

# Teologia Praktyczna

Tom 14 • 2013



# Teologia Praktyczna

Tom 14 • 2013



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

RADA WYDAWNICZA

DOROTA DRZEWIECKA-NOWAK, JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ,  
ADAM PRZYBECKI, PAWEŁ WYGRALAK, JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński – Lublin, 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. UAM dr hab. Adam Przybecki – Poznań (*Przewodniczący*),  
ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda – Lublin, o. prof. dr Piotr Skonieczny OP – Rzym,  
prof. dr hab. Krystian Wojaczek – Opole

REDAKCJA TOMU

ADAM PRZYBECKI

RECENZENCI TOMU

ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola, UO Opole  
ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż, PWT Wrocław  
o. dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv., KUL Lublin  
ks. dr hab. Bogdan Giemza SDS, PWT Wrocław  
ks. dr hab. Dariusz Lipiec, KUL Lublin  
o. prof. dr hab. Andrzej Potocki OP, UW Warszawa  
dr Monika Marta Przybysz, UKSW Warszawa  
ks. prof. UKSW dr hab. Edmund Robek SAC, UKSW Warszawa  
ks. prof. dr hab. Henryk Wejman, US Szczecin  
ks. dr Bogusław Wolański, PWT Wrocław

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ  
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO W 2013 ROKU

ISSN 1642-6738

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY – REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, ul. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: [teologia@amu.edu.pl](mailto:teologia@amu.edu.pl);  
tel./fax (0-61) 851-97-43; <http://www.teologia.amu.edu.pl>  
<http://www.teologiapraktyczna.amu.edu.pl>; e-mail: [tp@amu.edu.pl](mailto:tp@amu.edu.pl)

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „TEOLOGIA PRAKTYCZNA” JEST WERSJA DRUKOWANA

Projekt okładki  
PAWEŁ PAK

DRUK: ZAKŁADY GRAFICZNE UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

## SPIS TREŚCI

Bogdan Ferdek  
MOŻLIWOŚĆ WIARY DZISIAJ 7

Andrzej Napiórkowski  
WSPÓŁCZESNY SEKULARYZM A TEOLOGIA SEKULARYZACJI  
JAKO WYZWANIA DLA WIARY 17

Józef Niewiadomski  
RETORYKA „KRYZYSU WIARY” – POSTAWY KOŚCIOŁA  
NA ZACHODZIE 41

Martin Uhál  
SŁOWACJA I LATA WOLNOŚCI KOŚCIOŁA SŁOWACKIEGO  
W PERSPEKTYWIE ROKU WIARY 53

Marko Ivan Rupnik  
SZTUKA W SŁUŻBIE PRZEKAZU WIARY 65

Wojciech Sadłoń  
DUSZPASTERSKIE RADY PARAFIALNE W POLSCE  
NA PODSTAWIE BADAŃ EMPIRYCZNYCH 73

Leszek Rojowski  
DOSKONALENIE WSPÓŁPRACY POMIĘDZY DUCHOWIEŃSTWEM A ŚWIECKIMI  
W PARAFIALNYCH RADACH DUSZPASTERSKICH 91

Wiesław Śmigiel  
WIZYTA DUSZPASTERSKA, ZWANA KOŁĘDĄ, JAKO SZANSA  
NA EWANGELIZACJĘ OSÓB DYSTANSUJĄCYCH SIĘ OD KOŚCIOŁA 113

Marek Kluz  
ODKRYWANIE SENSU CHOROBY I CIERPIENIA W KONTEKŚCIE  
NOWYCH WYZWAŃ 123

Małgorzata Laskowska  
MEDIA I TEOLOGIA. KIERUNKI BADAŃ TEOLOGICZNYCH  
W UJĘCIU MAGISTERIUM KOŚCIOŁA 137

Jerzy Stefański  
MIEJSCE I ROLA »*PATER NOSTER*« W STRUKTURZE KSIĘGI  
LITURGII GODZIN. KWESTIE REDAKCYJNE 159

Dariusz Kwiatkowski  
CHRZEST SAKRAMENTEM NOWYCH NARODZIN W CHRZCIELNEJ LITURGII  
SŁOWA BOŻEGO Z LEKCJONARZA »*OBZĘDÓW CHRZTU DZIECI*« 171

Jolanta Kurosz  
DUSZPASTERSTWO DZIECI W OGÓLNOPOLSKICH PROGRAMACH  
DUSZPASTERSKICH (2000–2010) 185

Bronisław Mierzwiński  
DUSZPASTERSTWO RODZIN. PIONIERSKI PODRĘCZNIK AKADEMICKI 197

Tadeusz Mirończuk  
W TROSCE O ODPOWIEDNIE POSTAWY PASTORALNE  
W ŻYCIU KOŚCIOŁA 203

Anna Wieradzka  
KOBIECI KONSEKROWANA WOBEC FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ.  
REFLEKSJA TEOLOGICZNO-PSYCHOLOGICZNA  
NA PODSTAWIE BADAŃ PILOTAŻOWYCH 213

INHALTSVERZEICHNIS 237

CONTENTS 239

BOGDAN FERDEK

## Możliwość wiary dzisiaj

Prawie 200 lat temu francuski filozof Auguste Comte (1798–1857) postawił diagnozę, że w przyszłości pytanie o Boga stanie się pytaniem przestarzałym. Tak jak dzisiaj nikt nie trudzi się podważaniem bóstw homeryckich, podobnie w przyszłości pytanie o Boga przestanie istnieć samo z siebie<sup>1</sup>. O tym, że postawiona przez Comta diagnoza zdaje się współcześnie urzeczywistniać, mogą świadczyć dobrze sprzedające się publikacje czołowych przedstawicieli nowego ateizmu. Termin „nowy ateizm” wiąże się z takimi osobami jak Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris i Christopher Hitchens, do których przylgnęła nazwa „Czterej Jeźdźcy”. Książki owych „czterech jeźdźców” zdobywają nagrody krajowe i międzynarodowe, są reklamowane we wszystkich liczących się czasopismach, w najpopularniejszych talk-show i portalach. Tryumf nowego ateizmu może wśród ludzi wierzących szerzyć przeżycia, które towarzyszą pasażerom tonącego statku. Te przeżycia rodzą pytania: czy wiara ma jeszcze przyszłość?, czy też stała się już przestarzała? Te pytania musi podjąć teologia. Zbiór reprezentatywnych dla myśli Karla Rahnera esejów, opublikowanych przez wydawnictwo Znak w 1965 r., zatytułowano *O możliwości wiary dzisiaj*<sup>2</sup>. Odwołując się do tego tytułu książki Rahnera, można postawić aktualny w dobie nowego ateizmu problem: jakie są możliwości wiary dzisiaj?

Za Rahnerem można przyjąć, że słowo „możliwości” implikuje odpowiedź na dwa pytania: jakie widoki na przyszłość ma wiara?, i jak może ona zaistnieć

Bogdan FERDEK, ks. prof. dr hab., kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej w Instytucie Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, zarządu Polskiego Towarzystwa Dogmatyków oraz zarządu Sekcji Polskiej Towarzystwa Bonhoefferowskiego, e-mail: [bferdek@pwt.wroc.pl](mailto:bferdek@pwt.wroc.pl)

<sup>1</sup> Zob. J. R a t z i n g e r: *Wiara i przyszłość*. Kraków 2007 s. 9.

<sup>2</sup> Zob. K. R a h n e r: *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków 1965.

dzisiaj? Aby odpowiedzieć na pytanie o przyszłość wiary, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie o jej aktualne możliwości<sup>3</sup>. Wiara będzie rozumiana przede wszystkim jako *fides qua*, czyli akt wierzenia lub zaufania. Z wiarą jako *fides qua* powiązana jest ściśle wiara jako *fides quae*, czyli to, w co się wierzy lub co się wyznaje. Ufność jest bowiem przyłgnięciem do pewnego przesłania z pojmowalną treścią<sup>4</sup>. Tak rozumiana wiara wyraża bycie chrześcijaninem. Słowo *credo* określa bowiem postawę chrześcijanina wobec rzeczywistości. Dlatego można też powiedzieć, że wiarą jest chrześcijaństwo<sup>5</sup>. Próba odpowiedzi na pytanie, jakie są możliwości wiary dzisiaj, będzie odznaczać się perspektywą teologiczną. Teologia zaś ma do czynienia z Bogiem. Jej ostatecznym i właściwym tematem nie jest historia zbawienia, względnie Kościół, ale właśnie Bóg<sup>6</sup>. W teologii wszystko jest rozumiane w odniesieniu do Boga. Teologii nie można uprawiać tak, jakby Boga nie było. Bóg w teologii nie może być hipotezą roboczą, lecz Kimś kto żyje i działa. Wiara jest łaską, która od Niego wychodzi i do Niego prowadzi. W pytaniu, jakie są możliwości wiary dzisiaj, nie chodzi zatem o futurologię lub prorocstwo lecz o teologię. Teolog nie jest prorokiem, ani futurologiem, lecz tym, który wszystko stara się zrozumieć w odniesieniu do Boga.

## I. Współczesny kontekst możliwości wiary

Zdaje się, że współczesność przekreśla wszelkie możliwości wiary, bo wszystko przemawia przeciwko niej. Znany prawosławny teolog Paul Evdokimov, zauważył, że: *Stać się dziś ateistą to nie tyle wybierać, jeszcze mniej – negocjować, ile płynąć z prądem, aby być takim jak wszyscy*<sup>7</sup>. Wystarczy np. iść z prądem subkultury młodzieżowej, aby stać się ateistą. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI w czasie swojej pielgrzymki do Polski. Według papieża w subkulturze młodzieżowej *Jezus niejednokrotnie jest ignorowany, jest wyśmiewany, jest ogłaszany królem przeszłości, ale nie teraźniejszości, a tym bardziej nie jutra, jest spychany do lamusa spraw i osób, o których nie powinno się mówić na głos i w obecności innych*<sup>8</sup>.

Trudne czasy dla wiary zapowiadał już John Henry Newman w kazaniu „Niewiara przyszłości”, wygłoszonym 2 października 1873 r. Te trudności,

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>4</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków 2012 s. 21.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 2006 s. 45.

<sup>6</sup> J. Ratzinger: *Czym jest teologia?*. „Kolekcja Communio”. T. 6. *Podstawy wiary – Teologia*. Poznań 1991 s. 215.

<sup>7</sup> P. Evdokimov: *Szalona miłość Boga*. Białystok 2001 s. 15.

<sup>8</sup> Benedykt XVI: *Przemówienie do młodzieży podczas spotkania na krakowskich Błoniach*. W: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*. Kraków 2006 s. 78.



zdające się pozbawiać wiary możliwości, widział Newman w skandalach wywoływanych przez ludzi Kościoła oraz w powszechnym odrzuceniu tzw. „pierwszych zasad”.

Możliwości wiary będą przekreślać skandale wywoływane przez ludzi Kościoła, o których każdy może czytać w gazetach docierających już w czasach Newmana do domów i chat. Zainteresowaniu tymi skandalami sprzyja tkwiąca w człowieku ciekawość zła. Owocem nagłaśnianych przez prasę skandali będzie antypatia do katolicyzmu, a sami katolicy będą wierzyli nie w sposób absolutny lecz prawdopodobny, czyli miejsce pewności wiary zajmie prawdopodobieństwo<sup>9</sup>. Prognoza Newmana współgra z wypowiedzią Rahnera, według którego: *wiarę hamuje i zagraża jej sama wspólnota wierzących, ponieważ [...] Kościół jest też grzesznym Kościołem grzeszników, gdyż my, jego członkowie, jesteśmy grzesznikami [...]. Grzeszne człowieczeństwo, a więc niedoskonałość, skończoność, krótkowzroczność [...] – wszystkie te właściwości ludzkie są też właściwościami ludzi piastujących kościelne urzędy i wszystkich członków Kościoła i znajdują wyraz – gdyż Bóg to dopuszcza – w tym, czym ten Kościół jest i co robi*<sup>10</sup>.

Według Newmanna, możliwości wiary zostaną ograniczone również na skutek powszechnego odrzucenia tzw. „pierwszych zasad”, czyli jakby znaków Boga w doświadczeniu prawa moralnego, w następstwie pór roku, w urodzajności ziemi, czy ruchu kosmosu. Dzięki tym „pierwszym zasadom” Apostoł Paweł na areopagu mógł odwołać się do nieznanego Boga (por. Dz 17,23), a w Lystrze – do żywego Boga, który daje dobro z nieba (por. Dz 14,17). W późniejszych wiekach barbarzyńskie ludy wierzyły w niewidzialną Opatrzność i moralne prawo, co otwierało przed nimi możliwość wiary<sup>11</sup>. W te „pierwsze zasady” uderza współczesny relatywizm. Według Benedykta XVI, *Usiłuje się stworzyć wrażenie, że wszystko jest względne, że również prawdy wiary zależą od sytuacji historycznej i od ludzkiej oceny*<sup>12</sup>. Relatywizm można uznać za największą herezję. O ile dawne herezje brały część za całość, o tyle relatywizm uderza niejako za jednym zamachem w cały gmach *Credo* twierdząc, że nie ma obiektywnej prawdy.

W sumie Newmann zapowiadał sytuację wiary porównywalną z czasami proroka Eliasza, kiedy to nastąpiła powszechna apostazja. Współczesna sytuacja wiary może być jednak ujmowana nie tyle jako apostazja, co amorficzna masa wierzących. Według Evdokimova: *Nie tyle chrześcijanie żyją w ateistycznym świecie, ile ateizm żyje we wnętrzu chrześcijan. W przeciętnym środowisku*

<sup>9</sup> Por. J. H. Newman: *Faith and Prejudice*. New York 1956 s. 113.

<sup>10</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 31.

<sup>11</sup> Por. J. H. Newman, dz. cyt., s. 113.

<sup>12</sup> Benedykt XVI: *Homilia* (Warszawa). W: *Trwajcie mocni w wierze*, dz. cyt., s. 47.

*chrześcijan idea Boga stanowi jądro, wokół którego zbiera się najbardziej gęsta ignorancja*<sup>13</sup>. Kryzysu doświadcza więc sama idea Boga. Trafnie ukazał to Piotr Lorek:

„Dawniej Bóg też miał się dobrze:

- Świat był odczytywany „magicznie”, każdy z jego elementów od pogody po zdrowie zależał bezpośrednio od działania Boga;
- Ludzie byli święcie przekonani o istnieniu istot niefizycznych – aniołów i, co gorsza, demonów które miały wpływ na ich życie i powodzenie;
- Ludzie wierzyli w istnienie duszy, którą nie dotykała śmierć fizyczna i która była sądzona przez Boga i której groziły wieczne męki piekielne.

Dziś rola Boga staje się znacznie mniejsza:

- Nauka, ze swoją rygorystyczną metodologią już nie boi opisywać się świata w kategoriach przyczynowo-skutkowych, a rolę Boga w życiu człowieka przejęły meteorologia, kosmologia, medycyna i inne dziedziny wiedzy. Rola Boga zawężała się do wnętrza człowieka, ale nawet i tę przestrzeń zaczynają wypełniać takie nauki jak neuropsychologia.
- Dzięki powtarzalności eksperymentów naukowych, łącznie z rozwojem medycyny, psychiatrii i psychologii ludzie już nie boją się wpływu niewidzialnych istot na ich życie, a niejeden przypadek opętania daje się wyleczyć pigułką;
- Nauka ponadto dostrzegła bezpośrednią zależność między ciałem i duszą człowieka. Ta druga stała się po prostu funkcją pierwszego. Z czasem śmierć stała się nie taka groźna, męki piekielne nieprawdopodobne, a niebiańskie ukojenie nudne<sup>14</sup>.

Opisany kryzys idei Boga zdaje się przekreślać wszelkie możliwości wiary we współczesnym świecie.

## II. Terazniejsze możliwości wiary

Pomimo przeciwności wiara ma możliwości zaistnienia w niesprzyjającej terazniejszości. O aktualnych możliwościach wiary wspomina encyklika *Lumen fidei*. Tą aktualną możliwością wiary jest Kościół nazwany „matką naszej wiary” (37). Kościół uczy mówić językiem wiary, bo w nim rodzi się wiara ze słuchania, z widzenia i z dotykania.

Gdy chodzi o wiarę rodzącą się ze słuchania, to *św. Paweł posłuży się formułą, która stała się klasyczna: »fides ex auditu« [wiara rodzi się z tego, co się słyszy – Rz 10,17] (Lumen fidei 29)*. Dlatego też pierwsi chrześcijanie w obliczu prześladowań proszą w modlitwie: *daj Twoim sługom z całą odwagą głosić Twoje Słowo (Dz 4,29)*. Bóg spełnił tę prośbę i *Wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i odważnie głosili Słowo Boga (Dz 4,31)*. Dzisiaj przez

<sup>13</sup> P. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 21.

<sup>14</sup> Wykład wygłoszony we Wrocławiu 29.10.2013 r. w ramach Dni Reformacji. Piotr L o r e k, absolwent University of Glamorgan i University of Wales w Wielkiej Brytanii, dziekan Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu, biblista, specjalista w zakresie analizy retorycznej Nowego Testamentu.

wszystkie przypadki odmienia się termin „nowa ewangelizacja”, powołuje się dykasterie i katedry nowej ewangelizacji, a potrzeba tylko jednego – odważnego głoszenia Słowa Bożego na areopagach współczesnego świata. Ze słuchania tego Słowa rodzi się wiara także i dzisiaj.

Wiara rodzi się także z widzenia. Apostołowie *Zobaczyli zmartwychwstałego Jezusa na własne oczy i uwierzyli (Lumen fidei 30)*. O znaczeniu widzenia dla wiary świadczy pośrednio 13 kanon II Soboru Nicejskiego (787): *Krótko mówiąc, zachowujemy nienaruszoną całą przekazaną nam tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i niepisaną. Jednym z elementów tej tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelie, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze*. Obrazy mają służyć wierze, bo ona rodzi się także z widzenia. Podobną rolę jak obrazy może spełniać piękno wielkich katedr, dostojność liturgii, świętowanie, kształt roku kościelnego. To wszystko jest świadectwem, z którego może zrodzić się wiara. Według Ratzingera, *sposób w jaki wiara zdolana wyrazić się w historii, świadczy o niej samej, świadczy o prawdzie, która za nią stoi*<sup>15</sup>.

Wiara rodzi się również z dotykania, choć to słowo zdaje się wchodzić na jakiś współczesny indeks zakazanych słów, tworzony nie przez Kościół, ale tych, którzy pojmują wolność jako dowolność. Trudno jednak wyobrazić sobie bezdotykowe chrześcijaństwo na wzór bezdotykowej myjni samochodowej. Encyklika *Lumen fidei* stwierdza bowiem, że *Przez swoje Wcielenie i przyjście do nas Jezus dotknął nas, i dotyka również dzisiaj poprzez sakramenty. W ten sposób, przemieniając nasze serce, pozwolił nam i nadal pozwala rozpoznać Go i wyznawać jako Syna Bożego (31)* Sakramenty są więc przedłużeniem tajemnicy Wcielenia. Poprzez nie Wcielony Syn Boży dotyka ludzi dla wiary i dlatego są one właśnie „sakramentami wiary”. Polski teolog. Wacław Schenk, jeszcze przed rozpoczęciem II Soboru Watykańskiego uważał, że w teologii trydenckiej tego aspektu sakramentów nie uwzględniano ze względu na nauczanie *Wyznania augsburskiego* stwierdzające, że *sakramenty są ustanowione nie tylko znakami rozpoznawczymi wśród ludzi, lecz raczej znakami i świadectwem woli Bożej wobec nas, aby pokrzepiały i utwierdzały wiarę tych, co przystępują do sakramentów (XIII)*. Zdaniem Schenka, Sobór Trydencki nie potępił powiązania sakramentu z wiarą lecz tylko ekskluzywność formuły *solam fide*<sup>16</sup>. Sakramenty są więc sakramentami wiary, co encyklika wyjaśnia np. w odniesieniu do chrztu: *Chrzest zatem przypomina nam, że wiara nie jest dziełem żyjącej w izolacji jednostki, nie jest aktem, którego człowiek może dokonać,*

<sup>15</sup> J. R a t z i n g e r: *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*. Warszawa 2009 s. 164.

<sup>16</sup> Por. W. S c h e n k: *Liturgia sakramentów świętych*. T. 1. Lublin 1962 s. 11.

*licząc tylko na własne siły, ale musi być ona przyjęta poprzez wejście do wspólnoty kościelnej, przekazującej Boży dar (Lumen fidei 41).*

To, że wiara rodzi się ze słyszenia, widzenia i dotykania jest konsekwencją tajemnicy wcielenia. Ona pokazuje, że Bóg szanuje strukturę człowieka, którego stworzył. *Relacja z Bogiem, jeśli ma być relacją ludzką, musi być zatem taka, jaki jest sam człowiek*<sup>17</sup>. Ponieważ w życiu człowieka ważną rolę odgrywają zmysły, dlatego wiara związana jest ze zmysłami: wzroku, słuchu i dotyku. To, czego człowiek potrzebuje do codziennego funkcjonowania, stoi również w służbie wiary. Łaska Boża sprawia, że dzięki słyszeniu, widzeniu i dotykaniu rzeczy tego świata stają się czymś więcej niż rzeczami – stają się one jakby przezroczyście względem Boga. Św. Tomasz z Akwinu pisze, że Apostoł *Tomasz co innego widział, a w co innego uwierzył: Widział człowieka, a w Boga uwierzył (Suma teologiczna II–II, I, 4.)*. Z widzeniem Apostoła Tomasza było powiązane również słuchanie i dotykanie. Ta jedność widzenia, słuchania i dotykania powiązana jest z wystrojem katolickich świątyń, których centrum – w scenerii obrazów – stanowi ołtarz słowa Bożego i ołtarz Eucharystii.

Wiara ze słuchania, widzenia i dotykania rodzi się w Kościele, który uczy mówić językiem wiary. Do wielu jednak ludzi nie dociera ta misja Kościoła. Również i oni nie są pozbawieni szansy na wiarę. Znajdują się w sytuacji Mędrców, prowadzonych przez gwiazdę do Betlejem. Znaki Boże w codziennych doświadczeniach życia, w następstwie pór roku, w urodzajności ziemi i w całym ruchu kosmosu mogą być drogą do wiary. Drogą do wiary jest również otwarcie na miłość. W sumie każde ludzkie doświadczenie może stać się drogą do wiary dzięki Temu, który jest *Światłością świata* (J 8,12). On przyjmuje, oświeca i oczyszcza ludzkie doświadczenia czyniąc z nich drogę do wiary. Tym, którzy szukają Boga, ofiaruje On spotkanie z Bogiem na drogach życia (por. *Lumen fidei* 35). Drogi ludzkiego życia obfitują więc w to, co można by określić jako *preambula fidei*. One są przygotowaniem do przyjęcia wiary ze słuchania, widzenia i dotykania.

Encyklika *Lumen fidei* pokazuje terazniejsze możliwości wiary. Może ona rodzić się ze słuchania, widzenia i dotykania. Przygotowaniem do takiego rodzenia się wiary ze słuchania, widzenia i dotykania są różne doświadczenia ludzkiego życia, które można określić jako *preambula fidei*. W obliczu takich możliwości wiary mogłaby dziwić masowość ateizmu. Rahner jednak uważa, że *pierwsi chrześcijanie nie odnosili bynajmniej samych sukcesów [...] Iluż Żydów zdobyto wtedy dla chrześcijaństwa, nie mówiąc już nawet o ogromnej przecież liczbie odstępstw, które miały często miejsce po nawróceniach*<sup>18</sup>. Ponieważ wiarę inicjuje łaska, dlatego wymyka się ona statystykom. Gdzież bowiem jest

<sup>17</sup> J. R a t z i n g e r: *Sakrament i misterium*. Kraków 2011 s. 42.

<sup>18</sup> K. R a h n e r: *O możliwości wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 246–247.

napisane, że mamy mieć całe sto procent? To Bóg ma je mieć. I na szczęście ma On litość dla wszystkich, chce skutecznie objąć wszystkich swą łaską.

### III. Przyszłe możliwości wiary

Aktualne możliwości wiary dają jej przyszłość. Ta przyszłość wiary związana jest przede wszystkim z Bożą opatrnością. Klemens Aleksandryjski uważa, że odrzucenie opatrności Bożej jest równoznaczne z ateizmem<sup>19</sup>. Opatrność Boża ze zła wyprowadza dobro, z upadku człowieka czyni błogosławioną winę, a ze śmierci Jezusa wyprowadza zmartwychwstanie. Misterium paschalne Jezusa, czyli w wąskim znaczeniu Jego przejście przez śmierć do zmartwychwstania, powtarza się z życiu Kościoła. Jest to widoczne i w tym, że krew męczenników staje się posiewem nowych chrześcijan. Nawet prześladowania nie przekreślają możliwości wiary. Według Rahnera: *Nie ma bowiem po prostu sytuacji, która nie mogłaby zawierać jakiejś szansy chrześcijaństwa*<sup>20</sup>. Opatrność Boża nawet z prześladowań potrafi wyprowadzić wzrost wiary.

Przyszłość wiary leży jednak nie tylko w rękach Bożej opatrności lecz także w samym człowieku. Jest on przecież obrazem Boga (por. Rdz 1,26) i dlatego jego byt jest otwarty na Boga. W konsekwencji pytanie o Boga nigdy nie będzie pytaniem przestarzałym. Przejawia się to paradoksalnie nawet w tym, że człowiek z ateizmu będzie chciał uczynić religię. Filozof i ateista, Alain de Botton, autor książki *Religia dla ateistów*, twierdzi, że Dawkins czy Hitchens stworzyli ateizm jako filozofię agresji. Botton natomiast odżegnuje się od takiego podejścia i uważa, że należy docenić Kościół za ich zarządzanie życiem społecznym i wewnętrznym człowieka. Dlatego też twierdzi, że trzeba stworzyć podobny system wartości i rytuałów dla ateistów. Filozof proponuje budowę w Londynie *Świątyni Ateizmu* jako odpowiednika chrześcijańskiego kościoła<sup>21</sup>. Z kolei Jürgen Habermas zauważa, że proces sekularyzacji przyniósł człowiekowi nie tylko sukcesy, ale również straty. Do tych strat należy zaliczyć „świadomość, że czegoś brakuje”<sup>22</sup>. Taka „świadomość, że czegoś brakuje” zwraca człowieka ku chrześcijaństwu jako sensownej propozycji, która daje do myślenia i może się okazać jako *a much better story*<sup>23</sup>. W próbie utworzenia religii dla ateistów, czy w świadomości, że czegoś brakuje, można widzieć

<sup>19</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 6, 122.

<sup>20</sup> K. Rahner: *O możliwości wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 258.

<sup>21</sup> Zob. A. de Botton: *Religion for atheists: a non-believer's guide to the uses of religion*. New York 2012.

<sup>22</sup> Zob. J. Habermas: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft*. W: *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*. Red. K. Wenzel. Freiburg 2007 s. 47–56.

<sup>23</sup> J. Milbank: *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*. Oxford 1990 s. 330.

*przyczółki* wiary. Teologia powinna wykorzystać te *przyczółki* i pomóc współczesnemu człowiekowi w drodze do wiary. Jak przypomina encyklika *Lumen fidei: teologia ma służyć wierze chrześcijan* (36).

Aby teologia służyła wierze, nie może być teologią kontrowersyjną. Newman twierdzi, że teologia, jeśli sama nie jest kontrowersyjna, jest najlepszą bronią w kontrowersjach<sup>24</sup>. Również w kontrowersji ze współczesnym ateizmem teologia powinna służyć wierze. We współczesnym ateizmie można wyróżnić dwa typy: ateizm sceptyczny i ateizm podejrzliwy. Ateizm sceptyczny podważa racjonalność wiary. Natomiast ateizm podejrzliwy podważa motywy wiarygodności. W związku z ateizmem sceptycznym teologia powinna ukazywać racjonalność wiary, a w związku z ateizmem podejrzliwym – ukazywać jej wiarygodność<sup>25</sup>. Tym wyzwaniom ze strony ateizmu sprostą teologia szanująca hermeneutykę ciągłości i będąca *nigdy nie ukończoną wędrówką myślenia ku Chrystusowi w jej ciągle nowych rozbiegach*<sup>26</sup>. Natomiast nie sprostą tym wyzwaniom teologia przekształcająca się w modne ideologie. Taka teologia jest teologią bez teologii, bo więcej ma w niej do powiedzenia modna ideologia niż Bóg.

W sumie przyszłe możliwości wiary związane są z Bożą opatrnością i otwarciem człowieka na Boga, którego źródłem jest obraz Boga w człowieku. Pomocą na drodze współczesnego człowieka do wiary może być teologia.

Na pytanie o aktualne i przyszłe możliwości wiary trzeba odpowiedzieć twierdząco. Możliwości wiary daje Bóg i dlatego wiara ma przyszłość. Ponieważ jednak adresatem łaski wiary jest człowiek, dlatego wiara zawsze będzie przeżywała kryzys. Ten kryzys jest wynikiem poadamicznej sytuacji człowieka, którą zainaugurowała opcja „być jak Bóg” (por. Rdz 3,5). W tej opcji tkwi źródło wszelkiego ateizmu wszystkich czasów. Dlatego pokusa ateizmu będzie zawsze aktualna i to w stosunku do każdego wierzącego. Nawet mistyk, zanim osiągnie zjednoczenie z Bogiem, w czasie „nocy ciemnej”, którą przeżywa w swojej duszy, staje na progu ateizmu, ponieważ doświadczenie transcendencji Boga ukazuje mu przepaść pomiędzy ludzkim duchem a misterium wiary. Jednak ateizm też jest zagrożony przez wątpliwości. Myślącego ateistę będzie niepokoiło chociażby pytanie: Który dogmat jest bardziej racjonalny, czy ten ateistyczny, głoszący że u podstaw rzeczywistości stoi „ślepy zegarmistrz”?, czy ten

<sup>24</sup> Por. J. H. Newman, dz. cyt., s. 113.

<sup>25</sup> Zob. A. F. Clamor: *Newman and the search for a »via media« between atheism and catholicity*. W: *John Henry Newman Doctor of the Church*. Oxford 2007 s. 72–75.

<sup>26</sup> Jego Ekscelencja Biskup Świdnicki Ignacy Dec: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość papież Benedykt XVI doktor »honoris causa« Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Świdnica 2005 s. 73.

teistyczny mówiący, że u podstaw rzeczywistości jest Poznanie i Myśl. Sam lider światowego ateizmu – Dawkins, raczej nie jest całkowicie przekonany o dogmacie przypadku. Świadczy o tym czwarty rozdział jego książki, pt. *Bóg urojony*, któremu nadał tytuł: *Dlaczego niemal na pewno nie ma Boga*<sup>27</sup>. Owo *niemal* otwiera na wątpliwość, że urojeniem może być dogmat o niepoznającym, niemyślącym i ślepyim przypadku, który daje początek rzeczywistości. Ateizm nie udowadnia więc przeciwieństwa wiary. Wierzący nie muszą więc czuć się jak pasażerowie tonącego statku, czekając na udowodnienie przeciwieństwa wiary. Nikt bowiem takiego dowodu nie przedstawił<sup>28</sup>. Pomimo braku wspomnianego dowodu, wiara zawsze będzie zagrożona. Wierzący mogą znaleźć się w diasporze, bo dawne *chrześcijaństwo z rekrutacji* zostanie zastąpione *chrześcijaństwem z wyboru*<sup>29</sup>. Chrześcijaństwo diaspory nie może być jednak chrześcijaństwem okopów lub getta, bo będzie rodziło antyklerykalizm<sup>30</sup>. Ponieważ wiarę zawsze inicjuje łaska, dlatego będzie wymykała się ona wszelkim ludzkim kalkulacjom, bo cudem łaski jest wyprowadzanie dobra nawet ze zła.

<sup>27</sup> R. D a w k i n s: *Bóg urojony*. Warszawa 2007 s. 161.

<sup>28</sup> Por. K. R a h n e r: *O możliwości wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 19.

<sup>29</sup> Tamże, s. 204–205.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 211.





ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI

## Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary

W znaczeniu zbliżonym do współczesnego rozumienia, określenia *sekularyzm* i *sekularyzacja* rodzą się w łonie osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych prądów oświeceniowych, a zwłaszcza pojawiają się wraz z krytyką religii w dobie francuskiego oświecenia. Następnie zostają podjęte w samodzielnej filozoficznej refleksji przez Davida Hume, Georga W. Hegla, Ludwiga Feuerbacha i jego krytyce religii. Jeszcze dalej, bo aż po odrzucenie i wręcz walkę z chrześcijaństwem, pójdą w swoich postulatach Karl Marx, Fryderyk Engels i Włodzimierz Lenin. Teologowie protestancy, inspirowani tymi wyzwaniami oraz koniecznością apologii chrześcijaństwa, podejmą zagadnienie oceny sekularyzmu w świetle Objawienia chrześcijańskiego, wypracowując teologię sekularyzacji. Krytycznie do ich osiągnięć ustosunkują się myśliciele katoliccy, przedkładając samodzielne opracowania, które II Sobór Watykański zweryfikuje doktrynalnie.

### I. Precyzacja pojęć

Pojęcie „sekularyzacja” jest zakorzenione w łacińskim słowie *saeculum*, oznacza *pokolenie, okres czasu, czas jednej generacji* lub *określony wiek*<sup>1</sup>. Najczęściej za pomocą określenia *saeculum* wyrażano to, co czasowe, temporalne, przemijalne. *Saeculum* stało się nazwą dla świata. Dysponujemy jednak drugim pojęciem wyrażającym świat. To *mundus*, mający znaczenie bardziej miejsca,

Andrzej NAPIÓRKOWSKI *OSPPE*, o. prof. dr hab., zastępca dyrektora Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu, kierownik Katedry Eklezjologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Polskiego Towarzystwa Teologicznego, polskiego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, e-mail: [andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl](mailto:andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl)

<sup>1</sup> Por. A. D r a g u ł a: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*. Warszawa 2010 s. 11–12.

instytucji czy struktury. Mimo, że te pojęcia *saeculum* i *mundus* stosowano do deskrypcji jednego *świata*, to niosły ze sobą dwie różne koncepcje świata: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Rozwijające się w kategoriach greckich chrześcijaństwo przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Dlatego niebo, piekło czy czyściec rozumiano kiedyś jako miejsca, a nie stany. Konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się<sup>2</sup>. Ostatecznie łacińskie słowa *saecularis* tłumaczy się dziś jako *zeświecczenie*. W najszerszym rozumieniu, oznacza rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej. Z sekularyzacją łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, a także odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja oznacza odejście od instytucjonalnych form religijności. Nie jest ona jakimś nowym fenomenem, gdyż towarzyszy wszystkim religiom<sup>3</sup>. Niemniej w sposób szczególnie istnieje i potęguje się w obszarze chrześcijaństwa Starego Kontynentu. Należy ją zarówno klasyfikować pozytywnie, jak i negatywnie.

Jak słusznie zauważa F.-X. Kaufmann w swojej książce pt. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, znajdujemy się z pewnością w jakiejś nowej fazie religijnego rozwoju, który przede wszystkim nacechowany jest wzmagającą się utratą znaczenia kościelności dla indywidualnego sposobu prowadzenia życia. Religijna przynależność stała się dzisiaj z jednej strony kwestią prywatną, i to ponadto nie tylko w sensie politycznym, ale również ogólnościowym. Owo swoiste odkościelnienie jednostki nie odnosi się przy tym jedynie do obszaru Kościołów katolickich. A z drugiej, stanowisko Kościoła odnośnie do problemów gospodarczych i społecznych czy jego apele etyczno-moralne znajdują wciąż zadziwiający rezonans. Kościoły chrześcijańskie dalej bowiem uchodzą za ważnych reprezentantów życia publicznego, jednakże nie jako autorytety dla prywatnej moralności<sup>4</sup>.

Pomocne rozróżnienie między terminami „sekularyzm” a „sekularyzacja” przedłożył Paweł VI w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Ojciec święty – kontynuując wskazania Soboru i zachęcając do poszanowania postulatów sekularyzacji – zdecydowanie jednak ostrzegł przed sekularyzmem. Pisał: *Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarze-*

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. J. M a r i a ń s k i: *Sekularyzacja*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M . R u - s e c k i i in. Lublin –Kraków 2002 s. 1089–1092.

<sup>4</sup> Por. F.-X. K a u f m a n n: *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg – Basel – Wien 2000 s. 96.

niu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju, »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm »antropocentryczny«, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizacyjną konsumpcję, tj. »hedonizm« podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi niehumanizujący »humanizm«<sup>5</sup>.

Czym jest sekularyzm, a czym teologia sekularyzacji? Pojęcie te funkcjonują w obszarze opisującym światopogląd, ekonomię, kulturę, filozofię bądź teologię. Nieczęsto dochodzi tu do wzajemnego przenikania tych obszarów i sprzeczności. Dlatego warto zastrzec, z jakiej pozycji mówi się o zjawisku sekularyzmu, a kiedy o (teologii) sekularyzacji.

Przez sekularyzm należy zatem rozumieć każdą formę wrogości – znaczenie uogólniając definicję – wobec wszystkiego, co chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy zatem włączyć nie tylko idee wymierzone w orędzie ewangeliczne, ale także czynne prześladowania chrześcijan, przejawiające się w różnych postaciach. Być może uzyskujemy w ten sposób zbyt pojemne pojęcie sekularyzmu, ale chodzi o wytyczenie, w miarę jasnej, granicy między tymi określeniami. Natomiast fenomen sekularyzacji występuje przede wszystkim w ramach cywilizacji euroatlantyckiej, gdyż jest ona formą teologii kontekstualnej dość mocno powiązanej z aktualną formą kultury tych społeczeństw i ich rozwoju ekonomicznego i politycznego. Jakkolwiek dla całości opisu tego zjawiska wypada dodać, że niektórzy teologowie, jak np. Friedrich Gogarten, Harley Cox czy Johann Baptist Metz, negują łączenie narodzin sekularyzacji z nowożytnością. Uważają, że sekularyzacja stanowi nierozłączny element chrześcijańskiego Objawienia i jest procesem wpisanym w dzieje zbawienia i to już od pierwszych ksiąg Starego Testamentu. Cox stoi nawet na stanowisku, iż początkową sekularyzacją był sam akt stworzenia, który należy przyjąć jako pierwszy moment desakralizacji świata. Metz to spostrzeżenie uzupełnił, dodając, że ostateczne przełamanie rozdziału *sacrum* i *profanum* dokonało się w wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie doszło do desakralizacji i demitologizacji natury<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> P a w e ł V I: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. Watykan 1975 nr 55.

<sup>6</sup> Por. A. D r a g u ł a: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 14–15.

## II. Czas agresywnego sekularyzmu?

Jakkolwiek doświadczamy obecnie wzmożonej napaści sekularyzmu, to wrogość wobec chrześcijaństwa jest zjawiskiem, jakie towarzyszyło już Jezusowi z Nazaretu w trakcie jego życia i działalności. Sekularyzm trwa nieprzerwanie przez wieki aż do dzisiaj i przyjmował w historii różne stopnie natężenia. Polega on na mniej lub bardziej otwartej walce z religią chrześcijańską i jej wyznawcami. Prześladowcy posługiwali i posługują się różnymi metodami: w pierwszych wiekach chrześcijaństwa często uciekali się do fizycznej eksterminacji, co ma miejsce także obecnie w wielu krajach Trzeciego Świata, a z kolei aktualnie w Europie przybiera najczęściej formy medialne i legislacyjne. Najokrutniejszych postaci sekularyzmu w czasach współczesnych chrześcijanie doświadczają ze strony radykalnych ruchów islamskich i hinduistycznych, a także przez systemy ateistyczne, jak np. w Korei Północnej czy jeszcze nie tak dawno w ZSRR i terytoriach przez niego zdominowanych przez całe dziesięciolecie.

Według szacunków fundacji „Open Doors” obecnie ok. 100 milionów chrześcijan jest ofiarami prześladowań, głównie w państwach islamskich, Korei Północnej oraz wskutek hinduskiego ekstremizmu i islamskiego terroryzmu. Z danych raportu papieskiej fundacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” co roku na świecie ginie ponad 170 tys. chrześcijan. Ta kościelna organizacja „Kirche in Not” szacuje, że 3/4 ofiar prześladowań religijnych stanowią chrześcijanie. Według dra Tomasza Korczyńskiego do 2010 r. śmierć męczeńską poniosło 70 milionów chrześcijan, z tego w XX wieku 45 milionów<sup>7</sup>.

Dlatego istnieją realne przesłanki o tym, aby na progu XXI wieku mówić o swoistej eskalacji różnych form sekularyzmu. Tę szeroką rzekę współczesnego sekularyzmu zasilają złudne i mętne wody faszyzmu, (neo)marksizmu, nihilizmu, religijnego fundamentalizmu islamskiego, hinduskiego i judaistycznego, masonerii, satanizmu z nowo powołanymi do życia centrami kultu szatana (kalifornijski Howard Levy i jego „Church of Satan”; Marco Dimitri ogłaszający się jako antychryst i zakładający w Bolonii kościół „Bambini di Satana”), skrajnego feminizmu i wzbierającego dziś ateizmu oraz *gender*. Czy jest to rzeczywiście napaść na chrześcijaństwo, a szczególnie na Kościół katolicki? A może jako chrześcijanie jesteśmy nadwrażliwi i inaczej myślących wpisujemy nazbyt łatwo na listę swoich dręczycieli? A może wzmagający się sekularyzm jest impulsem do potężnej pracy teologicznej tak nad tajemnicą ukrytego Boga, jak i wezwaniem oczyszczenia samego chrześcijaństwa?<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Por. *Prześladowania chrześcijan* – [http://pl.wikipedia.org/wiki/Prze%C5%9B%C5%9Badowania\\_chrze%C5%9Bcijan#cite\\_note-pl.radiovaticana-630723-2](http://pl.wikipedia.org/wiki/Prze%C5%9B%C5%9Badowania_chrze%C5%9Bcijan#cite_note-pl.radiovaticana-630723-2), [odczyt z dnia 1.11.2013].

<sup>8</sup> Por. S. de F i o r e: *Maria e il mistero del Male*. Milano 2013 s. 25–31.

### III. Narodziny protestanckiej teologii sekularyzacji

Analizując genezę teologii sekularyzacji wypada odwołać się do kilku znaczących osób z kręgu protestantyzmu, które poświęciły temu zagadnieniu należną uwagę i przedłożyły próby zrozumienia tego zjawiska.

Jako pierwszego należy wskazać Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i jego postulat demitologizacji przekazu ewangelicznego<sup>9</sup>. Znaczącym przyczynkiem do narastania teologii sekularyzacji były jego propozycje demitologizacji, jakie wyłożył w swojej publikacji pt. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Tezy demitologizacji przyjęte początkowo negatywnie, ostatecznie wpłynęły po 1953 r. na rozpoczęcie, najpierw w kręgach uczniów Bultmanna, ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a z kolei po 1960 r. zainicjowały ferment w kręgach katolickich (E. Ruffini, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani). Poprzez odrzucenie niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozoficznego egzystencjalizmu Martina Heideggera, Bultmann został zaklasyfikowany jako autor biblijnych inspiracji dla teologii sekularyzacji.

Kolejny wkład dla teologii sekularyzacji można znaleźć w spuściźnie Karla Bartha (1882–1945) i zamknąć w haśle „między religią a wiarą”. Ten szwajcarski kalwin, w stworzonej przez siebie teologii dialektycznej – gdzie z jednej strony odrzucił ówczesną liberalną teologię protestancką i ujawnił kryzys chrześcijańskich Kościołów, jakie w pewnym stopniu zawiodły w dobie nazizmu, a z drugiej odkrył suwerenność Boga – wypracował rozdział religii i wiary. Dla Bartha, Bóg to zupełnie ktoś inny. Między Bogiem a człowiekiem zachodzi „nieskończona jakościowo różnica” (*unendlich qualitativer Unterschied*)<sup>10</sup>. Twórca teologii dialektycznej przeciwstawił tradycyjną wiarę religijną Bożemu Objawieniu. Prawdziwa wiara jest wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzkim produktem, jakimś zlepkiem projekcji. Dlatego religia jest w gruncie rzeczy największym przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, gdyż w miejsce Boga postawiła człowieka. Między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść nie do przebycia. Barthowska krytyka religii, powiązana z interpretacją języka wiary, jego absolutyzacja wartości Objawienia i wiary, wpłynęła znacząco na separację chrześcijaństwa i Kościoła

<sup>9</sup> Ten niemiecki teolog ewangelicki podejmując, badania nad pierwotnym chrześcijaństwem, wypracował własną hermeneutykę języka teologicznego. W książce, pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941), ukazał program demitologizacji języka Nowego Testamentu. Uważał, że obraz Jezusa ukształtował się przez pryzmat wiary wielkanocnej w zmartwychwstanie. Dlatego w swoim dziele pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948–1953) doszedł do przekonania, że przedmiotem opisu winien być proces kształtowania się wiary gminy. B u l t m a n n ujmował wiarę nade wszystko jako określony sposób bycia (egzystencjalnie).

<sup>10</sup> Por. H. F i s c h e r: *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*. Stuttgart – Berlin – Köln s. 25–26.

i dadzą budulec pod sekularyzacyjne dezyderaty. Należy pozbyć się religii, która według Bartha nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Z dorobku kalwińskiego teologa wypływa desakralizacja Kościoła i religii. Jest to krytyka bardziej wewnętrzna, polegająca na dialektycznym odzieleniu wiary i religii, przez ukazanie Boskiego pochodzenia wiary. Poglądy teologiczne Bartha stały się ostatecznie znaczącą inspiracją dla teologów protestanckich, wspomnianego już R. Bultmanna, D. Bonhoeffera, E. Fuchsa, F. Gogartena, jak również katolickich, m.in. H.U. von Balthasara, H. Bouillarda, H. Künga, K. Rahnera czy A. Nossola<sup>11</sup>.

Dokonując chronologicznego zestawienia procesu kształtowania się teologii sekularyzacji po wcześniej głoszonych przez Bultmanna i Bartha ideach, należy zatrzymać się na postulatcie „świeckiego chrześcijaństwa” Dietricha Bonhoeffera (1906–1945). Ten niemiecki luteranin w propozycjach „świeckiej religijności” czy też „milczącej religijności wewnętrznej” uzupełniał w pewnym sensie nurt sekularyzacji. Jednakże jego wizja sekularyzacji jest tragiczniejsza. Uważał on bowiem, że laicyzacja nie jest jakimś naturalnym procesem, lecz prowadzi do zmierzchu wiary. Widać to wyraźnie – w jego przekonaniu – na przykładzie protestanckiego Kościoła, który w dobie faszyzmu się nie sprawdził. Przeobrażenie, jakiemu ulega świat, dewaluje tradycyjne pojęcie Boga. Niegdyś Boga przedstawiano jako Wszechmocnego, a dziś jako słabego, niezdolnego pomóc człowiekowi. Bonhoeffer postuluje zniesienie języka metafizycznego, który już niczemu nie służy. Także powrót do średniowiecza, gdzie Bogu przydzielano tak wiele przestrzeni, równałby się wyrzeczeniu intelektualnej uczciwości. Byłoby to *salto mortale*.

W swoim *Lesebuch* wyznaje, że Bóg pozwala nam dziś doświadczać tego, iż musimy żyć jako tacy, którzy w tym życiu muszą dać sobie radę bez Niego. *Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt* (Mk 15,34). Bóg Objawienia jest Bogiem, który każe nam żyć w tym świecie bez roboczej hipotezy Boga i On jest tym, przed którym stale jesteśmy. Prawdziwy Bóg jest tym właśnie słabym i niemocnym, który pozwala się przybić do krzyża i tylko w ten sposób jest z nami i nam może pomóc. Chrześcijaństwo niereligijne oznacza dla tego niemieckiego teologa chrześcijaństwo światowe w tym sensie, że odkrywa Boga w Jezusie Chrystusie pośrodku świata, w centrum życia ludzi, a nie gdzieś na uboczu życia, w jakiś formach pobożności czy w życiu przyszłym. W tym kontekście Bonhoeffer pisze dalej, że tu znajduje się istotna różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami. Religijność ludzi w ich potrzebach wskazuje im zazwyczaj potęgę Boga w świecie. Jest to Bóg w sensie zasady *Deus ex machina*, czyli jest to Bóg ludzkich wyobrażeń, jaki pojawia się zupełnie nieoczekiwanie i rozwiązuje

<sup>11</sup> Por. W. K u l b a t: *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*. „Łódzkie Studia Teologiczne”. T. 19: 2012 s. 117–144.

wszystkie ludzkie dylematy. Jednakże Bóg Biblii odnosi ludzi do słabości i cierpienia Bożego; tylko cierpiący Bóg może człowiekowi pomóc. Dlatego można powiedzieć, że rozwój w kierunku dojrzałości i samodzielności świata prowadzi do usunięcia fałszywego obrazu Boga<sup>12</sup>.

Zaproponowana przez niego koncepcja chrześcijaństwa świeckiego oznacza wyjście poza religię, a zarazem odkrycie i dowartościowanie wiary. Bonhoeffer napisze nawet, iż religia jest przeciwieństwem wiary. Wiara jest wszystkim i oznacza uczestnictwo w cierpieniu Boga w życiu świata. Jezus nie powołuje nas do religii, tylko do wiary. Wszystko, co w chrześcijaństwie może stać się religią należy poddać krytyce, a następnie oczyścić z tego wiarę. Benedykt XVI nie zgadza się z takim podejściem, gdyż uważa rozdział wiary od religii za coś negatywnego, ponieważ samo chrześcijaństwo żyje jako religia<sup>13</sup>.

Czwartym teologiem jest Friedrich Gogarten (1887–1967). Jego wkład do teologii sekularyzacji można streścić w określeniu – „człowiek między Bogiem a światem”. W 1948 r. ten niemiecki ewangelik wydał książkę *Die Kirche in der Welt*. Uzupełnieniem tych myśli okazały się dwie kolejne interesujące prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953). W tych dziełach znajduje się najbardziej znaczące dopowiedzenie Gogartena, mające wpływ na dalszy rozwój właściwie pojmowanej myśli sekularyzacyjnej. Według niego, autentyczne chrześcijaństwo należy rozumieć jako wiarę bez religii. Ma ono być nacechowane brakiem przeżycia religijnego i nadmiernej pobożności. Właściwe chrześcijaństwo to wiara naznaczona słabością Boga i świeckością świata, która byłaby uwolniona od klerykalizmu i sakralizacji. Jako luteranin postulował odmitologizowanie chrześcijaństwa, aby nastąpiło Boże królestwo Ducha bez prawa. Fundamentalna teza Gogartena brzmi: korzenie sekularyzacji znajdują się w samej wierze chrześcijańskiej. Człowiek otrzymał zadanie od Boga, aby uczynił świat obszarem swojego panowania. Świat w gruncie rzeczy jest świecki, gdyż nie istnieje w nim nic świętego<sup>14</sup>.

Gogarten zwrócił uwagę na podwójny charakter laicyzacji. Wiara, która nie przyzwala na laicyzację, prowadzi do zawężonej moralności i nakierowana jest jedynie na indywidualne osiągnięcie zbawienia. Z kolei sama laicyzacja może

<sup>12</sup> Por. D. B o n h o e f f e r: *Lesebuch*. Hrsg. von Otto D u d z u s. München 1985 s. 150–151.

<sup>13</sup> Por. A. D r a g u ł a: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>14</sup> G o g a r t e n zgadzał się z K. B a r t h e m co do konieczności krytyki antropocentrycznie zorientowanej kultury religijnej oraz przewyższenia teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmienną. W 1921 r. opublikował książkę pt. *Die religiöse Entscheidung*, w której uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z Objawienia. Po 1945 r. podjął refleksję nad miejscem Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych.

odrywać człowieka od Boga i czynić go niewolnikiem jego pychy, a niekiedy nawet nihilizmu. Protestantcka perspektywa laicyzacji szanowała jednak autonomię i swoistość wiary. Gogarten nie uległ tu filozofii ani Hegła, ani Marksa, będących konsekwencją też Oświecenia, które odbierały biblijnej wierze charakter eschatologiczny i jej ukierunkowanie na coś, co wykracza poza ramy historii wewnątrzświatowej. Nie wolno dopuścić do zeświecczenia eschatologii. Gogarten optując za świeckim światem, kształtowanym przez człowieka, mówi także o sferze wiary, zbawienia, grzechu i wierze rozumianej jako odpowiedź na Boskie wezwanie łaski<sup>15</sup>.

Zdaniem ewangelickiego teologa człowieka nie można ani ujmować wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani z perspektywy – świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji). *Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – »pomiędzy Bogiem i światem«, przynależąc w pełni zarówno do jednej, jak i drugiej rzeczywistości. Kluczem do adekwatnego opisu zarówno faktycznej, jak i możliwej egzystencji człowieka, a także jego odpowiedzialności etycznej, jest osoba Jezusa Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające m.in. obszar „świeckości” człowieka i świata*<sup>16</sup>.

Wynikiem programu teologicznego F. Gogartena była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatu demitologizacji R. Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Laicyzacja jako taka nie może być klasyfikowana negatywnie, raczej trzeba ją postrzegać ambiwalentnie. Dzięki jej rozwojowi dokonuje się bowiem stopniowe odbóstwianie świata i jego desakralizacja. Podkreślając znaczenie Gogartena dla rozwoju myśli o sekularyzacji, Carl Friedrich von Weizsäcker w krótkim zdaniu stwierdził: *Bóg uwalnia nas z rąk bożków [...]. Przez Boga świat staje się odbóstwiony*<sup>17</sup>.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającej z chrześcijańskiej wiary, zostały rozwinięte przez wspomnianego już H. Coxa i J. B. Metza w obrębie zagadnień teologiczno-społecznych oraz przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna na terenie socjologii religii. Można odnotować, że z postulatów teologii sekularyzacji narodził się nurt tzw. „teologii śmierci Boga”, która wywołała co najmniej zdziwienie. Ten rodzaj teologii, ukazujący bezsilność Boga, przybrał różne formy wyrazu: u G. Vahaniana – w nowożytnej zsekularyzowanej kulturze, u P. van Burena – w mówieniu o Bogu,

<sup>15</sup> Por. R. Winling: *Teologia współczesna 1945–1980*. Kraków 1990 s. 51–53.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 53–54.

<sup>17</sup> Por. H. Zahnt: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München – Zürich<sup>3</sup> 1996 s. 159.



u W. Hamiltona – w milczeniu Boga, u Th. J. Alitzera – w śmierci Chrystusa (w sensie historycznym) w dzisiejszym świecie, u J.A.T. Robinsona i D. Sölle – w śmierci Boga. Oczywiście wkrótce stało się jasne, że ten modny trend teologiczny pozostaje w sprzeczności z samym sobą. A ponadto nie podjął rozprawy ze współczesnym ateizmem, lecz skapitulował wobec niego. Teologia „śmierci Boga” zupełnie niepotrzebnie wykształciła wiele fasadowych i fałszywych słów, niemających żadnej treści<sup>18</sup>.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch przynajmniej przedstawicielach tego ekstremalnego kierunku w teologii minionego wieku. Chodzi najpierw o angikańskiego biskupa i egzegetę Nowego Testamentu, Johna Arthura Thomasa Robinsona (1919–1983) i jego postulat – „odrzuć nadprzyrodzoność”. W głośnej książce *Honest to God*, wydanej w 1963 r., Robinson postrzegany jako przedstawiciel teologii liberalnej, wyłożył swoje podstawy sekularyzacji. Jego zdaniem współczesna sekularyzacja polega na radykalnym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść tego fenomenu składa się zmiana myślenia metafizycznego, porzucenie wszystkiego, co nienaturalne, odejście od występującego w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzuceniu fałszywej religijności. Dla jednych był on biskupem–heretykiem, a dla drugich biskupem–misjonarzem. Wydaje się, że nie był jednak myślicielem oryginalnym czy spójnym, wzywając do opuszczenia Kościoła, odejścia od sakramentów, od praktyk religijnych w myśl hasła „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, zdaniem Robinsona, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka<sup>19</sup>.

Swoista radykalizacja tych idei znalazła swoją kontynuację u Paula Matthews van Burena (1924–1998) w postulacie „śmierci Boga”. Ten amerykański teolog episkopalny nawoływał do przyjęcia przez współczesnych chrześcijan poglądów właściwych dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej i kapitulacji wobec świata<sup>20</sup>.

Bardziej odpowiedzialne i godne uwagi przyczynki do teologii sekularyzacji wypracował Olivier O’Donovan (ur. 1945), ujmując ją jako „spełnianie się eschatologii”. Uważał, że w opozycji do terminu *świecki* nie znajduje się bynajmniej termin *sakralny* (*profanum/sacrum*), lecz wieczny. Świeckość, czyli doczesność, terażniejszość – zauważa brytyjski profesor teologii moralnej i pastoralnej z Uniwersytetu w Oksfordzie i jednocześnie prezbiter Kościoła Anglikańskiego – nie jest przeciwieństwem tego, co religijne, ale tego, co przyszłe; tego, co ma

<sup>18</sup> Por. W. Kulbat: *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, dz. cyt., s. 128 nn; por. także – W. Kasper: *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1996 s. 85.

<sup>19</sup> Por. J. T. Zieliński: *John T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. T. 2. Red. J. Majewski, J. Makowski. Warszawa 2004 s. 346–356.

<sup>20</sup> Zob. P. van Buren: *The Secular Meaning of the Gospel*. New York 1963.

nadejść. Sekularyzacja to nadchodząca eschatologia. Istotnym zadaniem chrześcijaństwa nie jest bowiem konstrukcja cywilizacji ziemskiej, nie jest koncentracja na „tutaj” i „teraz”, lecz skierowanie uwagi na przyszłości. Chrześcijaństwo przecież to ziemska inicjacja przeobstwienia, które ma się dopełnić w wieczności. To stanowisko O'Donavana jest właściwe chrześcijańskiemu społeczeństwu wysoko rozwiniętym technicznie, gdzie doszło do przesunięcia akcentów z eschatologii na ekonomię, odbierającą wierze w Chrystusa jej ponadczasowość<sup>21</sup>.

W kierunku ujmowania sekularyzacji jako eschatologii poszła także refleksja Wolfharta Pannenberg (ur. 1928). Stawiając rewolucyjną tezę ujmowania Objawienia jako historii (*Offenbarung als Geschichte*), nadał teologii, wierze i samoobjawieniu się Boga swoistą relatywność. Niemiecki protestant ukazywał początkowo pozytywne skutki sekularyzacji, prowadzącej do emancypacji życia człowieka spod nadmiernej kurateli kościelnej. Z czasem jednak Pannenberg dostrzegł i negatywne skutki zepchnięcia religii wyłącznie do sfery prywatnej i subiektywnej. Bez idei Boga człowiek nie zrozumie ani siebie, ani świata. Współczesne zjawisko wszechwładnego wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu polityki, nauk społecznych, ekonomicznych, kulturowych czy nauk ścisłych jest według niego poważnym wyzwaniem do wypracowania nowej chrześcijańskiej antropologii (tzw. „przyswojenie krytyczne”)<sup>22</sup>.

#### IV. Katolickie wizje teologii sekularyzacji

Tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej zostały przyjęte przez większość teologów katolickich z uzasadnioną rezerwą. Na gruncie katolickim można odnotować kilka prób asymilacji teologii sekularyzacji. Jedną z nich była z pewnością, nie do końca przemyślana, koncepcja „anonimowego chrześcijaństwa” K. Rahnera. Bardziej odpowiedzialne projekty wątków sekularyzacji przedłożył E. Schillebeeckx, J. B. Metz, L. Dupré czy A. Skowronek i A. Nossol.

Rekonstruując zasadnicze kierunki w ramach katolickich koncepcji sekularyzacji, przypatrzmy się najpierw bliżej idei anonimowego chrześcijaństwa, jaka przewija się przez pisma Karla Rahnera (1904–1984). Podstawową zasadą interpretacyjną teologii niemieckiego jezuita jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Według niego anonimowi chrześcijanie to ludzie, pozostający poza widzialnym Kościołem. Więcej nawet: ludzie ci uznali siebie za wyznawców innych religii lub za ateistów. Jakkolwiek pozostają anonimowi, to nawiązali

<sup>21</sup> Por. A. D r a g u ł a: *Ocalić Boga*, dz. cyt., s. 13.

<sup>22</sup> Por. K. W a ł c z y k: *Wolfhart Pannenberg. Przedmiot ludzkich pragnień*. W: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. T. 1. Red. J. M a j e w s k i, J. M a k o w s k i. Warszawa 2003 s. 237–246.

jakiś związek z Chrystusem, będąc nawet tego nieświadomi. Rozważając sytuację współczesnego człowieka, Rahner analizuje jego sytuację poza wszelką instytucją religijną. Mimo to taki człowiek ma doświadczenie absolutnej bliskości Boga. Niemiecki teolog określa je doświadczeniem transcendentalnym. Podsumowując Rahnerowską koncepcję „anonimowego chrześcijaństwa” trzeba powiedzieć, że została ona odrzucona przez Magisterium Kościoła z kilku powodów. Pierwszy zarzut odnosił się do anonimowości samej wiary. Chrześcijaństwo nie jest abstrakcyjną ideą, lecz wydarzeniem historycznym i personalnym, związanym z konkretną osobą Jezusa z Nazaretu. Dlatego cechuje je wymiar widzialny, uzewnętrzniający się w Kościele. Ponadto Rahnerowska koncepcja wprowadza mocną relatywizację aspektu eklezjalnego oraz soteriologicznego<sup>23</sup>.

Jako teologię sekularyzacji we właściwym znaczeniu można uznać myśl Johanna Baptista Metz (ur. 1928), wyrażoną w pojęciu „świeckie społeczeństwo”. W dziele pt. *Zur Theologie der Welt*, nawiązał on do tezy F. Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W ujęciu ks. Metz procesy sekularyzacji należy kwalifikować jako w pełni uprawomocniony rozwój chrześcijaństwa. Zaakcentował on teologię wcielenia i stworzenia, ujmując wcielenie jako centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania autonomii świata. Świecki świat to rezultat historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na Zachodzie Europy, a który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stalego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji. Pełna świeckość świata będzie eschatologicznym dziełem suwerennego Boga. Mimo uznania procesu zeświecczenia jako zjawiska w swojej genezie chrześcijańskiego, przestrzegając, że nie powinno się utożsamiać nowożytnej sekularyzacji ze świeckością świata umożliwioną w Chrystusie. Zdaniem katolickiego uczonego świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,25)<sup>24</sup>.

Metz dostrzegał związek rozwijającej się sekularyzacji w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii, uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się w świecie już nie całkiem chrześcijańskim, gdyż Europa była osłabiona przez oświeceniową krytykę religii i naznaczona poważną utratą wiary. Oświeceniowe mity i utopie przyniosły iluzję nowego świata, rozpowszechniły przemoc i zbrodnie. Zdaniem katolickiego profesora, poświeceniowe mity zraniły świecki świat, pozbawiły go odniesienia do Boga. Produkty Oświecenia, jakimi na Zachodzie jest mieszczański konsumpcjonizm, a na

<sup>23</sup> Por. W. Kulbat: *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, dz. cyt., s. 117–144.

<sup>24</sup> Por. J.B. Metz: *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*. „Concilium”. Wybór artykułów 1–10 (1968). Poznań – Warszawa 1969 s. 329–337.

Wschodzie systemy totalitarne, zrodziły beznadzieję i lekceważenie cierpień innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło judeochrześcijańskie Objawienie, wykreowało człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy<sup>25</sup>.

Trudny do oceny wkład w teologię sekularyzacji wniósł także Eugon Drewermann (ur. 1940), który interpretując Ewangelię w świetle psychologii głębi, nawoływał Kościół klerykalny do większego otwarcia. Ten katolicki ksiądz, w sposób dość nieodpowiedzialny, zredukował przesłanie Nowego testamentu do warstwy symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych, a są ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Według Drewermanna ewangeliczne przesłanie Chrystusa powinno być odczytywane nie jako opis prawd historycznych, których nie wolno odrzucić, lecz jako opowieść mająca sens symboliczny, tak jak odczytuje się mity czy utwory poetyckie. Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami, wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Do osiągnięcia tego rodzaju wolności potrzeba odrzucenia autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić, poprzez demitologizację i subiektywizm, do „chrześcijańskiego ateizmu”. Dla krytyków Drewermanna, zwłaszcza Manfreda Lütza, jego koncepcje są wynikiem niezbyt należytego wykształcenia i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów<sup>26</sup>.

Odpowiedzialną wizję sekularyzacji wypracował na gruncie amerykańskim katolicki filozof religii Louis Dupré (ur. 1926). Najważniejsze dzieła profesora uniwersytetu z Yale to: *Inny wymiar* (Kraków 1991), *Głębsze życie* (Kraków 1994), *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia* (w: *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999). Według Dupré czas *res publica christiana* – chrześcijaństwa w sensie pewnego obszaru kulturowego, państwowego i geograficznego – przeminął bezpowrotnie. Należy

<sup>25</sup> Por. W. Kulbat, dz. cyt., s. 130 nn. Teologia sekularyzacji Metz przyczyniła się do odbudowy podmiotowości społeczeństwa niemieckiego lat sześćdziesiątych, także poprzez krytykę polityki i społeczeństwa zapominającego o odpowiedzialności za spowodowane nieszczęścia, a zagrożonego przez pułapki materializmu i cywilizacji konsumpcji. Pytania stawiane przez Metz, dotyczące niewykorzystania przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metz ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół Ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie, uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

<sup>26</sup> T. Zatorski: *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*. „Nomos”. R. 1995–1996 nr 12–13.

wyciągnąć wnioski z końca ery konstantyńskiej oraz pożegnać się z obecną postacią Kościoła. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez rodzinę czy społeczeństwo. Wierzący musi stać się religijny samodzielnie, „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Autentyczne życie duchowe musi oddziaływać na pozostałe sfery życia. Jakkolwiek sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak wiara w obecność i działanie Ducha Świętego winna być zaczynem wzrostu w tym nowym, postnowoczesnym społeczeństwie. Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Przykładem jest przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych religii, ale bez zdradzania własnej chrześcijańskiej tożsamości. Zdaniem Dupré we współczesnej cywilizacji coraz trudniej o autentyczne doświadczenie wewnętrzne, któremu nie sprzyja dzisiejsza świecka kultura. *Emocjonalna pustka dzisiejszego świata jest symptomem jego religijnej nędzy, lecz stanowi także okazję do pogłębienia własnego życia religijnego [...]. Taka pustka własnego serca, uświadomiona i doświadczona w pełni, może się przerodzić w dramatyczny krzyk do Jedyne, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedyne* – zauważa amerykański uczony<sup>27</sup>.

Przechodząc do polskich teologów, wypada przypomnieć myśl ks. Alfonsa Skowronka (ur. 1928) i jego ujęcie sekularyzacji jako „dzieła chrześcijańskiego”. Nie negując funkcji oczyszczającej samej sekularyzacji dla chrześcijaństwa, odnosi ją ks. Skowronek zwłaszcza do instytucji, do kultury, do organizacji społecznych, ale nie do osoby ludzkiej jako takiej i jej transcendencji. Sekularyzacja jako fenomen znajduje się między religią a ateizmem. Dlatego może być pewnym impulsem do rewizji zastanych i skostniałych form, ale może też wprowadzać destrukcję i niewiarę, a nawet relatywizm i nihilizm<sup>28</sup>. Prawdziwy Bóg objawienia judeochrześcijańskiego wciąż czeka jeszcze na pełne odkrycie. Zdaniem myśliciela z Piekar Śląskich, chociaż *współczesne znamiona sekularyzacji sprrowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)*, to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji, zdaniem polskiego teologa, jest niezrozumieniem istoty

<sup>27</sup> Por. L. Dupré: *Refleksje na koniec tysiąclecia*. „Tygodnik Powszechny”. R. 1998 nr 29 s. 1–4.

<sup>28</sup> Por. J. Mariński: *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 1090.

świeckości świata. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej<sup>29</sup>.

Na polskiej mapie teologicznej jest także do zauważenia ks. abp prof. Alfons Nossol, którego trudno w sensie ścisłym zaliczyć do nurtu teologii sekularyzacji, ale w jego dorobku znajdują się postulaty związane z tym kierunkiem myślenia. Najprawdopodobniej jest to wynik okazałego wpływu teologii K. Bartha wywarłego na Nossola.

Generalnie wolno stwierdzić, że oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Jednak to, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi, im właściwymi, prawami nie oznacza, że rzeczy stworzone są od Boga niezależne, albo iż człowiek może nimi dysponować dowolnie i bez relacji do Stwórcy<sup>30</sup>. Poważny wkład w tak rozumianą teologię sekularyzacji wnieśli francuskojęzyczni teologowie katolicy. Nie można tu pominąć milczeniem przemyśleń takich teologów jak: P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, po części również H. de Lubac i Y. Congar, analizujących problematykę *constructio mundi* i *consecratio mundi*<sup>31</sup>. Niektóre przyczynki katolickich teologów odnośnie do zjawiska sekularyzacji weszły ostatecznie do oficjalnego nauczania Kościoła<sup>32</sup>.

## V. Sekularyzacja i sekularyzm w Polsce

Rekonstruując zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu nie wolno naturalnie pominąć odniesienia do sytuacji chrześcijaństwa w Polsce. Należy zadać pytanie, dlaczego w Polsce nie wykształciła się myśl sekularyzacyjna? A także, skąd owa fala aroganckiego i nietolerancyjnego sekularyzmu? Jeśli uwzględnimy kontekst historyczny kraju nad Odrą i Wisłą, to dość łatwo znajdziemy odpowiedź.

Najpierw należy przywołać oświeceniową krytykę religii, jaka dość znacząco uderzyła w struktury kościelne i treści ewangeliczne. Społeczeństwa krajów Europy Zachodniej z jednej strony doznały zniszczenia swojej chrześcijańskiej tkanki, a z drugiej paradoksalnie doszło do usunięcia nadmiernie rozbudowanej kościelnej instytucjonalności. Z jednej strony katolicy tej części Starego Konty-

<sup>29</sup> A. J. Skowronek: *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*. „Przegląd Powszechny”. R. 2000 nr 10 s. 27–43.

<sup>30</sup> Por. J. Mariński: *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 1090.

<sup>31</sup> Por. M. Graczyk: *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*. Warszawa 1992 s. 158–515.

<sup>32</sup> Wiązało się to także z dowartościowaniem w naukach biblijnych metody *Formgeschichte* (A. B e a, B. J. A l f r i n k, J. J. W e b e r) oraz postulatu większego uwzględnienia egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Przedmiotem dyskusji były kwestie demitologizacji języka biblijnego, oraz oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej.

mentu doznali swoistego oczyszczenia swojej wiary – niekiedy okupując to męczeńską krwią, a z drugiej zarysowała się wyraźniejsza granica między laickim państwem a chrześcijaństwem.

Natomiast polski katolicyzm nie doznał tego rodzaju konfrontacji z ideami oświecenia. To zmaganie się, swoista separacja i dialog z ideami sekularyzacji i sekularyzmu francuskiego, angielskiego czy niemieckiego nie miało miejsca w Polsce, gdyż kraj nasz w tym czasie pozbawiony był samodzielnej państwowości. Trzeba nawet powiedzieć więcej: okres zaborów potęgował integrację polskości, właśnie w obszarze religijności. Jedynym jej uniwersalnym nośnikiem było chrześcijaństwo (łacińskie). Stąd Kościół dla Polaków, którzy nie posiadali niepodległego państwa, stawał się jedyną i naturalną przestrzenią wolności.

Drugim momentem historycznym, pomagającym zrozumieć tło i przebieg procesów sekularyzacji i sekularyzmu, są wydarzenia roku 1968, który przyniósł Europie Zachodniej potężną rewolucję obyczajową i nadał zmianom społecznym, moralnym, kulturalnym, politycznym i gospodarczym niesłychany impet. Narodziły się całkowicie nowe trendy w kulturze młodzieżowej, podważając nie tylko ówczesne struktury burżuazyjnego społeczeństwa, ale poważnie kwestionując chrześcijańską moralność. Ze względu na dość szczelną podówczas „żelazną kurtynę”, w znikomej części doszło do przeniknięcia tych prądów do Europy Środkowej i Wschodniej. Ta część Starego Kontynentu i tym razem poszła inną drogą. Stała ona bowiem wobec innych wyzwań. Musiała się zmagać z jedną z bardziej okrutnych postaci sekularyzmu, jakim była ideologia marksistowska w wersji stalinizmu. Przy tym nie miała ona jedynie postaci antyludzkiej i antychrześcijańskiej teorii, lecz przybierała konkretną formę fizycznego ucisku i prześladowań. Represje poprzez rozbudowany aparat milicyjny i tajną służbę bezpieczeństwa dotyczyły wszystkich, którzy wykazywali niepoprawność polityczną wobec komunistycznego światopoglądu.

Wolno zatem skonstatować, że uwarunkowania polityczne, kulturalne, społeczne i gospodarcze wymusiły poniekąd inny rozwój procesów rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa dla poszczególnych części Europy. Zamiast koncepcji sekularyzacyjnych, Kościół w Polsce wypracowywał teologię narodu (ks. Czesław Bartnik), polską teologię wyzwolenia (ks. Franciszek Blachnicki), kwestie godności osoby ludzkiej, jej praw i przywilejów (kard. Karol Wojtyła, ks. Konstanty Michalski, ks. T. Styczeń) czy też etos solidarności (Ks. Józef Tischner). Z kolei w płaszczyźnie sekularyzmu można dziś zauważyć jego dość znaczną intensywność, zupełnie nieprzystającą do polskiego kontekstu. Absolutnie nie są do zaakceptowania różne formy niesprawiedliwej krytyki czy wręcz oszczerstw. Z jednej strony trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest on sztucznie transponowany na grunt polskiego doświadczenia chrześcijaństwa. Kościół ma za sobą niezwykle piękną historię, dlatego przysługuje mu należny respekt i winien kroczyć własną drogą. A z drugiej strony widać jasno, iż zarówno hierarchia, jak

i wierni świeccy są nieprzygotowani do nowych form kooperacji i dialogu w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym. Ciągle jeszcze w Kościele w Polsce można obserwować zbyt wiele postaw tryumfalistycznych czy obciążonych nadmiernym instytucjonalizmem.

Chrześcijaństwo w Polsce dysponuje zbyt potężnym i bogatym potencjałem, który nie wolno ani lekceważyć, ani też biernie trwonić. To jest wielkie dziedzictwo całej Europy (por. Jan Paweł II). Dlatego smuci fakt tak wielkiej pasywności i „ugrzecznienia” ze strony hierarchii, co jest szczególnie dostrzegalne w odniesieniu do mass mediów. Rażąca jest powolność konferencji Episkopatu czy też poszczególnych biskupów ordynariuszy w ustanowieniu struktury „szybkiego reagowania” na obecne objawy dyskredytowania Kościoła jako niezbywalnego podmiotu życia społecznego. Nie bardzo wiadomo, dlaczego mamy pójść błędną drogą Kościoła katolickiego niektórych krajów Europy Zachodniej? Dlaczego przyzwalamy na coraz większe opustoszenie naszych świątyń? Dlaczego ze strony urzędowego Kościoła nie są podejmowane żadne kroki, aby zapobiegać coraz większej marginalizacji chrześcijańskich wartości? Nie można przechodzić obojętnie wobec faktu, iż coraz mniej ludzi w Polsce publicznie i oficjalnie przyznaje się do Kościoła, choć są przecież chrześcijanami!

## VI. Wskazania Magisterium Kościoła

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* znajdujemy pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. Absolutna niezawisłość oznacza świat niezależny od Boga, natomiast relatywna niezawisłość oznacza świat i człowieka określone w odniesieniu do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie może mieć charakteru absolutnego, gdyż winna ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych<sup>33</sup>, z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy<sup>34</sup>. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga), autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy świat zyskuje swoje transcendentne określenie, poprzez tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa. Tak rozumiana sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: *Wszystko bowiem jest wasze [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga* (1 Kor 3,22).

Jakkolwiek Sobór Watykański II nie posłużył się pojęciem sekularyzacji, to jednak ukształtował naukę o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej,

<sup>33</sup> Por. KDK 36.

<sup>34</sup> Por. KDK 20.



która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. W soborowym nauczaniu świat i Kościół muszą cieszyć się swoją własną, przynajmniej względną autonomią. Z naturalnego porządku rzeczy człowiekowi przysługuje suwerenność. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki<sup>35</sup>, wspólnoty politycznej<sup>36</sup>, kultury<sup>37</sup>, podkreślają jednocześnie ich słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest jednak absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy<sup>38</sup>, z przyjęciem norm prawa Bożego<sup>39</sup> i z respektowaniem zasad moralnych<sup>40</sup>. Sobór przeciwstawia sekularyzacji *proces uświęcania*, który nie niszcząc słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Czy teoria sekularyzacji – wobec tak zmasowanej agresji różnych form sekularyzmu – jeszcze dodatkowo nie spycha sfery religijnej poza obręb fundamentalnych spraw ludzkich? Czy oczekiwanie na nadejście pełnego (duchowego) chrześcijaństwa nie jest propozycją w sensie eschatologicznej wizji Joachima da Fiore? W każdej epoce dokonuje się przemieszczanie *sacrum i profanum*, nie można jednak sprowadzać tych procesów do niwelacji *sacrum*. Być może jest to szansa dla odkrywania nowych form *sacrum*, które kształtują się w obecnej fazie cywilizacji. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do wypracowania pogłębionych form duszpasterskich<sup>41</sup>.

## VII. Duchowy rozwój czy zaprogramowana ateizacja?

Z tymi pytaniami, pójdźmy jednak jeszcze dalej. Spróbujmy się zastanowić, czy procesy te można klasyfikować jako przyczynki ku duchowemu rozwojowi (sekularyzacja) czy raczej są one dowodem na propagowanie postaw ateistycznych (sekularyzm)? Jak patrzeć na różne postacie sekularyzmu, który wręcz niszczy nie tylko chrześcijaństwo, lecz nawet przejawy religijności? Czy można przejść obojętnie wobec zmasowanego ataku ideologii *gender*? Jak klasyfikować teologię sekularyzacji? Czy można widzieć w niej jedynie poważny zamach na sakramentalność Kościoła? Czy nie stanowi ona kolejnej formy protestantyzacji ortodoksji katolickiej? Czy jest ona jakąś próbą reformy Kościoła w ramach po-

<sup>35</sup> Por. KDK 36.

<sup>36</sup> Por. KDK 76.

<sup>37</sup> Por. KDK 56.

<sup>38</sup> Por. KDK 20.

<sup>39</sup> Por. KDK 41.

<sup>40</sup> Por. KDK 36.

<sup>41</sup> Por. W. K u l b a t, dz. cyt., s. 135 nn.

soborowego odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej? Czy zmiany zachodzące w chrześcijaństwie, zwłaszcza w krajach Europy, pozwalają na swoje uprawomocnienie w ramach wielowiekowego procesu rozwoju Kościoła? A może jest to nieodpowiedzialna interpretacja Jezusowego wskazania, które pojawia się w rozmowie z Samarytanką, że nadchodzi godzina, owszem już jest, aby Bóg nie był wielbiony ani na tej górze, ani w Jerozolimie. *Bóg jest duchem: trzeba więc, aby jego czciciele oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (por. J 4,21.23). Jak wytłumaczyć to, co stało się w Québec, gdzie w bardzo krótkim czasie doszło do zamiany kanadyjskiego katolicyzmu masowego w masowe zeświecczenie? Czy chrześcijaństwo XXI wieku żegna się na naszych oczach z *christianitas*, osadzonym w myśli greckiej i metafizyce, próbując bardziej egzystencjalnie (czytaj: postmetafizycznie) wyrazić Dobrą Nowinę? Nie sposób tu uciec od pytania o kulturę, która winna stać się wehikułem dla Ewangelii. Nie można jednak zapominać, iż chrześcijaństwo nie jest ludzkim poszukiwaniem Boga metafizycznego Absolutu, lecz żywym Bogiem, który szuka człowieka i udziela trudnych odpowiedzi na niełatwe ludzkie pytania<sup>42</sup>.

Dlatego dziś wielu chrześcijan – szczególnie z krajów zachodniej części Europy – wyjeżdża do Azji, gdzie szuka pokoju, ukojenia, wewnętrznej interioryzacji, medytacji i modlitwy. Ta ucieczka jest potwierdzeniem, że Kościół w ich krajach zawierzył bardziej temu, aby „działać” niż „być”. Wierni naśladowcy Chrystusa pokazują także wyraźnie, że ważniejsze jest „być” nad „działać” czy „mieć”. Człowiek współczesny postrzega siebie nade wszystko jako osobę operatywną (*homo faber*), jako kogoś, kto musi nieustannie działać. Owa koncentracja na pracoholizmie przeniknęła naturalnie i do Kościoła. Trzeba skrytykować ów model, który narodził się już dawno w Kościele ewangelickim, a który propagowała formuła autorstwa D. Bohnoeffera, że Kościół jest jedynie Kościołem wówczas, gdy istnieje dla drugich. Biskup ewangelicko-luterański Brandenburgii, Wolfgang Huber, trafnie zauważa, iż Kościoły protestanckie zredukowały swoje rozumienie chrześcijaństwa jedynie do etyki i diakonii. Ta koncentracja Kościołów protestanckich w Europie Zachodniej jedynie na etycznym wymiarze religii oraz praktycznej służbie potrzebującym doprowadziła do ich swoistej autosekularyzacji. Główną misją Kościoła nie jest jednak praktyczna realizacja królestwa Bożego na ziemi, lecz o wiele bardziej przepowiadanie królestwa obiecane go przez Chrystusa i współpraca na rzecz jego przyjścia, aby doszło do wspólnoty człowieka z Bogiem. Autosekularyzacja wiary przez nadmierny instytucjonalizm nie służy naszym siostram i braciom z Kościołów protestanckich, którzy noszą w swoich sercach wciąż nienasycone pragnienie transcendencji<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Więcej na ten temat piszę w ramach komunijnej struktury Kościoła – por. A. N a p i ó r - k o w s k i: *Rozwój i reforma Kościoła*. Kraków 2013 s. 177–200.

<sup>43</sup> Por. K. K o c h: *Tempo di interiorità. Per una Chiesa che vive il mistero*. Brescia 2011 s. 168–169 (D. B o n h o e f f e r: „La chiesa è chiesa solo se e in quanto esiste per gli altri”).

Z jednej strony sekularyzacja wywołała „odkościelnienie”, „odchrześcijanienie” i „odkonfesyjnienie”<sup>44</sup>. Należy ją zatem postrzegać także jako wytwór nadmiernej instytucjonalizacji i poszukiwania nowych form wiary. Sekularyzacja to obrona świeckości świata, aby odsłaniać głębszą religijność i pozbywać się naiwnych, niekiedy wręcz magicznych form religii. Nie trzeba sekularyzacji koniecznie widzieć jako zamachu na pobożność ludową. Kościół bez owej ludowej, prostej gleby pobożnościowej nie zrodzi głębszej teologii. Jakkolwiek formy ludowych praktyk są fakultatywne, to jednak mimo wszystko są one niezbywalne dla rozwoju wiary. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się częściowo w Kościele poprzez wypracowanie przez teologię katolicką względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej<sup>45</sup>.

Z drugiej jednak teologia sekularyzacji postawiła pod znakiem zapytania instytucjonalny wymiar religijności i tym samym opowiedziała się za swoistą „kaszacją” Kościoła. A przecież wiara chrześcijańska nie jest rzeczywistością subiektywną, ale właśnie w obrębie instytucji doznaje swojej weryfikacji i historycznej obiektywizacji. Wiąże się ona z określonymi prawdami wiary, z sakramentami i ich materialnymi znakami, z widzialną społecznością wierzących. Musi być wspólnotą konkretną i realną, a nie anonimową, gdyż to pozwala jej ujawniać misję głoszenia wobec świata Ewangelii miłosierdzia. Właśnie zsekularyzowane i pluralistyczne społeczeństwo bardziej jeszcze potrzebuje widzialnych świadków miłości Boga do człowieka<sup>46</sup>.

W ostatnich latach można zaobserwować, jak Kościół w większości krajów Europy Zachodniej utracił charakter Kościoła masowego i ludowego (*Volkskirche*), a jednak nie stał się wyizolowaną enklawą czy gettem, mimo że wśród wielu katolików coraz głośniejsze mówi się o tym zagrożeniu. Wzywaniem do zakreślania wyraźnych granic między chrześcijaństwem a światem, w sensie postaw sekciarskich czy izolacyjnych lub zagrożenie gettem, nie jest rzeczowym argumentem i nie koresponduje z duchem Ewangelii. Kościół Jezusa Chrystusa, posiadając posłannictwo misyjne, musi odważnie wychodzić do świata, aby to posłannictwo

<sup>44</sup> Por. A. J. Skowronek, dz. cyt., s. 27–43.

<sup>45</sup> Por. W. Kulbat, dz. cyt., s. 117–144.

<sup>46</sup> Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988 nr 4: *Jakże nie wspomnieć o uporczywym rozszerzaniu się zubożenia religijnego i ateizmu w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«. Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. Już Sobór zwracał uwagę na to, że »liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii«. Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji.*

wypełniać, dlatego nigdy nie może przybrać charakteru sekty czy enklawy. Należy zatem zdecydowanie przestrzegać przed tendencjami obronnymi czy separacyjnymi. Choć jedynie niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje. Fakt ten pozwala patrzeć z nadzieją na obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Kościołowi nie wolno poddawać się marginalizacji czy zamykać się w getcie, gdyż to oznaczałoby koncentrację na samym sobie. Choć dobra zbawcze są złożone w Kościele Chrystusowym, to jednak są dla całego świata. Nie wolno odbierać uniwersalizmu Ewangelii, którą Bóg poprzez Kościół kieruje do każdego człowieka wszystkich kultur i czasów. Chrześcijanie powinni poddać analizie i pewnej afirmacji podstawowe właściwości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być mądra i roztropna akceptacja pozytywnych cech kultury końca XX i początków XXI wieku. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości chrześcijańskie Kościoły mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności pomiędzy ludźmi i narodami<sup>47</sup>.

