystą albo jeszcze inaczej¹³.

Z kolei w nauczaniu młodzieży szkół średnich korzystano między innymi z podręczników do nauki historii Kościoła, w których podejmowano zagadnienie reformacji. Ukazywano je jednostronnie, subiektywnie, czasami nawet ironicznie. Nie wspomniano nic o błędach Kościoła, do których krytycznie odnieśli się w swoich wystąpieniach reformatorzy. Wykażemy to na przykładzie książki Romana Archutowskiego i podręcznika Władysława Chotkowskiego.

Krótki zarys historii Kościoła katolickiego R. Archutowskiego w 36. jednostce tematycznej opisywał krótko powstanie protestantyzmu oraz działalność Lutra, Kalwina i Henryka VIII jako „fałszywych reformatorów Kościoła”. Wśród przyczyn powstania protestantyzmu Archutowski widział brak oczekiwanej od dawna reformy Kościoła oraz rozwój humanizmu, pod wpływem którego „uwidocznilo się powolne poganienie społeczeństw”. Opisując Marcina Lutra, wskazał na jego pochodzenie, wykształcenie, życie zakonne, „wybitne zdolności kaznodziejskie i wielką pracowitość” oraz wymienił błędy w doktrynie, która – zdaniem autora – odnawiała dawne błędy Husa, a także wprowadzała nowe elementy. Należą do nich: nauka o usprawiedliwieniu jedynie z wiary w zasługi Chrystusa (dobre uczynki nie są potrzebne); wystąpienie przeciwko odpustom, Kościołowi i jego nauce; odrzucenie kapłaństwa, każdej władzy duchownej, Mszy św., sakramentów św. (za wyjątkiem chrztu i Komunii św.), czci Matki Bożej i świętych, nauki o czyścicu, przykazań kościelnych; uznanie Pisma Świętego za jedyne źródło wiary; zniesienie celibatu i wprowadzenie rozwodów¹⁴.

¹² Zob. B. Bilicka: dz. cyt. s. 136–141.

¹³ M. Białowas: *Pan Jezus wśród ludzi. Podręcznik do nauki religii rzymskokatolickiej dla VI klasy szkół powszechnych trzeciego stopnia*. Lwów 1939 s. 100.

¹⁴ Por. R. Archutowski: *Krótki zarys historii Kościoła katolickiego. Podręcznik szkolny z 21 ilustracjami*, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1929 s. 75–76.

W dalszej kolejności opisał reakcję katolicką i podkreślił, że „Wystąpienie [...] Lutra było okazją do odnowienia życia Kościoła, a następnie jego triumfu i potęgi”¹⁵.

Znacznie szerzej kwestię reformacji opisał W. Chotkowski. *Historia Kościoła katolickiego* to podręcznik dla szkół średnich obejmujący zagadnienia od założenia Kościoła do roku 1929, z którego pochodzą dane statystyczne wyznań w Polsce umieszczone na końcu książki. Autor podał, że 1 stycznia 1929 roku w Polsce było m.in. 19 459 000 katolików i 839 000 ewangelików, co w przeliczeniu na 100 mieszkańców w Polsce wyniosło 64 katolików i 3 ewangelików¹⁶. Podkreślił przewagę katolicyzmu nad innymi religiami, zwłaszcza judaizmem: „Religia katolicka ma silną przewagę, gdyż zaledwie co trzeci mieszkaniec nie jest katolikiem, co więcej wyznania chrześcijańskie stanowią 9/10 ludności, mojąszowym jest co dziesiąty obywatel Polski”¹⁷. Sporo miejsca poświęcił Lutrowi oraz – jak sam nazwał – „rewolucji kościelnej” w Niemczech (Chotkowski nie używał w podręczniku pojęcia r e f o r m a c j a). Najpierw opisał sytuację w Niemczech i okoliczności sprzyjające rewolucji kościelnej, wśród których widział

podkopanie powagi papieży i, co za tem idzie, osłabienie władzy cesarskiej, obsadzanie biskupstw wyłącznie synami książęcymi i szlacheckimi, bez pytania na ich cnotę i naukę, tak, że niektórzy nawet po łacinie nie umieli, a na sprawy Kościoła byli obojętni [...], chciwość książąt bez granic, dawno ostrząca sobie zęby na dobra kościelne, humanizm, który opanował całą inteligencję i umysły przejął nienawiścią do Kościoła, rozpasanie rycerstwa, które lekceważyło wszelkie ustawy państwa, niezadowolenie chłopstwa, które w częstych buntach już się objawiło, dążenie mieszczan do pozbycia się jarzma przepisów kościelnych i rządów biskupich¹⁸.

Następnie scharakteryzował życie i doktrynę Marcina Lutra oraz opisał szerokie konsekwencje jego nauki – rewolucję kościelną w Niemczech, Prusach, Szwajcarii, Anglii, Szkocji, Irlandii i Francji.

¹⁵ Tamże. s. 79.

¹⁶ Por. W. Chotkowski: *Historia Kościoła katolickiego. Podręcznik dla szkół średnich*. Miejsce Piastowe 1931 s. 303. Podręcznik został napisany w 1892 roku, a następnie uzupełniony przez Józefa Jałowego oraz zaaprobowany przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie jako książka pomocnicza dla nauczycieli religii rzymskokatolickiej. W takiej wersji wydano go po śmierci autora (1926); por. tamże. s. 6–7.

¹⁷ Tamże. s. 304.

¹⁸ Tamże. s. 111–112.

Charakteryzując życie Marcina Lutra, Chodkowski uwypuklił przede wszystkim jego słabości i wady: „poniewierany w domu i szkole, srodze bity za lada przewinienie, wyrobił sobie charakter zacięty, a serce twarde [...], grywał na flecie przed domami, aby sobie obiad uprosić. [...] wiódł wesołe życie [...] w klasztorze przerzucał się z obojętności w szalone ćwiczenia pokutne [...], posiadał sztukę zwodzenia ludzi i zastawiał się zrazu powagą św. Augustyna, jakby od niego wziął swą naukę”¹⁹. W podobnym tonie opisał zdolności lingwistyczne Lutra:

posiadał dziwną łatwość słowa i pióra i władał językiem niemieckim tak, że od niego zapanował język przezeń używany w całych Niemczech i w tem ma wielką zasługę. – Ale z drugiej strony prostak w wyrażeniach, nauczył całe Niemcy klątw, wyzwisk i sprośnych słów, tak, że cała literatura niemiecka przez długi czas tem się przejęła. Pisał niezmiernie wiele po łacinie i po niemiecku, ale pisał też takie rzeczy, których sami wyznawcy jego się wstydzą²⁰.

Wykład Chodkowskiego o Lutrze nie był pozbawiony złośliwości, a nawet sarkazmu, opisując doktrynę o usprawiedliwieniu, autor podręcznika napisał: „Więc niech każdy dzielnie grzeszy, byle dzielnie wierzył”²¹.

Z opisanych powyżej katechizmów i podręczników do nauki religii korzystano w pierwszych latach po II wojnie światowej. Powstawały także nowe książki. Wśród pierwszych powojennych publikacji należy wymienić *Katechizm religii katolickiej* Zygryda Kowalskiego, z którego nauczano dzieci przygotowujące się do I Komunii św. W części dotyczącej Ducha Świętego, opisującej Kościół, znajdujemy uwagę o grupach ludzi, które w ciągu wieków oderwały się od Kościoła i które autor nazwał sektami. Zaliczył do nich: protestantów, luteranów, badaczy Pisma Świętego oraz prawosławnych²². Na uwagę zasługuje, że pierwsze wydanie katechizmu z 1945 roku mówiło o sektach, a wydanie trzecie z 1947 roku o sekciarzach, wśród których Z. Kowalski nie wymienił już prawosławnych: „Wielu ludzi oderwało się od Kościoła. Nazywamy ich sekciarzami. Są to na przykład ewangelicy, protestanci, badacze Pisma Świętego”²³.

O tych, którzy pozostają poza Kościołem katolickim, wspominał również w *Katechizmie podstawowym* Czesław Piotrowski. Zaliczył do nich pogan, Ży-

¹⁹ Tamże. s. 112–113.

²⁰ Tamże. s. 113.

²¹ Tamże. s. 112.

²² Por. Z. K o w a l s k i: *Katechizm religii katolickiej*. wyd. I. Pelplin 1945 s. 25.

²³ Tenże: *Katechizm religii katolickiej dla przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej*. wyd. III popr. Pelplin 1947 s. 86.

dów oraz tych, którzy nie uznają Ojca Świętego za następcę św. Piotra. Autor wyjaśnił, jak należy się wobec nich zachowywać: „nie należy prześladować ani naśmiewać się z nich, lecz prosić Pana Boga o ich nawrócenie”, nie wolno także modlić się w świątyniach niekatolickich ani słuchać kazań głoszonych przez niekatolików²⁴.

W podobny sposób nauczał *Katechizm religii katolickiej* Seweryna Kowalskiego. Z odpowiedzi na pytanie nr 72 dowiadujemy się, że poza Kościołem pozostają innowiercy lub sekciarze (do których S. Kowalski zaliczył także protestantów) oraz poganie, do których Kościół wysyła misjonarzy²⁵. Niemalże taki sam zapis znalazł się w książce *Nauka wiary i obyczajów*. Poza Kościołem katolickim pozostają ci, którzy nie uznają papieża za najwyższego pasterza. Do tej grupy autorzy zaliczyli nieochrzczonych (Żydów, mahometan, pogan), innowierców (np. protestantów i sekciarzy) oraz schizmatyków²⁶.

O s e k t a c h c h r z e ś c i j a Ń s k i c h, jak nazywano chrześcijan niebędących katolikami, nauczano również w szkole średniej. W podręczniku do nauki dogmatyki dla pierwszej klasy liceum, napisanym w formie tekstu narracyjnego, w części poświęconej apostołskości Kościoła wspomina się w chaotyczny sposób raz o sektach chrześcijańskich, jakimi – zdaniem autora (lub autorów) – są sekty schizmatyczne i sekty wywodzące się od Lutra, Zwingliego, Kalwina, Henryka VIII, zwane sektami protestanckimi, a innym razem o zrzeszeniach religijnych zamkniętych najczęściej w granicach narodu lub państwa. Spośród nich „bardziej zbliżone do Kościoła są wyznania schizmatyczne, których głównym błędem jest zaprzeczenie tej podstawowej prawdy wiary, że głową Kościoła jest papież, biskup rzymski, jako następca św. Piotra”²⁷.

Zmiana w podejściu do chrześcijan innych wyznań nastąpiła dopiero po Soborze Watykańskim II, a pierwsze jej symptomy widoczne były w podręczniku *Chrystus Prawdą*, w którym autorzy zachęcali uczniów, aby zastanowili się, co robią dla zjednoczenia chrześcijan²⁸.

²⁴ Por. C. Piotrowski: *Katechizm podstawowy*. Warszawa-Poznań-Lublin [nie wcześniej niż 1947] s. 16.

²⁵ Por. S. Kowalski: *Katechizm religii katolickiej*. Olsztyn 1949 s. 28.

²⁶ Por. Z. Baranowski, S. Kowalski: *Nauka wiary i obyczajów*. wyd. II. Badbergen 1947 s. 94.

²⁷ *Prawdy wiary. Krótki zarys dogmatyki katolickiej dla I klasy licealnej na podstawie podręcznika ks. Piotra Nowaka w opracowaniu Komisji Podręcznikowej na zlecenie K.O.S.P.* Poznań 1945 s. 35.

²⁸ Por. E. Materski, N. Hekker: *Chrystus Prawdą. Cz. I – Prawdy wiary w roku kościelnym. cz. II – Prawdy wiary w życiu chrześcijańskim*. wyd. V. Poznań-Warszawa-Lublin 1964 s. 202.

II. Katecheza otwarta na dialog ekumeniczny (1965–1990)

Teologia Soboru Watykańskiego II zawarta między innymi w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* i Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* wywarła wpływ na podejście autorów podręczników do zagadnienia reformacji w katechezie, dlatego w książkach publikowanych po *Vaticanium II* dostrzec można istotną zmianę. Ważnym wydarzeniem w rozwoju polskiej myśli katechetycznej było ogłoszenie w 1971 roku nowego, posoborowego programu nauczania religii dzieci i młodzieży. Dla szkoły podstawowej wydano *Ramowy program katechizacji*, który dzielił nauczanie na dwa cykle: eucharystyczny (klasy I–IV) i dojrzałości chrześcijańskiej (klasy V–VIII). Zawierał tylko ogólne założenia, dlatego w programie nie odnajdujemy odniesień wprost do Lutra i reformacji, aczkolwiek w cyklu drugim przewidywano zagadnienie ekumenizmu²⁹. Wytyczne zawarte w programie ramowym, szerzej rozwinęli autorzy programów szczegółowych: (1) jezuickiego związanego z podręcznikami *Bóg z nami* (klasy I–IV) i *Katechizm religii katolickiej* (klasy V–VIII); (2) kieleckiego związanego z podręcznikami pod redakcją Edwarda Materskiego i Natalii Hekker wyłącznie dla klas II–IV, chociaż program przewidywał katechizację na poziomie ośmiu klas szkoły podstawowej³⁰.

Program jezuicki, w części dotyczącej klasy VI, proponował jednostkę lekcyjną (nr 19) zatytułowaną *Kościół chrześcijański a ekumenizm (postać)*, w której należało omówić powstanie różnych rozłamów i odłamów chrześcijaństwa, podać podstawowe informacje o Kościołach chrześcijańskich (także protestantach), opisać na przykładzie kardynała Bea, czym jest ekumenizm. Z kolei w jednostce *Kościół przez miłość realizuje swą misję w świecie* (nr 3) przeznaczonej dla klasy VIII należało podjąć zagadnienie okazywania szacunku tym, którzy wyznają inną religię³¹.

Rozwinięcie zagadnień ujętych w programie jezuickim odnajdujemy w serii podręczników przeznaczonych dla klas V–VIII zatytułowanych *Katechizm religii katolickiej*, zwłaszcza w części drugiej (klasa VI). W jednostce *Ku jedności (Kardynał Augustyn Bea)* autorzy próbują wyjaśnić, na czym polega ruch ekumeniczny po Soborze Watykańskim II. Wskazują na pierwotną jedność wyznawców Chrystusa, która została rozbita na Wschodzie w XI wieku,

²⁹ Zob. *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII)*, (b.m.w.) 1971 s. 19–30.

³⁰ W programie kieleckim, w części opisującej założenia katechezy w klasie VI, przewidziano jednostkę *Podziały wśród chrześcijan*, w której należało podjąć takie zagadnienia jak: dążenie do jedności, ruch ekumeniczny.

³¹ Zob. *Program szczegółowy dla klas I–VIII szkoły podstawowej (wersja pierwsza)*. W: *Materiały do nauczania religii. Szkoła podstawowa* (Seria: *Biblioteka Nowego Życia*) Wrocław 1991 s. 29–88.

a następnie pod wpływem nauki Marcina Lutra w XVI wieku na Zachodzie, w wyniku czego „powstało kilka wspólnot chrześcijańskich zwanych ogólnie protestantami. To oni dziś – zdaniem autorów – rozbici jeszcze bardziej na drobne ugrupowania, wybierają się często na wędrowki misyjne głosząc po domach swoją naukę o Chrystusie i zachęcają do jej przejęcia”³². Podręcznik wskazuje również na skutki rozłamu: wiele niepokojów, nienawiści, a nawet walki między narodami. Z takiej narracji – naszym zadaniem – uczniowie mogli wyciągnąć wnioski, że całą winę za ów lęk i agresję ponoszą wyłącznie wyznawcy Lutra, podręcznik nie wspomina bowiem nic o błędach katolików. W dalszej części omawianej jednostki autorzy przypominają, że łączy nas wszystkich ten sam Jezus Chrystus i Jego nauka, ten sam chrzest św., a dzielą różnice, które znacznie później powstały. „Dlatego co mądrzejsi chrześcijanie”³³ z różnych wspólnot chrześcijańskich, nie tylko katolicy, niejednokrotnie w ciągu wieków przemyśleli nad tym, jak zaradzić temu złu, jak doprowadzić do jedności. Te dążenia nazywa się dziś «ruchem ekumenicznym»³⁴. Następnie wspominają o działalności na rzecz jedności chrześcijan duchownego anglikańskiego Janesa Francisa oraz szeroko opisują na przykładzie kardynała Augustyna Bea ruch ekumeniczny po stronie katolickiej, między innymi działania kardynała na rzecz zbliżenia z protestantami, którzy – podobnie, jak przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich – zostali zaproszeni na Sobór Watykański II. „Spotkali się z bardzo serdecznym przyjęciem, z życzliwością i zaufaniem. Byli otoczeni troskliwą opieką. Dzięki temu wielu z nich nauczyło się inaczej patrzeć na Kościół katolicki i przyczyniło się potem w swoich wspólnotach do zmniejszenia wzajemnej niechęci i nieufności”³⁵. Na uwagę zasługuje fakt, że w podręczniku nie używa się wobec protestantów pojęcia sekciarze, lecz bracia odłączeni. Autorzy książki unikają jednak trudnego zagadnienia, jakim były winy i zaniedbania niektórych katolików wobec innych wyznań chrześcijańskich. Dekret *Unitatis redintegratio*, mówiąc o rozłamach w „jednym i jedynym Kościele Bożym”, wskazuje, iż spory, które doprowadziły do zerwania pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, były „często nie bez winy ludzi po jednej

³² *Katechizm religii katolickiej. Cz. II – Chrystus żyje wśród nas*. Red. P. Bednarczyk, S. Bizuń, J. Charytański, A. Kotlarski, M. Wolniewicz. Paryż 1977 s. 57. Można postawić pytanie, czy autorom nie chodzi raczej o świadków Jehowy? Kilka zdań wcześniej zwracają się bowiem do ucznia w następujących słowach: „Zapewne słyszałeś, a może nawet osobiście zetknąłeś się z takimi ludźmi, którzy wędrują po domach i wciągają innych w rozmowy religijne. Przynoszą ze sobą Pismo św., mówią o Jezusie Chrystusie. W wielu sprawach rozumują podobnie, jak to słyszysz na religii. Lecz mówią i takie rzeczy, których katolik przyjąć nie może”.

³³ Należy zauważyć, że stwierdzenie *co mądrzejsi chrześcijanie* mogło sugerować uczniom, że są i chrześcijanie niemądry. Naszym zdaniem, takie wyrażenie powinno być pominięte lub zastąpione innym.

³⁴ *Katechizm religii katolickiej. Cz. II – Chrystus żyje wśród nas*. dz. cyt. s. 58.

³⁵ Tamże. s. 60.

i po drugiej stronie”³⁶, a więc także po stronie katolickiej. Recepcji tych słów w omawianym podręczniku nie znajdujemy.

W 1973 roku Władysław Koska napisał i dołączył do serii zatytułowanej *Katechizm religii katolickiej* dodatkową część, której kompozycja znacznie odbiegała od pozostałych, zawierała bowiem głównie historię Kościoła przedstawioną w 24 jednostkach zaopatrzonych w materiał źródłowy (wraz z odpowiednim wyjaśnieniem)³⁷, z których dwie poruszały zagadnienie rozłamu Kościoła na Zachodzie i potrzebę podjęcia działań na rzecz jedności wszystkich chrześcijan. W jednostce *Rozłamy w Kościele Chrystusowym* autor cytuje między innymi bullę papieża Leona X z 1520 roku potępiającą poglądy Lutera, *Edykt wormacki* cesarza Karola V z 8 maja 1521 roku i Dekret o ekumenizmie (nr 13). Opisuje również podłoże rozłamu, jakim był – zdaniem autora – upadek autorytetu papieża; upadek stanu duchownego; nadużycia w kurii rzymskiej; zbyt wysokie dziesięciny; bolączki sądownictwa kościelnego; ówczesne stosunki polityczne i społeczne; zachłanność wielu niegodnych biskupów i opatów, którzy w celu zdobycia korzyści majątkowych przechodzili na protestantyzm; sprawa odpustów ogłoszonych przez Leona X na rzecz wspierania budowy bazyliki św. Piotra w Rzymie. Następnie krótko charakteryzuje Marcina Lutera, jego poglądy i konsekwencje reformacji³⁸. Opis był rzeczowy, pozbawiony ironii, zachęcający do wzajemnego poznania i dialogu:

Chrześcijanin współczesny winien znać historyczne uwarunkowania, w których dokonały się rozłamy w Kościele Chrystusowym. Pozwala mu to zrozumieć aktualną sytuację Kościoła. Rozumiejąc, jak mogło dojść do rozłamów, chrześcijanin przyjmuje postawę niegodzenia się z ich istnieniem. Rozłamy są złem w Kościele. Sprzeciwiają się one wyraźnej woli Chrystusa. Dla świata są zgorszeniem. Utrudniają przepowiadanie Ewangelii³⁹.

Dlatego w kolejnej jednostce tematycznej zatytułowanej *Aby wszyscy stanowili jedno* W. Koska podejmuje zagadnienie działań ekumenicznych po stronie prawosławnej, protestanckiej i katolickiej. Opisując ekumenizm w łonie protestantyzmu, autor podręcznika zwraca uwagę na duże rozbieżności między wspólno-

³⁶ Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. tekst pol. nowe tłum. Poznań 2002 nr 3.

³⁷ Por. J. R y d z e w s k i: *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (cz. V)*. „Katecheta” R. 22: 1978 nr 5 s. 207.

³⁸ Por. W. K o s k a: *Katechizm religii katolickiej. Cz. V – Chrystus żyjący w swoim Kościele*. wyd. V. Poznań 1974 s. 769–775.

³⁹ Tamże. s. 775.

tami protestanckimi; działania zmierzające do jedności podejmowane w okresie międzywojennym (ruch Życie i Dzieło oraz ruch Wiara i Ustrój); utworzenie Światowej Rady Kościołów, do której katolicy nie należą, aczkolwiek na jej zgromadzenia wysyłają swoich przedstawicieli (sekretariat tej organizacji odwiedził także w 1969 roku papież Paweł VI). Po stronie katolickiej podkreślono działalność ekumeniczną papieża Jana XXIII, utworzenie Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, opublikowanie Dekretu o ekumenizmie, liczne konferencje i nabożeństwa ekumeniczne, modlitwę w Tygodniu modlitw o zjednoczenie chrześcijan (18–25 stycznia). Jednostka kończy się zachętą do podejmowania działań w duchu ekumenicznym, zwłaszcza coraz lepszą wierność Chrystusowi i modlitwę za jeden Kościół⁴⁰.

Opisane powyżej zmiany stosunku katolików do protestantów można dostrzec również w podręcznikach dla młodzieży. We wcześniejszym programie nauczania (przed 1971) w klasie II nauczano historii Kościoła w znaczeniu faktograficznym, w ramach której wspomniano o Marcinie Lutrze i reformacji. Z kolei program posoborowy ujmował historię Kościoła w kategoriach historii zbawienia. W programie dla klasy II przewidywano elementy historii Kościoła, nie tyle w znaczeniu poznawczym jako chronologiczne zestawienie faktów, ile jako ilustrację wypełniania nauki i dzieła Chrystusa przez wieki, a więc w ujęciu chrystocentrycznym⁴¹. Program ramowy przewidywał w klasie II zagadnienie rozbicia chrześcijaństwa w XI i XVI wieku oraz potrzebę jedności w Kościele. Natomiast w klasie IV należało podjąć kwestię ekumenizmu. Te założenia zostały przeniesione do czterech programów szczegółowych (poznańskiego, krakowskiego, warszawskiego, lubelskiego), do których, za wyjątkiem programu drugiego, wydano podręczniki dla ucznia⁴².

Rozwinięcie treści zawartych w programie poznańskim odnajdujemy w serii podręczników *Wiara i życie chrześcijanina* W. Koski. Zagadnienie Lutra i reformacji umieścił autor w książce dla klasy II, która do 1982 roku włączona była jako część V do serii *Katechizm religii katolickiej* (książkę omówiliśmy powyżej), oraz w podręczniku dla klasy III zatytułowanym *Człowiek wobec problemu wiary*. Jest to zbiór różnych cytatów pochodzących z dokumentów Kościoła katolickiego (zwłaszcza Soboru Watykańskiego II), publikacji naukowych, czasopism, ankiet itp. Protestantyzm jako skutek zakwestionowania widzialnego Kościoła opisuje siódma jednostka, która dzieli się na trzy części: *Trudności z Kościołem*; *Przyczyny rozbicia jedności kościelnej na Zachodzie*; *Ekumenizm: zmierzanie ku jedności*. Na uwagę zasługuje to, że autor książki przytacza wy-

⁴⁰ Por. tamże. s. 776–781.

⁴¹ Por. J. Charytański, A. Offmański: *Program katechizacji młodzieżowej*. W: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*. Red. R. Murawski Warszawa 1989 s. 280.

⁴² Zob. B. Bilicka: dz. cyt. s. 364–381.

powiedzi teologów katolickich (Ch. Dawsona, S. Nagy'ego, A. Nossola), którzy opisując przyczyny reformacji, wskazali między innymi na niekorzystną sytuację polityczną cesarstwa niemieckiego; „opłakany stan, w jakim znalazł się Kościół u schyłku średniowiecza; stan głębokiej depresji autorytetu Kościoła”; niską wiedzę doktrynalną i niski poziom moralny przedstawicieli Kościoła; „fatalną politykę Kurii”⁴³. Dużo miejsca poświęcają M. Lutrowi, starają się w rzeczowy, pozbawiony emocji sposób ocenić jego rolę w doprowadzeniu do rozłamu Kościoła na Zachodzie. Znamienna jest wypowiedź kardynała Nagy'ego, który przytacza powiedzenie odnotowane w „starszej historiografii”, „że nie Luter stworzył protestantyzm, ale protestantyzm stworzył Lutra. W powiedzeniu powyższym – jak twierdzi S. Nagy – kryje się niewątpliwie dużo prawdy, ale dodajmy od razu: nie tyle prawdy, ile skłonni byli mu przypisywać jego twórcy”. Kardynał zwraca również uwagę na „nowoczesną historiografię”, która podkreśla „nie tylko wybitną rolę Lutra w bezpośrednim dokonaniu rozłamu, ale i potężne piętno, jakie wycisnął on na doktrynie i strukturze protestantyzmu. Niekiedy idzie się tak daleko, że cały protestantyzm uważa się za projekcję jego osobistych przeżyć religijnych”⁴⁴. Inny natomiast z cytowanych w podręczniku autorów najpierw wymienia zalety Lutra: „był niewątpliwie geniuszem, człowiekiem o tytanicznej sile i energii, łączącym w sobie w niezwykłym stopniu dar demagogicznej wymowy z religijną żarliwością proroka”, a następnie jego wady: „gwałtowny i namiętny charakter”, apodyktyczność, grubiaństwo, sprośność w stosunku do oponentów. Zwraca uwagę na przekonania religijne Lutra, które pochodzą z jego osobistego, subiektywnego doświadczenia, a nie z Tradycji i autorytetu Kościoła. Zarzuca, że jego liczne pisma – za wyjątkiem Biblii i katechizmu – są nieusystematyzowane, okolicznościowe, polemiczne, subiektywne, w dużym stopniu uproszczone, a przez to uwypuklające własny punkt widzenia⁴⁵.

Relatywnie dużo miejsca zajmuje także opis eklezjologii protestanckiej (autorstwa A. Nossola), która kwestionuje widzialny wymiar Kościoła, odrzuca – za wyjątkiem chrztu i Wieczerzy Pańskiej – sakramenty święte, hierarchię kościelną, a sukcesję apostolską zastępuje „sukcesją wiernych”. „Przyznać trzeba – konkluduje autor – że chociaż sam Luter wcale nie zmierzał do utworzenia jakiegoś specjalnego «luterańskiego» Kościoła i przez całe życie zabiegał tylko o «reformę jednego, świętego, katolickiego Kościoła», doszło ostatecznie jednak do stworzenia czegoś nowego: w kulcie, organizacji, a nawet także w doktrynie”⁴⁶.

⁴³ Por. W. Koska: *Wiara i życie chrześcijanina. Cz. III – Człowiek wobec problemu wiary*. wyd. III. Poznań 1984 s. 55–57.

⁴⁴ Tamże. s. 57.

⁴⁵ Por. tamże. s. 57–58.

⁴⁶ Tamże. s. 59.

Z kolei inny cytowany w podręczniku autor omawia konsekwencje rozłamu Kościoła na Zachodzie. Podkreśla, że „Spośród wszystkich podziałów rozdzierających chrześcijaństwo rozłam między katolikami a protestantami jest najgłębszy i najbardziej brzemenny w skutki historyczne”⁴⁷. Konflikt ten przyniósł po reformacji liczne walki religijne, które wyrządziły wiele szkód kulturze chrześcijańskiej, przygotowały również „grunt pod sekularyzację kultury europejskiej”. Dlatego ważny jest ruch ekumeniczny, do którego po stronie katolickiej duży wkład wniósł Sobór Watykański II. Rozważania na temat ekumenizmu kończą omawianą jednostkę tematyczną⁴⁸.

O rozdarciu chrześcijaństwa jako „największej tragedii Kościoła” mówiła także publikacja Henryka Łuczaka *Wspólnota zbawienia*, która była raczej lekturą katechetyczną aniżeli szkolnym podręcznikiem. Należała do serii książek, której tematyka odpowiadała materiałom do czwartej tzw. lubelskiej wersji programu dla młodzieży⁴⁹. Autor najpierw omawia w niej rozłam Kościoła na Wschodzie, a następnie reformację. Całość wieńczą rozważania dotyczące ruchu ekumenicznego, ze szczególnym podkreśleniem roli Kościoła katolickiego. Autor zaznacza, że ruch ekumeniczny początkowo rozwinął się wśród protestantów. Tym, co wyróżnia ten podręcznik spośród innych omówionych powyżej książek, to fakt, że u podstaw reformacji widzi przede wszystkim „słabość teologii oraz niezrozumienie samej istoty Kościoła, a nie nadużycia duchownych, bo te nadużycia były, są i będą, ponieważ człowiek nie jest aniołem”⁵⁰.

III. Zakończenie

Przeprowadzona analiza katechizmów i podręczników do nauki religii, z których korzystano w Polsce od zakończenia II wojny światowej do roku 1990, upoważnia nas do sformułowania kilku wniosków końcowych.

Spośród książek do nauki religii, wydanych przed Soborem Watykańskim II, tylko nieliczne wspominały o protestantach (w zasadzie nie używano terminu luteranie), często nazywając ich sekciarzami. Autorzy książek podejmowali – co jest oczywiste – przede wszystkim zagadnienia dotyczące Kościoła katolickiego, ukazując go w wymiarze społeczno-jurydycznym. Roman Murawski, komentując przedsoborowy, hierarchiczny model Kościoła zauważył, że takiej wizji Kościoła

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. tamże s. 59–62.

⁴⁹ Por. R. Murawski: *Program katechezy w szkołach ponadpodstawowych*. W: *Katecheza w szkole*. Red. J. Krucina. Wrocław 1992 s. 104.

⁵⁰ H. Łuczak: *Wspólnota zbawienia. Materiały katechetyczne dla ucznia – cz. II*. wyd. I. Warszawa 1990 s. 47.

odpowiada katecheza autorytatywna i scentralizowana. Wizji triumfalistycznej i apologetycznej Kościoła, przedstawiającej Kościół jako jedynego posiadacza prawdy i zbawienia, odpowiada katecheza nietolerancyjna i zamknięta, niezdolna do nawiązania dialogu, do ekumenicznego otwarcia się w stronę innych wyznań chrześcijańskich i do współpracy w świecie pluralistycznym⁵¹.

Podręczniki do historii Kościoła mówiły o reformacji i Marcinie Lutrze, aczkolwiek naszym zdaniem był to przekaz jednostronny, nierzeczowy, czasami nawet ironiczny.

Odwrócenie tej niepożądanego tendencji nastąpiło dopiero po Soborze Watykańskim II, który dał impuls do nowych relacji katolików z innymi wyznaniami chrześcijańskimi, także luteranami. Opublikowanie w Polsce w 1971 roku nowego *Ramowego programu katechizacji* było okazją do wprowadzenia istotnych zmian w nauczaniu dzieci i młodzieży. Takie modyfikacje – co wykazaliśmy – dotyczyły także zagadnienia Marcina Lutra i reformacji. Podręczniki wydane do posoborowego programu nauczania religii częściej podejmowały zagadnienia ekumeniczne, zmienił się także „ton wypowiedzi” autorów książek w kwestiach dotyczących protestantów, których nie nazywano już sekciarzami, lecz braćmi odłączonymi. Także opisy przyczyn rozłamu na Zachodzie stały się bardziej obiektywne, wskazywano także na błędy po stronie katolickiej, przytaczano fragmenty dekretu *Unitatis redintegratio*, zachęcano do dialogu i modlitwy w intencji jedności wszystkich chrześcijan. Należy zauważyć, że powyższa zmiana nie dokonała się natychmiast po Soborze Watykańskim II, w pierwszych posoborowych podręcznikach dostrzec można jeszcze pewne zamknięcie wobec innych Kościołów chrześcijańskich, na szerszą recepcję nauki soborowej trzeba było poczekać kilka lat.

Bibliografia

- Adamski S.: *Szkola wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*. Katowice 1939.
Archutowski R.: *Krótki zarys historii Kościoła katolickiego. Podręcznik szkolny z 21 ilustracjami*. Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1929.
Baranowski Z., Kowalski S.: *Nauka wiary i obyczajów*. wyd. II. Badbergen 1947.
Białowąs M.: *Pan Jezus wśród ludzi. Podręcznik do nauki religii rzymskokatolickiej dla VI klasy szkół powszechnych trzeciego stopnia*. Lwów 1939.
Bilicka B.: *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*. Toruń 2009.

⁵¹ R. Murawski: *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*. „Katecheta” R. 19: 1975 nr 5 s. 195.

Charytański J., Offmański A.: *Program katechizacji młodzieżowej*. W: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*. Red. R. Murawski. Warszawa 1989 s. 278–285.

Chotkowski W.: *Historia Kościoła katolickiego. Podręcznik dla szkół średnich*. Miejsce Piastowe 1931.

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. tekst pol. nowe tłum. Poznań 2002 s. 193–208.

Katechizm religii katolickiej. Cz. II – Chrystus żyje wśród nas. Red. P. Bednarczyk, S. Bizuń, J. Charytański, A. Kotlarski, M. Wolniewicz: Paryż 1977.

Koska W.: *Katechizm religii katolickiej. Cz. V – Chrystus żyjący w swoim Kościele*. wyd. V. Poznań 1974.

Koska W.: *Wiara i życie chrześcijanina. Cz. III – Człowiek wobec problemu wiary*. wyd. III. Poznań 1984.

Kościół po ewangelicku – jak luteranie rozumieją Kościół? <http://luter2017.pl/ewangelickie-rozumienie-kosciola-eklezjologia/> [dostęp: 18.04.2017].

Kowalski S.: *Katechizm religii katolickiej*. Olsztyn 1949.

Kowalski Z.: *Katechizm religii katolickiej dla przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej*. wyd. III popr. Pelplin 1947.

Kowalski Z.: *Katechizm religii katolickiej*. wyd. I. Pelplin 1945.

Materski E., Hekker N.: *Chrystus Prawdą. Cz. I – Prawdy wiary w roku kościelnym, cz. II – Prawdy wiary w życiu chrześcijańskim*. wyd. V. Poznań–Warszawa–Lublin 1964.

Murawski R.: *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*. „Katecheta” R. 19: 1975 nr 5 s. 193–202.

Murawski R.: *Program katechezy w szkołach ponadpodstawowych*. W: *Katecheza w szkole*. Red. J. Krucina. Wrocław 1992 s. 93–106.

Pierwszy Polski Synod Plenarny odbyty w Częstochowie Roku Pańskiego 1936 pod przewodnictwem Franciszka św. K. Rz. Kard. Marmaggiiego legata apostolskiego Piusa XI papieża. Kraków 1937.

Piotrowski C.: *Katechizm podstawowy*. Warszawa–Poznań–Lublin [nie wcześniej niż 1947].

Prawdy wiary. Krótki zarys dogmatyki katolickiej dla I klasy licealnej na podstawie podręcznika ks. Piotra Nowaka w opracowaniu Komisji Podręcznikowej na zlecenie K.O.S.P. Poznań 1945.

Program szczegółowy dla klas I–VIII szkoły podstawowej (wersja pierwsza). W: *Materiały do nauczania religii. Szkoła podstawowa (Seria: Biblioteka Nowego Życia)*. Wrocław 1991 s. 29–88.

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII) (b.m.w.) 1971.

Rydzewski J.: *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (cz. V)*, „Katecheta” R. 22: 1978 nr 5 s. 206–209.

Upamiętnienie 500 lat reformacji w rzymskokatolickiej katedrze, <http://luter2017.pl/upamietnienie-500-reformacji-rzymskokatolickiej-katedrze/> [dostęp: 12.04.2017].

Wójcik S.: *Zew Chrystusowy. Uchwały I. Polskiego Synodu Plenarnego dla wiernych*. Tuchów 1939.

Wyznanie augsburskie. tłum. W. Niemczyk. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 1999 s. 143–163.

STRESZCZENIE

Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990

Rok 2017 obchodzony jest w Kościołach luterzańskich jako rok upamiętniający 500 lat reformacji. Obchodom towarzyszą liczne wystawy, konferencje naukowe, nabożeństwa ekumeniczne, w których uczestniczą także katolicy. Nie oznacza to, że strona katolicka świętuje rozłam w Kościele, który nastąpił pięć wieków temu, podejmuje jednak refleksję teologiczną i uczestniczy w modlitwie ekumenicznej. Taką refleksję podejmuje także dr hab. Beata Bilicka, która w artykule *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990* opisuje, na ile i w jakim zakresie ewoluowała katecheza ekumeniczna przed Soborem Watykańskim II i po nim. Syntetyczne rozważania autorka ograniczyła do obecności zagadnienia Lutra i reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii, z których nauczano w Polsce od zakończenia II wojny światowej do 1990 roku, a więc do powrotu religii do szkół i przedszkoli. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej krótko scharakteryzowano katechezę przedsoborową (1945–1965), która była zamknięta na dialog ekumeniczny w szerokim tego słowa znaczeniu, także z Kościołem luterzańskim; można ją nazwać katechezą nietolerancyjną. W rozdziale drugim wykazano, jak po Soborze Watykańskim II zmieniło się nauczanie o reformacji w katechezie parafialnej do 1990 roku. Całość wieńczy syntetyczne zakończenie.

Słowa kluczowe: reformacja, Marcin Luter, katecheza ekumeniczna, ekumenizm

SUMMARY

The Question of Reformation in Catechisms and Religious Education Textbooks in 1945–1990

The year 2017 marks the 500th anniversary of Reformation in the Lutheran Church. The celebrations are accompanied by numerous exhibitions, academic conferences, ecumenical services, in which Catholics also take part. It does not mean, however, that Catholics celebrate the schism in the Church which took place 500 years ago but undertake theological reflection and participate in ecumenical prayer. Such a reflection is also undertaken by Professor Beata Bilicka in her article *The question of Reformation in catechisms and religious education textbooks in 1945–1990* which focuses on the evolution of ecumenical catechesis before and after the Second Vatican Council. Synthetic reflections are limited to the presence of Martin Luther and Reformation in catechisms and religious education textbooks which were used in Poland from 1945 to 1990, i.e. until religious education returned to schools and kindergartens.

The article consists of three parts. The first part briefly characterises pre-conciliar catechesis (1945–1965) which was closed to ecumenical dialogue in a broader sense of this word, also when it comes to the Lutheran Church and therefore this type of approach might be described as intolerant. The second part of the article demonstrates how after the Second Vatican Council the teaching about Reformation has changed in religious education classes. The article ends with a synthetic conclusion.

Keywords: Reformation, Martin Luther, ecumenical catechesis, ecumenism

(tłum.: dr Anna Olkiewicz-Mantilla)

HENRYK SŁAWIŃSKI

Ecumenism and Preaching the Word of God

We live at a time when ecumenism is not an option, but a need and a necessity. Especially for agnostics, atheists or believers of non-Christian religions, the division among Christians is a big obstacle to the possible, considered conversion and acceptance of Christianity. For instance, Mahatma Gandhi (1869–1948) – aside from not being ready to admit that the sacrifice of Jesus Christ might have not only an exemplary character, but a redemptive consequence for all people – hesitated to become a Christian because of the fierce divisions among the followers of Christ in his time.

I am grateful to God that we live in an era when it is not a sin to enter a Protestant church, nor a synagogue or mosque; it is not prohibited for Catholics to participate in the prayer meetings of Protestants. Even more, we are now encouraged to do so, that is, to pray together with other Christians, to study the Bible together, and to prepare common translations of the Bible as part of the ecumenical enterprise (Benedict XVI, *Verbum Domini*, 46).

We cannot enjoy yet the moment of full communion among Christians, which would allow us to sit at one table and drink from one cup. We can, however, undertake a lot together. Even when we, as Christians, do something separately, it is important that we at least try not to do anything against each other, but rather search for the common good.

The aim of this paper is to show the promising fields in homiletics and in pastoral praxis of preaching where interdenominational cooperation is possible.

Henryk SŁAWIŃSKI, ks. dr hab., prof. UPJPII, Katedra Komunikacji Religijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

This will include the presentation of real possibilities of collaboration among preachers belonging to different ecclesial communities, but also the warning not to cross the limits of one's own identity and faith convictions. True and lasting pastoral ecumenism cannot be based on resignation or declining of one's own confessional identity.

The presentation will have the following structure: first we will look at the common heritage of the Good News of Jesus Christ and of the witnesses-martyrs. Then we will ponder the Bible as a Source of Preaching, and afterwards the lectionary as gift and challenge. It will be followed by looking at the challenge of contemporary liturgical rules and the centrality of the preaching of Jesus Christ. The last thought will deal with the problem of divided Christian communities and the language of preaching. Everything will lead to a conclusion.

I. The common heritage of the Good News of Jesus Christ and of the witnesses-martyrs

What we discover as our intrinsic call and magnificent duty is preaching Christ. Christians do not search for any privileges in any country or political system, but only demand the right to proclaim the Good News of Jesus Christ to all the people. It was His personal mandate given to His followers: go to the whole world and make disciples. Go and preach the Gospel, who believes will have eternal life, who does not believe will be condemned (see: Mark 16:15–16).

Members of different Christian denominations are convinced that the call to preach Jesus Christ is based on the grace of baptism. This sacrament provides those who receive it with the grace of eternal life and dignity of a divine childhood. At the same time, this sacrament imposes on its receivers the honorable obligation of proclaiming the person and the message of Jesus Christ.

So by the power of the received baptism, men and women are encouraged to proclaim Christ. The most basic and important as well as common form of that proclamation is bearing witness through a daily life lived in accordance with God's will revealed in Jesus Christ. There are no differences among the Churches about this common form of preaching. The Greek word used to name a witness is "martyr". The same word names someone killed because of the professed faith. This Greek name, "martyr", was adopted in theology as the technical term precisely because of its ambiguity. It embraces both: witness and martyr.

What is common, unfortunately, for Christian denominations are the martyrs, the slaughtered witnesses of the Gospel. Mentioning this common heritage, we may speak about the ecumenism of blood or ecumenism of martyrs. Those who hate witnesses of Christ do not ask for their denomination. They just kill

out of hatred. And the blood of martyrs is the seed of Christians (Lat. *Sanguis martyrurum est semen christianorum*). John Paul II observed: “Perhaps the most convincing form of ecumenism is the ecumenism of the saints and of the martyrs. The *communio sanctorum* speaks louder than the things which divide us”.¹ Aside from this honorable common heritage, we share as well the reverence and appreciation for the Bible as a source of Christian preaching.

II. The Bible as a source of preaching

What is being preached by all Christians equally is the person of Jesus Christ and His teaching. And the main source for the preaching is the Bible, consisting of the Old Testament and the New Testament. It is a fact that we still differ with Protestants in the understanding of the authoritative subject of interpretation of the Bible in the Church and the decisive role of the Magisterium. Nevertheless we may undertake together the study of the Bible and prepare together common translations of the Bible as the main source for preaching.² The importance of the ecumenical translations of the Bible in various languages was emphasized by Pope John Paul II, who in this regard observed that “anyone who recalls how heavily debates about the Scripture influenced divisions, especially in the West, can appreciate the significant step forward which these common translations represent”.³ This value of the common ecumenical translations of the Bible was stressed also by Pope Benedict XVI, who in his turn, promoted common translations of the Bible as part of the ecumenical enterprise. He also thanked all those engaged in this work, and encouraged them to persevere in their efforts. Likewise he observed that “translating a text is no mere mechanical task, but belongs in some sense to the work of interpretation”.⁴ A good, faithful and comprehensible translation of the Bible is of great importance for preaching.

Preaching belongs to the tradition of interpretation and explanation of the Word of God. It is a vivid explanation of the Word of God; it is breaking open the Word of God. The Bible is the intrinsic and foundational source for preaching. The Bible does not exist for itself. It was written down for the people. It contains the Word of God and is itself the word of God.⁵

To be precise, we do not preach the Bible, but on account of the Bible we preach Jesus Christ, or in another words, we preach God’s awesome deeds in

¹ John Paul II: *Tertio Millennio adveniente* (10.11.1994) 37.

² See: Benedict XVI: *Verbum Domini* (30.09.2010) 46.

³ John Paul II: *Ut unum sint* (25.05.1995) 44.

⁴ *Verbum Domini* 46.

⁵ See: Second Vatican Council: *Dei Verbum* (18.11.1965) 24.

the history of salvation. We teach about the Bible, but we preach the mystery of Christ who is alive and active in the midst of His Church in the changing universal and local history.

III. Lectionary – gift and challenge

There are two main contexts in which the preaching of the Word of God takes place. The first and the most important is the liturgical one. The second and subordinate to the first one is the non-liturgical context of popular devotion. Especially the first, liturgical context delivers the hermeneutical method of the interpretation of the Word of God. The liturgy is governed by strict overall rules and clear norms concerning the passages from the Bible to be read on each day of the liturgical year. Popular devotion is not governed by strict rules and passages from the Scripture. Texts might be chosen by the presider of the pious practices.

Liturgy is then, aside from the translation of the Bible, one of the decisive hermeneutical keys which always has to be taken into consideration in liturgical preaching, which is the homily. Fragments of the Bible for the use of the liturgy have been prepared by the Holy See. After the Council of Trent (1545–1563), the Missal – i.e. the Mass Book – published by Pope Pius V in 1570 offered 138 passages from the Bible to be read in a one-year cycle. On Sundays there were two readings. The first one was taken – with three exemptions – from the letters of the Apostles and was called the Epistle. The second one was taken from the Gospel and was called so. It means that the Old Testament was read very seldom, actually only on three days during the liturgical year: the Solemnity of Epiphany, Good Friday and the Paschal Vigil.

The Second Vatican Council (1963–1965) put a great emphasis on providing the faithful with an abundant amount of Scripture readings. To implement the decisions made by the Council a special Board (Lat. *Consilium*) was assigned, which on March 11, 1964 organized working groups (Lat. *coeti*).⁶ One of those groups, *Coetus XI*, prepared the new Lectionary. That group consisted of eighteen theologians from six countries. At the head of the group stood a Benedictine, Fr. Cipriano Vagaggini (1909–1999) from San Anselmo University. Another Italian was P. Massi. There were seven theologians from France: A.-M. Roguet, P. Jounel, J. Feder, H. Oster, J. Gaillard, L. Deiss, C. Wiéner; four from Belgium: A. Rose, E. Lanne, A. Nocent, H. Marot; three from Germany: H. Kahlefeld, K. Tillmann, H. Schürmann, one from the United States

⁶ N. Bonneau: *The Sunday Lectionary. Ritual Word, Paschal Shape*. Collegeville MN 1998 p. 23–24.

of America – G. Diekmann, and one from Canada: G. Fontaine, who worked as a secretary of the group. These people cared for the Scripture readings in the liturgy. They did a great job. They analyzed all the Latin lectionaries used in the Occidental Church since the 6th century. The theologians also analyzed fifteen lectionaries of the Eastern Rite and all the Protestant lectionaries known at that time. They took into consideration the suggestions given by Bible theologians, liturgists, and those responsible for catechetical programs. Pope Paul VI accepted the Lectionary on April 3, 1969, promulgated it officially few weeks later, on May 29th, and ordered it to be introduced into pastoral practice in the whole Church on November 28, 1971, the first Sunday of Advent.⁷

That lectionary has been used for almost fifty years now. It provided Catholic bishops, priests, and deacons with the source of liturgical preaching. In this way the Word of God became food for the faithful attending the liturgy.

This lectionary became also inspirational for some Protestants. According to a Methodist theologian, James White, the lectionary published after the Second Vatican Council is “Catholicism’s greatest gift to Protestant preaching”.⁸ That is why some Christian denominations adopted this lectionary, with some non-inherent modifications, for their official pastoral use. Episcopal and Presbyterian churches in the United States adopted the lectionary in 1970. The Lutheran Church in the United States adopted it in 1973. The Catholic lectionary was used by those Christian denominations until 1983. In that year a group of Christian denominations, using the foundation of the Catholic lectionary, prepared their own lectionary, which was modified in 1992 and published as the *Revised Common Lectionary*.⁹ This revised lectionary was accepted, among others, by: Presbyterians, United Church of Christ, Disciples of Christ, United Methodists, and Lutheran churches in the United States.¹⁰

What was added in the *Revised Common Lectionary*, in comparison to the Catholic one, were additional, alternative readings of the Old Testament in the Ordinary Time. They were prepared according to the *lectio continua* method, i.e. the consecutive reading of the chosen parts of the Scriptures, similar to the continuous reading of the letters of the Apostles read on Sundays as the second reading. It means that in the Protestant lectionary the typological method was replaced by the method of continuous reading. As a consequence, in Year

⁷ *Ordo Lectionum Missae*. Ed. typica altera. Città del Vaticano 1981. Por. N. Bonneau: *The Sunday Lectionary*. p. 28–29.

⁸ J. White: *Christian Worship in Transition*. Nashville. TN 1976 p. 139.

⁹ Nashville TN 1992. See: F. West: *Scripture and Memory: The Ecumenical Hermeneutics of the Three-Year Lectionaries*. Collegeville MN 1997.

¹⁰ See R.P. Waznak: *An Introduction to the Homily*. Collegeville MN 1998 p. 75. N. Bonneau: *The Sunday Lectionary* p. 52.

A readings from the Torah (the Pentateuch) are suggested. The reason for such a choice was compatibility with the Gospel according to Mathew, which is read in Year A and is, so to speak, the most “Jewish” Gospel, filled with many quotations, images and parallels from the Old Testament. Next, in Year B, the Gospel according to Mark is read, in which the predominant title of Jesus is “the Son of God,” so this had an impact on the choice of stories about David. And at the end, in Year C, the Gospel according to Luke is read, in which the care for social justice plays an important role. That is why it seemed proper for the authors of the *Revised Common Lectionary* to propose readings from the Prophets for this year. The revised lectionary became the canvas for many texts of homilies prepared from the same biblical text by the ministers of different Christian denominations.

As the initial publishing of the Post-Vatican Catholic lectionary attracted attention of Protestants, similarly the revised Protestant lectionary attracted some Catholic theologians. As a consequence, voices have been raised in favor of this lectionary being used also by Catholics.¹¹ Until now, however, they remain unheard in the Vatican.

The lectionary is decisive for liturgical preaching. It does not provide preachers with illustrational material for the topics that they choose. No, the sequence is totally different. It is the biblical text from lectionary that is the source for the topic of preaching. Biblical and liturgical texts shed light on the life of participants of the liturgy. And it is the role of the preacher to interpret important aspects of human life in light of the biblical and liturgical texts and signs, and to lead the faithful into the mystery celebrated in the liturgy.

The texts of the lectionary comprise the integral entity and are well-matched with the liturgical year. Both the lectionary and the liturgical year, together with other liturgical signs, give expression to the Mystery of Christ which is present and active among participants in the liturgy. And exactly this Mystery of Jesus Christ is the center and the main subject of preaching. It is developed and unveiled along the timeline of the liturgical year.

The Lectionary, as important as it is, might be of even greater importance if it became common for more Catholics and Protestants. It would be the common source for multiple homiletic texts – for instance, commentaries and inspirational text for preachers. They might use ecumenical resources for the preparation of their own homilies. It is always very enriching when Christians from different denominations share their experiences of Jesus Christ and undertake efforts to preach the abundance of the Lord’s wisdom and beauty. The ecumenical aids published together by Christians of different denominational backgrounds

¹¹ See R.P. W a z n a k: *An Introduction to the Homily* p. 75.

would be, in itself, a powerful sign of the striving for unity. It could challenge ministers to do their best when preparing for their preaching.

As is typical in the ecumenical movement, common aids for preaching concentrate on the central truths of faith. This is in accord with the rule of the hierarchy of the truth. According to that rule, the central truths of faith are to be preached as central, this means more often and with a clear emphasis. The peripheral truths should be preached as such: less often and without creating an impression that they are central. For instance, the central place in the Christian profession of faith belongs to the statement of one God in three Persons and the truth of the redemption of humankind by Jesus Christ. The peripheral, on the other hand are, for instance, private apparitions or different pious practices, such as the Rosary or the Divine Mercy Chaplet. In preaching they should not be presented as something almost necessary for salvation.

It has to be added that the rule of the hierarchy of truth does not prevent preaching the whole deposit of faith, which was given by Jesus to the Apostles. This deposit of faith has to be forwarded unchanged in its substance through the ages to always new generations of disciples of Christ.

IV. The challenge of contemporary liturgical rules

Common ecumenical aids for preaching might be achieved without great difficulties. But consensus on the common lectionary has to be reached first. Besides this, the praxis of ecumenical preaching leaves a lot to be desired.

There are differences between Churches and ecclesial communities in understanding the ministries in the Church and the liturgy. That is why there is also a difference as far as who may be a preacher.

1. Who may be a preacher

The Pontifical Council for Unity of Christians suggests that Catholics participate in prayers, hymns and gestures of Christian Churches and the ecclesial communities who invite them to do so. On the proposal of the host, they may read the given text or even deliver the homily.¹² This praxis, however, is not reciprocal. During the celebration of the Holy Mass by Catholics, even the readings are reserved to Catholics. Only on special occasions and for a just reason may a diocesan bishop allow members of other Churches or ecclesial communities to take on the function of a lector.¹³ Even more strict are the rules concern-

¹² The Pontifical Council for Promoting Christian Unity: *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*, 118.

¹³ *Ibid.* 133.

ing the homily. According to Catholic theology, the homily is part of the liturgy itself and is reserved to bishops, priests and deacons. This is because it is the presentation of the mysteries of faith and moral norms of Christian living according to the Catholic Tradition.¹⁴

Those rules, however, are not respected in each diocese in Poland. There is a long tradition – developed after the Second Vatican Council – of mutual prayers and preaching in an “Ecumenical Week”, which takes place from January 18 to 25 each year. In this time, not only do Catholic priests preach in Protestant churches, but some Protestant ministers are invited to preach during the Holy Mass, even when it is celebrated by Catholic bishops. This practice is very unusual, considering that even Catholic seminary students finishing theology are not allowed to preach on such occasions, unless they are ordained. The mentioned practice is not allowed by the Church’s Canonical Law and yet it sometimes occurs.¹⁵

There are no such restrictions about preaching out of the context of the liturgy. And there is a practice of inviting the ministers of other Churches or ecclesial communities to preach to the audience belonging to a denomination different from that of the preacher.

2. AOS experience

As a member of the Apostleship of the Sea of the United States of America (AOS), I received a “Guest Staff Program: Priest General Information.” It describes, among other things, the duties of the Catholic priest on Board: religious responsibilities and general requirements. One point says: “When a Protestant Minister is not present: we will ask our guests for a volunteer to officiate. If no one comes forward, we kindly ask that you officiate the Interdenominational Service normally held on Sundays at 4:00 p.m. on port days (or 9:00 a.m. on Sea Days).” On one of the cruises, I asked the Protestants gathered on Sunday morning, who was ready to preside. No one volunteered, so I decided to do this myself. All of a sudden two people approached me: a man from Australia and a woman from elsewhere. Because the man was one step faster I suggested to him the biblical text from the lectionary. He rejected my suggestion, saying he did not need it. “What?!, the woman asked, “You don’t need the Bible? How then do you want to preside, in which order?” He answered, “Without books, spontaneously.” Hearing such an answer, the woman asked me to preside. Which I did. I proposed the structure of the liturgy of the word. After the Gospel I said

¹⁴ Ibid. 134. See: *Canon Law of the Catholic Church* can. 767; *The Code of Canons of the Eastern Churches* can. 671, § 40.

¹⁵ *Canon Law of the Catholic Church* can. 776, §1. See: Second Vatican Council *Sacro-sanctum Concilium* (4.12.1963) 52; John Paul II: *Catechesi tradendae* (16.10.1979) 48.

the homily, and asked the man from Australia to share his thoughts with the congregation. We finished the Sunday assembly by saying the Lord's Prayer. This experience showed me how divided Protestants are among themselves. There are some communities that have their rules for worship and there are some others that do not care for any rules and put emphasis on spontaneity.

On another cruise, I celebrated the Holy Mass for Catholics on Sunday at 8 a.m. Right afterwards in the same place there was an "Interdenominational Service led by the Congregation". At the same time, but in a neighboring room, there was a Sunday prayer meeting of Methodists who used a prayer book. I participated in the interdenominational service. At the beginning, one man announced the order, which was then followed. We began with an opening hymn, then a woman gave approximately a five minutes' talk about the immensity of the universe and observed that God knows everything and everyone very well. "All is numbered", she quoted from the Bible. After her a man told stories for nearly half an hour about journeys to the islands, which are small, insignificant in the world, but cared for by the Lord, who pays attention to even the smallest things. The preacher made an allusion to the meeting of Jesus with Zacchaeus. His longest story was about a childhood faith experience, after which another man said a short, fifteen-second prayer. This was the end of the Sunday assembly. I was surprised that nothing from the Bible was read. There was no moment of silence to ponder the Word of God. And the history of the Church has proven that negligence of the Bible devaluates preaching and indicates a crisis in the Church.

3. Academy of Homiletics and Societas Homiletica

There are fields of good cooperation between preachers and teachers of preaching representing different Christian denominations. I mean especially *the Academy of Homiletics* and *Societas Homiletica*, i.e. Society of Homiletics. The first organization brings together teachers of homiletics from different Christian communities in the United States of America and meets once a year in one of the American cities. The other organization is international and has a meeting every second year in different countries in the world, for example in the United States, in Europe, in Asia and Africa. Teachers responsible for the formation of preachers share their biblical, theological, and existential experiences, observations, and reflections. There is always time to listen to some preachers, and interesting lectures.

V. The centrality of preaching Jesus Christ

Reflection upon preaching and ecumenism reminds all Christians that the central message to be preached is Jesus Christ. Of course this message should be down to earth, existential. It should address the real concerns and joys of the au-

dience. The preaching, however, cannot be deformed to become anthropocentric without being at the same time Christocentric. Anthropocentrism without Christocentrism becomes secular storytelling, which does not lead to nourishment of the faith or to the lifting of the hearts to the Lord.

But even when ministers of different Christian denominations preach Jesus Christ as the only Son of God the Father and Savior of the world and invite their listeners to choose and accept Him as one's own Savior, it is not sufficient. Christ has to be preached as total – as the Head and Body, and the mystical body of Christ is the Church.

“Just as a body, though one, has many parts, but all its many parts form one body, so it is with Christ. For we were all baptized by one Spirit so as to form one body—whether Jews or Gentiles, slave or free—and we were all given the one Spirit to drink. Even so the body is not made up of one part but of many” (1 Cor 12,12–14; see: Rom 12,3–8; Ef 4,7–16).

There is, however, a difference between Catholics and a number of Protestant communities in what they believe the Church is. Many Protestants focus exclusively on each person's relationship with Christ. They believe their church is just a “man-made institution,” existing to preach the Gospel and lead others to Christ. It is not, in their opinion, the Body of Christ – Christ's continued presence on earth. It has no divine dimension. This spirituality leads to divisions among members because no authority exists to verify anyone's beliefs or actions.¹⁶ Hence all the divisions in their ranks. People believe they are only living in a man-made institution in order to create – or to go to – another one that's closer to their beliefs. They want to be in an institution that is “Spirit filled”, but that does not make it the Body of Christ, in their opinion.

VI. Problem of the divided Christian communities and the language of preaching

We can preach Christ, but all preaching, if it wants to be fruitful, should necessarily be accompanied by the invitation to join the Christian community and lead to such. Preaching Christ is not fulfilled unless it is accompanied with the call to community of His mystical Body. But here there is a problem with ecumenical preaching. To which Christian community can we invite those to whom we proclaim the one and the same Gospel of Jesus Christ? Should or can a Catholic preacher invite his listeners to join a Protestant community? Or, in reverse,

¹⁶ See: L. Thomas, J. Alkire: *Healing as a Parish Ministry: Mending Body, Mind and Spirit*. Seattle WA 2000 pp. 22–23. 32–33.

would a Protestant preacher invite listeners to join a Catholic community? It might not be so easy. It also depends on the local context in which listeners live. However this issue is handled, it is important that presentations of one another's beliefs are free of anti-denominational prejudices. We must take a positive approach to each other, even when we speak honestly of our differences.

On February 6, 2017, in the year of the commemoration of the 500th anniversary of the famous publication of the thesis of Martin Luther and of the Protestant Reformation, Pope Francis met with the leaders of the Council of the Evangelical Church in Germany, which is a body representing Lutherans, Reformed and United communities. Cardinal Reinhard Marx, archbishop of Munich and president of the German Catholic Bishops' Conference accompanied the group to the papal meeting. He told reporters afterwards that in the very difficult times in which we live, Christians have to find a common way of responding and witnessing to the Gospel, asking themselves whether they should use "a language of division, of dominance, of hate, of confrontation, or should it be a language of dialogue, of understanding, of goodwill?"¹⁷.

VII. Conclusion

The Kingdom of God, which was inaugurated by Jesus Christ through His wondrous life, deeds and proclamation, and in a very special way through His paschal mystery of death, resurrection and return to the Father's glory – this Kingdom is the ultimate destiny of all people of all time. God wanted the Church not for herself, but in order that she serve God's plan to save everyone. The Church is at the service of the people of God.

The Church lives in the world and is for it a source of blessing and at the same time a positive cause of lasting unquietness, commotion. The Church does not let the world be at peace, totally satisfied with itself. She points out the impermanence of all terrestrial, finite things. She encourages all people to look at reality with the perspective of the eternal life to which everyone is called.¹⁸ The voice of the Church will be more clearly heard and more fruitful when different Christian communities, without losing their own identity, will preach Jesus Christ as He is present in His Word and in His Church.

¹⁷ C. W o o d e n: *Keep searching for unity. Pope tells German Lutherans and Catholics.* "Catholic Herald" (6.02.2017) <http://www.catholicherald.co.uk/news/2017/02/06/keep-searching-for-unity-pope-tells-german-lutherans-and-catholics/> (last entrance: 10.02.2017).

¹⁸ See. Z.J. K i j a s: *Inna strona Kościoła.* Pelplin 2011 s. 97.

Bibliography

- John Paul II: Apostolic Letter *Tertio Millennio adveniente*. (10.11.1994).
John Paul II: *Catechesi tradendae* (16.10.1979).
John Paul II: Encyclical Letter *Ut unum sint* (25.05.1995).
John Paul II: *Canon Law of the Catholic Church* (25.01.1983).
John Paul II: *The Code of Canons of the Eastern Churches* (18.10.1990).
Benedict XVI: *Verbum Domini* (30.09.2010).
Second Vatican Council: *Dei Verbum* (18.11.1965).
Second Vatican Council: *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963).
Bonneau N.: *The Sunday Lectionary. Ritual Word, Paschal Shape*. Collegeville MN 1998.
Ordo Lectionum Missae. Ed. typica altera. Città del Vaticano 1981.
White J.: *Christian Worship in Transition*. Nashville TN 1976.
West F.: *Scripture and Memory. The Ecumenical Hermeneutics of the Three-Year Lectionaries*. Collegeville MN 1997.
Waznak R.P.: *An Introduction to the Homily*. Collegeville MN 1998.
The Pontifical Council for Promoting Christian Unity: *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (25.03.1993). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_25031993_principles-and-norms-on-ecumenism_en.html.
Revised Common Lectionary. Nashville TN 1992.
Thomas L. Alkire J.: *Healing as a Parish Ministry. Mending Body, Mind and Spirit*. Seattle WA 2000.
Wooden C.: *Keep searching for unity, Pope tells German Lutherans and Catholics*. „Catholic Herald” (6.02.2017). <http://www.catholicherald.co.uk/news/2017/02/06/keep-searching-for-unity-pope-tells-german-lutherans-and-catholics/> (last entrance: 10.02.2017).
Kijas Z.J.: *Inna strona Kościoła*. Pelplin 2011.

STRESZCZENIE

Ekumenizm i przepowiadanie Słowa Bożego

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie obiecujących badań w homiletyce oraz w praktyce przepowiadania, gdzie możliwa jest współpraca między wyznawcami Chrystusa należącymi do różnych wyznań. Obejmuje to pola prawdziwej współpracy między głosicielami słowa należącymi do różnych wspólnot kościelnych, ale także przypomnienie, że ekumeniczne nauczanie i prawdziwa duszpasterska opieka nie mogą opierać się na rezygnacji z własnej tożsamości konfesjonalnej lub zaprzeczaniu jej. Tym, co wspólne dla chrześcijańskich wyznań, są męczennicy – świadkowie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa. Innym wspólnym dziedzictwem wszystkich wyznań chrześcijańskich jest Biblia jako źródło przepowiadania i nauczania. Niektóre z denominacji chrześcijańskich korzystają ze wspólnego lub analogicznego lekcjonarza z czytaniem liturgicznymi. Głoszony jest jednak Jezus Chrystus jako Pan, a nie Biblia. Oprócz chrystocentrycznej treści ważny jest język przepowiadania, który powinien być językiem dialogu, dobrej woli, a nie dystansu, dominacji, nienawiści lub konfrontacji.

Słowa kluczowe: ekumenizm, przepowiadanie, Biblia, lekcjonarz

SUMMARY

Ecumenism and Preaching the Word of God

The purpose of this paper is to present the promising fields in homiletics and in pastoral praxis of preaching where interdenominational cooperation is possible. This includes the fields of real collaboration among preachers of different ecclesial communities, but also the reminder that ecumenical preaching and true pastoral care cannot be based on resignation or declining of one's own confessional identity.

What is common for Christian denominations are the martyrs – the witnesses of the Good News of Jesus Christ. Another common heritage of all Christian denominations is the Bible as a Source of Preaching. Some of the denominations share the lectionary as a gift and challenge. But it is not the Bible, which is being preached but Jesus Christ as the Lord. Besides Christocentrism in preaching, the language of preaching is important, which should be a language of dialogue and goodwill, not one of division, dominance, hate, or confrontation.

Keywords: ecumenism, preaching, Bible, lectionary

HELENA SŁOTWIŃSKA

Idea proegzystencji elementem łączącym społeczeństwa religijnie zróżnicowane

Świat wieku XXI staje się coraz mniejszy, zniknęła tak zwana „żelazna kurtyna” oddzielająca Zachód od Wschodu, zniknęły i nadal znikają bariery komunikacyjne, a powszechne nauczanie różnych języków pozwala na otwartą komunikację międzyludzką. Poszczególne narody, państwa i społeczeństwa zbliżyły się do siebie i zobaczyły oraz zrozumiały wyraźniej dzielące je różne zwyczaje, tradycje, kultury, a także odmienne religie. Wyznawcy tych religii, będąc blisko siebie fizycznie, duchowo czują się podzieleni i obcy dla siebie. Szukają jakiegoś elementu wspólnego, prawdy, którą bez oporów i „zdrady” swojej tożsamości można byłoby zaakceptować, nie rezygnując ze swojej religii czy ze swoich areligijnych przekonań. Tym elementem wspólnym dla wszystkich jest niewątpliwie prawda o człowieku pojętym ontologicznie, prawda o osobie ludzkiej, także o sobie, ujęta w różnych przejawach swojego życia. Najprostszym wykładem tej prawdy, którą od razu można zastosować w życiu i dzięki temu zamieniać obojętność względem drugiego człowieka na zbliżenie się do niego aż do życia „dla niego”, jest przybliżanie idei proegzystencji. Najpierw jednak w artykule zostaną zaprezentowane blaski i cienie życia w społeczeństwie pluralistycznym pod względem religijnym, a także zwrócona będzie uwaga na osobę ludzką jako najwyższą wartość.

Helena SŁOTWIŃSKA, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Katechetyki Integralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, e-mail: helena.slotwinska@kul.pl

I. Życie w świecie religijnie pluralistycznym

Pluralizm religijny, według *Encyklopedii katolickiej*, to wewnętrzne zróżnicowanie systemu religijnego, obecność heterogenicznych form religijnych w społeczeństwie i w wyznaniowych postawach osób, a także postrzeganie religii jako jednej z wielu równorzędnych dróg prowadzących do Boga¹.

Pluralizm religijny jest niewątpliwie jednym ze współczesnych znaków czasu, z którym należy się liczyć i który trzeba zaakceptować, przyjmując w stosunku do wyznawców poszczególnych religii postawę otwartości oraz życzliwego dialogu. W uprzywilejowanej sytuacji są chrześcijanie, którzy oprócz racji rozumowych przemawiających za przyjęciem takiej, a nie innej postawy, mają także racje religijne wypływające z Ewangelii Chrystusa, w której naczelnym przykazaniem jest miłość każdego bliźniego, nawet nieprzyjaciół.

Ewangelijna postawa otwartości i życzliwego dialogu wobec wszystkich religii nie niesie z sobą obowiązku uznania wszystkich spośród nich za prawdziwe i prowadzące do zbawienia. Biorąc pod uwagę racje społeczne, należy uznać za coś oczywistego, że równouprawnione traktowanie wszystkich religii nie jest słuszne. Oznaczałoby to bowiem tym samym aprobatę dla każdej formy religijności: dla ruchów satanistycznych, sekt religijnych o charakterze rasistowskim, sekt neopogańskich, religii prasłowiańskich, astrologii, dla religii zbrodniczych, usprawiedliwiających terroryzm, składających swoim bóstwom ofiary z ludzi, uprawiających sakralną prostytucję, nawołujących do zbiorowego samobójstwa swoich członków, sankcjonujących niewolnictwo, dyskryminujących kobiety. Natomiast na gruncie samych badań empirycznych nie da się uprawomocnić ani tezy o równorzędnej wartości wszystkich religii, ani o wyróżnionej – doktrynalnie i soteriologicznie – pozycji pewnej religii².

Jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, to czymś, co je wyróżniało od innych – zasadniczo teocentrycznych – wielkich religii, jest jego chrystocentryzm. Jezus Chrystus, określając siebie jako „Drogę, Prawdę i Życie” (J 14,6), wyraźnie wskazał, że On stanowi centrum wszystkich istotnych pragnień człowieka: pewnej drogi do szczęścia³, prawdy zwłaszcza o istocie szczęścia⁴ oraz życia, które przekracza próg śmierci i będzie trwać wiecznie⁵.

¹ L. Cymarzewska-Właźlik: *Pluralizm. III. W religii*. W: *Encyklopedia katolicka* (odtąd: EK) T. 15. Lublin 2012 kol. 829.

² Por. A. Bronk: *Podstawy nauk o religii*. III wyd. Lublin 2009 s. 321–323.

³ Jezus Chrystus wskazał na Siebie, jako drogę do Ojca: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6).

⁴ „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa” (J 1,17). Jezus wzywając słowami: „Niech będą przepasane biodra wasze i zapalone pochodnie” (Łk 12,35), pouczał o konieczności przygotowania się na sąd – „Gotowości na przyjście Pana”

Chrześcijaństwo aż do Soboru Watykańskiego II uważało religie niechrześcijańskie zasadniczo za fałszywe. Ważnym dokumentem tegoż Soboru dotyczącym stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich była Deklaracja *Nostra aetate* z 28 października 1965 roku⁶. Znajduje się tam wezwanie do rozmowy i współpracy z tymi religiami w duchu roztropności i miłości. Kościół katolicki bowiem

nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nieraz jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojeďnał (DRN 2).

I dlatego wszyscy katolicy są wezwani,

aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują (DRN 3).

Płaszczyzną, na której można podejmować rozmowy z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich, jest uznawanie jakiegoś bóstwa, co kształtuje tzw. zmysł religijny przenikający życie wyznawców wszystkich religii świata. W dialogu tym chodzi o wzajemną wymianę tych wszystkich religijnych wartości, które mogą wzbogacić wyznawców innych religii. Na czoło wysuwa się postawa autentyczności religijnej, uczciwość, poświęcenie dla bliźnich aż do miłości heroicznej, kontemplacja jako doskonalsza forma życia duchowego i dawanie wzorowego świadectwa dla swojej religii. Świadectwo chrześcijan o Chrystusie

(Łk 12,35–40) i nazwał szczęśliwymi tych, „których Pan zastanie czuwających, gdy nadejdzie” (Łk 12,17).

⁵ Jezus powiedział: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słuca słowa mego i wierz w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5,24).

⁶ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (odtąd: DRN) W: S o b ó r W a t y k a ń s k i I I: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 517–523; Zob. *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. W: H. S ł o t w i ń s k a, W. G ł o w a: *Dialog Boga z człowiekiem*. Lublin 2012 s. 122–125; A. W o l a n i n: *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*. Kraków 1993.

wobec wyznawców religii niechrześcijańskich polega na: włączaniu się w życie społeczne i polityczne tych społeczności, wśród których wypadło im żyć, a także na odkrywaniu w ich religijnych i narodowych tradycjach jakichś okrucichów czy zarodków słowa Bożego i darzeniu ich taką miłością, jaką Bóg umiłował świat⁷.

Płaszczyzną dla ożywania kontaktów społecznych i egzystencjalnych w sytuacji pluralizmu religijnego jest osoba ludzka, sam człowiek jako osoba, jego godność i sytuacja w czasach obecnych, w czasach wielkich przemian i osiągnięć, ale równocześnie w czasach piętrzących się trudności i zagrożeń.

Obecne osiągnięcia nauk biologicznych, psychologicznych czy społecznych pomagają człowiekowi wnikać głębiej w bogactwo własnej istoty (por. DinM 10)⁸. Z drugiej strony

zakłócenia równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat – w istocie rzeczy wiążą się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalczą się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać pomiędzy nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie (KDK 10)⁹.