Wypada pamiętać, że klasyczny paradoks ostatnich dziesięcioleci, wyrażający się w sloganie „Chrystus tak, Kościół nie”, przekształcił się w nowy: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Ponadto coraz bardziej wzrosła liczba ludzi, deklarujących się jako „chrześcijanie niepraktykujący”. Utożsamili się oni z hasłem, jakie zdobyło znaczną popularność: „Wierzyć bez przynależności” (*Believing without belonging*), będącym owocem sekularyzacji naszego świata, pewnego powrotu *sacrum*, pluralizmu międzyreligijnego, narastającej marginalizacji religijności kościelnej czy też silnego dzisiaj indywidualizmu, które to zjawiska prowadzą do swego rodzaju „deinstytucjonalizacji” religii chrześcijańskiej. Znaczący impas dotknął standardowych modeli przekazywania wiary. Wzrosła także nieufność wobec doświadczenia socjalizacji religijnej (parafii, szkoły, stowarzyszeń, ruchów), co w znaczący sposób prowadzi do kryzysu przynależności do Kościoła.

W drugim Liście do chrześcijan w Koryncie Paweł Apostoł wyznaje: *mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny* (2 Kor 12,10). Zbyt często zapominamy, że chrześcijaństwo nie jest religią, ale drogą. Na drodze zaś się nie stoi, ale cały czas pielgrzymuje. Ten dynamizm chrześcijaństwa podkreślał wielokrotnie Joseph Ratzinger. W książce *Sól ziemi* wyznawał, iż substancją wiary chrześcijańskiej nie jest teoria, lecz wydarzenie<sup>48</sup>. Z kolei już jako Papież wyłączył chrześcijaństwo z kategorii religii księgi. Do dziś zresztą funkcjonuje, właściwie nagminnie, nie do końca popraw-

<sup>47</sup> Por. W. K u l b a t, dz. cyt., s. 140 nn.

<sup>48</sup> Por. J. R a t z i n g e r: *Sól ziemi*. Kraków 2005 s. 17.

ne przekonanie, że istnieją trzy monoteistyczne religie księgi: judaizm ze swoją Torą, chrześcijaństwo z Biblią, a islam z Koranem. W Adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI trafnie zakwestionował rozumienie chrześcijaństwa jako religii księgi. Ojciec święty napisał: *W Kościele otaczamy wielką czcią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest »religią Księgi«: chrześcijaństwo jest »religią „słowa” Bożego«, nie »słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego«<sup>49</sup>.*

Ostatecznie niech wolno będzie stwierdzić – nie wpisując się na listę żadnego z rewolucyjnych manifestów – że trzeba ratować Jezusa przed „kościółkowatością”, rytuałem, obrzędowością, rutyną. Nie wolno uporczywie tkwić w metafizycznych kleszczach skleryzowanego Kościoła. Przed nami długa jeszcze droga. Kościół to wszyscy ochrzczeni. Nie wolno tolerować redukcjonizmu, gdy większość wiernych świeckich, mówiąc o Kościele, sprowadza go jedynie do duchowieństwa. Trzeba odwagi, aby pozbyć się nostalgicznego konserwatyzmu i pokornie podążać ku nowemu. Trzeba pozwolić Duchowi Bożemu, abyśmy w naszym pielgrzymowaniu zostali odnalezieni przez Chrystusa, który powiedział o sobie: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14,6).

### VIII. Jak ocenić sekularyzm, a jak teologię sekularyzacji?

Trudno jest podejmować jakikolwiek dialog z różnymi postaciami sekularyzmu, który domaga się – i częściowo to realizuje – fizycznego unicestwienia chrześcijaństwa. Nie sposób pozostawać naiwnym wobec świadomego i zaplanowanego szerzenia idei ateistycznych. Coraz natarczywiej słychać głosy przedstawicieli sekularyzmu domagające się usunięcia przejawów religijności, a zwłaszcza chrześcijańskiej. W mass mediach promuje się wręcz wzorce ateistyczne. Głośnym echem odbiła się książka Richarda Dawkinsa pt. *Urojony Bóg*, w której ten brytyjski biolog prezentując napastliwy ateizm, głosi iluzję Boga<sup>50</sup>. Zastanawiające jest współczesne nasilanie się zjawiska ateizmu, który obecnie pojawił się w formie ateizmu obojętności, domagającego się likwidacji wszelkiej religii<sup>51</sup>. Ta ostatnia forma, będąca konsekwencją naukowego fanatyzmu, o tyle

<sup>49</sup> B e n e d y k t X V I: Adhortacja apostołska *Verbum Domini*. Watykan 2010 nr 7.

<sup>50</sup> Nie warto byłoby się tą książką szerzej zajmować, gdyż zawiera aż nazbyt wiele rzeczowych błędów, jak np. że autorem Listu do Hebrajczyków był P a w e ł z Tarsu i doczekała się ona kilku wartościowych odpowiedzi z chrześcijańskiego punktu widzenia. Można tu wspomnieć pozycję pt. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Alister M c G r a t h i Joanna C o l l i c u t t M c G r a t h).

<sup>51</sup> Por. R. S c h r ö d e r: *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*. Freiburg – Basel – Wien – Freiburg im Br. 2011 s. 150–190. Ateizm jako taki istniał już w starożytności, choć oczywiście w odmiennym kształcie. Z pozycji politeistycznych, pojawił się też w formie zarzutu wobec chrześcijan, wyznających wiarę w jednego Boga. Interesującą postać ateizmu przedstawił niderlandzki filozof Baruch S p i n o z a w XVII w. Następnie Oświecenie

jest śmieszna i jednocześnie niebezpieczna, iż jest zamknięta na jakikolwiek dyskurs. Jak głęboko posunął się proces ateizacji świadczą publikacje, zwłaszcza na rynku frankofońskim, proponujące pewną namiastkę duchowości dla osób niewierzących. Paradoksalnie przedstawia się dziś ateistom duchowość bez Boga, pewne formy doświadczenia mistycznego z akcentem na ciszę, prostotę, jedność, akceptację, tzw. „uczucie oceaniczne” oraz śmierć i wieczność. To wszystko można znaleźć np. w książce pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, która wyszła spod pióra André Comte-Sponville<sup>52</sup>.

Wszystkie postaci sekularyzmu na czele ze współczesnym ateizmem, jakkolwiek domagają się zróżnicowanej i zindywidualizowanej oceny, to jednak w ich genezie należy upatrywać impulsów i motywów dla tego, co nazywamy: wolność człowieka, sprawiedliwość społeczna, protest przeciwko złu w świecie, krytyczna reakcja wobec religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, zgorszenia wynikające z nadużyć kościelnych i antyświadectwa, tak ze strony duchowieństwa jak i wiernych świeckich.

A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem dla *theologia negativa* – którą to II Sobór Watykański całkiem pomiął, a która to mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm. Jakkolwiek sekularyzm z pozycji biblijnych i teologicznofundamentalnych ze swoją negacją Boga jest nie do utrzymania, to winien stać się przedmiotem teologicznej refleksji. Chrześcijaństwo to nie tylko *ratio pura*, ale i *cor purum et purificandum*<sup>53</sup>.

Natomiast sekularyzacja stwarza większe pole do jej ambiwalentnej klasyfikacji. Według H. Friesa, *teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste nie, ani bezkrytyczne tak. W tym punkcie rozstrzygać musi wyczucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów*<sup>54</sup>. Zastanawia jednak fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie, o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt dla ideologii sekularyzmu: *U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje*

wygenerowało ateizm jako tzw. religię rozumu. Natomiast Feuerbach i Marx zatruili swoją epokę ateizmem spekulatywnym. Nie tak dawno sądziliśmy, że pożegnaliśmy ateizm metodyczny.

<sup>52</sup> Zob. A. Comte-Sponville: *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Warszawa 2011 ss. 219.

<sup>53</sup> Por. W. Kasper: *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1996 s. 72–72.

<sup>54</sup> Por. U. Ruh: *Säkularisierung*. W: *Enzyklopädische Bibliothek*. T. 18. Red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte. Freiburg im Br. 1982 s. 95.

*cechujące autentyczne życie społeczne*<sup>55</sup>. Z kolei w innych regionach świata, w Ameryce Południowej, w Afryce czy w Azji pojawiło się wiele nowych ruchów religijnych i ośrodków chrześcijańskiej duchowości.

Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych i magicznych elementów religijności pogańskiej, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga, a tym samym docierać do pełniejszej prawdy o człowieku i otaczającym go świecie. Ponadto generuje większy obszar religijnej wolności i transcendentnych poszukiwań. Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens ludzkiej egzystencji, lecz pogłębiła ich znaczenie i niezbywalność. Człowiek wciąż może odnaleźć odpowiedź w przestrzeni Kościoła, który wniósł swój wkład do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia przyczynił się do indywidualizacji religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Jan Paweł II: *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.* „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 25: 2004 nr 6 s. 25.

<sup>56</sup> Por. W. Kulbat, dz. cyt., s. 140–144.





JÓZEF NIEWIADOMSKI  
**Retoryka „kryzysu wiary” – postawy  
Kościoła na Zachodzie**

Dywagacje na temat „kryzysu wiary” są bardzo często zabarwione agresją i wzajemnym obwinianiem przez różne grupy w Kościele. Służą nie tylko do uzasadniania własnego stanowiska, ale również i do kamuflowania wzajemnych konfliktów. Poniższe świadectwo o sytuacji i reakcjach Kościoła na Zachodzie jest w swej formie nietypowe. Na – nie zawsze artykułowanym – tle teorii kulturoznawczych, socjologicznych i teologicznych, kieruje ono uwagę czytelnika w stronę przeżywanej codzienności tego Kościoła. Wymaga ono też pewnej szczypoty humoru i fantazji poznaniotwórczej. Posługuje się bowiem metaforą na pierwszy rzut oka banalną. Jej celem jest tylko wprowadzenie zdrowej ironii do „śmiertelnie poważnych” dywagacji i rozładowanie atmosfery rozważań, a więc przypomnienie chrześcijańskiej prawdy o wolności dzieci Bożych.

Rozpocznijmy od przypomnienia znanej anegdoty. Na wspaniałym rasowym koniu galopuje jeździec. Tempo zawrotne! Stojący na skraju drogi rolnik widzi najpierw kurz, potem rumaka, a w końcu też i samego jeźdźca. – *Dokąd tak pędzisz?* Odwracając głowę jeździec odkrzykuje: – *Dlaczego mnie pytasz? Pytaj konia!* I cóż wspólnego ma ta historyjka z problemem kryzysu wiary i postawy Kościołów zachodnich, związanej z retoryką tegoż to kryzysu? Pozwolę sobie podejść do tematu w sposób biograficzny.

Józef NIEWIADOMSKI, ks. prof. dr, Institut für Systematische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Austria,  
e-mail: [jozef.niewiadomski@uibk.ac.at](mailto:jozef.niewiadomski@uibk.ac.at)

Autor związany jest z tzw. Innsbrucką Szkołą Teologii Dramatycznej, refleksyjnej nad tajemnicą zbawienia w kontekście transformacji społecznych mechanizmów wykluczenia. O Innsbruckiej Teologii Dramatycznej zobacz publikację – S. B u d z i k: *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*. Tarnów 1997.

## I. Świadek czasu minionego

W 1972 r. wyjechałem z Polski do Austrii na studia w Innsbrucku. Kościół jaki tam zastałem, zwłaszcza w Tyrolu, wydawał się być podobnym do takiego pięknego rasowego konia, pędzącego przecież jeszcze z zawrotną prędkością ku przysłowiowej krainie niebiańskiej. Ten koń, ta wspólnota kościelna galopowała torami wyznaczonymi prawodawstwem państwowym i międzynarodowym (konkordat między Stolicą Apostolską i Austrią)<sup>1</sup>, prawodawstwem wtedy jeszcze zgodnym – mimo rewolucji roku 1968 – z aktualnymi prądami kulturalnymi w tamtejszym społeczeństwie i mechanizmami społecznymi. Rumak kościelny galopował więc torami zdeterminowanymi zgodną opinią publiczną, wyrażającą się w przysłowiowym powiedzeniu: *das heilige Land Tirol* (święty kraj tyrolski), albo też: *Herrgottswinkel* (zaulek Pana Boga). Tenże koń, ta wspólnota kościelna zdawała się naturalnie pędzić też i siłą woli tych, którzy na nim siedzą i do niej należą, zgodnych co do kierunku i do celu podróży, katolików świeckich i duchownych, w gruncie rzeczy jakże to dumnych z ich rasowego konia. Był to bowiem Kościół epoki bezpośrednio posoborowej, Kościół jednoczący odnowę z tradycją pobożności austriackiej, ściśle mówiąc – tyrolskiej. Był to też Kościół ciekawy informacji o kryzysie Kościoła holenderskiego, nie wyobrażający sobie jednak w żaden sposób tego, że w nie tak długim czasie i ten ich tyrolski, czy też austriacki koń rasowy straci swe siły i stanie się obiektem nieustannie skazywanym na powolną śmierć przez prognozy rozwoju kultury<sup>2</sup>.

Spółeczeństwo późnych lat sześćdziesiątych i początku lat siedemdziesiątych w Tyrolu wydawało się być społeczeństwem, w którym ignorowanie socjalizacji kościelnej było praktycznie niemożliwe, nie mówiąc już o wierze w Boga i zawierzeniu Bogu. W 2013 r. społeczeństwo to prezentuje się jako zbiorowość, w której nawet dla osób bardzo religijnych wiara w Boga i zaufanie Bogu, nie mówiąc o problemach socjalizacji kościelnej, stały się już tylko jedną pośród

<sup>1</sup> Konkordat ten, podpisany 5 czerwca 1934 r. i potwierdzony w 1957 r., gwarantuje Kościołowi katolickiemu status osoby prawnej i reguluje stosunki między religijnie neutralnym państwem a Kościołem. Austria nie będąc państwem w pełni laickim, akceptuje i popiera działalność Kościoła w sferze publicznej.

<sup>2</sup> Pewniki socjologii religii utrzymywane przez lata, mówiące o nieodwracalnej sekularyzacji społeczeństwa, na pewno się nie sprawdziły. Aktualnie socjologowie religii mówią jednak o specyficznym strachu przed religią w Europie – por. J. C a s a n o v a: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009. Niezaprzeczalna jest teza o „śmierci Kościoła ludowego”. Dane statystyczne potwierdzają najpierw fakt tejże śmierci. W 1951 r. należało do Kościoła katolickiego w Austrii 89% obywateli tego kraju, w 1971 jeszcze 87,4%, zaś w 2012 r. już tylko 63,2%. Około 12% obywateli nie należy do żadnej grupy wyznaniowej, szacowania liczby ateistów sięgają jednak aż 18%. Potężne fale „wystąpienia z Kościoła” w Austrii, związane ze skandalami wśród duchowieństwa na tle seksualnym (począwszy od skandalu z kardynałem G r o e r e m w 1995 r.) i skandalem pedofilii (od roku 2010) powoli jednak ulegają osłabieniu. Mimo tego liczba katolików nadal maleje, głównie ze względu na migrację, logikę przyrostu naturalnego (więcej zgonów niż urodzeń) i „wystąpienia z Kościoła”.

innych ludzkich możliwości. Dotyczy to wszakże mniejszości mieszkańców Tyrolu, ale już w diecezji wiedeńskiej wspomnianego wyboru dokonuje procentowo większość mieszkańców tego miasta<sup>3</sup>. To prawda, że opinia publiczna nie kwestionuje jeszcze torów jazdy tego kościelnego rumaka zdeterminowanych prawodawstwem, czego potwierdzeniem jest zakończona fiaskiem inicjatywa plebiscytu na rzecz pozbawienia Kościoła katolickiego uprawnień zagwarantowanych przez konkordat, zainicjowanego przez agresywne koła antykościelne i antykleerykalne w kwietniu 2012 roku<sup>4</sup>. Jednak fakt ten nie pozwala na lekceważenie problemu, bowiem tenże tradycyjny, wspaniały rumak prezentuje się w Austrii jako istota z dnia na dzień słabnąca, konfrontująca swoich ułanów z pytaniem: *Co znaczy autentyczne przeżycie takiej już to wolnej opcji wiary i autentyczne świadectwo o przeżyciu jej w tymże Kościele?* Socjologowie religii mówią o takim Kościele jako „Kościele z wyboru”<sup>5</sup>. Chodzi tu jednak przede wszystkim o przeżycie tej opcji w sytuacji, kiedy koń, na którym ja codziennie siedzę, zdaje się pędzić wszędzie, tylko nie tam, gdzie pędził przed pięćdziesięcioma laty, radykalnie kwestionując mój wybór.

Okrzyk naszego jeźdźca: *Dlaczego mnie pytasz? Pytaj konia*, jest więc już pierwszą formą odpowiedzi na pytanie dotyczące reakcji Kościoła Zachodu na kryzys wiary. Jest to przecież kryzys przeżywany przez wszystkich członków Kościoła, zachowujących się jednak w sposób bardzo zróżnicowany w kontekście przemian społecznych<sup>6</sup>. Chyba największą grupą członków Kościoła, przeżywających swoiście ich subiektywną i autentyczną postawę wiary, są ułani galopujący jeszcze wprawdzie na kościelnym rumaku, dystansujący się jednak bez większego hałasu od widzialnego Kościoła katolickiego. Nawet, gdy pozostają w Kościele płacąc tak zwany podatek kościelny (czego oczywiście banalizować nie można), chrzcząc dzieci, wysyłając je do pierwszej komunii i do bierzmowania, biorąc ślub i oczekując pogrzebu, to jednak w życiu codziennym zachowują się zgodnie z głównymi nurtami propagowanymi przez mechanizmy rynku i komunikacji medialnej. Można by wręcz powiedzieć, że są bardziej wyznawcami tej rynkowo-medialnej wspólnoty niż wspólnoty kościelnej.

<sup>3</sup> Ks. Kazimierz Świątek wskazuje na różne koncepcje teoretyczne współczesnej socjologii próbujące ująć te zmiany w ramy teoriopoznawcze: *Opis przemian społecznych odwołuje się ... do teorii nowoczesności, ponowoczesności, globalizacji, modernizacji, traumy społecznej, sekularyzacji, a także desekularyzacji i ewangelizacji. Wspomniane koncepcje teoretyczne odnoszone są także do polskiego społeczeństwa* – por. K. Świątek: *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*. Red. W. Przygoda. Lublin 2013 s. 62.

<sup>4</sup> Inicjatywa agresywnych kół ateistycznych zakończyła się 22 kwietnia 2012 r. Podpisało się pod nią 0,89% wyborców.

<sup>5</sup> Por. K. Świątek, dz. cyt., s. 70.

<sup>6</sup> K. Świątek zwraca uwagę, że także i w społeczeństwie polskim panuje takie samo zróżnicowanie, posiada ono bowiem zarówno *cechy tradycyjne, jak i nowoczesne, a także w jakimś stopniu i ponowoczesne* – tamże, s. 62.

## II. Próba opisanja aktualnej sytuacji

Jak zatem można by opisać tę wspólnotę? Prezentuje się ona wręcz na wzór eklezjalny, jako taka *oeconomica et electronica quasi catholica*<sup>7</sup>. *Dokąd pędzicie? – Zapytaj koni!* A konie znają tylko jedną formułę: *Extra mercatum nulla vita nec salus*<sup>8</sup>. Pytając młodszych jeźdźców o uzasadnienie ich decyzji, usłyszemy odpowiedź: *A któż to chciałby spędzić całe życie w muzeum?* Konie tejsze to młodzieży są przecież coraz mniej podobne do tradycyjnego kościelnego rumaka, jawiącemu się im przecież coraz bardziej jako obiekt muzealny. Ułani tego typu nie są jednak nastawieni wrogo do Kościoła. Mimo to przeżywają oni ich własny kryzys wiary.

Kryzys ten dla tejsze, tak to ogromnej liczby członków Kościoła, przedstawia się w formie coraz bardziej widocznego wyobcowania z granic normatywnych wizji kościelnych, dotyczących życia codziennego. Coraz więcej osób – aktywnych członków Kościoła – informuje przecież od lat podczas badań społecznych, że nie prowadzą życia codziennego opartego na wierze zdefiniowanej przez naukę Kościoła, że ich rumaki używane do codziennych galopów pochodzą z innych stajni i stadnin. Coraz mniej mówią też ci katolicy o tym, że chcą wypełnić wolę Bożą, zawartą w przykazaniach i przepisach kościelnych, aby osiągnąć życie wieczne. Galopując na koniach soteriologii rynku i rumakach komunikacji medialnej, nie prezentują się jednak jako ludzie bez religii, a więc jako żyjący dówód na prawdę pewników socjologicznych o sekularyzacji społeczeństwa rozwiniętego gospodarczo i poddanego impulsom kultury oświecenia. Być może, że teorie o sekularyzacji społeczeństwa były kiedyś dla wielu oddanych katolików dodatkowym impulsem do wyzwolenia się z siodła niewygodnych kościelnych autorytetów w sprawach etyki seksualnej, jednakże ta masa wyobcowanych katolików nie może potwierdzić pewnika postępującej sekularyzacji życia codziennego. Wyobcowani z granic tradycyjnego Kościoła, pojmują inaczej swoją religijność. Dlatego też mieszają bez problemu chrześcijańskie prawdy wiary z elementami innych religii i duchowości, zaczerpniętych zwłaszcza z kultur azjatyckich, z popularnej psychologii i z kultury znachorstwa. Tego typu synkretyzm, stojący na służbie samowypełnienia i samorealizacji, pozwala im z kolei dostrzec główną

<sup>7</sup> Normatywność tejsze kultury codziennej musimy porównywać z tradycyjnymi pewnikami eklezjologicznymi. Logika rynkowa, komunikowana przez mechanizmy reklamy i komunikacja nowych mediów stworzyły nowy horyzont poznania kształtujący automatycznie ludzkie pragnienia, i to od wczesnego dzieciństwa, spychając tradycyjne starania pedagogiczne i duszpasterskie na drugi plan. Przemiany kulturowe i religijne współczesności pod wpływem rynku i komunikacji medialnej należy więc opisać, mówiąc o powstawaniu globalnej cywilizacji o zapędach totalitarnych. To właśnie taka soteriologia supermarketu wyznacza dzisiaj granice tego, czym jest pluralizm wyznaniowy, a więc i Kościół z wyboru – por. J. N i e w i a d o m s k i: *Globalne tło spotkania religii*. „Przegląd Powszechny”. T. 890: 1995 nr 10 s. 36–42.

<sup>8</sup> Por. J. N i e w i a d o m s k i: *Extra mercatum et media nulla vita nec salus*. W: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*. Red. S. B u d z i k, Z. K i j a s. Tarnów 2000 s. 198–212.

przyczynę kryzysu wiary samego Kościoła. Jest nim – w ich przekonaniu – dogmatyzm i brak tolerancji dla różnych opcji życia codziennego. Jest też nim, patrząc głębiej, wyobcowanie Kościoła ze świata codziennej kultury, jakże to już innej w porównaniu z kulturą lat siedemdziesiątych. Spluralizowanie stylów życia, zmiana socjokulturowych wzorców życia rodzinnego i towarzyskiego, niemalże uniwersalne rozpowszechnienie modelu kultury konsumpcyjnej zmieniło nie tylko tory, po których galopował ten austriacko-tyrolski Kościół lat sześćdziesiątych. Zmieniła się też i wola jeźdźców, siedzących na eklezjalnym rumaku. Została zakwestionowana ich zgoda odnośnie do kierunku i do celu podróży. Udana doświadczenie przemierzania różnych dróg, zmieniły w tym czasie także samych ułanów, kształtując na nowo ich pragnienia i nadzieje, ich wyobrażenia o szczęściu i nieszczęściu życia ludzkiego. Cóż znaczy więc w tym kontekście mowa o kryzysie wiary? O czym mówią recepty na rozwiązanie kryzysu? O informacjach dotyczących kierunku i celu podróży? O szkoleniu kadry jeźdźców w sprawach tego kierunku i celu? Jakże często mówią one o mobilizacji woli, umożliwiającej wielkiej liczbie ułanów udzielenie jednej, zgodnej odpowiedzi na pytanie, dokąd te ich rumaki, na których oni siedzą, tak szybko pędzą? Odpowiedź ta jest przecież tak często oderwana od logiki jazdy, którą umożliwiają wytyczone tory, a także i samowola konia. Jakże często taka odpowiedź jest niezgodna z tym, co się w rzeczywistości dzieje.

Kryzys wiary – jak już wspominałem – przeżywają wszyscy członkowie Kościoła i to w sposób bardzo zróżnicowany. Do tej największej grupy członków dystansujących się bez hałasu od widzialnego Kościoła przez ich codzienne zachowanie, stawiających przez to sam Kościół wobec pytania, czy to on sam się nie wyobcował od codziennej rzeczywistości, dołącza znaczna grupa osób zachowujących się w zasadzie podobnie, żyjących więc według trendów i mód kultury rynkowo-medialnej, różniących się jednak od tej masy, bo zaangażowanych w sytuację kościelnego świadectwa wiary przez sam fakt, że Kościół katolicki jest ich pracodawcą. Paul Michael Zulehner nazwał ich słusznie: *Berufschristen*<sup>9</sup>, chrześcijanie z zawodu, powodując tym samym – choć mimowolnie – katastrofalne zawężenie wizji chrześcijaństwa w świecie współczesnym. Nie chodzi tu tylko o księży, o świeckich teologów i świeckie teolożki zaangażowanych w duszpasterstwo, czy w nauczanie religii w szkole, bądź uprawiających teologię na wydziałach teologicznych. Tę potężną armię ułanów galopujących na koniach współczesnej kultury rynkowo-medialnej, a ciągnących za sobą z tytułu spełnianego zawodu coraz to bardziej zmęczone konie kościelne, tworzą w obszarze języka niemieckiego przede wszystkim miliony osób pracujących w instytucjach kościelnych: w Caritasie (będącym przecież największym pracodawcą w Niemczech), w szkołach prywatnych, w przedszkolach, w szpitalach prowadzonych

<sup>9</sup> Por. Ch. Friesl, K. Berkel: *Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren*. Innsbruck 1996.

przez zakony i innych instytucjach kościelnych. To właśnie ich przykład ilustruje ten chyba najostrejszy *Crash*, tę od lat doznawaną, przecierpianą i po cicho tolerowaną kolizję między ujęciem religijności i wiary w kategoriach opcjonalnych, w kategoriach umożliwiających wolny wybór a oficjalnie przestrzeganą dyscypliną wiary. Jest to kolizja między współczesną opcją kształtowania życia codziennego według wzorców akceptowanych bez problemu przez świadomość społeczną i wymogami dyktowanymi przez oficjalną dyscypliną kościelną. Ten od lat przeżywany *Crash* wykazuje coraz bardziej katastrofalne skutki. Dostrzegalne są one w powszechnym już prawie zwyczaju utrzymywania podwójnych adresów przez rozwiedzionych i żyjących z innymi partnerami nauczycieli religii, fikcji utrzymywanej w celu zaspokojenia „sumienia” kurii biskupiej. Skutki te ukazują się przy okazji konfliktów w kontekście podobnych konstelacji, czy też na polu szerzej pojętej etyki seksualnej, z którymi borykają się pracownicy administracji w katolickich szpitalach, organizacjach Caritasu i innych podobnych instytucjach. Pracownicy ci przeżywają katolickość ich pracodawcy i katolickość tychże to korporacji jako jawną schizofrenię. Korporacje te nie różnią się przecież niczym od instytucji porządku świeckiego, nie przywiązując – i to przez całe dziesięciolecia – absolutnie żadnej wartości i wagi do kształtowania jakiegokolwiek kultury duchowości katolickiej. Jest to więc sytuacja pracowników przeżywających ich katolickość wyłącznie w kontekście subiektywnie odczytywanych represji i ograniczeń, jakże często też i strachu przed *outingiem*. Konflikty tego typu skupiają coraz częściej uwagę opinii publicznej, stają się też przedmiotem rozpraw sądowych w związku ze zwolnieniami z pracy motywowanymi zawarciem powtórnych związków małżeńskich, czy też jawnie okazywanej formy życia w partnerstwie homoseksualnym. Konflikty tych „chrześcijan z zawodu” to chyba tylko szczyt góry lodowej, niszczącej zdrową kulturę wiary. Konsekwencje tych dewastacji stają się tam widoczne, gdzie większość pracowników Caritasu wyznaje, że nie są aktywnymi świadkami Kościoła katolickiego. Logika argumentacji w tego rodzaju dywagacjach wygląda mniej więcej tak: – *Ja pracuję w Caritasie, nie w Kościele! – A któż to jest Kościół? – Papież, biskupi i księża, z którymi ja się absolutnie nie zgadzam!* Dewastacja ta jest widoczna wszędzie tam, gdzie społeczny szacunek Caritasu łączy się ze szkalowaniem Kościoła katolickiego. Ta góra lodowa w postaci tych to „chrześcijan z zawodu”, świeckich i duchownych, postrzegających swoje zadomowienie w Kościele wyłącznie jako źródło osobistej frustracji, niszczy zdrową kulturę wiary, ponieważ komunikuje szerokiej społeczności wyobcowanej z Kościoła, że sercem wiary katolickiej jest zawężona etyka seksualna, „niewspółczesne” spojrzenie na kobietę i celibat duchowieństwa. Kolejny raz, silniejszymi od Boga, zdają się być *sex and gender*.

### III. Poszukiwanie dróg odnowy

Cóż więc znaczy, w takim to kontekście, mówienie o kryzysie wiary? Gro-  
no „chrześcijan z zawodu” zaogniło sytuację autentycznego kościelnego przeży-  
cia wiary, którą widzieliśmy wśród tej najliczniejszej grupy katolików, wyobco-  
wanych z kościelnych dróg i torów, galopujących tak samo przecież, jak galopu-  
ją konie przeciętnego człowieka naszych czasów. Właśnie to zaognienie przy-  
czyniło się w ostatnich latach do swoistej eksplozji problemu w kontekście her-  
meneutyki fundamentalistycznej. Mam tu na myśli tych to „prawdziwych” kato-  
lików, którzy zawsze „wiedzieli”, co wiara oznacza, a gdzie apostazja króluje. –  
*Dokąd tak pędzisz?*” Jako jedyna chyba grupa społeczna w Kościele na Zachodzie  
wskazują oni nie na konia, ale na ich własne zachowanie, definiujące prze-  
życie opcjonalnej wiary jako „polowanie na kozły ofiarne”. Tylko ta mała grupa  
fundamentalistycznie nastawionych księży i wiernych opisuje ten dzisiejszy kry-  
zys wiary w kategoriach niezdolności biskupów do tropienia i prześladowania  
tych wszystkich „chrześcijan z zawodu”, prezentując jednocześnie ich własne  
lekarstwa na uzdrowienie sytuacji. Są to denuncjacje, będące wynikiem swoiście  
prowadzonego polowania na biskupów i księży oraz na nauczycieli religii i  
współpracowników kościelnych. Temat „kryzys wiary” przekształca się w wyob-  
raźni tego typu fundamentalistów w bitwę o Kościół. Jest to bitwa, w której nale-  
ży strzelać do każdego, kto inaczej wygląda. Jest to także bitwa, w której należy  
nie tylko strzelać, ale i używać wszystkich podstępów prowadzących do znisz-  
czenia wroga. Cóż znaczy więc określenie „kryzys wiary” wobec faktu, że portal  
internetowy „kreuz.net” (sieć krzyża) mógł przez całe lata służyć, nawet bisku-  
pom, jako źródło informacji o sytuacji Kościoła na Zachodzie, opluwający żół-  
cią, trucizną i nieograniczoną nienawiścią wszystko to, co nie ultrakonserwatywne  
w Kościele, tworzący atmosferę strachu nie tylko wśród „chrześcijan z zawo-  
du”. Przez wiele lat żaden z niemieckich biskupów nie czuł się zobowiązany w  
sumieniu do rozwiązania tego problemu. Paradoksalnie rzecz ujmując trzeba  
stwierdzić, że to jedynie dzięki akcji osób związanych ze środowiskiem homo-  
seksualistów, oskarżających wspomniany portal przed policją i prokuraturą o  
szerzenia nienawiści i zagrożenie spokoju społecznego, został on w 2012 r. roz-  
wiązany, zaś Konferencja Biskupów Niemieckich zdobyła się na oświadczenie,  
że „kreuz.net” nie jest platformą Kościoła katolickiego, pociągając związanych z  
nim księży do odpowiedzialności<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Portal o bardzo szerokim zasięgu, istniał w latach 2004–2012. Charakteryzował się infor-  
macjami pochodzącymi ze środowiska skrajnej prawicy, często o zabarwieniu faszystowskim i  
antysemickim; nawoływał do dyskryminacji i prześladowania ludzi o skłonnościach homoseksual-  
nych; był jednym z głównych mediów szkalujących „liberalnych biskupów i księży”. W sierpniu  
2013 r. policja austriacka zarekwirowała materiał znaleziony w mieszkaniu dwóch duchownych  
związanych z portalem. Trwa śledztwo sądowe w sprawie nawoływania do nienawiści i przemocy.

Od tej grupy fundamentalistów trzeba wyraźnie odróżnić tych katolików, którzy tę już oczywistą opcjonalność wiary w świecie współczesnym przeżywają w kontekście różnych ruchów odnowy, albo też w kontekście dobrowolnego zaangażowania w poszukiwanie nowych form pracy duszpasterskiej. Ze strony środowisk związanych z mass mediami zbyt często posądzeni o fundamentalizm, przez prawdziwych fundamentalistów osądzeni jako katolicy liberalni, dający się unieść przez różne konie kultury pluralistycznej w kierunku nieznannej nam przyszłości, są oni jakby kamieniem węgielnym tej katolickiej stadniny, o który potykają się i menadżerowie, i konie z innych stajni. Ta grupa wierzących, pojmujących swą wiarę w kategoriach opcjonalnych i rozumiejących je jako szczególne wyzwanie, reprezentuje ten właśnie Kościół, który się przeobraża i definiuje nowe kryteria i miary tego, co jest autentyczne, a nie tylko zgodne, albo i niezgodne z raz na zawsze zdefiniowaną wiarą i tradycją. Są oni podobni do galopującego jeźdźca, który odpowiada na pytanie, dokąd tak pędzi poprzez kulturę samej jazdy, przez wyrazy zadowolenia tym galopem, czy też coraz większym zaciekawieniem próbami raczkowania na nowych drogach. „Kryzys wiary” pojmowany w tym to kontekście wydaje się być procesem poszukiwania nowych, często innych treści i pojęć, a nawet i samych soczewek kierujących uwagę na fragmenty dotąd jeszcze nie objęte tradycyjnymi pojęciami, historyjkami i historiami, obrazami i stylem życia. Kościół jako wspólnota wiary jest w tym kontekście produktem i promotorem tego procesu jazdy, w którym osoby wierzące i poszukujące, ich samopoznanie i samodowartościowanie, ale też i ich potrzeby w kulturze szarej codzienności stają się punktem newralgicznym i punktem odniesienia procesów duszpasterskich, działalności katechetycznej, liturgicznej i diakonalnej<sup>11</sup>.

Przykładem jeszcze nie galopu, a raczej raczkowania w tym kierunku, jest toczący się od kilku lat proces przemian w archidiecezji wiedeńskiej, który dotyczy stylu duszpasterstwa i reformy struktur duszpasterskich<sup>12</sup>. Nawiązując do atmosfery Dziejów Apostolskich i Soboru Apostolskiego w Jerozolimie, proces ten zaczął się od słuchania oraz uwzględnienia codziennych doświadczeń ludzi żyjących w kontekście pluralistycznej kultury dużego miasta. Kardynał Christoph Schönborn przyznał, że właśnie ten proces słuchania – słuchania nie tylko w czasie trzech wielkich zjazdów diecezjalnych w październiku 2009 r., w marcu i październiku 2010 r. z udziałem ponad 1500 delegatów – przekonał go o tym, że bardzo wiele osób w Kościele cierpi, także z powodu Kościoła, że życie religijne zmieniło się w sposób fundamentalny, zaś nad wszystkim dominuje poczucie niemocy w kontekście wyzwań przekraczających naszą siłę, a nawet naszą wyobraźnię. *Proces tego uważnego słuchania przemienił mnie* – wyznaje kardynał.

<sup>11</sup> Opartą na logice biblijnej wizję tego procesu przedstawiłem w – J. N i e w i a d o m s k i: *Mówić o Bogu w dobie demonizacji i banalizacji religii*. „Katecheta”. R. 2008 nr 6 s. 67–73.

<sup>12</sup> Por. <http://www.apg2010.at> [odczyt: 15.05.2013].



nał. Zamiast marzeń o planie rozwoju diecezji, marzeń które były nasycone iluzjami odnowienia życia wiary przez odrestaurowanie struktur już obumierających, diecezja musi przyznać, że takiego strategicznego planu rozwoju nie ma i mieć nie może. Zamiast tego *Rasterplan*, Kardynał proponuje *Masterplan*. Gra słów nawiązuje do mistrza, do samego Chrystusa zastępując logikę struktur wizją personalną. Mistrz, Jezus Chrystus, sam jest przecież odpowiedzialny za swój Kościół. Zamiast recepty Kardynał proponuje więc wspólny proces poszukiwania. Ma być to poszukiwanie nie w tempie galopu, i nie na ślepo. Celem procesu jest uaktywnienie świadectwa wiary, któremu równolegle towarzyszy reforma struktur diecezjalnych<sup>13</sup>. Reforma podjęta na szeroką skalę ma trwać do roku 2020. W tym czasie archidiecezja wiedeńska powinna zreformować około 80% swoich struktur. Jest potrzebna nowa wizja parafii. Będzie ich o wiele mniej i mają one odpowiadać potrzebom dwudziestego pierwszego wieku: potrzebom flexybilności, networkingu, różnorodności, nowych relacji. Przewidziane są parafie, w których będą zamieszkiwali księża w liczbie od trzech do pięciu, z jasno określoną prawną strukturą przywództwa (proboszcz), ale też i z jednoznaczną kulturą kolegalności między duchownymi i świeckimi, między etatowymi pracownikami i wolontariuszami. Tego typu kolegalność będzie możliwa, jeżeli odnowa przeżywania wiary znajdzie swój środek ciężkości w przeżyciu godności „wspólnego kapłaństwa”. Chrześcijaństwo nie jest sprawą wolontariatu, nie jest sprawą *hobby* i nie jest zawodem, ale życiową decyzją dla każdego. Wymaga ona ciągłego nawrócenia duchownych, rozumiejących, że ich powołaniem jest służba, a nie przywileje i pozycja społeczna. Jest to decyzja wymagająca ciągłego nawrócenia także i świeckich, pojmujących swoją relację z duchownymi nie w kategoriach rywalizacji, ale współpracy. Centralnym punktem jest też nawrócenie Kościoła lokalnego, pojmującego w końcu, że jego „uprzywilejowane stanowisko” w społeczeństwie należy do przeszłości, że przystoi mu tylko postawa pokory i gotowości do kooperacji z innymi podmiotami sfery publicznej. Właściwym miejscem działania Kościoła jest *civil society*, a nie państwo zachowujące dystans do wszystkich religii, okazujące jednak gotowość do uregulowanej kooperacji w sprawach dotyczących godności człowieka. Dlatego też wyraźne podkreślenie wymiaru diakonalnego Kościoła, nieodłącznego od postawy świadectwa wiary. Ten proces odnowy inspirowany przez „grupę sterującą” obejmuje regiony i dekanaty, obecne parafie i obszary duszpasterskie, grupy zakonne za-

<sup>13</sup> Tego rodzaju procesy odnowy można zaobserwować w różnych diecezjach. Medialnie niezauważane, integrują wielką liczbę wiernych. Zainteresowaniem mediów cieszy się natomiast inicjatywa tzw. „nieposłusznych księży”, zajmująca się wyłącznie zmianami strukturalnymi w Kościele, jak zniesienie celibatu, kapłaństwo kobiet itp. Powstający w ten sposób rozłam wśród katolików, staje się coraz większym problemem dla wspólnot kościelnych – por. J. N i e w i a - d o m s k i: *Kirchenreform und Medien? Stolpersteine der Pfarrerinitiative*. W: *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform*. Red. H.J. T ü c k. Freiburg 2012 s. 181–198.

domowione w archidiecezji i ruchy odnowy. Początkiem konkretnych akcji są różnego rodzaju regularne kursy wiary (najbardziej rozpowszechniony jest tzw. Alfa-Kurs), które poprzez spotkania modlitewne prowadzą ku działaniom o charakterze ogólnodiecezjalnym.

Wiele podobnych akcji jest w Polsce bardzo dobrze znanych. Jednakże nie fakt przeprowadzenia samych akcji czyni ten proces godnym zauważenia, ale odnalezienie ich kontekstu w Kościele, który świadomie podejmuje dzieło odnowy<sup>14</sup>. Zaczyna na nowo przeżywać postawę wiary w społeczeństwie, w którym tego typu wyznanie jest nawet dla ludzi wierzących tylko jedną z możliwych opcji kształtowania ich codzienności. Dlatego ważna jest komunikacja nt. charakteru tego procesu, zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz Kościoła, ukazująca jego świadomość i współpracującego z innymi podmiotami sfery publicznej. A cóż to znaczy w kontekście naszej historyjki o koniu i ularnie? Spoglądając na tę historyjkę przez pryzmat soborowej konstytucji *Gaudium et spes* (KDK 22), mówiącej o tym, że Syn Boży przez swoje wcielenie połączył się jakby z każdym człowiekiem, a Duch Święty daje każdemu możliwość łączności z tajemnicą paschalną, realizowaną na drogach znanych samemu Bogu<sup>15</sup>, należałoby stwierdzić, że tym koniem galopującym ku wiecznej miłości samego Boga jest sam Chrystus, obecny we wszystkich rumakach przemierzających różne drogi współczesności.

– *Dokąd tak pędzisz?* – pytają osoby poszukujące dzisiaj dróg swego życia. Stawiają takie pytanie również i katolickim ularnom, wskazującym na konia jako właściwego adresata takich pytań, gdyż w końcu sam Chrystus może wyjaśnić tajemnicę człowieka i ją dopełnić. Jako widzialny znak i narzędzie tegoż właśnie konia, daje Kościół katolicki w konkretnym środowisku lokalnym świadectwo tej wiary, broniąc godności każdego człowieka, a zwłaszcza tych, którzy są ofiarami wielorakich galopów historii, jak również galopów kultury rynkowej i medialnej: osób biednych, ubogich i cierpiących. Kościół jest znakiem i narzędziem wcielonego Syna Bożego, kiedy broni wolności religijnej wyznań i religii obecnych w mieście–moloche dwudziestego pierwszego wieku, zorientowanych przeciw w kierunku katolicyzacji zawdzięczanej samemu Synowi Bożemu. Kościół jest znakiem i narzędziem, gdy gości oraz zadomawia konkretnych ludzi żyjących nurtami kultury konsumpcyjnej, charakterystycznej dla naszej współczesności<sup>16</sup>. Jest

<sup>14</sup> Sporą część działalności byłego biskupa Bazylei – obecnego kardynała – Kurta Kocha można widzieć też w takim kontekście „zaczynania na nowo”. Obszerne omówienie oraz refleksję nad jego teologią i duszpasterstwem można znaleźć w monografii – R. Biel: *Kościół wielkiej soboty. Paschalna wizja Kościoła w ujęciu kardynała Kurta Kocha*. Tarnów 2012.

<sup>15</sup> Por. W. Przygoda: *Pneumatologiczne fundamenty wiary chrześcijańskiej*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*. Red. W. Przygoda, K. Świąt. Lublin 2013 s. 159–178.

<sup>16</sup> Por. też: A. Przybecki: *Kościół musi wyruszyć w drogę. Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu duchowych korzeni*. „Teologia Praktyczna”. T. 13: 2012 s. 36: *Tworzona przez działalność duszpasterską wspólnota, rozumiana jest jako wspólnota z Ojcem przez Jezusa Chrystusa w*

nim wtedy, gdy ich zadamawia nie tylko na grzbiecie swojego rasowego konia, ale i w katolickiej stadninie. Zadamawiając na nowo tych, których zranił, i którzy odeszli z tej stadniny, Kościół najwyraźniej postawiłby pod znakiem zapytania retorykę „kryzysu wiary”<sup>17</sup>. W tym to właśnie kontekście dzisiejszy Kościół, chyba najbardziej, potrzebuje wiele impulsów. Pierwsze kroki Franciszka zdają się dodawać otuchy do podjęcia drogi w kierunku tego typu zadamowienia, a nie wykluczania<sup>18</sup>. Zdają się pokazywać nowe, pełne nadziei, kontury różnych przebiegów odpowiedzi na nasze pytanie: *Dokąd tak pędzisz Kościele?*

*Duchu Świętym. Zawija się w Kościele w łączności z innymi ludźmi, objętymi także Bożym planem zbawienia, w oznaczonym momencie historii i w konkretnej grupie społecznej.*

<sup>17</sup> Wypowiedź biskupa J. Wankę, którą interpretuje R. Biel: *Błędem jest wmawianie ludziom, że są grzeszni po to, by wskazać im później drogę do zbawienia w Chrystusie* (R. Biel: *Wewnątrzkościelne przyczyny kryzysu wiary*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*. Red. W. Przygoda, K. Świąś. Lublin 2013 s. 87) należałoby w tym kontekście radykalizować, stawiając ją w perspektywie oceny ich życia przez tzw. „grzeszników z ramienia struktury”, jak: osoby żyjące w nowych związkach po rozwodzie, czy też osoby o innej orientacji seksualnej. Społeczny odbiór ich życiowej sytuacji straciło już dawno odium grzechu. Pozycja Kościoła odbierana jest jako „wmawianie grzechu” i odczuwana przez ogromną większość młodych ludzi jako raniąca.

<sup>18</sup> Integracja wykluczonych staje się centralnym aktem świadectwa wiary – por. np. J. Niemiadomski: *Opfer und Täter zugleich! Die mimetische Struktur des Begehrens und die Ambivalenz der „Zeichen der Zeit”*. W: *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit”*. Red. Ch. Böttigheimer, F. Bruckmann. Freiburg 2012 s. 202–232.



MARTIN UHÁL

## **Słowacja i lata wolności Kościoła słowackiego w perspektywie Roku Wiary**

Kościół zakończył przeżywanie roku, którego celem było m.in. ożywienie wiary. Dla Słowaków, z wielu powodów, było to ważne wydarzenie. Najpierw dlatego, że emerytowany już papież Benedykt XVI ogłosił go jako wiążący dla całego Kościoła, chcąc w ten sposób uczcić pięćdziesiątą rocznicę II. Soboru Watykańskiego oraz dwudziestą rocznicę wydania *Katechizmu Kościoła katolickiego*<sup>1</sup>. Ponadto dla Kościoła na Słowacji Rok Wiary zbiegł się z obchodzoną tutaj 1150 rocznicą przybycia Cyryla i Metodego na ziemię słowacką. Konferencja Episkopatu Słowacji ogłosiła rok św. św. Cyryla i Metodego jako część Roku Wiary, bo to właśnie oni byli zwiastunami Ewangelii dla dzisiejszych Słowaków. Wydarzenia te są szczególną okazją, aby przyjrzeć się stanowi wiary na Słowacji i jej rozwojowi w ostatnim dwudziestoleciu, kiedy to Kościół cieszył się wolnością oraz ocenić, na ile wykorzystał ten czas jako okazję jej pogłębienia.

Sytuację na Słowacji w ostatnich dwudziestu kilku latach wyznacza pewna liczba zjawisk, które wpłynęły zarówno na życie Kościoła, jak i całego społeczeństwa. Ostatecznie odegrały one znaczącą rolę w określeniu miejsca Kościoła we współczesnym, sekularyzowanym społeczeństwie słowackim, a także wpłynęły na jego zdolność do zachowywania i rozwijania wiary jako wartości życia społecznego oraz ściśle religijnego.

Martin UHÁL, ks. doc. ThDr, Teologická fakulta Košice, Katolícka univerzita Ružomberok,  
e-mail: uhal@ku.sk

<sup>1</sup> Por. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20120105025> [odczyt: 15.05.2013].

## I. Zjawiska w życiu społecznym

Na stan wiary Słowaków duży wpływ miały wydarzenia społeczno-polityczne, które na tyle silnie oddziaływały, że zaciążyły również na postawie wierzących i ich praktykach religijnych.

Jednym ze znaków politycznego przełomu było poszukiwanie przez nową władzę oparcia w środowisku kościelnym i w jego strukturach. Od samego początku rządzące partie polityczne, dla osiągnięcia własnych celów, traktowały Kościół instrumentalnie. Chodziło o pokazanie własnej działalności jako zgodnej z chrześcijańskimi tradycjami i zwyczajami, albo przeciwnie – odrzucając wszystko to, co chrześcijańskie, aby podkreślić swoją całkowitą niezależność i jakikolwiek związek z Kościołem. Stosunek zatem wobec Kościoła stał się swoistym kryterium określającym charakter poszczególnych partii politycznych.

Zmieniano także i tworzone nowe prawa, które miały na celu umożliwienie legalnej prywatyzacji w sposób niestandardowy. Prywatyzacja była uwikłana w polityczne rozgrywki i stanowiła narzędzie budowania partyjnych układów.

Pojawił się problem rosnącej sekularyzacji. Ludzie nie potrafili sobie wyobrazić, jak można być równocześnie człowiekiem wierzącym i zarazem dobrym obywatelem. Jakby te dwa wymiary ze sobą się kłóciły. Pod silnym wpływem mediów rośnie w społeczeństwie przekonanie, że jeśli polityka i Kościół nie zostaną od siebie całkowicie oddzielone, to pojawi się nowy totalitaryzm, tzw. czarny totalitaryzm. Towarzyszy temu równocześnie zarzut, że Kościół ingeruje w życie polityczne.

Na to wszystko nakłada się kryzys ekonomiczny słowackich rodzin. Utrata pracy niosła ze sobą utratę zabezpieczenia materialnego i poczucie niepewnej przyszłości. Powszechnie wzrosły ceny, szczególnie w służbie zdrowia. Zaczyna się emigracja w poszukiwaniu pracy. Pustoszeją niektóre obszary przygraniczne, co pociąga za sobą zmiany w posłudze pastoralnej Kościoła oraz konieczność stworzenia nowego modelu duszpasterstwa dla tych, którzy emigrując do nowych miejsc, pozbawieni są opieki pasterskiej.

Znaczący wpływ na sytuację społeczną miało przystąpienie Słowacji w 2004 r. do Unii Europejskiej. Wiązało się to ze sporym wysiłkiem zmierzającym do przezwyciężenia negatywnych pozostałości po korupcyjnym okresie rządów, zwanym „meciaryzmem” oraz próbą spełnienia kryteriów umożliwiających przystąpienie do Unii Europejskiej<sup>2</sup>. Wiązało się to z konie-

<sup>2</sup> Chodzi o rządy V l a d i m í r a M e č i a r a, tymczasowego prezydenta Słowacji w latach 1993 i 1998, a także premiera w latach 1992–1994 i 1994–1998, który korzystał z władzy, aby załatwiać własne interesy i swoich sympatyków. Przeprowadzona przez niego prywatyzacja odbiła się fatalnie na słowackiej gospodarce.

cznością wprowadzeniem licznych zmian w życiu społecznym i administracyjnym, m.in. zmianę prawa, która niekiedy szła dalej niż wymagało to prawodawstwo Unii Europejskiej.

Słowacja zaczęła również odczuwać skutki globalizacji, choć w mniejszym stopniu niż to miało miejsce w innych krajach. Kościół jednak do dzisiaj nie znalazł odpowiedzi na procesy związane ze zjawiskiem globalizacji, zarówno w społeczeństwie słowackim jak i wewnątrz wspólnoty wierzących. Z wyjątkiem katechizacji, brakuje mu wyraźnej koordynacji podstawowych działań pastoralnych. Natomiast zbyt duża koncentracja na restytucji majątku kościelnego, budowie kościołów i renowacji zabytków rodzi niepotrzebne konflikty i osłabia skuteczność podstawowej działalności duszpasterskiej.

Wreszcie wspomnieć trzeba stale pogłębiający się konsumpcjonizm. Pojawia się nowa warstwa społeczna, silna politycznie i gospodarczo, którą tworzą osoby zamożne, mające coraz większy wpływ na życie społeczne. Poszerzanie się tego zjawiska oraz pragnienie podążania za tym trendem powoduje, że coraz większa liczba ludzi koncentruje się na karierze i sukcesie, pozostawiając życie religijne na uboczu i traktując wiarę jako swego rodzaju folklor. Ostatecznie prowadzi to do osłabienia lub zaniku praktyk religijnych.

## **II. Środowisko kościelne i jego osiągnięcia**

W przedstawionej wyżej sytuacji społeczno-politycznej Słowacji, Kościół podejmował liczne inicjatywy, zmierzające do odnalezienia właściwego sobie miejsca w nowej rzeczywistości, jaka nastąpiła po upadku komunizmu. Nie brakowało pośród nich tych, które stanowią nową jakość w działalności słowackich środowisk kościelnych. Spróbujmy najpierw wymienić te osiągnięcia, które miały wpływ na życie Kościoła i w jakiś sposób wpłynęły również na życie duchowe i rozwój wiary lub działalność duszpasterską.

W sferze materialno-organizacyjnej wspomnieć trzeba zwrot skonfiskowanego przez państwo mienia kościelnego. Uporządkowano formy działania i administracji, powołano w parafiach rady ekonomiczne i duszpasterskie, które dzisiaj wyznaczają swoisty standard funkcjonowania parafii.

Zbudowano w tym okresie wiele nowych kościołów. Tylko w archidiecezji koszyckiej, która obejmuje 210 parafii, zostało wybudowanych 150 kościołów i ustanowiono ok. 75 nowych parafii. Pojawiły się również kościoły filialne, których dotąd nie było w archidiecezji.

Ożywia się kościelna prasa. Zaczęły się ukazywać odnowione czasopisma i pojawiły się nowe tygodniki o treści religijnej. Powstało katolickie radio „Lumen” i telewizja „Lux”.

Rozwinęły się też specjalistyczne formy duszpasterstwa, np. duszpasterstwo wojskowe, policji, studentów. Powstały diecezjalne centra młodzieżowe, prowadzi się duszpasterstwo w szpitalach, więzieniach, a także powołano duszpasterstwo społeczności romskiej. Dokonano odnowy nauczania religii, które prowadzone jest we wszystkich szkołach w ramach zwykłego planu lekcji. Dokonała się odnowa zakonów i ich działalności oraz rozwój nowych form zakonnej aktywności, np. salezjanie prowadzą duszpasterstwo wśród społeczności romskiej. Pojawiły się także nowe ruchy, które wcześniej działały w ukryciu, np. Focolare, Światło–Życie, katolickie harcerstwo i inne.

Poza wyraźnymi oznakami ożywienia struktur działalności kościelnej pojawiały się również inne zmiany lub wydarzenia, które miały wpływ na życie duchowe oraz rozwój wiary w społeczności słowackiej. Do takich należy zaliczyć wizyty papieskie. W czasie ostatnich dwudziestu czterech lat życia Kościoła w wolności papież Jan Paweł II odwiedził Słowację trzykrotnie. Pierwszą wizytą odbyła się w dniach 21–22 kwietnia 1990 r. Papież odwiedził wówczas Czechosłowację. Po uroczystej liturgii w Pradze i w Velehradzie, Jan Paweł II odwiedził Bratysławę, gdzie na lotnisku w Vajnorach celebrował mszę świętą<sup>3</sup>.

Kolejna wizyta odbyła się w 1995 r. Papież w piątek, 30 czerwca odwiedził Bratysławę i Nitrę. W sobotę, 1 czerwca: był w Šaštine i Bratysławie. W niedzielę, 2 czerwca odwiedził Košice, Prešov. W poniedziałek, 3 czerwca udał się do Levočy, a następnie w Tatry. Podczas tej wizyty papież kanonizował koszyckich męczenników.

Trzecia wizyta odbyła się w dniach 11–14 września 2003 r. Jan Paweł II odwiedził diecezję bańskobystrzycką, rożnawską i archidiecezję bratysławsko-trnawską, gdzie w podczas mszy świętej kanonizował błogosławionego Vasila Hopka, greckokatolickiego biskupa pomocniczego w Preszowie<sup>4</sup>.

Każda z tych wizyt była manifestacją wiary i wyrazem troski o Kościół oraz jego jedność. Przynosiła wzmocnienie wiary oraz pogłębienie zainteresowania Kościołem i jego życiem. Znajdowało to odbicie w treści listów pasterskich i odezwach biskupów, które miały przygotować wierzących na przybycie papieża.

<sup>3</sup> Por. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/konferencia-biskupov-slovenska/p/historicky-prierez> [odczyt: 15.05.2013].

<sup>4</sup> Por. [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgya/2003/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20030911\\_slovacchia\\_sk.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgya/2003/documents/ns_lit_doc_20030911_slovacchia_sk.html); por. [http://www.bbc.co.uk/slovak/news/story/2005/04/050402\\_embpope\\_slovakia.shtml](http://www.bbc.co.uk/slovak/news/story/2005/04/050402_embpope_slovakia.shtml) [odczyt: 15.05.2013].



Odrębnym zagadnieniem jest sprawa tzw. dziesięciolecia odnowy, która związana była z okresem lat dziewięćdziesiątych<sup>5</sup>. W każdym roku podczas całej dekady wyznaczano główny temat lub hasło, wokół którego miała się koncentrować praca katechetyczna i duszpasterska. Dominowały takie tematy jak: Bóg Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty, Kościół, ale również małżeństwo, rodzina i inne.

Całość pracy tego okresu nie doczekała się odpowiedniej oceny. Realizacja programów duszpasterskich w parafiach i diecezjach miała swoje słabe strony. Zazwyczaj tematy lub materiały pomocnicze docierały z opóźnieniem, często już nieaktualne. Niektóre istniały tylko formalnie. To, co zrealizowano w najodpowiedzialniejszy sposób, to kazania tematyczne w czasie mszy niedzielnych. Każdy rok miał określony temat, który był myślą przewodnią homilii, kazań i pracy duszpasterskiej. Poza tematycznymi kazaniem i sporadycznymi przedsięwzięciami w większości parafii te wszystkie założenia pozostawały niezrealizowane.

Wspomnianemu dziesięcioleciu odnowy brakowało autorefleksji, tak by Kościół mógł ocenić, jaki wpływ na społeczeństwo miała jego praca, co było pomocne w działalności poszczególnych duszpasterzy, co miało największe znaczenie dla świeckich wiernych. Zabrakło informacji zwrotnej, którą mogłoby przekazać społeczeństwo.

Kolejną inicjatywą, o której należy wspomnieć, to próba stworzenia po roku 2000 programu ewangelizacyjnego i duszpasterskiego. Chodziło o wypracowanie jednolitej koncepcji ewangelizacji, a przede wszystkim duszpasterskiej pracy Kościoła. Opracowano program duszpasterski Kościoła katolickiego. Istniał jednak formalnie, ponieważ nie miał charakteru obowiązującego w całym kościele lokalnym. Pozostał więc prawie zupełnie niezauważony. Ten program duszpasterski przewidziano na lata 2000–2006. Po nim był następny, opracowany na lata 2007–2013 i obejmował już nie wszystkie obszary pracy duszpasterskiej, ale tylko wybrane zagadnienia oraz określone grupy społeczne. Historia jego realizacji przypomina jednak dzieje poprzedniego. Aktualnie dobiega końca czas przewidziany na realizację tego drugiego programu, ale brakuje sygnałów, aby konsekwentnie wprowadzano go w życie. Może za wyjątkiem Komisji ds. Problemów Socjalnych przy Konferencji Episkopatu Słowacji, która próbowała w jakikolwiek sposób realizować jego założenia, głównie dlatego, że jest w niej spora liczba świeckich wiernych, odpowiedzialnie podchodzących do swej pracy. W marcu 2013 r. zebrała się wspomniana komisja, aby ocenić swoją dotychczasową działalność, przede wszystkim przy tworzeniu klubów socjalnych

<sup>5</sup> Na dziesięciolecie odnowy wskazał również J a n P a w e ł II w czasie pierwszej wizyty w 1990 r. – por. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/navsteva-svateho-otca-v-csfr> [odczyt: 15.05.2013].

w parafiach oraz próbie połączenia różnorodnych przedsięwzięć na gruncie diecezjalnym, w określonych obszarach i grupach społecznych. Poza tą inicjatywą kolejny raz nie ma pełniejszej oceny wspomnianego programu duszpasterskiego.

Nie sposób pominąć synodów diecezjalnych, które miały pracować nad nowymi wyzwaniem i potrzebami pojawiającymi się w duszpasterstwie. Z dostępnych na Słowacji źródeł wynika, że do tej pory miały miejsce trzy synody: w Koszycach<sup>6</sup>, Bańskiej Bystricy<sup>7</sup> i w diecezji spišskej<sup>8</sup>. Chociaż nie obejmowały one całej Słowacji, były przede wszystkim próbą znalezienia nowego modelu działalności duszpasterskiej i nowej formy układania relacji i współpracy w parafiach. Główny nacisk kładziono na relacje między duchownymi i współpracownikami świeckimi. Ich potencjał do dziś nie jest dostatecznie doceniony i wykorzystany. Oprócz tego ważnym pytaniem była kwestia samofinansowania i zarządzania majątkiem parafialnym.

Na koniec wspomnieć trzeba rozwój teologii i nauk teologicznych. Zaraz po przemianach społecznych zaczęły powstawać nowe seminaria i wydziały teologiczne. Obecnie istnieją na Słowacji trzy wydziały teologii katolickiej. Należą do nich również cztery instytuty zamiejscowe. Wydziały znajdują się na Uniwersytecie Komeńskiego, na Katolickim Uniwersytecie w Ružomberku oraz na Uniwersytecie Preszowskim.

Po upadku komunizmu wielu księży, ale również i świeckich zaczęło studiować teologię. Diecezje musiały zatroszczyć się o potrzebną do ich sprawnego funkcjonowania kadrę pracowników sądów, kurii i seminariów. Bardzo znaczącą pomoc w tym względzie okazały polskie uczelnie, zwłaszcza Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie i Katolicki Uniwersytet Lubelski. Zwiększenie się liczby teologów ożywiło środowisko teologiczne i wymianę poglądów, pomnożyło możliwości spotkań naukowych i konferencji rozwijających dialog między specjalistami oraz rozwój dyscyplin teologicznych. Zaistniała też szeroka możliwość odbywania studiów poza granicami Słowacji.

<sup>6</sup> Dekret zwołujący synod został ogłoszony w święto św. Andrzeja, 30 listopada 2002 r. – por. <http://synoda.rimkat.sk/dekret.php> [odczyt: 15.05.2013].

<sup>7</sup> Synod diecezjalny otworzył Jan Paweł II w czasie swej drugiej wizyty, dnia 12 września 2003 – por. <http://www.sme.sk/c/1095996/papez-otvoril-banskobystricku-dieceznu-syno-du.html>; por. <http://www.katolickenoviny.sk/22-2002-diecezna-synoda-banska-bystrica/> [odczyt: 15.05.2013].

<sup>8</sup> Dekret o jego otwarciu został odczytany w niedzielę, 21 maja 2006 r. – por. [http://dieceza.kapitula.sk/userfiles/file/Dokumenty%202DS\\_komplet.pdf](http://dieceza.kapitula.sk/userfiles/file/Dokumenty%202DS_komplet.pdf) [odczyt: 15.05.2013].

### III. Pasywa kościelnej działalności

Omawiając sytuację Kościoła na Słowacji należy uczciwie przyznać, że istnieją obszary, które w ostatnich latach miały raczej negatywny wpływ na rozwój wiary i przyczyniły się do wzrostu sekularyzacji i kryzysu wiary.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na nasilający się proces zmian i ich intensyfikację w społeczeństwie. W ciągu ostatnich dwudziestu lat poziom wiary zwolna zbliża się do standardu sekularyzowanej Europy. Można dostrzec, że niektóre zasady moralne i etyczne trwale przeniknęły w życie społeczeństwa. Mniej się kradnie (chodzi przede wszystkim o środowisko robotnicze, w polityce zaś sytuacja zdaje się wyglądać inaczej). Mniej się kłamie – przynajmniej w mediach i codziennej komunikacji międzyludzkiej, możliwe, że nieznacznie też wśród polityków. Ludzie są bardziej pewni siebie i odpowiedzialni. Widoczna jest gotowość do bezinteresownej pracy na rzecz społeczeństwa w ramach aktywnej postawy obywatelskiej. Zwiększa się świadomość polityczna i świadomość własnych praw. Mimo tego, wzrost zwykłej kultury społecznej jest raczej mierny.

W Kościele słowackim zmiany te przebiegają jeszcze wolniej. Zjawisko to jest widoczne w każdym obszarze na styku Kościoła z życiem i rozwojem społecznym. Nie jest to związane z modelem pracy duszpasterskiej (może za wyjątkiem katechezy), ale raczej z wymianą generacji w szeregach hierarchii kościelnej.

Ubywa wierzących i zauważa się wśród nich wyraźny brak średniego pokolenia<sup>9</sup>. Ubywa też stopniowo młodzieży, ponieważ wzrasta ona w środowisku, które nie sprzyja życiu w bliskości z Kościołem. W ramach duszpasterstwa i życia parafialnego nie wprowadzono prawie żadnych zmian. Seminaria duchowne ciągle jeszcze koncentrują się na formacji wokół liturgii (bo jest centrum życia Kościoła i zapowiedzią liturgii niebiańskiej). Brakuje duszpasterstwa stanowego i rodzinnego. Katecheza szkolna jest niewystarczająca. Liczne przedsięwzięcia są sklerykalizowane, świeccy pozostając poza liturgią i katechezą szkolną, mają mały dostęp do zadań w ramach życia parafialnego, którymi mogliby się zająć w miejsce duchownych przeciążonych, często pracą.

Duchowni, jak i przyszli prezbiterzy, nie są przygotowywani do zarządzania. Nie zdobywają umiejętności pracy w zespole i podstaw wiedzy z zakresu

<sup>9</sup> O M e c i a r z e i jego partii, której inteligencja lub zorientowana politycznie część Słowacji nie mogła się pozbyć, również mówiło się, że zmiana nastąpi dopiero wtedy, gdy wymrze jego elektorat. Tak też się stało. To samo czeka i Kościół – zmiana nastąpi, gdy odejdą osoby obecne w jego strukturach zarządczych.

zarządzania, tak by móc na przykład kierować organizacjami non profit. Księża są zbyt przeciążeni obowiązkami i z tego powodu bardzo szybko podlegają wypaleniu.

Brakuje formacji ciągłej kapłanów. Po święceniach nikt już nie dba o dalszą formację kapłanów oraz o rekolekcje lub dni skupienia czy comiesięczne spotkania kapłanów w dekanacie. Jeśli są organizowane, to niestety traktowane są bardzo formalne. Program jest ustalany centralnie i nie odpowiada potrzebom i oczekiwaniom.

Nie weryfikuje się pewnych stereotypów czy założeń. Na przykład cały czas twierdzi się, że Słowacja jest krajem katolickim. W badaniach socjologicznych wiele osób deklaruje się jako wierzący. Nie ma to jednak żadnego związku z realną sytuacją Kościoła i Jego wpływem na społeczeństwo. Społeczność ochrzczonych żyje bardzo często w taki sposób, „jakby Boga nie było“. To dość wyraźnie dezorientuje biskupów, którzy ciągle są przeświadczeni, że Kościół ma oparcie we wszystkich warstwach społecznych.

Kościół pozostaje zamknięty we własnym świecie. Biskupi żyją w przekonaniu, że wspólnota kościelna ma swój wewnętrzny świat, do którego społeczeństwo nie powinno się mieszać. Nie uświadamiają sobie, że w sekularyzowanej społeczności Kościół jest postrzegany jako jednostka społeczna. Dlatego wymaga się od niego transparentności, otwartości, przystępności, jawnego składania informacji i chęci współpracy. Biskupi przyjmują często bezkrytyczną postawę wobec aktualnych problemów, nie przewidując, jak na to zareaguje opinia publiczna. Tymczasem niewyjaśnione wydarzenia i sytuacje wywołują zakłopotanie i zdziwienie, co pogłębia napięcia i nie ułatwia procesu ewangelizacji, a także kształtuje negatywny obraz Kościoła.

Wspomnieć również należy, że Kościół nie potrafi pokazywać własnych zasług i osiągnięć na forum publicznym. Były propozycje, żeby organizować regularne konferencje prasowe, na których informowałby media o przygotowywanych inicjatywach oraz przedstawiałby swój pogląd na nurtujące społeczeństwo problemy. Nie znalazło to jednak zrozumienia<sup>10</sup>.

#### **IV. Sprawa arcybiskupa Bezáka**

Ta sytuacja powinna należeć do odosobnionych, ale, niestety, nabrała dość znaczącego rozmiaru, stąd można ją dziś zaliczyć do kościelnych problemów. Wywołała wiele emocji i różne reakcje, zarówno po stronie kościelnej jak i społecznej.

<sup>10</sup> Jeżeli papież każdej niedzieli podczas modlitwy Anioł Pański ma coś do powiedzenia, z całą pewnością i my znaleźlibyśmy tematy do rozmów, by pokazać Kościół w pozytywnym świetle.

2 lipca 2012 r., po trzech latach urzędowania, odwołano arcybiskupa archidiecezji trnawskiej<sup>11</sup>. Przeszedł na emeryturę i usunął się z przestrzeni publicznej. Ta sytuacja podzieliła społeczeństwo słowackie, a skutki są odczuwane do tej pory. Wpłynęło na to wiele czynników.

Najpierw, ze względu na powolne tempo niektórych przemian, dokonujących się wewnątrz wspólnoty kościelnej. Kościół zdaje się niekiedy nie nadążać za dojrzwaniem społeczeństwa, które wykazuje większą elastyczność niż środowisko kościelne.

Innym powodem był wybór na arcybiskupa człowieka o charakterystycznych cechach, związanych z jego formacją zakonną. Był jedynym biskupem w słowackim episkopacie, pochodzącym ze zgromadzenia zakonnego. To zawsze rodzi pewne różnice i inne podejście do wielu spraw w stosunku do pozostałych biskupów, którzy pracowali wcześniej samodzielnie w parafiach, bez wspólnoty braci, bez żadnych kontaktów z zagranicą, co w zakonach było możliwe zwłaszcza w ostatnich dwudziestu latach. W życiu zakonnych ma się styczność z innego typu obowiązkami i zwyczajami, ma się inne podejście do majątku, który przecież jest wspólny. Widać to choćby teraz na przykładzie nowego papieża Franciszka, który po długim czasie jest pierwszym zakonikiem na Stolicy Piotrowej.

Nie bez znaczenia było dążenie do zbyt szybkiego wprowadzania zmian. Arcybiskup podjął wiele pozytywnych innowacji w swojej diecezji i w poszczególnych jej parafiach, ale było to realizowane zbyt pochopnie. W pierwszym roku swojego urzędowania odwołał wszystkich dziekanów w diecezji i zastąpił ich nowymi, wybranymi również spoza diecezji. W wielu innych kwestiach działał zbyt indywidualnie, nie biorąc pod uwagę poglądów pozostałych biskupów, zwłaszcza w kwestiach, które powinny mieć jednolite i wspólne rozwiązania dla całej Słowacji, m.in. postawa wobec problemów społecznych, wydawanie listów pasterskich itp.

Między biskupami brakowało jedności nawet tam, gdzie wymagała tego sytuacja, co pogłębiało istniejące już podziały. Do tego dochodziły inne podziały, o trochę mniejszym znaczeniu, o których nieoficjalnie mówiło się w Kościele i na forum społecznym. Wszystko to wpłynęło na odwołanie arcybiskupa z jego urzędu. Brak jednak podania do publicznej wiadomości powodów jego odwołania, pogorszył tylko jeszcze bardziej rozłam w Kościele lokalnym.

Nawet bez znajomości oficjalnych powodów, było jasne, że sytuacja odwołania arcybiskupa i następujące po niej zarzuty o nadużycia majątkowe i

<sup>11</sup> Nominację biskupią otrzymał 18 kwietnia 2009 r. – por. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20110606016> [odczyt: 15.05.2013].

inne sprawy, spowodowały, że episkopat wyraźnie podzielił się na dwie grupy. Arcybiskup zbyt ostro odrzucił pewne wspólne inicjatywy. Nie pozwalał odczytywać listów pasterskich przeznaczonych dla całej Słowacji. Nie brał też udziału we wspólnych przedsięwzięciach czy działaniach. Publicznie krytykował współbraci biskupów za ich staroświeckie podejście. To, że brak jedności wśród biskupów był rzeczywiście jedną z głównych przyczyn odwołania go, potwierdził list papieża Benedykta XVI, w którym na prośbę Konferencji Episkopatu Słowacji wyjaśnił powodu swojej decyzji<sup>12</sup>.

Prawdą jest, że już od początku powołania Konferencji Episkopatu nie było jedności między biskupami w wielu sprawach. Czy to chodziło o powstanie oddzielnej Słowackiej Republiki, czy o postawę wobec Meciarów, lewicy i innych problemów. Ale mimo tego biskupi zawsze w kwestiach nauki wiary występowali wspólnie i jednomyślnie. Tymczasem abp Robert Bezák od początku chciał przeorganizować prawie wszystko, przedstawiając dotychczasową pracę swego poprzednika w negatywnym świetle i popadając w pewien konflikt z pozostałymi biskupami.

W tym miejscu konieczne jest pewne dopowiedzenie. Dotychczas Kościół słowacki w licznych sprawach postępował „po swojemu“, ponieważ nie miał w tym względzie żadnego doświadczenia. Do tej pory, poza obiektami sakralnymi i parafiami, nie miał majątku, którym musiałby zarządzać, wynajmować go, sprzedawać itp. Zazwyczaj musiał ukrywać swoją działalność przed państwem, bo podlegała ona urzędowym restrykcjom. Nie można zatem się dziwić, że księża ukształtowani w takiej atmosferze, działali zgodnie ze swoim doświadczeniem. Nie mieli nigdy żadnego przygotowania z zakresu zarządzania ludźmi czy majątkiem. Dlatego też ci, którzy aktualnie wstępują do stanu duchownego muszą z delikatnością podchodzić do sposobu pracy starszego pokolenia, mając świadomość, że dołączają do wspólnoty, w której zastępują starszych braci oraz biorą odpowiedzialność za budowanie jedności Kościoła

Trzeba też wyraźnie podkreślić, że w czasie rozwiązywania sprawy abpa Bezáka miało miejsce wiele uchybień po obu stronach. Podczas urzędowych wizytacji zadawano prowokacyjne pytania. Nie brano także pod uwagę głosu opinii publicznej. Wychodziło się z założenia, że skoro sprawa dotyczy Kościoła, to ludzie niezwiązani z nim nie powinni się do tego mieszać, zapominając, że sprawa nabrała publicznego charakteru, wywołując wiele emocji i trwających do

<sup>12</sup> *Starannie i obiektywnie zapoznałem się z tą poważną i niepokojącą sytuacją i po długiej modlitwie, mając obowiązek wypływający z miłości, muszę odnowić kolegalność między wami oraz uporządkować sposób pasterzowania w archidiecezji trnawskiej według autentycznego ducha II Soboru Watykańskiego, którego pięćdziesiątą rocznicę właśnie przeżywamy – por. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20121108025>; por. <http://www.hlavnespravy.sk/benedikt-xvi-napisal-list-biskupom-ohladne-bezaka/45835/> [odczyt: 15.05.2013].*

dzisiaj podziałów. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności, wybór nowego papieża trochę uspokoił sytuację i skierował uwagę wierzących na inne problemy. Niezbyt fortunnym było także upublicznienie przez arcybiskupa informacji o swoim odwołaniu i przyjęcie zaproszenie do wystąpienia w mass mediach, nie biorąc pod uwagę skutków (podział Kościoła), których przecież musiał być świadomy. To rodzi pytanie, czy działał w myśl zasady: *Sentire cum Ecclesia*<sup>13</sup>.

Analizując wszystkie zebrane w tej sprawie fakty można powiedzieć, że liczne inicjatywy i środki, które podjął arcybiskup były dobre i potrzebne. Kościół musi się otworzyć i prowadzić dialog ze światem. Przecież ci, którzy na nas spoglądają muszą widzieć nasze czyny, żeby mogli chwalić naszego Ojca w niebie (por. 1P 2,12). Dotyczy to również spraw związanych z zarządzaniem majątkiem i finansami. Nie jest to wprawdzie zarządzanie majątkiem publicznym i nie podlega prawu państwowemu, ale sposób w jaki się do tego podchodzi jest częścią apostołatu Kościoła. Będzie to jasny komunikat o otwartości, przejrzystości i uczciwości Kościoła, co we współczesnej erze demokracji nabiera coraz większego znaczenia. Wspomnieć też trzeba konieczność większego zaangażowania w te sprawy świeckich wiernych, zwłaszcza w parafiach.

Dopowiedzieć wreszcie należy, że wydarzenia związane z osobą abpa Bezáka bardzo głęboko dotknęły również zwykłych ludzi. Byli rozczarowani, że takie rzeczy mogą się dziać w Kościele. Jedni obwiniali episkopat o brak tolerancji, inni zastanawiali się, jakie są kryteria wyboru biskupów, skoro już po trzech latach istnieje potrzeba ich odwołania.

Wybór nowego papieża osłabił nieco emocje związane z odwołaniem abpa Bezáka i zwrócił uwagę społeczeństwa na ważniejszy temat. Niekonwencjonalny styl bycia papieża i jego spontaniczne zachowanie przykuły wyraźnie uwagę publicznych mediów, co sprawiło, że pytania dotyczące wydarzeń w archidiecezji trnawskiej zaczynają tracić na znaczeniu.

<sup>13</sup> Problem przede wszystkim polegał na tym, że arcybiskup przyjął zaproszenie od świeckich mediów, w których upublicznił zbyt wiele informacji oraz przedstawiał tylko własny punkt widzenia i własne zranienia. Tak o tym myśli większość autorów, jak i również użytkownicy portali społecznościowych: „*Tvrdí, že chcel riešiť nepopulárne veci, ale nepredstupoval pred veriacich a nehovoril: „Sokol je taký a taký“. Ale keď ho odvolali z pozície, prestalo sa mu to páčiť. Prestali sa mu páčiť pravidlá, ktoré ho vyniesli na vrchol, odrazu pocítil potrebu vyžalovať sa pred veriacimi. Nespravodlivosť. Stala sa mi nespravodlivosť. Keď to urobil prvýkrát na omši, dalo sa to pripísať nezvládnutým emóciám, ale teraz, keď prijíma pozvania do televíznych relácií a očierňuje tam jednotlivých svojich kolegov ale aj celú Cirkev ako takú, ako sa na to treba dívať?*“ <http://www.hlavnespravdy.sk/monitor-r-bezak-prirovnal-sposob-akym-bol-odvolany-k-estebackym-praktikam/57180/> [odczyt: 15.05.2013].

Być może nowy papież i jego zaskakujący styl sprawowania urzędu wpłynie również na Kościół słowacki, przyczyniając się do jego większego otwarcia na świat, dialog i aktywniejsze działanie. Papież Franciszek potrafi do tego zainspirować. Aby skutecznie przekazywać wiarę i ją umacniać, potrzebne jest nie tylko jej głoszenie, ale także świadectwo. Stąd oczekuje się, że niektóre problemy zaczną być rozpatrywane w innej perspektywie, powstaną nowe modele pracy duszpasterskiej i włączy się do niej szerszej świeckich wiernych.

Kościół pragnie się angażować w nowe inicjatywy, podejmować kolejne przedsięwzięcia i posługi. Wymaga to jednak pozyskiwania kolejnych środków finansowych. Prawdą jest, że w Kościele zawsze funkcjonowała zasada pracy na warunkach wolontariatu, ale to wymaga nieustannej opieki kapłana i specjalnego prowadzenia tych ludzi, aby nie stracili zapału i wytrwałości. Niektórych jednak inicjatyw nie da się zrealizować w ten sposób, bo potrzeba na nie sporych nakładów finansowych. Księża na Słowacji są opłacani przez państwo, a Kościół nie ma swoich źródeł finansowania i ich nie organizuje. Nie ma też własnej wizji pozyskiwania samodzielnych środków i z tego powodu nie próbuje nawet realizować większych projektów pastoralnych. Pozostaje to jedynie w gestii poszczególnych księży, którzy odczuwają potrzebę angażowania się w większe inicjatywy i potrafią skutecznie poszukiwać sponsorów. To dzięki ich talentowi inicjatywy te potrafią osiągnąć większy zasięg, zwłaszcza w tych parafiach, które wykazują sporą efektywność w pracy duszpasterskiej. Ma to również pozytywne skutki dla całego Kościoła.



MARKO IVAN RUPNIK

### **Sztuka w służbie przekazu wiary**

Vjaceslav Ivanov powiadał, że w dawnych czasach kapłani byli poetami, a poeci kapłanami. Chciał przez to ukazać, że istniała pewna organiczna jedność pomiędzy religią a sztuką. Sztuka otwierała przestrzeń tego co ludzkie na tajemnicze obszary związane z religią. Od zawsze bowiem sztuka nierozzerwalnie wiązała się z misterium życia, towarzysząc nam w najważniejszych jego momentach i wyznaczając kurs w nieznanym. Tak więc sztuka otwierała pewną przestrzeń, w której człowiek odkrywał nowe, dotychczas nieznanym sobie horyzonty. Sztuka rozszerzała przestrzeń życiową człowieka, zdobywała ją dla duszy.

*Renesans przynosi w tej mierze istotną nowość: »emancypuje« człowieka. To wówczas właśnie rodzi się to, co estetyczne, w znaczeniu nowoczesnym – ogląd piękna, które nie chce już wskazywać poza siebie, lecz będąc pięknem tego, lecz będąc pięknem tego co się ujawnia, ostatecznie wystarcza samo sobie. Człowiek doświadcza siebie w całej swojej wielkości, w swojej autonomii. Sztuka mówi o tej wielkości człowieka, jest nią wręcz zaskoczona; nie potrzebuje już szukać żadnego innego piękna. Porównując przedstawienia mitów pogańskich i przedstawienia chrześcijańskiej historii, z trudem można dostrzec jakąkolwiek różnicę. Tragiczny wymiar antyku popadł w zapomnienie, dostrzega się tylko jego boską piękność; rodzi się tęsknota za bogami, za mitem, za światem bez strachu przed grzechem i bez bólu krzyża, który być może zbyt silnie zdominował obrazy późnego średniowiecza. Wprawdzie w epoce tej nadal przedstawia się treści chrześcijańskie, ale taka »sztuka religijna« nie jest już sztuką sakralną we właściwym sensie tego wyrażenia. Nie włącza się ona w pokorę sakramentu i w jego przekraczający czas dynamizm. Chce ona zażywać dzisiejszego dnia i zbawiać*

Marko Ivan RUPNIK SJ, o. dr, wykładowca w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim oraz Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie, konsultor Papieskiej Rady ds. Kultury i Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, dyrektor Atelier Sztuki Centrum Aletti istniejącym przy Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie; e-mail: [centro.aletti@iol.it](mailto:centro.aletti@iol.it)

*samym pięknem*<sup>1</sup>.

Ta wyjątkowa refleksja, wtedy jeszcze kardynała Ratzingera, stanowi niezwykle trafną analizę duchowej rewolucji, która miała miejsce w okresie renesansu. Polegała ona na zwrocie ku radykalnemu antropocentryzmowi. Od tej pory sztuka nie odwołuje się już do tajemnicy relacji między człowiekiem a Bogiem, lecz kieruje się nowymi zasadami, estetyką. Jest to estetyka stworzona przez człowieka pozbawiona odniesienia do wartości ponadludzkich. Ma ona swoje źródło w rozumie i nie wychodzi poza to co zmysłowe. Obserwujemy więc sytuację, w której człowiek staje się epicentrum, a także jedynym horyzontem twórczości artystycznej. Pojęcie piękna również ulega zmianom, przechodząc od wizji pełnej odniesień duchowych, w której piękno pogłębiało się w miarę dochodzenia człowieka do coraz większej bliskości z Bogiem; do wizji piękna, które staje się coraz bardziej przyziemne i bliskie ponieważ wyczerpuje się w prostej doskonałości formy. Człowiek staje się więc miarą doskonałości formy, a artysta czuje się upoważniony do jej tworzenia.

Renesans otwiera epokę, w której sztuka osiągnie wyżyny jeśli chodzi o formę, ale wymogi jej dotyczące z czasem stawać się będą coraz bardziej rygorystyczne, wręcz zawyżone, ponieważ coraz bardziej zawyżane będzie pojęcie doskonałości. W konsekwencji sztuka stanie się miejscem protestu, stwarzając idealną przestrzeń dla wyrażania wolności podmiotu. W ten sposób, pod jarzmem formalizmu i idealizmu, narodziła się sztuka schyłku okresu nowożytnego z charakterystyczną gwałtowną wyrazistością osobowości twórcy. Każdy artysta pragnie zmanifestować swoją wyjątkowość, oryginalność i niepowtarzalność. I chce to robić używając własnych środków przekazu, wymyślając formy absolutnie oryginalne. Oznacza to, nieustanną pogoń za nowymi sposobami ekspresji. A sztuka, zamiast być narzędziem dialogu, staje się jedynie sposobem manifestowania własnego „ja”. Wyraża się, ale nic nie przekazuje. Artysta krzyczy z bólu, ale zostaje samotnym, dlatego, że ten krzyk skierowany jest w próżnię.

Jak można więc mówić o sztuce w służbie przekazu wiary w kontekście tak skrajnego subiektywizmu? Jeśli dziś sztuka nie jest już kojarzona z pięknem, jak można zdobyć kogoś dla Boga?

## **I. Prawdziwe zadanie sztuki**

*Dziełem sztuki jest każde dostrzegalne dla zmysłów przedstawienie dowolnego obiektu lub zjawiska z punktu widzenia jej stanu ostatecznego, czyli w perspektywie wieczności*<sup>2</sup>. Sztuka, która nie porusza się w horyzoncie wiary, a nie

<sup>1</sup> J. Ratzinger: *Duch liturgii*. Poznań 2002 s. 117.

<sup>2</sup> V. Solov'ev: *Il significato universale dell'arte*. W: *Il significato dell'amore e altri scritti*. Milano 1983 s. 231.

przez to nie oddaje wizji rzeczywistości w odniesieniu do Chrystusa, nie może przedstawiać rzeczy i zjawisk w ich stanie ostatecznym. Ktoś mógłby tu zaoponować, argumentując, że klasyczne piękno, jakie znamy z okresu Renesansu, precyzyjnie wyraża piękno stworzenia w odniesieniu do Boga Stwórcy. W odpowiedzi zadamy kłopotliwe pytanie: skoro ta sztuka wyraża piękno Bożego stworzenia, to dlaczego Bóg jest właśnie Tym, który został z niej usunięty jako pierwszy? Skąd ta fascynacja doczesnością? To właśnie w tym okresie zaczyna się przecież fascynacja sztuki światem stworzonym, oddzielonym kompletnie od Boga. Skoro, jak twierdzą niektórzy, chodzi o pokazanie piękna Bożego stworzenia, jak to możliwe, że sztuka nowożytna nie nakłania do pobożności, nie wzrusza, nie ukierunkowuje na Boga?

Drugie kłopotliwe pytanie brzmi: czy czasem klasyczne, renesansowe piękno, które rzekomo ma przedstawiać wspaniałość stworzenia, nie ignoruje tragedii grzechu i zła, a tym samym potrzeby odkupienia? Czy nie oznacza to, że człowiek ze swoim rozumem i talentami, jest tym, który samowładnie upiększa i koryguje niedoskonałości stworzenia, zamiast przyjąć odkupienie dokonane przez Chrystusa? Czy zadaniem człowieka jest poprawianie Stwórcy, udoskonalanie i w końcu odkupienie, czy też powinien zaakceptować odkupienie i dać się zbawić?

Subiektywistyczny ekspresjonizm, tak autentyczny w swoim wyrazie, nie jest w stanie pokazać człowieka w kontekście jego przeznaczenia, czyli wieczności, a tym bardziej ukazać jego prawdziwej tożsamości. Jest to bardzo łatwe do zweryfikowania, ponieważ sztuka współczesna wyłączyła z własnego horyzontu jakąkolwiek ostateczność, chcąc wyrażać to co ulotne, chwilowe, efemeryczne.

Skoro współczesny człowiek prawie nigdy nie wchodzi do galerii sztuki, wykrzykując z zachwyty, znaczy, że to co znajduje w dziele sztuki nie może przedstawiać jego stanu ostatecznego. Jeśli przeznaczenie człowieka nie jest wspaniałe, to nasze życie naznaczone jest tragicznością.

W taki sam sposób klasyczne piękno i doskonałość form renesansowych nie wyrażają rzeczywistości ostatecznych, ponieważ chodzi w nich o piękno, którego ostatecznym odniesieniem jest jedynie sam człowiek.

Widzimy więc, że przez długi czas sztuka, nawet jeśli miała służyć jako przestrzeń przekazu wiary, w rzeczywistości wiary nie przekazywała. Stwierdzenie Ratzingera, że nie istnieje niemalże różnica między sztuką odwołującą się do mitologii greckiej, a sztuką pragnącą wyrazić treści chrześcijańskiej wiary stanowi dla nas punkt wyjścia najwyższej wagi i znaczenia. Paweł Evdokimov wtóruje mu ze swoim dokładnym rozróżnieniem pomiędzy sztuką zajmującą się tematami religijnymi, a sztuką liturgiczną i sakralną, która wywołuje w człowieku uczucia religijne, to jest ukierunkowanie na Boga, stawia go w komunii z Bogiem i sprawia, że robi znak krzyża. Sztuka sakralna wzbudza cześć i uwielbienie

dla Pana. Warto zauważyć, kontynuuje Evdokimov, że powyższa różnica tkwi w dużej mierze w języku artystycznym, czyli w sposobie, w jaki religijne treści zostały przez artystę podane. Język nie może być oddzielony od treści; istnieje między nimi nierozzerwalny związek. Dla Evdokimova sztuka sakralna, ta która naprawdę wzbudza wiarę, podobna jest do liturgii, gdzie używane słowa nie są układane na poczekaniu, ale stanowią jedną całość z celebrowanym misterium.

## **II. Sztuka która przekazuje wiarę to escathon**

Artysta otrzymuje wizję od Boga, Jedynego posiadacza ostatecznej wizję wszechrzeczy. Bez tej łączności każde zjawisko w sztuce jest tymczasowe, otwarte na subiektywizm, nawet jeśli próbuje się dla niego znaleźć uzasadnienie w karkołomnych opracowaniach naukowych. Prawda objawia się w spotkaniu. Prawdę się spotyka i przyjmuje. Taką *forma formans*, jak ją nazywał Ivanov, formą formującą dla artysty, jest komunია z Bogiem objawiającym się człowiekowi. Ivanov mówi o wewnętrznym kanonie sztuki, stanowiącym ostateczny wewnętrzny horyzont, ku któremu artysta ukierunkowuje swoje dzieła. Wizja, jak powinno ostatecznie wyglądać dzieło sztuki, znajduje się poza domeną człowieka, jest darem Boga.

Dokładnie tutaj tkwi sedno sprawy. Nie chodzi bowiem o jakiś ideał wymyślony lub stworzony przez człowieka, lecz o komunię, podróż, dialog, który nie koncentruje się na człowieku, ale na Bogu. Tak więc celem jest On i nasza z Nim więź. Nie chodzi jedynie o opracowane lub udoskonalenie formy, ale o wspólnotę życia z Bogiem. Sztuka wyraża właśnie tę drogę, daje świadectwo wiary, która nie może być bardzo różna od męczeństwa, prawdziwej jedności życia męczennika z Chrystusem.

## **III. Skąd artysta czerpie wizję świata według Boga?**

Kluczowe staje się w tym momencie określenie skąd artysta czerpie wizję świata według Boga? To w sakramentach świat, materia, człowiek ukazują się takimi jakimi są według Boga, nie tylko w porządku stworzenia, ale odkupienia. W sakramentach objawia się prawdziwa tożsamość człowieka. W Chrystusie, odkrywamy do czego jesteśmy powołani. Każdy sakrament celebrowany jest w liturgicznej synergii pomiędzy Kościołem i Duchem Świętym, stanowi więc horyzont sztuki przekazującej wiarę. Bo jedynie Duch Święty daje nam rozpoznać i zrozumieć naszą własną tożsamość jako synów w Synu. To w Duchu Świętym mamy nadzieję stanowiąc część chwalebego ciała Chrystusa.

Sztuka w służbie przekazu wiary to tylko taka, której tożsamość można opisać jako mury kościoła. Jeśli Kościół jest Ciałem Chrystusa, budynek kościoła jest jego wizerunkiem. Ściany natomiast są jak płótna, na których Kościół nama-

lował swój autoportret. Tylko ci, którzy doświadczają jedności w Chrystusie i z Chrystusem mogą tę jedność komunikować innym. Sztuka wiąże się z życiem, a jeśli artysta sam nie doświadcza nowego życia, życia liturgicznego w mistycznym ciele Chrystusa, nie może wyrażać i przekazywać wiary.

Sztuka sakralna, porusza się więc w horyzoncie nieustannej otwartości na Boga, w Jezusie Chrystusie, za sprawą Ducha Świętego, w jedności z bliźnimi. Tej komunii nie można pomylić z jakimiś zwykłymi koncepcjami psychologicznymi i socjologicznymi, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu Bożym. Starożytni doskonale znali tę prawdę: gdy pojawiał się w klasztorze, artysta, który chciał poświęcić się sztuce sakralnej, nauczyciel zabierał jego narzędzia i farby, ponieważ dzieła nie rozpoczynało się od sprawdzenia techniki i kunsztu artysty, ale od zweryfikowania jego życia duchowego. Musiał żyć u boku nauczyciela, ojca duchowego, wchłoniąć nowe życie, mentalności i styl po to, by po czasie spróbować być przekazicielem prawd ostatecznych.

#### **IV. Sztuka przekazująca wiarę ma swoje korzenie w liturgii**

Jest taka rzeczywistość w Kościele, która *par excellence* posiada zdolność do kształtowania nas według tej logiki komunii. Chodzi o liturgię. Liturgia ma przede wszystkim charakter eklezjalny: czyni z Kościoła to, czym jest naprawdę. Liturgia jest sprawowana, ponieważ zebrany na niej Kościół, biorąc udział w tym, co już zostało dokonane w Bogu i co będzie w pełni przeżywać w wieczności, postępuje krok dalej w stronę Królestwa Bożego. W liturgii, symbolika nie jest paraboliczna lub alegoryczna: jest *ikoniczna* w tym sensie, jaki ikonie nadali Ojcowie. Ikona oznacza, uczestnictwo w treści pierwowzoru. Stąd celebrowanie liturgiczne jest anamnezą, czyli pamiątką wszystkich wydarzeń zbawczych, które dzieją się z woli Boga, a więc pamiątką nie tylko przeszłych zdarzeń, lecz także tych przyszłych czyli Królestwa Bożego jako szczytu i pełni całej historii zbawienia. I tak celebrowanie liturgiczne jest epiklezą, wezwaniem skierowanym do Ojca.

W tej epiklezie realizuje się najpełniej synergia między Bogiem a człowiekiem. W liturgii materia, wszechświat i sama ludzkość odkrywają swoją najgłębszą tożsamość, sens istnienia, co pozwala wyjść poza ograniczoność ludzkich zmysłów i rozumu. Właśnie w liturgii pokonuje się śmierć i potwierdza istnienie życia nie skażonego przez zło, grzech. Z tego powodu, w czasach wielkiej kreatywności chrześcijan, liturgia i sakramenty stanowiły nie tylko inspirację, ale cały zakres prawdziwej twórczości sakralnej. Nie można zrozumieć sztuki wczesnego chrześcijaństwa, bizantyjskiej, potem romańskiej i gotyckiej, jeśli nie w tym właśnie kluczu. Powyższa teoria znajduje potwierdzenie w wynikach współczesnych badań naukowych poświęconych architekturze, malarstwu i rzeźbie wymienionych okresów. Wszelkie próby analizy, które, nie biorą pod uwagę

wymiaru sakramentalnego, eklezjalnego, teologicznego, stanowiących sedno dzieł sztuki sakralnej, ślizgają się po powierzchni i nie docierają do prawdziwego ich sensu. Kiedy sztuka sakralna zapuszcza swoje korzenie w liturgię, staje się zjawiskiem „teurgicznym” – Bosko-ludzkim, posiadającym w związku z tym charakter, w szerokim znaczeniu, sakramentalny, na sposób obecności i komunii natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Tylko taka sztuka staje się przestrzenią otwartą dla Pana, który przychodzi, przestrzenią oczekiwania lub spełnienia, miejscem epiklezy Ducha.

Tak pojęta sztuka nierozzerwalnie łączy wiedzę i życie. *Sztuka jest doświadczeniem uniwersalności. Nie może być tylko przedmiotem lub środkiem. Jest słowem pierwotnym w tym sensie, że wyprzedza każde inne słowo i stanowi jego fundament. Jest słowem źródłowym, które ponad bezpośredniością doświadczenia dociera do pierwotnego i ostatecznego sensu życia. Jest poznaniem przekutym w słowa, obrazy i dźwięki, w symbole, w których myśl potrafi dostrzec wychylenie ku tajemnicy życia – poza granicę, której sama myśl przekroczyć nie może: są one jak okna na to, co głębokie, co wysokie, co niewyrażalne w egzystencji<sup>3</sup>.*

## V. Inkulturacja

Sztuka sakralna stanowi więc coś więcej niż jedynie prosty przekład Słowa Bożego na język obrazów i kolorów. Ponieważ obszar, w którym powstaje i dojrzewa należy do liturgii, sztuka sakralna nie może absolutnie ignorować konieczności dokonania pewnej inkulturacji, gdzie treść objawienia nabiera kolorów ludzkości, jej kultury, miejsca i czasu. Zauważamy tu pewien dynamizm zachodzący między obiektywnością tajemnicy Boga i Jego dzieła odkupienia, obiektywnością osoby Chrystusa, poświadczoną przez Pismo i Tradycję Kościoła, oraz pewną subiektywnością, którą zawdzięczamy odmiennemu, rozwijanemu przez wieki doświadczeniu wiary poszczególnych chrześcijan różnych kultur. Należy jednak powtórzyć, że podstawowym i niezbędnym elementem, bez którego sztuka traci swój charakter sakralności, jest odpowiedni język artystyczny, zdolny opisać przeżywane misterium sprawiając, że odbiorca staje się jego częścią. Siódmy Sobór Powszechny jednoznacznie stwierdza, że sztuka sakralna uobecnia tajemnicę. Nie chodzi więc jedynie o jakieś przedstawienie lub ilustrację, objaśnienie tekstu dla analfabetów. Sztuka sakralna jest rodzajem objawienia, jak twierdzi wielu współczesnych teologów, jak Uspienski i Clément, to miejsce, które odwołuje się do kategorii relacji, spotkania interpersonalnego, w którym Słowo nieustannie się komunikuje. To drzwi, przez które spojrzenie Boga dociera do nas w sposób tak realistyczny, że wszyscy czują się jak podczas rzeczywi-

<sup>3</sup> Jan Paweł II: *Sztuka szkołą człowieczeństwa*. „Ethos”. R. 20: 2007 nr 77–78 s. 14.

stego spotkania. Dzieło wyraża w języku materii, człowieka otwartego na Boga, który wychodzi naprzeciw człowiekowi w Swojej odkupieńczej miłości.

## VI. Problem piękna

Kiedy chrześcijanie, w epoce późnego antyku, pojawili się na scenie sztuki i kultury, sztuka kochała doskonałość formy, czyli, jak już wspomniano, korektę świata według ideału stworzonego w ludzkim intelekcie. Pomimo panującej tendencji, chrześcijanie nie podzielali takiego podejścia do sztuki, mając pewność, że doskonała forma nie istnieje w świecie, gdzie wszystko jest nietrwałe i narażone na zagładę. Wszystko może być zniszczone i zbezczeszczone. Kult perfekcyjnej formy to iluzja, pogoń za nieosiągalnym.

A jeśli przez przypadek, uda się osiągnąć ten ideał, okazuje się on zawsze ulotny, przemijający i rozczarowujący. Na co zda się człowiekowi upodobnić się do Apollina, skoro zdoła ten stan utrzymać tylko przez kilka lat życia, a potem zachoruje, zestarzeje się i umrze? Postawienie na doskonałość formy kojarzyło się chrześcijanom z pewnym zamachem na eschatologię, było więc owocem bałwochwalczego rozumowania. Ale to wcale nie znaczy, że chrześcijanin nie kochał i nadal nie kocha piękna, ba, on również pragnie uwiecznić je w materii i samemu do niego upodobnić. Tyle tylko, że piękno, według chrześcijan, jest wolne od wszelkiego idealizmu, romantyzmu, a nawet kosmetyki. Mieści się ono w doskonałej synergii między słabym i śmiertelnym człowiekiem, a Bogiem, który w nim działa. Z tego powodu, sztuka ma cechować się pokorą i prostotą, ponieważ jest po prostu przygotowaniem się człowieka na działanie Boga. Jest jak ołtarz z przygotowanymi darami, które zostają przemienione po epiklezie. Jednakże to nie człowiek je przemienia, ale Bóg w synergii z człowiekiem

Paweł Florenski, odwołując się do Władimira Sołowjowa, dla którego piękno jest tym co dobre i prawdziwe, po mistrzowsku syntetyzuje to, co stanowi istotę piękna według teologii chrześcijańskiej. Florenski kończy definicję stwierdzeniem, że objawiona prawda jest miłością, a miłość wypełniona jest pięknem. Staje się więc jasne, że piękno posiada rys dramatyzmu, ponieważ miłość wypełniła się w historii przez tajemnicę Paschy Chrystusa. A więc prawda, która się realizuje w miłości, staje się pięknem przez Triduum Paschalne.

Nie chodzi zatem o tworzenie doskonałych kształtów, ani o wymyślanie nowych form, aby wyrazić nasze subiektywne idee. Chodzi raczej o opowiedzenie o Miłości. A o miłości nie można mówić, jeśli się nią nie żyje. Wracamy więc do tajemnicy spotkania, misterium relacji, komunii. Sztuka w służbie przekazu wiary, nie jest sztuką w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale jest dziełem Kościoła wezwanego do głoszenia światu prawdy, przekazywania jej poprzez piękno autentycznej miłości. A więc dzieło ewangelizacji możemy śmiało nazwać dziełem sztuki, ponieważ ma za zadanie przekazywać prawdę jako piękno. Ukazywać

świata prawdę oznacza głosić ją z miłości, czyli miłując. Na tym polega przekazywanie wiary: przygotować przez gesty miłości scenariusz spotkania między Bogiem a człowiekiem.

## VII. Świadełstwo nowego życia

Dziś sztuka sakralna wezwana jest do wzięcia udziału w duchowej kreatywności. Z punktu widzenia teologii wiemy, że kreatywność ma sens jeśli dąży do poprawy jakości życia. Ale prawdziwa jakość życia to ta, która oznacza przekroczenie granicy śmierci. Chodzi o ukazanie prawdy o człowieku, tej widzianej oczami Boga, czyli tego kim jesteśmy w Chrystusie. Możemy więc powiedzieć, że jedynie Kościół jest prawdziwie kreatywny, bo w swojej liturgii i w sakramentach przeprowadza człowieka od zepsucia grzechu do nieskazitelności, od śmierci do nieśmiertelności, od życia z krwi rodziców do życia krwią Chrystusa.

Dlatego sztuka sakralna wezwana jest, aby czerpać inspirację z sakramentów. Kreatywność sztuki sakralnej polega bowiem na zobrazowaniu jakości życia płynącego z sakramentów w sposób, który można zobaczyć, kontemplować i cieszyć się nim. Kreatywność sztuki sakralnej to wysiłek na rzecz synergii, wspólnego działania Boga i człowieka w Chrystusie. Chodzi o ukazanie w dziele sztuki tego spotkania i tej nowej jakości życia, która rodzi się w człowieku dzięki doświadczeniu obecności Boga. Dlatego oczywiste jest, że prawdziwa sztuka sakralna może być dziełem jedynie tych artystów, którzy sami zanurzeni są w misterium wiary. Nie może urodzić ten, kto nie jest brzemienny. Podobnie, kto nie obcuje z Bogiem, nie będzie w stanie wyrazić w dziele sztuki tej niezwyklej synergii między wątłym i grzesznym człowiekiem a przemieniającą mocą miłości Boga.

*Thumaczył z j. włoskiego: JAN SŁOWIŃSKI*



WOJCIECH SADŁOŃ

## **Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych**

Parafialne rady duszpasterskie są zjawiskiem stosunkowo nowym, wyrosłym z ducha eklezjologii posoborowej, w tym z idei wspólnotowego charakteru parafii oraz kształtowania tej ostatniej w klimacie współodpowiedzialności także parafian świeckich za realizację misji Kościoła w określonych warunkach miejsca i czasu. Celem rady ma być współpraca świeckich w rozwijaniu aktywności duszpasterskiej w parafii na poziomie instytucjonalnym oraz przekształcanie parafii we wspólnotę<sup>1</sup>. Rady te są czymś innym i nowym w stosunku do tradycyjnych rad parafialnych, działających u nas na podstawie Statutu Rad Parafialnych przyjętego przez Konferencję Episkopatu Polski 7 września 1947 roku, a programowo nastawionych na współpracę z proboszczem przy zawiadywaniu przezeń majątkiem parafii<sup>2</sup>. Zadania rad duszpasterskich, o których Sobór wypowiedział się aż w trzech dokumentach, miały być inne; w istocie określone nazwą nowego gremium. W warunkach polskich znaczenie mają do dziś „Wytyczne dla Parafialnych Rad Duszpasterskich” przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski 18 listopada 1975 roku<sup>3</sup>. W tym i w innych dokumentach kościelnych parafialne rady duszpasterskie wzorowane są na diecezjalnych radach duszpasterskich; mają być niejako odwzorowaniem tych ostatnich na szczeblu parafii. Jedne i drugie mają mieć w istocie charakter doradczy.

Wojciech S A D Ł O Ń SAC, ks. dr, Instytut Statystyki Kościoła katolickiego, członek Europejskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz Europejskiej Sieci Badawczej Filantropii, Warszawa, e-mail: [w.sadlon@iskk.pl](mailto:w.sadlon@iskk.pl)

<sup>1</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja »Kapłan Pasterz i Przewodnik Wspólnoty Parafialne«*, Watykan 2001 p. 26.

<sup>2</sup> *Statut Rad Parafialnych*. Wrocław 1947.

<sup>3</sup> *Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”. R. 1976 nr 1–2.

Parafialne rady duszpasterskie doczekały się – także w warunkach polskich – pewnych opracowań o teologiczno-pastoralnym<sup>4</sup> oraz prawno-kanonicznym<sup>5</sup> charakterze, brak było jednak dotąd szerszych badań empirycznych tego nowego zjawiska. Owszem, pewne przyczynki można było znaleźć w literaturze obcojęzycznej. W jednej z niewielu prac opisujących funkcjonowanie oraz oddziaływanie duszpasterskich rad parafialnych M. Cieslak opisuje rolę rady parafialnej poprzez kategorię zaangażowania oraz responsywności<sup>6</sup>. Także u nas przyglądano się radom przez pryzmat postulatu podmiotowości laikatu i jego doświadczenia współodpowiedzialności<sup>7</sup>.

Tymczasem dobrze się stało, że dzięki inicjatywie Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, we współpracy z Fundacją Renovabis, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego przeprowadził w ostatnich latach pierwsze ogólnopolskie badania parafialnych rad duszpasterskich. Wstępna edycja badania odbyła się w 2007 r., kolejna w 2012 r. i obejmowała wszystkie parafie w Polsce. W toku badań udało się uzyskać dane z 9.213 parafii, co oznacza, że braki danych stanowią 12,7%. Dodatkowo w 2013 roku przeprowadzono tak zwane jakościowe badanie proboszczów oraz członków rad parafialnych w najbardziej aktywnych parafiach w Polsce. Zrealizowano cztery zogniskowane wywiady (fokusy) z 41 przedstawicielami wspólnot z trzech regionów duszpasterskich w Polsce (południowy-wschód, północny-zachód i rejon centralny). Pytania dotyczyły norm funkcjonowania rady, komunikacji w radzie, poczucia bycia potrzebnym w radzie, więzi pomiędzy członkami, motywacji uczestnictwa w radzie, uczuć związanych z byciem w radzie, postrzegania rady przez parafian i członków rady, skuteczności rady, przełożenia działalności rady na poziom wiary, poczucia odpowiedzialności za parafię oraz miejsca świeckich w parafii. Natomiast wywiady indywidualne przeprowadzone z 27 proboszczami parafii, w których funkcjonują duszpasterskie rady parafialne, pozwoliły spojrzeć na działanie rady od strony

<sup>4</sup> Zob. np. M. Bronikowski: *Parafialna rada duszpasterska. Wizja teologiczno-pastoralna*. „Warszawskie Studia Pastoralne”. R. 2007 nr 6; R. Kamiński: *Powołanie i funkcjonalność Parafialnej Rady Duszpasterskiej*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 1977 z. 412; Tenże: *Rola Parafialnych Rad Duszpasterskich w życiu wspólnot parafialnych i diecezji*. „Roczniki Teologiczne”. T. 40: 1993 z. 6; S. Wójciewicz: *Posoborowa koncepcja Rady Duszpasterskiej w parafii*, „Homo Dei”. R. 1980 nr 3.

<sup>5</sup> Zob. np. J. Gręźlikowski: *Rady parafialne w prawie kanonicznym i w życiu parafialnym*. „Homo Dei”. R. 1992 nr 2–3; R. Sobański: *Uwagi o strukturze Parafialnej Rady Duszpasterskiej*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 1973 z. 387.

<sup>6</sup> M. J. Cieslak: *Parish Responsiveness and Parishioner Commitment*. “Review of Religious Research”. R. 1984 nr 2 s. 132–147.

<sup>7</sup> A. Potocki: *Parafialne rady duszpasterskie – pomysł na podmiotowość laikatu i demokratyzację struktur w Kościele katolickim?* W: *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości. Wprowadzenie*. Red. K. Wielecki. Warszawa 2010 s. 151–170; K. Półtorak: *Współodpowiedzialność i uczestnictwo w życiu Kościoła. Rady diecezjalne i parafialne 40 lat po Soborze Watykańskim II*. W: *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działalności Kościoła w Polsce*. Red. K. Półtorak. Szczecin 2006 s. 119–144.

proboszcza. Zostali oni wybrani w sposób celowy w 10 różnych diecezjach w kraju. W badaniu wykorzystano sieć ankietarską ISKK. Badania jakościowe obejmowały tak zwane dobre praktyki, czyli te parafie, gdzie w skali kraju duszpasterskie rady parafialne funkcjonują najprężniej.

## I. Liczebność parafialnych rad duszpasterskich w Polsce

Przy uwzględnieniu braku danych, w 2012 roku parafialne rady duszpasterskie istniały w 70% parafii w Polsce. Zakładając natomiast, że braki danych są losowe, wolno oszacować, iż 80% parafii w Polsce dysponuje radami duszpasterskimi.

Tab. 1. Obecność rady duszpasterskiej a typ parafii

Typ parafii	Ogółem	W parafii istnieje rada duszpasterska		
		tak	nie	brak danych
N	10.150	7.117	1.742	1.291
W procentach				
Ogółem	100	70,1	17,2	12,7
Miejska	100	77,7	22,3	-
Miejsko-wiejska	100	80,1	19,9	-
Wiejska	100	81,2	18,8	-
Diecezjalna	100	80,4	19,6	-
Zakonna	100	79,3	20,7	-

Źródło: ISKK

Istnienie w parafii rady duszpasterskiej nie jest zasadniczo związane z charakterem parafii. Środowisko lokalne nie ma tu wielkiego znaczenia. Nieznacznie rzadziej parafialne rady duszpasterskie funkcjonują w miastach, co zapewne wynika z trudniejszego tutaj kontaktu proboszcza z wiernymi. Dla obecności rad duszpasterskich nie ma też znaczenia, czy parafia prowadzona jest przez księży diecezjalnych czy zakonnych. Wśród parafii zakonnych jest niemal taki sam odsetek parafii gdzie nie istnieje rada, jak wśród parafii diecezjalnych. Natomiast wyraźne różnice w częstotliwości istnienia rad występują między diecezjami. W takich diecezjach jak tarnowska i opolska czy archidiecezja lubelska odsetek parafii z duszpasterskimi radami parafialnymi przewyższa 97%. Na drugim biegunie skali znajdujemy diecezje, w których odsetek parafii z radami jest kilkakrotnie niższy. Są to diecezje radomska (29%) i kielecka (37%) oraz archidiecezja łódzka (41%).

Tab. 2. Parafie z parafialnymi radami duszpasterskimi według diecezji (w %)

Diecezja (archidiecezja)	Rada istnieje	Rada nie istnieje
	80,3	19,7
białostocka	69,1	30,9
bielsko-żywiecka	77,2	22,8
bydgoska	89,9	10,1
częstochowska	67,3	32,7
drohiczynska	69,1	30,9
elbląska	56,8	43,2
ełcka	89,9	10,1
gdańska	78,7	21,3
gliwicka	95,3	4,7
gnieźnińska	96,1	3,9
kaliska	85,1	14,9
katowicka	96,8	3,2
kielecka	37,1	62,9
koszalińsko-kołobrzeska	76,8	23,2
krakowska	84,0	16,0
legnicka	85,8	14,2
lubelska	97,1	2,9
łomżyńska	67,0	33,0
łowicka	75,2	24,8
łódzka	40,5	59,5
opolska	97,3	2,7
ordynariat polowy	56,7	43,3
pelplińska	93,5	6,5
płocka	86,9	13,1
poznańska	92,1	7,9
przemyska	92,6	7,4
przemysko-warszawska (gr-kat)	87,1	12,9
radomska	28,8	71,2
rzeszowska	94,5	5,5
sandomierska	73,1	26,9
siedlecka	94,6	5,4
sosnowiecka	45,0	55,0
szczecińsko-kamieńska	70,2	29,8
świdnicka	76,1	23,9
tarnowska	98,4	1,6
toruńska	93,3	6,7
warmińska	60,5	39,5

warszawska	84,1	15,9
warszawsko-praska	77,8	22,2
włocławska	75,2	24,8
wrocławska	81,6	18,4
wrocławsko-gdańska (gr-kat)	87,0	13,0
zamojsko-lubaczowska	96,0	4,0
zielonogórsko-gorzowska	79,0	21,0

Źródło: ISKK

O intensywnym procesie tworzenia parafialnych rad duszpasterskich w ostatnich latach świadczy stosunkowo krótki czas istnienia rad w poszczególnych diecezjach. Najmłodsze rady parafialne są w diecezji warszawsko-praskiej. Tam przeciętna duszpasterska rada parafialna liczy jedynie dwa lata. Najstarsze duszpasterskie rady są natomiast w diecezji bielsko-żywieckiej oraz w archidiecezjach białostockiej i gdańskiej, a zostały założone przed 12 laty.

Tab. 3. Średni czas istnienia parafialnych rad duszpasterskich według diecezji

Diecezja (archidiecezja)	Średni czas (w latach)
warszawsko-praska	1,77
legnicka	2,36
wrocławsko-gdańska (gr-kat)	4,09
lubelska	4,60
zamojsko-lubaczowska	4,61
siedlecka	5,50
gnieźnińska	5,94
kaliska	6,49
opolska	6,77
zielonogórsko-gorzowska	6,86
ełcka	6,89
częstochowska	7,15
warszawska	7,61
poznańska	7,69
przemyska	7,73
przemysko-warszawska (gr-kat)	7,76
świdnicka	8,03
łomżyńska	8,38
tarnowska	8,85
koszalińsko-kołobrzeska	9,32
warmińska	9,53
drohiczyńska	9,57

włocławska	9,59
bydgoska	9,85
katowicka	9,89
radomska	9,98
ordynariat połowy	10,00
płocka	10,04
wrocławska	10,09
krakowska	10,26
sandomierska	10,40
kielecka	10,44
sosnowiecka	10,64
rzyszowska	10,81
szczecińsko-kamieńska	10,88
gliwicka	10,94
łowicka	11,29
pelplińska	11,84
elbląska	12,00
łódzka	12,14
toruńska	12,29
gdańska	13,94
białostocka	14,23
bielsko-żywiecka	17,00

Zródło: ISKK

## II. Dwa modele rad

Krótki czas istnienia rad duszpasterskich wskazuje, że w Polsce mamy do czynienia z procesem krystalizowania się struktur wewnątrz-parafialnych. Niejednokrotnie nie istnieje wyraźny rozdział pomiędzy duszpasterską radą parafialną a tradycyjną radą parafialną, tą o w istocie gospodarczym charakterze. Co więcej, badania wskazują, że rady duszpasterskie bardzo często zajmują się sprawami ekonomicznymi parafii. Jednocześnie obserwuje się zjawisko przekształcania rad ekonomicznych (lub rady budowy kościoła) w rady duszpasterskie.

W Polsce dominuje tak zwany ekspercki model duszpasterskiej rady parafialnej. Taka rada składa się z osób, których uczestnictwo w radzie wynika z pełnionego zawodu, bądź roli społecznej. Ten model rady trafnie obrazują następujące wypowiedzi zebrane w badaniach: *Proboszcz nie tak, żeby co powie to jest świętość, ale wysłuchuje nas, wsłuchuje się w to co mówimy jako fachowców,*

*bo jesteśmy inżynierami, budowlańcami, i tutaj jesteśmy takim ciałem doradczym, a spraw religijnych to nie dyskutujemy, bo proboszcz mówi, że tak robimy i tak jest... bo tak powinno być (K-23:10)<sup>8</sup>. Do rady wybierane są osoby, które swoimi kompetencjami potrafią doradzić głównie w gospodarczych sprawach, o czym świadczą wypowiedzi: *To nie jest tak, że ksiądz proboszcz musi sam zabiegać o wszystko. Ty pracujesz tu, ty załatwiasz to, ty tamto (Sz-26:45). Gdy bezpośrednio coś potrzeba, to wtedy proboszcz się zwraca do elektryka, czy kogoś innego, dziedzinami (...) raczej [proboszcz kontaktuje się] indywidualnie, gdy trzeba żeby ktoś załatwił koparę czy tam coś i dana osoba wie, gdzie się udać i jak to załatwić (Sz-24:20). Zdarza się, że do rady wybierane są osoby, które pełnią już w społeczności lokalnej funkcje społeczne, na przykład sołtysi. Ekspercki model rady duszpasterskiej ma często wychylenie zadaniowe. Taka rada służy realizacji konkretnych inicjatyw w parafii i jest zwoływana zależnie od podejmowanych prac: *Spotkań takich to tak nie ma, po prostu, jest jak coś trzeba, czy biskup jest, czy jest jakaś uroczystość, włączamy się i każdy służy swoją pomocą (W:04:12:21). Wyraźnie posiada ona charakter działaniowy, a nawet ściśle ekonomiczny, a nie doradczy i duszpasterski.***

Z drugiej jednak strony taki model rady jest bardzo pomocny proboszczowi. Członkowie z tak ukształtowanej rady duszpasterskiej stają się jakby „gwardią” proboszcza: witają biskupa gdy przyjeżdża do parafii, organizują procesje, troszczą się o inwestycje oraz budynek świątyni. Ten rys rady parafialnej dobrze oddają następujące wypowiedzi: *Wykorzystanie rady, żeby coś zrobić [np.] ołtarze przewieźć jest na porządku dziennym (...) wszystkie doraźne sprawy opierają się przede wszystkim na radnych (...) bo pomimo, że jest dużo ludzi w parafii, zawsze jest problem, żeby ktoś coś zrobił (W-02:37:02). Pan ma dużo sprzętu, trzeba odśnieżyć przy kościółku, jedzie, jest na telefon (...) w naszej radzie dobrze nam się pracuje (Sz-58:13).*

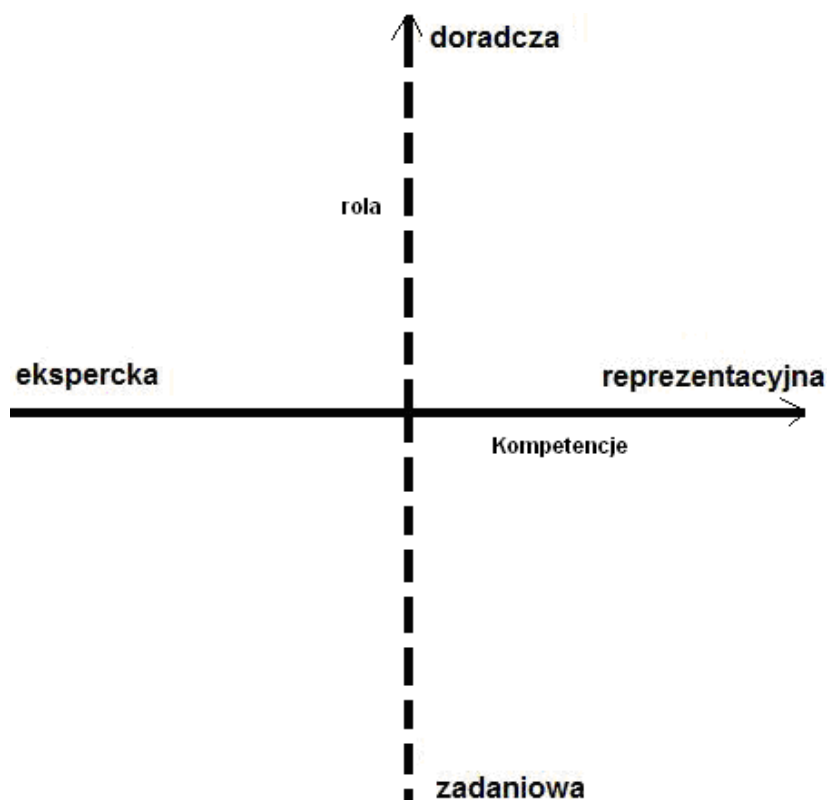
Drugim modelem rady, jaki obserwuje się w Polsce, to reprezentacyjna rada duszpasterska. Opiera się ona przede wszystkim na istniejących w parafii wspólnotach, organizacjach, stowarzyszeniach, ruchach. Do rady duszpasterskiej wchodzi najczęściej niejako z urzędu przedstawiciele poszczególnych wspólnot: na przykład Żywego Różańca, Domowego Kościoła czy Odnowy w Duchu Świętym. W taki sposób wypowiadają się o modelu reprezentacyjnym rad ich członkowie: *W radzie są wszystkie grupy parafialne (W2:01:42:50); rada parafialna to był taki matecznik dla grup parafialnych (...) wszyscy organizatorzy życia parafialnego spotykali się na spotkaniach rady parafialnej (W2:01:48:11), czy wreszcie wcześniej rada nie istniała, ale istniały wspólnoty (W-03:57:20). Taki model rady dominuje w miastach. Drugorzędną rolę odgrywają tu kompetencje zawodowe po-*

<sup>8</sup> Wypowiedzi z grup fokusowych oznaczone zostały za pomocą pierwszych liter nazw miast, w których się odbywały (K – Kraków, Sz – Szczecin, W – Warszawa). Cyfry oznaczają natomiast moment (czas) pojawiania się wypowiedzi w zapisach wywiadów.

szczególnych radnych. Natomiast tak ukształtowane rady parafialne częściej niż eksperckie spełniają funkcję doradczą w parafii.

Funkcjonowanie parafialnych rad duszpasterskich w Polsce można więc przedstawić w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich dotyczy kompetencji indywidualnych członków rady i przebiega od funkcji czysto eksperckich, gdzie liczą się pojedyncze i indywidualne umiejętności radnego, po funkcję reprezentacyjną, która wynika z zaangażowania w określonej wspólnotie (organizacji) parafialnej. Drugi wymiar dotyczy roli, jaką pełni rada (jako całość) w stosunku do proboszcza i parafii oraz przebiega od czysto zadaniowej roli, gdy rada sama podejmuje konkretną pracę w parafii, aż po rolę doradczą, gdy rada nie wykonuje wymiernych prac dla parafii, ale służy jako organ doradczy i wspierający proboszcza. Graficznie przedstawia to poniższa rycina.

Rys. 1. Wymiary funkcjonowania parafialnych rad duszpasterskich w Polsce





Każdą z funkcjonujących w Polsce parafialnych rad duszpasterskich można umiejscowić w powyższym dwuwymiarowym układzie. Każda rada ma swoje miejsce, ponieważ każda z siebie właściwym natężeniem jest radą ekspercką albo reprezentacyjną oraz jednocześnie doradczą albo zadaniową.

### III. Postrzeganie rady przez jej członków

Radni w polskich parafialnych radach duszpasterskich potrafią krytycznie spojrzeć na funkcjonowanie własnej rady. Znają metody doboru jej członków, dostrzegają mechanizmy funkcjonowania zespołu. Jednocześnie niemal powszechnie są świadomi, że rada jest tylko ciałem doradczym. Widzą też niebezpieczeństwo przerodzenia się rady wyłącznie w klub dyskusyjny. Nie obserwuje się dążeń do dominacji rady duszpasterskiej nad proboszczem. Z wypowiedzi członków przebija głębokie zatroskanie o własną parafię, a jednocześnie przekonanie o istotnej roli własnej rady. Ponadto w badanych radach duszpasterskich, które – przypomnijmy – stanowią przykłady „dobrych praktyk” – zaobserwowano bardzo pozytywne nastawienie członków. Przykładowo w taki sposób oceniano ich funkcjonowanie: *To się odbywa w atmosferze przyjaznej (...) wszystko jest jasne, czytelne i skuteczne (Sz-28:30). Nie ma zgrzytów i konfliktów (W-04:04:18).*

Radni również z dużym zaangażowaniem wyrażali się na temat skuteczności funkcjonowania swojej rady duszpasterskiej, przedstawiając konkretne rezultaty pracy. Uważają, że działająca rada jest zabezpieczeniem interesów parafii, co wyrażają w ten sposób:  *pewne rzeczy kadrowe, gdzie proboszcz potrzebował podparcia decyzją rady, to są delikatne sprawy, które zrobiły ferment w całej parafii (K-39:36). Ponadto rada potrafi ugruntować decyzje proboszcza, o czym świadczy wypowiedź: *Proboszcz [w decyzjach] podpira się tym, że rada parafialna wspólnie podjęła z nim decyzje i w związku z tym niejako przerzuca odpowiedzialność na [członków rady] (W-02:28:33). Ponadto sprawna rada stanowi niejako gwarancję ciągłości w funkcjonowaniu parafii, na co wskazują poniższe wypowiedzi: *Jestem powołany w radzie przez byłego proboszcza, proboszcz nam się zmienił w ubiegłym roku (..) a rada się ni e zmieniła, tylko jeden człowiek doszedł (W-04:22:55) lub *W zasadzie jest to stała grupa [rada] która jest pomocna wszystkim proboszczom tej parafii, obecnie jest trzeci proboszcz (W-04:25:50).****

Radni często znają historię własnej parafii i wyrażają się z troską o swoich duszpasterzach. Nierzadko są dumni z bycia członkiem rady oraz świadomi odpowiedzialności z tym związanej. Wyrażają się w ten sposób: *W naszej parafii dużo się dzieje, jesteśmy dumni, że możemy w takiej radzie działać (W-04:07:50). Przekonani są jednak również o tym, że *Człowiek jest czasem krytykowany przez parafian, coście tam uchwalili, coście tam podjęli jakąś decyzje (K-36:03). Uczestnictwo w radzie duszpasterskiej wpływa na poczucie przynależności do**

parafii do tego stopnia, że członkowie rad duszpasterskich nazywają mieszkańców parafii „swoimi parafianami”. Oto przykłady takich wypowiedzi: *Jak rozmawiam ze swoimi parafianami* (W-03:11:02) lub *Myślę, że nasi parafialnie to nie są ludzie zamożni* (W2-01:38:45).

Rada według opinii jej członków stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy proboszczem i wiernymi. Świeccy tworzący duszpasterskie rady parafialne niejednokrotnie wprost mówią o sobie: *Jestem taki łącznik proboszcz – parafia* (W-03:13:35). Dlatego mieszkańcy parafii często zwracają się do członków rady w sprawach dotyczących parafii.

Jednocześnie wyniki badań wskazują na odmiennność funkcjonowania rady duszpasterskiej w małych parafiach wiejskich oraz w dużych miastach. Na wsi taka rada stanowi swoisty lokalny parlament, bo *wszyscy w parafii wiedzą, kto jest w radzie* (K-28:44). W dużych miastach natomiast członkowie rady są często anonimowi nie tylko dla mieszkańców parafii, ale również dla wiernych.

Niejednokrotnie członkowie rad skarżą się na stosunkowo małe zainteresowanie sprawami duszpasterskimi parafii. Jeden z członków rady na południu Polski w ten sposób wyraża się na ten temat: *ludzi interesuje parafia w minimalnym stopniu. Ich interesuje tzw. przejrzystość, to żeby im ksiądz proboszcz powiedział kawa na ławę* (K-01:10:47).

#### **IV. Sposób powoływania rady i jej skład**

Członkowie parafialnych rad duszpasterskich trafiają do nich przede wszystkim z nominacji proboszcza i z wyboru parafian. Tak dzieje się w 70,9% rad. Natomiast tylko z nominacji proboszcza pochodzi skład 27,7% rad. Często proboszcz ma wpływ na skład rady nie tylko przez mianowanie bezpośrednie, ale również prosząc konkretne osoby, aby się zgodziły na kandydowanie do rady. Obrazowo odkrywają ten model działania członkowie rad: *mnie proboszcz poprosił (...) żeby się zgodzić o startowanie na tej liście wyborczej* (K-57:19); *u nas proboszcz chodził długo po wiosce i szukał kandydatów* (K-58:30) lub *proboszcz powiedział, daj się wybrać, bo jak nie, to ja sam cię mianuje* (Sz-01:23:03).

Członkowie rad są świadomi potrzeby odnawiania składu rady, co wyrażają przykładowo w taki sposób: *swoją osobę stawiam na końcu, a staram się włączyć te, które są możliwe do pozyskania* (W-02:40:50). Dostrzegają kluczową rolę właściwego doboru składu rady, ponieważ dostrzegają, że niektórzy *zapiszą się, a potem ich nie ma* (W-02:42:02) oraz *jak proboszcz po latach zapoznał się ze swoją parafią, niech wybierze tych, którzy coś sobą reprezentują* (W-02:42:53).

Średnia wielkość parafialnej rady duszpasterskiej w Polsce w 2012 r. wynosiła 14,5 osób. W Polsce dominują rady, które liczą 13 osób. Istnieje silna zależność

pomiędzy wielkością rady a wielkością parafii: w większych parafiach rady zazwyczaj są liczniejsze.

## V. Motywacja uczestniczenia w parafialnej radzie duszpasterskiej

Z przeprowadzonych badań wynika, że członkowie parafialnych rad duszpasterskich kierują się wewnętrzną (duchową) oraz religijną motywacją. Wskazują na to takie przykładowe wypowiedzi: *Mam trochę obowiązków, prowadzę firmę, ale jestem z kolei szczęśliwa, bo więcej jestem w kościele, więcej myślę o tym, a wcześniej to było różnie (...) cieszę się, że jestem bliżej Boga i mogę być pomocna tym ludziom* (W-02:52:19); *Naszym celem jest osobista świętość* (W-25:00); *Czuję, że jestem bliżej Pana Boga* (Sz-01:28:20), czy też: *Jesteśmy bliżej tego [Kościoła]* (K-01:06:38).

Bardziej szczegółowo wśród motywów uczestniczenia w radzie można wyróżnić poczucie religijnej misji (apostolstwa). Osoby, które radę parafialną traktują jako przestrzeń realizacji takiego posłannictwa, mówią o niej w ten sposób: *Jest to powołanie do bycia aktywnym członkiem Kościoła* (W-22:56); *Za najważniejsze uważam to, że mogę stworzyć jakieś dobro, które się potem rozprzestrzenia wśród ludzi i powiedzmy aktywizuję społeczeństwo, tę parafię* (K-01:07:20); *Jesteśmy przedłużeniem rąk księdza* (W-03:03:53). Członkowie rad wskazują również na rolę świadectwa: *To nasze świadectwo, nasza postawa świadczy o życiu parafii* (W-21:00); *W radzie są osoby, które są realizacją Kościoła, którzy są świadectwem prawdziwej wiary* (W-19:34).

Ponadto w wypowiedziach członków rad pojawia się wyjaśnianie uczestnictwa w radzie poprzez poczucie obowiązku oraz gotowość do pomocy przede wszystkim proboszczowi, jak i całej parafii: *Jest taka dobra zasada, że księdzu proboszczowi się nie odmawia. Jak ksiądz proboszcz prosi o pomoc, to tej pomocy trzeba mu udzielić* (W-20:20); *Poczułem się odpowiedzialny za parafię (...) za środowisko, za parafię, zależy mi na tym* (K-57:22), czy też *Nie można inaczej* (W-24:35); *Jestem w radzie, żeby pomóc innym, pomóc parafii* (W-02:57:10), a także: *W radzie jestem dlatego, że lubię pomagać ludziom, a przede wszystkim swojemu księdzu proboszczowi* (W-02:58:52). *Jestem po to, żeby pomagać* (W-03:05:10).

Ponadto członkowie rad wskazują na satysfakcję, która jest motorem ich działania w strukturach parafialnych. Tak jedna z osób z parafialnej rady duszpasterskiej w południowej Polsce: *Myszę, że to jest głównie satysfakcja, że człowiek coś zrobił (...) to jest budujące* (K-01:01:01) lub ktoś inny: *Ale jest też ogromna satysfakcja, że jestem w tej radzie, że mogę pomóc, sprzedać tą wiedzę swoją, mogę kimś pokierować, czy ktoś pokieruje mną, tylko się z tego cieszyć, taka jest prawda, coś możemy pożytecznego dla tych drugich ludzi zrobić i dla siebie tak samo* (K-01:04:04).

Osoby zaangażowane w rady wskazują również na poczucie wspólnoty, które motywuje ich działania. W tym sensie wskazują najczęściej na radę jako okazję do poznawania ludzi oraz nawiązywania z nimi relacji, jak np. *To nasza parafia, nasz kościół* (W-20:39), czy też *Nie wyobrażam sobie parafii, gdzie nikogo nie znam* (W-22:05); [Ludzie] *przestali być dla mnie anonimowi* (W-25:40).

Nie oznacza to, że członkowie rad nie dostrzegają trudu związanego z własną pracą na rzecz parafii. Często wskazują na brak czasu: *jest to poświęcenie i to olbrzymie poświęcenie czasu, który ja jako ojciec czworga dzieci powinienem poświęcić dzieciom* (K-01:05:55). Jednak mimo to, że *jest to bardzo duże obciążenie* (K-01:08:35), a nawet *też jakiś ciężar, krzyż* (Sz-01:42:05) członkostwo w radzie nie jest powodem do narzekania.

## VI. Sposób prowadzenia prac parafialnej rady duszpasterskiej

Zebranie rady zwoływane jest najczęściej z ambony w czasie nabożeństw. Zdarza się również, że proboszcz informuje poszczególnych członków indywidualnie. Na funkcjonowanie rad duszpasterskich w parafiach wyraźnie oddziałują zarządzenia diecezjalne dotyczące rad. Ich członkowie mają świadomość, że *„ksiądz proboszcz z jakiegoś wzorca korzystał”* (Sz-29:40) w kreowaniu rady. *„Były sygnały z diecezji (...) że należy tworzyć duszpasterskie rady”*.(W2:01:51:29). Z drugiej strony członkowie rad często nie znają statutów, w oparciu o które funkcjonują ich gremia. Na taki stan rzeczy wskazuje przykładowa wypowiedź jednego z członków: *„pierwszy raz słyszę, żeby rada miała być oparta o statut”* (K-15:00). Zebrania odbywają się najczęściej w sposób formalny, często zakończone są głosowaniem, spisaniem protokołu oraz podpisaniami na liście obecności, tak jak to opisuje jeden z radnych: *„Za każdym razem jest podpisywana lista obecności”* (K-25:52). W małych parafiach proboszczowie również często spotykają się z członkami rady indywidualnie, a nawet radni spotykają się ze sobą: *„ponieważ parafia jest mała, niektóre sprawy dyskutujemy niezależnie od spotkań rady, doraźnie się spotykając”* (K-34:06). Z badań wynika ponadto, że w radach funkcjonujących od dłuższego czasu wymiana członków następuje rzadko. Większość parafialnych rad duszpasterskich (40%) spotyka się raz na kwartał, około 30% rzadziej niż raz na kwartał, a około 20% częściej, tak jak to przedstawia poniższa tabela.

Tab. 4. Częstotliwość spotkań parafialnych rad duszpasterskich

Częstotliwość spotkań	W procentach
Ogółem	100,0
raz w tygodniu	0,2
dwa razy w miesiącu	0,9

raz w miesiącu	10,9
raz na kwartał	40,0
dwa razy w roku	14,1
raz w roku	1,9
kilka razy w roku	5,9
trzy razy w roku	8,8
okazjonalnie	0,6
jeżeli jest taka potrzeba	5,3
raz na dwa miesiące	9,2
brak danych	2,1

Źródło: ISKK

Ambona służy również do informowania wiernych o wynikach prac rady duszpasterskiej. Radni uważają, że informacje z prac rady *docierają do ludzi* (W-02:24:05) oraz że *proboszcz przekazuje informacje na bieżąco* (K-29:58). W tym celu nierzadko wykorzystywana jest również strona internetowa, gazetka parafialna czy gablota ogłoszeniowa.

Członkowie rad są świadomi wrażliwości przekazywanych informacji na temat posiedzeń rady. W ten sposób opisują ten problem: *Nadmiar informacji mógłby doprowadzić do pewnego załamania, jesteśmy tego świadomi i dlatego ograniczamy przepływ informacji* (W-02:18:48) oraz *Myśmy mieli rozmowę z księdzem proboszczem, które informacje z zakresu finansów można upubliczniać, a które nie* (W-02:29:56). Ponadto radni dostrzegają, że ponieważ rada duszpasterska jest ciałem doradczym proboszcza, *więc nie wiem, czy ma być informacja, że to rada parafialna [coś konkretnego ustaliła], bo mamy wspierać proboszcza. On jest odpowiedzialny za parafię i wykazywanie się działalnością rady parafialnej jest niepotrzebne. Albo się angażujemy wszyscy a niektórzy mają głos doradczy, bo są do tej rady powołani, albo uznajmy, że jest jakaś dwuwładza, z których jedna musi się wspierać, że to rada parafialna. Może się pochwalić, że dobrze współpracuje, ale nie sądzę, żeby to było konieczne* (W-02:27:55). Z tego wynika praktyk utajniania obrad rady. W jednej z parafii *została podjęta decyzja, że wszystkie dyskusje są do wewnętrznego użytku rady, a decyzje podjęte są jawne* (K-39:38). Często *obrady rady są ściśle tajne, nie może być [wskazywania, że] pan powiedział?* (K-36:50).

W radach funkcjonujących według modelu reprezentacyjnego informacja z obrad rady trafia bezpośrednio do poszczególnych wspólnot parafialnych i dalej poprzez członków wspólnot rozchodzi się po parafii. Wyraża to następujące stwierdzenie: *U nas w radzie są prezesi wszystkich stowarzyszeń i kół (...) więc pewne sprawy są potem przekazywane członkom (...) bardzo duża grupa parafian dowiadyuje się* (W-04:32:03).

## VII. Tworzenie więzi w obrębie rady

W większości rad duszpasterskich nie jest praktykowana stała formacja jej członków. Najczęściej formowanie radnych odbywa się przy okazji uroczystości takich jak Boże Narodzenie poprzez konferencję czy przemówienie proboszcza. Jedynie w niektórych parafiach z okazji Roku Wiary, przed spotkaniem rady proboszcz wygłaszał konferencję katechizmową. Dostrzega się również swoiste konkurowanie pomiędzy praktykowaniem w radzie formacji członków, a jej zaangażowaniem administracyjnym i działaniowym w parafii. Oznacza to, że to właśnie w parafialnych radach duszpasterskich, które podejmują się konkretnych działań w parafii, formacja członków jest częściej pomijana. Rzadko rady organizują wspólne wyjazdy pielgrzymkowe lub rekolekcje. W radach działających według modelu reprezentacyjnego formacja przerzucana jest na wspólnoty parafialne, z których pochodzą członkowie rady. Z drugiej jednak strony wywiady z członkami rad wskazują, że osoby te dostrzegają rolę formacji i oczekują jej od swych duszpasterzy.

Sporadycznie w radach organizowane są nieformalne spotkania, takie jak wspólne grillowanie czy świętowanie imienin lub jubileuszu proboszcza. Świeccy bardzo pozytywnie oceniają tego typu inicjatywy, o czym świadczą przykładowe wypowiedzi członków rad: *Mieliśmy grilla z księdzem proboszczem w podziękowaniu za pracę na rzecz Kościoła (Sz-01:04:25). Takim nieformalnym spotkaniem rady parafialnej są imieniny proboszcza, gdy po prostu wszyscy się zwałamy hurtem i proboszcz jest w ten czas biedny, jak to wszystkich pomieścić przy stole (Sz-01:05:25).*

W większości rad więzi pomiędzy członkami są raczej formalne, na co wskazują przykładowe wypowiedzi: *Nic nas nie łączy, ale też nic nas nie dzieli (W-10:56); Spotykamy się głównie w kościele, ale są jakieś więzi na bazie kościoła. Kościół nas jakoś jednoczy. Poznajemy się najpierw na mszy, potem bo jest okazji do zrobienia czegoś wspólnie (W-12:29); Ci czterej członkowie rady, nie mam z nimi jakiegoś bliższego kontaktu poza spotkaniami (...) ale marzyłoby mi się, żeby w radzie byli tacy ludzie, z którymi chciałbym się spotkać na Eucharystii (W-02:45:50); Oprócz spotkań do rozwiązywania doraźnych problemów, spotkań że tak powiem towarzyskich nie praktykuje się poza takimi jak jajko czy opłatek (02:49:30); Znamy się, szanujemy, orientujemy się, co kto daje i może dać (W-02:53:25).*

## VIII. Rola proboszcza w parafialnej radzie duszpasterskiej

Z badań wynika, że członkowie rad na ogół pozytywnie oceniają swojego proboszcza. Najczęściej taka ocena opiera się na jego pracy organizacyjnej. Niejednokrotnie w wypowiedziach członków rad pojawiała się ocena, że *nasz proboszcz jest zresztą świetnym gospodarzem (W-04:02:56)*. Ponadto świeccy widzą

wpływ charakteru proboszcza na sposób jego działalności w radzie, o czym świadczy przykładowa wypowiedź: *jeśli by przyszedł taki energiczny i taki naprawdę pełen zapału jak ten, którego mamy [proboszcz] to normalnie wszystko działa, ale gdyby taki był trochę wolniejszego charakteru i temperamentu, to jakoś też trzeba umieć współpracować i robić coś* (W-04:21:40).

W parafiach, gdzie sprawnie funkcjonują rady, członkowie nie skarżą się na despotyczność proboszcza. W trakcie badań nie pojawiły się ani razu jakiegokolwiek zarzuty pod adresem proboszcza lub innych księży w parafii. Natomiast pojawiały się wypowiedzi wskazujące, że proboszczowie potrafią słuchać świeckich oraz z nimi współpracować. Tak na przykład członkowie rady z diecezji w północno-zachodniej Polsce wyrażali się o swoim proboszczu: *ksiądz proboszcz chętnie realizuje pomysły, które mu podsuwamy (...) nigdy nie ma między nami konfliktu, czy żebyśmy się nie zgadzali* (Sz-25:30) lub z centralnej Polski: *Nasz proboszcz jest człowiekiem, którego można przekonać. Słucha argumentów i po wysłuchaniu argumentów potrafi zmienić zdanie* (W2-02:10:40) oraz z południowej części kraju: *proboszcz chętnie słucha, choć czasem robi po swojemu* (K-15:30) i *proboszcz liczy się z tym, co powiemy* (K-54:47).

Badania wykazały, że proboszcz realnie zajmuje centralne miejsce w parafialnej radzie duszpasterskiej. Członkowie wyraźnie wskazują, że sposób funkcjonowania rady niemal w całości zależy od proboszcza, co odzwierciedla następująca wypowiedź: *Mi się nasuwa taki wniosek (...) że wszystko, cała ta działalność rady parafialnej i prowadzenie i wszystkie te akcje to zależy od proboszcza (...) bo jaki jest proboszcz, tak będzie działała rada* (K-30:21) lub też *Rada bez proboszcza nie robi nic* (K-20:54) oraz *wszystko zaczyna się od proboszcza* (K-48:29).

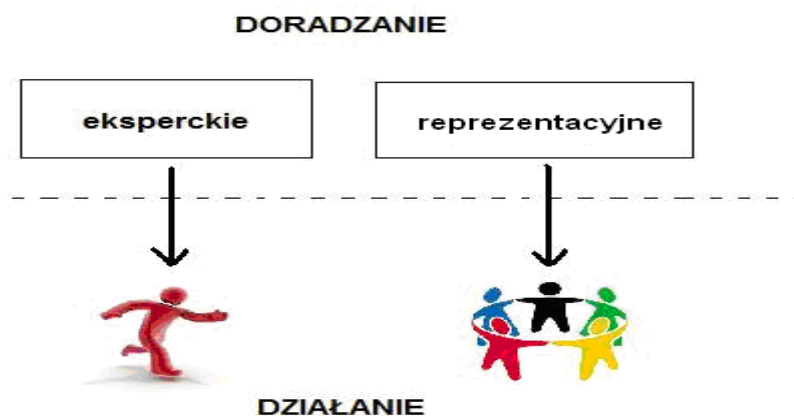
Proboszcz jest przewodniczącym rady, zwołuje zebrania rady oraz nimi kieruje, o czym w ten sposób wyrażają się członkowie rady: *Choćby rada dobijała się drzwiami i oknami, to on powie nie i koniec. [Proboszcz] podejmuje decyzje ostateczną, rada jest tylko ciałem doradczym* (W-02:28:56). Nie przeszkadza to temu, aby w trakcie spotkań rady dochodziło do dyskusji i wymiany poglądów. Członkowie rad opisują to w ten sposób: *Proboszcz prowadzi [spotkanie] Nie zawsze członkowie rady zgadzają się z opinią albo koncepcją księdza proboszcza, ale wspólnie wypracowujemy jakiś konsensus i że tak powiem posuwamy sprawę do przodu* (W-04:15:43); *my dyskutujemy, każdy ma prawo wypowiedzieć swoje zdanie, a potem wszystko jest podsumowywane przez proboszcza. Proboszcz mówi to można, tego nie można, to jest zgodne lub niezgodne (...) żeby nie było jakichś tam nauczania niezgodnych z literą prawa czy Pismem św.* (W-04:10:20). W trakcie spotkania rady proboszczowie zazwyczaj prezentują tematy związane z parafią i pytają o zdanie członków, dają również czas na przedstawienie wolnych wniosków.

Zdarza się, że formalnie w niektórych radach duszpasterskich świeccy pełnią rolę przewodniczących. Nie zmienia to jednak nadrzędnej roli proboszcza w radzie, jak opisuje to jeden z członków: *ja jestem tym przewodniczącym, ale proboszcz jest naczelnym* (W-04:08:34). Ponadto 92% proboszczów pozytywnie ocenia działanie rady duszpasterskiej w swojej parafii.

### IX. Skuteczność działań parafialnej rady duszpasterskiej

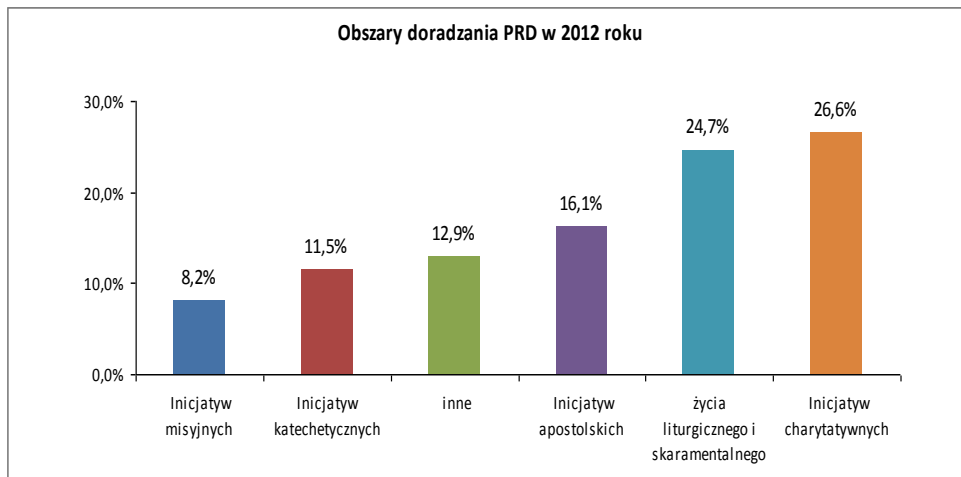
Członkowie rad potrafią wskazywać konkretne inicjatywy duszpasterskie, które zostały podjęte przez radę (np. katechezy, zaproszenia na rekolekcje), ale nie oceniają skuteczności rady tylko przez pryzmat konkretnych inicjatyw, ponieważ *proboszcz potrzebuje też wsparcia* (W-03:16:25), a *rada jest po to, żeby podyskutować nad tymi sprawami, które już się dzieją* (W-01:52:23).

Oddziaływanie parafialnej rady duszpasterskiej funkcjonującej według modelu eksperckiego dokonuje się poprzez poszczególnych członków rady indywidualnie. Natomiast rada według modelu reprezentacyjnego oddziałuje poprzez wspólnoty parafialne, z których reprezentanci wchodzi w skład rady. Prezentuje to poniższa rycina.

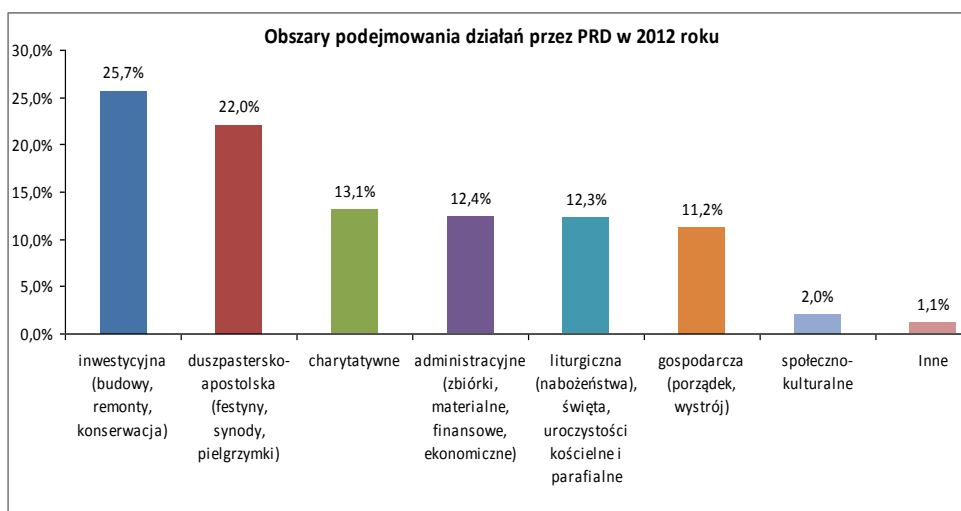


Z danych uzyskanych ze wszystkich parafii w Polsce wynika, że wśród spraw, w których doradzają rady duszpasterskie, dominują inicjatywy charytatywne (27%) oraz życia liturgicznego i sakramentalnego (25%). 16% parafialnych rad duszpasterskich doradza w zakresie inicjatyw apostołskich, 12% w zakresie inicjatyw katechetycznych oraz 8% misyjnych. Jednocześnie co trzecia parafialna rada duszpasterska doradza w sprawach ekonomicznych.





Ponadto niemal połowa parafialnych rad duszpasterskich podejmuje konkretne działania w parafii. Najczęstszym polem działalności parafialnych rad duszpasterskich są inwestycje (26%), sprawy duszpastersko-apostołskie (22%), charytatywne (13%), administracyjne (12%), następnie liturgiczne (12%), gospodarcze (11%) oraz społeczno-kulturalne (2%).



Wynika z tego, że parafialne rady duszpasterskie dużej mierze podejmują konkretne działania oraz, że zarówno w zakresie doradzania jak i działania wchodzi one w kompetencje parafialnych rad ekonomicznych. Połowa zbadanych 7.117 parafialnych rad duszpasterskich nie przygotowuje programu duszpasterskiego dla swojej parafii (49,5%); niemal tyle samo taki program tworzy (45,4%).

## X. Wnioski

Przeprowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego badania ukazały intensywny proces rozwoju parafialnych rad duszpasterskich w Polsce w ostatnich latach. Istnieją podstawy, aby w rozwoju rad dostrzegać dalszy etap rozwoju struktury parafialnej w Polsce. Po okresie intensywnego tworzenia nowych parafii obserwuje się proces budowania struktur wewnątrz-parafialnych. W niektórych diecezjach etap ten został rozpoczęty już kilka lat temu. Jednakże często parafialne rady duszpasterskie w tych diecezjach nie funkcjonują w sposób sprawny oraz działają niezgodnie z normami prawnymi. W wielu innych diecezjach wciąż trwa etap tworzenia rad.

Z drugiej jednak strony, przykłady aktywnie funkcjonujących parafialnych rad duszpasterskich w Polsce wskazują na twórcze i pozytywne oddziaływanie tych struktur na przekształcanie parafii we wspólnotę (*community organizing*). Tam, gdzie rady realnie działają, integrują parafię, włączają i aktywizują mieszkańców we wspólnotę parafialną, budują więź pomiędzy świeckimi a duszpasterzami oraz animują działalność duszpasterską z zachowaniem centralnej roli proboszcza w parafii.

LESZEK ROJOWSKI

## **Doskonalenie współpracy pomiędzy duchowieństwem a świeckimi w parafialnych radach duszpasterskich**

Przed trzema laty Kościół w Polsce podjął realizację nowego, trzyletniego Programu duszpasterskiego: *Kościół domem i szkołą komunii*. Wśród jego kilku zasadniczych celów wskazano na odnowę i wzmocnienie struktur komunijnych we wspólnotach kościelnych<sup>1</sup>. Dla osiągnięcia tego celu podejmowano w minionych dwóch latach przedsięwzięcia zmierzające m.in. do tworzenia i ożywiania działalności parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych<sup>2</sup>. W obecnym, trzecim roku Programu, skupionego wokół hasła: *Być solą ziemi*, podejmuje się m.in. działania zmierzające do doskonalenia współpracy pomiędzy duchowieństwem oraz świeckimi w tego typu strukturach<sup>3</sup>. Właśnie ta tematyka, odniesiona do parafialnej rady duszpasterskiej (dalej: PRD), stanowi przedmiot refleksji niniejszego opracowania.

Punktem wyjścia dla analizowanej problematyki będzie nieco szersze ukazanie teologicznego fundamentu współpracy i współdziałania w ramach PRD. Nie ulega bowiem wątpliwości, że znajomość i właściwe rozumienie Kościoła

Leszek ROJOWSKI, ks. dr, prodiakan Wydziału Teologicznego – Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła w Krakowie, prorektor i wykładowca teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, e-mail: [lrojowski@tarnow.opoka.org.pl](mailto:lrojowski@tarnow.opoka.org.pl)

<sup>1</sup> K. Kantowski, S. Stułkowski: *W komunii z Bogiem*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski: *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii*. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Red. S. Stułkowski. Poznań 2010 s. 16.

<sup>2</sup> S. Gądecki: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski: *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii*. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Red. S. Stułkowski. Poznań 2011 s. 9–10.

<sup>3</sup> S. Stułkowski: *Być solą ziemi*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski: *Być solą ziemi. Kościół domem i szkołą komunii*. Program duszpasterski kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Red. S. Stułkowski. Poznań 2012 s. 22.

odgrywa kluczową rolę w budowaniu dobrze funkcjonujących rad duszpasterskich. W kolejnym punkcie zostaną przedstawione niektóre szczegółowe kwestie, w których ujawniają się trudności we współdziałaniu duchownych i świeckich. W ostatniej części zostaną wskazane sposoby ich przewycięzania, będące jednocześnie możliwościami doskonalenia współpracy.

## **I. Fundamenty współpracy w parafialnych radach duszpasterskich**

Rady duszpasterskie w parafiach działają w oparciu o statuty bądź regulaminy wydawane przez biskupa diecezjalnego. Wynika to z rozporządzenia kan. 536 dedykowanego PRD. Normy prawnie zasadniczo nie dostarczają teologicznych uzasadnień, ani dla samej instytucji PRD, ani dla szczegółowych rozwiązań dotyczących jej funkcjonowania. Nie taki jest bowiem cel regulacji prawnych. Tym niemniej należy pamiętać, że cały Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. był wielkim wysiłkiem przeniesienia na język kanonistyczny nauki Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza jego doktryny eklezjologicznej<sup>4</sup>. Jest zatem rzeczą konieczną widzieć w dyspozycji kan. 536, a w konsekwencji także w szczegółowych postanowieniach prawa diecezjalnego, konkretny obraz i wizję Kościoła przedstawioną przez ostatni Sobór. Jego doktryna eklezjologiczna stoi u podstaw owocnej współpracy między duchownymi i świeckimi w ramach struktur przewidzianych przez prawo kościelne.

W konstytucji promulgującej nowy Kodeks Prawa Kanonicznego Jan Paweł II wskazał, że do zasadniczych elementów soborowej eklezjologii należą m.in.: *doktryna, w której Kościół jest przedstawiany jako Lud Boży (KK 2), a władza hierarchiczna jako służba (KK 3), [...] doktryna, która ukazuje Kościół jako Wspólnotę [...]; doktryna, według której wszyscy członkowie Ludu Bożego, w sposób sobie właściwy, partycypują w potrójnym zadaniu Chrystusa, mianowicie kapłańskim, królewskim i prorockim, do której to doktryny dochodzi także wszystko, co dotyczy obowiązków i praw wiernych, a szczególnie osób świeckich*<sup>5</sup>.

W papieskiej wypowiedzi zostały wyróżnione dwa pojęcia Kościoła: Lud Boży i Wspólnota. Stanowią one jedne z wielu możliwych opisów nowej społeczności założonej przez Jezusa Chrystusa. W oparciu o każde z nich można przedstawić i objaśnić zasadnicze fundamenty współpracy pomiędzy duchowieństwem a świeckimi w radach duszpasterskich. Zwrócimy uwagę na to drugie

<sup>4</sup> Jan Paweł II: Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*. W: KPK. Poznań 1984 s. 13.

<sup>5</sup> Tamże s. 13–15.

pojęcie<sup>6</sup>, gdyż od lat osiemdziesiątych minionego stulecia dominuje ono w eklezjologii katolickiej<sup>7</sup>.

## 1. Komunia z Bogiem

Za W. Kaspresem należy najpierw stwierdzić, że komunijne pojęcie Kościoła nie wyraża na pierwszym miejscu jego struktury, ale wskazuje przede wszystkim na właściwą «rzecz», z której Kościół bierze początek i dla której żyje<sup>8</sup>. Pojęcie to opisuje i oddaje najpierw *mysterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą* [...] <sup>9</sup>. To jest pierwszy i zarazem podstawowy wymiar *communio* Kościoła: więź z Bogiem. Stanowi ona Boży dar dla człowieka, jest owocem Bożej inicjatywy, wypełnionej w paschalnych wydarzeniach męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa<sup>10</sup>. To w Nim komunია człowieka z Bogiem ma swoje jednorazowe historyczne urzeczywistnienie, a zarazem osiąga swój szczyt. Wspólnota Bóstwa i Człowieczeństwa w Chrystusie staje się podstawą dla komunii wierzących z Bogiem. Ten pierwszy wymiar komunii Kościoła sprawia, że *kościelnej communio nie można zestawiać z jakąkolwiek ludzką wspólnotą, organizacją, stowarzyszeniem, czy zgromadzeniem. Nie pozwala na to jej bosko-ludzki charakter. Jej źródłem nie jest konsens, ugoda, lecz ścisłe, osobowe związanie, zjednoczenie z Jezusem, którego wzorem, źródłem i celem jest jedność Syna z Ojcem w darze Ducha Świętego*<sup>11</sup>.

### a) Kościół jako *mysterium osobowej jedności z Trójcą Świętą*

Komunia z Bogiem jest zjednoczeniem z Tym, który w swej wewnętrznej istocie jest komunią Osób: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. On nieustannie obdarowuje ludzi swoją wewnętrzną *communio*. On też jest *modelem* Kościoła

<sup>6</sup> Jak zauważono już wcześniej, parafialne rady duszpasterskie są dzisiaj dosyć powszechnie przedstawiane jako jedno ze struktur komunijnych Kościoła, stąd też odwołanie się do eklezjologii komunii jako fundamentu współpracy w PRD jest w pełni uzasadnione.

<sup>7</sup> *Eklezjologia komunii jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru Watykańskiego II: Synod Biskupów. II Nadzwyczajne Zgromadzenie: Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata. 07.12.1985, II C 1. Wrocław 1986 s. 23. Doniosłość koncepcji *communio* wynika m.in. z tego, że niezwykle trafnie ujmuje ona wielowymiarowość tajemnicy Kościoła przez co stanowi słowo-syntezę dla opisanego całej rzeczywistości Kościoła: J. R a t z i n g e r: *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*. W: Pontificio Opere Missionarie, *La Chiesa mistero di comunione per la missione. Un contributo teologico e pastorale*. Roma 1997 s. 60.*

<sup>8</sup> W. K a s p e r: *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*. ComP R. 6: 1986 nr 4 s. 29.

<sup>9</sup> Kongregacja Nauki Wiary: *List Communio notio* do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია, 3. W: *W trosce o pełnię wiary*. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994. Tarnów 1995 s. 391.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> A. C z a j a: *Podstawowe elementy eklezjologii communio*. „Teologia Praktyczna”. T. 3: 2002 s. 46.

trwającego w jedności, a jednocześnie pełnego wielości i różnorodności. Charakter trynitarny Kościoła sprawia, że możemy w nim widzieć jednocześnie wspólnotę Ludu Bożego, Mistyczne Ciało Chrystusa i Świętynię Ducha Świętego.

Związek z Ojcem uwidacznia pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego. Biblijne korzenie tego pojęcia odsłaniają, że oznacza ono przede wszystkim *pokrewieństwo* z Bogiem, relację do Niego i związek pomiędzy Bogiem i społecznością określaną tym mianem<sup>12</sup>. Lud Boży pochodzi z zamysłu Ojca i pielgrzymuje do Niego. Lud ten nie istnieje dla siebie samego, lecz jest *narzędziem Boga służącym gromadzeniu ludzi i prowadzeniu ich do Niego*<sup>13</sup>. Sobór Watykański II nazywa Kościół nowym Ludem Bożym, i opisuje syntetycznie jego nowość w czterech krótkich wyrażeniach: Głową tego Ludu jest Chrystus; udziałem jest wolność i godność dzieci Bożych; prawem jest nowe przykazanie miłości; celem jest Królestwo Boże (KK 9). Pojęcie to nie odnosi się do jednej grupy czy jednego stanu w Kościele, tak by można było utożsamić Lud Boży np. jedynie z wiernymi świeckimi, ale dotyczy ono całego Kościoła<sup>14</sup>. Wszyscy bowiem ochrzczeni tworzą Lud Boży i uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa, choć różnią się powołaniami. Bycie ludem nie ma zatem w sobie nic z przeciwstawiania sobie stanów w Kościele; nie oznacza też żadnej *demokracji ludowej*, gdyż lud ten jest ludem Boga, który wie skąd wyszedł i dokąd zmierza. Nie da się zrozumieć Kościoła z pominięciem Boga.

Kościół jest Ludem Bożym jedynie przez żywe odniesienie do Chrystusa. Wewnętrzna więź z Nim przybliżyła pojęcie Mistycznego Ciała Chrystusa. Pokazuje ono, że Kościół nie jest jedynie jakimś zgromadzeniem wierzących wokół Jezusa, ale stanowi rzeczywiste zjednoczenie z Nim (KKK 789). Określenie to uwypukla najpierw jedność Kościoła, której zasadą i źródłem jest Chrystus. Jedność ciała nie eliminuje różnorodności członków ani różnorodności darów i posług, jakie posiadają, jednakże zróżnicowanie to nie może szkodzić jedności, tak samo jak jedność nie może oznaczać zakwestionowania wielości i różnorodności osób i zadań w Kościele<sup>15</sup>. Dla harmonijnego współistnienia w organizmie Kościele potrzebna jest współpraca i współdziałanie wszystkich<sup>16</sup>. Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała wskazuje także na jego Głowę, którą jest Chrystus. To

<sup>12</sup> J. Ratzinger: *Eklezjologia konstytucji „Lumen gentium”*. W: Tenże: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*. Kraków 2005 s. 115.

<sup>13</sup> Tamże s. 116.

<sup>14</sup> Dlatego II rozdziału *Lumen gentium* nie można traktować jako podstawy do teologii laikatu, gdyż do Ludu Bożego należą wszyscy ochrzczeni: J. Ratzinger: *Eklezjologia II Soboru Watykańskiego*. W: Tenże: *Opera omnia*. T. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*. Lublin 2013 s. 250.

<sup>15</sup> Jan Paweł II: *Kościół – Ciało Chrystusa*, 3. Audiencja generalna, 20.11.1991. W: *Wierzą w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*. Città del Vaticano 1996 s. 74.

<sup>16</sup> *Nie może więc oko powiedzieć ręce: Nie jesteś mi potrzebna, albo głowa nogom: Nie potrzebuję was* (1 Kor 12,21).

Jemu przysługuje zawsze pierwszeństwo nad Kościołem. Zadaniem zaś wierzących jest upodabniać się do Niego, wzrastać ku Niemu (KKK 794) i dążyć, aby On się w nich ukształtował (por. Ga 4,19).

Komunia z Bogiem oznacza także szczególne więzi z Duchem Świętym<sup>17</sup>. Kościół jest Jego świątynią<sup>18</sup>. Zamieszkiwanie Ducha Świętego w Kościele i w sercach wiernych przynosi życiodajne skutki Kościołowi. Uświęca On bowiem nieustannie Kościół, odnawia go, sprawia, że zawsze jest żywy, młody i pełen dynamizmu. Jak w Trójcy Przenajświętszej Duch Święty jest więzią Ojca i Syna, tak w Kościele jest On *niewidzialną przyczyną, której należy przypisać utrzymanie łączności wszystkich części Ciała między sobą i z ich wzniosłą Głową, ponieważ jest On cały w Ciele, cały w Głowie, cały w poszczególnych członkach* (KKK 797). Tę jednoczącą rolę Ducha Świętego oddają także słowa soborowego dekretu o ekumenizmie: *Duch Święty, który mieszka w wierzących oraz napędza Kościół i kieruje nim, sprawił ową cudowną komunie wiernych i tak głęboko jednoczy wszystkich w Chrystusie, że jest zasadą jedności Kościoła* (DE 2). Dlatego też więzy, które łączą wierzących w Kościele nie są więzami krwi i ciała, ale więzami Ducha Świętego, którego otrzymują wszyscy ochrzczeni. On też jest Tym, który buduje Kościół (por. KKK 798) i uposaża go różnymi darami, posługami i charyzmatami, udzielając ich w sposób całkowicie wolny i zawsze dla dobra Kościoła (por. KK 12). Ponieważ dary te udzielane są zarówno duchownym, jak i świeckim i osobom konsekrowanym, dlatego jest czymś oczywistym, że nie należy nigdy przeciwstawiać sobie wymiaru instytucjonalnego i charyzmatycznego Kościoła, gdyż obydwa te wymiary mają to samo źródło. Duch Święty jest także zasadą wszystkich żywotnych i zbawczych działań w Kościele (KKK 798), stąd też wszystkim wiernym powinna towarzyszyć stała gotowość i otwartość na Jego natchnienia i umiejętność indywidualnego i wspólnotowego wsłuchiwania się w to, *co mówi Duch do Kościołów* (Ap 2–3).

#### b) Środki urzeczywistniające komunie z Bogiem

Więź z Bogiem stanowiąca podstawowy wymiar komunii Kościoła urzeczywistnia się i realizuje w słowie Bożym i sakramentach<sup>19</sup>. Mówi o tym m.in. soborowy dekret o apostołstwie świeckich, stwierdzając: [...] *życie wewnętrzne-go zjednoczenia z Chrystusem w Kościele żywi się pomocami duchowymi, które są wspólne dla wszystkich wiernych, a zwłaszcza czynnym udziałem w świętej liturgii* (DA 4). Wśród sakramentów, które objawiają i realizują tajemnicę zjednoczenia człowieka z Trójjedynym Bogiem, szczególne znaczenie odgrywają chrzest i Eucharystia. Chrzest św. daje dostęp do komunii z Bogiem, czyni przy-

<sup>17</sup> Jan Paweł II stwierdza: *Kościelna komunie jest wielkim darem Ducha Świętego*: ChL 20.

<sup>18</sup> *Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?* (1 Kor 3,16).

<sup>19</sup> Synod Biskupów, dz. cyt. II, C, 1.

branymi dziećmi Bożymi, włącza w Chrystusa, w Jego zbawcze misteria i Jego misję, obdarza darem Ducha Świętego. Natomiast w Eucharystii komunია z Bogiem znajduje swoje jedyne i wyjątkowe centrum<sup>20</sup>. W sakramencie tym wierzący uczestniczą w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnoszą się do komunii z Nim i nawzajem ze sobą (KK 7). Wspólne uczestnictwo w Sakramencie Miłości i przyjmowanie Chrystusa eucharystycznego musi się przekładać na styl życia i działania wspólnoty chrześcijańskiej. Domaga się przezwyciężenia podziałów i wzywa, aby stanowić jedno ciało w Chrystusie.

Komunia z Bogiem realizuje się również poprzez słowo Boże, albowiem *Bóg, który niegdyś przemówił, bezustannie rozmawia z Oblubienicą swego umiłowanego Syna, a Duch Święty, dzięki któremu żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, doprowadza wierzących do całej prawdy i sprawia, że słowo Boże przebywa w nich obficie* (KO 8). Słowo Boże jednoczy z Bogiem, albowiem każdy kto z wiarą je czyta, słucha, medytuje, wchodzi w relację z Tym, od którego to słowo pochodzi. Jest ono zawsze życiodajnym źródłem, z którego Kościół czerpie, i przez które wzrasta jego komunია.

Wymiar wertykalny pokazuje, że *communio nie realizuje się »od dołu«*. Jest ona łaską i darem, wspólnym uczestnictwem w jednej prawdzie, w jednym życiu i jednej miłości, której udziela nam Bóg przez Jezusa w Duchu Świętym, a która staje się naszym udziałem przez słowo i sakramenty<sup>21</sup>.

## 2. Komunია między wierzącymi

Zjednoczenie z Bogiem w Trójcy Jedynym, realizujące się i doświadczane w słowie Bożym i sakramentach, stanowi fundament Kościoła rozumianego jako komunია. Ono też prowadzi do komunii wierzących między sobą. W wymiarze horyzontalnym Kościół ukazuje się m.in. jako komunია wiernych i komunია hierarchiczna<sup>22</sup>. Obydwa te aspekty mają wielkie znaczenie dla kwestii współpracy duchownych i świeckich w ramach PRD, i żadnego z nich nie można pominąć ani pomniejszyć.