Poczucie zagrożenia wywołują nie tylko środki techniki militarnej, ale także produkty cywilizacji materialistycznej, która przyjmuje prymat rzeczy w stosunku do osoby (nie tylko jednostki, ale całe środowiska, wspólnoty, społeczności czy narody, mogą padać ofiarą przewagi innych jednostek, środowisk czy społeczeństw). Człowiek słusznie się lęka, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go: wewnętrznej wolności (np. głosowanie wbrew sumieniu według tzw. „dyscypliny partyjnej”), możliwości wypowiedzenia prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawdziwą drogę jego postępowania. Środki bowiem techniczne, któ-

⁷ Por. R. Łukaszyk, R. Miś, H. Zimoń: *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. EK T. 3 kol. 1277–1281.

⁸ Jan Paweł II: Encyklika *Dives in misericordia* 30 listopada 1980 nr 10 (odtąd: DinM) W: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. I. Kraków 1996 s. 83–84.

⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (odtąd: KDK) W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. dz. cyt., s. 537–620.

rymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także możliwości „pokojowego” ujarznienia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów, niewygodnych dla nich oraz dla ich politycznych założeń. Trzeba także pamiętać, że na świecie wciąż jeszcze bezkarnie stosowane są tortury, którymi systematycznie posługują się władze jako narzędziem panowania lub politycznego ucisku. Zatem obok zagrożenia natury biologicznej, psychologicznej czy militarnej, jest także zagrożenie dotyczące godności osoby oraz jej prawa do prawdy i do wolności¹⁰.

Należy dodać, że hańbą dla całej rodziny ludzkiej jest fakt, iż obok ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, żyją głodujący, małe dzieci umierające z głodu na oczach i rękach swoich matek, istnieją całe obszary nędzy, upośledzenia, niedorozwoju. Ponadto, stan nierówności pomiędzy ludźmi i narodami ciągle się powiększa. To wszystko budzi niepokój u współczesnego człowieka. Ten lęk jest związany z samym sensem istnienia człowieka i całej ludzkości oraz sięga bardzo głęboko aż do ludzkiego sumienia: do samych korzeni grzechu i dobra, prawdy i kłamstwa. Te wszystkie niepokoje, obawy i zagrożenia dotyczą ludzkości wszystkich kontynentów oraz wszystkich religii i wyznań. I dlatego mogą one, mimo dzielących wszystkich ludzi różnic religijnych, stanowić pretekst do refleksyjnych – autentycznie życzliwych i owocujących – spotkań, które łamią bariery podziałów i zbliżają ku sobie, służąc poszanowaniu godności osoby ludzkiej. Jest zaś rzeczą stwierdzoną, że przeżywanie trudnych sytuacji i różnych zagrożeń mobilizuje do jednoczenia się nie tylko poszczególnych osób, ale także całych społeczeństw, a poczucie swojej godności, jeśli jest prawidłowo rozumiane, nakazuje wprost dostrzegać również godność osoby ludzkiej u innych, nawet u nieprzyjaciół.

II. Osoba ludzka najwyższą wartością

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele II Soboru Watykańskiego znajdujemy następujące stwierdzenie:

[...] wobec dzisiejszego rozwoju świata, coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają, bądź też z nową wnikliwością postrzegają najbardziej podstawowe zagadnienia. Kim jest człowiek? Jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, istniejących nadal mimo dokonania się tak wielkiego postępu? Na cóż owe zwycięstwa osiągnięte za tak wielką cenę [...]? (KDK 10).

¹⁰ Por. DinM 11.

W naszej epoce ludzie w coraz większym stopniu uświadamiają sobie godność osoby ludzkiej¹¹ i coraz liczniejsi są ci, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozważą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszeni, lecz prowadzeni świadomością obowiązku. Domagają się również prawnego określenia granicy władzy publicznej, aby nie była nadmierne uszczuplona godziwa wolność zarówno osoby, jak i stowarzyszeń¹².

Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy (DRN 1).

Starożytna antropologia koncentrowała się na człowieku jako jednostce specyficznej w swoim gatunku. Znacznego poszerzenia tego ujęcia człowieka o wymiar jedności, jedyności, podmiotowości i transcendencji dokonali myśliciele chrześcijańscy. W tym ujęciu, będącym właściwie koncepcją teologiczną, która chociaż nie miała na celu wyodrębnienia jakiejś specjalnej problematyki antropologicznej, zostało przygotowane miejsce na akceptację godności osoby¹³.

Do podniesienia godności człowieka, podkreślającego jego indywidualność i zdolności twórcze, znacznie przysłużył się Mikołaj z Kuzy (1400–1464). Po długiej przerwie antycypację filozofii człowieka wnosi dopiero wiek XVIII, poszukując pryncypiów natury ludzkiej (D. Hume)¹⁴. W XIX stuleciu zarysowała się wielka różnorodność w sposobie pojmowania istoty ludzkiej, aż do antropocentryzmu ontologicznego i antropologii filozoficznej. Ukształtowanie się filozofii człowieka jako odrębnej dyscypliny nastąpiło w latach 1915–1940¹⁵. Według M. Schelera, filozofia człowieka bada ontyczną naturę ludzką. Filozofia ta pozwala ująć człowieka w różnych sferach jego aktywności (np. bytowania,

¹¹ Por. Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* 11 kwietnia 1963: AAS 55(1963) s. 279 i 265; Pius XII: *Oroędzie radiowe*. 24 grudnia 1944: AAS 37(1945) s. 14.

¹² Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (odtąd DWR) nr 1. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. dz. cyt. s. 414–426.

¹³ Zob. S. Kamiński: *Z metafizologii człowieka*. W: M. A. Krąpiec: *Dziela*. T. IX. *Ja człowiek*. Lublin 1991 s. 12–13.

¹⁴ Tamże. s. 13–14.

¹⁵ Zob. F. Znaniecki: *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*. „Studia Pelplińskie” T. 1: 1969 s. 143–188.

poznania, działania, przeżywania). Jest to filozoficzna „samoświadomość”, która nie jest elementem świata organicznego ani produktem rozwoju biologicznego, lecz niepowtarzalnej osobowości duchowej¹⁶. Jeżeli chodzi o całkowity antropocentryzm filozoficzny, to objawia się on wyraźnie w egzystencjalizmie, w którym antropologia filozoficzna jest przedstawiona jako teoria autentycznej egzystencji człowieka. Dokonując zaś analizy różnych aspektów egzystencji ludzkiej, cała filozofia człowieka staje się interpersonalistyczna (M. Buber), personalistyczna, hermeneutyczna, względnie nawiązująca do tradycji ontologii (M. Gogacz)¹⁷.

Antropologia filozoficzna – jak podkreśla Antoni Siemianowski – powinna wyjaśniać fenomeny ludzkie, ich ontyczną strukturę i pozycję egzystencjalną wśród innych bytów¹⁸. Podstawę bowiem do ujęcia bogatej rzeczywistości, jaką jest człowiek, może dać jedynie teoria badająca człowieka w aspekcie jego bytowości i wskazująca ostateczne racje zawarte w jego ontycznej strukturze¹⁹.

Mieczysław A. Krąpiec stwierdza, że jedynie filozofia może udzielić odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek, a czyni to, opierając się na przeżywanym w bezpośrednim doświadczeniu „fakcie bycia człowiekiem”, któremu towarzyszy refleksja ujawniająca samodzielnie istniejący podmiot: „Ja”, który o swoim działaniu mówi: „moje akty”²⁰. Klasyczna filozofia wychodzi z „poznania przednaukowego”, przyjmując „przednaukowy (zdroworozsądkowy)” opis „faktu ludzkiego”, definiujący człowieka jako wysoko rozwinięte „zwierzę kręgowie (ssak)”, które dzięki rozumowi transcenduje przyrodę i świat zwierzęcy (*animal rationale*). Najlepiej wyróżnia człowieka ujęcie go „z zewnątrz”, które go określa *homo faber* („rzemieślnik, rękodzielnik”). Różne interpretacje „faktu ludzkiego” można umieścić w dwóch grupach: (1) ujęcie człowieka jako tworu natury (najdoskonalsze stadium tworu przyrody), (2) eksponowanie podmiotowości i duchowości człowieka, a zwłaszcza jego świadomości²¹. Obydwie interpretacje są ważne, gdyż człowieka można rozpatrywać zarówno jako *res naturae* – określony twór biologiczny (jego rozwój, uwarunkowania środowiskowe, przejawy działalności), jak i od strony jego bytowości, która od wewnątrz kształtuje sobie duchowe oblicze²². Należy zatem widzieć w człowieku osobę, której przy-

¹⁶ Por. A. Siemianowski: *Antropologia filozoficzna*. Gniezno 1996 s. 39nn i 54nn.

¹⁷ Por. S. Kamiński: dz. cyt. s. 13–16.

¹⁸ Por. A. Siemianowski: dz. cyt. s. 5–7 i 53nn.

¹⁹ Por. S. Kamiński: dz. cyt. s. 23–25.

²⁰ Por. M. A. Krąpiec: *Kim jest człowiek?* W: Tenże: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996 s. 269.

²¹ Por. M. A. Krąpiec: *Ja człowiek*. W: Tenże: *Dzieła*. T. IX. Lublin 1991 s. 58–61 i 67–117.

²² Por. tamże. s. 418–420.

należy odpowiednia godność z samego faktu bycia osobą, a nie z przyznania jej tego wyróżnienia przez jakąkolwiek władzę.

Pojęcie „osoba” etymologicznie wywodzi się od łacińskiego słowa *persona*; to zaś swoimi korzeniami sięga do greckiego słowa *prosopon*, które oznacza ‘maskę używaną przez aktora’²³. W pojęciu „osoba” zawierano prawdę o człowieku jako człowieku, w jego „formie, indywidualności”, w jego sposobie życia jako „osobowego”, oddzielonego od rzeczy i od otoczenia, jednostkowego i niepowtarzalnego. Do rozwoju pojęcia „osoba” znacznie przyczyniła się chrystologia, wyjaśniając tajemnicę Chrystusa i wyróżniając w Nim jedną osobę o dwu naturach. W różnych pojęciach „osoba” podkreślana jest zarówno jej struktura pojedynczości (osoba nie jest tylko „jedna”, lecz „jedyna”), jak i jej „bycie dla”, a także „zmienianie się” i „doskonalenie”, co zakłada życie „we wspólnocie”²⁴.

Antropologia Kościoła katolickiego, akcentująca wielką godność osoby ludzkiej, została przedstawiona w dokumentach Soboru Watykańskiego II: w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. W dokumentach tych znajdują się, między innymi, takie stwierdzenia: „Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt” (KDK 12). Jako zasadniczą podstawę dla wielkiej godności człowieka podana jest biblijna prawda o stworzeniu go „na obraz Boży” i ustanowieniu panem wszystkich stworzeń ziemskich (por. Rdz 1,26; Mdr 2,23) oraz uczynieniu „nie-wiele mniejszym od aniołów”, uwieńczeniu chwałą i czią, obdarzeniu władzą nad dziełami Bożych rąk i położeniu wszystkiego pod jego stopy (por. Ps 8,5–7) (KDK 12). „Człowiek [...] uczestnicząc w świetle Bożej myśli, góruje swym rozumem nad światem rzeczy”. Jego godność objawia się przez poszukiwanie głębszej prawdy i udoskonalanie się przez mądrość, która pociąga go „ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre” (KDK 15). Podkreślona jest także godność ludzkiego sumienia (por. KDK 16) oraz świadcząca o jego godności wolność, bez przymusu (por. KDK 17; por. DWR 1), a także „zaród wieczności, który w sobie nosi” (KDK 18). Niezwykła godność człowieka została podkreślona stwierdzeniem, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25; 29), że ona „przerasta wszystkie rzeczy”, a jej „prawa i obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny” (KDK 26). Zgodnie z ludzką godnością

²³ W. Granat: *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985 s. 55–86.

²⁴ M. Nowak: *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*. Lublin 2000 s. 304–306.

należy [...] udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji, do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej (KDK 26).

W kolejnych praktycznych wskazaniach zwrócono uwagę na poszanowanie osoby ludzkiej, które polega na tym, aby ludzie uważali

bliźniego bez żadnego wyjątku za „drugiego samego siebie” [...] byśmy stawali się bliźniami każdego bez wyjątku człowieka i służyli czynnie spotkanemu, czy byłby to starzec opuszczony przez wszystkich, czy robotnik, bezpodstawnie pogardzany cudzoziemiec, czy wygnaniec, czy dziecko z nieprawego związku cierpiące niezasłużenie za grzech przez siebie nie popełniony, czy głodny (KDK 27).

Wymieniono także różne przejawy zła uderzającego i niszczącego człowieka, które „godzi w samo życie, narusza całość osoby ludzkiej, ubliża godności ludzkiej”. Wskazane powyżej czynności niszczące człowieka, podsumowano stwierdzeniem: „wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakażając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z cziłą należą Stwórcy” (KDK 27).

Posiadana godność osoby ludzkiej także przez „tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują”, domaga się, abyśmy darzyli ich również szacunkiem i miłością (KDK 28). Z tego samego powodu „należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi [...] Albowiem zbytnie nierówności gospodarcze i społeczne [...] wywołują zgorszenie i sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej oraz pokojowi społecznemu i międzynarodowemu” (KDK 29). „Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej [...] prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem [...] prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze” (DWR 2).

Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy państwowej [...] władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy to w sposób otwarty czy ukryty, nie była

naruszona z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należącego przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja (DWR 6).

Posiadana godność niesie z sobą oprócz posiadanych praw również zobowiązania, co zapisano w cytowanej Deklaracji o wolności religijnej: „Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nągleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii” (DWR 2).

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

Należy zauważyć, że we współczesnym świecie coraz więcej ludzi domaga się sprawiedliwości. Jest to bardzo cenne zjawisko. Dość często jednak różne programy, które u swoich początków miały ideę sprawiedliwości, ulegały wypaczeniom. Stąd powszechne jest stwierdzenie: *summum ius – summa iniuria* („największe prawo – największym bezprawiem”). Poważny niepokój u wielu współczesnych ludzi budzi upadek podstawowych wartości (nie tylko chrześcijańskich, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury moralnej): poszanowania dla życia ludzkiego (od chwili poczęcia), dla jedności i nierozzerwalności małżeństwa, rodziny, widać też kryzys prawdy w strukturach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, utratę poczucia dobra wspólnego, desakralizację preradzającą się w dehumanizację, moralną dekadencję człowieka. Poważna przyczyna tej sytuacji leży w tym, że sama sprawiedliwość nie wystarczy. W stosunkach międzyludzkich na pierwszym miejscu musi być miłość (por. DinM 12). Zrównanie między ludźmi bowiem przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość miłosierna (miłość i miłosierdzie) sprawia, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek, z właściwą mu godnością. Zatem miłość miłosierna „jest nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie oraz w duchu wzajemnego braterstwa. Nie sposób osiągnąć takiej więzi pomiędzy ludźmi, jeśli te stosunki wymierzmy tylko miarą samej sprawiedliwości” (DinM 14).

Papież Paweł VI często podkreślał, że celem, do którego powinno się dążyć w dziedzinie społecznej i kulturalnej, ekonomicznej i politycznej, jest „cywilizacja miłości”. Chcąc zaś osiągnąć ten cel, absolutnie nie można się zatrzymać w różnych dziedzinach ludzkiego współżycia przy zasadzie sprawiedliwości: „oko za oko i ząb za ząb” (Kpł 24,19n; por. Mt 5,38), ale należy ożywić to współżycie właśnie duchem miłości. Także nauczanie Soboru Watykańskiego II zwraca uwagę na potrzebę tworzenia świata „bardziej ludzkiego” (KDK 40). Jest to możliwe do osiągnięcia, ale pod warunkiem wprowadzania w różne stosunki międzyludzkie i społeczne wraz ze sprawiedliwością „miłości miłosiernej”. Miłość ta, jako ukoronowanie sprawiedliwości, stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii. Należy zatem wprowadzać we wzajemne stosunki podstawowy warunek pojednania, jakim jest istotne dla Ewangelii przebaczenie (por. DinM 14). Do tak pojętej miłości, która jest miłosierdziem i przebaczeniem, potrzebne jest odpowiednie wychowywanie. Jedną zaś z ważnych ofert na rynku obejmującym problemy wychowywana, jest idea proegzystencji.

III. Idea proegzystencji w służbie wyznawców różnych religii

Termin „proegzystencja” nie jest wprost określeniem biblijnym. Pojawiło się ono w teologii w latach 60. XX wieku w związku ze stawianym pytaniem o sens życia, o znaczenie i sens orędzia Chrystusa dla człowieka, w dyskusjach nad problemem teocentryzmu czy chrystocentryzmu w teologii. W Polsce niniejszą problematykę przybliżył i nadal ją rozwija znany teolog, arcybiskup Alfons Nossol²⁵. Problematykę idei proegzystencji w przepowiadaniu homilijnym tegoż arcybiskupa podjął ks. Michał Klementowicz w swojej pracy doktorskiej²⁶.

Termin „proegzystencja” składa się z dwóch słów wziętych z języka łacińskiego: z przedrostka *pro* (‘na rzecz’, ‘na korzyść’, ‘w obronie’)²⁷ i rzeczownika *existentia* (‘byt’, ‘istnienie’, ‘bytowanie’)²⁸. W języku niemieckim odpowiednikiem jest *Existenz*, a we francuskim *existence*, które oznaczają to samo: ‘istnienie’, ‘byt’, ‘bytowanie’, ‘życie’, ‘warunki życia’²⁹. Stąd słowo „proegzystencja”, złożone z rzeczownika i przedrostka (*existentia + pro*), ukazuje istotę tej czynności, jako: ‘istnienie’, ‘życie’, ‘bytowanie’ nie dla siebie, ale dla (na rzecz, na korzyść, w obronie) innych, dla drugich.

²⁵ E. J. Jezierska: *Żyjemy dla Pana – Umieramy dla Pana (Rz 14,8). Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*. Wrocław 1993 s. 7–11.

²⁶ M. Klementowicz: *Idea proegzystencji w przepowiadaniu homilijnym Arcybiskupa Alfonsa Nossola*. Lublin 2014 (mps.).

²⁷ A. Jougan: *Słownik kościelny łacińsko-polski*. wyd. III. Poznań-Warszawa-Lublin 1958 s. 541.

²⁸ Tamże. s. 246.

²⁹ *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Red. S. Dubisz. T. I. Warszawa 2003 s. 794.

W *Encyklopedii katolickiej* określono proegzystencję (łac. *proexistentia* – ‘istnienie dla’) jako egzystencję „bytów osobowych” ukierunkowaną „na innych i stanowiących dla nich dar”³⁰. Z kolei *Lexikon für Theologie und Kirche* niniejsze określenie (*Proexistentz*) tłumaczy jako ‘bycie dla (dla innych)’, łącząc je w chrystologii między innymi z problemem całkowitej solidarności Chrystusa z Jego Ojcem oraz z innymi ludźmi³¹.

Niniejsze określenie, zatem, zawiera bardzo ważną prawdę o osobie ludzkiej, będącej darem dla drugiej osoby. Osoba ludzka bowiem, która osiągnęła swoją dojrzałość religijno-moralną, nie chce żyć egoistycznie, myśląc tylko o sobie, ale widzi swoje życie jako „dar dla” innych ludzi, dla rodziny, dla społeczeństwa, a szczególnie dla tych, którzy potrzebują pomocy.

W chrześcijaństwie będzie to życie dla Boga i dla każdego człowieka, nawet nieprzyjaciela. Chrześcijanie otrzymali idealny wzór życia proegzystencjalnego – życia dla drugich, w Osobie Jezusa Chrystusa. On nie tylko pouczał, że Jego życie jest dla innych (np. w przypowieści o dobrym pasterzu: J 10,1–21), ale to swoje nauczanie potwierdził odpowiednimi czynami. Chrystusową proegzystencję potwierdza cała Jego nauczycielska i cudotwórcza działalność. Największe zaś proegzystencjalne znaczenie Jezusa miało Jego wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie. W końcu wielkim potwierdzeniem proegzystencji Jezusa jest ustanowienie Eucharystii, dzięki której Jego egzystencja jest aż tak bardzo proegzystencją – życiem „dla innych”, dla człowieka, że staje się dla niego pokarmem, koniecznym dla życia jego ludzkiej duszy.

Zatem cała egzystencja Jezusa Chrystusa jest proegzystencją. Dlatego też Jezus stał się doskonałym wzorem życia i działania dla innych. Syn Boży pokazał swoim życiem, co to znaczy nie tylko służyć innym, ale całkowicie istnieć dla nich. To bycie dla innych Jezusa należy do Jego istoty. To właśnie w proegzystencji wypełnia się tajemnica przebywania i życia Chrystusa na Ziemi.

Chrystus, który całą swoją egzystencją był dla innych, dla wszystkich, nakazuje ludziom nie tylko proegzystencję w stosunku do swoich najbliższych czy rodaków, ale w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie nakazuje uniwersalizm proegzystencjalny (Łk 10,25–37). Na pytanie uczonego w Piśmie: „Kto jest moim bliźnim?”, Jezus odpowiedział przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie, który okazał życzliwą pomoc, spotkanemu przypadkowo, pobitemu i poranionemu, zupełnie obcemu człowiekowi (jego rodacy: kapłan i lewita nie przyszli mu z pomocą). Przypowieść zawiera tak wyraźne pouczenie, że gdy po jej

³⁰ K. Najman, J. Szymbik: *Proegzystencja*. W: EK T. 16. Lublin 2012 kol. 439.

³¹ U. Lothar: *Proexistentz*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 8. Red. W. Kasper. Freiburg-Basel-Wien 1999 kol. 613.

zakończeniu Jezus zapytał: „Który z tych trzech [kapłan, lewita, Samarytanin] okazał się według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?”, uczony w Piśmie bez wahania odpowiedział: „Ten, który mu okazał miłosierdzie”. Na co, „Jezus mu odrzekł: «Idź, i ty czyn podobnie»” (Łk 10,29–37). Uniwersalizm proegzystencjalny nabiera dodatkowej wymowy z uwagi na brak życzliwych relacji, a właściwie ówczesne nieprzyjazne stosunki pomiędzy Samarytanami i Żydami.

Proegzystencja Jezusa Chrystusa nie jest zatem przykładem wzywającym tylko Jego wyznawców, chrześcijan, do proegzystencji – życia dla drugich. Jezus z Nazaretu jest bowiem Osobą historyczną. Wobec tego także niewierzący, nie uznając Jego bóstwa, powinni uszanować Jego proegzystencję, Jego całkowite, prowadzące aż do zupełnego wyniszczenia samego siebie przez najbardziej okrutną niewolniczą śmierć na Krzyżu, życie dla drugich, dla wszystkich ludzi.

Symbolem życia dla drugich, dla innych, jest na przykład płonąca świeca. Kiedy płonie, spełnia swoje życiowe zadanie, wydając światło i ciepło. Równocześnie staje się coraz mniejsza, aż do zupełnego zniszczenia siebie, spalenia się dla innych. Tego rodzaju symbolem życia dla innych jest także kadzidło. Kiedy się spala, wydaje miłą woń, ale wydobywając z siebie przyjemny zapach, zatracą siebie. Człowiek realizujący ideę proegzystencji, żyjąc dla drugich, traktuje ich jako otrzymany dar, który pozwala mu wyjść poza siebie i nadać swojemu życiu sens poprzez robienie czegoś dobrego dla innych. Z ideą proegzystencji spotyka się człowiek bardzo wcześnie. Jako dziecko, od najwcześniejszych lat swojego życia, obserwuje zatroskanie rodziców o jego życie, zdrowie i wychowanie, powoli dochodzi do wniosku, że żyją oni nie dla siebie, ale przede wszystkim dla niego. Ponadto, każda wykonywana solidnie praca, w której człowiek wychodzi poza siebie, poza swój „interes”, ma w pewnym stopniu wymiar proegzystencjalny.

Dla idei proegzystencji, a właściwie dla wcielania jej w życie człowieka, aż do zdobycia przez niego postawy proegzystencjalnej, fundamentalne znaczenie ma hierarchia wartości. Właściwe ułożenie jej wymaga uwzględnienia fundamentalnych pytań dotyczących celu i sensu życia ludzkiego, sensu cierpienia i śmierci; Co ważniejsze: czy „mieć”, czy „być”?; Dobra materialne czy duchowe?

W Konstytucji duszpasterskiej Kościoła w świecie współczesnym II Sobór Watykański naucza:

Pismo święte, z którym zgadza się doświadczenie wieków, poucza rodzinę ludzką, że postęp ludzki, będący wielkim dobrodziejstwem dla człowieka przywodzi jednak ze sobą nie małą pokusę: jeśli bowiem zburzy się hierarchię wartości i pomiesza się dobro ze złem, poszcze-

gólni ludzie i ich grupy zwrócą uwagę na własne sprawy, a nie na sprawy innych. Na skutek tego świat już nie przedstawia pola prawdziwego braterstwa, skoro wzmożona potęga człowieka grozi zagładą samemu rodzajowi ludzkiemu (KDK 37).

Postawa proegzystencji nie pojawia się u człowieka automatycznie, nagle i bez wysiłku. Wymaga ona formacji. Należy ją zdobywać, wchodząc na poszczególne stopnie proegzystencji – „życia dla innych”. Pierwszym z nich jest „służenie pomocą innym; pomaganie innym”. Pomoc ta może mieć charakter materialny (dar lub pomoc w wykonywaniu jakiegoś zadania), biologiczny (oddanie własnej krwi, nerki lub innego organu) lub psychiczny (emocjonalne wsparcie w nieszczęściu)³². Następnym stopniem jest altruizm, czyli „kierowanie się w swym postępowaniu dobrem innych, gotowość do poświęceń, przeciwieństwo egoizmu”³³. Trzecim i ostatnim stopniem jest – zawierająca bogatszą treść idei proegzystencji, od naturalnego altruizmu – „miłość bliźniego”. Cnota ta oznacza pragnienie dobra drugiej osoby oraz okazywanie go w odpowiednich czynach aż do ofiarowania dla niej własnego życia. Dopiero miłość, która jest zadaniem, celem i owocem proegzystencji, a nade wszystko stanowi jej istotę, potrafi zjednoczyć ludzi podzielonych gospodarczo, społecznie, politycznie, a przede wszystkim religijnie.

Krążące wśród ludzi dość często powiedzenie, że „miłość jest deficytowa”, stanowi wielki błąd. Pełne miłości oddanie się dla bliźniego, staje się dla tego, kto to czyni, drogą do osiągnięcia osobistego szczęścia i spełnienia. Realizacja siebie w pełni dokonuje się bowiem tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego (por. KDK 24). Należy zatem w tej bezinteresownej miłości stracić siebie, stracić życie, „żeby zachować je na życie wieczne” (por. J 12,25), gdyż posiadać siebie można tylko w dawaniu siebie.

Konkludując, należy podkreślić, że zarówno jednostki, jak i społeczeństwa, które żyją w świecie religijnie pluralistycznym, mimo niewątpliwych różnic łączą przede wszystkim uświadomiona – na drodze poważnej refleksji – godność osoby ludzkiej, godność każdego człowieka, nawet nieprzyjaciela, jako osoby mającej niezbywalne prawa, domagające się uszanowania przez wszystkich. Dodatkowym elementem łączącym są przeżywane wspólne dla danego kraju, regionu czy wspólnoty nadzieje oraz trudności i zagrożenia. Z propozycją dawania właściwej odpowiedzi swoim życiem na fakt, że osoba ludzka stanowi najwyższą wartość (nie uwzględniając pierwiastka religijnego), wychodzi idea

³² Por. B. Wojciszke: *Relacje interpersonalne*. W: *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Red. J. Strelau. T. 3. Gdańsk 2000 s. 164.

³³ *Uniwersalny słownik języka polskiego*. dz. cyt. s. 60.

proegzystencji, czyli egzystencji, życia dla drugiego, dla wszystkich. Idealnym wzorem (przede wszystkim dla chrześcijan, ale również dla niewierzących) proegzystowania, czyli życia dla ludzi, dla wszystkich, jest Jezus Chrystus. Jego życie było radykalną proegzystencją, bo aż do śmierci krzyżowej, dla innych, dla wszystkich ludzi, dla ich szczęścia nie tylko tu na Ziemi, ale przede wszystkim w wieczności.

Bibliografia

- Bronk A.: *Podstawy nauk o religii*. III wyd. Lublin 2009 s. 321–323.
- Cymarzewska-Włażlik L.: *Pluralizm. III. W religii*. W: *Encyklopedia katolicka* T. 15. Lublin 2012 kol. 829.
- Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. W: H. Słotwińska, W. Głowa: *Dialog Boga z człowiekiem*. Lublin 2012 s. 122–125.
- Granat W.: *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań 1985.
- Jan Paweł II: Encyklika *Dives in misericordia* 30 listopada 1980.
- Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* 11 kwietnia 1963: AAS 55(1963).
- Jeziarska E.J.: *Żyjemy dla Pana – Umieramy dla Pana (Rz 14,8). Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*. Wrocław 1993.
- Jougan A.: *Słownik kościelny łacińsko-polski*. wyd. III. Poznań-Warszawa-Lublin 1958.
- Kamiński S.: *Z metafizologii człowieka*. W: M. A. Krąpiec: *Dziela*. T. IX. *Ja człowiek*. Lublin 1991 s. 11–25.
- Klementowicz M.: *Idea proegzystencji w przepowiadaniu homilijnym Arcybiskupa Alfonsa Nossola*. Lublin 2014 (mps.).
- Krąpiec M.A.: *Kim jest człowiek?* W: Tenże: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996 s. 269–334.
- Krąpiec M.A.: *Ja człowiek*. W: Tenże: *Dziela*. T. IX. Lublin 1991 s. 58–520.
- Lothar U.: *Proexistentz*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 8. Red. W. Kasper. Freiburg-Basel-Wien 1999 kol. 613.
- Łukaszyk R., Miś R., Zimoń H.: *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. EK T. 3 kol. 1277–1281.
- Najman K., Szymik J.: *Proegzystencja*. W: EK T. 16. Lublin 2012 kol. 439.
- Nowak M.: *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*. Lublin 2000.
- Pius XII: *Orędzie radiowe*. 24 grudnia 1944: AAS 37(1945).
- Siemianowski A.: *Antropologia filozoficzna*. Gniezno 1996.
- Sobór Watykański II: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 517–523.
- Sobór Watykański II: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 414–426.
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 537–620.

- Uniwersalny słownik języka polskiego*. Red. S. Dubisz. T. 1. Warszawa 2003.
- Wojciszke B.: *Relacje interpersonalne*. W: *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Red. J. Strelau. T. 3. Gdańsk 2000.
- Wolanin A.: *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*. Kraków 1993.
- Znaniecki F.: *Antropologia filozoficzna Maxa Schelera*. „*Studia Pelplińskie*” T. 1: 1969 s. 143–188.

STRESZCZENIE

Idea proegzystencji elementem łączącym społeczeństwa religijnie zróżnicowane

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza część wprowadzająca w problem odnosi się do życia w świecie religijnie pluralistycznym, druga ukazuje osobę ludzką jako najwyższą wartość, natomiast trzecia, a zarazem ostatnia omawia szczegółowo ideę proegzystencji w służbie wyznawców religii. Pluralizm religijny odwołuje się do ewangelicznej postawy otwartości i życzliwości wobec wszystkich religii, co jednak nie oznacza istnienia obowiązku uznania wszystkich religii za prawdziwe. Wskazuje także na płaszczyzny, na których dochodzi do rozmów z przedstawicielami innych religii. Bardzo ważną płaszczyzną do zbliżenia się ku sobie różnych wyznawców są wspólne wartości, spośród których na pierwszym miejscu stawiana jest godność osoby ludzkiej. Wskazuje także, że potwierdzeniem traktowania każdego człowieka z należnym mu szacunkiem jest wprowadzanie w swoje życie idei proegzystencji (życie dla innych). Wymaga ona przedstawienia swojego życia z egoistycznego życia jedynie dla siebie na życie „dla drugich”, bez względu na wyznawany światopogląd czy praktyki religijne. W ten sposób społeczeństwa religijnie zróżnicowane zbliżą się do siebie, otwierając się na najwyższe na ziemi wspólne doczesne dobro, jakim jest drugi człowiek.

Słowa kluczowe: proegzystencja, pluralizm, społeczeństwo, religia

SUMMARY

The idea of pro-existence as a link among religiously diverse societies

The paper is divided into three sections. The first section gives a brief overview of life in a pluralistic world. In the second section the human being is shown as the highest value. The third, final section investigates pro-existence in the service or religious followers.

Religious pluralism refers to an evangelical attitude of openness and kindness towards all religions, which however does not create the obligation to recognise all religions as true. The concept indicates three planes of dialogue with representatives of other religions, among which it is the plane of common values that is particularly important. Furthermore, the value held in the highest regard should be human dignity, and only by conducting our lives according to the rules of pro-existence (living for others) can we show our respect to every human. This may be achieved by moving from an egotistic life to living for “the other”, regardless of their accepted worldview or religious practice. Only in this way will religiously diverse societies come closer together and make way for the highest of the worldly goods, the other human being.

Keywords: pro-existence, pluralism, society, religion

RICHARD HARTMANN

Was kommt nach der Pfarrgemeinde: Anstöße zur Veränderung der kirchlichen Sozialfelder

I. Kirche im Veränderungsstress

Seit mehr als 15 Jahren verändert sich das Strukturmodell der Pfarrei in fast allen deutschen Diözesen. Zwar haben die deutschen Bischöfe schon früh gemerkt, dass es um mehr als Strukturen gehen muss¹, im Bewusstsein vieler Gemeindeglieder, aber auch der kirchlichen Behörden, war die Logik der Organisationsentwicklung und der Ökonomie im Vordergrund. Es ging um die Organisationsfrage: Wie kann mit weniger Priestern eine flächendeckende Versorgung gewährleistet werden? Und: Wie kann bei schwindenden Ressourcen (Mitglieder und Finanzen) die Organisation weiterbestehen?

Dass dies jedoch nicht alles sein kann, dass sich Kirche in einem Prozess der Selbstvergewisserung in einem radikalen gesellschaftlichen Wandel befindet, wurde zwar mehr und mehr benannt, ist aber meines Erachtens noch längst nicht überall verstanden worden.

Vereinfachtes Denken

Nachdem im Bistum Essen ein wichtiges Tabu gebrochen wurde, und bisher bestehende Pfarreien zu neuen Großpfarreien fusioniert werden konnten, haben

Richard HARTMANN – ks. prof. dr, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Homiletyki. Wydział Teologiczny w Fulda. e-mail: Hartmann@thf-fulda.de

¹ Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat (Hg.): *Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2007: H. 213. Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat (Hg.): *Mehr als Strukturen: Neuorientierung der Pastoral in den (Erz)Diözesen: Ein Überblick*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2007: H. 216.

etliche Diözesen mehr oder weniger intensiv nachgezogen. Dennoch bleibt für viele der eigentliche Prozess noch nicht verstanden. Immer wieder herrscht die Vorstellung vor, dass einfach aus fünf kleinen Pfarreien eine neue große werden müsse und dabei sonst alles beim Alten bleibe.

Dass unter diesen Voraussetzungen Pfarrer die Angst hatten, die größere Pfarrei nicht mehr arbeitsmäßig bewältigen zu können, ist ganz nachvollziehbar. Dass unter diesen Bedingungen viele Gemeindemitglieder befürchteten, dass die Nähe fehle und die Entfremdung zur Pfarrkirche und zum Pfarrer zunehme, wundert nicht. Wenn gleichzeitig auch noch Kirchen geschlossen und profaniert werden mussten und die Finanzverwaltung zentralisiert wird: Wo bleibt dann noch Kirche vor Ort, wo bleibt das, was bis in die 70er Jahre als Pfarrfamilie gelebt hat.

Wer dies erlebt, wer so denkt, der wird die eigentlichen Herausforderung nicht bewältigen können und tatsächlich mit der Vergrößerung der kirchlichen Räume Kirche letztlich weiter verkleinern. Immer wieder kann man solch depressive Stimmung in einem „Es wird alles weniger“ hören und jede hoffnungsfrohe Zukunftsstimmung ist vorbei.

Hans-Hermann Pompe analysiert dies für die Evangelische Kirche. Er weist als Versuchung auf, dass allein Zuständigkeiten zu Beziehungen führen sollen, dass aus der Vergangenheit die Gegenwart gerechtfertigt und die Zukunft erwartet werden solle und Gremien und Funktionen allein für Inhalte und Angebote geradezustehen haben. Ohne eine neue missionarische Haltung, ohne einen neuen Aufbruch zu den Menschen und eine klare inhaltliche, auch biblisch geprägte Mitte sei nichts zu erreichen².

Relevanzverlust?

Kirche wird für den einzelnen Bürger, die einzelne Bürgerin nicht mehr wichtig. Gesellschaftliche Teilhabe ist möglich auch außerhalb pfarrlicher Bindung. Auch die Gestaltung wichtiger Lebensschritte, der Lebenswenden zu Geburt, Erwachsenwerden, Familiengründung, Krankheit und Sterben ist nicht mehr ausschließlich an die Sakramente und Sakramentalien der Kirche gebunden. Manchmal hat es den Eindruck, dass nichtkirchliche Dienstleister ebenso gut, wenn nicht besser, die biographischen Punkte begleiten.

Meinungsbildung und Werteorientierung sind längst in einen pluralen öffentlichen und medial begleiteten Diskurs ausgewandert, in dem zwar die großen Kirchen auch noch eine Stimme sind, aber eben nur eine von vielen. Auch der

² H.H. Pompe: *3 x 3 kurze Einschätzungen von Gemeinden und Kirche in Deutschland*. In: ZMiR Newsletter 28–17 S. 10–12.

Katholik lässt sich nicht mehr vorschreiben, wen er zu wählen hat oder wie er seine Sexualität lebt und wertet.

Wenn dazu das „Alltagsangebot“ der Kirchen, die Feier des Sonntags symbolisch-existentiell und inhaltlich in der Predigt ebenfalls keine ausreichende Relevanz hat, dann wird diese Begegnung ausgeblendet.

Sinndeutung ist ebenso eine Aufgabe, die jede und jeder Einzelne als private Aufgabe wahrnimmt. Ob die Kirchen dabei hilft, wird unterschiedlich bestimmt. So entscheidet jede und jeder selber, wann und wie oft er/sie am Gottesdienst teilnimmt und Sakramente feiert, ob er Glied der Kirche bleibt oder nicht. Die Meinungsforscher weisen nach, dass die familiäre Vorprägung am meisten die Kirchenbindung prägt³. Auch kann für die Kirchen trostreich sein, dass keine ausdrückliche Tendenz zum Austritt vorliegt. Dennoch ist die Relevanz eine ganz andere, als noch vor 50 Jahren. Wichtiges Ansehen hat Kirche in ihrem caritativen Engagement, das für viele zentral ist, um ihre Bindung und die Bereitschaft zur finanziellen Förderung aufrecht zu erhalten.

Doch ist diese neue Verortung von Kirche fragil. Sie wird – in den Großstädten unseres Landes schon gut wahrnehmbar – zur Minderheit in der Gesellschaft und schnell in einzelnen Positionen und im Blick auf ihre gesellschaftlichen Privilegien schnell in Verteidigungslinien gedrängt.

Folgen nach innen

Vielleicht hat diese Entwicklung sogar ausdrücklichen Einfluss darauf, dass die Großkirchen weniger Priester, Pfarrer und andere Pastorale Hauptamtliche finden. Sicher würde sich in der katholischen Kirche etwas verändern, wenn die Zulassung von Frauen und Verheirateten für das Priesteramt ermöglicht würde. Zu befürchten ist, dass dadurch kurzfristig engagierte Menschen gewonnen werden, die allgemeine Tendenz würde jedoch nicht gestoppt, wie wir ja in den Kirchen der Reformation sehen. Die kurzfristige Veränderung könnte sogar die notwendige Neuorientierung der Kirche insgesamt verzögern⁴. Die gesellschaftlichen Ursachen, die andere Bedeutung des Lebensentwurfs als Christin und Christ bewirken auch, dass weniger Ehrenamtliche bereit sind, sich für die Kirche allgemein zu engagieren. Somit stimmt es, dass das, was lange als Standardprogramm der Pfarreien galt, nicht mehr in der bisherigen Praxis zukunftsfähig ist. Der Veränderungsstress berührt somit alle, die sich in den Gemeinden engagieren.

³ Die Ausdifferenzierung dieser Prozesse ist gut nachzuvollziehen bei D. P o l l a c k, G. R o s t a: *Religion in der Moderne ein internationaler Vergleich*. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl. 2015.

⁴ Siehe meinen Beitrag R. H a r t m a n n: *In Sorge um die Kirche: Viri Probati sind eine zu einfach Lösung*. „Herder Korrespondenz“ (65) 2011: 4 S. 192–196.

Ansehensverlust

Dazu kommt auch, dass die Kirche öffentlich mit Krisen verschiedenster Art konfrontiert ist, die ihr Ansehen deutlich beschädigt haben: Sexueller Missbrauch und die unklare Kommunikation darüber – unglückliches Auftreten einiger Repräsentanten der Kirche – Distanzierung öffentlicher Personen von der Kirche – unklare Finanzsituation und Transparenz darüber. Zum Glück ist für viele der derzeitige Papst Franziskus in seiner direkten und pastoral zugänglichen Art ein Sympathieträger, weit über den Rand der katholischen Kirche hinweg. Zum Glück machen immer noch viele Christinnen und Christen bei den Begegnungen im Rahmen der Lebenswenden, bei den Kasualien gute Erfahrungen mit den Seelsorgerinnen und Seelsorgern⁵. Doch daraus folgt nicht eine Rückkehr zu Gemeindeleben und der Sonntagspraxis der Nachkriegszeit. Wir leben in anderen Zeiten.

II. Topoi – Orte

Darum ist es wichtig, darüber nachzudenken, wo Menschen unserer Tage mit der Religion, mit kirchlicher Wirklichkeit und der Bearbeitung von Grenz- und Sinnfragen konfrontiert werden. Ich bin der festen Überzeugung, dass wir neu lernen müssen, im Sinne von *Gaudium et Spes* 1 die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten an allen Orten wahrzunehmen und zu begleiten, sie zu unserer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst zu machen. Es braucht dazu Glaubenskommunikation an allen Orten⁶.

Die Ortsgemeinde war und bleibt ein wichtiger Ort für das Kirche-sein. Die territoriale Pastoral versinnbildlicht die Gegenwart Gottes unter den Menschen, bietet die Chance der Gemeinschaftsbindung, ist wachsam für die Not der Menschen. Daher darf die bisherige überschaubare Gemeinde nicht leichtsinnig aufs Spiel gesetzt oder „wegfusioniert“ werden. Doch wird sie sich neu und anders aufstellen müssen. Sie ist nicht eine Organisationsleistung der hauptberuflichen und amtlichen Kirche, sondern aller Getauften, die vor Ort ihren Glauben leben⁷.

⁵ Zur Erfahrung der „Kasualienfrommen“ siehe: J. Först (Hg.), J. Kügler (Hg.): *Die unbekannt Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen: Bericht und interdisziplinäre Auswertung*. Münster: Lit 2006.

⁶ R. Hartmann: *Verkündigung als Glaubenskommunikation*. Würzburg: Theologie im Fernkurs 2013.

⁷ Immer wieder weisen aktuelle Beiträge diesen Wert der kleinen Orte auf. Jüngstens siehe: P. Müller: *Neues Wagen, ohne das Potential parochialer Strukturen gering zu schätzen: Eine Positionierung in pastoraler Nüchternheit*. „Pastoraltheologische Informationen“ (36) 2016: 2 S. 65–75 und P. Kohlgraf: *Ist die Pfarrei tot? Eine Befragung von Gläubigen zur Zukunft der Gemeinden*. „Herder Korrespondenz“ (70) 2016: 10 S. 28–31.

Diese Neuorganisation der territorialen Praxis braucht aber eine neue Kultur des freiwilligen Engagements und der Dienste der Kirchenglieder. Hier lohnt es sich ausdrücklich interkulturell zu lernen, zum Beispiel in Brasilien mit seiner langen Tradition der Ministros⁸, oder in den Prozessen der lokalen Kirchenentwicklung⁹.

Wichtiger erscheint mir jedoch, gerade in den größeren Strukturen der Großpfarreien und der regionalen kirchlichen Gliederungen, neu in den Blick zu nehmen, dass es vielfältige, und ganz neu unterschiedliche Orte gibt, die für die Wirklichkeit von Kirche und für die Verkündigung des Glaubens relevant sind.

Nicht nur die Kirchen und Pfarrzentren, sondern ebenso Einrichtungen der Caritas, Kindergärten, Verbandsarbeit, Schulpastoral, aber auch Glaubens- und Bibelkreise in der Nachbarschaft sind solche kirchlichen Orte, die Synapsen, Anknüpfungen einzelner, ermöglichen. Solche Orte lernen erst langsam dieses Selbstverständnis und die damit verbundenen Chancen und Verantwortungen. Menschen begegnen so ganz anders und ganz neu. Und – das ist neu – das muss nicht alles zentral in der Pfarrei vom Pfarrer organisiert und zusammengehalten werden, es behält fluide Lebendigkeit, wie die Wirklichkeit menschlichen Lebens fluide ist.

Es sind Orte, die die Sozialräume des Menschen kennen und darin die Gegenwart Gottes aufweisen und die für die Lebensräume der einzelnen Begegnungsmöglichkeiten schaffen. Kirche ist in pluraler Gesellschaft ebenso plural entfaltet und gibt ihre gemeindliche Monokultur auf.

Daraus sind jedoch etliche Konsequenzen zu ziehen:

- Es braucht eine genaue Wahrnehmung, welche Orte wichtig sind (In Paderborn wurde im Rahmen einer neuen Arbeit in der Stadt eine genaue Analyse der Bewegungsprofile und Zeiten der Menschen erstellt. In Fulda sind inzwischen bestimmte kirchliche Formate in Szenekneipen gezogen.)
- Es muss geprüft werden, was zentral wichtig ist und was an der Peripherie bedeutsam sein kann – und wer denn definiert, was zentral oder peripher ist...
- Es braucht öffentliche Orte, auf der Agora, dem Marktplatz, und vertraut private Orte, wo Menschen Schutz suchen und finden.

Solche Orte müssen gepflegt werden, sowohl ästhetisch wie personal¹⁰.

⁸ Siehe hierzu A. S c h m i t t: *Keine Angst vor großen Räumen: Der Blick nach Brasilien als Hoffnungsschimmer in der pastoralen Krise*. „Pastoraltheologische Informationen“ (36) 2016: 2 S. 113–132.

⁹ Immer wieder bei Hennecke: Ch. H e n n e c k e: *Kirche geht ...: die Dynamik lokaler Kirchenentwicklungen*. Würzburg: Echter 2013. Ch. H e n n e c k e: *In einer Kirche der Beteiligung: Weltkirchliche Lernimpulse für die Priesterausbildung*. „Herder Korrespondenz“ (68) 2014: 1 S. 24–28.

¹⁰ Viele Orte können dies sein, die dann unter dem Dach der Pfarrei als organisatorischer Großstruktur eine neue Form der Gemeindebildung beginnen: Sozialeinrichtungen (Kindergärten,

III. Tempi – Zeiten

Nicht nur die Orte, sondern auch die biographisch relevanten Zeiten müssen neu durchdacht werden. Die Wochengliederung mit der Heiligung des Sonntags als Kirchengangstag ist längst nicht mehr für alle erlebbar. Der Sonntag ist für mehr und mehr Menschen zum Arbeitstag geworden. Andere brauchen nach einer gestressten Woche ihn als ausdrücklichen Ruhe- und Langschläfer-Tag. In manchen Familien ist er die einzige gemeinsame Zeit, sowohl für die Paare, wie für das Zusammensein der Generationen. Es ist keine einfache Aufgabe für viele Familien diese Zeit zu organisieren. Die genormte Gottesdienstzeit, die meist ganz anderen Logiken folgt, hat in dieser Gestaltung längst nicht mehr eine ordnende Priorität. Nicht nur darum muss neu über die richtigen Gottesdienstzeiten für die unterschiedlichen Menschengruppen nachgedacht werden¹¹.

Das Kirchenjahr hat eine veränderte Relevanz, weil es nicht zuletzt durch die Konsum-Orientierung verschiedene Überformungen erfahren hat, zum Teil auch durch nichtkirchliche Traditionen merkwürdig angereichert (z. B. Halloween). Der Advent ist längst keine besinnliche Vorbereitungszeit, sondern Vorweihnachten in solchem Übermaß, dass einige froh sind, wenn das an Weihnachten vorbei ist und die Neujahrs- und Fastnachtskampagne beginnt. Weihnachten ist nicht allein von der Geburt Christi geprägt, sondern ein hoch aufgeladenes Familienfest. In diesem Kontext fallen auch neue Entscheidungen und Bewertungen, wann denn in dieses Szenarium hinein der Gottesdienst¹² passt. Ostern ist Frühlings und Winterurlaubsfest, so dass mancherorts die Erstkommunion – wegen Ferien – nicht mehr am Weißen Sonntag sein kann usw.

Neben diesen Kirchenjahreszeiten gibt es jedoch auch zentrale „Biographiezeiten“. Es sind dies wichtige Zeiten im Lebenslauf, im Jahreskreis und bei besonderen Grenzerfahrungen. Mehr und mehr haben Kirchen versucht, diese Zei-

Krankenhäuser, Sozialstationen, Asylarbeit,...); öffentliche Orte (Agora, Plätze, Medien,...), private Orte (zuhause, Nachbarschaften, individuell gestalteter Arbeitsplatz), symbolische Orte (Kirche, Kapellen, Friedhöfe,...).

¹¹ In größeren Städten wird mehr und mehr eine spätere Sonntagsabendzeit attraktiv, um damit das „Wochenende“ zu beschließen und sich ruhig auf die neue Woche einzustellen. Zu prüfen wäre auch, ob die für Familien mit kleineren Kindern der frühe Sonntagnachmittag eine gute Zeit wäre. Längst haben nicht nur an Tourismusorten Gottesdienste in freier Natur, mit Wanderung und Picknick eine hohe Akzeptanz.

¹² Das Warten auf eine nächtliche Christmette ist für etliche nicht mehr attraktiv, weil solche Zeit die private Abendgestaltung wesentlich begrenzt (Wann wird was gegessen und getrunken). Die Erwartung am Heilig-Abend Nachmittag das Fest zu eröffnen (und kirchlich abzuschließen) erhöht gegen alle liturgietheologische und traditionelle Bedeutung den Druck, nicht nur für Kinder, sondern auch für alle Familien und junge Erwachsene Weihnachten darauf festzulegen. Wieder ist es die eigene biographische Vorstellung, die eindeutig Vorrang hat vor theologischer Idealisierung.

ten aufzugreifen und zu gestalten. Es sind Zeiten, in denen Menschen offen sind für den „Segen“ von oben, eine bestimmte Transzendenzoffenheit, ohne dass damit eine feste Regelbindung eingebracht werden muss.

Die Jugendweihe in den Bereichen der ehemaligen DDR, die Segnungen von Menschen in Beziehungen (allen Beziehungsformen!!!), Segnungen von Motorrädern und anderen Kraftfahrzeugen, Schulanfangs- und -abschlussgottesdienste, Segnungen derer, die sich um Kranke mühen, Ehejubiläen, Volljährigkeit, Krankengottesdienste... Hier ist eine neue Form von Kreativität gefragt, die die Berührung mit dem Heiligen ermöglicht und befördert.

Dies gilt auch für die Zeiten im öffentlichen Raum. Gerade in einer Zeit, in der die Präsenz der Kirche und der Religion im öffentlichen Raum nicht mehr automatisch erwartet ist, wird es wichtig werden, meist in ökumenischer Weite, solche Präsenz zu zeigen. Stadtfeste, Weihnachtsmärkte, politische und kulturelle Ereignisse geben hier Anknüpfungsmöglichkeiten zuhauf, nicht nur die auch noch stark erwarteten Einsätze anlässlich von Katastrophen. Wie zentral das angenommen wird, zeigt beispielsweise die noch gar nicht so alte Einrichtung der Notfallseelsorge. In all diesen öffentlichen Begegnungen wird es jedoch darauf ankommen, sich nicht aufzudrängen, sondern einfach Präsenz und Bereitschaft zu signalisieren.

Die Ausdifferenzierung verdeutlicht, dass dies nicht einfach flächendeckend von allen Pfarreien alten Stils bewältigt werden kann, dass dazu die größeren Räume und ein arbeitsteiliges Entwickeln nur von Vorteil sind.

IV. Personen

Nicht Orte und Zeiten, sondern Personen zeigen das „Gesicht der Kirche“. Christlicher Glaube lebt von Zeuginnen und Zeugen, von Menschen die mit ihrer – auch brüchigen – Biographie einstehen für den Gott, dessen Liebe allen Menschen gilt.

Die Engführung, die seit dem 19. Jahrhundert wirkte, und alles allein dem Pfarrer zuschrieb, ist längst noch nicht überwunden, weder bei allen Pfarrern, noch bei denen, die alles vom Pfarrer erwarten. Doch muss spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil (1961–1965) eine neue Sichtweise beworben werden.

Kirche versteht sich nicht zuerst vom Amt, sondern von der Berufung aller zur Heiligkeit durch Taufe und Firmung. Zwar hat das Geweihte wichtige Dienste in der Kirche zu leisten: Der Diakonat, das Priestertum des Dienstes und das Bischofsamt dienen der Kirche, wenn sie *Christus repräsentieren* und in den *Sakramenten* (vor allem Eucharistie und Versöhnung) feiern, in der *Verkündigung* erinnern und in der *Einheit* zusammenhalten. Zwar braucht es in unserer Zeit

auch ausgebildete Experten in Theologie, aber auch vielen anderen Fachrichtungen für professionelles Handeln. Aber Kirche lebt von allen Getauften, von den vielen Fähigkeiten und Begabungen, die (1 Kor 12) der Kirche vom Geist Gottes gewährt sind, dass sie allen nutzen.

Leider haben einige den Eindruck, dass sie in ihrer Kompetenz als „Laien“ erst jetzt als Notstopfen gefragt sind, da zu wenige Priester da sind. Dieser Eindruck ist auch in etlichen Situationen nicht verwunderlich. Doch die eigentliche Berufung kommt aus der Taufe und der Charismentheologie. Die Engführung auf die Weihecharismen war der eigentliche Fehler einer bestimmten kirchlichen Tradition.

Diese neuentdeckte Verantwortung birgt jedoch zugleich Gefahren. Immer wieder erleben sich engagierte Christinnen und Christen überfordert, sowohl durch ein Zuviel dessen, was von ihnen erwartet wird, wie aufgrund einer nicht ausreichenden Qualifikation und Begleitung. Zum einen müssen darum hauptberuflich wie freiwillig Engagierte Lernen, dass sie nicht alles können und müssen (und dürfen). Es kommt darauf an, aus den Möglichkeiten (Ressourcen), aus Betroffenheit und Begabung (Charisma) das zu tun, was möglich ist. Alles schafft keiner.

V. Freigabe

In all dem entwickelt sich eine neue Pastoral der „Freigabe“. Nicht die „Norm“ sorgt für die Gegenwart Christi heute, sondern die große Möglichkeit, die das vielfältige Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck bringt. Was dabei alles passieren kann und geschehen wird, ist offen. Es ist die offene Zukunft Gottes mit seinem Volk, die darin trägt und weiterführt. Wir wissen nicht, wie die Kirche in Deutschland in 20 oder 50 Jahren ausschaut, aber im Vertrauen auf den begleitenden Geist, der in die Freiheit führt, wird vieles möglich, fluide und lebendig.

VI. Die deutschen Bischöfe: Gemeinsam Kirche sein

Mit dem wichtigen Schreiben der Bischöfe 2015 – „Gemeinsam Kirche sein“ – wird diese Theologie und Praxis ausdrücklich unterstrichen. Sie schreiben: „Durch die Taufe haben Christen Anteil am Priestertum Christi, und so haben sie Anteil am gemeinsamen Priestertum des ganzen Gottesvolkes. Die Getauften werden und müssen also nicht erst nachträglich oder eigens dazu beauftragt werden, den Leib Christi aufzubauen. Die priesterliche Würde aller Getauften kann weder durch Ämter oder Dienste, noch durch Berufungen oder Beauftragungen einzelner Christen gesteigert oder überboten werden. Diese Anteilhabe am Pries-

tertum Christi ist kein Besitzstand, sondern sie verwirklicht sich – solange die Kirche im Werden ist – auf einem *Wachstumsweg*, auf dem eine Gemeinschaft von getauften und gefirmten Christen auch begleitet werden muss¹³. Ein Blick in die Arbeitshilfe dazu¹⁴ und auf die Homepage www.gemeinsam-kirche-sein.de [22.2.2017], lässt erkennen, wie vielfältig Kirche sein kann, wenn sie nicht mehr von der Monokultur der Pfarrgemeinde eingegrenzt wird.

VII. Papst Franziskus: *Evangelii Gaudium*

So strahlt Kirche mit Papst Franziskus zuversichtlich das „Evangelium der Freude“ aus. Er wirkt durch direkte Kommunikation, statt in der Erinnerung an undiskutierbare Richtigkeiten. Er betont das Ethos der Gemeinschaft und des Vertrauens in das ganze Gottesvolk. Er stärkt die Ortskirche, öffnet zu Dezentralisation und einer neuen Kurie. Im Mittelpunkt steht der Mensch, besonders der leidende und vergessene. Darin gründet eine diakonische Pastoral. Kirche wird glaubwürdig in Bescheidenheit und Einfachheit.

Literaturverzeichnis

Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat (Hg.): *Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2007: H. 213.

Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat (Hg.): *Mehr als Strukturen: Neuorientierung der Pastoral in den (Erz)Diözesen: Ein Überblick*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2007: H. 216.

Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat: *Gemeinsam Kirche sein: Impulse – Einsprüche – Ideen*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2016: H. 286 (2016).

Die Deutschen Bischöfe: *Gemeinsam Kirche sein: Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*. „die deutschen Bischöfe“ 2015: 100.

Först J. (Hg.), Kügler J. (Hg.): *Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen: Bericht und interdisziplinäre Auswertung*. Münster: Lit 2006.

Hartmann R.: *Verkündigung als Glaubenskommunikation*. Würzburg: Theologie im Fernkurs 2013.

Hartmann R.: *In Sorge um die Kirche: Viri Probati sind eine zu einfach Lösung*. „Herder Korrespondenz“ (65) 2011: 4 S. 192–196.

Hennecke Ch.: *Kirche geht...: die Dynamik lokaler Kirchenentwicklungen*. Würzburg: Echter 2013.

¹³ Die Deutschen Bischöfe: *Gemeinsam Kirche sein: Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral*. „die deutschen Bischöfe“ 2015: 100.

¹⁴ Deutsche Bischofskonferenz. Sekretariat: *Gemeinsam Kirche sein: Impulse – Einsprüche – Ideen*. „Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz“ 2016: H. 286 (2016).

- Hennecke Ch.: *In einer Kirche der Beteiligung : Weltkirchliche Lernimpulse für die Priester- und Pfarrausbildung*. „Herder Korrespondenz” (68) 2014: 1 S. 24–28.
- Kohlgraf P.: *Ist die Pfarrei tot? Eine Befragung von Gläubigen zur Zukunft der Gemeinden*. „Herder Korrespondenz” (70) 2016: 10 S. 28–31.
- Müller P.: *Neues Wagen, ohne das Potential parochialer Strukturen gering zu schätzen: Eine Positionierung in pastoraler Nüchternheit*. „Pastoraltheologische Informationen” (36) 2016: 2 S. 65–75.
- Pollack D., Rosta G.: *Religion in der Moderne ein internationaler Vergleich*. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl. 2015.
- Pompe H.-H.: *3 x 3 kurze Einschätzungen von Gemeinden und Kirche in Deutschland*. In: ZMiR Newsletter 28–17 S. 10–12. <http://www.zmir.de/produkt/newsletter-282017-download/> [1.3.2017].
- Schmitt A.: *Keine Angst vor großen Räumen: Der Blick nach Brasilien als Hoffnungsschimmer in der pastoralen Krise*. „Pastoraltheologische Informationen” (36) 2016: 2 S. 113–132.

STRESZCZENIE

Parafia – co po niej? Impulsy do zmiany miejsc kościelnej socjalizacji

Przez bardzo długi czas parafia stanowiła podstawową wspólnotę Kościoła. Dotyczyło to zarówno organizacji życia Kościoła, spraw administracyjnych, jak również jego duszpasterstwa. Z reguły były to parafie terytorialne, które miały własnego proboszcza. Przemiany kulturowo-społeczne oraz religijne ostatnich dziesięciu lat spowodowały wiele zmian także w odniesieniu do parafii. Szczególne znaczenie mają w tym kontekście takie zjawiska, jak: zmniejszenie się liczby wiernych biorących udział w życiu parafii oraz zmniejszenie się liczby duchownych. Powierzenie jednemu proboszczowi kierowania kilkoma parafiami czy łączenie kilku parafii w większe jednostki to najczęściej stosowane dziś rozwiązanie. Niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania innych możliwości organizowania życia kościelnego we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: Kościół, parafia, reforma

SUMMARY

Parish Communities – what now? Impulses for the Change of Church Social Fields

For a very long time the parish constituted the basic community of the Church in terms of the organization of Church life, administration matters and pastoral care. As a rule parishes were territorial with their own parish priests. However, socio-cultural and religious transformations of the last decades have also caused many changes related to the parish. In this context such phenomena as the lessening number of faithful who participate in the life of the parish and the falling number of clergy, gain special significance. The solutions most commonly practiced today include entrusting to one parish priest the leadership of a few parishes or the combining of a few parishes into larger units. The article is an attempt to seek other possibilities of organizing Church life in the modern world.

Keywords: Church, parish, reform

ADAM PRZYBECKI

Migracja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce

Rosnąca gwałtownie fala migracyjna, której skutki od kilku lat w znaczący sposób odczuwa Europa, staje się szczególnym wyzwaniem nie tylko dla polityków i ekonomistów, ale także jest apelem kierowanym w stronę duszpasterstwa Kościoła. Problem ten – jak wskazują na to pierwsze doświadczenia – dotyczy również Kościoła lokalnego w Polsce, który dotychczas nie mierzył się z tak nadzwyczajnym zjawiskiem. W publikacjach zwraca się uwagę, że „dramat tego wyzwania płynie nie tylko ze wzrastającego w skali ogólnoswiatowej natężenia ruchów migracyjnych i ich kierunków, ale przede wszystkim z wieloaspektowości problemów i sytuacji krańcowych, przed jakimi staje migrant tak we wspólnocie, którą opuszcza, jak i w społeczności, w której szuka możliwości zatrzymania się. Proces opuszczania rodzimej wspólnoty etnicznej, jak i przybycie «obcego-innego» do wspólnoty go przyjmującej jest wyzwaniem dla Kościoła. Kościół, jako wspólnota wielokulturowa i wielojęzyczna, zjawisko migracji i ruchliwości człowieka postrzega jako właściwe swojej naturze. Jest ono na stałe wpisane w dzieje Wspólnoty uczniów Jezusa z Nazaretu i od Dnia Jerozolimskiej Pięćdziesiątnicy ukazuje interkulturowość Chrystusowej Wspólnoty wiary, nadziei i miłości oraz dynamizuje jej misyjność”¹.

Należy podkreślić, że wzbierająca fala migracyjna obejmuje zarówno migrantów, jak i uchodźców. W sytuacji coraz częstszego utożsamiania tych pojęć w przekazach mass mediów i w debacie publicznej zwrócić trzeba uwagę na zachodzącą między nimi zasadniczą różnicę o charakterze prawnym. Wią-

Adam PRZYBECKI, ks. prof. dr hab., kierownik Zakładu Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego, Wydział Teologiczny UAM, Poznań, e-mail: adamfran@amu.edu.pl

¹ W. Necel: *Wprowadzenie. Jesteśmy przybyszami i osadnikami*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*. Opr. W. Necel. Poznań 2009 s. 5.

że się to z określonymi konsekwencjami dotykającymi zainteresowanych osób. Podstawowym kluczem do rozróżnienia obu pojęć jest powód podjęcia decyzji o opuszczeniu własnego państwa. Jako migranta określa się najczęściej osobę, która dobrowolnie przekracza granicę, np. w poszukiwaniu lepszych możliwości ekonomicznych². Natomiast terminem „uchodźca” Konwencja genewska z 1951 roku określa osobę, która „na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, i nie może lub nie chce z powodu obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajduje się, na skutek podobnych zdarzeń, poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa”³.

Sytuacja, w jakiej znalazło się polskie społeczeństwo i kościelna wspólnota wobec gwałtownie postępującej od kilku lat fali migracyjnej, ukazała nieprzygotowanie ludzi do podjęcia nieznanego dotąd wyzwania. Oto słynące z gościnności i otwartości na przybyszów społeczeństwo, głównie pod wpływem agresywnej propagandy medialnej i wypowiedzi niektórych polityków, objawiło nową, jakże zaskakującą twarz. Nieustanne epatowanie informacjami o krwawych zamachach w państwach Europy Zachodniej, ukazywanie uchodźców i migrantów zarobkowych jako nosicieli chorób oraz „różnego rodzaju pasożytów i pierwotniaków”, planujących akty terrorystyczne, a także mających zniszczyć w Polsce chrześcijańską cywilizację, zrodziło w ludziach nieufność wobec przybyszy i obcych. To swoiste zarządzanie strachem i ludzkimi lękami⁴ spowodowało również zamknięcie na głos przedstawicieli kościelnej hierarchii, którzy od samego początku próbowali przypominać zarówno duchownym, jak i świeckim wiernym podstawowe prawdy Ewangelii odnośnie do migrantów i uchodźców.

Wydaje się, że opisana sytuacja ma również korzenie w nieprzygotowaniu wiernych do spotkania z tego rodzaju doświadczeniem. Dotychczas o migracji mówiło się w Polsce najczęściej w kontekście duszpasterskiej troski o wspólnoty polonijne poza granicami kraju. Istnieją dwa zgromadzenia zakonne zajmujące się duszpasterstwem wśród Polaków na obczyźnie – męskie, Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej i żeńskie Zgromadzenie Sióstr Misjona-

² Por. *Uchodźca czy migrant? Tłumaczymy różnice i wyjaśniamy ich sens*. UNHCR. The UN Refugee Agency/Polska – <http://www.unhcr.org/pl/365-plwiadomosci2016uchodzca-czy-migrant-tlumaczymy-roznice-i-wyjasniamy-ich-sens-html.html> [dostęp: 10.11.2017].

³ *Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r.*, rozdz. 1 art. 1 p. 2. „Dziennik Ustaw”. R. 1991 nr 119 poz. 515.

⁴ Na ten temat zob. – M. Prisching: *Soziologie der kollektiven Ängste*. „Theologisch-praktische Quartalschrift”. Jg. 165: 2017 Heft 4 S. 339–347.

rek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej. Oba swoje patronalne święto obchodzą w ostatnią niedzielę roku liturgicznego w Uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata. Nadto wspomnieć trzeba, że nie bez znaczenia, również w odniesieniu do tego problemu, pozostaje w Polsce sprawa pełniejszej recepcji nauczania Soboru Watykańskiego II. Podobnie jak w wielu innych kwestiach, jest to ciągle aktualne wezwanie Jana Pawła II, które zawarł w programie przygotowania Kościoła do Jubileuszu Roku 2000. Zapraszając wszystkich do rachunku sumienia, zwracał uwagę, że nie może on „pomiąć także przyjęcia nauki Soboru – tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja *Dei verbum*? [...] Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o styl relacji między Kościołem a światem. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, któremu wszakże ma towarzyszyć staranne rozeznanie i odważne świadectwo o prawdzie, pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków”⁵.

Podjmując zatem rozważania wokół pastoralnych problemów związanych z natężeniem ruchów migracyjnych, przedstawimy najpierw na podstawie badań socjologicznych proces kształtowania się postaw Polaków wobec migrantów i uchodźców, by następnie przybliżyć główne myśli nauczania Kościoła odnośnie do zjawiska migracji, a wreszcie, na koniec, sformułować niektóre przynajmniej propozycje dla duszpasterstwa.

I. Dynamika odrzucenia

Dla zrozumienia wyzwania, jakim dla Kościoła w Polsce są problemy związane z rosnącą falą migracyjną w Europie, ważne jest spojrzenie na proces kształtowania się postaw Polaków wobec migrantów i uchodźców. Badania socjologiczne ostatnich lat bardzo wyraźnie ukazują dynamikę dokonujących się zmian. Centrum Badania Opinii Społecznej [CBOS] od ponad 20 lat prowadzi badania stosunku Polaków do innych narodów⁶. W podsumowaniu wspomnianych badań ze stycznia 2015 roku zauważano, że istnieje generalna zależność,

⁵ Jan Paweł II: List apostolski *Tertio millennio adveniente*. „L'Osservatore Romano”. Wyd. polskie. R. 15: 1994 nr 12 s. 16 pkt 36.

⁶ Por. *Stosunek do innych narodów*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 14/2015. Opr. M. Omyła-Rudzka. Warszawa, styczeń 2015 s. 1. Zob. także – *Wewnętrzna mobilność obywateli państw trzecich. Raport przygotowany przez Krajowy Punkt Kontaktowy Europejskiej Sieci Migracyjnej w Polsce*. Październik 2013. Krajowy Punkt Kontaktowy Europejskiej Sieci Migracyjnej w Polsce Ministerstwo Spraw Wewnętrznych – Departament Polityki Migracyjnej. Red. K. Łukaszyk. Warszawa 2013.

która związana jest poziomem życia konkretnych narodów – im wyższy ich poziom życia, tym większa dla nich sympatia Polaków. Równocześnie obserwowany jest większy dystans wobec nacji „zamieszkujących kraje biedniejsze, charakteryzujących się niższym poziomem życia i stanowiących dla nich negatywną grupę odniesienia”⁷. W tymże samym podsumowaniu zwraca się jednocześnie uwagę, że stosunek Polaków „do wielu narodów, które niegdyś, w latach dziewięćdziesiątych, darzyliśmy stosunkowo niewielką sympatią, poprawił się – np. do Romów, Rumunów, Ukraińców, Bułgarów czy Białorusinów”⁸.

W kolejnym raporcie CBOS z czerwca 2015 roku, który przedstawia wyniki badań przeprowadzonych nt. *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*, zauważono, że napływ większej liczby imigrantów z państw sąsiedzkich nie spowodował wzrostu napięć i niechęci do nich⁹. W maju 2015 roku ankieterzy CBOS pytali rodaków o ich stosunek do cudzoziemców mieszkających w Polsce. Badano najpierw odczucia Polaków dotyczące liczebności przedstawicieli poszczególnych narodów mieszkających w Polsce. Według respondentów w naszym kraju najwięcej przebywa Ukraińców (70% wskazało ich jako jedną z trzech najliczniejszych grup), zaś na Wietnamczyków wskazało 26% badanych. Jako najliczniejszą grupę wskazano też obywateli Unii Europejskiej i Rosji (po 15%). Również za liczebnie znaczącą grupę w odpowiedziach uznano obywateli pozostałych krajów byłego ZSRR (11%) oraz innych państw azjatyckich (10%). Tylko 6% było zdania, że najliczniejszą grupą są także obywatele państw afrykańskich. Dane pochodzące z Urzędu ds. Cudzoziemców potwierdzają, że najliczniejszą grupę imigrantów stanowią Ukraińcy, a na drugim miejscu znajdują się Wietnamczycy¹⁰.

W raporcie zauważono, że w sposób widoczny zmniejszył się dystans Polaków wobec obcokrajowców. W stosunku do końca lat dziewięćdziesiątych zmalała o połowę liczba osób przeciwnych temu, aby cudzoziemiec zamieszkał w ich sąsiedztwie, by był ich bliskim współpracownikiem, lekarzem, nauczycielem ich dziecka, szefem w zakładzie pracy czy nawet księdzem w ich parafii¹¹.

Gdy chodzi o ocenę wpływu obecności obcokrajowców, to w maju 2015 roku za korzystną Polacy uważali obecność Amerykanów (52%), Czechów (51%) i Niemców (50%), Ukraińców (38%), Wietnamczyków (33%), Rosjan (31%). Obecność obywateli państw Afryki za korzystną uważało także 26% rodaków.

⁷ Tamże, s. 8.

⁸ Tamże.

⁹ Por. *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 93/2015. Opr. K. Kowalczyk. Warszawa, czerwiec 2015 s. 12.

¹⁰ Por. tamże, s. 4.

¹¹ Por. tamże, s. 5.

Jednak tylko 20% pozytywnie oceniało obecność Turków, a Arabów jedynie 14%. Większość Polaków negatywnie oceniała obecność w Polsce Turków (52%) i Arabów (62%)¹².

Warto jeszcze wspomnieć, że w omawianych badaniach z maja 2015 roku większość Polaków (69%) z jednej strony zgadza się na zatrudnianie migrantów spoza Unii Europejskiej, zwłaszcza w tych miejscach, gdzie brakuje Polaków gotowych do podjęcia pracy, z drugiej – znacząca większość (86%) nie zgadza się ze stwierdzeniem, że Polska potrzebuje większej liczby migrantów, co zapewne – jak podkreślają badacze – wynikało wówczas z przekonania, że w Polsce nie brakuje chętnych do podjęcia pracy¹³.

W podsumowaniu badań zauważa się, że „pomimo częstego przekonania o pozytywnym wpływie większej liczby cudzoziemców, głównie o zaletach różnorodności kulturowej i tolerancji, raczej nie tęsknimy za przetestowaniem modelu społeczeństwa wielokulturowego. Przeważa przekonanie, że chociaż imigracja ma pozytywne skutki gospodarcze, to jednak bezpośrednio na badanych będzie miała ona negatywny wpływ. Warto podkreślić różnice w opiniach na ten temat między mieszkańcami największych miast i mniejszych miejscowości”¹⁴.

Poważne zmiany postaw wobec migrantów, a zwłaszcza uchodźców, zaobserwować można na podstawie badań przeprowadzonych przez CBOS w grudniu 2016 roku. W Komunikacie z badań pt. *Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców* odnotowano, że „ogólne poparcie dla przyjmowania uchodźców spadło w związku z zamachami z listopada 2015 r. i od tego czasu pozostaje właściwie niezmiennie. Podobną dynamiką cechuje się stosunek do relokacji imigrantów z Bliskiego Wschodu i Afryki, przybywających przede wszystkim do krajów położonych przy południowych granicach Unii Europejskiej. Zdecydowanie bardziej przychylnie nastawienie do uchodźców z Ukrainy utrzymuje się na podobnym poziomie od rozpoczęcia pomiarów”¹⁵.

Na dość ogólnie sformułowane pytanie, które dotyczyło nastawienia do udzielenia pomocy osobom zmuszonym do opuszczenia kraju pochodzenia, najczęstszą postawą w odpowiedziach okazywał się sprzeciw wobec przyjęcia uchodźców (54%). Znacznie mniejsza grupa respondentów (37%) deklarowała zgodę na udzielenie im tymczasowego schronienia¹⁶. We wspomnianych badaniach widać także różnice opinii między osobami należącymi do różnych grup

¹² Por. tamże, s. 7.

¹³ Por. tamże, s. 10–12.

¹⁴ Tamże, s. 12–13.

¹⁵ *Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 1/2017. Opr. A. G ł o w a c k i. Warszawa, styczeń 2017 s. 1.

¹⁶ Por. tamże, s. 4–5.

społecznych i wiekowych. Istotna zmiana w stosunku do wcześniejszych badań dokonała się w grupie młodych ludzi (25–44 l.), która w badaniach ze stycznia 2015 roku wykazywała najczęściej sympatię do innych nacji¹⁷. W grudniowych badaniach z 2016 roku młodzi ludzie byli mniej pozytywnie nastawieni do przyjmowania uchodźców niż starsi – ok. 62% osób w wieku poniżej 35 lat była temu przeciwna, tymczasem pośród osób starszych było to 48–52% respondentów. Odnotowuje się również różnice regionalne. Najbardziej sceptycznie do przyjmowania uchodźców są nastawieni mieszkańcy województw: łódzkiego i podkarpackiego (60% przeciwnych) oraz lubelskiego i opolskiego (58%). Najbardziej zaś przychylni są badani z województw: dolnośląskiego, mazowieckiego, pomorskiego i zachodniopomorskiego (49% przeciwnych przyjmowaniu uchodźców)¹⁸.

Znacząca zmiana postaw uwidacznia się wtedy, gdy pytania są bardziej szczegółowe. Pytanie wyraźnie określające, że chodzi o osoby z Bliskiego Wschodu i Afryki przybywające do Unii Europejskiej, w odpowiedzi przynosi przewagę deklaracji przeciwnej (68%) przyjmowaniu tych uchodźców. Jednak 37% ankietowanych z tej grupy twierdzi, że powinniśmy pozwolić im na pobyt tymczasowy¹⁹. Badania wskazują też na wyraźny związek stanowiska dotyczącego przyjmowania uchodźców z poglądami politycznymi. Zdeklarowany wyborca prawicy sprzeciwia się (75%) przyjęciu przez Polskę uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki, a 21% popiera ten projekt. Bardziej przychylnie stanowisko w tej kwestii prezentują wyborcy lewicy, ale i pośród nich ponad połowa (52%) deklaruje sprzeciw²⁰.

Zupełnie inaczej przedstawia się stosunek Polaków do uchodźców ze wschodniej Ukrainy. Można tutaj obserwować większą przychylność i bardziej pozytywne nastawienie. Aż 57% badanych uważa, że powinniśmy przyjąć uchodźców ze wschodniej Ukrainy, gdzie trwa konflikt. Nawet wśród respondentów, którzy w ogóle sprzeciwiają się przyjmowaniu uchodźców, jest znaczna grupa (38%) popierających w tym wypadku takie stanowisko. W raporcie z badań zwraca się uwagę, że analizując stosunek Polaków do uchodźców ze wschodniej Ukrainy, należy również wziąć pod uwagę istnienie bardzo licznej grupy migrantów zarobkowych. Co ważne, jak zaznaczają autorzy raportu, na akceptację odnośnie do przyjmowania uchodźców z Ukrainy mały wpływ ma

¹⁷ Por. *Stosunek do innych narodów*. „Komunikat z Badań CBOS”, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Por. *Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców*. „Komunikat z Badań CBOS”, dz. cyt., s. 5.

¹⁹ Por. tamże, s. 8.

²⁰ Por. tamże, s. 10. Zob. także – I. Wiśniewska: *Aus der Ukraine über Russland nach Polen. „Ost-West. Europäische Perspektiven”*. Jg. 17: 2016 Heft 4 S. 252–260; J. Konieczna-Sałamatin: *W poszukiwaniu miliona Ukraińców*. „Więź”. R. 60: 2017 nr 3 (669) s. 78–91.

identyfikacja polityczna respondentów, zaś poziom przychylności wobec nich, podobnie jak w poprzednich sytuacjach, związany jest m.in. z wiekiem. Badani w wieku 25–34 l. są jedyną grupą wiekową, w której poziom akceptacji nie przekracza połowy (49%)²¹.

II. Przemilczane nauczanie Kościoła

Można sądzić, że jedną z dostrzeganych w badaniach socjologicznych przyczyn zmiany postaw wobec migrantów, a zwłaszcza uchodźców, obok istotnego udziału w tym procesie mass mediów, jest w pewnym zakresie nieznanomość wśród wiernych treści oficjalnego nauczania Kościoła na ten temat. Już Sobór Watykański II uznaje słuszne prawo osobowe do migracji²². Mając na względzie postanowienia zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka²³, zwraca uwagę na konieczność wystrzegania się

wszelkiej dyskryminacji w zakresie warunków wynagrodzenia albo warunków pracy wobec robotników, którzy wywodząc się z innego narodu lub kraju, przyczyniają się swoją pracą do postępu gospodarczego określonego narodu albo regionu. Ponadto wszyscy, a szczególnie władze publiczne, powinni ich traktować nie jako narzędzia produkcji, lecz jako osoby i pomagać im w sprowadzeniu do siebie rodzin i w zapewnieniu przyzwoitego mieszkania, a także wspierać ich włączanie się w życie społeczne tego narodu albo kraju, który ich przyjmuje²⁴.

Sobór podkreśla również, że biskup jako głosiciel wiary na misjach musi uwzględniać te zmiany, które wywołuje m.in. urbanizacja czy migracja ludności²⁵. Jednakże zasadniczy przekaz kościelnego nauczania odnośnie do pro-

²¹ Por. tamże, s. 11–13. Zob. także – D. Hall, A. Mikulska-Jolles: *Uprzedzenia, strach czy niewiedza? Młodzi Polacy o powodach niechęci do przyjmowania uchodźców*. Analizy, Raporty, Ekspertyzy. Nr 1/2016. Red. W. Klau s. Stowarzyszenie Interwencji Prawnej i Laboratorium Migracji. Warszawa 2016.

²² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 581 pkt 65.

²³ Artykuł 13 PDPC stwierdza: „1. Każdy człowiek ma prawo swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego Państwa. 2. Każdy człowiek ma prawo opuścić jakikolwiek kraj, włączając w to swój własny, i powrócić do swego kraju”. – http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 10.11.2017].

²⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański II*, dz. cyt., pkt 66 s. 581.

²⁵ Por. Dekret o misyjnej działalności kościoła *Ad gentes divinitus*. W: *Sobór Watykański II*, dz. cyt., s.454 pkt 20.

blemów migracyjnych, obok kilku odrębnych dokumentów²⁶, znaleźć można w dorocznych *Orędziach* publikowanych z okazji Światowego Dnia Migranta i Uchodźcy, obchodzonego przez Kościół w drugą niedzielę po Objawieniu Pańskim²⁷.

Jan Paweł II, który opublikował dwadzieścia *Orędzi* (1985–2005), podejmował w nich wiele szczegółowych problemów związanych z migracją. W pierwszym *Orędziu* z 1985 roku podkreślał, iż „poszczególne Kościoły partykularne wiedzą, że spoczywa na nich obowiązek należytej troski o tych wszystkich, którzy z jakiegokolwiek powodu są zmuszeni do przebywania poza granicami swojej ojczyzny i własnej wspólnoty etnicznej. Celem tej troski jest włączenie ich w życie Kościoła, z pełnym poszanowaniem ich prawa do wolności”²⁸. W 1992 roku Jan Paweł II poszerzył spektrum swoich uwag dotyczących migracji. *Orędziu* na ten rok nadał bardzo znamienity tytuł – *Kościół wzywa wszystkich ludzi do pełniejszej solidarności*. Papież zauważył, że „zjawisko migracji jest dziś coraz powszechniejsze, ponieważ wzrasta rozdział pomiędzy poziomem rozwoju gospodarczego, społecznego i politycznego krajów bogatych, których jest coraz mniej a ubogich, których jest coraz więcej. W takiej sytuacji ci, którym udało się przekroczyć granice «państw», mogą to uważać za swego rodzaju sukces, ponieważ mogą zbierać okruchy spadające ze stołów dzisiejszych bogaczy [...] gdy jakiś naród otwiera się odważnie na przyjęcie imigrantów, zostaje wynagrodzony większym dobrobytem i głęboką odnową społeczną, wzbogaca się o nowe zasoby energii, która umożliwia niespotykany rozwój gospodarczy i postęp człowieka”²⁹. W papieskim przesłaniu z 1996 roku widać bardzo zdeterminowaną postawę wobec problemów migracji, skoro wprost powiedział:

²⁶ Chodzi przede wszystkim o następujące dokumenty – Kongregacji Biskupów: Instrukcja dotycząca duszpasterstwa wśród migrantów *De pastoralis migratorum cura* [22.08.1969 r.]. AAS 61: 1969 s. 614–643. Tłum. pol. za: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*. Tłum. E. Sztáfrowski. T. 2 z 2. Warszawa 1970 s. 177–244 oraz Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących: Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* [3.05.2004] – <http://rodzinarodzinie.caritas.pl/wp-content/uploads/2016/09/INSTRUKCJA-ERGA-MIGRANTES-CARITAS-CHRISTI.pdf> [dostęp: 10.11.2017].

²⁷ W latach 1980–1985 ukazywały się one w formie listów ówczesnego sekretarza stanu, kard. Agostina Casarolego. W związku ze wzrostem liczby migrantów na przełomie 20 i 21 w. do blisko 200 mln, a tym samym wagi problemów, Jan Paweł II zdecydował, że od 1985 r. osobiście będzie kierował do Kościoła i świata doroczne orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy. Tradycje te podjął Benedykt XVI, a kontynuuje obecnie papież Franciszek – por. W. Nessel: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 5–6.

²⁸ *Kościół lokalny wobec emigrantów (1985)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*. Opr. W. Nessel. Poznań 2009 s. 15.

²⁹ *Kościół wzywa wszystkich ludzi do pełniejszej solidarności (1992)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 65–66.

Wzywam Kościoły partykularne, aby pobudzały do refleksji, by udzielały i dostarczały informacji, a przez to pomagały osobom zaangażowanym na polu duszpasterskim i socjalnym w roztropnym działaniu w tej jakże delikatnej i złożonej dziedzinie. Kiedy zrozumienie tego problemu utrudniają przesady i ksenofobia, Kościół musi wystąpić jako rzecznik braterstwa, wspierając swoje nauczanie gestami, które dają świadectwo prymatu miłości.

Dalej pouczył, że „w Kościele nikt nie jest obcy, a Kościół nie jest obcy dla żadnego człowieka w żadnym miejscu”. Przywołując Ewangelię, uświadomił wszystkim, że „człowiek, zwłaszcza człowiek słaby, bezbronny, zepchnięty na margines społeczny, jest sakramentem obecności Chrystusa (por. Mt 25,40.45)”. Przypomniał też wymowne zdanie Ewangelii – „Byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie” (Mt 25,35), aby następnie stwierdzić: „Zadaniem Kościoła jest nie tylko nieustanne przypomnianie tego nauczania Chrystusowej wiary, ale także wskazywanie jego właściwych zastosowań w różnych sytuacjach, które wciąż na nowo powstają w miarę upływu czasu”³⁰.

W następnym roku Jan Paweł II zauważył, że „zjawisko migracji jawi się jako masowy proces, który ogarnia w wielkiej mierze ludzi ubogich i potrzebujących, zmuszonych do opuszczenia własnego kraju przez konflikty zbrojne, trudne warunki ekonomiczne, napięcia polityczne, etniczne i społeczne oraz przez klęski żywiołowe”. Podkreślił także, że „kierunek ruchów migracyjnych uległ jakby odwróceniu. Coraz liczniejsi niechrześcijanie przenoszą się do krajów o tradycji chrześcijańskiej w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków życia, przy czym nierzadko czynią to nielegalnie i jako uchodźcy [...]. Kościół ze swej strony poczuwa się do obowiązku niesienia pomocy, niczym dobry Samarytanin, nielegalnym imigrantom i uchodźcom, którzy są współczesną ikoną człowieka ograbionego, pobitego i porzuconego przy drodze do Jerycha (por. Łk 10,30)”³¹.

Z okazji Wielkiego Jubileuszu roku 2000 papież-rodak przypomniał, że Kościół „zabiega o to, aby godność każdego człowieka była szanowana, aby imigrant był przyjmowany jako brat oraz by cała ludzkość tworzyła jedną rodzinę, umiejącą rozumnie docenić różne kultury, które ją współtworzą. W Jezusie Bóg przyszedł, aby prosić ludzi o gościnę. Wskazuje nam przez to, że cnotą typową dla osoby wierzącej jest gotowość przyjęcia z miłością drugiego człowieka”³².

³⁰ *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta (1996)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 82–83.

³¹ *Wiara człowieka powinna działać przez miłość (1997)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 84. 86.

³² *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia (2000)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 111.

Podjmując w *Orędziu* na 2001 roku temat *Duszpasterstwo migrantów drogą realizacji misji współczesnego Kościoła*, Jan Paweł II stwierdził najpierw, że Kościół uznaje prawo każdego człowieka do emigracji, który ma je „w podwójnym aspekcie: mianowicie ma możliwość opuścić własny kraj oraz udać się do innego w poszukiwaniu lepszych warunków życia. Rzecz jasna, korzystanie z tego prawa musi być odpowiednio uregulowane, ponieważ jego nieuporządkowane stosowanie przynosiłoby szkodę i zagrażało dobru wspólnemu społeczności, które przyjmują migrantów”. Następnie zauważył, że

obecność niechrześcijańskich imigrantów w krajach dawnej tradycji chrześcijańskiej jest wyzwaniem dla wspólnot kościelnych. Zjawisko to nieustannie wzbudza w Kościele dzieła miłosierdzia, którego wyrazem jest gościnność i pomoc okazywana braciom i siostram poszukującym pracy i mieszkania. Jest to w pewien sposób działalność całkiem podobna do tej, jaka prowadzi wielu misjonarzy w krajach misyjnych, zajmując się chorymi, ubogimi, analfabetami. Taki właśnie jest styl działania ucznia Chrystusa: wychodzić naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom bliźnich cierpiących niedostatek. Podstawowym celem jego misji jest jednak głoszenie Chrystusa i Jego Ewangelii [...]. Ważne jest, aby dopomagać społecznościom goszczącym migrantów nie tylko w okazywaniu miłosierdzia i gościnności, ale także w otwarciu na spotkanie, na współpracę i dialog³³.

Bardzo znaczące przesłanie zawiera *Orędzie* z 2003 roku, w którym papież podkreślił „chrześcijański obowiązek przyjęcia każdego potrzebującego, który puka do naszych drzwi”. Znajdujemy w nim bardzo stanowcze stwierdzenia o tym, że „chrześcijanie, coraz bardziej zakorzenieni w Chrystusie, muszą dążyć do starań, aby przezwyciężać wszelkie skłonności do zamykania się w sobie oraz dostrzegać w ludziach innej kultury dzieło Boże. Tylko prawdziwa miłość ewangeliczna jest wystarczająco silna, by dopomóc wspólnotom w przejściu od zwykłej tolerancji wobec innych do prawdziwego poszanowania ich odmienności”. Nie ukrywał również, że „na tej drodze potrzebne jest czasem prorocze słowo, które wskazuje zło i zachęca do dobra. Gdy dochodzi do napięć, wiarygodność Kościoła, głoszącego naukę o fundamentalnym szacunku należnym każdemu człowiekowi, uzależniona jest od moralnej odwagi duszpasterzy i wiernych, którzy potrafią «wszystko postawić na miłość» (NMI, n. 47)”³⁴.

³³ *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła (2001)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 118. 121. 124.

³⁴ *Przeciw przejawom rasizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu (2003)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 132–134.

Problem zachowania własnej tożsamości i uznania tożsamości innych osób pojawia się w ostatnim *Orędziu* Jana Pawła II z roku 2005. Punkt wyjścia papieskich rozważań stanowi stwierdzenie, iż „wszyscy jesteśmy świadomi, że przy spotkaniu osób wywodzących się z różnych kultur dochodzi często do konfliktu tożsamości. Kryje on w sobie także elementy pozytywne. Wchodząc w nowe środowisko, imigrant niejednokrotnie lepiej uświadamia sobie, kim jest, zwłaszcza gdy odczuwa brak osób i wartości, które są dla niego ważne. W naszych społeczeństwach, w których zjawisko migracji stało się globalne, konieczne jest dążenie do właściwej równowagi między zachowaniem własnej tożsamości a uznaniem tożsamości innych. Należy bowiem akceptować istnienie w danym kraju uprawnionej wielości kultur, dbając, aby było to zgodne z ochroną ładu, od którego zależy pokój społeczny i wolność obywateli”.

W sytuacji, w której coraz częściej przychodzi nam żyć w środowiskach pluralistycznych – jak zauważył papież – pojawia się „potrzeba dialogu między ludźmi różnych kultur, który nie jest jedynie wyrazem tolerancji, ale rodzi sympatię. Jeśli społeczności migrantów i ludność miejscowa tylko żyją obok siebie, prowadzi to zwykle do wzajemnego zamknięcia się kultur, albo też do ustanowienia między nimi relacji czysto zewnętrznych, sprowadzających się wyłącznie do tolerancji. Należałoby więc dążyć do tego, aby kultury wzbogacały się nawzajem. Aby to było możliwe, winny otwierać się na siebie, poznawać się, okazywać sobie autentyczne zrozumienie i życzliwość”³⁵.

Obyczaj publikowania *Orędzi* z okazji światowego Dnia Migranta i Uchodźcy kontynuował papież Benedykt XVI. Jego przesłanie z 2012 roku wpisuje się w nurt refleksji poprzednika. Zawiera bardzo wyraźne wezwanie do otwarcia się na przybyszów i udzielenia im pomocy: „Uchodźcy proszący o azyl, którzy uciekają przed prześladowaniami, przemocą i sytuacjami stanowiącymi zagrożenie dla ich życia, potrzebują naszego zrozumienia i akceptacji, poszanowania ich ludzkiej godności i ich praw, a także muszą być świadomi swoich obowiązków. Ich cierpienie apeluje do poszczególnych państw i wspólnoty międzynarodowej o wzajemną akceptację, przezwyciężenie lęków i wystrzeżanie się różnych form dyskryminacji, a także konkretną solidarność, wyrażającą się m.in. poprzez tworzenie odpowiednich struktur służących przyjmowaniu migrantów i programy osiedleńcze. To wszystko wymaga wzajemnej pomocy regionów, które cierpią, z tymi, które już od lat przyjmują wielką liczbę uciekinierów, a także lepszego współdziałania państw w odpowiedzialności”³⁶.

³⁵ *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych (2005)*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy*, dz. cyt., s. 141.

³⁶ *Orędzie Benedykta XVI na 98. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 15 stycznia 2012 r.*: „*Migracje a nowa ewangelizacja*” – <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php/dzie-migranta/2349-papie-benedykt-xvi> [dostęp: 10.11.2017].

Tę myśl Benedykt XVI rozwinął szerzej w kolejnym *Orędziu* na rok 2013, stwierdzając:

Wszyscy, którzy emigrują, niosą w sobie uczucia zaufania i nadziei, które ich animują i pokrzepiają w poszukiwaniu najlepszego stylu życia. Jednakże poszukują oni nie tylko polepszenia swojej sytuacji ekonomicznej, społecznej czy politycznej [...]. W rzeczywistości ci, którzy migrują, karmią się nadzieją, że zostaną przyjęci, otrzymają prawdziwą pomoc i znajdą kontakt z osobami, które zrozumieją trudności i tragedię swoich bliźnich, a także dostrzegą w nich różne wartości i potencjał możliwości, jakie w sobie noszą, i będą gotowi do dzielenia się dobrami ludzkimi i materialnymi z tymi, którzy są w nieszczęściu i potrzebie [...]. Migranci i uchodźcy, razem z trudnościami, mogą nawiązać nowe więzi i doświadczyć gościnności, które ich zachęcą do budowania dobrobytu kraju, do którego przybyli, wykorzystując swoje umiejętności zawodowe, swoje dziedzictwo społeczno-kulturowe i często także dając swoje świadectwo wiary, które da impuls wspólnotom o dawnej tradycji chrześcijańskiej, zachęci do spotkania z Chrystusem i zaprosi do poznawania Kościoła³⁷.

Również papież Franciszek kontynuuje tradycję związaną ze Światowym Dniem Migranta i Uchodźcy. W pierwszym swoim *Orędziu* na rok 2014 podjął problem często podnoszonych obaw i lęków wobec przybyszy. Zauważył, że „nierzadko bowiem przybycie migrantów, uchodźców, osób ubiegających się o azyl budzi w lokalnych społecznościach podejrzenia i wrogość. Rodzi się strach, że zagrożone będzie publiczne bezpieczeństwo, że powstanie ryzyko utraty tożsamości i kultury, że wzrośnie konkurencja na rynku pracy, a nawet, że pojawią się nowe czynniki przestępczości. Środki społecznego przekazu mogą odegrać na tym polu bardzo odpowiedzialną rolę: to one powinny bowiem przełamywać stereotypy i podawać prawdziwe informacje, w których niekiedy będzie mowa o błędach pewnych ludzi, ale ukazane będą też uczciwość, prawość i wielkoduszność większości. W tym zakresie potrzebna jest zmiana postawy wszystkich wobec migrantów i uchodźców; przejście od postawy obronnej, nacechowanej strachem, brakiem zainteresowania i tendencją do marginalizacji – która ostatecznie odpowiada właśnie «kulturze odrzucania» – do postawy opartej na «kulturze spotkania», jedynej, która potrafi budować świat bardziej sprawiedliwy i braterski, lepszy świat. Również środki przekazu powołane są do

³⁷ *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na 99. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 13 stycznia 2013 r.* – «*Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei*» – <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php/dzie-migranta/2348-ordzie-ojca-witego-benedykta-xvi-na-99-wiatowy-dzie-migranta-i-uchodcy-qmigracje-pielgrzymka-wiary-i-nadzieiq-13-stycznia-2013-r> [dostęp: 10.11.2017].

włączenia się w to «nawrócenie postaw» i do sprzyjania tej zmianie nastawienia do migrantów i uchodźców»³⁸.

Podjmując w 2015 roku hasło: *Kościół bez granic matką wszystkich*, papież Franciszek w kolejnym *Oređziu* skupia się na konieczności kształtowania właściwych postaw członków kościelnej wspólnoty wobec migrantów i uchodźców. Przypomina, że

Kościół bez granic, matka wszystkich, szerzy w świecie kulturę przyjmowania i solidarności, zgodnie z którą nikogo nie wolno uważać za niepotrzebnego, będącego nie na swoim miejscu czy do odrzucenia. Jeżeli wspólnota chrześcijańska rzeczywiście żyje swoim macierzyństwem, to umacnia, ukierunkowuje i wskazuje drogę, cierpliwie towarzyszy, staje się bliska przez modlitwę i przez dzieła miłosierdzia. Działanie to wszystko nabiera szczególnego znaczenia. Bowiem w epoce tak rozległych migracji wielka liczba osób opuszcza swoje rodzime miejsca i podejmuje niebezpieczną podróż nadziei, z bagażem pełnym pragnień i lęków, w poszukiwaniu bardziej ludzkich warunków życia. Nierzadko jednak te ruchy migracyjne wzbudzają nieufność i wrogość, nawet we wspólnotach kościelnych, zanim jeszcze pozna się historie życia, prześladowań czy nędzy osób, których to dotyczy. W takim wypadku podejrzenia i uprzedzenia stają w sprzeczności z biblijnym przykazaniem, by przyjmować z szacunkiem i solidarnością przybysza będącego w potrzebie³⁹.

Temat: *Migranci i uchodźcy są dla nas wyzwaniem. Odpowiedź daje Ewangelia miłosierdzia*, zdominował treść papieskiego *Oređzia* w 2016 roku. Mówiąc o konieczności przyjmowania, Franciszek nie ukrywał, że „obecność migrantów i uchodźców staje się poważnym wyzwaniem dla wielu społeczeństw, które ich przyjmują. Muszą one stawiać czoło nowym realiom, które mogą okazać się niewygodne, jeśli nie będą należycie umotywowane, zorganizowane i regulowane. Jak to zrobić, by integracja stała się wzajemnym ubogaceniem, by otworzyła pozytywne szlaki wspólnotom i zapobiegała ryzyku dyskryminacji, rasizmu, skrajnego nacjonalizmu lub ksenofobii?” Podjmując problem, papież zadał kolejne pytanie, na które udzielił odpowiedzi: „W obliczu tych problemów, czy Kościół może działać inaczej, niż wzorując się na przykładzie i słowach Jezusa Chrystu-

³⁸ *Oređzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014 r. »Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu«* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html [dostęp: 10.11.2017].

³⁹ *Oređzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r.* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html [dostęp: 10.11.2017].

sa? Odpowiedzią Ewangelii jest miłosierdzie”. Ojciec Święty przypomniał przy okazji, iż „objawienie biblijne zachęca do przyjęcia obcokrajowca, zapewniając, że tak czyniąc, otwiera się drzwi Bogu, a w obliczu drugiej osoby dostrzega się rysy twarzy Jezusa Chrystusa”⁴⁰.

Przygotowane na rok 2018 *Orędzie* pt. *Przyjmować, chronić, promować i integrować imigrantów i uchodźców*, papież Franciszek rozpoczął cytatem z Księgi Kapłańskiej – „Przybysza, osiadłego wśród was, będziecie uważać za tubylca. Będziesz go miłował jak siebie samego, bo i wy byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,34). Przywołanie biblijnego tekstu stanowi swoiste wprowadzenie do stwierdzenia, że „Każdy cudzoziemiec, który puka do naszych drzwi, jest okazją do spotkania z Jezusem Chrystusem, utożsamiającym się z cudzoziemcem przyjętym lub odrzuconym każdej epoki (por. Mt 25,35.43). Pan powierza macierzyńskiej miłości Kościoła każdą osobę ludzką zmuszoną do opuszczenia swojej ojczyzny w poszukiwaniu lepszej przyszłości. Troska taka musi być wyrażona w sposób konkretny na każdym etapie doświadczenia migracyjnego: od wyruszenia w drogę, od początku do końca. To wielka odpowiedzialność, którą Kościół pragnie dzielić ze wszystkimi wierzącymi oraz ludźmi dobrej woli, którzy są powołani do odpowiadania na wiele wyzwań stawianych przez współczesną migrację z wielkodusznością, skwapliwie, mądrze i dalekowzrocznie, każdy według swoich możliwości. W tym kontekście pragnę potwierdzić, że «nasza wspólna odpowiedź mogłaby być osnuta na czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować i integrować»⁴¹.

Ojciec Święty wyraźnie nawiązał tutaj do globalnego paktu na rzecz migracji i globalnego paktu na rzecz uchodźców. Jak wyjaśnia bp Krzysztof Zardarko, przewodniczący Rady ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek Konferencji Episkopatu Polski i zarazem delegat episkopatu ds. migracji, „jest to program przygotowywany przez ONZ, w który – z bardzo konkretnymi propozycjami dwudziestu punktów pastoralnego podejścia do migrantów i uchodźców – włączyła się Stolica Apostolska. Przede wszystkim wybrzmiewają tam cztery słowa, które padły już w Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018: przyjęcie, ochrona, promocja i integracja”. Wspomniane „20 punktów przygotowanych przez Stolicę Apostolską będzie sugestią dla episkopatów na całym

⁴⁰ *Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r. (17 stycznia 2016): Migranci i uchodźcy są dla nas wyzwaniem. Odpowiedź daje Ewangelia miłosierdzia* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html [dostęp: 10.11.2017].

⁴¹ *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018 r. (14 stycznia 2018): Przyjmować, chronić, promować i integrować imigrantów i uchodźców* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html [dostęp: 10.11.2017].

świecie i pomocą w budowaniu duszpasterskich programów opieki nad uchodźcami”⁴².

Papież, po omówieniu w *Orędziu* szczegółowo wszystkich czterech słów, zadeklarował, że „Zgodnie ze swoją tradycją duszpasterską, Kościół jest gotów aktywnie zaangażować się w realizację wszystkich proponowanych powyżej inicjatyw, ale aby uzyskać pożądane rezultaty niezbędny jest wkład wspólnoty politycznej oraz społeczeństwa obywatelskiego, każde zgodnie z właściwą im odpowiedzialnością”⁴³.

III. Aby zrozumieć i pomóc

W związku ze zmieniającą się sytuacją społeczno-ekonomiczną i polityczną świata problem migrantów i uchodźców będzie stale aktualny. Nawet jeśli wojna w Syrii niebawem się skończy, to fala migracyjna nie wygaśnie. Większość bowiem ludzi docierających dzisiaj do Europy przybywa z Afryki Subsaharyjskiej, a także, coraz częściej z Dalekiego Wschodu. Kościół zatem, nie oglądając się na polityków, musi podejmować coraz szerszą działalność, która będzie otwierała ludzi na migrantów i uchodźców. Zaprezentowane wcześniej wyniki badań pokazują, że w Polsce ten problem jest palący, choć w kraju o tak dominującej liczbie katolików można by oczekiwać większej wrażliwości na ludzkie tragedie.

Zacząć trzeba od recepcji kościelnego nauczania związanego z tematyką migracyjną. W zaprezentowanej wcześniej relacji na ten temat mieliśmy okazję poznać całe jej bogactwo, a zarazem bardzo jednoznacznie stawiane wierne wymagania. To właśnie całkowity brak znajomości tego nauczania, zarówno pośród duchownych, jak i świeckich, pozwala bezrefleksyjnie poddawać się prowadzonemu przez polityków i mass media procesowi zarządzania ludzkimi lękami i strachem. Ta szczególna edukacja powinna biec różnymi drogami, nie tylko w formie pouczania z ambony i w formie listów pasterskich, ale także poprzez inicjowanie szerokiej debaty, w której byłaby możliwość wysłuchania i przekazania różnych racji. Ciągłe słabością Kościoła w Polsce jest właśnie ów sposób wzajemnego komunikowania. O ważnych sprawach się nie rozmawia, a jedynie ogłasza oficjalne komunikaty, w których często brakuje podstawowego uzasadnienia prezentowanych opinii.

W tym kontekście warto poprzeć, zainaugurowaną 27 września 2017 roku papieską inicjatywę „Share the Journey”, która zachęca do wysłuchania emi-

⁴² *Nie tylko korytarze humanitarne. Bp Zadarko o nowych inicjatywach Kościoła na rzecz uchodźców* – <http://laboratorium.wiecz.pl/2017/10/16/nie-tylko-korytarze-humanitarne-bp-zadarko-o-nowych-inicjatywach-kosciola-na-rzecz-uchodzcow/> [dostęp: 10.11.2017].

⁴³ *Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018 r.*, dz. cyt.

grantów, mówiących o swoich losach i przyczynach ucieczki z własnego kraju. Pozwala to lepiej zrozumieć wyzwania i potrzeby osób, które przybywają do Europy. Jak mówił bp Zadarko: „Wysłuchać się w człowieka, migranta i uchodźcę. W człowieka, który z różnych powodów jest zmuszony do ucieczki z domu, który szuka schronienia i normalnego życia. Ta akcja Caritas Internationalis, Caritas Europa i Caritas poszczególnych krajów, w którą włącza się papież Franciszek, jest apelem, by właśnie z takim podejściem pomagać uchodźcom”⁴⁴.

Kolejną sprawą jest brak szerszego przekazu informacji na temat podejmowanych inicjatyw względem migrantów i uchodźców. Są realizowane bardzo ciekawe projekty i pomysły, ale mało kto o nich słyszał. Tymczasem wiedza o nich pomaga w kształtowaniu postaw i propagowaniu wzorców zachowań, co bywa niekiedy skuteczniejszym działaniem niż wyłącznie przekaz werbalny⁴⁵. Owo propagowanie wzorców zachowań jest niezmiernie ważne szczególnie w odniesieniu do młodego pokolenia Polaków, którzy – jak wskazują na to ostatnie badania – są grupą wiekową wykazującą najniższy poziom akceptacji wobec migrantów i uchodźców.

Zdecydowania wymaga realizacja projektu utworzenia w Polsce korytarzy humanitarnych, tym bardziej że nie ma tutaj mowy o przypadkowym i nieprze-myślanym przyjmowaniu uchodźców. Potrzebna jednak jest w tym wypadku zgoda władz państwowych, które mają odpowiednie służby i własną politykę migracyjną. Jak podkreślają osoby zaangażowane w to dzieło „niezwykle ważnym aspektem korytarzy humanitarnych jest ich ekonomiczna niezależność. Budżetu państwa nic nie kosztują, ponieważ jest to inicjatywa w całości finansowana przez stowarzyszenia, które ją promują. Przyjęcie uchodźców możliwe jest dzięki-

⁴⁴ Nie tylko korytarze humanitarne. Bp Zadarko o nowych inicjatywach Kościoła na rzecz uchodźców, dz. cyt.

⁴⁵ Jedną z takich szerzej nieznanych inicjatyw było *Oświadczenie Rady Społecznej przy Metropolicie Poznańskim w sprawie uchodźców i migrantów z 11.1.2017 r.* w którym pośród końcowych wniosków, m.in. można przeczytać: „Zachowania dyskryminujące przybyszów poszukujących w Polsce swojej nowej ojczyzny są niechrześcijańskie i sprzeciwiają się tradycji polskiej gościnności oraz chrześcijańskiej tożsamości naszego narodu. Coraz pilniejsza staje się potrzeba przygotowania wolontariuszy gotowych pomagać uchodźcom i migrantom. Wsparcia wymagają liczne istniejące już inicjatywy, takie jak np. Polskiej Sekcji „Kościoła w Potrzebie”, czy „Caritas Polska”, które m.in. uruchomiły program pomocy dla uchodźców syryjskich i mieszkańców krajów sąsiadujących z Syrią, zmagających się ze skutkami masowego napływu uciekających przed wojną i głodem. Potrzebne jest wsparcie dla programu „Rodzina Rodzinie”, który polega na objęciu patronatem i pomocą materialną konkretnych rodzin syryjskich uchodźców lub mieszkańców Libanu i Jordanii. Z uznaniem należy odnieść się do dokonań pozakościelnych organizacji charytatywnych takich, jak „Polska Akcja Humanitarna”, czy „Polskie Centrum Pomocy Międzynarodowej” – <http://www.archpoznan.pl/content/view/4253/220/> [dostęp: 10.11.2017].

ki szerokiej sieci wolontariuszy”⁴⁶. Tym bardziej niezrozumiałą jest upór władz państwowych, które ciągle odmawiają zgody na realizację tego projektu, a ze strony hierarchii kościelnej zbytnia uległość wobec tych decyzji. Chodzi tutaj przecież o zachowanie przynajmniej minimum wiarygodności chrześcijańskiej.

W odniesieniu do migrantów zarobkowych, m.in z Ukrainy, istnieje potrzeba pełniejszego rozwinięcia sieci ośrodków duszpasterskich obu obrządków, gotowych spełniać posługę wobec katolików pochodzących z tamtych terenów. Nie chodzi wyłącznie o zapewnienie możliwości uczestnictwa w nabożeństwach, ale o szeroką opiekę i pomoc w wielu codziennych sprawach. Przykładem może być duszpasterstwo drugiej co do wielkości grupy wietnamskich migrantów, które prowadzi Księża Werbiści. Aby je usprawnić, sprowadzili nawet do Polski swoich współbraci zakonnych z Wietnamu.

Na koniec, w sytuacji sporego zagubienia wiernych w sprawach związanych z kwestią wzmożonego napływu migrantów i uchodźców, warto sformułować postulat odwagi w wypełnianiu zarówno przez duchownych, jak i świeckich wiernych funkcji prorockiej, do czego zresztą wzywał Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2003 r.* Wydaje się, że przykładem takiej postawy może być homilia ks. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, który 2 lipca 2017 roku podczas odpustu Matki Bożej Ucieczki Grzeszników w Wieleniu, powiedział: „[...] nasza gościnność wobec uchodźców i migrantów. W tej kwestii kierunek chrześcijaninowi ukazuje Jezus a nie postanowienia polityki, ekonomii czy kultury. Jezus zaś mówi: «Byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie» (Mt 25,35). Wyjście naprzeciw temu Jezusowemu wezwaniu nie jest proste. W dzisiejszych czasach bowiem ruchy migracyjne wciąż się nasilają we wszystkich obszarach naszej planety. Uchodźcy i osoby uciekające ze swojej ojczyzny są wyzwaniem dla jednostek i społeczeństw, gdyż kwestionują ich tradycyjny sposób życia, a niekiedy naruszają horyzont kulturowy i społeczny, z którym się stykają [...]. Kościół radzi nam pokonywanie granic i przejścia od postawy obronnej, nacechowanej strachem, brakiem zainteresowania, tendencją do marginalizacji do postawy opartej na «kulturze spotkania», jedynej, która potrafi budować świat bardziej sprawiedliwy i braterski”⁴⁷.

⁴⁶ M. Signifredi: *Korytarze humanitarne – bezpieczeństwo i solidarność*. „Więź”. R. 60: 2017 nr 3 (669) s. 150.

⁴⁷ *Abp Gądecki: w sprawie uchodźców kierunek wskazuje Jezus, nie politycy* – <http://episkopat.pl/abp-gadecki-w-sprawie-uchodzcow-kierunek-wskazuje-jezus-nie-politycy/> [dostęp: 10.11.2017].

Bibliografia

- Abp Gądecki: w sprawie uchodźców kierunek wskazuje Jezus, nie politycy* – <http://episkopat.pl/abp-gadecki-w-sprawie-uchodzcow-kierunek-wskazuje-jezus-nie-politycy/> [dostęp: 10.11.2017].
- Hall D., Mikulska-Jolles A.: *Uprzedzenia, strach czy niewiedza? Młodzi Polacy o powodach niechęci do przyjmowania uchodźców. Analizy, Raporty, Ekspertyzy*. Nr 1/2016. Red. W. Klaus. Stowarzyszenie Interwencji Prawnej i Laboratorium Migracji. Warszawa 2016.
- Jan Paweł II: List apostolski *Tertio millennio adveniente*. „L'Osservatore Romano”. Wyd. polskie. R. 15: 1994 nr 12 s. 4–22.
- Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*. Opr. W. Necel. Poznań 2009.
- Kongregacja Biskupów: Instrukcja dotycząca duszpasterstwa wśród migrantów *De pastoralis migratorum cura* [22.08.1969 r.]. AAS 61: 1969 s. 614–643. Tłum. pol. za: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*. Tłum. E. Sztafrowski. T. 2 z 2. Warszawa 1970 s. 177–244.
- Konieczna-Sałamatin J.: *W poszukiwaniu miliona Ukraińców*. „Więź”. R. 60: 2017 nr 3 (669) s. 78–91.
- Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r.*, rozdz. 1 art. 1 p. 2. „Dziennik Ustaw”. R. 1991 nr 119 poz. 515.
- Necel W.: *Wprowadzenie. Jesteśmy przybyszami i osadnikami*. W: Jan Paweł II: *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*. Opr. W. Necel. Poznań 2009 s. 5–13.
- Nie tylko korytarze humanitarne. Bp Zadarko o nowych inicjatywach Kościoła na rzecz uchodźców* – <http://laboratorium.wiecz.pl/2017/10/16/nie-tylko-korytarze-humanitarne-bp-zadarko-o-nowych-inicjatywach-kosciola-na-rzecz-uchodzcow/> [dostęp: 10.11.2017].
- Orędzie Benedykta XVI na 98. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 15 stycznia 2012 r.: „Migracje a nowa ewangelizacja”* – <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php/dzie-migranta/2349-papie-benedykt-xvi> [dostęp: 10.11.2017].
- Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na 99. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 13 stycznia 2013 r. – »Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei«* – <http://www.emigracja.chrystusowcy.pl/index.php/dzie-migranta/2348-ordzie-ojca-witego-benedykta-xvi-na-99-wiatowy-dzie-migranta-i-uchodcy-qmigracje-pielgrzymka-wiary-i-nadzieiq-13-stycznia-2013-r> [dostęp: 10.11.2017].
- Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014 r. »Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu«* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html [dostęp: 10.11.2017].
- Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015 r.* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html [dostęp: 10.11.2017].
- Orędzie Ojca Świętego Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r. (17 stycznia 2016): Migranci i uchodźcy są dla nas wyzwaniem. Odpowiedź daje Ewangelia miłosierdzia* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20150912_world-migrants-day-2016.html [dostęp: 10.11.2017].

- Orędzie Papieża Franciszka na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2018 r. (14 stycznia 2018): Przyjmować, chronić, promować i integrować imigrantów i uchodźców* – http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html [dostęp: 10.11.2017].
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących: *Instrukcja Erga migrantes caritas Christi* [3.05.2004] – <http://rodzinarodzinie.caritas.pl/wp-content/uploads/2016/09/INSTRUKCJA-ERGA-MIGRANTES-CARITAS-CHRISTI.pdf> [dostęp: 10.11.2017].
- Prisching M.: *Soziologie der kollektiven Ängste*. „Theologisch-praktische Quartalschrift”. Jg. 165: 2017 Heft 4 S. 339–347.
- Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 93/2015. Opr. K. Kowalczuk. Warszawa, czerwiec 2015.
- Signifredi M.: *Korytarze humanitarne – bezpieczeństwo i solidarność*. „Więź”. R. 60: 2017 nr 3 (669) s. 147–152.
- Sobór Watykański II: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Nowe tłumaczenie. Poznań 2002 s. 526–606.
- Stosunek do innych narodów*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 14/2015. Opr. M. Omyła-Rudzka. Warszawa, styczeń 2015.
- Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców*. „Komunikat z Badań CBOS” nr 1/2017. Opr. A. Głowacki. Warszawa, styczeń 2017.
- Uchodźca czy migrant? Tłumaczymy różnice i wyjaśniamy ich sens*. UNHCR. The UN Refugee Agency/Polska – <http://www.unhcr.org/pl/365-plwiadomosci2016uchodzca-czy-migrant-tlumaczymy-roznice-i-wyjasniamy-ich-sens-html.html> [dostęp: 10.11.2017].
- Wewnętrzna mobilność obywateli państw trzecich. Raport przygotowany przez Krajowy Punkt Kontaktowy Europejskiej Sieci Migracyjnej w Polsce*. Październik 2013. Krajowy Punkt Kontaktowy Europejskiej Sieci Migracyjnej w Polsce Ministerstwo Spraw Wewnętrznych – Departament Polityki Migracyjnej. Red. K. Łukaszczyk. Warszawa 2013.
- Wiśniowska I.: *Aus der Ukraine über Russland nach Polen*. „Ost-West. Europäische Perspektiven”. Jg. 17: 2016 Heft 4 S. 252–260.

STRESZCZENIE

Migracja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce

Rosnąca od kilku lat fala migracyjna w Europie jest wyzwaniem nie tylko dla polityków i ekonomistów, ale także dla Kościoła w Polsce, który dotąd w takim zakresie nie zmagał się z tym problemem. Jego dotychczasowe doświadczenia związane były przede wszystkim z duszpasterstwem Polaków przebywających na emigracji w wielu państwach świata. Artykuł podejmuje rozważania wokół pastoralnych problemów związanych z natężeniem ruchów migracyjnych. Przedstawia na podstawie badań socjologicznych zmiany postaw Polaków wobec migrantów i uchodźców, a następnie przybliża główne myśli nauczania Kościoła odnośnie do zjawiska migracji. W końcowej części podejmuje próbę sformułowania propozycji, które mogą stać się impulsem dla polskiego duszpasterstwa.

Słowa kluczowe: migranci, uchodźcy, Kościół w Polsce, duszpasterstwo migrantów

SUMMARY

Migration as a Challenge for the Church in Poland

The current growing migration wave in Europe has been a challenge not only for politicians and economists, but also for the Church in Poland, which, so far, has not struggled in this area. Her past experience was mainly related to the pastoral care of Poles living in exile in many countries of the world. The article deals with pastoral problems related to the intensity of migration movements. It also shows, on the basis of sociological research, changes in the attitudes of Poles towards migrants and refugees, and then introduces the main ideas of the Church's teaching on the phenomenon of migration. In the final part, the article tries to formulate proposals that could be used as an impulse for the Polish pastoral ministry.

Keywords: migrants, refugees, Church in Poland, pastoral care of migrants

MIECZYŚLAW POLAK
**Pastoralna tożsamość prezbitera
jako podstawa i cel seminaryjnej formacji pastoralnej**

Watykańska Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała 8 grudnia 2016 roku nowe *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*¹, w którym stwierdza:

Aby podjąć formację integralną kandydata do kapłaństwa należy zastanowić się nad tożsamością prezbitera. Pierwszy czynnik, który należy rozważyć, jest natury teologicznej, jako, że powołanie do kapłaństwa jest zakorzenione i znajduje swoją rację bytu w Bogu, w Jego planie miłości (RF 30).

Odnosząc te słowa *Ratio fundamentalis* do seminaryjnej formacji pastoralnej kleryka, trzeba zastanowić się nad pastoralną tożsamością współczesnego prezbitera. Jest to zagadnienie natury teologicznej, a pastoralna tożsamość prezbitera stanowi podstawę i cel formacji pastoralnej. Na gruncie katolickiej tradycji teologicznej obudziła się przed kilkunastu laty świadomość potrzeby nauki o prezbiteracie, dedukowanej z posoborowej wizji pastoralnej misji Kościoła². Brak ekklezjologicznej refleksji nad pastoralną tożsamością i posłannictwem prezbiterów to jedna z głównych przyczyn niepokojącego faktu, że mimo upływu

Mieczysław POLAK – ks. dr hab. profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. e-mail: mpolak@amu.edu.pl

¹ Tłum. polskie: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Dar%20powo%C5%82ania%20do%20kap%C5%82a%C5%84stwa.pdf> (dalej: RF).

² Por. Kongregacja Duchowieństwa: *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999). Tłum. polskie: Poznań – Pallottinum 1999 s. 5–6.

50 lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego, mimo pokoleniowej wymiany pasterzy Kościoła, wychowywanych i kształconych w posoborowym okresie, w praktyce pastoralnej nadal dominuje myślenie nader pragmatyczne³.

I. Pastoralna tożsamość prezbitera – ujęcie ontologiczne

Każdy podmiot charakteryzuje jego istota i działanie. To działanie powinno być adekwatne do istoty podmiotu, który ją podejmuje. Istotę pastoralnej tożsamości prezbitera można określić jako jej teologiczną ontologię⁴. Opisuje ona te aspekty posługi prezbitera, które mają uniwersalny charakter, to znaczy mogą i muszą być brane pod uwagę w każdych okolicznościach i w każdym czasie. Tworzą one swoisty „teologiczny model prezbiteratu”, czyli – jak to określił Jan Paweł II – jego „pastoralno-teologiczną tożsamość”⁵. Poznanie tej tożsamości to niezbędny warunek właściwej formacji pastoralnej zarówno kandydatów do kapłaństwa, jak i samych prezbitarów⁶.

Teologiczną tożsamość prezbitera wyrażają trzy podstawowe prawdy, które odczytujemy z Bożego objawienia. Po pierwsze, jest to prawda o kapłaństwie Jezusa Chrystusa, „Najwyższego Pasterza” Ludu Bożego Nowego Przymierza, (por. 1 P 5,4) oddającego życie za swoje owce (por. J 10,11–16). Nowe *Ratio fundamentalis* wyraża to między innymi w następujących słowach:

Święcenia kapłańskie wymagają od tego, kto je otrzymuje, całkowitego daru z siebie na służbę Ludu Bożego, na wzór Chrystusa Oblubieńca [...]. Prezbyter jest powołany, aby przyjąć za swoje uczucia i postawy Chrystusa w stosunku do Kościoła i kochać go z czułością poprzez sprawowanie posługi (RF 39).

Drugą prawdą konstytuującą pastoralną ontologię prezbiteratu jest prawda o wspólnym kapłaństwie Ludu Bożego, który jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (por. 1 P 2,9), ponieważ

cała wspólnota wiernych, przez namaszczenie Duchem Świętym, jest ustanowiona jako widzialny sakrament dla zbawienia świata; cały Lud

³ Por. M. Polak: *Prezbiterologia pastoralna. Pastoralna tożsamość współczesnego prezbitera*. Poznań 2016 s. 13.

⁴ Por. M. Polak: *Prezbiterologia*. dz. cyt. s. 15.

⁵ Por. Jan Paweł II: *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*. Audiencja generalna (31.03.1993). W: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*. Città del Vaticano 1996 s. 269.

⁶ Por. Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992) nr 11 (dalej: PDV).

Boży uczestniczy bowiem w zbawczym dziele Chrystusa, składając *ofiary żywą, świętą i Bogu przyjemną* (Rz 12,1) jako lud kapłański. [...] Posługa kapłańska jest zatem interpretowana w swojej specyficznej naturze oraz w swoich podstawach biblijnych i teologicznych, jako służba na chwałę Boga i braciom, w ich kapłaństwie chrzcielnym (RF 31).

Trzecia prawda, która pozostaje w ścisłej relacji z pastoralną tożsamością prezbitera, jest prawdą o pełni ministerialnego kapłaństwa, „pełni świętego posługiwania” (por. LG 21) przysługującej biskupowi, którą *Ratio fundamentalis* ukazuje, stwierdzając, że „[...] prezbiterzy, w komunii z biskupami, są nieodłączną częścią wspólnoty kościelnej, a jednocześnie są ustanowieni, aby byli pasterzami oraz przewodnikami z woli Chrystusa w ciągłości z dziełem Apostołów” (RF 32; por. też. RF 71). Na tę prawdę wskazał już II Sobór Watykański, który w dekrecie *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów stwierdza:

Prezbiterzy zaś, mając przed oczyma pełnię sakramentu kapłaństwa, którą cieszą się biskupi, niech czczą w nich władzę Chrystusa, najwyższego Pasterza. Niech zatem zwiążą się ze swoim biskupem szczerą miłością i posłuszeństwem. To posłuszeństwo kapłańskie, przepełnione duchem współpracy, opiera się na samym uczestnictwie w posłudze biskupiej, które zostaje udzielone prezbiterom przez sakrament kapłaństwa i misję kanoniczną (PO 7).

Podstawowym wymiarem pastoralnej tożsamości prezbitera jest jej diakonalny wymiar. Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów *Tota Ecclesia* określiło ten istotny wymiar w następujący sposób: „Kapłan powinien zawsze pamiętać, że Pan i Nauczyciel nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć (Mk 10,45); że pochylił się, by umyć swoim uczniom nogi (por. J 13,5), zanim umarł na Krzyżu i posłał ich na cały świat” (por. J 20,21)⁷. Podobną zasadę zawiera także *Ratio fundamentalis*, w którym czytamy, że

[...] święcenia kapłańskie, które wraz z wylaniem Ducha Świętego poprzez nałożenie rąk biskupa uczyniły go przewodnikiem ludu nie powinny prowadzić prezbitera do „ciemnienia” swej owczarni (por. 1 P 5,3): *każda władza powinna być bowiem pełniona w duchu służby, jako „amoris officium” i bezinteresowne poświęcenie dla dobra owczarni* (RF 34).

W odniesieniu do przedstawionych powyżej prawd pastoralna diakonia prezbitera wyraża się w potrójnej służebności: wobec kapłaństwa Jezusa Chrystusa,

⁷ Kongregacja Duchowieństwa: Dyrektorium *Tota Ecclesia* o posłudze i życiu kapłanów (31.01.1994). Tłum. polskie. Pallottinum – Poznań 2003.

wobec wspólnego kapłaństwa całego Ludu Bożego i wobec pełni świętego posługiwania w osobie biskupa. Zakłada to potrzebę: integralnego i wiarygodnego uobecniania tej rzeczywistości zbawczej, która dla wszystkich ludzkich pokoleń dokonała się w kapłańskiej posłudze Chrystusa; ofiarnej i kompetentnej pomocy nakierowanej na świadome i wielkoduszne podjęcie przez ogół wiernych właściwego im apostołskiego powołania oraz duchowej łączności i pastoralnego podporządkowania biskupowi, który jedyny, jako uczestnik trwającej w Kościele sukcesji apostołskiej, jest obdarowany pełnią pasterskiej odpowiedzialności i posługiwania⁸.

II. Pastoralna tożsamość prezbitera – ujęcie kairolologiczne

Refleksja kairolologiczna nad prezbyteratem pozwala rozpoznać te aspekty posługi prezbitera, które – jako uwarunkowane czasem i przestrzenią – nie mają charakteru uniwersalnego i niezmiennego, a zatem są zobowiązaniem wchodzącym w grę „tu i teraz”. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* stwierdza:

Z pewnością to, co w fizjonomii kapłana jest istotne, pozostaje niezmiennie [...]. Równocześnie życie i posługa kapłana musi się dostosować do każdej epoki i każdego środowiska. [...] Dlatego musimy jak najbardziej otwierać się na światło Ducha Świętego, by rozpoznawać, dokąd zmierza dzisiejsze społeczeństwo, odkrywać jego głębokie potrzeby duchowe, określać konkretne i główne zadania oraz odpowiadające im metody duszpasterskie, by stosownie odpowiedzieć ludzkim oczekiwaniom (PDV 5).

Kairolologiczne aspekty pastoralnej misji prezbitera pozostają więc w integralnym związku z historycznymi i cywilizacyjnymi przemianami, jakie dokonują się w otaczającym nas świecie, i jako takie zakładają adaptacyjny wysiłek w stosunku do nowych wyzwań. Postulowana adaptacja jest z reguły procesem powolnym i długofalowym. Związane z tym nieuchronne „opóźnienia” rodzą zjawisko, które określa się mianem „kryzysu socjologicznego modelu prezbyteratu”, który można rozpatrywać w dwóch wymiarach: społecznym i psychologicznym. W płaszczyźnie społecznej kryzys jest związany z przejściem od dawnego społeczeństwa sakralnego do nowoczesnego społeczeństwa zdesakralizowanego, czego następstwem jest ograniczenie obecności i wpływu prezbitera na całokształt życia społecznego. Na płaszczyźnie psychologicznej kryzys jest związany z przemianami stosunków międzyludzkich. Współczesny człowiek odkrywa sobie właściwą godność, w tym także najistotniejszy jej atrybut: wol-

⁸ Szczegółowo na ten temat: M. Polak: *Prezbiterologia*. dz. cyt. s. 16–36.

ność. Chce być podmiotem. Chce być uznawany za dorosłego i odpowiedzialnego, za rozmówcę, a nie być tylko pouczany i kierowany. Dotyczy to również sfery religijnej oraz relacji z kościelną wspólnotą.

Kryzys, jaki obecnie przeżywamy, nie bez racji uważa się za niezwykle złożony i głęboki, jako że procesy przemian cywilizacyjnych uległy, zwłaszcza w ostatnim półwieczu, gwałtownemu przyspieszeniu, upowszechnieniu i radykalizacji. W środowisku prezbiterów rodzące się na tym podłożu trudności adaptacyjne zaowocowały narastającym niepokojem, niepewnością, dezorientacją, nie rzadko również moralną i pastoralną demobilizacją. Jan Paweł II nie zawahał się nazwać takiego stanu rzeczy „kryzysem prezbiterialnej tożsamości” (por. PDV 11). Uznał jednak za stosowne dodać, że w ocenie tego zjawiska trzeba nade wszystko uwzględnić optykę teologiczną, która – dzięki wsparciu światła rozumu światłem wiary – umożliwi sformułowanie diagnozy w kategoriach pastoralnego *kairosu*⁹, a zatem „ewangeliczne rozeznanie” jest dziełem całego Kościoła wspartym charyzmatem „nadprzyrodzonego zmysłu wiary”, ofiarowanym przez Ducha Świętego ogółowi wiernych wedle właściwej każdemu odpowiedzialności. To obdarowanie – jak wyjaśnia Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*¹⁰ –

nie polega jednak wyłącznie i koniecznie na wspólnym odczuciu wiernych. Kościół, idąc za Chrystusem, naucza prawdy, która nie zawsze jest zgodna z opinią większości. Słucha on głosu sumienia, a nie „siły” [...]. Docenia badania socjologiczne i statystyczne, o ile okazują się pożyteczne dla uchwycenia kontekstu historycznego, w którym rozwija działalność pasterską i dla lepszego poznania prawdy; badania te nie mogą jednak być uważane za zmysł wiary (FC 5).

Kairologiczny wymiar pastoralnej tożsamości prezbitera wyraża się w adekwatnej do ewangelizacyjnego *kairosu* pastoralnej akomodacji obejmującej trzy składniki, mianowicie: postulowane „tu i teraz” cechy osobowości prezbitera; adekwatną do czasowo-przestrzennych uwarunkowań formułę realizowania pasterskiej misji prezbitera oraz stosowny układ relacji z kościelnym laikatem.

W odniesieniu do aspektu osobowościowego można by wymienić szeroki katalog koniecznych dziś cech osobowościowych prezbitera. W rezultacie chodzi tu o zwiększenie troski o ludzką i chrześcijańską dojrzałość (por. PDV 43 i 45) lub o odnowę „serca i umysłu osoby” (RF 43). Celem tych dążeń jest

zintegrowanie własnej historii i własnej rzeczywistości z życiem duchowym, tak, aby powołanie do kapłaństwa nie pozostawało uwięzione

⁹ Por. M. Polak: *Prezbiterologia*, dz. cyt. s. 37–38.

¹⁰ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981).

w idealnej abstrakcji, ani nie było narażone na ryzyko ograniczenia się do zwykłej aktywności praktyczno-organizacyjnej, zewnętrznej wobec sumienia osoby. Rozeznawanie ewangeliczne własnego życia oznacza codzienne pielęgnowanie głębokiego duchowego stylu, tak aby je przyjmując i interpretować z pełną odpowiedzialnością i rosnącym zaufaniem do Boga każdego dnia, kierując ku Niemu swoje serce (RF 43).

Adekwatna do czasowo-przestrzennych uwarunkowań formuła realizowania pasterskiej misji prezbitera wymaga przesunięcia akcentu z egzekwowania w duszpasterstwie zobowiązań religijno-moralnych na formację wiernych do pełnej chrześcijańskiej dojrzałości. Wymaga to przyjęcia w duszpasterskiej działalności dwóch podstawowych paradygmatów: miłosierdzia i mistagogii¹¹. Umożliwiają one duszpasterskie towarzyszenie wiernym z jednej strony w rozpoznawaniu godności Bożego wezwania do kościelnego apostołatu, z drugiej zaś – w wielkodusznym i ofiarnym podjęciu związanej z tą godnością ewangelicznej odpowiedzialności. Ta godność jest darem chrzcielny, ale objawia się każdemu w miarę historycznego rozwoju jego życia i tworzących go wydarzeń, a więc stopniowo: w pewnym sensie z dnia na dzień. Poucza o tym stosowny fragment *Ratio fundamentalis*, w którym czytamy:

Spojrzenie Dobrego Pasterza, który szuka, towarzyszy i prowadzi swoje owce, przyczyni się do nabycia przez przyszłego kapłana radosnej, rozważnej i współczującej dyspozycyjności pasterskiej. [...] Będzie [...] zdolny zaproponować wiernym drogę wiary pokonywaną małymi krokami, które mogą być bardziej doceniane i przyjęte. Stanie się w ten sposób znakiem miłosierdzia i współczucia, świadcząc o matczynym obliczu Kościoła, który, nie rezygnując z wymagań prawdy ewangelicznej i unikając przekształcania ich w przeszkody nie do pokonania, preferuje towarzyszenie wszystkim wiernym ze współczuciem (RF 120).

W aspekcie relacji z wiernymi *Ratio fundamentalis* postuluje, aby prezbiter był człowiekiem komunii, misji i dialogu. Wyraża to w następujących słowach:

[...] wzrastając w miłości, przyszły kapłan powinien starać się o rozwój zrównoważonej i dojrzałej zdolności do budowania relacji z bliźnim. Jest on bowiem przede wszystkim powołany do głębokiego pokoju, ludzkiego i duchowego, który przewycięża wszelkie formy przesadne-

¹¹ Por. M. Polak: *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*. Red. W. Przygoda, K. Świąt. Lublin 2013 s. 217–242; Tenże: *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*. „Teologia Praktyczna” T. 15: 2014 s. 7–21.

go podkreślania znaczenia własnej osoby lub emocjonalnego uzależnienia. Pozwala mu to być człowiekiem komunii, misji i dialogu, zdolnym dawać się z hojnością i poświęceniem dla Ludu Bożego, kontemplując Pana ofiarowującego swoje życie dla innych (RF 41).

W rezultacie chodzi tutaj o uznanie i promocję godności wiernych jako dzieci Bożych powołanych do aktywnego uczestnictwa w ewangelicznej misji Kościoła oraz o życzliwą aprobatę rozmaitych powołań i stanów, charyzmatów i zadań, jakie ochrzczeni otrzymują za sprawą Ducha Świętego dla dobra Kościoła. Niemniej istotą wydaje się gotowość wsłuchiwania się w życzenia, rady i opinie wiernych obdarowanych na chrzcie świętym „nadprzyrodzonym zmysłem wiary”, a w porządku natury mających bogate doświadczenie życiowe i zawodowe kompetencje.

III. Pastoralna tożsamość prezbitera – ujęcie prakseologiczne

Postulat odnowy formacji seminaryjnej, rozpatrywany w kontekście pastoralnej tożsamości współczesnego prezbitera, wyraża się w podkreśleniu fundamentalnej wagi zagwarantowania wychowaniu kandydatów do ministerialnego kapłaństwa „pastoralnego ukierunkowania” (por. PDV 57). „Ponieważ seminarium ma za zadanie przygotować seminarzystów do bycia pasterzami na obraz Chrystusa, formacja kapłańska winna być przeniknięta duchem duszpasterskim”, który umożliwi nabycie takich kompetencji osobowościowych, „których syntezą jest miłość pasterska” (RF 119).

Formacja ściśle pastoralna nie osiągnie pożądaných rezultatów, jeżeli będzie pozostawała w izolacji od całego systemu wychowawczego seminarium, jeżeli nie będzie wspierana skutecznie przez poszczególne jego składniki. Solidna formacja pastoralna zakłada więc na pierwszym miejscu ścisłą komunikację, wszechstronną i systematyczną współpracę oraz owocne wzajemne oddziaływanie wszystkich podstawowych komponentów życia seminaryjnego, to jest formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej oraz duszpasterskiej. *Ratio fundmentalis* stwierdza, że:

zwłaszcza *Pastores dabo vobis* prezentuje w sposób jasny integralną wizję formacji przyszłych duchownych, która w odniesieniu do osoby seminarzysty powinna uwzględniać w równym stopniu cztery wymiary: ludzki, intelektualny, duchowy i pastoralny (RF 2).

We wszystkich tych wymiarach powinien zostać podkreślony „głęboko duszpasterski charakter” formacji przyszłych prezbitarów, który zakłada powiązanie różnych aspektów formacji seminaryjnej i ich konkretne „ukierunkowanie

pastoralne” (PDV 57). Formacja ludzka wydaje się szczególnie ważna właśnie ze względów pasterskich, bo jeśli posługa prezbitera ma być w pełni wiarygodna i zaakceptowana przez wiernych, powinien on „kształtować swoją osobowość w taki sposób, by stawać się dla innych pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem” (por. PDV 43).

Równie „głęboko duszpasterski charakter” powinna mieć seminaryjna formacja duchowa. Wyrasta ona wprawdzie na fundamencie duchowej formacji właściwej ogółowi wiernych, jednakże w toku studiów seminaryjnych powinna zostać wzbogacona o treści i znaczenia związane z tożsamością prezbitera i jego posługi (por. PDV 45).

Formacja duchowa – czytamy w *Ratio fundamentalis* – jest ukierunkowana na podtrzymanie i ożywianie więzi seminarzysty z Bogiem i braćmi, w przyjaźni z Jezusem Dobrym Pasterzem i postawie uległości wobec Ducha Świętego. Ta intymna relacja kształtuje serce seminarzysty do miłości hojnej i ofiarnej, która stanowi początek miłości pasterskiej (RF 101).

Jak dotąd, najwięcej oporów wzbudza postulat „ukierunkowania pastoralnego” formacji intelektualnej. Sądzi się bowiem, że owo „ukierunkowanie pastoralne” może być zagrożeniem dla „naukowego charakteru” seminaryjnej edukacji, zwłaszcza dla studium teologii, jako że formacja intelektualna przyszłego prezbitera rozwija się głównie na podłożu tej dyscypliny. Jan Paweł II tłumaczył, że taka supozycja opiera się na nieporozumieniu:

Pastoralność teologii nie znaczy bowiem, że teologia jest mniej doktrynalna [...]. Oznacza natomiast, że teologia uzdalnia przyszłych kapłanów do głoszenia ewangelicznego orędzia w sposób odpowiadający kulturze ich czasów i do kształtowania działalności duszpasterskiej zgodnie z poprawną wizją teologiczną. I tak, z jednej strony studium uwzględniające charakter ściśle naukowy poszczególnych dyscyplin przyczyni się do pełniejszej i głębszej formacji duszpasterza jako nauczyciela wiary; z drugiej strony świadomość duszpasterskiego przeznaczenia teologii sprawi, że poważne i naukowe studium teologii będzie miało również wartość formacyjną dla przyszłych prezbitarów (PDV 55).

Zasygnalizowane nieporozumienie – niestety ciągle żywotne – zaowocowało nie tylko sceptycyzmem w odniesieniu do postulatu „ukierunkowania pastoralnego” formacji intelektualnej kandydatów do prezbiteratu, ale i swego rodzaju deprecjacją seminaryjnego studium teologii pastoralnej, będącej elementarnym wtajemniczeniem w życie i posługę pasterską. Karl Rahner twierdził, że postu-

lat „ukierunkowania pastoralnego” studiów seminaryjnych, będący adekwatną odpowiedzią na aktualny kryzys prezbiterialnej tożsamości, oznacza między innymi i to, by eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej w strukturze wykładanych w seminariach duchownych dyscyplin wyznaczyć centralną pozycję¹². „Solidna formacja duszpasterska – czytamy w *Ratio fundamentalis* – wymaga nie tylko wykonywania działań o charakterze apostołskim, lecz także studium teologii pastoralnej” (RF 122).

Zadaniem studium teologii pastoralnej nie jest bowiem jedynie czy przede wszystkim nauczanie praktyki duszpasterskiej, ale ukształtowanie mentalności pastoralnej, stylu pasterskiego posługiwania, gdyż teologia pastoralna „nie jest tylko umiejętnością, zespołem wskazań, doświadczeń i metod [...] gdyż czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii” (por. PDV 57). Te zaś „zasady i kryteria” powinny uformować najpierw określony „styl pasterskiego posługiwania”, „duszpasterską mentalność” współczesnego kapłana, wynikającą z jego pastoralnej tożsamości.

Bibliografia

- Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (22.11.1981).
Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* (25.03.1992).
Jan Paweł II: *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*. Audiencja generalna (31.03.1993). W: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*. Watykan 1996.
Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Watykan 2016.
Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium Tota Ecclesia o posłudze i życiu kapłanów* (31.01.1994).
Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999).
Polak M.: *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*. „Teologia Praktyczna”. T. 15: 2014.
Polak M.: *Prezbiterologia pastoralna. Pastoralna tożsamość współczesnego prezbitera*. Poznań 2016.
Polak M.: *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*. Red. W. Przygoda, K. Świąś. Lublin 2013.
Rahner K.: *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze*. W: „Schriften zur Theologie” T. 9. Einsiedeln 1970.

¹² K. Rahner: *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze*. W: „Schriften zur Theologie” T. 9. Einsiedeln 1970 s. 127.

STRESZCZENIE

Pastoralna tożsamość prezbitera jako podstawa i cel seminaryjnej formacji pastoralnej

Kształcenie pastoralne przyszłych prezbiterów domaga się odnowy. Taki postulat zawiera w sobie nowe *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa. Wskazuje ono, że formacja kandydata do kapłaństwa powinna odnosić się do tożsamości prezbitera. Wynika z tego, iż także seminaryjna formacja pastoralna musi za swoją podstawę i swój cel przyjąć właściwą wizję pastoralnej tożsamości prezbitera. Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie pastoralnej tożsamości prezbitera w aspekcie ontologicznym, kairolicznym i prakseologicznym.

Słowa kluczowe: prezbiter, formacja, pastoralna tożsamość, seminarium duchowne

SUMMARY

Pastoral Priestly Identity as Basis and Purpose of Seminary Pastoral Formation

Pastoral formation of the future priests needs renewal. The new *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* published by the Congregation for the Clergy contains this demand. It indicates that for the formation of future priest it is necessary to reflect on priestly identity. It follows that the seminary pastoral formation needs as its basis and purpose a current vision of the pastoral priestly identity. This article presents the issue of the pastoral priestly identity in the ontological, kairolological and praxeological aspects.

Keywords: priest, formation, pastoral identity, seminary

BRONISŁAW MIERZWIŃSKI
**Teologia praktyczna.
Nowe kompendium metodologiczne¹**

Dylematy teologii pastoralnej, trudne poszukiwanie własnej tożsamości w sposób wymowny oddaje konstatacja teologa francuskiego Henri de Lavalette'a:

Byłoby łatwo odnieść się do tego z ironią: teologia pastoralna – co za szczęśliwy wynalazek! Jedno słowo kompensuje drugie. Słowo teologia przeraża. Przywołuje bowiem na myśl jakąś naukę abstrakcyjną, „nie z tego świata”. Ale z tą chwilą, gdy staje się ona teologią pastoralną, natychmiast nabrzmiewa naszymi zajęciami konkretnymi – staje się bliska i nęcąca. Słowo pastoralna – jeśli występuje samotnie – mogłoby sugerować jakąś mniej ważną sztukę praktyczną, sprawę zdrowego rozsądku, no i doświadczenia. Gdy jednak ta pastoralna staje się teologią, od razu zdobywa solidny grunt prawdziwej nauki. Może wejść w skład wykładów uniwersyteckich, może mieć swoich specjalistów, może być przedmiotem prac naukowych².

W nawiązaniu do powyższej opinii można stwierdzić, że teologia pastoralna, a właściwie osoby uprawiające tę dyscyplinę nauk teologicznych, otrzymują ważną, pionierską monografię książkową, zatytułowaną *Metodyka przygotowa-*

Bronisław MIERZWIŃSKI, ks. prof. zw. dr hab., emerytowany profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: bromie@wp.pl

¹ Wydawnictwo Unitas. Siedlce 2017.

² H. de Lavalette: *Réflexions sur la théologie pastorale*. Nouvelle Revue Théologique 83 (1961) s. 593.

nia prac promocyjnych z teologii praktycznej (Lublin 2017). Jej autorem jest znakomity, wieloletni nauczyciel akademicki KUL, dyrektor Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki, ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Kamiński. Osoba autora jest dobrze znana w teologii polskiej, zwłaszcza wśród teologów pastoralistów.

To środowisko uważa go za pioniera i głównego architekta współczesnej polskiej myśli teologicznopastoralnej. Na taką opinię składają się liczne i wartościowe osiągnięcia dydaktyczne, naukowo-badawcze i organizacyjne ks. prof. R. Kamińskiego. Jego wykłady i seminaria świadczyły o bogatej wiedzy, solidnym warsztacie naukowym, precyzji myślenia. W ciągu długiej kariery naukowej wypromował liczne grono doktorantów, przygotował kadre samodzielnych pracowników naukowych, swoich współpracowników i następców. Wiele Wydziałów Teologicznych zawdzięcza jego pracy specjalistów z zakresu teologii pastoralnej.

Wybitny uczony, który rozślawił Polskę na całym świecie, prof. Kazimierz Michałowski (1901–1981) – archeolog, egiptolog, historyk sztuki, członek PAN, twórca polskiej szkoły archeologii śródziemnomorskiej – zapytany, co powinno odznaczać prawdziwego naukowca, wymienił następujące cechy: solidną wiedzę w określonej dziedzinie, umiejętność jej popularyzowania, pewien element inwencji i zdolność tworzenia kadry naukowej. Na podstawie wieloletniej współpracy z KUL w zakresie teologii pastoralnej i duszpasterstwa rodzin mogę stwierdzić obiektywnie, że ks. prof. R. Kamiński ma wyżej wymienione cechy „rasowego” naukowca. Wiedza, precyzja metodologiczna, umiejętność dokonywania syntezy zaowocowały licznymi publikacjami naukowymi, wśród których na czoło wysuwają się pionierskie dzieła stworzone pod jego kierunkiem: oryginalny, współczesny, dwutomowy podręcznik teologii pastoralnej³, unikalny *Leksykon teologii pastoralnej*⁴ oraz pierwszy w Polsce podręcznik akademicki z zakresu duszpasterstwa rodzin⁵. Te dzieła stały się punktem odniesienia dla wszystkich pastoralistów w Polsce i przejdą z pewnością do kanonu teologii pastoralnej.

Do tych wymienionych wyżej dzieł dochodzi teraz publikacja *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*. W pewnym sensie stanowi ona ukoronowanie celu, jaki stawiał sobie ks. prof. R. Kamiński w swojej pracy akademickiej: stworzyć solidny warsztat pracy naukowej, który będzie

³ *Teologia pastoralna*. T. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000; *Teologia pastoralna*. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Red. R. Kamiński. Lublin 2002.

⁴ *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006.

⁵ *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Gołęń. Lublin 2013.

służyć pomocą następnym pokoleniom teologów pastoralistów. Można byłoby postawić pytanie, czy łatwiej stworzyć kompendium wiedzy z danej dziedziny w postaci solidnego podręcznika czy napisać przewodnik metodologiczny. Jedno i drugie wymaga kompetencji i doświadczenia. Wejście na teren metodologii jest mozolne i stanowi swoiste zwierciadło nauczyciela akademickiego. W wielu rozprawach doktorskich, a nawet habilitacyjnych z teologii pastoralnej nie znajdziemy ani słowa na temat zastosowanej metody.

Warto podkreślić, że omawiana monografia jest pokłosiem metodyki stosowanej przez ks. prof. R. Kamińskiego na licznych seminariach magisterskich, licencjackich oraz doktoranckich z jednej strony, a z drugiej w niezliczonych konsultacjach indywidualnych. Była to konfrontacja podawanych zasad i wskazań z ich indywidualną recepcją przez redagującego pracę promocyjną. Niezastąpiona pomoc mistrza dla adepta drogi naukowej. W tym zakresie mistrz, o którym mowa, wykazał się nie tylko stanowczością, ale i cierpliwością przy całym swoim temperamentem znanym w środowisku naukowym.