### a) Komunია wiernych

*Communio fidelium* wyraża podstawową formę struktury Kościoła<sup>23</sup>. Tworzą ją wszyscy wierni od momentu przyjęcia chrztu świętego (KPK, kan. 204 § 1). Na bazie tego sakramentu Kościół stanowi jedność; jest wspólnotą braterską, wspólnotą ochrzczonych, obdarzonych tą samą godnością. Chrztost jest podstawą

<sup>20</sup> *Kto spożywa Ciało moje i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6,56).

<sup>21</sup> W. Kasper, art. cyt., s. 34.

<sup>22</sup> Trzecim aspektem *communio* Kościoła w wymiarze horyzontalnym jest to, że stanowi on wspólnotę Kościołów partykularnych. Ten aspekt nie będzie tutaj przybliżany.

<sup>23</sup> W. Kasper, art. cyt., s. 39.



równości<sup>24</sup> i autentycznego braterstwa w Kościele, które sprawia, że nie ma w nim podziału na członków lepszych i gorszych. Stwierdza to wyraźnie Sobór Watykański II: [...] *co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich* (KK 32). Charakter chrzcielny sprawia, że wszyscy *christifideles* uczestniczą, we właściwy każdemu sposób, w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa.

Dopiero wychodząc od tej podstawowej charakterystyki Ludu Bożego, należy wskazać na istniejącą w nim wielość i zróżnicowanie. Kościół jest bowiem uformowany jako komuniam organiczna, która charakteryzuje się zróżnicowaniem a zarazem komplementarnością powołań i stanów, posług i charyzmatów. Ilustruje to dobrze fragment konstytucji *Lumen gentium*, w której Ojcowie soborowi stwierdzają: *Rozróżnienie, które Pan uczynił między wyświęconymi szafarzami a resztą ludu Bożego, niesie z sobą łączność, gdyż pasterze i inni wierni związani są mocno ze sobą ścisłą więzią. Pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, oddają posługi duchowe sobie nawzajem i innym wiernym, ci zaś o choczko świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak wszyscy w różnorodności dają świadectwo o przedziwnej jedności w Ciele Chrystusa* (KK 32)<sup>25</sup>. Zróżnicowanie istniejące w Kościele jest jego bogactwem; sprawia ono, że Kościół może lepiej wzrastać i skuteczniej pełnić powierzona mu misję *bycia solą ziemi i światłem świata* (Mt 5,13–14).

*Communio fidelium* uwypukla jeszcze jeden element. Jest nim aktywne uczestnictwo całego ludu Bożego w życiu Kościoła. Synod Biskupów z 1985 r. wyraził to w sposób jednoznaczny: *Ponieważ Kościół jest komunią na wszystkich jego szczeblach powinno mieć miejsce uczestnictwo i współodpowiedzialność*<sup>26</sup>. Oznacza to, że nie może być w Kościele podziału na aktywnych i pasywnych<sup>27</sup>. Wskazał na to dobitnie Sobór Watykański II, ucząc, że ten, *kto nie działa według swej miary dla wzrostu ciała, nie jest pożyteczny ani dla Kościoła, ani dla siebie* (DA 2). Wszyscy członkowie Kościoła są wezwani do uczestnictwa i współodpowiedzialnej współpracy w budowaniu Kościoła i zbawianiu świata<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> J. R a t z i n g e r zwraca jednak uwagę, że równości tej nie należy traktować w sposób egalitarny, zgodnie z którym w *communio* mogą istnieć tylko całkowicie sobie równi: T e n ż e: *Eklezjologia konstytucji „Lumen gentium”*, art. cyt., s. 119.

<sup>25</sup> W organicznej komunii Kościoła każdy przyczynia się do rozwoju całości, jeśli żyje zgodnie z własnym powołaniem.

<sup>26</sup> Synod Biskupów, dz. cyt. II, C, 6.

<sup>27</sup> W. K a s p e r, art. cyt., s. 39.

<sup>28</sup> W takiej perspektywie *świeckich* nie można uważać jedynie za «współpracowników» *duchowieństwa*, ale za osoby rzeczywiście «współodpowiedzialne» za bycie i działanie Kościoła: B e n e d y k t X V I: *Przesłanie na VI Zgromadzenie Ogólne Międzynarodowego Forum Akcji Katolickiej*, Jassy, 22–26.08.2012. Cyt. za <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=44077&s=opoka> [dostęp: 30.07.2013].

Realizacji tych zasad dokonuje się także za pośrednictwem konkretnych struktur kościelnych. Jedną z nich jest PRD. Jej istnienie i właściwe funkcjonowanie sprawia, że komuniam wiernych znajduje swój konkretny wyraz we wspólnocie parafialnej.

#### b) *Komunia hierarchiczna*

Ten aspekt *communio* podkreśla istotną rolę posługi pasterzy y Kościoła, a zwłaszcza episkopatu. W osobach biskupów, a także w osobach ich pomocników – prezbiterów – jest zawsze obecny wśród swoich wiernych Jezus Chrystus. To On obdarza pasterzy Kościoła szczególnym darem Ducha Świętego, który nie tylko daje im udział w potrójnej misji Zbawiciela, lecz uzdalnia ich do reprezentowania Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła<sup>29</sup>. Tworzą oni komunie hierarchiczną<sup>30</sup>, która stanowi konieczny warunek istnienia Kościoła. Watykańska instrukcja *Ecclesiae de mysterio* podkreśla, że kapłaństwo sakramentalne jest *niezbędnym warunkiem samego istnienia wspólnoty jako Kościoła. [...] Jeśli we wspólnocie zabraknie kapłana, zostaje ona pozbawiona sakramentalnej praktyki i funkcji Chrystusa Głowy i Pasterza, która ma kluczowe znaczenie dla życia samej wspólnoty kościelnej*<sup>31</sup>.

Dzięki posłudze papieża, biskupów i prezbiterów, Kościół będąc obdarzony bogactwem i różnorodnością powołań, stanów i funkcji, zachowuje jedność życia i celu działania. Jasno ukazał to ostatni Sobór stwierdzając: *Celem pasterzowania ludowi Bożemu i jego nieustannego pomnażania Chrystus Pan ustanowił w swoim Kościele rozmaite posługi, które nakierowane są na dobro całego Ciała. Wyposażeni bowiem w świętą władzę szafarze służą swoim braciom, aby wszyscy, którzy należą do Ludu Bożego i dlatego cieszą się prawdziwie chrześcijańską godnością, w sposób wolny i uporządkowany dążąc do tego samego celu, doszli do zbawienia* (KK 18).

Posługa pasterzy Kościoła realizuje się przez służbę na rzecz dobra całego Mistycznego Ciała Chrystusa. Do tej służby są oni uzdolnieni i zobowiązani. Zostali bowiem wybrani i szczególnie obdarowani, nie dla wynoszenia się nad innych, lecz aby służyć Chrystusowi i wspólnocie Kościoła<sup>32</sup>. Ich autorytatywne

<sup>29</sup> A. Czaja, art. cyt., s. 56.

<sup>30</sup> Teksty Soboru Watykańskiego odnoszą komunie hierarchiczną do relacji biskupów z papieżem w Kościele powszechnym oraz biskupów z prezbiterami w Kościele partykularnym.

<sup>31</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa i Inne: *Instrukcja »Ecclesiae de mysterio« o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 19: 1998 nr 12 pkt 3 s. 33.

<sup>32</sup> W. Kasper zauważał w połowie lat osiemdziesiątych, że w sytuacji, gdy jawnie utyka wielka idea *communio fidelium*, to „pierwszoplanowym zadaniem kościelnego urzędu i jego służby na rzecz jedności jest przywrócenie dialogu i komunikacji, wnosząc przy tym w proces wewnętrzkościelnej komunikacji obowiązującą naukę Kościoła (...), aby w ten sposób odbudować pełną i niepodzielną *communio* i *communicatio fidelium*. Ideałem tej *communio* nie jest brak napięć.

głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów i pasterskie przewodzenie wiernym musi się dokonywać zawsze w duchu służby i w kolegalnej wspólnocie z papieżem, biskupami i prezbiterami<sup>33</sup>.

Wraz z tym aspektem zamyka się całość rozumienia Kościoła. Przywołane aspekty wymiaru horyzontalnego, wraz z nieomawianą tutaj *communio Ecclesiarum*, nie występują jeden obok drugiego, ale się wzajemnie przeplatają i przenikają, i razem z wymiarem wertykalnym, od którego nie mogą być odłączone, tworzą to, co Sobór nazwał *Mysterium* Kościoła (KK rozdział 1)<sup>34</sup>.

### 3. Duchowość komunii

Kościół w swojej działalności pastoralnej niesie pomoc ludziom, aby mogli przyjąć dar komunii z Bogiem, i przez nią budować komunie wzajemną. Innymi słowy, Kościół pragnie stawać się domem komunii, czyli wspólnotą, miejscem i przestrzenią, w której wierzący mogą doświadczać spotkania z Bogiem, realizować wzajemne braterstwo pod służebnym przewodnictwem pasterzy, i tak zjednoczeni podążać wspólnie do pełni eschatologicznej komunii z Bogiem. Choć w całym Kościele i w poszczególnych wspólnotach wierzących podejmowane są nieustannie różne działania, inicjatywy i przedsięwzięcia pastoralne, to ostatecznie powinny się one zawsze wpisywać w to podstawowe zadanie wynikające z samej natury Kościoła.

Dążenie do budowania Kościoła jako domu komunii łączy się harmonijnie z wysiłkami formacyjnymi, mającymi na celu uczenie i przyswajanie przez wiernych, tego co Jan Paweł II nazwał w *Novo millennio ineunte*, *duchowością komunii* (NMI 43). Stanowi ona *zasadę wychowawczą*, podejmowaną we wszystkich środowiskach formacyjnych, w których wzrastają wierzący. Krzewienie i rozwijanie duchowości komunii jest zadaniem, z którego nikt nie może czuć się zwolniony. Zarówno formacja do kapłaństwa, jak i do życia konsekrowanego, a także do bycia wiernym świeckim, winna mieć w swoim centrum kształtowanie takiej duchowości. Nabycie jej pozwala podejmować, w sposób odpowiedzialny i we współpracy z innymi, realizację własnego powołania. Także w odniesieniu do doskonalenia współpracy między duchownymi a świeckimi w ramach rad dusz-

Wszelkie życie dokonuje się, jak wykazał J. A. M ö h l e r, w napięciach. Gdzie zamierają napięcia, tam panuje śmierć. Tymczasem my chcemy nie Kościoła martwego, ale żywego! Jednakże należy odróżnić między prawdziwymi napięciami, których bieguny są wobec siebie komplementarne, a sprzecznościami bez związku, a nawet nieprzezwyciężalnymi, które się wzajemnie izolują i pod względem postaw i logiki – wykluczają. Ale w *communio* Kościoła, jak znowu wykazał M ö h l e r, nie może jeden, ani wszyscy, być wszystkim. »Wszystkim mogą być tylko wszyscy, a jedność wszystkich tylko całością. Taka jest idea Kościoła katolickiego«<sup>35</sup>: art. cyt., s. 40–41.

<sup>33</sup> A. C z a j a, art. cyt., s. 57.

<sup>34</sup> H. M ü h l e r: *Communione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di diritto canonico*. W: *Communione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*. Red. J. B e y e r, G. F e l i c i a n i, H. M ü h l e r. Roma 1990 s. 25–26.

pasterskich, duchowość komunii jawi się jako warunek *sine qua non* dla wszystkich tworzących tę strukturę komunijną Kościoła.

We wspomnianym wyżej Liście apostolskim Jan Paweł II nakreślił istotne elementy duchowości komunii, które w odniesieniu do analizowanej problematyki zasługują na dosłowne przytoczenie: *Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliższego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość. Nie łudźmy się: bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania (NMI 43).*

Do tej wypowiedzi można jeszcze dołączyć, jako podsumowanie tej części, słowa Benedykta XVI skierowane do członków Prezydium Komitetu Centralnego Katolików Niemieckich: *Kościół w Niemczech jest doskonale zorganizowany. Czy jednak za tymi strukturami jest odpowiadająca im siła duchowa – siła wiary w Boga żywego? Uczciwie trzeba powiedzieć jak sadzę - że istnieje u nas przerost struktur nad duchem. Chciałbym dodać, że prawdziwym kryzysem Kościoła w świecie zachodnim jest kryzys wiary. Jeśli nie odnajdziemy prawdziwej odnowy wiary, wszystkie reformy strukturalne będą nieskuteczne<sup>35</sup>.*

## II. Niektóre problemy i trudności we wzajemnej współpracy

Eklezjologia komunii stosowana w praktyce zarówno przez duchownych i świeckich pozwala przewyciężyć większość trudności w ich wzajemnej współpracy na forum PRD. Wynikają one bowiem w znacznym stopniu m.in. z jedynie horyzontalnego postrzegania Kościoła, z błędnego pojmowania instytucji rad w Kościele, z nierozumienia roli własnej i roli innych w tego typu

<sup>35</sup> B e n e d y k t X V I: *Szukajmy nowych dróg ewangelizacji*. Spotkanie z członkami Prezydium Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich. Fryburg. 24.09.2011. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 32: 2011 nr 12 s. 33.

strukturze, ze słabego zaangażowania, z braku zaufania czy nieumiejętności dialogu. Kierowanie się w praktycznym działaniu duchowością komunii jest skutecznym *antidotum* na liczne niedostatki w funkcjonowaniu tej struktury komunijnej.

W niniejszym punkcie zostanie zwrócona uwaga na nieco inne trudności. Pierwsza z nich dotyczyć będzie samej natury rady i wynikających z niej zadań. Druga odnosi się do trudności napotykanym w rozumieniu i praktykowaniu głosu doradczego; trzecia zaś dotyka kwestii przebiegu spotkań rady.

### 1. Jakie zadania ma PRD?

II Polski Synod Plenarny (1991–1999) w dokumencie poświęconym powołaniu i posłannictwu świeckich stwierdził: *Niepokojącym zjawiskiem jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. W praktyce w wielu parafiach nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne*<sup>36</sup>. Diagnoza ta, choć postawiona kilkanaście lat temu, wydaje się ciągle aktualna. Pomijając w tym miejscu sprawę nieobecności PRD w życiu wielu wspólnot parafialnych, należy się zastanowić nad wskazanym przez Synod brakiem wypełniania przez radę duszpasterską właściwych jej zadań.

Najpierw należy zauważyć, że wielu parafiach rady duszpasterskie są *de facto* radami ekonomicznymi, gdyż zajmują się w większości jedynie sprawami materialnymi<sup>37</sup>. Jest wiele przyczyn takiego stanu rzeczy. Jedną z nich uwidacznia się w sytuacji, gdy biskup diecezjalny wydaje dekret o konieczności powołania rad duszpasterskich, i pozostawia proboszczom dobór członków rady, wówczas dochodzi często do prostego przekształcania istniejących już w parafiach zespołów ludzi wspierających proboszcza w sprawach gospodarczych w PRD, która zajmuje się w tymi samymi sprawami co poprzednio. Inną przyczyną tkwi w prostym fakcie, że sprawami ekonomicznymi łatwiej się zajmować. Choć współpraca między proboszczem a członkami rady może i w takim obszarze napotykać na pewne trudności, to jednak zasadniczo dyskusja, dialog i podejmowanie konkretnych rozwiązań dla spraw materialnych w parafii dokonują się łatwiej i przy wzajemnym zrozumieniu i współdziałaniu. Jeszcze innym powo-

<sup>36</sup> II Polski Synod Plenarny (1991–1999): *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, 29. Poznań 2001 s. 152.

<sup>37</sup> Nie dotyczy to tych diecezji, w których na mocy rozporządzenia biskupa diecezjalnego, parafialna rada duszpasterska i parafialna rada ds. ekonomicznych zostały złączone w jedną strukturę jako rada parafialna, która spełnia funkcje obu wymienionych rad. Por. m.in. *Statut rady parafialnej w diecezji legnickiej*, I.2. W: *I Synod Diecezji Legnickiej 2007–2012*. T. 1: *Program odnowy religijno-moralnej*. Legnica 2012 s.146.

dem chętniejszego zajmowania się sprawami ekonomicznymi niż duszpasterskimi jest przekonanie, występujące zarówno u kapłanów jak i wiernych świeckich, że obszar spraw duszpasterskich winien pozostawać wyłącznie w gestii duchownych. Wszystko to sprawia, że PRD są za mało duszpasterskie.

Tymczasem ich charakter jest jednoznaczny: są one strukturami, których członkowie powołani są, aby nieść pomoc *ad actionem pastoralem*<sup>38</sup>. Współpraca w sprawach duszpasterskich niejednokrotnie okazuje się bardziej wymagająca niż wspólne działania na polu ekonomicznym. Widzą te trudności zarówno proboszczowie, którzy doświadczają nieumiejętności działania świeckich w obszarze duszpasterskim i ich słabego przygotowania teologicznego. Podobnie i świeccy spotykają się u duchownych z postawami marginalizującymi ich udział w organizacji działalności pastoralnej, spychającymi ich jedynie do roli wykonawców niektórych zewnętrznych działań materialnych towarzyszących inicjatywom duszpasterskim<sup>39</sup>. Zdarzają się sytuacje, że w nowo powołanych radach, znajdują się osoby pełne zapału, które poznawszy zakres działań PRD ujęty w *Statucie*, pragną zaangażować się w ich realizację. Szybko się jednak przekonują, że w istocie zadania te nie są podejmowane na spotkaniach rady, a jeśli już, to doświadczają, że ich rola powinna się ograniczyć do prostego zaakceptowania planów i wizji proboszcza<sup>40</sup>. Prowadzi to w konsekwencji do bierności i stopniowego wycofywania się z zaangażowania w PRD.

Poprawa tej sytuacji zależy nie tyle od prawodawcy kościelnego, co od samych duchownych i świeckich tworzących radę. Rzeczywistość Kościoła w Polsce każe tutaj jednak dopowiedzieć, że osobą, która ma większy wpływ na rzeczywiste podjęcie duszpasterskich zadań przez PRD, jest proboszcz. Im bardziej włącza on członków rady w te zadania, o których mówią dokumenty Kościoła, tym większa szansa na ich rzeczywiste zaangażowanie. Rady są bowiem także szkołą formacji i lepszego poznania przez świeckich form i sposobów pełnienia przez Kościół jego misji<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> KPK, kan. 536 § 1.

<sup>39</sup> Tak postrzegane zaangażowanie na polu duszpasterskim przejawia się m.in. w tym, że świeckim członkom rady powierza się tylko takie działania jak np. przygotowanie ołtarza na uroczystość Bożego Ciała.

<sup>40</sup> W wielu wypowiedziach świeckich pojawiają się spostrzeżenia, że rola członków PRD sprowadza się do przytakiwania inicjatywom proboszcza: zob. m.in. komentarze na forum internetowym po wydaniu w 2011 r. *Statutu PRD* w diecezji warszawsko-praskiej: <http://www.diecezja.waw.pl/dokument.php?id=2168> [dostęp: 30.03.2013 r.].

<sup>41</sup> E. Miragoli: *Il Consiglio pastorale parrocchiale: fra teoria e prassi*. W: *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I consigli diocesani e parrocchiali*. Red. M. Rivella. Milano 2000 s. 263–264.

## 2. Trudności z głosem doradczym

Problematyka głosu doradczego przyznanego PRD przez normę prawa powszechnego (kan. 536 § 2) stanowi jedną z najważniejszych trudności we współpracy między duchownymi i świeckimi. Trudność ta jest postrzegana przede wszystkim przez członków rady, z których większość stanowią świeccy. To przede wszystkim im towarzyszy świadomość, że posiadanie jedynie głosu doradczego wydaje się stać w sprzeczności z zasadami uczestnictwa i współodpowiedzialności. Doradczość, a nie decyzyjność, sprawia, że w przypadku, kiedy proboszcz podejmie inną decyzję niż owa „rada” dana mu przez radę duszpasterską, to jej członkowie czują, że ich głos jest pozbawiony znaczenia; odbierają to często jako nieliczenie się z ich zdaniem, pozbawianie ich wpływu na podejmowaną decyzję, kwestionowanie ich odpowiedzialności, kiedy indziej zaś jako autorytaryzm proboszcza i podejmowanie arbitralnych decyzji.

Przyczyny takiego pojmowania znaczenia głosu doradczego, jak i kompetencji samej rady, są zasadniczo dwojakiego rodzaju. Pierwszą i chyba najważniejszą przyczyną trudności w zrozumieniu i akceptacji głosu doradczego PRD jest niewłaściwe pojmowanie samego Kościoła. Jeśli postrzega się go tylko przez pryzmat równości wszystkich, która pochodzi z sakramentu chrztu, a nie dostrzega się w nim różnorodności powołań, zadań, funkcji i posług, dla których fundamentem są także i inne sakramenty, a wśród nich sakrament święceń, wnoszący w Kościół *principium* hierarchiczne, wówczas głos doradczy jawi się rzeczywiście jako ograniczenie czy niedowartościowanie wiernych świeckich. Łączy się z tym myślenie o kompetencji rady w kategoriach posiadania władzy. Uważa się, że ten kto decyduje, ma większe znaczenie, ci zaś, którzy tylko doradzają, czują się pozbawieni władzy i postawieni przez to na niższym poziomie.

Drugą przyczyną, wynikającą zresztą w jakiś sposób z pierwszej, jest niezrozumienie, czym jest głos doradczy w Kościele, jaka jest jego doniosłość i znaczenie. Uważa się często, że wszelkiego rodzaju „dawanie rad” jest tak oddalone od decydowania, jak oddalone od siebie są dwa bieguny. Innymi słowy – zdaniem niektórych (wielu?) – struktura doradcza jaką jest PRD nie ma większego wpływu na podejmowane decyzje, a nawet jest tego wpływu całkowicie pozbawiona. Obydwie przyczyny prowadzą do braku zaangażowania członków rady, a nawet rezygnacji z uczestnictwa.

## 3. Prowizoryczność w pracach PRD

Miejscem współpracy między duchownymi i świeckimi w ramach PRD są zasadniczo spotkania tego zespołu. Niejednokrotnie już sama ich liczba w ciągu roku oraz czas trwania poszczególnych posiedzeń są świadectwem rozumienia roli tej struktury. Sporadyczność spotkań rady, zwoływanej tylko w razie jakiejś konieczności lub użyteczności, nie może pozytywnie wpływać na postrzeganie wzajemnej współpracy. Niesie to ze sobą komunikat, że rada jest instytucja fasa-

dową, ozdobnikiem, a nie rzeczywistą strukturą komunijną podejmującą troskę o całość spraw duszpasterskich w parafii. Także i sam przebieg spotkań i ich organizacja pokazują jakie znaczenie przyznaje się PRD. Ma to oczywisty wpływ na jakość współdziałania. Oczywiście, element organizacyjny nie powinien być decydujący; nie można wszystkiego uporządkować poprzez odpowiednie postanowienia, zapisy i uregulowania, których należy potem skrupulatnie przestrzegać. Działalność PRD nie powinna być zbyt sformalizowana, ale nie może też dominować w niej prowizoryczność i brak konsekwencji w działaniu.

Po tych ogólnych uwagach, należy najpierw wskazać na występujący w wielu radach duszpasterskich brak planu pracy i przygotowania spotkań. Członkowie rady najczęściej na początku spotkania dowiadują się czemu będzie ono poświęcone. Z pewnością nie ułatwia to dyskusji i poszukiwania najlepszych rozwiązań.

Inną kwestią jest brak przejrzystych wniosków i postulatów działania z zagadnień, które były przedmiotem refleksji podczas posiedzenia PRD. Rada nie jest jedynie organizmem studyjnym, który zajmuje się tylko analizą sytuacji, zjawisk i występujących problemów. Nie można poprzestać na diagnozie sytuacji i poznaniu jej przyczyn. Owocem refleksji PRD powinny być konkretne wnioski, które otworzą drogę do działania. To prawda, że czasem dosyć długo dochodzi się do wypracowania najlepszych rozwiązań, ale zasadniczo w większości poruszanych spraw możliwe jest dojście do konkretnych ustaleń. Członkowie rady biorą udział w tym procesie poprzez głos doradczy, ale jest rzeczą ważną, aby poznali podjętą decyzję i jej uzasadnienie. Z zagadnieniem tym łączy się także występujący nieraz brak konsekwencji, polegający na tym, że podjęte decyzje nie są potem wprowadzane w życie.

Rady duszpasterskie rzadko kiedy podejmują na swoich spotkaniach sprawę weryfikacji przeprowadzonych przedsięwzięć duszpasterskich, zarówno tych, które są cyklicznie powtarzane, jak i nowych inicjatyw, które zostały podjęte w odpowiedzi na nowe wyzwania. Działalność pastoralna Kościoła dokonuje się zawsze w konkretnym czasie i miejscu, te zaś okoliczności historyczne podlegają nieustannym zmianom, dlatego weryfikacja prowadzonych działań jest koniecznością. Krytyczna refleksja pozwala eliminować braki i niedostatki w nich występujące, co przyczynia się do ich większej skuteczności.

Rozwojowi i właściwemu kształtowi współpracy w ramach PRD nie służy też takie interpretowanie odpowiedzialności proboszcza za przebieg całego posiedzenia zespołu<sup>42</sup>, które wyłącza członków rady z różnych etapów przygotowania spotkań, ich przebiegu, oraz realizacji podjętych decyzji. Choć wypełnianie niektórych funkcji wewnątrz rady pozostawione jest osobom, które je peł-

<sup>42</sup> Według większości uregulowań diecezjalnych to właśnie proboszcz odpowiada za przebieg spotkań PRD.



nią<sup>43</sup>, to jednak generalnie, właśnie proboszczowie kierują i osobiście prowadzą wiele szczegółowych spraw, co powoduje u innych, przywoływaną już wiele razy, postawę bierności.

### **III. Możliwe sposoby rozwiązywania trudności i doskonalenia współpracy**

Wskazane powyżej przykładowe trudności domagają się zwrócenia uwagi, w jaki sposób można je przezwyciężyć, a zarazem polepszać jakość wzajemnej współpracy i przyczynić się w ten sposób do większej efektywności pracy PRD, jak również większego zaangażowania członków rady.

#### **1. Podejmowanie konkretnych zadań pastoralnych**

Analizując pojawiające się niekiedy wypowiedzi członków PRD na temat poczynań duszpasterskich zauważa się, że najczęściej zajmują się one dość typowymi przejawami życia parafialnego. Jak zauważa K. Jankowiak w artykule *Pytania o rady*, wśród podejmowanych na spotkaniach PRD zagadnień znajdują się zwykle: organizacja odpustów, rekolekcji, festynów i wydarzeń diecezjalnych w parafii<sup>44</sup>. Do tego należy jeszcze dodać - opierając się na wynikach badań ankietowych przeprowadzonych w archidiecezji krakowskiej – następujące przedsięwzięcia: akcje charytatywne, zaangażowanie w rozwój życia liturgicznego w parafii i działalność kulturalno-oświatową<sup>45</sup>.

Zauważa się natomiast, czy to w wypowiedziach samych radnych, jak też innych osób ze wspólnot parafialnych, niedostatek działań związanych z ewangelizacją osób, które oddaliły się od Kościoła, z budowaniem parafii jako prawdziwej wspólnoty, koordynacją grup działających w parafii, duszpasterstwem osób żyjących w związkach pozasakramentalnych, pogłębieniem formacji wiernych<sup>46</sup>.

Kiedy spojrzymy na sformułowanie zadań zawarte w dokumencie *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich* przyjętym przez Konferencję Episkopatu Polski 18 listopada 1975 r. oraz na diecezjalne uregulowania prawne dla tej struktury, to pokazuje się, że są one wytyczone i skierowane ku ważnym,

<sup>43</sup> Przykładem takiej funkcji jest sekretarz PRD.

<sup>44</sup> K. Jankowiak: *Pytania o rady*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski: *Kościół naszym domem*, dz. cyt., s. 241.

<sup>45</sup> *Duszpasterskie rady parafialne: ich rola i miejsce w Kościele; materiały z projektu badawczo-szkoleniowego: Kraków 1996–1997*. Red. A. Porębski. Kraków 1998 s. 58. Ankieta była skierowana do parafii, które posiadały funkcjonujące rady, zaś reprezentatywną grupą osób ankietowanych byli proboszczowie, członkowie PRD oraz inni parafianie.

<sup>46</sup> K. Jankowiak, art. cyt., s. 238–241; J. Szkoź: *Potrzeby aktualne Kościoła w Polsce i duszpasterskie rady parafialne w tym świetle*. W: *Duszpasterskie rady parafialne: ich rola i miejsce w Kościele*, dz. cyt., s. 16.

odpowiedzialnym i angażującym obszarem działań duszpasterskich<sup>47</sup>. Warto przywołać niektóre z tych zadań: współodpowiedzialne wspieranie kapłanów w organizacji życia duszpasterskiego wspólnoty<sup>48</sup>; współpraca z proboszczem w poszukiwaniu lepszych form duszpasterskich, dostosowanych do zmieniających się warunków życia i nowych potrzeb, zwłaszcza w liturgii, w katechizacji, w głoszeniu Ewangelii, w dziedzinie charytatywnej<sup>49</sup>; wyrażanie opinii w sprawach parafii oraz wysuwanie propozycji i wniosków dotyczących udoskonalania pracy parafialnej<sup>50</sup>; koordynacja różnych poczynań apostolskich i animowanie działalności grup duszpasterstwa specjalistycznego<sup>51</sup>; troska o pogłębienie religijnej świadomości parafian i budzenie odpowiedzialności za parafię jako wspólnotę<sup>52</sup>; podejmowanie starań, aby dotrzeć do parafian stojących z dala od Kościoła<sup>53</sup>; udział w opracowywaniu rocznego parafialnego planu duszpasterskich w oparciu o program ogólnopolski i diecezjalny<sup>54</sup>.

Bez szczegółowego analizowania poszczególnych zadań i wpływu jaki wywierają na wzajemną współpracę między duchownymi i świeckim, warto zwrócić baczniejszą uwagę na ostatnie z wymienionych przedsięwzięć. Poprzez opracowywanie rocznego parafialnego planu duszpasterskich PRD wnosi istotny wkład w organizację duszpasterstwa parafialnego<sup>55</sup>. Plan duszpasterski zbiera w jedną

<sup>47</sup> Są też uregulowania, które bardzo ogólnie formułują zadania PRD, określając je jako „wspomaganie proboszcza w sprawach dotyczących całokształtu życia parafialnego”: *Statut parafialnej rady duszpasterskiej diecezji opolskiej*, 1. W: *I Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy*. Opole 2005. Aneks 5 s. 184.

<sup>48</sup> Por. m.in. *Statut rad duszpasterskich diecezji tarnowskiej* 15.09.1992. „Currenda”. R. 142: 1992 nr 10–12 s. 828–830.

<sup>49</sup> Konferencja Episkopatu Polski: *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich*, 14. „Currenda”. R. 128: 1978 nr 5–8 s. 155. Przykłady szczegółowych zadań i inicjatyw PRD w zakresie funkcji nauczycielskiej, liturgicznej i diakonii podaje D. Lipiec: *Rola parafialnej rady duszpasterskiej w budowaniu wspólnoty parafialnej*. „Ateneum kapłańskie”. R. 159: 2012 nr 3 s. 551–554.

<sup>50</sup> Konferencja Episkopatu Polski, dz. cyt., 14. Dla realizacji wymienionych zadań PRD powinna uzyskiwać możliwie pełną rzeczową diagnozę stanu religijno-moralnego parafii i jej potrzeb, a także sytuacji społecznej na terenie parafii (np. ludzie chorzy i starzy, rodziny wielodzietne, rodziny rozbite, dzieci i młodzież zaniedbana itd.).

<sup>51</sup> Por. m.in. *Statut parafialnych rad duszpasterskich*, II. 3. W: *I Synod Diecezji Rzeszowskiej (2001–2004)*. Rzeszów 2004 s. 289.

<sup>52</sup> *Statut parafialnej rady duszpasterskiej*, 8. W: *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej (1998–2003)*. Warszawa 2003. Aneks 6 s. 121.

<sup>53</sup> *Statut parafialnej rady duszpasterskiej*, 14. W: *I Synod Diecezji Elckiej (1997–1999. Część II. Aneksy do statutów*. Elk 1999 s. 206.

<sup>54</sup> Por. m.in. *Statut parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji siedleckiej*, § 3 C. „Wiadomości Diecezji Siedleckiej”. R. 2005 nr 1 s. 30.

<sup>55</sup> Podejmowanie się zadania wypracowania rocznego parafialnego planu duszpasterskiego nie stoi w żadnej sprzeczności z realizowaniem podstawowego programu Kościoła i zasadniczych priorytetów jego działania wskazanych m.in. przez Jana Pawła II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (nr 29–41).

całość wielość podejmowanych w parafii działań, usuwa prowizoryczność i niewłaściwą spontaniczność. Jego przygotowanie mocno angażuje członków PRD. W planowaniu, jako działalności będącej etapem przygotowawczym do podjęcia działań, wyróżnia się cztery podstawowe etapy: ustalenie celów, analizę istniejącej sytuacji, określenie czynników sprzyjających i utrudniających realizację celów, opracowanie planu czyli wybór przyszłych działań, wraz z określeniem czasu ich trwania, podziału odpowiedzialności i okresowej rewizji planu<sup>56</sup>. Wypracowanie rocznego planu duszpasterskiego w parafii polega z jednej strony na umiejętnym włączeniu w istniejące formy duszpasterstwa parafialnego tematyki i treści związanych z inicjatywami ogólnokościelnymi<sup>57</sup>, z programem duszpasterskim Kościoła w Polsce i z przedsięwzięciami diecezjalnymi, a z drugiej dokonuje się przez podjęcie nowych inicjatyw, których te programy koniecznie się domagają<sup>58</sup>.

Doniosłość opracowania rocznego planu duszpasterskiego wynika także z faktu, że są z nim powiązane pozostałe szczegółowe zadania przypisane radom duszpasterskim. Praca nad przygotowaniem takiego planu jest zadaniem bardzo angażującym, domagającym się współpracy i znalezienia właściwych i skutecznych form jego realizacji w ramach podstawowych funkcji Kościoła podejmowanych w parafii w różnych obszarach i środowiskach. Wkład jaki mogą wnieść wierni świeccy w jego przygotowanie pozwoli m.in. uwzględnić te sprawy, które nieraz są niedostrzegane przez duchownych. Całe to zadanie można słusznie uznać za bardzo dobry sposób, przy pomocy którego będzie rozwijać się współpraca między duchownymi i świeckimi.

## 2. Wspólne wypracowywanie decyzji

Przezwycięzenie trudności jakie niesie ze sobą instytucja głosu doradczego i jego stosowanie wymaga w większości przypadków podjęcia dwóch zasadniczych kroków. Jednym z nich jest poznanie na czym polega głos doradczy i jakie jest jego znaczenie i wartość w Kościele. Drugim krokiem jest praktyczne stosowanie i wykorzystywanie właściwie pojmowanej kościelnej doradczości dla podejmowania decyzji. Ten drugi sposób okazuje się czasem wystarczający, tak że wierni doświadczając w praktyce wartości przyznanego im głosu doradczego,

<sup>56</sup> M. Olszewski: *Planowanie duszpasterskie*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 619–621.

<sup>57</sup> Np. „Rok Wiary” w roku duszpasterskim 2012/2013.

<sup>58</sup> PRD podejmując się wypracowania planu duszpasterskiego dla parafii może też iść nieco inną drogą, na której dokonuje się weryfikacja i odnowa istniejących form i sposobów działalności pasterskiej oraz wprowadzanie nowych. Wtedy jednak przygotowanie rocznego planu podejmowane jest ze świadomością, że stanowi on etap dłuższej drogi, u początku której stoi określona wizja parafii, która ma być realizowana – M. Polak: *Planowanie duszpasterskie w parafii. Ogólnopolskie i diecezjalne plany pastoralne w relacji do programów parafialnych*, „Teologia Praktyczna”. T. 9: 2008 s. 94–97.

są w stanie owocnie współpracować z proboszczem, nawet bez teoretycznego poznania, jak należy prawidłowo odbierać ów głos w Kościele. Natomiast na niewiele się przyda poznanie przez członków rady uzasadnień teologicznych dla głosu doradczego, jeśli w praktyce, ze strony proboszcza, zabraknie takiego właśnie rozumienia i wykorzystania doradczości, a skupi się on jedynie na słusznym przyznanym mu głosie decyzyjnym.

Na czym zatem polega głos doradczy, i dlaczego wierni mogą i powinni doradzać proboszczowi, aby w ten sposób wnieść swój wkład w ożywianie działalności pastoralnej w parafii? Otóż, najpierw należy podkreślić, że wierni świeccy doradzają kapłanom nie tyle dlatego, że są ekspertami, i że dobrze się znają na zasadach organizacji duszpasterstwa, jego formach etc. Motyw jest inny: teologiczny. Wierni mają prawo i obowiązek doradzać dlatego, że są ochrzczeni i obdarzeni darami Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania. Ponadto są oni obdarzeni różnymi charyzmatami, zarówno tymi niezwykłymi, jak i tymi bardziej zwyczajnymi i szerzej rozpowszechnionymi<sup>59</sup>. Po drugie, należy zauważyć, że z faktu iż rady stanowią organizmy komunii kościelnej wynika jasno, że nie można zwyczajnie i jedynie powiedzieć, że proboszcz jest wolny w pójściu za opinią rady lub też nie. Oczywiście jest wolny, ale jednocześnie musi wiedzieć i rozumieć, że w radzie spotykają się dwie zasady współlistniejące w komunii Kościoła: zasada hierarchiczna (Kościół jest komunią hierarchiczną) oraz zasada wspólnotowa (Kościół jest *communio fidelium*). Dlatego proboszcz prowadzi do wspólnego poszukiwania rozwiązań, i przyjmuje na koniec odpowiedzialność za tę decyzję, która po wysłuchaniu wszystkich, wydaje się najbardziej użyteczną i zgodną z celami, do których dąży wspólnota parafialna. W takim szerszym spojrzeniu, głos doradczy ujawnia się jako istotna część procesu decyzyjnego<sup>60</sup>. Dlatego też kodeksowa norma stanowiąca, że rada posiada głos doradczy nie powinna, i w rzeczywistości nie może być traktowana jako znaczące zredukowanie efektywnego wykonywania współodpowiedzialności, a w praktyce jako wyłączenie z procesu podejmowania decyzji w Kościele. „Doradzanie kościelne” posiada zawsze mocny wpływ na podejmowanie decyzji. Inaczej można to jeszcze wyrazić w ten sposób, że proboszcz podejmuje na koniec decyzję, ale nie byłoby takiej czy innej jego decyzji, gdyby nie wcześniejsza dyskusja i wnioski, do których dochodzą członkowie rady<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Por. A. B o r r a s: *Petite apologie du conseil pastoral de paroisse*. “Nouvelle revue théologique”. R. 114: 1992 nr 4 s. 566.

<sup>60</sup> Por. R. T. K e n n e d y: *Shared responsibility in ecclesial decision-making*, “Studia Canonica”. R. 14: 1980 s. 8–9.

<sup>61</sup> Por. A. B o r r a s: *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*. Bologna 1997 s. 226. Autor zauważa, że tylko sam proboszcz może podejmować decyzje, ale nie może być sam w ich przygotowaniu. Wszyscy bowiem członkowie parafialnej rady duszpasterskiej biorą udział w wypracowaniu decyzji, ale nie wszyscy ją podejmują. Czyni to bowiem ten, któremu powierzona jest parafia.

Kiedy jednakże zdarzyłoby się, że proboszcz podjąłby decyzję inną niż zdanie całej rady, wówczas powinien to uzasadnić. Nie jest to wymóg prawny, ale wymóg duszpasterski i moralny. W sytuacji trudnej, gdy rozbieżności są duże, warto wówczas - jeśli to możliwe - odłożyć podjęcie decyzji i wrócić do sprawy na następnym spotkaniu. Dodatkowy czas pozwala bowiem „poradzić się” Boga w tej sprawie, raz jeszcze wszystko rozważyć, aby dość do rozwiązania, które będzie podzielane, lub przynajmniej rozumiane.

Należy zatem stwierdzić jednoznacznie, że termin „głos doradczy” wyklucza z jednej strony błędną ideę, że najlepsza decyzja na polu kościelnym rodzi się na bazie większości demokratycznej, a z drugiej, wskazuje że owa doradczość ma charakter teologiczny, który wpisuje się w realizację komunii Kościoła.

### **3. Lepsza organizacja pracy PRD**

W celu udoskonalenia współpracy między duchownymi i świeckimi w ramach PRD należy również podjąć pracę nad ulepszeniem organizacyjnej strony ich działania, zarówno w odniesieniu do przygotowania spotkań, ich przebiegu, a także realizacji i weryfikacji działań. Nie chodzi tutaj jednak o zbiurokratyzowanie pracy rady, ale nadanie jej większego dynamizmu i szersze włączenie członków rady w różne etapy jej funkcjonowania.

Pierwszą przykładową kwestią do podjęcia jest odpowiednie przygotowanie spotkań rady. Najczęściej stosowanym sposobem informowania radych o najbliższym posiedzeniu PRD jest podanie takiego komunikatu w ramach ogłoszeń duszpasterskich w niedzielę poprzedzającą spotkanie. Co prawda, członkowie PRD są w ten sposób informowani o dacie posiedzenia z pewnym wyprzedzeniem, natomiast rzadziej dowiadują się czemu ono będzie poświęcone. W wielu wypadkach poznają tematykę spotkania dopiero podczas samych obrad. Wśród możliwych sposobów lepszego przygotowania spotkań PRD można wskazać chociażby listowne lub e-mailowe zaproszenie wysyłane 2-3 tygodnie wcześniej. Zaproszenie takie powinno koniecznie zawierać tematykę spotkania. Rozwiązanie to pozwala nie tylko łatwiej zaplanować udział w posiedzeniu rady, ale daje także możliwość wcześniejszego przemyślenia problemów i spraw, które będą omawiane. Za przygotowanie i rozesłanie zaproszeń mogą odpowiadać niektórzy członkowi rady, np. jej sekretarz<sup>62</sup>. Wskazywana wcześniej tematyka nie powinna ograniczać nigdy porządku obrad. W końcowej części spotkania powinno się zawsze znaleźć miejsce na dodatkowe sprawy podnoszone przed członków PRD<sup>63</sup>. Mogą też oni proponować zagadnienia i sprawy, które zasługują na włączenie pod obrady kolejnego posiedzenia<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Należy jednak pamiętać, że osobą zapraszającą powinien być zawsze proboszcz parafii.

<sup>63</sup> W diecezji kaliskiej istnieje wewnątrz PRD Sekretariat Rady, który składa się z trzech osób. Zespół ten *sporządza protokoły z posiedzeń, zbiera od członków rady sprawy, wnioski, pro-*

Z kwestią przygotowania spotkań łączy się zagadnienie planu pracy PRD. Ponieważ praca ewangelizacyjna i duszpasterska Kościoła w Polsce oparta jest na programie duszpasterskim, daje to możliwość zaplanowania zasadniczych tematów spotkań PRD. Oczywiście wspólnota parafialna jest żywą częścią Kościoła, w której występują wciąż nowe, nieprzewidziane sytuacje i wyzwania domagające się refleksji PRD, tym niemniej znajomość planu pracy pozwala widzieć aktywność PRD w perspektywie określonej całości. Usuwa się w ten sposób wrażenie prowizoryczności, braku wizji i powiązania jednych działań z innymi.

Jeśli chodzi o sam przebieg posiedzeń rady, to warto zaproponować kilka pomocniczych rozwiązań, które mogą mocniej i szerzej zaangażować członków rady i wpłynąć na jakość wzajemnej współpracy. Spotkania powinny mieć swój plan, przy czym należy wystrzegać się zbytniego formalizmu w jego realizacji. Zasadniczo jednak plan spotkania ułatwia jego przeprowadzenie<sup>65</sup>. Przewodniczącym rady jest proboszcz, ale przewodniczenie posiedzeniem może on powierzyć swojemu zastępcy<sup>66</sup>. Niektórzy członkowie rady, uprzednio poinformowani i przygotowani, mogą wprowadzić pozostałych radnych w omawianą tematykę. Jest to bardzo dobry punkt wyjścia do dyskusji i wypracowywania postulatów działania. Na pojedyncze posiedzenia tematyczne można zaprosić eksperta z zewnątrz, który lepiej naświetli jakieś zjawisko czy problem.

Spotkania rady, nawet te najbardziej owocne, domagają się wprowadzenia w życie postanowień i podjętych inicjatyw. W tym celu trzeba m.in. ustalać, w jaki sposób, i kto będzie szczególnie odpowiedzialny za poszczególne działania czy jego etapy. Dziełu weryfikacji służą także protokołowanie i odczytywanie protokołu, a także powracanie po jakimś czasie do wcześniejszych ustaleń. Po zakończonym roku duszpasterskim warto podjąć refleksję nad skuteczno-

*pozycje do programu najbliższego posiedzenia i przedstawia je proboszczowi; prowadzi archiwum; opracowuje tekst komunikatu z posiedzenia rady, który po aprobachie proboszcza powinien być podany do wiadomości parafian: Parafialna Rada duszpasterska. W: I Synod Diecezji Kaliskiej (2007–2009) nr 137. Kalisz 2009 s. 30.*

<sup>64</sup> Por. m.in. Konferencja Episkopatu Polski, dz. cyt., 20.

<sup>65</sup> Jako przykład i propozycję można wskazać na przygotowywane przez Wydział Duszpasterstwa Ogólnego diecezji tarnowskiej konspekty spotkań PRD na cały rok duszpasterski (4 spotkania w ciągu roku). Ich zaleta jest m.in. to, że zawierają tematy związane ściśle z programem roku duszpasterskiego. Por. m.in. „*Bądźmy świadkami miłości*”. *Konspekty spotkań parafialnej rady duszpasterskiej na rok duszpasterski 2009/2010*. Tarnów 2009. Konspekty zawierają m.in. następującą propozycję przebiegu posiedzenia rady: modlitwa do Ducha Świętego; odczytanie sprawozdania z poprzedniego spotkania; fragment Pisma Świętego; wprowadzenie do dyskusji; pytania do dyskusji odnoszące się do analizy sytuacji i konkretnych działań; dyskusja; podsumowanie dyskusji; sformułowanie zadań duszpasterskich parafii w świetle omawianego tematu; wolne wnioski; modlitwa końcowa.

<sup>66</sup> Tamże.

ścią i owocnością realizowanych inicjatyw i przedsięwzięć, oraz nad czynnikami, które ułatwiły bądź utrudniły ich realizację.

Sprawie lepszej organizacji pracy PRD służy też bez wątpienia powołanie w jej ramach specjalnych sekcji, komisji czy zespołów zajmujących się szczegółowymi dziedzinami duszpasterstwa<sup>67</sup>. Znaczna część statutów przewiduje taką możliwość. Jest ona do zrealizowania przy odpowiednio licznej radzie. Działalność sekcji sprawia, że działania PRD lepiej wpisują się w podstawowe funkcje Kościoła. Warto też zauważyć, że działalność w mniejszym zespole secyjnym domaga się większej odpowiedzialności i większego zaangażowania.

Kiedy przed laty promowano na ulicach Rzymu zaangażowanie misyjne katolików posługiwano się m.in. plakatem z wypisanym hasłem: *Quando la Chiesa prende la coscienza di se stessa, diventa missionaria*<sup>68</sup>. Parafrazując tamte słowa można powiedzieć: kiedy wszyscy wierzący: duchowni, osoby życia konsekrowanego i wierni świeccy uświadamiają sobie, że Kościół jest komunią i kierują się duchowością komunii, wtedy mogą powstawać i skutecznie działać struktury komunijne. Znajomość i umiejętność wcielania w życie soborowej eklezjologii komunii jest istotnym warunkiem dla wzajemnej współpracy w ramach PRD.

Doskonalenie wzajemnej współpracy pomiędzy duchownymi i świeckimi w tej strukturze, wskazane jako jeden z kilku celów tegorocznego programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce, jest zadaniem ważnym i potrzebnym<sup>69</sup>. Będzie to służyć wszystkim, którzy ją tworzą, a jeszcze bardziej wspólnocie parafialnej, w której istnieje ona i działa. Nie należy dać się zwieść iluzji doskonałej współpracy pozbawionej cienia najmniejszych trudności, ale nie jest też dobrze, kiedy występujące problemy prowadzą do pozostawania w okopach własnych pozycji.

W artykule przedstawiono wybrane trudności we wzajemnej współpracy i możliwe sposoby ich przezwyciężenia. Wymagają one wysiłku z jednej i drugiej strony. Powinien on być podejmowany w duchu papieskiej wypowiedzi: *Jeśli zatem mądre prawodawstwo, ustanawiając ścisłe reguły współdziałania uwypukla hierarchiczną strukturę Kościoła oraz zabezpiecza przed pokusą samowoli i bezpodstawnymi żądaniem, to duchowość komunii ożywia właściwą sobie treścią formę instytucjonalną, zalecając postawę zaufania i otwartości, która respektuje w pełni godność i odpowiedzialność każdego członka Ludu Bożego (NMI 45).*

<sup>67</sup> Mogą to być np. sekcje: liturgiczna, ds. ewangelizacji, ds. charytatywnych, ds. duszpasterstwa młodzieży itp.

<sup>68</sup> *Kiedy Kościół uświadamia sobie czym jest, staje się misyjny.*

<sup>69</sup> W adhortacji *Christifideles laici* Jan Paweł II wskazał, w odniesieniu do diecezjalnej rady duszpasterskiej, że zasadę współpracy należy stosować szerzej i odważniej (nr 25).





WIESŁAW ŚMIGIEL

**Wizyta duszpasterska, zwana kolędą,  
jako szansa na ewangelizację osób  
dystansujących się od Kościoła**

W Polsce wzrasta liczba chrześcijan, którzy przez chrzest formalnie stali się członkami Kościoła, ale w praktyce żyją z dala od wspólnoty eklezjalnej<sup>1</sup>. Towarzyszy temu często zanegowanie lub selektywne przyjmowanie prawd wiary, kryzys sumienia i relatywizm moralny<sup>2</sup>. Dlatego ważnym zadaniem duszpasterstwa jest troska o dystansujących się od Kościoła, aby doprowadzić do ich nawrócenia (por. EE 47). Wpisuje się to również w zadanie nowej ewangelizacji, która jest skierowana do tych, którzy zagubili, zneutralizowali lub spłaszcyli doświadczenie własnego chrztu (por. AM 160)<sup>3</sup>. Ewangelizacja osób dystansujących się od Kościoła zakłada poszukiwanie nowych form aktywności pastoralnej oraz rewizję tradycyjnego duszpasterstwa<sup>4</sup>.

Wiesław ŚMIGIEL, bp dr hab. prof. KUL, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej KUL, Lublin-Pelplin, e-mail: [smigiel@kul.pl](mailto:smigiel@kul.pl)

<sup>1</sup> W Polsce zjawisko to z roku na rok jest coraz bardziej widoczne, choć nadal jego zakres jest znacznie mniejszy niż na Zachodzie Europy. Jednak jeśli zachowają się współczesne trendy w przemianach religijności, to również w Polsce będzie to jeden z głównych problemów duszpasterskich. Zob. Konferencja Episkopatu Polski: *Niewierzący w parafii – wstępne wytyczne duszpasterstwa*. „Koszalińsko-Kołoברzeskie Wiadomości Diecezjalne”. R. 16: 1988 nr 5–6 s. 140–148; Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi Konferencji Episkopatu Polski: *Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie*. „Akta Konferencji Episkopatu Polski”. R. 1999 nr 3 s. 59–65.

<sup>2</sup> Zob. E. S a k o w i c z: *Katolicy dystansujący się od Kościoła*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. K a m i ń s k i, W. P r z y g o d a, M. F i a ł k o w s k i. Lublin 2006 s. 363–366.

<sup>3</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary: *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji* (3 XII 2007). „L’Osservatore Romano”. R. 29: 2008 nr 2 s. 54; G. R y ś: *Jezusowa nowa ewangelizacja*. W: *Nowa ewangelizacja. Kerymatyczny impuls w Kościele*. Red. P. S o w a, K. K a p r o ń. Gubin (Wydawnictwo Przystanek Jezus) 2012 s. 13.

<sup>4</sup> Por. J.-L. M o e n s. *Na czym polega nowa ewangelizacja?* W: *Nowa ewangelizacja...*, s. 21.

Błędem byłoby skupienie się na tworzeniu i rozwijaniu nowych form duszpasterstwa, a lekceważenie tego, co jest stare i sprawdzone. Z duszpasterstwa należy eliminować tylko te praktyki, które nie są poprawne teologicznie i nie pomagają w doprowadzeniu człowieka do spotkania z Bogiem. Wprawdzie niektóre formy i metody ulegają dezaktualizacji ze względu na zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy oraz towarzyszące temu przemiany religijności, jednak większość z nich wymaga odnowy, aby wciąż być skutecznym narzędziem ewangelizacji.

Wśród sprawdzonych form duszpasterstwa w Polsce, które są szansą na ewangelizację osób dystansujących się od Kościoła, jest wizyta duszpasterska, popularnie zwana kolędą<sup>5</sup>. Jest to zwyczaj odwiedzania przez duchownych swoich parafian w ich domach w okresie Bożego Narodzenia. W czasie kolędy duszpasterz spotyka się przede wszystkim z wierzącymi i praktykującymi, bo to oni zapraszają do swoich domów i mieszkań. Jednak zdarza się, że otwierają drzwi również dystansujący się od Kościoła, aby przeprowadzić rozmowę lub z przywiązania do tradycji. Postępując w zgodzie z założeniami nowej ewangelizacji takich ludzi nie wolno omijać, a raczej należy uznać, że to okazja do wzbudzenia lub wzmocnienia ich wiary.

## I. Zjawisko dystansowania się od Kościoła

Problem katolików, którzy dystansują się lub są luźno związani z Kościołem staje się coraz bardziej aktualny. Wzrasta liczba chrześcijan, którzy przez chrzest formalnie stali się członkami Kościoła, ale w praktyce żyją z dala od wspólnoty eklezjalnej. Taka postawa ma wiele przyczyn. Zapewne erozja wiary łączy się z ogólnym laickim klimatem, któremu towarzyszy sekularyzm. Wielu wskazuje na postawę duchownych, którzy przez swoje nieewangeliczne działania zniechęcają do Kościoła, inni wskazują nadto na niekomunikatywny przekaz prawd wiary oraz brak komunikacji w Kościele. Katolicy świeccy nie zawsze rozumieją decyzje hierarchii, co powoduje wyobcowanie i uprzedzenia<sup>6</sup>. Zapewne spore znaczenie posiada również sytuacja egzystencjalna. Człowiek uwikłany w grzech ucieka od Kościoła, aby w ten sposób zrelatywizować sumienie. Niebagatelne znaczenie posiada również ogólny klimat społeczny i moda, która dla wielu ludzi jest wyznacznikiem kierunków myślenia i wartościowania. Niestety współczesność minimalizuje znaczenie religijności w życiu człowieka,

<sup>5</sup> Nazwa pochodzi od łac. *calendae* – pierwszy dzień miesiąca. Tak nazywano pieśni religijne śpiewane w okresie Bożego Narodzenia oraz upominki ofiarowane z okazji świąt lub podarki otrzymywane z racji śpiewania kolęd. Zob. P. J a n o w s k i: *Kolęda, wizyta duszpasterska. Historia*. W: EK T. IX Lublin: TN KUL 2002 kol. 348-349.

<sup>6</sup> E. S a k o w i c z: *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, dz. cyt., s. 364.

a także marginalizuje lub w skrajnych przypadkach neguje potrzebę kontaktu z Kościołem jako instytucją.

Analizując sytuację panującą w Europie papież Jan Paweł II napisał w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, że wszędzie zachodzi potrzeba nowego głoszenia Ewangelii – również tym, którzy są już ochrzczeni. Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa (EE 47). Towarzyszy temu często zanegowanie lub selektywne przyjmowanie prawd wiary<sup>7</sup>. Niejednokrotnie wiąże się to z kryzysem sumienia i relatywizmem moralnym. Z tych powodów dziś palącą potrzebą jest, nie tyle ochrzcić nowo nawróconych, ile doprowadzić do głębszej przemiany już ochrzczonych (EE 47).

Zjawisko dystansowania się od Kościoła ochrzczonych jest charakterystyczne przede wszystkim dla krajów europejskich, ale współcześnie powoli zaczyna dotykać Kościoła powszechnego. Polska nie jest wolna od tych zjawisk, choć zapewne postępują one nieco wolniej. Niektórzy autorzy wskazują na tzw. *sekularyzację pełzającą*, która jest również niebezpieczna, ponieważ łatwo ją zlekceważyć, a w dalszej perspektywie degraduje religijność człowieka i osłabia jego łączność z Kościołem.

Katolicy dystansujący się od Kościoła, to ci, którzy z własnej woli oddalili się od życia Kościoła w wymiarze doktryny, moralności oraz praktyk religijnych<sup>8</sup>. W praktyce najczęściej erozji uległa ich więź ze wspólnotą eklezjalną i jej instytucjami. Popularnie mówi się o takich katolikach, że są ustosunkowani do Kościoła z rezerwą, a wiarę zredukowali do elementu intelektualnego, zaniedbując jej praktyczny wymiar<sup>9</sup>. Ich sztandarowymi hasłami stały się stwierdzenia: „jestem wierzący, ale niepraktykujący” lub „Chrystus – tak, ale Kościół – nie”. Część z nich utożsamia się z hasłem zdobywającym coraz większą popularność: *wierzyć bez przynależności (believing without belonging)*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Por. R. K a m i ń s k i: *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*. Lublin (Wydawnictwo KUL) 2007 s. 216.

<sup>8</sup> Niektórzy autorzy wskazują na ciekawe zjawisko „praktykujących, ale nie wierzących”. Pojawia się ono w krajach o trwałej religijności ludowej i silnym przywiązaniu do tradycji (np. Polska). Ludzie nie odczuwają więzi z Kościołem, ale praktykują uznając to za formę kultuwowania tradycji. Czasem powodem takich postaw jest konformizm społeczny. Nie bez znaczenia pozostaje fakt braku sensownego świeckiego modelu przeżywania świąt i ważnych wydarzeń w życiu człowieka. Zob. E. S a k o w i c z: *Praktykujący a nie wierzący*. „Homo Dei”. R. 70: 2000 nr 4 s. 35–40.

<sup>9</sup> E. S a k o w i c z: *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, dz. cyt., s. 363.

<sup>10</sup> Postawa taka jest owocem z jednej strony sekularyzacji świata, a z drugiej poszukiwaniem sacrum. Najczęściej towarzyszą jej: pluralizm międzyreligijny, marginalizacja instytucji Kościoła

Katolicy dystansujący się dobrowolnie, wskutek własnych przemyśleń lub doświadczeń egzystencjalnych, wybrali rodzaj „emigracji wewnętrznej” w Kościele. Niektórzy z nich, mimo formalnej przynależności do wspólnoty wierzących, realnie stają się jej wrogami.

Proces odchodzenia od Kościoła najwyraźniej jest widoczny na poziomie życia parafialnego. Katolicy zdystansowani najczęściej przyjmują tylko zewnętrzne warunki przynależności do wspólnoty kościelnej, a więc chrzest i zamieszkanie na terytorium parafii. Jednak w praktyce wielu ludzi ochrzczonych, szczególnie w krajach zlaicyzowanych, nie posiada świadomości przynależności do parafii<sup>11</sup>. Odrębnym zagadnieniem jest kryzys tradycyjnie rozumianej parafii, który w okresie posoborowym jest widoczny w Kościołach Europy Zachodniej<sup>12</sup>.

Wśród dystansujących się od Kościoła spotkać można oprócz osób obojętnych, również osoby o nastawieniu antyklerykalnym, czy wprost wrogie wobec Kościoła. Często postawa ta generowana jest przez określone środowiska polityczne, które wykorzystując niektóre środki społecznego przekazu, atakują i ośmieszają Kościół i duchowieństwo. Niestety nieliczna grupa katolików świeckich potrafi krytycznie i obiektywnie oceniać procesy zachodzące w Kościele. Większość opiera się na modzie i stereotypach. Trzeba z ubolewaniem przyznać, że za taką sytuację odpowiedzialni są w jakiejś mierze duchowni, którzy przez wieki uważali, że świeccy powinni praktykować, słuchać i wykonywać polecenia, a nie prowadzić dialog i być gotowym do krytycznego myślenia<sup>13</sup>. Niekiedy dystansowanie się od Kościoła może prowadzić do konwersji, do wstąpienia do innego Kościoła chrześcijańskiego, a czasem modnej ostatnio apostazji<sup>14</sup>.

oraz indywidualizmu. A. N a p i ó r k o w s k i: *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*. Kraków 2012 s. 160.

<sup>11</sup> Takich parafian nazywa się „parafianami odłączonymi” (G. L e B r a s), „parafianami śpiącymi” (J. H. F i c h t e r) lub „parafianami nominalnymi” (E. P i n). Do katolików dystansujących się od Kościoła należy zaliczyć również tych, którzy zachowali wiarę w istnienie Boga i przyjmują ogólne wartości głoszone przez Kościół, ale nie ma to odzwierciedlenia w ich postawach życiowych. Często określa się ich parafianami marginalnymi (J. H. F i c h t e r). Kryterium stosunku do praktyk religijnych wyznacza następujące grupy zdystansowanych od Kościoła.: praktykujących niesystematycznie, praktykujących rzadko (konformiści sezonowi – G. L e B r a s) oraz niepraktykujących. E. S a k o w i c z: *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, dz. cyt., s. 363–364.

<sup>12</sup> Por. W. P i w o w a r s k i: *Socjologia religii*. Lublin 2000 s. 123–137.

<sup>13</sup> Każde niebezpieczne zjawisko w duszpasterstwie powinno być wyzwaniem do szukania nowych i bardziej skutecznych rozwiązań. Dla przykładu można wskazać na problem rezygnowania z lekcji religii przez młodzież. Najczęściej dzieje się to po przyjęciu sakramentu bierzmowania, który przecież powinien być umocnieniem wiary i wezwaniem do świadectwa. W takich sytuacjach duszpasterze i katecheci nie powinni skupiać się na szukaniu sposobów ukarania takiej młodzieży, ale zadać sobie pytanie: co zrobić, aby takiej sytuacji zaradzić i jak zainteresować ich lekcjami religii?

<sup>14</sup> E. S a k o w i c z: *Katolicy dystansujący się od Kościoła*, dz. cyt., s. 364.

## II. Spotkanie z dystansującymi się od Kościoła w czasie wizyty duszpasterskiej

Kolęda to przede wszystkim okazja do spotkania z wierzącymi i praktykującymi katolikami. Raz w roku duszpasterz oficjalnie udaje się do ich domu, aby wspólnie się modlić, udzielić błogosławieństwa, nawiązać bliskie kontakty i dobrym słowem umocnić Kościół domowy. Wpisuje się również w realizację zaleceń Kodeksu Prawa Kanonicznego, który stwierdza, że proboszcz „pragnąc dobrze wypełnić funkcję pasterza, powinien starać się poznać wiernych powierzonych jego pieczy. Winien, zatem nawiedzać rodziny, uczestnicząc w troskach wiernych, zwłaszcza w niepokojach i smutku, oraz umacniając ich w Panu, jak również, jeśli w coś nie domagają, roztropnie ich korygując” (kan. 529 §1). W czasie kolędy duszpasterz powinien przede wszystkim odwiedzić chorych, samotnych i ubogich, aby uczestniczyć w ich troskach i wspierać w trudach. Natomiast małżonkom i rodzinom pomagać w wypełnianiu ich powołania. Jest ona okazją do omówienia z parafianami ich problemów oraz nawiązania z nimi głębszych kontaktów<sup>15</sup>. Prowadzi to do pogłębienia więzi Kościoła domowego z Kościołem lokalnym w diecezji i parafii<sup>16</sup>. Można przyjąć tezę, że przyjęcie wizyty duszpasterskiej jest aktem publicznego wyznania wiary, a zarazem czynnikiem budującym wspólnotę parafialną<sup>17</sup>.

Współcześnie kolęda jest też okazją do nowej ewangelizacji, czyli głoszenia Dobrej Nowiny tym, którzy się pogubili. Trudno w czasie wizyty duszpasterskiej dotrzeć do tych, którzy oddalili się od Kościoła (zob. EN 54; RMi 33), zaniechali praktyk religijnych (AM 160) oraz żyją tak, jakby Chrystus nie istniał (EE 46)<sup>18</sup>. Ponieważ zasadniczo takie osoby nie przyjmują kolędy, choć sporadycznie można odnotować takie przypadki. Jednak nowa ewangelizacja jest skierowana również do tych, którzy nie porzucili niektórych praktyk religijnych, ale nie akceptują pełni treści wiary, utracili „zmysł wiary” i nie są już w stanie przyłączyć się do Jezusa Chrystusa (EE 46). Do tej grupy należy spora część naszych parafian<sup>19</sup>. Niektórzy przyjmują duszpasterza w czasie kolędy, chociażby z przywiązania do tradycji lub w mniejszych środowiskach ze względu na presję społeczną. Ten ostatni czynnik ma coraz mniejsze znaczenie.

<sup>15</sup> Por. R. Kamiński: *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*. Red. Tenże. T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 73–75.

<sup>16</sup> Z. Żyźniowski: *Kolęda, wizyta duszpasterska. Praktyka współczesna*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 9. Lublin 2002 kol. 349–350.

<sup>17</sup> Tamże, kol. 350.

<sup>18</sup> Zob. W. Przycyna: *Ewangelizacja*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 254–257.

<sup>19</sup> Stąd propozycja Komisji Duszpasterstwa KEP, aby program duszpasterski w Polsce na lata 2013–2017 zbudować wokół tematu: *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa*. Pierwszy rok programu (2013–2014) skupia się na wierze w Syna Bożego i obejmuje głoszenie kerygmatu.

Puntem wyjścia do dalszych rozważań jest przypomnienie, że w czasie kolędy duszpasterz jest gościem, a nie gospodarzami. To jest szczególnie ważne w domach osób dystansujących się od Kościoła, gdyż z założenia duchowny nie posiada w ich oczach autorytetu urzędowego, a jedynie swoją postawą może zapracować na autorytet osobisty. Zatem wszelkie przejawy arogancji lub zarozumiałości duchownego w punkcie wyjścia przekreślają możliwość skutecznej ewangelizacji<sup>20</sup>.

Jeśli osoby luźno związane z Kościołem przyjmują duszpasterza w czasie kolędy to jest to powód do radości i okazja do nowej ewangelizacji. Zawsze jednak należy dyskretnie rozeznaczyć jaki jest tego powód. Czy jest to chęć spotkania i rozmowy z duchownym, aby wyjaśnić problemy dotyczące wiary? Może wyraz kultury i szacunku dla wartości, które reprezentuje Kościół? A może jest to interesowne, gdyż potrzeba jakiegoś zaświadczenia? Powód jest o tyle ważny, że wyznacza kierunek rozmowy, ale nawet jeśli nie jest szlachetny, to w żadnej mierze nie przekreśla wartości kolędy.

Praktyka kolędowa w Polsce nie sprzyja długim rozmowom, szczególnie w dużych miastach, kiedy jednego dnia trzeba odwiedzić w dość krótkim czasie kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt mieszkań. Nawet w tak trudnej sytuacji duszpasterz może zainicjować dialog, który w późniejszym czasie znajdzie swoją kontynuację.

W obecnym laickim klimacie można w czasie kolędy doświadczyć brutalnego ataku na Kościół, który najczęściej wyraża się w zarzutach wobec duchownych. Trzeba zrozumieć, że niestety antyklerykalizm jest jednym z komponentów współczesności. Choć to trudne, to jednak taki atak należy przyjąć ze spokojem i nie dać się sprowokować do konfliktu i brutalnej wymiany zdań. Gdyż kiedy zaczyna się konfrontacja, to kończy się ewangelizacja. W czasie kolędy należy odważnie i klarownie przedstawić zasady wiary i wymagania Kościoła, ale zawsze w ramach kulturalnej rozmowy<sup>21</sup>. Porażka w dyskusji nie koniecznie musi być przegraną nowej ewangelizacji, gdyż może być początkiem pozytywnej przemiany. Jest to szansa dla duszpasterza, ponieważ zostanie zmuszony do szukania nowych argumentów oraz jest to szansa dla osób dystansujących się od Kościoła, ponieważ oświeca światłem Bożej nauki ich sumienia i pobudza do myślenia.

<sup>20</sup> Zob. W. Ś m i g i e l: *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty. Studium teologiczno-pastoralne w świetle nauczania Kościoła (1962–2009)*. Lublin 2010 s. 362.

<sup>21</sup> Zob. A. P o t o c k i: *Odwiedziny kolędowe jako forma duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych i rozbitych*. „Homo Dei”. R. 59: 1990 nr 3–4 s. 252–261.

### III. Wnioski i propozycje pastoralne

Podstawą relacji z osobami luźno związanymi z Kościołem jest szacunek dla ich postawy życiowej. Nie chodzi tutaj o fałszywą tolerancję, która zasadniczo oparta jest na relatywizmie, ale o założenie, że ów dystans do Kościoła ma jakieś przyczyny i uwarunkowania. Kościół szanuje takie samookreślenie się człowieka, które jest spowodowane osobistymi doświadczeniami lub wychowaniem wyniesionym z domu rodzinnego.

Pomocny w czasie kolędy jest dialog, który przecież uchodzi za narzędzie nowej ewangelizacji<sup>22</sup>. Powinien on odznaczać się życzliwością, jasnością, roztropnością i łagodnością, której Chrystus kazał uczyć się od siebie (zob. Mt 11,29). Zaprzeczeniem dialogu byłaby rozmowa odznaczająca się pychą, stosująca uszczypliwe słowa, złośliwe wyrażenia, boleśnie drażniące innych. Dialog czerpie swoją siłę z faktu, że głosi prawdę, rozsiewa dary miłości, niczego nie narzuca. Oprócz zaufania do mocy własnych słów, potrzebne jest w dialogu także zaufanie. Kto prowadzi rozmowę stara się poznać usposobienie słuchającego i w razie potrzeby coś zmienia u siebie lub w sposobie przedstawienia sprawy. W dialogu prowadzonym w taki sposób prawda łączy się z miłością, a zrozumienie z życzliwością (ES 81–82).

Dialog zakłada nie przekreślanie z góry dobrej woli człowieka dystansującego się od Kościoła. W takich przypadkach należy przede wszystkim pamiętać o zasadzie miłości bliźniego i szacunku dla jego poglądów (por. KDK 92). Tylko szukanie płaszczyzny zrozumienia, dialogu i poszukiwania prawdy, może doprowadzić do zbliżenia z Kościołem. Z ludźmi oddalonymi od Kościoła też można budować pewną wspólnotę opartą na uniwersalnych wartościach, poszanowaniu prawdy, uznaniu piękna i pomnażaniu dobra.

Przydatne w czasie wizyty duszpasterskiej mogą okazać się przygotowane wcześniej pomoce. To może być folder z informacjami o parafii – podkreślający pozytywne działanie Kościoła w lokalnym środowisku; tekst wyznania wiary z krótkim objaśnieniem<sup>23</sup>; zaproszenie na niedzielną Eucharystię lub katechezę

<sup>22</sup> Pojęcie *dialogu* stosowane czasem zamiennie z *colloquium* stało się kluczowym w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Natomiast papież P a w e ł V I w swojej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam* (06 VIII 1964) uczynił z tego pojęcia program działania dla Kościoła. Klerycy w ramach formacji seminarystycznej, a duchowni w czasie formacji permanentnej powinni być przygotowani do prowadzenia dialogu wewnątrzkościelnego, a także do dialogu z dystansującymi się od Kościoła (por. PdV 70–81). W dobie postępujących procesów laicyzacyjnych postawa dialogiczna uzupełnia postawę apologetyczną.

<sup>23</sup> Z okazji Roku Wiary niektóre diecezje i parafie w Polsce przygotowały pomoce duszpasterskie, które rozdawano wiernym w czasie wizyty duszpasterskiej np. *Wierzę, Panie!* Poznań. Kuria Metropolitalna 2012 (ss.32). Broszura zawiera wprowadzenie abp. S. G ą d e c k i e g o, metropolity poznańskiego; wykład prawd wiary (czy jest wiara? wiara jest darem od Boga, wiara i rozum, wiara w Kościele); odpowiedź na pytania, trudności, wątpliwości i zarzuty (np. wszystko

dorosłych; informacja o wspólnocie działającej na terenie parafii, a nakierowanej na dystansujących się od Kościoła (np. Droga Neokatechumenalna) lub prosty obrazek z modlitwą za tych, którzy dystansują się od Kościoła. Czasem skuteczne jest zaproszenie na konkretne wydarzenie ewangelizacyjne. Osoby luźno związane z Kościołem zasadniczo nie utrzymują kontaktu z parafią, a jeśli przyjmują duszpasterza, to jest to wydarzenie okazjonalne. Dlatego dobrze, jeśli duchowny poprosi o możliwość następnego spotkania, zaproponuje wypożyczenie literatury teologicznej lub przynajmniej zachęci do odwiedzania katolickich witryn w Internecie. Dobór odpowiednich środków i metod zależy w dużej mierze od uzdolnień i kwalifikacji duszpasterza oraz od pytań i zainteresowań przyjmujących kolędę.

Ciekawą propozycję pastoralną, którą można zaadoptować do naszych warunków, zaprezentowała Konferencja Episkopatu Włoch. Opublikowała ona *List do poszukujących Boga*<sup>24</sup>. We wstępie do tego dokumentu abp Bruno Forte napisał, że list jest zaadresowany do tych, którzy poszukują Boga oraz do tych, którzy nie poszukują, ale są zainteresowani kwestiami filozoficznymi. Może warto skorzystać z tego pomysłu i w ramach parafii napisać list do ludzi, którzy luźno są związani z Kościołem, wyjaśniając im podstawy wiary i zapraszając do wspólnoty wierzących. Kolęda byłaby okazją do rozmowy na tematy poruszone w liście.

Ważną, ale niezwykle delikatną sprawą są ofiary kolędowe. Zazwyczaj osoby luźno związane z Kościołem żadnych ofiar nie składają, co jest logiczną konsekwencją ich postawy życiowej. Jednak zdarzają się odstępstwa od tej zasady, a wówczas duchowni powinni przyjmować ofiary kolędowe z wielką roztropnością – nawet zakładając w punkcie wyjścia, że z takich ofiar należy zrezygnować. Łatwo bowiem można narazić się na zarzut, że kolęda jest przede wszystkim okazją do zbierania pieniędzy. Wierzący i praktykujący raczej dobrze orientują się w potrzebach parafii i rozumieją potrzebę i znaczenie dobrowolnych ofiar. Jednak osoby luźno związane z Kościołem nie posiadają doświadczenia wspólnoty, nie znają prawdziwego przeznaczenia datków, a ich wizerunek parafii jest ukształtowany przez plotki, skandale i obrazy medialne. Przyjęcie od nich ofiary może sprawić, że w ich oczach wysiłki ewangelizacyjne stracą na znaczeniu.

Wizyta duszpasterska, zwana kolędą, może być pozytywnym impulsem do rozpoczęcia długiego procesu pogłębienia wiary i powrotu do żywej wspólnoty Kościoła. Duszpasterz nie powinien mieć złudzeń, że w czasie kolędy całkowicie przekona rozmówcę i doprowadzi do jego nawrócenia.

jedno w co kto wierzy, najważniejsze jest być dobrym człowiekiem; nie wierzę w Kościół, wierzę w Chrystusa; moje dzieci przestały chodzić do kościoła itp.); wybór fragmentów Pisma Świętego traktujących o wierze; kompilację modlitw o wiarę oraz sześć prawd wiary.

<sup>24</sup> Conferenza Episcopale Italiana: *Lettera ai cercatori di Dio*. Milano 2009.



Czasem wystarczy pełna kultury i życzliwości rozmowa, która pozostawi tak zwane dobre wrażenie i przełamie niechęć. Dobra Nowina ma tę zdolność, że raz zasiana już nie ginie, ale cierpliwie czeka na stosowne warunki do wzrostu.



MAREK KLUZ

## **Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań**

Temat choroby i cierpienia zawsze należał do grupy najpoważniejszych i problematycznych. Nic dziwnego, gdyż doświadczenia te poddają często próbie życie ludzkie i wiarę. Choroba i cierpienie mają swój wymiar społeczny, psychologiczny, medyczny, biologiczny, a także moralny, religijny, są bowiem jakby stacją drogi krzyżowej, mimo powszechnemu traktowaniu choroby i cierpienia jako zła ograniczającego ludzką sprawność.

We wszystkich kulturach i każdym czasie starano się ulżyć ludziom chorym i cierpiącym, a także wytłumaczyć sens choroby i cierpienia. Wydaje się, że we współczesnym świecie ten wielki i wciąż niewyczerpany temat ludzi i chrześcijański domaga się niejako na nowo pogłębionej analizy, a wszystko ze względu na wciąż pojawiające się nowe wyzwania i problemy. Dlatego celem niniejszej publikacji będzie próba odczytania sensu choroby i cierpienia od strony personalistycznej, moralnej i religijnej, w perspektywie obecnego czasu.

### **I. Personalistyczne odkrywanie i przeżywanie choroby**

Każdy człowiek niezależnie od bogactwa i pozycji społecznej, wcześniej czy później, przechodzi przez chorobę, a także doświadcza cierpienia<sup>1</sup>. Niektórzy

Marek K L U Z, ks. dr hab., adiunkt przy Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego – Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, sekretarz WTST. e-mail: [mkluz@op.pl](mailto:mkluz@op.pl)

<sup>1</sup> Od najdawniejszych czasów przy definiowaniu choroby wykorzystywano przeciwstawne założenia, starając się ustalić wyraźną granicę między zdrowiem i chorobą, czyli między zjawiskami prawidłowymi a nieprawidłowymi, zmienionymi, tj. patologicznymi. Więcej por. W. D u r d a: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*. Kraków 1998 s. 43–44.

doświadczają bólu fizycznego związanego z wypadkiem, chorobą, inni bólu psychicznego związanego ze śmiercią bliskiej osoby<sup>2</sup>. Jak różne są owe doświadczenia, tak jednocześnie różne są ludzkie reakcje na ból. Nie pozostawia w nas śladu ból ostry i krótkotrwały, natomiast, gdy jest intensywny i długotrwały, staje się doświadczeniem. Może wówczas zdezorganizować psychikę, zburzyć równowagę, zamknąć na innych ludzi, wpłynąć na życie zawodowe, społeczne, zablokować pragnienia, nadać specyficzną barwę emocjom i uczuciom, zakłócić myślenie, nawet doprowadzić do kryzysu wiary. Pokazuje to doskonale, że ból fizyczny związany z chorobą niejednokrotnie przekracza ciało człowieka, dotykając duszy<sup>3</sup>. Trzeba jednak wspomnieć, że ból jest samoobroną, pożytecznym objawem, znakiem ostrzegającym przed groźącym niebezpieczeństwem, systemem alarmowym, po prostu „dzwonkiem”<sup>4</sup>. Choroba jest nie tylko biologicznym zaburzeniem funkcji narządu, lecz jednocześnie procesem o szerokim znaczeniu pedagogiczno-psychologicznym, dotyka całego człowieka, więc i jego człowieczeństwa<sup>5</sup>. Dolegliwość spotyka człowieka, który ma zazwyczaj pewne doświadczenie, określone cechy, zalety i wady, również uzdolnienia, zainteresowania, sukcesy i coraz to nowe marzenia. Nic więc dziwnego, iż często wielkość choroby uzależniona jest od niemożności realizowania tych marzeń, dążeń, powołań życiowych. Choroba, szczególnie niebezpieczna, jest w pierwszej kolejności wstrząsem dla człowieka nią dotkniętego i jego najbliższych, a nierzadko również dla otoczenia. Oprócz bólu fizycznego w chorobie dochodzi cierpienie psychiczne, które może objawiać się w postaci bardzo dojmujących i niekiedy dolegliwych przeżyć. Mianowicie:

- Bolesne doświadczenie stanu swej ograniczoności i fizycznego przemijania. Choroba staje się katastrofą, gdyż przerywa nagle zewnętrzną aktywność, a szczególnie, gdy przykuwa do łóżka na dłuższy czas, co jest równoznaczne z odcięciem od świata i dominującą samotnością<sup>6</sup>.

- Przeżywanie swojej samotności. Wiąże się z bezczynnością, oderwaniem od obowiązków i świata. Owo doświadczenie samotności może przejawiać się w dwojaki sposób: jako błogosławieństwo będące okazją do refleksji nad sobą oraz

<sup>2</sup> Por. P. T. de Chardin: *O szczęściu, cierpieniu, miłości*. Tłum. W. Sukiennicka. Warszawa 1981 s. 88. Por także: Z. Szołkiewicz: *Vademecum duszpasterza chorych*. Warszawa 1993 s. 91.

<sup>3</sup> Por. L. Sandrin: *Wobec cierpienia: zrozumieć, przyjąć, wytłumaczyć cierpienie*. Tłum. K. Kamińska. Kielce 2000 s. 13–15.

<sup>4</sup> Por. szerzej: W. Durda: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 56–57. Por. także: L. Kowalczyk: *Lekarz wobec cierpienia i śmierci człowieka*. W: *Cierpienie i śmierć*. Red. A. J. Nowak. Lublin 1992 s. 165.

<sup>5</sup> Por. W. Durda: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 44 oraz 50–51. Por. także: L. Sandrin: *Wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 85–86.

<sup>6</sup> Por. B. Häring: *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*. T. 3. Tłum. J. Klenowski. Poznań 1963 s. 192.

wiarą i jako źródło udręki; chory jest samotny z przymusu, więc koncentruje się nad sobą i swoją chorobą, do której sprowadza także swe zainteresowania, działania i wszelakie troski. Lecz nie musi tak być, bo poprzez swoje cierpienie i chorobę może zrozumieć innych chorych<sup>7</sup>.

- Doznanie stanu niemocy związanej z uzależnieniem się od innych. Chory boleśnie odczuwa swą niedołączność i przymus oddania się pod opiekę w cudze ręce<sup>8</sup>. Wówczas dominuje przekonanie, że jest ciężarem dla otoczenia. Dręczy się tą myślą, niekiedy bezpodstawną. Zdarza się, że w następstwie chory odcina się nawet od najbliższych, by ukryć swój stan<sup>9</sup>.

- Odczuwanie odmienności zainteresowań. Chory odcina się od ludzi, ponieważ wydaje się mu niemożliwym nawiązanie porozumienia, kontaktu z innymi, szczególnie ze „światem młodych”. Według niego, jego cierpienie jest niezrozumiałe dla innych i przytacza go ciężar życia oraz bogactwo doświadczeń, które powinno raczej stać się pociechą<sup>10</sup>.

- Doświadczenie kruchości i nietrwałości egzystencji. Chory czuje się jak wyrzucony siłą z biegu życia, które dalej toczy się swoim torem<sup>11</sup>. Uświadamia sobie również, że nie jest niezastąpiony, a świat może istnieć bez niego. Wtedy staje się zrezygnowany, buntuje się wewnątrz. Odzywa się w nim dramatyczne pragnienie dokonania jeszcze czegoś w życiu. Chce być zdrowy i żyć normalnie wykonując swoje obowiązki<sup>12</sup>.

Lekarz jest obecny w trudnym procesie choroby, przed którym staje człowiek obarczony nią, szczególnie, gdy jest ciężka i przewlekła. Uczestniczy w tych przeżyciach, staje się powiernikiem i musi być przede wszystkim człowiekiem<sup>13</sup> w spotkaniu z chorym i cierpiącym, na wzór Samarytanina<sup>14</sup>. Postawa lekarza, jego podejście, ma także wpływ na zdrowie psychiczne i moralne pacjenta, więc oddziałuje na stopień nabycia umiejętności chorowania. Nadto powinien pamiętać, że każdy choruje inaczej, więc nie ma schematów chorowania ani leczenia i najważniejsze jest indywidualne podejście<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Por. Z. Szostkiewicz: *Vademecum pacjenta*. Warszawa 1992 s. 72–74.

<sup>8</sup> Często chory odczuwa wówczas upokorzenie. Por. Z. Szostkiewicz: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>9</sup> Por. P. T. de Chardin: *O szczęściu, cierpieniu, miłości...*, dz. cyt., s. 79–80.

<sup>10</sup> Por. L. Sandrin: *Wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 73–75.

<sup>11</sup> Por. tamże s. 89.

<sup>12</sup> Por. S. Olejnik: *Teologia moralna życia osobistego*. Włocławek 1999 s. 420–421. Por. także: J. Decyk: *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*. „Homo Dei”. R.1993 nr 3 s. 70–72; B. Häring: *Nauka Chrystusa...*, dz. cyt., s.192.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II: List Apostolski *Dolentium hominum*. Watykan 1985 nr 2.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II: *Do chorych i cierpiących*. Kraków 2000 s. 25.

<sup>15</sup> Por. L. Kowalczyk: *Lekarz wobec cierpienia i śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 166–167.

Choroba jest często bodźcem wyzwalającym mechanizmy wychowawcze i człowiek otwiera się na nowe możliwości poznawcze siebie, jak również na nowe widzenie siebie i innych. Choroba staje się twórczym czynnikiem rozwoju własnej osobowości, jest umiejętnie przeżywana i traktowana jako wartość, źródło łaski, ale oczywistością jest, że takie myślenie nie pojawia się już w momencie zachorowania. Chorowanie bowiem jest procesem. Można wyróżnić w tym miejscu następujące etapy<sup>16</sup>: zaskoczenie, poszukiwanie równowagi, uwolnienie się od uzależnień chorobowych.