Dyscyplina, której poświęcona jest omawiana dzisiaj publikacja, to teologia pastoralna. Pod wpływem teologów niemieckich zaczęto ją nazywać *teologią praktyczną*. Książd prof. R. Kamiński używa tych nazw zamiennie. Inspiracja mogła płynąć z epokowego pięciotomowego podręcznika niemieckiego, zatytułowanego *Handbuch der Pastoraltheologie* [*Podręcznik teologii pastoralnej*], ale podtytuł tego podręcznika brzmi: *Praktische Theologie der Kirche ihrer Gegenwart* [*Teologia praktyczna Kościoła w jego terażniejszości*]⁶. Książd prof. Kamiński dopowiada jednak, że lepiej byłoby rezerwować termin *teologia pastoralna* określonej dyscyplinie, natomiast cały obszerny dział teologii, do którego ona należy, nazywać *teologią praktyczną*. Zwraca uwagę na fakt, że metoda, którą winna posługiwać się teologia praktyczna (pastoralna), ma specyficzny charakter. Z jednej strony opiera się na analizie objawienia Bożego i nauczania Magisterium Kościoła, co stanowi podstawę całej teologii, z drugiej sięga do dorobku nauk empirycznych, zwłaszcza do socjologii. Ten drugi aspekt jest konieczny dla poznania rzeczywistości, w której Kościół ma spełniać swoją misję. Teologia pastoralna winna korzystać z dorobku socjologii w sposób właściwy, to jest respektujący autonomię tej dyscypliny, ale równocześnie w sposób krytyczny, zdając sobie sprawę z faktu, że ulega ona gruntownym przemianom i opiera się na hipotezach zweryfikowanych w różnym stopniu i zakresie.

Warto dodać, że metoda teologii praktycznej (pastoralnej) znajduje swoje korzenie w klasycznej triadzie, wypracowanej przez Josefa-Léona Cardijna

⁶ *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band I bis V. Hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber. Wien 1964–1969.

(1882–1967), twórcę francuskiego JOC: *voir – juger – agir* (‘dostrzec – ocenić – działać’). Teologia pastoralna, która stanowi refleksję naukową nad urzeczywistnianiem się Kościoła w teraźniejszości, powinna zawierać te trzy elementy: element kairologiczny, element kryteriologiczny oraz kluczowy dla teologii pastoralnej element prakseologiczny. Stąd według metody teologii pastoralnej trzeba najpierw rozpoznać poprawnie zjawisko, o którym się mówi (kairologia), następnie dokonać oceny tego zjawiska w świetle kryteriów teologicznych (*Revelatio et Magisterium*), aby wreszcie wyprowadzić z tej konfrontacji wnioski i postulaty pastoralne dla działalności Kościoła (aspekt prakseologiczny). To właśnie element kairologiczny zobowiązuje teologię pastoralną do sięgnięcia do nauk empirycznych, aby prawidłowo i w obiektywny sposób rozpoznać opisywane zjawisko. Ten proces został nazwany przez II Sobór Watykański „odczytywaniem znaków czasu” (KDK 4).

Jedną z bolączek nauk uprawianych w Polsce jest częsty brak jasno określonej metody. Chodzi tu zarówno o ogólną metodę pracy naukowej, jak i o metodę właściwą dla konkretnej dyscypliny naukowej. Wąskim, ale wymownym przykładem może być sprawa opisu bibliograficznego. Niektórzy naukowcy uważają, że uwłacza im pochylanie się nad takimi drobiazgamami. Świat anglosaski wytworzył jednolity system opisu i konsekwentnie go egzekwuje. U nas panuje kompletny bałagan. Prowadząc proseminarium z metodyki pracy naukowej, często słyszałem zarzut ze strony studentów: „ks. Mierzwiński czepia się przecinków w opisie bibliograficznym”. Także w takich „pozornych drobiazgach” warto brać przykład z publikacji ks. prof. Kamińskiego oraz prac promocyjnych zredagowanych pod jego kierunkiem. Kwestia opisu bibliograficznego została poruszona w jego książce, nad którą się pochylamy.

Wykłady z zakresu metodologii nauk należą do rzadkości. Jednym z powodów może być brak zaplecza filozoficznego, zwłaszcza w zakresie logiki, u adeptów nauki. Na seminariach dyplomowych nie było czasu, a może i woli ze strony prowadzącego, by wchodzić w kwestie metodyki. Nieliczne uczelnie wyższe wprowadzały proseminaria dla osób zaczynających studia. Wspomniane zjawiska dotyczą także wielu nauk teologicznych. Publikacje z zakresu metodologii czy metodyki pracy naukowej należały do rzadkości. Monografia ks. prof. R. Kamińskiego wypełnia tę lukę nie tylko w odniesieniu do teologii pastoralnej, ale także ogólnej metodyki prac promocyjnych.

Autor stworzył cenną syntezę kluczowych zagadnień. Koncepcja i układ opracowania są przejrzyste. Podstawowe pojęcia występujące w temacie i treści dzieła zostały zdefiniowane. Plan umieszczony na początku pozwala łatwo odnaleźć potrzebne w danej chwili zagadnienie. Całość napisana starannym, przystępnym językiem. Wstęp może być wzorem dla piszących prace naukowe.

Książka prof. R. Kamińskiego w *Metodyce przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej* kilkakrotnie podkreśla, że to swoje dzieło adresuje do studentów teologii pastoralnej jako przewodnik na trudnej drodze do zdobywania promocji naukowych. Nie zapomina jednak – i to jest cenny element – o prowadzących prace dyplomowe. Zdaniem recenzenta, z książką *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej* powinni zapoznać się najpierw wykładowcy teologii pastoralnej, zwłaszcza prowadzący seminaria naukowe. Ta publikacja powinna stać się dla nich swoistym *vademecum*, które przemyśla i dostosują do potrzeb swoich studentów. Używając współczesnej symboliki, ten cenny przewodnik metodyczny, jak dotąd jedyny w swoim zakresie, powinien stać się „GPS-em”, który poprowadzi mistrza i ucznia po fascynujących ścieżkach zbawczej misji Jezusa Chrystusa realizowanej przez Kościół.

Bibliografia

de Lavalette H.: *Réflexions sur la théologie pastorale*. Nouvelle Revue Théologique 83 (1961) s. 593–604.

Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń. Lublin 2013.

Handbuch der Pastoraltheologie, Band I bis V. Hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber. Wien 1964–1969.

Kamiński R.: *Metodyka przygotowania prac promocyjnych z teologii praktycznej*. Wydawnictwo Unitas. Siedlce 2017.

Leksykon teologii pastoralnej. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006.

Teologia pastoralna. T. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000; *Teologia pastoralna*. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Red. R. Kamiński. Lublin 2002.

STRESZCZENIE

Teologia praktyczna. Nowe kompendium metodologiczne

Metodologia pracy naukowej jest zagadnieniem bardzo istotnym dla właściwego rozwoju badań naukowych. W środowiskach pastoralistów od długiego już czasu prowadzona była dyskusja nad metodami badawczymi właściwymi dla tej dyscypliny teologicznej. Dotyczy to zarówno badań naukowych, jak i przygotowania prac promocyjnych (dyplomowych). Publikacja ks. prof. Ryszarda Kamińskiego jest oczekiwaną od wielu lat pomocą zarówno dla początkujących, jak i zaawansowanych teologów.

Słowa kluczowe: Kamiński, teologia pastoralna, metodyka, prace promocyjne

SUMMARY

Practical Theology. New Methodological Compendium

The methodology of scientific work is a crucial matter for the proper development of scientific research. The milieu of pastoral theologians has long been engaged in a discussion on the research method suitable to this theological discipline regarding both scholarly research and the preparation of diploma theses. After many years of quest, Rev. Prof. Ryszard Kamiński's publication is a welcome aid for the beginning as well as advanced theologians.

Keywords: Kamiński, pastoral theology, methodology, diploma theses

RYSZARD SAWICKI

Uwarunkowania duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce

Kościół Chrystusowy jest uniwersalny – Ewangelia powinna być głoszona wszystkim narodom, zgodnie z wielkim nakazem misyjnym: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). We współczesnym świecie, przy wielkiej migracji ludzi, a jednocześnie postępującej sekularyzacji, coraz bardziej naglący staje się problem zaspokojenia wszystkich oczekiwań religijnych człowieka. Jedną z grup, wymagającą szczególnej uwagi Kościoła, są mniejszości narodowe¹, a więc grupy obywateli konkretnego państwa, które pozostają w mniejszości w stosunku do pozostałej części jego ludności i które nie zajmują pozycji dominującej, ale wyróżniają się cechami etnicznymi, językowymi lub religijnymi.

Jedną z dziewięciu oficjalnie uznanych mniejszości narodowych w naszym kraju są Litwini. Mieszkają oni przede wszystkim w północno-wschodniej Polsce, w pobliżu granicy naszego kraju z Litwą; teren ten należy do diecezji ełckiej. Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania uwarunkowań duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce, a szczególnie w diecezji ełckiej, gdzie

Ryszard S A W I C K I, ks. dr teologii pastoralnej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku afiliowanego do Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: rysiekskarzyn@o2.pl.

¹ W Polsce, według ustawy z 6 stycznia 2005 r. *O mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, mniejszości te są wyodrębniane na podstawie łącznie sześciu kryteriów, w szczególności mniejszej niż pozostała ludność liczebności i zamieszkiwania obecnego terytorium RP przez przodków jej członków od co najmniej 100 lat. Definicja ta podaje też jedno kryterium odróżniające mniejszość etniczną od narodowej – pierwsza oznacza grupę, która nie utożsamia się z innym narodem (współcześnie) zorganizowanym we własnym państwie.

Litwinów mieszka najwięcej. Powstał on na podstawie dokumentów Kościoła, a także dostępnych danych statystycznych i literatury przedmiotu.

Praca duszpasterska w środowisku litewskiej mniejszości narodowej wymaga znajomości często nieznanych, trudnych, delikatnych i specyficznych problemów. By uniknąć narażenia się na bardzo szkodliwe w skutkach błędy duszpasterskie, konieczne jest zapoznanie się z najważniejszymi uwarunkowaniami ewangelizacji wiernych utożsamiających się z narodem i językiem litewskim.

I. Wybrane wskazania Magisterium Kościoła dotyczące mniejszości narodowych

Dokumenty Kościoła dotyczące mniejszości narodowych często odwołują się do nauki zawartej na kartach Pisma Świętego. Choć Biblia nie używa określenia mniejszość narodowa, to znajdziemy tu terminy pokrewne, takie jak: obcy, przybysz, obcokrajowiec czy cudzoziemiec. Można przytoczyć tu przykład Abrahama, który był obcym wśród Chetytów w Hebronie (Rdz 23,4), Mojżesza w ziemi Madian (Wj 2,22) i Izraelitów w Egipcie (Pwt 23,8). W czasach biblijnych jedną z najważniejszych przyczyn otrzymania statusu obcokrajowca była ożywiona migracja ludności w poszukiwaniu chleba poza własną ojczyznę. Przykładem jest w tym względzie rodzina Jakuba, która osiedliła się w Egipcie przede wszystkim z racji ekonomicznych. Izraelici mieli świadomość, że sami niegdyś byli obcymi bez praw w cudzym kraju. Z tego względu rozwinęły się u nich prawa dotyczące traktowania obcych: „[...] miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (Pwt 10,19)².

Kościół nigdy nie był obojętny wobec spraw cudzoziemców i mniejszości narodowych. Kulturę mniejszości narodowych uznaje on za bogactwo, które trzeba poznawać i przyjmować. Powinno zagwarantować się jej poszanowanie w liturgii, duszpasterstwie i nauczaniu. Chodzi tu o prawa człowieka, a nie o przywileje. Podstawowe stwierdzenie na ten temat zawiera encyklika papieża Jana XXIII *Pacem in terris*. Dokument dostrzega, że egzystencja mniejszości narodowych na terytorium państwa należącego do innego narodu może stwarzać dość poważne problemy³. Ostrzega jednocześnie przed ograniczaniem ich siły i rozwoju, będącym w istocie pogwałceniem sprawiedliwości społecznej⁴. Encyklika zawiera apel skierowany do rządzących państwami, którzy powinni sku-

² Zob. R. Rubinkiewicz: *Studia prawne imigranta w świetle Starego Testamentu*. W: *Źródła mądrości*. Red. S. Hareźga. Rzeszów 1997 s. 293–304.

³ Por. Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* nr 94.

⁴ Por. tamże nr 95.

tecznie działać na rzecz polepszenia sytuacji i warunków bytowych mniejszości narodowych, zwłaszcza w odniesieniu do możliwości pielęgnowania ich ojczystego języka i rodzimych tradycji⁵. Papież pokreślił istotny problem – „skłonność do przeceniania wartości właściwych ich narodowi, i to tak dalece, że nie doceniają tych dóbr, które są wspólne wszystkim ludziom, jak gdyby dobro całej rodziny ludzkiej miało służyć dobru ich narodowości”⁶. Przyjazne współistnienie możliwe jest wyłącznie na drodze integracji rozumianej jako przyjmowanie przez mniejszości narodowe wszystkich praw i obowiązków w kraju zamieszkania, pełnego uczestniczenia w jego życiu i rozwoju na wszystkich płaszczyznach życia społecznego i pracy dla niego, przy zachowaniu jednak istotnych wartości kultury ojczystej, takich jak: religia, język, tradycja i kulturowe dziedzictwo⁷.

Ważne wytyczne w odniesieniu do mniejszości narodowych zostały wypracowane podczas Soboru Watykańskiego II. Dostrzeżono wówczas szybki postęp gospodarczy i potrzebę podporządkowywania go rozwojowi człowieka⁸. W tym kontekście przywołano prawo człowieka do migracji⁹ i pochyłono się nad jej przyczynami¹⁰, ale także położono akcent na godność cudzoziemców¹¹, konieczność pokonywania niezrównoważonego rozwoju w ekonomii i sferze społecznej¹² oraz przyznano władzy państwowej prawo do regulacji ruchu migracyjnego¹³.

Sobór podkreślił, że przy określaniu zasięgu diecezji należy mieć na uwadze różnorodny skład wiernych. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* zobowiązuje do troski o to, by zachować „jedność między strukturami demograficznymi tego ludu a urzędami cywilnymi i instytucjami społecznymi tworzącymi organiczną strukturę”¹⁴. Zaznacza również, że w tych diecezjach, gdzie znajdują się obcojęzyczni wierni, zachodzi potrzeba roztoczenia nad nimi opieki duszpasterskiej „przez kapłanów lub parafie ich języka, czy przez wikariusza biskupiego dobrze władającego tym językiem, a nawet, jeśli będzie taka potrzeba, posiadającego godność biskupią, czy też wreszcie w inny, bardziej

⁵ Por. tamże nr 96.

⁶ Tamże nr 97.

⁷ Por. R. Dzwonkowski: *Mniejszości narodowe a ewangelizacja*. Lublin 2004 s. 16.

⁸ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym *Gaudium et spes* [dalej: KDK], nr 4, 64–66.

⁹ Por. tamże nr 65.

¹⁰ Por. tamże nr 6.

¹¹ „Należy usilnie wystrzegać się wszelkiej dyskryminacji w zakresie warunków wynagradzania albo warunków pracy wobec robotników, którzy wywodzą się z innego narodu albo kraju, przyczyniają się swoją pracą do postępu gospodarczego określonego narodu albo regionu” – tamże nr 66.

¹² Por. tamże nr 63.

¹³ Por. tamże nr 87.

¹⁴ Sobór Watykański II: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* [dalej: DB], nr 23.

odpowiedni sposób”¹⁵. W świetle tego dekretu formą duszpasterstwa mniejszości narodowej są parafie personalne, które można zakładać z racji odmiennego języka. Decyzje o utworzeniu takiej parafii może podjąć ordynariusz miejsca¹⁶.

Sobór Watykański II mówi, że biskupi „wszystkim okazują troskliwą miłość”¹⁷, a więc nie tylko miejscowej ludności, ale także „przybyszom i obcym”¹⁸, bez względu na ich narodowość¹⁹. Zasadnicza odpowiedzialność za duszpasterstwo mniejszości narodowych w diecezji spoczywa na ordynariuszu miejsca. Ma on także prawo do wybrania odpowiednich form i metod duszpasterskich²⁰. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* podkreśla ogromną rolę, jaką w dziele uświęcania Ludu Bożego odgrywa „pobożne i częste przyjmowanie sakramentów”, a także „świadome i czynne uczestnictwo w liturgii”²¹. Dokument ten uwrażliwia na potrzebę zapewnienia posługi duszpasterskiej w odpowiednim języku²².

Sobór Watykański II przedstawił tylko ogólne wskazania, ale nie podał konkretnych rozwiązań dotyczących organizacji duszpasterstwa mniejszości narodowej. Zagadnienia te były precyzowane w okresie posoborowym w *motu proprio* papieża Pawła VI *Pastoralis migratorum cura* (15.08.1969) i odnośnej instrukcji Kongregacji ds. Biskupów *De pastoralis migratorum cura* (22.08.1969). Wskazania dotyczące duszpasterstwa migracyjnego zostały zaktualizowane po 35 latach w instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi* (1.05.2004). Istotne faktory tej instrukcji to m.in. konieczność inkulturacji, wizja Kościoła pojmowanego jako komunია i misja, zaangażowanie dialogowo-misyjne wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa oraz wynikający z tego obowiązek kultury gościnności i solidarności wobec migrantów. Dokument zamykają zrewidowane i uściślone przepisy prawno-duszpasterskie, które przywołują odpowiednim językiem zadania, obowiązki i role osób zaangażowanych w duszpasterstwo i różnych organów kościelnych stojących na czele duszpasterstwa migracyjnego²³.

¹⁵ Tamże nr 23.

¹⁶ Należy jednak nadmienić, że tytuł prawny tworzenia parafii personalnej zostanie w przyszłości wykluczony lub nie będzie eksponowany jako pierwszorzędny i niezależny od innych. Por. J. Bakałarz: *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła zachodniego*. Lublin 1978 s. 46.

¹⁷ DB nr 16.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. Sobór Watykański II: Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 20.

²⁰ Por. Bakałarz: *Parafia personalna...*, dz. cyt. s. 46.

²¹ DB nr 30.

²² Por. tamże.

²³ Zob. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących: Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (1.05.2004).

Ojciec Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* stwierdza, że chrześcijaństwo, „pozostając w pełni sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje”²⁴. Kościół powinien zatem odważnie realizować misyjne marzenie o dotarciu z Dobrą Nowiną do wszystkich²⁵. Przeszkodą na tej drodze nie mogą być żadne podziały narodowościowe czy też zachowania zmierzające do dyskryminacji mniejszości narodowych.

II. Uwarunkowania historyczno-polityczne

Na dzisiejszej Suwalszczyźnie do końca XIII wieku mieszkali Jaćwingowie, nie tworząc żadnego połączonego organizmu państwowego, co w dużej mierze przyczyniło się do ich upadku wskutek najazdu Krzyżaków, Mazowszan i Rusinów. Po 1283 roku kraj Jaćwingów niemal opustoszał²⁶. W XIV wieku tutejsze puszcze stanowiły naturalną barierę pomiędzy walczącymi ze sobą: państwem krzyżackim i Wielkim Księstwem Litewskim. W traktacie zawartym na wyspie Salin w 1398 roku ustalono, że granica będzie biegła rzeką Suppe (Szeszupą), prosto do rzeki Meten (Netty) i nią do rzeki Beber (Biebrzy). W układzie granicznym, zawartym w Malborku w 1402 roku, ustalono podobnie, że granica ma przebiegać na rzece Szeszupie aż do jej źródeł i stąd do rzeki Netty. Po bitwie pod Grunwaldem zmuszono Krzyżaków do oddania Litwinom kolejnej części Jaćwieży. W traktacie zawartym 27 listopada 1422 roku nad jeziorem Melno ustalono nową granicę, która biegła od granicy Mazowsza przy Kamiennym Brodzie na rzece Łek (Ełk) – tj. między dzisiejszymi Prostkami i Boguszcami – przez środek Jeziora Rajgrodzkiego i stąd aż do jeziora Dwystytz (Wisztyniec), i dalej na północ. Prawie cała Jaćwież znalazła się w posiadaniu Litwy, ale bez okolic Ełku, Gołdapi i Olecka. Na terenach podległych Krzyżakom przeważali osadnicy polscy, pochodzący z sąsiedniego Mazowsza. Północno-wschodni obszar dawnej Jaćwieży kolonizowali zaś głównie osadnicy litewscy²⁷.

²⁴ Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001), nr 40; por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* [dalej: EG], nr 116.

²⁵ Por. EG, nr 31, 33; R. Szmydki: *Idźcie i głoscie. O duszpasterskim i misyjnym nawróceniu*. Górna Grupa 2017 s. 118.

²⁶ Zob. T. Krzywicki: *Jaćwież – zaginione ogniwo Baltów*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 43–56.

²⁷ Por. J. Wiśniewski: *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*. W: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*. Red. J. Antoniewicz. Białystok 1963 s. 29–30, 33–34; tenże: *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVIII wieku*. W: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*. Red. J. Antoniewicz. Białystok 1965 s. 55–61, 64–67, 84–88, 100, 122, 124, 126–132.

W guberni suwalskiej mieszkali: Litwini, Polacy, Niemcy, Rosjanie, Żydzi. W 1898 roku udział procentowy dwóch pierwszych grup narodowościowych przedstawiał się następująco: w powiecie augustowskim Litwinów 0%, a Polaków 62%, w powiecie kalwaryjskim 77% i 3%, w powiecie mariampolskim 79% i 2%, w powiecie sejneńskim 60% i 20%, w powiecie suwalskim 8% i 64%, w powiecie władysławowskim 80% i 0% i w powiecie wołkowyskim 70% i 2%²⁸.

Pod koniec XIX wieku rozpoczął się proces pogłębiania świadomości narodowej Litwinów zmierzający do odzyskania przez nich podmiotowości. Odrodzenie narodowe, chociaż zapoczątkowane przez inteligencję, przybrało jednak charakter ludowy²⁹. W świątyniach ogniskowało się życie duchowe ludności, przede wszystkim wiejskiej. Na początku XX wieku szczególnego znaczenia nabrała, dojrzewająca już od dawna, sprawa języka nabożeństw i kazań w parafiach mieszanych polsko-litewskich. Kościół mógł stać się, w zależności od przyjętego języka, ośrodkiem postępującej polonizacji bądź ostoją kształtującej się i umacniającej litewskość. Na tym tle w parafiach mieszanych dochodziło do trudnych sytuacji, które niejednokrotnie kończyły się kłótniami, a nawet bójkami³⁰.

Ogromną rolę w budzeniu świadomości narodowej odegrali litewscy księża. Pielęgnowana przez nich swoista emancypacja narodowa i kulturalna określana była nieraz pejoratywnie mianem *litwomani*. W litewskiej historiografii mocno ugruntowana została sugestia, że Kościół był narzędziem polonizacji, a księża „spóźnili się włączyć do walki narodowej Litwinów”³¹. Przeciwnicy tego stwierdzenia podają liczne przykłady patriotycznej działalności duchownych. Trzej ostatni zwierzchnicy diecezji augustowskiej, czyli sejneńskiej, byli Litwinami: bp Antanas Baranauskas, administrator prał. Juozapas Antanowicius i bp Antanas Karosas. We wspomnianej diecezji w 1905 roku było 271 księży Litwinów i tylko 78 Polaków. W sejneńskim seminarium większość kleryków stanowili również Litwini. Tymczasem większość diecezjan stanowili Polacy – 366 tys. na 691 tys. wiernych. Przy takich proporcjach trudno oskarżać duchowieństwo o polonizację. Niemniej jednak niezadowolone były obie strony. Liczni wychowankowie męskiego gimnazjum w Mariampolu wstępowali do se-

²⁸ Por. E. Kaczyńska: *Gubernia suwalska w świetle oficjalnych danych statystycznych w latach 1866–1914*. W: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, dz. cyt. s. 294.

²⁹ W większości inteligencja i szlachta była spolonizowana, nie mogła zatem stanowić dostatecznej siły, a mieszczaństwo litewskie było słabo rozwinięte, miasta bowiem zapełnili Polacy, Żydzi i Rosjanie.

³⁰ Zob. W. Jemielity: *Język nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich przed I wojną światową*. W: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości*. Red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in. Ełk 1996 s. 259–282.

³¹ K. Grinius: *Atsiminimai ir mintys*. Tübingen 1947 s. 33.

minarium duchownego w Sejnach. Miasto to stało się ośrodkiem ruchu litewskiego, zwłaszcza po 1904 roku, kiedy to rząd carski przywrócił prawa druku wydawnictw litewskich czcionką łacińską³². Z tendencjami lituanizacji walczył ks. Romuald Jałbrzykowski. W konsekwencji „diecezja podzielona została na dwie części: litewską z biskupem Karosasem i litewskim seminarium duchownym w Sejnach oraz polską z biskupem sufraganiem Jałbrzykowskim na czele, który rezydował w Łomży i tam założył seminarium duchowne dla Polaków”³³.

Ziemia sejneńsko-suwalska w czasie I wojny światowej była okupowana przez Niemców. Po zakończeniu działań wojennych od listopada 1918 roku do lipca 1919 roku ziemie te były przedmiotem zatargów polsko-litewskich i sporów międzynarodowych (podobnie jak na Wileńszczyźnie). Szczególnie dotyczyło to powiatu sejneńskiego, przez który przebiegała polsko-litewska granica etnograficzna. Litewski ośrodek państwowotwórczy w Kownie, „uważając Suwalszczyznę za część tzw. Litwy historycznej (Litwa Zaniemeńska), pragnął włączyć ją w granice Wielkiej Litwy, ideowo nawiązującej do tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego, od 1386 r. do czasów rozbiorów związanego z Rzeczypospolitą”³⁴. Konflikt polsko-litewski był stale podsycany przez Niemców³⁵. Wytyczenie linii Focha³⁶ przekreśliło niemieckie plany w stosunku do ziemi sejneńsko-suwalskiej. Litewska administracja opuściła znaczną część Suwalszczyzny, pod jej kontrolą pozostały jednak Sejny i tereny aż po rzekę Czarna Hańcza, leżące po polskiej stronie tej linii. W sierpniu, na skutek niepowodzeń negocjacji, dowództwo suwalskiego Okręgu Polskiej Organizacji Wojskowej podjęło decyzję o zorganizowaniu powstania. Był to wynik wizyty w mieście premiera Litwy, Mykolasza Sleževičiusa, który zachęcał mieszkańców do oporu wobec Polaków. Okręg, pod dowództwem ppor. Adama Rudnickiego, dysponując ok. tysiącem zakonspirowanych i uzbrojonych ludzi, zdecydował się na siłowe rozwiązanie kwestii przynależności terytorialnej Sejn i okolic. Dnia 23 sierpnia

³² Zob. A. Katilius: *Litwini – wychowankowie Sejneńskiego Seminarium Duchownego na uniwersytetach katolickich Europy Zachodniej*. W: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, dz. cyt., s. 204; R. Laukaityle: „*Litwomania*” i *Kuria Biskupia w Sejnach*. W: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, dz. cyt. s. 199–202.

³³ Tamże s. 202.

³⁴ G. Łukomski: *Konflikt polsko-litewski o Suwalszczyznę w latach 1918–1920. Uwarunkowania polityczne i militarne*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 125.

³⁵ Podsycanie tego konfliktu w latach 1916–1918 było widoczne wyraźnie przy wydawaniu zezwoleń na zakładanie nowych szkół. W tym okresie Niemcy nie odrzucili żadnej prośby Litwinów o pozwolenie na nową szkołę, natomiast wszystkie prośby Polaków załatwiano odmownie. Por. S. Buchowski: *Ziemia Sejneńsko-Suwalska 1918–1920*. Sejny 2004 s. 29.

³⁶ Linia demarkacyjna, rozdzielająca wojska polskie i litewskie, wytyczona przez francuskiego dowódcę Ferdinanda Focha 26 lipca 1919 r. jako kompromisowa pomiędzy wcześniejszymi propozycjami Ententy i żądaniami polskimi.

1919 roku rozpoczęło się powstanie sejneńskie (w 1919 i 1920 r. miasto 13 razy przechodziło z rąk do rąk)³⁷. Dla Polaków był to patriotyczny zryw, dla Litwinów polski bunt, przejaw odwiecznej dominacji większego sąsiada. Powstanie sejneńskie – mało znany epizod w historii Polski – po minionych blisko stu latach, wciąż dzieli Polaków i Litwinów.

Mimo rozmaitych inicjatyw politycznych, takich jak projekt budowy federacji tuż po I wojnie światowej zaproponowany przez Józefa Piłsudskiego, próby restytucji państwa dualistycznego nie powiodły się. Przez większą część okresu międzywojennego, aż do 1938 roku, gdy nawiązano stosunki dyplomatyczne, Polska i Litwa pozostawały nawet formalnie w stanie wojny. Kwestią sporną stała się przynależność Wilna i tzw. Litwy Środkowej, której podporządkowaniu Polsce sprzeciwiał się rząd w Kownie. W nowych warunkach – po zakończeniu II wojny światowej – stosunki między Polakami i Litwinami na Suwalszczyźnie nie pozostały wolne od napięć. Obciążeniem we wzajemnych relacjach pozostawała przeszłość i polityka dyskryminowania mniejszości narodowych prowadzona w bloku państw socjalistycznych. Litwini poddani zostali presji migracyjnej oraz pozbawieni możliwości kształcenia w ojczystym języku i prowadzenia zorganizowanej działalności społeczno-kulturalnej.

Zmianę tej sytuacji przyniósł dopiero upadek bloku wschodniego – w tym częściowo wolne wybory w Polsce w 1989 roku i odzyskanie niepodległości przez Litwę w 1991 roku. Obecnie obydwa państwa starają się rozwijać sąsiedzką współpracę. W ostatnich latach wiele kontrowersji wywołują również sygnały o sytuacji Polaków na Litwie³⁸.

III. Uwarunkowania społeczno-demograficzne

Najliczniejsza mniejszość narodowa na Litwie to Polacy. Ich liczebność, według oficjalnych statystyk, to 162 344 osoby, czyli 5,62% ludności tego kraju (2016)³⁹. Po drugiej stronie granicy – w Polsce – szacunkowo mieszka kilkana-

³⁷ Zob. S. Buchowski: *Ziemia Sejneńsko-Suwalska 1918–1920*. Sejny 2004; K. Skłodowski, *Dzisiaj ziemia wasza jest naszą. O niepodległość Suwalszczyzny*. Suwałki 2009; J. Domosławski, J. Jurkiewicz: *Kalendarium czynu niepodległościowego o przynależność południowej Suwalszczyzny do macierzy lata 1918–1919*. Cz. I – Powstanie Sejneńskie. Sejny 2014.

³⁸ Jak podkreśla wielu autorów, mniejszość polska na Litwie nie może w pełni korzystać z praw zagwarantowanych w polsko-litewskim traktacie oraz w Konwencji ramowej, m.in. pisowni imion i nazwisk w języku polskim, dwujęzycznych nazw w napisach publicznych. Zob. M. Wołęjko: *Sytuacja mniejszości polskiej na Litwie a relacje polsko-litewskie*. „Bezpieczeństwo Narodowe”. R: 2011 nr 1 s. 99–114; B. Kobzarska-Bar: *Podmiotowość polityczna mniejszości a konflikt etniczny. Mniejszość niemiecka w Polsce i mniejszość polska na Litwie w świetle teorii mobilizacji zasobów*. „Wschodnioznawstwo”. R: 2015 nr 1 s. 221–238.

³⁹ Dane statystyczne dostępne na www.stat.gov.lt.

ście tysięcy Litwinów. Brak dokładnych danych co do ich liczebności. W opinii badacza zagadnienia – Cezarego Żołędowskiego – litewska mniejszość liczy ogółem 9 tys. Według przedstawicieli samej mniejszości, przekracza nawet 20 tys. Źródła tych rozbieżności należy upatrywać przede wszystkim w odmiennych szacunkach co do liczebności Litwinów poza zwartym obszarem zamieszkania⁴⁰.

Największe skupisko osób należących do mniejszości litewskiej w Polsce znajduje się przy granicy z Litwą, a więc na wschodnich terenach Suwalszczyzny. Narodowość litewską podczas przeprowadzonego w 2011 roku *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* zadeklarowało 7374 obywateli polskich (według danych poprzedniego *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 roku liczebność mniejszości litewskiej wynosiła 5639 osób), w tym: w województwie podlaskim – 4867 osób (według Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2002 r. – 5097), mazowieckim – 446 (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 r. – 99), warmińsko-mazurskim – 380 (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 r. – 83)⁴¹.

Największe skupisko litewskiej społeczności w Polsce znajduje się w powiecie sejneńskim w województwie podlaskim, gdzie 21,20% obywateli polskich zadeklarowało w trakcie spisu powszechnego z 2002 roku narodowość litewską. Litwini mieszkają głównie w gminie Puńsk – 75,7% mieszkańców (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2011 r.), gminę wiejską Sejny – 18,52% (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 r.), gminę miejską Sejny – 7,80% (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 r.) oraz należącą do powiatu suwalskiego gminę Szypiliszki – 2,66% mieszkańców (według *Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* z 2002 r.)⁴².

Dane pochodzące z narodowych spisów powszechnych nie są w pełni miarodajne⁴³. W praktyce określenie realnej liczby Litwinów w Polsce nastęrcza wielu trudności. Badacze mniejszości narodowych podają różne liczby Litwi-

⁴⁰ Por. K. Tarka: *Litwini w Polsce*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 67.

⁴¹ Por. *Charakterystyka mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, <http://mniejszosci.narodowe.mswia.gov.pl/mne/mniejszosci/charakterystykamniejs/6480,Charakterystyka-mniejszosci-narodowych-i-etnicznych-w-Polsce.html#litwini> [dostęp: 12.06.2017].

⁴² Por. tamże.

⁴³ W 2002 r. ponad 96% ankietowanych zadeklarowało narodowość polską, a tylko 1,23% przynależność do innej narodowości, natomiast 2,03% ludności w ogóle nie określiło swej narodowości. W związku z tym pojawiały się zarzuty zaniżania liczby osób deklaruujących inną narodowość niż polska. Należy nadmienić, że w 2002 r. spis był przeprowadzony w sytuacji, gdy nie istniało jeszcze ustawowe uregulowanie definiujące mniejszość narodową lub etniczną.

nów w Polsce, ale i na terenie przygranicznym, tzw. Małej Litwie. Trzeba pamiętać, że są tacy, którzy noszą nazwiska brzmiące po litewsku, a czują się Polakami. I odwrotnie, narodowość litewska, a nazwisko – wydaje się – czyste polskie. W niektórych rodzinach mówi się w jednym i drugim języku, nie przesądzając o ich litewskości czy polskości. Na Sejneńszczyźnie i Suwalszczyźnie należy zachować szczególną ostrożność przy dokonywaniu podziałów pomiędzy narodowościami. Jest to ludność autochtoniczna, w zdecydowanej większości wiejska. Cechuje ją wysokie poczucie przynależności narodowej, w obrębie której istotne znaczenie odgrywają religia, język oraz sfera symboliki etnicznej. Panuje tutaj specyficzne poczucie pozostawania obywatelami Małej Litwy ze stolicą w Puńsku⁴⁴.

Litwini w dużo mniejszych skupiskach mieszkają także w całym kraju: w Warszawie, Wrocławiu, Gdańsku, Szczecinie, Słupsku. Są to osoby, które z różnych przyczyn w okresie powojennym przenieśli się z Sejneńszczyzny, oraz przesiedleńcy z potomkami, którzy wyjechali do Polski w dwóch falach w latach 1945–1946 i 1956–1957. W przeciwieństwie do ludności mieszkającej na obszarze zwartej osiedlenia litewskiego w znacznie większym stopniu podlegają oni naturalnym procesom asymilacyjnym (polonizacji)⁴⁵.

IV. Uwarunkowania eklezjalne

Litwini mieszkający w Polsce to w zdecydowanej większości chrześcijanie wyznania rzymskokatolickiego. Kwestią newralgiczną, co ukazano już w uwarunkowaniach historyczno-politycznych, był od dawna język nabożeństw. Bezpośrednio po II wojnie światowej nabożeństwa w języku litewskim odprawiano w Puńsku, Sejnach i Smolanach. Już w 1945 roku wezwano ks. Wincentego Astasiewicza – sejneńskiego proboszcza – do Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (dalej UBP) w Suwałkach, gdzie pouczono go, że sprawowanie nabożeństw w języku litewskim „nie jest po myśli interesów państwowych”. Mimo stosowanych nacisków ks. W. Astasiewicz nie zaprzestał stosowania tego języka w posłudze duszpasterskiej dla Litwinów. W tej kwestii próbowano również wyrzucić presję na innych kapłanów, a nawet kurię biskupią w Łomży. Naciski ze strony UBP uznano za ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła. Okazją do zlikwidowania nabożeństw w języku litewskim w Sejnach i Smolanach okazała się śmierć ks. W. Astasiewicza w 1946 roku. Nabożeństwa w języku litewskim pozostały jedynie w Puńsku, obok wprowadzonych nabożeństw w języku polskim. W parafii tej sytuacja pozostawała jednak napięta, co było

⁴⁴ Por. H. Chałupczak, T. Browarek: *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*. Lublin 2000 s. 204.

⁴⁵ Por. K. Tarka: *Litwini w Polsce*, dz. cyt., s. 67.

widoczne chociażby w przypadku próby zmienienia godzin odprawiania mszy św. po polsku i litewsku⁴⁶.

Blisko 40-letnie starania o przywrócenie litewskich nabożeństw w sejneńskiej bazylice zantagonizowały relacje Litwinów z władzami kościelnymi i wiernymi narodowości polskiej. Determinacja litewskich katolików była znaczna. Swoje postulaty ślali oni do kurii biskupiej w Łomży, sekretariatu Episkopatu Polski, prymasa Polski, Urzędu do spraw Wyznań. Litwini nasilili swe prósy po Soborze Watykańskim II, kiedy do liturgii wprowadzono języki narodowe. Władze kościelne w Warszawie odsyłały prósy Litwinów, na ogół bez żadnego komentarza, do kurii biskupiej w Łomży. Sprawa litewskich nabożeństw utkwiała jakby w martwym punkcie. W 1970 roku bp Mikołaj Sasinowski wyszedł z propozycją utworzenia centralnego ośrodka duszpasterskiego dla okolicznych wiosek litewskich w Żegarach, Krasnowie bądź Widugierach. Ich interesowała jednak wyłącznie msza św. w języku ojczystym w Sejnach. W lipcu 1973 roku bp M. Sasinowski wydał dekret, na mocy którego poewangelicki kościółek w Sejnach przeznaczono formalnie dla litewskiej ludności. Jej duszpasterzem został ks. Jan Macek, puński wikariusz. Większość Litwinów nie była jednak zadowolona z takiego rozwiązania. Stanowczo obstawała przy nabożeństwach w kościele parafialnym. Litwini zbierali się w bazylice i bezpośrednio po zakończeniu mszy św. w języku polskim śpiewali po litewsku pieśni religijne. Istniejący konflikt podsycany był przez prowokacyjne akcje Służby Bezpieczeństwa, np. poprzez napisy o treści *Różnąć Polaków* na sejneńskich murach⁴⁷.

Mszę św. w języku litewskim w bazylice zaczęto odprawiać w 1983 roku za pozwoleniem bp. Juliusza Paetza – nowego ordynariusza łomżyńskiego, który nie był ani emocjonalnie skrępowany, ani osobiście związany z długoletnim sporem, co ułatwiło mu podjęcie takiej decyzji⁴⁸. W przygotowanym z tej okazji specjalnym liście stwierdził, że jego decyzja jest wyrazem

pasterskiej troski o całą wspólnotę parafialną. [...] Każdy naród i każda część narodu, nawet najmniejsza, żyjąca pośród innego narodu i wspólnie z innym narodem, posiada niezbywalne prawo, by wyrażać swą wiarę, by czcić i chwalić Boga we własnym, rodzimym języku – w języku swoich ojców i praojców. Ma to prawo również i wtedy, kiedy doskonale zna język narodu, pośród którego żyje, z którym wspólnie żyje, dzieląc z nim wszystkie radości, jego troski, nadzieje⁴⁹.

⁴⁶ Por. K. Tarka: *W obronie przed polonizacją, w walce z litwinizacją. Litwini w Kościele katolickim w Polsce 1945–1993*. „Więź”. R: 40 1997 nr 1 s. 153–159, 163.

⁴⁷ Por. tamże s. 159–165.

⁴⁸ Por. tamże s. 165–166.

⁴⁹ J. Peatz, dz. cyt. za: K. Tarka: *W obronie przed polonizacją...* dz. cyt. s. 165–166.

Dnia 25 marca 1992 roku na mocy bulli papieskiej Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus*, mającej na celu reorganizację struktur administracyjnych Kościoła katolickiego w Polsce została utworzona diecezja ełcka, na której obszarze znalazła się Suwalszczyzna⁵⁰. Na jej czele stanął bp Wojciech Ziemba. Jedną z jego pierwszych decyzji było wprowadzenie mszy św. w języku litewskim w kościele pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Suwałkach (w co drugą niedzielę). W maju 1992 roku mianował ks. Ignacego Dziermejkę – długoletniego proboszcza w Puńsku – wikariuszem biskupim dla wiernych narodowości litewskiej. Jednak relacje między kurią biskupią i Litwinami wkrótce pogorszyły się wraz z próbą utworzenia nowej parafii w Widugierach, która miała składać się z litewskich wiosek parafii puńskiej i sejneńskiej. W czerwcu 1992 roku, gdy budowa kościoła dobiegała końca, m.in. dzięki pomocy materialnej emigracji litewskiej, biskup ełcki oznajmił swój zamiar. Jego intencją było przybliżenie Kościoła do wiernych i nobilitacja lokalnej wspólnoty poprzez utworzenie samodzielnej placówki duszpasterskiej. Reakcja Litwinów na decyzję ordynariusza była bardzo gwałtowna i przyjęła formę protestu. Według nich utworzenie nowej parafii w Widugierach doprowadziłoby do zmniejszenia liczby parafian Litwinów w Sejnach i doprowadziłoby w konsekwencji do likwidacji mszy św. w języku litewskim w bazylice. Zamknięto zatem świątynie i nie wpuszczono ks. Zenona Parakiewicza – Litwina, który otrzymał nominację na urząd proboszcza w Widugierach. Dopiero po ośmiu miesiącach trwania sporu ustalono, że kościół ten pozostanie – tak jak chcieli Litwini – kościołem filialnym parafii puńskiej⁵¹. Opisany incydent świadczy o nieufności, wielkiej determinacji oraz namietności Litwinów i drażliwości w relacjach polsko-litewskich.

Na 279. zebraniu Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w dniach 15–16 września 1995 roku w Wigrach, został powołany Zespół ds. Kontaktów z Biskupami Litwy. Strona litewska powołała analogiczny zespół⁵². Jej przewodniczącymi byli kolejni biskupi ełccy, a obecnie funkcję tę pełni bp Romuald Kamiński, biskup pomocniczy diecezji ełckiej. Oba zespoły spotykają się dwa razy w roku – raz w Polsce, raz na Litwie. Tematyka spotkań jest bardzo różna, dotyczy m.in. problematyki mniejszości narodowych. Celem spotkań jest poznawanie Kościoła w Polsce przez biskupów z Litwy i Kościoła na Litwie przez biskupów z Polski. Biskupi dzielą się tym bogactwem, które jest w lokalnych Kościołach.

Aktualnie w strukturach diecezji ełckiej pracuje pięciu kapłanów spieszących z posługą duszpasterską litewskiej mniejszości narodowej mieszkającej

⁵⁰ Por. R. Szewczyk: *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” i ustanowienie diecezji ełckiej*. „Ełckie Studia Teologiczne”. T: 3 2002, s. 293–298.

⁵¹ Por. K. Tarka: *Litwini w Polsce*. dz. cyt., s. 75–76.

⁵² Por. W. Ziemba: *Zespół Episkopatu Polski ds. Kontaktów z Biskupami Litwy*. „Lithuania”. R: 1998 nr 3 s. 44–45.

na wschodniej Suwalszczyźnie. Moderatorem duszpasterstwa wiernych języka litewskiego i delegatem biskupa ełckiego ds. duszpasterstwa wiernych języka litewskiego jest ks. kan. Czesław Bagan (od 2000 r. proboszcz parafii w Puńsku). Dobre relacje Zespołu Episkopatu Polski ds. Kontaktów z Biskupami Litwy z Konferencją Episkopatu Litwy umożliwiają od lat pozyskiwanie dwujęzycznych kapłanów z Litwy, którzy posługują duszpastersko w diecezji ełckiej. Obecnie są to: ks. Marius Talutis – wikariusz w Puńsku i ks. Petras Gucevicus – wikariusz w Sejnach. Msze św. w języku litewskim, poza parafiami w Puńsku i Sejnach, sprawowane są obecnie także w Suwałkach (ks. Andrzej Opanowski – proboszcz parafii Pawłówka) i Smolanach (ks. Wojciech Stokłosa – tutejszy proboszcz)⁵³.

V. Podsumowanie i wnioski pastoralne

Wierni utożsamiający się z narodem litewskim, a mieszkujący w Polsce, podobnie jak inni przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych, przeżywają naturalne trudności, przebywając na obszarze znajdującym się poza ich własnym państwem i Kościołem lokalnym. Problemy litewskiej mniejszości narodowej w Polsce, skupionej przede wszystkim na ziemi sejneńsko-suwalskiej, wynikają z pewnych zaszłości historycznych, a niejednokrotnie także z lęku przed obiektywnymi bodźcami ze strony większości narodowej lub z przyczyn subiektywnych ze strony samej mniejszości narodowej. Czasami trudności te bywają nadmiernie eksponowane i nagłaśniane przez liderów, nie zawsze są one rozwiązywane drogą dialogu i prowadzą do prawdziwego porozumienia. Praca duszpasterska powinna zmierzać do budowania mostów między wiernymi narodowości litewskiej i polskiej, a jej priorytetem powinien być dialog pastoralny. Posługa duszpasterska w środowisku litewskiej mniejszości narodowej wymaga gruntownej znajomości jej niełatwych uwarunkowań.

Bibliografia

- Bakalarz J.: *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła zachodniego*. Lublin 1978.
- Buchowski S.: *Ziemia Sejneńsko-Suwalska 1918–1920*. Sejny 2004.
- Chałupczak H., Browarek T.: *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*. Lublin 2000.
- Charakterystyka mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, <http://mniejszosci.narodowe.mswia.gov.pl/mne/mniejszosci/charakterystykamniejs/6480,Charakterystyka-mniej-szosci-narodowych-i-etnicznych-w-Polsce.html#litwini> [dostęp: 12.06.2017].

⁵³ Por. Wywiad z ks. kan. Czesławem Baganem przeprowadzony przez ks. Ryszarda Sawickiego dn. 23 czerwca 2017 r. w Puńsku.

- Domosławski J., Jurkiewicz J.: *Kalendarium czynu niepodległościowego o przynależność południowej Suwalszczyzny do macierzy lata 1918–1919*. Cz. I – Powstanie Sejneńskie. Sejny 2014.
- Dzwonkowski R.: *Mniejszości narodowe a ewangelizacja*. Lublin 2004.
- Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013).
- Grinius K.: *Atsiminimai ir mintys*. Tübingen 1947.
- Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte* (6.01.2001).
- Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris* (11.04.1963).
- Jemielity W.: *Język nabożeństw w parafiach mieszanych polsko-litewskich przed I wojną światową*. W: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości*. Red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in. Ełk 1996 s. 259–282.
- Kaczyńska E.: *Gubernia suwalska w świetle oficjalnych danych statystycznych w latach 1866–1914*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*. Red. J. Antoniewicz. Białystok 1965 s. 283–318.
- Katilius A.: *Litwini – wychowankowie Sejneńskiego Seminarium Duchownego na uniwersytetach katolickich Europy Zachodniej*. W: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości*. Red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in. Ełk 1996 s. 203–213.
- Kobzarska-Bar B.: *Podmiotowość polityczna mniejszości a konflikt etniczny. Mniejszość niemiecka w Polsce i mniejszość polska na Litwie w świetle teorii mobilizacji zasobów*. „Wschodnioznawstwo”. R: 2015 nr 1 s. 221–238.
- Krzywicki T.: *Jaćwież – zaginione ogniwo Bałtów*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 43–56.
- Laukaityle R.: „Litwomania” i Kuria Biskupia w Sejnach. W: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości*. Red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon i in. Ełk 1996 s. 199–202.
- Łukomski G.: *Konflikt polsko-litewski o Suwalszczyznę w latach 1918–1920. Uwarunkowania polityczne i militarne*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 125–147.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących: Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (1.05.2004).
- Rubinkiewicz R.: *Studia prawne imigranta w świetle Starego Testamentu*. W: *U źródeł mądrości*. Red. S. Hareźga. Rzeszów 1997 s. 293–304.
- Skłodowski K.: *Dzisiaj ziemia wasza jest naszą. O niepodległość Suwalszczyzny*. Suwałki 2009.
- Sobór Watykański II: Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (7.12.1965).
- Sobór Watykański II: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (28.10.1965).
- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965).
- Szewczyk R.: *Bulla „Totus Tuus Poloniae Populus” i ustanowienie diecezji ełckiej*. „Ełckie Studia Teologiczne”. T: 3 2002, s. 293–298.
- Szmydki R.: *Idźcie i głoscie. O duszpasterskim i misyjnym nawróceniu*. Górna Grupa 2017.
- Tarka K.: *Litwini w Polsce*. „Lithuania. Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej”. R: 1995 nr 2 s. 67–78.

Tarka K.: *W obronie przed polonizacją, w walce z litwinizacją. Litwini w Kościele katolickim w Polsce 1945–1993*. „Więź” R: 40 1997 nr 1 s. 153–168.

Wiśniewski J.: *Dzieje osadnictwa w powiecie sejneńskim od XV do XIX wieku*. W: *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*. Red. J. Antoniewicz. Białystok 1963. s. 9–222.

Wiśniewski J.: *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVIII wieku*. W: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*. Red. J. Antoniewicz. Białystok 1965 s. 51–138.

Wołłejko M.: *Sytuacja mniejszości polskiej na Litwie a relacje polsko-litewskie*. „Bezpieczeństwo Narodowe”. R: 2011 nr 1 s. 99–114.

www.stat.gov.lt

Wywiad z ks. kan. Czesławem Baganem przeprowadzony przez ks. Ryszarda Sawickiego dn. 23 czerwca 2017 r. w Puńsku.

STRESZCZENIE

Uwarunkowania duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce

Jedną z mniejszości narodowych w Polsce są Litwini. Mieszkają oni przede wszystkim na Suwalszczyźnie w pobliżu granicy Polski z Litwą. Niniejszy artykuł prezentuje nauczanie Kościoła dotyczące mniejszości narodowych. Stanowi on próbę ukazania historyczno-politycznych, społeczno-demograficznych i eklezjalnych uwarunkowań duszpasterstwa litewskiej mniejszości narodowej w Polsce, a szczególnie w diecezji ełckiej, gdzie Litwinów mieszka najwięcej. Czasami trudności litewskiej mniejszości narodowej bywają nadmiernie eksponowane i nagłaśniane poprzez jej liderów, nie zawsze są one rozwiązywane drogą dialogu i prowadzą do prawdziwego porozumienia. Autor artykułu dostrzega potrzebę budowania mostów między wiernymi narodowości litewskiej i polskiej oraz wskazuje na dialog pastoralny jako priorytet działalności duszpasterskiej wśród litewskiej mniejszości narodowej.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, litewska mniejszość narodowa, Polska

SUMMARY

Conditions of the Pastoral Care in the Lithuanian National Minority in Poland

The Lithuanians are one of the national minorities in Poland. They mainly live in the Suwałki Region near the border between Poland and Lithuania. This article presents the teaching of the Church on national minorities. It is an attempt to show historical, political, socio-demographic and ecclesial conditions of the pastoral care in the Lithuanian national minority in Poland, especially in the diocese of Ełk where the Lithuanian population is mostly represented. The difficulties of the Lithuanian national minority are sometimes excessively exposed and publicized by its leaders and not always resolved through dialogue leading to genuine agreement. The author points to a need for building bridges between Lithuanian and Polish Christians and considering pastoral dialogue to be a leading pastoral activity in the Lithuanian national minority.

Keywords: pastoral care, lithuanian national minority, Poland

ANNA ZELLMMA

Zajęcia z wychowania do życia w rodzinie jako miejsce uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości

Od dawna lekcje wychowania do życia w rodzinie wzbudzają wiele emocji i kontrowersji¹. Wynika to nie tylko ze specyfiki tych zajęć czy też z założeń programowych, ale również z faktu, że w Polsce środowiska liberalne dążą do upowszechniania w szkołach wiedzy o życiu seksualnym podejmowanym bez odpowiedzialności i bez konsekwencji oraz promują antykoncepcję. Stąd też niebagatelne znaczenie ma zaangażowanie Ministerstwa Edukacji Narodowej w to, jakie podręczniki są dopuszczone do użytku nauczycieli i uczniów jako pomoc do zajęć wychowania do życia w rodzinie. Rzetelnie opracowane materiały edukacyjne, w których zwraca się uwagę na seksualność w kontekście odpowiedzialnej miłości, małżeństwa i rodziny oraz promuje hierarchię wartości, na której czele stoi człowiek i jego godność, stanowią niezbędną pomoc dla nauczycieli wychowania do życia w rodzinie. Służą bowiem holistycznie ujmowanej edukacji, a zwłaszcza uczeniu się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Ten rodzaj aktywności dydaktyczno-wychowawczej zasługuje na szczególną uwagę w czasie zajęć z wychowania do życia w rodzinie. Może bowiem przyczynić się do internalizacji wartości i kierowania się nimi w życiu.

W związku z powyższym analizy podjęte w niniejszym opracowaniu zmierzają do ukazania zajęć z wychowania do życia w rodzinie jako miejsca uczenia

Anna ZELLMMA – prof. dr. hab., kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetki Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: anna.zellma@uwm.edu.pl

¹ Zob. np. doniesienia prasowe i internetowe.

się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Wymaga to najpierw doprecyzowania terminów kluczowych dla podjętej problematyki. Do nich zalicza się: „uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości” oraz „zajęcia z wychowania do życia w rodzinie”. W tym kontekście zwróci się uwagę na to, jak zagadnienie uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości postrzegają twórcy, podpisanej 14 lutego 2017 roku, podstawy programowej kształcenia ogólnego, w której zaplanowano zajęcia z wychowania do życia w rodzinie². Dokument ten stanowi punkt odniesienia w aktywności dydaktyczno-wychowawczej nauczyciela. Służy też autorom programów, podręczników i pomocy dydaktycznych w projektowaniu pakietów edukacyjnych. Obok kwestii merytorycznych poniżej ukazane zostaną rozwiązania dydaktyczno-wychowawcze, wspomagające uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości w czasie zajęć z wychowania do życia w rodzinie. W uwagach końcowych wskaże się na kwestie, które winny stać się przedmiotem zainteresowania ekspertów i nauczycieli.

1. Ustalenia terminologiczne

W literaturze przedmiotu można odnaleźć liczne analizy poświęcone uczeniu się przez odkrywanie i przeżywanie wartości³. Wynika to m.in. z faktu, że ten rodzaj aktywności zajmuje ważne miejsce w koncepcji kształcenia wielostronnego⁴. Wspomniany sposób uczenia się dydaktycy wiążą głównie z aktywnym zaangażowaniem uczniów w proces rozwiązywania problemów przy jednoczesnym pobudzaniu sfery emocjonalnej⁵. Towarzyszy temu m.in.: (1) organizowanie sytuacji problemowej i wywoływanie pozytywnych emocji; (2) kierowanie myśleniem i działaniem uczniów oraz systematyzowaniem i utrwalaniem wiedzy zdobytej podczas rozwiązywania problemów; (3) kojarzenie przeżyć z odkrywanymi przez uczniów treściami; (4) uczuciowe utożsamia-

² 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. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej. Dz.U. RP z 2017, poz. 356.

³ Zob. np. F. Bereźnicki: *Dydaktyka kształcenia ogólnego*. Kraków 2001; W. Okoń: *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*. Warszawa 1998; M. Śnieżyński: *Dialog edukacyjny*. Kraków 2001; U. Szuścik: *Edukacja plastyczna – rozważania o wychowaniu ku sztuce*. „Wartości w Muzyce” 4: 2012 s. 398–405; W. Zaczynski: *Uczenie się przez przeżywanie. Rzecz o teorii wielostronnego kształcenia*. Warszawa 1990.

⁴ Zob. np. E. Miterka: *Teoria wielostronnego kształcenia osobowości podstawą sytuacji edukacyjnych z informatyki w gimnazjum*. „Roczniki Pedagogiczne” T. 7: 2015 nr 2 s. 23–38.

⁵ Zob. np. F. Bereźnicki: dz. cyt. s. 214–219; W. Okoń: dz. cyt. s. 200–204.

nie się uczniów z daną osobą i współodczuwanie sytuacji, w jakiej znalazła się ta osoba; (5) organizowanie sytuacji, które służą zastosowaniu zdobytej wiedzy przez uczniów⁶. Właściwie organizowane uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości (np. w czasie zajęć lekcyjnych) sprzyja rozwijaniu zdolności do twórczego myślenia oraz kompetencji społecznych. Dostarcza radości i wzruszeń, rozwija empatię, uczy współpracy i współdziałania w grupie oraz pozwala odkrywać autentyczne wartości takie, jak np.: prawda, dobro, piękno⁷. Słusznie zatem dydaktycy twierdzą, że uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości ma charakter interaktywny⁸. Angażuje bowiem wszystkich uczestników i zaspokaja ich podstawowe potrzeby. Wymiana i konfrontacja wiedzy na drodze dialogu, współpracy i współdziałania w grupie decyduje o trwałym zapamiętaniu i właściwym zrozumieniu wiadomości oraz prawidłowym rozpoznawaniu i internalizowaniu wartości moralnych i społecznych⁹. Odgrywa też ważną rolę w rozwoju uczuciowym człowieka i kształtowaniu postaw społecznych¹⁰. W praktyce uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości wymaga łączenia doznań emocjonalnych z poszukiwaniami intelektualnymi (np. rozwiązywaniem problemów). Szczególnie istotne jest tu wywoływanie u uczniów (w toku rozwiązywania problemów) przeżyć emocjonalnych i stwarzanie okazji do osobistego odniesienia wobec określonych wartości. Działaniom tym towarzyszy aktywność intelektualno-poznawcza. Dzięki aktywności emocjonalno-wolucjonalnej uczniowie mogą lepiej poznawać i ocenić rzeczywistość. Sam proces wartościowania sprzyja rozwijaniu samodzielności myślenia i nabywaniu umiejętności kierowania własnym życiem¹¹.

Z perspektywy problematyki podjętej w niniejszym opracowaniu kluczowe wydaje się również doprecyzowanie terminu „zajęcia z wychowania do życia w rodzinie”. Jak wynika z dokumentów oświatowych, termin ten wskazuje na zajęcia adresowane do uczniów klas V–VI szkoły podstawowej, I–III gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych. Wraz z wdrażaną stopniowo (od roku szkolnego 2017/2018) reformą oświaty zajęcia wychowania do życia w rodzinie będą również realizowane w klasach VII i VIII szkoły podstawowej¹², czyli

⁶ M. Śnieżyński: dz. cyt. s. 131–144.

⁷ Tamże.

⁸ Zob. np. F. Bereźnicki: dz. cyt. s. 214–219; M. Śnieżyński: dz. cyt. s. 131–144; por. Z. Łęski: *Transakcje nauczyciel – uczeń w wybranych teoriach dydaktycznych*. „Edukacyjna Analiza Transakcyjna” 1: 2012 s. 49–63.

⁹ Zob. W. Okoń: dz. cyt. s. 202–204.

¹⁰ Zob. M. Śnieżyński: dz. cyt. s. 138–140.

¹¹ Tamże.

¹² *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 10 sierpnia 2009 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o war-*

na II etapie edukacyjnym. W każdej klasie zaplanowano po 14 godzin, w tym po 5 godzin z podziałem na grupy dziewcząt i chłopców¹³. Zajęcia z wychowania do życia w rodzinie mają charakter nadobowiązkowy. Nie uczestniczą w nich ci uczniowie niepełnoletni, których rodzice zgłoszą dyrektorowi szkoły sprzeciw w formie pisemnej co do udziału dzieci w zajęciach, oraz ci uczniowie pełnoletni, którzy sami zgłoszą dyrektorowi w formie pisemnej sprzeciw wobec udziału w zajęciach¹⁴. Nauczyciel wychowania do życia w rodzinie zobowiązany jest do zorganizowania wraz z wychowawcą klasy spotkania informacyjnego adresowanego do rodziców uczniów niepełnoletnich oraz uczniów pełnoletnich, podczas którego przedstawia program nauczania, podręczniki szkolne, materiały edukacyjne i środki dydaktyczne, z których planuje korzystać w ramach zajęć z wychowania do życia w rodzinie¹⁵. Co ważne, jak dotąd reforma systemu edukacji nie wpłynęła na zmianę sposobu organizowania zajęć z wychowania do życia w rodzinie. *Novum* stanowi jedynie podstawa programowa kształcenia ogólnego, w której opisano zakładane cele, treści i sposoby realizacji wyżej wymienionych zajęć¹⁶. To właśnie bogactwo założeń programowych wychowania do życia w rodzinie odgrywa znaczącą rolę w planowaniu i realizacji uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości.

II. Założenia programowe wychowania do życia w rodzinie

Ze względu na problematykę określoną w tytule niniejszego opracowania w sposób szczególny interesują nas założenia programowe wychowania do życia w rodzinie, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczą uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Analizując nową podstawę programową zajęć

tości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego. Dz.U. RP z 2009 nr 131 poz. 1079.

¹³ Tamże; zob. także: A. R u m i k: *Wychowanie do życia w rodzinie bez zmian.* <https://www.experto24.pl/oswiata/ksztalcenie-I-wychowywanie/wychowanie-do-zycia-w-rodzinie-bez-zmian.html#.WP9czdykLIU> [dostęp: 10.03.2017].

¹⁴ Tamże; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 10 sierpnia 2009 r. zmieniające rozporządzenia w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego* poz. 1079.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ *Zob. 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. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej* poz. 356.

z wychowania do życia w rodzinie, można zauważyć, że zgodnie z założeniami opisanymi w tych dokumentach uczniowie mają być aktywnym podmiotem w procesie rozpoznawania indywidualnej i społecznej wartości rodziny¹⁷. Nauczyciele zostają bowiem zobowiązani do wielostronnego aktywizowania uczestników zajęć z wychowania do życia w rodzinie w procesie zdobywania wiedzy o różnych aspektach osobistego rozwoju czy też życia w małżeństwie i rodzinie oraz kształtowania umiejętności i postaw społecznych¹⁸. Realizacja tego zadania dokonuje się m.in. poprzez wspieranie uczniów w odkrywaniu wartości rodziny w życiu osobistym człowieka oraz ukazywanie pozytywnych wzorców życia w małżeństwie i rodzinie¹⁹. Z tym wiąże się prezentowanie wartości macierzyństwa i ojcostwa. Niemniej istotna jest pomoc w rozpoznawaniu zadań rodziny w społeczeństwie oraz nabywaniu umiejętności okazywania szacunku samemu sobie i innym osobom w rodzinie (np. rodzicom, dziadkom, krewnym). W tym kontekście słusznie zwraca się uwagę na wspieranie uczniów w odkrywaniu wartości, które służą rozwojowi osoby²⁰. Realizacja tego celu nie jest możliwa bez stwarzania uczniom okazji nie tylko do poznawania, analizowania i internalizacji wartości, ale także do nabywania umiejętności rozwiązywania problemów zgodnie z uznawanymi wartościami. Dokonuje się to między innymi przez odkrywanie norm życia społecznego oraz przeżywanie i interioryzację takich wartości, jak np.: miłość, przyjaźń, życie rodzinne, prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, szlachetność, męstwo, życzliwość²¹.

Również pomoc, jakiej nauczyciel ma udzielać uczestnikom zajęć z wychowania do życia w rodzinie w przygotowaniu się do zrozumienia i akceptacji własnej płciowości i przemian okresu dojrzewania oraz pokonywania trudności okresu dorastania, nie ogranicza się tylko do przekazywania wiedzy o wartości ludzkiej seksualności, własnej intymności, nietykalności seksualnej, szacunku dla ciała innej osoby, lecz wymaga angażowania uczniów w rozwiązywanie problemów, ukazywania wzorców właściwego postępowania, wzbudzania pozytywnych emocji i motywowania do odpowiedzialnego kierowania własnym rozwojem. Z tak określonymi założeniami dydaktyczno-wychowawczymi wiąże się również uzdalnianie uczniów do korzystania z systemu poradnictwa dla dzieci i młodzieży²². Działaniom tym winny towarzyszyć różnego rodzaju debaty na temat małżeństwa i rodziny, ludzkiej płciowości i seksualności, prawa każdego człowieka do obrony własnej intymności i nietykalności seksualnej.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

Jednocześnie nauczyciel wychowania do życia w rodzinie ma stwarzać sytuacje edukacyjne, dzięki którym uczniowie będą stopniowo wdrażani do samowychowania zgodnie z uznawanymi normami i wartościami, właściwego rozpoznawania, analizowania i wyrażania uczuć oraz rozwiązywania problemów typowych dla okresu dorastania. Dopełnieniem tak określonych działań są treści dotyczące odpowiedzialnego, selektywnego korzystania ze środków przekazu (np. Internetu). Odpowiednia wiedza na ten temat spełnia bowiem ważną funkcję w obronie przed destrukcyjnym oddziaływaniem środków przekazu. Służy też kształtowaniu umiejętności i postaw społecznych²³.

Wyżej opisana propozycja celów i treści zajęć z wychowania do życia w rodzinie, jaką można znaleźć w podstawie programowej kształcenia ogólnego, stwarza wielorakie możliwości uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Pozwala uczniom nie tylko poznać zagadnienia dotyczące różnych aspektów indywidualnego i społecznego rozwoju osoby, ludzkiej płciowości i seksualności oraz małżeństwa i rodziny, ale także rozwijać zdolności samodzielnego myślenia, rozpoznawania własnych emocji i wyrażania ich w sposób dojrzały. Sprzyja też odkrywaniu takich wartości, jak np.: miłość, dobro, prawda, odpowiedzialność, wierność, przyjaźń, rodzina, szacunek, mądrość, samodyscyplina, wytrwałość. Wspomaga proces kształtowania przekonań i postaw niezbędnych w dorosłym życiu. W praktyce wymaga jednak zastosowania odpowiednich sposobów realizacji zajęć z wychowania do życia w rodzinie.

III. Wskazania dydaktyczno-wychowawcze

Mając na uwadze powyższe cele i treści zajęć z wychowania do życia w rodzinie, szczególną uwagę należy zwrócić na wspieranie uczniów w dostrzeganiu problemów, ich formułowaniu i poszukiwaniu na nie odpowiedzi oraz „stwarzanie takich sytuacji [...], w których ma miejsce wywołanie przeżyć emocjonalnych [...] – pod wpływem odpowiednio eksponowanych wartości, zamkniętych w dziele literackim, sztuce teatralnej, filmie, obrazie, rzeźbie, dziele architektury, utworze muzycznym lub czynie ludzkim [...]”²⁴. Punktem wyjścia warto też uczynić określoną sytuację problemową (zaczerpniętą z życia), w której rozwiązywanie nauczyciel wychowania do życia w rodzinie angażuje uczniów, pobudzając ich aktywność nie tylko intelektualną, ale również emocjonalno-wolitywną. Odkrywane wartości mogą stanowić kryterium oceny problemów dotyczących rozwoju indywidualnego i społecznego, okresu dojrzewania, rodziny, seksualności, płodności oraz życia jako fundamentalnej wartości. Motywu-

²³ Tamże.

²⁴ W. O k o ń: dz. cyt. s. 203.

ją do dokonywania odpowiedzialnych wyborów i odpowiedzialnego działania. Uczuciowe zaangażowanie odgrywa ważną rolę w kształtowaniu się osobistego stosunku uczniów do określonych wartości, które są odkrywane podczas zajęć z wychowania do życia w rodzinie. Wzmacnia też proces kształtowania właściwych postaw wobec małżeństwa i rodziny oraz aktywności seksualnej. Co więcej, motywuje do aktywnego udziału w zajęciach, które mają na celu nabywanie umiejętności rozwiązywania konfliktów oraz radzenia sobie ze stresem i presją grupy²⁵.

Wyżej opisane ogólne wskazania dydaktyczno-wychowawcze wymagają uszczegółowienia. Na uwagę zasługuje najpierw eksponowanie wartości i czynów, które pobudzają uczestników zajęć z wychowania do życia w rodzinie do stawiania problemów i ich rozwiązywania czy też do dyskusji oraz dostarczają treści, które można zaprezentować za pomocą dramy, inscenizacji, projektu edukacyjnego. Zwykle ma to miejsce w głównej (zasadniczej) części lekcji. Zawsze jednak należy przygotować uczniów do odkrywania i przeżywania eksponowanych wartości, czyli ukierunkować ich uwagę na kwestie, które pozwalają lepiej zrozumieć daną sytuację czy też właściwie ocenić postępowanie bohaterów filmu lub opowiadania oraz wartościować podejmowane przez nauczyciela zagadnienia. Eksponowanie wartości, niezależnie od tego, w jaki sposób są one prezentowane (np. za pomocą utworu literackiego, filmu edukacyjnego, opowiadania, przywołania sytuacji z życia, odwołania do doświadczenia uczniów), wymaga odpowiedniego prowadzenia dialogu, który ułatwi zrozumienie podejmowanych zagadnień, wzbudzi pozytywne emocje, zmotywuje uczniów do refleksji, interioryzacji wartości i zmiany zachowania lub wzmocni osobiste przekonania i dotychczasowe społecznie pożądane postępowanie²⁶.

Eksponowanie wartości w czasie zajęć z wychowania do życia w rodzinie nie może ograniczać się wyłącznie do ilustrowania (np. za pomocą filmu edukacyjnego, tekstu literackiego, opowiadania, opisu) wydarzeń i sposobów postępowania, ale wymaga zwrócenia uwagi uczniów na przeżycia, emocje, uczucia bohaterów (np. rodziców, dorastających dzieci)²⁷. Znacząca wydaje się tu analiza zachowania osób w konkretnych sytuacjach (np. w czasie Marszów dla Ży-

²⁵ Por. *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. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej* poz. 356.

²⁶ M. Ś n i e ż y Ń s k i: dz. cyt. s. 138–144, 149–152.

²⁷ Tamże.

cia i Rodziny, podejmowania ryzykownych zachowań seksualnych, uzależnienia od pornografii, negacji trwałości małżeństwa, promocji permissywności i relatywizmu w odniesieniu do seksualności, troski o osoby chore, niepełnosprawne i umierające) oraz towarzyszące im przeżycia i dylematy moralne. W tym kontekście warto pobudzić uczniów do refleksji nad własnym życiem oraz do wyrażania własnych odczuć, opinii, poglądów i oceny²⁸. W eksponowanych losach bohaterów literackich lub filmowych czy też w przykładach zaczerpniętych z życia uczniowie mogą odkrywać wartości istotne dla ich życia oraz inspiracje do poszukiwania odpowiedzi na problemy egzystencjalne, a przez to poznać i zrozumieć siebie samych. Analiza przeżyć bohaterów literackich lub filmowych pomaga lepiej rozumieć i akceptować innych, skłania do refleksji nad własnym postępowaniem i oceny własnych czynów. Pozwala też stopniowo rozpoznawać normy etyczne regulujące społeczne zachowanie uczniów²⁹. Dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość opisana w tekstach literackich lub prezentowana w fabule filmowej nawiązuje do rzeczywistości realnej. Często ukazuje losy osób w konkretnych sytuacjach czy też dylematy moralne, jakie towarzyszą ludziom na poszczególnych etapach rozwoju. Percepcja określonych treści dotyczących małżeństwa i rodziny, ochrony i obrony życia, indywidualnego rozwoju, ludzkiej płciowości i seksualności, współczesnych zagrożeń w Internecie, a zwłaszcza odkrywanie wartości z tym związanych i ich internalizacja warunkowana jest w znacznym stopniu emocjami, jakie rodzą się w uczniach podczas prezentowania i analizowania sytuacji. Niemniej istotną funkcję spełnia też zdolność uczniów do nawiązania uczuciowego kontaktu z postrzeganą lub odczytywaną rzeczywistością³⁰. Co ważne, w sytuacji gdy eksponowane wartości, które dotąd były obojętne dla uczestników zajęć z wychowania do życia w rodzinie, rodzą pozytywne przeżycia emocjonalne, może nastąpić wytworzenie pozytywnego, osobistego odniesienia do nich polegającego na uznaniu, że są one słuszne i dobre³¹. Uczniowie, doświadczając różnorodnych uczuć społeczno-moralnych (np. podziwu dla dobrych, heroicznych czynów lekarzy, którzy bronią życia od porażenia do naturalnej śmierci, współczucia dla osób niepełnosprawnych, podziwu dla tych, którzy z radością troszczą się o dziecko niepełnosprawne w rodzinie, satysfakcji z bezinteresownej pomocy osobom starszym) oraz poznawczych (np. radości z rozwiązania trudnego problemu) i związanych z praktyczną działalnością (np. uczucia zadowolenia z zaangażowania się w promocję wartości czystości przedmałżeńskiej), są skłonni do zastanowienia się nad sobą. Potrafią też opanować własne uczucia, empatycznie słuchać, być asertywni i odpowiedzial-

²⁸ Tamże; W. Okoń: dz. cyt. s. 202–204.

²⁹ Tamże.

³⁰ M. Śnieżyński: dz. cyt. s. 138–144.

³¹ Tamże.

nie współpracować w zespole. Pozytywne uczucia i emocje, jakich uczniowie doświadczają w czasie uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości, zwiększają intensywność przeżyć, rodzą niezgodę na zło, rozwijają wrażliwość na osoby potrzebujące pomocy, motywują do wyboru dobra i kierowania się w życiu autentycznymi wartościami³². Aby mogło to mieć miejsce, nauczyciel wychowania do życia w rodzinie powinien tak pobudzać aktywność uczniów, aby zostały sformułowane wnioski praktyczne dotyczące postaw uczniów. Sprzyja temu ostatnie ogniwo zajęć, w toku którego ma miejsce podsumowanie i kierowanie uogólnieniem wraz z wyraźnym wskazaniem na możliwości kierowania się odkrytymi wartościami w codziennym życiu³³.