Na pierwszym etapie zaskoczenia – zdziwienia faktem zachorowania człowiek przechodzi w oszołomienie, potem w oczekiwanie na diagnozę i leczenie. W tym czasie dominuje niepokój, rozdrażnienie. Stres łączy się z dolegliwościami<sup>17</sup>. Zaskoczenie jest widoczne nie tylko u chorego, ale również w jego rodzinie. Zaskoczeni są niejednokrotnie współpracownicy, znajomi, przyjaciele, co przeradza się u nich w zażenowanie w relacjach do chorego. Dotknięty chorobą człowiek doskonale wyczuwa zawstydzenie otoczenia i rodzi się w nim chęć ucieczki, jest również skłonny do pochopnych, nieprzemyślanych decyzji. Ten pierwszy etap charakteryzuje się koniecznością pokonania cierpienia i zmiany elementów zaskoczenia na elementy pogłębiające i scalające wewnętrznie<sup>18</sup>;

Na etapie poszukiwania równowagi u chorego zaczyna mijać napięcie związane z zaskoczeniem, a dominować rozsądek, myśl, refleksja. Chory przechodzi do etapu szukania wyjścia z trudnej sytuacji. Poszukiwanie może pójść w trzech różnych kierunkach: negatywnym, nijakim i pozytywnym.

W sensie negatywnym chory zachowuje się jak społeczny pasożyt. Wykorzystuje miłość i życzliwość ludzką, przepisy, pieniądze oraz przywileje do egoistycznych celów. Kosztem innych ludzi, za wszelką cenę chce osiągnąć „równowagę” zwaną „urządzeniem się” dzięki chorobie, zazwyczaj jest złośliwy i zirytowany, wszystko go prowokuje, trudno z nim wytrzymać, jest to najtrudniejszy etap dla rodziny chorego, lub chory biernie akceptuje chorobę oraz biernie przyjmuje propozycje leczenia i rehabilitacji, staje się obojętny na sprawy innych, izoluje się nawet od najbliższych, byle mieć „święty spokój”. Reprezentuje wówczas postawę antyspołeczną<sup>19</sup>.

W sensie nijakim chory kieruje się dewizą „jakoś to będzie”, nie ma określonego celu, wszystkie jego dążenia i myśli można określić przymiotnikiem „jakiś”. Nie ma konkretnych wartości, które chce osiągnąć, lecz są „jakieś” tam, czyli nijakie. W obliczu tego wszystkiego, jego równowaga i on sam staje się nijaki. W rezultacie chorzy nie widzą możliwości dalszego rozwoju, gubią się,

<sup>16</sup> Por. Z. Szostkiewicz: *Vademecum duszpasterza chorych...*, dz. cyt., s. 21–27.

<sup>17</sup> Por. Z. Szostkiewicz: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 52–53.

<sup>18</sup> Por. C. Kebers: *Jak mówić o cierpieniu i śmierci?*. Kraków 1994 s. 70.

<sup>19</sup> Por. tamże s. 71.

trwają w niewiedzy przez co ciężar choroby staje się większy, a więc i trudniejszy do udźwignięcia, w następstwie traktowany jako życiowa porażka.

W kierunku pozytywnym chory zmierza ku zharmonizowaniu, uspokojeniu oraz opanowaniu siebie. Swe działania zawsze stara się przemyśleć tak, aby jego dążenia miały cel i sprzyjały odzyskaniu zdrowia, a co za tym idzie, powrotowi do pracy, realizacji swego życiowego powołania, często jeszcze mimo choroby. U człowieka poszukującego równowagi w sposób pozytywny dominuje filozoficzny sposób myślenia, gdyż chory snuje refleksje nad sensem i celem życia, a także zastanawia się nad własnym systemem wartości<sup>20</sup>. Takie działanie i sposób myślenia działa wręcz uspokajająco na otoczenie chorego. Niejednokrotnie zdarza się, że wykorzystując pozytywnie swoją chorobę dana osoba potrafi pomóc innym chorym, jawnie czy anonimowo, dojrzewać osobowo do walki z chorobą.

Trzeci etap czyli uwolnienie się od uzależnień chorobowych osiągają tylko i wyłącznie ci, którzy nauczyli się chorować, a w konsekwencji uwolnili się od ciężarów choroby i nie stawiają jej już w centrum swojej uwagi oraz działań. Jeżeli chodzi o relacje międzyosobowe, to człowiek spotykając się z taką osobą nie widzi w ogóle jej choroby, a jedynie wszechstronną aktywność, bogactwo myśli i ciekawych treści. Chorzy na tym etapie wyzwalać się od uzależnień chorobowych, uwalniają się równocześnie od egoizmu i mają bardzo silne oddziaływanie na innych<sup>21</sup>.

Etapy bywają trudne i niebezpieczne, ale dobrze jest je znać. Często chorzy zatrzymują się na jednym z nich nie mogąc „ruszyć” dalej. Efektem jest wpadanie w złość prowadzącą do nerwicy, pesymizmu i załamania, aż po rozpacz, niszczenie po drodze wszystko i wszystkich, nie umiejąc reagować dobrem. Często mówi się, że choroba może człowieka złamać albo doprowadzić do dojrzałości. Właśnie umiejętność tworzenia dobra, powinna być zarazem celem i skutkiem prawidłowego przeżywania choroby<sup>22</sup>. W podobny sposób przez proces rozwoju przechodzi osobowość, myślenie ludzkie, nim zacznie podchodzić do choroby jako czyniącej człowieka dojrzałszym.

Chorowanie jest nieodłączną cechą człowieczeństwa, a mimo to często słyśmy się wyrok: „cierpi za swoje grzechy”. Chrystus dał nam wyraźną odpowiedź, iż tak nie jest, w perykocie o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia. Odpowiedź Jezusa na pytanie uczniów: *Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?* nie pozostawia wątpliwości: *Ani on nie zgrzeszył, ani*

<sup>20</sup> Por. Z. Szostkiewicz: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 54 oraz s. 96–98. Do grona tych, którzy umiejętnie przyjęli chorobę i uczynili z niej narzędzie walki o lepszy świat należą m.in. K. K. Baczyński, R. Czacka, F. Roosevelt. Por. Z. Szostkiewicz: *Świadkowie Ewangelii cierpienia*. Warszawa 1997 s. 86–88.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II: *Do chorych i cierpiących...*, dz. cyt., s. 7.

rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże (J 9,1–3). Pytanie o zależność pomiędzy winą a chorobą rodzi się jednak w niejednej głowie. Gdyby takowa zależność istniała, ukazywałaby Boga nieżyczliwego, który odczuwa satysfakcję w ludzkim cierpieniu. Jest to fałszywy obraz Boga. Bóg Biblii nie pragnie ani cierpienia ani śmierci. Człowiek sam przez nieposłuszeństwo, przez nadużycie wolności ściągnął na ludzkość cierpienie i śmierć (to nie stanowi osobistego grzechu)<sup>23</sup>. Bóg Miłosierny wyciągnął jednak swą ratującą dłoń i zesłał światu swego Syna, który jest Zbawicielem człowieka<sup>24</sup>. Choroby, w należyтым rozumieniu, ujawniają prawdę o kruchości naszego życia i tego wszystkiego, co czynimy. Wypowiedziane po chrześcijańsku „tak” w stosunku do choroby, jest już w rzeczywistości, jakimś „tak” w stosunku do życia wiecznego, któremu choroba mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa ma służyć<sup>25</sup>. Chorobę można traktować jako narzędzie do osiągnięcia świętości, a jednocześnie jako cenę, którą ponosi się za ponowną ewangelizację świata, *dlatego chory jest drogocenną perłą dla wszystkich*<sup>26</sup>. Chorych Bóg miłuje w szczególny sposób. Chorzy, zwłaszcza nieuleczalnie są traktowani inaczej niż zdrowi, jak oddzielna kategoria. Dzieje się tak, gdyż dzisiaj nie rozumie się wartości cierpienia, wykreślając chorych poza margines. A chory może dać innym wiele dobra, przede wszystkim może dać światu świadectwo czym jest cierpienie dla chrześcijan. Cierpienie jest szczególnym darem od Boga, szczególnym Bożym miłowaniem człowieka, który właśnie w chorobie i cierpieniu staje się bardziej podobny do Jego Syna<sup>27</sup>.

Ważną rolę w chorobie i cierpieniu odgrywa Kościół, który *poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił, a nadto zachęca ich, aby łącząc się z Męką i śmiercią Chrystusa przysparzali dobra Ludowi Bożemu*<sup>28</sup>. Te słowa Soboru Watykańskiego II tłumaczył Jan Paweł II w ten sposób, że wszystkim chorym i cierpiącym służy Kościół powołany do działalności duszpasterskiej. Kościół daje odpowiedź na pytania delikatne i nieuniknione rodzące się w sercu człowieka, a w szczególności ukazuje Chrystusa niosącego pociechę i będącego źródłem niezawodnej nadziei. Chory ma w Kościele specjalną i specyficzną rolę, gdyż jest w nim obecny Chrystus. Kapłan oraz osoby pomagające

<sup>23</sup> Por. KKK 396–401 oraz 417–420.

<sup>24</sup> Por. tamże nry 1503–1505.

<sup>25</sup> Por. J. P i e g s a: *Człowiek – istota moralna*. T. 3. Opole 2000 s. 193–194. Por. także: J. D e c y k: *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia...*, dz. cyt., s. 72–73; J. K a l n i u k: *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*. W: *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*. Red. K. G r y z. Kraków 2004 s. 353 i 355.

<sup>26</sup> C. L u b i c h: *Dlaczego mnie opuściłeś? Cierpienie w świetle duchowości jedności*. Kraków 2000 s. 109–111.

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Sobór Watykański II: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*. W: *Sobór Watykański II: Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1967 nr 11.



mają szczególne zadanie<sup>29</sup>: pomóc odkryć choremu swoistą misję, tj. łączyć się w swym cierpieniu z cierpiącym Chrystusem poprzez modlitwę i ofiarę cierpienia za dobro całego Kościoła i w ten sposób współpracować w dziele zbawienia świata<sup>30</sup>.

## II. Religijno-moralne odkrywanie i przeżywanie cierpienia

Choroba i cierpienie są sobie bardzo bliskie, często nierozzerwalnie łączą się ze sobą. Chorobą zajmuje się medycyna, która jako nauka i zarazem sztuka leczenia nieustannie poszukuje odpowiednich metod przeciwdziałania, czyli terapii. Natomiast cierpienie jest tajemnicą wykraczającą poza to, co rozpoznaje medycyna, gdyż jest czymś więcej, niż odczuwaniem bólu, czymś rozleglejszym, bardziej zróżnicowanym i wielowymiarowym. Zwrócił na to szczególną uwagę Jan Paweł II pisząc: *Człowiek cierpi na różne sposoby, nie zawsze objęte przez medycynę, w jej nawet najdalszych rozgałęzieniach. Cierpienie jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie*<sup>31</sup>. Papież Jan Paweł II mówił także o potrzebie rozróżnienia cierpienia fizycznego od cierpienia moralnego jako, że człowiek jest istotą dwoistą, cielesną i duchową. Jeżeli podmiotem cierpienia staje się ciało, mówimy wówczas o bólu, cierpieniu fizycznym, a jeżeli „boli dusza”, to jest to cierpienie moralne, nie mniej rozległe czy mniejsze od bólu fizycznego. Jednak zdaje się być mniej zidentyfikowane i mniej objęte terapią<sup>32</sup>.

*Cierpienie jest tym wspólnym światem przeżyć, gdzie spotykają się wszyscy wielcy i mali, biedni i bogaci, wierzący i niewierzący, panujący i poddani...*<sup>33</sup> – słowa te doskonale ilustrują fakt, że cierpienie jest nieodłącznym składnikiem życia, które trzeba zaakceptować; jest zjawiskiem powszechnym. Cierpienie bardzo często utożsamiane jest z chorobą oraz bólem fizycznym i dlatego z nimi identyfikowane, toteż nic dziwnego, że tematy choroby i cierpienia niejednokrotnie przeplatają się ze sobą. W bólu i cierpieniu widoczne są różne współzależności. Cierpienie jest bardziej zawile, złożone, bo wiąże się z życiem wewnętrznym, duchowością człowieka. Ból wiąże się ze sferą biologiczną i psychiczną –

<sup>29</sup> Por. C. K e b e r s: *Jak mówić o cierpieniu i śmierci...* dz. cyt., s. 30–35.

<sup>30</sup> Por. J a n P a w e ł I I: *Uświęcać czas choroby. Do Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (21.01.2005)*. W: *Sprawy rodziny. W hołdzie Janowi Pawłowi Wielkiemu Papieżowi rodzin*. „Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin”. T. 70: 2005 nr 2–3. Por. także: J a n P a w e ł I I: *Wielka wartość modlitwy i cierpienia. Do chorych i pielgrzymów (11.02.2005)*. W: *Sprawy Rodziny...*, dz. cyt., nr 3.

<sup>31</sup> J a n P a w e ł I I: List Apostolski *Salvifici doloris*. Watykan 1984 nr 5 (dalej: SC).

<sup>32</sup> Por. tamże. Por. także: J. D e c y k: *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia...*, dz. cyt., s. 70; J. K a l n i u k: *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 352; J. R o s ł o n: *Cierpienie*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. P a w ł a k. Poznań 1982 s. 51n.

<sup>33</sup> J. S z c z e p a ń s k i: *Sprawy ludzkie*. Warszawa 1980 s. 12.

czujemy ból i jesteśmy świadomi tego. Zrozumienie uświadomionego bólu przenosi go na poziom duszy. Stąd cierpienie jest czymś więcej niż bólem. Poza tym, w związku z powszechnym przekonaniem, ból jest przypisywany całej przyrodzie ożywionej, natomiast cierpienie zarezerwowane jest tylko dla człowieka, przynależy do jego transcendencji, niejako jest na nie 'skazany' i w tajemniczy sposób wezwany, by przerastać samego siebie<sup>34</sup>. Wtedy terminem 'cierpienie' ujmujemy również cierpienie duchowe, w którym mieszczą się samotność, brak kontaktu z otoczeniem, niepewność jutra, śmierć kogoś bliskiego, utrata pozycji, majątku, itp.<sup>35</sup>.

Wyszczególnianie rodzajów cierpienia jest zawsze sprawą umowną i nigdy nie będzie w stanie wyczerpać zagadnienia. Zdaje się bowiem (raczej słusznie), że rodzajów cierpienia jest tyle, ile cierpiących osób. Jednak dla przybliżenia tajemnicy cierpienia, wprowadza się pewne podziały. I tak np., biorąc pod uwagę wymiar istnienia człowieka wyróżniamy:

- cierpienie cielesne rozumiane jako fizyczne, spowodowane przez ból, umiejscowione w konkretnym narządzie, mija wraz z chorobą i daje się złagodzić środkami farmakologicznymi;
- cierpienie duchowe jako lęk, wątpliwość przed sytuacjami i przeżyciami, o skali bardziej rozległej, boleśniej odczuwane niż cierpienie fizyczne, także nie mija szybko, może obejmować przeszłość i przyszłość, mniej rozpoznawane przez medycynę i trudne do znieczulenia<sup>36</sup>;
- cierpienie moralne, bardzo często stosowane zamiennie z cierpieniem duchowym, jego źródłem może być grzech, a wtedy rozróżniamy cierpienie zawinione (skutek grzechu) oraz niezawinione (dopuszczone przez Boga, by osiągnąć dobro duchowe)<sup>37</sup>.

Często na fundamencie tego podziału wyróżnia się: cierpienie religijne właściwe tylko dla człowieka religijnego jako skutek świadomości własnych grzechów, a więc lęk przed potępieniem oraz cierpienie zwierzęce – „nie ludzkie”, bezduszne, któremu towarzyszy ogromna rozpacz i przekleństwo.

Spotkać się można niejednokrotnie z określeniami: cierpienie swoje i cudze. Jest ogromna zależność między nimi, gdyż tylko człowiek, który chorował, doświadczył cierpienia jest w stanie zrozumieć innego cierpiącego. W przeciwnym razie, zawsze dla człowieka zdrowego, cudze cierpienie jest nieuchwytnie. Oprócz tego podstawowego podziału istnieje wiele innych, np. cierpienie krótkie,

<sup>34</sup> Por. SD 2.

<sup>35</sup> Por. W. D u r d a: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 36–39 oraz 41–46. Por. także: J. K a l n i u k: *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 351–352.

<sup>36</sup> Por. L. S a n d r i n: *Wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 93–94.

<sup>37</sup> Por. B. H ä r i n g: *Nauka Chrystusa...*, dz. cyt., s. 192–193.

przelotne i cierpienie długotrwałe, cierpienie dziecka i cierpienie starca, sensowne i bezsensowne, egzystencjalne i zwykłe, konieczne i zbędne, błahe i dotkliwe, itd. Stres również jest pewnym cierpieniem, powstają wtedy bolesne okoliczności, które powinniśmy bez reszty oddać Jezusowi, który Jest naszym Jedynym Dobrem<sup>38</sup>.

Poszukiwanie sensu cierpienia jest niezwykle trudne, a jednocześnie konieczne, gdyż człowiek potrafi znieść bardzo dużo, jeśli tylko przekona się o sensowności i pozna cel<sup>39</sup>. Zazwyczaj pierwszy etap cierpienia zaskakuje człowieka i działa destrukcyjnie, odbiera siłę wewnętrzną i chęć do życia. W drugim etapie chory zamiast zadawać pytanie 'dlaczego muszę cierpieć?', powinien szukać odpowiedzi 'co mogę zrobić z cierpieniem?', gdyż nie pozna genezy cierpienia, które jest tajemnicą, a może na nie spojrzeć perspektywicznie, zastanawiając się „dla kogo i dla czego cierpi?”<sup>40</sup>. Wyakcentował to Jan Paweł II pisząc, że *cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w »cywilizację miłości«*<sup>41</sup>. Jednocześnie w słowach tych Ojciec Święty uwidacznia trzy istotne wymiary sensu ludzkiego cierpienia: indywidualny, społeczny i ogólnokulturowy<sup>42</sup>.

Cierpienie hartuje człowieka. Podobnie jak w chorobie, również w przypadku cierpienia musi minąć trochę czasu, by umieć je traktować jako coś pozytywnego, przynoszącego dobre owoce. Zazwyczaj, doświadczony cierpieniem człowiek, w pierwszej kolejności, „włącza” mechanizmy obronne psychiki. Wówczas walka z cierpieniem przechodzi przez następujące etapy:

- bunt, który niestety tylko potęguje cierpienie;

- akceptacja iluzoryczna – zepchnięcie bólu do podświadomości, a więc złudne unicestwienie; cierpienie tak tłumione daje o sobie znać jeszcze silniej w nieprzewidzianych momentach; taka walka przez iluzję może przybierać postawę projekcji czyli przrzucania na innych winy za swój stan zdrowia, bezpodstawne oskarżanie kogoś bliskiego; racjonalizacji, a więc wmawiania sobie, że cierpienie jest czymś naturalnym i koniecznym, okłamywanie siebie, a w głębi odczuwanie bezsensowności i buntu, który wybucha rozgoryczeniem; ucieczki – w krainę fantazji, pozorna obojętność, złudna beztroska 'stworzona' przy pomocy narko-

<sup>38</sup> Por. C. L u b i c h: *Dlaczego mnie opuścili...*, dz. cyt., s. 21–22.

<sup>39</sup> Por. Z. S z o s t k i e w i c z: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 10–11.

<sup>40</sup> Przykładem może być m. in. Św. Małgorzata Maria Alacoque, która w cierpieniu łączyła się z Jezusem nieustannie wzbogacając się duchowo (cierpienie i schorzenie wykorzystywała do celów wyższych). Por. Z. S z o s t k i e w i c z: *Świadkowie Ewangelii cierpienia...*, dz. cyt., s. 32–34.

<sup>41</sup> Por. SD 30.

<sup>42</sup> Por. W. D u r d a: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 51–56.

tyków i alkoholu lub świata telewizji, chory nie umie stanąć z cierpieniem „twarzą w twarz”, zachowanie takiej postawy trwa krótko, bo szybko na nią brakuje sił;

- akceptacja rzeczywista, autentyczna, trudno osiągalna, odczuwalna wewnętrznie, człowiek inaczej zaczyna patrzeć na siebie i swój los, ma charakter czynny, bardzo ważna jest tu motywacja, owa akceptacja może iść w dwóch kierunkach: akomodacji – zmiana ta powoduje zdążanie do spokojnego znoszenia cierpienia oraz asymilacji – korzystanie dodatkowo z cierpienia, by pogłębić życie duchowe<sup>43</sup>.

Często chorzy nazywają cierpienie „uniwersytetem bezindeksowym”, dzięki któremu odkrywają w sobie nowego człowieka, odważnego, cierpliwego, pełnego godności i prostoty, a także nazywają cierpienie „podróżą ubogich”, bo kto nie cierpiał, to tak, jakby nigdy nie podróżował. Cierpienie jest nieszczęściem, gdy traktujemy je jak nieszczęście, a w rzeczywistości może stać się pomyślne i celowe, dla uświadomienia tego mogą posłużyć pozytywne strony cierpienia. Mianowicie:

- zmusza do konfrontacji z naszym wnętrzem, do refleksji nad naszym człowieczeństwem albo do ukształtowania właściwej filozofii życia, toteż człowiek odnajduje siebie i swoją duszę, odradza się moralnie, dlatego często cierpienie zwane jest „chrztem łez”, „czyścieniem miłosierdzia Bożego na ziemi” lub swoistymi rekolekcjami<sup>44</sup>;

- poszerza perspektywę spojrzenia na życie, uczy sztuki życia, wprowadza w pełnię życia;

- uczy realizmu, zmienia „rachunkowość” wartości, tzn. chory uświadamia sobie, że to, co go fascynowało, nie realizowało prawdziwych wartości, toteż dostrzega znikomość i zawodność dóbr materialnych<sup>45</sup>;

- posiada wymiar społeczny, zbliża ludzi do siebie, burzy przedziały ze względu na wiek, bogactwo, wykształcenie<sup>46</sup>;

- jest świadectwem dla ludzi zdrowych jak z pokorą podchodzić do swojego zdrowia, gdyż wolni od cierpień zapominają o prawdzie człowieczeństwa

<sup>43</sup> Por. J. M a k s e l o n: *Z psychologii cierpienia*. „Homo Dei”. R. 1987 nr 1 s. 40–46.

<sup>44</sup> Por. W. D u r d a: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 72–73

<sup>45</sup> Por. Z. S z o s t k i e w i c z: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>46</sup> Por. J. C r e n s h a w: *Cierpienie*. W: *Słownik wiedzy biblijnej*. Red. B. M e t z g e r, M. C o o g a n. Warszawa 1996 s. 91.

i wiecznym powołaniu, a wtedy Bóg daje ósmy sakrament – „sakrament cierpienia”, który zmniejszając radości ziemskie, zwiększa łaskę i radości wieczne<sup>47</sup>;

- daje szansę zdrowym do wypełniania dobrych uczynków<sup>48</sup>;

- wzywa do wypracowania cnoty wytrwałości, która rodzi nadzieję, że cierpienie nie przemoże i nie pozbawi człowieka właściwej godności ani sensu życia<sup>49</sup>.

Chiara Lubich stwierdziła, że są trzy najważniejsze powody istnienia cierpienia: *abyśmy wiedzieli, że bez cierpienia nie można zbudować niczego dobrego; abyśmy wiedzieli, że potrzebujemy go dla naszego oczyszczenia; abyśmy wiedzieli, że jakieś dzieło jest Boże, jeśli jest w nim cierpienie*<sup>50</sup>. Cierpienie bywa jedyną drogą do Boga i zbawienia. Gdy człowiek zapomina o swoim Stwórcy, On nie rezygnuje z człowieka, poprzez cierpienie pragnie otworzyć mu oczy i ukazać życie z Bogiem. W ten sposób cierpienie staje się Dobrą Nowiną<sup>51</sup>. Cierpienie bardzo często jest traktowane jako dar, widoczny znak łaski Bożej, jako wyraz szczególnej przyjaźni<sup>52</sup>. Podobnie jak ludziom zdolnym i z dużymi kompetencjami powierza się odpowiedzialne oraz znaczące zadania, tak również na wybranych, zaufanych tylko Bóg zsyła cierpienie<sup>53</sup>.

Moralny i religijny sens cierpienia odkrywamy nade wszystko dzięki cierpieniu Chrystusa, który jest dla nas wzorem. Mógł wybrać tysiąc innych dróg, by zbawić człowieka, ale wybrał cierpienie<sup>54</sup>. W świetle Chrystusowego Krzyża, w tajemnicy Odkupienia cierpienie ma swój najwyższy i najpewniejszy punkt odniesienia. Ofiara krzyżowa jest szczytem miłości, wzorem zjednoczenia z Bogiem Ojcem. Podkreśla to wielokrotnie Święty Paweł: *Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu* (Ef 5,1–2). Bóg dał nam swojego Syna przez ofiarę krzyża, by zgła-

<sup>47</sup> Por. W. D u r d a: *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia...*, dz. cyt., s. 66–67. Por. także: J. K a l n i u k: *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 368–371 oraz 376–379.

<sup>48</sup> Por. S D 30.

<sup>49</sup> Por. J. K a l n i u k: *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 353. Por. także: Z. S z o s t k i e w i c z: *Vademecum pacjenta...*, dz. cyt., s. 40–42.

<sup>50</sup> C. L u b i c h: *Dlaczego mnie opuściłeś?...*, dz. cyt., s. 27–29.

<sup>51</sup> Por. Sobór Watykański II: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje...*, dz. cyt., nr 22. Por. także: KKK 1501.

<sup>52</sup> O błogosławieństwie cierpienia mówił nam sam Jezus. Por. Mt 5,4.10–12. Szczęśliwość cierpienia można zrozumieć tylko wtedy, gdy uznamy, że nasze życie nie kończy się na ziemi, ale jest zwrócone ku szczęściu wiecznemu. Por. Jan Paweł II: *Do chorych i cierpiących...*, dz. cyt., s. 22. Por. także: C. K e b e r s: *Jak mówić o cierpieniu...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>53</sup> Por. R. W a l d e r a: *List do chorej*. „Apostolstwo Chorych”. R. 1968 nr 39 s. 2.

<sup>54</sup> Por. C. L u b i c h: *Dlaczego mnie opuściłeś?...*, dz. cyt., s. 11–12.

dzić grzechy świata. Przez krzyż Chrystus sprawił, że człowiek nie zginął<sup>55</sup>. Dzięki Chrystusowi cierpienie zyskało nowy wymiar i nowy porządek, gdyż zostało związane z miłością. Poznanie prawdziwej odpowiedzi na pytanie „dlaczego cierpienie?” jest możliwe tylko wtedy, gdy skierujemy się właśnie na objawienie Bożej Miłości, ona jest przecież źródłem wszystkiego, co istnieje. *Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą (...). Chrystus pozwala nam wejść w tajemnicę i odkryć »dlaczego cierpienie«, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej (...). Miłość jest też najpełniejszym źródłem odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Odpowiedzi tej udzielił Bóg człowiekowi w Krzyżu Jezusa Chrystusa*<sup>56</sup>. Dalej uświadamia nam św. Paweł: *Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). Bardzo wyraźnie słowa Apostoła wytłumaczył Jan Paweł II mówiąc, że charakter twórczy cierpienia Chrystusa sprawia, iż człowiek zawsze może się z Nim związać i w ten sposób dopełnić dzieło Jezusa<sup>57</sup>.

Z powyższych rozważań wynika, że choroba i cierpienie należą do najważniejszych problemów, poddających próbie życie ludzkie i wiarę. Człowiek doświadcza w chorobie i cierpieniu swojej niemocy, ograniczeń i skończoności. Będąc specyficznym sposobem ludzkiej egzystencji, choroba i cierpienie umożliwia człowiekowi doświadczenie śmierci i może być pomocą do religijnego i moralnego udoskonalenia jego życia, zwłaszcza gdy wiąże on swoją egzystencję z Bogiem.

Choroba i cierpienie może prowadzić do niepokoju, do zamknięcia się w sobie, czasem nawet do rozpacz i buntu przeciw Bogu, ale może być także drogą do większej dojrzałości, może pomóc lepiej rozeznaczyć w swoim życiu to, co nieistotne, aby zwrócić się ku temu, co istotne. Postawa życiowa człowieka chorego i cierpiącego zależy od jego nastawienia wewnętrznego, a nade wszystko od otoczenia chorego. Należy więc pamiętać, że nie wystarczy specjalistyczna, medyczna fachowość w podejściu do człowieka chorego i cierpiącego. Człowiek bowiem potrzebuje tu jeszcze innego lekarstwa, na które nie można wypisać recepty. Tym lekarstwem jest spotkanie z drugim człowiekiem na płaszczyźnie czynnej miłości.

Trzeba też zauważyć, że w myśl szerokiej koncepcji zdrowia ludzkiego jako uzdolnienia do realizacji swego życiowego powołania i to w jak najpełniejszym wymiarze, największą chorobą współczesności jest brak miłości, jest niezdolność do miłości. Stąd też najważniejszym lekarstwem jest miłość. I tego lekarstwa naj-

<sup>55</sup> Por. SD 16, 18.

<sup>56</sup> SD 13.

<sup>57</sup> Por. także nr 24. Por. także: Jan Paweł II: *Do chorych i cierpiących...*, dz. cyt., s. 23–24.

bardziej potrzebuje współczesny człowiek, a szczególnie potrzebuje go człowiek dotknięty chorobą i cierpieniem. Miłości potrzebuje też współczesna medycyna, bez niej bowiem będzie ona tylko sztuką leczenia, nauką, ale nie będzie posłannictwem, służbą. I o tym należy zawsze pamiętać.





MAŁGORZATA LASKOWSKA

## **Media i teologia. Kierunki badań teologicznych w ujęciu Magisterium Kościoła**

*Nie jesteśmy tu po to, aby obchodzić urodziny Soboru,  
ale by przyjrzeć się jego wpływowi na rozwój teologii.  
Sobór Watykański II jest nadal aktualny.*  
ks. Ángel Galindo

W 2013 roku minęło pięćdziesiąt lat od ogłoszenia dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica” (4 grudnia 1963 r.). Ponieważ Sobór Watykański II był tym przełomowym w podejściu Kościoła do mediów, rocznica ta budzi wiele pytań, odnoszących się szczególnie do współczesnych środków przekazu, wyznacznikiem których jest interaktywność i cyfrowość. Krótco po wydaniu wspomnianego dekretu zaczęto zastanawiać się, co on oznacza dla środowiska mediów, a także dla Kościoła – jak jego wytyczne zostaną wcielone w życie. Dokument ten zapoczątkował pogłębioną teologiczną refleksję nad mediami w kolejnych dokumentach, zwłaszcza tych wydanych przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu: „Communio et progressio” (1971), „Pornografia i przemoc w środkach przekazu: odpowiedź duszpasterska” (1989), „Aetatis novae” (1992), „Etyka w reklamie” (1997), „Etyka w środkach społecznego przekazu” (2000), „Etyka w Internecie” (2002), „Kościół a Internet” (2002)<sup>1</sup>. Cennym źródłem nauczania Kościoła o mediach są wydawane od 1967 roku orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Małgorzata L A S K O W S K A, dr, adiunkt, Katedra Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów, Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, [m.laskowska@uksw.edu.pl](mailto:m.laskowska@uksw.edu.pl)

<sup>1</sup> Przed Soborem Watykańskim II środki społecznego przekazu nie są jeszcze tak powszechnie dostępne. Głównie prasa jest dobrze umiejscowiona w przestrzeni społecznej, radio zaś, a szczególnie telewizja są w fazie rozwoju. Stąd też dokumentów na ich temat nie ma wiele, aczkol-

## I. Uwagi metodologiczne

Celem prezentowanego artykułu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania o wpływ dokumentu „Inter mirifica”, oraz kolejnych po nim, na teologię. By bliżej przyjrzeć się postawionemu w pracy problemowi, postawiono pytania szczegółowe: W jakim stopniu teologowie podjęli refleksję nad dokumentem bezpośrednio po Soborze? Jaki jest stan wiedzy, stan badań w zakresie teologii środków społecznego przekazu, teologii komunikacji w Polsce? Jak należy rozumieć teologię środków społecznego przekazu? Jakich pojęć – dla zobrazowania jej właściwego przedmiotu – lepiej używać – teologia mediów, teologia środków społecznego komunikowania, teologia komunikacji? Jakie kierunki badań w tym zakresie proponuje Kościół? Jakie wyzwania ten pięćdziesięcioletni dokument stawia przed współczesną teologią?

Autorka, podejmując się opracowania zaproponowanej tematyki, kierowała się również intencją rozbudzenia dyskusji i debaty nad tożsamością, szczególnie naukową, teologii środków społecznego przekazu. Jako młody pracownik naukowy liczy bowiem na głosy, zainteresowanie ze strony doświadczonego środowiska teologów w tym zakresie, zwłaszcza w obszarze zagadnień metodologicznych, by przygotować grunt w teologii do coraz odważniejszego podjęcia tematyki związanej z nowymi mediami oraz technologią, rozwijającą się w tempie błyskawicznym.

Powodem zabrania głosu w kwestii naukowej tożsamości teologii mediów oraz komunikacji jest także fakt, iż powstaje w tym obszarze coraz więcej prac dyplomowych na polskich uniwersytetach. Na etapie ich przygotowania pojawiają istotne pytania, najczęściej natury metodologicznej. Jeśli praca powstaje na seminarium (bądź też ze specjalności) teologii środków społecznego przekazu, to:

- co jest źródłem? (czy głównie dokumenty Kościoła o mediach?);
- jakie metody badawcze zastosować? (na ile można czerpać z metod wypracowanych przez inne specjalności teologiczne, np. z paradygmatu analizy teologii pastoralnej?);
- na jakie pytanie odpowiada teologia mediów, teologia komunikacji? (ustalenie tego pozwoli wypracować metodę badawczą) itd.

Pytań tych pojawia się znacznie więcej. Ich zadaniem jest jedynie zasygnalizowanie problemu.

wiek wypowiedzi te wpisują się w ewolucję stanowiska Kościoła względem mediów. Najobszerniejszym dokumentem na temat ówczesnych mediów jest „Vigilanti cura” Piusa XI z 1936 roku o widowiskach kinematograficznych. Na uwagę zasługują także encyklika Piusa XII „Miranda prorsus” z 1957 roku o filmie, radiu i telewizji.

W prezentowanym artykule zgłębiono najpierw zagadnienie mediów jako przedmiotu interdyscyplinarnego, w tym ze szczególnym uwzględnieniem nauk teologicznych. Następnie, w celu nakreślenia naukowej tożsamości teologii środków społecznego przekazu, przeanalizowano jej definicję, źródła, stan badań w Polsce i w końcu – na podstawie nauczania Kościoła – kierunki badań naukowych, proponowanych w obszarze teologii mediów. Taka ukierunkowana analiza zagadnienia w związku z podjętym tematem ma charakter otwarty i stanowi przyczynek do dyskusji.

## II. Media przedmiotem badań interdyscyplinarnych

Media i komunikacja są tak pojemnymi naukowo zagadnieniami, iż znajdują się w obszarze badań wielu dyscyplin: społecznych (socjologia, pedagogika, psychologia, prawo, stosunki międzynarodowe, nauki o mediach<sup>2</sup>), humanistycznych (kulturoznawstwo, nauki o zarządzaniu, ale także filozofia<sup>3</sup> i teologia). W kontekście podjętego tematu warto na dłużej zatrzymać się przy teologii, bowiem od momentu wydania „*Inter mirifica*” media i zagadnienia pochodne znalazły się w obszarze jej zainteresowań.

Tematyka medialna wpisuje się przede wszystkim w obszar badawczy teologii pastoralnej, inaczej też określanej teologią praktyczną<sup>4</sup>. Rozumiana jest ona jako *nauka teologiczna zmierzająca do wypracowania – w świetle Objawienia Bożego i analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła – zasad i dyrektyw pastoralnych, według których Kościół urzeczywistnia siebie i realizuje pośrednictwo zbawcze dzisiaj*<sup>5</sup>. W aktualną rzeczywistość Kościoła wpisują się także środki społeczne-

<sup>2</sup> Jest to nowa dyscyplina powołana decyzją Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dn. 8 sierpnia 2011 r. O jej tożsamości metodologicznej debatowano m.in. podczas konferencji „Tożsamość nauk o mediach” zorganizowanej przez Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego w dn. 22–23 czerwca 2012 r. Zob. T. G a c k o w s k i: *Konferencja „Tożsamość nauk o mediach”, czyli medioznawcza polifonia starej-nowej dyscypliny naukowej*. „Studia Medioznawcze”. T. 2: 2012 s. 11–27; W. S o Ń c z y k: *Tożsamość nauk o mediach (refleksje po konferencji)*. „Studia Medioznawcze”. T. 2: 2012 s. 28–37.

<sup>3</sup> Zob. R. M i s z c z y Ń s k i, A. T a r n o p o l s k i: *Filozofia i mass media*. „Diamestros”. T. 4: 2005 s. 12–28. M. D r o ź d ź filozofię mediów interpretuje jako „przestrzeń wyjaśnień antropologiczno-aksjologicznych uwarunkowań nowych mediów. Ma ona za zadanie pokazać koewolucję mediów i społeczeństwa w globalnej przestrzeni technokultury. Przedmiotem filozofii mediów staje się zarówno „medium”, jak i „media”, rozumiane nie tyle jako różnego rodzaju techniczne środki przekazu, ile jako pragmatyczne faktory, zasady modelowania i porządkowania świata ludzkiej komunikacji oraz przede wszystkim jako przestrzeń osobowych działań medialno-komunikacyjnych”. M. D r o ź d ź: *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*. Tarnów 2005 s. 19.

<sup>4</sup> Więcej na temat definicji w: B. M i e r z w i ń s k i: *Teologia pastoralna na ATK-UKSW*. „Warszawskie Studia Pastoralne”. T. 10: 2010 s. 11–18.

<sup>5</sup> R. K a m i ń s k i: *Tożsamość współczesnej teologii pastoralnej*. „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”. T. 4: 2012 s. 21–36.

go przekazu, mające silne oddziaływanie na człowieka, a zatem także na jego życie moralne, religijne i duchowe. Nie bez znaczenia dla współczesnego Kościoła są także nowe formy komunikacji międzyludzkiej, do której możemy zaliczyć przede wszystkim tzw. komunikację zapośredniczoną, której podstawowym narzędziem jest Internet. Dla teologa (także etyka, socjologa) wypływa z niej zasadniczy wniosek – w przestrzeni wirtualnej coraz więcej jest człowieka<sup>6</sup>.

W związku z powyższym w teologii pastoralnej można postawić następujące pytanie: W jaki sposób media mogą być wykorzystane do urzeczywistniania się Kościoła tu na ziemi? Szczegółowa problematyka badawcza skupia się zatem wokół zastosowania środków społecznego przekazu w działalności duszpasterskiej. Wielu pastoralistów podejmuje zagadnienia związane z mediami<sup>7</sup>, traktując głównie media jako narzędzie ewangelizacji<sup>8</sup>. Środki społecznego przekazu rozumiane jako narzędzia ewangelizacji, a także duszpasterstwa skłaniają teologię pastoralną do potraktowania tego tematu z perspektywy interdyscyplinarnej. Można bowiem wiele wynieść z nauk humanistycznych oraz społecznych, zwłaszcza na etapie analizy obecnej sytuacji Kościoła<sup>9</sup>. Pomocna w tym względzie jest szczególnie socjologia, która podsuwa liczne narzędzia badań empirycznych, umożliwiające bliższą i dokładniejszą obserwację zjawisk społecznych i zbiorowości<sup>10</sup>. Na badaniach empirycznych teologia pastoralna wiele zyskuje, stanowi podstawy do ewentualnych zmian w działaniach duszpasterskich.

Środki społecznego przekazu są także przedmiotem badań teologii moralnej. W jej perspektywie ocenia się nie tyle media, a działania człowieka za ich pośrednictwem. Zadaniem bowiem teologii moralnej jest *wypracowanie norm po-*

<sup>6</sup> Zob. M. Laskowska: *Nowe media – nowa etyka?* W: *Nowe media, ale nowe czy stare problemy?* Red. J. Hajdasz. Poznań 2011 s. 97–116; T a ż: *Komunikacja za pomocą social media – możliwości i zagrożenia. Zarys problematyki.* W: *Komunikacja – (po)rozumienie – obecność społeczna.* Red. M. Biedroń, M. Wawrzak-Chodaczek. Toruń 2012 s. 29–41.

<sup>7</sup> *Komunikacja wyzwaniem dla Kościoła.* Red. T. Ząsępa. Lublin 2004; A. Draguła: *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji.* Zielona Góra 2009.

<sup>8</sup> A. Baczyński: *Przekaz i formacja wiary przez media.* W: *Teologia pastoralna nauką w służbie nowej ewangelizacji.* Red: Cz. Krakowiak, W. Przygoda, A. Kiciński. Lublin 2010 s. 105–121; W. Śmigiel: *Internet jako narzędzie działalności pastoralnej Kościoła.* „Studia Pelplińskie”. T. 33: 2002 s. 579–587.

<sup>9</sup> Zob. Paradygmat analizy teologii pastoralnej w: R. Kamiński: *Z metodologii teologii pastoralnej.* „Studia Nauk Teologicznych PAN” T. 2: 2007 s. 243–246.

<sup>10</sup> Problematykę współpracy teologii pastoralnej z socjologią podejmują m.in. ks. dr T. Wielebski oraz dr M.J. Tutak z Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zob. T. Wielebski, M.J. Tutak: *Diagnoza i prognoza jako narzędzie dialogu teologii pastoralnej z socjologią na przykładzie świętowania niedzieli i starzenia się społeczeństwa w Polsce.* „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010 s. 27–50; T. Wielebski, M.J. Tutak: *Analiza jako metoda współpracy teologii pastoralnej i socjologii na przykładzie badań ukazujących przeżywanie niedzieli przez młodzież.* „Teologia Praktyczna”. T. 12: 2011 s. 169–193; M.J. Tutak: *Relacja między teologią pastoralną a socjologią religii.* „Warszawskie Studia Pastoralne”. T. 10: 2009 s. 30–39.

stępowania człowieka, albo innymi słowy odpowiedź na pytanie, co powinien człowiek czynić i czego zaniechać, jeżeli nie tylko ma zachować swoją ludzką godność i osiągnąć jak najwyższy stopień ludzkiej doskonałości, ale także jeżeli ma się zbawić<sup>11</sup>. Moralista zanim dokona oceny moralnej zjawiska, bądź też ludzkiego działania, musi to zjawisko, bądź też konkretną rzeczywistość dogłębnie poznać. Narzędzia ku temu posiadają wspomniane już nauki humanistyczne oraz społeczne. Jak zaznacza P. Góralczyk, *byłoby (...) oznaką nieliczenia się z rzeczywistością, gdyby moralista stale tracił z pola widzenia to wszystko, co podpada pod kompetencje nauk empirycznych*<sup>12</sup>. Tę współpracę najwyraźniej dostrzega się na przykładzie tematów bioetycznych, ale także tych dotyczących mediów. W tym przypadku problemy badawcze skupiałyby się na ocenie moralnej użytkownika (działań, czynów, decyzji użytkownika) mediów.

Komunikacją zainteresowana jest również teologia dogmatyczna rozumiana jako *nauka realistyczna, gdyż traktuje o rzeczywistości religijnej, o Bogu żywym, o człowieku i o świecie, a nie jedynie o języku religijnym, o ideach religijnych, o samej wierze czy o zdaniach wiary i Biblii. Jej fundamentalnym źródłem w rozumieniu katolickim jest objawienie Boże*<sup>13</sup>. Na kanwie jej dziedziny teologicznej analizuje się i rozważa tajemnicę komunikacji Trzech Osób Boskich. Relację tę, fundamentem której jest miłość, odnosi się do stosunków międzyludzkich<sup>14</sup>. W tym znaczeniu można podać również interpretację T. Chromika, który zaznacza, iż *teologia środków społecznego przekazu została zidentyfikowana z teologią posłannictwa Chrystusa i Kościoła, w którym chodzi nie tylko o przekazanie swej idei, ale przede wszystkim o oddanie siebie, o zakomunikowanie swej osoby jako daru miłości*<sup>15</sup>. Teologia dogmatyczna zwraca zatem szczególną uwagę na chrystologiczny aspekt komunikacji. Szczególnie cenne na ten temat uwagi można odnaleźć w dokumencie „Communio et progressio”. Na przykładzie stylu oraz sposobu komunikowania się Chrystusa Kościół ukazuje, iż komunikacja to nie tylko przekazywanie myśli, idei, ale to przede wszystkim dzielenie się miłością. Dał się poznać jako doskonały „Głosiciel”, mówiąc językiem i gestem człowieka<sup>16</sup>. Dziś w pełni zaś „komunikuje” siebie podczas ofiary eucharystycznej.

<sup>11</sup> J. M a j k a: *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1981 s. 204.

<sup>12</sup> P. G ó r a l c z y k: *Teologia moralna – poszukiwanie tożsamości metodologicznej*. „Studia Nauk Teologicznych”. T. 2: 2007 s. 199.

<sup>13</sup> Cz. B a r t n i k: *Metodologia teologii dogmatycznej*. „Studia Nauk Teologicznych”. T. 2: 2007 s. 165.

<sup>14</sup> Zob. M. J a g o d z i ń s k i: *Teoria komunikacyjnego działania w nauce o Trójcy Świętej*. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie”. T. 15: 2010 s. 47–69.

<sup>15</sup> T. C h r o m i k: *Środki społecznego przekazu na tle duszpasterskich zadań i potrzeb Kościoła*. W: *Kościół a kultura masowa*. Red. F. A d a m s k i. Kraków 1984 s. 82.

<sup>16</sup> W kontekście chrystologii w nurcie teologii komunikacji pisał A. J e ż w: „Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji” (Tarnów 2002).

W tym kontekście można zauważyć, iż Eucharystia jest wyrazem pełnego zjednoczenia się Boga i człowieka, którego fundamentem jest Duch Święty<sup>17</sup>.

Przestrzeń medialna i komunikacyjna człowieka, czyli jego mediosfera przynależy także do obszaru badawczego teologii fundamentalnej. Przedmiotem tej dziedziny teologicznej jest *fakt zaistnienia Objawienia Bożego w historii oraz jego trwanie w Kościele*<sup>18</sup>. W tym znaczeniu wszystko, co związane z ludzkim życiem, wszelkimi jego wymiarami, w ramach teologii fundamentalnej, jest konfrontowane z Bożym Objawieniem. Dotyczy to także współczesnej kultury, warunkującej w dużej mierze życie człowieka, a w którą wpisują się naturalnie środki społecznego przekazu<sup>19</sup>.

### III. Tożsamość naukowa teologii środków społecznego przekazu

Pytania dotyczące tożsamości naukowej skupiają się wokół zagadnień metodologicznych, a zatem m.in. definicji, źródeł oraz metod badawczych. Ponieważ prezentowany artykuł ma charakter problemowy, mający na celu wzbudzenie dyskusji na temat tych zagadnień, w tej części nie przedstawiono wszystkich odpowiedzi odnoszących się do metodologii teologii środków społecznego przekazu. Oprócz próby zdefiniowania oraz ukazania źródeł dla teologii mediów, zwrócono również uwagę na stan badań w Polsce w tym zakresie, co pozwoli ukazać rozwój refleksji teologicznej nad mediami i komunikacją, bądź też pewne ewentualne jego braki.

#### 1. Próba zdefiniowania

Połączenie wyrażeń „teologia” i „media” lub „środki społecznego przekazu” wzbudzać może ożywioną dyskusję<sup>20</sup>. Można zauważyć dwie tendencje wśród teologów odnośnie do teologii mediów – teologii środków społecznego przekazu:

Pierwsza sugeruje, by nie traktować jej jako dyscypliny naukowej, czy kolejnej specjalności teologicznej, ale po prostu „refleksję teologiczną” nad środkami społecznego przekazu, mediami, przestrzenią medialną, nowymi mediami,

<sup>17</sup> Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Communio et progressio* (CP) 11.

<sup>18</sup> M. R u s e c k i, J. M a s t e j: *Metodologia teologii fundamentalnej. Demonstratio Christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN. T. 2: 2007 s. 96.

<sup>19</sup> Więcej na ten temat w: H. S e w e r y n i a k: *Teologia na „progu domu”*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 1: 2010 s. 9–22.

<sup>20</sup> Pojęcia „media” oraz „środki społecznego przekazu” są przez autorkę używane zamiennie. Zasada ta dotyczy także „teologii mediów” oraz „teologii środków społecznego przekazu”. Poprzez „media” oraz „środki społecznego przekazu” rozumie się „środki wyrażania informacji”, np. naturalne i sztuczne języki (...), „środki rejestracji (zapisu) informacji, np. kartka i ołówek, magnetofon (...), „środki transmisji (ściślej: dyfuzji) informacji, np. gazeta, kabel telewizyjny” (...), środki przetwarzania (w tym też wyszukiwania) informacji, np. komputer”. W. P i s a r e k: *Hasło „Media”*. W: *Słownik terminologii medialnej*. Red. W. P i s a r e k. Kraków 2006 s. 117.

Internetem, komunikacją itd. To stanowisko sugeruje, by potraktować ją podobnie jak teologię cierpienia, teologię ciała<sup>21</sup>, teologię miłości, teologię rodziny, teologię polityczną<sup>22</sup> itd. W tym znaczeniu można podać definicję teologii środków społecznego przekazu prof. dra hab. Karola Klauzy (KUL). Na jej określenie używa wyrażenia „massmediologia teologiczna” i rozumie ją jako *teologiczny namysł nad komunikowaniem masowym*<sup>23</sup>. Tym kontekście teologia środków społecznego przekazu rozumiana byłaby jako<sup>24</sup>:

- teologiczne spojrzenie na etykę mediów i etykę dziennikarską,
- teologiczne spojrzenie na edukację medialną,
- teologiczne spojrzenie na *public relations*,
- teologiczne spojrzenie na reklamę,
- teologiczne spojrzenie na komunikację społeczną,
- teologiczne spojrzenie na komunikację zapośredniczoną (Internet) itd.

Taka interpretacja teologii mediów czyni ją bardziej niezależną od innych teologicznych dziedzin. Rozumienie teologii środków społecznego przekazu jako teologiczną refleksję nad wykorzystaniem mediów w Kościele zamykałoby jej obszar badań wyłącznie w ramach teologii pastoralnej, co oczywiście jest ważne i potrzebne. Badania nad mediami w teologii mogą jednak sięgać dalej, według zaproponowanego wyżej schematu.

<sup>21</sup> Przyjrzyjmy się np. definicji teologii ciała w ujęciu Jana Pawła II. W interpretacji T. Stycznia jest ona rozumiana jako „refleksja filozoficzna nad ciałem (...). Jest próbą nakreślenia możliwie pełnej wizji człowieka na podstawie Objawienia, jest więc przede wszystkim antropologią, antropologią teologiczną. Równocześnie antropologia ta posiada wymiar wybitnie etyczny: logos człowieka, który okazuje się logosem daru, przechodzi tu w etos daru. T. Styczeń: *Ciało jak »znak obrazu Stwórcy«*. W: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do »początku«*. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin 2001 s. 88–89; zob. B. Mierzwiński: *Teologia ciała jako istotny aspekt małżeństwa w świetle katechez środowych Jana Pawła II*. „Studia Pastoralne”. T. 5: 2009 s. 35–44.

<sup>22</sup> Rozumiana jako „refleksja katolicka na tematy polityczne”. Zob. B. Secler: *Teologia polityczna – zarys problemu*. W: *Na obrzeżach polityki*. Red. M. Kosman. Poznań 2010 s. 95.

<sup>23</sup> K. Klauza: *Wnioski z „Aetatis novae”*. W: *Mediokracja w Polsce*. Red. I. Skubiś. Częstochowa 2008 s. 72. Spojrzenie K. Klauzy zasługuje na większą uwagę. Współczesne komunikowanie postrzega jako zagadnienie badawcze dla teologii moralnej, katechetyki, teologii pastoralnej, teologii duchowości, teologii biblijnej. Zob. K. Klauza: *Polska teologia komunikowania społecznego. Wprowadzenie do dyskusji*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. Red. K. Gózdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki i in. T. 1. Lublin 2004 s. 259–265.

<sup>24</sup> Takie rozumienie teologii środków społecznego przekazu pojawiło się również w wyniku obserwacji badań prowadzonych w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie w obrębie pięciu katedr prowadzi się badania medioznawcze (z perspektywy humanistycznej lub socjologicznej) oraz teologiczne nad Internetem, public relations, reklamą, edukacją medialną, językiem mediów, komunikacją cyfrową oraz etyką mediów.

Druga szkoła sugeruje, iż teologia środków społecznego przekazu to osobna dyscyplina naukowa. W tej grupie należy wymienić ks. prof. dr hab. Antoniego Lewka, założyciela Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Dwanaście lat po założeniu Instytutu (w 2003 r.) pisał tak: *Czymś zupełnie nowym wydaje się być dyscyplina naukowa zwana teologią środków społecznego przekazu lub teologią mass mediów. (...) Teologia mass mediów jest to nauka o technikach i procesie komunikowania w aspekcie ich funkcji ewangelizacyjnej*<sup>25</sup>. Autor powyższego stanowiska umiejscawiał teologię środków społecznego przekazu w *ramach teologii praktycznej, obok takich dyscyplin szczegółowych jak teologia katechezy czy teologia kaznodziejstwa lub w ramach teologii ewangelizacji*<sup>26</sup>. Za przedmiot materialny przyjął środki społecznego przekazu analizowane jako *proces komunikowania orędzia zbawczego Chrystusa za pomocą mediów masowych*<sup>27</sup>. Określenia „teologia komunikowania społecznego” oraz „teologia środków społecznego przekazu” uważał za równoznaczne, zamiennie w myśl przekonania, iż *forma przekazu jest także treścią przekazu, a przynajmniej nierozzerwalnie z nią złączona*<sup>28</sup>. Spojrzenie to podziela również prof. dr hab. Katarzyna Pokorna-Ignatowicz, która dostrzega w „teologii mass mediów” *młodą dyscyplinę nauk kościelnych*” rozumianą jako *teologiczne spojrzenie na proces komunikacji społecznej*, co – jak autorka dalej wyjaśnia – oznacza, iż należy *badac proces komunikacji i wnioskami wzbogacić teologię*<sup>29</sup>. W tym znaczeniu czymś naturalnym jest wykorzystywanie metod badawczych z nauk humanistycznych oraz społecznych przez badaczy teologii środków społecznego przekazu.

<sup>25</sup> A. L e w e k: *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*. Warszawa 2003 s. 50-51. Potraktowanie teologii środków społecznego przekazu przez ks. prof. A. L e w k a wywołało i nadal wywołuje dyskusję wśród teologów. Jak zauważa K. K l a u z a, *dla ks. Lewka komentującego przesłanie massmediologiczne Vaticanum II oczywistym było przekonanie, że środki komunikowania społecznego nie są tylko technicznymi narzędziami służącymi przekazywaniu informacji, ale stanowią »podziwu godny dar Boga« (IM 1) ofiarowany człowiekowi dla przekazywania poprzez pokolenia zbawczego orędzia Chrystusa. (...) Dlatego naukowa refleksja nad naturą i soteriologiczną efektywnością mediów w rozumieniu ks. Lewka stanowi podstawę dla uznania jej za odrębną dyscyplinę teologiczną – zarówno z warstwą traktatów systematycznych, a przede wszystkim – pastoralnych*. K. K l a u z a: *Medialna eklezjogeneza w środowisku Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Książd profesor Antoni Lewek (1940–2010) i jego spadkobiercy jego troski*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 6: 2011 s. 13.

<sup>26</sup> A. L e w e k: *Podstawy edukacji...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> K. P o k o r n a - I g n a t o w i c z: *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*. Kraków 2002 s. 140.



W publikacjach K. Klauzy pojawiają się także takie określenia, jak: teologia komunikacji, teologia komunikowania<sup>30</sup>, co jest szczególnie charakterystyczne dla środowiska teologów włoskich, którzy podejmują tę tematykę ściśle w obszarze teologii pastoralnej<sup>31</sup>. W związku z powyższym teologię środków społecznego przekazu należałoby wyraźnie odróżnić od teologii komunikowania (komunikacji). Wynika to głównie z naturalnego rozróżnienia pojęć – komunikacja i media. Ta pierwsza określa wymianę przekazów między uczestnikami komunikowania – nadawcą i odbiorcą<sup>32</sup>. By bardziej komunikację zrozumieć, warto wyróżnić w niej „komunikowanie”, czyli przekazywanie informacji, „komunikowanie się”, oznaczające współdziałanie, współuczestnictwo, prowadzące do zawiązania wspólnoty, oraz „komunikację” – przekaz<sup>33</sup>. Środki społecznego przekazu, określane także jako media, to pojęcie o bardzo szerokim zakresie pojęciowym. Oznaczać mogą one bowiem środki przetwarzania danych (komputer), środki rejestracji (magnetofon), wyrażania informacji (sztuczne języki) oraz środki transmisji (gazeta)<sup>34</sup>. A zatem komunikacja jest pojęciem o wiele szerszym od pojęcia media. Analogicznie to przedstawia się w przypadku teologii komunikacji oraz teologii środków społecznego przekazu, choć niekiedy stosuje się te określenia zamiennie. Definicję teologii komunikacji szczegółowo przeanalizował A. Jeż. Rozróżnił w niej trzy ujęcia<sup>35</sup>:

- nauka o komunikacji rozumiana jest jako dyscyplina pomocnicza dla teologii, w myśl czego środki społecznego przekazu traktowane są jedynie jako narzędzia, instrumenty dla teologii. Właściwym zaś podejściem – jak zaznacza autor – byłoby używanie środków społecznego przekazu lub doświadczenia komunikacji dla lepszego zrozumienia rzeczywistości wiary;

<sup>30</sup> Zob. K. Klauza: *Polska teologia komunikowania społecznego. Wprowadzenie do dyskusji*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. Red. K. Góźdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki i in. T. 1. Lublin 2004 s. 259–265.

<sup>31</sup> Zob. G. Giuliadori, G. Lorzio: *Teologia e comunicazione*. Milano, San Paolo 2001; D.E. Viganò: *La Chiesa nel tempo dei media*. Roma 2008; *Commissione Internazionale di Studio sui problemi della comunicazione nel mondo, Comunicazione e società oggi e domani*. Torino 1982; *Teologia e comunicazione*. Edd. C. Guliodori, G. Lorzio. San Paolo 2001; A. Joos: *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*. Verona 1988; A. Pellegrini: *Teologia come comunicazione*. Firenze 2001; F. Poli, M. Cardinali: *La comunicazione in prospettiva teologica. Riflessioni sugli aspetti comunicativi della fede*. Rivoli 1998; P.A. SOUKUP: *Communication, cultural form and theology*. „The Way”. Vol. 57: 1986 p. 77–89; A. Spadaro: *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*. Milano 2012; D. Viganò: *La Chiesa nel tempo dei media*. Roma 2008.

<sup>32</sup> R. Bartoszcze: *Komunikacja*. W: *Słownik terminologii medialnej*. Red. W. Pisarek. Kraków 2006 s. 98.

<sup>33</sup> R. Gołąbek: *Różnice między komunikowaniem bezpośrednim i masowym*. W: *Media audiowizualne i cyfrowe wobec wyzwań współczesnego społeczeństwa*. Red. A. Adamski, A. Gralczyk, K. Kwasik, M. Laskowska. Warszawa 2012 s. 13.

<sup>34</sup> W. Pisarek: *Media*. W: *Słownik...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>35</sup> A. Jeż: *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*. Tarnów 2002 s. 169–171.

- teologia analizowana jest w świetle komunikacji, jej skuteczności komunikacyjnej; dotyczy teologii przepowiadania, ewangelizacji, w obrębie której stawia się pytania o przystosowanie się języka teologicznego do języka współczesnej komunikacji;

- teologia komunikacji interpretowana jest jako refleksja teologiczna nad komunikacją międzyludzką.

Prof. Norberto Gonzalez Gaitano (Pontifical University of the Holy Cross) zapytany przez autorkę o definicję oraz metodologiczne umiejscowienie teologii środków społecznego przekazu zaznaczył, iż lepiej mówić o teologii komunikacji, która funkcjonuje w obrębie teologii pastoralnej (przynależnej do teologii praktycznej), bądź też teologii dogmatycznej, w obszarze której analizowana jest komunია Trójcy Świętej według teologii komunikacji Trzech Boskich Osób. Od komunikacji Boga do komunikacji człowieka.

## 2. *Locus theologicus* dla teologii środków społecznego przekazu

Refleksja metodologiczna wokół teologii środków społecznego przekazu wzbudza także pytania o jej źródła. Źródła teologii, czyli *locus theologicus*, rozumiane są jako *źródła teologii (...), z których teolog czerpie idee, konstruuje doktrynę (...) poszukuje uzasadnień swoich tez*<sup>36</sup>. Według M. Cano to przede wszystkim *Loci proprii* (miejsca własne teologii, podstawą których jest Boski autorytet – Pismo święte, Tradycja, Kościół katolicki, sobory powszechne, Kościół rzymski – Stolica Apostolska, Ojcowie Kościoła, teologowie i kanoniści) oraz *Loci alieni* (miejsca pomocnicze teologii oparte na ludzkim autorytecie – rozum, filozofowie, historia)<sup>37</sup>.

W kontekście mediów pojawia się pytanie o to, czy mogą być one „miejscem teologicznym”. Na przestrzeni lat schemat M. Cano ulegał zmianie. Dla potrzeb teologii środków społecznego przekazu autorka skupia się tylko nad źródłami pomocniczymi, gdyż podstawowe, takie jak Pismo święte i Tradycja są i będą zawsze aktualne. Wśród pomocniczych C. Napiórkowski wymienia m.in. sztukę, literaturę piękną<sup>38</sup>. Cz. S. Bartnik zaś oprócz podstawowych wymienia deklaratywne (akty hermeneutyki kościelnej, medialne (fakty Kościoła – rzeczywistość ontyczna Kościoła), pomocnicze (poznanie doczesne – filozoficzne, historyczne, przyrodnicze) oraz bezpośrednie (subiektywne – wewnętrzny świat człowieka)<sup>39</sup>. W tych pomocniczych można by się doszukiwać odniesień do mediów. Tematykę mass mediów jako *locus theologicus* podjęła K. Parzych-Blakiewicz. Według autorki *mass media ujęte w kategoriach teologicznych jawią*

<sup>36</sup> C. Napiórkowski: *Teologia. Zagadnienia wstępne*. Katowice 1986 s. 22.

<sup>37</sup> Zob. J. Szymik: *Topika teologiczna wczoraj i dziś*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. T. 13/14: 1990–1991 s. 159.

<sup>38</sup> C. Napiórkowski: dz. cyt., s. 23.

<sup>39</sup> Cz. S. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 357–359; J. Szymik: dz. cyt., s. 163.

się jako „miejsca teologiczne” – ze względu na ich naturę narzędziową wzmacniającą komunikację międzyludzką. Należą do »miejsc historycznych« jako narzędzia wytworzone przez człowieka oraz zagospodarowane (wykorzystywane) do upowszechniania intencji, którą ma osoba nadawcy. »Zagadują«, a więc włączają się w wymiar personalny »loci«, angażując sferę aktywności osobowej nadawcy (ich dynamika jest na intencji aksjologicznej nadawcy) oraz odbiorcy (są skierowane do sfery ludzkiego poznania oraz podlegają weryfikacji krytycznego odbioru). (...) Mass media kwalifikują się do miejsc teologicznych zależnych – historycznych, przedłużających i poszerzających obszar osobowy, upowszechniających Prawdę od osoby nadawcy oraz dynamizujących aksjologicznie osobę odbiorcy<sup>40</sup>. W przypadku teologii środków społecznego przekazu źródła są tożsame z innymi specjalnościami teologicznymi.

### 3. Stan badań w Polsce

Badania dotyczące teologii środków społecznego przekazu podejmowane są na uniwersytetach jeszcze zasadniczo w niewielu placówkach w Polsce i na świecie. W przypadku Polski głównymi ośrodkami w tym temacie jest Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym, założony w 2002 r. przez ś.p. ks. prof. Antoniego Lewka), Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych) oraz Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (Instytut Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych).

Badania te mają także ogromny wkład w naukę Kościoła, i co więcej, wpływ na przenikanie treści biblijno-teologicznych z nauką o komunikowaniu i mediach. Tę właściwość współczesnej teologii środków społecznego przekazu wiadać wyraźnie na przykładzie analizy tematyki biblijnej w przekazie audiowizualnym, zwłaszcza w filmie, prowadzone m.in. przez pracowników naukowych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Warto w tym miejscu wymienić organizowane tam konferencje naukowe (których owocem są cenne publikacje) na temat ewangelicznej interpretacji kina. Jak podaje M. Lis, *to właśnie kino »ukrytej religijności«, przekraczające ograniczenia wyznaniowe, często stawia widza wobec pytań, które prowadzą w stronę transcendencji. Co więcej, historia kina dowodzi, że autorami ważnych filmów stawiających pytania o sens życia, duchowość, Boga, nie zawsze byli ludźmi, dla których wiara była czymś oczywistym*<sup>41</sup>. Tego typu badania stanowią praktyczne przełożenie soborowych wytycznych o potrzebie obecności Ewangelii w środkach społecznego przekazu.

<sup>40</sup> K. Parzych-Blakiewicz: *Mass media jako „locus theologicus”*. W: *Media w transformacji*. Red. A. Gralczyk, K. Marcyński, M. Przybysz. Warszawa 2013 (w druku).

<sup>41</sup> M. Lis: *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*. Opole 2007 s. 5. Inne publikacje w tym temacie to: *Ukryta religijność kina*. Red. M. Lis. Opole 2002.

Są one konkretną, duchową pomocą dla odbiorcy, ponieważ łączą Ewangelię z codziennością, doszukując się motywów religijnych w filmach często i chętnie oglądanych. Takie podejście może zbliżyć człowieka do Kościoła, jego nauczania, a także zachęcić do zaangażowania się w podobne działanie<sup>42</sup>.

W Warszawie zaś w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego badania w zakresie teologii mediów podejmują głównie pracownicy Katedry Teologii Środków Społecznego Przekazu. Obejmują one m.in. następującą tematykę: audiowizualność w nauczaniu Kościoła<sup>43</sup>, wykorzystanie mediów w przekazie wiary<sup>44</sup>, ewangelizacja medialna<sup>45</sup>. Badania jednakże w zakresie teologii mediów podejmują również pracownicy pozostałych katedr: ks. dr hab. Andrzej Adamski<sup>46</sup>, prof. dr hab. Krystyna Czuba<sup>47</sup>, dr hab. Piotr Drzewiecki<sup>48</sup>, ks. dr Zenon Hanas<sup>49</sup>,

<sup>42</sup> Dobrym przykładem teologicznych badań nad audiowizualnością są także starania o audiowizualny przekład Biblii, co miałyby na celu „dotarcie do współczesnych odbiorców ze Słowem Bożym, aktualnym i znaczącym, wyrażonym w świeży i przekonujący sposób” (M. Lis: *Audiowizualny przekład Biblii. Od translatio do transmediatio*. Opole 2002 s. 8; zob. M. Lis: *Biblia e ciemna. Quando un film è fedele al testo biblico? Estratto della tesi*. Roma 2000). Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego badania nad audiowizualnością kontekście teologii środków społecznego przekazu prowadzone są głównie przez G. Łęcickiego oraz P. Drzewieckiego w kontekście zastosowania ich w edukacji medialnej oraz w katechezie.

<sup>43</sup> G. Łęcicki: *Media audiowizualne w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa 2013; Tencz: *Media wizualne a katecheza: zagrożenia, wyzwania, zastosowania*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 5: 2011 s. 73–84; Tencz: *Teologia mediów audiowizualnych jako wyzwanie XXI wieku*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 10: 2012 s. 8–17.

<sup>44</sup> K. Marcyniński: *Środki masowego przekazu w służbie apostołstwa*. W: *100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce*. Red. A. Dyr, R. Foryccki, M. Kowalczyk. Warszawa 2009 s. 359–363; Tencz: *Głoszenie i rozpowszechnianie słowa Bożego*. W: *Apostolat Słowa Bożego*. Red. M. Kowalczyk. Warszawa 2010 s. 336–347; Tencz: *Liturgia Słowa w przekazie telewizyjnym*. W: *Msza św. w telewizji*. Red. W. Przyczyńska. Kraków 2006 s. 65–84.

<sup>45</sup> P. Maciaszek: *Nauka Kościoła o roli mediów w społeczeństwie*. „Zeszyty Prasoznawcze”. R. 211: 2012 s. 24–34. Troska o rozwój wiary chrześcijanina w świetle orędzi Benedykta XVI na Dzień Środków Społecznego Przekazu, w: *Ks. Piotr Skarga – obrońca wiary i nauczyciel miłości Ojczyzny. Materiały z sympozjum*. Red. K. Rak, M. Szczerba. Częstochowa 2012 s. 79–100.

<sup>46</sup> *Ksiądz w blogosferze*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 2: 2010 s. 99–111; *Bł. ks. Ignacy Kłopotowski (1866-1931) – wychowawca świadomych, krytycznych i aktywnych odbiorców środków przekazu*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1: 2010 s. 74–86; *Media narzędziem humanizacji w świetle nr. 73. encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*. W: *Człowiek w medialnym labiryncie*. Red. K. Guzek, M. Laśkowska. Warszawa 2011 s. 163–174; *Od teologii środków społecznego przekazu do dziennikarstwa i komunikacji społecznej*. *Studia dziennikarskie na UKSW w Warszawie – historia i teraźniejszość*. W: *Dydaktyka dziennikarstwa. Opinie i postulaty*. Red. S. Gawroński. Kraków-Rzeszów-Zamość 2011 s. 345–352; *Rodzina jako miejsce wychowania do korzystania z mediów w świetle nauczania Kościoła Katolickiego*. W: *Kapłan i rodzina w mediach*. Red. A. Adamski, K. Kwasiński, G. Łęcicki. Warszawa 2012 s. 129–136.

<sup>47</sup> *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*. Toruń 2007.

<sup>48</sup> *Kto jest moim bliźnim w wirtualnym świecie? Teologia społeczności sieciowych w Orędziach Benedykta XVI na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*. „Łódzkie Studia Teolo-

ks. dr Józef Kloch<sup>50</sup>, dr Małgorzata Laskowska<sup>51</sup>, dr Monika Przybysz<sup>52</sup>. Ogromny wkład w teologię środków społecznego przekazu ma również ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak<sup>53</sup>.

Jeśli zaś chodzi o badania w zakresie teologii środków społecznego przekazu prowadzone w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, należy wymienić przede wszystkim wspomnianego prof. dra hab. Karola Klauzę<sup>54</sup>, a także ks. dra Marka Pytko<sup>55</sup>, ks. dra Jerzego Smolenia<sup>56</sup>.

giczne”. R. 20: 2011 55–66; *Christian discernment. Rozznawanie duchowe jako metoda chrześcijańskiej interpretacji tekstów kultury medialnej*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1: 2009 s. 46–55; *Nie lekajcie się nowych technologii! Edukacyjno-medialne przesłanie Listu Apostolskiego „Szybki rozwój” Jana Pawła II*. „Łódzkie Studia Teologiczne”. R. 18: 2009 s. 61–67.

<sup>49</sup> *Internet w duszpasterstwie parafialnym*. „Efektywne zarządzanie parafią”. T. 4: 2001 s. 1–22; *Religie w Internecie – Internet w religiach*. W: *Media audiowizualne i cyfrowe wobec wyzwań współczesnego społeczeństwa*. Red. A. Adamski i in. Warszawa 2012 s. 239–255.

<sup>50</sup> *Media w Kościele i Kościół w mediach. Edukacja medialna, dziennikarska i w zakresie public relations oraz zastosowania Web 2.0 w Kościele w Polsce*. Współred. M. Przybysz. Katowice 2012 ss. 251; *Internet i Kościół*. Warszawa 2011 ss. 302; *The Blogging Church. How to Use a Blog in the Church Mission*. W: *Religion and New Media in the Age of Convergence. Reading materials on media and religion for students*. Red. V. Khroul. Moscow 2011 s. 63–76; *E-Kościół? Miejsce informatyki i Internetu w przepowiadaniu*. W: „Przekaz mojemu ludowi, co mówi Bóg”. *Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*. Red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz. Lublin 2007 s. 113–122; *Wypłynąć na głębiej. Stosowanie technologii informatycznych i Internetu w Kościele w myśli Jana Pawła II*. „Studia Elbląskie”. R. 7: 2006 s. 239–245.

<sup>51</sup> *Teologiczne podstawy wychowania do galenosfery*. „Paedagogia Christiana”. R. 2: 2009 s. 139–150; *Sprawca rola przekazu w „Spe salvi”*. W: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*. Red. K. Parzych-Blakiewicz. Olsztyn 2010 s. 143–158; *Sprawca rola przekazu w „Spe salvi”*. W: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki Spe salvi Benedykta XVI*. Red. K. Parzych-Blakiewicz. Olsztyn 2010 s. 143–158; *Rodzina a nowe media. Analiza relacji na podstawie nauczania Kościoła*. W: *Książki i rodzina...*, dz. cyt., s. 138–150.

<sup>52</sup> *Media w Kościele i Kościół w mediach...*, dz. cyt.; *Media i Kościół. Polityka informacyjna Kościoła*. Współred. K. Marcynski. Warszawa 2011 ss. 184; *Public relations w nowej ewangelizacji*. W: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*. Red. W. Przygoda, E. Robek. Sandomierz 2011 s. 401–432; *Piarowiec eklezjalny*. W: *Oblicza współczesności*. Red. E. Grzybowska, M. Przybysz, H. Seweryniak. Płock 2008 s. 157–162.

<sup>53</sup> *Teologie na „progu domu”*. „Kultura-Media-Teologia” R. 1: 2010 s. 10–23; Współaut.: *Kultura, media, teologia. Metodyka pisania prac dyplomowych*. Płock 2013.

<sup>54</sup> *Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła*. Oprac. K. Klauza. Warszawa 1992 ss. 84; *Kościół o środkach komunikowania myśli*. Oprac. J. Góral, K. Klauza. Częstochowa 1997 ss. 388; *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 1. *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*. Red. K. Gózdź i in. Lublin 2004 ss. 474 [współredaktor]; *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 2. *Materiały spotkań sekcyjnych*. Red. K. Gózdź i in. Lublin 2004 ss. 576 [współredaktor]; *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 3. Red. K. Gózdź i in. Lublin 2005 ss. 791; „Przekaz mojemu Ludowi co mówi Bóg”. *Ewolucja czy kryzys przepowiadania?* Red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz. Lublin 2007 ss. 324; *Prawda zdarzeń, komunikatu i osoby w kontekście komunikacji społecznej*. „Kultura-Media-Teologia”. R.

W Instytucie Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie na uwagę zasługuje fakt, iż w ramach Instytutu działają dwie katedry nawiązujące do refleksji teologicznej nad mediami: Katedra Duchowości Mediów i Relacji Społecznych oraz Katedra Teologii Mediów. Nawiązując do badań, wymienić należy chociażby następujące nazwiska: ks. prof. dr hab. Andrzej Baczyński<sup>57</sup>, ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal<sup>58</sup>. Do grona wzbogacających myśl teologii środków społecznego przekazu można także zaliczyć ks. dra. hab. Michała Drożdża, prof. UPJPII (etyk, filozof mediów)<sup>59</sup>. Wśród naukowego środowiska krakowskiego wymienić także warto prof. nadz. dr hab. Katarzynę Pokorną-Ignatowicz z Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, zajmującą się wprawdzie bardziej medioznawstwem, komunikowaniem masowym, komunikowaniem politycznym, jednakże wśród jej bogatego dorobku można wymienić kilka publikacji, nawiązujących do relacji Kościół – media. Na uwagę zasługuje przede wszystkim publikacja pt.

7:2011 s. 16–24; *Medialna eklezjogeneza w środowisku Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. „Kultura-Media-Teologia”. R. 6: 2011 s. 8–17; *Eklezjogenetyczna funkcja środków społecznego przekazu*. W: *Kościół a środki społecznego przekazu*. Red. J. Chrapek. Warszawa 1990 s. 160–171; *Kultura a środki społecznego przekazu. Analiza społeczno-pastoralna*. W: *Kościół a środki społecznego przekazu*. Red. J. Chrapek. Warszawa 1990 s. 88–102 [współautor: A. Ruszkowski]; *Duszpasterskie implikacje „Aetatis novae”*. *Bilans pięciolecia*. W: *Prasa katolicka między ekonomia a duszpasterstwem*. Red. K. Klauza. Częstochowa 1997 s. 45–61; „*Katechizm Kościoła Katolickiego*” i inne dokumenty nauczania Magisterium Kościoła o mediach masowych. W: *Religia a mass media. Znaczenie środków społecznego przekazu w kulturze religijnej Polski*. Red. W. Zdaniewicz. Żąbki 1997 s. 10–16; *Odpowiedzialność za słowo i obraz według Magisterium Kościoła*. W: *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna. III Tydzień społeczny, 13-18 maja 1996 r. Przemówienia i materiały*. Warszawa 1997 s. 173–187; *Polska teologia komunikowania społecznego*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 1 *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*. Red. K. Gózdź i in. Lublin 2004 s. 259–265; *E-teologia?* W: *Wyzwania współczesnej edukacji – e-nauczanie*. Red. R. Podpora. Lublin 2006 s. 7–10.

<sup>55</sup> *Informacja w życiu Kościoła, a media*. W: *Jaka informacja?* Red. L. Dyczewski. Lublin 2009 s. 209–219; *Elementy tożsamościowe mediów katolickich w nauczaniu Jana Pawła II*. W: *Tożsamość a komunikacja*, Red. L. Dyczewski, Lublin 2009 s. 233–244.

<sup>56</sup> *Media w duszpasterstwie. Z nauczania Kościoła*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1:2006 s. 62–70; *Media w duszpasterstwie. Niepokój Kościoła*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1: 2006 s. 11–16; *Internet jako medium komunikacyjne w Kościele, na przykładzie Diecezji Tarnowskiej*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1: 2008 s. 116–128.

<sup>57</sup> *Przekaz i formacja wiary przez media*. W: *Teologia pastoralna nauką w służbie nowej ewangelizacji*. Red. Cz. Krakowiak, W. Przygoda, A. Kiciński. Lublin 2010 s. 105–121.

<sup>58</sup> *Odpowiedzialność: niezbędna pomoc czy uciążliwa przeszkoda? Przyczynek do relacji między chrześcijaństwem i mediami*. W: *Odpowiedzialność w mediach – od przypadku do celu*. Red. A. Baczyński, M. Drożdż. Tarnów 2012 s. 49–64; *Media jako sprzymierzeniec duchowości*. W: *Wartości w mediach – z dolin na szczyty*. Red. A. Baczyński, M. Drożdż. Tarnów 2012 s. 277–301; *Duchowość mediów i relacji społecznych*. „*Studia Socialia Cracoviensia*”. R. 5: 2012 s. 9–22.

<sup>59</sup> *Jan Paweł II – oblicza dobrego człowieka z perspektywy mediów*. „Biuletyn Edukacji Medialnej”. R. 1: 2009 s. 5–18; *Troska o przekaz wiary w mediach*. „*Polonia Sacra*”. R. 12: 2008 s. 53–78.

*Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy* (Wydawnictwo UJ, Kraków 2002), w której nie brakuje pionierskich myśli w zakresie teologii mediów, zasługujących na kontynuację w badaniach<sup>60</sup>.

Oprócz badań naukowych prowadzone są także studia, np. doktoranckie ze specjalności teologii środków społecznego przekazu na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Założyciel Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, ks. prof. Antoni Lewek podał, iż podstawowym ich założeniem jest kształcenie dziennikarzy prasowych, radiowych, telewizyjnych, pracowników agencji informacyjnych, marketingu, public relations, rzeczników prasowych, nauczycieli edukacji medialnej<sup>61</sup>.

Wyżej zasygnalizowany stan polskich badań w zakresie teologii mediów i komunikacji można ocenić pozytywnie, ale zaznaczając, iż można tą tematyką zająć się jeszcze bardziej. Zdaniem prof. dra hab. K. Klauzy *program polskiej teologii komunikacji zyskuje już coraz bogatszą literaturę, przeradza się w formę wykładów akademickich i zaczyna stopniowo przechodzić w sferę popularyzacji*<sup>62</sup>. Zapewne do większej popularyzacji przyczyniłoby się organizowanie konferencji na temat tożsamości naukowej teologii mediów, z udziałem różnych ośrodków akademickich, zwłaszcza wydziałów teologicznych.

#### **IV. Obszary działań proponowane przez Kościół**

Na podstawie posoborowego nauczania Kościoła można wyłonić trzy obszary działań w zakresie teologii środków społecznego przekazu. Pierwszy obejmują badania naukowe (pilne zagadnienia, które należałoby podjąć w ramach pracy badawczej na uniwersytetach na wydziałach teologicznych). Drugi obszar obejmuje działania praktyczne, wynikające z naukowych badań, a mające przełożenie na konkretne przestrzenie życia prywatnego lub społecznego (np. działania duszpasterskie w obrębie parafii). Trzeci obszar działań proponowanych przez Kościół to edukacja – kształcenie w zakresie teologii środków społecznego przekazu oraz dziennikarstwa.

##### **1. Kierunki badań naukowych**

Kościół w dokumentach poświęconych tematyce medialnej wielokrotnie daje sygnały, by naukowo – na kanwie teologii – zająć się problematyką mediów<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Nie sposób wymienić wszystkich polskich badaczy zajmujących się powiązaniem teologii i mediów. Niewątpliwie na osobne opracowanie zasługuje wkład śp. bpa dra Jana Chrapka w teologię mediów i teologię komunikacji.

<sup>61</sup> Por. A. L e w e k: *Podstawy edukacji...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>62</sup> K. K l a u z a: *Polska teologia komunikowania społecznego...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>63</sup> Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Aetatis novae* (AN) 17.

W „Aetatis novae” używa określenia „teologia komunikacji”<sup>64</sup>. Jest to jedyne w nauczaniu Kościoła takie określenie, które stanowi sprecyzowanie specjalności teologicznej, poświęconej komunikowaniu się za pomocą mediów. Poniżej przedstawiono kierunki badań naukowych w zakresie mediów, proponowanych przez Kościół w nauczaniu posoborowym.

### »Rozwój antropologii i teologii komunikacji«<sup>65</sup>

Ta myśl zawarta w „Aetatis novae” wyrażałaby przede wszystkim potrzebę skupienia się na procesie komunikacji, zwłaszcza na komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Przez jej pryzmat należałoby pytać o znaczenie współczesnych środków komunikowania: Na ile są one pomocne w poznawaniu Boga, w umacnianiu relacji z Nim? Co w nowoczesnych formach komunikacji jest mocną stroną, a co słabą? Co sprawia (jakie treści, jakie formy przekazu), że media przybliżają nas do Boga (ułatwiają nam rozmowę z Nim)? A co w środkach społecznego przekazu jest przeszkodą ku temu? Pytania te sprowadzają się do pytań o narzędzie (możliwości technologiczne), jakim są media, o treści przekazywane przez nie, a także o media jako instytucje. W przypadku tego ostatniego pojawia się pytanie o to, czy stwarzają one warunki dla przekazu wartości.

Antropologia komunikacji – zasygnalizowana we wspomnianym dokumencie – zajmowałaby się komunikującymi, a zatem odnosi się bardzo ściśle do człowieka. A ponieważ komunikacja jest sposobem bycia, zadaniem badaczy antropologii komunikacji jest m.in. zwrócenie uwagi na ludzkie zdolności do komunikowania się<sup>66</sup>.

W „Aetatis novae” zwrócono również uwagę na potrzebę prowadzenia badań w zakresie teologii komunikacji, o czym więcej wspomniano przy okazji próby zdefiniowania jej. Warto jednakże w tym miejscu przywołać słowa T. Chromika, który zaznaczył, iż *jest rzeczą wprost szokującą i nie do wiary, iż Kościół, chcąc wyrazić teologiczną naturę i istotę środków społecznego przekazu, sięga aż do Chrystusa, jako do najwspanialszego wzoru komunikowania, jaki jest dostępny ludziom na ziemi*<sup>67</sup>. W Jego osobie ukazuje normy i formy dla komunikacji. Komunikacja zaś wpisuje się w przekaz wiary. Są to przestrzenie, które naturalnie ze sobą współgrają, bądź też nie. Analizując zatem Chrystusa komunikującego, badamy także Jego sposób przekazu wiary, a zatem gesty, język przekazu itp. W zgłębianiu stylu komunikowania się Chrystusa odnaleźć

<sup>64</sup> AN 8.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Zob. P. Henrici: *Ku antropologicznej filozofii komunikacji*. Tłum. K. Biskupski. W: *Kościół a środki społecznego przekazu*. Red. J. Chrapek. Warszawa 1990 s. 33.

<sup>67</sup> T. Chromik: *Środki społecznego przekazu na tle duszpasterskich zadań i potrzeb Kościoła*. W: *Kościół a kultura masowa*. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 82.



można ogromną furtkę do badań dla teologów zajmujących się przekazem wiary, komunikacją, bądź też narzędziami, służącymi do porozumiewania się.

### ***Wirtualna rzeczywistość a realna obecność Chrystusa***

Do tematów badawczych w dokumentach Kościoła zalicza się także przestrzeń wirtualną, Internet. W dokumencie „Kościół a Internet” zauważono, iż w wyniku „wszechobecnego” Internetu dochodzi do wielu nadużyć, także natury religijnej i duchowej. Szczególnie niebezpieczna jest próba przenoszenia (fizycznego i duchowego) sakramentów do świata cyfrowego, szukanie w Internecie narzędzi ich sprawowania i umiejscowienia. Problem ten zaistniał dużo wcześniej, gdy pojawiło się radio i telewizja. Stawiano wówczas pytanie o dopuszczalność transmisji Mszy Świętej za ich pośrednictwem<sup>68</sup>. Tak jak zaznaczył A. Draguła, *istotnym niebezpieczeństwem jest także to, iż wielu oglądających nie dostrzega różnicy pomiędzy dziejącą się rzeczywistością a jej transmitowanym obrazem, co w konsekwencji może prowadzić do przekonania, że udział w Eucharystii jest tak samo możliwy w przypadku transmisji, jak i poprzez fizyczną obecność*<sup>69</sup>. O podobną refleksję apeluje Kościół także w odniesieniu do Internetu. *Wirtualna rzeczywistość cyberprzestrzeni niesie z sobą pewne niepokojące implikacje dla religii, jak i dla innych dziedzin życia. Rzeczywistość wirtualna nie jest zamiennikiem Realnej Obecności Chrystusa w Eucharystii, sakramentalnej rzeczywistości innych sakramentów i współdziałaniu w kulcie sprawowanym w żywej wspólnotcie. W Internecie nie ma sakramentów; a nawet doświadczenia religijne, możliwe w nim dzięki łasce Boga nie są wystarczające w oderwaniu od współdziałania z innymi wiernymi w świecie rzeczywistym. To kolejny aspekt Internetu, który wymaga studium i refleksji*<sup>70</sup>.

### ***Internet a kształtowanie postaw religijnych***

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu w dokumencie „Kościół a Internet” zauważa kolejny pilny problem do naukowego zgłębiania. W tym zakresie wielce przyczynić mogą się teolodzy i etycy. Kościół bowiem dostrzega niebezpieczeństwo kształtowanie postaw religijnych wzorowanych na zachowaniach konsumenckich. To konsumenckie podejście do zagadnień wiary – jak

<sup>68</sup> W latach trzydziestych dwudziestego wieku zagadnieniem tym interesował się także młody ks. Stefan Wyszyński. Jeśli chodzi o transmisję Eucharystii za pomocą radia, obserwował doświadczenie Węgrów, zgłębiając jednocześnie ówczesne nauczanie Kościoła. Dostrzegając w ludziach ogromny głód wiary, który mogą po części zaspokajać dzięki radiu, stąd też określił je jako „potęgę przez Opatrzność wskazaną”. Przy tym jednakże zaznaczał, iż transmisja Mszy przez radio nie zastąpi w pełni realnej obecności. Więcej na ten temat w rozdziale pt. „Radio narzędziem duszpasterstwa” w książce M. Laskowskiej pt. *Ksiądz Stefan Wyszyński jako dziennikarz i redaktor (1924–1946)*. Toruń 2011 s. 262–269.

<sup>69</sup> A. Draguła: *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*. Zielona Góra 2009 s. 332.

<sup>70</sup> Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Kościół a Internet* (KI) 9.

podano w dokumencie – objawia się przede wszystkim w *wybieraniu elementów religijnych, pasujących do (...) osobistych gustów*<sup>71</sup>. Jest to swego rodzaju selektywność w uznawaniu nauczania Kościoła. To zagadnienie ważne o tyle, że nawiązuje do wpływu kultury masowej, popularnej, niosące wiele zagrożeń.

### **„Info-etyka”**

Kościół w mediach dostrzega pozytywne oddziaływanie na życie człowieka oraz wpływ na rozwój przestrzeni życia publicznego, jednakże zwraca także uwagę na nadużycia natury etycznej i moralnej, które dokonują się za przyczyną środków społecznego przekazu. Stąd też wielokrotnie zwraca uwagę na potrzebę większej społecznej etycznej wrażliwości na naruszenia norm, obowiązujących zwłaszcza nadawców (dziennikarzy, producentów i wszystkich pracujących w mediach). Benedykt XVI w jednym z orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu zaznaczył, iż dziś jest *potrzebna w tej dziedzinie swoista »info-etyka«, przez analogię do bioetyki, istniejącej na polu medycyny i badań naukowych dotyczących życia*<sup>72</sup>. Badania w tym zakresie wymagają nieustannej konfrontacji z tym, co nowe. Warto zatem poddać szczegółowej analizie działania użytkowników portali społecznościowych, tak bardzo popularnego narzędzia komunikacji, a także formy i sposoby „tworzenia”, pozyskiwania oraz przekazywania informacji w dobie dziennikarstwa obywatelskiego, internetowego. Pilnym zadaniem – w kontekście programów studiów różnych kierunków – jest także reorganizacja nauczania etyki na uczelniach wyższych. Oprócz teorii etyki trzeba podjąć żywą dyskusję ze studentami na tematy współczesne, pytając o to, jak w danej, konkretnej sytuacji należałoby się zachować, co jest właściwe, dobre itd. Warto także pomyśleć nad tym, w jaki sposób młodych zainteresować zagadnieniami etycznymi. Prof. Claude-Jean Bertrand (Université Paris II) za punkt wyjścia nauczania etyki dziennikarskiej, etyki mediów przyjął założenie, iż etyka jest wyrazem zawodowego profesjonalizmu. Uczył studentów, że przestrzeganie zasad etycznych „opłaca się” („being ethical is good business”<sup>73</sup>). Może właśnie w ten sposób więcej młodych ludzi bardziej zainteresuje się etyką (jako teorią, nauką), ale przede wszystkim podstawą działania, formacji zawodowej.

W teologii mediów również nie może zabraknąć nawiązań do etyki mediów, etyki dziennikarskiej. Teologia może stanowić dodatkowe źródło dla interpretacji postępowania ludzi mediów oraz funkcjonowania współczesnych mediów. Innym pilnym zdaniem dla badaczy (filozofów, teologów, medioznawców) są metodo-

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Benedykt XVI: *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą. Szukać prawdy, by się nią dzielić. Orędzie na 42. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2008)*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 29: 2008 nr 3 s. 8 pkt 3.

<sup>73</sup> I. P a p a d o p o u l o s: *Claude-Jean Bertrand Obituary*. „Media Ethics”. Vol. 19: 2007. <http://www.mediaethicsmagazine.com/index.php/browse-back-issues/137-fall-2007/3227314-claude-jean-bertrand-obituary> (dostęp: 13.04.2013).

logiczne podstawy zajmowania się etyką mediów w ramach teologii mediów, teologii komunikacji. Pojawia się bowiem pytania: Na ile można zajmować się etyką w ramach teologicznej dyscypliny? Na ile, w jaki sposób można zajmować się etyką mediów w ramach teologii mediów? Jakie tematy byłyby na niej poruszane?<sup>74</sup>

### ***Oddziaływanie mediów***

To kierunek badań naukowych zawsze aktualny, sygnalizowany niemalże w każdym dokumencie Kościoła o mediach, kierowany do psychologów, mediozawców, pedagogów, ale także teologów. Konkretnym przedmiotem tych badań byłoby przede wszystkim oddziaływanie środków społecznego przekazu na dzieci i młodzież. W związku z tym zagadnieniem Jan Paweł II podaje, iż należałoby *zweryfikować rzeczywiste skutki, jaki wywiera ono [oddziaływanie mediów] na odbiorcach, w których jeszcze nie dojrzała dostatecznie krytyczna świadomość*<sup>75</sup>. Opracowań na ten temat jest coraz więcej, niemniej jednak warto nieustannie badania te aktualizować, konfrontując je ze współczesnymi wyzwaniem. Oddziaływanie mediów na dzieci i młodzież – jako temat badawczy – wpisuje się także w zadania teologii mediów. Przed przystąpieniem do nich warto uporządkować kwestie metodologiczne: Na ile można, jeśli tak, to w jaki sposób zajmować się pedagogiką mediów w ramach teologii? Jakie tematy byłyby poruszane w ramach pedagogiki mediów na wydziale teologicznym?

Wyżej wymienione kierunki badań naukowych, które warto podjąć w ramach teologii mediów, to tylko kilka spośród wymienionych w nauczaniu Kościoła o mediach. Zadaniem teologa, podejmującego zagadnienia mediów i komunikacji, jest uważna lektura Magisterium Kościoła pod kątem badań naukowych. Dotyczy to szczególnie nowych wypowiedzi, np. orędzi na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

## **2. Kierunki działań praktycznych**

W nauczaniu Kościoła o mediach znacznie więcej jest wskazań praktycznych. Wiele z nich, wydanych po „*Inter mirifica*” ma charakter instrukcji, co już sygnalizuje przełożenie teorii na praktykę. Poniżej jedynie dwa z nich zostaną wymienione.

<sup>74</sup> Na UKSW w Warszawie istnieje Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa, w ramach którego można podjąć studia doktoranckie z teologii środków społecznego przekazu. W ramach także tego Instytutu działa Katedra Teorii, Prawa i Aksjologii Mediów, podejmująca badania głównie w zakresie etyki mediów, etyki dziennikarskiej.

<sup>75</sup> Jan Paweł II: *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży* (1985). W: *Orędzia...*, dz. cyt., s. 133 pkt 4.

### ***Wykorzystać Internet w duszpasterstwie i w katechezie***

To jedna z propozycji kierunków działań praktycznych, na jaką wskazuje Kościół, a która w dobie współczesnych mediów jest szczególnie ważną kwestią<sup>76</sup>. Szczegółowe wytyczne na ten temat można odnaleźć w dokumencie „Kościół a Internet”. Obszary działalności duszpasterskiej (parafie, wspólnoty, grupy parafialne) stanowią właściwą przestrzeń, w której można człowieka przeprowadzić z *cyberprzestrzeni do prawdziwej wspólnoty*<sup>77</sup>. Jest to miejsce, w którym następuje realne przejście od komunikacji do *communio*. Inną pilną kwestią na tym polu jest zastosowanie Internetu w katechezie oraz nauczaniu, czyli ogólnie rzecz ujmując w przekazie wiary<sup>78</sup>. Takie działanie może być następstwem badań naukowych, prowadzonych na wydziałach teologicznych przy użyciu szczególnie narzędzi socjologicznych i pedagogicznych. Badania empiryczne pozwoliłyby praktykom odnaleźć odpowiedzi na pytania o „skuteczność działań katechetycznych”<sup>79</sup>.

### ***Popierać dobre media***

Ważne jest, by zarówno w dyskursie naukowym, jak i w działaniu praktycznym nie dominowała postawa krytykanctwa wobec mediów. Środki społecznego przekazu mogą być również narzędziem dobra, na co nadal podaje się zbyt mało przykładów, zwłaszcza w przekazie skierowanym do młodzieży. W soborowym dokumencie „*Inter mirifica*” zaznaczono wyraźnie, iż *wszelkimi skutecznymi środkami należy popierać i otaczać opieką produkcję i rozpowszechnianie filmów, służących godziwej rozrywce, kulturze i sztuce, szczególnie zaś przeznaczonych dla młodzieży. Cel ten osiągnie się, wspierając i koordynując wysiłki oraz inicjatywy uczciwych producentów i dystrybutorów, polecając filmy godne uznania według powszechnej opinii krytyków i wyróżnione nagrodami oraz popierając i łącząc w związku kina prowadzone przez katolickich i uczciwych przedsiębiorców*<sup>80</sup>. Słowa te mają na uwadze konkretne działanie – postawę czynnego, świadomego odbiorcy przekazy medialnego. Jest to o wiele trudniejsze zadanie niż pasywne przyglądanie się coraz liczniejszym nadużyciom etycznym w mediach. Kościół poprzez coraz odważniejsze korzystanie z najnowszej technologii, współczesnych form komunikacji (np. serwisów społecznościowych)

<sup>76</sup> KI 8; zob. Jan Paweł II: List apostolski *Novo Millennio Ineunte* 39.

<sup>77</sup> KI 9.

<sup>78</sup> Zob. KI 9; K. Marcyński: *Środki masowego przekazu w służbie apostołstwa*. W: *100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego...*, dz. cyt., s. 359–363; J. Kloch: *Kościół blogujący...*, dz. cyt., s. 215–226; K. Klauza: *Media w nowoczesnej parafii. Sugestie pastoralne stare i nowe*. Częstochowa 2003.

<sup>79</sup> P. Tomasiak: *Metodologia katechetyki podstawowe zagadnienia*. „*Studia Nauk Teologicznych PAN*”. T. 2: 2007 s. 285.

<sup>80</sup> IM 14.

ukazuje, iż mogą one być narzędziem ludzkiego rozwoju duchowego, religijnego oraz moralnego.

### 3. Edukacja w zakresie teologii środków społecznego przekazu oraz dziennikarstwa

Oprócz konieczności podjęcia wyżej wymienionych kierunków badań w zakresie teologii mediów, a także działań praktycznych (szczególnie duszpasterskich), trzeba również zwrócić uwagę – jak to określono w dokumencie „Kościół i Internet” – na *bardziej zaawansowane kształcenie w dziedzinie technologii środków społecznego przekazu*<sup>81</sup>. Obok jednakże pogłębiania wiedzy i umiejętności technologicznej Kościół zachęca, by zwiększać kompetencje także w zakresie zarządzania oraz etyki. Powyższy apel ten można by rozumieć w dwojaki sposób – jako kształcenie uniwersyteckie oraz samodzielne doszkalanie się w tych zagadnieniach. W przypadku nauczania akademickiego coraz częściej i chętniej sięga się do coraz nowszej technologii, jednakże warto przyjrzeć się bliżej takim przedmiotom, jak etyka, stawiając pytanie o odniesienia do współczesnych mediów, czyli interaktywnych, cyfrowych, określanych często *nowymi mediami*<sup>82</sup>. Na ile są one brane pod uwagę podczas zajęć? Na ile dylematy etyczne powstałe w wyniku ekspansji nowych mediów, mediów cyfrowych, komunikacji sieciowej są poruszane na takich przedmiotach, jak etyka dziennikarska czy etyka mediów? Zasady etyczne są oczywiście niezmiennie, stałe, ale warto je weryfikować ze współczesnymi realiami i odnosić do aktualnego kontekstu uprawiania dziennikarstwa<sup>83</sup>. Sobór Watykański II zachęcał, by nieustannie analizować *zasady porządku moralnego*<sup>84</sup> oraz tę wiedzę rozpowszechniać. Znajomość ta pozwoli przede wszystkim na właściwe korzystanie ze środków społecznego przekazu. Jak słusznie zaznaczono w dokumencie „Etyka w reklamie”, *porządek moralny, na który powołuje się sobór, to prawo naturalne, które obowiązuje wszystkich, ponieważ wpisane jest w ich serca (por. Rz 2,15) i zawiera nakazy służące realizacji człowieka*<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> KI 11; Teoretyczne i praktyczne przygotowanie do pracy w mediach winno się odbywać w seminariach, stowarzyszeniach, w różnych ruchach kościelnych, zwłaszcza młodzieżowych. Zob. Jan Paweł II: *Komunikacja społeczna w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży. Orędzie 19. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (1985)*. W: *Orędzia...*, dz. cyt., s. 135 pkt 6.

<sup>82</sup> M. Szpunar: *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*. „Studia Medioznawcze”. T. 4: 2008 s. 31–40.

<sup>83</sup> Zob. Z. Sareło: *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*. Toruń 2002 s. 8; M. Laskowska: *Nowe media – nowa etyka?* W: *Nowe media, ale nowe czy stare problemy?* Red. J. Hajdasz. Poznań 2011 s. 97–116. Autorka przeprowadziła badania dotyczące etyki dziennikarskiej jako przedmiotu akademickiego wśród studentów polskich, by ukazać jego słabości oraz wyzwania, jakie wynikają z nowego i współczesnego rynku pracy (oczekiwań przyszłych dziennikarzy).

<sup>84</sup> IM 4.

<sup>85</sup> Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Etyka w reklamie* 14.

Kościół również zachęca (i to w wielu dokumentach) do edukowania w zakresie mediów seminaria duchowne oraz zgromadzenia zakonne w myśl słów z „Communio et progressio”: *niech kandydaci do kapłaństwa, zakonnicy i zakonnice kształcący się w seminariach i domach formacji nie pozostają z dala od życia i nie przystępują do pracy duszpasterskiej bez odpowiedniego przygotowania. Niech należycie poznają wpływ środków przekazu na społeczeństwo, a także zapoznają się z techniką ich wykorzystania; wiedzę tę należy traktować jako integralną część ich formacji*<sup>86</sup>. Edukacja ta powinna obejmować kształcenie w zakresie trzech poziomów wiedzy i kompetencji: formacja odbiorców, formacja duszpasterska oraz przygotowanie specjalistyczne (dla tych, którzy będą pracować i posługiwać w mediach)<sup>87</sup>.

Od momentu wydania „Inter mirifica” oraz dokumentu uzupełniającego – instrukcji duszpasterskiej „Communio et progressio” (1971) – zaczęto łączyć teologię ze środkami społecznego przekazu na kanwie badań naukowych. Efektem zainteresowania Kościoła mediami jest nauczanie Kościoła, prace teologiczne poświęcone tematyce medialnej, a także studia specjalistyczne z teologii środków społecznego przekazu. To wszystko stanowi bogate źródło refleksji naukowej, obok czego trudno przejść obojętnie. W związku z tym celem tego artykułu było przyjrzenie się samemu nazewnictwu i dylematom metodologicznym odnoszących się do teologii mediów. Stąd też przeanalizowano istniejące jej definicje i wszelkie wokół niej dyskusje, badania oraz kierunek dalszych działań proponowany przez Kościół w dokumentach soborowych i posoborowych. Analiza podjętego zagadnienia miała głównie za zadanie zebrać i usystematyzować dotychczasowe podejście do teologii mediów, przedstawiając problem do dyskusji. Do tego typu debat skłania również rocznica pięćdziesięciolecia soborowych dokumentów, na kanwie których powstawały kolejne. Wydarzenie to wzbudza również pytania o charakter współczesnej teologii, a także jakie w przyszłości stoją przed nią nowe zadania. Autorka wyraża nadzieje, iż do refleksji nad teologią mediów, teologią komunikacji włączą się teologowie różnych specjalności, odpowiadając na pytanie: w jaki sposób media i komunikację można badać z perspektywy teologii moralnej, dogmatycznej, pastoralnej. Wartościowa również byłaby na tym polu współpraca z badaczami z obszaru nauk o mediach.

<sup>86</sup> CP 22.

<sup>87</sup> Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego: *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania*. W: *Kościół a środki społecznego przekazu*. Red. J. Chrapek. Warszawa 1990 s. 228–269; zob. J. Kloch, M. Przybysz: *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*, [http://www.up.krakow.pl/ktime/symp2012/referaty\\_2012\\_10/kloch.pdf](http://www.up.krakow.pl/ktime/symp2012/referaty_2012_10/kloch.pdf) (dostęp: 12. 04.2012).

JERZY STEFAŃSKI

### **Miejsce i rola »Pater noster« w strukturze księgi Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne**

Ostatnie wydanie *Breviarium Romanum*<sup>1</sup>, poprzedzające aktualnie obowiązującą edycję *Liturgia Horarum* (1971–1972), odnośnie do Modlitwy Pańskiej przewidywało następujące jej zastosowanie:

- a) recytacja *Pater noster* występowała po czytaniach jednego, względnie trzech nokturnów (*dicitur secreto*),
  - b) na rozpoczęcie *preces* (*po Kyrie eleison*) w jutrzni i nieszporach w IV i VI ferię Adwentu, Wielkiego Postu oraz Dni Kwartalnych miesiąca września oraz w jutrzni sobót Dni Kwartalnych, z wyjątkiem soboty w oktawie Zesłania Ducha Świętego,
  - c) na początku komplety, po czytaniu krótkim (*lectio brevis*).
- Rubryki odnośnie do tej godziny kanonicznej zezwalały zastępowanie Modlitwy Pańskiej rachunkiem sumienia (*Examen conscientiae vel Pater noster totum secreto*).

Precyzyjnym umiejscowieniem Modlitwy Pańskiej w strukturach godzin kanonicznych nowego *BR* redaktorzy tejże księgi zaczęli zajmować się relatywnie późno, bo dopiero od początku 1967 r. W czasie obrad odbytych w opactwie S. Maria della Castagna w Genui w dniach 6–8 lutego 1967 r., redaktorzy odpowiedzialni za nową redakcję *BR*, w sposób niezobowiązujący (po raz pierwszy) proponowali, aby każdą godzinę kanoniczną kończyć Modlitwą Pańską wraz z odpowiednią oracją, względnie wybrać jedną z tychże dwóch modlitewnych możliwości. Jednakże relatorzy te kwestie pozostawili do późniejszych rozstrzy-

Jerzy STEFAŃSKI, ks. prof. dr hab., profesor w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, Poznań – Gniezno, e-mail: [giorgio\\_st@poczta.onet.pl](mailto:giorgio_st@poczta.onet.pl)

<sup>1</sup> Dalej skrót: *BR*

gnięć<sup>2</sup>. Równocześnie postanowiono, aby wszyscy konsultorzy zaangażowani nowym opracowaniem księgi *BR* przesłali *in scriptis* swoje propozycje dotyczące dalszego redakcyjnego procesu tejże księgi. Były one przedmiotem analizy przez Grupę Studyjną nr 9, odpowiedzialną za koordynację prac nad całością reformy księgi *BR*. Obrady tegoż gremium zaplanowano w Monachium (*Bayerische Katholische Akademie*) w dniach 20–23 lipca 1967 r. Wcześniej jednakże zebrano w zbiorczym dokumencie nadesłane opinie. Odnośnie do kwestii recytacji Modlitwy Pańskiej i jej miejsca w strukturach poszczególnych godzin kanonicznych zestawiono następujące obserwacje<sup>3</sup>:

- prawie wszyscy interpelowani konsultorzy wyrażali zgodną opinię, że modlitwa *Pater noster* musi mieć swoje uprzywilejowane miejsce w strukturach nowego *BR*;
- A. Dumas OSB proponował, aby każda godzina kanoniczna kończyła się Modlitwą Pańską, recytowaną zawsze po właściwej oracji;
- niektórzy chcieliby, aby powyższa Modlitwa nie była obowiązkowa (*ad libitum*) w godzinach mniejszych;
- S. Famoso chciałby kończyć *officium lectionis* jedynie samą Modlitwą Pańską, gdyż ona sama w sobie jest najdoskonalszą modlitwą;
- J. Pascher uważa, że Modlitwę Pańską należy odmawiać dwa razy w ciągu dnia. Poza Mszą św. należy odmawiać ją także (wyłącznie) w nieszpórach, zamiast końcowej kolekty. Jego zdaniem przemawia za tym argument płynący ze źródeł liturgicznych ukazujący, że średniowieczne kodeksy liturgiczne obfitują w liczne, odpowiednie oracje związane z *officium lectionis*, natomiast brakuje takich kolekt odpowiednich do pory nieszpornej;
- opinia konsultora A. Amore jest reprezentatywna dla większości interpelowanych redaktorów. Chciałby on zachować potrójną recytację *Pater noster*, praktykowaną w niektóre dni roku liturgiczne. Pierwsza recytacja odnosi się do codziennej Mszy św. Drugie i trzecie odmawianie Modlitwy Pańskiej, opierając się na dotychczasowej tradycji recytacji tejże modlitwy w niektóre dni związane z okazjnymi *preces*, należałoby rozszerzyć na praktykę codziennego występowania *Pater noster* w każdej jutrzni oraz nieszpórach. Można by zachować dotychczasową tradycję występowania tej modlitwy na początku *preces*, z tą jedynie różnicą, że byłaby ona *clara voce* recytowana lub śpiewana przez przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego. Tak przecież praktykuje *officium benedyktyńskie*.

<sup>2</sup> Zob. *Schemata nr 206, De Breviario 43*, z dnia 15 lutego 1967, *Relatio Sessionis Coetus IX, „De structura generali Officii divini” quae Genui apud Abbatiam S. Mariae “Della Castagna” diebus 6. 7. 8 februarii 1967 habita est*, s. 1–13, tu s. 8.

<sup>3</sup> Zob. *Schemata nr 231, De Breviario 50*, z dnia 20 czerwca 1967 r., *De structura generali Breviarii*, s. 1–16, tu s. 13.



Powyższe opinie, po ich przedyskutowaniu w dniach 20–23 lipca 1967 r. na obradach zorganizowanych przez Grupę Studyjną nr 9 w Monachium, syntetycznie streszczono w dokumencie z dnia 25 sierpnia 1967 r.<sup>4</sup>. W kwestii usytuowania *Pater noster* w jutrzni i nieszpórach, za czym opowiadała się większość obecnych uczestników obrad (w sumie 14), wyłoniły się dwie opcje:

a) Modlitwę Pańską należy umieścić na początku wszystkich modlitw wstawienniczych (*in initio intercessionum*), gdyż ona zawiera w sobie fundament wszystkich modlitewnych intencji. Wszystkie przecież *preces* stanowią jedynie jakieś jej rozszerzenie i pełnią swoistą funkcję embolizmu. Obydwie grupy tekstów modlitewnych prezentują zarazem ograniczoną jedność;

b) innym rozwiązaniem byłoby potraktowanie Modlitwy Pańskiej jako zakończenie oraz syntezę wszystkich modlitewnych intencji, zgodnie zresztą z poglądami wielu Ojców Kościoła w tej materii (np. św. Augustyna). *Pater noster* stanowi zarazem doskonale uwieńczenie i zakończenie całości tekstów modlitewnych jutrzni i nieszpórów. Ponadto w poprzedniej księdze *BR* Modlitwa Pańska traktowana była jako *oratio praesidentialis*, natomiast w nowej redakcji ma to być modlitwa całego zgromadzenia.

W dyskusjach na omawianym tutaj posiedzeniu w Monachium zastanawiano się, czy nie wystarczyłoby recytować Modlitwę Pańską jedynie dwa razy w ciągu dnia: pierwszy raz w czasie Mszy świętej, drugi raz albo w jutrzni, albo w nieszpórach. Większość jednakże obecnych konsultorów opowiadała się za przyjęciem starożytnej, benedyktyńskiej tradycji potrójnej recytacji *Pater noster* w ciągu dnia. Przeprowadzone głosowanie jednoznacznie potwierdziło tę orientację. Na pytanie czy Modlitwa Pańska powinna znajdować się, zarówno w jutrzni, jak też nieszpórach, wszyscy obecni (14) odpowiedzieli *placet*. Następne pytanie zadane konsultorom dotyczyło miejsca *preces* w relacji do *Pater noster*. W głosowaniu większość (10) opowiedziała się za dotychczasową praktyką, widząc w wezwaniach *preces* następujących *po* Modlitwie Pańskiej swoiste jej rozwinięcie, podobne do embolizmu z Mszy świętej.

Problematyką miejsca i roli Modlitwy Pańskiej w strukturze jutrzni i nieszpórów zajęła się nieco szerzej specjalna Grupa Studyjna nr XII bis (*De precibus in laudibus et vesperis*) powołana zresztą relatywnie późno. Jej pierwszy dokument opatrzony jest datą 24 maja 1967 r.<sup>5</sup>. Grupa ta, w dokumencie podpisanym przez jej przewodniczącego (relatora) V. Raffa, opowiedziała się za dotychczasową tradycją umieszczania *Pater noster* przed wezwaniem *preces*, które

<sup>4</sup> Zob. *Schemata nr 239, De Breviario 55*, z dnia 25 sierpnia 1967 r., *Relatio de laboribus Coetus IX Monachii adunati diebus 20–23 Julii 1967*, s. 1–25, tu s. 9 n.

<sup>5</sup> Zob. *Schemata nr 229, De Breviario 49*, z dnia 24 maja 1967, *Coetus XII bis: De precibus in laudibus et vesperis*, s. 1–13.

miałyby pełnić rolę embolizmu dla Modlitwy Pańskiej<sup>6</sup>. Ona przecież jest fundamentem wszelkich intencji modlitewnych. Takie przesłanie zawarte jest również w wielu źródłach epoki Ojców Kościoła<sup>7</sup>. Jednakże jeden z konsultorów tejże Grupy Studyjnej, B. Fischer, zaprezentował odmienną propozycję. Najstarsze bowiem, jego zdaniem, kodeksy liturgiczne sięgające tradycji Reguły św. Benedykta, kończyły godziny kanoniczne Modlitwą Pańską. Także *Breviarii Gothici* (X–XI w.) liturgii wizygockiej umieszczają Modlitwę Pańską tuż przed końcowym błogosławieństwem, a bezpośrednio po *completuria* (... *quae est quaedam oratio*). Zatem sugestia Grupy Studyjnej nr IX, kierującej całością prac nad nową redakcją księgi *BR*, która opowiadała się za poprzedzaniem wezwań *preces* Modlitwą Pańską, w przekonaniu B. Fischera wymaga korekty (... *mihi falsa esse videtur*). Traktowanie bowiem intencji – wezwań *preces* jako rodzaj embolizmu do *Pater noster* nie znajduje żadnego potwierdzenia w starożytnej tradycji liturgicznej. Podobnie nie przekonuje argument, jakoby wspólnotowa recytacja *Pater noster* na końcu każdej godziny kanonicznej osłabiała jej wymiar modlitwy przewodniczenia. Również była mało przekonująca opinia sugerująca, że umieszczone na końcu dwie modlitwy – *Pater noster* oraz odpowiednia kolekta dnia miałyby zachwiać rytm modlitewny jutrzni czy nieszporów oraz stanowić niedoskonałą kompozycję. Niektórzy zatem z konsultorów proponowali, aby rozwiązaniem było pozostawienie na końcu danej godziny kanonicznej jedynie jednej modlitwy, mianowicie Modlitwy Pańskiej, która w ten sposób stanowiłaby idealne zakończenie jutrzni czy nieszporów. Argumenty natury historycznej nie mogły przeważać ani opowiadać się za żadną z powyższych opinii, gdyż wczesnośredniowieczne, jak też późniejsze kodeksy liturgiczne nie prezentowały jednego i jednoznacznego stylu modlitewnego odnośnie do omawianej tutaj materii. Świadczyło to zarazem o bogactwie i wolności modlącego się Kościoła, zanim opowiedziano się na Soborze Trydenckim za jednolitymi księgami liturgicznymi obowiązującymi w całym Kościele powszechnym. Streszczony tutaj dokument Grupy Studyjnej nr XII bis przypomina jednakże postulat Grupy Studyjnej nr IX (*De generali structura Officii divini*), aby każdą godzinę kanoniczną kończyć kolektą. Mogłaby to być oracja określonego dnia liturgicznego (*oratio festis vel temporis*) lub o charakterze bardziej uniwersalnym, np. odnosząca się do pory dnia – poranka czy wieczora.

W obliczu zbliżającego się I Synodu Biskupów, przewidzianego na październik 1967 r., przewodniczący Grupy Studyjnej nr IX A.G. Martimort przekazał wszystkim zainteresowanym konsultorom pracującym nad rewizją *BR* obszerną informację streszczającą dotychczasowe rezultaty prac nad reformą po-

<sup>6</sup> Zob. *Schemata nr 243, De Breviario 243*, z dnia 18 września 1967 r., *Coetus XII bis: De precibus in laudibus et vesperis. Relatio*, s. 1–37, tu s. 6–8.

<sup>7</sup> Powyższy dokument nie precyzuje jednakże, jakie pisma Ojców Kościoła potwierdzają wzmiankowaną tutaj argumentację.

wyższej księgi *BR*<sup>8</sup>. Kwestie zatytułowane *De oratione dominica* otwiera przypomnienie, że już w Schemacie Konstytucji Liturgicznej przygotowanym przez Liturgiczną Komisję Przygotowawczą zawarta była propozycja, aby wszystkie godziny mniejsze (*tertia, sexta, nona*), kończyły się, nie jak dotychczas modlitwą dnia, lecz modlitwą Pańską<sup>9</sup>. Jednakże powyższa propozycja została w trakcie dyskusji w Auli Soborowej odrzucona. Przeważała wówczas podwójna argumentacja. Po pierwsze, w Konstytucji Liturgicznej muszą być zawarte kwestie i zasady generalne, a po wtóre w kompetencjach posoborowych komisji będą spoczywały szczegółowe ustalenia obrzędowe.

A.G. Martimort, odpowiedzialny za całość rewizji księgi *BR*, powyższym dokumencie odniósł się także do umiejscowienia *Pater noster* tzw. *Specimen*, czyli wzorcowej próbie tekstów przyszłego brewiarza. Ów *specimen* przygotowała Grupa Studyjna nr IX dla Ojców VIII Sesji Plenarnej członków *Consilium* wyznaczonej na dni 10–19 kwietnia 1967 r. w Rzymie<sup>10</sup>. *Specimen* obejmował całość *Officium divinum* odmawianego w czasie powyższej Sesji. Odnośnie do Modlitwy Pańskiej odpowiednie rubryki proponowały albo recytację tejże modlitwy na końcu każdej godziny kanonicznej, albo alternatywnie kolektę dnia. Z dyskusji Ojców w czasie wspomnianej VIII Sesji plenarnej odnośnie do *Pater noster* przeważała opinia podtrzymująca tradycyjną rolę przewodniczącego jutrzni i nieszpory, który na koniec tychże godzin miałby recytować *clara voce* wspomnianą modlitwę (zob. obowiązującą rubrykę w dotychczasowym brewiarzu: *Pater noster, quod dicitur a solo hebdomadario totum clara voce...*). W powyższym sprawozdaniu (*relatio*), A.G. Martimort proponuje konsultorom zastanowić się nad relacją Modlitwy Pańskiej do modlitwy dnia. Czy obydwie modlitwy mają charakter modlitwy recytacyjnej, czy obydwie powinny następować bezpośrednio po sobie i kończyć jutrznie i nieszpory, czy codzienne *preces* można uważać za embolizm Modlitwy Pańskiej, czy ta modlitwa musi nadal

<sup>8</sup> Chodzi tu o *Schemata nr 245, De Breviario 60*, z dnia 28 września 1967 r., *Coetus a studiis IX, De Breviarii Structura. Relatio generalis*, s. 1–19. Kwestie związane z Modlitwą Pańską znajdujemy na s. 8–9, a także 11.

<sup>9</sup> Był to art. 74c czwartego już Schematu Konstytucji Liturgicznej: *In fine horarum minorum, loco orationis diei, dicatur oratio dominica, seu Pater noster* – zob. Pontificia Commissio de Sacra Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, *Constitutio de Sacra Liturgia. Textus approbatus in Sessione plenaria diebus 11–13 ianuarii 1962*, Romae 1962 s. 54. Towarzyszące powyższej propozycji objaśnienie (*Declaratio*) przypomina, że zwyczaj kończenia godzin mniejszych Modlitwą Pańską był praktykowany *per plura saecula*. Dopiero zwyczaje, utrwalone w kodeksach zakonnych, wprowadziły i utrwały kończenie powyższych godzin kanonicznych modlitwą dnia. Szczegóły i etapy prac związanych z powstaniem tekstu Konstytucji Liturgicznej – zob. J. Stefański: *Prace redakcyjne nad Konstytucją o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II (4 XII 1963)*. W: *Euntes docete*. Red. St. Kopeck. Kraków 1993 s. 31–40.

<sup>10</sup> Szerzej na temat wspomnianego tutaj *Specimen* – zob. J. Stefański: *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii Godzin. Konspekt historyczny*. W: *Mirabile laudis canticum*. Red. H. J. Sobczko. Opole 2008 s. 125–127.

„należeć” tylko do przewodniczącego, czy nie powinna mieć wymiaru „wspólnego”, wspólnotowego i być recytowana przez całe zgromadzenie liturgiczne?

W sposób najbardziej wyczerpujący problematykę roli i miejsca *Pater noster* w strukturze godzin kanonicznych analizowano w czasie obrad zwołanych przez Grupę Studyjną IX na dni 14 do 20 listopada 1967 r. Spotkanie miało miejsce w Pałacu św. Marty w Watykanie. Obecni byli na nim relatorzy wszystkich dziesięciu Grup pracujących nad rewizją księgi BR oraz niektórzy zaproszeni fachowcy<sup>11</sup>. Obrady te bezpośrednio poprzedzały zwołaną na dni 21–28 IX Sesję Plenarną członków *Consilium*, którzy m.in. mieli później podjąć decyzje w także interesującej nas tutaj materii. Poniżej prezentujemy najbardziej charakterystyczne opinie konsultorów wygłoszone w czasie powyższych obrad: B. Fischer – nie jest zwolennikiem umieszczenia *Pater noster* przed *preces*, gdyż nie jest to miejsce podkreślające wyjątkowość tejże modlitwy, a nawet wydaje się redukować ją do roli jednego z wezwań *preces*. Argumentacja, jakoby *preces* pełniły funkcję embolizmu do *Pater noster* nie znajduje potwierdzenia w tradycji liturgicznej. Natomiast tradycja dostarcza odwrotnego argumentu widząc w tej modlitwie ukoronowanie modlitewnego spotkania. Ponadto argument, że *Pater noster* przestając być modlitwą zarezerwowaną przewodniczącemu, a staje się „własnością” całej wspólnoty, niczego nie zmienia odnośnie do jej usytuowania w zakończeniu danej godziny kanonicznej. *Pater noster* powinno również znaleźć swoje miejsce w godzinach mniejszych (*horae mediae*);

A. G. Martimort – godziny mniejsze lepiej kończyć kolektą dnia, która uwypukla indywidualny charakter danego dnia liturgicznego (lub chronologię dnia). Modlitwę Pańską zaś należy uczynić obowiązkową dla *horae maiores*. Wspólnotowa jej recytacja, niepraktykowana w dotychczasowym BR, wskazuje na jej wyjątkowy walor i znaczenie. Należy zachować podobny sposób recytacji *Pater noster* zarówno we Mszy św., jak też w *Officium*. Jeśli bowiem we Mszy św., której przewodniczy zawsze kapłan, cały lud odmawia powyższą modlitwę, to również wówczas, gdy osoba zakonna lub *laicus* przewodniczy *Officium*, należy zachować tę samą praktykę wspólnotowej recytacji *Pater noster*, czyli odrzucić zwyczaj rezerwowania tej modlitwy osobie przewodniczącego;

A. Bugnini – należy jednoznacznie określić zasady sposobu recytacji Modlitwy Pańskiej, gdyż rubryka *vel a praeside vel ab omnibus* jest nie do przyjęcia;

E. Bonet – wprowadzić rubrykę *in fine Pater noster et deinde collecta*;

<sup>11</sup> Poniżej referowane opinie konsultorów na tematy związane z rolą i znaczeniem Modlitwy Pańskiej w strukturach godzin kanonicznych BR przejęte są ze *Schemata nr 263, De Breviario 45*, z dnia 10 grudnia 1967 r., *Coetus a Studiis IX, Relatio Sessionis Consilii et praecedentis coadunationis relatorum necnon et Coetus IX*, s. 1–18, tu s. 9–11.

J. Patino – nie jest szczęśliwe łączenie *Kyrie eleison* z *Pater noster*, praktykowane w obowiązującym dotąd *BR*. Wskazuje to bowiem na element pokutny tejże modlitwy. A wiadomo przecież, że zawiera ona w swych treściach wyraźne przesłanie eschatologiczne. Wypływa stąd wniosek, że Modlitwą Pańską należy raczej łączyć z finalną kolektą, aniżeli z wezwaniem *preces*. *Pater noster* można opatrzyć odpowiednim wprowadzeniem;

J. Gelineau – na wielu obradach jednoznacznie opowiadał się za dotychczasową praktyką sugerującą jakoby *preces* stanowiły rodzaj embolizmu do *Pater noster*. Obecnie przyjmuje on argumenty za nową finalną strukturą godzin większych: *preces*, Modlitwa Pańska, kolekta;

I. Oñatibia – *Pater noster* we Mszy św. stanowi istotną cenzurę, zwrotny punkt (*cardo*) pomiędzy liturgią eucharystyczną a końcową częścią Mszy św. Podobnie można widzieć rolę tej modlitwy w *Officium* jako element między częścią pochwalną a zakończeniem;

J. Pascher – *Pater noster* na końcu *Officium* zatracą charakter wyjątkowości tej modlitwy;

P. Jounel – końcową orację można przenieść na początek godzin kanonicznych, tuż po hymnie. Taka jest przecież praktyka w rycie ambrozjańskim.

Powyższą dyskusję i wymianę poglądów A. G. Martimort poddał pod sumaryczne głosowanie. Na pytanie, czy Modlitwa Pańska powinna stanowić integralną część jutrzni i nieszpórów, wszyscy obecni odpowiedzieli *placet*. Bardziej zróżnicowane odpowiedzi dotyczyły drugiego pytania: *Pater noster* ma poprzedzać wezwania *preces*, czy następować po nich? Za pierwszym rozwiązaniem opowiedziało się 7 obecnych, za drugim – 17, a dwóch konsultorów wstrzymało się od wyrażenia swych opinii. Równocześnie A. G. Martimort podał do wiadomości, że na podobne pytanie odpowiadali także Ojcowie IX Sesji Plenarnej członków *Consilium* (21–28 XI 1967). Tutaj opinie Ojców były odmienne. 24 głosowało *Pater noster ante preces*, 9 – *post preces*, 2 – *ante vel post preces*. Na tymże posiedzeniu A. G. Martimort zapoznał obecnych z czterema uwagami *in proposito* nadesłanymi listownie od współpracujących konsultorów. Brat Max Thurian ze wspólnoty w Taizé (Francja), będąc obserwatorem zaproszonym do współpracy z *Consilium*, proponował następujący schemat zakończenia jutrzni i nieszpórów: *preces*, kolekta dnia, *Pater noster*. Uzasadniał on swoją opinię wzrastającą „hierarchią” znaczenia poszczególnych tekstów modlitewnych. Pierwsze teksty, to modlitwa ludu, wiernych. Druga – modlitwa przewodniczącego, a trzecia to modlitwa Samego Chrystusa i dlatego to do niej należy zakończenie modlitewnego zgromadzenia.

A. Franquesa (konsultor, benedyktyn z Opactwa w Montserrat) uważał, że można by się wzorować na wspólnotowej, z udziałem ludu, celebracji nieszpó-

rów praktykowanej w jego Opactwie. Korzystając od kilku miesięcy z uprawnionej możliwości eksperymentowania, końcowa część nieszporów przebiegała wg następującego schematu: *Magnificat* z antyfoną, trzy (tylko!) wezwania *preces*, na które odpowiada się *Kyrie eleison*, *Pater noster* oraz kończąca kolekta dnia.

J. Cellier, konsultor pracujący nad nową dystrybucją psalmów w przyszłym BR, podkreślał wyjątkowe znaczenie Modlitwy Pańskiej w strukturach jutrzni i nieszporów. Upoważnia to do wyeksponowania roli tej modlitwy jako finału głównych godzin kanonicznych BR. Nieco podobną opcję wyraził w swym piśmie wybitny autorytet liturgiczny J. A. Jungmann, który tak stwierdził: *maneant ergo usus ... si restituatur ille usus antiquior et nobilior tamquam oratio (dominica) preasidentialis*. Motywacja takiej propozycji wychodziła z prostego założenia, że modlitwa, którą wypowiedział sam Chrystus ma pierwszeństwo nad jakąkolwiek modlitwą napisaną i ułożoną przez człowieka.

A. G. Martimort zwołał na dni 27 lutego – 1 marca 1968 r. do Genui (Opactwo S. Maria „Della Castagna”) relatorów wszystkich Grup Studyjnych, pracujących nad rewizją księgi BR<sup>12</sup>. Relator Grupy Studyjnej XII bis (*De precibus*) V. Raffa przekazał propozycje swoich konsultorów z obrad odbytych w dniach 8–9 lutego 1968 r. w Chantilly pod Paryżem. W części odnoszącej się do zakończenia jutrzni i nieszporów (*unanimiter*) ustalono, że po *preces* następuje finalna oracja (z dnia, lub z pory dnia), potem *Pater noster* i końcowe błogosławieństwo. Za takim schematem przemawia nie tylko starożytna tradycja rzymska oraz benedyktyńska. Ważne tu są racje psychologiczne oraz teologiczne. Psychologia bowiem podpowie, że Modlitwa Pańska, ze względu na swego Autora, powinna stanowić ukoronowanie (*culmen*) modlitewnego spotkania. Ponadto jest ona recytowana lub śpiewana przez całą wspólnotę, gdy tymczasem kolektę odmawia jedynie przewodniczący zgromadzenia. Grupa Studyjna IX, gospodarz i moderator dyskusji proponowała, aby ostateczne decyzje w powyższej materii odłożyć jeszcze na czas późniejszy. Nie znalazła jednak przychylności tegoż gremium sugestii, aby *Pater noster* odmawiany był wraz z doksologią, występującą we wszystkich liturgiach wschodnich. Doksologia ta bowiem nie występuje przy *Pater noster* we Mszy św. Jej wprowadzenie do BR spowodowałoby chaos, zamieszanie i niepewność w czasie odmawiania jutrzni czy nieszporów przez wspólnotę. Proponowano również, aby zupełnie opuścić *Kyrie eleison* – *Christe eleison* poprzedzające *Pater noster* w dotychczasowym brewiarzu.

W obliczu zbliżającej się kolejnej Sesji Plenarnej *Consilium*, A. G. Martimort w osobnej relacji podsumował wszystkie dotychczasowe ustalenia w mate-

<sup>12</sup> Zob. *Schemata nr 284, De Breviario 70*, z dnia 15 marca 1968 r., *Coetus IX: De structura generali Officii divini. Relatio Sessionis Coetus IX Genuae habitae diebus 27 february – 1 martii 1968*, s. 1–17, tu s. 11–13.

rii nowej redakcji księgi *BR*<sup>13</sup> i rozesłał to sprawozdanie wszystkim zainteresowanym konsultorom. Pismo to opatrzone było prośbą o nadesłanie na adres delatora Grupy IX swoich spostrzeżeń, uwag i propozycji. Odnośnie do opisywanych w naszym opracowaniu kwestii związanych z rolą i umiejscowieniem Modlitwy Pańskiej w nowych strukturach księgi *BR*, A. G. Martimort przypomniał, że propozycja Grupy Studyjnej XII *bis* umiejscowienia *Pater noster* w zakończeniu godziny kanonicznej, ale po oracji dnia, gubi ideę liturgicznego przesłania danego dnia zawartego w kolekcie. Taka bliskość oracji bezpośrednio po *preces* mogłaby sugerować, że stanowi ona ich zakończenie i dopełnienie. Poza tym nie ma w liturgii rzymskiej tradycji kończenia danej godziny kanonicznej Modlitwą Pańską.

Ponownie szerzej na temat relacji *preces – Pater noster – oratio finalis* dyskutowano w czasie X Sesji Plenarnej członków *Consilium*, obradujących w dniach 16–30 kwietnia 1968 r.<sup>14</sup>. Najpierw w dniach 20–22 kwietnia odbyło się zgromadzenie relatorów dziewięciu Grup Studyjnych pracujących nad nową redakcją poszczególnych elementów księgi *BR*. Na wstępie A. G. Martimort przypomniał, że wszystkie dotychczasowe głosowania dotyczące omawianej tutaj materii miały charakter orientacyjny i prowizoryczny. Wśród zaprezentowanych różnorodnych opinii przeważało jednakże w ostatnich miesiącach przekonanie, że *Pater noster* powinno następować po *preces*, a przed końcową oracją. Taki schemat zakończenia jutrzni i niesporów w oficjalnym głosowaniu zyskał uznanie wszystkich relatorów (...*nova suffragatio in coetu Relatorum pariter expressit voluntatem ut Pater noster non ante sed post preces poneretur*). Zanim z powyższą decyzją zapoznano Ojców Sesji Plenarnej, zwołano jeszcze wyjątkowo w dniu 24 kwietnia tzw. *Coetus peculiaris*, w którym poza relatorami wzięli udział niektórzy biskupi (Ojcowie *Consilium*) oraz zaproszeni *periti*. W interesującej nas tutaj materii chcemy odnotować niektóre bardziej charakterystyczne opinie dyskutantów:

I. Patino – jeśli *Pater noster* zostanie ulokowany po *preces*, to dozna pewnego zubożenia oraz ztraci swój eschatologiczny charakter. *Pater noster* jest przecież ważniejszą modlitwą aniżeli finalna kolekta. Ta ostatnia mogłaby następować po *preces*. Zatem właściwy porządek modlitw to: *preces – collecta – Pater noster* ze swoją doksologią, która występuje przecież w wielu liturgiach wschodnich, a także u zachodnich „braci odłączonych” (*fratres separati*). Gdyby

<sup>13</sup> Zob. *Schemata nr 288, De Breviario 71*, z dnia 17 kwietnia 1968 r., *Coetus IX: Relatio generalis de labore peracto hisce ultimis mensibus ab omnibus coetibus qui Officio divino instaurando incumbunt*, s. 1–18, tu s. 6–7.

<sup>14</sup> Zaprezentowane tutaj informacje streszczamy ze *Schemata nr 294, De Breviario 73*, z dnia 14 maja 1968 r., *Coetus IX: „De structura generali Officii divisi”*. *Acta de Officio divino in X Sessione Consilii ad exsequendam Const. de S. Lit. (16-30 aprilis 1968)*, s. 1–12, tu 10–11.

jednak kolekta kończyła jutrznię czy nieszpory, to logicznie należy opuścić doksologię po *Pater noster*;

bp A. Guano – wzniosłość i wyjątkowe znaczenie modlitwy nie zależy od miejsca jej występowania, lecz od jej treści. Popiera on zatem miejsce *Pater noster* przed końcową oracją;

bp O. Spülbeck – w jego diecezji od 30 lat odmawia się jutrznię i nieszpory praktykując jako zakończenie *Pater noster* przed kolektą. Zwyczaj ten się powszechnie przyjął i oceniany jest za lepsze rozwiązanie w odniesieniu do poprzedniej praktyki *BR*;

bp A. Pichler – w liturgii rzymskiej nie ma tradycji kończenia danej godziny kanonicznej samą recytacją Modlitwy Pańskiej.

Wypracowana i uzasadniona kolejność omawianych tutaj elementów kończących jutrznię i nieszpory w postaci *preces – Pater noster – oratio* została potwierdzona (i praktycznie ustalona) w istotnie ważnej inicjatywie Grupy Studyjnej nr IX w styczniu 1969. Wysłano wtedy do 3000 biskupów oraz wyższych przełożonych zakonnych *specimen*, czyli „próbkę”, wyimek przyszłego brewiarza z prośbą o nadesłanie uwag, spostrzeżeń i propozycji zmian<sup>15</sup>. Wysłane teksty, poza „wprowadzeniem” na temat natury i struktury przyszłej zreformowanej księgi, obejmowały zaledwie dwa Officia: jedno z *proprium sanctorum* (ku czci św. Ignacego męczennika) oraz jedno *de tempore* (poniedziałek IV tygodnia). Od 873 respondentów nadesłano około 5000 opinii, obserwacji, które Grupa Studyjna wykorzystwała w ostatecznej redakcji księgi *BR*<sup>16</sup>. Odnośnie do miejsca *Pater noster* w jutrzni i nieszporach, 13 respondentów chciałoby widzieć tę modlitwę jako zakończenie wspomnianych godzin, a 14 rezerwowało Modlitwę Pańską wyłącznie dla nieszporów<sup>17</sup>. Zapewne pod wpływem tychże opinii, A. G. Martimort w imieniu Grupy Studyjnej proponuje małe zróżnicowanie w kwestii sposobu kończenia jutrzni i nieszporów w zależności od faktu przewodniczenia tymże godzinom przez osoby konsekrowane czy świeckie. W pierwszym przypadku po wspólnotowej recytacji *Pater noster* celebrans bezpośrednio dołącza odpo-

<sup>15</sup> Wspomniany „wzorzec” („próbka”) nosił tytuł: *Consilium ad exsequendam Constitutionem de S. Liturgia, Descriptio et specimina Officii Divini iuxta Concilii Vaticani II decreta instaurati*, In Civitate Vaticana 1969 s. 1–80. Tekst „Wprowadzenia” – *Notitiae* 5 (1969) 74–85.

<sup>16</sup> Te wyczerpania podaje A. G. Martimort: *Sacra Congregatio pro Cultu Divino, Schemata nr 357, De Breviario* 95, z dnia 31 października 1969 r., *Coetus a studiis IX: Relatio generalis de Breviario*, s. 1–7, tu s. 1. Warto tu przypomnieć, że od 8 maja 1969 r. całością prac redakcyjnych nad nowymi księgami liturgicznymi kierowała nowo utworzona Kongregacja ds. Kultu Bożego, w znacznym stopniu opierająca się na dotychczasowych Grupach Studyjnych powołanych przez *Consilium*.

<sup>17</sup> Te szczegóły zdradza V. Raffa odpowiedzialny za redakcję *preces* – zob. Tenże: *Le nuove »Preces« delle Lodi e dei Vesperi. Appunti per la storia*. W: *Liturgia opera divina e umana*. Red. P. Journel. Roma 1982 s. 628.



wiednią orację, która pełni jakoby funkcję embolizmu. Jeśli natomiast wspomnianym godzinom przewodniczy osoba świecka, po wspólnym odmówieniu Modlitwy Pańskiej, orację dnia *ad libitum* można odmówić lub opuścić<sup>18</sup>.

Ostatecznie ustalenia określające kolejność *Pater noster* po *preces* a przed oracją, jako dopełnienie każdej godziny kanonicznej, będące owocem relatywnie wielu spotkań i dyskusji delatorów i konsultorów *Consilium* autorytetem Kongregacji ds. Kultu Bożego znalazły swoje prawne umocnienie w art. 194–197 Ogólnego Wprowadzenia do Liturgii Godzin z 1970 roku.

<sup>18</sup> Tę nieco dziwną rubrykę powtarzamy za: *Schemata nr 357* (zob. przyp. 16), s. 3:

a) Quando Horae illae celebrantur praesidente Ordine sacro, post Pater noster ab omnibus dictum, celebrans absolute adiungit immediate Orationem congruentem, quae fit sicut embolismus Orationis dominicae.

b) Absente vero Ordine sacro, post dictum ab omnibus Pater noster, oratio potest aut ab uno dici aut omitii.



DARIUSZ KWIATKOWSKI

**Chrzest sakramentem nowych narodzin w chrzcielnej  
liturgii słowa Bożego z lekcjonarza  
»Obrzędów chrztu dzieci«**

Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II jako jeden z ważniejszych celów postawiła sobie obfite zastawienie wiernym stołu słowa Bożego. W związku z tym w liturgii każdego sakramentu znalazło się właściwe miejsce dla proklamacji słowa Bożego. W odnowionych księgach liturgicznych pojawiły się lekcjonarze zawierające zbiór perykop biblijnych przeznaczonych do wykorzystania podczas celebracji danego sakramentu.

Lecjonarz zawierający 21 perykop biblijnych znajduje się także w *Obrzędach chrztu dzieci*. Wybrano 3 czytania ze Starego Testamentu, 6 z Nowego Testamentu i 12 tekstów z Ewangelii<sup>1</sup>. W tej zupełnie nowej księdze liturgicznej liturgia słowa Bożego stanowi ważny element obrzędu chrztu. Liturgia słowa jest skierowana głównie do rodziców i chrzestnych, a także i pozostałych wiernych zebranych w celu pogłębienia ich wiary. Słowo Boże uświadamia im dokonujące się włączenie ich dziecka w tajemnice Chrystusa i Kościoła. W liturgii chrztu należy odczytać jedno lub dwa czytania, z których jedno ma być ze Starego Testamentu, a drugie z Nowego Testamentu.

Celem artykułu jest ukazanie chrztu jako sakramentu, który daje dziecku nowe życie. Podstawowe źródło stanowią czytania biblijne z lekcjonarza umieszczonego w rytuale chrztu dzieci. W tekstach objawionych Starego i No-

Dariusz K W I A T K O W S K I, ks. dr hab., adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: [kwiatkowski@post.pl](mailto:kwiatkowski@post.pl)

<sup>1</sup> *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1987 nry 207–227 (dalej: OCD).

wego Testamentu będziemy szukać odpowiedzi na pytanie: w czym wyraża się nowa jakość życia, która staje się udziałem ochrzczonego człowieka?

### **I. Figury i zapowiedzi chrzcielnego nowego życia – czytania ze Starego Testamentu**

*Woda daje życie* (Wj 17,3–7)<sup>2</sup>. Pierwszym podanym przez rytuał czytaniem ze Starego Testamentu jest fragment z Księgi Wyjścia. Księga ta opisuje cudowne wyjście narodu wybranego z niewoli egipskiej i wędrówkę przez pustynię aż do dojścia do ziemi obiecanej im przez Boga. Przeczytany fragment mówi o wydarzeniu, które miało miejsce podczas wędrówki Izraela przez pustynię. Wędrującym Izraelitom zabrakło wody i dlatego zaczęli szemrać przeciw Mojżeszowi i buntować się, że lepiej byłoby pozostać w Egipcie, aniżeli znosić wszelkie trudności związane z wędrowaniem przez pustynię. Brak wody na pustyni oznaczał nieuchronną śmierć. Dzięki cudownej interwencji Boga, Mojżesz wyprowadził wodę ze skały i dzięki temu cały lud mógł zaspokoić swoje pragnienie.

Naród wybrany, pomimo że widział wiele znaków i cudów, których Bóg dokonał na ich oczach, przy wyprowadzaniu ich z niewoli egipskiej, nie chciał uwierzyć Bogu i często się buntował. Bóg celowo wystawiał ich wiarę na próbę. Poprzez przeciwności chciał pokazać, że to On jest sprawcą ich wyzwolenia, i że tylko razem z Nim mogą odziedziczyć ziemię obiecaną. Także w tej scenie Bóg objawia się jako ten, który pomaga w konkretnej sytuacji. To doświadczenie miało wzmocnić wiarę Izraelitów. Pan Bóg posłużył się tutaj znakiem wody, która jest symbolem życia i błogosławieństwa. Woda uratowała Izraelitów od niechybnej śmierci. Zresztą, nie był to dla nich pierwszy znak wody. Pierwszym było cudowne przejście przez Morze Czerwone. Wtedy Bóg definitywnie uratował Izraelitów przed Egipcjanami. Teraz, wyprowadzając im wodę ze skały, uratował im życie kolejny raz. Te znaki miały pokazywać, że Bóg jest razem ze swoim ludem oraz to, że ten lud został przez Niego wybrany<sup>3</sup>. Hebrajczycy przeżywający brak wody na pustyni uważali, że są opuszczeni przez Boga i skazani na śmierć z pragnienia. Pan jednak w cudowny sposób zaspokoił pragnienie narodu i ocalił go. Podobnie przez wodę chrztu Chrystus, który jest obecny w sakramencie, daje ludziom nowe życie nadprzyrodzone. Nowo ochrzczeni tak jak lud na pustkowiu, doświadczają mocy i dobroci Boga. Woda wypływająca ze skały staje się zapowiedzią i figurą źródła chrzcielnego. Woda wzięta z tego źródła daje nowe życie i staje się ratunkiem dla ochrzczonego<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tamże 207.

<sup>3</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*. W: *Sakrament Chrztu*, Red. A. Skowronek. Katowice 1973 s. 141.

<sup>4</sup> Por. S. Łach: *Księga Wyjścia*. Poznań 1964 s. 172.

*Pokropię was czystą wodą i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy* (Ez 36,24–28)<sup>5</sup>. Treścią perykopy jest zapowiedź wielkiego oczyszczenia i odnowienia Izraela. Bóg dla chwały swego imienia oczyści swój lud, dając mu nowe serce i nowego ducha<sup>6</sup>. Treść teologiczna tej perykopy koncentruje się wokół trzech tematów: oczyszczającej wody, nowego serca, nowego ducha<sup>7</sup>. Woda dla człowieka Wschodu była źródłem i siłą życia. Bez wody ziemia zmienia się w suchą pustynię, czyli krainę głodu i śmierci, gdzie ludzie i zwierzęta skazani są na zagładę. Bowiem gdzie jest woda, tam jest życie. Elementarnym gestem gościnności w starożytności było obmycie nóg przybysza (por. Rdz 18,4; 12, 2; Łk 7,44). Prorok zwraca uwagę także na oczyszczającą moc wody. Temat ten Ezechiel włącza w perspektywę odnowienia Ludu Bożego. Wewnętrzne oczyszczenie jest źródłem nowego życia. Oczyszczająca moc wody, zapowiedziana przez proroka na czasy odnowienia ludu wybranego i na czasy mesjańskie, zrealizowała się w pełni w wodach chrztu<sup>8</sup>. Jan chrzczył na odpuszczenie grzechów (por Mt 3,11). Chrzt jest obmyciem, uświęceniem i usprawiedliwieniem w imię Pana Jezusa i przez Ducha Bożego (por. 1 Kor 5,11. Por. Ef 5,26; Hbr 10,22; Dz 22,26). Obmyty, usprawiedliwiony i uświęcony w chrzcie człowiek staje się nowym stworzeniem w pełnym tego słowa znaczeniu.

*I dam wam nowe serce..., kamienne serce wam odbiorę, a dam wam serce z ciała* (Ez 36,26)<sup>9</sup>. Serce w pojęciu biblijnym ma inne znaczenie niż w dzisiejszym, potocznym języku. Serce łączy się często z życiem uczuciowym człowieka. Ono może miłować lub nienawidzić. W Biblii serce ma bardzo szerokie znaczenie i oznacza najbardziej wewnętrzną część człowieka, czyli jest źródłem uczuć, myśli i decyzji. Serce jest tym, co prowadzi człowieka do określonego działania (por. Wj 3,2; Lb 16,28) i w tym kontekście należy rozumieć słowa proroka: *dam wam nowe serce* (Ez 36,26). Słowa te oznaczają dokonanie prawdziwej i wewnętrznej przemiany. Bóg przemieni najgłębszą istotę człowieka, to znaczy zmieni źródło myśli, woli, uczuć i sumienia. Nowe serce to nowy sposób myślenia, decydowania i działania, to prosto nowe życie<sup>10</sup>.

*Nowego ducha tchnę do waszego wnętrza* (Ez 36,27). Duch Boży w Starym Testamencie oznaczał dynamiczną, nieosobową siłę Boga. Uważano ją za Dar Boży udzielany określonym osobom, pełniącym jakieś funkcje w służbie Ludu Bożego (por. Sdz 6,34; 13,25; 14,6; 15,14; 1 Sm 11,6). Prorocy przedstawiają ducha Jahwe jako czynną zasadę życia (por. Iz 4,3; Ez 36,23–28; Jr 31,31–34;

<sup>5</sup> OCD 208.

<sup>6</sup> Por. B. Testa: *Sakramenty Kościoła*. Poznań 1998 s. 117.

<sup>7</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 142.

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> OCD 208.

<sup>10</sup> B. Mokrzycki: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*. Warszawa 1983 s. 248–249.

32,38). Tchnienie nowego ducha, oznacza danie nowej zasady życia, działania i postępowania. Duch Boży pochodzi z nieba i do nieba prowadzi<sup>11</sup>. Owocem oczyszczenia, przemiany i postępowania zgodnie z nowym duchem będzie powrót i mieszkanie w ziemi, którą Bóg dał ojcom. Ziemia obiecana była zapowiedzią nieba, życia wiecznego. Owocem oczyszczenia nowego ludu w czasach mesjańskich przez wodę chrztu i Ducha Świętego będzie Ojczyzna niebieska<sup>12</sup>. Oczyszczenie duchowe przyniesie narodowi życie godne ludu Bożego. Zbawcze działanie Boga przywraca godność tym, którzy w Niego wierzą<sup>13</sup>.

Proroctwo Ezechiela całkowicie wypełnia się w sakramencie chrztu. Należy podkreślić, że nie chodzi o jakąś zewnętrzną zmianę w życiu chrzczonego człowieka. Tutaj praktycznie nic się nie zmienia. Natomiast całkowicie zmienia się jego wnętrze. Człowiek oczyszczony wodą chrzcielną zostaje obmyty z grzechu pierworodnego i staje się przybrany dzieckiem Boży. Zostaje też napełniony Bożym Duchem, dzięki czemu otrzyma nowe serce. Ta nowość wyrazi się w tym, że to ochrzczony będzie zdolny do poznania Boga, do wypełniania Jego woli i czynienia bezinteresownej miłości. Dzięki przyjętemu sakramentowi chrztu człowiek wchodzi w nową relację z Bogiem. Będzie to relacja przymierza i miłości. Odtąd powołaniem ochrzczonego staje się świętość i wieczność.

*Woda wypływająca ze świątyni niesie życie* (Ez 47,1–9.12)<sup>14</sup>. Tej perykopie można nadać tytuł: „Ożywiający źródło wypływa spod progu świątyni”. Jest to mały fragment ostatniej części Księgi Ezechiela, w której mówi się o odrodzeniu nowego Izraela. Wizja Ezechiela przedstawiona w tym fragmencie jest wizją o źródle ożywiającym, która staje się częścią wizji nowej teokracji<sup>15</sup>.

*Ożywiająca woda* (Ez 47,1–5) stanowi pierwszy temat perykopy. Symbol ożywiającej wody znany był już dawniejszym prorokom, którzy łączyli go zawsze z odnowieniem ludu i z czasami eschatologicznymi. Bóg będzie zsyłał deszcz w dogodnym czasie i będzie to deszcz niosący błogosławieństwo. Drzewo polne wyda owoc, a ziemia wyda swój plon. *Lud będzie żył bezpiecznie w swym kraju i poznają, że Ja jestem Jahwe* (Ez 34,26). Dzięki tej wodzie zniknie głód i pragnienie (por. Jr 31,9; Iz 41,10). Życiodajne źródło wypływające spod świątyni, to symbol szczególnego błogosławieństwa<sup>16</sup>. Prorok przedstawia skutki, jakie wy-

<sup>11</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 144.

<sup>12</sup> Por. J. Homerski: *Księga Ezechiela*. W: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Red. M. Peter, M. Wolniewicz. T. III. Poznań 2000 s. 459–460.

<sup>13</sup> Por. J. Homerski: *Księga Ezechiela*. Lublin 1998 s. 155–156.

<sup>14</sup> OCD 209.

<sup>15</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s.145.

<sup>16</sup> Por. J. Homerski: *Księga Ezechiela*, dz. cyt., s. 198–199.

wołuje ta obfita woda, płynąca ze świątyni: daje życie, zdrowie i ratuje od śmierci. Życiodajna woda, wypływająca ze świątyni dokonuje cudownej przemiany: gorzkie i śmiertelne wody zamienia w wody zdrowe; tam gdzie była śmierć zakwitnie nowe życie.

Słowa proroka Ezechiela wypełniły się w Jezusie Chrystusie. On stał się prawdziwą i żywą świątynią oraz źródłem wody, która daje życie. Z Jego przebitego boku, niczym spod progu nowej Świątyni, wypłynęła zbawcza krew i ożywiająca woda. Chrystus jest nową świątynią, z której wypływa woda dająca życie. Wodą Jezusa jest także Duch Święty – Boża moc ożywiająca. Przez chrzest święty człowiek staje się Świątynią Ducha. Teraz poprzez Kościół i jego sakramenty, a zwłaszcza przez chrzest, strumienie Bożej łaski rozlewają się na ludzkie serca. Ten strumień dociera do każdego człowieka, który ma otwarte serce. W przyszłości ten strumień będzie się poszerzał przez przyjęcie innych sakramentów, a szczególnie bierzmowania i Eucharystii<sup>17</sup>.

Perykopy biblijne, które zostały umieszczone w lekcjonarzu „Obrzędów chrztu dzieci”, jako typy i zapowiedzi, wyraźnie wskazują na sakrament chrztu jako sakrament nowego życia. Obrazami i zapowiedziami nowego życia jest woda wypływająca ze skały i ratująca życie, duch, który ożywia wszystko oraz nowe serce. Inicjatorem nowych narodzin będzie sam Bóg. Dzieła tego dokona przez swojego Syna Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego oraz wspólnotę nowego Ludu Bożego, którą będzie Kościół. On stanie depozytariuszem sakramentu chrztu.

## **II. Nowe narodziny darem sakramentu chrztu – czytania z Nowego Testamentu**

*Zostaliśmy razem z Chrystusem pogrzebani po to, abyśmy wkroczyli w nowe życie* (Rz 6,3–5)<sup>18</sup>. W tej perykopie św. Paweł ukazuje istotę sakramentu chrztu, który jest zanurzeniem człowieka w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Tutaj znajduje się źródło nowego życia. To zanurzenie sprawia nowe narodziny: człowiek umiera dla grzechu i rodzi się do nowego życia. Nowe narodzenie człowieka domaga się uprzedniej śmierci. Dokonuje się to w chrzcie, który jest zanurzeniem w śmierci Chrystusa (por. Rz 6,3)<sup>19</sup>. Zanurzenie, o którym mówi Apostoł jest znakiem pogrzebania i pochowania i równocześnie symbolicznie wyraża śmierć. Wynurzenie następujące po zanurzeniu jest znakiem zmartwychwstania

<sup>17</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 146.

<sup>18</sup> OCD 210.

<sup>19</sup> Por. J. Kudasiewicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 147.

i życia. Symbolika ta wyraża teologiczną treść chrztu<sup>20</sup>. Przez chrzest w śmierci Chrystusa stary człowiek został współukrzyżowany i skończyła się jego egzystencja (por. Rz 6,6).

Święty Paweł ze śmiercią łączy nierozdzielnie zmartwychwstanie i nowe życie (por. Rz 6,4–5). Połączenie to jest konieczne: nie można, bowiem umrzeć dla grzechu bez równoczesnego rozpoczęcia nowego życia w łasce (por. Rz 6,8). Nowe życie, choć jest niewidoczne, istnieje na pewno, ponieważ jest skutkiem wcześniejszej śmierci i zmartwychwstania (por. Kol 3,3–5). Od chwili chrztu wszystko człowiek już na zawsze jednoczy się z Jezusem. Udział chrześcijanina w śmierci Chrystusa, gwarantuje przyszłe uczestnictwo w chwale zmartwychwstania. Współukrzyżowanie z Chrystusem wyzwala chrześcijanina z więzów śmierci i daje gwarancje pełni życia w wieczności<sup>21</sup>.

*Wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim* (Rz 8,28–32)<sup>22</sup>. Ten tekst można nazwać traktatem o zbawieniu i odkupieniu każdego człowieka. Sprawcą zbawienia i odkupienia jest Bóg, który dokonał tego dzieła przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Św. Paweł bardzo szczegółowo opisuje działania Boga. „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, aby się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8,29) – słowa, które przypominają, że stworzenie każdego człowieka jest aktem wolnej woli Boga. On stwarza człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo, ponieważ go miłuje. Stworzony człowiek ma się upodobnić do Jego Syna, Jezusa Chrystusa. Bóg nie tylko stwarza człowieka, ale także powołuje go do życia dziecka Bożego. Dlatego też usprawiedliwia go i obdarza chwałą. Usprawiedliwienie oznacza oczyszczenie z wszelkich grzechów i życie w łasce Bożej<sup>23</sup>.

Św. Paweł bardzo mocno podkreśla, że Bóg jest wiarygodny w swojej miłości i w swoich obietnicach. Poprzez chrzest dokonuje się cudowne zjednoczenie człowieka z Bogiem przez Jezusa Chrystusa. Ochrzczony staje się dzieckiem Bożym i bratem Jezusa. Przez sakrament chrztu na zawsze łączymy się z Chrystusem. Nowy Testament na określenie tej chrzcielnej rzeczywistości używa jeszcze innych pojęć. Mówi o „wszczepieniu w Chrystusa” (Kol 2,6–7), „zanurzeniu w Chrystusie” (Rz 6,3), zjednoczeniu z Chrystusem” Rz 13,14), czy

<sup>20</sup> Św. Paweł wyraźnie nawiązuje do starożytnego sposobu udzielania chrztu. W Kościele pierwszych wieków udzielano tego sakramentu przez trzykrotne zanurzenie w wodzie, będące symbolem śmierci, i trzykrotne wynurzenie, obrazujące zmartwychwstanie. Po wyjściu ze źródła chrzcielnego nowo ochrzczonego otrzymywał białą szatę, czyli znak stania się nowym człowiekiem. Kultura starożytnego Wschodu dobrze znała symbolikę zanurzenia w wodzie jako obraz śmierci i końca dotychczasowej formy życia. Natomiast symbolika wynurzenia się z wody oznaczała narodziny nowej formy życia.

<sup>21</sup> Por. K. R o m a n i u k: *List do Rzymian*. T. VI – 1. Poznań – Warszawa 1978 s. 146–147.

<sup>22</sup> OCD 211.

<sup>23</sup> Por. J. N. A l e t t i: *List do Rzymian*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Red. W. R. F a r m e r. Warszawa 2000 s. 1444.



„przyobleczeniu Chrystusa” (Gal 3,26–27)<sup>24</sup>. Określenia te wyraźnie wskazują na nową jakość życia człowieka ochrzczonego.

*Podobnie jak jedno jest ciało...* (1 Kor 12,12–13)<sup>25</sup>. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł udziela chrześcijanom z Koryntu konkretnych wskazań dotyczących ich życia religijnego. W sposób szczególny apeluje o jedność wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa. Fundamentem tej jedności ma być wiara w Pana Jezusa i przynależność do wspólnoty Jego uczniów, którą jest właśnie Kościół. Apostoł przypomina, że Kościół jest Ciałem Chrystusa. We wspólnocie kościelnej Chrystus staje się widoczny dla innych ludzi. Przedstawiając Kościół, św. Paweł w sposób bardzo plastyczny posługuje się obrazem ludzkiego ciała. Żywe ludzkie ciało składa się z wielu członków, które są ze sobą ściśle powiązane. Dla poprawnego funkcjonowania całego organizmu wszystkie członki ze sobą współpracują i uzupełniają się nawzajem. Poszczególne członki ludzkiego ciała nie mogą się wzajemnie negować lub odrzucać. Choć każdy z nich jest inny, to jednak są sobie nawzajem bardzo potrzebne. Trwając w jedności zapewniają pełne zdrowie dla całego ludzkiego organizmu<sup>26</sup>.

Warto także zauważyć, że w ludzkim ciele istnieje jakaś zasada duchowa, która scala i koordynuje działania poszczególnych członków. Działania te służą dobru całego organizmu. Ta zasada jest także źródłem jedności dla całego organizmu. Ona ożywia całe ciało i nadaje mu swoistą spistość jednego organizmu. Trzeba tu także powiedzieć o odrębności każdego ludzkiego życia. Każdy człowiek jest kimś niepowtarzalnym i jedynym w swoim rodzaju. Na całym świecie nie ma człowieka, który byłby wierną kopią kogoś innego. Można powiedzieć, że każdy człowiek jest swoistym i niepowtarzalnym arcydziełem stworzonym przez Boga. Mimo jednak swojej wyjątkowości i niepowtarzalności potrzebuje do normalnego funkcjonowania innych ludzi. Żaden człowiek nie jest samotną wyśpą, która byłaby sama w sobie samowystarczalna<sup>27</sup>.

Sakrament chrztu włącza nas do wspólnoty Kościoła. Tej wspólnoty nie można porównać z żadną inną wspólnotą założoną i tworzoną przez ludzi. Przed wszystkim ze wspólnotą Kościoła ściśle utożsamia się sam Jezus. Ta wspólnota jest Jego Ciałem. Jezus Chrystus jest Głową tejże wspólnoty. On daje Kościołowi swojego Ducha, który staje się jego sercem, czyli zasadą życia i jedności. Ducha Świętego otrzymujemy już w sakramencie chrztu. To On od wewnątrz scala tę wspólnotę i daje jej życiodajną moc. Dzięki Duchowi Świętemu, który jest

<sup>24</sup> Por. F. Amiot: *Chrzest*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Poznań 1990 s. 132–133.

<sup>25</sup> OCD 212.

<sup>26</sup> Por. B. Mokrzycki: *Nowe narodzenie*. Warszawa 1978 s. 71–74.

<sup>27</sup> Por. D. Kwiatkowski: *Ochrzczeni w jednym Duchu*. W: *Duc in altum. Homilie i kazania na każdy dzień. Wrzesień*. Red. K. Marcyński. Warszawa 2006 s. 1–2.

w nas, Kościół żyje i działa pośród tego świata. Także tutaj odkrywamy nowość życia otrzymaną w sakramencie chrztu<sup>28</sup>.

*Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3,26–28)<sup>29</sup>. Te słowa należą do większego fragmentu listu do Galatów, mówiącego o usprawiedliwieniu. Usprawiedliwienie jest aktem Boga, który dokonuje odrodzenia i odnowy w Duchu Świętym oraz udziela życia nadprzyrodzonego (por. Rz 5,8). *Przyoblekliście się w Chrystusa* – jest to metafora szaty, znana już w Starym Testamencie. Sakrament chrztu wprowadza nas w niezwykłą i wyjątkową relację z Bogiem Ojcem. Najważniejszym celem Bożego planu zbawienia jest uczynienie ze wszystkich ludzi dzieci Bożych. Bóg zrealizował ten plan posyłając na świat swojego Syna, Jezusa Chrystusa, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie pojednał ludzkość z Bogiem. W ten sposób dzieci, które przez grzech odwróciły się od Boga, swojego Stwórcy i Ojca, teraz do Niego powróciły. Sprawił to Jezus Chrystus. Relację Bożego dzieciństwa nawiązuje się dzięki przyjęciu sakramentu chrztu, który jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i udziela nam Ducha Świętego. Prawdziwe synostwo Boże otrzymujemy dzięki wspólnocie z Jezusem Chrystusem. W Nim nasze synostwo Boże otrzymuje uwiarygodnienie i przypieczętowanie<sup>30</sup>. Chrystus żyje na wieki, a wszyscy obleczeni w Chrystusa stanowią z nim jedno. Faktem uzasadniającym godność synów Bożych jest otrzymanie chrztu. Ci, którzy zostali ochrzczeni, są synami Boga. Chrztus dokonuje się w samym Chrystusie, który udziela życia na wieki<sup>31</sup>.

*Zachęcam was, ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania* (Ef 4,1–6)<sup>32</sup>. W Liście do Efezjan św. Paweł przedstawia wszystkim chrześcijanom praktyczne wnioski wynikające z faktu zjednoczenia z Jezusem Chrystusem i przynależności do wspólnoty Kościoła. Najpierw Apostoł przypomina, że życie chrześcijańskie jest darem pochodzącym od samego Boga. Człowiek staje się chrześcijaninem dzięki Bożemu powołaniu, a nie własnej decyzji, działaniu czy posiadanym zdolnościom. Sam Bóg zaczyna zbawczy dialog z człowiekiem. On objawia człowiekowi samego siebie, a zwłaszcza swoją bezinteresowną miłość. Znakiem tej miłości jest niewątpliwie sakrament chrztu, który udzielamy małym dzieciom, u których trudno mówić o jakichkolwiek zasługach wobec Boga<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Por. B. M o k r z y c k i: *Nowe narodzenie*, dz. cyt., s. 77–79.

<sup>29</sup> OCD 213.

<sup>30</sup> Por. J. K u d a s i e w i c z, J. Ł a c h: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 157–158.

<sup>31</sup> Por. E. S z y m a n e k: *List do Galatów*. T. VI – 2. Poznań – Warszawa 1978 s. 82–83.

<sup>32</sup> OCD 214.

<sup>33</sup> Por. D. K w i a t k o w s k i: *W jednej wierze i miłości*. W: *Duc in altum. Homilie i kazania na każdy dzień*. Listopad, dz. cyt., s. 1–2.

Przez chrzest człowiek zostaje włączone do wspólnoty Kościoła. Tutaj odkrywamy prawdę, że powołanie i wezwanie do chrześcijaństwa mają nie tylko cechy indywidualne, ale także i społeczne. Nie niwelując bogactwa cech osobowych oraz indywidualnych więzi każdego człowieka z Bogiem, trzeba powiedzieć, że powołanie chrześcijańskie równocześnie jednoczy wszystkich ochrzczonych ze sobą. Każdy człowiek zachowując swoje własne talenty dane mu przez Boga, jednoczy się z innymi w jednej wierze i w jednym chrzcie. Ta jedność sprawia, że wszyscy ochrzczeni stają się członkami jednego Chrystusowego Kościoła. Prawdziwa jedność wypływa z samego źródła powołania wszystkich ochrzczonych. Pierwszym źródłem jedności jest Bóg, Ojciec wszystkich ludzi. Potem jest Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia. Poprzez sakrament chrztu każdy człowiek zanurza się w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Są to niepowtarzalne i jedyne wydarzenia, które dają ludziom zbawienie i jednoczą ich. Zjednoczenie się z Chrystusem i w Chrystusie dokonuje się na drodze wiary, która też jest tylko jedna. Zewnętrznym znakiem tej jedności staje się przyjmowany sakrament chrztu<sup>34</sup>.

Łącząc się sakramentalnie z Jezusem Chrystusem każdy człowiek staje się kolejnym, szczególnym i wyjątkowym ogniwem we wspólnocie Kościoła. Dary, które otrzymał od Boga będą odtąd służyły nie tylko jemu samemu, ale także nam wszystkim. Poprzez jeden chrzest człowiek uczestniczy w życiu jednego Boga i jednego Kościoła, który wyznaje jedną wiarę. Wiara jest wspólnym dziedzictwem całego Kościoła.

*Wy jesteście plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem* (1 P 2,4–5. 9–10)<sup>35</sup>. Pierwszy list Świętego Piotra, z którego pochodzi ten fragment, zawiera wiele wzmianek o chrzcie: *zrodzeni na nowo; ponownie do życia powołani; jako niedawno narodzone niemowlęta* (por. 1 P 1,3; 1,23; 2,1). Określenia te wskazują, że list ten jest swego rodzaju katechezą chrzcielną. Lud wybrany to lud święty, oddzielony i wyjęty z użycia świeckiego, a konsekrowany Bogu. Ochrzczeni stają się ludem wybranym Nowego Testamentu, powołanym do życia nadprzyrodzonego. Przyjmujący chrzest tworzą święte kapłaństwo duchowe, gdyż duchowa jest świątynia i duchowe są ofiary, które będą składać. Do tych ofiar zalicza się: modlitwę (por. Hbr 13,15), świętość życia (por. Rz 12,1) i owoce apostołstwa (por. Rz 15,15)<sup>36</sup>.

Bóg już z miłości wybiera człowieka i przeznacza je do świętości. Wyznacza mu także życiowy cel, którym jest osiągnięcie życia wiecznego. Przez przyjęcie chrztu ochrzczony zostaje wybrany i włączony do wspólnoty, zwanej wspólnotą

<sup>34</sup> Por. F. Amiot: *Chrzest*, art. cyt., s. 133–134.

<sup>35</sup> OCD 215.

<sup>36</sup> Por. J. Kudasiwicz, J. Łach: *Liturgia słowa Bożego w odnowionym obrzędzie chrztu*, art. cyt., s. 164.

Kościola. W tej wspólnotce przez wypełnianie określonych zadań, może realizować własne powołanie do świętości. Przez chrzest, który jednoczy człowieka z Jezusem Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zostaje on już włączony do grona świętych. Staje się częścią ludu, który przeznaczony jest na własność Boga. Świętość należy wpisać do istotnych elementów nowego życia<sup>37</sup>.

### III. Dar nowego życia w nauczaniu Jezusa – Ewangelie

Lekcjonarz umieszczony w Obrzędach chrztu dzieci zawiera także propozycje perykop wziętych z Ewangelii. W sumie mamy do wyboru pięć czytań z Ewangelii synoptycznych i siedem z Ewangelii według św. Jana. Egzegezie poddane zostaną tylko te fragmenty Ewangelii, które mówią bezpośrednio o chrzcielnym darze nowego życia.

*Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego* (J 3,1–6)<sup>38</sup>. Najważniejszym tekstem Ewangelii, który ukazuje chrzest jako narodziny do nowego życia jest opis dyskusji Jezusa z Nikodemem, a szczególnie wypowiedź zawarta w zdaniu: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego* (J 3,5). Osiągnięcie królestwa Bożego może się dokonać jedynie przez wiarę i przez chrzest. Nawiązuje to do mandatu danego uczniom przez Jezusa: *Idąc na cały świat, głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu, kto uwierzy i ochrzczi się będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, zostanie potępiony* (Mk 16,15–16). Nowe narodzenie dokonujące się w sakramencie chrztu, w którym występują oba składniki wskazane przez Jezusa Nikodemowi: woda i Duch. Nowe narodzenie jest warunkiem koniecznym do wejścia do królestwa Bożego, jak bowiem człowiek przychodzi na świat w ciele przez narodziny fizyczne, tak też musi przyjść na świat duchowo, aby stać się dzieckiem Boga<sup>39</sup>. Narodzenie z Ducha przenosi człowieka w sferę życia zupełnie nowego, Bożego, płynącego z łaski. Właściwą drogą prowadzącą ku temu nowemu życiu łaski, jest sakramentalne działanie wody w chrzcie. Celem odrodzenia chrzcielnego jest wejście do Królestwa Bożego. Określenie to ma charakter eschatologiczny i jest wykładnikiem zbawienia wiecznego<sup>40</sup>.

Sakrament chrztu stanowi absolutny początek czegoś zupełnie nowego. To, co rozpoczyna się w chrzcie będzie nieustannie się rozwijało i pogłębiało. Życia

<sup>37</sup> Por. D. Kwiatkowski: *Wybrani przez Pana. W: Duc in altum. Homilie i kazania na każdy dzień. Grudzień*, dz. cyt., s. 1.

<sup>38</sup> OCD 221.

<sup>39</sup> Por. M. Wolniewicz: *Ewangelia według św. Jana. W: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Red. M. Peter, M. Wolniewicz. T. IV, dz. cyt., s. 229; por. B. Testa: *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 139

<sup>40</sup> Por. L. Stachowiak: *Ewangelia według świętego Jana*. T. IV. Poznań – Warszawa 1975 s. 160–161.

Bożego, które rodzi się w chrzczonym człowieku nie można zaprogramować i ubrać go w ludzkie schematy. Dawcą tego życia jest Duch Święty, który zamieszka w sercu ochrzczonego. We Wprowadzeniu ogólnym do chrześcijańskiego wtajemniczenia czytamy: *Chrzest, brama do życia i królestwa Bożego, jest pierwszym sakramentem nowego prawa; przyniósł go Chrystus wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne*<sup>41</sup>. Bóg jest jedynym dawcą życia i źródłem życia. Poprzez chrzest Bóg pragnie obdarzyć każdego człowieka nowym życiem, czyli chce podzielić się z nim swoim własnym życiem. To Bóg sprawia, że chrzczony człowiek rodził się na nowo, w innym porządku, czyli nie tylko według ciała w płaszczyźnie biologicznej, ale także według Ducha, w płaszczyźnie nadprzyrodzonej<sup>42</sup>.