Niewątpliwie w poszczególnych ogniwach uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości w toku zajęć z wychowania do życia w rodzinie pomocne mogą okazać się metody i techniki wielostronnie aktywizujące uczniów, jak też środki dydaktyczne, które służą odkrywaniu i przeżywaniu wartości. Wśród wielu propozycji metodycznych na uwagę zasługują techniki dramatyczne (np. drama, socjodrama, odgrywanie ról), metoda przypadków, metoda sytuacyjna, projekcja filmu połączona z rozmową kierowaną lub dyskusją, projekcja prezentacji multimedialnej połączona z dyskusją, malowanie opowiadania, tworzenie własnego tekstu literackiego, klasyczna metoda problemowa połączona z ekspozycją lub pokazem³⁴. Wymienione metody i techniki służą nauczycielom wychowania do życia w rodzinie w aktywizacji uczniów podczas zajęć. Umożliwiają właściwą realizację uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości.

IV. Uwagi końcowe

Podjęte w niniejszym opracowaniu zagadnienia nie wyczerpują wszystkich kwestii uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości w czasie zajęć z wychowania do życia w rodzinie. Stanowią jedynie przyczynek do dalszych badań i debat. Wskazują na potrzebę dowartościowania uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości tak w teorii, jak i w praktyce wychowania do życia w rodzinie. Ten rodzaj aktywności uczniów wspomaga internalizację wartości oraz kształtowanie postaw społecznych i prorodzinnych. Omawianego w niniejszym artykule sposobu uczenia się nie można traktować jako wyłącznej lub dominującej aktywności uczniów. Przeciwnie, trzeba dostrzegać jej ważną, ale wspomagającą rolę w realizacji założeń programowych, a zwłaszcza

³² Tamże.

³³ Tamże. Por. F. Bereźnicki: dz. cyt. s. 219.

³⁴ Szerzej o tym zob. np. C. Kupisiewicz: *Dydaktyka ogólna*. Warszawa 2000 s. 136 i nn.; W. Okoń: dz. cyt. s. 261–270; J.P. Sawiński: *Sposoby aktywizowania uczniów w szkole XXI wieku. Pytania, refleksje, dobre rady*. Warszawa 2014.

w dążeniu do efektywnego wspierania uczniów w zdobywaniu rzetelnej wiedzy i kształtowaniu postaw społecznych.

Z uwagi na integralne powiązanie uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości z doświadczeniami młodzieży oraz ze współczesnymi problemami, które dotyczą ludzkiej płciowości i seksualności, życia, kontaktów interpersonalnych, więzi międzyludzkich, małżeństwa i rodziny, trzeba mieć na uwadze zarówno uczniów, jak też podejmowane zagadnienia i sposób ich prezentowania. Jak dotąd brakuje szczegółowych analizy czy też debat prowadzonych przez ekspertów i pedagogów na temat organizacji – w ramach zajęć z wychowania do życia w rodzinie – tego sposobu uczenia się. Rodzi się zatem potrzeba podjęcia tego zadania nie tylko przez dydaktyków, ale również praktyków – nauczycieli. Wspólne zaangażowanie na rzecz doskonalenia zajęć z wychowania do życia w rodzinie może przyczynić się do wypracowania nowych rozwiązań metodycznych.

Biorąc pod uwagę zmiany zachodzące w strukturze polskiej edukacji i związane z tym sukcesywne wprowadzanie nowych podstaw programowych kształcenia ogólnego, znaczące wydaje się zaangażowanie nauczycieli w tworzenie nowych programów, podręczników i materiałów edukacyjnych, w których do wartościowane zostanie uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Sprzyjać temu mogą m.in. propozycje zajęć z zastosowaniem nowych technologii (np. Internetu, komputera, projektora multimedialnego, aplikacji na narzędzia mobilne) w połączeniu z tradycyjnymi metodami, technikami i środkami dydaktycznymi³⁵. Konieczna staje się tu współpraca nauczycieli z ekspertami oraz promocja dobrych praktyk edukacyjnych.

Bibliografia

- Bereźnicki F.: *Dydaktyka kształcenia ogólnego*. Kraków 2001.
- Kupisiewicz C.: *Dydaktyka ogólna*. Warszawa 2000.
- Łęski Z.: *Transakcje nauczyciel – uczeń w wybranych teoriach dydaktycznych*. „Edukacyjna Analiza Transakcyjna” 2012 nr 1 s. 49–63.
- Ministerstwo Edukacji Narodowej. *Nowy pakiet materiałów dla nauczycieli WDŻ*. <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/nowy-pakiet-materialow-dla-nauczycieli-wdz.html> [dostęp: 10.04.2017].
- Miterka E.: *Teoria wielostronnego kształcenia osobowości podstawą sytuacji edukacyjnych z informatyki w gimnazjum*. „Roczniki Pedagogiczne” T. 7: 2015 nr 2 s. 23–38.
- Okoń W.: *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*. Warszawa 1998.

³⁵ Zob. i por. pakiet materiałów dla nauczycieli wychowania do życia w rodzinie przygotowane przez Ośrodek Rozwoju Edukacji na zlecenie Ministerstwa Edukacji Narodowej: Ministerstwo Edukacji Narodowej: *Nowy pakiet materiałów dla nauczycieli WDŻ*. <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/nowy-pakiet-materialow-dla-nauczycieli-wdz.html> [dostęp: 10.04.2017].

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 10 sierpnia 2009 r. zmieniające rozporządzenia w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego. Dz. U. z 2009 nr 131 poz. 1079.

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. Załącznik nr 2. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej. Dz. U. RP z 2017, poz. 356.

Rumik A.: *Wychowanie do życia w rodzinie bez zmian*. <https://www.experto24.pl/oswiata/ksztalcenie-I-wychowywanie/wychowanie-do-zycia-w-rodzinie-bez-zmian.html#WP9czdykLIU> [dostęp: 10.03.2017].

Sawiński J.P.: *Sposoby aktywizowania uczniów w szkole XXI wieku. Pytania, refleksje, dobre rady*. Warszawa 2014.

Szuścik U.: *Edukacja plastyczna – rozważania o wychowaniu ku sztuce*. „Wartości w Muzyce” 2012 nr 4 s. 398–405.

Śnieżyński M.: *Dialog edukacyjny*. Kraków 2001.

Zaczyński W.: *Uczenie się przez przeżywanie. Rzecz o teorii wielostronnego kształcenia*. Warszawa 1990.

STRESZCZENIE

Zajęcia z wychowania do życia w rodzinie jako miejsce uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości

Wychowanie do życia w rodzinie prowadzone w polskiej szkole wymaga odpowiedniej organizacji zajęć, w której ma miejsce wielostronne aktywizowanie uczniów. Niezwykle istotne jest uczenie się przez odkrywanie i przeżywanie wartości. Aktywizuje ono uczestników zajęć z wychowania do życia w rodzinie, a przez to pozwala rzetelnie realizować założenia programowe, które odnoszą się nie tylko do przekazywania wiadomości, ale również do kształtowania umiejętności i postaw społecznych. Może też przyczynić się do internalizacji wartości i kierowania się nimi w życiu. Odpowiednio postawione problemy aktywizują uczniów w procesie ich rozwiązywania. Motywują do aktywnego udziału w dyskusji na temat wartości małżeństwa i rodziny. Pozwalają eksponować uniwersalne wartości oraz pobudzać uczniów do twórczego myślenia i formułowania wniosków dotyczących własnych postaw wobec małżeństwa i rodziny.

Organizacja uczenia się przez odkrywanie i przeżywanie wartości w czasie zajęć z wychowania do życia w rodzinie wymaga zastosowania odpowiednich rozwiązań metodycznych i środków dydaktycznych. Pomocne mogą okazać się tu krótkie filmy edukacyjne, inscenizacje i odmiany dramy (np. socjodrama). Dostarczają one różnych emocji oraz stają się podstawą do prowadzenia dyskusji i wartościowania na temat małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: pedagogika, wychowanie do życia w rodzinie, szkoła, wartości, aktywizowanie

SUMMARY
Family Life Education as a Tool
for Learning Through Discovering and Experiencing Values

Family life education delivered by Polish schools requires well-organised classes to make pupils more multilaterally active. Of particular importance is learning through discovering and experiencing values as it activates pupils, thus allowing to properly implement that part of the curriculum which refers not only to communicating the message, but also to developing skills and social attitudes. It may also contribute to internalising values and upholding them in everyday life. Correctly presented issues encourage pupils to resolve them. Such issues foster active participation in discussions on the value of marriage and family. They show the universal values and stimulate pupils to think creatively and arrive at conclusions about their own attitude towards marriage and family.

Learning through discovering and experiencing values during family life education classes requires appropriate methodologies and teaching methods. Teaching aids such as short educational videos, plays and varieties of drama, e.g. sociodrama can prove beneficial, as they evoke various emotions and lead to discussions on the valuation of marriage and family.

Keywords: pedagogy, family life education, school, values, active

WOJSŁAW CZUPRYŃSKI

**Spoleczno-kulturowy i religijny wymiar globalizacji
w życiu współczesnej rodziny**

Globalizacja jest procesem wielowymiarowym, obejmującym przestrzeń życia politycznego, gospodarczego, społecznego, kulturalnego, a także religijnego. Jej konsekwencją nie jest zatem jedynie unifikacja sposobu produkcji czy dystrybucji dóbr materialnych, ale także upowszechnianie lub wytworzenie nowego stylu życia człowieka we wszystkich jego przejawach, także w wymiarze religijnym¹. Globalizacja jest generowana prądami ekonomicznymi i gospodarczymi, czego najbardziej widowym znakiem są coraz liczniejsze i coraz bardziej znaczące ogólnosiwiatowe instytucje finansowe, korporacje przemysłowe i handlowe oraz koncerty medialne. Ogromny rozwój, który dotyczy różnych dziedzin ludzkiej aktywności (komunikacji, ekonomii, przemysłu), buduje nową, nieznaną dotychczas ludzkości sieć zależności². Poszczególne procesy oddziałują na siebie na zasadzie sprzężenia zwrotnego i są dla siebie wzajemnie swoistym rodzajem akceleratora zmian. W tym wymiarze można mówić o globalizacji jako procesie samorzutnym i nieuchronnym.

Trzeba jednak mieć świadomość, że globalizacja i wielokulturowość jest także ściśle określonym projektem społecznym. Obok procesów samorzutnych można dostrzegać również takie, które mają charakter intencjonalnych działań zmierzających do urzeczywistnienia wizji społeczeństwa wielokulturowego.

Wojsław CZUPRYŃSKI: ks. dr., adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: czuwoj@wp.pl

¹ J. Bardziej: *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, Pod redakcją Piotra Olesia. Lublin 2008 s. 240.

² A. Giddens: *Europa w epoce globalnej*. Warszawa 2009 s. 11.

Coraz odważniej postuluje się demontaż obowiązujących i niekwestionowanych przez wieki wartości i systemów społecznych³. Szczególną egzemplifikacją takich działań może być polityka migracyjna prowadzona w ostatnim czasie przez rządy niektórych państw europejskich.

Próby realizacji koncepcji społeczeństwa wielokulturowego w istotny sposób wspierane są przez idee postmodernizmu. Ich wyznawcy, kwestionując znaczenie kultury i dziedzictwa minionych pokoleń, odrzucają naturalny fundament ładu społecznego⁴. Świat, jak twierdzą postmoderniści, jest na tyle złożony, wieloznaczny i wielopłaszczyznowy, że nie jest możliwe ujęcie jego fundamentalnych struktur w jakikolwiek system myśli. Nie ma zatem żadnej prawdy obiektywnej i niezmiennej. Wszystko staje się względne, naznaczone subiektywizmem. W każdym przypadku trzeba konstruować nowe kryteria, które będą odpowiadać poszczególnym przypadkom indywidualnym⁵. Od dziesięcioleci jesteśmy w Europie świadkami sporu pomiędzy zwolennikami zachowania kulturowej tożsamości naszego kontynentu a wyznawcami idei szerokiego otwarcia się na różnorodne kultury.

Niezależnie od rodzaju czynników generujących zjawisko globalizacji i wielokulturowości można przewidywać, że procesy wchodzenia w relacje międzykulturowe w Polsce będą ulegały dalszej intensyfikacji. I choć skala tego procesu będzie prawdopodobnie zdecydowanie mniejsza niż w krajach Europy Zachodniej, to jednak można mówić o istotnej zmianie w polskim społeczeństwie polegającej na przechodzeniu „od homogeniczności do heterogeniczności, od jedności do różnorodności”⁶. Trzeba mieć świadomość, że wielokulturowość nie jest jedynie prostym występowaniem różnych kultur w określonej społeczności. To przede wszystkim zbiór zasad określających charakter współżycia społecznego w warunkach realizacji pluralizmu kulturowego, tak by wyrównywać prawa i szanse uczestnictwa oraz niwelować napięcia i konflikty. W wymiarze indywidualnym wielokulturowość łączy się z obecnością całego zespołu cech psychokulturowych, takich jak: dominujące wzory kulturowe, tożsamość kulturowa, zorientowanie na określoną hierarchię wartości i wynikających z tego implikacji o charakterze społecznym, politycznym, ekonomicznym, religijnym⁷. W czasach ponowoczesnych, „«rodzina» przestaje być instytucją naturalną, w którą się po prostu «wchodzi», tak jak – zgodnie z prawami biologii – wchodzi się w wiek dojrzały”⁸.

³ A. Zwo liński: *Wprowadzenie do rozważań o narodzie*. Kraków 2005 s. 235.

⁴ A. Bronk: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998 s. 54–55.

⁵ R. Geisler: *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*. Częstochowa 1999 s. 49.

⁶ D. Bell: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa 1994 s. 29.

⁷ T. Pa le c z n y: *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków 2007 s. 176–177.

⁸ H. Ś w i d a - Z i e m b a: *Młodzież końca tysiąclecia. Obraz świata i bycia w świecie*. Warszawa 2000 s. 469.

Rodzą się pytania o konsekwencje tych kulturowych przemian dla funkcjonowania małżeństwa i rodziny. Na ile obecność małżonków wywodzących się z odrębnych kręgów kulturowych stanowi ubogacenie ich związku, a na ile zagrożenie dla jedności i trwałości budowanej na tym związku rodziny? Jaki ma to wpływ na wychowanie i rozwój ich dzieci? Jakie są konsekwencje dla sposobu celebrowania wiary w rodzinie?

I. Zderzenie kultur

Związana z globalizacją migracja prowadzi do zderzenia kultur i tzw. „szoku kulturowego”, czyli doświadczenia wstrząsu i zaskoczenia spowodowanego zetknięciem się z czymś nowym, nieznanym. Towarzyszy temu poczucie osamotnienia, niezrozumienia, utraty bezpieczeństwa. Szok kulturowy może prowadzić nawet do izolacji, tworzenia swoistego getta w otoczeniu obcej kultury. Nawet wysoka tolerancja wobec odmienności i dobra wola nie są w stanie uchronić przed doświadczeniem frustracji i lęku. Można wskazać na dwa typy postaw będących efektem zaistnienia szoku kulturowego: (a) zwrócenie się do swoich rodzimych treści i form (wzorów) kulturowych i coraz ostrzejsze przeciwstawianie się obcym treściom i formom lub (b) porzucenie (zanegowanie) swoich rodzimych kulturowych wzorów w celu jak najszybszego przyswojenia sobie wzorów obcych⁹.

Stopień odmienności kulturowej determinuje liczbę problemów występujących między małżonkami. Czynniki – elementy kultury, które generują problemy między małżonkami, można klasyfikować. Geert Hofstede wymienia następujące: dystans władzy, kolektywizm i indywidualizm, kobiecość i męskość oraz unikanie niepewności¹⁰.

Pierwszy z wymienionych aspektów kultury – dystans władzy, wskazuje na rodzaj relacji pomiędzy członkami danej społeczności w sytuacji społecznej zależności. Duży dystans, obecny na przykład w krajach islamskich, uwidacznia się brakiem swobodnego dialogu, dużymi trudnościami w komunikacji uczuć. Mały dystans – stwarza możliwość bardziej bezpośrednich relacji, wymiany poglądów, niezależnie od zajmowanego stanowiska w hierarchii społecznej. Ten sposób relacji w większym stopniu znamionuje społeczeństwa Europy Zachodniej.

Kolektywizm i indywidualizm to kolejne kryterium, które ukazuje wiodącą hierarchię wartości w danym społeczeństwie, a przede wszystkim zależność pomiędzy dobrem jednostki i dobrem społeczeństwa. Kolektywizm charakteryzuje

⁹ Szok kulturowy W: *Encyklopedia. Kultura – sztuka, t. IV*. Red. A. Grzegorzczak. Poznań 1997 s. 302.

¹⁰ G. Hofstede: *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*. Warszawa 2000 s. 86–87.

bardziej społeczeństwa ubogie lub/i te, w których władza ma charakter autorytarny lub totalitarny.

Męskość i kobiecość – ten wymiar opisuje, na ile odgrywane role społeczne, w ramach społecznej umowy, tradycji, są związane z płcią. Na przykład takie cechy, jak: czułość, wrażliwość, ciepło emocjonalne, skromność, będą bardziej charakteryzowały społeczny i zawodowy profil kobiety. Z kolei od mężczyzn będzie się oczekiwało takich cech, jak: asertywność, twardość, nakierowanie na sukces zawodowy i materialny¹¹.

Unikanie niepewności – to inaczej stopień bezpieczeństwa i przewidywalności. Im wyższy stopień społecznej organizacji, tym mniejsze poczucie zagrożenia. Poziom bezpieczeństwa zapewnia między innymi sprawne państwo funkcjonujące na podstawie mądrego i dobrze egzekwowanego prawa¹².

W świetle nawet tak pobieżnej charakterystyki możliwych różnic kulturowych zarysowuje się szeroki obszar wyzwań i zagrożeń dla jedności małżeństwa. Heterogamia dotycząca przede wszystkim takich cech, jak: narodowość, wyznanie, rasa, stanowi poważne niebezpieczeństwo dla trwałości małżeństwa. W zależności od miejsca zamieszkania i stopnia tolerancji danej grupy społecznej – zwłaszcza, gdy jest to środowisko jednorodnie kulturowe – może też spotykać się z kolejnym wyzwaniem, jakim są brak społecznej akceptacji i wykluczenie. Poprzez proces stereotypizacji i uogólnienia przypisuje się określone cechy osobowościowe wszystkim ludziom pochodzącym z tego samego kręgu kulturowego. Ocena oparta na tego typu stereotypie, wzmocniona bezmyślnym powielaniem w przestrzeni publicznej, jest nieuczciwa i często bardzo krzywdząca. Prowadzi do zniekształcenia percepcji i błędnej interpretacji rzeczywistości¹³.

II. Bariera języka

Język jest podstawowym narzędziem budowania i przekazywania kultury. Jest on nie tylko systemem znaków służących przekazywaniu konkretnej informacji w określonym „tu i teraz”, ale także odbiciem sposobu myślenia i postrzegania świata. Dlatego jest uznawany za najważniejsze źródło informacji o kulturze. Jest nośnikiem takich treści, jak: zwyczaje, wiara, aksjologia, modele zachowań. Każda bowiem kultura dysponuje własnym kodem komunikacyjnym i systemem symboli¹⁴. Nie sposób do końca jej zrozumieć, nie poznając

¹¹ Tamże s. 140.

¹² Tamże s. 181.

¹³ J. Nikitorowicz: *Pogranicze tożsamości. Edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995 s. 40.

¹⁴ T. Pałeczny: *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków 2007 s. 65.

wcześniej języka. Kultura i język są bowiem względem siebie w permanentnej interakcji. Te dwa czynniki oddziałują na siebie na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Często trudno ustalić, które zmiany i którego elementu są przyczyną, a które skutkiem.

Wysyłanie i odbieranie sygnałów w języku obcym jest połączone z ryzykiem nieporozumienia, powodując agresję lub wycofanie, frustrację i zniechęcenie do dalszej konwersacji. Może to dotyczyć nawet takich osób, które posiadały znajomość języka w stopniu zaawansowanym¹⁵. Sytuacja wydaje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy oboje małżonkowie posługują się językiem, który dla żadnego z nich nie jest mową ojczystą.

W tym kontekście nie można pominąć także znaczenia komunikacji pozawerbalnej, która nierzadko stanowi ważniejszy od języka mówionego kanał komunikacji. Gesty, mimika, ton głosu, kontakt wzrokowy i wszystkie inne sygnały niewerbalne różnią się w zależności od kultury. To, co dla jednej strony jest naturalne i instynktowne, nie jest oczywiste dla drugiej.

Jak w przypadku każdego kontraktu małżeńskiego, musi dojść do swego rodzaju kompromisu. W przypadku relacji międzykulturowej skala przedsięwzięcia jest zdecydowanie większa. Jego pomyślność zależy od szeregu czynników: stopnia podobieństwa partnerów, poziomu bariery językowej, umiejętności integracji odmienności obyczajów, postaw, wartości i zachowań. Zachowanie własnej tożsamości przy jednoczesnym poszanowaniu dla przekonań małżonka wymaga zarówno pewnego zasobu wiedzy, jak i umiejętności prowadzenia dialogu. Nieodzowne stają się takie cechy osobowościowe, jak: empatia, pokora, zdolność do przewycięzania stereotypów, intelektualne zaangażowanie¹⁶.

Najlepszym spoiwem dla związku jest przyjęcie tego samego systemu wartości. Osoby, które wyznają podobne wartości, mają większą szansę na to, że ich związek będzie trwały, niezależnie od pochodzenia kulturowego.

III. Migracje zarobkowe

Częstym zjawiskiem dotyczącym rodziny wielokulturowe jest czasowa rozłąka spowodowana migracją zarobkową. Wynika to z możliwości znalezienia pracy także poza krajem, w którym obecnie się mieszka. Z obserwacji przeprowadzonych wśród Polek i Polaków pozostających w związkach małżeńskich

¹⁵ D. Matsumoto, J. Juang: *Psychologia międzykulturowa*. Gdańsk 2007 s. 356–357.

¹⁶ M. Sobiecki: *Komunikacja międzykulturowa w wymiarze religijnym jako wyzwanie edukacyjne*. W: *Od wielokulturowości miejsca do międzykulturowości relacji społecznych. Współczesne strategie kreowania przestrzeni życia jednostki*. Red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, B. Boćwinki-Kiluk. Warszawa 2014 s. 107–118.

z obcokrajowcami wynika, że rodziny wielonarodowościowe znacznie częściej są rodzinami niepełnymi lub – określając precyzyjniej – czasowo niepełnymi¹⁷.

Konsekwencje rozłąki z małżonkiem podejmującym pracę w innym kraju są obustronne. Dla małżonka przebywającego z dala od rodziny jest to wyobcowanie, stopniowe wyłączenie się z udziału w bieżącym życiu rodziny, z kolei dla małżonka pozostającego z dziećmi jest to przeciążenie obowiązkami domowymi i nasilającymi się trudnościami wychowawczymi, wynikającymi z braku drugiego z rodziców. Brak jednego z małżonków z powodu emigracji zarobkowej nie buduje wzajemnych relacji i nie prowadzi do odbudowy więzi małżeńskich. Samotność, brak wsparcia, miłości, bezpieczeństwa wzmacnia chęć nawiązywania relacji pozamałżeńskich, co w konsekwencji może doprowadzić do rozpadu małżeństwa¹⁸.

Częsta w rodzinach wielokulturowych emigracja zarobkowa jednego z rodziców powoduje zaburzenie podstawowych funkcji rodziny, takich jak zapewnienie ciągłości procesu socjalizacji, wsparcia emocjonalnego dziecka i transmisji kulturowej¹⁹. Dostrzega się dotkliwy brak symetrii w relacjach pomiędzy stale obecnym i dojeżdżającym rodzicem. Dzieci, choć tęsknią za nieobecnym rodzicem, przyzwyczajają się do rozwiązywania swoich problemów, korzystając ze wsparcia jedynie tego rodzica, z którym mieszkają²⁰. Każda dłuższa nieobecność rodzica wpływa destrukcyjnie na dzieci, które odczuwają brak bezpieczeństwa²¹. Pozbawione opieki i kontroli często stwarzają problemy wychowawcze na wszystkich szczeblach edukacji szkolnej, uciekają z lekcji, sięgają po narkotyki i alkohol, wpadają w nieodpowiednie środowisko, często przestępcze²². Dziadkom, którzy przyjmują rolę rodziców zastępczych, często trudno jest egzekwować dyscyplinę i stawiać odpowiednie wymagania.

Emigracja wywołuje uczucie obcości, a spotkanie z dawno niewidzianym rodzicem łączy się z frustracją. Występują także inne gwałtowne stany emocjo-

¹⁷ I. Grabowska-Lusińska, M. Okólski: *Migracja z Polski po 1 maja 2004 r.: jej intensywność i kierunki geograficzne oraz alokacja migrantów na rynkach pracy Unii Europejskiej*. Warszawa 2008 s. 30–32.

¹⁸ Z. Kawczyńska-Butrym: *Migracje. Wybrane zagadnienia*. Lublin 2009 s. 74.

¹⁹ W. Danilewicz: *Oblicza dzieciństwa w rodzinach rozłączonych z powodu migracji zagranicznych rodziców*. W: *Problemy teorii i praktyki opiekuńczej*. Pod redakcją Bożeny Matyjas. Kielce 2005 s. 73–84; T. Olearczyk: *Sieroctwo i osamotnienie. Pedagogiczne problemy kryzysu współczesnej rodziny*. Kraków 2007 s. 291.

²⁰ E. Sowa-Behtane: *Rodziny wielokulturowe*. Kraków 2016 s. 53.

²¹ M. Rostropowicz-Miśko: *Wpływ migracji zarobkowych na sytuację rodzin Śląska Opolskiego w świetle własnych badań ankietowych*. W: *Migracje – wyniki aktualnych badań i analiz*. Red. O. Dębowska. Kraków 2007 s. 109.

²² W. Walkowska: *Společne skutki eurosieroctwa*. W: *Migracje – wyniki aktualnych badań i analiz*. dz. cyt. s. 117–120.

nalne. Są nimi radość związana z przyjazdem rodziców oraz rozpacz wynikająca z ich wyjazdu. Ciągłe niepokoje, lęki, obawy i wątpliwości mieszają się ze sobą, powodując zaburzenia emocjonalne. Brak stabilizacji psychicznej, poczucia bezpieczeństwa, bliskości wywołuje zmiany w zachowaniu dziecka. Konsekwencją braku rodziców jest niska samoocena dziecka, które nie potrafi nawiązać poprawnych relacji ze swymi rówieśnikami oraz im zaufać²³.

IV. Spotkanie odmiennych religii

Religijne konteksty globalizacji są rzadkim przedmiotem badań socjologów, psychologów i teologów. W niespotykanej dotąd skali dokonuje się transmisja systemów religijnych i ich asymilacja w całkowicie nowych środowiskach. To z kolei pociąga za sobą zjawisko nowego eklektyzmu religijnego – przenikania i akceptacji zapożyczonych elementów (okcydentalizacji religii Wschodu, orientalizacji chrześcijaństwa, a w obszarze chrześcijaństwa: protestantyzacji katolicyzmu i katolizacji protestantyzmu). Także w Polsce daje się zauważyć duże tempo wzrostu liczby katolików o religijności eklektycznej i selektywnej, przez co słabnie ich więź ze wspólnotą Kościoła. Można zatem mówić o dwóch nieodwracalnych procesach kulturowo-społecznych. Z jednej strony dokonuje się prywatyzacja religii, z drugiej – marginalizacja Kościoła. Pierwszy proces stymuluje kształtowanie się religijności, która wyraża się głównie w emocjonalnym przywiązaniu do wiary oraz poszukiwaniu jedynie osobistego kontaktu z Bogiem. Drugi proces to przede wszystkim zerwanie związku katolików z Kościołem jako instytucją oraz porzucenie religijnych praktyk i doktryny. Owo „odkościelnienie” – odejście od zinstytucjonalizowanych form religijności i prywatyzacja duchowości może także przyczynić się do tworzenia zupełnie nowych ruchów religijnych²⁴. Ich twórcy często zgłaszają aspiracje do nadania swojej wierze wysokiej rangi.

Różnorodność religijna w rodzinie wielokulturowej może stymulować rozwój duchowy, mobilizując do poszerzenia wiedzy na temat własnej religii i głębszego jej uzasadnienia w konfrontacji z wiarą współmałżonka, ale także do poznania innych religii. Jeżeli odmienności religijnej towarzyszy wzajemny szacunek, który urzeczywistnia się poprzez wspólną celebrację świąt, to oprócz intelektualnego poznawania innej kultury i wiary otwiera się możliwość udziału w doświadczeniu religijnym małżonka. Wielokulturowość związku kryje w so-

²³ M. Wyżlic: *Migracja zarobkowa – zagrożeniem dla więzi małżeńskiej*. „Cywilizacja” 2010 nr 32 s. 134–135.

²⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska: *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Kraków 2007 s. 200.

bie pozytywny potencjał. Perspektywa integracji różnych tradycji i zwyczajów może czynić życie bogatszym i ciekawszym, poszerzać horyzonty małżonków i otwierać na nowe perspektywy²⁵. Wartością dodaną takiego związku jest często wyższy poziom akceptacji i tolerancji.

Trzeba jednak stwierdzić, że tak harmonijne współistnienie dwóch odmiennych religii w przestrzeni małżeństwa i rodziny nie jest proste. Różnice religijne mają też negatywne konsekwencje, które w pełni ujawniają się dopiero w codzienności życia małżeńskiego, w obliczu konkretnych sytuacji i wyborów życiowych, szczególnie zaś wtedy, gdy wiąże się to z przyjęciem określonej aksjologii. Skala rozbieżności ujawnia się stopniowo w konfrontacji z pojawiającymi się sytuacjami życiowymi. Katalog spraw, stanowiący źródło konfliktów i sporów, jest bardzo szeroki. Może dotyczyć: ogólnej koncepcji życia, modelu wychowania dzieci, regulacji urodzin, sposobu odniesienia do rodziców, spędzania uroczystości religijnych, badań medycznych, wierności, bigamii, rozwodu, a także bardziej prozaicznych, jak: styl żywienia, ubioru, spędzania wolnego czasu²⁶. Ważnym, często nieuświadomionym obszarem rozbieżności jest model pożycia małżeńskiego. Wiele par pod wpływem onieśmienia nie podejmuje tych tematów w okresie narzeczeńskim. W badaniach ankietowych przeprowadzanych systematycznie przez Ośrodek Formacji Małżeńskiej w Olsztynie uwiadcza się swoista ignorancja co do ustalenia wspólnych zasad w tej ważnej sferze życia małżeńskiego. Zaledwie ok. 40% ankietowanych w mniejszym lub większym stopniu przyznaje się do podjęcia rozmowy z przyszłym małżonkiem na temat sfery życia religijnego²⁷. Wszystkie wymienione wyżej problemy okazują się tym większe, im bardziej były ignorowane w okresie narzeczeńskim. Oczekiwania – często zresztą niewyartykułowane – dotyczące na przykład ewentualnej konwersji współmałżonka lub akceptacji dla określonej wizji wychowania dzieci okazują się nie do zrealizowania.

Ważną egzemplifikacją opisywanych wyzwań, jakie stają przed małżeństwami wielokulturowymi, są coraz powszechniejsze w naszym kraju małżeństwa polsko-arabskie. Małgorzata Stopikowska w przywołanym artykule przedstawia katalog podstawowych trudności. Wymienia następujące kwestie:

²⁵ M. Walczak: *Psychologiczna prognoza trwałości małżeństw dwukulturowych*. „Problemy Rodziny” 2001 nr 1 s. 23.

²⁶ M. Stopikowska: *Małżeństwa polsko-arabskie: specyfika i zagrożenia*. W: *Nauki o rodzinie w służbie rodziny*. Red. J. Stala. Kraków 2014 s. 544.

²⁷ Ośrodek Formacji Małżeńskiej w Olsztynie działa w ramach *Stowarzyszenia „Persona Humana”*, opierając się na Statucie zatwierdzonym przez ks. arcybiskupa metropolitę warszawskiego. Zasadniczym celem jego działalności jest wspieranie małżeństw i rodzin w pokonywaniu kryzysów oraz organizowanie konferencji dla narzeczonych. Zob. <http://persona-humana.pl> [dostęp: 21.06.2017].

- stosunek do wielożeństwa i rozvodu;
- komplikacje prawno-majątkowe związane z wpływem religijnego prawa szariatu na prawodawstwo w krajach arabskich;
- specyficzne obrzędy i obowiązki natury religijnej współmałżonka;
- odmienne wymagania religijne dotyczące wychowania w religii ojca lub matki²⁸.

Autorka zwraca uwagę, że takie czynniki, jak: brak świadomości o podstawowych zasadach religii i kultury muzułmańskiej, niewłaściwa komunikacja, brak asertywności połączone z podatnością na podporządkowanie się drugiej stronie w związkach z wyznawcami islamu, wzmacnia niebezpieczeństwo wystąpienia przemocy²⁹. Za prawdziwą zatem należy uznać ogólną konstatację, że „małżeństwa o dwóch bliskich sobie kulturach mają większe szanse na powodzenie, niż te różniące się nie dość, że narodowo, to także rasowo i religijnie”³⁰. W sytuacji, gdy obie strony są osobami religijnie głęboko zaangażowanymi, dla których wiara stanowi główny punkt odniesienia, jeszcze większego znaczenia nabiera umiejętność komunikacji w przestrzeni religii.

V. Wychowanie w rodzinie wielokulturowej

Dom rodzinny ma specyficzne, niedające się z niczym porównać, możliwości wychowawcze. Istotnymi walorami tego środowiska są: naturalne więzi miłości, autorytet, spontaniczność, wspólnie spędzany czas, możliwość bezpośredniego wpływu poprzez świadectwo³¹. To wszystko stanowi niejako bazę psychologiczną, umożliwiającą nawiązanie prawdziwych osobowych relacji. Dziecko formuje atmosferę, którą ono na co dzień oddycha, potrzebuje też wokół siebie nie tyle nauczycieli, ile świadków. Rodzice odgrywają podwójną rolę w życiu dzieci. Są dla nich najważniejszym przykładem zachowań, a także pośredniczą w nawiązaniu przez nie kontaktów z innymi podmiotami socjalizacji.

Niekwestionowaną wartością rodzin wielokulturowych jest większy potencjał przygotowania do funkcjonowania w wielokulturowym świecie. Dzieci z takich rodzin łatwiej oswiają się w odmiennej kulturze, szybciej nabywają kompetencje językowe. W rodzinach mieszanych narodowo dzieci mają dostęp

²⁸ M. Stopikowska: *Małżeństwa polsko-arabskie...* s. 556.

²⁹ M. Stopikowska: „Przeżyłam piekło” – oświadczenia kobiet w świetle pamiętników muzułmanek i żon muzułmanów – między stereotypem a rzeczywistością. W: *Etykieta czy drogowskaz. Rola stereotypów w przestrzeniach edukacyjnej różnorodności*. Red. M. Łojko, M. Grochalska. Olsztyn 2013 s. 218–219.

³⁰ J. Rostowski: *Zarys psychologii małżeństwa*. Warszawa 1987 s. 19.

³¹ S. Dziekoński: *Specyfika chrześcijańskiego wychowania w rodzinie*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Ryńo. Lublin 2007 s. 700–701.

do dziedzictwa obu ojczyzn swoich rodziców. To zdecydowanie poszerza potencjał rozwojowy, otwierając szerokie perspektywy funkcjonowania w dorosłym życiu. Znajomość kilku języków, różnych modeli społecznych relacji zwiększa możliwość zdobycia pracy. Są to bardzo wymierne i praktyczne korzyści w kontekście coraz większej globalizacji i rozbudowanej sieci społecznej. Wśród wartości wychowawczych rodziny dwukulturowej należy wymienić: otwartość na innych, tolerancyjną postawę, ciekawość świata, większe możliwości poznawcze (znajomość języków, możliwość odwiedzin kraju pochodzenia drugiego rodzica, posiadanie obywatelstwa).

Osobowość kształtuje się w przestrzeni społecznych interakcji. W naturze każdego człowieka jest bowiem głęboko zakorzeniona potrzeba przynależności. Do ważniejszych mechanizmów tego procesu należą naśladownictwo, będące pewną spontaniczną tendencją istniejącą w psychice dziecka, oraz konformizm rozumiany jako psychiczny trend do zbliżenia swojej postawy do form ogólnie obowiązujących w danej grupie. Dodatkowymi, nie mniej ważnymi czynnikami środowiskowymi, są także: miejsce zamieszkania, tradycja, folklor, kultura itp. Zanim wykształci się poczucie przynależności do większej grupy kulturowej, np. narodowej, wcześniej następuje identyfikacja z najbliższym otoczeniem, czyli rodziną. Internalizacja znaczeń i norm w niej obecnych stanowi zręby późniejszego światopoglądu. Więzy rodzinna i lokalna przekształca się w świadomości jednostek, grup w patriotyzm, generalizuje się w poczucie związku z ojczyzną³².

Trzeba jednak również dostrzec niebezpieczeństwa. Wśród negatywnych skutków dwukulturowej rodziny generacyjnej można wskazać: poczucie wyobcowania z otaczającego jednorodnego środowiska, czasem także generowaną nietolerancyjną postawą lokalnej społeczności trudność z identyfikacją kulturową i narodową, ograniczenia w kontaktach z rodziną jednego lub obojga rodziców wynikające z geograficznej odległości od miejsca zamieszkania. Dzieci z rodzin wielokulturowych, choć często są doskonale zintegrowane z obiema kulturami, to jednocześnie nie czują się zupełnie dobrze w żadnej z nich. Zauważa się, że takie dzieci nierzadko postanawiają zamieszkać w neutralnym kraju, różnym od tych, z których pochodzą rodzice³³. Z przeprowadzonych w 2002 roku badań wśród potomków małżeństw dwukulturowych mieszkających w Warszawie wynika, że blisko połowa z nich deklaruje tzw. podwójną tożsamość. W przypadku ok. 10% ankietowanych można mówić o tożsamości ponad- lub pozanarodowej³⁴.

³² T. Pałeczny: *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków 2007 s. 47–48.

³³ E. Sowa-Behtane: *Rodziny wielokulturowe*. Kraków 2016 s. 41.

³⁴ E. Nowicka: *Rozdroże tożsamościowe. Dylematy potomków małżeństw narodowo mieszanych*. „Kultura Współczesna” 2005 nr 3 s. 119.

Wiara dziecka i system wartości nie może się ukształtować bez związku z wiarą i życiem religijnym najbliższego otoczenia. To wszystko uzasadnia słuszność stwierdzenia, że rodzina jest dla dziecka najważniejszym środowiskiem budzenia i rozwijania wiary, sama zaś katecheza rodzinna jest naturalną drogą budowania królestwa Bożego przez rodzinę – domowy Kościół³⁵. Za w pełni słuszną należy zatem uznać tezę, że wysiłek najlepszej nawet katechezy okaże się daremny, jeżeli nie będzie wspierany przez świadectwo rodziny.

VI. Wnioski

Przedstawione powyżej socjokulturowe przeobrażenia wskazują na potrzebę poszukiwania pozytywnej odpowiedzi i wyprowadzenia wniosków o charakterze postulatów dla wychowawczej praktyki w rodzinie i duszpasterskich działaniach Kościoła.

Jeżeli nawet narastający pluralizm społeczno-kulturowy i religijny nie stanowi ekstremalnego niebezpieczeństwa dla religii, to z pewnością determinuje konieczność przeobrażeń w duszpasterskiej działalności Kościoła, większej dynamiki, innego rozłożenia akcentów. Z perspektywy Kościoła widać potrzebę poszukiwania adekwatnych dla obecnego czasu projektów duszpasterskich. Dlatego zmiany dokonujące się w przestrzeni kulturowej w wyniku różnorodnych nurtów myślowych winny być stale obserwowane i teologicznie interpretowane, aby można było wypracowywać odpowiadające aktualnym modelom teologicznym imperatywy i programy działania, na podstawie których powinna być prowadzona działalność ewangelizacyjna w konkretnych wspólnotach eklezjalnych³⁶. Z kolei z uwagi na globalizację ponowoczesnego świata rodzi się potrzeba zadbania o aksjologiczny fundament proponowanych projektów społecznych. Nie da się bowiem zbudować trwałego systemu społecznego i politycznego bez wsparcia na konkretnym systemie wartości. Nawet jeżeli ta prawda nie jest dostatecznie obecna w świadomości współczesnych konstruktorów ładu światowego, jest niepodważalna i nieodzowna. Historia XX wieku dostarczyła wielu przykładów upadku największych systemów państwowych i międzypaństwowych stworzonych na podstawie błędnych założeń ideologicznych.

Walory społecznej nauki Kościoła katolickiego i innych wspólnot chrześcijańskich są niezaprzeczalne. Tradycje religijne przyczyniają się do podtrzymania świadomości normatywnej (etyki) i więzi międzyludzkiej (solidarności) w wy-

³⁵ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Watykan 1981 nr 49.

³⁶ B. Drożdż: *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce na początku XXI wieku*. W: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*. Red. W. Przygoda, E. Robek. Sandomierz 2011 s. 57.

miarach społecznych. W myśl nauki Kościoła katolickiego osoba ludzka jawi się jako centrum i źródło porządku społecznego. Uwzględnienie takiej perspektywy z pewnością pozwoliłoby nadać globalizacji bardziej humanitarny i personalistyczny wyraz³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że różne wersje globalizacji są zagrożeniem dla Kościoła i rodziny. Pogłębiający się relatywizm religijny i moralny, stymulowany przez globalizację, uderza w fundament rodziny. Trzeba zatem uważnie śledzić negatywne skutki globalizacji, a jednocześnie wykorzystywać potencjał przez nią stwarzany.

Szczególnie bolesną egzemplifikacją powyższych analiz jest coraz słabsza kondycja małżeństwa i rodziny. Zwiększająca się liczba rozbitych małżeństw jest wyzwaniem dla duszpasterzy, aby – jak zachęcał Benedykt XVI – „dołożyć maksymalnej troski duszpasterskiej w przygotowanie nowożeńców i uprzednie zweryfikowanie ich przekonań odnośnie do niepodważalnych zobowiązań wpływających na ważność sakramentu małżeństwa”³⁸. W opracowanym *vademecum* na temat przygotowania do sakramentu małżeństwa Papieska Rada do spraw Rodziny wskazuje, że wśród wielu działań duszpasterskich to zadanie jest priorytetowe³⁹. W opracowanym dokumencie zwraca się uwagę na rolę i zadania formatorów narzeczonych, zarówno kapłana, jak i dojrzałych par małżeńskich⁴⁰. Papież Franciszek od pierwszych dni swego pontyfikatu zachęca do odważnej refleksji na temat adekwatnego do obecnych wyzwań modelu duszpasterstwa. W adhortacji *Evangelii gaudium* wyraził nadzieję na podjęcie odpowiednich kroków, „aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są”⁴¹.

Szybko postępująca globalizacja sprawia, że Kościół traci wiele podmiotów religijnej socjalizacji. Na nowo zatem pojawia się problem przekazu wiary i kultury religijnej. Trzeba szukać odpowiedzi na pytanie, jakie instytucje, środowiska mogą skutecznie zatroszczyć się o przekaz wiary i kształtowanie dojrzałej osobowości religijnej. Stwierdzić trzeba także, że socjalizacja religijna dzieci i młodzieży w dzisiejszym pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie jest niewystarczająca⁴².

³⁷ J. M a r i a ń s k i: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa 2010 s. 168.

³⁸ B e n e d y k t X V I: Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*. Watykan 2007 nr 29.

³⁹ Papieska Rada do spraw Rodziny: *Vademecum dotyczące przygotowania do małżeństwa. Propositio*. (2010) nr 10.

⁴⁰ Tamże nr 32–44.

⁴¹ F r a n c i s z e k: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Watykan 2013 nr 25.

⁴² J. M a r i a ń s k i: *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Pod redakcją Aliny Rynio. Lublin 2007 s. 535.

W ramach przygotowań do małżeństwa należy ukazywać wagę doboru współmałżonków pod względem religijnym. Na tym polu mogą rodzić się nieporozumienia i konflikty małżeńskie. Ważne jest, aby rozpoznać rozbieżności i osiągnąć porozumienie. Jest to zarazem ostatni moment, aby zrezygnować z małżeństwa. W świadomym podejmowaniu decyzji bardzo pomagają rekolekcje i dni skupienia dla narzeczonych, którzy nie doceniają więzi religijnej⁴³. Katecheza przedmałżeńska powinna być czasem intensywnej ewangelizacji, drogą do wiary, do katechumenatu⁴⁴. Jednocześnie ważną funkcją jest pomoc w przyjęciu chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny, zwłaszcza w przypadku tych par, które proszą o ślub w Kościele jedynie ze względu na tradycję⁴⁵. Ksiądz Robert Pisula słusznie konstatuje, że „przystąpienie do sakramentów nie musi wcale wynikać ze świadomego odniesienia człowieka do Boga, który objawia się w Kościele i Chrystusie. Może ono być także owocem naturalnej religijności, która jest właściwa każdemu człowiekowi, bo wpisana jest w jego stworzoną naturę”⁴⁶.

Ta obserwacja pozwala sformułować postulat szukania jeszcze skuteczniejszej katechezy przedmałżeńskiej. Wydaje się, że nieocenioną rolę w tym względzie mogliby odegrać chrześcijańscy małżonkowie związani z różnymi wspólnotami i ruchami religijnymi. Przekazywane w ramach katechezy przedmałżeńskiej treści mogliby potwierdzić własnym świadectwem⁴⁷. Poszerzenie nauk przedmałżeńskich o świadectwo małżonków, którzy dzielą się doświadczeniem życia w sakramentalnym związku, sprawia, że nauczanie Kościoła dotyczące małżeństwa i rodziny staje się żywe, autentyczne, i nie daje się zepchnąć w sferę teorii.

⁴³ Drugi Polski Synod Plenarny 1991–1999: *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*. Poznań–Warszawa 2001, nr 41.

⁴⁴ Papieska Rada do spraw Rodziny: *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996) nr 2; Konferencja Episkopatu Polski: *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009) nr 98.

⁴⁵ Drugi Polski Synod Plenarny 1991–1999: *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*. Poznań–Warszawa 2001 nr 42.

⁴⁶ R. Pisula: *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim. Ku katechezie katechumenalnej*. „Katecheta” R. 43: 1999 nr 1 s. 10.

⁴⁷ Przykładem takiego zaangażowania może być istniejący od 2008 r. w Olsztynie Ośrodek Formacji Małżeńskiej. Ośrodek współtworzą kapłani, psychologowie, pedagodzy i małżonkowie związani z Ruchem Domowego Kościoła, Odnowy w Duchu Świętym i Szkoły Nowej Ewangelizacji. Zasadniczym celem jego działalności jest wspieranie małżeństw i rodzin w pokonywaniu kryzysów oraz przygotowanie narzeczonych do małżeństwa. Zob. www.perso.nahumana.pl

Bibliografia

- Bardziej J.: *Zakorzenie i alternacja: tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, Red. P. Oleś. Lublin 2008 s. 215–245.
- Bell D.: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa 1994.
- Bronk A.: *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998.
- Danilewicz W.: *Oblicza dzieciństwa w rodzinach rozłączonych z powodu migracji zagranicznych rodziców*. W: *Problemy teorii i praktyki opiekuńczej*. Red. B. Matyjas. Kielce 2005 s. 73–84.
- Drożdż B.: *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce na początku XXI wieku*. W: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*. Red. W. Przygoda, E. Robek. Sandomierz 2011 s. 45–57.
- Dziekoński S.: *Specyfika chrześcijańskiego wychowania w rodzinie*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Rynio. Lublin 2007 s. 693–705.
- Geisler R.: *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*. Częstochowa 1999.
- Giddens A.: *Europa w epoce globalnej*. Warszawa 2009.
- Grabowska-Lusińska I., Okólski M.: *Migracja z Polski po 1 maja 2004 r.: jej intensywność i kierunki geograficzne oraz alokacja migrantów na rynkach pracy Unii Europejskiej*. Warszawa 2008.
- Hofstede G.: *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*. Warszawa 2000.
- Kawczyńska-Butrym Z.: *Migracje. Wybrane zagadnienia*. Lublin 2009.
- Libiszowska-Żółtkowska M.: *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*. W: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Kraków 2007 s. 196–210.
- Mariański J.: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa 2010.
- Mariański J.: *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*. W: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Red. A. Rynio. Lublin 2007 s. 523–538.
- Matsumoto D., Juang J.: *Psychologia międzykulturowa*. Gdańsk 2007.
- Nikitorowicz J.: *Pogranicze tożsamości. Edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995.
- Nowicka E.: *Rozdroże tożsamościowe. Dylematy potomków małżeństw narodowo mieszańskich*. „Kultura Współczesna”. 2005 nr 3 s. 115–130.
- Olearczyk T.: *Sieroctwo i osamotnienie. Pedagogiczne problemy kryzysu współczesnej rodziny*. Kraków 2007.
- Paleczny T.: *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków 2007.
- Pisula R.: *Potrzeba inicjacji chrześcijańskiej w Kościele polskim. Ku katechezie katechumenalnej*. „Katecheta” R. 43: 1999 nr 1 s. 9–20.
- Rostowski J.: *Zarys psychologii małżeństwa*. Warszawa 1987.
- Sobecki M.: *Komunikacja międzykulturowa w wymiarze religijnym jako wyzwanie edukacyjne*. W: *Od wielokulturowości miejsca do międzykulturowości relacji społecznych. Współczesne strategie kreowania przestrzeni życia jednostki*, Red. J. Nikitorowicz, J. Muszyńska, B. Boćwinka-Kiluk. Warszawa 2014 s. 107–118.

- Sowa-Behtane E.: *Rodziny wielokulturowe*. Kraków 2016.
- Stopikowska M.: „Przeżyłam piekło” – oświadczenia kobiet w świetle pamiętników muzułmanek i żon muzułmanów – między stereotypem a rzeczywistością. W: *Etykieta czy drogowskaz. Rola stereotypów w przestrzeniach edukacyjnej różnorodności*. Red. M. Łojko, M. Grochalska. Olsztyn 2013 s. 213–224.
- Stopikowska M.: *Małżeństwa polsko-arabskie: specyfika i zagrożenia*. W: *Nauki o rodzinie w służbie rodziny*. Red. J. Stala. Kraków 2014 s. 539–549.
- Świada-Ziemba H.: *Młodzież końca tysiąclecia. Obraz świata i bycia w świecie*. Warszawa 2000.
- Walczak M.: *Psychologiczna prognoza trwałości małżeństw dwukulturowych* „Problemy Rodziny” 2001 nr 1 s. 23–28.
- Walkowska D.: *Spoleczne skutki eurosieroctwa*. W: *Migracje – wyniki aktualnych badań i analiz*. Red. O. Dębowska. Kraków 2007 s. 117–120.
- Wyźlic M.: *Migracja zarobkowa – zagrożeniem dla więzi małżeńskiej*. „Cywilizacja” 2010 nr 32 s. 129–138.
- Zwoliński A.: *Wprowadzenie do rozważań o narodzie*. Kraków 2005.

STRESZCZENIE

Spoleczno-kulturowy i religijny wymiar globalizacji w życiu współczesnej rodziny

Globalizacja jest procesem wielowymiarowym, obejmującym przestrzeń życia politycznego, gospodarczego, społecznego, kulturalnego, a także religijnego. W niespotykanej dotąd skali dokonuje się transmisja systemów religijnych i ich asymilacja w całkowicie nowych środowiskach. Dlatego religijne konteksty globalizacji powinny być częstszym przedmiotem refleksji socjologów, psychologów i teologów.

Czułym echem procesów społecznych jest rodzina. Różnorodność religijna w rodzinie wielokulturowej może stymulować rozwój duchowy, mobilizując do poszerzenia wiedzy na temat własnej religii i głębszego jej uzasadnienia w konfrontacji z wiarą współmałżonka. Częściej jednak różnice religijne powodują negatywne konsekwencje. W pełni ujawniają się one dopiero w codzienności życia małżeńskiego, w obliczu konkretnych sytuacji i wyborów życiowych, szczególnie, gdy wiąże się to z przyjęciem określonej aksjologii, rozbieżności ocen tego, co jest dobre, a co złe. Nie ulega wątpliwości, że globalizacja w swoich różnych odsłonach może być zagrożeniem dla rodziny, a także całych społeczeństw. Trzeba zatem uważnie śledzić negatywne skutki globalizacji, a jednocześnie wykorzystywać potencjał przez nią stwarzany, aby można było wypracowywać adekwatne do wyzwań programy działań ewangelizacyjnych i duszpasterskich.

Szybko postępujące procesy globalizacji sprawiają, że Kościół traci wiele podmiotów religijnej socjalizacji. Ważne jest zatem, by odpowiedzieć na pytanie, jakie instytucje, środowiska mogą skutecznie zatroszczyć się o przekaz wiary i kształtowanie dojrzałej osobowości religijnej w wielokulturowym świecie.

Słowa kluczowe: globalizacja, rodzina, wielokulturowość, małżeństwa wielokulturowe, różnorodność religijna

SUMMARY

Socio-Cultural and Religious Dimensions of Globalization in a Modern Family Life

Globalization is a multidimensional process affecting many fields of life, namely politics, economy, society, culture and religion. On an unprecedented scale religious systems are transmitted and assimilated into a new environment. Thus, sociologists, psychologists and theologians seem justified in reflecting upon the religious contexts of globalization.

A family is a litmus paper for social processes. Religious diversity in a multicultural family may broaden the knowledge of one's beliefs and stimulate spiritual development. It appears useful when one is confronted with the spouse's beliefs. However, religious differences often cause negative consequences. They emerge fully during everyday marriage life, when the spouses are facing specific situations and choices between what is good or bad, that refer to axiology. There is no doubt that globalization in some aspects may be a threat to a family and also to whole societies. Therefore, it is advisable to track the negative consequences of globalization and at the same time to use its potential to the full. Such an approach will allow to create adequate programmes for evangelization and pastoral work.

Ongoing processes of globalization deprive the Church of many issues of religious socialization. That is why it is crucial to answer the following questions: what institutions and environments may effectively care for the transmission of the faith and form believers with a mature personality in a multicultural world.

Keywords: globalization, family, multiculturalism, multicultural marriages, religious diversity

JERZY STEFAŃSKI

**Nagłówki psalmów (*tituli psalmodiarum*) w księdze
Liturgii godzin.
Kwestie redakcyjne**

Ogólne Wprowadzenie do Liturgii Godzin w bardzo skrótowy sposób określa (nr 111), że „Psalterz *Liturgii godzin* umieszcza przy każdym psalmie nagłówek podający jego treść oraz znaczenie dla życia chrześcijańskiego. Stanowi to wielki pożytek dla odmawiającego”. Kwestia tytułów psalmów i ich ewentualnego umieszczenia w nowej psalmodii w nowo redagowanej księdze *Brewiarza Rzymskiego* spoczywała głównie (nie wykluczając pomocy konsultorów innych grup studyjnych, np. Grupy VIII – *De cantibus Officii divini*) w naturalnych, logicznych kompetencjach Grupy Studyjnej III (*De psalmis distribuendis*) zajmującej się dystrybucją psalmów przyszłej powyższej księgi liturgicznej¹. Trydencka bowiem (1568) oficjalna edycja *Breviarium Romanum* (odtąd = *BR*) nie podtrzymała starożytniej praktyki opatrywania psalmodii oficjów monastycznych odpowiednimi tytułami². Zwyczaj tu nie wprowadziła reforma *BR* dokonana przez Piusa X (1911).

JERZY STEFAŃSKI, ks. prof. dr hab., emerytowany profesor ATK, UAM, PWSG Gniezno, 1984–1994 konsultor Kongregacji Kultu Bożego, e-mail: giorgio_st@poczta.onet.pl.

¹ Przewodniczącym (relatorem) tejże Grupy był prof. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Monachium Józef Pascher, a funkcję sekretarza pełnił belgijski uczonek, kan. Andrzej Rose.

NB. Aby nie powtarzać wcześniej już przekazanych informacji na temat organizacji prac nad redakcją nowej księgi *Brewiarza*, przeprowadzonych przez różne grupy studyjne wchodzące w skład *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia* (1964), odsyłamy do – J. S t e f a Ń s k i: *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii Godzin. Konspekt historyczny*. W: H. S o b e c z k o (red.): *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: Dzieje i teologia*. Opole 2008 s. 115–136.

² Bardzo bogatą kolekcję tytułów psalmów zawartych w przedtrydenckich manuskryptach sięgających nawet III i IV wieku, zestawionych w sześciu tematycznych seriach podaje

I. Relacja wprowadzająca André Rose'a

Wprowadzającą, dość obszerną relację do problematyki tytułów psalmów przygotował sekretarz Grupy Studyjnej III – A. Rose³. Charakter tego dokumentu upoważnia do jego nieco obszerniejszej prezentacji i odtworzenia. Swą relację A. Rose przedstawił w czterech punktach.

1. Najpierw należy ustalić, w jaki sposób i w jakim sensie były recytowane i pojmowane psalmy w życiu starożytnego Kościoła. Odpowiedź na powyższe pytanie znajdziemy już w wypowiedziach apostołów czy ewangelistów, którzy dopatrywali się w nich prorockich zapowiedzi zbawczej działalności samego Chrystusa. Warto tu przypomnieć chociażby słowa Chrystusa u Łk 24,44: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach”. Chrystologiczna interpretacja psalmów obecna była w piśmiennictwie pierwszych wieków chrześcijaństwa. Dokumentował to już w II wieku św. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Wielu zresztą ojców Kościoła w swoich komentarzach i homiliach odnoszących się do psalmów preferowało *methodus christologicus*. Ponadto liturgiczne używanie psalmów w starożytnym *officium divinum* uwzględniało dodawanie do nich odpowiednich tytułów, w których rozpoznawano głos ojców Kościoła, samego Chrystusa lub jakieś wypowiedzi Magisterium Kościoła. A. Rose opiera się tutaj na studium P. Salmona⁴.

2. Następną kwestia, którą należy przeanalizować, dotyczy pytania, czy w s p ó ł c z e s n e nauki biblijne potwierdzają możliwość chrystologicznej interpretacji psalmów, od której przecież zależy cała problematyka ich tytułów. A. Rose odwołuje się tutaj do studiów znawcy tejże problematyki B. Fischera (prof. Wydziału Teologicznego w Trewirze)⁵. Współczesna egzegeza nie od-

P. Salmon: *Les „Tituli psalmodum” des manuscrits latins* (Collectanea Biblica latina vol. XII). Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1959 ss. 1–91. Warto tu przypomnieć, że problematyka tytułów psalmów była już obecna w starożytności chrześcijańskiej. Była to swoista interpretacja psalmów, przeważnie w duchu chrystologicznym. Dokumentuje to wczesnochrześcijański komentarz w formie homilii do tytułów psalmów autorstwa Grzegorza z Nyssy (335–394): *O tytułach psalmów*. Kraków 2014 ss. 1–31.

³ Zob. A. Rose: *Relatio de titulis psalmodum*. s. 1–10. Niestety, ten dokument nie jest opatrzony żadną datą. Jedyne z zawartości treściowej należy wnioskować o jego wprowadzającym charakterze.

⁴ Zob. P. Salmon: *De l'interprétation des psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin*. „La Maison-Dieu” 33(1953) s. 21–55.

⁵ Zob. B. Fischer: *Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche*. W: tenże: *Die Psalmen als Stimme der Kirche*. Trier 1982 ss. 15–35. Cała powyższa książka wypełniona jest zbiorem artykułów podkreślających chrystologiczny sens wielu (oczywiście nie wszystkich) psalmów, gdyż możliwe są także inne interpretacje tych biblijnych tekstów. A. Rose dokumentuje w swojej relacji opinię na powyższy temat autorstwa J. Danielou: *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 24(1948) s. 119–126.

rzuca zatem patrystycznej tradycji interpretowania sensu całej Biblii. Należy jednak zawsze mieć na uwadze pierwotny sens (także literacki) danego tekstu, następnie rozważyć jego głębszy sens w aspekcie historii Starego Testamentu (także historii judaizmu), aby w końcu ów głębszy sens ujrzyć w świetle objawienia chrześcijańskiego wynikającego z Nowego Testamentu, z nauki ojców oraz praktyki liturgicznej.

3. Z powyższego spojrzenia na teksty biblijne, a w sposób szczególnie na psalmy, wynika bezpośrednia kwestia dotycząca celowości umieszczania tytułów przed psalmami. Oczywiście jest, że tytuł powinien wskazać sens danego psalmu w celu ubogacenia modlitwy. Problematykę tytułu psalmu można rozpatrywać w podwójnej perspektywie. Najpierw mógłby on wskazywać rozpoznawalny sens treści danego psalmu, a czasami określać jego rodzaj literacki. Te wskazania ułatwiają recytację czy śpiew psalmodii. Jednakże stosowanie wyłącznie takiej praktyki mogłoby narazić na porzucenie starożytnej i średnio-wiecznej tradycji chrystologicznej interpretacji psalmów za pomocą ich tytułów. Tradycja dostarcza nam wiele przykładów (materiału) takich tekstów w materii tytułów psalmów. Jednakże współczesna analiza psalmów nie zgadza się na wyłącznie chrystologiczną ich interpretację. W niektórych przypadkach byłoby to nawet sztuczne zjawisko, gdy chrystologiczny tytuł nie przystaje do treści danego psalmu. Dlatego należy zaproponować podwójny rodzaj ([...] *duo genera titulorum*) tytułów. Jedna zatem seria tytułów odnosiłaby się do sensu literackiego psalmu, druga zaś do sensu chrześcijańskiego. Byłoby to zarazem zgodne ze stanem współczesnych badań biblijnych.

4. Osobną uwagę należy poświęcić wyborowi psalmów i ich tytułów przeznaczonych na niedzielę ze względu na paschalny charakter tego liturgicznego dnia. A. Rose podaje wybór 14 psalmów wraz z ich ewentualnymi tytułami. Oto niektóre przykłady:

- Psalm 1: Droga życia i śmierci,
- Psalm 2: Proklamacja i zwycięstwo Króla narodów,
- Psalm 3: Pokój sprawiedliwego wśród zagrożenia,
- Psalm 8: Chwała Stwórcy,
- Psalm 22: Chrystus pasterzem i Ojcem Rodziny,
- Psalm 23: Wejście Chrystusa zwycięzcy,
- Psalm 29: Śpiew sprawiedliwego wyzwolonego od śmierci,
- Psalm 65: Ofiara eucharystyczna odkupionych,
- Psalm 88: Wybranie i poniżenie Chrystusa⁶.

⁶ Warto przypomnieć, że wszystkie grupy studyjne pracujące nad nową redakcją księgi *BR* odnośnie do numeracji psalmów stosowały praktykę tekstu oryginalnego, a nie tłumaczeń grecko-łacińskich (czyli bez uwzględnienia różnic dotyczących podwójnego numerowania psalmów od

W końcowej części swej relacji A. Rose wyjaśnia, że chrystologiczny sens niektórych tytułów psalmów można wydedukować z niektórych słów-terminów zawartych w tychże psalmach, dokonując pewnego uogólnienia. I tak termin *Rex gentium* z Psalmu 2 można by odnieść do Chrystusa, podobnie słowo *iustus* z Psalmu 29. Termin *Jerusalem* z Psalmu 75 może kojarzyć się z „Niebiańskim Jeruzalem” itd.

II. Prace Grupy Studyjnej VIII

Kwestią tytułów psalmów łącznie z całą problematyką antyfon i responsoriów zajmowała się Grupa Studyjna VIII (*De cantibus Officii divini*) na początku 1965 roku. Powyższą kwestię relator tejże Grupy zreferował na posiedzeniu w dniu 2 marca 1965 roku zwołanym przez A.G. Martimorta (relatora Grupy Studyjnej IX) odpowiedzialnego za całość prac nad redakcyjną rewizją przyszłej księgi *BR*. Relator P. Visentin stwierdził, że przywrócenie *tituli psalorum* prawie wszyscy członkowie Grupy zaaprobowali, podobnie zresztą jak też poproszeni (*in scriptis*) niektórzy znawcy (*periti*) problematyki psalmodii. Wspomniane *tituli* nie mogą oczywiście zastępować antyfon. Przydzielone zaś teksty tytułów do określonych psalmów powinny być na stałe z nimi połączone i nie ulegać zmianom w przypadku, gdy ten sam psalm występuje w oficjach różnych świąt czy okresów liturgicznych⁷.

W połowie lutego 1965 roku relator Grupy Studyjnej VIII P. Visentin opracował relację na temat mniejszych elementów oficjum (*de parvis elementis Officii*), czyli dotyczących antyfon, responsorium, tytułów psalmów, absolucji itp.⁸ Dokument ten miał charakter pytań skierowanych do niektórych znawców omawianej materii z prośbą o wyrażenie swoich opinii *in proposito*. Nadesłane odpowiedzi zawarte są w dokumencie z dnia 30 lipca 1965 roku⁹. Odnośnie do omawianej tutaj kwestii H. Leclercq ostrzegł przed redagowaniem nowych tekstów tytułów psalmów. Istnieje przecież bardzo bogaty zestaw przedtrydencjickich tytułów podanych przez P. Salmona¹⁰. Można by przecież dobierać psalmy

9 do 147). W odniesieniu do polskiego psalterza z Biblii Tysiąclecia numery psalmów podawane w *Schemata* odpowiadają numerom psalmów występującym w powyższej Biblii w nawiasach.

⁷ Powyższe dane: zob. *Schemata n. 81* z dnia 26 kwietnia 1965. *De Breviario 24. Coetus a Studiis VIII: De cantibus Officii divini (2), Quaestiones generales „Consilio” proponendae* s. 1–7. Tutaj s. 1, 3.

⁸ Zob. *Schemata n. 63* z dnia 15 lutego 1965. *De Breviario 16. Coetus a Studiis VIII: De cantibus Officii divini. Quaestiones generaliares studio perscrutandae* s. 1–10.

⁹ Wybrane wypowiedzi interpelowanych autorów zawarte są w *Schemata n. 100* z dnia 30 lipca 1965. *De Breviario 28. Omnibus Sodalibus Coetum VIII et IX Relator Coetus VIII salutem* s. 1–25. Tutaj s. 3, 6 oraz 9.

¹⁰ Zob. przyp. 2.

do danych godzin kanonicznych, inspirując się ich podobieństwem tematycznym, literackim czy doktrynalnym. J. Gelineau oceniał przywrócenie tytułów psalmów jako duże ubogacenie ducha modlitwy. Nie należy ich oczywiście ani śpiewać, ani recytować, gdyż ich zadaniem, przeznaczeniem jest wskazywanie określonej intencji, aspektu treściowego danego psalmu. Należy je drukować także w księgach dla recytacji chórowej, jakkolwiek nie będzie to związane z obowiązkiem ich lektury. I. Dalmais zdecydowanie opowiadał się za przyszłymi tytułami psalmów, które jednak muszą wyraźnie różnić się od antyfon.

III. Prace Grupy Studyjnej III

W czasie obrad, które odbyły się w dniach 25–26 września 1965 roku w siedzibie Pałacu św. Marty w Watykanie, a zwołanych przez Grupę Studyjną IX koordynującą całość prac redakcyjnych, ustalono, że problematyka przyszłych *tituli psalmodiarum* będzie spoczywała w kompetencjach Grupy Studyjnej III, odpowiedzialnej za dystrybucję psalmów w przyszłej księdze BR¹¹.

Do problematyki tytułów psalmów powrócono w szerszym zakresie dopiero w obliczu zbliżającego się I Synodu Biskupów zaplanowanego na październik 1967 roku. Okazją do zaprezentowania aktualnego stanu badań w tej materii były kilkudniowe obrady relatorów wszystkich grup studyjnych pracujących nad nową redakcją księgi BR. Odbyły się one w siedzibie Akademii Katolickiej w Monachium w dniach 20–23 lipca 1967 roku¹². Relator Grupy Studyjnej III J. Pascher poinformował, że nie wszyscy członkowie jego Grupy popierają ideę przywrócenia tytułów psalmów. Nie zgadzali się oni z eksponowaną i zawartą w nich, nie zawsze odpowiadającą treści psalmów interpretacją chrystologiczną. W odpowiedziach innych członków Grupy Studyjnej III argumentowano, że wprowadzone tytuły przed psalmami nie mają jednoznacznie wyczerpywać całości sensu danego psalmu, lecz jedynie w wymiarze intelektualnym służą pomocą podczas ich recytacji. Zaproponowano nawet powołanie specjalnej 6-osobowej komisji do spraw tytułów psalmów, w skład której mogliby wejść dwaj specjaliści nauk biblijnych, dwaj liturgiści oraz dwaj uznani poeci. Ten projekt odrzucił jednak zespół tworzący Grupę Studyjną IX. Przypomniano tutaj, że już w czasie obrad Soboru Watykańskiego II zauważono potrzebę wprowadzenia tytułów do recytowanej psalmodii. Jeden z konsultorów chciałby zestawić wszyst-

¹¹ Informuje o tym *Schemata n. 136* z dnia 22 grudnia 1965. *De Breviario 33. Coetus a Studiis IX: De generali structura Officii divini. Relatio de Sessionibus quas Coetus IX Romae ad Aedes S. Martae diebus 25–26 septembris habuit* s. 1–11. Tutaj s. 4.

¹² Zob. *Schemata n. 239* z dnia 25 sierpnia 1967. *De Breviario 55. Coetus a Studiis IX: De generali structura Officii divini. Relatio de laboribus Coetus IX Monachii adunati diebus 20–23 iulii 1967* s. 1–25. Tutaj s. 19–20.

kie *tituli psalmodiarum* razem na kilku stronicach. Przypomniano także aktualną praktykę stosowaną w brewiarzu zakonu cystersów umieszczania tytułu przed każdym pojedynczym psalmem. Relator J. Pascher poinformował obecnych, że dla każdego psalmu, na tym etapie prac redakcyjnych, przewiduje się podwójne tytuły: jeden odnoszący się do gatunku literackiego, a drugi zawierający interpretację chrystologiczną. W sensie typograficznym wspomniane tytuły należy wydrukować w kolorze czerwonym. W obliczu zbliżającego się I Synodu Biskupów (październik 1967) i zamiaru zaprezentowania ojcom Synodu „próbki” (*specimen*) przyszłego brewiarza Grupa Studyjna III została zobowiązana do przygotowania odpowiednich *tituli psalmodiarum*.

Ze względu na brak jednomyślności odnośnie do powyżej prezentowanej problematyki w łonie członków (6 konsultorów) Grupy Studyjnej III warto przytoczyć dwie raczej kontrowersyjne opinie konsultorów tegoż gremium: H. Schmidta (prof. Instytutu Liturgicznego *Anselmianum* w Rzymie) oraz B. Fischera (prof. Instytutu Liturgicznego w Trewirze)¹³.

B. Fischer traktował problematykę tytułów psalmów jako bardzo trudną (niem.: *unlösbar*). Przy przeważnie pospiesznej recytacji brewiarza raczej nie będzie zauważalny tytuł psalmu. Poza tym, z wyjątkiem świąt Pańskich, modlący się może być zdezorientowany, czy dany psalm skierowany jest do Boga Ojca czy do Chrystusa. W określonym przypadku osoba recytująca brewiarz może poczuć się skępowana, ograniczona w swojej modlitewnej wolności, gdy proponowany chrystologiczny tytuł psalmu kłóci się z wyczuwalną intencją psalmu kierowaną do Boga Ojca. Ponadto dawne, wielowiekowe oficja święteczne (np. na Boże Narodzenie, Wniebowstąpienie Pańskie itd.) nie powinny w ogóle umieszczać w psalmodii tytułu, gdyż ich merytoryczną funkcję pełnią antyfony.

Podobnie ostrożną opinię prezentuje wypowiedź H. Schmidta. Uważał on sam problem tytułów psalmów za przedwczesny i bardzo delikatny. Rozwiązanie tej kwestii chciałby pozostawić specjalnej „zewnętrznej” 6-osobowej komisji, o której wspomniano już powyżej, a w której znaczącą rolę powinni odegrać znawcy sztuki, piękna, śpiewu czy poezji. Jednakże zasadniczym wstępem do prac w powyższej materii powinno być jednoznaczne określenie *quid sit „titulus”* oraz czy w ogóle potrzebne jest takie „pouczenie” (*didascalia*) przed każdym psalmem lub jego częścią. Podstawowym zatem kryterium umieszczania tytułu przed psalmem musi być jego poetyckie piękno w oczywistej łączności z duchem pobożności. Znane są bowiem, wcale nieliczne, teksty modlitewne, które z pewnością są pobożne, ale nie są piękne ([...] *non pauca opera, quae fortasse sacra sunt, sed certo non pulchra*). H. Schmidt skończył swoją opinię

¹³ Obydwie opinie mają charakter maszynopisu skierowanego na adres relatora Grupy Studyjnej III – J. Paschera. List H. Schmidta nosi datę 21.06.1967, a B. Fischera 18.07.1967.

uogólniającą tezę, przypominając, że w sensie „zewnętrznym” liturgia jest swoistą sztuką (*Kunst*), w której obecne są także poezja i śpiew, czyli w sumie jest świętą grą, dramatem. Dlatego w żadnej akcji liturgicznej nie można pomijać kategorii piękna, czyli sztuki.

IV. Proces doboru tytułów psalmów

We wrześniu 1967 roku Grupa Studyjna III przedstawiła po raz pierwszy pełen zestaw tytułów dla wszystkich 150 psalmów¹⁴. Była to podwójna seria tekstów. Pierwsza wskazywała na literacki sens psalmu, druga zaś podpowiadała jego chrystologiczną interpretację. Większość psalmów (nie wszystkie) opatrzone dodatkowo oceniającymi znakami, „symbolami”. I tak wykrzyknik (!) oznaczał, że chrystologiczna interpretacja danego psalmu znajduje swoje potwierdzenie w tekście Nowego Testamentu. Znak równania (=) podpowiadał, że powyższa interpretacja jest w Nowym Testamencie raczej niewielka, śladowa. Znak plusowy (+) oznaczał, że chrystologiczną interpretację potwierdza w sposób wyraźny tradycja Kościoła. Znak ujemny (-) wskazywał, że owo zakorzenie nie w powyższej tradycji jest raczej niewielkie. Grupa Studyjna III w prezentowanym tutaj dokumencie przypominała, że tytuły psalmów często są cytatami z Nowego Testamentu, z pism ojców Kościoła czy też ze średniowiecznej tradycji liturgicznej.

Aby prześledzić redakcyjny proces ustalania doboru i wyboru tytułów psalmów, od pierwszego zestawu dokonanego przez Grupę Studyjną III w roku 1967, aż po dzisiejszy ich kształt, poniżej prezentujemy owe najwcześniejsze propozycje.