*Źródło wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4,5–14)<sup>43</sup>. Perykopa ta opisuje spotkanie Jezusa z Samarytanką, która przyszła czerpać wodę ze studni, gdzie odpoczywał Jezus. Tematem rozmowy jest woda żywa, która ma moc ugasić pragnienie, oraz stać się źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu. Jezus do Samarytanki mówi o wodzie, która potrafi ugasić raz na zawsze każde ludzkie pragnienie: *Kto zaś będzie pił wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4,14). Nic dziwnego, że kobieta zaraz Go poprosiła, aby dał jej tej wody. Tą wodą jest sam Jezus oraz Jego miłość. Zaczerpięcie tej wody gasi każde pragnienie ludzkiego serca. Wynika to z faktu, że Jezus jest umiłowanym Synem Bożym i darem dla całej ludzkości. On staje się pośrednikiem między Bogiem i ludźmi i ofiaruje Boży dar „żywej wody” rozumianej przede wszystkim jako dar Ducha Świętego<sup>44</sup>.

Odrodzenie z Ducha dokonuje się przez wodę. Duch przyjmowany jest na sposób sakramentalny. Mamy tutaj czytelne odniesienie do wody chrzcielnej, która jest źródłem życia nadprzyrodzonego, które rozpoczyna się na ziemi i dopełnia się w wieczności. Woda ze źródła będzie symbolem niekończącego się szczęścia wybranych, przywiezionych na rozległe pastwiska przez Baranka. Woda mająca charakter duchowy i prowadząca do życia w „duchu i prawdzie”, staje się źródłem życia wiecznego<sup>45</sup>.

*Kto wierzy, ma życie wieczne* (J 6,44–47)<sup>46</sup>. W liturgii chrztu odczytuje się powyższy fragment Ewangelii według świętego Jana z tej racji, że zawiera upo-

<sup>41</sup> OCD 3.

<sup>42</sup> Por. D. Kwiatkowski: *Powtórne narodzenie*. W: *Duc in altum. Homilie i kazania na każdy dzień*. Lipiec. Red. K. Marcyński. Warszawa 2007 s. 1–2.

<sup>43</sup> OCD 222.

<sup>44</sup> Por. T. Okure: *Ewangelia według św. Jana*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*. Red. W. R. Farmer, dz. cyt., s. 1330.

<sup>45</sup> Por. H. Cazzilles, P. Grelot: *Woda*. W: STB s. 1062.

<sup>46</sup> OCD 223.

mnienie dotyczące wiary i obietnicę życia wiecznego. Wiara w Jezusa i w Jego naukę jest dla człowieka równoznaczna z posiadaniem życia wiecznego. U Jana centralną rzeczywistością jest Chrystus. To On jest życiem wiecznym i może je dawać innym. Życiem są słowa Jego nauki. To On daje wodę życia, a przede wszystkim Chleb życia. Treścią całego Jego posłannictwa oraz celem Jego przyścia na świat było to, aby ludzie mieli życie i to życie w pełni (por. J 10,10; 1 J 4,9). Uzyskuje się je przez wiarę w Chrystusa. Chrzest rozpoczyna to życie, które musi rozwijać się, aż do tego stopnia, by upodobnić się do Chrystusa. Jezus zapewnia wierzących o życiu wiecznym. Pełnia życia w Chrystusie udziela się wierzącym i gwarantuje wieczne szczęście<sup>47</sup>.

*Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie, niech przyjdzie do Mnie i pije!* (J 7, 7b–39a)<sup>48</sup>. W religii żydowskiej w Jerozolimie obchodzone było Święto Namiotów. W ostatnim dniu tego święta podczas liturgii, na zakończenie uroczystości, odbywał się specjalny „obrzęd z wodą”. Kapłan wraz z lewitami i zgromadzonym ludem w procesji udawali się do sadzawki Siloe, z której brano wodę do złotego dzbanu. Następnie wodę tę przynoszono z powrotem na dziedziniec świątyni i wylewano ją na tak zwany „ołtarz całopalenia”. Poprzez ten „obrzęd z wodą” wyrażano usilne modlitwy błagalne o deszcz i o wielką ilość życiodajnej wody, potrzebnej dla przyszłych zbiorów. Woda była w tym obrzędzie znakiem błogosławieństwa i życia<sup>49</sup>.

Jezus w swoim przemówieniu utożsamił się z wodą. Przedstawił siebie samego jako źródło wody żywej, z którego wypłyną strumienie mające moc ugasić pragnienia ludzkiego serca. Św. Jan Ewangelista tłumacząc wypowiedź Jezusa, dodał: *A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego* (J 7,39a). Słowa Jezusa stanowią doskonałą katechezę chrzcielną. Odkrywamy z niej tajemnicę Osoby Jezusa Chrystusa oraz Ducha Świętego, którego wraz z Ojcem posłał wszystkim wierzącym. Zmartwychwstały Jezus stał się prawdziwym źródłem wody życia. Tą wodą jest Duch Święty, którego otrzymujemy w sakramencie chrztu. Strumienie łaski Ducha Świętego użyźniają glebę ludzkiego serca w taki sposób, że może ona wydawać owoce prawdziwej wiary. Ta woda otwiera nas także na życie wieczne. Jest prawdziwą wodą dającą życie wieczne, czyli to życie prawdziwe i nieprzemijające<sup>50</sup>.

*Jezus przechodząc, ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia* (J 9,1–7)<sup>51</sup>. Jezus uzdrowia człowieka niewidomego od urodzenia. Ślepotą w czasach starożytnych była bardzo ciężką chorobą i praktycznie skazywała

<sup>47</sup> Por. L. Stachowiak: *Ewangelia według świętego Jana*, dz. cyt., s. 216–217.

<sup>48</sup> OCD 224.

<sup>49</sup> Por. B. Mokrzycki: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, dz. cyt., s. 266.

<sup>50</sup> Por. D. Kwiatkowski: *Strumienie wody żywej*. W: *Duc in altum. Homilie i kazania na każdy dzień. Wrzesień*, dz. cyt., s. 2.

<sup>51</sup> OCD 225.

człowieka na żebranie i życie w nieustannym poniżeniu i cierpieniu. Uważano nawet, że ślepotą była karą za grzechy, które popełnił niewidomy lub ktoś z jego rodziny. Stąd pytanie uczniów: *Kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy?* (J 9,2) W odpowiedzi Jezus odpowiada, że choroba ta nie jest karą za grzechy, ale okazją do objawienia chwały i mocy Boga. I rzeczywiście Jezus przywraca wzrok człowiekowi niewidomemu. W tym wydarzeniu, On objawia się jako *Światłość świata*, która oświeca każdego człowieka wierzącego. Warto zauważyć, że uzdrowienie to jest jednocześnie znakiem i potwierdzeniem słów Chrystusa. Jezus nazywając samego siebie *Światłem* nie posługuje się teologicznym pojęciem czy poetyckim stwierdzeniem. On rzeczywiście jest *Światłem*, które ma moc pokonać każdą ciemność<sup>52</sup>.

Ciemnością człowieka jest grzech i nieznajomość Boga. Jezus stając się człowiekiem objawił nam prawdziwe oblicze Boga. Moglibyśmy powiedzieć, On rozświetlił tajemnicę Boga, czyli pokazał nam Boga. Oprócz tego Jezus pokonał ciemności, które niszczą człowieka – przez swoją śmierć i zmartwychwstanie pokonał grzech i śmierć. Światłem jest także Jego słowo, które wyznacza kierunek i sens naszego życia. W tym świetle odkrywamy nasze powołanie do życia wiecznego.

W czasach starożytnych ten fragment Ewangelii uważano za klasyczną katechezę chrzcielną. Sakrament chrztu nazywano wtedy „oświeceniem”, a nowo ochrzczonych „oświeconymi”. Możemy powiedzieć, że przez ten sakrament otrzymujemy światło Bożej łaski i miłości. To światło odpuszcza nasze grzechy i otwiera nas na życie wieczne. Ono pokazuje nam drogę do osiągnięcia wieczności w niebie<sup>53</sup>.

*Przebił mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda* (J 19,31–35)<sup>54</sup>. Święty Jan podaje, że z otwartego boku Jezusa wypłynęła krew i woda. Opis ten nawiązuje do wspomnianej wcześniej wizji Ezechiela (por. Ez 47,1–12). Jezus jest nową świątynią wybudowaną w miejsce starej świątyni jerozolimskiej. Z Niego, jak spod progów świątyni w widzeniu proroka, wypływa życiodajna woda. Natychmiastowe wypłynięcie wody z boku Jezusowego oznaczać może zbawczą rolę męki i śmierci, z której powstaje życie i następuje nowe narodzenie. Nowe narodzenie, jakim jest chrzest święty, ma swój początek w śmierci Jezusa. Woda, która wypływa z Jego boku, symbolizuje dar Ducha Świętego. Niewyczerpane źródło życia zaczyna tryskać na krzyżu<sup>55</sup>.

W sakramencie chrztu zanurzamy się w zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa i wraz z Nim powstajemy do nowego życia dzieci Bożych. Symbolami tej

<sup>52</sup> Por. D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa 1990 s. 92–93.

<sup>53</sup> Por. B. Mokrzycki: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, dz. cyt., s. 267–269.

<sup>54</sup> OCD 226.

<sup>55</sup> Por. L. Stachowiak: *Ewangelia według świętego Jana*, dz. cyt., s. 380–381.

chrzcielnej rzeczywistości są krew i woda, które wypłynęły z przebitego boku Chrystusa. Z przebitego i otwartego serca Jezusa spływa na nas łaska Bożego miłosierdzia. Rzeczywistość ta bardzo wymownie i pięknie przedstawiona została na obrazie Chrystusa Miłosiernego, który objawił się świętej siostrze Faustynie Kowalskiej. Woda, która jest początkiem i symbolem nowego życia, w naturalny sposób przywołuje chrzest. W tym sakramencie symboliczne obmycie wodą oznacza łaskę oczyszczenia z grzechów. Dokonał tego Jezus Chrystus umierając za nas na krzyżu. Natomiast krew będąca znakiem życia i jednocześnie ofiary wskazuje na Eucharystię, w której możemy uczestniczyć, ponieważ zostaliśmy ochrzczeni.

Egzegeza tekstów biblijnych przeznaczonych do proklamacji podczas udzielania sakramentu chrztu dzieci jednoznacznie pokazuje, że chrzest jest sakramentem nowego życia. Dokonuje on w człowieku ontologicznej przemiany i daje początek nowej relacji do Boga i do ludzi. Poprzez chrzest człowiek staje się przybranym dzieckiem Boga, jednoczy się na zawsze z Jezusem Chrystusem, zostaje obmyty z grzechu pierworodnego i włączony do wspólnoty Kościoła. Wszyscy ochrzczeni na mocy tego sakramentu połączeni są z całą wspólnotą Ludu Bożego. Duch Święty jest dawcą nowego życia, które jest darem zobowiązującym i dynamicznym. Rozwija się i dojrzewa, a odpowiedź na ten dar dokonuje się przez wiarę. Wiara daje skuteczność sakramentowi chrztu. Przez wiarę to nowe życie ma wzrastać w wierzących po to, aby mogli stać się uczestnikami życia Bożego w wieczności.

Obficie zastawiony stół słowa Bożego daje możliwość wyboru czytań i przygotowania na ich podstawie homilii ukazującej wielkość chrzcielnego daru, a przede wszystkim dar nowego życia, który staje się naszym udziałem przez przyjęcie tego sakramentu. Słowo Boże, skierowane przede wszystkim do rodziców i chrzestnych, ma prowadzić do ożywienia i pogłębienia ich wiary, którą potem będą musieli przekazać chrzczonemu dziecku. Słowo to ma także pomóc w odkrywaniu własnej tożsamości chrzcielnej.



JOLANTA KUROSZ

### **Duszpasterstwo dzieci w ogólnopolskich programach duszpasterskich (2000–2010)**

Działalność pastoralna przyczyniająca się do rozwoju parafialnych wspólnot jest możliwa m.in. dzięki planowaniu i programowaniu duszpasterskiemu. Są one ukoronowaniem permanentnej refleksji nad tajemnicą Kościoła, jego posłannictwem w świecie oraz odczytywaniem znaków czasu. Każdego roku Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski wydaje publikację<sup>1</sup> na rok kościelny, w której znajdujemy refleksję teologiczną nad wybranymi zagadnieniami związanymi z proponowaną tematyką pracy duszpasterskiej, oraz materiały pomocnicze ją ukierunkowujące.

W XXI wieku Kościół w Polsce staje wobec nowych wyzwań, będących następstwem zmieniających się uwarunkowań społeczno-politycznych, na które szczególnie wrażliwe są dzieci, dlatego ważne jest oddziaływanie pastoralne wobec najmłodszych członków Kościoła. Mimo, iż ogólnopolskie programy duszpasterskie kształtują posługę Kościoła na terenie całego kraju, a ich realizacja powinna być dostosowana do specyfiki poszczególnych diecezji i wspólnot parafialnych, warto poszukać odpowiedzi na pytanie: Jakie wskazania dla duszpasterstwa dzieci<sup>2</sup> zawierały polskie programy duszpasterskie począwszy od Wielkiego Jubileuszu do roku 2009/2010<sup>3</sup>.

Jolanta K U R O S Z, dr, adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: kuros@amu.edu.pl

<sup>1</sup> Publikacje zawierające programy duszpasterskie na przestrzeni lat mają różne tytuły, dlatego na potrzeby niniejszego opracowania określa się je ogólnie jako *programy*, zamiast określenie: program duszpasterski dotyczy konkretnego programu duszpasterskiego realizowanego w danym roku kościelnym.

<sup>2</sup> Pod pojęciem *duszpasterstwa dzieci* rozumie się zaplanowane, zatwierdzone i przeprowadzone działania przez władze kościelne dotyczące systematycznego duszpasterskiego prowadzenia

W niniejszym opracowaniu zostanie najpierw przedstawiona charakterystyka zgromadzonego materiału, następnie próba odpowiedzi na postawione pytanie.

## I. Charakterystyka zgromadzonego materiału badawczego

Ksiądz Eugeniusz Szczotok – wieloletni sekretarz Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski – był inicjatorem i głównym redaktorem wydawanych od 1990 roku *programów*, które w założeniu miały przygotować Kościół w Polsce do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Po jego śmierci<sup>4</sup> publikacje nazywane ogólnopolskimi programami duszpasterskimi były wydawane do 2007 roku w Katowicach<sup>5</sup>, następnie w Poznaniu, pod redakcją ks. dra Szymona Stułkowskiego, sekretarza Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. W tzw. czasie katowickim *programy* zawierały jedynie artykuły powiązane z mottem, które mogły ukierunkowywać posługę pastoralną i dotyczyły ważnych wydarzeń w Kościele, np. w Roku Wielkiego Jubileuszu zamieszczono dokumenty papieskie, z kolei po pielgrzymce papieża Benedykta XVI do Polski, opublikowano jego homilie. W marcu 2005 roku na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski został przedstawiony ramowy program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2006–2007<sup>6</sup>. Od tego czasu układ treści został poszerzony o szczegółowy program duszpasterski zawierający m.in. motto biblijne, kontekst duszpasterski, cele i ścieżki realizacji programu, program homiletyczny<sup>7</sup>, wykaz dokumentów Kościoła.

Pierwszy *program* wydany pod redakcją ks. Szymona Stułkowskiego nawiązuje do wcześniejszych edycji, natomiast kolejne pozycje mają stałe działy: słowo wstępne, schemat programu duszpasterskiego, program kaznodziejski, który na przestrzeni lat zmieniał tytuły, materiały pomocnicze oraz projekty duszpasterskie, wykaz dokumentów Kościoła i świętych, którzy są przykładem do wiernych.

*ochrzczonych dzieci, aż do ich dojrzałości* – G. Hansemann: *Kinderpastoral*. W: *Lexikon der Pastoraltheologie*. Red. F. Klostermann, K. Rahner, H.J. Schild. Freiburg im Br. 1972 s. 251–252.

<sup>3</sup> W roku 2009/2010 zakończyła się realizacja programu ramowego na lata 2006–2010.

<sup>4</sup> Por. *Ksiądz Infułat Eugeniusz Szczotok*. W: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski [dalej: KDOKEP]: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2000/2002*. Red. P. Kurzela, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 2001 s. 397–398.

<sup>5</sup> W tym czasie skład redakcji się zmienił, w 2000 roku: ks. Eugeniusz Szczotok, ks. Roman Kempny, Anna Liskowacka; w 2001 roku ks. Eugeniusz Szczotok zastąpił ks. Piotr Kurzela, zaś w 2003 odszedł z redakcji ks. Roman Kempny.

<sup>6</sup> Por. D. Ziemoń: *Wprowadzenie*. W: KDOKEP: *Kościół niosący Ewangelię nadziei ...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>7</sup> Programy homiletyczne były dla kapłanów nie tylko pomocą w przygotowaniu do niedzielnej Eucharystii, ale mogły stanowić źródło inspiracji w pracy parafialnej na wielu płaszczyznach. Z założenia nie będą tutaj szczegółowo prezentowane, gdyż stanowią materiał na osobną publikację.

W omawianym okresie opublikowano w *programach* 270 tekstów, w tym 207 tekstów w okresie katowickim i 63 w okresie poznańskim. Wśród nich znajdziemy jedynie kilka tytułów, które wskazują bezpośrednio na treści związane z duszpasterstwem dzieci, co wcale nie oznacza, że wyłącznie w nich znajdują się informacje dotyczące omawianego zagadnienia.

## II. Ogólnopolskie programy duszpasterskie w latach 2000–2010

W materiałach przeznaczonych na Rok Wielkiego Jubileuszu umieszczono kalendarium obchodów Roku Świętego. Znajdziemy tam kilka wzmianek odnoszących się bezpośrednio do najmłodszych. We wprowadzeniu do programu duszpasterskiego bp Damian Zimoń zwrócił uwagę m.in. na: nowe zalecenia dotyczące przygotowania dzieci do I Komunii Świętej oraz sposobów organizowania samej uroczystości. Wskazał także wytyczne dotyczące wychowania eucharystycznego i podkreślił znaczenie katechez przed chrztem dla rodziców<sup>8</sup>. W *programie* zamieszczono informację o jubileuszu dzieci w Rzymie<sup>9</sup> oraz jego obchodach Polsce w dniu 1 czerwca 2000 roku na Jasnej Górze<sup>10</sup>. O najmłodszych członkach Kościoła wspomniano jednak tylko omawiając inne zagadnienia, np. potrzebę samodzielnego czytania Biblii<sup>11</sup> czy ukazując działalność Kościoła wobec najbardziej potrzebujących<sup>12</sup>. Uwzględniając fakt, iż przygotowanie oraz przeżywanie Wielkiego Jubileuszu miało pomóc odkryć na nowo i doświadczyć przynależność wiernych do wspólnoty Kościoła<sup>13</sup>, wszystkie propozycje i wskazania w *programie* powinny w praktyce duszpasterskiej być dostosowane do wieku dziecięcego.

Nowa ewangelizacja o której wspominał Jan Paweł II stała się, zdaniem bp. Damiana Zimonia, centralnym zadaniem Kościoła w Polsce na lata 2000/2001.

<sup>8</sup> Por. D. Z i m o Ń: *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego na Rok Wielkiego Jubileuszu*. W: KDEP: *Te Deum Laudamus ...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>9</sup> Por. *Kalendarz Roku Świętego 2000 dla Kościoła*. W: KDEP: *Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na wielki Jubileusz Roku 2000*. Red. E. S z c z o t o k, R. K e m p n y, A. L i s k o - w a c k a. Katowice 1999 s. 40. Por. H. M u s z y Ń s k i: *Obchody w Kościele w Polsce Wielkiego Jubileuszu Narodzenia Zbawiciela*. W: tamże, dz. cyt., s. 79.

<sup>10</sup> Por. Krajowy Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w Polsce: *Kalendarium obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w Kościele Polskim*. W: tamże, s. 65.

<sup>11</sup> Por. H. W i t c z y k: *Udział Kościoła w Polsce w Jezusowym dziele jubileuszu*. W: tamże, s. 261.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 271. Por. H. M a t u s i e w i c z: *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich i odepchniętych kluczowym aspektem obchodu jubileuszu*. W: tamże, s. 288

<sup>13</sup> Por. E. S z c z o t o k: *Celebracje Wielkiego Jubileuszu Roku Świętego 2000 w kościołach parafialnych*. W: tamże, s. 332.

Parafia, rodziny, życie społeczne były obszarami nowej ewangelizacji<sup>14</sup>. Wokół tych zagadnień przedstawiono treści programowe. Stosunkowo wiele miejsca poświęcono rodzinie, na której spoczywa zaszczenie podstaw życia chrześcijańskiego, ukazano dzieło wychowania młodego pokolenia<sup>15</sup> oraz wskazano na konieczność zaangażowania rodzin w życie wspólnot parafialnych<sup>16</sup>. Jedyłą propozycję duszpasterską, w którą dzieci mogły być osobiście zaangażowane przedstawił ks. Stanisław Szczepaniec omawiając intronizację Pisma Świętego w rodzinach<sup>17</sup>.

Kolejne trzy lata duszpasterskiej posługi Kościoła w Polsce były inspirowane listem apostoelskim Jan Pawła II *Novo millennio ineunte*. Treści programowe skupiały się wokół tematyki wiary wyznawanej, celebrowanej i przeżywanej, co wyraziło się w hasłach: *Poznać Chrystusa* (rok 2001/2002), *Kochać Chrystusa* (rok 2002/2003), *Naśladować Chrystusa* (rok 2003/2004)<sup>18</sup>. W programie poświęcono więcej uwagi problematyce związanej z dziećmi. Ks. prof. Mierzwiński ukazując specyfikę polskich realiów życia, przedstawił negatywny wpływ bezrobocia i biedy na rodzinę, w tym dzieci, a także niezastąpioną rolę matki<sup>19</sup>. Biskup Kazimierz Nycz przypomniał nauczanie Kościoła o relacji między szkolnym nauczaniem religii a katechezą. Wskazał na konieczną obecność katechezy dorosłych w parafiach, która wówczas była w Polsce mało praktykowana. Wśród propozycji katechetycznych dla najmłodszych wymieniona została katecheza przygotowująca do przyjęcia sakramentów, celebracje Słowa Bożego, działalność zespołów liturgicznych chłopców i dziewcząt. Na szczególną uwagę zasługuje informacja dotycząca minimalnego wprowadzenia katechezy dzieci pierwszokomunijnych, oraz ich rodziców w parafii. Zdaniem biskupa była to jedyna okazja do spotkań z rodzicami w tak dużej liczbie i stanowiła szansę wprowadzenia katechezy dorosłych w parafii<sup>20</sup>.

W kolejnym programie dwie publikacje okazały się istotne dla duszpasterstwa dzieci. Ich autorzy przypomnieli o wychowaniu do niedzielnej Eucharystii

<sup>14</sup> Por. D. Zimón: *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego na rok 2001*. W: KDEP: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 2000 s. 5–7.

<sup>15</sup> Por. Cz. Murawski: *Ewangelizacja rodziny nauczaniu Jana Pawła II*. W: tamże, s. 231–254. Por. Świadectwa matek o życiu i wychowaniu w rodzinie. W: tamże, s. 270–330.

<sup>16</sup> Por. M.P. Dominges: *Parafia jako miejsce ewangelizacji*. W: tamże, s. 145–146.

<sup>17</sup> Por. S. Szczepaniec: *Wchodźcie w nowe tysiąclecie z księgą Ewangelii*. W: tamże, s. 209–226.

<sup>18</sup> Por. D. Zimón: *List apostoelski „Novo millennio ineunte” inspiracją duszpasterskiej działalności Kościoła*. W: KDOKEP: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*. Red. P. Kurzela, R. Kempny, A. Liskowacka. Katowice 2001 s. 19–28.

<sup>19</sup> Por. B. Mierzwiński: *Specyfika polskich znaków czasu*. W: tamże, s. 43–45.

<sup>20</sup> Por. K. Nycz: *Katecheza parafialna*. W: tamże, s. 232–246.

ramach działalności katechetycznej<sup>21</sup> oraz wskazali na obszary działalności, w których powinna dokonywać się realizacja wezwania do świętości<sup>22</sup>. Przedstawiono nauczanie Kościoła oraz wskazano na konkretne zagadnienia związane z tą tematyką<sup>23</sup>. Z kolei bp Grzegorz Balecerek podał konkretne przykłady pomagające wiernym w realizacji świętości. Wśród nich znajdziemy wiele takich, które są szczególnie istotne w oddziaływaniu duszpasterskim wobec dzieci<sup>24</sup>.

Naśladowanie Chrystusa, odniesienie prawd wiary do życia, z uwzględnieniem zasad społecznej nauki Kościoła stanowiły ideę przewodnią pracy duszpasterskiej w roku 2003/2004<sup>25</sup>. W *programie* znajdziemy opis współczesnych wyzwań pastoralnych, próbę wyjaśnienia, na czym polega naśladowanie Chrystusa oraz propozycje duszpasterskie. Przypomina się w nim o wartości życia ludzkiego, znaczeniu życia rodzinnego, skuteczności świadectwa chrześcijańskiego oraz mądrym wychowaniu do wolności<sup>26</sup>. W tych aspektach szczególna uwaga należy się dzieciom, które z racji swojego wieku, są bardzo podatne na wszystko, co je otacza. Ewa Kusz zwróciła uwagę na głód miłości, którego doświadczają także dzieci. Jako przyczynę tego zjawiska wskazała patologię w relacjach dorosły – dziecko<sup>27</sup>. Kolejny raz przypomniano o wychowaniu chrześcijańskim polegającym na stopniowym wprowadzaniu w tajemnice zbawienia. Zwrócono uwagę, że tym działaniu nie chodzi jedynie o przewidzenie liturgicznych możliwości dostosowania Mszy św. i nabożeństw do wieku dziecięcego, ale o cały proces wychowawczy, prowadzący do liturgii, którego owocem będzie służba Bogu i drugiemu człowiekowi. To wszystko jest organicznie powiązane z przygotowaniem do sakramentów oraz otwarciem się na łaskę Bożą, co w sposób szczególnie wyróżnia pastoralne oddziaływanie wobec dzieci<sup>28</sup>. Ukazane w *programie* mistagogiczne wychowanie w rodzinie było kontynuacją i pogłębieniem wcześniejszych publikacji.

<sup>21</sup> Por. T. N o s e k: *Wychowanie do niedzielnej Eucharystii poprzez katechezę*. W: KDOKEP: *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*. Red. P. K u r z e l a, A. L i s k o - w a c k a. Katowice 2002 s. 242.

<sup>22</sup> Por. G. B a l c e r e k: *Wskazania pastoralne*. W: tamże, s. 454.

<sup>23</sup> Por. T. N o s e k, dz. cyt., s. 231–251.

<sup>24</sup> Por. G. B a l c e r e k, dz. cyt., s. 453–464.

<sup>25</sup> Por. D. Z i m o ń: *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego w roku 2002/2003*. W: KDOKEP: *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*. Red. P. K u r z e l a, A. L i s k o w a c k a. Katowice 2003 s. 6–7. [w publikacji błędnie podano datę roku kościelnego, tj. 2002/2003 zamiast 2003/2004].

<sup>26</sup> Por. M. D r o ń d ź: *Współczesne wyzwania duszpasterskie*. W: tamże, s. 12–28.

<sup>27</sup> Por. E. K u s z: *Młodzi stróżami poranka? Sylwetka współczesnego młodego człowieka*. W: tamże, s. 105–109.

<sup>28</sup> Por. I. C e l a r y: *Liturgia domowego Kościoła*. W: tamże, s. 287–300.

Rok duszpasterski 2004/2005 przebiegał pod hasłem *Głosić Ewangelię nadziei* i skoncentrowany był wokół Roku Eucharystii<sup>29</sup>. Wiele miejsca poświęcono w nim działaniom mającym na celu formowanie dojrzałej wiary oraz przygotowanie do XX Światowego Dnia Młodzieży. Problematyka związana z duszpasterstwem, dzieci zawarta została w artykułach omawiających katechizację<sup>30</sup> i przekaz wartości religijnych w szkole<sup>31</sup>. Ksiądz Cogiel wskazując na potrzebę współpracy rodziny z katechezą instytucjonalną, podkreślił istotną kwestię uświadomienia rodzicom, iż katecheza i oddziaływanie duszpasterskie w parafii uzupełniają formację dokonującą się rodzinnym domu. Działalność wychowawcza i katechetyczna stanowią pole, na którym każda rodzina włączona w życie parafii może zrealizować się w sposób pełny. Autor szczegółowo omówił zagadnienie katechezy inicjacyjnej dzieci przedszkolnych oraz w młodszym wieku szkolnym, wskazując na wielopłaszczyznowość, długofalowość i ciągłość wychowania eucharystycznego<sup>32</sup>. Również szkoła może być miejscem, gdzie dokonuje się integralny proces wychowawczy. Uwzględniając ówczesne realia, Zbigniew Zieliński wysunął postulat określenia miejsca i roli wartości religijnych w procesie edukacji oraz odpowiadającej im antropologii. Są one niezbędne do realizacji dzieła wychowania. Personalistyczny model szkoły zakłada wychowanie, które przyjmuje prawdę transcendentną, nie podważa wartości religijnych mających ogromne znaczenie w rozwoju człowieka. W polskiej praktyce edukacyjnej, zdaniem Zielińskiego spotykamy rozwiązania propagujące koncepcję szkoły światopoglądowo neutralnej, dlatego istnieje konieczność, by orędzie Chrystusa dotarło do współczesnej kultury<sup>33</sup>.

Posługa pastoralna Kościoła w Polsce na lata 2005–2010 zakładała kontynuację tematu nadziei. W ramowym programie pt. *Kościół niosący Ewangelię nadziei* zwrócono uwagę na nowe zjawiska, które powinny być szczególnie uwzględnione w posłudze pasterskiej oraz zaprezentowano tematykę na poszczególne lata<sup>34</sup>. Tematem przewodnim programu duszpasterskiego na rok 2005/2006 było przywracanie nadziei ubogim. Ukazana sytuacja społeczna kraju, stanowiła wstęp do głębszego zrozumienia celów programu, które miały m.in. prowadzić do odkrywania na nowo źródeł nadziei chrześcijańskiej, pogłębiania tej cnoty

<sup>29</sup> Por. B. Zi m o ń: *Wprowadzenie do programu duszpasterskiego na rok 2004/2005*. W: KDOKEP: *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*. Red. P. Kurze-  
la, A. Lis k o w a c k a. Katowice 2004 s. 7–10.

<sup>30</sup> Por. M. C o g i e l: *Katechizować w klimacie nadziei*. W: tamże, s. 152–162.

<sup>31</sup> Por. Z. Z i e l i ń s k i: *Szkolny przekaz wartości religijnych formą ewangelizacji życia spo-  
łecznego*. W: tamże, s. 162–176.

<sup>32</sup> Por. M. C o g i e l, dz. cyt., s. 154–156, 159–162.

<sup>33</sup> Por. Z. Z i e l ń s k i, dz. cyt., s. 163–177.

<sup>34</sup> Por. *Ramowy program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2005/2006 – 2009/2010*. W: KDOKEP: *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2005/2006. Przywracajmy nadzieję ubogim*. Red. P. Kurze-  
la, A. Lis k o w a c k a. Katowice 2005 s. 9–12.

teologalnej, wzbudzania odpowiedzialności we wspólnocie Kościoła za potrzebujących. Po raz pierwszy wskazano ścieżki realizacji programu duszpasterskiego w trzech wymiarach urzeczywistniania się Kościoła. W posłudze Słowa zwrócono uwagę na problematykę ubóstwa, wymieniając jednocześnie konkretne bloki katechetyczne, które powinny być realizowane podczas katechezy szkolnej<sup>35</sup>.

W *programie* roku duszpasterskiego przebiegającego pod hasłem *Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, kolejny raz poruszono problematykę wychowania. Odnajdziemy ją zarówno w słowach Benedykta XVI, jak i w programie szczegółowym oraz artykułach zamieszczonych w Aneksie. Papież podkreślił konieczność współpracy wspólnoty Kościoła z rodziną i innymi środowiskami świeckimi w dziele wychowania, przypomniał, że katechezy w szkole nie można sprowadzać do wymiaru religioznawstwa, ale musi ona zachować ewangeliczny wymiar przekazu wiary<sup>36</sup>. Na trudności związane z ukształtowaniem tożsamości i zrealizowaniem powołania wynikające często z czynników zewnętrznych zwrócono uwagę w programie szczegółowym na rok 2006/2007. Połowa przedstawionych celów duszpasterskich mogła być realizowana w pracy z dziećmi w parafii oraz w rodzinie. Błędem byłoby np. ukazywać różnorodność powołań chrześcijańskich, pomagać w dorastaniu do świętości, czy wzbudzać współodpowiedzialność za powołania kapłańskie<sup>37</sup> jedynie podczas szkolnych lekcji religii, czy homilii w kościele. Proces wychowania religijnego dokonuje się przede wszystkim w rodzinie, dlatego katecheza dorosłych umacniająca w wierze wraz pracą w ramach duszpasterstwa rodzin, powinna być ściśle powiązana z duszpasterstwem dzieci. W ścieżkach realizacji programów, przedstawiono treści powiązane z rokiem kościelnym dla poszczególnych grup wiekowych, które mogły być realizowane w ramach posługi Słowa, a były zawarte w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz w *Programie nauczania religii*<sup>38</sup>. Materiały te stanowiły niezbędne kompendium wiedzy nie tylko dla nauczycieli religii, ale powinny być inspiracją dla duszpasterzy w ich posłudze wobec najmłodszych. Od tego roku w każdym *programie* zamieszczano obszerne opracowanie umożliwiające koordynację działań pastoralnych na wielu płaszczyznach, także w środowisku szkolnym<sup>39</sup>. Autorzy programu w ramach posługi pasterskiej

<sup>35</sup> Por. *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2006/2007. Przywracajmy nadzieję ubogim*. W: tamże, s. 15–21.

<sup>36</sup> Por. *Przemówienie Benedykta XVI do pierwszej grupy biskupów polskich 26 listopada 2005 roku*. W: tamże, s. 14–15.

<sup>37</sup> Por. *Szczegółowy program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2006/2007*. W: tamże, s. 77–80.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 80–85.

<sup>39</sup> Por. K. Kantowski, Sz. Stulkowski: *Otoczmy troską życie*. W: KDKEP: *Otoczmy troską życie. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2008/2009*. Red. Sz. Stulkowski. Poznań 2008 s. 26–35. Por. Tenże: *Bądźmy świadkami Miłości*. W: KDKEP: *Bądźmy świadkami Miłości. Kościół niosący Ewangelię na-*

proponowali zwrócić szczególną uwagę na zaangażowanie dzieci w działalność apostołską, wskazywali na konieczność kształtowania w nich postawy odpowiedzialności za rozwój Kościoła lokalnego, zachęcali do regularnej formacji służby liturgicznej oraz organizowania spotkań o charakterze religijno-kulturowym<sup>40</sup>. Pogłębienie szczegółowego programu duszpasterskiego stanowiły artykuły zamieszczone w Aneksie. Zagadnienia dotyczące dzieci oscylowały wokół problematyki wychowawczej, w której przedstawiono współczesne zagrożenia wychowania chrześcijańskiego, jego cele i stosowane metody, związek z kulturą i zadania Kościoła<sup>41</sup>. Wpływ wychowania i współczesnej kultury na odkrywanie powołania wraz z prezentacją tej problematyki w programach katechetycznych realizowanych od wczesnego wieku szkolnego stanowiły ważne ogniwo wprowadzania w życie programu duszpasterskiego. Stworzenie najbardziej optymalnych warunków dla dzieci i młodzieży, pozwalających prawidłowo rozeznaczyć swoje miejsce w Kościele, jest zadaniem spoczywającym zarówno na rodzinie, wspólnocie parafialnej, jak i szkole. Rodzina potrzebuje jednak wsparcia parafii, zarówno duchowego, intelektualnego, a niekiedy materialnego<sup>42</sup>. Kwestie związane z tworzeniem sprzyjających warunków niezbędnych dla małżeństwa i rodziny wraz z konkretnymi wskazaniem pastoralnymi dotyczącymi życia sakramentalnego jej członków<sup>43</sup> razem z ukazaniem zadań katechezy rodzinnej i parafialnej w zakresie odkrywania powołania do małżeństwa<sup>44</sup>, stanowią dopełnienie w zakresie interesującego nas tematu.

Problematyka roku liturgicznego 2007/2008, zawarta została w haśle *Bądźmy uczniami Chrystusa*, a celem pracy duszpasterskiej było uświadomienie potrzeby bycia uczniem Jezusa, doświadczenie radości, płynącej z osobowej relacji z Bogiem<sup>45</sup>. Przedstawiono 17 celów duszpasterskich, wśród których prawie wszystkie powinny być sprawowane w posłudze wśród najmłodszych. W ścieżkach realizacji programu w posłudze Słowa wskazano te cele i zadania wynikające z założeń programowych dokumentów katechetycznych dla wszystkich grup wiekowych, które nawiązywały do tematyki roku liturgicznego<sup>46</sup>. Wśród 18

*dzieci. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2009/2010. Red. Sz. Stułkowski. Poznań 2009 s. 26–34.*

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 88–89.

<sup>41</sup> Por. M. Dziewiecki: *Stawianie się człowiekiem. Psychopedagogika świętości*. W: tamże, s. 158–187.

<sup>42</sup> Por. S. Dziekoński: *Znaczenie wychowania i kultury w realizacji powołania*. W: tamże, s. 188–207.

<sup>43</sup> Por. K. Lubowicki: „Rodzina droga Kościoła”. *Implikacje pastoralne*. W: tamże, s. 208–225.

<sup>44</sup> Por. K. Kantowski: *Rola katechezy w powołania do małżeństwa*. W: tamże, s. 226–251.

<sup>45</sup> Por. S. Gądecki: *Wprowadzenie*. W: KDKEP: *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2007/2008...*, dz. cyt., s. 9–11.

<sup>46</sup> Por. K. Kantowski, W. Przygoda, Sz. Stułkowski: *Szczegółowy program duszpasterski na rok 2007/2008. Bądźmy uczniami Chrystusa*. W: tamże, s. 16–24.



wskazówek pomagających w realizacji programu duszpasterskiego w ramach posługi usłużenia i pasterskiej, jednie te skierowane do konkretnej grupy wiernych, np. młodzieży, prezbiterów nie odnoszą się wprost do najmłodszych<sup>47</sup>. W Aneksie przedstawiono rolę przepowiadania Słowa w czynieniu uczniów Chrystusa w Kościele, które aktualizuje obecność Jezusa w eklezjalnej wspólnoty, dzięki czemu ludzie mają możliwość nawiązania z Nim osobowej relacji. Przedstawiono wyniki badań, które dowiodły m.in. że tylko 16% prawd wiary, zasad moralnych i duchowości przekazuje dzieciom Kościół instytucjonalny, a 57% rodzina. Wyraźnie wskazały one w jakim kierunku powinna zmierzać praca duszpasterska z dziećmi<sup>48</sup>. Naszkiecowano także aktualną sytuację ruchów i stowarzyszeń katolickich oraz przemiany, jakie w nich zachodziły na przestrzeni ostatnich lat. Prezentacja stanowiła nie tylko źródło informacji o tym wymiarze działalności Kościoła, ale była zarazem wyzwaniem, by w ramach realizacji programów duszpasterskich, pomagać ich członkom w odkrywaniu i podejmowaniu nowych wyzwań. Pogłębione rozumienie misji i roli świeckich w Kościele, troska o rozwój życia sakramentalnego oraz permanentna formacja wewnętrzna, to tylko niektóre wyzwania przed którymi stają duszpasterze, a które należało realizować również w pastoralnej posłudze wśród dzieci<sup>49</sup>. W *programie* została przedstawiona historia Krajowego Duszpasterstwa Nauczycieli i Wychowawców. Wskazano na potrzebę duszpasterskiej troski o ich stałą formację, od której również uzależnione jest wychowanie najmłodszych<sup>50</sup>. Przedstawiono także problemy z jakimi zmagają się Polacy przebywający na emigracji oraz wskazano w jaki sposób kapłani w kraju, mogą pomóc osobom decydującym się na emigrację. Zagadnienia były i pozostaną nadal istotne, gdyż często emigrują z rodzicami dzieci<sup>51</sup>.

Prezentując motto programu duszpasterskiego *Otoczmy troską życie* na rok 2008/2009 bp Stanisław Gądecki nie tylko omówił tematykę roku kościelnego, ale także przedstawił sposoby ich dostosowania do poszczególnych wspólnot eklezjalnych<sup>52</sup>. W prezentacji programu szczegółowego, autorzy wskazali na logiczną kontynuację tematyki poprzednich lat, nawiązali ówczesnych uwarunkowań duszpasterskich oraz wymienili 30 celów, które można było zrealizować w ramach posługi pastoralnej, również wśród najmłodszych. Po raz pierwszy podano informację o zamieszczeniu w „Katechecie” propozycji rekolekcji szkol-

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 25–27.

<sup>48</sup> W. P r z y g o d a: *Rola przepowiadania Słowa Bożego w kształtowaniu uczniów Chrystusa*. W: tamże, s. 179–190.

<sup>49</sup> Por. A. S c h u l z: *Ruchy i stowarzyszenia katolickie środowiskiem formacji i działalności apostołskiej*. W: tamże, s. 211–226.

<sup>50</sup> Por. E. J a n k i e w i c z: *Potrzeba duszpasterskiej troski o nauczycieli*. W: tamże, s. 227–240.

<sup>51</sup> Por. *Kościół katolicki w Polsce a przyszli emigranci*. W: tamże, s. 257–261.

<sup>52</sup> Por. S. Gądecki: *Słowo wstępne*. W: KDKEP: *Otoczmy troską życie...*, dz. cyt., s. 13–16.

nych skorelowanych z tematyką roku liturgicznego. Wśród 20 przedstawionych celów, które mogły być zrealizowane w ramach posługi Słowa, kilka w sposób szczególny odnosiło się do dzieci, np. odkrywanie Mszy św., jako źródła i szkoły życia, wielbienie Stwórcy muzyką i pieśnią, propozycje celebrowania pierwszych urodzin dziecka, rocznicy chrztu św., proponowanie rachunku sumienia pod kątem troski o życie. Z kolei uczenie szacunku do chleba, wspieranie rodzin wielodzietnych, organizowanie spotkań dla osób chorych i niepełnosprawnych, to tylko niektóre z wymienionych 18 celów w ramach posługi pasterskiej, które powinny być uwzględnione w oddziaływaniu duszpasterskim wobec dzieci<sup>53</sup>. Po raz pierwszy zamiast Aneksu został na stałe wprowadzony rozdział *Materiału pomocnicze*, w którym autorzy przypominali o wartości każdego życia ludzkiego, nawet tego najmniejszego. Znajdziemy tam wskazania dotyczące dbałości o życie duchowe na poszczególnych etapach rozwoju człowieka<sup>54</sup>, troski o życie w małżeństwie i rodzinie<sup>55</sup>. Została także przypomniana nauka Jana Pawła II o pięknie ludzkiego ciała<sup>56</sup>. Po raz pierwszy na łamach *programów* poruszono tematykę związaną z adopcją dzieci<sup>57</sup>.

Ostatni rok wieloletniego programu duszpasterskiego pt. *Kościół niosący Ewangelię nadziei*, poświęcony został świadectwu. Główne cele tj. otwarcie się na Miłość, po to być dojsć do „jedności” życia, rozbudzenie dynamizmu ewangelizacyjnego i budzenie solidarności społecznej, zostały wskazane przez bp. Stanisława Gądeckiego<sup>58</sup>. Cele duszpasterskie zaprezentowano w trzech grupach tematycznych: „otworzyć się na Miłość”, „rozbudzić dynamizm ewangelizacyjny”, „budować solidarność społeczną”. W propozycjach związanych z liturgią, wszystkie treści, poza wskazaniami dla kapłanów, powinny być wprowadzone w pracy z najmłodszymi<sup>59</sup>. *Budzenie obywatelskiego potencjału parafii - jak go wykorzystywać, co można zrobić wspólnie*<sup>60</sup>, jako cel realizowany w ramach posługi miłości zasługuje na szczególną uwagę, ze względu na możliwość włączenia dzieci, na miarę ich możliwości do zbiorowego dzieła budowania wspólnoty parafialnej. Biorąc pod uwagę tematykę roku kościelnego oraz nauczanie soborowe przypominające, że [...] *dzieci też mają własną działalność apostolską. Są bowiem na miarę swych sił prawdziwie świadkami Chrystusa wśród rówieśników*

<sup>53</sup> Por. K. Kantowski, Sz. Stulkowski: *Otoczmy troską życie*. W: tamże, s. 19–41.

<sup>54</sup> Por. J. Gogol: *Stać troska o rozwój życia duchowego*. W: tamże, s. 145–165.

<sup>55</sup> Por. A. Rębać: *Otoczmy troską życie w małżeństwie i rodzinie*. W: tamże, s. 190–204.

<sup>56</sup> Por. M. Waluś: *Ciało dobry pomysł Boga. Śladami Jana Pawła II*. W: tamże, s. 166–177.

<sup>57</sup> Por. Tenże: *W trosce o człowieka małego. Adopcja jako droga powołania*. W: tamże, s. 205–214.

<sup>58</sup> Por. S. Gądecki: *Słowo wstępne*. W: KDKEP: *Bądźmy świadkami Miłości. Kościół niosący Ewangelię nadziei...*, dz. cyt., s. 7–13.

<sup>59</sup> Por. K. Kantowski, Sz. Stulkowski: *Bądźmy świadkami Miłości*. W: tamże, s. 17–39.

<sup>60</sup> Tenże: tamże, s. 40.

(DA 10), wszystkie artykuły zamieszczone w *programach*, poza tymi, które dotyczą wybranych stanów, mogły być wykorzystane w pracy z najmłodszymi, po odpowiednim dostosowaniu ich treści do wieku dzieci.

Analiza zgromadzonego materiału wskazuje na rozwój koncepcji programów duszpasterskich, w których została dostrzeżona tematyka związana z pastoralną posługą wśród dzieci. Ilość i jakość prezentowanego zagadnienia jest różnorodna. Tym co wyróżnia większość tekstów zamieszczonych w *programach*, pozostaje ponadczasowość. W tematyce związanej z duszpasterstwem dzieci można wyróżnić konkretne wskazania dotyczące tej grupy wiekowej, np. informacje zamieszczone w posłudze Słowa prezentowane od 2007 roku. Istnieje duża liczba artykułów związanych w wychowaniem, oraz wiele tekstów pośrednio nawiązujących do posługi pastoralnej wśród dzieci. Te ostatnie są niezmiernie ważne dla skuteczności oddziaływania duszpasterskiego najmłodszych. Większość zagadnień w zakresie interesującego nas tematu dotyczy spraw wychowawczych i działalności w ramach posługi Słowa, choć znajdziemy też treści powiązane z liturgią. W analizowanym 10-leciu w tematyce związanej z posługą miłości przedstawiono cele do realizacji, zabrakło jednak bardziej szczegółowego zaakcentowania potrzeby kształtowania dziecięcych postaw służby, zarówno wśród rówieśników, jak i osób starszych, a zwłaszcza we wspólnocie parafialnej. Nie można bowiem sprowadzać duszpasterstwa dzieci jedynie do działalności katechetycznej.

Programy duszpasterskie, zwłaszcza te z drugiej połowy dziesięciolecia zawierają wiele konkretnych wskazań, które mogły i nadal mogą służyć pomocą w działalności pastoralnej w tej grupie wiekowej tym wszystkim, którzy chcą podejmować trud świadomej posługi duszpasterskiej<sup>61</sup>.

Przedstawione zagadnienie nie wyczerpuje całego tematu, warto podjąć dalsze badania, które pokażą, jak ogólnopolskie programy duszpasterskie były dostosowane do potrzeb diecezji, parafii, jak omawiana w tym artykule problematyka była prezentowana w kolejnych programach ogólnopolskich. Warto też poszukać powiązań między duszpasterstwem dzieci, młodzieży i rodzin.

<sup>61</sup> Por. S. G a d e c k i: *Słowo wstępne*. W: KDKEP: *Otoczmy troską życie ...*, dz. cyt., s. 13–16.



BRONISŁAW MIERZWIŃSKI

**Duszpasterstwo rodzin. Pionierski  
podręcznik akademicki**

Ważne wydarzenia na tzw. rynku wydawniczym zasługują na wszechstronną informację i rzetelną ocenę. Dotyczy to szczególnie polskich publikacji pastoralnoteologicznych, które nie są zbyt liczne. Dlatego z uznaniem należy przyjąć pojawienie się podręcznika akademickiego zatytułowanego *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*<sup>1</sup>. Ta obszerna, zbiorowa publikacja liczy 824 strony, zawiera obfitą, starannie dobraną bibliografię (s. 783–809) oraz krótkie biogramy autorów poszczególnych artykułów.

Pierwszą i główną inspiracją dla stworzenia tego podręcznika był niewątpliwie wspólny rozwój duszpasterstwa rodzin w Polsce na przestrzeni ponad pięćdziesięciu lat. To duszpasterstwo było wyrazem troski Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę, umocniło polskie rodziny, stało się wyznacznikiem polskiego duszpasterstwa. Autor niniejszego opracowania może postawić taką tezę na podstawie długoletnich studiów specjalistycznych za granicą (1966–1973) w zakresie teologii pastoralnej z ukierunkowaniem na problematykę małżeństwa i rodziny, na podstawie ponad dwudziestoletniej posługi w duszpasterstwie rodzin na terenie archidiecezji poznańskiej oraz w oparciu o 25 lat pracy akademickiej w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK (UKSW) w Warszawie. W żadnym kraju Europy Zachodniej nie spotkałem tak rozwiniętego duszpasterstwa rodzin jak w Polsce. Wpływało to głębokiego przekonania ducho-

Bronisław MIERZWIŃSKI, ks. prof. dr hab., założyciel i długoletni kierownik Sekcji Teologii Pastoralnej UKSW, b. kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; e-mail: [bromie@wp.pl](mailto:bromie@wp.pl)

<sup>1</sup> *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Gołeń. Lublin 2013.

wieństwa i laikatu, że duszpasterstwo rodzin stanowi jedno z najważniejszych zadań współczesnego Kościoła (por. FC 65)<sup>2</sup>.

Druga inspiracja wypłynęła zapewne z powstania i rozwoju akademickich studiów nad rodziną w obrębie uczelni kościelnych w Polsce. Instytut Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW) doprowadził do utworzenia w Polsce nowego kierunku studiów *nauki o rodzinie*, zatwierdzonego przed Radę Główną Szkolnictwa Wyższego 12 stycznia 1995 roku. Wszelkoniomnie ujmowana problematyka duszpasterstwa rodzin pojawiła się zarówno w obrębie tego nowego kierunku, jak i na Wydziałach Teologicznych w obrębie Instytutów, Sekcji czy Zakładów Teologii Pastoralnej. Refleksja naukowa nad duszpasterstwem rodzin uwypukliła potrzebę stworzenia podręcznika akademickiego w tej dziedzinie. Powyższe dzieło odpowiada na tę potrzebę.

Tytuł i podtytuł publikacji w sposób zwięzły określają dziedzinę, o którą chodzi i wskazują na treść. Przedmiotem materialnym (*objectum materiale*) jest duszpasterstwo rodzin, a formalnym (*objectum formale*) czyli sposobem spojrzenia na przedmiot materialny jest ujęcie duszpasterstwa rodzin w dwóch aspektach: jako refleksji naukowej oraz działalności pastoralnej. Można byłoby doprecyzować to ujęcie: chodzi o działalność pastoralną Kościoła katolickiego w zakresie duszpasterstwa rodzin w świetle refleksji naukowej, pastoralnoteologicznej.

O wartości dzieła świadczy grono jego redaktorów. Redaktorem głównym tej publikacji zbiorowej jest ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Kamiński. Jego droga naukowa jest związana z KUL. Stąd promieniował na całą Polskę. Stał się niejako symbolem teologii pastoralnej, zwanej także teologią praktyczną, tworzonej i wykładanej w obrębie Instytutu Pastoralnego KUL. Jest on – nie tylko zdaniem autora, lecz także całego środowiska naukowego – najwybitniejszym współczesnym polskim teologiem pastorałistą. Wykształcił liczną kadrę naukową, wypromował wielu doktorów. Zredagował najnowszy podręcznik z teologii pastoralnej w dwóch obszernych tomach, oparty na współczesnej, eklezjologicznej koncepcji tej dyscypliny<sup>3</sup>. Ten podręcznik jest punktem odniesienia dla wykładawców i studentów teologii pastoralnej. Ks. prof. R. Kamiński ma w swoim dorobku naukowym także pierwszy w Polsce, pionierski *Leksykon teologii pastoralnej*, nieocenione narzędzie pracy naukowej adeptów i specjalistów z tej dziedziny<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Watykan 1981 [dalej: FC].

<sup>3</sup> *Teologia pastoralna*. T. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 ss. 448 oraz *Teologia pastoralna*. T.2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Red. R. Kamiński. Lublin 2002 ss. 660.

<sup>4</sup> *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 ss. 947.

Podjęmując się kierownictwa Katedry Duszpasterstwa Rodzin na Wydziale Teologicznym KUL oraz wykładów w tym zakresie, ks. prof. R. Kamiński stał się wkrótce specjalistą także w dziedzinie duszpasterstwa rodzin. To on wpadł na pomysł stworzenia nowoczesnego podręcznika akademickiego z zakresu duszpasterstwa rodzin. Jest to człowiek czynu, który szybko przechodzi od pomysłów do ich realizacji. Po dyskusji z osobami ze środowiska akademickiego zajmującymi się problematyką małżeństwa i rodziny, a także mającymi bogate doświadczenie w pracy duszpasterstwa rodzin, wypracował zwartą, spójną i całościową koncepcję wspomnianego podręcznika. Koncepcja ta znalazła swój wyraz w układzie i strukturze publikacji, której nadał tytuł *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Trudnym zadaniem stało się wyszukanie kompetentnych autorów do opracowania poszczególnych zagadnień. Już w trakcie redakcji ks. prof. R. Kamiński zwracał uwagę nie tylko na wartość merytoryczną przysyłanych artykułów, lecz także na solidność warsztatu naukowego, przede wszystkim na poprawną metodologię. Te wysoko postawione wymagania – jakże słuszne z naukowego punktu widzenia – spowodowały konieczność modyfikacji początkowo przyjętej koncepcji, opuszczenia niektórych zagadnień oraz rezygnacji z opracowań nie spełniających oczekiwań i kryteriów. Pragnieniem ks. prof. R. Kamińskiego było bowiem stworzenie jednolitego i spójnego podręcznika, stojącego na wysokim poziomie naukowym.

Nieocenioną pomocą w znużonej pracy kompletowania opracowań, ich korekty redakcyjnej i wydawniczej, stali się dla ks. prof. R. Kamińskiego jego współpracownicy z Katedry Duszpasterstwa Rodzin: ks. dr hab. Jacek Goleń i ks. dr Grzegorz Pyżlak. Mają oni swój cenny wkład w ostateczny profil opublikowanego dzieła.

Jest rzeczą oczywistą, że tak wartościowe dzieło zrodzone i zrealizowane w środowisku naukowym, zakładało współpracę ze strukturami kościelnymi odpowiadającymi za dziedzinę duszpasterstwa rodzin w Polsce. Były Przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, bp senior Kazimierz Górny, b. pasterz diecezji rzeszowskiej, podkreśla potrzebę tej współpracy, wyrażając w słowie wstępnym wdzięczność ks. prof. R. Kamińskiemu, współredaktorom i autorom za cenną publikację.

Podręcznik *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* został poprzedzony wstępem głównego redaktora, ks. prof. R. Kamińskiego. Ten wstęp ma istotne znaczenie dla zrozumienia genezy, koncepcji, układu i treści pionierskiego opracowania naukowego. Ks. R. Kamiński ukazuje tło historyczne i teologiczne powstania duszpasterstwa rodzin. Wskazuje na główne dokumenty Kościoła dotyczące tego problemu. Istotne jest uzasadnienie potrzeby „naukowego duszpasterstwa rodzin” o charakterze interdyscyplinarnym. Refleksja naukowa musi oprzeć się na nauczaniu Kościoła katolickiego oraz uwzględnić współczesny kontekst życia małżeńskiego i rodzinnego. Ks. R.

Kamiński precyzyjnie określa, na jakie pytania ma dać odpowiedź przygotowany przez niego podręcznik: *W jaki sposób ma się wyrażać dzisiaj troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę? Jakie ma być dzisiaj duszpasterstwo rodzin? Jakie są zadania duszpasterstwa rodzin? Jakich ma ono używać metod i środków, aby najskuteczniej realizować założone cele?*<sup>5</sup>.

Te pytania wyznaczają konsekwentnie strukturę publikacji. Została ona podzielona na osiem rozdziałów: Duszpasterstwo rodzin jako refleksja naukowa; Podstawy duszpasterstwa rodzin; Blaski i cienie współczesnej rodziny; Duszpasterstwo rodzin jako działalność zbawcza Kościoła ukierunkowana na rodzinę; Struktury i funkcje duszpasterstwa rodzin; Zadania duszpasterstwa rodzin; Rodzina podmiotem urzeczywistniania się Kościoła; Formacja osób przygotowujących się do działalności w duszpasterstwie rodzin.

Kolejność i zawartość poszczególnych rozdziałów oddają spójną koncepcję publikacji. Najpierw refleksja wprowadzająca (rozdział I): stworzone dzieło ma charakter naukowego podręcznika akademickiego. Ks. R. Kamiński uzasadnia, że duszpasterstwo rodzin już nie jest wyłącznie formą działalności praktycznej Kościoła, ale stało się także interdyscyplinarnym spojrzeniem naukowym na tę działalność. Na tym zresztą polega istota teologii pastoralnej: refleksja naukowa nad urzeczywistnianiem się Kościoła w teraźniejszości. W odniesieniu do treści podręcznika można byłoby dodać, że chodzi o urzeczywistnianie się Kościoła w rodzinach i poprzez rodziny w świecie współczesnym. Nowatorski charakter mają rozważania na temat metodologii duszpasterstwa rodzin jako dyscypliny naukowej. Mimo wielu lat uprawiania tej dyscypliny, jej metodologia jest nadal w powijakach.

Jeśli niniejsza refleksja ma zachęcić do lektury omawianego dzieła, nie ma potrzeby szczegółowego omawiania wszystkich rozdziałów. Każdy z nich jest potrzebny, ma swoje miejsce w całości koncepcji podręcznika. Ilość kwestii wyodrębnionych w poszczególnych rozdziałach nie ma charakteru wyczerpującego. Celem podręcznika nie jest przedstawienie wszystkiego, co składa się na daną dyscyplinę. Przy dynamicznym rozwoju duszpasterskiej troski Kościoła w odniesieniu do małżeństwa i rodziny zakres problematyki będzie się nieustannie powiększał. Nowe znaki czasu będą interpelowały duszpasterstwo rodzin i skłaniały do adekwatnej refleksji naukowej. Ilustracją może być kwestia zapłodnienia *In vitro* czy teoria *gender*. Rozdziały podręcznika mają też różną objętość, podyktowaną zakresem analizowanej rzeczywistości. Jest rzeczą w pełni uzasadnioną, że rozdział szósty pt. *Zdania duszpasterstwa rodzin*, stanowi najobszerniejszą część publikacji<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, dz. cyt., s. 21.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 309–655.



Tworząc pionierskie dzieło, jakim jest niewątpliwie podręcznik akademicki *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna* jego pomysłodawca i główny redaktor musi mieć świadomość, dla kogo jest on przeznaczony. Ks. R. Kamiński wskazuje nie tylko grono „odbiorców”, ale sygnalizuje cel pogłębionej lektury, uzupełnionej własnymi przemyśleniami i własnym doświadczeniem: *Niniejszy podręcznik duszpasterstwa rodzin będzie służyć jako pomoc w formacji pastoralnej studentów wydziałów teologicznych, kleryków wyższych seminariów duchownych oraz laikatu zaangażowanego apostolsko. Może być on także pomocny duszpasterzom rodzin, duszpasterzom parafialnym, katechetom i doradcom rodzinnym, osobom zaangażowanym w poradnictwie małżeńsko-rodzinnym oraz małżonkom i rodzicom, którzy na co dzień spotykają się z poruszonymi w podręczniku problemami. Służyć on może także wszystkim osobom poszukującym prawdy o małżeństwie i rodzinie w Kościele oraz pragnącym włączyć aktywnie w duszpasterstwo rodzin. Podręcznik będzie pomocny nie tylko w przekazaniu wiedzy z duszpasterstwa rodzin, ale także w kształtowaniu postaw katolików, zaangażowanych w rozwój duszpasterstwa rodzin w Polsce<sup>7</sup>.*

Dołączona do podręcznika bibliografia jest nieodzownym elementem monografii naukowej o charakterze pionierskim. Ułatwi na zrozumienie i pogłębienie poruszonych w nim zagadnień, skłoni do dalszej lektury, ukáže nowe perspektywy.

Redaktorzy podręcznika mają uzasadnione powody do osobistej satysfakcji i uznania ze strony środowiska naukowego z racji dokonanego dzieła, które kosztowało wiele czasu i wysiłku. Jednocześnie mają świadomość, że pionierskie dzieło może i powinno być uzupełnione, a może w niektórych aspektach skorygowane w przyszłych wydaniach. Apelują więc do czytelników o życzliwą krytykę, informacje, uwagi, propozycje. W tym duchu trzeba życzyć, by ten wartościowy i pionierski podręcznik doczekał się kolejnych wydań.

Wczytując się w treści poszczególnych artykułów można także życzyć redaktorom i autorom tego pionierskiego podręcznika, aby ambitny cel dla którego on powstał, określony we wstępie przez ks. prof. Ryszarda Kamińskiego, znalazł zrozumienie, zainteresowanie i realizację na miarę możliwości i powołania każdego czytelnika, dla dobra nauki, zwłaszcza teologii pastoralnej, dla dobra rodziny, narodu i Kościoła.

<sup>7</sup> Tamże, s. 22.



TADEUSZ MIROŃCZUK

**W trosce o odpowiednie postawy  
pastoralne w życiu Kościoła**

Misja Kościoła, powierzona mu przez Chrystusa, streszcza się w posłannictwie urzeczywistniania zbawienia wobec wszystkich ludzi, wszystkich czasów<sup>1</sup>. Jej podstawa są słowa Zbawiciela: *Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 28,18–19). Kościół pełni swoją misję w różnych uwarunkowaniach czasowych, społecznych i politycznych, urzeczywistniając się jako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (por. KK 1). Kościół, który ma początek w samym Bogu, ogarnia szerokie rzesze ludzi. Nie jest on jedynie wspólnotą ludzi z Bogiem, ale również z tej racji jest on realną wspólnotą międzyludzką<sup>2</sup>.

Skuteczna misja Kościoła wymaga nieustannego formowania postaw pastoralnych, ponieważ wielu członków Kościoła ma trudności w realizacji nadprzyrodzonej i osobistej więzi z Chrystusem i w odczytywaniu sakralnej rzeczywistości życia i powołania, a także swojego miejsca i roli w Kościele. Sytuację tę pogłębiają przeobrażenia zachodzące w mentalności ludzkiej, w sposobie myślenia i zachowania, w postawach moralnych i religijnych<sup>3</sup>. Z tego względu kształtowanie postaw pastoralnych jawi się jako szczególne zadanie, które powinno obejmować

Tadeusz MIROŃCZUK, ks. dr, założyciel i redaktor rocznika maryjnego „Marienverehrer”, kapłan diecezji St. Pölten, Austria, e-mail: [office@pfarramt-unserfrau.at](mailto:office@pfarramt-unserfrau.at)

<sup>1</sup> Por. M. Olszewski: *Duszpasterstwo parafialne*. Białystok 2005 s. 11.

<sup>2</sup> Por. A. Nowicki: *Teologia Kościoła – wspólnoty*. „Colloquium Salutis”. T. 23–24: 1991–1992) s. 186.

<sup>3</sup> Por. J. Pestka: *Tożsamość chrześcijańska wobec przemian współczesnego świata*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 81: 1989 s. 80–81.

właściwe kształtowanie zmysłu wiary Kościoła, zmysłu Kościoła oraz duchowości eklezjalnej<sup>4</sup>.

## I. Zmysł wiary Kościoła

Kościół w wypełnieniu swojej misji musi się liczyć z potrzebami ludzi, co jednak nie może się odbywać kosztem wiernej interpretacji i przekazu objawionych prawd wiary i moralności. Sobór Watykański II ogłasza cały Lud Boży depozytariuszem i obrońcą nieomyłnej Bożej prawdy w swym odczuciu dotyczącym zmysłu wiary<sup>5</sup>. Stanowi on wyraz udziału całego Ludu Bożego w proroczej funkcji Chrystusa, a obejmuje swoim zakresem dogmatyczną i moralną treść biblijnie pojętej wiary. Na zmysł ten trzeba powoływać się zwłaszcza wtedy, gdy objawioną naukę Kościoła trzeba konfrontować z mądrością przeżywaną faktycznie przekonań ludzi wierzących lub mądrością radykalnych teologicznych argumentacji. W zmysle wiary tkwi zatem czynnik jednoczący porównywalny do doktryny, która pozostaje niezmienna wobec zmieniającego się ducha czasu i ludzkiej mentalności. Czynnik niezmienności jest oparty na asystencji Ducha Świętego (por. 1 J 2,20), powoduje, że Kościół nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary, poczynając od biskupów aż po każdego wiernego. Zakotwiczenie tego zmysłu tkwi w *mysterium* Kościoła, a dokładniej w samej jego istocie jako wspólnoty wierzących. Akcentuje to *Vaticanum II*, wiążąc wzmiankę o zmysle wiary z działaniem Ducha Świętego w Kościele. Ujawnia to zamysł Boży powszechnego zbawienia i powołania Kościoła (por. 1 Kor 10,17; Kol 2,19). Zasadą życia jest łaska i prawda udzielana przez Ducha Świętego (J 1,14). Bóg Ojciec, Chrystus obecny w swoim Kościele i Duch Święty, który go nieustannie ożywia, tworzą niezniszczalną więź – wspólnotę o niepowtarzalnej głębi. Wspólnotę tę charakteryzuje jedność, a zarazem wielość. Chodzi tu nie tylko o wielość osób tworzących wspólnotę Kościoła, ale i o różnorodność poszczególnych organów, stanów, posług i zadań podtrzymujących jego wzrost. Do tego zróżnicowania organizmu należy zawarte w obrazie odróżnienie Chrystusa–Głowy od członków, będące prawzorem ustalonego przez Boga w Chrystusie porządku zbawienia, w którym objawiona prawda przekazywana jest za pośrednictwem jednych, a przyjmowana przez drugich. Jest to charakterystyczne dla tej hierarchicznie zbudowanej wspólnoty i istotne dla pojęcia zmysłu wiary. Chodzi o rozróżnienie, nie oddzielenie, pełnoprawnego urzędu w Kościele, któremu to urzędowi przypada w udziale funkcja przekazywania prawdy, a wierzącym przyjmowania jej z wiarą. Zrozumienie tej różnorodności ułatwia pojęcie społecznego wymiaru Kościoła jako podporządkowanej hierarchicznie

<sup>4</sup> Autor, używając określenia „postawy pastoralne”, rozumie je w specyficznym znaczeniu, jako kształtowanie postaw wiary w różnych aspektach.

<sup>5</sup> Por. L. S z e w c z y k: *Sensus fidelium – świadectwo mocy wspólnoty*. „Communio”. Wydanie polskie. R. 7: 1987 s. 47.

całości oraz jego sakramentalności. Kościół w swej relacji do Chrystusa stanowi niejako sakrament (por. KK 1), podobnie jak Chrystus jest Sakramentem Ojca. Z tego względu mistyczne odniesienie Chrystusa–Głowy do wierzących członków Kościoła ma charakter sakramentalny. Podział na Kościół nauczający i słuchający, wynika z widocznego, mającego charakter znaku, ukonstytuowania Kościoła jako powszechnego sakramentu Jezusa Chrystusa. Sobór zwraca uwagę, że cały Kościół, chociaż w różnym stopniu, jest nauczający i słuchający. Życiodajnym strumieniem, który przenika tę Chrystusową i duchową wspólnotę, jest w pierwszym rzędzie łaska wiary. Jest ona światłem uwewnętrzniającym słowo i prawdę Chrystusa w człowieku i przenikającym jego serce do tego stopnia, że Chrystus w nim zamieszka (por. Ef 3,17)<sup>6</sup>.

Wraz z Chrystusem dokonuje się związanie, które Duch Święty, jako moc Boża, doprowadza do pełnej jedności wspólnoty Kościoła. Od wiary należy zatem oczekiwać tego, że obejmie ona swoim wpływem wszystkich członków Kościoła i zostanie przez nich przyswojona. Ta wewnętrzna i żywotna siła Kościoła–wspólnoty nie cierpi żadnego rozdarcia pomiędzy ciałem nauczającym – hierarchią i ciałem wierzących – wiernymi<sup>7</sup>. Odnosi się to też do tego specyficznego instynktu – wycucia w wierze, jaką tworzy przeżywana i owocująca w miłości i mocy Ducha Świętego wiara całego Kościoła wyrażająca się w zmyśle wiary. Dzięki zmysłowi wiary, wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha Prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego trwa niezachwianie w wierze i wnika w nią głębiej za pomocą słusznego osądu i w pełniejszy sposób stosuje ją w życiu.

Można powiedzieć, że zmysł wiary, to uwrażliwienie jej samej na wszystko, co jej dotyczy<sup>8</sup>. To zdolność do zrozumienia w sposób często bardziej intuicyjny niż racjonalny, co często przewyższa kunszt teologów. Zmysł wiary, właściwość podmiotu, w którym łaska wiary, miłość, przyjęcie darów Ducha Świętego uzdalnia do przyjęcia całej treści wiary i odrzucenia tego, co nie jest z nią zgodne. Prawidłowo ukształtowany zmysł wiary kieruje się zawsze ku Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Zmysł wiary jest więc związany z darem wiary, podkreśla jego charakter charyzmatyczny i to, co charyzmat dla Kościoła oznacza. Dochodzimy w ten sposób do rozumienia, co ma żywotne znaczenie dla Kościoła i jego świadectwa w świecie, a zarazem tego, co ma transcendentalne znaczenie dla istoty zachowania depozytu wiary i dawania świadectwa prawdzie.

<sup>6</sup> Por. A. Nowicki: *Kościół – communio jako znak i narzędzie Boga*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny”. R. 1999 nr 7 s.117–119; *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 1999 nr 11 s. 13–20.

<sup>7</sup> Por. L. Szewczyk: *Sensus fidelium...*, dz. cyt., s. 54–59; W. Beinert: *Glaubenssin*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. 4. Freiburg 1992 s. 946–948.

<sup>8</sup> Por. L. Szewczyk: *Sensus fidelium...*, dz. cyt., s. 59–61; S. Olejnik: *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*. Warszawa 1982 s. 193–195.

Zbudowany na fundamencie Apostołów czerpie Kościół nieustannie z pełni świadectwa prawdy Chrystusa, będąc jej zwiastunem wobec całego świata i ludzi w każdym miejscu i czasie. Obydwa Kościoły, nauczający i nauczanym, działają jako podwójne, a zarazem jedno świadectwo Chrystusowe<sup>9</sup>.

Słowa Chrystusa: *będziecie mi świadkami* (Dz 1,8), wyrażają prawdę o Kościele, który nieustannie żyje obecnością Chrystusa i świadectwem wiary. Jan Paweł II wskazał na to, że dzieje Kościoła są dziejami świadków Chrystusa. Świadectwo – *martyrium* stanowi szczególne potwierdzenie wiary, nie tylko ze względu na tajemnicę Bożą, jaka się w nim wyraża i uobecnia, ale także ze względu na prawdę o człowieku, który przez ofiarę życia daje najwyższe świadectwo<sup>10</sup>.

W zmysle wiary wierzących biorą początek zdolności wiernego odczytania znaków czasu. Zmysł wiary ukazuje się bowiem jako umiejętność zrozumienia Bożego planu zbawienia świata, uchwycenia zbawczej obecności w zdarzeniach i przebiegu historii oraz czyni świadka prawdy zdolnym do dania osobistego świadectwa. Przez zmysł wiary zyskuje się zdolność patrzenia na wszystko poprzez pryzmat Boży i odróżnienie tego, co jest zgodne z Jego wolą – wycucie spraw Bożych. Zmysł wiary jest zawsze owocem Ducha Świętego, który prowadzi do poznania prawdy i dania jej świadectwa<sup>11</sup>.

Na działanie Ducha Świętego wskazał Jan Paweł II podczas homilii w Pelplinie, 6 czerwca 1999 roku: *To właśnie uprzedzające i wspomagające działanie Ducha Świętego Pocieszyciela porusza serca i zwraca je do Boga, otwiera oczy rozumu i udziela wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu świadectwa prawdzie [...] Błogosławieni, bo rozpoznając i wypełniając wolę Ojca nieustannie odnajdują solidny fundament pod budowę własnego życia [...] budujcie dom na skale! A skalą jest Chrystus żyjący w swoim Kościele [...] żyjący w nas wszystkich*<sup>12</sup>.

Kościół żyje tajemnicą zbawienia dokonanego przez Chrystusa, przez które ukazała się miłość Ojca dająca życie światu. Tym, co umożliwia aktualność Chrystusowego *mysterium* pomimo upływu dwóch tysięcy lat i tym, co gwarantuje, że jest ono tym samym *mysterium* i takim samym źródłem życia dla współczesnych ludzi jest dynamiczna tradycja chrześcijańska, sprawiająca iż *mysterium* to jest obecne we wspólnocie Kościoła, która je wciąż przekazuje: wiarą, słowem, kul-

<sup>9</sup> Por. L. S z e w c z y k: *Sensus fidelium...*, dz. cyt., s. 47; J. S t a l a: *Kościół jako podmiot misji ewangelizacyjnej*. „Communio”. Wydanie polskie. R. 19: 1999 nr 6 s. 50–51.

<sup>10</sup> Por. *Przemówienie Jana Pawła II do uczestników Kongresu (Jasna Góra, 15 VIII 1991)*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 84: 1992. s. 97–93; *Homilia Jana Pawła II w Krakowie (15 VI 1999)*. W: *Przemówienia i homilie Jana Pawła w Polsce 1999*. Marki 1999 s. 207.

<sup>11</sup> Por. J.E. Borges de P i n h o: *Wymiar profetyczny osoby świeckiej*. „Communio”. Wydanie polskie R. 7: 1987 s. 67.

<sup>12</sup> Jan Paweł II: *Homilia w Pelplinie 6 VI 1999*. W: *Przemówienia i homilie...*, dz. cyt., s. 23–24.

tem i świadectwem życia posuniętego nawet do męczeństwa. Objawienie Boże żyje w tradycji i poprzez nią. Jej centrum jest sam zmartwychwstały i żyjący w Kościele Chrystus, który jest jej podmiotem przekazującym prawdę i życie (por. J 17,7).

Zagadnienie zachowywania ciągłości i przekazywania tradycji odnosi się w sposób naturalny do funkcji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Urząd ten pozostający w służbie wiary jest pewną koniecznością wynikającą z samej jej natury. Wiara, która rodzi się ze słuchania (por. Rz 10,17), wymaga od Kościoła wiernego przekazywania Chrystusowego orędzia. Urząd Nauczycielski służy więc prawdzie objawionej, określając, co jest z nim zgodne lub co pozostaje z nim w sprzeczności. Święta Tradycja, prawda objawiona stanowią jeden depozyt prawdy powierzonej Kościołowi. Urząd Nauczycielski nie jest ponad prawdą, ale jej służy, nauczając tego, co jest zgodne z objawieniem. Z polecenia Bożego i przy pomocy Ducha Świętego strzeże prawd objawionych i wiernie je wyjaśnia<sup>13</sup>. Trwanie w nauce Apostołów, jedność w wyznawaniu wiary i nieomyślność w jej głoszeniu jest darem całego Kościoła. Ten nadprzyrodzony zmysł wiary, zakorzeniony jest w udziale całego Ludu Bożego i w proroczej funkcji Chrystusa. Urząd Nauczycielski jest więc czynnikiem, który prawdziwą treść wiary głosi i strzeże, aby nie uległa żadnemu zniekształceniu.

W tej perspektywie świadectwo wiary Urzędu Nauczycielskiego staje na przeciw świadectwa Ludu Bożego i znacznie je przewyższa. Nie jest jednak od niego oddzielone i nie pomniejsza świadectwa wszystkich wiernych. Przedstawiciele bowiem Urzędu Nauczycielskiego i wszyscy wierzący mają udział w tej samej wierze i tym samym zmyśle wiary, jaki stał się darem całego Kościoła. Świadectwo Urzędu i wierzących różni się nie treścią czy też istotą, lecz jedynie odmiennym poziomem i zakresem swego oddziaływania. U ludzi wierzących realizuje się to na poziomie życia, zaś u przedstawicieli Urzędu Nauczycielskiego na płaszczyźnie autorytatywnej i prawnie zobowiązującej. Świadectwo wierzących ugruntowane w zmyśle wiary pozostaje zawsze tylko względnie samodzielne, ponieważ w Urzędzie Nauczycielskim znajduje swoje właściwe ukierunkowanie, pewność i jasność<sup>14</sup>.

## II. Zmysł Kościoła

Jednym z istotnych elementów zmysłu wiary jest zmysł Kościoła – *sensus Ecclesiae*. Znaczenie *sensus Ecclesiae* nie da się określić w języku polskim jedno-

<sup>13</sup> Por. S. M o y s a: *Słowo zbawienia*. Kraków 1974 s. 152–160; T.M. D ą b e k: *Związek kapłaństwa z posługą słowa. Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu J a n a P a w ł a II*. Kraków 1977 s. 144–150.

<sup>14</sup> Por. L. S z e w c z y k: *Sensus fidelium...*, dz. cyt., s. 58–59; K. W o j t y ł a: *Wiara ludzi, którzy stanowią Kościół*. W: *Wiara i życie*. Red. B. B e j z e. Warszawa 1985 s. 9–21.

znacznym terminem, który w zależności od kontekstu należy różnie tłumaczyć, co potwierdzają dokumenty Soboru Watykańskiego II. Najczęściej tłumaczony jest jako „zmysł Kościoła”, jako nadprzyrodzone, będące darem łaski Bożej wycucie tego, co myśli i ocenia Kościół oraz wycucie Bożych spraw, lub jako „myśl Kościoła”, czy „duch Kościoła”. Sobór Watykański II nie podaje definicji *sensus Ecclesiae*, ale określa powinności wypływające z kierowania się duchem Kościoła. Duch Chrystusa i Duch Kościoła prowadzi nie tylko do pogłębienia tajemnic wiary łączności z Kościołem, lecz również do czucia i życia w łączności z nim (*sensus Christi et Ecclesiae*). Chodzi zatem o postawę płynącą z poznania i miłości do Kościoła, której owocem jest *sentire cum Ecclesiae*<sup>15</sup>. Czucie z Kościołem jest niezbędne do dostrzegania przez każdego z nas swojego w nim miejsca i aktywnego włączenia się w jego misję.

Biskup Czesław Lewandowski wskazuje, że próbę określenia *sensus Ecclesiae* podjął P.G. Rambali, który wskazał, że Kościół poznaje się z pomocą Ducha Świętego na podstawie tego, czym on jest według zamysłu Chrystusa jako wspólnota wiary i miłości, przekazująca objawioną prawdę i owoce Odkupienia. Nie chodzi więc o czysto naturalne poznanie Kościoła, lecz o poznanie nadprzyrodzone przy pomocy Ducha Świętego. Kościół nie jest więc ostatecznym źródłem przekazywanych prawd, lecz tylko narzędziem i kanałem, przez który przekazywana jest prawda objawiona<sup>16</sup>.

Tym, czym jest zmysł Kościoła – *sensus Ecclesiae*, wyjaśnia papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*. Uważa on, że trzeba go widzieć w kontekście wszechstronnego przeżywania Kościoła jako tajemnicy. Jest to owocem wiary, świadomego uczestnictwa w liturgii, praktykowania cnót ewangelicznych, wpływu kultury chrześcijańskiej, a w tym wszystkim niewidzialnego i ożywczego działania Ducha Świętego (por. ES 36).

Określenie *sensus Ecclesiae* pojawia się często w odniesieniu do kapłaństwa hierarchicznego i związane jest z jego istotą, formacją i życiem. I chociaż istotne elementy nauki o kapłaństwie dotyczące funkcji władzy kapłańskiej (sprawowanie Eucharystii, odpuszczanie grzechów) i funkcja pośredniczenia między Bogiem i ludźmi nie uległy zmianie, to w nauce Soboru nastąpiło dowartościowanie powszechnego kapłaństwa wiernych.

Z mocy chrztu i bierzmowania wszyscy członkowie Kościoła uczestniczą w zbawczej misji Chrystusa, która daje podwójny tytuł do realizowania misji Kościoła: zadaniem wiernych z tytułu udziału w kapłaństwie Chrystusa jest przepajanie duchem ewangelicznym porządku i spraw doczesnych, zaś uczestnicy

<sup>15</sup> Por. C. L e w a n d o w s k i: »*Sensus Ecclesiae*« w *życiu i pracy kapłana*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 76: 1984 s. 366; KO 23; DB 19.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 366; J. B o k w a: *Kościół jako wspólnota ucząca i nauczająca*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 85: 1993 s. 160–161.



kapłaństwa hierarchicznego spełniają zleconą im misję na mocy mandatu przekazanego Apostołom przez Chrystusa<sup>17</sup>.

Na biskupach i kapłanach spoczywa obowiązek doskonalenia całego Ludu Bożego. Mają tak uświęcać powierzone sobie Kościoły, aby ujawnił się w nich duch Kościoła Chrystusowego – *Christi Ecclesiae sensus*<sup>18</sup>. Jego owocem ma być świadectwo ukazywane światu, jakie Kościół powinien dać o sobie i swoim przeznaczeniu, i posłannictwie. To, jakim ma być rozumiany i przyjmowany oraz jakim jest naprawdę z woli Chrystusa. Istotnym elementem skuteczności świadectwa ukazwanego światu jest łączność biskupów, kapłanów i wiernych z Kościołem powszechnym. Przeniknięci coraz bardziej duchem Chrystusa i Kościoła – *sensus Christi Ecclesiae*, winni czuć i żyć w zjednoczeniu z Kościołem. Kształtowanie właściwie pojętego czucia i pozostawania w łączności z Kościołem – *senti-re cum Ecclesiae* wymaga nieustannego poznawania tego, czym jest Kościół w Bożym planie zbawienia i życia jego tajemnicą. Pogłębienie znajomości tajemnicy Kościoła jako wspólnoty zbawczej ustanowionej przez Chrystusa, rodzi umiejętności dostrzegania w nim czynnika nadprzyrodzonego i umacniania żywego, niezawodnego i pełnego miłości zmysłu Kościoła – *sensus Ecclesiae*.

W tym miejscu warto przypomnieć, że jednym z istotnych wyrazów miłości Kościoła jest wierność. Nie sprzeciwia się ona przyjęciu każdej dobrej inicjatywy, którą niosą nowe warunki, w których Kościół realizuje swoją misję. Warunkiem niezbywalnym jest jednak wierność całej tradycji i nauczaniu Kościoła (por. DM 19; KK 14–15; KO 24).

Poznanie Kościoła i jego miłości pozwala właściwie odczytywać znaki czasu, tak aby wczuwać się w myśl i ducha Ludu Bożego. Konsekwencją tak rozumianego *Magisterium*, kształtującego zmysł wiary i zmysł Kościoła, jest *Misterium* sprawiające, że cała jego wspólnota, zarówno w wymiarze hierarchicznym, jak i w wymiarze ludzi wierzących, staje się wspólnotą służebną w celu głoszenia prawdy i miłości Bożej<sup>19</sup>.

### III. Duchowość eklezjalna

Rozważania dotyczące duchowości eklezjalnej wymagają na samym wstępie wyjaśnienia terminu „duchowość”, który oznacza pewien styl życia, albo „życie

<sup>17</sup> Por. A.L. Krupa: *Powszechne kapłaństwo wiernych*. W: *Chrześcijanin w Kościele*. Red. J. Maja. Wrocław 1978 s. 89–121.

<sup>18</sup> Por. C. Lewandowski: »*Sensus Ecclesiae*«... dz. cyt., s. 368.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 375–377. A. Luneau, M. Baleichon: *Kościół Ludem Bożym*. Warszawa 1980 s. 19–23, 53.

według Ducha” (Rz 8,9), postępowanie według Ducha (por. Rz 8,4) i zespół przekonań, motywacji i decyzji podejmowanych pod wpływem jego działania<sup>20</sup>.

U podstaw dotyczących duchowości i różnego posłannictwa Kościoła, stoi idea Ludu Bożego i idea świętości Kościoła. Świadomość Kościoła jako Ludu Bożego, zakłada świadomość stworzenia, zbawienia i świętości Kościoła. Wzbudza to w członkach Kościoła specyficzne dla nich działania, stanowiące realizację Bożego planu zbawienia. Ośrodkiem tego planu jest zmartwychwstały i żyjący w swoim Kościele Chrystus. W Kościele trwa i realizuje się rzeczywistość odkupienia, która zespala ludzi w jedną wspólnotę wiary, nadziei i miłości. Kościół ma charakter wspólnoty nadprzyrodzonej (komunii – *communio*), przez którą urzeczywistnia się dzieło zbawienia. W tej wspólnocie wierni dążą do uświęcenia i realizują własną świętość<sup>21</sup>.