1. *Ps. Sapientialis: Duae viae*
+ *De cruce Domini, ligno vitae*
2. *Ps. de rege: Messias rex constituitur a Deo*
! *Propheta de passione et resurrectione Domini*
3. *Ps. confidentiae: Oratio vespertina in anxietate*
+ *Propheta de dormitione et resurrectione Christi*
4. *Gratiarium actio: Oratio vespertina in persecutione*
Vox Christi a Patre glorificati
5. *Lamentatio individualis: Preces matutinae intuitu inimicorum*
Verba Christi in passione

¹⁴ Zob. *Schemata n. 244* z dnia 20 września 1967. *De Breviario 59, Coetus a Studiis III: De psalmis distribuendis* s. 1–34. Tutaj s. 17 oraz s. 18–24.

6. *Lam. indiv.: Precatio hominis a Deo castigati*
! *Verba Christi in passione*
7. *Lam. indiv.: Appellatio ad Deum inter calumnias*
De iudicio a Deo et a Christo facto
8. *Hymnus: Maiestatis Dei et dignitas hominis*
! *Prophetia de exaltatione Christi, Filii hominis*
- 9A. *Ps. sapientialis: Gratiarium actio post victoriam*
! *De iudicio Dei*
- 9B. *Ps. sapientialis: Contra oppressores iniquos*
! *De iudicio Dei*
10. *Ps. confidentiae: Iusti inperterrita in Deum fiducia*
De passione Domini
11. *Lam. indiv.: Contra hostes dolosos et superbos*
De iudicio Dei
12. *Lam. indiv.: Deprecatio iusti in anxietate*
Oratio Christi et discipuli in liberatione
13. *Ps. sapientialis: Corruptio impiorum eorumque castigatio*
! *Omnes sunt sub peccato*
14. *Ps. sapientialis: Constitutio civitatis Dei*
= *Adumbratio beatitudinum evangelii*
15. *Ps. confidentiae: Deus fons vitae et beatitudinis*
! *Prophetia de resurrectione Christi*
16. *Lam. indiv.: Deus spes innocentis in persecutione*
Oratio Christi et discipuli in tribulatione
17. *Gratiarium actio: Rex gratias agit post salutiferam manifestationem*
= *De Victoria Dei et Christi*
18. *Hymnus: Laus Dei creatoris et legislatoris*
+A *De Christo a Patre in mundo veniente et ad Patrem revertente*
=B *De lege nova caritatis Dei et proximi*
19. *Ps. de rege: Precatio pro rege*
De Christo rege
20. *Ps. de rege: Gratiarium actio et preces pro rege*
De Christo rege
21. *Lam. indiv.: Oratio in extrema necessitate et periculo mortis*

- ! *Verba Christi in passione*
22. *Ps. confidentiae: Deus pastor fidelium*
+ *De sacramentis initiationis*
23. *Ps. de Sion: Sollemnis ingressus Dei in Sanctuarium*
+ *De ingressu Christi in caelum*
24. *Lam. indiv.: Oratio fiduciae in variis necessitatibus*
Oratio Christi et discipuli in tribulatione
25. *Lam. indiv.: Oratio innocentis*
Oratio Christi in passione
26. *Lam. indiv.: Intrepida in Deum fiducia*
A *Christus, lux mundi*
!B *Oratio Christi in passione*
27. *Lam. indiv.: Supplicatio et gratiarum actio*
Oratio Christi in passione et gratiarum actio post resurrectionem
28. *Hymnus: Epiphania Dei in tempestatibus*
+ *De baptismo Christi in Iordane*
29. *Gratiarum actio: pro liberatione a morte*
– *Verba Christi resurgentis*
30. *Lam. indiv.: Supplicatio afflicti et gratiarum actio*
! *Oratio Christi in cruce*
31. *Gratiarum actio: Beatitudo paenitentis*
! *Beatitudo credentis, cui Deus remisit peccata*
32. *Hymnus: Laus Dei potentis et sapientis*
= *Canticum de creatione et redemptione*
33. *Gratiarum actio: Timor Dei eiusque praemium*
+ *Gratiarum actio de baptismo et de eucharistia*
34. *Lam. indiv.: Oratio contra persecutores iniustos et ingratos*
! *Verba Christi in passione*
35. *Ps. sapientiae: Pravitas impii et bonitas Dei*
Oratio Christi in passione
36. *Ps. sapientiae: Sors bonorum et malorum*
! *Vox Ecclesiae provocans ad perfectionem evangelicam*
37. *Lam. indiv.: Supplicatio paenitentis*
! *Oratio Christi in passione*

38. *Lam. indiv.: Preces aegroti in anxietate*
Vox apostolorum et martyrum in probatione
39. *Gratiarum actio: Gratiarum actio et nova petitio*
! Prophetia de incarnatione Filii Dei
40. *Ps. confidentiae: Aegroti fiducia et preces*
! Prophetia de passione et resurrectione Christi
41. *Lam. indiv.: Desiderium Templi sancti*
+ Vox desiderantis visionem Dei aut baptismum
42. *Lam. indiv.: Desiderium Templi sancti*
Dominus, lux, via, veritas et vita
43. *Lam. publ.: Preces populi electi, sed inimicis traditi*
Oratio Ecclesiae in tribulatione
44. *Ps. de rege: Carmen nuptiale pro rege*
+ De nuptiis Christi et Ecclesiae
45. *Ps. de Sion: Deus praesidium et robur populi*
De Ecclesiae et civitate Dei
46. *Ps. de Deo rege: Inthronizatio Dei regis*
+ Prophetia de ascensione Christi
47. *Ps. de Sion: Gloria Dei liberantis Sion*
De Ecclesia, civitate Dei
48. *Ps. sapientiae: Aenigma prosperitatis iniquorum*
De divitiis et de paupertate
49. *Liturgia fidelitatis erga Deum: Cultum Dei rectus et falsus*
+ De adventu Christi ad iudicium
50. *Lam. indiv.: Paenitentis confessio, promissio, preces*
+ De corde novo et spiritu recto per paenitentiam
51. *Ps. sapientiae: Contra calumniatorem fiducia in Deum*
De iudicio Dei
52. *Ps. sapientiae: Corruptio impiorum eorumque castigatio*
De iudicio Dei et salute Ecclesiae post adventum Domini
53. *Lam. indiv.: Precatio auxilii contra inimicos*
Vox Christi in passione et exaltatione
54. *Lam. indiv.: Precatio contra perfidum amicum*
Vox Christi in passione et de Iuda proditore

55. *Lam. indiv.: Hominis oppressi in Deum fiducia
Vox Christi in passione*
56. *Lam. indiv.: Fiducia in media persecutione
Vox Christi in passione et resurrectione*
57. *Lam. publ.: Precatio contra iudicantes iniuste
De iudicio Dei et Christi*
58. *Lam. indiv.: Precatio contra inimicos superbos
Vox Christi in passione et resurrectione*
59. *Lam. publ.: Deprecatio post cladem
Oratio Ecclesiae in tribulatione*
60. *Lam. indiv.: Oratio exsultantis*
– *Vox Ecclesiae ex gentibus congregatae*
61. *Ps. fiduciae: In solo Deo sperandum
De confidentia in Deo et Christo*
62. *Lam. indiv.: Desiderium Dei*
+ *Hymnus matutinalis Ecclesiae*
63. *Lam. indiv.: Iudicium Dei de persecutoribus
Vox Christi in passione*
64. *Hymnus: Gratiarum actio pro beneficiis Dei*
– *Hymnus de renovatione in baptismo*
65. *Gratiarum actio: In reddendo voto*
– *Vox Ecclesiae mundum hortantis, ut de Domini resurrectione congaudeat*
66. *Hymnus: Petitur benedictio
De Christo salvatore omnium gentium*
67. *Hymnus: Iter triumphale Dei*
! *Prophetia exaltationis et ascensionis Christi*
68. *Lam. indiv.: Precatio afflicti*
! *Vox Christi in passione*
69. *Lam. indiv.: Petitio auxilii divini
Vox Christi in passione*
70. *Lam. indiv.: Oratio in senectute
Vox Christi in passione*
71. *Ps. de rege: Regnum Messiae*
! *De Christo, rege omnium gentium*

72. *Ps. sapientiae: Aenigma prosperitatis impiorum*
De divitiis et de paupertate
73. *Lam. publ.: Deprecatio contra inimicos vastantes sanctuarium*
Oratio Ecclesiae in tribulatione
74. *Ps. de Deo rege: Dominus iustus iudex*
De iudicio futuro
75. *Ps. de Sion: Triumphus post victoriam*
De iudicio Dei in resurrectione manifestato
76. *Lam. indiv.: Lamentatio in anxietate et solatium*
Vox Christi in passione
77. *Liturgia fidelitas erga Deum: Fidelitatis Dei in populum infidelem*
in historia salutis
! Liberatio de Aegypto imago redemptionis
78. *Lam. publ.: Lamentatio et deprecatio Urbe Sancta destructa*
Oratio Ecclesiae revelationem Iustitiae Dei rogantis
79. *Lam. publ.: Vinea devastata*
+ Vox Ecclesiae apparitionem Christi rogantis
80. *Liturgia fidelitatis erga Deum: Iubilatio solemnitas et monitio*
Gratiarum actio pro redemptione et invitatio ad fidelitatem
81. *Lam. publ.: Increpatio iudicum impiorum*
Vox Ecclesiae diem iudicii exspectantis
82. *Lam. publ.: Contra hostes vicinos*
Victoria Dei et Christi in diabolicas potestates
83. *Ps. de Sion: Desiderium Sanctuarii Dei*
Desiderium caelestis Ierusalem
84. *Hymnus: Salus Dei propinqua*
+ De incarnatione Filii David et Filii Dei
85. *Lam. indiv.: Lamentatio in passione et persecutione*
Oratio Christi in passione
86. *Ps. de Sion: Sion mater populorum*
– De Ecclesia urbe Sion nova
87. *Lam. indiv.: Lamentatio et obsecratio in summa necessitate*
! Vox Christi in passione
88. *vv. 1–38 Hymnus et ps. de rege: Promissiones David regi datae / 39–53*

- Lam. publ.: Ruina Domus David*
 ! *De Christo, Filio Dei*
89. *Lam. publ.: Deus aeternus hominis in vita brevi refugium*
Oratio matutina de aeternitate Dei et Christi
90. *Ps. sapientiae: Deus protector iustorum*
 ! *De tentatione Christi et de victoria super diabolum*
91. *Gratiarum actio: Deus sapienter et iuste gubernans sortes hominum*
Gratiarum actio de operibus salutis
92. *Ps. de Deo rege: Deus rex mundi*
 ! *Inthronizatio Filii Dei per resurrectionem et ascensionem*
93. *Ps. sapientiae: Invocatio Dei iusti contra oppressores*
 – *Vox Ecclesiae contra persecutores*
94. *Liturgia fidelitatis erga Deum: Invitatio ad adorandum et obediendum*
Vox Ecclesiae ad adorandum et obediendum
95. *Ps. de Deo rege: Deus rex et iudex universi*
 – *Vocatio gentium et Christi adventus*
96. *Ps. de Deo rege: Deus rex et iudex super 'Deos' et gentes*
 ! *Inthronizatio Filii Dei*
97. *Ps. de Deo rege: Deus victor, rex et iudex*
 – *De adventu Filii Dei in mundum*
98. *Ps. de Deo rege: Deus rex sanctus*
 ! *Inthronizatio Christi per resurrectionem et parusiam*
99. *Hymnus: Ad ingrediendum in templum*
Iubilatio Ecclesiae, novi populi Dei
100. *Ps. de Deo rege: Speculum principium*
Oratio matutinalis Ecclesiae
101. *Lam. indiv.: Preces in necessitate*
Oratio Christi discipuli in necessitate
102. *Hymnus: Laus misericordiae Dei*
Gratiarum actio de misericordia Dei in redemptione
103. *Hymnus: De creatione mundi*
 + *De creatione nova per resurrectionem et adventum Spiritus S.*
104. *Liturgia fidelitatis erga Deum:*
Deus in historia salutis implens promissa data Abrahae

- ! *Historia salutis annuntians redemptionem*
105. *Liturgia fidelitatis erga Deum: Peccata populi in historia salutis
Historia salutis annuntians redemptionem*
106. *Gratiarum actio: propter liberationem e periculis
De redemptione et sanatione mundi per Verbum Dei*
107. *Lam. publ.: Deus fiducia populi sui
Gratiarum actio de victoria Dei et Christi*
108. *Lam. indiv.: Contra inimicos iniustos et crudeles
! Prophetia de passione Domini et de Iuda proditore*
109. *Ps. de rege: Messias rex, sacerdos et victor
! Prophetia de resurrectione et ascensione Christi*
110. *Hymnus: Deus potens et fidelis et benignus
– Ecclesia canit beneficia Patris et Christi*
111. *Ps. sapientiae: Laus timoris Dei et praemium
Sapientia et beatitudo discipulorum Christi*
112. *Hymnus: Laus Dei excelsi et benigni
+ Laus Christi exaltati*
- 113A. *Hymnus: Mirabilia Dei in exitu de Aegypto
+ Hymnus de Pascha Christi et baptizatorum*
- 113B. *Hymnus: Deus magnus et benignus solus
De cultu Dei veri et de abiuratione in baptismo*
114. *Hymnus: Gratiarum actio pro liberatione
Verba Christi glorificati*
115. *Gratiarum actio: In templo pro salute impetrata
+ Calix Christi et martyrum*
116. *Hymnus: Laudate Dominum, omnes gentes
! Vocatio gentium*
117. *Gratiarum actio: In templo pro impetrata salute
! Prophetia de morte et resurrectione Domini*
118. *Ps. sapientiae: Praeconium legis divinae
De lege nova caritatis Dei et proximi*
119. *Lam. indiv.: Contra linguas iniquas
Verba Christi et discipuli in tribulatione*
120. *Lam. indiv.: Dominus custos fidelium*

- Christus indeficiens custos Ecclesiae*
121. *Ps. de Sion: Salutatio Urbis sanctae*
+ *Peregrinatio ad Ierusalem caelestem*
122. *Lam. indiv.: Fiducia in Deum*
Oratio discipuli Christi in tribulatione
123. *Gratiarum actio: Deus liberator in periculis*
Vox Ecclesiae in tribulatione
124. *Lam. publ.: Dominus adiutor populi contra inimicos*
De securitate in nova Ierusalem
125. *Laetitia et spes populi redeuntis de captivitate*
Vox Ecclesiae in captivitate huius saeculi
126. *Ps. sapientiae: Spes sola in Deo*
De aedificatione Ecclesiae
127. *Ps. sapientiae: Hominis pii felicitas domestica*
De pace Dei in mensa Domini
128. *Lam. indiv.: Deprecatio oppressi*
Vox Christi post passionem
129. *Lam. indiv.: Deprecatio paenitentis confidentis in Deum*
Oratio Ecclesiae paenitentis
130. *Ps. confidentiae: Spes et quies in Domino*
De humilitate christiana
131. *Ps. de rege: Regnum et sanctuarium David in Sion*
! *Prophetia de incarnatione et resurrectione*
132. *Ps. sapientiae: Beatitudo concordiae*
De fraternitate in Ecclesia
133. *Hymnus: Benedictio nocturna*
Oratio pro populo Dei
134. *Hymnus: Laus Dei benefactoris et Domini*
Hymnus de creatione et redemptione
135. *Hymnus: Gratiarum actio pro beneficiis in creatione et historia salutis*
De nova creatione per Pascha Domini
136. *Ps. de Sion: Moerores et desideria exsulum*
De captivitate huius saeculi et de desiderio caelesti
137. *Gratiarum actio: Pro beneficiis Dei*

Verba Christi glorificati

138. *Ps. sapientiae: Dei omnipotentia, omniscientia et omnipraesentia*
Verba Christi in passione et resurrectione
139. *Lam. indiv.: Contra insidias inimicorum violentorum*
Vox Christi in passione
140. *Lam. indiv.: Preces contra insidias inimicorum*
Vox Christi et Ecclesiae
141. *Lam. indiv.: Precatio hominis derelicti*
Vox Christi in passione
142. *Lam. indiv.: Preces in angustia*
Vox Christi in passione
143. *Ps. de rege: Deprecatio in angustiis belli*
De victoria super spiritum malignum
144. *Hymnus: Magnitudo et bonitas Dei*
«Laus ipso Christo» (Aug.)
145. *Hymnus: Laus Dei creatoris, adiutoris et regis aeterni*
Ecclesia laudans Patrem et Filium
146. *Hymnus: Laus Dei largientis vitam*
Laus Dei, qui Filium suum dedit pro saeculi vita
147. *Hymnus: Laus instaurationem Ierusalem*
Vox Spiritus Sancti ad Ecclesiam, ut laudet Christum suum
148. *Hymnus: Laus caeli et terrae Deo oblata*
Nova creatura laudat Deum per Christum
149. *Hymnus: Laus Deo, verbo et opere oblata*
Canticum novum de victoria Christi
150. *Hymnus: Sollemnis concentus laudis Dei*
Laus novae creationis

Na dni 21–28 listopada 1967 roku wyznaczono IX Sesję Plenarną ojców *Consilium*. Została ona poprzedzona obradami w dniach 14–20 listopada z udziałem wszystkich relatorów pracujących nad nową redakcją przyszłej księgi *BR*¹⁵. Poniżej zestawiamy opinie powyższych dwóch gremiów w kwestii *tituli*

¹⁵ Zob. *Schemata n. 263* z dnia 10 grudnia 1967. *De Breviario 45. Coetus a Studiis IX. Relatio IX Sessionis Consilii et praecedentis coadunationis relatorum necnon et Coetus IX* s. 1–18. Tutaj s. 4–5.

psalmodium. Oto bardziej charakterystyczne wypowiedzi, które odnosiły się często do propozycji tytułów z września tegoż samego roku¹⁶:

- P.M. Gy: zaproponowane *tituli* są dobrze dobrane. Nie mają one jednak przywileju wyłączności. Pozostaje możliwość dobrania innych.
- B. Fischer: odnośnie do niektórych *tituli* zastrzeżenia mogą zgłosić egzegeci.
- A. Bugnini: z faktu, że *tituli* nie muszą być recytowane, lub z przekonania, że nie zawsze są w pełni autentyczne, nie wynika, że powinno się je pominąć w przyszłej księdze *BR*. Stanowią one bowiem ułatwienie w jej recytacji. Poza tym Konferencje Episkopatów mogą zawsze wprowadzić własne teksty tytułów w *psalmodii*.
- E. Lengeling: również czytania biblijne zostaną poprzedzone odpowiednimi tytułami, co będzie prezentowało *novum* przyszłej księgi *BR*.
- E. Moneta Caglio: *tituli* mają charakter orientujący, nie nakazujący.
- bp J. Hervás y Benet: wielowiekowa (przedtrydencka) praktyka występowania *tituli* w *officium* wskazuje na ich dużą przydatność.
- bp E. Guano: przydatność *tituli* potwierdzają także zawarte w nich treści eksponujące czysto ludzkie realia.
- kard. M. Pellegrino: *tituli* należy wprowadzać także do czytań patrystycznych, dotąd tam nieobecnych.
- bp A. Pichler: jeśli te same psalmy występują w oficjach świątecznych, należy im przydzielić nowe, odpowiednie teksty *tituli*.
- B. Fischer i J. Pascher: czy w powyższym przypadku nie wystarczy pozostać jedynie przy własnych antyfonach?
- A.G. Martimort: można by wydać drukiem zestaw wszystkich *tituli psalmodium* z odpowiednimi wyjaśnieniami, a także z referencjami odnoszącymi się do tekstów Nowego Testamentu.

Zapewne wskutek powyższych dyskusji, aby pogodzić różnorakie tendencje, kilka miesięcy później sformułowano generalne, ogólne wskazania, aby każdy psalm był poprzedzony trzema tytułami¹⁷. Pierwszy z nich tytuł powinien określać gatunek literacki psalmu, drugi – odnosić się do realiów życia człowie-

¹⁶ Zob. przyp. 14.

¹⁷ Informuje o tym *Schemata n. 295* z dnia 18 czerwca 1968. *De Breviario 74. Excerptum e seriebus formularum Laudum et Vesperarum* s. 1–35. Tutaj s. 22: *In psalterio Breviarii Romani reformati, unicuique psalmo praemittuntur tres tituli: unus de genere litterario psalmi, alter de eius sensu litterali et momento pro humana credentis vita, tertius de eius sensu extenso seu messianico, in ore Christi et Ecclesiae. Hi tituli nullum valorem publicum ex eo acquirunt quod in Breviario inseruntur, sed privatae remanent auctoritatis, ad utilitatem tantum psallentium. Bene enim advertendum est, titulos non exhaurire possibilitates resonantiae cordium: nequaquam iis restringatur libertas interpretationis et pietatis. Ad sensum messianicum quod attinet, praeferuntur versus qui forte in Novo Testamento allegantur appropriati.*

ka wierzącego, trzeci – nawiązywać do mesjańskiej misji Chrystusa i Kościoła. Jednakże powyższe tytuły nie mają waloru obowiązującego, lecz jedynie, pozostawiając wolność modlitewną osobie recytującej oficjum, zamierzają ułatwić osobistą interpretację psalmów, z oczywistą preferencją wewnętrznej łączności z treściami Nowego Testamentu.

Ostateczne ustalenia dotyczące kwestii *tituli psalmorem* przekazuje dokument z sierpnia 1969 roku¹⁸. Trzy zdania odnoszące się do omawianej tutaj problematyki nagłówków psalmów z uwagi na swe zasadnicze przesłanie stanowią 111 artykuł *Ogólnego Wprowadzenia do Liturgii Godzin*. W tymże artykule opuszczono jedynie uwagę, że *tituli psalmorem* nie roszczą sobie pretensji do wyłącznej autentyczności, stanowią jednak propozycję do indywidualnego wyboru. Należy podkreślić, że dokument z sierpnia 1969 roku wprowadza zasadnicze *novum*. Odtąd każdy psalm poprzedza nie tylko tytuł (nagłówek), lecz także specjalne zdanie (rodzaj podtytułu) będące sentencją z Nowego Testamentu lub pism ojców Kościoła zapraszających do modlitwy w duchu chrystologicznym¹⁹.

Bibliografia

- Fischer B.: *Titres pour les Psaumes*. W: LMD 27: 1951 s. 109–113.
Grzegorz z Nysy: *O tytułach psalmów*, Kraków 2014.
Rose A.: *Sous-titres psalmiques de „Liturgia Horarum”*. W: *Mens concordet voci*. Paris 1983 s. 679–690.
Salmon P.: *Les Tituli psalmorem des manuscrits latins*. Città del Vaticano 1959.
Stefański J.: *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii Godzin. Konspekt historyczny*. W: H. Sobeczko (red.): *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: Dzieje i teologia*. Opole 2008 s. 115–136.

¹⁸ Finalne decyzje kończące redakcyjne prace w obszarze *tituli psalmorem* zawarte są w *Schemata n. 345* z dnia 23 sierpnia 1969 roku. *De Breviario 89. Coetus IX. Instructio de Officio divino iussu Concilii Vaticani II reformato* s. 1–46. Tutaj s. 24: *In psalterio Breviarii Romani, unicuique psalmo praemittitur titulus de eius sensu et momento pro humana credentis vita. Hi tituli quamquam in Breviario inserti sunt, valorem authenticum non adquirent, sed privata auctoritate ad utilitatem psalmentium proponuntur. Ut autem foveatur oratio in lumine revelationis novae, additur sententia Novi Testamenti vel Patrum invitans ad orandum in sensu christologico.*

¹⁹ Sekretarz Grupy Studyjnej III A. Rose podaje detaliczny zestaw owych sentencji (podtytułów) towarzyszących każdemu psalmowi lub jego części. Z Nowego Testamentu przejęto 121 tekstów, z ojców Kościoła – 34, 2 zdania pochodzą z *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego oraz 1 tekst z *Te Deum*. Bardziej precyzyjne opisy źródeł tychże tekstów zob. A. Rose: *Sous-titres psalmiques de „Liturgia Horarum”*. W: *Mens concordet voci. Pour Mgr A. G. Martimort à l’occasion ses quarante années d’enseignement et des vingt ans la Constitution “Sacrosanctum Concilium”*. Paris 1983 s. 679–690.

STRESZCZENIE

Nagłówki psalmów (*tituli psalmorum*) w księdze *Liturgii godzin*.

Kwestie redakcyjne

Liczne średniowieczne kodeksy brewiarzowe (a nawet wcześniejsze psalterze) znały praktykę umieszczania na początku psalmodii odpowiedniego tytułu (nagłówka), który miał ułatwić recytację oficjum w duchu chrystologicznym lub eklezjalnym. Potrydenckie brewiarze porzuciły tę tradycję (wyjątek stanowią brewiarze cysterskie, które zachowały tradycję *tituli psalmorum* bez żadnej przerwy). Reforma liturgiczna *Vaticanum II*, głównie poprzez redakcyjne prace Grupy Studyjnej III (*De psalmis distribuendis*), stanowiącej część zespołu *Consilium*, doprowadziła do umieszczenia przy każdym psalmie tytułu (nagłówka) podającego jego treść oraz znaczenie dla życia chrześcijańskiego. Wraz z tytułem każdy psalm poprzedza także krótkie zdanie będące sentencją z Nowego Testamentu lub pism ojców Kościoła.

Słowa kluczowe: reforma księgi *Liturgii godzin*, tytuły psalmów

SUMMARY

Psalm Titles (*tituli psalmorum*) in the Book of the Liturgy of the Hours.

Redaction Issues

Numerous medieval breviary codices (and even earlier psalters) knew the practice of supplying an appropriate title (heading) at the beginning of the psalmody in order to facilitate the recitation of the office in the Christological or ecclesial spirit. Post-Trident breviaries abandoned this tradition (with the exception of Cistercian breviaries which maintained an uninterrupted tradition of *tituli psalmorum*). The liturgical reform of *Vaticanum II*, mainly through the redaction work of Study Group III (*De psalmis distribuendis*) which was part of the *Consilium* team, resulted in furnishing each psalm with a title (heading) that states its content and significance for the Christian life. Along with the title each psalm is also preceded by a short sentence which is a statement from the New Testament or the writings of the Church Fathers.

Keywords: reform of the Liturgy of the Hours, psalm titles

DARIUSZ KWIATKOWSKI

Teologia i symbolika ołtarza w wybranych modlitwach *Obrzędów poświęcenia nowego ołtarza*

Soborowa odnowa liturgiczna dokonała pewnych zmian w sposobie urzędzenia wnętrza kościoła, a zwłaszcza jego prezbiterium. Ważnym elementem dokonanych zmian był powrót do starożytnych praktyk usytuowania ołtarza w centralnej części świątyni, w znacznej odległości od ściany prezbiterium. Na nowo ma on stanowić centrum przestrzeni sakralnej i być jednocześnie miejscem sprawowania Eucharystii. Podczas sprawowania Eucharystii na ołtarzu winna się koncentrować cała uwaga zgromadzenia liturgicznego. Istotną zmianą w reformie liturgicznej było zwrócenie się twarzą do ludu celebransa sprawującego przy ołtarzu Eucharystię. Dzięki temu wyraźnie ukazany został znak ołtarza jako stołu wieczernikowego i rodzinnego. Ożywiono też wszystkie zasadnicze relacje charakteryzujące zgromadzenie liturgiczne, czyli: obecność, fakt zgromadzenia się i wspólnotowość.

Eucharystia celebrowana na ołtarzu jest najistotniejszym aktem kultu i uświęcenia człowieka. W niej dokonuje się aktualizacja dzieła zbawienia i ofiary Chrystusa. Eucharystia jest Paschą Chrystusa, która staje się także paschą każdego jej uczestnika. Ustanowiona podczas ostatniej wieczerzy jest Ucztą Pańską. Ołtarz w wymowny sposób jest znakiem Eucharystii jako stół Uczty Pańskiej. Jest prawdziwym stołem Pana. Pozwala dostrzec stół ostatniej wieczerzy, ale zarazem antycypuje stół uczty wiecznej. Jest stołem, na którym kładzie się kielich i chleb i sprawuje się świętą ofiarę. *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* stwierdza, że: „ołtarz, na którym pod sakramentalnymi znakami

uobecnia się ofiara krzyża, jest stołem Pańskim. Lud zaprasza się, aby przystępował do tego stołu w czasie Mszy świętej”¹.

Zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego przygotowała nowe *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*. W dekrete ogłaszającym wydanie nowej księgi z dnia 29 maja 1977 roku podkreślono, że obrzędy te należy zaliczyć do najbardziej uroczystych aktów liturgicznych. Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego zaznacza, że ołtarz, wokół którego gromadzą się wierni, aby oddawać cześć Panu, uczestnicząc w ofierze i posilając się podczas uczyty niebieskiej, jest znakiem Zbawiciela i ołtarzem własnej ofiary².

Mimo że wydarzenie poświęcenia nowego kościoła i ołtarza winno być jednym z największych świąt w życiu parafii, to jednak wydaje się, że treści teologiczne obrzędu wciąż są mało znane. Stąd celem artykułu jest ukazanie bogatej symboliki i teologii ołtarza w najważniejszych modlitwach wchodzących w skład nowych *Obrzędów poświęcenia ołtarza*. Analizie zostaną poddane trzy modlitwy ściśle związane z obrzędami poświęcenia ołtarza: modlitwa poświęcenia wody, litania do świętych oraz najważniejsza modlitwa poświęcająca ołtarza.

I. Przygotowanie stołu do uczyty i ofiary – błogosławieństwo wody

Pierwszą ważną modlitwą w obrzędach poświęcenia nowego ołtarza jest błogosławieństwo wody. Po przyjsciu do miejsca przewodniczenia biskup błogosławi wodę przeznaczoną do pokropienia ludu na znak pokuty i na pamiątkę chrztu. Pobłogosławiona woda służy także do pokropienia, czyli do symbolicznego oczyszczenia ołtarza, który na początku celebracji jest obnażony. Posługujący zanoszą naczynie z wodą do biskupa stojącego przy katedrze. Biskup zachęca wszystkich do modlitwy, używając formuły zawartej w księdze lub czytając to własnymi słowami³.

Słowa wprowadzenia do modlitwy wyrażają radość ze zgromadzenia się w kościele w celu poświęcenia nowego ołtarza. Liturgia jest wspólnym dzie-

¹ *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego*. Z trzeciego wydania *Mszału Rzymskiego*. Rzym 2002. Poznań 2004 nr 296 (dalej: OWMR).

² Por. Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Pow-szechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II: *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, wydanie wzorcowe. Katowice 2001 s. 7 (dalej: OPKO); por. T. Syczewski: *Teologia obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza*. W: *W Tym, który umacnia; Księga pamiątkowa ku czci J. E. Bp. Prof. zw. Edwarda Ozorkowskiego z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia kapłaństwa i 30-lecia pracy w AWSĐ w Białymstoku*. Red. J. Zabielski. Białystok 2004 s. 195.

³ Por. OPKO s. 130, nr 35.

łem Chrystusa i Kościoła. Znakiem Kościoła staje się konkretne zgromadzenie liturgiczne uczestniczące w danej celebracji. Zgromadzenie wiernych uczestniczących w obrzędzie liturgicznym określane było w starożytności greckimi pojęciami: *synagōge* i *ekklēsia*, które oznaczają ‘zwołanie dźwiękiem trąb’ i ‘zgromadzenia mężczyzn celem odbycia narady’. Później terminy te oznaczały również zwołanie ludu na służbę Bożą, która w istocie rzeczy była aktem całego zgromadzenia. Termin *synagōge* często oznaczał sanhedryn i zgromadzenie chrześcijan (zob. Dz 15,6.30). Natomiast rzeczownik *ekklēsia* najczęściej odnosił się do zgromadzenia chrześcijan (zob. 1 Kor 11,18; Hbr 2,12; 12,23). Kościół jako Lud Boży Nowego Przymierza został zgromadzony przez Boga, aby prowadzić życie godne odkupienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i dawać temu zbawczemu czynowi świadectwo. Najważniejszym znakiem tego jest gromadzenie się Kościoła na Uczcie Pańskiej (zob. 1 Kor 11,20.26)⁴.

Wprowadzenie do modlitwy akcentuje, że poświęcenie ołtarza dokona się przede wszystkim przez złożenie ofiary eucharystycznej⁵. Celebacja Eucharystii zawsze powinna być ośrodkiem i uwieńczeniem całego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Kapłan sprawuje ofiarę eucharystyczną w jedności i w utożsamieniu z Chrystusem (*in persona Christi*) i składa ją Bogu w imieniu całego ludu. Natomiast wierni na mocy swojego królewskiego kapłaństwa, otrzymanego w sakramencie chrztu, współdziałają w celebrowaniu Eucharystii. Sprawując ofiarę eucharystyczną, najczęściej jednoczą się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół w niebie. Wspólnota chrześcijańska przez ofiarę eucharystyczną nieustannie zdąży z Chrystusem do Ojca. Składanie ofiary Panu w sensie kultycznym podobne jest do ofiarowania Chrystusa w świątyni jerozolimskiej (zob. Łk 2,22). W Nowym Testamencie kult przybiera charakter duchowy, a chrześcijanin powinien oddawać samego siebie jako żertwę żywą i miłą Bogu (zob. Rz 12,1)⁶.

Wstęp do modlitwy błogosławieństwa zachęca wiernych, by uczestniczyli w tym obrzędzie w głębokim skupieniu. Zgromadzenie się przy jednym ołtarzu prowadzi do zbliżenia się do Chrystusa, który jest żywym kamieniem, na którym wszyscy ochrzczeni wznoszą się jako żywa świątynia. Dlatego biskup pokornie

⁴ Por. A. Urban: *Zgromadzenie*. W: *Praktyczny słownik biblijny*. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 s. 1482 (dalej: PSB).

⁵ Ofiara eucharystyczna uobecniająca zbawczą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest sprawowana na ołtarzu. Te wydarzenia dały ludzkości oczyszczenie z grzechów i dar nowego życia. W dalszej części modlitwy mamy nawiązanie do chrztu, który również oczyszcza z grzechów i otwiera drogę do uczestnictwa w Eucharystii. Stąd wydarzenia uobecniające się przy ołtarzu dają wiernym czystość i nieustannie jej od nich wymagają. Dlatego nie byłoby błędem nazwanie ołtarza „stołem oczyszczenia” w szerokim tego słowa znaczeniu.

⁶ Por. K. Lijka: *Symbolika czynności przy poświęceniu ołtarza*. „Poznańskie Studia Teologiczne” T. 15: 2003 s. 180.

prosi Boga, aby pobłogosławił tę wodę, którą uczestnicy liturgii poświęcenia ołtarza będą pokropieni na znak pokuty i na pamiątkę chrztu⁷.

Nowy ołtarz zostanie pokropiony pobłogosławioną przez biskupa wodą, aby dokonało się jego oczyszczenie. W biblijnej tradycji było to wymagane w celu usunięcia jakiegokolwiek nieczystości kultycznej. Dokonywało się przez określone obrzędy: obmycia, kąpiele, ofiary. W dniu prześlągania dokonywano oczyszczenia całego ludu przez wypędzenie kozła obarczonego grzechami wszystkich. Natomiast prorocy obiecywali wybranym oczyszczenie będące zbawczym czynem Boga (zob. Ez 36,33). Według Listu do Hebrajczyków ofiara śmierci Chrystusa oczyszcza człowieka przez sakrament chrztu (zob. Hbr 9,13n). W chrzcie dokonuje się rytualne obmycie przy użyciu wody. Początkowo wodę używano przy chrzcie ze względu na jej wartość oczyszczającą. Trzeba jednak podkreślić, że chrzest powoduje oczyszczenie nie ciała, ale duszy (zob. 1 P 3,21). Woda staje się symbolem zanurzenia człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Właśnie to zanurzenie całkowicie oczyszcza z grzechów i rodzi nowe życie dzieci Bożych (zob. Rz 6,3–4)⁸.

Słowa wprowadzenia zachęcają do słuchania słowa Bożego z wiarą oraz do przystąpienia z radością do stołu Pańskiego, aby w ten sposób umocniła się nadzieja. Biskup już na początku podkreśla, że gromadząc się przy jednym ołtarzu, zbliżamy się do Chrystusa, żywego kamienia, na którym jesteśmy zbudowani jako świątynia⁹.

Początek modlitwy błogosławieństwa wody zawiera uwielbienie Boga za Jego ojcowską troskę i miłosierdzie względem ludzi. Jego miłosierdzie sprowadza wszystkich do jedności, ale przede wszystkim przebacza grzechy. Mocą sakramentu chrztu świętego Bóg daje grzesznikom nowe życie i zapewnia uczestnictwo w dziedzictwie wiecznej nagrody. Prośby zawarte w tej modlitwie są kierowane do Boga Ojca, aby to On uświęcił swym błogosławieństwem wodę, którą będzie pokropiona świątynia, gdzie gromadzi się lud na modlitwie¹⁰.

Pokropienie jako rytuał oczyszczenia był znany już w kulcie świątynnym Izraela i sprawowano go w Dniu Pojednania. Podczas tego święta dokonywano siedmiokrotnego pokropienia prześlągalni – Arki Przymierza, względnie ołtarza, krwią zwierząt ofiarnych, dla oczyszczenia z grzechów Namiotu Spotkania lub ołtarza (zob. Kpł 16,15–19). Pokropienie wodą dokonywało oczyszczenia kultowego (zob. Lb 19). Poświęcenie świątyni wspominano w Izraelu, obcho-

⁷ Por. OPKO s. 130, nr 35.

⁸ Por. M.E. Boismard: *Woda*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Poznań 1994 s. 1062 (dalej: STB).

⁹ Por. OPKO s. 135, nr 35.

¹⁰ Por. K. L i j k a: *Symbolika czynności przy poświęceniu ołtarza*, dz. cyt. s. 179.

dząc ośmiodniowe Święto Namiotów (Święto Hanukka, Święto Świąteł). Było ono pamiątką oczyszczenia i ponownego poświęcenia świątyni zbezczeszczonej w czasie panowania Antiocha IV Epifanesa (II w. przed Chrystusem)¹¹.

Każdy chrześcijanin jako członek Ciała Chrystusa staje się również świątynią Bożą (zob. 1 Kor 6,15; 12,27), a jego ciało jest mieszkaniem i przybytkiem Ducha Świętego (zob. 1 Kor 6,19). Te stwierdzenia są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego, zamieszkałe w pełni przez Bóstwo (zob. Kol 2,9), jest prawdziwą świątynią Boga. Z tego wynika, że chrześcijanie, będący członkami tego Ciała, są razem z Nim duchową świątynią. Chrystus jest żywym kamieniem widocznym w kościele w symbolu kamiennego ołtarza. Wierni, którzy są również żywymi kamieniami, tworzą wspólnie z Chrystusem budowlę duchową, aby stać się świętym kapłaństwem, mającym składać duchowe ofiary na ołtarzu świątynnym (zob. 1 P 2,4 n). Duch mieszka w Kościele, ale także w sercach wiernych jak w świątyni; w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (zob. Ga 4,6; Rz 8,15–16)¹².

W modlitwie zawarte jest również eschatologiczne pragnienie, aby poprzez święte sakramenty wierni doszli do niebieskiego Jeruzalem. Temat niebieskiego Jeruzalem występuje bardzo często w Nowym Testamencie. Najpierw św. Paweł podejmuje temat przejścia od dawnej Jerozolimy do nowej Jerozolimy, która swoją pełnię osiąga w niebie (zob. Ga 4,24–31). Jerozolima niebieska jest rezydencją Boga. Znajduje się w niej świątynia, „nie ręką ludzką uczyniona” (Ap 9,24), jak również ołtarz złoty, który jest symbolem samego Chrystusa Baranka (zob. Ap 8,3). Świątynia jerozolimska była zaledwie cieniem, reprodukcją i figurą świątyni w nowym Jeruzalem. Apokalipsa św. Jana wskazuje, że to właśnie Kościół stał się niebieskim Jeruzalem, miastem świętym (zob. Ap 11,2). Kościół sakramentalny jest teraz obecny w świecie, lecz zmierza do swej ostatecznej doskonałości, stając się prawdziwą ojczyzną wszystkich odkupionych: *Coelestis urbs Jerusalem, beata pacis visio* – „Jerozolimo, miasto niebieskie, szczęśliwa wizjo pokoju”¹³.

Po modlitwie biskup w asyście diakonów przechodzi przez nawę kościoła, kropiąc wodą lud, a wróciwszy do prezbiterium, kropi ołtarz. W tym czasie śpiewa się antyfonę: „Widziałem wodę wypływającą z prawego boku świątyni, alleluja, a wszyscy, do których doszła ta woda, zostali zbawieni i wołają: Alleluja, alleluja”. W czasie Wielkiego Postu antyfona jeszcze bardziej treściowo nawiązuje do modlitwy błogosławieństwa wody: „Pokropię was czystą wodą, oczyszczę was z wszelkich grzechów i dam wam serce nowe”¹⁴.

¹¹ Por. K. Pauritsch: *Święto poświęcenia świątyni*. W: PSB s. 1298.

¹² Por. F. Amiot: *Świątynia*. W: STB s. 968.

¹³ Por. M. Join-Lambert, P. Grelot: *Jerozolima*. W: STB s. 343–344.

¹⁴ OPKO s. 130–131, nr 36.

II. Ołtarz miejscem spotkania z mieszkańcami nieba – *Litania do wszystkich świętych*

Najważniejszą część obrzędów poświęcenia ołtarza, czyli modlitwę poświęcenia i jego namaszczenie olejem krzyżma, poprzedza *Litania do wszystkich świętych*. Kościół bardzo często posługuje się tą litaniami w ważnych celebracjach liturgicznych. Jest ona obecna przy udzielaniu chrztu, w sakramencie święceń czy w liturgii Wigilii Paschalnej. Według *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Liturgia jest «czynnością» całego Chrystusa (*Christus totus*). Ci, którzy obecnie ją celebrują – poprzez znaki, którymi się posługują – uczestniczą już w liturgii niebieskiej, gdzie celebrowanie w całej pełni jest komunią i świętem (KKK 1136)”¹⁵. Skoro „Chrystus cały” jest „podmiotem” liturgii, to można powiedzieć, że jest ona rzeczywistością sakramentalną, wyrażającą komunie ziemni i nieba. W liturgii Kościoła wymiar niebiański i ziemski – sakramentalny łączą się ze sobą nierozdzielnie.

Katechizm w sposób bardzo szczegółowy wymienia „Celebransów liturgii niebiańskiej”. Należą do nich: Bóg Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty, „zjednoczone” w Chrystusie oraz uczestniczące w wykonaniu Bożego planu i w uwielbieniu Boga moce niebiańskie, postacie przedstawione językiem symbolicznym przez autora Apokalipsy jako czterej żyjący słudzy, słudzy Starego i Nowego Przymierza (wyobraża ich 24 starców), nowy Lud Boży (sto czterdzieści cztery tysiące – Ap 7,1–8;14,1), a zwłaszcza męczennicy „zabici dla Słowa Bożego” (Ap 6,9–11), Najświętsza Matka Boża (Niewiasta, Oblubienica Baranka – Ap 12; 21,9), wreszcie „wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7,9) (KKK 1137–1138). Wszyscy mieszkańcy nieba zgromadzeni wokół Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego celebrują liturgię. Stąd obecność *Litanii do wszystkich świętych* w wielu celebracjach liturgicznych Kościoła. Święci łączą się z uczestnikami liturgii sakramentalnej i wstawiają się za nimi przed Bogiem, uczestnicząc w tym samym czasie w liturgii niebiańskiej. Tę myśl wyraża modlitwa biskupa wprowadzająca w śpiew litanii: „Drodzy bracia i siostry, niech nasze prośby wzniosą się do Boga, Ojca Wszechmogącego, przez Jezusa Chrystusa. Z Nim łączą się wszyscy Święci, którzy uczestniczyli w Jego męce i brali udział w Uczcie eucharystycznej”¹⁶.

Po tym wprowadzeniu rozpoczyna się śpiew litanii. Wzywa się w niej wstawiennictwa Maryi, archanioła Michała, aniołów Bożych, Jana Chrzciciela, św. Józefa, wybranych apostołów i świętych należących do różnych kategorii:

¹⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*. Tłum. pol. Poznań 1994 (dalej: KKK).

¹⁶ OPKO s. 134, nr 43.

męczenników, dziewic, doktorów Kościoła i wyznawców. Rubryki zezwalają na dodanie imienia świętego, który jest patronem kościoła, w którym dokonuje się poświęcenia nowego ołtarza, lub imion świętych, których relikwie znajdują się w danym kościele lub ołtarzu¹⁷.

Śpiew litanii kończy modlitwa biskupa skierowana do Boga Ojca z prośbą o jej przyjęcie „za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny i wszystkich Świętych”¹⁸. Zebrany lud z uwagi na przykład całkowitego zawierzenia Maryi woli Boga oraz jej przyłgnięcia do odkupieńczego dzieła swego Syna i do każdego natchnienia Ducha Świętego prosi ją, aby przyczyniła się wraz z innymi świętymi do wysłuchania zanoszonych modlitw. Maryja Dziewica stała się od początku dla Kościoła wzorem wiary i miłości. Jest Ona najznakomitszym i szczególnym członkiem Kościoła. W swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny (KK 62)¹⁹.

Również świadkowie, którzy poprzedzili żyjących na ziemi wiernych w drodze do domu Ojca, szczególnie ci, których Kościół uznaje za świętych, uczestniczą w żywej tradycji modlitwy przez wzór swojego życia. Kontemplują oni Boga, wychwalając Go i nieustannie opiekując się tymi, których pozostawili na ziemi. Wchodząc do radości swego Nauczyciela, zostali postawieni nad wieloma (por. Mt 25,21). Wstawiennictwo ich jest najwyższą służbą według Bożego zamysłu zbawczego (por. KKK 2683). Mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, nieustannie wstawiając się za wszystkimi u Ojca i ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa, zdobyli na ziemi. Natomiast „Kościół modli się i jednocześnie się stara, aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata, i aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, Stworzycielowi i Ojcu wszechświata oddawana była wszelka cześć i chwała” (KK 17).

Apokaliptyczna wizja ofiary składanej na ołtarzu kadzenia w niebie przez anioła symbolizuje modlitwy świętych zanoszone do Boga. Wznoszący się dym kadzideł wskazuje, że modlitwy świętych w sprawach całego Kościoła zostały przyjęte przez Boga, okazały się miłą ofiarą dla Pana²⁰. Dlatego chrześcijanie powinni modlić się do świętych, aby wstawiali się oni za całym światem.

¹⁷ Tamże. s. 134, nr 45.

¹⁸ Tamże. s. 137, nr 46.

¹⁹ Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964). Tekst polski. Poznań 2002 nr 62 (dalej: KK).

²⁰ Por. A. Jankowski: *Apokalipsa świętego Jana, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1959 s. 184–185.

W modlitwie kończącej *Litanie do wszystkich świętych* zawarte zostało głębokie pragnienie, aby poświęcony ołtarz stał się miejscem, w którym dokonują się wielkie misteria zbawienia. W *Credo* Kościół wyznaje misterium Trójcy Świętej i Jej zamysł dotyczący całego stworzenia. Ojciec wypełnia tajemnicę swojej woli, dając swego umiłowanego Syna i Ducha Świętego dla zbawienia świata. Dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonał Jezus Chrystus przez paschalne misterium swojej błogosławionej męki, zmartwychwstania i chwalebego wniebowstąpienia. Kościół głosi i celebrytuje to misterium zbawienia w swojej liturgii, aby wierni przeżywali je i doświadczali w swojej codzienności. Liturgia, szczególnie poprzez boską ofiarę eucharystyczną, dokonującą dzieła ludzkiego odkupienia, przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali całemu światu misterium Chrystusa²¹.

Nowy Testament nazywa Krzyż Chrystusa „ołtarzem” (Hbr 13,10), z którego wypływają sakramenty Misterium Paschalnego. To na ołtarzu podczas liturgii eucharystycznej uobecnia się w znakach sakramentalnych ofiara Krzyża oraz całe misterium zbawienia (por. KKK 1182).

Biskup w tej modlitwie prosi także, aby lud składał na ołtarzu swoje dary, pragnienia i prośby w duchu głębokiej pobożności i synowskiego zaufania²². W tym kontekście ołtarz jawi się jako miejsce składania darów Bogu. W Starym Przymierzu Izraelici składali Bogu różne dary: pierwociny, dziesięciny (zob. Pnp 26), aby dać wyraz uznania Boga Najwyższego władcy i dobroczyńcy. Składano też dary, aby wynagrodzić uchybienia względem przymierza (zob. Kpł 4,5) i żeby pozyskać na nowo łaskawość Boga (zob. 2 Sm 14,21–25). Ofiary składane Bogu znajdowały się na płaszczyźnie pewnej wzajemności. Od czasu ofiary Chrystusa, będącej jednocześnie darem Boga złożonym ludzkości (zob. J 3,16) i darem złożonym przez ludzkość Bogu (zob. Hbr 2,16n), ludzie nie są w stanie już przedłożyć Bogu innych darów. Ta doskonała ofiara wystarczy na zawsze (zob. Hbr 7,27), ale chrześcijanie muszą stanowić jedność z tą ofiarą i są wezwani, aby samych siebie nieustannie składać Bogu w ofierze (zob. Rz 12,1) i zawsze być do Jego dyspozycji dla dobra innych (Ga 5,13–16; Hbr 13,16). Uświęcenie darów dokonuje się na ołtarzu, który jest jednocześnie miejscem, na którym urzeczywistnia się zjednoczenie wiernych z Bogiem²³.

Na ołtarzu chrześcijanin może przedstawiać Bogu swoje pragnienia. Podstawowym pragnieniem każdego człowieka, wpisanym w jego naturę stworzoną przez Boga, jest pragnienie posiadania życia i szczęścia w całej ich pełni i ze wszystkimi ich możliwościami rozwoju. W Piśmie Świętym można spotkać wie-

²¹ Por. L. B o u y e r: *Architettura e liturgia*. Magnano 1974 s. 66–67.

²² Por. OPKO s. 137, nr 46.

²³ Por. Z. M o Ń k a: *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*. RBL T. 4–5:1969 s. 201.

le porównań mówiących o pragnieniach, i to często bardzo żarliwych: „Jak łania pragnie wody ze strumieni” (Ps 42,2); „jak oczy sług zwrócone na ręce ich panów i jak ręce służebnicy na ręce jej pani” (Ps 123,2); „bardziej niż strażnicy poranka pragnie świtania” (Ps 130,6). Można zauważyć, że Stary Testament jest przeniknięty bardzo głębokim pragnieniem Boga. Znajdujemy w nim pragnienie poznania mądrości (zob. Prz 5,19; Syr 1,20), tęsknotę za Jerozolimą (zob. Ps 137,5), pragnienie wejścia do miasta świętego (zob. Ps 128,5) i do świątyni (zob. Ps 122,1), chęć poznania słowa Bożego we wszystkich jego formach (zob. Ps 119,20.131.174). Trzeba jednak podkreślić, że największym pragnieniem pozostaje jedyne pragnienie Boga: „Któż poza Tobą jest w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia. Niszczę me ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem w wieczności” (Ps 73,25n)²⁴. Wynika z tego, że ołtarz stanowi ośrodek kultu ofiarniczego i jest znakiem obecności Boga pośród ludzi. To dzięki temu znakowi można wejść w żywy i konkretny kontakt z Bogiem, który jest szczytem pragnień człowieka żyjącego wiarą²⁵.

III. Ołtarz stołem ofiary i uczty – modlitwa poświęcenia ołtarza

Anamnetyczna część modlitwy poświęcenia ołtarza ma charakter uwielbiająca i błogosławiąca Boga za wielkie czyny, których dokonał w historii zbawienia. Kościół dziękuje Bogu, który w swojej ojcowskiej miłości postanowił, aby misterium ołtarza, doskonale spełnione w Chrystusie, zastąpiło dawne Jego figury²⁶. Po tym wstępie wymienione są starotestamentalne figury ofiar i ołtarzy, które zapowiadały zbawcze dzieło Chrystusa, uobecniające się teraz w misterium ołtarza. Wspomniane są wody potopu i ołtarz wraz ze złożoną na nim ofiarą przez Noego. Po kataklizmie potopu ten drugi ojciec rodzaju ludzkiego zbudował ołtarz i złożył na nim ofiarę, która się Bogu podobała i doprowadziła do odnowienia z ludźmi przymierza miłości (zob. Rdz 8,14–9,3). Potop, z którego wyszedł cało tylko Noe i jego rodzina, znalazłszy schronienie w arce, był karą za grzechy świata. Teologia prorocka widziała w tym kataklizmie typ zbawczych wyroków Boga. W Księdze Izajasza czytamy: „W miłości wiecznej nad tobą się ulitowałem, mówi Jahwe, twój Odkupiciel. Dzieje się ze mną jak za dni Noego, kiedy przysiągłem, że wody Noego nie spadną już na ziemię” (Iz 54,8nn). Zapowiadając sąd eschatologiczny, Jezus również przypomina potop: „A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego [...]” (Mt 24,37 nn). Chrystus bowiem, nowy Noe, zstąpił w głęboką wodę śmierci, wyszedł z niej jako zwycięzca z całym mnóstwem ocalałych. Ci, którzy się za-

²⁴ Por. P. M. Galopin, J. Guillet: *Pragnienie*. W: STB s. 760–762.

²⁵ Por. D. Sesboüé: *Ołtarz*. W: STB s. 633.

²⁶ Zob. OPKO s. 144–145, nr 48.

nurzą w wodzie chrztu, wychodzą z niej również ocaleni i podobni do Chrystusa Zmartwychwstałego (zob. 1 P 3,18–21). Noe sam tylko jest nazwany sprawiedliwym (zob. Rdz 7,1), ale podobnie jak Adam, reprezentuje on wszystkich, którzy idą za nim, i ocala ich razem z sobą (zob. Rdz 7,1.7.13). Noe okazał się jedynym sprawiedliwym, a w czasie gniewu stał się okupem. Dzięki niemu ocalała Reszta dla ziemi, kiedy przyszedł potop. Mesjańskie obrazy okupu i Reszty czynią z Noego typ Jezusa Chrystusa, który stanie się kiedyś źródłem nowego stworzenia²⁷.

Ofiara Noego jest przyjemna dla Boga i dlatego otrzymuje on błogosławieństwo, a przez niego spływa ono również na całe stworzenie (zob. Rdz 8,20–9,17). W ten sposób Bóg zawarł z Noem przymierze wieczne, które już nigdy nie będzie odwołane (zob. Iz 54,9n). Przymierze z Noem wyraża zasadę ekonomii Bożej wobec narodów, czyli ludzi zgromadzonych według swych krajów i swego języka, według szczepów i według narodów (zob. Rdz 10,5). Ono pozostaje w mocy, dopóki trwa czas narodów (zob. Łk 21,24), czyli aż do powszechnego głoszenia Ewangelii. Noe i jego miła Bogu ofiara złożona na ołtarzu była figurą i zapowiedzią ofiary złożonej przez Chrystusa na ołtarzu Krzyża. Podobnie jak niegdyś Bóg wychodził naprzeciw swojemu ludowi z przymierzem miłości, tak w Jezusie Chrystusie, Zbawicielu ludzkości i Oblubieńcu Kościoła, wychodzi naprzeciw chrześcijanom poprzez święte sakramenty sprawowane w łączności z ołtarzem²⁸.

Kolejną figurą przywołaną w anamnetycznej części modlitwy poświęcenia ołtarza jest Abraham budujący ołtarz, na którym miał być złożony w ofierze jego syn Izaak (zob. Rdz 22,1–19). Abraham, nazywany ojcem naszej wiary, w miejscach, w których się zatrzymywał, prowadzony przez Boga, budował ołtarze dla Pana. Wiara Abrahama wielokrotnie była wystawiana na próbę, ale została oczyszczona i umocniona przez cierpienie. Jako ostateczne oczyszczenie jego wiary Bóg zażądał, aby złożył w ofierze swego syna Izaaka, którego mu dał: Abraham „nie odmówił nawet swego jedynego syna” (Rdz 22,12.16). Wiara Abrahama nie osłabła, gdy mówił do syna: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie” (Rdz 22,8), „pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych” (Hbr 11,19). Przez to ojciec wierzących upodobnił się do Ojca, który nie oszczędził własnego Syna, lecz wydał go za wszystkich ludzi (zob. Rz 8,32; Hbr 11,19; 2,14–17; KKK 2570–2572)²⁹.

Ostatnią starotestamentalną figurą ofiary Chrystusa i ołtarza jest Mojżesz, który na Synaju złożył ofiarę czyniącą z Izraela lud Boży (zob. Wj 19,4 nn). Wte-

²⁷ Por. L. Szabó: *Potop*. W: STB s. 745–746.

²⁸ Por. V. Gatti: *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*. Bologna 2001 s. 135–138.

²⁹ Por. R. Feuillet, A. Vanhoye: *Abraham*. W: STB s. 37.

dy też Bóg zawarł ze swym ludem przymierze (zob. Wj 24,3–8; Hbr 9,18 nn). Zostało ono zawarte za pośrednictwem krwawego obrzędu: połowę krwi z ofiar wylano na ołtarz, przedstawiający Boga, a połowę na lud (zob. Wj 24,3–8). Wyrażono w ten sposób, że ołtarz był miejscem obecności Bożej. W Starym Testamencie przy obrzędach konsekuracyjnych kapłani skrapiali krwią ołtarz i miejsce dookoła niego (zob. Kpł 1,5.11; 9,12). Ofiara Jezusa na Krzyżu łączy się z wizją ofiary przymierza, którą zawarł Mojżesz na Synaju. Krew Jezusa, jako krew nowego przymierza, została przelana na odpuszczenie grzechów ludzkich. Syn Boży ofiarował siebie na ołtarzu Krzyża za wszystkich, „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojczy, we Mnie, a ja w Tobie” (J 17,21)³⁰.

Wszystkie te figury w sposób doskonały wypełnił Jezus Chrystus przez misterium paschalne, które przyniosło zbawienie całej ludzkości. W modlitwie poświęcenia ołtarza biskup mówi: „On bowiem jako kapłan i dar ofiarny wstąpił na drzewo krzyża i oddał siebie samego Tobie, Ojczy, jako ofiarę czystą, aby przez nią zgładzić grzechy świata i zawrzeć z Tobą nowe, wieczne przymierze”³¹.

Chrystus stał się Barankiem złożonym w ofierze (zob. 1 P 1,19) i przez to ofiarą czystą, składaną Bogu na ołtarzu Krzyża, dla odpuszczenia grzechów i ustanowienia przymierza wiecznego. Przez Krzyż Chrystus-Kapłan zapoczątkował zjednoczenie rodzaju ludzkiego z Bogiem, wstawiając się nieustannie za wszystkimi przed obliczem Ojca. Tak urzeczywistniło się zapowiedziane przez Jeremiasza przymierze nowe i lepsze ze względu na najwyższe wartości Pośrednika (zob. Hbr 8,6; 8,8–12; 12,24; Jr 31,31–34). Nowe przymierze zostało przypieczętowane nie krwią zwierząt, ale krwią Chrystusa, przelaną dla odkupienia wszystkich ludzi (zob. Hbr 9,11 n)³².

Ołtarz, wokół którego gromadzi się wspólnota Kościoła na sprawowaniu Eucharystii, reprezentuje dwa aspekty tego samego misterium. Są to: ołtarz ofiary i stół Pana. W modlitwie poświęcenia ołtarza biskup prosi Boga, aby ołtarz zbudowany w Kościele „zawsze służył Ofierze Chrystusa i był stołem Pańskim, przy którym lud będzie się posilał na Uczcie Bożej”³³.

We wspólnocie chrześcijańskiej ołtarz od początku jawił się jako stół ofiary i stół uczyty. Można go określić jednym terminem, który zawiera obie te rzeczywistości – „stół Pański”. Chrześcijanie od chwili ustanowienia Eucharystii mają udział nie tylko w rzeczach świętych, ale najświętszych, gdyż stają się jedno z Ciałem i Krwią Chrystusa (zob. 1 Kor 10,16). Ta jedność daje im ży-

³⁰ Por. Z. M o ñ k a: *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów* s. 202.

³¹ OPKO s. 145, nr 48. Modlitwa ta swoimi korzeniami się biblijnej modlitwy Salomona (1 Krl 8,23nn); zob. B. N a d o l s k i: *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*. Kraków 2008 s. 284.

³² Por. Ch. H a u r e t: *Ofiara*. W: STB s. 613.

³³ OPKO s. 145, nr 48.

cie wieczne (zob. J 6,53–58). Jedność z Chrystusem prowadzi w naturalny sposób do zjednoczenia wiernych w jednym ciele (zob. 1 Kor 10,17). Dokonuje się ono w sposób pełny przy jednym „stole Pańskim”. W ten sposób urzeczywistnia się ofiara idealna, zapowiedziana przez Malachiasza (Ml 1,11), mająca znaczenie dla wszystkich i trwająca po wieczne czasy. W nowym przymierzu Jezus zamiast manny daje swoim wyznawcom jako pokarm swoje Ciało. On stał się prawdziwym chlebem życia, zesłanym światu, aby miał życie (zob. J 6,31nn.)³⁴. Można zatem stwierdzić, że Eucharystia jest świętą ucztą Komunii i w Ciele, i Krwi Pana oraz że urzeczywistnia ona prawdziwą komunię życia z Bogiem (por. KKK 1325).

Według posoborowych przepisów liturgicznych ołtarz w kościele powinien być jeden, stały i najlepiej zbudowany z kamienia (por. OWMR 298). W religiach pierwotnych bardzo był rozpowszechniony kult świętych kamieni. W Izraelu natomiast był on pierwotnie surowo zakazany. Z czasem jednak, pod wpływem bałwochwalstwa narodów ościennych, zdarzały się i pod tym względem pewne wykroczenia. Dlatego konieczne były odpowiednie ostrzeżenia i wyjaśnienia (zob. Kpł 26,1; Pnp 16,22; Iz 57,6). Izraelici, pozbywszy się kontekstu bałwochwalczego, nadali świętym kamieniom znaczenie symboliczne. Skuteczność oddziaływania tych kamieni pochodziła wyłącznie od transcendentnego Boga. Dlatego Jakub postawił święty kamień w Betel (zob. Rdz 28,16nn). Układano też kamienie poświęcone bliskością ołtarza (zob. Wj 28,10.21; 24,4), które miały symbolizować dwanaście pokoleń izraelskich. Z nieociosanych kamieni były również zbudowane ołtarze, poprzez które Bóg dotykał ziemi i ją przez to poświęcał (zob. Wj 20,25; por. Mt 23,19). Święte kamienie w pewien sposób wyobrażają Chrystusa, w którego osobie sam Bóg stał się obecny na Ziemi pośród ludzi. W wielu aluzyjnych wypowiedziach Nowego Testamentu (zob. Hbr 13,10; 1 Kor 10,18), a jeszcze wyraźniej w nauce ojców Kościoła oraz w liturgii, Chrystus jest utożsamiany z ołtarzem, kamieniem, z którego jest sporządzony stół ofiary³⁵.

Ołtarz ustawiony w kościele stanowi środkowy punkt zgromadzenia wiernych i dlatego oddaje mu się odznaki czci. Symbolizuje on bowiem samego Chrystusa, który stał się kamieniem węgielnym przybytku świętego (zob. Mt 21,42). Opierając się z wiarą na tym niewzruszonym kamieniu (zob. Iz 28,16; Rz 9,33, 1 P 2,6), wierni, jako żywe kamienie (zob. 1 P 2,5), są wbudowywani w konstrukcję domu Bożego (zob. Ef 2,21)³⁶.

³⁴ Por. P.M. Galopin: *Posilek*. W: STB s. 718.

³⁵ Por. P. Lamache: *Kamień*. W: STB s. 360.

³⁶ Por. A. Dyl: *Posoborowe przepisy prawno-liturgiczne dotyczące wyposażenia wnętrza kościoła*. W: *Mysterium Christi – Sztuka w liturgii*. Red. W. Świerzawski. Kraków 1996 s. 68.

Według modlitwy poświęcenia ołtarz ma być znakiem Chrystusa, z którego boku wypłynęły krew i woda, będące źródłem sakramentów³⁷. Ewangelista Jan dał świadectwo, że z przebitego włócznią boku Chrystusa wypłynęły woda i krew (zob. J 19,31–37). Spełniają one nadal w Kościele dawne ożywiające funkcje. Woda ożywiająca jest znakiem Chrystusa i Ducha Świętego, który odraźdza i orzeźwia (zob. J 3,5; 4,13 n). Mówiąc obrazowo, Chrystus jest skałą, z której zbrocza wypłynęły wody, będące w stanie odmienić i napoić lud znajdujący się w drodze do prawdziwej Ziemi Obiecanej (zob. 1 Kor 10,4; J 7,38)³⁸. Natomiast krew Pańską wierni spożywają podczas Eucharystii. Idąc za nauką *Katechizmu Kościoła katolickiego*, można powiedzieć, że Eucharystia jest pamiątką ofiarną, w której przedłuża się ofiara Krzyża, a jednocześnie jest ucztą Komunii w ciele i krwi Pana (por. KKK 1382).

Odniesienia do Chrystusa sprawiają, że ołtarz staje się przez poświęcenie stołem świątecznym, do którego jest zaproszony Lud Boży, aby uczestniczył w uczcie nowego przymierza. W starożytności zaproszenie do spożycia posiłku przy czyimś stole było znakiem przyjaźni (zob. Ps 128,3), wyrazem uznania i szacunku. Największym szacunkiem było codzienne zasiadanie do wspólnego stołu z królem (zob. 2 Sdz 9,7). Spożywanie posiłków przy królewskim stole łączyło się z przychylnością monarchy, ochroną i władzą. Odrzucenie królewskiego zaproszenia było zniewagą (zob. 1 Sm 20,29; Est 1,12). Odsunięcie od królewskiego stołu i zmuszenie do jadanja okruchów, które z niego spadły, było obrazem upokorzenia i klęski (zob. Sdz 1,7; Mt 15,21–28)³⁹.

Ołtarz jako stół uczy Pańskiej jest miejscem ścisłego zjednoczenia z Chrystusem. Podczas ostatniej wieczerzy, kiedy wszyscy zasiedli do wspólnego stołu, Jezus wziął chleb, wypowiedział nad nim błogosławieństwo, łamał i rozdawał swoim uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje!” (Mt 26,26). Od tego momentu Bóg pozwolił człowiekowi jeszcze bardziej jednoczyć się z Nim na świętej Uczcie. Według św. Pawła ofiarowane chleb i wino, spożywane przez chrześcijan na Uczcie Eucharystycznej, dają im możliwość wejścia w swoiste *communio* z ciałem i krwią Chrystusa. Kto spożywa Chleb eucharystyczny, staje się jedno z Panem, a przez Pana ze wszystkimi braćmi (zob. 1 Kor 10,17)⁴⁰.

Ołtarz będący stołem ofiary i uczy ma być źródłem jedności Kościoła i braterskiej zgody. Z niego wierni mają czerpać ducha wzajemnej miłości⁴¹.

³⁷ Por. OPKO s. 145, nr 48.

³⁸ Por. M. Boisnard: *Woda* s. 1061.

³⁹ Por. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003 s. 945.

⁴⁰ Por. V. Gatti: *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione* s. 138.

⁴¹ Por. OPKO s. 146, nr 48.

Braterska zgoda i miłość są naturalną odpowiedzią człowieka na uczestnictwo w uczcie miłości, którą jest Eucharystia. W niej przecież pod osłoną sakramentalnych znaków uobecniają się największe dowody miłości Boga do człowieka, czyli śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. On, ustanawiając Eucharystię, umywał uczniom nogi, dając im nowe przykazanie, aby się wzajemnie miłowali, tak jak On ich umiłował (zob. J 13,4–11.34–35). Poza tym dopuszczenie kogoś do wspólnego stołu oznacza przyjęcie go do wspólnoty rodzinnej. Zasiadanie do wspólnego stołu ma szczególną, jednoczącą razem uczujących moc. Posiłek przy jednym stole wyrażał zawsze ideę specyficznego braterstwa. Wspólnota zasiadająca przy tym samym stole bazowała na uczuciach prawdziwej gościnności (zob. Łk 12,36–50) i jedności serc. Przez zasiadanie do wspólnego stołu Jezus wyrażał swoją miłość do grzeszników (Łk 15,1n; 19,2–10). Pierwsza gmina chrześcijańska w Jerozolimie była przekonana, że przeżywa na nowo razem ze Zmartwychwstałym łamanie chleba w radości i we wspólnocie braterskiej (zob. Dz 2,42.46)⁴².

Modlitwa poświęcenia wskazuje, że ołtarz jest ośrodkiem uwielbienia i dziękczynienia, w którym dokonuje się wielkie misterium zbawienia i stanowi miejsce naprawdę wzniosłe⁴³. Szczególnie podczas sprawowania Eucharystii staje się on ośrodkiem uwielbienia i dziękczynienia (por. OWMR 296). Dziękczynienie składane Bogu zazwyczaj przybiera formę modlitwy (zob. Mdr 16,28; 2 Kor 1,11). Wtedy zbiega się ono w sposób naturalny z błogosławieństwem, które opiewa wielkie czyny Boga. Dziękczynienie wiąże się ze swoistą *anamnezą*, dzięki której przywołuje się w pamięci przeszłość (zob. Jdt 8,25n; Ap 11,17n). Wspólne błogosławieństwo i dziękczynienie pojawia się często przy stołach uczt żydowskich. Jezus podczas ostatniej wieczerzy, zasiadając z uczniami do stołu, wypowiada błogosławieństwo nad chlebem i *dziękczynienie* nad kielichem (Mt 26,27). Sakramentalnym znakiem Eucharystii jest dziękczynienie wypowiedane nad chlebem i winem, które uobecniają wydającego się za zbawienie świata Jezusa Chrystusa. W tym sensie ołtarz nazywany jest ośrodkiem dziękczynienia, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii⁴⁴. Podczas Eucharystii chrześcijanie wysławiają cudowne czyny Boga i dziękują za dobro, jakie otrzymali dzięki nim. Ten dziękczynny charakter zgromadzenia eucharystycznego akcentuje starożytne: *Didaché*, w którym czytamy: „Gromadźcie się razem. Łamcie chleb i czyńcie dzięki”⁴⁵.

⁴² Por. P. Galopin: *Posiłek*. s. 719.

⁴³ Por. OPKO s. 146, nr 48.

⁴⁴ Por. B. Nadołski: *Liturgika. Eucharystia*. T. IV. Poznań 1992 s. 111.

⁴⁵ *Didaché*, 14, 1–3. *Antologia literatury patrystycznej*. tłum. pol. M. Michalski. T. 1. Warszawa 1975 s. 19.

Modlitwa poświęcenia nowego ołtarza kończy się akcentem eschatologicznym. Uwielbienie i dziękczynienie składane Bogu podczas Eucharystii przy ołtarzu ma prowadzić wiernych do wiecznych przybytków, gdzie będą składać ofiarę chwały razem z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i Żywym Ołtarzem⁴⁶. Wspólny stół i radosna uczta już u proroka Izajasza przedstawiały szczęście niebieskie i zapowiadały ucztę mesjańską (zob. Iz 25,6). Apokaliptyczna wizja ołtarza niebieskiego zachęca wiernych do udziału w składaniu ofiary chwały na tym ołtarzu w zjednoczeniu z jedyną i doskonałą ofiarą Chrystusa (zob. Hbr 10, 14). Chrystus stał się jednocześnie Kapłanem i Żywym Ołtarzem. Jezus, jako Kapłan, podobnie jak Aaron, jest powołany przez Boga, by wstawiał się za ludźmi i żeby składał ofiary za ich grzechy (zob. Hbr 5,1–4). Jego kapłaństwo było zapowiedziane już w kapłaństwie Melchizedeka (zob. Rdz 14,18nn), zgodnie z prorocstwem Psalmu: „Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (110,4). W Liście do Hebrajczyków Chrystus jest przedstawiony jako Kapłan oraz Żywy Ołtarz (zob. Hbr 4,14; 13,10). W nowej świątyni, którą jest Jego Ciało (zob. J 2,21), nie ma już oprócz Niego żadnych innych ołtarzy (zob. Hbr 13,10). To ołtarz uświęca ofiarę (zob. Mt 23,19). Skoro Chrystus samego siebie składa jako żertwę doskonałą, to sam siebie uświęca (zob. J 17,19). Chrystus jest równocześnie kapłanem i ołtarzem. Kapłaństwo tkwi w Jego naturze, gdyż jest On pośrednikiem, będąc prawdziwym człowiekiem (zob. Hbr 2,18; 4,15). On jest także prawdziwym Synem Bożym, wyższym od aniołów (zob. Hbr 1,1–13). Jest On kapłanem jedynym i wiecznym. Składa swoją ofiarę na ołtarzu Krzyża jeden raz na zawsze (zob. Hbr 7,27; 10,10–14). Łączyć się z ciałem i krwią Chrystusa, oznacza połączyć się z Ołtarzem, którym jest Pan. Oznacza to również zasiadać z Nim do Jego stołu (zob. 1 Kor 10,16–21)⁴⁷.

Przeprowadzona analiza modlitwy poświęcenia ołtarza pokazuje jego głęboką symbolikę i teologię. Stąd zrozumiałe są przepisy Kościoła wymagające, aby ołtarz stanowił najważniejszy element wyposażenia każdego kościoła i aby oddawać mu należną cześć.

W artykule dokonano analizy teologiczno-liturgicznej modlitw obecnych w odnowionych *Obrzędach poświęcenia nowego ołtarza*. Najważniejsze teksty eucharystyczne obrzędów ukazują ołtarz jako miejsce spotkania Kościoła niebiańskiego z Kościołem sakramentalnym. To spotkanie poprzedzone jest koniecznością oczyszczenia i stąd na początku ołtarz jest kropiony święconą wodą. Ołtarz jest nade wszystko stołem uobecnienia misterium paschalnego Chrystusa

⁴⁶ Por. OPKO s. 146, nr 48.

⁴⁷ Por. J. D e c y k: *Dedykacja kościoła i ołtarza*. W: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*. Red. B. N a d o l s k i. Poznań 1989 s. 190.

i stołem uczyty eucharystycznej, na której wierni mogą karmić się ciałem i krwią Chrystusa, czyli pokarmem już teraz zanurzającym ich w życie wieczne. Ołtarz będący symbolem Chrystusa i Jego zbawczych dzieł staje się przez to miejscem spotkania z Chrystusem i braćmi. On wskazuje na jedność Kościoła zgromadzonego przy jednym ołtarzu, aby z radością uwielbiać Boga i dziękować Mu za zbawcze wydarzenia, które się na nim uobecniają.