Istnieje ścisły, nadprzyrodzony związek pomiędzy tą nadprzyrodzoną wspólnotą zbawienia, a życiem i powołaniem człowieka. Przez sakrament chrztu stają się wierni członkami Kościoła świętego. Wspólny im wszystkim chrzest, stanowi podstawę powołania i godności chrześcijańskiej każdego z wierzących. Duchowość chrześcijańska jest zdolnością przekazywania siebie i zwrócenia się ku Bogu w Jezusie Chrystusie, przez zaangażowanie umysłu i woli, a także sfery zdolności i uczuć. Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem dokonuje się mocą łaski w zgodzie z porządkiem, jaki Chrystus ustanowił na wieki, powołując do istnienia Kościół święty<sup>22</sup>.

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe, będące podstawą duchowości chrześcijańskiej, pomimo tego, że jest indywidualne, zawsze ma wymiar eklezjalno-wspólnotowy, nie tylko ze względu na społeczną naturę człowieka, ale przede wszystkim ze względu na Chrystusa, który jest centrum tego doświadczenia. Nie wystarczy jedynie indywidualne doświadczenie Chrystusa, choćby niosło niezwykłą głębię i moc, ale niezbędne jest uniwersalne doświadczenie Kościoła. W jego wspólnotę wpisane jest indywidualne doświadczenie wiary każdego wierzącego. Dzięki temu doświadczenie to zostaje ujęte w pojęcie teologiczne i poddane ocenie w świetle wiary. Ocena ta służy nie tylko weryfikacji jego autentyczności, ale również ubogaceniu samego indywidualnego doświadczenia chrześcijańskiego mądrością i zbiorowym doświadczeniem Kościoła. Z drugiej zaś strony wiara Kościoła ubogaca się indywidualnym doświadczeniem poszczególnych członków Kościoła.

Trafnie oddaje to zaprezentowane wcześniej pojęcie *sensus fidei*. Termin ten wskazuje na szczególną jakość żywej wiary, uformowanej przez miłość pod na-

<sup>20</sup> Por. A. Słomka: *Duchowość kapłańska*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 83: 1991 s. 113.

<sup>21</sup> Por. K. Wojtyła: *U podstaw odnowy*. Kraków 1988 s. 96–97, 102–103.

<sup>22</sup> Por. M. Chmielowski: *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości*. Lublin 1999 s. 69; R. Jaworski: *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin 1989.

tchnieniem Ducha Świętego. Jest to nadprzyrodzona zdolność wycucia niejako spontanicznie i instynktownie spraw Bożych (*instinctus fidei*). To, co jest zgodne, lub nie, z dziedzictwem wiary. *Sensus fidei* ma wymiar podmiotowy w stosunku do wiary całego Kościoła<sup>23</sup>. Natomiast inne znaczenie w odniesieniu do *sensus fidei* posiada *sensus fidelium*, o którym poucza Sobór Watykański II (por. KK 12). Termin ten znany jest też jako *sensus Ecclesiae* i odnosi się do wiary wspólnoty Kościoła. Chodzi mianowicie nie o wiarę poszczególnych wiernych, lecz o wiarę wszystkich wiernych. Innymi słowy, można powiedzieć, że o ile *sensus fidei* wyraża dynamiczny wymiar doświadczenia wiary, to *sensus fidelium* wyraża statyczny wymiar teologicznego doświadczenia wspólnoty wiernych. Owo doświadczenie zbiorowego podmiotu wierzącego, w którym przebywa Duch Święty, zachowujący go od jakiegokolwiek zbłądzenia w wierze, odnosi się do Magisterium Kościoła, teologów i poszczególnych wiernych.

Duchowość chrześcijańska, a zwłaszcza katolicka, jest w swej istocie eklezjalna. Jest to bowiem historycznie uwarunkowany sposób rozumienia oraz życia prawdą ewangeliczną, tak jak została przyjęta i nadal jest żywa i autorytatywnie przekazywana we wspólnocie Kościoła. Jest to zatem jedna historycznie uwarunkowana duchowość Kościoła przekładająca się na poszczególne duchowości jego członków. Każda indywidualna duchowość jest niezym innym jak tylko częściowym wyrażeniem – „przełożeniem na życie” niezgłębionego *mysterium* Chrystusa w swoim Kościele.<sup>24</sup>

Istnieje tyle różnych dróg realizacji duchowości w Kościele, ile jest różnorodnych powołań w Kościele i w świecie. Jej istotnym rysem powinna być, naszym zdaniem, komunია miłości z Kościołem – Mistycznym Ciałem Chrystusa. W tej właśnie komunii tkwi klucz do budowania Kościoła Chrystusowego, gdyż komunია miłości gwarantuje charakter realizacji postaw pastoralnych. Według słów Chrystusa chrześcijanie mają być zaczynem ewangelicznym, solą ziemi (por. Łk 14,34). Aby ten zaczyn ewangeliczny, czyli chrześcijański kwas i chrześcijańska sól mogły przeniknąć w świat i uczynić go lepszym, muszą się głęboko zmieszać i związać z masą mąki tego świata. Potrzeba więc nieustannej troski wszystkich członków Kościoła o rozwój i kształtowanie postaw pastoralnych. Tym, co jakby spaja i utrwała właściwe postawy pastoralne jest duchowość eklezjalna, która zawiera w sobie aspekt krzyża, wyrzeczenia i śmierci, a więc ofiary na wzór Chrystusa (por. Ga 2,20). Z tego względu duchowość eklezjalna ma wyraźny cha-

<sup>23</sup> Por. M. Chmielowski: *Duchowość eklezjalna* Edyty Stein. Wydanie internetowe. Krakowska Prowincja Karmelitów Bosych.

<sup>24</sup> Por. tamże; E. Weron: *Budzenie olbrzyma*. Poznań 1995 s. 86–87.

rakter inkarnacyjny (łac. *incarnatio* – wcielenie), tak aby prawda Chrystusa nieustannie wcielała się w życie świata i ludzi<sup>25</sup>.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że duchowość łączy się ściśle ze sferą intelektu. Duchowość bez intelektu rodzi różne fanatyzmy, ale intelekt bez duchowości przeobraża się często w faryzeizm. Jeśli więc podkreślamy konieczność troski o rozwój postaw pastoralnych i duchowości eklezjalnej, to mamy także na uwadze potrzebę nieustannego kształtowania tych postaw i intelektualnego pogłębienia duchowości.

<sup>25</sup> Por. E. W e r o n, *Budzenie...*, dz. cyt., s. 87–90.

ANNA WIERADZKA

**Kobieta konsekrowana wobec formacji kapłańskiej**  
**Refleksja teologiczno-psychologiczna na podstawie**  
**badń pilotażowych**

Kapłani<sup>1</sup> pełnią ważną rolę w formacji kobiet konsekrowanych. Wypełniają zadanie spowiedników, kierowników duchowych, rekolekjonistów, wykładowców, świadczą też pomoc w formacji ludzkiej, jako psychologowie i terapeuci. Nauczanie Soboru Watykańskiego II i bł. Jana Pawła II na temat kobiety, w tym kobiety konsekrowanej, jest wezwaniem do podjęcia na nowo zadania ich współdziałania na równych prawach z mężczyznami w Kościele. Zachowując w pełni swoją duchowość, kobiety obdarzone specyficznymi talentami i charyzmatami oraz posiadające swoje szczególne miejsce w Kościele, mają realizować siebie w pełni człowieczeństwa i powołania, do którego zostały zaproszone.

Człowiek jest istotą relacyjną i dlatego w odniesieniu do drugiego „ty” odkrywa swoją tożsamość, uzyskując odpowiedź na podstawowe pytanie: kim jestem? Nabycie własnej tożsamości zawsze wymaga „innego”, który wchodząc z nami w relacje dopełnia nasze „ja”<sup>2</sup>. Dla kobiety konsekrowanej drugim „ja” może stać się kapłan. To dojrzewanie do pełni dokonuje się w przestrzeni wzajemnych odniesień i relacji. Odkrywane różnice i komplementarność mogą być źródłem pełniejszego otwarcia na transcendencję i rolę wobec siebie, innych i świata. Dla chrześcijanina ważne jest odkrycie swego powołania, czyli Bożego planu wyznaczającego mu to szczególne miejsce w historii zbawienia i uaktualnienie go w indywidualnej historii życia. Od odpowiedzi na to pytanie zależy kształt naszego ludzkiego istnienia, prowadzącego do samorealizacji poddanej

Anna WIERADZKA, mgr, doktorantka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: [awiera@amu.edu.pl](mailto:awiera@amu.edu.pl)

<sup>1</sup> W artykule określenie „kapłan” odnosi się do osób, które otrzymały święcenia w stopniu prezbiteratu.

<sup>2</sup> Por. R. D. L a m g: „Ja” i inni. Poznań 1999 s. 92.

zamysłowi Boga i rozumianej jako chrystorealizacja i życie zgodnie z wyznaczonym powołaniem.

Ogłoszony w 2009 r. przez Benedykta XVI *Rok kapłański* stał się wezwaniem dla całego Kościoła do podjęcia refleksji dotyczącej samych kapłanów, jak i ich współpracy z pozostałymi członkami Ciała Chrystusowego. Temat wzajemnego współdziałania między kapłanami a kobietami konsekrowanymi jest kwestią wciąż aktualną i niepodjętą do tej pory w wymiarze badań empirycznych. Celem przedstawionego studium było zbadanie i porównanie dzisiejszego stanu świadomości i poglądu księży oraz sióstr zakonnych na rolę kobiety konsekrowanej<sup>3</sup> w relacji do osoby i posługi kapłana w Kościele Chrystusowym. W sposób szczególny zwrócono uwagę na posługę kobiet konsekrowanych wobec księży w wymiarze formacji do kapłaństwa i formacji ciągłej.

W pracy posłużono się metodą wykładu oraz analizy ilościowej i jakościowej wyników przeprowadzonych badań empirycznych. Posłużono się korelacyjnym modelem badawczym z elementami samoopisu charakterystycznego dla modelu klinicznego. Pomiary korelacyjne pozwalają na badanie osób w ich naturalnym środowisku, dają możliwość stworzenia szerokiej grupy badawczej, choć nie podają wniosków przyczynowo-skutkowych, pozwalają na porównywanie cech, którymi ludzie różnią się między sobą. Dzięki tej metodzie możemy obliczyć pewną normę /granice/ dla danej grupy. Forma pytań otwartych pozwala na dokonanie samoopisu i wyrażenia swojej opinii na zadane pytanie. W przedstawionym studium użyto dwóch ankiet<sup>4</sup>. Jedna kierowana była do księży, druga do sióstr zakonnych. Ankieta składała się ze wstępu oraz dwóch części. Pierwsza część, zawierająca 3 pytania, miała charakter biograficzny, pozwalała określić wiek respondentów, ich przynależność do stanu kapłańskiego w zgromadzeniu zakonnym lub diecezji oraz liczbę lat kapłaństwa – w przypadku księży, oraz rodzaj złożonej profesji i długość życia zakonnego w przypadku sióstr. Druga część składała się z 5 pytań kierowanych do księży i 6 odnoszących się do sióstr. Podejmowały one wzajemne odniesienia w relacji kobieta konsekrowana – kapłan. Były to pytania wielokrotnego wyboru z możliwością uzupełnienia w przypadku braku adekwatnej do sytuacji ankietowanej odpowiedzi, pytania otwarte wymagające osobistej odpowiedzi, a także pytania o charakterze rozstrzygającym, rozbudowane o możliwość osobistej, twórczej wypowiedzi. Przedstawiona analiza ma charakter badań pilotażowych ze względu na niereprezentatywną grupę badawczą. Jej celem jest uwypuklenie problemu i wyznaczenie kierunków dalszych badań. Szczegółowe ukazanie danych przekroczyłyby ramy niniejszego artykułu, dlatego w prezentacji zastosowany został schemat: wstęp, rozwinięcie, (przed każdym pytaniem następuje nawiązanie do tematu), analiza wyników

<sup>3</sup> W ankiecie grupa kobiet konsekrowanych została zawężona do sióstr składających profesję zakonną w zgromadzeniach zakonnych.

<sup>4</sup> Wyniki badań przeprowadzonych w roku 2010.

i wnioski oraz zakończenie, które próbuje wskazać kierunki dalszych badań i możliwość ich rozwinięcia w poszczególnych dziedzinach naukowych.

## I. We wzajemnej relacji

Badania przeprowadzono wśród 34 kapłanów; 19 z nich należało do zgromadzeń zakonnych, pozostali to księża diecezjalni<sup>5</sup>. Drugą ankietę przeprowadzono wśród 30 sióstr zakonnych, należących do zgromadzeń czynnych (n=20) i kontemplacyjnych (n=10). Pozwala to na zobrazowanie podejmowanego tematu, pozostawiając możliwość jego kontynuowania w formie dalszych badań.

Ankietowani kapłani pełnią różne funkcje w Kościele. Byli wśród nich zarówno proboszczowie (n=3), formatorzy w seminarium (n=4), wykładowcy (n=1) duszpasterze (n=6), wikariusze (n=13), którzy reprezentowali najliczniejszą grupę, a także dwóch kapelanów i jeden kaznodzieja. Średnia wieku ankietowanych kapłanów wynosi 40,8, a lat kapłaństwa 13,5. Wśród ankietowanych sióstr zakonnych 21 złożyło profesję wieczystą, 9 czasową. Średnia wieku tej grupy wynosi 37,5, zaś lat życia w zgromadzeniu 14.

Kapłani mają dosyć częsty kontakt z siostrami zakonnymi. Piętnastu z nich, co stanowi 44% badanej grupy, styka się z kobietami konsekrowanymi codziennie, siedmiu, czyli 21%, kilka razy w tygodniu. Odpowiedź „kilka razy w miesiącu” oraz „raz w miesiącu” lub „rzadziej” stanowi 15% odpowiedzi, „raz w tygodniu” 6%. Spotkania te mają różny charakter. Najczęściej w ramach sprawowanej Eucharystii, w ten sposób odpowiada 59% (n=20), sakramentu pokuty i pojednania oraz kierownictwa duchowego – 41% (n=14) czy głoszonych rekolekcji i konferencji – 21% (n=7). Wśród innych odpowiedzi są: relacje przyjacielskie i koleżeńskie – 32%, współpraca w dziełach apostolskich – 29%, różne uroczystości – 24%, a także studia, czy różne prace w parafii. Sto procent sióstr zakonnych, wskazało na spotkania z kapłanami codziennie przy okazji sprawowanych sakramentów szczególnie Mszy świętej, spowiedzi, a także przy okazji wygłaszanych przez nich rekolekcji konferencji (n=30). Gdy chodzi o kierownictwo duchowe to korzysta z niego 90% sióstr z zakonów czynnych i 30% z zakonów kontemplacyjnych. Dość niski procent posiadania kierownika przez mniszki klauzurowe wynika ze specyfiki ich powołania. Do bliższych relacji koleżeńskich i przyjacielskich przyznaje się 63% ankietowanych sióstr, czyli prawie dwa razy więcej niż w przypadku księży. Dzieła apostolskie, w których kobiety konsekrowane współpracują z kapłanami stanowią 40% uzyskanych odpowiedzi. Równie często spotkania te odbywają się w ramach posług

<sup>5</sup> Przedstawione refleksje ograniczają się wyłącznie do wąskiej grupy kapłanów i sióstr należących do zgromadzeń zakonnych. W celu uzyskania pełniejszego obrazu przedstawionego tematu, należałoby grono respondentów poszerzyć o kobiety konsekrowane żyjące w Instytutach Życia Konsekrowanego, dziewice i wdowy konsekrowane oraz laikat.

w parafii, zakrystii, kuchni – 43% czy przy okazji odbywanych studiów – 23%. Przedstawiony opis potwierdza stwierdzenie zamieszczone we wstępie pracy, że rola kapłanów w życiu kobiet konsekrowanych jest znacząca i obejmuje szerokie spektrum.

## II. Na drodze rozeznawania i kroczenia drogą powołania

Powołanie jest drogą, i to na niej Bóg nieustannie wzywa do jeszcze głębszej zażyłości z sobą. Dlatego niezbędna jest nieustanna formacja kapłańska, co podkreślają dokumenty papieskie, w tym szczególnie posynodalna adhortacja apostołska Jana Pawła II O formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*<sup>6</sup>.

Kapłanom zadano w ankiecie pytanie o wpływ kobiet konsekrowanych na ich przygotowanie do kapłaństwa i samo kapłaństwo ankietowanych. Siedmiu księży udzieliło odpowiedzi negatywnej stwierdzając, że siostry nie miały wpływu na rozeznawanie ich powołania. Pozostali, co stanowi 79% pytanych, wskazują na doniosłą i ważną rolę kobiet konsekrowanych w powołaniu, do którego zostali zaproszeni przez Chrystusa. Jeden z kapłanów przyznał, że dopiero wypełnienie ankiety uświadomiło mu, jak wielką rolę w jego powołaniu spełniały i pełnią siostry zakonne.

Pytanie to miało charakter otwarty, co sprawiło, że odpowiedzi miały podwójny charakter. Najliczniejsza grupa wskazuje pomoc sióstr w rozeznawaniu powołania do kapłaństwa przez ich modlitwę co stanowi 41% respondentów, towarzyszenie przy rozeznawaniu – 30% czy świadectwo życia – 18%. Druga grupa wskazuje na kontakt z siostrami w pracy duszpasterskiej – 15% czy w miejscu ich pracy, kuchni, zakrystii – 24%, szkolnej katechezie – 15% czy w czasie studiów – 6%.

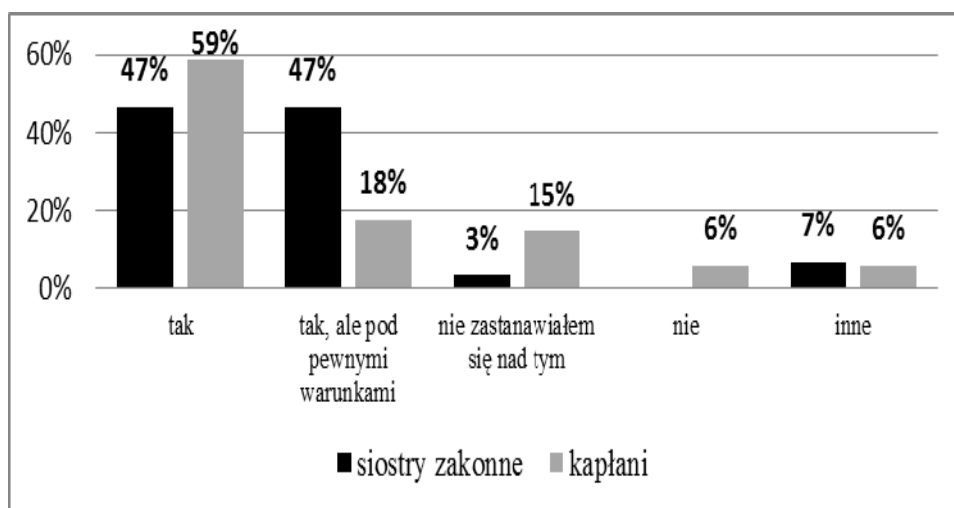
Druga część pytania dotyczyła czasu teraźniejszego i brzmiała: czy kobiety konsekrowane mają wpływ na księdza kapłaństwo? Trzydziestu trzech księży udzieliło pozytywnej odpowiedzi, jeden tylko negatywnej. Siostry są nadal dużym wsparciem poprzez modlitwy i obecności w trudach kapłańskiego życia. W ten sposób odpowiedziało 20 kapłanów, co stanowi 59% pytanych. Są wzorem chrześcijaństwa i radykalnego oddania się Bogu oraz znakiem obecności Boga w Kościele – 39%. Kapłani korzystają z ich rad na polu duszpasterskim i osobistym – 24%. Ponadto dzielą się bogactwem kobiecości i swojego wnętrza – 27%, przez co ubogacają męską naturę. Jeden z kapłanów zauważył, że: *przyjaźń i posługa wobec sióstr »zmusza« do słuchania Słowa i własnego nawrócenia.*

<sup>6</sup> por. PDV 70–81.



Na pytanie, czy kobiety konsekrowane powinny brać udział w formacji kleryków do kapłaństwa, dwudziestu kapłanów odpowiedziało pozytywnie, sześciu określiło warunki odnośnie do określonych posług, do których należą: dzielenie się doświadczeniem relacji z Bogiem, nauka działania na polu ewangelizacyjnym, współpraca i nauka zdrowych relacji na polu kapłan – kobieta. Pozostali nie zastanawiali się nad tym (n=5), a jeden z kapłanów dał odpowiedź negatywną, choć w kolejnym pytaniu wskazał na miejsca, w których kobiety konsekrowane mogłyby pełnić swoją posługę wobec kleryków. Wyniki przedstawia rys. 1:

Rys 1: Możliwość posługi kobiet konsekrowanych w przygotowaniu do kapłaństwa wg ankietowanych (n=64)

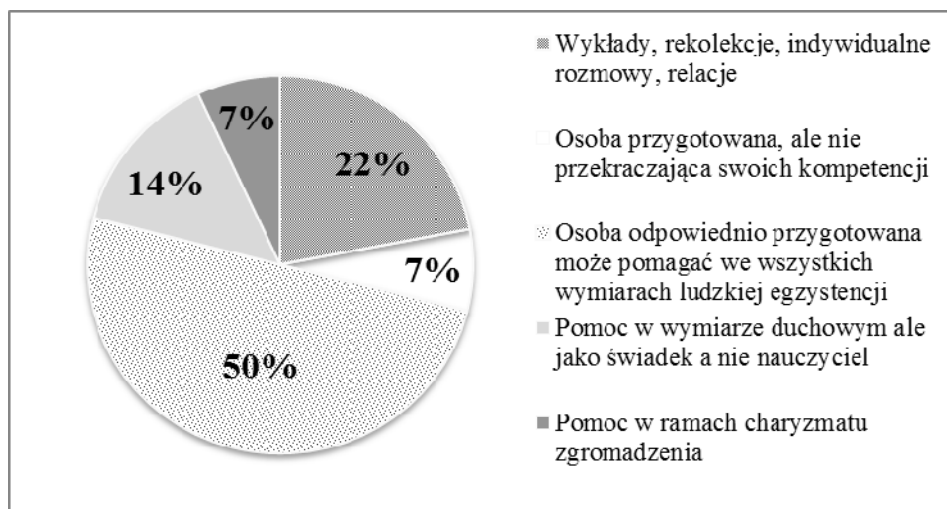


Źródło: badania własne

Na to samo pytanie 14 sióstr odpowiada pozytywnie, drugie tyle określa dodatkowo warunki podjęcia takiej posługi.

Odpowiedzi „nie zastanawiałam się nad tym” udziela jedna osoba. Pozostałe wskazują formy takiej posługi jak: obecność, modlitwa, miłość braterska(rys. 2).

Rys. 2: Warunki podjęcia posługi przez kobiety konsekrowane w przygotowaniu do kapłaństwa wg ankietowanych sióstr zakonnych (n=30)



Źródło: badania własne

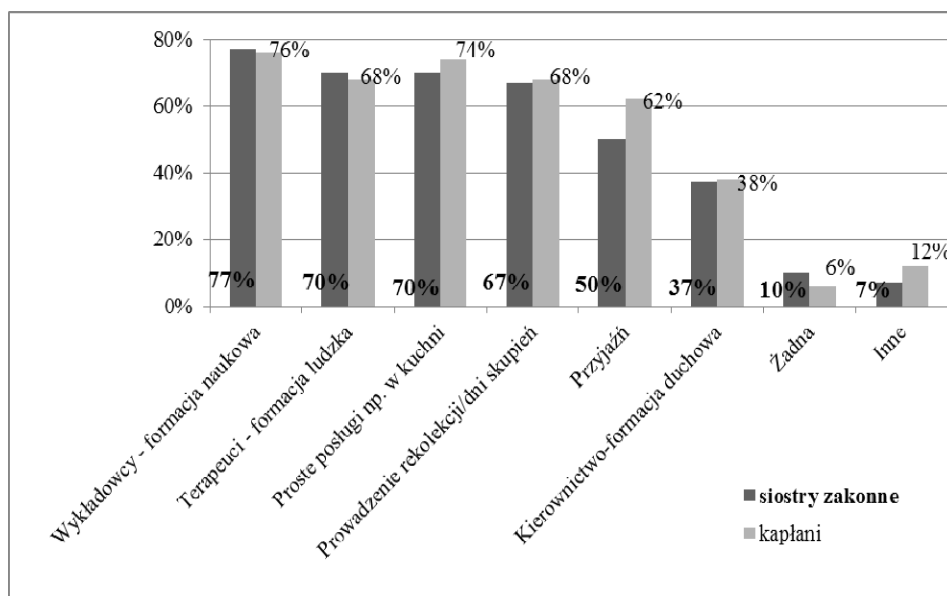
### III. „Służcie sobie nawzajem tym darem, który każdy otrzymał...” (1P 4,10)

Dokumenty Kościoła mówiące o formacji kleryków do kapłaństwa podkreślają jej wielowymiarowość (PDV 43–59). Człowiek jest istotą psycho-duchowo-fizyczną i jego rozwój powinien się odbywać harmonijnie w tych trzech wymiarach. Taka formacja dotyczy w sposób szczególny kandydatów do kapłaństwa. Powołując się na słowa Jana Pawła II, który widział jako jedno z zadań osób konsekrowanych *formację kandydatów do kapłaństwa* (VC 58), ankietowani zostali zapytani o rolę, jaką mogłyby pełnić kobiety konsekrowane w przygotowaniu do kapłaństwa kleryków.

Zasadniczo odpowiedzi sióstr i księży nie odbiegają pod względem procentowym od siebie i uzyskują podobną wartość. Do najczęściej wskazywanych dziedzin, w których kobiety mogłyby służyć swoimi darami, charyzmatami i kompetencjami należy dziedzina formacji naukowej, czyli rola wykładowcy. Odpowiedź ta zarówno w przypadku sióstr jak i księży uzyskała najwyższy wynik, ponad  $\frac{3}{4}$  ankietowanych. W kilku przypadkach ankiety kapłanów mimo, że pytanie to miało charakter zamknięty, znajdowały się dopiski typu: *jeżeli jest w tym dobra, czy: musi być dobrze wykształcona*. Wydaje się być rzeczą oczywistą, że każdy akademicki wykładowca powinien reprezentować wysoki poziom naukowy, odnosi się zatem wrażenie jakoby siostry, które podejmą się tej funkcji, musiały być do tego przygotowane w sposób ponadprzeciętny. Poprzeczka więc

stawiana kobietom konsekrowanym jest bardzo wysoka. Trzeba jednak również zauważyć, że nawet stu procentowa odpowiedź i zgoda na tego typu posługę siostr w seminariach w porównaniu z liczbą kobiet konsekrowanych – wykładowców na wyższych uczelniach, wydaje się dość bezpieczna. Z badań przeprowadzonych na wydziałach teologicznych w Polsce przez B. Bynowskiego wynika, że na 882 pracowników dydaktycznych tych uczelni jedynie 71 stanowiły kobiety w ogóle<sup>7</sup>. Należałoby postawić pytanie o przyczynę takiej sytuacji. Pozwolenie na kontynuowanie studiów jest uzależnione od rozeznania potrzeby wspólnoty Kościoła, a także zgromadzenia zakonnego, jego misji i charyzmatu oraz osobistych predyspozycji, zdolności i charyzmatów poszczególnej osoby. Wynik ankiety wskazywałby istniejącą potrzebę pojawienia się kobiet konsekrowanych na uczelniach wyższych, a szczególnie wydziałach teologicznych, aby mogły tam posługiwać, podejmując współodpowiedzialność za formację przyszłych kapłanów, a konsekwencji za cały Kościół. Odpowiedzi przedstawia wykres 3.

Rys 3: Możliwe formy posługi kobiet konsekrowanych w formacji do kapłaństwa (n=64)



Źródło: badania własne

<sup>7</sup> Por. B. B y n o w s k i: *Kobiety na wydziałach teologii chrześcijańskiej w Polsce. W: Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978–2005.* Red. E. A d a m i a k, M. C h r z ą s t o w s k a. Poznań 2008 s. 358.

Gdy mówimy o formacji ludzkiej, zauważamy, że często wymaga ona kompetentnej pomocy ze strony psychologa i terapeuty. W takiej roli widzi kobiety konsekrowane 70% sióstr zakonnych oraz 68% ankietowanych kapłanów. Choć liczba konsekrowanych terapeutów jest niewielka, ci, którzy posiadają kompetencje, sprawują tę posługę w sposób rzetelny. Powinna tu zyskać uznanie ich praca, gdyż łączą oni pierwiastek ludzki z duchowym i dzięki temu pomagają wzrastać klerykowi w tych dwóch wymiarach jednocześnie.

Również wysoką pozycję wśród osób wyświęconych znalazła posługa sióstr w pracach codziennych, takich jak np. kuchnia – 74%. Jest ona o 4% wyższa niż w przypadku odpowiadających sióstr. Trzynastu kapłanów nie wskazało na konieczność pracy sióstr w tym miejscu. W odpowiedziach można odnaleźć stwierdzenia księży mówiące, że siostry zakonne powinny podejmować się zadań, które wyznaczają im charyzmaty. Dzisiejsza sytuacja wskazuje, że jeszcze wiele sióstr zajmuje się w seminariach takimi obowiązkami mimo ciągłego spadku powołań i niemożności sprostania wymaganiom, które stawiają przed kobietami konsekrowanymi dzieła wyznaczone im przez założycielki i założycieli. Odpowiedzi można doszukiwać się w kilku wymiarach. Po pierwsze może wpływać na to brak asertywności ze strony sióstr, które wobec posługi, jaką świadczą wobec nich kapłani, chcą im się odwdziżyć taką formą pracy. Może to być wygodne dla jednej i/lub drugiej strony. Tylko jedno zgromadzenie ma w charyzmacie pomoc i posługę kapłanom, jest to Zgromadzenie Sióstr Rodziny Betańskiej. Pozostałe podejmują te funkcje w ramach otwartości na potrzeby. Jak proponują ankietowani kapłani, te miejsca pracy powinny zostać przekazane wykształconym w tym kierunku osobom świeckim, które zyskałyby możliwość utrzymania i podjęcie pracy w wyuczonym zawodzie.

Siostry i kapłani dopuszczają również możliwość relacji przyjaźni kobiet konsekrowanych z klerykami. Tu wyniki odbiegają od siebie. Taką możliwość widzi 15 na 30 sióstr czyli 50% i 21 na 34 kapłanów – 62%. Formacja seminaryjna ma ukształtować dojrzałą postawę kapłańską. Szczególną rolę powinny mieć tu kobiety konsekrowane. Z dalszych odpowiedzi wynika, że kapłani widzą doniosłą rolę sióstr w *naucze zdrowych relacji, dialogu mężczyzna – kobieta*. Anna Lis w swojej pracy pt. *Kapłan a kobieta* stwierdza, że z relacji kapłana do kobiety można poznać dojrzałą postawę kapłańską lub niedojrzałą<sup>8</sup>. Kleryk opuszczając seminarium powinien być osobą, która będzie w stanie podjąć odpowiedzialność za swoje czyny, gesty, słowa także wobec napotkanych kobiet. Nieuporządkowanie w jednej dziedzinie zawsze rodzi inne i wprowadza chaos. Zarzucenie odpowiedzialności rodzi manipulację, godzi w ludzką godność i prowadzi do grzechu. Dzisiejszy świat lęka się kobiet, które pomimo trudności realizują swoje powołanie w Chrystusie, niestety należą do nich również kapłani.

<sup>8</sup> Por. A. Lis: *Kapłan i kobieta*. Kraków 2008 s. 44.

Niekiedy w relacje kapłan – kobieta wkrada się lęk przed uczuciem, jakie może się pojawić. Rodzi to dystans posunięty często do odrzucenia jakiegokolwiek roli kobiety, w tym kobiety konsekrowanej, w życiu kapłana<sup>9</sup>.

Pierworodny grzech człowieka, burząc harmonię w relacjach, wprowadził do nich dużo niepokoju, podejrzeń i fałszywych ocen. Świadomość jednak owej niezaleczanej rany, która sprawia, że zarówno kapłan jak i siostra zakonna w relacji do siebie zawsze muszą być czujni, rodzi otwartość na zdrową więź. Kluczem do rozwiązania jest ich osobiste odniesienie do osoby Jezusa, która to relacja działa jak papierek lakmusowy relacji zdrowych i twórczych. Jesteśmy istotami płciowymi i jako tacy zawsze będziemy ukierunkowywać nasze zainteresowanie ku płci przeciwnej, która staje się źródłem dopełnienia. *Zawsze jesteśmy bowiem obecni ciałem*<sup>10</sup>. Dojrzała osobowość posiada zdolność stawania w prawdzie wobec siebie i Boga, w komunikowaniu swoich uczuć, w mówieniu sobie „nie”, by pozostać wiernym swojemu pierwszemu wyborowi i powołaniu. Odniesienie kapłana do kobiety konsekrowanej najpierw jest odniesieniem do osoby poświęconej Bogu, a dopiero później jako kobiety bądź mężczyzny. Na każdym kapłanie spoczywa więc wielka odpowiedzialność za wypracowanie w sobie autentycznej postawy brata w odniesieniu do kobiety – postawy, która nie dopuszcza jakiegokolwiek dwuznaczności<sup>11</sup>. Na każdej zaś kobiecie konsekrowanej – odpowiedzialność kobiety – siostry, która ma być dla *braci skutecznym natchnieniem do dobrego*<sup>12</sup>.

Na ostatnim miejscu, w pytaniu dotyczącym miejsca kobiet konsekrowanych w przygotowaniu alumnów do kapłaństwa, znalazła się formacja duchowa. Choć na możliwość prowadzenia rekolekcji i dni skupienia zwróciło uwagę 67% ankietowanych sióstr i 68% kapłanów, możliwość pełnienia funkcji kierownika duchowego w seminarium widzi tylko 13 kapłanów i 11 sióstr. Stanowi to odpowiednio 38% i 37% ogólnej liczby odpowiedzi. Jedna z sióstr zwraca uwagę na możliwość uczestnictwa kobiet konsekrowanych w formacji kleryków w czasie roku propedeutycznego. W *Ankiecie Laboratorium WIEZI pt. Być kobietą, być w Kościele*, jedna z ankietowanych kobiet postulowała większą rolę zakonnic w kierownictwie duchowym, duszpasterstwie młodzieży i dorosłych. [...] *Siostry, nie tylko księża powinni o wiele częściej głosić rekolekcje, wychowywać młodzież na poziomie studenckim, wychowywać kleryków i być mocniej obecne*

<sup>9</sup> Por. Tamże.

<sup>10</sup> A. J. Nowak: *Kobieta – kapłanem?* Lublin 1993 s 19.

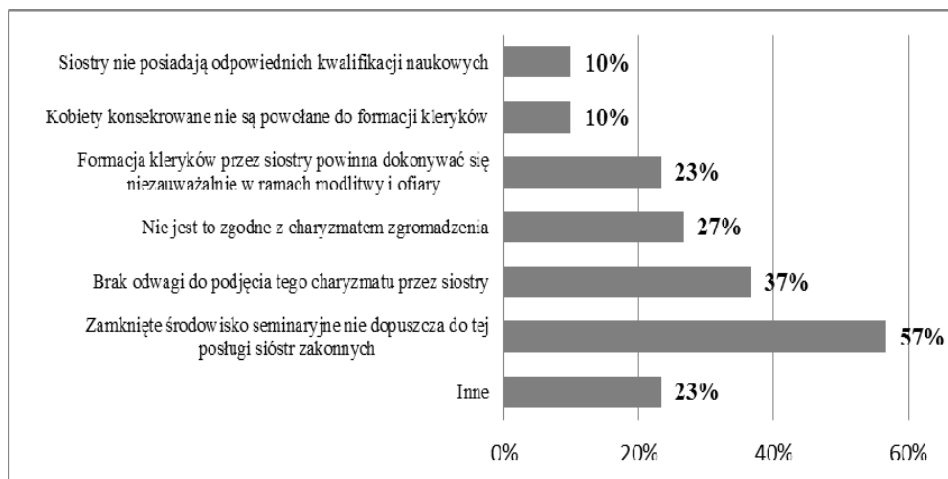
<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II: *Znaczenie kobiety w życiu kapłana*. List Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1995 roku. W: Jan Paweł II: *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*. Kraków 2005 n. 5 s. 190–191.

<sup>12</sup> Tamże, n. 2 s. 187.

*duszpastersko dla wszystkich potrzebujących np. jako doradczynie, także w parafii*<sup>13</sup>. Szersza refleksja na ten temat została podjęta w dalszej części artykułu.

Dodatkowo siostronom zostało zadane pytanie o powody, dla których kobiety konsekrowane nie pełnią jeszcze znaczniejszej roli w formowaniu kandydatów do kapłaństwa. Najczęstsza odpowiedź, stanowiąca 57% odpowiedzi, związana jest z zamkniętym środowiskiem seminaryjnym, które nie dopuszcza do tej posługi kobiet konsekrowanych. Siostry też zwracają uwagę na brak odwagi w podjęciu charyzmatu – 37% lub wskazują na niezgodność takiej posługi z charyzmatem zgromadzenia – 27%. W związku z brakiem zgromadzenia o charyzmacie związanym z taką posługą, odpowiedzi wskazują na potrzebę odczytywania charyzmatów osobistych konsekrowanych kobiet. Kolejna grupa sióstr wskazuje, że taka posługa powinna wiązać się wyłącznie z modlitwą (n=7, w tym 4 ze zgromadzeń czynnych i 3 ze zgromadzeń kontemplacyjnych). Trzy siostry wskazują na brak kwalifikacji naukowych, kolejne 3 uważają, że kobiety konsekrowane nie są powołane do formacji kleryków. Pozostałe odpowiedzi wskazują na brak odpowiednich kompetencji, a także rolę środowiska i diecezji w dopuszczeniu kobiet konsekrowanych do formacji kleryków. Procentowy rozkład przedstawionych odpowiedzi obrazuje rys. 4.

Rys. 4: Przyczyny braku kobiet konsekrowanych w formacji kleryków według ankietowanych sióstr zakonnych (n=30)



Źródło: badania własne

<sup>13</sup> *Być kobietą, być w Kościele*. Ankieta Laboratorium WIEŻI. „Więź”. R. 52: 2009 nr 1–2 s. 34.

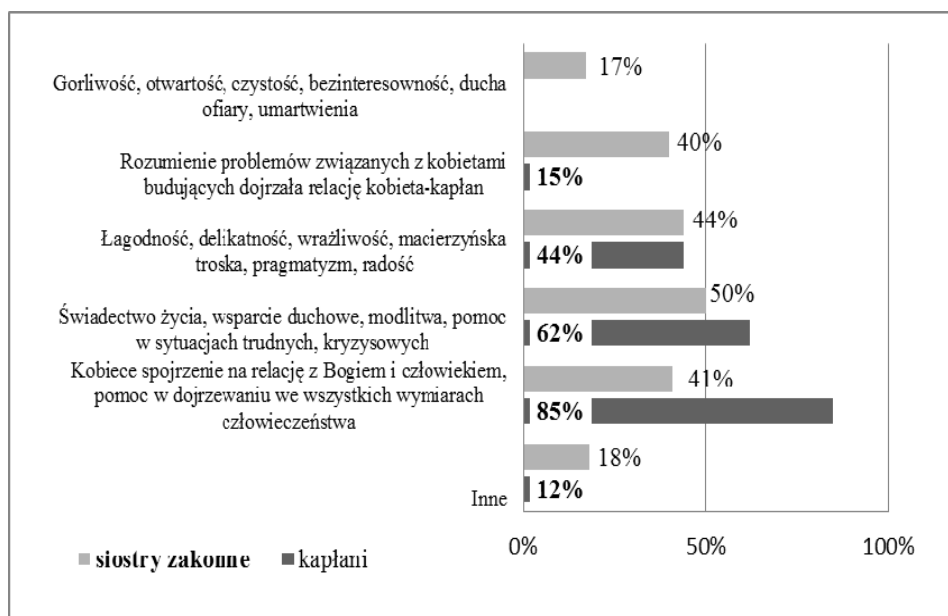
Na pytanie: co mogłaby kobieta konsekrowana wnieść w życie kleryka czy kapłana, jeden z księży udziela prostej odpowiedzi, *jeśli mądra i dojrzała – mądrość i dojrzałość w przeciwnym razie tylko zamieszanie*. Kobięce spojrzenie na relację z Bogiem i człowiekiem, pomoc w dojrzewaniu we wszystkich wymiarach człowieczeństwa uzyskała wśród ankietowanych najwyższą wartość, jednak w przypadku księży jest ona dwukrotnie wyższa niż w przypadku sióstr i wynosi aż 85%. Również w świadectwie życia, wsparciu duchowym, modlitwie, pomocy w sytuacjach trudnych, kryzysowych upatrują ankietowani istotnej roli konsekrowanych kobiet. Takiej odpowiedzi udzieliło 62% kapłanów i 50% pytanym sióstr. Kapłani widzą w kobietach konsekrowanych po prostu kobietę z całym bogactwem łagodności, wrażliwości, dbałości o szczegóły i wrażliwości estetycznej. W sposób znaczący wyraził to jeden z kapłanów: *mężczyźni potrzebują »odchamienia«, wyzbycia się »twardości«, a w kontakcie z kobietami po prostu »łagodnieją«, przynajmniej niektórzy*.

Od strony formacji ludzkiej, w sposób szczególny, podkreśla się uczenie trocki o biednych i zdolność empatii. Osobiste doświadczenie sióstr ma poszerzać horyzonty męskiego myślenia, uczyć umiejętności budowania relacji międzyludzkich, wrażliwości i delikatności. Ta odpowiedź uzyskała taką samą wartość w obu grupach. Dwanaście spośród trzydziestu sióstr, czyli 40% ankietowanych tej grupy, podkreśla, że kontakt z kobietami konsekrowanymi może pomagać kapłanom w rozumieniu psychiki kobiecej, budowaniu dojrzałego dialogu z kobietami i zdrowych relacji kapłan – kobieta. Gorliwość, otwartość, czystość, bezinteresowność, ducha ofiary i umartwienia chciałyby siostry wnieść w życie kapłanów. Odpowiedzi, którą można byłoby zakwalifikować do tej grupy, wśród kapłanów nie znaleziono. Pozostałe odpowiedzi uwzględniły: dzielenie się pomysłami w pracy ewangelizacyjnej, katechetycznej i duszpasterskiej, życie z pasją, relacje z Maryją jako kobietą czy lekcje kultury osobistej. Edyta Stein mówiąc o roli kobiety wobec mężczyzny pisała: *kobieta powinna stać się towarzyszką mężczyzny, powinna drogą wolnej, osobistej decyzji, przyjść z »pomocą« mężczyźnie i pozwolić mu w ten sposób stać się tym, czym powinien być*<sup>14</sup>.

Tylko jeden z kapłanów, odpowiadając na pytanie, *za co ceni ksiądz kobiety konsekrowane* docenił je dla nich samych, *za to, że są i jakie są*. Możliwa rola przypisywana kobietom konsekrowanym w odniesieniu do posługi kapłana została zestawiona w rys. 5.

<sup>14</sup> E. Stein: *La femme et sa destine*, cyt. za: Jo Croissant: *Kobieta i kapłaństwo serca*. Poznań 2003 s. 64.

Rys. 5: Możliwa rola kobiet konsekrowanych w formacji permanentnej kapłanów (n=64)



Źródło: badania własne

Największą wartość upatrują kapłani w radykalnym świadectwie życia z Chrystusem i wierności. W ten sposób odpowiedziało 59% ankietowanych księży. Księża dostrzegają głębokie życie Ewangelią i modlitwą – 30%. Cenią je za bezinteresowność, poświęcenie, pracowitość i pokorę – 47%. Kapłani dostrzegają w kobietach konsekrowanych radość, normalność, ciepło – 33%, cenią ich przyjaźń. Pojedyncze głosy dostrzegały bogactwo odmiennego przeżywania wiary w oblubieńczej relacji do Jezusa. Ankietowani kapłani podkreślają, że kobiety konsekrowane realistycznie patrząc na kapłaństwo mogą im pomóc w jego przeżywaniu. Jeden z kapłanów zakonnych ceni siostry zakonne za „noszenie habitu”. Kapłani doceniają też „miłość do Kościoła” mimo, jak to określa jeden z respondentów, *cierpienia, jakiego doświadczają w konkretnych miejscach*.

Fundamentem wszystkich relacji międzyosobowych osób wierzących w Chrystusa, powinien być Jezus. Kiedy kapłan traci z horyzontu swojego życia i powołania osobę Mistrza, ulegają zachwianiu wszystkie jego relacje w tym szczególnie odniesienie do kobiety<sup>15</sup>. Ważną sprawą w relacji kapłan – kobieta jest uświadomienie sobie możliwości psychicznych obydwójga, jak rów-

<sup>15</sup> Por. A. L i s, dz. cyt., s. 28.



niez zależności psychologicznych<sup>16</sup>. Świadomość siebie, znajomość swoich uwarunkowań psychicznych wynikających z doświadczeń życiowych, fazy rozwoju emocjonalnego i fizycznego może uchronić niedojrzałych, uzależniających relacji, prowadzić ku więziom twórczym dążącym do ostatecznego celu, którym jest osoba Jezusa Chrystusa. W tej relacji na horyzont wysuwa się jeszcze jeden cel, którym jest dobro Kościoła i jego członków. Prawdziwa przyjaźń zawsze jest otwarta na innych. Powołanie do kapłaństwa i życia konsekrowanego już ze swej natury jest wychodzeniem „ku” i byciem „dla” jako bezinteresowny dar. Każde zamknięcie i ograniczenie relacji do jednej osoby staje się formą ucieczki, jest wypaczeniem zamysłu Boga i sprzeniewierzeniem się powołaniu, które ma rodzić życie duchowe dla wielu zgodnie z posłaniem Jezusa: *Idźcie na cały świat...* (Mk 16,15).

Jan Paweł II w liście do kapłanów na Wielki Czwartek pisał: *nie ulega wątpliwości, że »siostra« jest szczególnym objawieniem piękna duchowego kobiety, ale jest zarazem objawieniem jakiejś jego »nienaruszalności«. Jeżeli kapłan, z pomocą łaski Bożej i pod szczególną opieką Maryi Dziewicy i Matki, wypracuje w sobie takie odniesienie do kobiety, wówczas w całym jego posługiwaniu kapłańskim może mu towarzyszyć wielkie zaufanie właśnie ze strony kobiety, na które, w zależności od różnicy wieku i sytuacji życiowych, kapłan może patrzeć jak na siostry i matki<sup>17</sup>. Stwierdza on również ten bezinteresowny dar siostrzanej kobiecości prawdziwie opromienia życie ludzkie, pozwala odżywać najlepszym uczuciom, do jakich człowiek jest zdolny, i pozostawia po sobie zawsze głęboki ślad wdzięczności za dobro bezinteresownie wyświadczone<sup>18</sup>. A. J. Nowak dodaje: *Jest wielkim darem dla kapłana, gdy obok niego jest kobieta wiary, nadziei i miłości<sup>19</sup>.**

Potrzeba posługi wobec przyszłego lub obecnego kapłana i możliwość jej pełnienia przez kobiety konsekrowane wymaga otwartości z obu stron. Kobiety konsekrowane powinny pielęgnować w sobie kobiecość, gdyż konsekracja nie odziera ich z ludzkich i naturalnych predyspozycji do bycia piękną i wartościową osobą. Powinny zauważać w sobie dary i charyzmaty, które otrzymały z racji współuczestnictwa w dziele Chrystusa jako Jego Oblubienice. Otworzyć się na działanie Ducha Świętego, który ubogaca coraz nowe rzesze ludzi nowymi charyzmatami w celu budowania Kościoła. Ze strony mężczyzn konieczne jest otwarcie na dar w postaci kobiet konsekrowanych. Potrzeba jasnego powiedzenia sobie: *one mają mi wiele do ofiarowania* i nieograniczenia tego do słów, ale otwarcia się na dar kobiet konsekrowanych, którym Bóg wyznacza konkretne zadania i misje.

<sup>16</sup> Por. Tamże, s. 34.

<sup>17</sup> Jan Paweł II: *List do kapłanów...*, dz. cyt., n 5 s. 190.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> A. J. Nowak: *Dojrzałość chrześcijańska w życiu kapłańskim*. Lublin 1990 s. 29.

#### IV. Objawić geniusz

Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadając się na temat kobiet dostrzega ogromną potrzebę *objawienia się owego »geniuszu« kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że »największa jest miłość« (1 Kor 13,13)*<sup>20</sup>. Papież w swoim nauczaniu zwracał też uwagę na potrzebę jego ukazania się w sytuacji współczesnego świata. *Jakże potrzeba go dzisiejszemu światu, naszemu pokoleniu! Jakże potrzeba tej kobiecej wrażliwości na sprawy Boże i ludzkie, aby nasze rodziny i całą społeczność wypełniało serdeczne ciepło, życzliwość, pokój i radość! Jakże potrzeba tego »geniuszu kobiety«, ażeby dzisiejszy świat docenił wartość ludzkiego życia, odpowiedzialności, wierności; aby zachował szacunek dla ludzkiej godności! Takie miejsce bowiem wyznaczył Bóg kobiecie w swoim odwiecznym zamysle, stwarzając człowieka »mężczyzną i niewiastą« na obraz i podobieństwo swoje*<sup>21</sup>. W swoim liście skierowanym do kobiet podczas konferencji w Pekinie w 1995 roku Jan Paweł II nawoływał do tego, aby *temat »geniuszu kobiety« był rozważany ze szczególną uwagą nie tylko po to, by rozpoznać w nim ślady Bożego zamysłu, który winien być przyjęty z szacunkiem, ale także po to, by poświęcono mu więcej miejsca w życiu społecznym i kościelnym*<sup>22</sup>.

W ankiecie pojawiło się też pytanie o rozumienie tego terminu, który został przeze mnie poszerzony o przymiotnik „konsekrowanej”. Pytanie więc brzmiało: co oznacza pojęcie „geniusz kobiety” konsekrowanej? Spośród ankietowanych obu grup 10 kapłanów i 2 siostry nie dało odpowiedzi na to pytanie lub przyznało się do nieznamośności tego pojęcia. Jedna z ankietowanych dała odpowiedź „nie utożsamiam się z tym pojęciem”. Według pozostałych respondentów objawia się on przede wszystkim przez modlitwę i bliską relację z Bogiem o charakterze osobowym.

*Kobieta nie jest boska, ponieważ boskość ją przerasta, ale jest uprzywilejowanym zwierciadłem boskości również dla mężczyzny*<sup>23</sup>. Kobieta oddająca swe życie Bogu, składając śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa jest dla kapłanów miejscem objawienia się Boga jako Stwórcy. W niej to ukazuje On swoje piękno i tajemnicę, dając potencjał do „być” nad „mieć”. Paul Evdokimov w swojej książce *Kobieta a zbawienie świata* pisze: *świat z gruntu męski, w którym chary-*

<sup>20</sup> Jan Paweł II: *List do kobiet »A ciascuno di voi«*. “L’Osservatore Romano”. R. 1995 nr 1 s. 9

<sup>21</sup> Tenże: *Homilia wygłoszona w czasie beatyfikacji, Matki Bernardyny Marii Jabłońskiej i Matki Marii Karłowskiej*, 1997 n. 4 – [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/zakopane\\_06061997.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/zakopane_06061997.html) [dostęp: 28.05.2011].

<sup>22</sup> Tenże: *List do kobiet...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>23</sup> A. Ales Bello: *Pierwiastek męski i żeński: harmonia różnic. Aspekty teologiczne i antropologiczne*. W: B.M. Hiaia, F. Incampo: *Historie wielkich duchowych przyjaźni*. Kraków 2008 s. 313.

*zmat kobiecy nie gra żadnej roli, staje się światem coraz bardziej pozbawionym Boga, ponieważ jest pozbawiony Matki i Bóg nie może się w nim narodzić*<sup>24</sup>.

Geniusz ten objawia się zdaniem kapłanów również w zapatrzeniu w Jezusa i naśladowaniu Go w sposób radykalny, który przenika kobietę konsekrowaną tworząc jej tożsamość, przekraczając i uzupełniając ludzkie powołanie. W ten sposób odpowiedziało 57% ankietowanych sióstr oraz 41% ankietowanych księży. Kolejna odpowiedź (33% sióstr i 18% kapłanów) upatruje geniuszu kobiety konsekrowanej w jej niepowtarzalnej intuicji, delikatności, wrażliwości, zdolności tworzenia relacji, a przede wszystkim wręcz „wrodzonej” łasce życia miłością ofiarną i bezwarunkową. W tym miejscu warto byłoby zastanowić się nad pojęciem „wrodzonej łaski”, użytym przez ankietowanego. Oznaczałoby to bowiem, że każda kobieta ma naturalne predyspozycje do miłości bezinteresownej i bezgranicznej. Odpowiedź ta, kieruje nas ku kolejnemu pytaniu, czy ta cecha kobiecego geniuszu jest przez kobiety konsekrowane rozwijana i wykorzystywana oraz jakie są sposoby jej uzewnętrznienia?

Jak podkreślają ankietowani, kobiety konsekrowane wyróżnia wysoki stopień empatii, szersze niż u mężczyzn horyzonty patrzenia i odczuwania, zdolność do integralnego widzenia osoby oraz gotowość na bezinteresowną ofiarę. Noszenie i dawanie życia, promieniujące macierzyństwo jest również według respondentów objawianiem geniuszu kobiety konsekrowanej. Takiej odpowiedzi udzieliło znacznie więcej księży – 21% niż sióstr – 13%. Tylko siostry na zadane pytanie opisują geniusz kobiety konsekrowanej, jako pewien *zmysł duchowy, pozostanie kobietą w konsekracji zakonnej, integralne przeżywanie kobiecości w życiu ślubami*. W ten sposób określiło to pojęcie 23% spośród pytanых sióstr. Natomiast tylko kapłani upatrują owego geniuszu w komplementarności wobec mężczyzny. Tak odpowiedziało 21% ankietowanych księży. Geniusz kobiety konsekrowanej może również objawiać się, według ankietowanych sióstr, w pokorze, prostocie, normalności, rezygnacji z awansów, zaangażowaniu, wytrwałości wobec przeciwności, życiu z pasją, umiejętności połączenia wiary i wiedzy. Żaden z respondentów nie odniósł się, odpowiadając na to pytanie, do dziedziny nauki czy kultury. Jeden z kapłanów wskazuje na podobieństwo do Maryi i stawanie wobec Boga w sposób kobiecy.

Widać tu odniesienie do tego, co mówił Jan Paweł II: *Najpełniejszy wyraz »geniuszu kobiecego« Kościół widzi w Maryi i znajduje w Niej źródło nieustannego natchnienia*<sup>25</sup>. Podane odpowiedzi są generalnie zbieżne z tym, co głosił w swoich homiliach Jan Paweł II. Podczas mszy beatyfikacyjnej Matki Bernardyny Marii Jabłońskiej i Matki Marii Karłowskiej papież podkreślał, że: *geniusz kobiety, który przejawia się w głębokiej wrażliwości na ludzkie cierpienie, w delikat-*

<sup>24</sup> P. E v d o k i m o v: *Kobieta i zbawienie świata*. Poznań 1991 s. 269.

<sup>25</sup> J a n P a w e ł I I: *List do kobiet...*, dz. cyt., s. 10.

ności, otwarciu, gotowości do pomocy i w innych zaletach ducha właściwych kobiecemu sercu (...) urzeczywistnia się często bez rozgłosu, a przez to bywa nieraz niedoceniany<sup>26</sup>. Papież odnosząc się wprost do kobiet konsekrowanych w adhortacji apostołskiej *Vita consecrata* podkreśla, że także w dziedzinie refleksji teologicznej, kulturalnej i duchowej wiele oczekujemy od kobiecego geniuszu – nie tylko w tym, co dotyczy specyfiki życia konsekrowanego kobiet, ale także rozumienia wiary we wszystkich jej przejawach. (...) Kościół bardzo liczy na specyficzny wkład kobiet konsekrowanych w rozwój nauki, obyczajów, życia rodzinnego i społecznego, zwłaszcza w dziedzinach związanych z obroną godności kobiety i z poszanowaniem życia ludzkiego<sup>27</sup>.

W liście apostołskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II stwierdza: Nie można prawidłowo pojąć dziewictwa, kobiecej konsekracji w dziewictwie, bez odwołania się do miłości oblubieńczej, w takiej, bowiem miłości człowiek – osoba staje się darem dla drugiego<sup>28</sup>. Tym, czego najbardziej potrzebuje nasza epoka, jest wrażliwość na człowieka w każdej jego sytuacji, dlatego, że jest człowiekiem. Tego dotyczy największe przykazanie i w tym – realizuje się w pełni „geniusz kobiety”. Odpowiedź na pytanie dotyczący istoty geniuszu kobiety konsekrowanej przedstawia rys. 6.

Rys 6: Pojęcie „geniusz kobiety” konsekrowanej w opinii siostr zakonnych i księży (n=64)



Źródło: badania własne

<sup>26</sup> T e n z e: Homilia wygłoszona w czasie beatyfikacji, Matki Bernardyny Marii Jabłońskiej..., dz. cyt., n. 4.

<sup>27</sup> dalej: VC 58.

<sup>28</sup> MD 20.

Papież postuluje objawienie się tego geniuszu. Dotyczy to samych kobiet, w tym kobiet konsekrowanych, aby odczytały swój dar, doceniły go w sobie i zauważyły przestrzenie, w których mogą się nimi dzielić realizując siebie jako kobiety. Zwraca się też do mężczyzn, o zauważenie i docenienie „geniuszu kobiety”. Brak sprawiedliwej równości między kobietą a mężczyzną doprowadził do powstania w XIX w. ruchów kobiet walczących o swoje prawa. Doprowadziło to również do powstania skrajnych form, a przez to negacji feminizmu jako takiego również w kręgach kościelnych. Zdaniem Papieża *feminizm znajduje swoje korzenie (...) w braku prawdziwej czci dla kobiety*<sup>29</sup>. Samo pojęcie „feminizm” wydaje się być nierozumiane właściwie i odczytywane jednoznacznie w sposób negatywny. Papież nawoływał, aby kobiety stawały się *promotorkami »nowego feminizmu«, który nie ulega pokusie naśladowania modeli »maskulinizmu«, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przewycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku* (VC 58). To pojęcie wydaje się być jednak mało znane zarówno wśród siostr jak i kapłanów, co jednak ze względu na pewne ograniczenia nie zostało podjęte w tej pracy.

## V. „Szukaj rady u każdego mądrego” (Tob 4,18)

Praktyka kierownictwa duchowego jest znana od czasów starożytnych. W sposób szczególny podkreślona została w tradycji chrześcijańskiej, jako konieczna w postępowaniu na drodze życia duchowego. Dokumenty Soboru Watykańskiego II: *Lumen gentium* oraz dekret *Perfectae caritatis* podkreślają, że kierownictwa duchowego może podjąć się ten, kto sam prowadzi głębokie życie duchowe oraz i posiada od Boga te przymioty, do realizacji których zachęca innych (por. LG 37, PC 18)<sup>30</sup>. Kierownikiem duchowym może być każdy ochrzczony, o ile praktykuje głębokie życie duchowe<sup>31</sup> i *ma specjalną łaskę, aby nam pomóc*<sup>32</sup>. Kierownictwo wymaga zaufania a zaufanie wymaga zrozumienia, *tylko takiej osobie możemy zaufać, która na to zasługuje z racji tego, kim jest, albo też tego, kim Bóg ją czyni dla nas*<sup>33</sup>. Dokument dotyczący formacji do kapłaństwa wskazuje na istotną rolę kierownika duchowego. *Formacja duchowa powinna ściśle wiązać się z kształceniem intelektualnym i duszpasterskim i przy szczególnej pomocy kierownika duchowego tak być prowadzona, aby alumni*

<sup>29</sup> Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994 s. 159.

<sup>30</sup> Por. J. Misurek: *Kierownictwo duchowe*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski. Lublin–Kraków 2002 s. 415

<sup>31</sup> Por. S. Urbanski: *Kierownik duchowy*. W: *Leksykon duchowosci...*, dz. cyt., s. 415

<sup>32</sup> *Kierownictwo duchowe* <http://mateusz.pl/duchowosc/bs4-ffc-kdijz.htm> [dostęp: 27.05.2009].

<sup>33</sup> F. Suarez: *La Virgen Nuestra Senora*, cyt. za: *Kierownictwo duchowe*, – <http://mateusz.pl/duchowosc/bs4-ffc-kdijz.htm>. [dostęp 27.05.2009].

uczyli się żyć w synowskiej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego, Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym<sup>34</sup>. Żaden z dokumentów, który mówi wprost o kierowniku duchowym kleryka i kapłana, nie ogranicza tej funkcji do osoby posiadającej święcenia kapłańskie. Jan Paweł II natomiast w swoim dokumencie, skierowanym do osób życia konsekrowanego *Vita consecrata*, podkreśla rolę osób konsekrowanych w różnorodnych dziełach, takich jak ewangelizacja, praca wychowawcza, udział w formacji przyszłych kapłanów i osób konsekrowanych, animacja wspólnot chrześcijańskich i kierownictwo duchowe, obrona fundamentalnych dóbr życia i pokoju<sup>35</sup>.

Ostatnie pytanie ankiety dotyczyło roli kobiety konsekrowanej jako kierownika duchowego. Wzbudziło ono wiele emocji, od zaskoczenia ze strony jednego kapłana, że kobieta konsekrowana może być kierownikiem duchowym<sup>36</sup>, bądź odpowiedzi negatywnych, po otwartość na taką możliwość, zauważając w tym ogromne bogactwo dla życia duchowego. Na trzydziestu czterech kapłanów dwunastu odpowiedziało pozytywnie, natomiast dwudziestu dwóch dało odpowiedź negatywną. Daje to wynik 65% na „nie” i 35% na „tak”.

W przypadku sióstr pytanie to zostało zadane w dwóch częściach. Pierwsze dotyczyło samej możliwości pełnienia przez osoby konsekrowane takiej posługi, drugie osobistej autoidentyfikacji co do możliwości podjęcia kierownictwa wobec kapłanów. Zestawienie to przedstawiłem na rys. 7 oraz 8. Warto się przyrzec uzasadnieniu poszczególnych odpowiedzi. Wśród księży, którzy nie widzą możliwości, aby kobieta konsekrowana była ich kierownikiem duchowym, najczęściej przeważały argumenty mówiące o łączeniu funkcji kierownika i spowiednika (n=7). Trzech wskazało brak dystansu emocjonalnego u kobiet konsekrowanych. Dwóch kapłanów stwierdziło, że kobieta nie zrozumie mężczyzny, mimo że – jak zaznacza to jeden z nich: *lubię z kobietami rozmawiać i cenię je za ich dojrzałość*. Pozostałe, pojedyncze głosy wskazały na to, że rola kierownika duchowego powinna być połączona z kapłaństwem, bo *ojcostwo to nie macierzyństwo*.

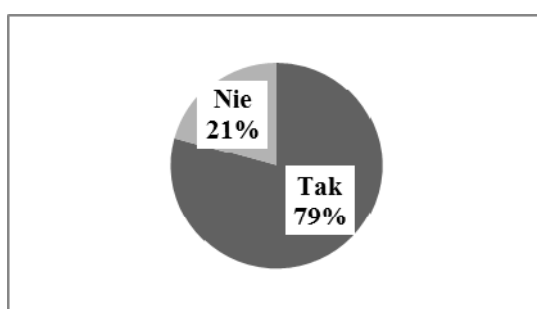
Były też pozytywne głosy. Wśród nich chciałam zwrócić uwagę na jeden, który uchwycił istotę kierownictwa duchowego: *sprawa kierownictwa duchowego to nie kwestia płci, ale doświadczenia duchowego, posiadanych darów, łask i charyzmatów*. Inny podkreślający rolę Boga w wyborze przewodnika na ścieżkach duchowych: *Bóg wybiera mi tę osobę, która pomaga mi w drodze do Niego*. Inny z kapłanów podkreśla, że siostry zakonne ze względu na *dojrzałość ducho-*

<sup>34</sup> Dekret o formacji kapłańskiej. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 2002 n. 8 s. 293.

<sup>35</sup> Dalej: VC 58.

<sup>36</sup> Jedna z odpowiedzi, które padły, należała do młodego kapłana wyświęconego przed rokiem: *kierownikiem duchowym może być tylko kapłan*.

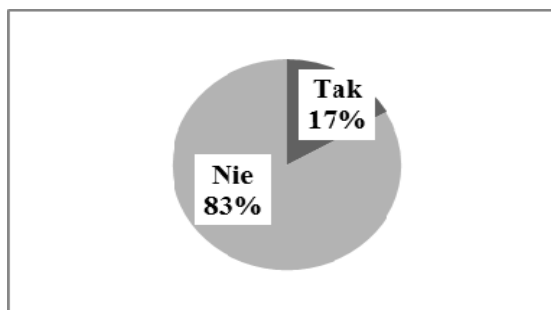
wą i prowadzenie światłem Ducha Świętego nadają się, posługując się językiem Ojców Pustyni, na matki duchowe. Jednak, jak to pokazują dwie z pozytywnych odpowiedzi, na tej ścieżce kobietom konsekrowanym stawia się wysokie wymagania na zasadzie *tak, ale musi być jak św. Teresa z Avila*. Trzech kapłanów podkreśliło, że *musi być ona człowiekiem głębokiej wiary i duchowości, co pozwoli zbliżyć się do Boga i drugiego człowieka*. Warunek ten jest stawiany każdemu ochrzczoneму, który miałby się podjąć prowadzenia drugiego chrześcijanina do Boga, pomagania mu w rozeznaniu jego sytuacji życiowej i podjęciu woli Boga objawiającej się w codzienności przez ludzi i wydarzenia.



Rys 7: Możliwość pełnienia funkcji kierownika duchowego przez osoby konsekrowane wg ankietowanych siostr zakonnych (n=30)

Źródło: badania własne

Rys 8: Autoidentyfikacja ankietowanych siostr zakonnych z możliwością pełnienia funkcji kierownika duchowego przez osoby konsekrowane ze zgromadzeń czynnych (n=34)



Źródło: badania własne

Gdy analizujemy wyniki odpowiedzi wśród siostr, zauważamy, że z jednej strony widzą one potrzebę i możliwość takiej posługi wśród kapłanów, z drugiej nie czują się kompetentne w jej pełnieniu. W pierwszym pytaniu 23 na 30 siostr odpowiada pozytywnie, stwierdzając, że *kierownikiem duchowym może być każdy, kto prowadzi głębokie życie duchowe, w szczególności takie predyspozycje posiada kobieta konsekrowana*. Czy: *Bóg wybiera tych, którymi chce się posłużyć i rozdaje swoje charyzmaty, komu chce, bowiem w życiu duchowym chodzi o Miłość, płęć ma być w służbie tej Miłości*. Również w tej grupie, podobnie jak w przypadku kapłanów, pojawiły się dopowiedzenia, warunkujące kierownictwo duchowe kobiet konsekrowanych ich dojrzałością duchową i emocjonalną. Zna-

lazły się one jednak wśród odpowiedzi pozytywnych, w przypadku zaś kapłanów pośród negatywnych.

Siedem odpowiedzi negatywnych sióstr argumentowanych było *brakiem obiektywizmu, zbytnią uczuciowością, słabością kobiecej natury*. Zdaniem sióstr, które udzieliły takiej odpowiedzi, kapłani lepiej rozumieją kapłanów i sama istotę kapłaństwa. Kiedy analizujemy wyniki autoidentyfikacji odnośnie do posługi kierownika, zauważamy odwrócenie rezultatów badań. Tylko 5 sióstr podjęło się takiego zadania, reszta odpowiedziała negatywnie. Należałoby jednak wyłączyć z tego pytania grupę sióstr z zakonów kontemplacyjnych uwzględniając, że nie podejmują one działań apostolskich ze względu na charyzmat zakonu. Tak uargumentowało swoją odpowiedź negatywną 100% mniszek klauzurowych. Mimo tego odpowiedzi negatywnej udzieliło aż 75% pytanych sióstr zakonów czynnych. Argumentują one swoją odpowiedź brakiem odpowiedniego przygotowania (n=8) czy nieposiadaniem odpowiedniego daru i charyzmatu (n=4). Dwie siostry nie wykluczają takiej możliwości, ale stwierdzają, że „nie jest to jeszcze ten czas”.

Porównując ze sobą pytania dotyczące tego, co kapłani cenią w kobietach konsekrowanych, gdzie na pierwsze miejsce wysuwa się ich radykalizm życia Ewangelią, wzór modlitwy, wierność, gdzie znaczącą rolę sióstr widzi się w towarzyszeniu kapłanom w kryzysach, modlitwie, dzieleniu się doświadczeniem duchowym, dziwi fakt, że kapłani nie upatrują znaczącego miejsca kobiet konsekrowanych w kierownictwie duchowym zarówno kleryków, jak i kapłanów. Analizując przedstawione wyniki można doszukać się kilku możliwych przyczyn tej sytuacji. Odpowiedzi sióstr wskazują na pewien rodzaj lęku. Siostry podkreślają brak odpowiedniej formacji w tej dziedzinie, chociaż w seminariach duchownych są wykłady przygotowujące do roli spowiednika i kierownika duchowego jednak większość z kapłanów przyznaje, że opiera się w tej dziedzinie na osobistym doświadczeniu, pozycjach książkowych, a przede wszystkim na działaniu Ducha Świętego w ich posłudze wobec drugiego człowieka.

Jeden z kapłanów przyznał, że *mężczyzna nie lubi być kierowany, nawet przez innego mężczyznę, a co dopiero przez kobietę*. W zamian za powszechnie używane pojęcie „kierownictwo duchowe”, które często jest niewłaściwie rozumiane jako „dyrygowanie” czymś życiem, podejmowanie za kogoś decyzji, postulować należałoby używanie pojęcia „towarzystwo duchowe” czy – na zasadzie analogii do pojęcia „ojcostwo” – „macierzyństwo duchowe”. Ponad to niezajomość, czym w swej istocie jest kierownictwo duchowe, łączenie tej posługi wyłącznie z kapłaństwem, każe postulować szczególne zwracanie uwagi w seminariach, domach formacyjnych na to, czym jest kierownictwo duchowe nie tylko od strony kierownika, ale tego, który z tej posługi korzysta. Zarówno siostry, jak i księża powinni otworzyć się na odkrywanie osobistych charyzmatów i dzielenie się nimi na równych zasadach. Bóg, znając wnętrze człowieka, wie, czego mu



potrzeba. W poszukiwaniu kierownika duchowego trzeba szukać Jego woli. Kierownika duchowego trzeba nam raczej szukać w kategoriach świętości, a nie płciowości.

## VI. Na wspólnej drodze ku pełni w Chrystusie

W odniesieniu do relacji kapłan – kobieta konsekrowana stawiamy sobie wiele pytań. Pytamy o kształt posługi wobec siebie, o wzajemne odniesienia, współpracę. Wzajemna relacja kobieta – mężczyzna domaga się właściwego przygotowania do wzajemnych kontaktów już od najwcześniejszych lat formacji. Wymaga to integralnego kształtowania ludzkiej osobowości, które może dokonywać się w pełni zawsze przez konfrontacje z tym „drugim”. Patrząc od strony czysto zewnętrznej, kapłanom w ich funkcjonowaniu w Kościele nie są potrzebne kobiety. Mężczyzna wyświęcony, sprawujący funkcje liturgiczne, nie potrzebuje kobiety do sprawowania sakramentów, które są istotą wiary i kultu Kościoła katolickiego.

W odwrotnej sytuacji jest kobieta konsekrowana. Ona potrzebuje mężczyzny–kapłana, by móc w pełni uczestniczyć w życiu Chrystusa. Odwołując się do autorytetu bł. Jana Pawła II trzeba zauważyć, że kobieta ma być pomocą dla mężczyzny w takim samym stopniu, jak mężczyzna ma być pomocą dla kobiety. Biblia niesie przesłanie pomocy wzajemnej, dzięki której wspomniane osoby mogą się stawać nieustannie pełniejszym człowiekiem<sup>37</sup>. Pełnia ta ma charakter zarówno duchowy, jak i osobowy. Święty Paweł podkreśla, że jesteśmy kimś jednym w Chrystusie (por. Ga 3,28), obdarzeni tą samą godnością dzieci Boga. W powszechnej opinii jednak, podkreśla się brak równości w posłudze kapłanów i kobiet konsekrowanych. Nie chodzi tu o wymiar sprawowanych czynności przynależnych jednemu jak i drugiemu stanowi życia, lecz raczej sposób traktowania, wynagrodzenia i pozycji społecznej. Dotyczy to również opisywanych relacji. *W przypadku relacji kapłanów do kobiet zakonnice problem nie tylko wynika z infantylicyzacji relacji, braku kultury i zwykłego chamstwa, niedojrzałości w przeżywaniu płciowości przez celibatariuszy, ale też z drugiej strony to formacja do fałszywie rozumianej pokory, która każe cierpliwie tolerować przejawy księżowskiej buty*<sup>38</sup>.

Niestety często złe traktowanie siostr przez księży wynika również z tego, że one same pozwalają się tak traktować. Pewna stereotypowość relacji kobieta konsekrowana – kapłan ulega utrwaleniu, zamiast ewaluować w kierunku zmian, prowadząc do jeszcze pełniejszego odkrywania swojego powołania w Kościele

<sup>37</sup> Por. E. K a r a b i n: *Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet*. „Więź”. R. 52: 2009 nr 1–2 s. 10.

<sup>38</sup> *Być kobietą być w Kościele*. Ankieta Laboratorium WIEZI. „Więź”. R. 52: 2009 nr 1–2 s. 39.

oraz pełnej integracji osobowościowej. Przebudowa świadomości musi mieć *charakter dwutorowy: bez formacji księży, i to już w seminarium – formacji osobistej (kultura bycia) i profesjonalnej (nauczanie Kościoła o kobiecie) – nic się nie zmieni*<sup>39</sup>. Bez formacji kobiet konsekrowanych – formacji osobistej i profesjonalnej, pozwalającej odkryć swoje miejsce matki i dziewicy wobec wszystkich, nie zmieni się zbyt wiele. Kobiety konsekrowane muszą odkryć na nowo swoją tożsamość kobiet obdarzonych specyficznym powołaniem. Trzeba na nowo uświadomić sobie, czym jest pokora i służba niemająca nic wspólnego ze służalczością. Trzeba na nowo odkryć, czym jest odpowiedzialna miłość w relacjach do kapłanów, która słucha, ale też mówi, która daje się kształtować, ale też nadaje formę, która przyjmuje uwagi, ale też nie boi się mówić prawdę. Miłość, która jest otwarta na partnerstwo, ale i otwarta na wzajemne ubogacanie się specyficznymi darami, które każdy posiada z racji daru płci. Jak to podkreśla s. Małgorzata Chmielewska; *prawda jest taka, że jesteśmy razem, ale jako dwie różne osoby, które się wzajemnie powinny uzupełniać. Fakt, że to mężczyźni powołani są do kapłaństwa, w niczym nie umniejsza godności i roli, jaką kobieta ma do spełnienia we wspólnocie Kościoła i nie daje w żadnym wypadku prawa mężczyznom do poczucia wyższości i dominacji, a kobietom do kompleksów, które chcą leczyć domagając się kapłaństwa kobiet*<sup>40</sup>. Razem stanowimy Kościół i nie obędzie się on bez kobiet, tak samo jak bez mężczyzn.

## VII. W stronę dalszych poszukiwań

Relacja kobieta konsekrowana – kapłan jest tematem, który istnieje w Kościele od momentu, w którym te dwa stany zaczęły wspólnie funkcjonować we wspólnocie wierzących w Chrystusa. Przedstawiony artykuł ze względu na ograniczoną liczbę ankietowanych osób nie jest pewnym wyznacznikiem uzyskanych wyników. Praca nie ukazuje zmian, jakie zaszły na przełomie lat w mentalności, zarówno siostr jak i kapłanów, co do wzajemnej relacji, współpracy i posługi, jednak odpowiedzi na postawione pytania wyraźnie wskazują na zachodzący rozwój w myśleniu i podejściu do współdziałania kapłanów i kobiet konsekrowanych. W przedstawionej analizie dają o sobie znać pewne stereotypy oparte na cechach płci, w których kobieta jest dobra, uległa, posłuszna zaś mężczyzna dominujący, aktywny, podejmujący działania kierownicze. Proces badawczy wymaga poszerzenia reprezentatywnej grupy, co pozwoliłoby na włączenie do badań także osób świeckich. Pozwoliłoby to na analizę rzeczywistych postaw dotyczących relacji między kapłanami a osobami konsekrowanymi i stereotypami o charakterze społecznym. Badania socjologiczne pozwoliłyby określić przy-

<sup>39</sup> Tamże, s. 40.

<sup>40</sup> M. Chmielewska: *Razem stanowimy Kościół*. W: „Teofil” –<http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/63/79/> [dostęp: 23.05.2009].

czynny i skutki przemian zachodzących w relacji kapłan – kobieta konsekrowana, oraz mogłyby wskazać na możliwe kierunki dalszej współpracy, której ostatecznym celem jest działanie zgodnie z posłaniem danym przez Chrystusa: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię* (Mk 16,15). Ograniczeniem zastosowanej metody jest również rzetelność dokonywanych odpowiedzi. Poczucie ważnej misji, jaką mają do spełnienia kapłani, może sprawić, że będą oni udzielać odpowiedzi w oparciu o *Ja idealne*<sup>41</sup>. Badania mogłyby zostać poszerzone o kontekst historyczny wzajemnych odniesień międzyosobowych na płaszczyźnie teologicznej, psychologicznej i społecznej. Należałoby również dokonać porównania odpowiedzi w poszczególnych grupach między kapłanami diecezjalnymi a zakonnymi, jak również ankietowanymi siostrami zgromadzeń czynnych i kontemplacyjnych. Pytania wynikające z pracy oscylują wokół problemu formacji do kapłaństwa i możliwości posługi kobiet konsekrowanych w tym szczególnym czasie przygotowania do święceń prezbiteratu, jak i formacji samych kobiet konsekrowanych, by mogły służyć darami i charyzmatami stanowiącymi ich „kobięcy geniusz”. Uzupełnienia wymagają więc pojęcia „formacja do posługi kierownictwa duchowego”, sposób rozeznawania poszczególnych charyzmatów w zgromadzeniach zakonnych, właściwe rozumienie terminów: pokora, służba, współpraca. Ankieta nie porusza terminu „feminizm” i jego rozumienia przez przebadane osoby.

Św. Edyta Stein, interpretując fragment Księgi Rodzaju w drugim opisie stworzenia człowieka (Rdz 2,18–25), tłumaczy hebrajski zwrot *eser kendego* jako *wsparcie będące naprzeciw niemu* (w polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy określenie *jako odpowiednią mu pomoc*) i dodaje: *można to rozumieć, jako coś na kształt zwierciadła, w którym mężczyzna mógłby ujrzeć swoją własną naturę (...)* Można ja również rozumieć jak tych, którzy są sobie równi, ale nie zupełnie, wzajemnie się uzupełniają jak jedna ręka drugą<sup>42</sup>. Wejście we wzajemną relację między kobietą konsekrowaną a kapłanem, może pomóc im uzyskać odpowiedź na to podstawowe pytanie, które zostało postawione na początku: kim jestem? Określenie i odkrycie własnej tożsamości jest istotą ludzkiej egzystencji. W przeciwnym bowiem wypadku nieustannie rozżaleni i niedojrzali, zarówno kobiety konsekrowane jak i kapłani, będą we wzajemnych relacjach szukać różnic, które dzielą zamiast stawać się źródłem bogactwa na drodze do świętości i życia pełnią, jaką jest sam Chrystus.

<sup>41</sup> *Ja idealne* stanowi przeciw wagę do *Ja realnego* to wyidealizowany obraz siebie, swoich motywów, oczekiwań, celów, „stwarzając to co Karen Horney określiła jako „tyranię powinności i poszukiwanie sławy”, za: Hall S. C., Lindzey G., Campbell J. B., *Teorie osobowości*, Warszawa 2010, s. 165.

<sup>42</sup> E. Stein, *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, tłum. J.I. Adamska, Tczew-Pelplin 1999, s. 3.



## INHALTSVERZEICHNIS

- Bogdan Ferdek  
WIE GLAUBEN HEUTE MÖGLICH IST 7
- Andrzej Napiórkowski  
DER HEUTIGE SÄKULARISMUS UND DIE THEOLOGIE DES SÄKULARISMUS  
ALS EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DEN GLAUBEN 17
- Józef Niewiadomski  
RHETORIK DER „GLAUBENSKRISE“ – STELLUNGSNAHMEN  
DER WESTKIRCHE 41
- Martin Uhál  
DIE SLOWAKEI UND DIE JAHRE DER FREIHEIT DER SLOWAKISCHEN  
KIRCHE AUS DER PERSPEKTIVE DES JAHRES DES GLAUBENS 53
- Marko Ivan Rupnik  
DIE KUNST IM DIENST DER GLAUBENSWEITERGABE 65
- Wojciech Sadłoń  
PFÄRRICHE SEELSORGERÄTE IN POLEN AUFGRUND DER EMPIRISCHEN  
UNTERSUCHUNGEN 73
- Leszek Rojowski  
AUFBESSERUNG DER ZUSAMMENARBEIT ZWISCHEN GEISTLICHEN  
UND LAIEN IN DEN PFÄRRICHEN SEELSORGERÄTEN 91
- Wiesław Śmigiel  
*KOLEDA* – DER IN POLEN IN TRADITIONELLE PASTORALE BESUCH  
IN DER WEIHNACHTSZEIT ALS CHANCE FÜR DIE EVANGELISIERUNG  
DER VON DER KIRCHE DISTANZIERTEN 113
- Marek Kluz  
DEN SINN VON KRANKHEIT UND LEID IM KONTEXT DER NEUEN  
HERAUSFORDERUNGEN ENTDECKEN 123
- Małgorzata Laskowska  
MEDIEN UND THEOLOGIE. RICHTLINIEN DER THEOLOGISCHEN  
FORSCHUNG NACH *MAGISTERIUM ECCLESIAE* 137

Jerzy Stefański  
DIE STELLUNG UND ROLLE VON »*PATER NOSTER*« IN DER STRUKTUR  
DES STUNDENGEBETS REDAKTIONSFRAGEN 159

Dariusz Kwiatkowski  
DIE TAUFE ALS SAKRAMENT DER NEUGEBURT IN DEN LESUNGEN  
AUS DEM LEKTIONAR DER »*FEIER DER KINDERTAUFE*« 171

Jolanta Kurosz  
KINDERSEELSORGE IN DEN PASTORALPROGRAMMEN FÜR DIE KIRCHE  
IN POLEN (2000–2010) 185

Bronisław Mierzwiński  
FAMILIENSEELSORGE. EIN PIONIERHANDBUCH FÜR STUDENTEN 197

Tadeusz Mirończuk  
DAS KIRCHENLEBEN BRAUCHT ENTSPRECHENDE  
PASTORALE GRUNDLAGEN 203

Anna Wieradzka  
EINE KONSEKRIERTE FRAU GEGENÜBER DER PRIESTERFORMATION.  
EINE THEOLOGISCH-PSYCHOLOGISCHE REFLEXION  
AUFGRUND VON PILOTUNTERSUCHUNGEN 213

INHALTSVERZEICHNIS 237

CONTENTS 239

## CONTENTS

- Bogdan Ferdek  
THE POSSIBILITY OF FAITH TODAY 7
- Andrzej Napiórkowski  
CONTEMPORARY SECULARISM AND THE THEOLOGY  
OF SECULARIZATION AS CHALLENGES TO FAITH 17
- Józef Niewiadomski  
RHETORIC OF THE “CRISIS OF FAITH” – THE ATTITUDES  
OF THE CHURCH IN THE WEST 41
- Martin Uhál  
SLOVAKIA AND THE YEARS OF FREEDOM OF THE SLOVAKIAN CHURCH  
FROM THE PERSPECTIVE OF THE YEAR OF FAITH 53
- Marko Ivan Rupnik  
ART IN THE SERVICE OF THE TRANSMISSION OF FAITH 65
- Wojciech Sadłoń  
PARISH PASTORAL COUNCILS IN POLAND  
IN EMPIRICAL RESEARCH 73
- Leszek Rojowski  
IMPROVEMENT OF COLLABORATION BETWEEN CLERGY AND THE LAITY  
IN PARISH PASTORAL COUNCILS 91
- Wiesław Śmigiel  
PASTORAL HOME VISITS DURING THE CHRISTMAS SEASON AS AN OPPORTUNITY  
TO EVANGELIZE PEOPLE WHO DISTANCE THEMSELVES FROM THE CHURCH 113
- Marek Kluz  
DISCOVERING THE MEANING OF ILLNESS AND SUFFERING  
IN THE CONTEXT OF NEW CHALLENGES 123
- Małgorzata Laskowska  
THE MEDIA AND THEOLOGY. DIRECTIONS OF THEOLOGICAL RESEARCH  
ACCORDING TO THE MAGISTERIUM OF THE CHURCH 137

Jerzy Stefański  
THE PLACE AND ROLE OF THE »*PATER NOSTER*« IN THE STRUCTURE  
OF THE BOOK OF THE LITURGY OF THE HOURS 159

Dariusz Kwiatkowski  
BAPTISM AS THE SACRAMENT OF NEW BIRTH IN THE BAPTISMAL  
LITURGY OF THE WORD OF GOD FROM THE LECTIONARY  
OF »*rites for the baptism of children*« 171

Jolanta Kurosz  
THE PASTORAL CARE OF CHILDREN IN POLISH NATIONAL  
PASTORAL PROGRAMMES (2000–2010) 185

Bronisław Mierzwiński  
PASTORAL CARE OF THE FAMILY. A PIONEERING  
ACADEMIC TEXTBOOK 197

Tadeusz Mirończuk  
CONCERN FOR ADEQUATE PASTORAL ATTITUDES  
IN THE LIFE OF THE CHURCH 203

Anna Wieradzka  
THE CONSECRATED WOMAN AND PRIESTLY FORMATION.  
THEOLOGICAL-PSYCHOLOGICAL REFLECTION BASED  
ON PILOT RESEARCH 213

INHALTSVERZEICHNIS 237

CONTENTS 239