Głęboka teologia i symbolika ołtarza w naturalny sposób domaga się, aby wykonywać go ze szlachetnych materiałów, najlepiej szlachetnego kamienia, i aby otaczać go czcią i szacunkiem. Dlatego wielkim nieporozumieniem jest ołtarz zmieniony w swego rodzaju „magazyn”, na którym trzyma się wszystkie przedmioty potrzebne do sprawowania Eucharystii. Duszpasterze i posługujący winni mieć tego świadomość i dlatego należy zadbać, aby w każdym prezbiterium istniał stolik (kredencja), gdzie składa się wszystkie elementy służące do sprawowania Eucharystii (mszał, ampułki, *lavabo* itp.). Ostrożnie należy również stosować wszelkie dekoracje, zwłaszcza kwiatowe, by nie przysłaniały one widoku ołtarza jako stołu. Stąd potrzebna jest dziś katecheza skierowana do kapłanów, posługujących w liturgii, osób odpowiedzialnych za dekoracje w kościele i wszystkich wiernych o znaczeniu i symbolice ołtarza w kościele i podczas liturgii.

Ze względu na ograniczone ramy artykułu nie zostaną poddane analizie teksty formularza mszalnego przeznaczonego na obrzęd poświęcenia ołtarza oraz teksty towarzyszące tak zwanym obrzędom wyjaśniającym. Teksty te oraz czytania biblijne, wykorzystywane podczas poświęcenia nowego ołtarza, mogą być źródłem kolejnego artykułu, który jeszcze bardziej pogłębi teologiczne rozumienie ołtarza.

Bibliografia

- Amiot F.: *Świątynia*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Poznań 1994, s. 963–969 (dalej: STB).
- Boismard M.E.: *Woda*. W: STB s. 1056–1059.
- Bouyer L.: *Architettura e liturgia*. Magnano 1974.
- Decyk J.: *Dedykacja kościoła i ołtarza*. W: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*. Red. B. Nadolski. Poznań 1989 s. 181–195.
- Dyl A.: *Posoborowe przepisy prawno-liturgiczne dotyczące wyposażenia wnętrza kościoła*. W: *Mysterium Christi – Sztuka w liturgii*. Red. W. Świerzawski. Kraków 1996 s. 65–89.
- Didaché*, 14, 1–3. *Antologia literatury patrystycznej*. tł. pol. M. Michalski. T. 1. Warszawa 1975 s. 16–20.
- Feuillet R., Vanhoye A.: *Abraham*. W: STB s. 36–38.
- Galopin P.M., Guillet J.: *Pragnienie*. W: STB s. 760–762.
- Gatti V.: *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*. Bologna 2001.

- Hauret Ch.: *Ofiara*. W: STB s. 610–615.
- Jankowski A.: *Apokalipsa świętego Jana, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań 1959.
- Join-Lambert M., Grelot P.: *Jerozolima*. W: STB s. 343–344.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994.
- Lamarche P.: *Kamień*. W: STB s. 360–361.
- Lijka K.: *Symbolika czynności przy poświęceniu ołtarza*. „Poznańskie Studia Teologiczne”. T. 15: 2003 s. 175–189.
- Mońka Z.: *Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów*. RBL T. 4–5:1969s. 199–206.
- Nadolski B.: *Liturgika. Eucharystia*. T. IV. Poznań 1992.
- Nadolski B.: *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*. Kraków 2008.
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Z trzeciego wydania *Mszału Rzymskiego. Rzym 2002*. Poznań 2004.
- Pauritsch K.: *Święto poświęcenia świątyni*. W: *Praktyczny słownik biblijny*. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 s. 1298–1299.
- Pontyfikał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Pawła VI poprawiony staraniem papieża Jana Pawła II: *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, wydanie wzorcowe. Katowice 2001.
- Ryken L., Wilhoit J., Longman T.: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003.
- Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Tekst polski. Poznań 2002 s. 104–163.
- Sesboüé D.: *Ołtarz*. W: STB s. 631–633.
- Syczewski T.: *Teologia obrzędów poświęcenia kościoła i ołtarza*. W: *W Tym, który umacnia; Księga pamiątkowa ku czci J. E. Bp. Prof. zw. Edwarda Ozorkowskiego z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia kapłaństwa i 30-lecia pracy w AWSB w Białymstoku*. Red. J. Zabielski. Białystok 2004 s. 195–204.
- Szabó L.: *Potop*. W: STB s. 745–746.
- Ryken L., Wilhoit J., Longman T.: *Słownik symboliki biblijnej*. Warszawa 2003.
- Urban A.: *Zgromadzenie*. W: *Praktyczny słownik biblijny*. Red. A. Grabner-Haider. Warszawa 1994 s. 1482–1483.

STRESZCZENIE

Teologia i symbolika ołtarza w wybranych modlitwach Obrzędów poświęcenia nowego ołtarza

Artykuł ukazuje bogatą symbolikę i teologię ołtarza obecną w najważniejszych modlitwach wchodzących w skład nowych *Obrzędów poświęcenia nowego ołtarza*. Analizie poddano trzy modlitwy ściśle związane z obrzędami poświęcenia ołtarza: modlitwę poświęcenia wody, litanie do świętych oraz modlitwę poświęcającą ołtarz. Ofiara Chrystusa złożona na Krzyżu i uobecniana w bezkrwawy sposób na ołtarzu oczyszcza wiernych z grzechów i odnawia w nich czystość dzieci Bożych. Ołtarz stanowi także miejsce realnego spotkania Kościoła zbawionych z Kościołem pielgrzymującym. Najwięcej treści teologicznych jest obecnych w uroczystej modlitwie poświęcenia ołtarza. Przedstawia go przede wszystkim jako stół ofiary i stół uczyty eucharystycznej. Ołtarz jest miejscem, wokół którego gromadzi się wspólnota wierzących, aby karmić się Ciałem Chrystusa.

W ołtarzu należy także widzieć eschatologiczny stół uczyty, zastawiony przez Zbawiciela w wieczności dla wiernych wypełniających przykazania miłości. Teologia modlitw jednoznacznie pokazuje, że poświęcony ołtarz stanowi najważniejszy element wyposażenia każdego kościoła.

Słowa kluczowe: ołtarz, poświęcenie, kościół, zgromadzenie, oczyszczenie, uczta, ofiara, krzyż, zbawienie, Ciało i Krew Chrystusa, wieczność

SUMMARY

The Theology and Symbol of the Altar in the Prayers of the *Rite of Dedication of an Altar*

This article reveals the rich symbols and theology of the altar present in the most important prayers which compose the new Rite of Dedication of an Altar. Three of them, which are connected with the Rite very closely are the subjects of the analysis which has been done. These are: the Prayer of the Dedication of Water, the Litany of the Saints and the Prayer of Dedication of an Altar. Christ's sacrifice on the Cross, made present in a bloodless way on the altar, purifies the believers from their sins, and revives in them the purity of God's children. The altar constitutes a place where the Church dwelling in heaven and the pilgrim Church on earth meet in a real way. Most of the theological content is present in the solemn Prayer of Dedication of the altar. First of all, it presents the altar as a table of sacrifice and of the eucharistic banquet. The altar is a place around which the community of believers gather to be nourished by the Body of Christ. In the altar we should see the table of the eschatological banquet prepared by the Saviour in eternity for the believers who fulfill his commandment of love on earth. The theology of the prayers shows very clearly that a dedicated altar is the most important structure and focal point of each church.

Keywords: an altar, dedication, Church, the gathering, purification, banquet, sacrifice, the Cross, salvation, the Body and Blood of Christ, eternity

MACIEJ SZCZEPANIAK

Internetowe portale parafialne. Próba analizy na przykładzie archidiecezji poznańskiej

Metodologia teologii praktycznej prowadzi do przygotowania strategii zbawczego działania Kościoła¹. W dzisiejszym świecie związane jest to także z umiejętnym posługiwaniem się środkami komunikacji społecznej. Nakaz misyjny Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15), stawia przed teologiem pytanie o miejsce głoszenia słowa Bożego i o formy przepowiadania. Niewątpliwie jednym z ważnych miejsc jest dziś świat wirtualny – nośnikiem treści zbawczych są w nim szeroko pojęte narzędzia nowych technologii. Internet może stać się skutecznym narzędziem pomagającym w głoszeniu Ewangelii, nie wymaga od nas ruchu w przestrzeni („idźcie”) i daje szansę dotarcia na „cały świat”.

Jednym z podstawowych miejsc głoszenia Ewangelii w świecie jest parafia. Zazwyczaj myślimy o niej w kontekście terytorialnym, ale wiemy, że liczą się w niej przede wszystkim ludzie. Dziś okazuje się, że treści umieszczane na parafialnym portalu internetowym to także głoszenie Ewangelii „na całym świecie” i „wszelkiemu stworzeniu”.

Celem niniejszego artykułu jest refleksja nad sposobami wyrażania tożsamości wspólnoty parafialnej w portalu internetowym. Materiał źródłowy – dokumenty Kościoła na temat środków społecznego przekazu – pomaga w zrozumieniu istoty Kościoła i w analizie jego aktualnej sytuacji w świecie. Materiał

Maciej SZCZEPANIAK – ks. dr hab., adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego UAM, rzecznik archidiecezji poznańskiej i konsultor Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski, korespondent KAI. E-mail: ms@amu.edu.pl

¹ Por. W. Przygoda: *Paradygmaty postępowania badawczego w teologii praktycznej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przygoda. Kraków 2011 s. 99.

badawczy stanowią strony internetowe parafii archidiecezji poznańskiej, a ich analiza pozwoli na sformułowanie wniosków i postulatów pastoralnych.

Na początku pewna dygresja. Podczas prowadzenia zajęć dydaktycznych ze studentami teologii podzieliłem się „najnowszą” informacją o nominacji proboszczowskiej w parafii jednego z obecnych na zajęciach seminarzystów. Natychmiast sięgnął po telefon komórkowy i poszukał strony internetowej parafii, z której miał przyjść nowy duszpasterz. „Widzę, że w tej parafii wiele się dzieje” – powiedział. Dla niego było oczywiste, że wirtualne informacje i fotografie umieszczone w sieci są świadectwem żywotności parafii w realnym świecie. Kryterium duszpasterskiej aktywności była medialna reprezentacja.

I. Nowe forum

Dokumenty Magisterium Kościoła wymagają dziś od głosicieli słowa Bóże go zdobywania kompetencji „w różnych dziedzinach, w szczególności w zakresie tak zwanych nowych mediów, jak na przykład Internet”². Nauczylimy się nazywać przestrzeń Internetu nowym forum, nowym medium³. Wiemy, że słowo „nowy” mówi o czymś świeżo powstałym, dopiero co zrobionym, nieużywanym, niezniszczonym; o czymś istniejącym od niedawna, świeżo wynalezionym, wprowadzonym czy odkrytym; o czymś następującym po poprzednim, czyli innym niż przedtem.

Nadużywanie terminu „nowe forum” niesie za sobą niebezpieczeństwo traktowania Internetu jako czegoś nie do końca znanego. Tymczasem ma on już swoją historię i należy do tych zjawisk, bez których – jak się nam wydaje – nie da się żyć. Postrzeganie Internetu jako nowego medium jest jednak niewątpliwie szansą, bo – podobnie jak w przypadku pojęcia nowej ewangelizacji – chodzi w nim o „umiejętność rozpoczynania od nowa, przekraczania granic, poszerzania horyzontów”; czyli o przeciwieństwo „samowystarczalności i polegania na sobie samym, mentalności *status quo*” i takiego pojmowania mediów i duszpasterstwa, „które sądzi, że wystarczy dalej postępować tak, jak się postępowało zawsze”⁴.

Już instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio* zwracała uwagę, że działalność duszpasterską należy organizować

² Benedykt XVI: Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. Watykan 2010 nr 113.

³ Termin „nowe media” nie zdążył się jeszcze zdezaktualizować, więc nowsze od nich środki nazwano „nowe nowe media”. Por. P. Levinson: *New New Media*. Boston 2009. Tym terminem P. Levinson określa media społecznościowe, w których każdy konsument jest jednocześnie producentem.

⁴ XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*. 2011 nr 10.

za pośrednictwem środków społecznego przekazu⁵. Dziś zatem także / przede wszystkim w sieci. „Również w świecie internetu, dzięki któremu na milionach monitorów mogą pojawiać się miliardy obrazów na całym świecie, powinno być widoczne oblicze Chrystusa i słyszalny Jego głos, «bowiem tam, gdzie nie ma miejsca dla Chrystusa, nie ma go również dla człowieka»”⁶. Portale religijne parafii to z pewnością podstawowe formy „nowej” aktywności duszpasterskiej w sieci.

II. Kreowanie wizerunku w Internecie

Opisywane tu badania zostały przeprowadzone na podstawie parafialnych stron internetowych w archidiecezji poznańskiej⁷. Znajduje się w niej 412 parafii, z których 309, a zatem 75%, ma własną stronę internetową. Z pozostałych 103 parafii 13 obecnych jest w sieci w innej formie: 11 ma jedynie profil na Facebooku, a dwie publikują informacje w zakładkach miejscowej gminy⁸. Spośród badanych portali 64% nie jest responsywnych, czyli nie dostosowuje się automatycznie do okna urządzenia, na którym są wyświetlane – odsetek, który może wskazywać na stosunkowo nieczęstą zmianę interfejsu strony internetowej.

Ważnym elementem tożsamościowym strony internetowej jest jej domena – podobnie jak marka jest rodzajem świadectwa i istotnym nośnikiem promocyjnym, zarówno *online* (np. w innych portalach katolickich, na stronie diecezji czy innych, zaprzyjaźnionych parafii), jak i *offline* (na przykład w ogłoszeniach parafialnych). Z domeny oferowanej przez archidiecezję korzysta 25% portali. Jej minusem jest złożoność nazwy (np. albertkoscian.archpoznan.pl, janjerozolimski.archpoznan.pl, ryczywol.archpoznan.pl), niewątpliwym plusem jest nawiązanie do domeny archidiecezji, wskazującym na jedność terytorialną. Słowo „parafia” ma w domenie 42% parafii, zazwyczaj jest ono połączone z nazwą miejscowości (parafiaruchocice.pl, parafiakaczkowo.pl). Zdecydowana więk-

⁵ Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu: instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio* nr 168.

⁶ Benedykt XVI: *Verbum Domini* nr 113. Por. Jan Paweł II: *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2002.

⁷ Badania przeprowadzono w lutym 2017 r.

⁸ www.zaniemysl.pl, www.pudliszki.powiatgostyn.pl [dostęp: 20.05.2017]. Na portalu gminy Pudliszki, wśród zakładek „Pudliszki na zdjęciach”, „Pudliszki S.A.”, „Sołectwo Pudliszki” czy „Koło Gospodyń Wiejskich”, znajduje się zakładka „Parafia pw. Matki Boskiej Częstochowskiej”. Z kolei w gminnej zakładce „News” jedynymi aktualnościami w maju 2017 r. były ogłoszenia parafialne, por. <http://www.pudliszki.powiatgostyn.pl/News,1304.html> [dostęp: 21.05.2017]. Wydaje się, że dobra współpraca parafii z miejscowymi władzami samorządowymi nie jest jednak wzorcem korzystania z Internetu przez wspólnotę parafialną – lepiej byłoby zapewne posiadać własny portal.

szość (72%) stron parafialnych oparta jest na nazwie miejscowości – prawie wszystkie parafie poza Poznaniem mają w domenie nazwę miasta czy wioski, niekiedy bez nawiązania do słowa „parafia” (np. brodypoznanskie.pl, ceradz.pl, lusowo.pl). Zdarza się, że nazwie miejscowości towarzyszy wezwanie parafii (np. mateusz.poznan.pl, cyrylaimetodegopoznan.pl). W niektórych przypadkach udało się wybrać krótką domenę nawiązującą wprost do patrona (np. boromeusz.pl, stanislawkostka.pl) lub adresu parafii (np. wroniecka57.pl, grobla.info czy fredry.pl). Wskazane wyżej rozwiązania często przedkładają czytelność nazwy nad jej jednoznaczność (np. nazwa fredry.pl z trudem kojarzy się z duszpasterstwem) – trend ten jest jednak zupełnie zrozumiały w świecie wirtualnym.

W badaniach nad portalami parafialnych stron internetowych szczególną uwagę poświęciliśmy nagłówkowi strony (*header*). Podobnie jak winieta, czyli pasek tytułowy czasopisma, jest on najszybciej rzucającym się w oczy elementem graficznym. Ma w sobie coś z kompozycji rysunkowej, często figuralnej, umieszczonej w typografii jako ozdoba, na przykład na karcie tytułowej książki albo na początku rozdziału. Nagłówek strony internetowej stanowi najbardziej widoczny element tożsamości witryny. Pozwala na identyfikację wizualną instytucji, staje się elementem kreowania wizerunku parafii przez stronę internetową. Na nagłówek składają się zazwyczaj dwa istotne elementy tożsamościowe: element grafiki (logo, zdjęcie) oraz nazwa, tytuł (w naszym przypadku nazwa parafii).

W nagłówku badanych stron internetowych nazwa zapisana była zazwyczaj w następującej formie stylistycznej: parafia, skrót pw. (pod wezwaniem), atrybut, np. Świętej Trójcy, miejscowość, np. w Poznaniu. Stosunkowo rzadko autor nagłówka stosował dookreślenie „rzymskokatolicka” (choć w oficjalnej nazwie parafii, stosowanej np. w pieczęci urzędowej, takie sformułowanie się pojawia). Wpływ na to ma zapewne struktura wyznaniowa w Polsce, gdzie do Kościoła Rzymskokatolickiego według danych Głównego Urzędu Statystycznego należą 86% ludności⁹ – określenie parafia kojarzy się więc zazwyczaj z parafią rzymskokatolicką.

W pojawiającej się w nagłówkach stron nazwie nie brakowało błędów ortograficznych. Zaliczyć do nich można: posługiwanie się skrótem p.w.¹⁰, zapisywanie skrótów pw. lub św. wielką literą¹¹, zapisywanie przymiotnika rzymsko-

⁹ *Mały rocznik statystyczny polski*. Warszawa 2013 s. 138.

¹⁰ Zgodnie z zasadami polskiej ortografii „stawiamy tylko jedną kropkę po skrócie wyrażenia dwu lub wielowyrazowego, jeżeli wyrazy następne zaczynają się od spółgłoski”. R. P r z y b y l s k a, W. P r z y c z y n a: *Pisownia słownictwa religijnego*. Tarnów 2011 s. 75.

¹¹ „Skróty te piszemy małą literą nawet wtedy, gdy są częścią wielowyrazowej nazwy własnej, zapisywanej wielkimi literami”. R. P r z y b y l s k a, W. P r z y c z y n a: dz. cyt. s. 75.

katolicki z łącznikiem pomiędzy dwoma jego członami (rzymsko-katolicki)¹² lub też wyróżnianie wspomnianych dwóch członów wielką literą (RzymskoKatolicka).

Wyraźnym błędem zakłócającym komunikatywność i poprawną identyfikację nadawcy jest brak podania nazwy miejscowości – w 22 nagłówkach portali (7%) pojawia się jedynie nazwa parafii bez miejscowości. Posługiwanie się z kolei wyłącznie nazwą miejscowości (np. parafia w Słupi Kapitulnej) czy domeną strony (JadwigaSlaska.pl) wyraźnie ogranicza wartość informacyjną nagłówka.

Parafię cechuje związek z miejscem, z terytorium¹³, jest ona „określoną częścią diecezji”¹⁴, staje się jej „podstawowym ogniwem codziennego życia”¹⁵. W tym kontekście nie bez znaczenia wydaje się umieszczenie w winiecie strony internetowej nazwy diecezji, w której parafia się znajduje. Taki postulat przekazano proboszczom parafii w 2010 roku¹⁶ – z badań wynika, że 218 na 309 parafii (70%) umieściło w nazwie sformułowanie „archidiecezja poznańska”.

Niektóre parafie uznały za stosowne zamieścić w nagłówku także inne informacje, jak choćby porządek mszy niedzielnych, adres, datę czy hasło roku duszpasterskiego (choć ta ostatnia informacja szybko się dezaktualizuje, jak pokazują niektóre przykłady).

Ważnym elementem tożsamościowym winiety jest element graficzny. W przypadku parafialnych portali – zazwyczaj obraz, fotografia, rzadziej – logo, pieczęć. Obraz ten jest środkiem kreowania wizerunku parafii przez stronę internetową. Zgodnie z eklezjologią Soboru Watykańskiego II powinien on wyrażać wspólnotę Kościoła lokalnego, w której urzeczywistniane i aktualizowane jest zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa¹⁷; miejscem sprawowania kultu jest świątynia, która odzwierciedla historię przeżyć religijnych wspólnoty parafialnej.

Analiza portali jednoznacznie wskazuje na takie kreowanie wizerunku, w którym akcentuje się jedynie budynek świątyni. Aż 282 na 309 parafii (91%) w nagłówku umieściło element graficzny nawiązujący do budowli kościelnej.

¹² „Przymiotniki złożone z członów nierównorzędnych znaczeniowo, tzn. takie, w których główne znaczenie zawarte jest w członie drugim, a człon pierwszy jedynie dookreśla to znaczenie, pisze się łącznie”. R. Przybylska, W. Przyczyna: dz. cyt. s. 78.

¹³ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 28.

¹⁴ Sobór Watykański II: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* nr 30.

¹⁵ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Pastores gregis* 2003 nr 45.

¹⁶ *Komunikat dotyczący stron internetowych parafii*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”. R. 61: 2010 nr 7 s. 33–34.

¹⁷ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 26.

Na uwagę zasługuje fakt, że w tej liczbie znalazło się 67 witryn, w których element graficzny, oparty na technologii *flash* pozwalającej na animację komputerową, gwarantował możliwość wyświetlania różnych obrazów – były one jednak skupione jedynie na prezentacji świątyni.

Obrazowanie budowli kościelnej w winiecie strony internetowej bierze pod uwagę typowe aspekty architektoniczne: bryłę budowli kościelnej, wieżę lub dzwonnice, formę zewnętrzną budynków, otoczenie kościoła, jego wnętrze, wyposażenie świątyni (krzyż, poszczególne ołtarze, stacje drogi krzyżowej, witraże, relikwiarze, obrazy i figury, zwłaszcza te nawiązujące do patrona parafii), a także organy. Zdarza się, że autorzy proponują zdjęcie panoramiczne kościoła z lotu ptaka. Można odnieść wrażenie, że niektóre fotografie skupiają uwagę odbiorcy na elementach drugorzędnych, na przykład na fakturze cegły klinkierowej czy na szeregu flag umieszczonych na bryle budynku. Często pojawiają się jedynie detale architektoniczne, np. krzyż na zwieńczeniu fasady czy charakterystyczny motyw w ornamentyce ołtarza. Czasem podkreślony zostaje kontekst architektoniczny, np. środowisko naturalne (pole, kwiaty, lasy, wzgórze, rzeka), bliskość domu parafialnego lub probostwa, ciekawe lub użyteczne miejsca (np. park orientacji przestrzennej, gminne przedszkole). Tego typu ujęcie ikoniczne charakteryzuje jednak całkowity brak osób – ławki kościoła są puste, na organach nikt nie gra, a wokół kościoła nie widać żywej duszy.

Jedynie w 27 (9%) witrynach internetowych ukazano w nagłówku na zdjęciu wspólnotę parafialną – ludzi podczas sprawowanej liturgii, biskupa lub proboszcza, wiernych podczas pielgrzymki, ministrantów lub nadzwyczajnych szafarzy komunii św. przy ołtarzu, grupę duszpasterską podczas spotkania parafialnego, miejscowy chór.

Można zatem postawić postulat wizualnego wyrażania tożsamości wspólnoty parafialnej poprzez ukazanie nie tylko architektury świątyni, ale różnych aspektów duszpasterskiej aktywności: sprawowanej liturgii, spotkania wspólnoty, prezentacji duszpasterzy. Przemyślana strategia wizualna parafii przedstawiająca ludzi – żywy parafialny Kościół – z pewnością lepiej wyraża jej tożsamość.

III. Komunikacja konstruktywna

Analiza zawartości parafialnych portali pozwala także na sformułowanie kilku dalszych postulatów. Skoro pierwszorzędnym zadaniem kapłanów jest włączanie świeckich parafian do apostołstwa¹⁸, powinno to dotyczyć także stron

¹⁸ Por. S. Gądecki: *List do kapłanów na Advent Roku Pańskiego 2016*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”. R. 68: 2017 nr 1 s. 8.

internetowych: widać to choćby w liczbie zamieszczanych fotografii i filmów dokumentujących życie parafialne czy w postach umieszczanych w mediach społecznościowych. Współpraca duszpasterza ze świeckimi przy tworzeniu stron internetowych może przyczynić się do różnorodności zamieszczanych tam treści i wykorzystywania różnych nośników, takich jak: tekst, nagrania audio, video czy zdjęcia, interaktywne zwiedzanie, mapa. Wspomniane tu wirtualne zwiedzenie świątyni umożliwi zapoznanie odbiorców – znających kościół bądź pragnących go poznać – ze szczegółami architektonicznymi, które można by odczytywać także „oczami wiary”. Dotyczy to także z pozoru nieistotnych informacji, które w Internecie można zaprezentować w atrakcyjny sposób. Parafia pw. Chrystusa Sługi w Poznaniu wita internautów slajdami opatrzonymi hasłami typu: „kościół jest otwarty cały dzień” czy „kapliczki wokół kościoła”¹⁹. Pamiętajmy, że parafialne portale stanowią dogodną okazję do poszerzenia znaczenia terytorium, gdyż przyczyniają się do „odwiedzenia” parafii jedynie wirtualnie: zamieszczane tam ogłoszenia parafialne mogą stanowić ciekawy materiał dla tych, którzy czują się z nią związani emocjonalnie (np. wyjechali za granicę albo zmienili miejsce zamieszkania). Nie bez znaczenia jest również możliwość oddziaływania na ludzi, którzy nie chodzą do kościoła – Benedykt XVI mówił tu o okazywaniu szczególnej troski tym, którzy poszukują, czyli osobom, dla których portal może stanowić pomost do poznania Boga; „duszpasterstwo świata cyfrowego powołane jest bowiem po to, aby brać pod uwagę również tych, którzy nie wierzą, są nieufni i mają w sercu głębokie, niewypowiedziane pragnienie absolutu i prawdy”²⁰.

Ważnym aspektem przepowiadania w Internecie jest „dostarczanie informacji, które kształtują sumienia poszczególnych ludzi, pomaganie im w kształtowaniu swojego myślenia”²¹, a także zachęta do budowania chrześcijańskich postaw, także poprzez wyjaśnianie pewnych słów. W portalu parafii w Borszynie (2 tys. mieszkańców) dotyczy to np. terminu diakonia, czyli „różnych form służenia Kościołowi, który jest wspólnotą ludzi wyznających Chrystusa”²². Wierni zostają zachęcani do diakonii muzycznej, diakonii „Kino Duchowe”, diakonii słowa życia (biblioteka), diakonii pielgrzymkowej, diakonii młodzieży czy diakonii dziecięcej, diakonii pokutnej („przez modlitwę i post pragniemy wspomagać budowanie wspólnoty parafialnej, wypraszać potrzebne bliźnim łaski”²³), diakonii adoracji Najświętszego Sakramentu („adoracja otwiera przed

¹⁹ <http://chrystus-sluga.pl/> [dostęp: 08.05.2017].

²⁰ Benedykt XVI: *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2010.

²¹ Benedykt XVI: *Orędzie na 40. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2006.

²² <http://www.parafia-borszyn.pl/2014-02-09-12-17-23/diakonie> [dostęp: 21.05.2017].

²³ Tamże.

nami nowe światło, coraz bardziej wypełnione tajemnicą. Oczyszcza inteligencję, daje większą jasność, nawet w sprawach konkretnego życia, w codziennych problemach”²⁴). Nawet redagowanie strony internetowej parafii nazywane jest diakonią informacyjną.

Niemalym wyzwaniem pozostaje aktualizacja informacji: niektóre parafie zatrzymały się w Internecie na Jubileuszu Miłosierdzia, którego już nie ma, na pierwszej komunii św. sprzed dwóch lat, na kalendarium spotkań kręgu biblijnego kilka lat temu. Materiały statyczne, takie jak historia parafii, także powinny być aktualizowane. Konieczne jest też celne sformułowanie nazw zakładki: lepiej, gdy jest ich mniej, niż gdyby miały być „ślepe”, nieczynne, nic niemówiące albo zupełnie niezwiązane z życiem parafii. Przy projektowaniu strony warto skorzystać z programów do analizy statystyk portalu (np. *Google Analytics*), by sekcje często odwiedzane można było łatwiej znaleźć. Niektóre aplikacje (np. *Hotjar*) pozwalają także ocenić, gdzie użytkownicy na naszej stronie najczęściej poruszają myszką i gdzie klikają.

Autorzy tekstów nie powinni też banalizować zamieszczanych treści poprzez memy czy emotikony. Zwłaszcza kapłan – w zetknięciu ze światem cyfrowym – powinien ukazać swe konsekrowane serce, aby wnieść tam ducha, czyli być obecnym w świecie cyfrowym przy stałej wierności orędziu ewangelicznemu²⁵. Podobnie jak przepowiadanie słowa Bożego, także język portalu internetowego nie może być jedynie „mieleniem” informacji – używając języka papieża Franciszka²⁶: „wyzwaniem, które dzisiaj staje przed nami, jest zatem nauczenie się na nowo opowiadania, a nie po prostu wytwarzania i konsumowania informacji”²⁷. Papież nazywa takie działanie komunikacją konstruktywną, która sprzyja kulturze spotkania²⁸.

Pomocne w wyrażeniu tożsamości parafialnej wspólnoty może być posługiwanie się krótkimi frazami dającymi do myślenia. „Zwięzłe zdania, często nie dłuższe niż werset biblijny, pozwalają wyrazić głębokie myśli”²⁹ – zauważał Benedykt XVI, nawiązując do zagadnień związanych z witrynami, aplikacjami i sieciami społecznościowymi. W tym duchu na stronie parafii pw. Wszystkich Świętych w Poznaniu internautów wita modlitwa: „Boże, spraw łaskawie, aby przykłady świętych umocniły naszą miłość ku Tobie”, wraz z cytatem z orędzia

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Benedykt XVI: *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2010. Por. M. Drożdż: *Głosić Dobrą Nowinę na cyfrowych areopagach*. W: *Bramy prawdy i wiary. Benedykt XVI o mediach*. Red. M. Legan. Kraków 2016 s. 116.

²⁶ Franciszek: *Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2017.

²⁷ Franciszek: *Orędzie na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2015.

²⁸ Por. Franciszek: *Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2017.

²⁹ Benedykt XVI: *Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2012.

papieża Franciszka: „Drodzy bracia i siostry, jakże pragnę, aby miejsca, w których wyraża się Kościół, w szczególności nasze parafie i nasze wspólnoty, stały się wyspami miłosierdzia na morzu obojętności”³⁰. Z kolei duszpasterze parafii pw. św. Barbary w Luboniu, obok swego zdjęcia – zamiast życiorysu – zamieścili cytaty biblijne („ks. Bernard Cegła, proboszcz: Z ludzi wzięty, dla ludzi ustanowiony w sprawach odnoszących się do Boga, Hbr 5,1–6; ks. Artur Michalak, wikariusz: Wznoszę swe oczy ku górom: Skądże nadejdzie mi pomoc? Pomoc mi przyjdzie od Pana, co stworzył niebo i ziemię, Ps 121; ks. Jacek Zjawin, wikariusz: Nie daj Boże, abym miał chlubić się z czego innego jak tylko z krzyża Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Ga 6,14)”³¹. Do zwięzłego przekazu warto wykorzystać również media społecznościowe, jak Facebook czy Twitter, których wpisy dają się dziś łatwo zintegrować z treściami portalu internetowego, dając przyczynek do swego rodzaju autobiografii duchowej i modlitewnego wsparcia³².

Ten sposób komunikacji dobrze współgra ze znakiem i symbolem. „Skuteczna komunikacja, jak przypowieści Jezusa, wymaga zaangażowania wyobraźni i wrażliwości uczuciowej tych, których chcemy zaprosić na spotkanie z tajemnicą miłości Boga”³³ – przypomina papież Benedykt, wspominając o długiej tradycji chrześcijańskich znaków, takich jak krzyż, ikony, szopki, witraże czy malowidła. Jeśli jednak „znaczącą część artystycznego dziedzictwa ludzkości stworzyli artyści i muzycy, którzy próbowali wyrazić prawdy wiary”³⁴, nie powinniśmy traktować Internetu jako przestrzeni zapełnianej religijnym kiczem – na stronach badanych parafii można było znaleźć gołębicę z szablonu, Matkę Bożą na obłokach czy rozradowaną rodzinę, ale estetyka obrazów pozostawiała dużo do życzenia. Parafia w Internecie, podobnie jak w życiu realnym, powinna dawać możliwość obcowania z tym, co reprezentuje wysoki poziom pod względem estetycznym.

Na koniec warto wspomnieć ważny postulat nienadużywania transmisji nabożeństw w Internecie; mogą one wprawdzie umożliwić chorym podtrzymywanie więzi z parafią, ale nie każda transmisja nadaje się do Internetu, niedopuszczalne jest też umieszczanie całej mszy na portalu internetowym, ponieważ w odniesieniu do Mszy Świętej jedyną dopuszczalną formą przekazu jest trans-

³⁰ <http://www.grobla.info/pl/> [dostęp: 20.05.2017].

³¹ <http://www.barbara.archpoznan.pl/> [dostęp: 20.05.2017].

³² Por. J. S m o l e ń: *Internet jako medium komunikacyjne w Kościele na przykładzie diecezji tarnowskiej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” R. 2008 nr 1 s. 127; M. S z c z e p a n i a k: *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*. „Teologia Praktyczna” R. 12: 2011 s. 166; D. Z d u n k i e w i c z - J e d y n a k: *Surfując po internecie w poszukiwaniu Boga...*, Tarnów 2006 s. 133.

³³ B e n e d y k t X V I: *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2013.

³⁴ Tamże.

misja bezpośrednia, nigdy zaś retransmisja³⁵. Natomiast zintegrowanie portalu parafialnego z aplikacjami mobilnymi – choćby *Mapy Google* – może ułatwić dostęp do wielu potrzebnych informacji. Ciekawym rozwiązaniem są także filmy dokumentujące życie parafii umieszczane na *YouTube* czy kamera dająca podgląd wnętrza świątyni (np. sanktuarium maryjnego w Buku)³⁶. Wierni parafii w Kamionkach z kolei w okresie wizyt kolędowych za pomocą aplikacji dla sportowców *Endomondo* mogą śledzić na mapie, gdzie aktualnie znajduje się ksiądz; dzięki temu rozwiązaniu – jak mówił portalowi KAI proboszcz parafii – parafianie wiedzą, czy muszą po pracy spieszyć się na kolędę³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że portal internetowy parafii stanowi adekwatną odpowiedź na wezwanie misyjne Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15). Parafialna strona internetowa może być jednym ze sposobów na ukazanie tożsamości wspólnoty. Duszpasterz nie powinien jej traktować jako prywatnego, autorskiego bloga, ale raczej jako platformę pastoralnych propozycji do realizacji w życiu wspólnotowym i osobistym wiernych. Dlatego ważne jest zaproszenie do tworzenia portalu grona ludzi działających w duchu grupy duszpasterskiej. Dotyczy to przede wszystkim ludzi młodych („zwłaszcza na was, młodzi, którzy niemal spontanicznie odczuwacie zażyłość z tymi nowymi środkami komunikacji, spada odpowiedzialność za ewangelizację tego «digitalnego kontynentu»”³⁸). Posługując się metaforą księgi, można powiedzieć, że Internet nie jest jedynie załącznikiem, uzupełnieniem, dodatkiem do parafii, ale powinien być integralną częścią duszpasterskiej strategii. Dlatego konieczne wydaje się skupienie uwagi na wartościach, które wyrażą tożsamość parafii. Wspomnianą duszpasterską strategię warto oprzeć na obrazowaniu parafii w Internecie i, niekiedy, także w winiecie strony, bardziej niż na murach świątyni skupić uwagę internautów na życiu parafialnej wspólnoty. Wszystko po to, by zarazić entuzjazmem potencjalnych odbiorców, niosąc Ewangelię „wzelkiemu stworzeniu”.

Bibliografia

Benedykt XVI: *Orędzie na 40. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2006.
Benedykt XVI: *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2009.

³⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję* nr 11. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”. R 68: 2017 nr 4 s. 188.

³⁶ Por. J. K l o c h: *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce 2013 s. 82.

³⁷ Por. <https://ekai.pl/kamionki-k-poznania-ekartoteka-eministrant-i-endomondo-w-sluzbie-parafii/> [dostęp: 08.05.2017].

³⁸ Benedykt XVI: *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2009.

Benedykt XVI: *Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2010.
 Benedykt XVI: Adhortacja apostolska *Verbum Domini* 2010.
 Benedykt XVI: *Orędzie na 46. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2012.
 Benedykt XVI: *Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2013.
 Drożdż M.: *Głosić Dobrą Nowinę na cyfrowych areopagach*. W: *Bramy prawdy i wiary. Benedykt XVI o mediach*. Red. M. Legan. Kraków 2016.
 Franciszek: *Orędzie na 49. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2015.
 Franciszek: *Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2017.
 Jan Paweł II: *Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* 2002.
 Kłoch J.: *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce 2013.
 Levinson P.: *New New Media*. Boston 2009.
 Przybylska R., Przychyna W.: *Pisownia słownictwa religijnego*. Tarnów 2011.
 Smoleń J.: *Internet jako medium komunikacyjne w Kościele na przykładzie diecezji tarnowskiej*. „Biuletyn Edukacji Medialnej” R. 2008 nr 1 s. 116–128.
 Szczepaniak M.: *Strona internetowa parafii narzędziem nowej ewangelizacji*. „Teologia Praktyczna” R. 12: 2011 s. 149–168.
 XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*. *Lineamenta* 2011.
 Zdunkiewicz-Jedynak D.: *Surfując po internecie w poszukiwaniu Boga...* Tarnów 2006.

STRESZCZENIE

Internetowe portale parafialne. Próba analizy na przykładzie archidiecezji poznańskiej

Nakaz misyjny Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15), stawia przed teologiem pytanie o miejsce głoszenia słowa Bożego i formy wypowiedzania. Jednym z ważnych miejsc ewangelizacji jest dziś świat wirtualny. Celem artykułu jest analiza treści portali internetowych parafii w archidiecezji poznańskiej.

Badania uświadamiają, że nadal 25% parafii w diecezji nie ma własnego portalu. Autor zwraca uwagę na konieczność wdrożenia przemyślanej strategii wizualnej parafii, w której istotną rolę odgrywa ukazanie wspólnoty parafialnej podczas liturgii i działań ewangelizacyjnych. Artykuł postuluje komunikację konstruktywną, opartą na budowaniu przekazu kształtującego sumienia odbiorców, przestrzega także przed zapełnianiem Internetu religijnym kiczem. Duszpasterz nie powinien traktować portalu jako prywatnego, autorskiego bloga, ale raczej jako platformę pastoralnych propozycji do realizacji w życiu wiernych. Wszystko po to, by zarazić entuzjazmem potencjalnych odbiorców, niosąc Ewangelię „wielkiemu stworzeniu”.

Słowa kluczowe: parafia, duszpasterstwo, Internet

SUMMARY

Parish Internet Portals. An Attempt at Analysis on the Example of the Poznań Archdiocese

Christ's Great Commission: Go out to the whole world; proclaim the Good News to all creation (Mk 16,15) sets before the theologian the question about the place of proclaiming God's Word and the forms of this proclamation. One of the major places of evangelization today is the

virtual world. The aim of the article is an analysis of the content of Internet portals in the Poznań archdiocese. Research makes us realize that 25% of parishes still do not have their own portals. The author draws attention to the need to implement a thoroughly considered visual strategy of the parish, in which an essential role will be played by a presentation of the parish community during liturgy and evangelization activities. The article postulates a constructive communication based on building a message that would shape the conscience of the recipients, but also warns against filling the Internet with religious kitsch. The pastor should not treat the portal as a private blog of which he is the author but rather as a platform for pastoral suggestions that can be lived out by the faithful. The overriding goal is to enthuse the potential recipients while proclaiming the Good News to all creation.

Keywords: parish, pastoral care, the Internet

BOGDAN GIEMZA

Święta Jadwiga Śląska w nauczaniu św. Jana Pawła II

W dniach od 16 października 2016 roku do 16 października 2017 roku w metropolii wrocławskiej jest obchodzony po raz kolejny Rok Jadwiżański. Sposobnością do jego ogłoszenia była 750. rocznica kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej¹. W ramach obchodów zaplanowane są różne wydarzenia o charakterze religijnym i kulturalnym, odbywają się sympozja naukowe. Jednym z wątków, który dotychczas – nie tylko w związku z Rokiem Jadwiżańskim – nie był podejmowany, jest nauczanie św. Jana Pawła II odwołującego się do św. Jadwigi. Ukazały się cenne publikacje, które zawierają różne wypowiedzi papieża, ale nie doczekały się one jeszcze pogłębionej analizy². Niniejsze opracowanie zostanie ujęte w dwóch punktach. Najpierw krótko zostaną omówione pobyty jako arcybiskupa, później jako kardynała, Karola Wojtyły w sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy (I), następnie przedstawiona będzie próba tematyzacji głównych wątków związanych z tą świętą (II).

Bogdan GIEMZA, ks. dr hab. prof. PWT, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Pastoralnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, e-mail: bogdan@sds.pl

¹ Poprzedni Jadwiżański Rok Jubileuszowy z racji 750-lecia śmierci św. Jadwigi był obchodzony w archidiecezji wrocławskiej w dniach od 18 października 1992 r. do 17 października 1993 r. Zob. A. K i e ł b a s a: *Jadwiżański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej z okazji 750-lecia śmierci patronki Śląska*. W: *Księga Jadwiżańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska. Wrocław-Trzebnica 21–23 września 1993*. Red. M. K a c z m a r e k, M. L. W ó j c i k. Wrocław 1995 s. 469–491.

² Należy wskazać m.in. opracowania: Karol Wojtyła/Jan Paweł II, *Do Wrocławia przybywałem wiele razy... Kazania, wykłady i słowa pozostawione mieszkańcom Dolnego Śląska*. Red. G. S o k o ł o w s k i. Wrocław 2008; B. G i e m z a: *Świeci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*. wyd. 2 uzup. i popr. Wrocław 2017.

I. Wizyty Karola Wojtyły w Trzebnicy

Jest wiele miejsc w Polsce związanych z pobytami ks. Karola Wojtyły, późniejszego biskupa krakowskiego i kardynała, wreszcie papieża Jana Pawła II. To pokłosie jego posługi pasterskiej oraz licznych wypraw turystycznych, spływów kajakowych, wędrówek górskich, które dziś tworzą bogatą mozaikę papieskich szlaków³. W licznych miejscowościach naszej Ojczyzny znajdziemy przeróżne tablice, krzyże, pomniki upamiętniające wydarzenia z jego posługi pasterskiej jako biskupa krakowskiego czy wreszcie kilkakrotnych jego pielgrzymek do Polski już jako Głowy Kościoła powszechnego.

W ten nurt wpisują się liczne wizyty K. Wojtyły na Dolnym Śląsku. Potwierdził to sam, gdy już jako papież w homilii wygłoszonej 21 czerwca 1983 roku na wrocławskich Partynicach powiedział: „Do Wrocławia przybywałem wiele razy w mojej przeszłości”. Zaznaczył przy tym, że miało to miejsce szczególnie w okresie, gdy metropolitą wrocławskim był kard. Bolesław Kominek. Częste kontakty łączyły go także „z seminarium duchownym we Wrocławiu oraz z Papieskim Wydziałem Teologicznym”⁴. Pobyty K. Wojtyły na Dolnym Śląsku miały najpierw związek z jego wędrówkami turystycznymi⁵, głównie jednak z jego osobistym poznaniem i kontaktami z ks. Bolesławem Kominikiem, który zmuszony do opuszczenia Opola, gdzie sprawował urząd administratora apostolskiego, w latach 1951–1956 pracował w diecezji krakowskiej, oraz z ks. prof. Józefem Majką, późniejszym rektorem seminarium duchownego i wydziału teologicznego we Wrocławiu. Gdy przybyli oni do Wrocławia – ks. bp Kominek w 1956 roku, ks. J. Majka w 1970 roku – „przywieźli także szczególną przyjaźń z krakowskim biskupem Karolem Wojtyłą”⁶. Karol Wojtyła jako biskup i kardynał brał wielokrotnie udział w różnych wydarzeniach kościelnych na Dolnym Śląsku, w spotkaniach Komisji ds. Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski, której przez wiele lat przewodniczył abp Kominek, a także był częstym prelegentem w ramach Wrocławskich Dni Duszpasterskich inspi-

³ Zob. <http://www.szlakipapieskie.pl/> [dostęp: 20.05.2017].

⁴ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia i homilie*. Kraków 2006 s. 319.

⁵ P. Nitecki podaje, że pierwszy ślad obecności K. Wojtyły, jeszcze jako duszpasterza akademickiego, miał miejsce w dniach 1–7 lipca 1955 r., gdy wędrował z młodzieżą po Sudetach. Zob. P. Nitecki: *Pielgrzymki księdza, biskupa, kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II na Dolny Śląsk*. „Dolny Śląsk” 2011 nr 16 s. 8. Z kolei G. Sokołowski podaje, jednakże bez podania źródeł, na których się opiera, że pierwsza wizyta ks. K. Wojtyły we Wrocławiu miała miejsce 13 września 1949 r., gdy jako wikariusz parafii św. Floriana w Krakowie sprawował mszę św. w kościele św. Stanisława, Waclawa i Doroty. Zob. G. Sokołowski: *Do Wrocławia przybywał wiele razy*. „Nowe Życie” 34: 2017 nr 6 s. 43.

⁶ G. Sokołowski: *Do Wrocławia przybywał wiele razy*. dz. cyt. s. 43; zob. P. Nitecki: *Pielgrzymki księdza, biskupa, kardynała Karola Wojtyły*. dz. cyt. s. 8–9.

rowanych przez ks. prof. Majkę⁷. Jako papież Jan Paweł II przebywał dwukrotnie na Dolnym Śląsku – w czasie drugiej pielgrzymki w 1983 roku i następnie w roku 1997.

Jednym z miejsc, które odwiedzał bp i kard. K. Wojtyła w ramach posługi duszpasterskiej, jest Trzebnica, niewielkie miasteczko na Dolnym Śląsku. Początki jej sławy sięgają roku 1202, gdy księżę piastowski Henryk Brodaty i jego małżonka Jadwiga zdecydowali się tutaj ufundować klasztor cysterek. To właśnie w trzebnickim klasztorze Jadwiga dokończyła świątobliwe życie po śmierci małżonka, a jej ciało zostało pochowane w klasztornej kościele. Stosunkowo szybka jej kanonizacja (26 marca 1267) sprawia, że Trzebnica stała się miejscem licznych pielgrzymek, szczególnie dla Niemców, Polaków i Czechów. Nie bez znaczenia dla rozwoju i chwały miasta był wspaniały klasztor i kościół klasztorny, który w 1943 roku został podniesiony do godności bazyliki mniejszej. Mimo różnych dziejowych zawirowań kompleks zachował się do dziś i urzeka pięknem architektury, a nade wszystko duchowym bogactwem i cichym świadectwem modlitw zanoszonych tutaj do Boga przez kolejne pokolenia i w różnych językach.

Z zachowanych źródeł wynika, że kard. Karol Wojtyła jako arcybiskup-metropolita krakowski przebywał w Trzebnicy czterokrotnie w latach sześćdziesiątych XX wieku: dwukrotnie jako arcybiskup i dwukrotnie jako kardynał⁸. Jego pobyty związane były z uroczystościami milenijnymi chrztu Polski, uroczystościami odpustowymi ku czci św. Jadwigi Śląskiej czy udziałem w obradach Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski⁹.

⁷ Kalendarium kazań i wykładów K. Wojtyły dokumentuje zestawienie: Karol Wojtyła / Jan Paweł II: *Do Wrocławia przybywałem wiele razy...*, dz. cyt. s. 16–174.

⁸ Kalendarium opracowano na podstawie następujących źródeł: Kronika parafii św. Jadwigi w Trzebnicy, tom I: 1945–04.03.1977; Kronika domu trzebnickiego t. I (1945–1965); Kronika Kolegium Świętej Jadwigi w Trzebnicy t. II (I.I.1966–30.VI.1978); Księga pamiątkowa Bazyliki św. Jadwigi w Trzebnicy 1946–1998; Kronika Domu Macierzystego Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Trzebnicy; Książka pamiątkowa klasztoru Sióstr Boromeuszek w Trzebnicy od 1963–1980. Posiłkowano się również informacjami z relacji: *Biskupi polscy u grobu świętej Jadwigi w Trzebnicy w dniach od 20 do 31 sierpnia 1965 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 20: 1965 nr 11–12 s. 264–265. Uwzględniono również informacje zawarte w: A. B o n i e c k i: *Kalendarium życia Karola Wojtyły Kraków 1983*; A. K i e ł b a s a: *Święta Jadwiga Patronka dnia wyboru Jana Pawła II*, wyd. 3 uzupełnione. Trzebnica 2003; P. N i t e c k i: *Pielgrzymki księdza, biskupa, kardynała Karola Wojtyły*, dz. cyt. s. 8–18.

⁹ Ksiądz Antoni Kiełbasa SDS i ks. Piotr Nitecki we wspomnianych opracowaniach wymieniają jeszcze jeden pobyt kard. Karola Wojtyły w Trzebnicy – w dniach 1–2 maja 1974 r. z racji udziału w obradach Komisji duszpasterstwa ogólnego Episkopatu Polski (A. Kiełbasa, dz. cyt., s. 24; P. Nitecki, s. 15). Ksiądz Nitecki pisze, że kard. Wojtyła przewodniczył mszy św. w bazylice przy grobie św. Jadwigi w pierwszym dniu obrad. Jednakże z przeprowadzonej kwerendy wynika, że kard. Wojtyła nie brał w ogóle udziału w tychże obradach. Obradom Komisji przewodniczył bp Władysław Miziołek z Warszawy. Mszy św. w pierwszym dniu obrad przewodniczył bp Jerzy

Pierwszy odnotowany pobyt abpa Karola Wojtyły w Trzebnicy miał miejsce w dniach 29–31 sierpnia 1965 roku, z racji udziału w obradach Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, która odbywała się w klasztorze Sióstr Boromeuszek, i obchodach 20-lecia polskiej organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych. W czasie pobytu ks. arcybiskup mieszkał w domu zakonnym Salwatorianów. W niedzielę, dnia 29 sierpnia, abp Wojtyła przewodniczył mszy świętej o godz. 18.30 sprawowanej w bazylice trzebnickiej u grobu św. Jadwigi przy licznym udziale wiernych. Kazanie wygłosił bp Andrzej Wronka, sufragan wrocławski. Arcybiskup Wojtyła przemówił po mszy św., wyrażając swoje zadowolenie, że mógł celebrować przy grobie św. Jadwigi Śląskiej. Mówił też o związkach łączących Trzebnicę z Krakowem poprzez dwie Jadwigi: św. Jadwigę Śląską i królową Jadwigę, której grób znajduje się w Krakowie na Wawelu. Następnego dnia ksiądz arcybiskup również sprawował mszę św. przy grobie św. Jadwigi.

Po zakończeniu obrad, 31 sierpnia, członkowie wspomnianej Komisji, wraz z abp. Wojtyłą, ponownie nawiedzili trzebnicką bazylikę i grób św. Jadwigi, by spotkać się z prymasem Polski, kard. Stefanem Wyszyńskim, zdążającym na uroczystości jubileuszu 20-lecia do Wrocławia. Ksiądz Wawrzyniec Bochenek SDS, proboszcz i kustosz bazyliki, w wygłoszonym przemówieniu przypomniał wówczas pierwszy pobyt prymasa Wyszyńskiego w trzebnickiej bazylice, który miał miejsce w dniu 1 kwietnia 1957 roku, krótko po uwolnieniu prymasa z uwięzienia.

W niedzielę, 16 października 1966 roku w Trzebnicy odbyły się centralne uroczystości milenijne archidiecezji wrocławskiej. Wzięło w nich udział 51 biskupów, w tym abp Karol Wojtyła, delegacje Katolickiego Uniwersytetu Katolickiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie na czele z rektorami tychże uczelni, przełożeni wyżsi oraz członkowie męskich i żeńskich zgromadzeń zakonnych, duchowieństwo i liczne rzesze wiernych oraz przedstawiciele prasy katolickiej. Centralnej mszy św. o godz. 11.00 przewodniczył abp Antoni Baraniak z Poznania, kazanie wygłosił prymas Polski Stefan kard. Wyszyński. Mówił o roli św. Jadwigi jako dobrej niewiasty, żony i matki¹⁰. O godz. 14.45 rozpoczęło się w bazylice nabożeństwo pożegnalne. Głos zabrał m.in. ks. abp Karol Wojtyła, który mówił o powiązaniach między św. Jadwigą Śląską a królową Jadwigą, spoczywającą na Wawelu.

Ablewicz z Tarnowa, kazanie wygłosił bp Mikołaj Sasinowski z Łomży. Oprócz źródeł wymienionych w przypisie 8. zob.: *Posiedzenie Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Ogólnego w Trzebnicy, w klasztorze Sióstr Boromeuszek, w dniach 1 i 2 maja 1974 roku*. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 29: 1974 nr 6 s. 160–161.

¹⁰ S. W y s z y ń s k i: *Stare i nowe rzeczy na progu tysiąclecia, przy grobowcu Niewiasty Mężnej*. W: B. G i e m z a: *Świeci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*. dz. cyt. s. 96–105.

Następny przyjazd kard. Karola Wojtyły, świeżo po otrzymaniu godności kardynalskiej, miał miejsce w dniu 15 października 1967 roku. Związany był z uczestnictwem w centralnych uroczystościach z okazji 700-lecia kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej z udziałem ponad 30 biskupów. Mszy św. pontyfikalnej sprawowanej przy ołtarzu polowym przed bazyliką przewodniczył bp Antoni Pawłowski, ordynariusz z Włocławka, kazanie wygłosił bp Herbert Bednorz z Katowic. Kardynał Karol Wojtyła zabrał głos na zakończenie uroczystości.

W dniach 25–26 czerwca 1969 roku w Trzebnicy odbyło się posiedzenie Komisji Duszpasterskiej Episkopatu. W drugim dniu obrad przybył z Krakowa kard. Karol Wojtyła. W tymże dniu uczestnicy obrad sprawowali mszę św. koncelebrowaną przy grobie św. Jadwigi Śląskiej wraz z kard. Wojtyłą na czele.

II. Główne wątki nauczania

Dwie Jadwigi

Należy najpierw wspomnieć, że K. Wojtyła w swoich wypowiedziach łączył często Jadwigę Śląską z królową Jadwigą Andegaweńską (1373–1399), pochowaną w katedrze wawelskiej. Królowa już za życia uważana była za świętą, ale jej droga do chwały ołtarzy przez skomplikowane dzieje Polski była bardzo długa. Królowa nie tylko nosiła od chrztu św. imię wielkiej imienniczki, ale pielęgnowała żywy kult do niej. Wyrazem tego był m.in. fakt, że na dzień swojej koronacji na króla Polski w 1384 roku wybrała właśnie dzień 16 października, tj. dzień święta patronki swego chrztu w kalendarzu liturgicznym. Nawiązał do tego faktu kard. K. Wojtyła, gdy w dniu 16 października 1974 roku kierował przemówienie do rodaków za pośrednictwem Radia Watykańskiego z okazji 800-lecia urodzin św. Jadwigi Śląskiej i 600. rocznicy urodzin królowej Jadwigi. Nawiązując do imienia królowej Jadwigi, powiedział:

Może w tym imieniu było już w jakiś sposób wypisane Jej powołanie, Jej posłannictwo. W każdym razie faktem znamionym jest, że na dzień swojej koronacji wybrała Jadwiga 16 października 1384 r. A całe dzieło Jej życia polega na zapoczątkowaniu, przez małżeństwo z Jagiełłą, unii z Litwą, która poszerzyła granice wspólnego państwa na wschód, a także granice Kościoła i chrześcijaństwa¹¹.

Ksiądz Antoni Kiełbasa, pisząc o związkach między obydwoma świętymi, zwraca uwagę, że w 1360 roku został ufundowany przez króla Kazimierza Wiel-

¹¹ A. B o n i e c k i: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. dz. cyt. s. 603–604.

kiego kościół pw. św. Jadwigi Śląskiej. Znajdował się on na Stradomiu, obecnie dzielnicy Krakowa, wówczas między Krakowem a Kazimierzem. Świątynia ta była nie tylko miejscem kultu św. Jadwigi Śląskiej, ale od zwycięskiej bitwy pod Grunwaldem (1410) aż do czasów rozbiorów Polski odgrywała ważną rolę w rozszerzaniu i podtrzymywaniu kultu królowej Jadwigi. Na polecenie króla, w dniu 15 lipca były organizowane procesje dziękczynne ze wszystkich kościołów krakowskich i stradomskich do tej właśnie świątyni, by obchodzić rocznicę zwycięstwa grunwaldzkiego. Przypominano przy tym przepowiedzianą w 1397 roku przez królową Jadwigę kłeskę Krzyżaków¹².

Królowa Jadwiga była duchowo bliska ks. K. Wojtyły. Uwidocznili się to szczególnie, gdy został biskupem w 1958 roku. Jak podkreśla A. Kiełbasa, najpierw jako młody biskup, a później jako ordynariusz, często nawiązywał w swoich wystąpieniach do opinii o świątobliwym życiu królowej Jadwigi i często przewodniczył nabożeństwom w katedrze wawelskiej w intencji jej beatyfikacji. Jako metropolita krakowski w latach 1972–1974 podjął starania o jej wyniesienie do chwały ołtarzy. Z datą 22 lutego 1974 roku wydał orzeczenie o istnieniu publicznego kultu Jadwigi „od niepamiętnych czasów”. Dzięki temu jego następcą na urzędzie, kard. Franciszek Macharski, mógł zwrócić się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie tego kultu i aprobatę formularzy liturgicznych¹³. Dnia 8 czerwca 1979 roku, na zakończenie synodu archidiecezji krakowskiej, już jako papież Jan Paweł II odprawił w katedrze wawelskiej pierwszą mszę św. ku czci bł. królowej Jadwigi. Jej kanonizacja odbyła się 8 czerwca 1997 roku w Krakowie. Papież w swojej homilii powiedział wówczas m.in.:

Długo czekałaś, Jadwigo, na ten uroczysty dzień. Prawie 600 lat minęło od twojej śmierci w młodym wieku. Umiłowana przez naród cały, ty, która stoisz u początku czasów jagiellońskich, założycielko dynastii, fundatorko Uniwersytetu Jagiellońskiego w prastarym Krakowie, długo czekałaś na dzień twojej kanonizacji – ten dzień, w którym Kościół ogłosi uroczystie, że jesteś świętą patronką Polski w jej dziedzicznym wymiarze – Polski za twoją sprawą zjednoczonej z Litwą i Rusią: Rzeczypospolitej trzech narodów. Dziś nadszedł ten dzień. Wielu ludzi pragnęło dożyć tej chwili i wielu jej nie doczekało. Mijały lata i stulecia, i wydawało się, że twoja kanonizacja jest już wręcz niemożliwa. Niech ten dzisiejszy dzień będzie dniem radości nie tylko dla nas, współcześnie żyjących, ale także dla nich wszystkich – tych, którzy na

¹² A. Kiełbasa: *Dwie święte Jadwigi w przesłaniu Jana Pawła II „Ethos”* 11: 1998 nr 1–2(41–42) s. 166–167. Zob. także: J. Kuś: *Wokół kultu św. Jadwigi Śląskiej i Królowej Jadwigi w Krakowie*. „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” T. 6: 1978 s. 247–256.

¹³ A. Kiełbasa: *Dwie święte Jadwigi w przesłaniu Jana Pawła II*. dz. cyt. s. 168–171.

ziemi go nie doczekali. Niech będzie wielkim dniem świętych obcowania. Gaude, mater Polonia!¹⁴

W tym kontekście wymowny jest wpis abpa Karola Wojtyły z datą 30 sierpnia 1965 roku w księdze pamiątkowej sióstr boromeuszek w Trzebnicy wyrażający cześć dla św. Jadwigi Śląskiej i jego pragnienie beatyfikacji królowej Jadwigi z Krakowa¹⁵. Oto jego słowa:

Uczestnicząc w posiedzeniu Komisji Duszpasterskiej w Trzebnicy oraz w uroczystościach wrocławskich, miałem sposobność zbliżyć się do sanktuarium św. Jadwigi, księżnej śląsko-krakowskiej. Imię to stale zwracało moją myśl w stronę Służebnicy Bożej Królowej Jadwigi, która spoczywa na Wawelu i tam czeka na beatyfikację, a wraz z nią czeka cała Polska. Oby jej wielka Patronka św. Jadwiga z Trzebnicy wyjednała dla nas tę łaskę, o którą tak bardzo prosimy Boga, a tu na ziemi zabiegamy u Stolicy Apostolskiej¹⁶.

Święta Jadwiga – patronka dnia wyboru Jana Pawła II

Osoba św. Jadwigi Śląskiej stała się bliska naszemu Rodakowi z jeszcze jednego ważnego powodu. Na Stolicę Piotrową został wybrany w dniu jej liturgicznego święta, 16 października 1978 roku. Dawał temu wyraz wielokrotnie w swoim papieskim nauczaniu. Znalazło to również wyraz m.in. w *Litanii do św. Jadwigi Śląskiej*, w której dodano wezwanie: „Święta Jadwigo, patronko dnia wyboru papieża Jana Pawła II, módl się za nami”¹⁷.

W trakcie pierwszej pielgrzymki papieża do Ojczyzny w 1979 roku metropolia wrocławska przeżyła swoje spotkanie z Ojcem Świętym podczas mszy św. celebrowanej w dniu 5 czerwca o godz. 17.00 na Jasnej Górze. Na ołtarzu zostały ustawione relikwie św. Jadwigi Śląskiej. Witając Jana Pawła II w imie-

¹⁴ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 968.

¹⁵ W dniach 29–31 sierpnia 1965 r. w klasztorze Sióstr Boromeuszek w Trzebnicy obradowała Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Uczestniczył w niej abp K. Wojtyła. Obok jego osobistego wpisu w książce pamiątkowej sióstr, zachowała się informacja o tym wydarzeniu w Księdze pamiątkowej bazyliki św. Jadwigi w Trzebnicy. Czytamy w niej: „Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, zebrana przy grobie św. Jadwigi, Patronki Śląska, w dniach 29–31 sierpnia 1965 roku, z okazji obchodów 20-lecia organizacji życia kościelnego polskiego na Ziemiach Zachodnich – prosi Pana Boga, za przyczyną św. Jadwigi, by w IX Roku Wielkiej Nowenny, «Roku Wierności Maryi» obdarzył nas swymi łaskami na dalsze Polski Tysiąclecie”. Następują podpisy uczestników, w tym bezpośrednio pod tekstem podpis abpa K. Wojtyły. Zob. Księga pamiątkowa bazyliki św. Jadwigi w Trzebnicy.

¹⁶ Książka pamiątkowa Klasztoru Sióstr Boromeuszek w Trzebnicy.

¹⁷ J. Sienkiewicz: *Św. Jadwiga Śląska w modlitwach i pieśniach*. Trzebnica 2003 s. 285.

niu pielgrzymów, abp Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski, powiedział m.in.:

Dziękujemy Ci, Ojcze Św., całym sercem, za Twoje gorące pragnienie odbycia pielgrzymki do naszego dolnośląskiego sanktuarium w Trzebnicy. Nie było Ci dane Ojcze święty tych planów zrealizować. Nie możesz być u grobu Matki Dolnego Śląska – świętej Jadwigi Księżnej, choć właśnie Bóg chciał, że w jej doroczną uroczystość, święte Kolegium Kardynałów natchnione i kierowane Duchem Świętym, wybrało Ciebie na Ojca całego Kościoła powszechnego. Ona więc w swoich relikwiach przybyła tu na Jasną Górę, by spotkać się z Tobą – umiłowany Ojcze Święty. Nie przyszła sama, lecz przywiodła ze sobą Lud Boży żyjący i rozwijający się na prastarej ziemi Piastów. Lud ten jest Ci znany i bliski. Wszak byłeś ongiś u nas wiele razy. Dziś on stoi przed Tobą bogaty żywą wiarą, wrośnięty mocno w święte tradycje Polaków, wkończony w ziemię Piastów trudem budowania życia religijnego i narodowego¹⁸.

Jan Paweł II przekazał na ręce abpa H. Gulbinowicza wotum dla sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy w postaci dużej świecy paschalnej i kielicha mszalnego. Tak to uzasadniał w swojej homilii:

A teraz pozwólcie, że z Jasnej Góry przekażę szczególne wotum do sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy, koło Wrocławia. Tym wotum jest świeca paschalna, którą przywiozłem z Rzymu oraz kielich dla sanktuarium trzebnickiego. Mam, jak wiecie dobrze, szczególne powody do przekazania tego wotum, które w tej chwili odbiera ode mnie metropolita wrocławski. Mam szczególne do tego powody. Opatrzność Boża w swoich niewypowiedzianych zrzędzeniach wybrała dzień 16 października 1978 roku jako dzień przełomowy w moim życiu. W dniu 16 października Kościół w Polsce czci św. Jadwigę Śląską. I dlatego też poczytuję za mój szczególny obowiązek złożyć dzisiaj na ręce Kościoła w Polsce, na ręce metropolity wrocławskiego, to wotum dla tej Świętej, która jako patronka sąsiadujących narodów, jest również patronką dnia wyboru pierwszego Polaka na Stolicę Piotrową. To wotum, które odebrał metropolita wrocławski, oddaję jak gdyby w ręce wszystkich pielgrzymów, którzy dzisiaj tak licznie, tłumnie, przybyli na Jasną Górę z całego Dolnego Śląska. Proszę, abyście po powrocie do waszych stron zanieśli to papieskie wotum do sanktuarium w Trzebnicy, miejsca,

¹⁸ H. Gulbinowicz: *Przemówienie powitalne*. Jasna Góra 5 VI 1979. „Chrześcijanin w Świecie” 11: 1979 nr 8(80) s. 110–111.

które stało się nową ojczyzną z wyboru św. Jadwigi, tak jak moją nową ojczyzną z wyboru stał się Rzym¹⁹.

Przekazanie papieskiego wotum miało miejsce w czasie odpustu jadwiżańskiego w dniu 14 października 1979 roku. Natomiast dla upamiętnienia w archidiecezji wrocławskiej obchodów pierwszej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II została przez abpa H. Gulbinowicza w dniu 16 października odsłonięta w trzebnickiej bazylice obok sarkofagu św. Jadwigi pamiątkowa tablica następującej treści: „Papież Jan Paweł II – Ks. Karol Kardynał Wojtyła – metropolita krakowski – jako pierwszy Polak został wybrany na Stolicę Piotrową dnia 16.X.1978 r., gdy cała Polska czciła św. Jadwigę Trzebnicką. W pierwszą rocznicę wyboru – 16.X.1979 r.”²⁰.

Uznanie św. Jadwigi za patronkę dnia wyboru kard. K. Wojtyły na papieża wybrzmiało szczególnie osobiście w liście Jana Pawła II do wiernych archidiecezji wrocławskiej z okazji pierwszej rocznicy pontyfikatu, w którym napisał: „Ja sam jestem głęboko przekonany, że w tamtym pamiętnym dniu święta Jadwiga stała się również Patronką wyboru pierwszego w dziejach Polaka na stolicę świętego Piotra”²¹. Papież potraktował ten wybór w liturgiczną uroczystość św. Jadwigi jako realizację Bożego planu, a nie ślepy traf:

Rozważając bezgraniczną szczodrość Bożą, nie wolno mi przecież zapomnieć o niezwykłym wydarzeniu, które kiedyś stało się nieoczekiwanie moim udziałem. Mam na myśli Boży plan, jaki rok temu ujawnił się na ziemi, gdy w pamiętnym dniu 16 października zostałem wezwany na urząd Najwyższego Pasterza w Kościele powszechnym. A wydarzyło się to – powiem otwarcie, co czuję – nie przez jakiś ślepy traf właśnie w tym dniu, w którym Umiłowani Rodacy moi, zwłaszcza ci z Dolnego Śląska i z Opolszczyzny oraz inni przebywający w Trzebnicy na uroczystościach ku czci św. Jadwigi modlili się o szczęśliwy wybór Papieża²².

List wyraża również ufność w orędownictwo św. Jadwigi w pełnieniu posługi Piotrowej: „Dziś, gdy upływa pierwszy rok mojego pontyfikatu, tak bardzo

¹⁹ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* s. 104.

²⁰ Zob. H. Gulbinowicz: *Umiłowani w Panu. List zapraszający na uroczystości jadwiżańskie w Trzebnicy, 21.IX.1979*. W: *Patientia et Caritas. Listy pasterskie Metropolity Wrocławskiego Kardynała Henryka Gulbinowicza 1976–1995* Wrocław 1995 s. 64–67; B. Giełza: *Święci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*. s. 28.

²¹ Jan Paweł II: *List do wiernych archidiecezji wrocławskiej z okazji pierwszej rocznicy pontyfikatu. Watykan 16 X 1979*. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 34: 1980 nr 1–3 s. 21.

²² Tamże.

leży mi na sercu, aby usilnie prosić ją, żeby swoim wstawiennictwem pomagała mi skutecznie w tej ogromnie trudnej służbie zleconej mi przez Boga²³.

Małżeństwo i rodzina

Przesłanie o św. Jadwidze Śląskiej, które płynie z nauczania Jana Pawła II, dotyczy życia rodzinnego i małżeńskiego, praworządności i dobrych obyczajów, a wszystko to łączy się z miłością Boga i Ojczyzny, jak w piastowskim domu świętej. Nie wolno bowiem zapomnieć, że św. Jadwiga była pobożną małżonką, matką kilkorga dzieci, a następnie przez kilka lat wdową. Podkreślił to papież w homilii, którą wygłosił 21 czerwca 1983 roku w czasie swojego pierwszego pobytu we Wrocławiu. Mówił wówczas:

Patrzemy więc poprzez siedem z górą stuleci w stronę świętej Jadwigi i widzimy w niej wielkie światło, które rozświeca sprawy ludzkie na ziemi naszych sąsiadów – a równocześnie na naszej ojczystej ziemi. Wyraziła się w jej życiu jakby cała pełnia powołania chrześcijańskiego. Odczytała święta Jadwiga Ewangelię do końca i w całej jej życiodajnej prawdzie. Nie ma w niej rozbieżności pomiędzy powołaniem wdowy-fundatorki klasztoru w Trzebnicy a powołaniem żony-matki w piastowskim domu Henryków. Jedno przyszło po drugim, a równocześnie jedno było głęboko zakorzenione w drugim. Jadwiga od początku żyła dla Boga, żyła miłością Boga nade wszystko, tak jak głosi pierwsze przykazanie Ewangelii. Tak żyła w małżeństwie jako żona i matka. A kiedy owdowiała, z łatwością dostrzegła, że ta miłość Boga nade wszystko może stać się teraz miłością wyłączną Boskiego Oblubieńca. I poszła za tym powołaniem²⁴.

Jan Paweł II zachęcał w tej homilii, „abyśmy wywołali przed oczyma duszy obraz tego piastowskiego domu, tej rodziny, w której święta Jadwiga była małżonką i matką”. Podkreślał, że fundamentem życia małżeńskiego i rodzinnego, a w dalszej perspektywie życia społecznego, jest zaufanie oparte na miłości i prawdzie.

Wspólnota małżeńska i rodzinna buduje się na zaufaniu wzajemnym. Jest to dobro podstawowe wzajemnych odniesień w rodzinie. Odniesienie wzajemne małżonków – i odniesienie wzajemne rodziców i dzieci. Najgłębszym fundamentem tych odniesień jest ostatecznie to zaufanie, jakim sam Bóg obdarza małżonków, stwarzając ich i powołując ich do życia we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej.

²³ Tamże.

²⁴ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 322.

To wzajemne zaufanie i zawierzenie winno cechować wzajemne relacje małżonków i relacje rodzice-dzieci. Jest ono bardzo istotne w wychowaniu, które jest nie tylko obowiązkiem, ale i przywilejem rodziców.

Tylko na takim fundamencie – mówił papież – można też budować proces wychowania, który stanowi podstawowy cel rodziny i jej pierwszorzędne zadanie. W wypełnianiu tego zadania rodzice nie mogą być zastąpieni przez nikogo – i nikomu też nie wolno odbierać rodzicom tego pierwszorzędnego ich zadania. Równocześnie nigdy nie dosyć przypominać, że wypełnianie tego zadania stawia przed rodzicami doniosłe wymagania. Rodzice sami muszą być dobrze wychowani, ażeby wychowywać – i sami też wciąż muszą się wychowywać, ażeby wychowywać. Tylko pod takimi warunkami, przy takiej postawie wewnętrznej, proces wychowania może być owocny.

Papież wskazywał, że zaufanie jest oparte na prawdzie i miłości. Pytał retyorycznie: „Dlaczego ufa serce małżonka żonie? Dlaczego ufa serce małżonki mężowi? Dlaczego ufają serca dzieci rodzicom?” Odpowiadając, mówił:

Dlatego ufają sobie wzajemnie małżonkowie, że sobie wierzą, że spotykają się w prawdzie. Dzieci ufają rodzicom dlatego, że spodziewają się od nich prawdy – i ufają o tyle, o ile otrzymują od nich prawdę. Prawda jest więc fundamentem ufności. I prawda jest też mocą miłości. Wzajemnie też miłość jest mocą prawdy. W mocy miłości człowiek gotów jest przyjąć nawet najtrudniejszą, najbardziej wymagającą prawdę²⁵.

Na znaczenie zaufania zwracał też uwagę Jan Paweł II w czasie homilii wygłoszonej 5 czerwca 1979 roku do pielgrzymów z Dolnego Śląska i Śląska Opolskiego. Zaznaczając, że modli się „o jedność wszystkich polskich rodzin”, podkreślał, że to małżeństwo i rodzina są pierwszą szkołą jedności.

Jedność ta – mówił papież – bierze początek w sakramencie małżeństwa, w owych uroczystych ślubach, którymi wiążą się z sobą mężczyzna i kobieta na całe życie, powtarzając sakramentalne „a iż cię nie opuszczę aż do śmierci”. Jedność ta wynika z miłości oraz wzajemnego zaufania – a owocem jej i nagrodą jest również miłość i zaufanie dzieci w stosunku do rodziców. Ta więźba duchowa jest najsilniejszym fundamentem jedności. Biada, jeśli ona osłabnie lub wykruszy się pomiędzy małżonkami, a także pomiędzy rodzicami i dziećmi. Świadomi zła,

²⁵ Tamże s. 323–324.

jakie niesie z sobą rozbitcie rodziny, módlmy się dzisiaj o to, aby nie ulegała ona temu wszystkiemu, co niszczy jedność, ażeby była prawdziwym „siedliskiem sprawiedliwości i miłości”²⁶.

Nauczanie Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny nabiera wymownego znaczenia w zawirowaniach dzisiejszego świata, zalewie liberalizmu, permisywizmu, panseksualizmu, prowadzących wielu ludzi do zagubienia, indyferentyzmu, konsumpcjonizmu i znieczulicy społecznej. Ta nadprzyrodzona i ewangeliczna motywacja i przykład życia, jakie oferuje św. Jadwiga i przypomina Jan Paweł II, jawią się jako nader aktualne i opatrnościowe. W dobie kryzysu życia rodzinnego, dyskusji nad przesłaniem posynodalnej adhortacji apostołskiej o życiu rodzinnym *Amoris laetitia*, plagi rozwodów, skazywania dzieci na wychowywanie w placówkach opiekuńczych, w epoce, w której parlamenty wielu krajów sankcjonują prawnie zawieranie związków homoseksualnych i zezwalają im nawet na adoptowanie dzieci, orędzie św. Jadwigi staje się ewangelicznym znakiem sprzeciwu, którego bardzo potrzebują nasze zeświecczone czasy.

Matka śląskich Piastów – Henryk Pobożny

Święta Jadwiga przybyła na ziemię piastowską z Niemiec, z bawarskiego rodu hrabiowskiego Diessen-Andechs i weszła w rodzinę piastowską jako małżonka Henryka, zwanego Brodatym. Stała się tym samym „matką śląskich Piastów”. Sama otrzymała staranne wykształcenie i wychowanie. W duchu otrzymanych zasad starała się wychowywać własne dzieci²⁷. Najbardziej znanym dzieckiem Jadwigi i Henryka Brodatego w historii Polski i Kościoła był syn Henryk Pobożny.

Henryk Pobożny, a zwłaszcza jego śmierć w dniu 9 kwietnia 1241 roku w walce z wojskami tatarskim na polach pod Legnicą, wielokrotnie powraca w przemówieniach Jana Pawła II na temat św. Jadwigi Śląskiej. Łączy on wyraźnie decyzję Henryka Pobożnego z postawą jego matki, w stosunku bowiem do niego jej „duchowe macierzyństwo miało się w szczególności sposób wypełnić i potwierdzić”²⁸, ona go „umocniła do walki z Tatarami”²⁹. To św. Jadwiga wychowała syna do odpowiedzialności za kraj, za podwładnych i za chrześcijań-

²⁶ Tamże s. 105–106.

²⁷ Szerzej na ten temat zob.: A. K i e ł b a s a: *Święta Jadwiga Śląska jako wychowawczyni własnych dzieci i swoich wnuków*. Trzebnica 1999.

²⁸ Homilia wygłoszona w czasie mszy św. we Wrocławiu na Partynicach, 21.06.1983. J a n P a w e ł I I: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 320.

²⁹ Kardynał K. Wojtyła powiedział to w konferencji wygłoszonej 16 października 1974 r. w Radio Watykańskim. A. B o n i e c k i: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. dz. cyt. s. 603.

stwo w Europie. Była świadoma, że wychowuje następcę tronu, który ma dbać o podwładnych, nie tracąc z pola widzenia całej społeczności chrześcijańskiej.

Papież wskazywał też na znaczenie bitwy pod Legnicą dla Polski i chrześcijaństwa. Już w konferencji ogłoszonej 16 października 1974 roku w Radio Watykańskim zwracał na to uwagę: „W tej walce Henryk poległ pod Legnicą, ale zagony tatarskie cofnęły się na wschód, i Polska oraz Europa została ocalała”³⁰. Powracając do tej myśli już jako papież, powiedział w homilii ogłoszonej 21 czerwca 1983 roku we Wrocławiu, że „Tatarzy dalej na zachód już nie poszli, owszem, cofnęli się ku wschodowi, uwalniając ziemie piastowskie ze swego jarzma. Można powiedzieć, że już wówczas Polska stała się «przedmurem chrześcijaństwa»”³¹.

Z kolei w homilii ogłoszonej 2 czerwca 1997 roku w Legnicy Jan Paweł II nawiązał do wymowy historycznej miasta i podkreślił, że chociaż wspomniana bitwa została przegrana, a Henryk Pobożny poległ, to przez wielu historyków jest uznawana za jedną z ważniejszych w dziejach Europy. Oprócz militarnego znaczenia tej walki zwrócił także uwagę na motyw wiary. Powiedział wówczas papież:

Ma ona również wyjątkowe znaczenie z punktu widzenia wiary. Trudno określić, jakie motywy przeważały w sercu Henryka – chęć obrony ojczyźnej ziemi i udręczonego ludu, czy też wola powstrzymania wojsk mahometańskich zagrażających chrześcijaństwu. Wydaje się, że motywy te były nierozłączne. Henryk, oddając życie za powierzony jego władzy lud, równocześnie oddawał je za wiarę Chrystusową. I to był znamieny rys jego pobożności, którą ówczesne pokolenia dostrzegły i zachowały jako przydomek: Henryk Pobożny³².

Papież zwrócił też uwagę na sposób, w jaki św. Jadwiga przyjęła to bolesne wydarzenie. „Matka Jadwiga – mówił we wspomnianej homilii we Wrocławiu – przeżywała w duchu wiary śmierć syna Henryka, podobna w tym do Bogarodzicy, która u stóp krzyża na Kalwarii składała ofiarę ze swego Boskiego Syna

³⁰ Tamże.

³¹ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt., s. 321. Śmierć Henryka Pobożnego pod Legnicą i rolę św. Jadwigi wspomina Jan Paweł II także w liście do wiernych archidiecezji wrocławskiej, pisząc: „Kieruję myśli moje i uczucia ku sławnemu sanktuarium świętej Jadwigi w Trzebnicy, które po wieczne czasy będzie pamiątką odległych już lat, kiedy to syn owej świętej niewiasty poległ był w obronie Ojczyzny, a ona sama wyjednała – jak przekazały nam dzieje – iż ziemie Śląska były odtąd wolne od najazdów tatarskich”. Jan Paweł II, *List do wiernych archidiecezji wrocławskiej ...* dz. cyt. s. 21.

³² Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 892.

dla zbawienia świata. W ten sposób też weszła święta Jadwiga Śląska w dzieje Polski i w dzieje Europy”³³.

Należy nadmienić, że 9 kwietnia 1990 roku, dokładnie w rocznicę śmierci Henryka Pobożnego, powstało w Legnicy Duszpasterstwo Ludzi Pracy ’90. Jednym z zadań, które sobie postawiło, było podjęcie starań o jego beatyfikację. Po wstępnych, przewidzianych prawem kanonicznym badaniach, Konferencja Episkopatu Polski wyraziła w dniu 7 października 2015 roku *nihil obstat* w sprawie rozpoczęcia jego procesu beatyfikacyjnego, zaś biskup legnicki w dniu 4 maja 2017 roku ustanowił postulatora³⁴.

Sprawy życia społecznego

W nauczaniu Jana Pawła II związanym ze św. Jadwigą Śląską dwa tematy społeczne wyróżniają się szczególnie. Chodzi o pojednanie i jedność oraz sprawiedliwość opartą na prawdzie i zaufaniu.

Sprawa pierwsza uwidacznia się w cytowanej już papieskiej homilii wygłoszonej 5 czerwca 1979 roku na Jasnej Górze. Pierwszym środowiskiem jedności i pokoju są małżeństwo i rodzina, natomiast kolejne środowiska to naród i wspólnota międzynarodowa. Jeśli naród „ma być wewnętrznie zjednoczony, jeśli ma stanowić spoiwą jedność”, to podobnie jak rodzina potrzebuje sprawiedliwości i miłości. Wewnętrzna jedność narodowa – mówił papież – „zależy od sprawiedliwego zabezpieczenia potrzeb, praw i zadań każdego członka narodu. Tak, aby nie rodził się rozdźwięk i kontrast na tle różnic, które niesie z sobą uprzywilejowanie jednych, upośledzenie drugich”. Podkreślił, że bardzo istotna jest przy tym miłość Ojczyzny: „umiłowanie jej kultury i historii, umiłowanie specyficznych wartości, które stanowią o miejscu tej Ojczyzny w wielkiej rodzinie narodów, umiłowanie wreszcie rodaków – ludzi mówiących tym samym językiem i odpowiedzialnych za tę samą wspólną sprawę, której na imię «Ojczyzna»”. Jan Paweł II apelował też do pielgrzymów o modlitwę za niego, aby jako papież mógł owocnie służyć sprawie jedności i pojednania we współczesnym świecie. Kierując zaś życzenie pokoju do rodaków, odwołał się do bolesnych wątków historii Polski i życzył, abyśmy „mogli cieszyć się wewnętrznym pokojem, wewnętrzną wolnością, jednością i poszanowaniem praw naszego narodu, które to prawa wypracował sobie ciężką krwią wśród narodów Europy i świata”³⁵.

Z kolei sprawa sprawiedliwości społecznej, zaufania i prawdy bardzo mocno wybrzmiała w papieskiej homilii w dniu 21 czerwca 1983 roku we Wrocławu.

³³ Tamże s. 321.

³⁴ Więcej informacji na stronie Duszpasterstwa Ludzi Pracy’90: <http://dlp90.pl/> [dostęp: 03.06.2017].

³⁵ Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 106–107.

wiu. Mottem całego rozważania o św. Jadwidze stały się słowa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem będą nasyceni” (Mt 5,6). Trzeba mieć na uwadze, że był to okres bardzo trudny i bolesny dla wielu Polaków. Po entuzjastycznym zrywie solidarnościowym roku 1980 nadszedł czas stanu wojennego wprowadzonego przez ówczesne władze 13 grudnia 1981 roku. „To łaknienie i pragnienie sprawiedliwości – mówił papież – ujawniło się w sposób szczególny w ciągu ostatnich lat. [...] Jest tutaj we Wrocławiu – tutaj: na Dolnym Śląsku – jest w całej Polsce wielu ludzi, ogromnie wielu ludzi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”. Zaznaczył przy tym, że pragnie „jako pasterz Kościoła, a zarazem jako syn mojego narodu, potwierdzić to łaknienie i pragnienie, które płynie ze zdrowych pokładów ducha polskiego: z poczucia godności ludzkiej pracy, z miłości Ojczyzny oraz z solidarności, czyli z poczucia wspólnego dobra”. To było bardzo ważne wsparcie dla rodaków. Można powiedzieć, że Polacy czekali na takie słowa moralnego wsparcia w owym czasie. W słowach papieża można odczytać także apel do rządzących: „Temu, co jest słusznym łaknieniem i pragnieniem sprawiedliwości w życiu naszego narodu, trzeba odpowiedzieć w taki sposób, ażeby cały naród odzyskał wzajemne zaufanie. Nie można tego niszczyć ani tłumić”.

Cały naród polski – mówił Jan Paweł II – musi żyć we wzajemnym zaufaniu, a to zaufanie opiera się na prawdzie. Owszem, cały naród polski musi odzyskać to zaufanie w najszerszym kręgu swej społecznej egzystencji. Jest to sprawa zupełnie podstawowa. Nie zawaham się powiedzieć, że od tego właśnie – od tego przede wszystkim: od zaufania zbudowanego na prawdzie – zależy przyszłość Ojczyzny. Trzeba centymetr po centymetrze i dzień po dniu budować zaufanie – i odbudowywać zaufanie – i pogłębiać zaufanie! Wszystkie wymiary społecznego bytu, i wymiar polityczny, i wymiar ekonomiczny, i oczywiście – wymiar kulturalny i każdy inny, opiera się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota.

Papież podkreślił, że naród polski, a w szczególności Wrocław i lud dolnośląski, wpatrzony w postać Świętej Jadwigi, „wspomina wszystkich, którzy tu polegli w czasie drugiej wojny światowej, wszystkich zmarłych w ciągu lat prawie już czterdziestu od zakończenia wojny. Wszystkich, którzy zginęli w wydarzeniach ostatnich lat [...]”³⁶.

³⁶ Tamże s. 324–325.

Postać graniczna – patronka pojednania między narodami

Walter Nigg, znakomity biograf św. Jadwigi Śląskiej, napisał, że święci, obok poetów, malarzy i muzyków należą „do najbardziej znaczących ludzi danego kraju; oni współtworzą rdzeń narodu i odzwierciedlają obraz jego wnętrza”. Dalej stwierdził, że chociaż święci posiadają swoją ziemską ojczyznę, to jednak nie powinni być widziani jedynie w kategoriach nacjonalnych. Nie należą oni do jednego tylko narodu, ale są własnością całego chrześcijaństwa³⁷. Historia i życie św. Jadwigi są żywym przykładem tego, jak święci Kościoła stają się mostem i spoiwem w tworzeniu więzi między narodami czy inspiracją do wzajemnego przebaczenia i pojednania. Nie są oni własnością jednego narodu, ale dobrem Kościoła powszechnego. Jan Paweł II, przemawiając z okazji piętnastolecia pontyfikatu w dniu 16 października 1993 roku w auli Pawła VI, zwrócił uwagę, że św. Jadwiga prowadziła życie i działalność „wśród ludności polskiej i niemieckiej”. Ona też, podkreślił papież – „jak nikt inny spośród świętych Kościoła jest otoczona taką samą czcią w Polsce i w Niemczech”³⁸.

Już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 roku, przemawiając do pielgrzymów Dolnego Śląska i Śląska Opolskiego, wskazał papież na św. Jadwigę jako patronkę pojednania między narodami. Zwrócił przy tym uwagę, że

tak jak warunkiem jedności wewnętrznej w obrębie każdego społeczeństwa czy społeczności jest poszanowanie praw każdego członka wspólnoty, bądź to rodzinnej, bądź to narodowej, podobnie też warunkiem pojednania pomiędzy narodami jest uznanie i respektowanie praw każdego narodu. Jest to przede wszystkim prawo do istnienia oraz do samostanowienia o sobie, z kolei prawo do własnej kultury oraz do wielostronnego rozwoju³⁹.

Natomiast w homilii wygłoszonej 21 czerwca 1983 roku we Wrocławiu Jan Paweł II powiedział, że św. Jadwiga, przybywając z Niemiec do Polski, weszła nie tylko w dzieje polskiego narodu, ale także w dzieje Europy.

W dziejach tych – mówił papież – stoi ona jakby postać graniczna, która łączy ze sobą dwa narody: naród niemiecki i naród polski. Łączy na przestrzeni wielu wieków historii, która była trudna i bolesna. Święta Jadwiga wśród wszystkich dziejowych doświadczeń pozostaje przez

³⁷ W. N i g g: *Święta Jadwiga Śląska*. Opole 1997 s. 9.

³⁸ J a n P a w e ł I I: *W służbie uświęcenia i miłości*. „L'Osservatore Romano” wyd. pl. 14: 1993 nr 12 s. 47.

³⁹ J a n P a w e ł I I: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 106.

siedem już stuleci orędowniczką wzajemnego zrozumienia i pojednania, stosownie do wymagań prawa narodu, międzynarodowej sprawiedliwości i pokoju.

Podkreślił również, że to też za jej wstawiennictwem Stolica Apostolska mogła w 1972 roku dokonać kościelnej normalizacji na tzw. ziemiach zachodnich Polski, które po II wojnie światowej po wielu wiekach stały się znowu częścią państwa polskiego. Papież przywołał także słowa przyjaciela, kard. Bolesława Kominka z jego homilii wygłoszonej 15 października 1967 roku w czasie uroczystości ku czci św. Jadwigi w Trzebnicy: „Przy samym Moście Tumskim we Wrocławiu, wiodącym na Wyspę Piastowską, stoi kuta w kamieniu Jadwiga. Stoi na moście łączącym wschodni i zachodni brzeg Odry. Wszystkim przychodzącym każe na siebie spoglądać i każe im pomyśleć, że wszyscy są braćmi, na którymkolwiek brzegu mieszkają”⁴⁰.

Patronka i matka Dolnego Śląska

Całe dorosłe życie św. Jadwigi od chwili przybycia na dwór księcia Henryka Brodatego aż do śmierci w 1243 roku było związane z Dolnym Śląskiem. Nie dziwi więc nazwanie jej „Patronką i Matką Dolnego Śląska”. Tak ją nazwał Jan Paweł II w telegramie z okazji zakończenia Roku Jadwiżańskiego datowanym na 14 września 1993 roku⁴¹. W homilii wygłoszonej w 1983 roku we Wrocławiu papież zwrócił się z serdeczną prośbą do mieszkańców:

Trzeba, abyście wy, którzy znaleźliście się tu na Dolnym Śląsku, którzyście się tu urodzili i wyrosli, na śladach waszej wielkiej patronki, matki Piastów, odczytywali niejako na jej kolanach Ewangelię, tak jak odczytywały jej rodzone dzieci, tak jak odczytywał książę Henryk Pobozny, bohater spod Legnicy, i abyście w ten sposób umacniali w sobie najgłębsze podstawy ludzkiej i chrześcijańskiej moralności, która jest zarazem fundamentem kultury narodu i warunkiem jego rozwoju⁴².

III. Zakończenie

Wspomniany już Walter Nigg w biografii św. Jadwigi podkreśla, że opis jej życia musi być poddawany ciągłej refleksji. Postaci świętych nabierają właściwego znaczenia dopiero wtedy, gdy interpretujemy je zgodnie z właściwą im duchowością. W artykule podjęto analizę nauczania Jana Pawła II związanego ze

⁴⁰ Tamże s. 321.

⁴¹ Karol Wojtyła/Jan Paweł II: *Do Wrocławia przybywałem wiele razy...* dz. cyt. s. 212.

⁴² Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny...* dz. cyt. s. 322.

św. Jadwigą Śląską. Więź papieża z postacią świętej rozpoczęła się jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy jako arcybiskup i kardynał czterokrotnie przebywał w sanktuarium świętej w Trzebnicy. Następnie na podstawie wypowiedzi i notatek papieskich zostały kolejno omówione kwestie, które najczęściej pojawiają się w tym nauczaniu.

Bibliografia

- Biskupi polscy u grobu świętej Jadwigi w Trzebnicy w dniach od 20 do 31 sierpnia 1965 r.* „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 20: 1965 nr 11–12 s. 264–265.
- Boniecki A.: *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. Kraków 1983.
- Jan Paweł II: *List do wiernych archidiecezji wrocławskiej z okazji pierwszej rocznicy pontyfikatu, Watykan, 16 X 1979.* „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 34: 1980) nr 1–3 s. 21–22.
- Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia i homilie*. Kraków 2006.
- Karol Wojtyła/Jan Paweł II: *Do Wrocławia przybywałem wiele razy... Kazania, wykłady i słowa pozostawione mieszkańcom Dolnego Śląska*. Red. G. Sokołowski. Wrocław 2008.
- Giemza B.: *Świeci żyją świętymi. Święta Jadwiga Śląska i Trzebnica w życiu świętego Jana Pawła II*. wyd. 2 uzup. i popr. Wrocław 2017.
- Gulbinowicz H.: *Przemówienie powitalne*. Jasna Góra 5 VI 1979. „Chrześcijanin w Świecie” 11: 1979 nr 8(80) s. 110–111.
- Gulbinowicz H.: *Umiłowani w Panu. List zapraszający na uroczystości jadvizańskie w Trzebnicy, 21.IX.1979*. W: *Patientia et Caritas. Listy pasterskie Metropolity Wrocławskiego Kardynała Henryka Gulbinowicza 1976–1995*. Wrocław 1995 s. 64–67.
- Kiełbasa A.: *Jadwizański Rok Jubileuszowy w archidiecezji wrocławskiej z okazji 750-lecia śmierci patronki Śląska*. W: *Księga Jadwizańska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska. Wrocław-Trzebnica 21–23 września 1993*. Red. M. Kaczmarek, M. L. Wójcik. Wrocław 1995 s. 469–491.
- Kiełbasa A.: *Dwie święte Jadwigi w przesłaniu Jana Pawła II*. „Ethos” 11: 1998 nr 1–2 (41–42) s. 159–174.
- Kiełbasa A.: *Święta Jadwiga Śląska jako wychowawczynie własnych dzieci i swoich wnuków*. Trzebnica 1999.
- Kiełbasa A.: *Święta Jadwiga Patronka dnia wyboru Jana Pawła II*. wyd. 3 uzup. Trzebnica 2003.
- Kronika domu trzebnickiego t. I (1945–1965).
- Kronika Domu Macierzystego Sióstr Miłosierdzia św. Karola Boromeusza w Trzebnicy.
- Kronika Kolegium świętej Jadwigi w Trzebnicy t. II (1.I.1966–30.VI.1978).
- Kronika parafii św. Jadwigi w Trzebnicy, t. I: 1945–04.03.1977.
- Książka pamiątkowa Klasztoru Sióstr Boromeuszek w Trzebnicy od 1963–1980.
- Księga pamiątkowa Bazyliki św. Jadwigi w Trzebnicy 1946–1998.
- Kuś J.: *Wokół kultu św. Jadwigi Śląskiej i Królowej Jadwigi w Krakowie*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” T. 6: 1978) s. 247–256.
- Nigg W.: *Święta Jadwiga Śląska*. Opole 1997.

Nitecki P.: *Pielgrzymki księdza, biskupa, kardynała Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II na Dolny Śląsk*. „Dolny Śląsk” 16: 2011 s. 8–33.

Posiedzenie Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Ogólnego w Trzebnicy, w klasztorze Siostr Boromeuszek, w dniach 1 i 2 maja 1974 roku. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 29: 1974 nr 6 s. 160–161.

Sienkiewicz J.: *Św. Jadwiga Śląska w modlitwach i pieśniach*. Trzebnica 2003.

Sokołowski G.: *Do Wrocławia przybywał wiele razy*. „Nowe Życie” 34:2017 nr 6 s. 42–45.

STRESZCZENIE

Święta Jadwiga Śląska w nauczaniu św. Jana Pawła II

Dnia 26 marca 2017 roku minęło 750 lat od kanonizacji św. Jadwigi Śląskiej (†1243). Z tej okazji metropolita wrocławski, abp Józef Kupny ogłosił w metropolii wrocławskiej Rok Jadwiżański (2016–2017). W ramach obchodów zaplanowane są różne wydarzenia o charakterze religijnym i kulturalnym, odbywają się sympozja naukowe. W te rocznicowe obchody wpisuje się prezentowany artykuł *Święta Jadwiga Śląska w nauczaniu św. Jana Pawła II*. Kardynał Karol Wojtyła jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową przebywał kilkakrotnie w sanktuarium św. Jadwigi w Trzebnicy k. Wrocławia. Zostało to omówione w pierwszej części artykułu. Święta stała się szczególnie duchowo bliska Janowi Pawłowi II, gdyż jego wybór na papieża dokonał się w liturgiczne święto św. Jadwigi, w dniu 16 października 1978 roku. Ojciec św. dawał temu wyraz w swoim nauczaniu. W drugiej części, na podstawie wpisów do ksiąg pamiątkowych i wypowiedzi papieża odnoszących się do św. Jadwigi Śląskiej, zostało omówionych siedem zagadnień szczegółowych.

Słowa kluczowe: św. Jadwiga Śląska, Trzebnica, Jan Paweł II, nauczanie

SUMMARY

St. Hedwig of Silesia in the Teaching of St. John Paul II

March 26, 2017 marked the 750th anniversary of the canonization of St. Hedwig of Silesia (†1243). On this occasion the Wrocław metropolitan, Archbishop Józef Kupny proclaimed the Year of St. Hedwig (2016–2017) in the Wrocław metropolis. Celebrations include a variety of religious and cultural events as well as scientific symposia. The present article *St. Hedwig of Silesia in the teaching of John Paul II* falls within the scope of the anniversary celebrations. Cardinal Karol Wojtyła, even before his election to St. Peter's Chair paid several visits to the shrine of St. Hedwig in Trzebnica near Wrocław. These visits are discussed in the first part of the article. St. Hedwig became especially close to John Paul II spiritually as his election took place on her liturgical feast, on October 16, 1978. The Holy Father testified to this spiritual affinity in his teaching. In the second part of the article seven detailed issues are discussed based on the pope's inscriptions in commemorative books and his utterances referring to St. Hedwig of Silesia.

Keywords: St. Hedwig of Silesia, Trzebnica, John Paul II, teaching

PAWEŁ ADAM MAKOWSKI
**Współczesne zagrożenia pokoju.
Nauczanie Jana Pawła II do dyplomatów¹**

Początek pontyfikatu Jana Pawła II przypadł na trudny okres w dziejach dyplomacji. Po II wojnie światowej ówczesny świat został podzielony na różne strefy wpływów, zgodnie z układem zawartym w 1945 roku w Jałcie. Krótko po zakończeniu II wojny światowej dwa mocarstwa: Stany Zjednoczone Ameryki Północnej i Związek Radziecki, zaczęły oskarżać się wzajemnie o nieszanowanie porozumienia jałtańskiego. Związek Radziecki razem ze swoimi sojusznikami – jak to określił Winston Churchill – zabarykadował się za „żelazną kurtyną”. W 1948 roku doszło do przewrotu praskiego i blokady Berlina. Wytworzył się wówczas klimat napięcia, który został określony zimną wojną trwającą aż do 1989 roku, kiedy to w krajach Europy Środkowo-Wschodniej powstały nowe rządy demokratyczne. Przez pierwszych 11 lat pontyfikatu Jana Pawła II świat był podzielony na dwa rywalizujące ze sobą obozy. Przez cały ten czas papież przypominał wspólnocie międzynarodowej o konieczności poszanowania podstawowych praw człowieka i potrzebie sprawiedliwości, którą uważał za nieodłączny warunek pokoju².

Wysiłki Jana Pawła II na rzecz pokoju nie ograniczały się jedynie do apeli. W sytuacjach konkretnego zagrożenia, np. konfliktem zbrojnym, podejmował

Paweł Adam MAKOWSKI – dr, absolwent studiów podyplomowych z zakresu: Służby Zagranicznej i Międzynarodowej (UAM), Negocjacji i Sztuki Dyplomacji (CDV) oraz Zarządzania w Administracji Publicznej (UEK). Jest wykładowcą w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu oraz prowadzi zajęcia zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: moraldiplomacy@gmail.com

¹ Niniejsza publikacja stanowi fragment rozprawy doktorskiej mojego autorstwa pt.: Problemy moralne dyplomacji w nauczaniu Jana Pawła II, w której dokonano pewnych zmian.

² Por. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/jp2_25lat_pokoj.html [dostęp: 30.04.2017].

się także mediacji między stronami sporu. Często wysiłki te prowadziły do zażegnania konfliktów. Papieskie zaangażowanie w sprawę pokoju wynikało nie tylko z jego misji pasterskiej jako zwierzchnika Kościoła katolickiego i głowy państwa watykańskiego, lecz z osobistego doświadczenia dramatu wojny. Dzięki wspomnianym próbom mediacji Jan Paweł II stał się autorytetem dla milionów ludzi, zarówno wierzących, jak i niewierzących, chrześcijan i wyznawców innych religii, a dla rządzących państwami, dyplomatów³ osobą ważną i obdarzoną niezwykłą charyzmą⁴.

Jan Paweł II, mówiąc o pokoju, zwracał uwagę, że we współczesnym świecie staje się on wartością coraz bardziej odległą. Wskazywał, że z jednej strony wzrasta pewien zasób narzędzi wojny, które mogą nieść śmierć i zniszczenie. Z drugiej strony dostępne formy dialogu między wielkimi mocarstwami i ich sojusznikami okazały się niezmiernie słabe i kruche. Dlatego w trakcie spotkań z dyplomatami stale podkreślał, że „pokój jest zagrożony wszędzie tam, gdzie duch ludzki jest gnębiony przez biedę lub krępowany przez społeczno-polityczne czy ideologiczne nakazy”⁵. Lekceważenie i naruszanie podstawowych praw człowieka, brak uznania pełnego dobra osoby ludzkiej, podporządkowanie się interesom władzy, wykorzystywanie ubogich przez bogatych, a także stosowanie postępu w nauce i technice przeciwko osobie ludzkiej generują zagrożenia pokoju takie, jak: przemoc, terroryzm, wyścig zbrojeń i działania wojenne. Według Jana Pawła II stanowią one najważniejsze przeszkody w realizacji pokoju na świecie⁶.

I. Przemoc

Podstawowym zagrożeniem pokoju jest przemoc, która przybiera różne formy: terroryzmu, wyścigu zbrojeń czy wprost działań wojennych. Uderza ona w wolność i godność człowieka, zaś nieprawdę traktuje jako swój oręż, gdyż przeobraża ją w sprawne narzędzie manipulacji⁷. Jan Paweł II nauczał, że

³ Dyplomata – z ang. *diplomatic representative*, fr. *représentant diplomatique*, niem. *diplomatischer vertreter*) – to oficjalny przedstawiciel państwa za granicą, czyli osoba zatrudniona w dyplomacji. Państwo, które dyplomata reprezentuje, nazywamy państwem wysyłającym, zaś państwo, w którym jest akredytowany – państwem przyjmującym. Wszyscy przedstawiciele dyplomatyczni akredytowani w określonym państwie tworzą jego korpus dyplomatyczny. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Dyplomata> [dostęp: 30.04.2017].

⁴ Por. G. Rumi: *Autorytet Papieża we współczesnym świecie*. „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (dalej: OsRomPol) 3 (2000) s. 28.

⁵ Jan Paweł II: *Podzielona Korea jest symbolem sytuacji świata*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Seulu (4 maja 1984 r.). OsRomPol 5 (1984) s. 10.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. *Przemoc*. W: A. Zwołiński: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*. Radom 2005 s. 411.

„przemoc jest złem, przemoc jest nie do przyjęcia, jako metoda rozwiązywania problemów, przemoc nie jest godna człowieka”⁸. Papież był przekonany, że trzeba przeciwstawiać się wszelkim aktom zbrojnej przemocy. Najczęściej jest ona narzędziem w rękach tych, którzy czują się odarci z godności i wyzuci z praw obywatelskich. Walcząc o swoją godność i prawa za pomocą różnorodnych jej form, zagrażają ludzkiemu życiu i naruszają zasady pokojowego współżycia. W konsekwencji utrwalają nienawiść i chęć zemsty, która rodzi się w kolejnych pokoleniach⁹.

Przemoc wymierzona przeciwko narodom i kulturom otwiera drogę do przestępczej działalności w stosunkach międzynarodowych. Podobnie jak brak solidarności w jednym kraju powoduje jej brak w innych częściach świata, tak stosowanie przemocy w jednym kraju może usprawiedliwiać akty przemocy w innych zakątkach świata. Jan Paweł II zwracał uwagę, że nierozwiązane problemy w jednym kraju mogą niekorzystnie wpływać na sytuację wewnętrzną i zewnętrzną innych państw w regionie. „Prowadzi to do sytuacji w której ludzie oczekują więcej od systemu niż od swoich własnych wysiłków i wzajemnej współpracy”¹⁰. W konsekwencji tego potęguje się uczucie niezadowolenia, które obraca się przeciwko klasie politycznej, przybierając różnorodne formy przemocy. Im bardziej człowiek jest świadomy, że państwo istnieje dla niego, w tym większym stopniu jest zdolny spojrzeć poza granice oddzielające narody¹¹.

Stosowanie różnorodnych form przemocy w rozwiązywaniu problemów „uniemożliwia zażegnanie konfliktów, nie pozwala też stworzyć podstaw społeczeństwa, w którym wszyscy członkowie są szanowani”¹². Przemoc zawsze pociąga za sobą cierpienia wielu ludzi. Oddala to szansę na wprowadzenie ładu społecznego i międzynarodowego, gdyż przestępcza działalność narusza podstawowe prawa człowieka i narodu do pełnego rozwoju i pokoju¹³.

Papież był przekonany, że trzeba przewycięzać każdą formę przemocy, która prowadzi do nietolerancji, fanatyzmu i terroru. Jednak powinno się to odbywać w sposób sprawiedliwy, a efektem musi być pojednanie oraz porozumienie

⁸ Jan Paweł II: *Pokój bez sprawiedliwości jest namiastką pokoju*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Bogocie (2 lipca 1986 r.). OsRomPol, 7 (1986) s. 7.

⁹ Por. także: *Przyszłość Ameryki Łacińskiej wymaga zdecydowanych i ofiarnych działań*. Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Nuncjaturze Apostolskiej (11 października 1992 r.). OsRomPol 12 (1992) s. 17.

¹⁰ Tenże: *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej*. Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze (13 maja 1985 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Kraków 2009 s. 744.

¹¹ Por. także.

¹² Jan Paweł II: *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju*. Do ambasadora Japonii (29 października 2002 r.). OsRomPol 2 (2002) s. 40.

¹³ Por. także.

między ludźmi i narodami. Dzięki temu przemoc nie będzie nigdy uznawana za dopuszczalny sposób wyrażania poglądów czy przekonań politycznych, podobnie jak odwet nigdy nie może prowadzić do sprawiedliwego i trwałego pokoju¹⁴.

II. Terroryzm

Kolejną przeszkodą na drodze do realizacji pokoju jest terroryzm. Jan Paweł II przypominał, że tworzy on klimat niepewności. Działalność terrorystyczną podejmują osoby, które nie wahają się zabijać niewinnych ludzi. Dokonują tego często w obcych im krajach niezamieszanych w ich problemy. W taki sposób szerzą strach i zwracają uwagę na własne idee i działania. Papież w trakcie przemówienia do korpusu dyplomatycznego w 1986 roku podzielił akty terrorku na wewnętrzpaństwowe (dotyczące danego państwa) oraz międzynarodowe (przeprowadzane poza obszarem danego państwa i dotyczące więcej niż jedno państwo). Zdaniem Jana Pawła II, akty terrorystyczne są zawsze zbrodnią przeciwko ludzkości. Dlatego nie można dopuszczać do sytuacji, w których zbyt długie oczekiwanie na sprawiedliwe rozwiązanie problemów w danym państwie stanie się pretekstem do pojawienia się działań terrorystycznych. Niedopuszczalna jest również współpraca niektórych wspólnot politycznych i władz państwowych z organizacjami terrorystycznymi. Państwa, które należą do Organizacji Narodów Zjednoczonych, nie mogą w ten sposób naruszać przyjętych zasad i reguł międzynarodowych. We wspólnocie tej powinno także być respektowane piąte przykazanie dekalogu „nie zabijaj”, które stanowi podstawę i nienaruszalną zasadę religii chrześcijańskiej i służy wyznaczaniu właściwego kierunku działań w walce z terroryzmem¹⁵.

Skutki działań terrorystycznych dotyczą wielu niewinnych ludzi i nasilają spiralę przemocy. Powoduje to uczucie bezradności, nienawiści i budzi chęć odwetu¹⁶. Zdaniem papieża, tak „emocjonalne postępowanie – jest całkowicie błędne, jeśli używa się środków krzywdzących innych lub dokonuje masakry niewinnych, by bronić swojej sprawy”¹⁷.

Każda forma terroryzmu bez względu na jego skalę powinna być zawsze potępiona. Brak sprzeciwu wobec tego typu praktyk prowadzi do złudnych roz-

¹⁴ Por. Jan Paweł II: *Narody mają prawo do życia w bezpieczeństwie*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1992 r.), w: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 39.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. Jan Paweł II: *Pokój nie jest możliwy bez solidarności i sprawiedliwości*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1986 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 502.

¹⁷ Tamże.

wiązań i utrudnia moralną izolację terrorystów. Jan Paweł II podkreślał, że „terrorizm sporadyczny, który słusznie budzi odrazę [...] nie może nam przesłonić dostrzegania innej jego formy, terrorizmu systematycznego, prawie zinstytucjonalizowanego, który wspiera się na wielkim tajnym aparacie policyjnym i unicestwienia wolności i podstawowe prawa milionów ludzi”¹⁸. Dotyczy to szczególnie tych osób, które nie podzielają poglądów wyznawców danej ideologii. Respektując prawo do przekonań i poglądów innych oraz prowadząc wspólną i niezłomną walkę z terroryzmem, można sprzeciwić się wszelkim jego formom¹⁹.

Papież podkreślał, że współczesny terrorizm przyjmuje różne formy, co ma służyć urzeczywistnianiu różnych ideologii, które dotyczą także sfery religijnej. Religijne usprawiedliwianie aktów terrorystycznych budziło zdecydowany sprzeciw Jana Pawła II. Fanatyczne i fundamentalistyczne formy terrorizmu są sprzeczne z prawdziwą religijną postawą i wiarą w Boga. Akty terroru ogłaszane jako działanie w obronie określonej wiary instrumentalizują nie tylko człowieka, ale także samego Boga, czyniąc z niego bożka do realizacji własnych celów²⁰. Papież kategorycznie stwierdzał, że „ogłaszanie się terrorystami w imię Boga, zadawanie gwałtu człowiekowi w imię Boga to profanacja religii. Przemoc terrorystyczna jest zaprzeczeniem wiary w Boga, Stwórcę człowieka, który troszczy się o niego i kocha go”²¹.

Skalę, jaką może osiągnąć terror, ukazują zamachy terrorystyczne w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej z 11 września 2001 roku. Wydarzenia te na stałe wpisały się w karty historii jako najbardziej dramatyczny przykład działań terrorystycznych. Jednocześnie wywołały pytania o prawo do obrony własnego państwa, a także o najskuteczniejsze środki w walce z terroryzmem. Oprócz tego skłoniły do refleksji nad samymi przyczynami aktów terrorystycznych i sposobami przeciwdziałania. W ocenie papieża zapobieganie terroryzmowi powinno pomóc pokonać lęk i zatrzymać zło, aby nie rodził innych form przemocy²². Jan Paweł II, pamiętając o dramatycznych zamachach z 11 września 2001 roku, zwrócił uwagę, że „międzynarodowy terrorizm, [...] siejąc strach, nienawiść i fanatyzm, hańbi wszystkie sprawy, którym rzekomo chce służyć”²³.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. Jan Paweł II: *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2002 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. IV. Kraków 2007 s. 836.

²¹ Por. tamże.

²² Por. Jan Paweł II: *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 2002 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 609.

²³ Tenże: *W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (12 stycznia 2004 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 619.

Wspólnota międzynarodowa powinna odrzucać relacje oparte na wszelkiego rodzaju przemocy, gdyż „nigdy nie możemy przystać na to, aby pokój stał się zakładnikiem przemocy”²⁴. Warunkiem tego jest zapewnienie bezpieczeństwa i obiektywna analiza wydarzeń z przeszłości, która powinna zmierzać do wniosku, że stosowanie przemocy nie rozwiązuje konfliktów między narodami. Dzięki wzajemnemu zaufaniu ludzi i narodów można oddalić widmo terroryzmu, który nigdy nie powinien być uznany za sposób sprawowania władzy w danym regionie czy państwie²⁵.

Przemawiając do nowo mianowanego ambasadora Izraela przy Stolicy Apostolskiej z okazji złożenia listów uwierzytelniających, papież podkreślił, że „akty terrorystyczne zawsze zasługują na potępienie jako prawdziwe zbrodnie przeciw ludzkości”²⁶. Z papieskich słów wynika niezbywalne prawo do obrony przed nimi. Musi ono jednak uwzględniać moralne i prawne kryteria, które powinny ograniczać wybór celów i środków²⁷.

W trakcie spotkania z korpusem dyplomatycznym we Fryburgu w 1984 roku Jan Paweł II zwrócił uwagę, że: „Międzynarodowy terroryzm, który uderza w niewinnych i destabilizuje kraje spragnione pokoju, nie powinien znajdować pobłażania lub poparcia u żadnego przywódcy, a tym bardziej u dyplomatów, których misja nie uznaje rozwiązań za pomocą siły”²⁸.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* papież zaprezentował szersze spojrzenie na terroryzm. Mówił o nim jako o bolesnej pladze współczesnego świata, której skutkiem jest zabijanie ludzi i niszczenie dóbr, tworzenie klimatu strachu i niepewności oraz więzienie zakładników. Jan Paweł II podkreślał, że akty terrorystyczne nie mogą być usprawiedliwiane chęcią stworzenia lepszego świata. Zawsze są dramatem, który dotyka wielu ludzi, gdyż tylko w taki sposób ich organizatorzy mogą propagować własną ideologię. Papież dostrzegał, że działania terrorystyczne są celem samym w sobie, gdyż zabija się tylko dla zabijania. Wobec takiej grozy i ogromu cierpień „chrześcijaństwo zabrania [...] uciekania się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu”²⁹.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* zwrócił uwagę, że konieczna jest rewizja dotychczasowych działań wspólnoty międzynarodowej, szczególnie

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Jan Paweł II: *Narody mają prawo do życia w bezpieczeństwie*, dz. cyt., s. 39.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Jan Paweł II: *Zadanie dyplomatów we współczesnym świecie*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym we Fryburgu (13 czerwca 1984 r.). OsRomPol 7 (1984) s. 20.

²⁹ Por. Jan Paweł II: *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II. Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Rzym 1987 (dalej: SRS). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 24.

wielu współczesnych humanistycznych programów i systemów politycznych, których celem jest ochrona praw człowieka, a które okazują się nieskuteczne w konfrontacji z terroryzmem³⁰.

III. Wyścig zbrojeń

Kolejną przeszkodą na drodze do pokoju jest wyścig zbrojeń. Dla Jana Pawła II już samo „nagromadzenie tej broni jest zagrożeniem dla pokoju i wyzwaniem dla wielu narodów, którym brak podstawowych środków do życia i rozwoju”³¹. Istotą wyścigu zbrojeń jest niekontrolowana rozbudowa oraz nagromadzenie różnorodnej broni. Prowadzi to do dominacji jednych państw nad drugimi. Ograniczanie wyścigu zbrojeń ma na celu redukcję uzbrojenia do poziomu, który wystarcza do słusznej obrony kraju w sytuacji zagrożenia działaniami wojennymi. Redukcja broni ukazuje absurdalność wyścigu zbrojeń i przeznaczania na ten cel wielu bogactw, które powinny być przekazywane na inicjatywy humanitarne wspierające walkę z głodem i ubóstwem³².

Ograniczanie wyścigu zbrojeń powinno w pierwszej kolejności dotyczyć produkcji broni chemicznej, biologicznej i atomowej, a w dalszej kolejności broni konwencjonalnej. Papież podkreślał, że przesadne zbrojenie się państw pochłania wielkie zasoby finansowe i zagraża utrwalaniu i utrzymaniu pokoju na świecie. Dlatego stawianie problemu wyścigu zbrojeń na forum międzynarodowym jest ważnym krokiem w kierunku rozwiązania tej palącej kwestii. Poprawia to klimat dialogu z mocarstwami, które dysponują największą ilością różnorodnego uzbrojenia. Światowe mocarstwa wraz z całą wspólnotą międzynarodową powinny być świadome, że „obawa przed nieuchronnym wzajemnym zniszczeniem, stanowiąca istotę doktryny odstraszenia nuklearnego, nie może być podstawą bezpieczeństwa i pokoju”³³.

Funkcjonująca doktryna wzajemnego odstraszenia się państw jest przedmiotem krytyki Stolicy Apostolskiej, która wyraża przekonanie, że „odstraszenie oparte na równowadze nie może stanowić celu samego w sobie, lecz tylko etap na drodze do stopniowego rozbrojenia”³⁴. Równowaga ta może zostać osiągnięta pod warunkiem, że stan ten będzie krótkotrwały i doprowadzi do wypracowania nowej strategii mającej na celu redukcję uzbrojenia. W następstwie tych dzia-

³⁰ Por. Jan Paweł II: *Encyklika Redemptor hominis Ojca Świętego Jana Pawła II. Odkupiciel człowieka*, Rzym 1979. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 17.

³¹ Jan Paweł II: *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (9 stycznia 1988 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 515.

³² Por. tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

łań możliwa staje się eliminacja najgroźniejszej broni zagrażającej ludzkości, którą jest broń chemiczna, biologiczna i atomowa. Od osiągnięcia tej równowagi zależy wzajemne bezpieczeństwo. Stolica Apostolska uważa, że „istnieje ścisły związek między rezygnacją z eksperymentów i z doskonalenia broni, a jej likwidacją i nierozprzestrzenianiem oraz, że cele te należy jak najszybciej zrealizować pod kontrolą międzynarodową”³⁵. Zadanie to można zrealizować tylko dzięki solidarnemu współdziałaniu całej wspólnoty międzynarodowej³⁶.

Wysiłki na rzecz redukcji zbrojeń niestety często nie przynoszą spodziewanych efektów na skutek wykorzystywania ich do celów politycznych. Dotyczy to państw, które przeprowadzają próby jądrowe, aby potajemnie zbudować własną potęgę atomową i wywierać naciski polityczne na określone kraje. Prowadzi to do „banalizacji broni jądrowej, a w konsekwencji do nadmiernych zbrojeń, które mogłyby poważnie osłabić działania na rzecz pokoju, a tym samym udaremnić wszelką politykę zapobiegania konfliktom”³⁷. Potwierdzeniem tego jest wzrastająca produkcja broni i przygotowania do działań wojennych z jej użyciem. Zagroza to bezpieczeństwu międzynarodowemu, gdyż po rozpoczęciu działań wojennych może zostać uruchomiony mechanizm powszechnego zniszczenia³⁸.

Zdaniem Jana Pawła II, inwestowanie myśli naukowej oraz środków w produkcję broni masowej zagłady owocuje powstawaniem coraz to nowych lokalnych konfliktów³⁹. Następstwem tego jest brak poszanowania godności i praw człowieka. Doświadczenie pokazuje, że bezpieczeństwo państw oparte na zbrojeniach zawsze zawodziło. Powinno się dążyć do bezpieczeństwa opartego na respektowaniu prawa i sprawiedliwości. Są to kryteria gwarantujące światowy pokój⁴⁰.

Papież zwrócił uwagę, że przełomowym momentem w kwestii ograniczania wyścigu zbrojeń był układ waszyngtoński. Prace nad jego treścią obejmowały także ocenę bezpośrednich czynników wpływających na utrzymanie trwałego

³⁵ Jan Paweł II: *Światła i cienie współczesnego świata*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 stycznia 1996 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 580.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Jan Paweł II: *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1999 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 594.

³⁸ Por. tenże: *Na forum pokoju i sprawiedliwości*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych (2 października 1979 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Kraków 2009 s. 28.

³⁹ Por. tenże: *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój*, dz. cyt. s. 515–516.

⁴⁰ Por. tenże: *Klimat życzliwości jest konieczny do rozwoju współpracy*. Przemówienie do Grupy Demokratycznej Parlamentu Europejskiego (13 listopada 1980 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Kraków 2009 s. 831.

pokoju na świecie. Układ ten z jednej strony uświadomił politykom, że każda forma eskalacji zbrojeń jest zgubna dla wszystkich państw, a z drugiej strony był świadectwem nadziei, że narody różniące się między sobą poglądami i przekonaniami politycznymi mogą koegzystować dzięki współpracy. Postulaty układu waszyngtońskiego dały podstawy do rozwoju pokojowych stosunków między państwami, gdyż opierały się na respektowaniu zasad moralnych, norm etycznych i prawnych⁴¹.

IV. Konflikty zbrojne

Kolejnym zagrożeniem dla pokoju są działania wojenne. Jan Paweł II nauczał: „Kiedy się patrzy na absurdalne spustoszenie czynione przez wojny i niebezpieczeństwo większych jeszcze, szerszych i sięgających głębiej zniszczeń, jakie mogłyby spowodować użycie broni, którą dysponują pewne kraje, należy uznać, że sytuacja świata wymaga możliwie radykalnego odrzucenia wojny jako sposobu rozwiązywania konfliktów”⁴².

Nie dotyczy to jednak całkowitego odrzucenia zasady, wedle której każdy naród ma prawo, a wręcz obowiązek do obrony własnej niezależności wobec niesprawiedliwej agresji⁴³. Usprawiedliwione zastosowanie tej zasady może nastąpić tylko w ostateczności i w sytuacji, kiedy inne środki nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Nie zmienia to jednak faktu, że każda forma działań wojennych uzasadnionych czy nieuzasadnionych jest „najbardziej barbarzyńskim i najmniej skutecznym środkiem rozwiązywania konfliktów pomiędzy krajami lub zdobywania władzy we własnym kraju”⁴⁴. Papież wielokrotnie podkreślał, że „wojna [...] jest porażką ludzkości”⁴⁵. Dlatego nigdy nie może być metodą rozwiązywania sporów między państwami. Dotyczy to nawet sytuacji, w których zachodzi konieczność obrony dobra wspólnego⁴⁶.

⁴¹ Por. także: *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój*, dz. cyt., s. 516.

⁴² Tenże: *Pokój przekracza ludzkie siły*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 1987 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 511.

⁴³ „Wojny były zawsze i są nadal, pomimo okrutnych doświadczeń ostatniej wojny światowej. Ich istnienie jest skutkiem słabości i grzeszności ludzkości, która nie jest w stanie przewyciężyć zła będącego u genezy wojny [...] działania wojenne odbierają instytucjom międzynarodowym poczucie zadowolenia, że udało im się utrzymać pokój na świecie” – J. Tr o s k a: *Moralność życia cielesnego*. Biblioteka Pomocy Naukowych 14. Poznań 1999 s. 77.

⁴⁴ J a n P a w e ł I I: *Pokój przekracza ludzkie siły*, dz. cyt., s. 511.

⁴⁵ Tenże: „*Nie*” śmierci, egoizmowi i wojnie! „*Tak*” życiu i pokojowi! Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 stycznia 2003 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 615.

⁴⁶ Por. także.

Następstwa działań wojennych są dramatyczne. Obok śmierci i nieszczęścia wielu niewinnych ludzi konflikty zbrojne powodują wielkie straty materialne. Wywołują także wrogość wobec innych, pomnażając w ten sposób konflikty. Dlatego zawsze należy poszukiwać rozwiązań, które pogodzą interesy wszystkich zwaśnionych stron. We współczesnym świecie jest to niezwykle trudne zadanie, ale nie jest całkiem niemożliwe⁴⁷. Kluczowym elementem w poszukiwaniu tych rozwiązań jest prawda. Dzięki niej można dostrzec, że każda konfrontacja zbrojna prowadzi do upokorzenia innego narodu. Powinno to skłaniać do odrzucenia działań wojennych jako metody rozwiązywania sporów między państwami⁴⁸.

Jan Paweł II zwrócił uwagę, że pojawianie się napięć i konfliktów w różnych częściach świata wymaga zdecydowanej reakcji ze strony dyplomacji. Dysponuje ona sprawdzonymi metodami ich rozwiązywania, które oparte są na: prowadzeniu dialogu, negocjacji, arbitrażu trzeciego bezstronnego państwa czy określonego autorytetu międzynarodowego mającego dostateczną władzę, aby doprowadzić do zaniechania eskalacji napięć i konfliktów, a tym samym do zapobiegania działaniom wojennym⁴⁹. W takim przypadku dyplomaci powinni kłaść nacisk na likwidację przyczyn działań wojennych. W osiągnięciu tego celu pomaga wspólny wysiłek na rzecz kształtowania w społeczeństwie postaw i przekonań, które są zbieżne z intencjami oraz dążeniami innych rządów i narodów⁵⁰. Ważna w tym względzie jest współpraca międzynarodowa na rzecz rozwoju, co umożliwi zdemaskowanie przyczyn nienawiści i pogardy prowadzących do wojny. Takie spojrzenie na kwestię dążenia do pokoju różni się od tradycyjnego rozumienia rozwoju. Jednak ostatecznie jest bardziej przemyślane, gdyż zmierza do ukazania genezy samych działań wojennych⁵¹.

Przemawiając do nowo mianowanego ambasadora Izraela przy Stolicy Apostolskiej z okazji złożenia listów uwierzytelniających, papież zwrócił uwagę, że w wielu częściach świata w dalszym ciągu toczą się ostre konflikty, które przeobrażają się w działania wojenne. Budzi to zaniepokojenie Stolicy Apostolskiej, która zawsze jest orędownikiem pokoju i dąży do pokonania przeszkód stojących na drodze do jego osiągnięcia. Gdy nie ma pokoju, niemożliwy jest

⁴⁷ Por. Jan Paweł II: *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 2005 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 625.

⁴⁸ Por. tenże: *Przyszłość Ameryki Łacińskiej wymaga zdecydowanych i ofiarnych działań*. Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Nuncjaturze Apostolskiej (11 października 1992 r.). *OsRomPol* 12 (1992) s. 17.

⁴⁹ Por. tenże: *Pokój przekracza ludzkie siły*, dz. cyt. s. 511.

⁵⁰ Por. tenże: *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, dz. cyt. s. 28.

⁵¹ Por. tamże, s. 29.

integralny rozwój człowieka, zaś życiu wielu narodów zagraża ryzyko utraty własnej kultury i tożsamości⁵².

Jan Paweł II podkreślał, że działania wojenne łamią prawa człowieka i wskutek tego niweczą wysiłki na rzecz budowy trwałego pokoju. Skoro budowanie pokoju uwzględnia takie kryteria, jak: obiektywizm, szczerłość, gotowość do uznania własnych uprzedzeń i błędów, a także do ewentualnej rezygnacji z interesów natury politycznej, to w czyim interesie leży chęć wywołania wojny? Zdaniem Jana Pawła II, „każdy byt ludzki posiada godność, która – niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona, jeżeli dąży się rzeczywiście do umacniania pokoju”⁵³.

Papież czuł duchowe powinowactwo z ludźmi, którzy głosili pokój i byli przeciwni wojnie. Nie miało dla niego znaczenia wyznanie tych osób. Potwierdzeniem tego jest pierwsze noworoczne spotkanie z korpusem dyplomatycznym w 1979 roku. Przemawiając do dyplomatów, Jan Paweł II wyraził swój wielki szacunek i uznanie dla działań na rzecz światowego pokoju, które podejmował Martin Luther King laureat Pokojowej Nagrody Nobla, Mahatma Gandhi hinduski przywódca oraz Dag Hammarskjöld szwedzki polityk i sekretarz generalny Organizacji Narodów Zjednoczonych⁵⁴.

V. Przykłady odpowiedzi dyplomatów na papieskie nauczanie

Ambasador Etiopii Gatechew Kibreth wyraził przekonanie, że dzięki przemianom społecznym i ekonomicznym, które doprowadziły do zmiany władzy i do odzyskania wolności, sprawiedliwości i demokracji, możliwe było osiągnięcie pełnego rozwoju w Etiopii. Następstwem tego była rosnąca świadomość potrzeby pokoju, który gwarantuje suwerenność i niepodległość narodu⁵⁵.

Z kolei Jean-Pierre Nonault ambasador Konga zwrócił uwagę, że nie można zapomnieć o dążeniu do najważniejszego celu dyplomacji, jakim jest pokój na świecie. Należy potępiać ekonomiczny imperializm, który go niszczy⁵⁶.

⁵² Por. Jan Paweł II: *W duchu dialogu i współpracy*. Do ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej (29 września 1994 r.). OsRomPol 12 (1994) s. 35.

⁵³ Tenże: *Na forum pokoju i sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁴ Por. G. Polak: *Wojna i pokój*. Teksty Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Kraków 2008 s. 101–104.

⁵⁵ Por. G. Kibreth: *Ambassador of Ethiopia*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace* (dalej: PD), B.J. Connor (red.). Indiana 2005 s. 205.

⁵⁶ Por. J.P. Nonault: *Ambassador of the Congo*. W: PD, s. 190.

Natomiast F. Rodriguez Paz ambasador Kuby podkreślił, że rząd w jego kraju docenia wysiłki i działania Stolicy Apostolskiej prowadzące do utrwalania pokoju na świecie. Promowane wartości etyczne i moralne, które sprzyjają budowie pokoju, inspirują do proklamowania chrześcijańskiego nauczania w zakresie pokoju i uznania w społeczeństwie kubańskim wartości takich, jak: braterstwo między ludźmi, solidarność, bezinteresowność, wspaniałomyślność, dzięki którym można osiągnąć pełny rozwój w wymiarze edukacji, postępu technicznego i prawdziwego patriotyzmu⁵⁷. Podobną refleksją podzielił się z Janem Pawłem II ambasador Kanady T. Arcand, który zwrócił uwagę, że rząd Kanady uznaje i docenia wartość papieskiego nauczania na temat pokoju. Jest ono potrzebne dla wsparcia wielu inicjatyw i działań międzynarodowych służących zapewnieniu bezpieczeństwa na świecie. Arcand podkreślił również, że konieczna jest dyskusja na temat konfliktów w różnych częściach świata i sposobów ich zażegnania⁵⁸.

Ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej H. Suchocka podkreśliła, że dyplomacja stoi przed wielkim wyzwaniem, jakim jest walka z terroryzmem, którego nie można utożsamiać z wojną religijną. Działania, jakie podejmuje społeczność międzynarodowa przeciwko aktom terroru, nie są wymierzone w islam czy świat muzułmański, lecz w najokrutniejszy akt przemocy⁵⁹. Również ambasador Hiszpanii Jesus E. Calvo zauważył, że w świecie coraz większą rolę odgrywają egoizm i akty terrorystyczne, powodując, że obca staje się sprawiedliwość i wzajemne poszanowanie, które są moralną i wiodącą siłą w walce z terroryzmem⁶⁰. Z kolei D. Tanaskovic ambasador Jugosławii stwierdził, że warunkiem osiągnięcia pokoju we współczesnym świecie są działania dyplomatyczne ukierunkowane na eliminację różnorodnych form przemocy i aktów terroru⁶¹.

VI. Podsumowanie

Z analizy przemówień Jana Pawła II skierowanych do dyplomatów wynika, że na drodze do realizacji pokoju stoją różnorakie zagrożenia. Do najważniejszych z nich należą: przemoc, terroryzm, wyścig zbrojeń i działania wojenne. Podważają godność i prawa człowieka oraz narodu. Pogłębiają wzajemną nieufność i nienawiść, zagrażają utrzymaniu porządku na arenie międzynarodowej. Jan Paweł II twierdził, że istnieje wewnętrzny związek między przemocą przy-

⁵⁷ Por. F.R. P a z: *Ambassador of Cuba*. W: PD, s. 220.

⁵⁸ Por. T. A r c a n d: *Ambassador of Canada*. W: PD, s. 224.

⁵⁹ Por. H. S u c h o c k a: *Przemówienie ambasador Hanny Suchockiej* (3 grudnia 2001 r.). OsRomPol 2 (2002) s. 34–36.

⁶⁰ Por. J.E. C a l v o: *Ambassador of Spain*. W: PD, s. 214.

⁶¹ Por. D. T a n a s k o v i c: *Ambassador of the Federal Republic of Yugoslavia*, W: PD, s. 261–262.

bierającą niekiedy charakter totalitarny a ateizmem. Papież ukazywał między innymi, jak zarodki totalitaryzmu mogą pojawiać się w demokracji. „Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”⁶². Ateistyczne korzenie decydują o wyborze środków działania. „Walka klas [...] oraz militarizm mają te same korzenie: ateizm i pogardę dla osoby ludzkiej, które dają pierwszeństwo zasadzie siły przed zasadą słuszności i prawa”⁶³. Jan Paweł II nie przestawał podkreślać, że przemoc nie jest dobrym sposobem rozwiązywania problemów w świecie; wojna to wejście na drogę, z której nie ma odwrotu. Należy więc tworzyć nową świadomość, której filarem będzie odrzucenie przemocy zbrojnej jako metody rozwiązywania problemów, ponieważ przemoc rodzi przemoc⁶⁴.

W tym kontekście papież analizował wydarzenia roku 1989. Nie negując znaczenia gospodarki i polityki, skupiał się na czynnikach natury moralnej czy – szerzej – kulturowej. Uważał, że porządkiem europejskim, który wyłonił się po II wojnie światowej i został usankcjonowany przez układ jałtański, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przezwyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczania o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę⁶⁵. Papież traktował upadek komunizmu jako „empiryczny dowód”, że nawet w starciu z silniejszym przeciwnikiem (który ponadto nie czuje się związany zasadami moralnymi) ostateczne zwycięstwo przypadnie tym, którzy stoją po stronie dobra i prawdy. Jest to zarazem przestroga dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcieliby usunąć z areny politycznej prawo i moralność⁶⁶. Jan Paweł II podkreślał, że prawo moralne wyraża tę prawdę, która dochodzi do głosu sumienia, odsłania złożoną naturę ludzkiej wolności, jej zaś zaangażowanie decyduje o kształcie ludzkiego czynu, stanowiącego pierwszy i bezpośredni przedmiot oceny moralnej i budującego moralne oblicze człowieka⁶⁷.

⁶² Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus*. W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Rzym 1991 (dalej: CA). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 13.

⁶³ Tamże, 14.

⁶⁴ Por. J. Kowalczyk: *Papież i dyplomacja pokoju*. „Przewodnik Katolicki” 41 (2003) s. 3.

⁶⁵ Por. CA 23.

⁶⁶ Por. P. Mazurkiewicz: *Wstęp do encykliki Centesimus annus*. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 s. 393.

⁶⁷ Por. A. Szostek: *Wstęp do encykliki Veritatis splendor*. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 s. 449.

Zdaniem papieża, zjawisko terroryzmu, które kiedyś miało charakter lokalny, współcześnie ma wymiar ogólnoswiatowy. Można więc powiedzieć, że uprzednie zagrożenie wojną światową między Wschodem i Zachodem ustąpiło miejsca groźbie terroru, który może pojawić się w każdym państwie i w każdym społeczeństwie. Inne groźne dla świata zjawisko polityczne to handel bronią, którego obroty rosną pomimo upadku komunizmu⁶⁸. Z uwagi na szansę osiągnięcia ogromnego zysku przestają obowiązywać względy moralno-polityczne. Istnieje ponadto problem uchodźców, których wojny, klęski naturalne, prześladowania i wszelkiego rodzaju dyskryminacje pozbawiły domu, pracy, rodziny i ojczyzny⁶⁹.

Jan Paweł II podkreślał, że przeszkody stojące na drodze do realizacji pokoju świadczą o nierespektowaniu słusznego pluralizmu idei i działań i objawiają się w bolesnych starciach pomiędzy osobami, grupami, kategoriami osób, narodami i blokami państw. Współczesna ludzkość, chcąc udowodnić swą „wszechmoc”, powtarza bezrozumne doświadczenie wieży Babel (por. Rdz 11,1–9), ale czyni to w dużo większej skali, angażując różne swoje komponenty, siejąc zamęt, walkę, rozkład i ucisk. Wywołuje to dramatyczne wstrząsy i rozdarcie w rodzinie ludzkiej⁷⁰.

Należy zwrócić uwagę, że pomimo upływu czasu papieskie nauczanie do dyplomatów nie straciło na aktualności i w dalszym ciągu stanowi ważne źródło wiedzy pomocnej w rozwiązywaniu złożonych problemów międzynarodowych.

Bibliografia

Arcand T.: *Ambassador of Canada*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 224–225.

Calvo J.E.: *Ambassador of Spain*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 213–215.

Grosfeld J.: *Wstęp do encykliki Sollicitudo rei socialis*. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*. T. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 277–279.

Jan Paweł II: Encyklika *Centesimus annus*. W setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, Rzym 1991. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*. T. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 396–445.

⁶⁸ Por. J. Grosfeld: *Wstęp do encykliki Sollicitudo rei socialis*. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Kraków 2006 s. 278.

⁶⁹ Por. SRS 24.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II. Rzym 1988. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*. T. II. Kraków 2006 6.

Jan Paweł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis* Ojca Świętego Jana Pawła II. Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*, Rzym 1987. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 280–324.

Jan Paweł II: Encyklika *Redemptor hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II. Odkupiciel człowieka, Rzym 1979. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 24–62.

Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, Rzym 1988. W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. II. Wyd. M. Kraków 2006 s. 221–294.

Jan Paweł II: *Dialog i współpraca drogą do rozwoju i pokoju*. Do ambasadora Japonii (29 października 2002 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2 (2002) s. 39–40.

Jan Paweł II: *Klimat życzliwości jest konieczny do rozwoju współpracy*. Przemówienie do Grupy Demokratycznej Parlamentu Europejskiego (13 listopada 1980 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Wyd. M. Kraków 2009 s. 831.

Jan Paweł II: *Na forum pokoju i sprawiedliwości*. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych (2 października 1979 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Wyd. M. Kraków 2009 s. 24–34.

Jan Paweł II: *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1992 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 546–553.

Jan Paweł II: *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2002 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. IV. Wyd. M. Kraków 2007 s. 836.

Jan Paweł II: *„Nie” śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak” życiu i pokojowi!* Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 stycznia 2003 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 613–617.

Jan Paweł II: *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 2002 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 608–612.

Jan Paweł II: *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1999 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 592–596.

Jan Paweł II: *Od czego zależy prawdziwy i trwały pokój*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (9 stycznia 1988 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 513–520.

Jan Paweł II: *O wspólne dobro społeczności międzynarodowej*. Przemówienie w siedzibie Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze (13 maja 1985 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. XIV. Wyd. M. Kraków 2009 s. 740–745.

Jan Paweł II: *Podzielona Korea jest symbolem sytuacji świata*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Seulu (4 maja 1984 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 5 (1984) s. 10.

Jan Paweł II: *Pokój bez sprawiedliwości jest namiastką pokoju*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym w Bogocie (2 lipca 1986 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (1986) s. 7.

Jan Paweł II: *Pokój nie jest możliwy bez solidarności i sprawiedliwości*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (11 stycznia 1986 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 496–505.

Jan Paweł II: *Pokój przekracza ludzkie siły*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 1987 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 506–512.

Jan Paweł II: *Przyszłość Ameryki Łacińskiej wymaga zdecydowanych i ofiarnych działań*. Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Nuncjaturze Apostolskiej (11 października 1992 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (1992) s. 16–17.

Jan Paweł II: *Światła i cienie współczesnego świata*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 stycznia 1996 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 577–582.

Jan Paweł II: *W duchu dialogu i współpracy*. Do ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej (29 września 1994 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (1994) s. 35–36.

Jan Paweł II: *W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (12 stycznia 2004 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 618–621.

Jan Paweł II: *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność*. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (10 stycznia 2005 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Wyd. M. Kraków 2007 s. 622–627.

Jan Paweł II: *Zadanie dyplomatów we współczesnym świecie*. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym we Fryburgu (13 czerwca 1984 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (1984) s. 20.

Kebreth G.: *Ambassador of Ethiopia*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 205.

Kowalczyk J.: *Papież i dyplomacja pokoju*. „Przewodnik Katolicki” 41 (2003) s. 3.

Mazurkiewicz P.: *Wstęp do encykliki Centesimus annus*. W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 393–395.

Nonault J.P.: *Ambassador of the Congo*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 189–190.

Paz F.R.: *Ambassador of Cuba*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 220–221.

Polak G.: *Wojna i pokój*. Teksty Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Wyd. św. Stanisława BM. Kraków 2008.

Rumi G.: *Autorytet Papieża we współczesnym świecie*. „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 3(2000) s. 28–29.

Szostek A.: *Wstęp do encykliki Veritatis splendor*. W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. I. Wyd. M. Kraków 2006 s. 447–449.

Suchocka H.: *Przemówienie ambasador Hanny Suchockiej* (3 grudnia 2001 r.). „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2 (2002) s. 34–36.

Tanaskovic D.: *Ambassador of the Federal Republic of Yugoslavia*. W: *Papal Diplomacy. John Paul II and the Culture of Peace*, B.J. O'Connor (red.). Wyd. St. Augustine's Press, South Bend. Indiana 2005 s. 261.

Troska J.: *Moralność życia cielesnego*. Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Biblioteka Pomocy Naukowych 14. Poznań 1999.

Zwoliński A.: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*. Wyd. Polwen. Radom 2005.

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/jp2_25lat_pokoj.html [dostęp: 30.04.2017].

<https://pl.wikipedia.org/wiki/Dyplomata> [dostęp: 30.04.2017].

STRESZCZENIE

Współczesne zagrożenia pokoju. Nauczanie Jana Pawła II do dyplomatów

Artykuł przedstawia nauczanie Jana Pawła II na temat przeszkód w realizacji pokoju skierowane do dyplomatów. Papież podkreślał, że przeszkody stojące na drodze do realizacji pokoju nie mają nic ze słusznego pluralizmu idei i działań i objawiają się w bolesnych starciach pomiędzy osobami, grupami, kategoriami osób, narodami i blokami państw. Podważają godność i prawa człowieka oraz narodu. Pogłębiają one wzajemną nieufność i nienawiść, stając się wielkim niebezpieczeństwem dla utrzymania porządku na arenie międzynarodowej. Jan Paweł II, mówiąc o pokoju, zwracał uwagę, że we współczesnym świecie staje się on wartością coraz bardziej odległą, że pokój jest zagrożony wszędzie tam, gdzie duch ludzki jest gnębiony przez biedę lub krępowany przez społeczno-polityczne czy ideologiczne nakazy.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, pokój, dyplomacja

SUMMARY

Obstacles to the Realization of Peace in the Teaching of John Paul II to Diplomats

The article presents the teaching of John Paul II on obstacles to the realization of peace addressed to diplomats. The Pope emphasized that the obstacles to the realization of peace have nothing to do with the pluralism of ideas and actions, and manifest themselves in painful clashes between people, groups, categories of people, nations and blocks of countries. They undermine the dignity and rights of man and the nation. They deepen mutual distrust and hatred, becoming a great danger to maintaining order in the international arena. John Paul II, speaking of peace, pointed out that it becomes increasingly distant in today's world. Peace is at stake wherever the human spirit is oppressed by poverty or constrained by socio-political or ideological injunctions.

Keywords: John Paul II, peace, diplomacy

Inhaltsverzeichnis

- Andreas Müller
EVANGELISCHE SPIRITUALITÄT UND MYSTIK 7
- Beata Bilicka
REFORMATION IN POLNISCHEN KATECHISMEN UND LEHRBÜCHERN
FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT (1945–1990) 25
- Henryk Sławiński
ÖKUMENISMUS UND DIE VERKÜNDIGUNG DES WORTES GOTTES 43
- Helena Slotwińska
DIE IDEE DER PROEXISTENZ ALS EIN DIE RELIGIÖS DIFFERENZIIERTEN
GESELLSCHAFTEN VERBINDENDES ELEMENT 57
- Richard Hartmann
WAS KOMMT NACH DER PFARRGEMEINDE: ANSTÖSSE ZUR VERÄNDERUNG
DER KIRCHLICHEN SOZIALFELDER 73
- Adam Przybecki
MIGRATION ALS EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE KIRCHE IN POLEN 83
- Mieczysław Polak
PASTORALE IDENTITÄT DES PRIESTERS ALS GRUNDLAGE UND ZIEL
PASTORALER AUSBILDUNG IN PRIESTERSEMINAREN 103
- Bronisław Mierzwiński
PRAKTISCHE THEOLOGIE. NEUES METHODOLOGISCHES KOMPENDIUM 113
- Ryszard Sawicki
DIE BEDINGUNGEN DER SEELSORGE
FÜR DIE LITAUISCHE MINDERHEIT IN POLEN 119
- Anna Zellma
DIE SCHULISCHE BILDUNG FÜR DAS LEBEN IN DER FAMILIE ALS DER RAUM
ZUM LERNEN DURCH DAS ENTDECKEN UND ERLEBEN VON WERTEN 135

Wojsław Czupryński
SOZIOKULTURELLE UND RELIGIÖSE DIMENSIONEN DER GLOBALISIERUNG IM LEBEN
HEUTIGER FAMILIEN 147

Jerzy Stefański
DIE ÜBERSCHRIFTEN DER PSALMEN IM STUNDENBUCH. REDAKTIONSFRAGEN 163

Dariusz Kwiatkowski
THEOLOGIE UND SYMBOLIK DES ALTARS IN DEN AUSGEWÄHLTEN GEBETEN
DER FEIER DER ALTARWEIHE 183

Maciej Szczepaniak
WEBSEITEN DER PFARREIEN. VERSUCH EINER ANALYSE AM BEISPIEL
DER ERZDIÖZESE POZNAŃ 201

Bogdan Gienza
DIE HL. HEDWIG VON SCHLESIEN IN DER LEHRE DES HL. JOHANNES PAUL II 213

Paweł Adam Makowski
DIE GEGENWÄRTIGEN BEDROHUNGEN FÜR DEN FRIEDEN.
PAPSTANSPRACHEN AN DIPLOMATEN 233

Contents

- Andreas Müller
EVANGELICAL SPIRITUALITY AND MYSTICISM 7
- Beata Bilicka
THE QUESTION OF REFORMATION IN CATECHISMS AND RELIGIOUS EDUCATION
TEXTBOOKS IN 1945–1990 25
- Henryk Sławiński
ECUMENISM AND PREACHING THE WORD OF GOD 43
- Helena Słotwińska
THE IDEA OF PRO-EXISTENCE AS A LINK
AMONG RELIGIOUSLY DIVERSE SOCIETIES 57
- Richard Hartmann
PARISH COMMUNITIES – WHAT NOW? IMPULSES FOR THE CHANGE
OF CHURCH SOCIAL FIELDS 73
- Adam Przybecki
MIGRATION AS A CHALLENGE FOR THE CHURCH IN POLAND 83
- Mieczysław Polak
PASTORAL PRIESTLY IDENTITY AS BASIS AND PURPOSE
OF SEMINARY PASTORAL FORMATION 103
- Bronisław Mierzwiński
PRACTICAL THEOLOGY. NEW METHODOLOGICAL COMPENDIUM 113
- Ryszard Sawicki
CONDITIONS OF THE PASTORAL CARE
IN THE LITHUANIAN NATIONAL MINORITY IN POLAND 119
- Anna Zellma
FAMILY LIFE EDUCATION AS A TOOL FOR LEARNING THROUGH DISCOVERING
AND EXPERIENCING VALUES 135

Wojśław Czupryński
SOCIO-CULTURAL AND RELIGIOUS DIMENSIONS OF GLOBALIZATION
IN A MODERN FAMILY LIFE 147

JERZY STEFAŃSKI
PSALM TITLES (*TITULI PSALMORUM*) IN THE BOOK OF THE LITURGY
OF THE HOURS. REDACTION ISSUES 163

DARIUSZ KWIATKOWSKI
THE THEOLOGY AND SYMBOL OF THE ALTAR IN THE PRAYERS OF THE *RITE*
OF DEDICATION OF AN ALTAR 183

MACIEJ SZCZEPANIAK
PARISH INTERNET PORTALS. AN ATTEMPT AT ANALYSIS ON THE EXAMPLE
OF THE POZNAŃ ARCHDIOCESE 201

Bogdan Giemza
ST. HEDWIG OF SILESIA IN THE TEACHING OF ST. JOHN PAUL II 213

Paweł Adam Makowski
OBSTACLES TO THE REALIZATION OF PEACE IN THE TEACHING
OF JOHN PAUL II TO DIPLOMATS 233